

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>



Şamanizm

Mircea Eliade

Çeviren: İsmet Birkan



Mircea Eliade
Le chamanisme
ISBN 975-533-258-8
© 1983, Éditions Payot
© İmge Kitabevi Yayınları, 1999
Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Kasım 1999

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Mehmet Göllü

Kapak Tasarımı
Elvan Özsezgin

Kapak Baskısı
Kırali Matbaası, 425 42 07

İç Baskı ve Cilt
Cem Ofset 385 37 27

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10 - 419 46 11
Faks: (312) 425 65 32
İnternet: www.imge.com.tr
E-Posta: imge@imge.com.tr

Mircea Eliade

Şamanizm

İlkel Esrime Teknikleri



Çeviren: İsmet Birkan





Mircea Eliade 1907'de Bükreş'te doğdu. Bükreş Üniversitesi'ndeki felsefe öğreniminin ardından, Kalküta Üniversitesi'nde Hint felsefesi ve Sanskritçe eğitimi gördü. Himalayalar'da geçirdiği altı aylık bir inziva döneminden sonra, Romanya'ya dönerek felsefe doktorasını tamamladı (1933). 1945-1956 yılları arasında Paris'te Sorbonne'a bağlı İnsan Bilimleri Yüksek Araştırmalar Okulu'nda ders verdi. 1956'da Chicago Üniversitesi'nde dinler tarihi profesörlüğüne getirildi. 1961'de *History of Religions* dergisini çıkarmaya başlayan, Rumence, İngilizce ve Fransızca da 50'yi aşkın kitap yayımlayan Eliade 1986 yılında Chicago'da öldü.

Mircea Eliade'nin başlıca yapıtları:

Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne (Paris/Bükreş, 1936; doktora tezi, 1933).

Techniques d':: Yoga (Paris, 1948).

Traité d'histoire des religions (Paris, 1949).

Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase (Paris, 1951).

Images et symboles (Paris, 1952).

Le Yoga: Immortalité et liberté (Paris, 1954).

Le Sacré et le profane (Paris, 1956).

Naissances mystiques (Paris, 1959).

Méphistophélès et l'Androgyne (Paris, 1962).

De Zalmoxis à Gengis Khan (Paris, 1970).

La nostalgie des origines (1971).

Mythes, rêves et mystères (1972).

Religions australiennes (1972).

Histoire des croyances et des idées religieuses. 3 cilt (Paris, 1976).

Mircea Eliade'nin daha önce dilimize çevrilen yapıtları:

Matmazel Christina (çev. Roza Hakmen, Metis Yayınları, İstanbul, 1991).

Kutsal ve Din dışı (çev. M. A. Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991).

İmgeler Simgeler (çev. M. A. Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1992).

Mitlerin Özellikleri (çev. Sema Rifat, Simavi Yayınları, İstanbul, 1993).

Ebedi Dönüş Mitosu (çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994).

İçindekiler



ÖNSÖZ	7
İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ.....	19
 <i>BİRİNCİ BAŞLIK</i>	
Genel Kavramlar. Devşirilme Yöntemleri. Şamanlık ve Mistik Çağırılma	21
 <i>İKİNCİ BAŞLIK</i>	
Sırra-Erdirici Hastalık ve Rüyalar	55
 <i>ÜÇÜNCÜ BAŞLIK</i>	
Şamanlık Güçlerinin Elde Edilmesi.....	93
 <i>DÖRDÜNCÜ BAŞLIK</i>	
Şamanlığa Giriş (Sırra-Erme)	139
 <i>BEŞİNCİ BAŞLIK</i>	
Şaman Giysi ve Davulunun Simgesel Anlamları.....	175

ALTINCI BAŞLIK

Orta ve Kuzey Asya'da Şamanlık:

I. Göğe Çıkışlar, Yeraltına İnişler.....213

YEDİNCİ BAŞLIK

Orta ve Kuzey Asya'da Şamanlık:

II. Sihirli Sağaltımlar-Ruhgüder Şaman.....247

SEKİZİNCİ BAŞLIK

Şamanizm ve Kozmoloji 291

DOKUZUNCU BAŞLIK

Kuzey ve Güney Amerika'da Şamanizm 321

ONUNCU BAŞLIK

Güneydoğu Asya ve Okyanusya'da Şamanizm 373

ONBİRİNCİ BAŞLIK

Hind-Avrupalı Kavimlerde

Şamancıl İdeoloji ve Teknikler 411

ONİKİNCİ BAŞLIK

Tibet, Çin ve Uzakdoğuda

Şamancıl Simge ve Teknikler 467

ONÜÇÜNCÜ BAŞLIK

Paralel Mit, Rit ve Simgeler 507

SONUÇLAR

Kuzey Asya Şamanizminin Oluşumu.....541

SON SÖZ 553

DİZİN.....557

Önsöz



Bu eser, bildiğimiz kadarıyla, şamanizmi bütünlüğü içinde ve genel dinler tarihi çerçevesindeki yerine oturtturarak ele alan ilk çalışma oluyor; ne kadar kusurlu, eksik ve yaklaşık önermeler içerebileceği; nasıl riskli bir girişim olduğu bundan da bellidir. Bugün elimizde çeşitli şamanizmlere (Sibirya, Kuzey Amerika, Güney Amerika, Endonezya, Okyanusya vb. şamanizmlerine) ilişkin hatırı sayılır miktarda belge birikmiş bulunuyor. Öte yandan, çeşitli bakımlardan önem taşıyan birçok özgün çalışma da şamanizmin (daha doğrusu belli bir tip şamanizmin) budunbilimsel, toplumbilimsel ve ruhbilimsel bakımlardan incelenmesi sürecini başlatmıştır. Fakat, birkaç önemli çalışma dışında - ki burada herşeyden önce Harva'nın (Holmberg) Altay şamanizmine ilişkin incelemelerini anmak isteriz - bu engin bibliyoğrafyayı oluşturan eserler, son derece karmaşık olan şamanizm olgusunun genel dinler tarihi çerçevesinde yorum-

N. B. Tipografi nedenleriyle doğru dillerinden alınma terimlerin yazımları basitleştirilmiştir.

lanması yoluna gitmemişlerdir. Biz ise şamanizmi bir dinler tarihçisi olarak ele almağa, anlamağa ve anlatmağa çalıştık. Ruhbilim, toplumbilim ve budunbilim açılarından yapılan değerli araştırmaları küçümsemek gibi bir düşüncemiz elbette olamaz; bize göre, şamanizmin çeşitli yönlerinin anlaşılması için bunlar da vazgeçilmez önemdedir. Fakat bunların yanısıra başka bir perspektife de yer olduğunu düşünüyoruz; ilerideki sayfalarda işte bu bakış açısını ortaya koymağa, belirginleştirmeye çalışacağız.

Şamanizme ruhbilimci olarak yaklaşan kişi, onu herşeyden önce bunalım, hattâ gerileme içindeki bir *psykhê*'nin kendini dışa vurması olarak tanımlamağa eğilim gösterecek; onu kimi norm-dışı sapkın psikik davranışlarla karşılaştırmak ya da histeriye veya saraya benzer ruh hastalıkları arasında saymaktan bile geri kalmayacaktır.

Şamanizmin herhangi bir ruh hastalığıyla özdeşleştirilmesinin neden bize kabul edilemez görüldüğünü aşağıda (bak. s. 47) söyleyeceğiz. Fakat bir nokta (hem de önemli bir nokta) var ki ruhbilimci ona dikkat çekmekte her zaman haklı olacaktır : kişiyi şamanlığa çeken çağrı da, herhangi bir dinsel iç çağrısı gibi, bir bunalımla, şaman adayının tinsel dengesinin geçici olarak bozulmasıyla kendini gösterir. Bu konuda biriktirebildiğimiz bütün gözlem ve çözümlemeler özellikle değerlidir; bunlar "*hiérophanie*'ler diyalektiği" adını verdiğimiz şeyin - kutsalla kutsal olmayanın köklü biçimde birbirinden ayrılmasının ve bunun sonucu olarak gerçekliğin parçalanmasının- *psykhê* içindeki yankı ve etkilerini bize bir anlamda *canlı canlı* gösterirler. Bu tür dinsel ruhbilim araştırmalarına ne kadar önem verdiğimiz buradan da anlaşılabilir.

Toplumbilimci ise şamanın, rahibin ya da büyücünün toplumsal işleviyle ilgilidir : büyü işlemlerinin kökeni, bunların toplumun eklemelenip yapılanmasındaki rolleri, dinsel önderlerle siyasal önderler arasındaki ilişkiler ve benzeri sorunları inceler." İlk Şaman" mitlerinin toplumbilimsel bir çözümlemesi, bazı arkaik toplumlarda en eski şamanların sıradışı konumuna iliş-

kin aydınlatıcı bazı ipuçlarını ortaya çıkaracaktır. Şamanizmin toplumbilimi henüz yazılmayı bekliyor, ama yazılınca genel din toplumbiliminin en önemli bölümleri arasında sayılacağı kuşkusuzdur. Dinler tarihçisi işte bütün bu araştırmaları sonuçlarıyla birlikte hesaba katmak zorundadır : Ruhsalbilimcinin ortaya çıkardığı ruhsal koşullanmalarla onlara eklenen toplum-bilimsel koşullanmalar, en geniş anlamda, onun üzerinde çalışacağı belgelerdeki beşerî ve tarihî içeriğe somutluk getirir. Bu somut katkı budunbilimcinin araştırmalarıyla daha da güçlenecektir. Şamanı doğal çevresindeki yerine oturtmak budunbilimsel monografilerin görevi sayılır. Örneğin, bir Çukçi şamanının marifetleri Çukçilerin yaşam ve gelenekleri hakkında hiçbir şey bilmeden okunursa, bu şamanın gerçek kişiliğinin gerektiği gibi anlaşılamaması olasıdır. Şamanın giysilerini ve davulunu ayrıntılarıyla incelemek, şamanlık seanslarını betimlemek, söylenen metinleri ve ezgileri kaydetmek, vb. gibi işler de budunbilimciye kalır. Şamanlığı oluşturan öğelerden herhangi birinin (örneğin, davulun veya seanslarda uyuşturucu madde kullanımının) "tarihini" ortaya koymak için çalışan budunbilimci, sırasında bir karşılaştırmacının ve bir tarihçinin de işbirliğiyle, bize söz konusu motifin zaman ve mekân içindeki dolanımını gösterebilecek; olabildiği ölçüde onun yayılım merkezini, yayılımının aşamalarını ve zamandizinin belirtebilecektir. Kısacası, budunbilimci de, Graebner-Schmidt-Koppers kültürel çevrimler yöntemini benimsesin benimsemesin, "tarihçi" olacaktır. Zaten bugün de elimizde hayranlık verici bir salt betimsel budunbilim literatürünün yanı sıra, birçok tarihsel budunbilim çalışması da vardır. "Tarihsiz" denen halklara ait kültür olgularının oluşturduğu o ezici "gri kütlenin" içinde artık bazı kuvvet çizgilerinin belirmeye başladığı görülebiliyor; "Naturvölker", "ilkeller" ya da "vahşiler"le karşılaşmağa alışık olduğumuz yerlerde şimdi yavaş yavaş biraz "tarih" de seçmeye başlıyoruz.

Tarihsel budunbilimin şimdiye dek dinler tarihine yaptığı büyük hizmetleri burada vurgulamak bile gereksizdir. Fakat onun, dinler tarihinin yerine geçebileceğini de sanmıyoruz :

Ruhbilimin ve toplumbilimin olduğu gibi budunbilimin vardığı sonuçları da bir bütün halinde toparlamak dinler tarihinin görevidir; ancak bu böyledir diye dinler tarihi kendi çalışma yönteminden ve kendisini özgünlüğü içinde tanımlayan perspektiflerden de vazgeçmeyecektir. Kültürel budunbilim, örneğin, şamanizmin bazı kültürel çevrimlerle ya da filân şamancıl bütünlüğün yayılmasıyla ilişkilerini istediği kadar ortaya koysun, bütün bu dinsel olguların derin anlamını bize açıklamak, simgeselliklerini aydınlatıp onları genel dinler tarihi içindeki öteki öğelerle eklemlendirmek budunbilimin konusu değildir. Şamanizm üzerine yapılan bütün araştırmaları biraraya getirmek ve bu karmaşık dinsel olgunun hem morfolojisi hem de tarihi sayılabilecek bir genel tablosunu sunmak, son aşamada, dinler tarihine düşen bir görevdir.

Ancak, bu tür incelemelerde "tarih" boyutuna atfedilebilecek önem konusunda anlaşmak yerinde olacaktır. Daha önce başka vesilelerle de birçok kez dikkati çektiğimiz ve *Dinler Tarihi*'nin tamamlayıcısı olmak üzere hazırlamakta olduğumuz eserde de etraflı biçimde göstermek fırsatını bulacağımız gibi, bir dinsel olguyu belirleyen tarihsel koşullar, son derece önemli olmakla birlikte (her insan olgusu son tahlilde tarihsel bir olgudur), söz konusu olguyu bütünüyle açıklayamaz. Bir örnek vermekle yetinelim : Altaylıların şamanı, ritüel olarak, gövdesine belli sayıda basamaklar oyulmuş bir kayın ağacına tırmanır; kayın, Evren Ağacını simgeler, basamaklar da şamanın göğeyolculuğunda geçmek zorunda olduğu çeşitli Gök katmanlarını temsil eder; bu törende içkin olan kozmolojik şemanın kökeni büyük olasılıkla Doğu kültürlerindedir. Antik Yakındoğuda oluşan dinsel fikirler Orta ve Kuzey Asya'da çok uzak ve ileri bölgelere dek yayılmış, özellikle de Sibiryaya ve Orta Asya şamanlığına bugünkü görünümünü kazandırmıştır. Burada, dinsel ideolojilerin ve tekniklerin yayılımı konusunda "tarih" in bize neler öğretebileceğini gösteren güzel bir örnekle karşı karşıyayız. Ama, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bir dinsel olgunun *tarihi*, bu olgunun sadece var olmak, yaşanmak ve dışa

vurulmak suretiyle bize göstermeye çalıştığı *her şeyi* açıklayamaz. Altaylıların göğhe çıkma ideoloji ve ritlerini Antik Doğunun kozmoloji ve dinlerinden gelen etkilerin *yaratmış olduğunu* varsaydıracak hiçbir neden yoktur; buna benzer fikirler ve törenler, Antik Doğu etkisinin söz konusu bile olamayacağı ücra yöreler de dahil, dünyanın hemen her yerinde şu ya da bu biçimde meydana çıkmaktadır. Daha uygun bir deyişle, Doğudan gelen fikirler, törenin dile getirilişinde ve göğhe çıkma eyleminin içerdiği kozmolojik anlamda *değişiklik yapmış* olabilir. Göğhe çıkma fikri *kökensel* bir tema, yani tarihsel bir varlık olarak değil de bütünlüğü içinde insana özgü bir olgu gibi görünüyor. Bunun tanığı, dünyanın hemen her yerinde ve gerek tarihsel gerek başka her türlü "koşullanmanın" dışında rastlanan, göğhe çıkmaya ilişkin rüyalar, sanrılar ve çeşitli imge ve görüntülerdir. Ana tema olarak göğhe çıkma ya da uçmayı içeren bütün bu rüyalar, mitler ve özlemler ruhbilimsel bir açıklamayla aydınlatılıp bitirilecek şeyler değildir; içlerinde hemen her zaman bu tür açıklamaya gelmeyen bir çekirdek kalır; insanın Kozmos içindeki gerçek durumunu bize açacak olan da belki işte bu karanlık çekirdektir; bu durumun yalnızca "tarihsel" olmadığını ise ne kadar vurgulasak azdır.

Demek ki, dinler tarihçisi tarihsel-dinsel olaylarla uğraşır ve elindeki belgeleri olabildiği kadar tarihsel bir perspektif içinde düzenlemeye çalışırken -ki onların somut niteliğinin tek güvencesi budur-, konu edindiği olguların bir anlamda insanın sınır-durumlarını dile getirdiğini ve bu durumların anlaşılması ve anlaşılır kılınması gerektiğini de unutmamalıdır. Dinsel olguların şifresinin çözülerek derin anlamlarının ortaya çıkarılması işi doğrudan doğruya dinler tarihçisine aittir. Ruhbilimci, toplumbilimci, budunbilimci, hattâ filozof veya tanrıbilimci de kuşkusuz, her biri kendine özgü bakış açısından ve kendi yöntemine göre, bu konuda diyecek bir şeyler bulacaklardır. Fakat, -ruhbilimsel, toplumbilimsel, budunbilimsel, felsefî, hattâ tanrıbilimsel olgu olarak değil- *dinsel olgu olarak*, bir din olgusu hakkında en çok geçerli şey söyleyebilecek olan, dinler

tarihçisidir. Bu noktada dinler tarihçisi olgubilimciden (fenomenolog) de ayrılır, çünkü olgubilimci çalışma ilkesi olarak karşılaştırmaya başvurmaktan kaçınır; şu ya da bu dinsel olguyu ele aldığında ona "yaklaşmakla" ve anlamını tahminle yetinir. Oysa dinler tarihçisi herhangi bir olgunun anlamına, ancak onu binlerce benzer veya farklı olguyla karşılaştırıp bunların arasındaki yerini belirledikten sonra ulaşabilir; bu binlerce olgu da birbirinden hem zamanda hem de mekânda çok ayırırlar. Benzer bir nedenle, dinler tarihçisi dinsel olayların bir tipolojisini ya da morfolojisini yapmakla da yetinmeyecektir; çünkü "tarih"in, bir dinsel olayın içeriğini tüketemediğini bilir; ama öte yandan, bir dinsel olayın bütün yön ve görünümelerini geliştirmesinin ve tüm anlamlarını ele vermesinin ancak -terimin en genel anlamıyla- Tarih içinde gerçekleştiğini de unutmaz. Başka deyişle dinler tarihçisi bir dinsel olgunun "ne demek istediğini" ortaya çıkarmak için, onun tüm *tarihsel* dışavurumlarını kullanır: bir yandan somut tarihsel olanla ilgilenirken, öte yandan aynı dinsel olayın tarih boyunca taşıdığı tarih-ötesi anlamın şifresini çözmeyle çalışır.

Bu yöntembilimsel düşünceler üstünde burada fazla durmaya gerek yoktur; bu konuların gerektiği gibi ele alınabilmesi için önsöz boyutlarını çok aşan bir yer gerekir. Ancak, "tarih" sözcüğünün bazan anlam karışıklığına yol açabildiğini de belirtelim. Bu terim dünyada "olup bitenler" anlamına geldiği gibi, "historio-grafya" (bir olayın tarihinin *yazımı*) anlamına da gelir. Birinci anlam birkaç farklı nüansa bölünebilir: bazı mekân ve zaman sınırları içinde olup bitenler (bir halkın ya da bir dönemin tarihi) anlamında tarih; veya "insanın tarihsel varlığı", "tarihsel durum", "tarihsel an" gibi deyimlerdeki genel anlamıyla tarih; ya da, hattâ, varoluşçuluğun verdiği anlamda tarih: insan "durum içinde", yani tarihin *içinde* vardır, gibi...

Dinlerin tarihi, her zaman ve zorunlu olarak dinlerin *tarihyazını* değildir; zira herhangi bir dinin ya da belli bir dinsel olayın (Samîlerde kurban, Herakles miti, vb.) tarihini yazarken, çoğu kez "olup biten" her şeyi zamandizinsel bir perspektif için-

de gösterebilecek durumda değildir; belgeler elverirse bu da yapılabilir kuşkusuz, ama din tarihi yazma iddiasında bulunmak için insan ille de *tarih-yazımı* yapmak zorunda kalmaz. "Tarih" teriminin böyle birkaç anlama gelebilmesi, araştırmacıların bu noktada anlaşmazlığa düşmelerini kolaylaştırmıştır; gerçekte bizim disiplinimize en uygun düşen anlam, "tarih"in genel ve felsefî anlamıdır. Dinsel olayları oldukları gibi, yani kendi özgül dışavurumları düzeyinde incelemekle uğraşıldığı ölçüde, dinler tarihi yapılmış olur; bu özgül dışavurum düzeyi ise, dışavurulan dinsel olay her defasında ve bütünüyle tarihe indirgenemese bile, her zaman *tarihseldir*, somut ve varoluşsalıdır. En ilkel "*hiérophanie*"lerden (örneğin herhangi bir ağaç veya taşta kutsalın kendini dışa vurması) en karmaşıklarına (yeni bir "tanrısallık biçimi"nin bir peygamber veya din kurucu tarafından "görülmesi") kadar, her şey kendini tarihsel somutluk içinde dışavurur, şu ya da bu biçimde tarihçe koşullanır. Yine de, en basit *hiérophanie*'de bile bir "ebedî başa-dönüş", zaman-dışı bir ana tekrar tekrar geri dönme, tarihi silme ve dünyayı yenisinden yaratma teması kendini gösterir. Bütün bunları dinler tarihçisi uydurmaz, dinsel *olaylar* "gösterir." Yalnız ve yalnız tarihçi kalmak isteyen bir tarihçinin, bir dinsel olayın özgül ve tarih-aşırı anlamını gözönüne almamağa elbette hakkı vardır; budunbilimci, toplumbilimci ve ruhbilimci de bu noktaya boş verebilirler. Bir dinler tarihçisi ise bunu yapamaz; onun çok sayıda *hiérophanie*'ye alışık olan gözü, herhangi bir olayın özgül olarak dinsel anlamını çözebilecek yetenektedir. Çıkış noktamıza geri dönerek diyebiliriz ki, böyle bir çalışma, tarih-yazımcılığın zamandizinsel perspektifi içinde yer almasa da, tastamam dinler tarihi adına lâyıktır.

Aslında, bu zamandizinsel perspektif, kimi tarihçiler için ne denli ilginç olursa olsun, genellikle kendisine atfedilmeye eğilim gösterilen öneme sahip olmaktan uzaktır; çünkü, *Dinler Tarihi* adlı eserimizde de göstermeye çalıştığımız gibi, kutsalın diyalektiği bir dizi ilkörneği sınırsızca tekrarlama biçiminde işler; öyle ki, belli bir "tarihsel anda" gerçekleşen bir *hiérophanie*,

yapısı bakımından bin yıl daha yaşlı veya daha genç başka bir *hiérophanie* ile örtüşebilir; kutsalın kendini görüngüleştirmesi sürecinde gözlenen bu eğilim -hep aynı paradoksal "gerçeklik kutsallaşımı" olayının *ad infinitum* yeni baştan ele alınma eğilimi- bir bakıma din olgusundan bir şeyler anlamamızı ve onun "tarihini" yazmamızı olanaklı kılar. Başka deyişle, kutsalın görüngüleşimi (*hiérophanie*) olayları böyle tekrarlandığı içindir ki dinsel olaylar ötekilerden ayırdeedilebilir ve anlaşılabilir. Fakat bu görüngüleşme olaylarının bir özelliği vardır : Bunlar kutsal olanı bütünlüğü içinde açığa vurmağa çalışırlar; bilinçlerinde kutsalın kendini "gösterdiği" kimseler bu bütünlüğün sadece bir yönünü ya da küçük bir parçasını benimsemiş olsalar bile, her *hiérophanie* tüm kutsalı verir; en ilkel ve yalın kutsal görüngüde bile *kutsallık üstüne her şey söylenmiştir*; kutsalın kendini bir "taşa" ya da bir "ağaçta" dışa vurması, bir "tanrıda" dışa vurmasından ne daha az gizemli, ne de daha az ilgiye değerlidir. Gerçekliğin kutsallaşımı süreci hep aynıdır; sadece bu kutsallaşımın insan bilincinde aldığı biçim değişir.

Bu durum, elbette dinin yerleştirilebileceği bir zamandizinsel perspektif tasarımı açısından bazı sonuçlar doğuracaktır : Dinin de bir tarihi olmakla birlikte, bu tarih, herhangi bir başka tarih gibi, geri döndürülemez değildir. Tektanrıci bir dinsel bilinç, bu nitelikte bir "tarihselliğe" katılıyor ve bu tarihin içinde insan bir kez tektanrıclığı tanıyıp ondan pay aldıktan sonra artık tekrar çoktanrıci veya totemci olamıyor diye, mutlaka ömrünün sonuna kadar tektanrıci kalacak değildir; tam tersine, insan pekâlâ çoktanrıci olup dinsel bakımdan totemci gibi davranabilirken bir yandan da kendini tektanrıci sanabilir ya da bunu iddia edebilir. Kutsalın diyalektiği bütün dönüşümlere açıktır; hiçbir "biçim" bozulma veya çürümeden bağışık, hiçbir "tarih" kesin ve donmuş değildir. Bir topluluk -bilinçlice ya da bilmeden- birçok dinleri yaşayabildiği gibi, bir birey de, en "yüce"lerinden en kabalarına ve en sapkınlarına dek pek çok sayıda dinsel yaşantı tanıyabilir. Bu, aksi yöndeki bakış açısı için de doğrudur : Kutsalın insan olarak erişilebilecek en eksik-

siz dışavurum biçimiyle herhangi bir "kültürel anda" karşılaşılabılır. Tektanrıci peygamberlerin yaşantıları, büyük tarihsel uzaklığa ve farklılığa karşın, en "geri kalmış" ilkel kabilelerde bile tekrarlanabilir; bunun için, günümüzde dinsel güncellikten hemen hemen çıkmış olsa bile dünyanın hemen her yerinde varlığına tanıklık edilmiş bir gök-tanrının görüngüleşmesini "gerçekleştirmek" yeter. Ne kadar bozulmuş olursa olsun, gayet saf ve tutarlı bir gizem sistemi doğuramayacak dinsel biçim yoktur. Bu tür istisnaların gözlemcilerin gündemine girecek kadar çok olmayışı kutsalın diyalektiğinden değil, insanın bu diyalektik karşısındaki davranışlarından ileri gelir. İnsan davranışlarının incelenmesi ise dinler tarihçisinin görevini aşar; ayrıca toplumbilimciyi, ruhbilimciyi, ahlâkçıyı, felsefeciyi de ilgilendirir. Dinler tarihçisi olarak, kutsalın diyalektiğinin her tür dinsel tutumun kendiliğinden dönüştürülmesine olanak verdiğini saptamakla yetinelim. Bu dönüştürülebilirliğin varlığı ilginçtir, çünkü başka alanlarda da bulunduğu doğrulanamıyor. İşte bu nedenle, biz tarihsel-kültürel budunbilimin bazı verilerinden fazla etkilenmemeyi uygun buluyoruz; çeşitli uygarlık tipleri elbette bazı dinsel biçimlere organik olarak bağlıdır; ama bu, kendiliğindenliği ve son tahlilde dinsel yaşamın tarihdışılığını, hiçbir şekilde dışılamaz. Zira tüm tarihler bir bakıma kutsalın birer yere-düşüşüdür; birer sınırlanma ve birer küçülmedir. Fakat kutsal, kendini dışı vurmaya hiç bırakmaz ve her yeni dışavurumda, yine en baştaki tüm bütünlük ve dolgunluğuyla ortaya çıkma eğilimine göre davranır. Kutsalın sayısız yeni dışavurumlarının -şu veya bu toplumun dinsel bilincinde- bu toplumların geçmişlerinde, "tarihleri" boyunca, tanınmış oldukları sayısız başka dışavurumları tekrarladıkları doğrudur. Ama bu tarihselliğin, kutsalın görüngüleşmesi olaylarının kendiliğindenliğini durduramadığı da aynı derecede doğrudur; kutsalın daha tamam bir kendini gösterişi her an olanaklıdır.

İmdi, -ki burada dinler tarihinde zamandizinsel perspektif tartışmasını tekrar ele almış oluyoruz- dinsel tutumlardaki dönüştürülebilirliğin, arkaik toplumların mistik yaşantılarında daha

açık ve belirgin olduğu da olur. Aşağıda da sık sık gösterme fırsatını bulacağımız gibi, özellikle tutarlı mistik yaşantılar, hangi uygarlık veya dinsel durum düzeyinde olursa olsun, ortaya çıkabilir. Bu, şu demeye gelir : Bunalıma düşmüş kimi dinsel bilinçlerin, başka yoldan ulaşamadıkları manevî durumlara erişmek üzere, tarihsel bir sıçrama yapmaları her zaman olanaklıdır. Gerçi "tarih" -yani söz konusu kabilenin dinsel geleneği-sonunda işe karışıp, bu birkaç ayrıcalıklı kişinin "esrime" (kendinden-geçme, *extase*) deneyimlerini yürürlükteki kurallara uydurur. Ama çoğu kez bu deneyimlerin, Doğunun ve Batının büyük mistiklerinin yaşantılarıyla aynı kesinlik ve kusursuzluğa, hattâ aynı soyluluğa sahip oldukları da bir gerçektir.

Şamanizm de tam böyle arkaik esrime tekniklerinden biridir; hem gizemcilik hem büyü hem de terimin geniş anlamıyla "din"dir. Burada onu çeşitli tarihsel ve kültürel yönleriyle ele almaya çalıştık, hattâ Orta ve Kuzey Asya şamanizminin oluşumunun kısa bir tarihçesini de vermeyi denedik. Fakat şamanlık olgusunun kendisine, ideolojisinin analizine, tekniklerinin, simgelerinin ve mitolojisinin tartışılmasına daha çok değer veriyoruz. Böyle bir çalışmanın yalnız alanın uzmanlarını değil bütün kültürlü insanları da ilgilendirebileceğini düşünüyoruz; bu kitap da zaten en başta bu kütleye sesleniyor. Orta Asya davulunun kuzey kutup-altı bölgelere de yayılması konusuna getirilecek ayrıntılı açıklamaların, dar bir uzman çevresini heyecanlandırırsa bile büyük okur kütlesinin pek ilgisini çekemeyeceğini düşünmek için nedenler vardır gerçi; ama genel anlamda şamanlığın zihinsel evreni gibi geniş ve hareketli bir evrenle ve onun gerektirdiği dalıncı/esrime teknikleriyle tanışmak söz konusu olunca her şey değişebilir; biz hiç olmazsa bu yönde bir açılış yapmış oluyoruz. Şamanlıkta, bizimkinden farklı olmasına karşın tutarlılıkta ve ilginçlikte hiç de ondan aşağı kalmayan koskoca bir manevî dünya ile karşı karşıyayız. Bunu tanımanın her samimî hümanist için zorunlu olduğunu düşünmek cüretinde bulunuyoruz, zira hümanizmi -ne kadar yüce ve verimli olursa olsun- Batının manevî geleneğiyle özdeşleştirme tutumu

nicedir aşılmış bulunuyor.

Böyle bir anlayış içinde tasarlanmış olan bu eser, elbette bölümleri boyunca ele alacağı şamanlığın çeşitli yönlerinin hiçbirini hakkında son sözü söyleyecek değildir. Burada şamanizmin tüketici bir incelemesine girilmedi; buna ne olanaklarımız elverişliydi ne de niyetimiz vardı. Konuyu hep karşılaştırmacı ve dinler tarihçisi olarak ele aldık; son tahlilde bir sentez gerçekleştirmeye çalışan bu çalışmanın kaçınılamayan kusur ve eksikliklerini önceden itiraf ediyoruz. Ne Altay ne Amerika ne de Okyanusya dilleri uzmanıyız; üstelik alana ilişkin bazı çalışmaların gözümüzden kaçmış olması da pekalâ mümkündür.

Fakat, böyle olmasaydı da, burada çizilen genel tablonun ana hatlarıyla fazla değişikliğe uğrayacak olduğunu sanmıyoruz; bu alanda pek çok makale ufak tefek değişikliklerle ilk gözlemcilerin anlattıklarını tekrarlamaktan başka şey yapmıyor. 1932'de Popov'un yayımladığı, sadece Sibiryâ şamanlığıyla sınırlı kaynakçada, Rus budun bilimcilerine ait 650 çalışma yer alıyor. Kuzey Amerika ve Endonezya şamanlığına ilişkin kaynakçalar da oldukça zengin. İnsan her şeyi okuyamıyor ve tekrar belirtelim ki, bizim, budunbilimcinin, Altay veya Amerika dilleri uzmanının yerine geçmek gibi bir iddiamız da yok. Ancak, tamamlayıcı bilgi içeren önemli çalışmaları notlarda özenle gösterdik. Elbette belgeler daha da çoğaltılabilirdi, ama o zaman birkaç cildi göze almak gerekecekti; böyle bir girişimi yararlı görmedik. Kafamızda çeşitli şamanizmlere ilişkin bir dizi monografi değil, uzmanlaşmamış bir okur kitlesine seslenen genel nitelikte bir inceleme tasarımı vardı. Burada sadece değinilip geçilen konuların birçoğu da zaten başka eserlerde (*Ölüm ve Sırra Erme, Ölümün Mitolojisi*) daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Bu eseri, beş yıllık çalışma süresince, eski Başbakan General N. Radesco'dan, Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi'nden, Viking Fonu'ndan (New York) ve Bollingen Vakfı'ndan (New York) gördüğüm yardım ve destek sayesinde tamamlayabildim. Bütün bu kişi ve kuruluşlara en içten şükranlarımı

sunuyorum. Eserin Fransızca metnini okuyup düzelten dostum doktor Jean Gouillard'a ve bazı bölümleri okumak lûtfunda bulunan hocam ve dostum profesör Georges Dumézil'e özellikle minnettarım. Bunu burada dile getirmek benim için büyük bir zevktir. Fransa'ya gelişimden itibaren benden hiç esirgemedikleri destek ve yüreklendirmelere karşı mütevazı bir minnettarlık ifadesi olarak, bu eseri Fransız hoca ve meslektaşlarıma ithaf etmek istiyorum

Araştırmalarımın sonuçlarını daha önce, *Le Problème du Chamanisme* ("Revue de l'Histoire des Religions", c. CXXXI, 1946, s. 5-52), *Shamanism (Forgotten Religions)*, edited by Vergilius Ferm, Philosophical Library, New York, 1949, s. 299-308) ve *Schamanismus* ("Paideuma", 1951, s. 88-97) adlı makalelerde ve Mart 1950'de profesör R. Pettazzoni ve G. Tucci'nin çağrıları üzerine Roma Üniversitesinde ve Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente'de vermek onuruna kavuştuğum konferanslarda kısmen açıklamıştım.

Mircea ELİADE

Paris, Mart 1946-Mart 1951

İkinci Baskıya Önsöz



Bütün kusurlarına karşın bir bütün olarak şamanizm konusunda yayımlanan ilk çalışma olan bu eseri, İtalyanca (Roma-Milano, 1953), Almanca (Zürich, 1957) ve İspanyolca (Mexico, 1960) çevirileri vesilesiyle daha önce düzeltip iyileştirmeye çalışmışım. Ama asıl köklü düzeltmeyi, İngilizce çeviriyi (New York-Londra, 1964) hazırlarken yaptım ve bu arada ilk metne bir hayli yeni malzeme ekledim. Son on beş yıl içinde çeşitli şamanizmler hakkında önemli sayıda çalışma yayımlandı. Bunları olabildiğince metin içinde kullanmağa, hiç olmazsa notlarda göstermeye çalıştım. İki yüzden fazla yeni (1948 den sonra yayımlanmış) çalışmayı kayda geçirmeme karşın, son yılların şamanizm bibliyoğrafyasını tüketebildiğimi iddia edemem. Ama, daha önce de belirttiğim gibi, bu kitap konuya karşılaştırmacı olarak yaklaşan bir dinler tarihçisinin eseridir; uzmanların, şamanizmin çeşitli yönlerini ele alan monografilerinin yerini tutamaz. 1960'a kadar çıkan yayınları, *Recent Works on Shamanism : a Review Article* ("History of Religions", I, 1961, s. 152-186) adlı yazımda inceledim. Başka eleştirel analizler de düzensiz aralıklarla aynı dergide yayımlanacaktır.

Bollingen Vakfı'na burada bir kez daha teşekkür etmek isterim; verdiği burs sayesinde, kitabın ilk basımından sonra da şamanizm üzerine incelemelerime devam etme olanağını buldum.

Son olarak, bu ikinci baskının metnini gözden geçirip iyileştirmek zahmetine katlanan ve provaları düzeltmeyi de üstlenen öğrencim ve dostum M. Henry Pernet'ye minnettarlığımı burada ifade etmekten büyük mutluluk duyuyorum.

Mircea ELİADE
Chicago Üniversitesi, Mart 1967

BİRİNCİ BAŞLIK



Genel Kavramlar Devşirilme Yöntemleri Şamanlık ve Mistik Çağırılma

Yüzyılın başından beri, budunbilimciler, bütün "ilkel" toplum-
larda varlığına tanıklık edilen sihirsel/dinsel saygınlık sahibi
bazı sıra dışı bireyleri adlandırmak için, şaman, *medicine-man*,
büyücü ya da sihirbaz gibi terimleri -aralarında pek fark da
gözetmeden- kullanma alışkanlığını edindiler. Anlam genişle-
mesi yoluyla aynı terimleme yolu "uygarlaşmış" toplumların
dinsel tarihlerine de uygulandı ve örneğin, Hint, İran, Germen,
Çin, hattâ Babil şamanizmlerinden söz edilir oldu; bununla, o
kültürlerin dinlerinde kaldığı gözlenen "ilkel" öğelere gönder-
me yapılmış oluyordu. Birçok nedenlerle, böyle bir anlam karı-
şıklığı şamanlık olgusunun anlaşılmasına ancak zarar verebilir.
"Şaman" sözcüğüyle, dinler tarihi veya dinsel budunbilim araş-
tırmaları sırasında rastlanan her türlü sihirbaz, büyücu, *otacı*
(*medicine-man*) ya da vecde gelmiş (esrimiş) kişi kastedilecek
olursa, son derece karmaşık ve de belirsiz bir kavram elde edil-

miş olur; zaten "sihir" veya "ilkel gizemcilik" gibi farklı ve o ölçüde kesinlikten yoksun kavramlar için elimizde "sihirbaz" veya "büyücü" gibi terimler bulunduğuna göre, "şaman"ı da bunlara katmanın yararı yoktur.

Çeşitli yanlış anlamaları önlemek ve "sihirin" ve "büyücülüğün" tarihini daha açık görmek için, "şaman" ve "şamanizm" terimlerinin kullanım alanlarını sınırlandırmakta yarar olduğu fikrindeyiz. Elbette şaman da aslında bir sihirbaz ve bir otacıdır; bütün hekimler gibi onun da hastalıkları sağalttığına; ilkel ve çağdaş bütün sihirbazlar gibi "fakirsel" mucizeler gösterdiğine inanılır. Ama o, bunlardan başka, ruhgüder (*psychopompe*)dir de; ayrıca rahip, mistik ve ozan da olabilir. Arkaik toplumların bir bütün olarak ele alınan sihirselsel/dinsel yaşamlarının oluşturduğu bulanık ve karışık "gri kütle" içinde, -dar ve kesin anlamıyla- şamanizm kendine özgü bir yapılaşmanın belirtilerini gösterir ve belirginleştirilmesinde yarar olan bir "tarihe" sahip olduğunu da ele verir.

Stricto sensu (dar anlamda) şamanizm tipik olarak Sibirya ve Orta Asya'ya özgü bir dinsel olgudur. Terimi bile, Rusça aracılığıyla, Tunguzca "şaman" sözcüğünden gelir. Asya'nın ortalarında ve kuzeyinde konuşulan öteki dillerde buna karşılık olan terimler şöyledir : Yakutça *ojun*, Moğolca *bügä*, *bögä* (*buge*, *bü*) ve *udagan* (karş. Buryatça *udayan*, Yakutça *udoyan* : "kadın-şaman"), Türkçe-Tatarca *kam* (Altayca *kam*, *gam*, Moğolca *kami*, vb.). Tunguzca terim Pâli dilindeki *samana* sözcüğüyle açıklanmağa çalışılmıştır; -Sibirya dinleri üzerindeki Hint etkilerine ilişkin büyük sorunsal içinde yer alan- bu olanaklı etimolojiye, bu kitabın son bölümünde yeniden döneceğiz. Asya'nın ortalarını ve kuzeyini kaplayan bütün bu geniş alan içinde toplumun sihirselsel/dinsel yaşamı hep şamanın çevresinde döner. Bu elbette onun, kutsal olanla elleşen tek kişi olduğu ve dinsel etkinliğin bütünüyle onun tekelinde bulunduğu anlamına gelmez. Birçok kabilelerde şamanın yanı sıra kurban sunucu bir rahip de vardır; ayrıca her aile reisi evdeki dinsel yaşamın da başıdır. Gene de şaman en önemli kişi özelliğini korur, çünkü *esrime*

(vecd, *extase*) deneyiminin en yetkin dinsel deneyim sayıldığı bütün bu bölgelerde, *esrime*'nin baş ustası yalnızca şamandır. Bu karmaşık olayın ilk tanımı -belki de en az yanılma payı taşıyan tanımı- şöyle olmalıdır : şamanlık = *esrime* tekniği.

Şamanlık ilk Avrupalı gezginlerce Orta ve Kuzey Asya'nın çeşitli ülkelerinde bu niteliğiyle tanıklanmış ve betimlenmiştir. Daha sonra benzer sihirsel/dinsel olgular Kuzey Amerika'da, Endonezya'da, Okyanusya'da ve başka yerlerde de gözlemlenmiştir. Az sonra görüleceği gibi bu olgular da pekâlâ "şamancıl" niteliktedir ve onları da Sibiryâ şamanlığıyla birlikte ele almakta yarar vardır. Ancak, en başta mutlaka yapılması gereken bir gözlem de şudur : Herhangi bir bölgede bir "şamancıl kompleksin" varlığı, şu ya da bu halkın tüm sihirsel/dinsel yaşamının zorunlu olarak şamanlık çevresinde billûrlaştığı anlamına gelmez. Bazan böyle olduğu da olur gerçi (örneğin Endonezya'nın kimi yörelerinde görüldüğü gibi), ama en yaygın durum bu değildir. Genel olarak şamanlık, birtakım başka sihir ve din biçimleriyle bir arada bulunur.

Şamanizm terimini asıl dar ve belirgin anlamında kullanmanın sağlayacağı üstünlük de işte burada kendini gösterir. Zira şamanı ilkel toplumların öteki "sihirbazlarından" ve otacılarından ayırdetmek zahmetine katlanılırsa, şurada burada şamancıl komplekslerin farkedilip tanınması bir anda önemli bir anlam kazanır. Sihire ve sihirbazlara dünyanın hemen her yerinde rastlanır; oysa şamanlık, üzerinde ısrarla duracağımız özel bir sihirsel "uzmanlık" durumu gösterir : "ateşe egemen olma", "sihirli uçuş" gibi... Bu nedenle, şamanın öteki nitelikleri arasında bir de sihirbazlık olsa bile, her sihirbaz uluorta şaman diye nitelenemez. Şamanın gerçekleştirdiği sağaltımlar (tedaviler, *thérapies*, *cures*) için de aynı nokta belirtilmelidir : Her otacı sağaltıcıdır, ama şaman bu işte kendine özgü bir yöntem kullanır. Şamancıl *esrime* tekniklerine gelince, bunlar dinler tarihinde ve dinsel budunbilimde tanıklanmış tüm *esrime* çeşitlerini kapsamaz; dolayısıyla, herhangi bir esrik kişiyi hemen şaman sayamayız; şaman, ruhunun bedeninden ayrılarak göğe tırman-

maya ya da yeraltına inmeye giriştiğini varsayan özel bir esri-
menin uzmanıdır.

Şamanın "ruhlarla" ilişkisini belirtmek için de aynı türden bir ayırım yapmak gereklidir. İlkel ve çağdaş dünyada hemen her yerde, "ruhlarla" (*esprits*) ya da "cinlerle", gerek "çarpılma" (ecinnilik, *possession*), gerek onlara egemen olma şeklinde ilişkiler sürdürdüklerini iddia eden kişilere rastlanır. Bu "ruh" fikriyle ve onun insanlarla kurabileceği ilişkilerle ilgili olarak ortaya çıkan sorunları gerektiği gibi ele alabilmek için birkaç kalın cilt gerekir; zira "ruh" (*esprits*) ölmüş birinin ruhu olabileceği gibi, bir "Doğa ruhu", mitsel bir hayvan, vb. da olabilir. Fakat şamanizmin incelenmesi bütün bunların ele alınmasını gerektirmez; burada şamanın, yardımcı ruhları karşısındaki konumunun açığa çıkarılması yeterlidir. Bir şamanın, örneğin ruhlara tutulmuş bir "ecinniden" ne bakımdan farklı olduğu kolayca görülecektir : O kendi "ruhlarına" egemendir; şu anlamda ki, insan olmakla birlikte, ölülerin, "cinlerin" ve "Doğanın ruhlarının" âleti olmaksızın onlarla iletişim kurmayı başarır. Gerçi bazan gerçekten "ecinni" şamanlara rastlandığı da olur, ama bunlar daha çok istisna oluşturur ve zaten bu durumların ayrı bir açıklaması da vardır.

Şu birkaç ön açıklama, şamanizmin doğru biçimde anlaşılmasına varmak için izlemeyi düşündüğümüz yolu gösteriyor. Bu sihirsel/dinsel olgu en yetkin biçimiyle Orta ve Kuzey Asya'da kendini gösterdiğinden, tipik örnek olarak bu bölgelerin şamanını alacağız. Orta ve Kuzey Asya şamanizminin, en azından bugünkü görünümüyle, her türlü dış etkiden bağımsık, "yerinde bitmiş" (*originnaire*) bir olgu olmadığını elbette biliyoruz ve göstermeye de çalışacağız; tersine, uzun bir "tarihe" sahip bir olgudur bu. Fakat Sibiry ve Orta Asya şamanizminin bir üstünlüğü vardır : Dünyanın geri kalan yerlerinde dağınık ve yayınlık olarak rastlanan öğelerin -yani "ruhlarla" özel ilişkilerin; sihirli uçuşa, Göge çıkışa, yeraltına inişe, ateşe egemenliğe olanak veren esrime yeteneklerinin, vb. - bu bölgede, kendine özgü teknikler devreye sokan özel bir ideoloji içinde bütünleş-

miş biçimde yer aldığı bir "yapı" olarak kendini göstermesi...

Bu tür bir şamanizm *stricto sensu* Orta ve Kuzey Asya'yla sınırlı değildir; aşağıda da olabildiğince çok sayıda başka koşut durumları göstermeye çalışacağız. Öte yandan, çeşitli arkaik sihir ve din formlarında da, bölük pörçük kimi şamancıl öğelere rastlanır. Bunların konumuz açısından oldukça önemi vardır, çünkü şamanizmin ne ölçüde "ilkel" inanç ve tekniklerden oluşan bir tabanı koruduğunu ve ne ölçüde bunda yenilik yaptığını gösterirler. İçerdikleri bütün öğelerle ("sihir", Yüce Varlıklara ve "ruhlara" inanç, mitolojik tasarımlar, esrime teknikleri, vb.) birlikte ilkel dinler içinde şamanizmin yerinin sınırlarını doğru çizmeye büyük özen göstereceğimizden, az çok şamanlığa benzer olgulardan da sık sık söz etmek zorunda kalacağız, ama bu nedenle bunları "şamancıl" saymayacağız. Fakat, karşılaştırmacı bir yaklaşımla, bir şamancıl öğeye benzeyen herhangi bir sihirselsel/dinsel ögenin başka yerde, bir başka kültürel bütüne dahil olup bir başka manevî doğrultuya yönelince, nasıl bir ürün verdiğini göstermek her zaman yararlıdır.¹

Şamanizm Orta ve Kuzey Asya'nın dinsel yaşamına egemen olsa da bu geniş bölgenin dini değildir. Bazı kimseleri kuzey insanların ve Türk-Tatar halkların dinlerini şamanizm saymağa götüren şey, gevşeklik ve kafa karışıklığı olmuştur. Herhangi bir din, ayrıcalıklı üyelerinden birkaçının mistik deneyimlerini geniş olarak aştığı gibi, Orta ve Kuzey Asya dinleri de şamanizmin her yanından rahat rahat taşarlar. Şamanlar "seçilmiş" kişilerdir ve bu nitelikleriyle, topluluğun öteki üyelerinin ulaşmadığı bir kutsal alana erişebilirler.

1 Gelişmiş bir dinin ya da gizemciliğin içindeki "şamancıl" öğelerin tanılanması bize yalnız ve yalnız bu bakımdan değerli görünüyor. Antik Hind'de veya İran'da şamancıl bir simgenin ya da uygulamanın keşfi, şamanizme net olarak belirlenmiş bir dinsel olgu olarak bakmayı kabullendiğimiz ölçüde anlam kazanmaya başlar; yoksa, ne kadar "gelişmiş" olursa olsun her dinde gözümüze çarpan "ilkel öğelerden" çalışmalar boyu söz eder dururuz. Zira antik ve çağdaş Doğunun tüm dinlerinde olduğu gibi Hint ve İran dinlerinde de bir sürü "ilkel", ama böyledir diye şamancıl sayılamayacak öğelere rastlanır. Doğuda rastlanan her esrime tekniği bile, ne kadar "ilkel" olursa olsun, mutlaka "şamancıl" sayılamaz.

Onların esrime deneyimleri, dinsel ideolojinin katmanlaşmasına, mitolojiye ve törenler sistemine güçlü biçimde etkiye bulunmuş ve bulunmaktadır. Fakat Kuzey, Sibiry ve Asya halklarının ne ideolojileri ne mitolojileri ne de törenleri, şamanlarının yarattığı şeyler değildir. Bütün bu öğeler şamanizmden önce ya da en azından ona koşut olarak, vardır; şu anlamda ki, bunlar esrimeye girebilen ayrıcalıklı bir sınıfın değil, genel dinsel yaşantının ürünleridir. Aksine, ileride görmek fırsatını bulacağımız gibi, şamanlık deneyiminin (yani esrime yaşantısının), kendisine her zaman iyi gözle bakmayan bir ideoloji aracılığıyla kendini dile getirmeye çaba harcadığı sıkça görülmektedir.

Gelecek başlıkların içeriğini şimdiden buraya taşımış olmak için belirtmekle yetinelim ki, şamanlar mensup oldukları toplumların içinde bazı özellikleriyle sıvırlan sıradışı kişilerdir; bu özellikler, çağdaş Avrupa toplumlarına özgü kavramlarla ifade edilecek olursa, bir "içsel çağrılışın" (*vocation*) veya hiç değilse bir "dinsel bunalımın" belirtileriyle özdeşleştirilebilir. Şamanlar kendi dinsel deneyimlerinin yoğunluğuyla topluluğun geri kalan kısmından ayrılırlar. Başka deyişle, onları normal olarak "din" denen şeyden yana değil de daha çok mistiklerin arasına koymak, daha akla yakın görünüyor. Çok sayıda dinin içinde şamanlık öğeleri bulunduğunu görmek fırsatını bulacağız, çünkü belli bir seçkinler grubunun kullanabileceği ve bir anlamda adı geçen dinin mistiğini oluşturan bir esrime tekniği her zaman el altında bulunur. Burada insanın aklına hemen bir karşılaştırma geliyor : Hristiyan kiliselerinin bünyesinde yer alan keşişler, mistikler ve ermişler. Fakat bu karşılaştırmayı fazla ileri götürmemeliyiz. Hristiyanlıkta (en azından bu dinin yakın tarihine göre) olup bitenden farklı olarak, "şamanistliklerini" kabul eden halklar kendi şamanlarının esrime deneyimlerine olağanüstü bir önem atfederler; bu yaşantılar onları kişisel olarak ve dolaysızca ilgilendirir; zira esrimeleri yoluyla onları sağıltan, ölülerine "Gölgeler Alemine" doğru eşlik eden; gökyüzündeki veya yeraltındaki

büyük veya küçük tanrılarıyla kendileri arasında aracılık eden hep şamanlardır. Bu gizemci seçkinler topluluğun dinsel yaşamını yönetmekle kalmayıp âdeta onun "ruhuna" göz kulak da olurlar. Şaman büyük bir insan ruhu uzmanıdır; ruhu yalnız o "görür", zira ruhun "formunu" ve yazgısını o bilir.

Ruhun yazgısının dolaysızca gündeme gelmediği; hastalık (= canın/ruhun yitmesi), ölüm, uğursuzluk, ya da esrime deneyimi (Göge veya Yeraltına mistik yolculuk) gerektiren herhangi bir büyük özveri söz konusu olmadığı durumlarda, şamanın varlığı zorunlu değildir. Dinsel yaşamın önemli bir kesimi onsuz yaşanır.

Bilindiği gibi, Arktika, Sibirya ve Orta Asya halkları büyük çoğunlukla avcı/balıkçı ya da çoban/hayvancı insanlardan oluşur. Belli bir göçebelik hepsinin esas karakteridir ve budunsal ve dilsel farklılıklarına karşın dinleri, ana çizgileriyle, birbiriyle çakışır. En büyük gruplardan birkaçını, örneğin Çukçileri, Tunguzları, Samoyedleri veya Türk-Tatar halkları, ele alacak olursak, bunlar yaratıcı ve tüm-güçlü, ama bir *deus otiosus*² olma yolunda, bir büyük Gök Tanrısı tanır ve ona taparlar. Hattâ kimi zaman Büyük Tanrının adı "Gök" anlamına gelir : Samoyedlerin Num'u, Tunguzların Buga'sı veya Moğolların Tengri'si gibi (ayrıca karış. Buryatlarda *Tengeri*, Volga Tatarlarında *Tängere*, Beltirlerde *Tingir*, Yakutlarda *Tangara*, vb.). Somut "gök" sözcüğü kullanılsa bile, ad olarak "yüksek", "ulu", "ışıklı" gibi göğün en tipik niteliklerinden birine rastlanır. Örneğin, İrtiş Ostyaklarında gök tanrısının adı *sänke*'den türemiştir ki bunun öz anlamı "parlak, aydın, ışık" demektir. Yakutlar ona "Yüce egemen" (*ar tojon*), Altay Tatarları "Ak ışık" (*ak ajas*), Koryaklar "Yukarıdaki", vb. derler. Büyük Gök-Tanrının dinsel güncelliğinin, Kuzeydeki ve Kuzeydoğu-

2 *Deus otiosus*: aylâk tanrı. Dinler tarihi açısından özel bir önem taşıyan bu olgu sadece Orta ve Kuzey Asya'ya özgü değildir; dünyanın her yerinde karşımıza çıkar ve tam olarak açıklanmış da değildir. Bak. *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949) adlı eserimiz, s. 53 ve dev. Bu eser de, dolaylı yoldan da olsa, bu sorunu bir ölçüde aydınlatmayı umuyor.

daki komşu halklara göre daha iyi korunmuş olduğu Türk-Tatarlarda da bu tanrı aynı şekilde "Başkan", "Han", "Bey" ve sık sık da "Ata" adıyla anılır.³

Göğün en üst katında oturan bu tanrının, buyruğu altında ve daha alt katlarda yer alan birkaç "oğlu" ya da "ulağı" vardır. Bunların sayıları kabileden kabileye değişir; genellikle Yedi veya Dokuz "Oğuldan" -ya da "Kızdan"- söz edilir ve şaman bunların birkaçıyla sıkı ve özel ilişkiler sürdürür. Gök-Tanrının bu Oğulları, Ulakları ya da Uşaklarının görevi, insanlara göz kulak olmak ve yardım etmektir. Tanrılar obası bazan, Buryatlar, Yakutlar ve Moğollarda olduğu gibi, daha kalabalıktır. Buryatlar 55 "iyi" ve 44 "kötü" tanrıdan söz ederler; bunlar birbirleriyle sürekli savaşım içindedirler. Fakat aşağıda da göstereceğimiz gibi, tanrıların böyle çoğalmasının ve ayrıca aralarındaki karışıklık fikrinin yakın bir geçmişte eklenmiş yeni öğeler olduğunu düşünmek için nedenler vardır. Türk-Tatarlarda tanrıçalar sönük bir rol oynar.⁴ Yer tanrıçası oldukça silik bir kişiliktir. Örneğin Yakutlarda hiçbir yer tanrıçası figürüne rastlanmaz ve ona kurban sunulmaz.⁵ Türk-Tatar ve Sibiryalı halklar çeşitli "dişi tanrılar" tanrılar, ama bunların yetkileri kadınlarla sınırlıdır; alanları, çocuk doğurma ve çocuk hastalıklarıdır.⁶

Kadının mitolojik rolü de, -bazı şaman geleneklerinde hâlâ izleri kalmış olmakla birlikte- aynı şekilde oldukça sınırlıdır. Altaylılarda, Gök ya da hava tanrısından⁷ sonra gelen tek önem-

3 Bak. M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, s. 65 ve dev. ve J. -P. ROUX, *Tängri, Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques* (in "Revue de l'Histoire des Religions", CXLIX, 1956, s. 49-82; CL, 1956, s. 27-54, 173-231). Sibirya ve Fin-Ugur dinleri için, bak. I. PAULSON, in: I. PAULSON, A. HULTKRANTZ ve K. JETTMAR, *Les Religions arctiques et finnoises* (Paris, 1965), s. 15-265.

4 Bak. E. LOT-FALCK, *A propos Ätügän, déesse mongole de la terre* (in "Revue d'Histoire des Religions" CXLIX, 2, 1956, s. 157-96).

5 U. HARVA (HOLMBERG), *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (in "Folklore Fellows Communications", LII, 125, Helsinki, 1938), s. 247.

6 Bak. G. RÄNK, *Lapp Female Deities of the Madder-Akka Group* (in "Studia Septentrionalia", VI, Oslo, 1955, s. 7-79), s. 48 ve devamı.

7 İyi bilinen, gök tanrısından hava olayları veya fırtına tanrısına geçiş olayı Orta Asya inançlarında da doğrulanmaktadır. Bak. *Traité...* s. 88 ve dev.

li tanrı, Yeraltının egemeni Erlik (Yerlik) Han'dır ve şaman tarafından oldukça iyi tanınır. Büyük önem taşıyan ateşe tapma, av törenleri ve -birkaç kez konu edeceğimiz- ölüm tasarımı ile, Orta ve Kuzey Asya'nın dinsel yaşamına ilişkin bu kısa taslak tamamlanıyor. Morfolojik bakımdan, bu "din" ana çizgileriyle Hint-Avrupalı halklarınkine yakındır : Büyük Gök ya da Fırtına Tanrısına verilen önem, Tanrıça yokluğu (ikisi de Hint-Akdeniz alanının tipik özellikleridir), "oğullara" ya da "ulaklara" (Açvinler, Dioskurlar) yüklenen işlev, ateşin yüceltilmesi, ikisinde de aynıdır. Toplumbilimsel ve ekonomik açılardan ise, Hint-Avrupalılarla Türk-Tatarların ön-tarihi arasındaki yakınlık daha da net olarak belirir : Her iki toplum da ataerkil bir yapı gösterir, aile reisi büyük bir güç ve saygınlık taşır ve ekonomileri de kabaca avcılık ve çobanlık ekonomisidir. Hem Türk-Tatarlarda hem de Hint-Avrupalılarda atın dinsel önemi uzun zamandan beri bilinmektedir. En eski Grek kurban âdeti olan Olympos kurban töreninde, Türk-Tatarlara ve Arktika halklarına özgü kurban töreninden izler bulunduğu da ortaya çıkarılmıştır; bu tören de ilkel avcı ve çoban/hayvancı toplulukların tipik özelliklerini taşır. Bu olguların, bizi ilgilendiren sorun üzerinde de belli bir etkisi vardır : eski Hint-Avrupalılarla eski Türk-Tatarlar (daha doğru bir deyişle, Ön-Türkler)⁸ arasındaki ekonomik, toplumsal ve dinsel simetri bir gerçek olduğuna göre, tarihin tanıdığı çeşitli Hint-Avrupa halkları arasında Türk-Tatar şamanizmine benzer "şamancıl" kalıntıların hâlâ ne ölçüde yaşadıklarını araştırmak gerekiyor.

8 Türklerin tarihöncesi ve en eski tarihi hakkında, bak. René GROUSSET'nin hayranlık verici sentezi *L'Empire des Steppes* (Paris, 1938); W. KOPPERS, *Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte* ("Beleten", No. 20, İstanbul, 1941, s. 481-525); W. BARTHOLD, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale* (Paris, 1945); KARL JETTMAR, *Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften* ("Archiv für Völkerkunde" III, Viyana, 1948, s. 9-23); idem, *The Altai before the Turks* (in "Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities", No. 23, Stockholm, 1951, s. 135-223); idem, *Urgeschichte Innerasiens* (in KARL J. NARR et alia, *Abriss der Vorgeschichte*, s. 150-61).

Fakat ne kadar tekrarlasak azdır : Dünyanın hangi bucağında ve tarihin hangi çağında olursa olsun, tamamen "arı" ve "toprağının ürünü" bir dinsel olgu bulma şansımız yoktur. Elimizde bulunan paleo-budunbilim ve tarihöncesine ilişkin belgeler, eski taş çağından öncelere çıkmamıza olanak vermiyor; en eski taş çağından önceki yüz binlerce yıl boyunca insanlığın, daha sonraki dönemlerdeki kadar yoğun ve zengin bir dinsel yaşam tanımadığına inanmak için hiçbir neden yoktur. İnsanlığın taş çağı öncesine ait sihirsel/ dinsel inançlarından hiç değilse bir kısmının daha sonraki dinsel tasarımlarda ve mitolojilerde korunmuş olduğu ise kesin gibidir. Ama gene çok olasıdır ki, taşöncesi çağlardan gelen bu manevî miras, tarihöncesi ve ön-tarih devirlerinde insan toplulukları arasındaki kültürel temaslar sonucu sürekli olarak değişimlere uğramıştır. Böylece, dinler tarihinin hiçbir bölümünde, "yerinde bitmiş" katkısız olaylarla karşılaşmayız, zira "tarih" her yerden geçmiş; geçerken de dinsel tasarımları, mitolojik yaratıları, törenleri ve esrime tekniklerini değiştirmiş, kaynaştırmış, zenginleştirmiş, yoksullaştırmıştır. Elbette uzun bir iç dönüşüm süreci sonunda özerk bir yapı halinde benliğini bulan her bölge, kendine özgü bir "form" gösterir ve insanlığın daha sonraki tarihine bu biçimiyle geçer. Ama hiçbir din bütünüyle "yeni" değildir, hiçbir dinsel mesaj geçmişi tamamiyle geçersiz kılamaz; olup biten, daha çok, anısı yitmiş çağlardan gelen bir dinsel geleneğin yeniden yoğrulup yenilenmesi, yeniden değerlendirilmesi ve öğelerinin -hem de en temel öğelerinin!- yeni ilkelere göre bütünleştirilmesidir.

Bu birkaç gözlem, şamanizmin tarihsel ufkunu geçici olarak çizmek için yeterlidir; onun kimi öğeleri -ileride hangileri olduğu belirtilecek- açık ve net biçimde arkaiktir, ama bu "arı" ve "katıksız" demek değildir. Hattâ Türk-Moğol şamanizmini, gözleyebildiğimiz biçimiyle, Doğu etkilerinin oldukça belirgin izlerini taşır; bu kadar belirgin etkilerden uzak başka şamanizmler de bulunmasına karşın, bunlar da aslında "yerinde bitmiş" değildirler.

Şamanizmin en ileri bütünleşme derecesine vardığı Arktika, Sibirya ve Orta Asya bölgelerindeki dinlere gelince, bunların bir yandan varlığı şöyle böyle hissedilen bir Gök-Tanrı, öte yandan da av törenleri ve atalara tapma gibi tamamen ayrı bir dinsel doğrultu gösteren öğelerle ıralandığını gördük. İleride de görüleceği gibi, şaman dolaylı ya da dolaysız biçimde bu kesimlerin hepsinde işe karışır. Ama kimilerinde ötekilere göre daha çok "kendi evinde" olduğu izlenimi sürekli dir. Esrime deneyimi ve sihirden oluşan şamanizm, kendinden önce gelen çeşitli dinsel yapılara az ya da çok uyum sağlar. Hattâ bazan, bir şamanlık seansının betimlenişi söz konusu topluluğun dinsel yaşamının bütünlüğü içindeki yerine oturtulmağa çalışıldığında (örneğin büyük Gök-Tanrı ile ona ilişkin mitler düşünüldüğünde), çarpıcı bir durumla karşılaşılır : Sanki ortada birbirine yabancı iki ayrı dinsel evren vardır. Ama bu izlenim yanlıştır; fark dinsel evrenlerin yapısında değil, şamanlık seansının boşandığı dinsel deneyimin yoğunluğundadır. Şamanlık her zaman esrimeye başvurur ve dinler tarihi de bize gösterir ki, esrime deneyimi kadar bozulmalara ve sapmalara açık başka bir dinsel deneyim yoktur.

Bu ön gözlemleri burada bitirirken, bir noktayı hep akılda tutmak gerektiği unutulmamalı : Şamanizm bazı özel, hattâ kişisel, dinsel öğeleri çok "sever"; dolayısıyla da topluluğun kalan büyük bölümünün dinsel yaşamını bütün olarak kapsamaktan uzaktır. Şaman yeni yaşamına (asıl yaşamına) bir "ayrılık", yani, biraz aşağıda görüleceği gibi, ne trajik yücelikten ne de güzellikten hiç de yoksun olmayan bir manevî bunalımla adım atar.

KİŞİYE ŞAMANLIK GÜÇLERİNİN BAĞIŞLANMASI

Sibirya'da ve kuzeydoğu Asya'da şamanların başlıca devşirilme yolları, 1) Şamanlık "mesleğinin" kalıtsal aktarımı (babadan oğula geçmesi) ve, 2) kendiliğinden gelen bir "iç çağırısı" ya da "seçilme"dir. Ayrıca (örneğin Altaylılardaki gibi) kendi istemle-

riyle veya (Tunguzlardaki gibi) klanın isteğiyle şaman olan bireylere de rastlanır. Fakat bu gibilerin şamanlığı, mesleklerini miras yoluyla elde etmiş veya tanrıların ve ruhların "çağırısına" uyarak kazanmış olanlara göre daha zayıf sayılır.⁹ Klanca seçilmeye gelince, bu da adayın esrime deneyimine bağlıdır; esrime gerçekleşmezse, ölen şamanın yerini almak üzere belirlenen genç elenir.

Seçilme yöntemi ne olursa olsun, bir şaman ancak iki yönlü bir "eğitim" aldıktan sonra şaman olarak tanınır : 1) Esrime düzeyinde (rüyalar, kendinden geçme, vb.) ve 2) Gelenekler düzeyinde (şamanlık teknikleri, ruhların adları ve işlevleri, klanın mitolojisi ve soyağacı, gizli dil, vb.). Ruhlar ve eski usta şamanlar tarafından üstlenilen bu çifte eğitim, bir "sır-ra-er (dir)me" (*initiation*) süreci niteliğindedir. Bazan bu sır-ra-erme halka açık olarak gerçekleşir ve o zaman kendi başına bir tören (*rituel*) oluşturur. Fakat böyle bir törenin yokluğu sır-ra-ermenin olmadığı anlamına gelmez; bu iş pekâlâ çırağın rüyalarında ya da esrime deneyimlerinde gerçekleşebilir. Şaman düşlerine ilişkin elimizde bulunan belgeler, bunların, yapıları dinler tarihinde pek iyi bilinen "*initiation*"lar olduğunu yeterince göstermektedir. Hiçbir durumda, anarşik sanrı veya yanılsamalar ya da tamamen kişisel uydurma masallar söz konusu değildir; sanrı ve masal uydurma süreçleri burada birbirine sağlamca bağlı, tutarlı ve kuramsal içerikçe şaşılacak kadar zengin geleneksel örnekleri izler.

Bu nokta, sanıyoruz, aşağıda tekrar ele alacağımız şamanların ruhsal bozuklukları sorununu daha sağlam bir temele oturtmaktadır. Ruh hastası (psikopat) olsun olmasın, geleceğin şamanı bazı "sır-ra-erme" sınavlarından geçmek ve bazan çok karmaşık olabilen bir "eğitim" almak zorundadır. Ancak böyle bir çifte (esrimelik ve didaktik) "aydınlanma" onu

9 Altaylılar için, bak. G. N. POTANİN, *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii*, IV, (St Petersburg, 1883), s. 57; V. M. MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia and European Russia* ("Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 24, 1894, s. 62-100; 126-158), s. 90.

herhangi bir nevrozlu kişi olmaktan çıkarıp toplumca tanınan bir şaman haline getirebilir. şamancıl güçlerin kökeni hakkında da aynı gözlem geçerlidir : Asıl önemli rolü oynayan, bu güçleri elde etmekteki çıkış noktası (kalıtım, ruhlarca bağışlanma, istemli arama) değil, sır-ra-erme yoluyla aktarılan teknik ile bu tekniğin altında yatan kuramdır.

Bu saptama önemli görünüyor; zira birçok kez, bir tür şamanlığın kalıtsal veya kendiliğinden olduğu ya da şamanın kariyerini belirleyen "çağrının" onun ruhsal bozukluğa eğilimli olmasıyla koşullandığı veya koşullanmadığı gibi olgulardan yola çıkılarak, bu dinsel olgunun yapısına, hattâ tarihine ilişkin ağırlıklı ve kesin sonuçlar çıkarılmak istenmiştir. Bu yöntem sorunlarına ileride tekrar döneceğiz. şimdilik şamanların seçimine ilişkin Sibirya'dan ve Kuzey Asya'dan derlenmiş birkaç belgeyi gözden geçirmekle yetinelim; bu işi de bunları türlerine göre (kalıtsal aktarım, çağrı, klanca seçilme, kişisel karar) sınıflamaya kalkışmadan yapalım, zira biraz sonra göreceğimiz gibi, ilgi alanımızdaki toplulukların çoğu hemen her zaman birden fazla şaman devşirme yolu tanımaktadır.¹⁰

BATI VE ORTA SİBİRYA'DA şAMANLARIN DEVŞİRİMİ

Gondatti'nin belirttiğine göre, Vogullarda şamanlık kalıtsaldır ve kadın tarafından (anadan evlâda) da aktarılabilir. Fakat geleceğin şamanı yeniyetmelikten itibaren sivrilmeye başlar; daha o yaşta sinirli bir tip özellikleri gösterir, hattâ bazan sara nöbetle-

10 şamancıl güçlerin kazanılması konusunda, bak. Georg NIORADZE, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern* (Stuttgart, 1925), s. 54-58; Leo STERNBERG, *Divine Election in Primitive Religion* ("Congrès International des Américanistes", Compte rendu de la XXI. session, deuxième partie, tenue à Göteborg, 1925, s. 472-512), *passim*; *id.* *Die Auserwählung im sibirischen Schamanismus* ("Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft", vol. 50, 1935, s. 229-252; 261-274), *passim*; Uno HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 452 dev.; Åke OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus* (Lund-Copenhagen, 1939), s. 25 dev.; Ursula KNOLL-GREILING, "Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen" (in *Tribus*, n. s., II-III, Stuttgart, 1952-53, s. 227-38).

rine tutulduğu da olur ve bunlar onun tanrılarla karşılaşması olarak yorumlanır.¹¹ Doğu Ostyaklarda ise durum farklıdır; Dunin-Gorkaviç'e göre onlarda şamanlık öğrenilen bir şey değil, doğumda Gök tarafından bağışlanan bir yetenektir. İrtiş bölgesinde bu, Sänke'nin (Gök tanrısı) armağanıdır ve çok küçük yaştan itibaren kendini hissettirir. Vasyuganlara göre de şaman olunmaz, şaman doğulur.¹² Aslında, Karjalainen'in de belirttiği gibi (s. 250 ve dev.), ister kalıtsal ister kendiliğinden olsun, şamanlık her zaman tanrıların veya ruhların bağışladığı bir yetidir; belli bir açıdan bakılınca, kalıtsallığının sadece görünüşte olduğu söylenebilir.

Genel olarak, şamanlık güçlerinin elde edilmesinin iki biçimi bir arada bulunur. Örneğin Votyaklarda şamanlık kalıtsaldır, ama aynı zamanda en yüce tanrı tarafından doğrudan doğruya da bağışlanır; tanrı şaman adayını rüyalar ve görüler yoluyla bizzat eğitir.¹³ Laponlarda da durum aynıdır : Şamanlık aile içinde kuşaktan kuşağa aktarılır, ama ruhlar bu gücü istedikleri kişiye de sunabilirler.¹⁴

Sibirya Samoyedlerinde ve Ostyaklarda şamanlık kalıtsaldır. Baba ölünce oğul onun elinin ağaçtan bir suretini yaptırır ve bu simgeyi kullanarak onun güçlerini devralır.¹⁵ Fakat şaman oğlu olmak yetmez; şaman چراğının ruhlar tarafından da kabul edilip onaylanması gereklidir.¹⁶ Yurak-Samoyedlerde geleceğin şamanı daha doğumunda belli olur; "gömlekleriyle" dünyaya gelen çocuklar şamanlığa adanmışlardır (yalnız başları

11 K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völkern*, vol. III (FFC, No. 63, Helsinki, 1927), s. 248.

12 KARJALAINEN, *op. cit.* III, s. 248-249.

13 MIKHAILOWSKI, *op. cit.* s. 153.

14 MIKHAILOWSKI, *op. cit.* s. 147-148; T. I. ITKONEN, *Heidnische Religion und spätere Aberglaube bei den finnischen Lappen* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, t. 87, Helsinki, 1946), s. 116, 117.

15 P. I. TRETJAKOW, *Turuchanskij Kraj, ego priroda i jitelı* (St. -Petersbourg, 1871), s. 211; MIKHAILOWSKI, s. 86.

16 A. M. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen*, III, IV (St. -Petersbourg, 1853, 1857), vol. IV, s. 191; MIKHAILOWSKI, s. 142.

"gömlekli" doğanlar ise en küçük rütbeli şamanlar olacaklardır). Aday ergenliğe yaklaştıkça görüler görmeye başlar, uykusunda şarkı söyler, tek başına dolaşmaktan hoşlanır, vb. Bu "kuluçka" döneminin ardından, eğitilmek üzere yaşlı bir şamana bağlanır.¹⁷ Ostyaklarda bazan baba, oğullarının arasından yerine geçecek olanı kendisi seçer; bu seçimde yaşça büyüklüğü değil adayın yeteneklerini gözönünde tutar. Sonra ona geleneksel gizli bilimi aktarır. Çocuğu olmayan şaman bu bilimi bir dostuna ya da çömezine aktarır. Fakat ne yolla olursa olsun şamanlığa soyunanlar gençliklerini, bu mesleğin öğretilerini ve tekniklerini kavramaya ve özümsemeye çalışarak geçirirler.¹⁸

Yakutlarda, Sieroszewski'nin yazdığına göre,¹⁹ şamanlık yetisi kalıtsal değildir. Fakat *ämägät* (*emeget*, koruyucu simge, ruh) şamanın ölümünden sonra ortadan kaybolmaz, dolayısıyla aynı ailenin başka bir üyesinde yeniden ete-kemiğe bürünmesi beklenir. Pripuzov²⁰ bu konuda aşağıdaki ayrıntıları veriyor : Şaman olacak olan kişi çılgın öfke nöbetlerine kapılmağa başlar, sonra birden aklını yitirir, ormana çekilir, ağaç kabuklarıyla beslenir, kendini suya ve ateşe atar, bıçakla yaralar. O zaman ailesi yaşlı bir şamana başvurur; o da dengesizleşmiş genci çeşitli ruh türleri, ruhları çağırma ve onlara buyurma yolları konusunda eğitmeye girişir. Bu, asıl "sır-ra-erme" sürecinin sadece başlangıcıdır; ardından bir dizi tören gelir, ki bunlardan daha sonra tekrar söz edeceğiz.

Baykal-ardı Tunguzlarında, şaman olmak isteyen kişi, ölen şamanın kendi düşüne girdiğini ve boşalan yerini almasını buyurduğunu ileri sürer. Kural olarak, bu iddianın kabul edilebilir gözükmesi için, yanısıra oldukça ileri ruhsal dengesizlik belirtilerinin de gözlenmesi gerekir. Turukhansk Tunguzlarının

17 T. LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoyeden* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, vol. 53, Helsinki, 1927), s. 146.

18 BELJAVSKIJ; MIKHAILOWSKI, s. 86'da anılıyor.

19 W. SIEROSZEWSKI, *Du Chamanisme d'après les croyances des Yakoutes* ("Revue de l'Histoire des Religions", t. 46, 1902, s. 204-235, 299-338), s. 312.

20 MIKHAILOWSKI, s. 85'te anılıyor.

inانشlarına göre, şaman olacak olan kişi düşlerinde "şeytan" *Khargi'* nin şamanlık törenleri yaptığını görür. "Mesleğin" sırlarını da asıl bu vesileyle öğrenir.²¹ Bu "sırlar" üzerinde tekrar durmak zorunda kalacağız, zira bunlar şamanın, bazan hastalık görünümü taşıyan düşler ve esrimeler içinde gerçekleşen "sırra-erme" sürecinin özünü oluşturur.

TUNGUZLARDA ŞAMAN DEVŞİRİMİ

Mançularda ve Mançurya Tunguzlarında iki sınıf "büyük" şaman (*amba saman*) vardır : klan şamanları ve klandan bağımsız şamanlar.²² Birinci durumda, şamanlık yetilerinin aktarımı normal olarak dededen toruna olur; zira oğul, babasının ihtiyaçlarını karşılamakla uğraştığından, şaman olamaz. Mançularda oğul da şaman olabilir; ancak oğul yoksa yetiler ve güçler, yani şamanın ölümünden sonra serbest kalan "ruhlar" toruna geçer. Şamanın ailesinde bu ruhları sahiplenecek kimse yoksa, ortaya bir sorun çıkar, o zaman bir yabancıya başvurulabilir. Bağımsız şamana gelince, onun mutlaka izlemek zorunda olduğu kurallar yoktur (Shirokogorov, *op. cit.* s. 346), yani kendi iç-çağrısının gösterdiği yoldan gider.

Shirokogorov birkaç tane "şamancıl içsel-çağrı" olayını betimlemiştir. Her durumda olayın bir histeri veya benzeri bunalımla başladığı; ardından, çırağın görevdeki şaman tarafından "sırра erdirildiği" bir eğitim evresinin geldiği anlaşılıyor. Çoğu durumlarda bu bunalımlar ergenlikte meydana geliyor, fakat ancak ilk bunalımdan birkaç yıl sonra şaman olunabiliyor (*ibid.* s. 349); şamanlığın resmen tanınması ise ancak aday sırra-erme sınavını geçtikten sonra ve bütün topluluk tarafından yapılıyor;²³ resmen tanınmadan hiçbir şaman görevini icra edemiyor. Birçok aday, klan tarafından şamanlığa lâyık görülmedikleri takdirde, "meslekten" ayrılıyor.

21 TRETJAKOV, *Turukhanskij Kraj*, s. 211; MIKHAILOWSKI, s. 85.

22 S. SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus* (Shanghai-Londra, 1935), s. 344.

23 SHIROKOGOROV, s.30-351; bu sırra erme biçimi için bak. aşağıda s. 140>.

Eğitim önemli bir rol oynuyorsa da, ancak ilk esrime deneyiminin ardından devreye giriyor. Örneğin Mançurya Tunguzlarında çocuk şaman olmak üzere seçilip eğitiliyor, ama kesin kararı ilk esrime belirliyor; bu deneyim gerçekleşmezse klan adayından vazgeçiyor. Bazan genç şaman adayının hal ve gidişi de şamanlığının tanınmasında etkili oluyor, hattâ bu süreci hızlandırabiliyor. Örneğin, aday dağlara kaçıp yedi gün veya daha uzun zaman orada kalıyor; "doğrudan doğruya dişleriyle yakaladığı hayvanlarla" besleniyor²⁴ ve köye, pisliğe ve kana bulanmış, giysileri parçalanmış, saçları dağınık, "bir vahşi gibi" dönüyor.²⁵ Ancak on gün kadar sonra yeniden anlaşılır sözler mırıldanmağa başlayabiliyor.²⁶ O zaman ihtiyar bir şaman, gayet dikkatli ve temkinli biçimde, adaya bazı sorular sormağa başlıyor; aday (daha doğrusu onu sahiplenen "ruh") çok öfke leniyor, ama sonunda mevcut şamanlar arasından, tanrılara kurban sunacak ve sır-ra-erme/kutsanma (toplumca tanınma) törenini hazırlayacak olanı seçip gösteriyor (Shirokogorov, s. 351; asıl törenin devamı hakkında, bak. aşağıda, s. 139 ve dev.).

BURYATLARDA VE ALTAYLILARDA ŞAMAN SEÇİMİ

Santchejew'in incelediği Buryat-Alarlarda şamanlık gerek baba gerek ana tarafından kalıtımla aktarılır; ama kendiliğinden de gelebilir. Her iki durumda, şamanlığa "çağrılma", ataların ruhları (*uç-a*) tarafından meydana getirilen rüyalar ve çırpınmalarla kendini gösterir. Şamanlık çağrısı zorlayıcıdır; ona uymaktan kaçınılamaz. Uygun aday çıkmazsa ataların ruhları çocuklara eziyet eder; çocuklar uykularında ağlarlar, hırçınlaşırlar ve 13 yaşında şamanlığa adanırlar. Hazırlık dönemi, aynı

24 Bu nokta, yabani hayvana dönüşümün, yani bir anlamda ata ile bütünleşmenin, göstergesi oluyor.

25 Bütün bu ayrıntılar, sır-ra-ermeyle ilgili, ileride aydınlanacak bir anlam ve önem taşıyor.

26 Ruhlar tarafından sır-ra erdirilme süreci de bu sessizlik döneminde tamamlanıyor; bu olay hakkında Tunguz ve Buryat şamanları değerli ayrıntılar veriyor; bak. aşağıda s. 73 ve dev.

zamanda sırra-erme niteliği de taşıyan uzun bir dizi esrime deneyimini kapsar; ataların ruhları genç çırağın düşlerine girer ve onu bazan Yeraltına dek götürürler. Delikanlı aynı zamanda hem şamanlardan hem de yaşlılardan ders almayı sürdürür; klanın soyağacını ve geleneklerini, şamanlığın mitolojisini ve söz dağarcığını öğrenir. Öğreticiye Şaman-Ata denir. Esrimesi esnasında aday şaman yırları ("ilâhileri") söyler.²⁷ Bu, öbür dünya ile temasın sağlandığı anlamına gelir.

Güney Sibirya Buryatlarında şamanlık genellikle kalıtsaldır, ama bir tanrısal seçim ya da kaza sonucunda şaman olunduğuna da rastlanır. Örneğin, tanrılar geleceğin şamanını başına yıldırım düşürerek ya da gökten düşen taşlarla istemlerini belli ederek de seçebilirler.²⁸ Bir adam rastlantıyla içinde bu taşlardan bulunan *tarasun*'dan içer ve birden şamana dönüştüğünü görür. Fakat tanrıların seçtiği bu şamanlar da, ötekiler gibi, yaşlı şamanların kılavuzluğundan ve eğitiminden geçmek zorundadırlar (Mikhailowski, s. 86). Şaman olacak kişinin seçiminde yıldırımın rolü önemlidir, çünkü şamanlık güçlerinin kaynağının gökte olduğunu bize gösterir. Bu yalnız Buryatlara özgü, tekil bir durum değildir; Soyotlarda da yıldırım çarpmasıyla şaman olunabilir²⁹ ve yıldırım bazan şamanın giysisi üzerine de resmedilebilir.

Kalıtsal şamanizm söz konusu olduğunda, şaman-ataların ruhları genellikle aileden bir genci seçerler. Seçilen aday dalgınlaşır, düş-kurucu olur; yalnızlıktan hoşlanmağa, gaipten haber almağa, görüler görmeye başlar, ara sıra bilincini yitirmesine neden olan nöbetlere kapılır. Buryatların kanısına göre, bu süre içinde, adayın ruhu "ruhlar" tarafından alınıp, ak şaman olacaksa Batıya, kara şaman olacaksa Doğuya götürülür. (Bu iki tür

27 Garma SANDSCHEJEV, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten* (Ruşçadan çev. R. Augustin, "Anthropos", vol. 22, 1927, s. 576-613, 933-955; vol. 23, 1928, s. 538-560, 967-986), 1928, s. 977-78.

28 Gökten düşen "yıldırım taşları" hakkında, bak. M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, s. 59 ve dev.

29 POTANIN, *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii*, IV, s. 289.

şamanlığın ayrımı hakkında, bak. aşağıda s. 157.) Çırac şamanın tanrıların sarayında karşılanan ruhuna burada şaman-atalar tarafından mesleğin sırları, tanrıların biçimleri ve adları, ruhların adları ve onlara tapma biçimleri, vb. öğretilir. Ruh ancak bu ilk sır-ra-erme seansından sonra tekrar bedenine döner.³⁰ Sır-ra-erme etkinliğinin daha uzun süre devam edeceğini göreceğiz.

Altaylılara göre şamanlık yetileri genellikle kalıtsaldır. Kam olacak kişi daha çocukken marazlı, çekinik ve dalgındır; fakat yine de babası onu uzun süre görevine hazırlar, kabilenin geleneklerini, şarkı ve ilâhilerini öğretir. Bir ailede gençlerden biri sara nöbetleri geçiriyorsa, Altaylılar onun atalarından birinin mutlaka şaman olduğuna inanırlar. Fakat kişi kendi iste-miyle de kam olabilir, ancak bu tür bir şaman ötekilere göre daha aşağı düzeyde sayılır.³¹

Kazak-Kırgızlarda *baqsa*'lık (baksılık) mesleği normal olarak babadan oğula geçer; istisna olarak baba bunu iki oğluna birden bırakabilir. Fakat, çırağın doğrudan doğruya yaşlı şamanlar tarafından seçildiği eski bir çağın anısı hep bellekler-dedir. "Eskiden, *baqsa*'lar bazan -çoğunlukla yetim kalmış-Kazak-Kırgız çocuklarını küçük yaşta yanlarına alıp onlara *baqsa*'lığın sırlarını öğretirlermiş; ancak, meslekte başarı göste-rebilmek için sinir ve ruh hastalıklarına eğilimli olmak şartınıs. Baksılığa hazırlanan kişiler mizaç ve tavırlarındaki anlık de-ğiş-melerle; çabucak öfke ve hırçınıktan normal hale, melankoli-den tedirginlik ve çırpınmaya geçişleriyle öteki insanlardan ayrılırlarmış."³²

30 MIKHAILOWSKI, s. 87; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. X (Münster, 1952), s. 395>

31 POTANIN, *Otcherki*, IV, s. 56-57; MIKHAILOWSKI, s. 90; RADLOV, *Aus Sibirien* (Leipzig, 1884), II, s. 16; A. V. ANOCHIN, *Materialy po shamanstvu u Altaitsev*, s. 29>; H. von LANKENAU, *Die Schamanen und das Schamanenwesen* ("Globus", XXII, 1872), s. 278>; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. IX (Münster, 1949), s. 245-248 (Altay Tatarları), s. 687-688 (Abakan Tatarları).

32 J. CASTAGNÉ, *Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux* ("Revue des études islamiques", 1930, s. 53-151), s. 60.

ŞAMANLIK GÜÇLERİNİN KALITSAL GEÇİŞİ VE KİŞİ TARAFINDAN ARANMASI

Sibirya ve Orta Asya'daki durumun burada yaptığımız gibi kısaca gözden geçirilmesinden bile iki sonuç çıkıyor : 1° Kalıtsal şamanlığın, doğrudan doğruya tanrılar veya ruhlar tarafından bağışlanan bir şamanlıkla birlikte bulunduğu; 2° Gerek şamanlığın kendiliğinden ortaya çıkışına, gerek kalıtsal olarak aktarılışına sık sık "marazî" olayların eşlik ettiği. Şimdi de, Sibirya, Orta Asya ve Arktika bölgeleri dışında durum nedir, onu görelim.

Sihirbazın ya da otacının güçlerinin babadan oğula mı geçtiği, yoksa kendiliğinden mi geldiği sorunu üzerinde pek fazla durmak gereksizdir. Durum kabaca her yerde aynıdır : Sihirsel/dinsel yeti ve güçlere ulaşmanın iki yolu bir arada bulunur. Birkaç örnek bunu göstermeye yetecektir.

Otacılık mesleği Güney Afrika'da Zulu ve Beçuana'larda³³, güney Sudan'da Nyima'larda³⁴, Malezya yarımadasındaki Negrito'lar ve Jakun'larda³⁵, Sumatra'da yaşayan Batak'larda ve öteki halklarda³⁶, Dayak'larda³⁷, Yeni-Hebridlerdeki büyücülerde³⁸, Guyana'da ve Amazon havzasında yaşayan birçok kabilelerde (Şipibo, Kobeno, Makuşi, vb.)³⁹, kalıtımla geçer.

33 Max BARTELS, *Die Medizin der Naturvölker* (Leipzig, 1893), s. 25.

34 S. F. NADEL, *A Study of Shamanism in the Nuba Mountains* ("Journal of the Royal Anthropological Institute", LXXVI, 1, Londres, 1946, s. 25-37), s. 27.

35 Ivor H. N. EVANS, *Studies in Religion, Folk-lore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula* (Cambridge, 1923), s. 159, 264.

36 E. M. LOEB, *Sumatra: Its History and People* (R. von HEINE-GELDERN: "The Archaeology and Art of Sumatra" ile birlikte) (Viyana, 1935), s. 81 (Kuzey Batakları), 125 (Menangkabau), 155 (Nias).

37 H. LING ROTH, *Natives of Sarawak and British North Borneo* (2 vol. , Londra, 1896), I, s. 260; Ngadju Dayakları için, bak. H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* (Leyde, 1946), s. 58.

38 J. L. MADDOX, *The Medicine Man. A Sociological Study of the Character and Evolution of Shamanism* (New York, 1923), s. 26.

39 Alfred MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale* ("Acta Americana", II, 3-4, Mexico, 1944, s. 197-219; 320-341), s. 200 dev.

"Kobenoların gözünde, şamanlığa miras olarak konan her şaman, bu ünvanı kendi girişimiyle elde edene göre daha üstün bir güce sahiptir" (A. Métraux, *op. cit.* s. 201). Kuzey Amerika'da Kayalık Dağlarda yaşayan kabilelerde de şamanlık kişiye miras kalabilir; ama güçlerin aktarımı her zaman bir esrime deneyimi (rüya) yoluyla olur⁴⁰. Park'ın da işaret ettiği gibi (s. 29), miras kalan aslında şamanlık değil, şamanın ölümünden sonra oğlunun ya da aileden birinin şamanlık gücünü aynı kaynaktan elde etme yeteneği veya eğilimidir. Marian Smith'e göre Puyallup'larda, "şamanlık yetileri aile içinde kalma eğilimindedir"⁴¹. Şamanın daha sağlığında güçlerini oğluna devrettiği durumlara da rastlanır (Park, s. 30). Plateau kabilelerinde (Thompson, Shuswap, Güney Okanagon, Klallam, Nez-Percé, Klamath, Tenino), Kuzey Karolina'da (Shasta, vb.), şamanlık güçlerinin kalıtsallığı genel kural gibi görünüyor; Hupa, Chimariko, Wintu ve batı Mono'larda da aynı duruma rastlanıyor⁴². Kuzey Amerika kabilelerinde hemen her yerde daha yaygın olarak kullanılan, "ruhları" kendiliğinden gelen bir deneyim (rüya, vb.) yoluyla veya istemle peşinden koşarak elde etme yönteminden farklı olarak, bu "ruhların" babadan oğula aktarılması her zaman şamanlık mirasının temeli olarak kalır. Eskimolarda ise şamanlık oldukça nadir olarak kalıtsaldır. Bir İğluluk, bir mors tarafından yaralandıktan sonra şaman olmuştur gerçi, ama bir bakıma aslında annesinin niteliklerine konduğu söylenebilir; annesi ise gövdesine ateşten bir topun girmesi

40 Willard Z. PARK, *Shamanism in Western North America. A Study in Cultural Relationship* (Northwestern University Studies in the Social Sciences, 2, Evanston ve Chicago, 1938), s. 22.

41 Alıntıyı yapan Marcelle BOUTEILLER, *Du "chaman" au "panseur de secret"* ("Actes du XXVIII. Congrès International des Américanistes", Paris, 1947, Paris, 1948, s. 237-245), s. 243. "Tanıdıklarımızdan bir genç kız yanıkları iyileştirme gücünü şimdi ölmüş olan ihtiyar bir komşu kadından almıştı; kadının kimsesi olmadığından bu sırrı o kızı öğretmiş; ama kendisi de atalarından biri tarafından eğitilmişmiş" (BOUTEILLER, s. 243).

42 W. Z. PARK, *Shamanism*, s. 121. Ayrıca bak. M. BOUTEILLER, *Don chamannique et adaptation à la vie chez les Indiens de l'Amérique du Nord* ("Journal de la Société des Américanistes", N. S. c. 39, 1950, s. 1-14).

üzerine şaman olmuştu⁴³.

Otacılık, burada anılmasında yarar olmayan birçok topluluklarda kalıtsal değildir⁴⁴. Bu demektir ki, dünyanın hemen her yerinde, sihirsel/dinsel güçlerin hem kendiliğinden (hastalık, rüya, bir "güç" kaynağıyla tesadüfen karşılaşma, vb. aracılığıyla) hem de istemle (arayış yoluyla) elde edilebileceği kabul edilmektedir. Sihirsel/dinsel güçlerin kalıtsal olmayan yoldan ele geçirilmesinin hemen hemen sınırsız sayıda değişik biçimleri olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır; bunlar şamanizmin sistematik bir incelemesinden çok genel dinler tarihini ilgilendirir, zira dinler tarihi, sihirsel/dinsel güçleri kendiliğinden veya arayış yoluyla elde ederek şaman, *otacı* ya da büyücü olabilme imkânı kadar, arkaik dünyada hemen her yerde görüldüğü gibi, bu güçleri kişisel güvenlik veya çıkar için elde etme olasılığını da kapsamına alır. Söz konusu güçleri böyle bir amaçla edinme olanağı, bunları edinen kişinin toplumun öteki üyelerine göre farklı bir statü, dinsel veya toplumsal bir ayrıcalık kazanması fikrini içermez. Bazı basit ama gelenekçe onaylanmış teknikler kullanarak -kendi ürünlerinin bereketli olmasını sağlamak ya da kem gözlerden sakınmak, vb. üzere- sihirsel/dinsel yeteneklerini arttıran kişi, kutsallık alanına ilişkin yeteneklerinin böylece güçlenmesiyle kendi toplumsal/dinsel statüsünü değiştirip otacı olmayı tasarlamamıştır. O sadece yaşamsal ve dinsel yeteneklerini arttırmayı istemektedir. Dolayısıyla, onun bu -iddiasız ve sınırlı- dinsel güç arayışı, insanın kutsallık karşısındaki en tipik ve yalın davranışları arasında yer alır; zira, başka yerde de gösterdiğimiz gibi, her insanda olduğu kadar ilkel insanda da kutsallıkla ilişkiye girme arzusu, kendi sıradan insanlık durumundan vazgeçmek zorunda kalmak ve kutsallığın herhangi

43 Knud RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* ("Report of the Fifth Thule Expedition"da, VII, 1, Kopenhag, 1930), s. 120>. Diomedea Adalarında yaşayan Eskimolarda bazan şaman güçlerini doğrudan doğruya oğluna devreder; bak. E. M. WEYER Jr., *The Eskimos: Their Environment and Folkways* (New Haven ve Londra, 1932), s. 429.

44 Bak. Hutton WEBSTER, *Magic. A Sociological Study* (Stanford, Kaliforniya, 1948), s. 185 dev.

bir dışavurumunun (tanrı, ruh, atalar, vb.) az çok uysal ve yumuşak bir âleti haline dönüşmek korkusu tarafından engellenir veya frenlenir⁴⁵.

Bundan sonraki sayfalarda, sihirsel/dinsel güçlerin istemle peşinden koşma ya da bunları tanrılardan veya ruhlardan bağış olarak alma durumu, ancak ilgilinin toplumsal-dinsel statüsünü kökten değiştirip onu uzman bir teknisyen haline dönüştürecek tam ve toptan bir kutsallık kazanma söz konusu olduğu ölçüde incelememize konu olacaktır. Kaldı ki, böyle durumlarda bile, insanlarda "tanrı tarafından seçilmeye" karşı belli bir direnmenin belirtilerini farketmek fırsatını bulacağız.

ŞAMANLIK VE RUH HASTALIKLARI

Şimdi de Arktika şamanizmiyle çeşitli sinir hastalıkları, özellikle de Arktika histerisinin çeşitli biçimleri arasında bulunduğu sanılan ilişkileri inceleyelim. Krivoşapkin (1861, 1865), Bogoras (1910), Vitaşevskiy (1911) ve Czaplicka (1914)'nın araştırmalarından beri, Sibiry şamanlığının psiko-patolojik görünümü aydınlatılıp durmaktadır.⁴⁶ Hatta şamanlığın Arktika histerisiyle açıklanabileceği fikrinin son dönem savunucularından olan Å. Ohlmarks, temsilcilerinde görülen akıl hastalığı durumunun derecesine göre, Arktika şamanlığı ve Arktika-altı şamanlığı diye iki tip şamanlık ayırdetme yoluna bile gitmiştir. Bu yazara göre kökende şamanlık, en başta kozmik ortamın, kutup bölgesi insanların sinirsel "sürçme" eğilimleri üzerindeki etkisin-

45 Kutsal-olan karşısında benimsenen bu ikircikli durumun anlamı hakkında, bak. *Traité d'Histoire des Religions*, s. 393>.

46 OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, s. 20 dev.; G. NIORADZE, *Der Schamanismus*, s. 50>; M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia* (Oxford, 1914), s. 179 dev. (Tchouktches); V. G. BOGORAZ, *K psichologii şamanstva u narodov severo-vostotchnoj Azii* ("Etnografitcheskoje Obozrenije", 1910, vol. 22, 1-2), s. 5>; ayrıca bak. W. I. JOCHELSON, *The Koryak* (Memoirs of the American Museum of Natural History, X, Jesup North Pacific Expedition, VI, Leyden ve New York, 1905-8), s. 416-17; *id.*, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* (Memoirs of the AMNH, XIII; 2-3, JNP Expedition, IX, 2 cild, Leyden ve New York, 1924-26), s. 30-38.

den doğan ve yalnızca Arktika ülkelerine özgü bir olaydı. Aşırı soğuk, uzun geceler, kutup bölgelerinin ıssızlığı ve yalnızlığı, vitamin eksikliği, vb. gibi etkenler bu bölgelerde yaşayan halkların sinirsel bünyeleri üzerine etkide bulunarak, kâh ruh hastalıklarına (Arktik histeri, *meryak*, *menerik*, vb.) kâh şamanlı kendinden-geçmeye neden oluyordu. Bir şamanla bir saralı arasındaki tek fark, saralının kendinden-geçmeyi kendi isteğiyle gerçekleştiremeyeşiydi.⁴⁷ Arktik kuşakta şamanlı esrime kendiliğinden gelen organik bir olgudur; ancak burada asıl "büyük şamanizm"den söz edilebilir. Bu, bedenın gerçekten kaskatı kesilmesine (katalepsi) neden olan -ve bu arada ruhun bedenden ayrılıp göğe veya yeraltı dünyasına gittiğinin varsayıldığı- bir kendinden-geçme törenidir.⁴⁸ Arktika-altı bölgelerde ise şaman artık kozmik baskının kurbanı olmadığından, gerçek bir kendinden-geçmeyi doğal olarak elde edemez ve uyuşturucu kullanarak bir tür yarı-esrime sağlamak ya da ruhun "yolculuğunu" dramlaştırma yoluyla canlandırmak zorunda kalır.⁴⁹

Şamanlıkla hastalığın aynılığı savı, Arktika şamanlığından başka şamanlık biçimleri hakkında da ileri sürülmüştür. Daha bundan yetmiş yıl önce G. A. Wilken Endonezya şamanlığının kökeninin gerçek bir hastalık olduğunu ve ancak çok sonraları asıl esrimenin dramlaştırma yoluyla taklit edilmeye başlandığını söylüyordu.⁵⁰ Aklî dengesizliklerle güney Asya ve Okyanusya şamanlığının çeşitli biçimleri arasında var görünen çarpı-

47 ÅKE OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, s. 11. Bak. ELIADE, *Le Problème du Chamanisme* ("Revue de l'Histoire des Religions", cild 131, 1946, s. 5-52), s. 9>. Karş. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 452>. Ayrıca bak. D. F. ABERLE, "Arctic Hysteria" and *Lalah* in Mongolia, (in "Transactions of the New York Academy of Sciences", seri II, cild XIV, 7, Mayıs 1952, s. 291-97). Arktika dininin tipik özelliği olarak esrime hakkında, karş. R. T. CHRISTIANSEN, *Ecstasy and Arctic Religion* (in "Studia Septentrionalia", IV, 1953, s. 19-92).

48 Bu yolculuklar için sonraki bölümlere bakınız.

49 OHLMARKS, a.g.e. s. 100>., 122>., vb.

50 G. A. WILKEN, *Het-Schamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel* (La Haye, 1887; "Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie"den ayrı basım; V, 2, La Haye, 1887, s. 427-97), *passim*.

cı ilişkilere dikkat çekilmekten hiç geri kalınmadı. Örneğin, Loeb'e göre Niue'lerin şamanı son derece sinirli bir saralıdır, ayrıca sinirsel dengesizlikleri kalıtsal olan belli bazı ailelerden çıkar.⁵¹ J. Layard, M. A. Czaplicka'nın anlattıklarına dayanarak, Sibirya şamanıyla Malekula'ların *bwili*'si arasında yakın bir benzerlik saptayabildiği kanısındadır.⁵² Mentawei'lerin *sikere-i*'si⁵³ ve Kelantan'ın *bomor*'u⁵⁴ da aynı şekilde hasta kişilerdir. Samoa'da saralılar bilici olur. Sumatra'da yaşayan Bataklar ve Endonezyalı başka yerliler sihirbazlık görevi için hastalıklı ve zayıf tipleri yeğleyip seçerler. Mindanaolu Subanun'larda yetkin sihirbaz genellikle nevrastenik, en azından davranışlarında garip ve farklıdır. Aynı durum başka yerlerde de doğrulanır : Sema Magalarda otacı bazan tam bir saralıya benzer; Andaman adalarında saralılara büyük sihirbazlar gözüyle bakılır; Ugandalı Lotukolarda sakatlar ve akıl hastaları normal olarak sihirbazlığa adaydırlar (fakat bu görevlerinde resmiyet kazanabilmek için uzun bir "yetişme" -sırta erme- süreci geçirmeleri gerekir).⁵⁵

Peder Housse'a göre, Şili'de yaşayan Arauca'larda şaman adayları "hep kalpleri zayıf, mideleri bozuk, sık sık başları dönüp gözleri kararan marazlı veya aşırı duyarlı tiplerdir. Tanrının çağrısına direnmenin ellerinde olmadığını; direnir ya da sonradan ihanet ederlerse vaktinden önce gelecek bir ölümün kendilerini mutlaka cezalandıracağını iddia ederler."⁵⁶

51 E. M. LOEB, *The Shaman of Niue* ("American Anthropologist", XXVI, 3, 1924, s. 393-402), s. 395.

52 J. W. LAYARD, *Shamanism. An Analysis Based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula* ("Journal of the Royal Anthropological Institute", LX, 1930, s. 525-50), s. 544. Aynı gözlem: LOEB, *Shaman and Seer* ("American Anthropologist", XXXI, 1, 1929, s. 60-84), s. 61.

53 LOEB, *Shaman and Seer*, s. 67.

54 Jeanne CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan* (Paris, 1936, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie), s. 5>.

55 Bu liste kolayca uzatılabilir: karş. H. WEBSTER, *Magic*, s. 157>. Ayrıca karş. T. K. OESTERREICH'in uzun analizleri : *Les Possédés* (Fr. çev. Paris, 1927), s. 167>., 293>.

56 R. P. HOUSSE, *Une épopée indienne, les Araucans du Chili* (Paris, 1939), s. 98.

Kimi zaman, Jivarolarda olduğu gibi,⁵⁷ şaman olacak kişi sadece sessiz ve içe kapanık biridir; ya da Ateş Ülkesinin Selk'nam ve Yamana'larında olduğu gibi yalnız yaşamaya ve düşüncéye dalmaya eğilimli biri.⁵⁸ Paul Radin, büyücü ve rahip sınıflarının psiko-patolojik kökeni hakkındaki tezini desteklemek için örnek olarak verdiği otacıların çoğunun saralıya veya histeriğe benzer yapıda olduklarını ortaya koyar. Ve, tam Wilken, Layard ve Ohlmarks'ın verdiği anlamda, şunları ilâve eder : "Başlangıçta psişik zorunluluklardan ileri gelen bir özel durum sonradan, rahip olmak ya da doğaüstü dünyayla temasa geçmek isteyen herkesin kullanabileceği, belirlenip resmileşmiş mekanik bir formül haline gelmiştir."⁵⁹ Å. Ohlmarks (*op. cit.* s. 15) dünyanın hiçbir yerinde ruh hastalıklarının Arktika'da olduğu kadar yoğun ve yaygın olmadığını belirterek, Rus etnoloğu D. Zelenin'in şu sözünü zikreder : "Kuzeyde bu psikozlar başka yerlerdekinden çok daha fazla yaygındır." Fakat böyle gözlemler birçok başka ilkel topluluklar üzerinde de yapılmıştır. Bunların, bir dinsel olguyu anlamamızı ne bakımdan kolaylaştırdıkları doğrusu pek açık görülememektedir.⁶⁰

Ruh hastası, *homo religiosus*'un ufku içinde ele alınınca -ki

57 R. KARSTEN, alıntıyı yapan A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 201.

58 M. GUSINDE, *Die Feuerland Indianer, I: Die Selk'nam* (Viyana yakınında Mödling, 1931), s. 779>; *II: Die Yamana* (*ibid.* 1937), s. 1394>.

59 Paul RADIN, *La religion primitive* (çev. A. Métraux, Paris, 1941), s. 110.

60 Å. OHLMARKS bile (*op. cit.* s. 24, 35) şamanlığın yalnızca bir ruh hastalığı olarak görülmemesi gerektiğini, bu olayın daha karmaşık olduğunu belirtir. A. MÉTRAUX sorunun aslının ne olduğunu daha iyi görmüştür ve Güney Amerika şamanları hakkında şöyle yazar: "Yaradılış bakımından nevrozlu veya dinsel eğilimli kişiler, kendilerini doğa-üstü dünyayla temasa geçirecek ve böylece sinirsel enerjilerini serbestçe sarfetmelerine olanak sağlayacak bir yaşam tarzının özlemine, çekimine kapılırlar. Tedirgin, istikrarsız, ya da sadece meditasyona yatkın kişiler şamanlık yaşantısının içinde bu özelliklerine uygun bir ortam bulurlar." (*Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 200). NADEL'e göre ise, nevrozların şamanlık yoluyla stabilizasyonu sorunu henüz çözülmüş değildir (*A Study of Shamanism in the Nuba Mountains*, s. 36); Nyima şamanlarının ruhsal bakımdan bütünlüklerine ilişkin çıkardığı sonuçlara da bakınız.

bu çalışmada bizi ilgilendiren sadece bu bakış açısidir- çabası boşa çıkmış bir mistik veya daha doğru bir deyişle, "maymun-su" (taklitçi) bir mistik olarak ortaya çıkmaktadır. Deneyimi görünüşte dinsel bir deneyime benzese bile aslında dinsel içerikten yoksundur. Tıpkı kendi kendini tatmin ediminin, gerçek bir cinsel birleşmeyle aynı fizyolojik sonucu (sperma boşalımı) verdiği halde, cinsel eşin yokluğu nedeniyle olsa olsa cinsel edimin "maymunca" bir taklidi olması gibi... Nevrozlu bir hastanın ruhlar veya cinler tarafından "çarpılmış" bir kişiyle özdeşlenmesinin -arkaik dünyada oldukça sık rastlandığı kabul edilen bu özdeşlemenin- birçok durumlarda ilk budunbilimcilerin gözlemlerindeki kusurların ve yetersizliklerin sonucu olması bile pekâlâ mümkündür. Son zamanlarda Nadel tarafından incelenen Sudanlı kabilelerde de sara oldukça yaygındır; fakat ne sara ne de başka bir ruhsal hastalık yerliler tarafından gerçek bir "çarpılma", bir "ecinnilik" olarak görülmemektedir.⁶¹ Ne olursa olsun, şamanizmin sözde Arktika kökenliliğinin, kutba çok yakın yerlerde yaşayan insanların sinirsel zayıflıklarından ya da belli bir enlemden itibaren Kuzeyde görülen özgül sara olaylarından zorunlu olarak çıkarılabilecek bir sonuç olmadığını kabul etmek zorundayız. Yukarıda da gördüğümüz gibi, bu tür psiko-patolojik olgulara dünyanın hemen her yerinde rastlanıyor.

Böyle hastalıkların hemen her zaman *otacılık* "mesleğiyle" ilişkili olarak meydana çıkmasında da şaşılacak bir şey yoktur. Hasta gibi dindar adam da, insan varoluşunun temel verilerini, yani yalnızlığını, hayatının pamuk ipliğine bağlı oluşunu, dış çevrenin düşmanlığını kendisine açınlayan farklı bir yaşam düzeyine fırlatılmıştır. Fakat ilkel sihirbaz, *otacı* ya da şaman sadece bir hasta değildir : O herşeyden önce iyileşmeyi başarmış, kendi kendini iyileştirmiş bir hastadır. Pek çok durumda, şamanlık veya otacılık görevi bir ruh hastalığında veya sara nöbetinde kendini ortaya koymuşsa, adayın sırra-erme süreci

61 NADEL, *A Study of Shamanism*, s. 36.

bir iyileşme anlamında ve değerindedir.⁶² Ünlü Yakut şamanı Tüspüt ("Gökten düşen") yirmi yaşında hastalanmış; yır söylemeye başlayınca kendini daha iyi hissetmiş. Sieroszewski onunla karşılaştığı zaman altmış yaşındaymış ve bitmez-tükenmez bir enerjisi olduğu görülüyormuş : "Gerekirse bütün gece davul çalıp dans edebilir, hoplayıp sıçrayabilir." Ayrıca gezip görmüş bir adammış da; hattâ Sibiryâ altın madenlerinde bile çalışmışmış. Fakat şamanlık yapmak onda ihtiyaç halindeymiş; uzun süre bunu yapmazsa kendini rahatsız hissediyormuş.⁶³

Bir Gold şamanı Sternberg'e şunları anlatmış : "İhtiyarların dediğine göre birkaç kuşak önce benim ailemde üç büyük şaman varmış. Ama daha yakın atalarımın arasından şaman çıkmamış. Annemle babam gayet sağlıklı insanlardı. Ben şimdi kırk yaşındayım, evliyim ama çocuğum yok. Yirmi yaşına kadar sağlığım yerindeydi; sonra hasta oldum. Her tarafım ağrıyor, ayrıca korkunç baş ağrıları çekiyordum. Şamanlar beni iyileştirmek istedilerse de başaramadılar. Ama ben kendim şamanlık yapmağa başlayınca durumum düzeldi. On yıl önce şaman oldum, ama başlangıçta sadece kendi üzerimde çalışıyordum; ancak üç yıldan beri başkalarını da iyileştirmeye başladım. Şamanlık işi çok, çok yorucu bir iş."⁶⁴

Sandschejew, gençken "şamanlığa karşı" olan bir Buryat'a rastlamıştı. Bu adam hastalanmış; bir süre hastalığına çare arayıp (iyi bir doktor bulmak umuduyla İrkutsk'a kadar inmiş) bulamayınca şamanlık yapmayı denemiş. Hemen iyileşmiş ve ondan sonra şaman olarak kalmış.⁶⁵ Sternberg de, şamanın "seçilişinin" genellikle cinsel olgunluğa ulaşma dönemiyle çıkı-

62 Jeanne CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, s. 5; J. W. LAYARD, *Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics* (in "Journal of the Royal Anthropological Institute", LX, Londra 1930, s. 501-24); NADEL, *op. cit.* s. 36; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 457.

63 W. SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, s. 310.

64 L. STERNBERG, *Divine Election in Primitive Religion*, s. 476>. Bu Golde şamanının ilginç özgeçmişinin devamı.

65 Garma SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Buryaten*, s. 977.

şan oldukça ağır bir hastalıkla dışa vurulduğuna dikkat çekiyor. Fakat geleceğin şamanı, ileride koruyucu ve yardımcı ruhları haline gelecek olan aynı ruhların yardımıyla, sonunda iyileşiyor. Bunlar bazan, hâlâ ellerinde kalmış olan yardımcı "ruhları" ona aktarmak isteyen atalar da olabiliyor. Gerçekten de burada bir tür kalıtsal aktarım söz konusu : Böyle durumlarda hastalık sadece "seçilmiş olmanın" bir belirtisi ve bu yüzden geçici bir durum oluyor.⁶⁶

Şamanlık uygulamasında her zaman bir iyileşme veya iyileştirme, bir egemen olma, bir dengeleme gerçekleştirilmiş olur. Örneğin, Eskimo ya da Endonezyalı şaman gücünü ve saygınlığını sara nöbetlerine tutulmasına değil, bunlara egemen olabilmesine borçludur. Dıştan bakılınca, *meryak* ya da *menerik* denen hastalıkların belirtileriyle Sibiryâ şamanının kendinden geçmeleri arasındaki birçok benzerliği farketmek zor değildir; fakat gene de asıl ve temel olgu, şamanın bu "saramsı kendinden-geçmeyi" kendi isteğiyle meydana getirebilme yeteneğidir. Dahası, görünüşte saralılara ve histeriklere bu kadar benzeyen şamanlar gerçekte normalin üstünde sağlam bir sinirsel bünye gösterirler. Sıradan insanların asla ulaşamayacakları bir derecede bir konuya yoğunlaşabilirler; gayet yorucu fiziksel çabalara dayanabilirler; esrime sırasındaki hareketlerini denetleyebilirler, vb.

Bjeljavskij ve diğerlerinin çalışmalarından Karjalainen tarafından derlenen bilgilere göre, Vogul şamanı keskin bir zekâyâ, esnek ve sağlam bir vücuda ve bitmez-tükenmez görünen bir enerjiye sahiptir. Çırak şaman gelecekteki uğraşına hazırlanırken vücudunu güçlendirmeye ve zihinsel yetilerini geliştirmeye çalışır.⁶⁷ Sieroszewski'nin tanıdığı Yakut şaman Mıçıl, yaşlı olmasına karşın, şamanlık seanslarında yaptığı sıçramaların yüksekliği ve hareketlerinin enerjikliğiyle en gençleri bile geçiyormuş. "Yerinde duramıyor, zekâ ve espriyle fıkır fıkır kaynıyordu. Vücuduna bıçak saplıyor, değnek yutuyor, kızıl kolları

66 L. STERNBERG, *Divine Election in Primitive Religion*, s. 474.

67 KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, III, s. 247-248.

yyordu." (*Du Chamanisme d'après les Croyances des Yakoutes*, s. 317). Yakutlara göre, kusursuz şaman "ciddî olmalı, söz ve davranışları yerine oturmalı, çevresindekileri inandırmayı başarmelidir; özellikle kendini beğenmiş, gururlu ve öfkeli bir kişilik göstermemelidir. İçinde insanları ürkütmeyen, ama gücünün de bilincinde olan bir içsel kuvvet bulunduğu hissedilmelidir." (*ibid.* s. 318). Böyle bir portrede, başka betimlemelere göre kafalarda tasarlanan saralı tipini bulmak doğrusu pek kolay değildir.

Şamanlar esrimeli danslarını seyircilerle tıka basa dolu bir yurtun içinde, iyice sınırlanmış daracık bir alanda, boy boy halkalar ve diğer çeşitli takılar şeklinde 15 kilodan fazla demirle bezenmiş giysiler içinde yaptıkları halde, asla hiç kimseye zarar vermezler.⁶⁸ Kazak-Kırgız baksısı kendinden geçmiş durumdayken gözleri kapalı olarak her yana atıldığı halde, ihtiyacı olan nesneleri hiç şaşırmadan bulur.⁶⁹ Tüm hareketlere esrikken bile egemen olabilen bu şaşırtıcı denetleme yeteneği hayranlık verici bir sinirsel bünyenin göstergesidir. Genel olarak, Sibirya ve Kuzey Asya şamanlarında zihinsel parçalanma (şizofreni) belirtisi görülmez.⁷⁰ Bellekleri ve özdenetim yetenekleri ortalamanın hayli üstündedir. Kai Donner'e göre⁷¹ "Samoyedlerde, Ostyaklarda ve diğer bazı kabilelerde şamanın normal olarak sağlıklı ve zihinsel bakımdan çoğu kez çevresindekilerden üstün olduğu rahatlıkla savunulabilir." Buryatlarda şamanlar zengin sözlü edebiyatın (destanların) başlıca saklayıcılarıdır.⁷² Bir Yakut şamanının edebî sözcük dağarcığı 12.000 sözcüğü

68 E. J. LINDGREN, *The Reindeer Tungus of Manchuria* ("Journal of the Royal Central Asian Society", c. 22, 1935, s. 218>.); alıntı: N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy* (Cambridge, 1942), s. 17.

69 CASTAGNÉ, *Magie et exorcisme*, s. 99.

70 Bak. H. M. ve N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature* (Cambridge, 3 cild, 1932-40), III, s. 214; N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, s. 17 dev. Lapon şamanı da tamamen sağlıklı olmalıdır: ITKONEN, *Heidnische Religion*, s. 116.

71 *La Sibérie. La Vie en Sibérie, les temps anciens* (Paris, 1946), s. 223.

72 G. SANDSCHEJEW, *op. cit.* s. 983.

kapsadığı halde, -topluluğun da bildiği tek dil olan- günlük dilinde sadece 4 000 sözcük bulunur (H. M. ve N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III, s. 199). Kazak-Kırgızlarda, şarkıcı, besteci, ozan, bilici, rahip ve hekim olan *baqsa* (baksı), dinsel ve diğer halk geleneklerinin koruyucusu, birkaç yüzyıllık eski efsanelerin yaşatıcısı gibi görünmektedir (Castagné, *Magie et exorcisme*, s. 60).

Başka bölgelerin şamanlarına ilişkin olarak da benzer gözlemler yapılmıştır. Koch-Grünberg'e göre, "Taulipang şamanları genel olarak zeki, bazan kurnaz, ama her zaman güçlü bir karaktere sahip kişilerdir; zira gerek yetişmeleri sırasında gerek görevlerini yaparken enerjilerini ve kendine hakimiyetlerini kanıtlamak zorundadırlar"⁷³. A. Métraux Amazon şamanları hakkında şu gözlemi yapıyor : "Bireyin şamanlık yapmağa yatkın olduğuna delil olarak hiçbir fizik veya fizyolojik anormalliğin ya da belirtinin seçilmediği anlaşılmaktadır."⁷⁴

Wintu'larda spekülatif düşüncenin yeni kuşaklara aktarılması ve geliştirilmesi şamanların elindedir.⁷⁵ Dayakların peygamber-şamanının gösterdiği zihinsel çaba çok derin ve yoğundur ve topluluğa göre çok üstün bir zihinsel yeteneğin belirtisidir.⁷⁶ Afrika şamanları hakkında da genel olarak aynı gözlemler geçerlidir (N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, s. 30). Nadel'in incelediği Sudanlı şamanlara gelince, "günlük yaşamında 'anormal', nevrastenik ya da paranoyak olan şaman yoktur; böyle olsalardı onları deli sayar ve rahip olarak saygı göstermezlerdi. Sonuç olarak denebilir ki, şamanlık doğuş halinde ya da gizli bir norm-dışılık ile ilişkilendirilemez; 'meslek' gereği gösterilen histerinin ciddi bir ruhsal bozukluğa

73 Alıntı: A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 201.

74 A. MÉTRAUX, *op. cit.* s. 202.

75 CORA DU BOIS, *Wintu Ethnography* (University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, XXXVI, 1, Berkeley, 1935), s. 118.

76 N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, s. 28>; H. M. ve N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, s. 476>.

dönüştüğü tek bir şaman bile hatırlamıyorum."⁷⁷ Avustralya'da ise durum daha da açıktır : Otacılar tamamen normal ve sağlıklı olmak zorundadırlar ve genel olarak öyledirler (A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, Sydney, 1946 (?), s. 22-25).

Burada bir başka noktayı daha gözönünde tutmak zorundayız : Şaman adayının "sır-ra-erme" süreci sadece esrime deneyimlerini değil, birazdan göreceğimiz gibi, bir hastanın kavrayamayacağı kadar karmaşık bir kuramsal ve uygulamalı eğitimi de kapsar. Gerçek sara veya histeri nöbetlerine kapılıyor olsalar da olmasalar da, şamanlar, büyücüler ve genel olarak otacılar sıradan ruh hastaları sayılamazlar : Onların psiko-patolojik deneyimlerinin kuramsal bir içeriği vardır; zira kendi kendilerini iyileştirmişlerse ve başkalarını da iyileştirebiliyorlarsa, bu, hastalığın mekanizmasını -daha iyi bir deyişle, kuramını- bilmeleri sayesinde.

Bütün bu örnekler, şu ya da bu şekilde, şamanın toplum içinde sivrilip tekilleşmesi olgusunu aydınlatıyor. İster tanrılar veya ruhlar tarafından onların sözcüsü olmak üzere seçilmiş olsun; ister böyle bir göreve bazı fiziksel bozukluklar yüzünden önceden yatkın veya eğilimli olsun; ister sihirselsel/dinsel bir "iç çağrısı" değerindeki bazı kalıtım özelliklerinin taşıyıcısı olsun, şaman düz insanların dünyasından ayrılıp tekilleşir; bunun nedeni de kutsallıkla daha dolaysız ilişkide olması ve kutsallığın dışavurumlarını daha etkili biçimde denetleyebilmesidir. Sakatlık, sinir hastalığı, içten gelen çağrı ya da kalıtsallık, olsa olsa bir "yeğlenişin", bir "seçilişin" dış belirtileridir. Bu belirtiler bazan fiziksel olur (doğuştan veya sonradan sakatlık gibi); bazan bir kaza, hem de en sıradan bir kaza (örneğin, ağaçtan düşme, yılan sokması) söz konusudur. Normal olarak, gelecek bölümde ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, seçilme az rastlanan,

77 NADEL, *A Study of Shamanism*, s: 36. Demek oluyor ki, "şamanizm toplulukta yaygın durumda bulunan ruhsal anormalliği toparlayıp içine alır" denemeyeceği gibi, şamanlığın yaygın ve belirgin bir psiko-patolojik ön-yatkınlık üzerine kurulduğu da ileri sürülemez. Hiç kuşkusuz şamanizm, anormalliği düzeltmeye, ya da kalıtsal bir psiko-patolojik eğilimi sömürmeye yarayan basit bir mekanizma olarak açıklanamaz. (*ibid.* s. 36).

beklenmedik bir olay yoluyla gerçekleşir : Yıldırım düşmesi, hayalet görme, rüyalar, vb. gibi.

Bu norm-dışı ve beklenmedik bir deneyim yoluyla tekilleşme kavramını açıklığa kavuşturmak önem taşır, çünkü, yakından bakılınca, bu tekilleşmenin -sivrilip ayrılma anlamında- kutsalın diyalektiği içinde yer aldığı görülür. Gerçekten de en ilkel *hiérophanie* (kutsalın görüngü haline gelmesi) olayları bile, herhangi bir nesneyle onu çevreleyen kozmik bölge arasında kökten ve "varlıksal" değer taşıyan bir ayrılmadan başka bir şey değildir : Filân taş, filân ağaç ya da filân yer, kutsal birer nesne olarak ortaya çıkmaları dolayısıyla; bir anlamda kutsalın herhangi bir dışavurumuna yataklık etmek üzere "seçilmiş" olmaları yüzünden, öteki taşlardan, öteki ağaçlardan ve öteki yerlerden "varlıksal" olarak ayrılıp, başka ve doğaüstü bir düzeyde yer alırlar. *Hiérophanie*'lerin ve *kratophanie* (güçlerin görüngüleşmesi) lerin yapılarını ve diyalektiğini, kısa deyişle sihirselsel/dinsel kutsallığın dışavurumlarını, başka yerde (bak. *Traité d'Histoire des Religions, passim*) inceledik. Burada gözlememiz gereken nokta, nesnelerin, varlıkların ve imlerin tekilleşmeleri arasındaki simetri ve koşutluk; bir de "yeğlenme", yani topluluğun geri kalan kısmına göre çok daha derin ve yoğun olarak kutsalı yaşayan bireylerin seçilmesi yoluyla meydana gelen tekilleşmedir. Bu bireyler bir bakıma o kutsalın ete kemiğe bürünmüş biçimidir, çünkü onu yoğunlukla yaşarlar; ya da daha doğru bir deyişle, kendilerini seçmiş olan dinsel "formun" (tanrı, ruh, ata, vb.) "yaşantısını oluştururlar." Şaman adaylarının hazırlanma yöntemlerini ve sırdaşlık tekniklerini incelediğimiz zaman, burada verilen ön bilgiler asıl yerlerine oturacaktır.

İKİNCİ BAŞLIK



Sırra-Erdirici Hastalık ve Rüyalar

Hastalık-Sırra Erme

Kimi hastalıkların, az çok patolojik rüya ve esrimelerin, şamanlık durumuna ulaşmanın birer yolu olabildiklerini gördük. Bu tekil ve benzersiz yaşantılar kimi zaman yukarıdan gelen bir "seçilmenin" işareti olmaktan başka anlam taşımazlar ve adayı yeni "vahiyelere" hazırlamaktan başka bir işlev görmezler. Fakat çoğunlukla, söz konusu hastalık, rüya ve esrimelerin kendileri başlı başına birer sır-erme olayı niteliğindedir, yani "seçiliş"ten önce kutsallıkla ilişkisiz sıradan biri olan aday-kışıyı bir "kutsallık teknisyeni" haline dönüştürebilirler¹. Elbette bu esrime yaşantısının ardından, her zaman ve her yerde, yaşlı eski ustalarca verilen bir kuramsal ve uygulamalı eğitim gelir; ama bu durum söz konusu yaşantının belirleyiciliğini hiç azaltmaz, çünkü "seçilen" kişinin dinsel statüsünü kökünden değiştiren, asıl bu yaşantıdır.

Biraz aşağıda göreceğimiz gibi, şaman olacak kişinin bu göreve "çağırılması" belirleyen bütün esrime olay ve yaşantıları, bir sır-erme (*initiation*) töreninin geleneksel öğelerini -şemasını- gösterir : acı çekme, ölme ve dirilme. Bu açıdan bakılınca, herhangi bir "çağrı-hastalık" bu sır-erdirmeye rolünü üstlenebilir, çünkü hastalığın verdiği acılar sır-erme sırasında

1 Bak. M. ÉLIADÉ, *Mythes, rêves et mystères*, (Paris, 1957), s. 106>.

çekilen işkenceye karşılık gelir; "seçilmiş hasta"nın ruhsal yalıtılmışlığı, sırra erme törenlerindeki ritüel yalıtılmışlığın ve yalnızlığın bir görünümüdür; hastanın, ölümün kapıda olduğunu duyumsaması (can çekişme, bilinç yitimi, vb.) ise gene sırra erme törenlerinin çoğunda yer alan simgesel ölümü anımsatır. Aşağıda vereceğimiz örnekler bu hastalık/ sırra-erme benzerliğinin nerelere kadar gidebildiğini gösterecektir. Çekilen bazı fiziksel acılar, örneğin adayın (= hastanın) bedeninin parçalara ayrılması gibi, sırra-erme anlamı taşıyan (simgesel) bir ölüm şeklinde dile gelebilmektedir; bu tür esrime yaşantıları ya "çağrı-hastalık" yüzünden çekilen gerçek acılar sayesinde, ya bazı ritüel ve törenlerle ya da rüyalar yoluyla gerçekleştirilebilmektedir.

Girişte yaşanan bu esrime deneyimlerinin içeriğine gelince, bu içerik hayli zengin olmakla birlikte, şu temalardan biri veya birkaçı mutlaka burada yer alır : bedenin parçalanması ve ardından tüm iç organların yenilenmesi; Göğ e çıkış ve ruhlarla veya tanrılarla konuşma; Yeraltına iniş ve orada da gene ruhlarla, bu arada ölmüş şamanların ruhlarıyla, konuşma; çeşitli dinsel ve şamancıl açıklamalara (vahiylerle) muhatap olma (meslek sırları). Bütün bu temaların sırra-erme nitelikli oldukları kolayca görülebilir. Bazı belgelerde bunların tümüne birden tanıklık vardır; bazılarında ise sadece birinin veya ikisinin (bedenin parçalanması, Göğ e çıkış) adı geçer. Ayrıca, kimi sırra-erme temalarının belgelerde görünmeyişi, hiç değilse kısmen, elimizdeki bilgilerin eksikliğinden ileri geliyor olabilir; bu olaylarla tanışan ilk budunbilimciler genellikle ayrıntısız, özet bilgilerle yetinmiş olabilirler.

Ne olursa olsun, belli bir durumda bu temaların varlığı veya yokluğu, ilgili şamancıl tekniklerin belli bir dinsel doğrultuya girmiş olduğunun da göstergesidir. "Göksel" şamancıl sırra-erme ile, bazı çekincelerle "Yeraltılık" denebilecek olan sırra-erme arasında hiç kuşkusuz fark vardır. Gökteki bir Yüce Varlığın şamancıl esrime yeteneğinin bağışlanmasında oynadığı rol ile, buna karşıt olarak ölü şamanların ruhlarına veya "cinle-

re" verilen önem, ayrı ayrı yönelimleri gösterir. Bu farklılıkların ayrı ayrı, hattâ karşıt, dinsel tasarımlardan ileri gelmeleri pekâlâ olasıdır. Ne olursa olsun, bunların uzun bir evrim sonucu oluştukları ve kesinlikle bir tarihleri olduğu söylenebilir; araştırmalarımızın bugünkü durumunda, bu tarihi ancak varsayımsal ve geçici olarak, ana çizgileriyle ortaya koyabiliyoruz. Şimdilik bu sırra-erme tiplerinin tarihiyle uğraşmak durumunda değiliz ve anlatımımızı daha da karmaşık duruma getirmemek için, adı geçen büyük mitsel/ritüel temaları (adayın bedeninin parçalanması, Göğe çıkış ve Yeraltına iniş) birer birer ve ayrı ayrı sunacağız. Fakat hiçbir zaman gözden kaçırmamak gerekir ki bu ayrımlar pek seyrek olarak gerçeklikle çakışır; biraz sonra Sibiryâ şamanlarında da göreceğimiz gibi, bu üç belli başlı sırra-erme teması bazan aynı bireyin yaşantılarında bir arada bulunabildiği gibi, hemen her durumda aynı dinin içinde birlikte yer alabilir. Bundan başka, bu esrime yaşantılarının, asıl sırra-ermeyi oluşturmakla birlikte, her zaman hayli karmaşık bir geleneksel eğitim sistemiyle bütünleşmiş olduklarını da hesaba katmak zorundayız.

Şamancıl sırra-erme olayının betimlenmesine, esrimeli tipi sunarak başlayacağız; çünkü bize göre bu hem en eskisi, hem de -yukarıda sayılan mitsel/ritüel temaların hepsini içine alması anlamında- en tamamıdır. Bu sunuşun hemen ardından, Sibiryâ ve kuzey-doğu Asya dışındaki bölgelerde de rastlanan aynı tip sırra-erme olaylarından örnekler vereceğiz.

YAKUT ŞAMANLARININ SIRRA-ERME İŞLEVLİ ESRİME VE GÖRÜLERİ

Önceki bölümde, hastalık şeklinde kendini gösteren "şamanlığa çağrı" olaylarına ilişkin bazı örnekler verdik. Kimi durumlarda, söz konusu olan, tam anlamıyla bir hastalıktan çok, hal ve gidişte yavaş yavaş kendini gösteren bir değişikliktir. Şaman adayı dalgınlaşır, yalnız kalmağa çalışır, çok uyur, olup bitenle ilgisiz görünür, gaipten haber veren düşler görür, bazan da

nöbetlere tutulur². Bütün bu belirtiler, aday farkında olmaksızın kendisini bekleyen yeni hayatın ilk adımlarını oluşturur. Adayın tüm davranışı da zaten, bütün dinlerde aynı olan ve burada üstünde durulmasına gerek olmayacak kadar iyi bilinen, ilk mistik çağırılma belirtilerini hatırlatır.

Ama kısa zamanda bir şamanın kariyerini belirleyen "hastalıklar", nöbetler, rüyalar ve sanrılar da vardır. Bu patolojik esrimelerin gerçekten yaşanmış mı, yoksa kafadan uydurulmuş mu ya da en azından, sonunda geleneksel şamanlık mitolojisinin çerçevesine girmiş folklor öğeleriyle sonradan şişirilmiş mi oldukları bizim açımızdan önemli değildir. Bize göre asıl önemli olan, böyle yaşantılara katılınması, bunların bir şamanın seçilmesine ve sihirsel/dinsel güçlerine gerekçe oluşturmaları, köktenci bir dinsel rejim değişikliğinin geçerliliğinin akla gelebilecek tek tanığı olarak gösterilmeleridir.

Örneğin, bir Yakut şamanı, Sofron Zateyev, şaman adayının öldüğünü ve çadırdaki üç gün yemeden içmeden yattığını ileri sürüyor. Eskiden parçalara bölünme töreni üç kez tekrarlanırmış. Bir başka şaman, Pyotr İvanov, bu tören hakkında daha uzun bilgi veriyor. Adayın bedenini oluşturan tüm parçalar demir bir kancayla birbirinden ayrılır, bütün etler kazınarak kemikler temizlenir, tüm vücut sıvıları boşaltılıp atılır, gözler yuvalarından çıkarılır. Bu işlemden sonra kemikler yeniden bir araya getirilip demirle birbirine bağlanırmış... Timofey Romanov adlı bir başka şamana göre, bu parçalanma töreni 3 ile 7 gün sürermiş³; bu süre içinde aday ıssız bir yerde, hemen hiç soluk almadan ölü gibi yatarmış.

Yakut Gavriil Alekseyev, her şamanın bir Yırtıcı-Kuş Anası olduğunu söylüyor. Bu "Ana" demir gagalı, çengel pençeli,

2 Çukçi ve Buryatlara ilişkin birkaç örnek için bak. M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, s. 179, 185, vb.; ve bu kitabın önceki bölümü.

3 Bu mistik sayılar Orta Asya din ve mitolojilerinde önemli bir rol oynar (bak. ileride s. 309). Aslında burada geleneksel bir kuramsal çerçeve söz konusudur; şamanın esrime deneyiminin geçerli olabilmesi için bu şema içinde anlatılması gerekir.

uzun kuyruklu büyük bir kuşa benzemiş ve sadece iki kez kendini gösterirmiş : şamanın manevî doğumunda ve ölümünde... Doğumda şamanın ruhunu alır, Yeraltına götürür ve orada, bir yalancı-akşam dalında, olgunlaşmağa bırakırmış. Ruh olgunlaşınca kuş yeryüzüne döner, adayın vücudunu küçük parçalara bölüp hastalıkları ve ölümü temsil eden kötü ruhlarla dağıtırmış. Her kötü ruh kendisine düşen parçayı yutar, bunun sonucu olarak da şaman olacak kişi ileride bu ruhların eseri olan hastalıkları iyileştirme gücünü kazanırmış. Kötü ruhlar böylece bütün vücudu yedikten sonra oradan uzaklaşırlarmış. Bunun üzerine Kuş Ana kemikleri bir araya toplayıp yerli yerine koyar, şaman adayı da derin bir uykudan uyanır gibi kendine gelirmiş.

Gene Yakutlardan gelen başka bir bilgiye göre, kötü ruhlar şaman adayının ruhunu Yeraltına götürüp orada bir evde üç yıl (alt sınıftan şamanlar için sadece bir yıl) kapalı tutarlarmış. Şaman da asıl sırta-erme olayını burada yaşamış : Ruhlar önce onun başını kesip bir kenara koyarlarmış (çünkü adayın, vücudunun parçalanmasını kendi gözleriyle görmesi gerekirmiş); sonra bedenini kuşbaşı gibi parçalara bölüp çeşitli hastalıkların "ruhlarına" dağıtırlarmış. Şaman ancak bu koşulla hastalıkları sağılma gücünü kazanabilirmiş. Bunun ardından kemikleri taze etlerle kaplanır, bazı durumlarda vücuduna yeni kan da verilirmiş⁴.

Yine Ksenofontov tarafından derlenmiş olan (*Legendy i rasskazy*, s. 60 dev. veya *Schamanengeschichten*, s. 156 dev.) bir başka Yakut söylencesine göre, şamanlar Kuzeyde doğarmış. Orada, dallarında yuvalar taşıyan ulu bir akşam yükselirmiş. Büyük şamanlar en üst dallarda, orta sınıftakiler orta dallarda,

4 G. W. KSENOFONTOV, *Legendy i rasskazy o shamanach u jakutov, burjat i tungusov* (2. baskı, Moskova, 1930), s. 44 dev. (Ayrıca, Almanca çevirisine de bak.: A. FRIEDRICH ve G. BUDDRUSS, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, Münih ve Planegg, 1955, s. 136 dev.); T. LEHTISALO, *Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen*, ("Journal de la Société finno-ougrienne", XLVIII, Helsinki, 1937, fas. 3, s. 1-34), s. 13>.

en küçükler ise en alt dallarda yuvalanmış⁵. Bazılarının anlatığına göre, başı kartal başı tüyleri de demirden olan Yırtıcı-Kuş Ana bu ağaca konar, yumurtlar ve kuluçkaya yatarmış. Yumurtalardan büyük şamanların çıkması üç yıl, orta şamanların çıkması iki yıl, küçüklerin çıkması ise bir yıl almış. Ruh yumurtadan çıkınca Kuş Ana bunu alır, yetiştirilmek üzere tek gözlü, tek kollu ve tek kemikli dişi bir şeytan-şamana emanet edermiş⁶. Bu dişi şeytan, şaman adayının ruhunu demirden bir beşikte sallar ve pıhtılaşmış kanla beslermiş. Bunun üzerine üç kara "şeytan" çıkagelir ve bedeni parça parça doğrar, kafaya bir kargı saplar, et parçalarını da sunu olarak dört bir yana dağıtırlarmış. Başka üç "şeytan" da, ileride sağılıtmak durumunda kalacağı her hastalık için bir parça olmak üzere, adayın çene kemiğini keserlermiş. Son hesapta bir kemik eksik çıkarsa, bunu tamamlamak için şamanın ailesinden birinin ölmesi gerekirmiş. Bazı durumlarda, ölen akraba sayısının dokuzu bulduğu bile olmuştur⁷.

Bir başka anlatıma göre ise, adı geçen "şeytanlar" adayın ruhunu, onların tüm bilgisini özümleyinceye kadar yanlarında alıkoyarlarmış. Bütün bu süre boyunca aday yatağında hasta yatarmış. Ruhu ya bir kuşa ya da başka bir hayvana, hattâ bir insana dönüşürmüş. Adayın "gücü", bir ağacın yaprakları

5 Bir başka Yakut söylencesine göre (*Legendy i rasskazy*, s. 63; *Schamanengeschichten*, s. 159), şamanların ruhları Dzokuo Dağında bir akşam ağacında doğar. Bir başka inanış da, doruğu dokuzuncu göğe erişen Ijık-Mar Ağacından söz eder. Bu ağacın dalları yoktur; şamanların ruhları bunun budak düğümlerinde bulunur (*ibid.*). Belli ki burada, Dünyanın Göbeğinde yükselen ve üç kozmik kuşağı (yeraltı, yeryüzü, gökyüzü) birbirine bağlayan Evren Ağacı söz konusudur. Bu simge bütün kuzey ve orta Asya mitolojilerinde önemli bir rol oynar.

6 Orta Asya ve Sibirya mitolojilerinde sık sık rastlanan şeytansı bir figür. Karş. Buryatların tek gözlü ifriti *Anakhai* (U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 378), Çuvaşların *Arsari*'si (tek göz, tek kol, tek ayak, vb.; HARVA, *ibid.* s. 39), Tibet tanrıçası *Ral Gsing* (tek ayak, pörsümüş tek göğüs, tek diş, tek göz, vb.), *Li byin ha ra* tanrıları, vb. (R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet*, La Haye, 1956, s. 122).

7. Bak. KSENOFONTOV, *Legendy*, s. 60-61; *Schamanengeschichten*, s. 156-57.

arasındaki bir yuvada saklanırmış ve şamanlar -hayvan biçimleri altında- birbirleriyle döğüşükleri zaman, hasımlarının yuvalarını yıkmaga çalışırlarmış (Lehtisalo, *op. cit.* s. 29-30).

Bütün bu örneklerde, bir sırra-erme töreninin merkezi temasıyla karşılaşırız : şaman çırağının bedeninin parçalanması ve organlarının yenilenmesi; ritüel olarak ölme ile onu izleyen dirilme ve ulaşılan mistik olgunluk. Evren Ağacının dallarında, şamanları doğurmak üzere kuluçkaya yatan dev Kuş motifi de dikkate ve kayda değer; bu motif kuzeydoğu Asya mitolojilerinde, özellikle şamanlık söylencelerinde, büyük önem ve ağırlık taşır.

SAMOYED ŞAMANLARININ SIRRA-ERME RÜYALARI

Lehtisalo'ya bilgi veren Yurak-Samoyedlere göre, asıl sırra-erme süreci davulu kullanmanın öğrenilmesiyle başlar, çünkü ruhları görmek ancak bu yolla ve bu vesileyle başarılabilir. Şaman Ganykka bir gün ona, davulunu çalarken ruhların gökten inip, bütün vücudunu parça parça kestiklerini anlatmış; ruhlar bu arada onun ellerini de kesmişler. Kendisi de yedi gün yedi gece bilinçsiz olarak yerde yatakalmış. Bu sırada ruhu işe Gökte imiş; Gökğürültüsü Ruhı ile birlikte geziyor, tanrı Mikkulai'yi ziyaret ediyormuş⁸.

A. A. Popov Avam-Samoyedlerden bir şaman hakkında şunları anlatıyor⁹ : Çiçek hastalığına yakalanan bu şaman üç gün bilinçsiz, ölü gibi yatmış; öyle ki üçüncü gün az daha ölü diye gömülüyormuş. Sırra-ermesi de bu süre içinde olmuş. Denizin ortasına götürüldüğünü hatırlıyormuş. Orada Hasta-

8 T. LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, c. LIII, Helsinki 1927), s. 146; *id.* *Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen*, s. 3.

9 A. A. POPOV, *Tavgiçy. Materialy po etnografii avamskich i vedevskich tavgiçev* (Trudy Instituta Antropologii i Etnografii, I, 5, Moskova ve Leningrad, 1936), s. 84 dev.; ayrıca bak. LEHTISALO, *Der Tod und die Wiedergeburt*, s. 3 dev.; E. EMSHEIMER, *Schamanentrommel und Trommelbaum* ("Ethnos", c. IV, 1946, s. 166-181), s. 173>.

lıgın (yani çiçek hastalığının) sesini işitmiş; kendisine şöyle diyormuş : "Suyun Efendilerinden şamanlık yapma yetkisi alacaksın; şamanlık adın da *huottarie* (Dalgıç) olacak." Sonra Hastalık denizin suyunu bulandırmış. Şaman sudan çıkıp bir dağa tırmanmış. Orada çıplak bir kadına rastlayıp memesini emmeye başlamış. Olasılıkla Suyun Hanımı olan bu kadın ona şöyle demiş : "Sen benim çocuğumsun, bu yüzden seni emziriyorum. Pek çok güçlülükle karşılaşacak ve çok yorulacaksın." Sonra, Suyun Hanımının kocası Yeraltının Beyi, onu Yeraltı dünyasına götürmek üzere, bir kakımla bir fareyi yanına kılavuz olarak vermiş. Yüksekçe bir yere varınca kılavuzları ona tepeleri yırtık yedi çadır göstermişler. İlk çadıra girmiş ve orada Yeraltının insanlarıyla ve büyük Hastalığın (frengi) adamlarıyla karşılaşmış. Bunlar onun yüreğini koparıp bir tencereye atmışlar. Öteki çadırlarda Deliliğin Beyiyle ve bütün sinir hastalıklarının Beyleriyle tanışmış; ayrıca orada kötü şamanlara da rastlamış. Böylece, insanlara acı çektiren çeşitli hastalıkları tanımayı öğrenmiş¹⁰.

Şaman adayı bundan sonra, gene önünde kılavuzları olduğu halde, kadın şamanlar üllkesine varmış; bunlar onun boğazını güçlendirmiş ve sesini gürleştirmişler¹¹. Sonra, Dokuz Denizin kıyısına götürülmüş. Bu denizlerden birinin ortasında bir ada, adanın ortasında da Göğe kadar yükselen ulu bir kayın ağacı varmış. Toprağın Beyinin ağacıymış bu; yanında da dünyadaki bütün bitkilerin ataları olan dokuz ot bitiyormuş. Ağaç denizlerle çevriliymiş ve her denizde bir kuş türü yavrularıyla birlikte yüzüyormuş. Birkaç tür ördekle bir kuğu, bir de atmaca varmış. Aday bu denizlerin hepsini gezmiş; kimisi tuzluymuş, kimisi de o kadar sıcakmış ki kıyısına bile yaklaşmamış. Denizlerin hepsini dolaştıktan sonra başını kaldırmış ve Ağacın tepesinde birçok ulustan insanlar¹² görmüş : Tavgı-

10 Yani onları tanılamayı ve sağaltmayı öğrenmiş.

11 Herhalde ona ırlamayı (yır, "şarkı" söylemeyi) öğretmişler.

12 Bunlar, Evren Ağacının dalları arasında yaşayan çeşitli ulusların atalarıdır; bu mit başka yerlerde de karşımıza çıkacaktır (bak. s. 304>.).

Samoyedler, Ruslar, Dolganlar, Yakutlar ve Tunguzlar... Kulağına sesler gelmiş : "Bu Ağacın dallarından yapılmış bir davula (aslında, tokmağa) sahip olmana karar verildi¹³." Sonra denizlerdeki kuşlarla birlikte uçmağa başlamış. Kıyıdan uzaklaşırken Ağacın Beyi ardından seslenmiş : "Dallarımдан biri düştü; onu al ve kendine ömrün boyunca işine yarayacak bir davul yap!" Söz konusu dal üç çatalıymış ve Ağacın Beyi ondan üç davul yapmasını buyurmuş. Bu davullar üç kadın tarafından korunacak ve her biri ayrı bir törende kullanılacakmış : Biri lohusalara yardımda, biri hastalıkları sağaltmada, sonuncusu da karda kaybolan kimseleri bulmakta işe yarayacakmış.

Ağacın Beyi ayrıca tepesindeki bütün insanlara da dallarından vermiş. Ama insan biçimine girip yarı beline kadar Ağacın gövdesinden sarkarak şunu da eklemiş : "Sadece bir dalım var ki onu şamanlara vermiyor, insanların geri kalanına saklıyorum, ta ki onunla evlerini yapabilsinler ve öteki ihtiyaçlarını karşılayabilsinler. Ben bütün insanlara hayat veren Ağaçım." Aday dalı sımsıkı tutup havalanmaya hazırlanırken tekrar bir insan sesi duymuş; bu ses ona yedi bitkinin şifalı özelliklerini öğretmiş ve şamanlık sanatına ilişkin bazı açıklayıcı bilgiler vermiş. Ayrıca, üç kadınla evlenmesi gerektiğini de eklemiş (o da su çiçeğinden iyileştirdiği üç yetim kızla evlenerek bu buyruğu yerine getirmiş).

Daha sonra uçsuz bucaksız bir denizin kıyısına gelmiş ve orada ağaçlar ve yedi de taş bulmuş. Taşlar sırayla ona bir şeyler söylemiş. Birinci taşın ayı dişi gibi dişleri ve sepet biçiminde bir kovuğu varmış; şaman adayına, Toprağın "bastırma taşı" olduğunu açıklamış : Rüzgâr alıp götürmesin diye tarlaların üzerine bütün ağırlığıyla çöküyormuş. İkincisi ise demiri ergitmeye yarıyormuş. Aday yedi gün bu taşların yanında kalıp onların insanlara hangi bakımlardan yararlı olabileceklerini öğrenmiş.

13 Davul = Evren Ağacı simgesi ve bunun şamancıl teknikler bakımından doğurduğu sonuçlar hakkında, bak. aşağıda, s. 199.

İki kılavuz, kâkımla fare, onu daha sonra yüksek ve yuvarlak bir tepenin üzerine çıkarmışlar. Önünde bir mağara ağız görmüş ve buzlarla kaplı, ortasında ateşe benzer bir şey bulunan gayet aydınlık mağaraya girmiş. Çıplak, ama ren geyiği gibi kıllarla kaplı iki kadın görmüş¹⁴. Sonra içerde ateş filân yanmadığını, aydınlığın tavadaki bir açıklıktan geldiğini farketmiş. Kadınlardan biri ona gebe olduğunu ve iki ren geyiği doğuracağını söylemiş : Biri Dolgan ve Evenklerin, öteki de Tavgıların kurban hayvanları¹⁵ olacakmış. Ayrıca ona, renlere şamanlık yapmak durumunda kaldığında işine yarayacak bir de kıl vermiş. Öteki kadın da aynı şekilde iki ren doğurmuş; bunlar insanlara her işlerinde yardım edecek ve besinlerini de sağlayacak olan hayvanları simgeliyormuş. Mağaranın biri kuzeye öteki güneye bakan iki kapısı varmış. Kadınlar her kapıdan, ormandaki insanların (Dolgan ve Evenklerin) işlerine yarayacak birer genç ren geyiği göndermişler. İkinci kadın da ona bir kıl vermiş. (Şaman şimdi şamanlık yaparken içinden bu mağaraya doğru dönüyormuş.)

Daha sonra şaman adayı bir çöle varmış ve çok uzaklarda bir dağ görmüş. Üç gün yürüdükten sonra dağa yaklaşmış ve bulduğu bir kovuktan içeri girmiş. Kocaman bir ateşi körüklemekte olan bir adama rastlamış. Ateşin üstünde "dünyanın yarısı kadar" bir kazan varmış. Çıplak adam onu görür görmez kocaman bir kerpetenle kavramış; çırak şaman ancak "Öldüm!" diye düşünecek zaman bulabilmiş. Adam onun kafasını kesmiş, bedenini küçük parçalara bölüp hepsini birlikte kazana atmış ve böylece bütün vücudunu üç yıl süreyle pişirmiş. Ateşin yanında üç örs varmış; adam şaman adayının başını, en iyi şamanları yapmağa yarayan üçüncü örste döverek biçimlendirmiş ve oradaki üç tencereden suyu en soğuk olanın içine atmış. Bu vesileyle ona önemli bir noktayı da açıklamış : Bir hastayı iyileştirmek söz konusu olduğunda su çok sıcaksa şamanlık yapma-

14 Arktika ve Sibirya dinlerinde büyük rol oynayan mitsel varlık Hayvanların Anası'nın kişileştirilmesi.

15 Yani hasta tarafından serbest bırakılacak hayvan.

nın gereği yoktur, adam zaten ölmüş demektir; su ılıksa adam hastadır ama iyileşecektir; soğuk su ise sağlıklı bir adama özgüdür.

Sonra demirci, adayın bir ırmakta yüzen kemiklerini toplayıp bir araya getirmiş ve yeniden etlerle kaplamış; kemikleri sayınca üç tane fazla çıktığını açıklamış : Demek ki üç şaman giysisi edinmesi gerekiymiş. Başını örste dövmüş ve içindeki harfleri nasıl okuyacağını öğretmiş. Gözlerini de değiştirmiş; bu nedenle, şamanlık yaparken artık bedensel gözleriyle değil gizemcil gözleriyle görüyormuş. Kulaklarını da delerek bitkilerin dilini anlayacak duruma getirmiş. Bütün bunlardan sonra şaman adayı kendini bir dağın tepesinde bulmuş ve nihayet çadırının içinde, aile bireylerinin yanında kendine gelmiş. Artık hiç yorulmadan sonsuza dek yır okuyabilir, şamanlık yapabiliymiş¹⁶.

Şaşkınlık verici mitolojik ve dinsel zenginliği nedeniyle bu öyküyü burada olduğu gibi verdik. Öteki Sibiry şamanlarının tanıklıkları toplanırken de aynı özen gösterilmiş olsaydı, büyük olasılıkla, "aday birkaç gün süreyle bilinçsiz durumda kalır, rüyasında ruhların kendisini parçaladığını, sonra göğsü çıkardığını görür, vb." gibisinden beylik formüllerle yetinmek zorunda kalmazdık. Burada, sırta erdirici esrimenin bazı örnek temaları yakından izlediği görülüyor : Çırac şaman birtakım dinsel kişiliklerle (Suların Hanımı, Yeraltının Beyi, Hayvanların Hanımı) karşılaşır; sonra kılavuzları tarafından Dünyanın Göbeğine, Evren Ağacının ve Evrenin Beyinin bulunduğu Kozmik Dağın doruğuna götürülüyor; Kozmik Ağaçtan ve Beyin elinden kendine davul yapmak için malzeme alıyor; yarışeytansı varlıklar ona bütün hastalıkların özelliklerini ve sağaltılma yollarını öğretiyorlar; nihayet başka şeytansı yaratıklar

16 LEHTISALO Samoyed söylencelerinde demircinin rolünün ikinci planda olduğu ve özellikle buraya aldığımız türden masallarda bir yabancı etki sezildiği fikrindedir (*Der Tod und die Wiedergeburt*, s. 13). Gerçekten de maden işçiliği ile şamanlık arasındaki ilişki Buryat mitoloji ve inanışlarında çok daha önem taşır. Bak. aşağıda, s. 366>.

onun bedenini parça parça doğrayıp pişiriyor, organlarının yerine daha iyilerini koyuyorlar...

Bu sırra-eriş anlatısındaki öğelerin hepsi birbiriyle tutarlı ve dinler tarihi alanında çok iyi bilinen bir simge ve ritler sisteminin içinde rahatça yer alabiliyorlar. Bu öğelerden her biriyle ayrı ayrı ilgilenmek fırsatını da bulacağız. Bunların meydana getirdiği bütün, evrensel bir temanın sağlamca eklenmiş özel bir biçimini oluşturuyor : Yeraltına iniş ve Göğe çıkış motifleri aracılığıyla, şaman adayının mistik olarak ölmesi ve yeniden dirilmesi...

TUNGUZ, BURYAT VE BAŞKA HALKLARDA SIRRA-ERME

Aynı sırra-erme şemasına başka Sibiryâ halklarında da rastlanır. Tunguz şamanı İvan Çolko, şaman olacak kişinin hasta olması, vücudunun parçalara ayrılması ve kanının kötü ruhlar (*saargi*) tarafından içilmesi gerektiğini söylüyor. Aslında ölmüş şamanların ruhları olan bu *saargi*'ler adayın başını bir kazana atıyorlar; baş orada başka madensel nesnelerle birlikte örste dövülüyor; bu nesneler daha sonra şamanın tören giysisinin parçaları oluyorlar¹⁷. Bir başka Tunguz şamanı da tam bir yıl hasta olduğunu anlatıyor. Bu süre boyunca kendini iyi hissetmek için boyuna yır söylüyormuş. Bu sırada ataları şamanlar gelip kendisini sırra erdirmişler : Onu, kendini kaybedip yere yıkılınca dek oklarla delik deşik etmişler; etlerini kesip kemiklerini ayırmışlar ve saymışlar; eksik çıksaymış şaman olamayacakmış. Bu işlemler sırasında tam bir yaz boyunca ne bir şey yemiş ne de bir şey içmiş (Ksenofontov, *Legendy*, s. 103; *Schamanengeschichten*, s. 212-13).

Buryatlarda kişinin şamanlığı topluluğun da katılımıyla gayet karmaşık törenlerle onaylanmakla birlikte, sırra-erdirci türden hastalık ve rüyalar da bilinmektedir. Ksenofontov, Mihail Stepanov'un deneyimlerini şöyle anlatıyor : "Bu kişi

17 KSENOFONTOV, *Legendy*, s. 102; *Schamanengeschichten*, s. 211.

şaman olabilmek için uzun süre hasta olmak gerektiğini biliyor-
muş; o zaman şaman-ataların ruhları etrafına toplanıp ona
işkence ediyor, dövüyor, bıçakla etlerini kesiyorlarmış. Bu
işlem sırasında aday yüzü ve elleri mosmor ölü gibi yatıyor-
muş; kalbi nerdeyse duracakmış (Ksenofontov, *Legendy*, s. 101;
Schamanengeschichten, s. 208). Başka bir Buryat şamanı Bulagat
Buçaçeyev'e göre, ataların ruhları adayın ruhunu Gökteki
"Saitanlar Kurultayı"nın huzuruna çıkarıyor, aday eğitimi
orada görüyormuş. Sırta-erme gerçekleştikten sonra, şamanlık
etmeyi öğrenmesi için etleri kesilip pişiriliyormuş. Bu giriş
işkenceleri sırasında şaman yedi gün yedi gece ölü gibi yatıyor-
muş. O yatarken akrabaları (kadınlar dışında) başına toplanıp
şöyle ırılıyorlarmış : "Şamanımız diriliyor, bize yardım edecek!"
Bedeni ataları tarafından parçalanıp pişirilirken hiçbir yabancı
ona dokunamazmış (*ibid.* s. 101; *Schamanengeschichten*, s. 209-
210).

Aynı deneyimlere başka yerlerde de rastlanıyor¹⁸. Bir
Teleüt kadını, tanımadığı adamların, vücudunu parça parça
doğrayıp bir tencerede pişirdiklerine görü şeklinde tanık olduk-
tan sonra şamanlığa başladığını anlatıyor¹⁹. Altay şamanlarının
geleneksel inançlarına göre, ataların ruhları bunların etlerini
yiyor, kanlarını içiyor, karınlarını deşiyor, vb.²⁰. Kırgız-Kazak
baksısı şöyle diyor : "Gökte beş ruhum var; bunlar beni kırk
bıçakla kesiyor, bedenime kırk çivi saplıyorlar, vb."²¹.

18 Karş. H. FINDEISEN, *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessentheits-
priester nordeurasiatischer Völker* (Stuttgart, 1957), s. 36>.

19 N. P. DYRENKOWA; alıntıyı yapan V. I. PROPP, *Le radici storiche dei raccon-
ti di fate* (Torino, 1949; Rusça baskının tarihi 1946), s. 154. Bhaiga ve
Gondlarda, ilk şaman oğullarına, kardeşlerine ve öğrencisine vücudunu bir
kazanda on iki yıl kaynatmalarını söyler; karş. R. RAHMANN, *Shamanistic
and Related Phenomena in Northern and Middle India* (in "Anthropos", LIV,
1959, s. 681-760) s. 726-727. Başka örnekler için, bak. H. FINDEISEN,
Schamanentum, s. 52>.

20 A. V. ANOŞİN, *Materialy po şamanstvu u altajcev*, s. 131 ; LEHTISALO, *Der
Tod und die Wiedergeburt*, s. 18.

21 W. RADLOV, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, c.
IV* (St. Petersburg, 1870), s. 60; *id.* *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tageluch
eines reisenden Linguisten*, II (Leipzig, 1884), s. 65 ; LEHTISALO, *op. cit.* s. 18.

Bedenin parçalanıp organların yenilenmesi temalı esrime deneyimi Eskimolarca da biliniyor. Onlar adayı yaralayan, parçalayan veya yiyen bir hayvandan (ayı, deniz atı, mors, vb.) söz ediyorlar. Sonra adayın kemiklerinin üzerinde yeni etler çıkıyor (Lehtisalo, s. 20 dev.). Bazan da işkenceyi yapan hayvan, şaman adayının yardımcı ruhu olabiliyor (*ibid.* s. 21-22). Normal olarak, bu tür kendiliğinden şamanlığa çağrılma olayları bir hastalıkla değilse bile, şaman olacak kişiyi ağırca yaralayan sıra dışı bir kaza (bir deniz canavarıyla boğuşma, buzun altına düşme, vb.) yoluyla kendini gösteriyor. Fakat Eskimo şamanlarının çoğu sırra erdirici esrimeyi kendileri istiyor ve arıyorlar; sırra-erme süreci boyunca da Sibirya ve Orta Asya şamanlarının parçalanma deneyimlerine pek yakın sınamalardan geçiyorlar. Bütün bu durumlarda, kendi iskeletini gözüyle görme olayının doğurduğu gizemcil bir ölüp dirilme deneyimi söz konusu oluyor ki aşağıda bu konuya tekrar döneceğiz. Şimdilik, yukarıda gözden geçirdiğimiz belgelerdekine koşut başka bazı sırra-erme deneyimlerini ele alalım.

AVUSTRALYA BÜYÜCÜLERİNDE SIRRA-ERME

Avustralya *midicine-man*'lerinin davranışlarını ilk gözlemleyen araştırmacılar, burada da ritüel ölüm ve organların yenilenmesi olaylarının yer aldığına öteden beri tanıklık etmektedirler. Bu eylemler ya cinler ya da ölümlerin ruhları tarafından gerçekleştirilmektedir. Örneğin, (gözlemlerini 1798 de yayınlamış olan) albay Collins, Port-Jackson yöresinde yaşayan kabilelerde, bir mezarın üstünde uyumak suretiyle *medicine-man* (otacı, büyücü) olunabildiğini söylüyor : "Mezardaki ölünün ruhu gelip yatana boğazından yakalıyor, karnını yararak iç organlarını çıkarıp atıyor, yerine yenilerini koyuyor, yara da kendiliğinden kapanıyordu."²²

22 COLLINS'ten alıntılan A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londra, 1904), s. 405; ayrıca bak. M. MAUSS, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes* (1904 ; Yeniden yayınlanışı: H. HUBERT ve M. MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, 2. baskı, Paris, 1929, s. 131-187).

Son zamanlarda yapılan incelemeler de bu verileri doğrulamakta ve tamamlamaktadır. Howitt'in verdiği bilgilere göre, Wotjoballuk'lar *medicine-man*'leri doğaüstü bir varlık olan Ngatya'nın "göreve başlattığına" inanıyorlar : Ngatya adayın karnını yarıp, sihirli güç taşıyan kaya kristallerini (bir tür saydam kuvartz) oraya yerleştiriyor²³. Euahlayi'ler ise seçtikleri genci *medicine-man* yapmak için mezarlığa götürüp eli kolu bağlı olarak birkaç gece orada bırakıyorlar. Aday yalnız kalır kalmaz birçok hayvan ortaya çıkarak onu yokluyor, ötesini berisini yalıyor. Ardından elinde sopayla bir adam beliriyor, sopasını büyücü çırağının kafasına saplıyor ve açılan yaraya limon büyüklüğünde bir sihirli taş yerleştiriyor. O zaman "ruhlar" (veya cinler) çıkageliyor, sırta-erdirci sihirli şarkılar söyleyerek adayı hastalıkları sağaltmak konusunda eğitiyorlar²⁴.

Warburton Range (Batı Avustralya) yerlileri arasında sırta-erme şöyle oluyor : Aday bir mağaraya giriyor; orada iki totem-kahraman (yaban kedisi ile *emu* adlı kanatsız kuş) onu öldürüp karnını yarıyor, iç organlarını çıkarıp yerine sihirli maddeler koyuyorlar. Aynı zamanda kürek kemiğiyle kaval kemiğini de çıkarıp kurutuyor ve tekrar yerlerine yerleştirmeden önce aynı sihirli maddelerle dolduruyorlar. Bu sınav süresince çırac sırta-erdirci usta tarafından gözaltında tutuluyor; usta ateşlerin sönmemesine dikkat ediyor ve öğrencisinin esrime deneyimlerini denetliyor²⁵.

Arunta'lar insanları *medicine-man* yapmak için üç yol biliyorlar : 1. *Iruntarinia*'lar ya da "ruhlar, cinler" aracılığıyla; 2. *Erunça*'lar (mitsel *Alçera* zamanlarında yaşamış Erunça adamların ruhları) aracılığıyla; 3. Başka *medicine-man*'ler aracılığıyla. Birinci yola göre, aday bir mağara ağzına yaklaşıp uykuya dalı-

23 A. W. HOWITT, *On Australian Medicine Men* ("Journal of the Royal Anthropological Institute", XVI, 1887, s. 23-58), s. 48; id., *The Native Tribes of South-East Australia*, s. 404.

24 K. LANGLOH PARKER, *The Euahlayi Tribe* (Londra, 1905), s. 25-26.

25 A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines* (Sydney-Londra, 1938), s. 223.

yor. Bir *Iruntarinia* gelip "ona görünmez bir kargı fırlatıyor; kargı adayın ensesini kesiyor, dilini delip geçiyor, kocaman bir yara açarak ağzından çıkıyor." Adayın dili ondan sonra hep delik kalıyor; deliğe rahatça küçük parmak sokulabiliyor. İkinci kargı adayın kafasını kesiyor ve aday ölüyor. *Iruntarinia* onu alıp mağaranın içine götürüyor. Bu mağaranın çok derin olduğu söyleniyor ve *Iruntarinia*'ların orada sürekli aydınlık bir ortamda, serin pınarların yanbaşıyla yaşadıkları kabul ediliyor (aslında burası Aruntaların cennetidir). Mağarada bu ruh veya cin adayın organlarını koparıp yerlerine yepyeni başka organlar takıyor. Aday kendine geliyor, ama bir süre deli gibi davranıyor. Sonra *Iruntarinia* cinleri -ki bunları otacılardan başka kimse göremiyor- adayı köyüne geri getiriyorlar. Görenek onun bir yıl geçmeden şamanlık yapmasına izin vermiyor. Bu süre içinde dilindeki delik kapanırsa aday görevden vazgeçiyor, çünkü sihirli yeteneği kaybolmuş sayılıyor. Gene bu süre içinde öteki otacılardan mesleğin sırlarını, özellikle de *Iruntarinia*'ların bedene sapladıkları kuvartz parçalarının (*atnongara*)²⁶ nasıl kullanılacağını öğreniyor²⁷.

Otacı olmanın ikinci yolu da birincisine oldukça benziyor; şu farkla ki, *Erunça*'lar adayı bir mağaraya değil de yer altına götürüyorlar. Üçüncü ve son yol ise ıssız bir yerde yapılan uzun bir töreni içeriyor; bu süreçte aday, iki yaşlı otacı tarafından yapılan bir ameliyata hiç ses çıkarmadan katlanmak zorunda. Bu işlemde otacılar adayın vücudunu kuvartz kristalleriyle derisini soyacak derecede ovuyorlar, saçlı derisinin üstüne de aynı kristalleri bastırıyorlar, sağ elinin bir tırnağının altını deliyorlar ve diline de bir kesik atıyorlar. Son olarak alına *erunçil-da* yani "şeytanın eli" denilen (zira *Erunça*, Aruntaların kötü ruhudur) bir desen çiziliyor. Vücuduna da ortasında *Erunça*'yı temsil eden siyah bir çizgi bulunan bir başka desen çiziliyor; bu

26. Bu sihirli taşlar hakkında, bak. a.ş. n. 29.

27. B. SPENCER ve F. J. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia* (Londra, 1899), s. 522 dev.; *id. The Arunta. A Study of a Stone Age People* (Londra, 1927), c. II, s. 391>.

siyah çizginin çevresinde, anlaşıldığına göre vücuttaki sihirli kristalleri temsil eden başka çizgiler oluyor. Bu başlangıç töreninden sonra aday bir sürü tabuyu da kapsayan özel bir rejime bağlı tutuluyor²⁸.

Unmatjera kabilesinden ünlü bir sihirbaz olan Ilpailurkna, Spencer ile Gillen'e "*medicine-man* olurken başına gelenleri" şöyle anlatmış : Bir gün çok yaşlı bir hekim gelip kargı fırlatma aracıyla ona birkaç *atnongara* taşı²⁹ atmış. Taşların bazıları göğsüne isabet etmiş, bazıları ise başını bir kulağından ötekine delip geçerek onu öldürmüştü. Sonra ihtiyar onun tüm iç organlarını -barsaklar, akciğerler, karaciğer ve yürek- çıkarıp onu bütün gece yerde yatar durumda bırakmış. Ertesi gün gelip ona bakmış ve bedeninin, kollarının ve bacaklarının içine başka *atnongara* taşları yerleştirdikten sonra üstünü yapraklarla örtmüştü. Sonra vücudu şişinceye dek başında ilâhiler söylemiş. Ardından onu yeni organlarla donatmış, içine birçok başka *atnongara* taşları koymuş ve başına eliyle hafifçe vurmuş. Bunun üzerine aday canlanıp ayağa fırlamış. İhtiyar otacı ona, *atnongara* taşı içeren sudan içirmiş ve etten yedirmiş. Aday uyandığında nerede olduğunu bilmiyormuş. "Galiba kayboldum!" demiş, ama etrafına bakınca yanı başında ihtiyarı görmüş. İhtiyar ona : "Hayır, kaybolmadın : ben seni uzun zaman önce öldürdüm" demiş. Ilpailurkna kendisi ve geçmişi yaşamı hakkında her şeyi unutmuşmuş. İhtiyar onu kampa geri getirip karısını -*lubra'sını*- göstermiş : aday karısını da unutmuşmuş. Böyle ilginç biçimde geri dönüşünden ve garip davranışlarından, yerliler onun *medicine-man* olduğunu hemen anlamışlar³⁰.

Warramunga'larda sırra-erme *puntidir* denilen ve Arunta-

28 *The Native Tribes*, s. 526 dev ; *The Arunta*, II, s. 394.

29 "Bu *atnongara* taşları, otacıların (*medicine men*) vücutlarının içine serpiştirilmiş olduğu ve oradan istedikleri zaman çıkarabildikleri kabul edilen küçük kaya kristali parçalarıdır. *Medicine-man*'e sihirli gücünü veren, bu taşlara sahip olmasıdır" (SPENCER ve GILLEN, *The Northern Tribes of Central Australia* (Londra, 1904), s. 480, not 1.

30 SPENCER ve GILLEN, *The Northern Tribes*, s. 480-481.

ların *Iruntarinia*'larına denk düşen cinler veya ruhlar yoluyla olur. Bir otacının Spencer ve Gillen'e anlattığına göre, "babası ve ağabeyi olduklarını öne süren" iki cin iki gün boyunca bunun peşinde dolaşmışlar. İkinci gece tekrar yanına yaklaşıp onu öldürmüşler. "Ölü olarak yerde yatarken bedenini açıp iç organlarını yenileriyle değiştirmişler; son olarak içine, kendisine otacı yeteneklerini veren küçük bir yılan yerleştirmişler" (*The Northern Tribes*, s. 484).

Warramungaların, Spencer ve Gillen'e göre (*ibid.* s. 485) daha da gizemli olan, ikinci sırra-erme törenleri vesilesiyle de buna benzer bir deneyim yaşanır. Burada adaylar yorgunluktan tükenip bilinçsiz durumda yere yıkılıncaya dek yürümek veya ayakta durmak zorundadırlar. "O zaman karınları yarılr ve gelenek olduğu üzere, iç organları çıkarılıp yerlerine yenileri konur." Kafalarının içine bir yılan sokulur ve sihirli bir nesneyle (*kupitja*) burunları delinir ki bunu daha sonra hastaları iyileştirmekte kullanacaklardır. Bu nesneler mitsel *Alçeringa* çağlarında son derece güçlü yılanlar tarafından yapılmışlardır (*ibid.* s. 486).

Binbinga'larda kişilerin otacılığının Mundadji ve Munkaninji (baba ve oğul) cinleri tarafından gerçekleştirildiği kabul edilir. Sihirbaz Kurkutji bir gün nasıl bir mağaraya girince orada ihtiyar Mundadji'ye rastladığını ve ihtiyarın nasıl kendisini boğazından yakalayıp öldürdüğünü anlatır : "Mundadji onun karnını beli hizasından yarmış, iç organlarını çıkarmış ve kendi iç organlarını Kurkutji'nin içine yerleştirerek bir miktar da kutsal taş ilâve etmiş. Bu işlemler bitince genç cin Munkaninji yaklaşmış ve ona yeniden can vermiş. Artık *medicine-man* olduğunu tebliğ etmiş ve kemiklerin nasıl yerlerinden çıkarılacağını ve büyüye uğramış insanların nasıl kurtarılacağını göstermiş. Onu göğre çıkardıktan sonra tekrar yere indirmiş ve kampına geri getirmiş; yerliler kendisini ölmüş sandıklarından ardından ağıyorlarmış. Uzun süre zihni uyuşuk durumda kalmış, ama yavaş yavaş kendine gelmiş; o zaman yerliler onun *medicine-man* olduğunu anlamışlar. Kurkutji sihirli bir operasyon yapar-

ken cin Munkaninji'nin de yanibaşında durup onu gözlediği kabul edilir; tabî bu sıradan insanlar göremez. Bir kemiği yerinden çıkarırken -ki bu işlem genellikle gecenin örtüsü altında yapılır- Kurkutji önce hastanın mide bölgesinde bir noktayı kuvvetle emerek bir miktar kan çıkarır. Sonra bedenin üstünde birtakım büyümlü jestler yapar, onu tokatlar, yumruklar ve tekrar kemik dışarı çıkıncaya kadar emer. Çıkan kemiği hazır bulunanlara farketirmeden hemen Munkaninji'nin sakın sakın oturup kendisini izlediği yere doğru fırlatır. Sonra seyircilere, gidip Munkaninji'den kemiği göstermek için izin isteyeceğini söyler; izini alınca, olasılıkla daha önce bir kemik saklamış olduğu yere doğru gider ve elinde kemikle dönüp gelir" (*ibid.* s. 487-88).

Mara kabilesinde de teknik hemen hemen aynıdır. Otacı olmak isteyen, bir ateş yakıp üstünde içyağı yakarak Minungarra adlı iki "ruhu" yanına çağırır. Bunlar yaklaşır, merak etmemesini, kendisini tamamen öldürmeyeceklerini söyleyerek ona cesaret verirler. "İlkönce adayın duyularını uyuştururlar ve âdet olduğu üzere, vücudunu bir yerinden yarıp iç organlarını çıkarırlar. Bunların yerine ruhlardan birinin organları konur. Sonra adaya yeniden can verilir, artık otacı olduğu söylenir; hastaların vücudundan kemiklerin nasıl çıkarılacağı, insanların büyülerden nasıl kurtarılacağı gösterilir; daha sonra da aday göğse çıkarılır. En sonunda tekrar yere indirilip kampın hemen yanında bir yere bırakılır ve öldüğünü sanarak ağlayan dostları onu orada bulurlar. Mara kabilesinde bir otacının sahip olduğu güç ve yetiler arasında, geceleri sıradan kişilerin göremediği bir ipe tırmanarak göğse çıkıp orada yıldızların ruhlarıyla çene çalmak da vardır" (*ibid.* s. 488; Avustralya'da otacıların sırra-erme törenlerinin baska yönleri için, bak. aşağıda s. 165>.).

AVUSTRALYA, SİBİRYA, GÜNEY AMERİKA VE BAŞKA YERLER ARASINDA GÖZLENEN KOŞUTLUKLAR

Görüldüğü gibi, Sibiry şamanları ile Avustralya otacılarının sırra-ermeleri arasında yakın bir benzerlik vardır. Her iki durumda da aday yarı-tanrısal varlıklar ya da atalar tarafından, vücudunun parçalanmasını ve iç organlarıyla kemiklerinin yenilenmesini kapsayan bir ameliyata konu olur. Gene her iki durumda bu ameliyat bir "yeraltı dünyasında" yapılır ya da oraya inmeyi içerir. Ruhların veya cinlerin Avustralyalı adayın bedenine soktukları kabul edilen kuvartz parçalarına ya da çeşitli sihirli nesnelere³¹ gelince, bu uygulama Sibiryalılarda hemen hiç önem taşımaz. Gerçekten de, gördüğümüz gibi, şaman adayının etlerinin ve kemiklerinin kaynatıldığı kazana bazı demir parçalarının ve başka nesnelerin de atıldığına dair belirtilere pek seyrek rastlanır. Bu konuda Sibiry'ayı Avustralya'dan ayıran bir başka fark daha vardır : Sibiry'da şamanların çoğu ruhlar veya tanrılar tarafından "seçilmektedir"; oysa Avustralya'da otacılık mesleği böyle kendiliğinden bir "seçilme" kadar, adayın bunu istemesi ve aramasının da sonucu olarak gerçekleşir.

Öte yandan, Avustralyalı büyücülerin sırra-erme yöntemlerinin sadece burada andıklarımızdan ibaret olmadığını da ekleyelim (bak. aşağıda s. 165). Sırra-erme olayının en önemli ögesi beden parçalara ayrılması ve iç organların yerine yenilerinin konması olmakla birlikte, bir otacı adayını otacı yapmanın başka yolları da vardır. Bunların başında, göksel varlıklar tarafından eğitilmeyi de içeren esrimeli bir göğe çıkma deneyimini sayabiliriz. Bazan sırra-erme süreci beden parçalanmasıyla göğe çıkma deneyimini birlikte içerir (Binbinga ve Mara'larda böyle olduğunu gördük). Kimi yerlerde sırra-erme gizemsel bir

31 Avustralyalı otacıların kaya kristallerine verdikleri önem hakkında, bak. aşağıda, s. 168 dev. Bu kristallerin gökten yüce varlıklar tarafından atıldığı veya onların göksel tahtlarından koptuğuna inanılır; dolayısıyla bunlar göklerin sihirsel-dinsel güçlerinden pay almış sayılır.

"Yeraltına iniş" deneyimi ile yetkinleşir. Bütün bu sırra-erme tiplerine Sibirya ve Orta Asya şamanlarında da rastlıyoruz. Biribirinden bu kadar uzak arkaik topluluklara ait iki grup gizemsel teknik arasında gözlenen böyle bir simetrimin, genel dinler tarihi içinde şamanizme verilmesi gereken yer konusunda elbette bazı sonuçları olacaktır.

Her ne olursa olsun, Avustralya ile Sibirya arasındaki bu benzerlik, şamancıl sırra-erme ritüelinin temelliliğini ve eskiliğini açıkça doğruluyor. Avustralya otacılarının törenlerinde mağaranın taşıdığı önem de söz konusu eskilik düşüncesini güçlendiriyor. Paleolitik dinlerde de mağaranın oldukça önemli bir rol oynamış olduğu sanılıyor³². Öte yandan, mağara ve labirent, (örneğin Malekula'lar gibi) başka arkaik kültürlerdeki sırra-erme törenlerinde birinci derecede önemli bir işlev görüyor; ikisi de öteki dünyaya geçişin, Yeraltına inişin, somut simgeleri durumundalar. Şili'deki Arauca şamanlarına ilişkin ilk bilgilere göre, bunlar da sırra-erişlerini çoğu kez hayvan kafataslarıyla süslü mağaralarda gerçekleştiriyorlar³³.

Smith Sound'da yaşayan Eskimolarda şaman adayı geceleyin mağara ve kovuklarla dolu dik bir yarın önüne gelip ileri doğru dümdüz yürümek zorundadır. Şaman olacağı alnına yazılmışsa mağaralardan birine girecek, yoksa kafasını kayaya çarpacaktır. Girer girmez mağaranın ağzı arkasından kapanır ve ancak belli bir zaman sonra tekrar açılır. Aday canlı çıkmak için bu açılıştan yararlanmalıdır, yoksa sonsuza dek yarın için-

32 Son olarak, bak. G. R. LEVY, *The Gate of Horn. A Study of the Religious conceptions of the Stone Age, and Their Influence upon European Thought* (Londra, 1948), özellikle s. 46 dev, 50 dev, 151 dev.; J. MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion* (Zürich ve Köln, 1956), s. 148>.

33 A. MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan* ("Revista del Instituto de Antropologia de la Universidad nacional de Tucuman", II, 10, Tucuman, 1942, s. 309-62), s. 313. Avustralyada da duvarları boyalı ve resimli mağaralar vardır, ama bunlar başka ritler için kullanılır. Bilgilerimizin bugünkü durumunda, Güney Afrika'daki resimli mağaraların da eskiden şamancıl sırra-erme törenleri için kullanılıp kullanılmadığını kesinlikle saptamak zor görünüyor. Bak. LEVY, *The Gate of Horn*, s. 38-39.

de kapalı kalabilir³⁴. Mağaralar Kuzey Amerika şamanlarının sırra-ermelerinde de önemli bir rol oynar; şaman adayları rüyalarını mağaralarda görür, kendi yardımcı ruhlarıyla oralarda karşılaşır³⁵.

Ayrıca, ruhlar, cinler veya sırra-erdirici varlıklar tarafından adayın vücuduna kaya kristalleri saplanması inancına koşut inanışlara Avustralya'dan başka yerlerde de rastlandığını şimdiden ortaya koymak da önem taşır. Örneğin, Malakkalı Semang'larda böyle bir inanış vardır³⁶. Ama bu inanç asıl Güney Amerika şamanizminin tipik özelliklerinden biridir. "Coben o şamanı eğittiği çırağın kafasına kaya kristalleri saplar; bunlar adayın beynini ve gözlerini kemirip bu organların yerini alırlar ve onun 'gücünü' oluştururlar³⁷." Başka yerlerde bu kristaller şamanın yardımcı ruhlarını temsil ederler (Métraux, *ibid.* s. 210). Tropikal Güney Amerika şamanları için sihirli güç genel olarak gözle görülmez bir maddede somutlaşır; ustalar bunu çıraklarına, bazan ağızdan ağıza, geçirir veya aktarırlar (*ibid.* s. 214). "Gözle görülemeyen ama dokunulabilen sihirli madde ile şamanın içine doldurulan ok, diken, kaya kristali gibi şeyler arasında mahiyet farkı yoktur. Bu nesneler şamanın güçlerinin maddeselleşmesinden başka bir şey değildir, ki birçok kabiledede

34 A. L. KROEBER, *The Eskimo of Smith Sound* (Bulletin of the American Museum of Natural History, XII, 1899, s. 303 dev.), s. 307. Sadece sırra ermişlere ve kısa bir süre için açılan kapılar "motifi" şamancıl ve diğer söylencelerde oldukça sık görülür.

35 WILLARD Z. PARK, *Shamanism in Western North America*, s. 27>.

36 P. SCHEBESTA, *Les Pygmées* (Paris, 1940), s. 154. Ayrıca karş. IVOR EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semangs* (in "Journal of the Royal Anthropological Institute", LX, 1930, s. 115-125), s. 119. Semangların otacısı olan *hala*, doğrudan doğruya Cenoî'lerden elde edilebilen kuvartz kristalleri yardımıyla sağtım yapar. Cenoî'ler göksel ruhlardır; bazan kristal parçalarında yaşadıkları olur, o zaman *hala*'nın buyruklarını yerine getirirler. Onların yardımıyla *hala* kristalin içinde hastanın çektiği hastalığın ne olduğunu görür ve aynı zamanda onu iyileştirme çaresini de bulur. Kristallerin göksel kökeni (Cenoî) dikkate değer : bu motif kendi başına otacıların güçlerinin kaynağını bize göstermektedir. Bak. aşağıda, s. 168.

37 A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 216.

bu güçler bulanık ve az çok soyut bir biçim altında var olan sihirli bir madde olarak tasarlanmaktadır" (*ibid.* s. 215; bak. Webster, *Magic*, s. 20 dev).

Güney Amerika şamanlığını Avustralya büyüculüğüne bağlayan bu arkaik özellik büyük önem taşır. Biraz sonra bunun bu türden tek bağ olmadığını göreceğiz³⁸.

KUZEY VE GÜNEY AMERİKA, AFRİKA VE ENDONEZYA'DA SIRRA-ERME AMAÇLI PARÇALANMA İNANIŞLARI

Gerçekten de, gerek Güney Amerika'da, gerek Avustralya veya Sibirya'da, ister şamanlığa ruhlarca seçilinsin, ister şamanlık isteyerek aranılsın, her iki durum da ya gizemli bir hastalığı ya da gizemsel bir ölümün iyi-kötü simgesi olan bir ritüel veya töreni içerir. Bu gizemsel ölüm de bazan vücudun parçalanması ve organların yenilenmesi şeklinde dile gelir.

Araucal'da seçilme genel olarak ansızın gelen bir hastalık şeklinde kendini gösterir; genç adam "ölü gibi" yere yıkılır ve gücüne tekrar kavuştuğu zaman, *maçi* olacağını söyler³⁹. Bir balıkçı kızı olayı Peder Housse'a şöyle anlatıyor : "Mercan kayalıklarının arasında deniz kabukları topluyordum. Birden göğsümde bir şok hissettim ve içerden gelen gayet net bir ses "Maçi olacaksın, ben öyle istiyorum!" dedi. Aynı anda içimde şiddetli ağrılar duydum ve kendimi kaybettim. İnsanların hâkimi *Ngeneçen*'in benim içime indiği belliydi" (Métraux, *Le shamanisme araucan*, s. 316).

Genel olarak, Métraux'nun haklı olarak işaret ettiği gibi,

38 Avustralya ile Güney Amerika arasındaki kültürel ilişkiler sorunu hakkında, bak. W. KOPPERS, *Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen Südamerika und südost-Australien* ("Proceedings of the XXII Inter. Congress of Americanists", New York, 1928, *ibid.* New York, 1930, s. 678-686). Ayrıca karş. P. RIVET, *Les Mélano-Polynésien et les Australiens en Amérique* ("Anthropos", XX, 1925, s. 51-54, Patagonlarla Avustralyalılar arasındaki dil benzerlikleri, s. 52).

39 A. MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan*, s. 315.

şamanın simgesel ölümü, adayın uzun süren bayılmalarında ve letarjiye varan uykularında ifadesini bulur⁴⁰. Ateş Ülkesindeki Yamana'larda şaman çırakları ikinci, hattâ üçüncü bir deri ("yeni deri") çıkıncaya dek yüzlerini oğuştururlar; bu deriyi yalnız sırra-ermişler görebilir⁴¹. Bakairi, Tupi-İmba ve Karaib'lerde (tütün suyuyla) "ölme" ve "dirilme" kesin tanıklığa dayanır⁴². Arauca şamanının onaylanma şenliğinde, ustalar ve çıraklar birlikte yalınayak ateş üstünde yürürler de hiçbir yerleri yanmaz, giysileri bile tutuşmaz. Bazan kendi burunlarını kopardıkları veya gözlerini oydukları da görülür. "Sırra-erdirici, normal insanları, sırra-ereninkilerle değiş-tokuş yapmak için kendi dilini kopardığına ve gözlerini çıkardığına inandırır. Aynı zamanda sırra-ereni bir sılıkla delerdi; sırik karından girip sırttan çıkar, ama ne kan akar ne de acı duyulurdu (Rosales, *Historia general del Regno de Chile*, c. I, s. 168). Toba şamanları göğüslerinin ortasına sivri bir değnek saplardı; değnek bir kurşun gibi vücutlarının içine girerdi"⁴³.

Benzer özelliklere Kuzey Amerika şamanizminde de rastlanır. Maidu'larda sırra-erme törenini yönetenler adayları "ilaç" dolu bir çukura koyar ve bir "zehir-ilaç"la "öldürürler"; çıraklar

40 A. MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 339.

41 M. GUSINDE, *Une école d'hommes-médecine chez les Yamanas de la Terre de Feu* ("Revue Ciba", No. 60, août 1947, s. 2159-2162), s. 2162 : "Eski derinin kaybolup yerini ince ve yarısaydam bir tabakaya bırakması gerekir. İlk birkaç haftalık ovma ve boyamalar - en azından deneyimli *yékamuş*'ların (*hommes-médecine*, otacılar) imgelem ve yanılsamalarına göre - bu yeni deriyi meydana çıkarmaya yettiği takdirde, sırra ermiş yaşlılar genç adayın yeteneklerinden artık kuşku duymazlar. Aday o andan itibaren büsbütün gayrete gelip, daha ince ve narin üçüncü bir deri meydana çıkıncaya dek yanaklarını hafif hafif oğuşturmayı sürdürmek zorundadır. Bu aşamada deri o denli duygunlaşmıştır ki en küçük dokunma bile şiddetli ağrılara neden olur. Çömez sonunda bu aşamaya ulaştığı zaman, Loima-Yékamuş'un verebildiği biçimiyle geleneksel eğitim sona ermiş olur."

42 IDA LUBLINSKI, *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas* ("Zeitschrift für Ethnologie", c. 52-53, 1920-1921, s. 234-263), s. 248>.

43 A. MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan*, s. 313-314. Şaman Warrau'nun sırra-erşi sırasında, "ölümü" bağıra bağıra çevreye duyurulurdu. MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 339.

bu yolla sırra erdikten sonra hiç acı duymadan ateşte kızdırılmış taşları avuçlarında tutabilirler⁴⁴. Pomo'ların "Ghost Ceremony" adlı şamanlık topluluğunda sırra erme, çıraklara işkenceyi ve onların ölüp dirilmesini kapsar; bunlar yerde ceset gibi yatarlar, üstleri samanla örtülür. Aynı ritüele kıyı kabilelerinden Yuki, Huşnom ve Miwok'larda da rastlanır⁴⁵. Kıyı halklarından Pomoların sırra-erme törenlerinin bütünü "kesik" gibi anlamlı bir ad taşır⁴⁶. River Patwin'lilerde Kuksu (şaman) derneğine girmek isteyen adayın bizzat Kuksu tarafından bir ok ve mızrakla göbeğinden delindiği kabul edilir; bunun üzerine aday ölür ve bir şaman tarafından yeniden dirilitilir⁴⁷. Luiseño şamanları birbirlerinin oklarla "öldürürler." Tlingit'lerde bir şaman adayının ilk "çarpması" kendinden geçip yere yıkılma şeklinde ortaya çıkar. Menomini'lerde çırak şaman sırra-erdirci tarafından sihirli nesnelerle "taşlanır"; sonra dirilitilir⁴⁸. Kuzey Amerika'nın hemen her yerinde (şamancıl olsun olmasın) bütün gizli derneklerin katılma/sırra-erme törenlerinin, adayın ölüp dirilmesi ritüelini içerdiklerini eklemeye gerek yoktur (Loeb, *op. cit.* s. 266 dev).

Aynı gizemsel ölüp dirilme simgeselliği, gerek gizemli hastalıklar gerek şamancıl sırra-erme törenleri biçiminde, başka yerlerde de karşımıza çıkar. Nuba Dağlarında yaşayan Sudanlılarda sırra-ermenin ilk aşaması "baş" adını taşır; bu işlemde "ruhun girebilmesi için adayın kafasının yarıldığı" anlatılır⁴⁹. Fakat şamancıl rüyalar veya garip kazalar yoluyla sırra-

44 E. W. GIFFORD, *Southern Maidu Religious Ceremonies* ("American Anthropologist", c. 29, No. 3, 1927, s. 214-257), s. 244.

45 E. M. LOEB, *Tribal Initiation and Secret Societies* (Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XXV, 3, s. 249-88, Berkely, 1929), s. 267.

46 LOEB, *op. cit.* s. 268.

47 LOEB, *ibid.* s. 269.

48 Constance Goddard DU BOIS, *The Religion of the Luiseño Indians* (Univ. of California Publ. in American Archaeology and Ethnology, VIII, 1908), s. 81 ; SWANTON, *The Tlingit Indians* (Annual Report, Bureau of American Ethnology, c. 26, 1908), s. 466; LOEB, *op. cit.* s. 270-278.

49 S. F. NADEL, *A Study of Shamanism in the Nuba Mountains*, s. 28.

erme olaylarına da rastlanır. Örneğin, bir şaman 30 yaşlarına doğru bir dizi garip ve anlamlı rüya görmüş : beyaz karınlı doru bir at, peңçesini omuzuna dayayan bir leopar ve kendisini ısiran bir yılan (bütün bu hayvanlar şamancıl rüyalarda önemli bir rol oynar). Kısa bir süre sonra da ansızın titremeye ve kendinden geçerek gaipten haber vermeye başlamış. Bu durum onun "seçilişinin" ilk belirtisiymiş, fakat *Kujur* olarak kabul edilip kutsanması için daha 12 yıl beklemesi gerekmiş. Bir başka şaman ise rüya görmemiş, fakat bir gece kulübesine yıldırım düşmüş ve kendisi de "iki gün ölü gibi yatmış" (Nadel, *op. cit.* s. 28-29).

Bir Amazulu büyücüsü dostlarına, rüyasında bir ırmağın kendisini kapıp götördüğünü gördüğünü anlatmış. Güçten kuvvetten kesilmişmiş ve rüyalar kendisine rahat vermiyormuş. Her gece türlü türlü düşler görüyor, uyandığında dostlarına şöyle diyormuş : "Bugün bütün vücudum kırılıp parçalandı. Düşümde birçok kişinin beni öldürdüğünü gördüm. Nasıl oldu bilmem, ellerinden güçlkle kaçabildim. Uyandığımda vücudumun bir kısmı ötekinden farklı duyumlar algılıyordu. Vücudumun her yeri aynı değildi"⁵⁰.

Rüya, hastalık, sırra-erme töreni... Hangisinde olursa olsun, ana öge hep aynı kalıyor : Şaman adaymın - veya çırağının - simgesel olarak ölüp dirilmesi. Bu süreç, çeşitli biçimler altında (doğranma, kesilme, karnın yarılması, vb.) vücudun parçalara ayrılmasını da kapsıyor. Şimdi vereceğimiz örneklerde, adayın tören yöneticileri (sırra erdiriciler) tarafından öldürülmesi daha açık olarak beliriyor.

İşte Malekula'da bir otacının sırra-erme sürecinin ilk aşaması⁵¹ : "Lo!-naronglu bir *bwili*'yi ablasının oğlu ziyaret ederek şöyle dedi : 'Bana bir şey vermeni istiyorum.' *Bwili* de

50 Canon CALLAWAY, *The Religious System of the Amazulu* (Natal, 1870), s. 259 dev.; alıntıyı yapan P. RADIN, *La religion primitive* (frans. çeviri 1941), s. 104.

51 J. W. LAYARD, *Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics*, s. 507. Biz MÉTRAUX çevirisini kullandık (P. RADIN, *La Religion primitive* s. 99>.).

ona şöyle dedi : 'Koşulları yerine getirdin mi?' 'Evet, getirdim. *Bwili* gene sordu : 'Bir kadınla yatmadın mı?' Yeğen cevap verdi : 'Hayır.' *Bwili* o zaman : 'Pekalâ, dedi, gel bakayım buraya, şu yaprağın üstüne yat!' Delikanlı oraya yattı. *Bwili* bambudan bir bıçak yaptı, oğlanın kolunu kesti ve gidip iki yaprağın üstüne koydu. Yeğenin haline güldü, o da dayısına bir kahkaha ile karşılık verdi. Bunun üzerine *Bwili* kalan kolu da kesip yaprakların üstüne ötekinin yanına koydu. Geri geldi ve her ikisi de güldüler. *Bwili* bir bacağı kalça hizasından kesip kolların yanına koydu. Geri geldi, güldü, oğlan da güldü. O zaman öteki bacağı da kesip birincinin yanına uzattı. Geri geldi ve güldü. Yeğen hâlâ gülüyordu. *Bwili* sonunda kafayı da kesti ve önünde tuttu. Gene güldü, onunla birlikte kafa da gülüyordu. Sonra kafayı yerine taktı. Kestiği kolları ve bacakları da alıp yerlerine taktı." Bu sırta-erme töreninin devamı, usta ile çırağın sihir gücüyle tavuğa dönüşmelerini kapsıyor; şamanların ve genel olarak büyücülerin "uçma yetilerinin" iyi bilinen bir simgesi olan bu tavuk motifine ileride de değineceğiz.

Kiwaî Papuları arasında yaygın bir söylenceye göre, bir gece adamın biri bir *óboro* (bir ölünün ruhu) tarafından öldürülmüş; bu "ruh" adamın bütün kemiklerini çıkarıp yerlerine *óboro* kemikleri koymuş. Ruh adamı tekrar dirilttiğinde adam artık ruhlara benzemiş, yani şaman olmuş imiş. *Óboro* ona bir kemik vermiş, bununla ruhları çağırabilecekmış⁵².

Borneolu Dayaklarda *manang* (şaman)ın sırta erme süreci, Dayak şamanizminin üç derecesine karşılık gelen üç ayrı töreni kapsar. Birinci derece, *besudi* (bu sözcük olasılıkla "dokunmak, yoklamak" anlamına geliyor), en yalın ve kolay olanıdır ve pek az parayla kazanılabilir. Aday hasta gibi verandasında yatar ve öteki *manang*'lar bütün gece vücudunun üstünde birtakım el hareketleriyle büyü yaparlar. Bu suretle kendisine, şaman olduğu zaman hastaları yoklayarak hastalıkları tanılama ve çarelerini bulma yollarının öğretildiği kabul edilir. (İhtiyar ustaların bu

52 G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans of British New Guinea* (Londra, 1927), s. 325.

vesileyle adayın vücuduna, küçük çakıl taşları veya başka nesneler görünümünü altında, sihirli "gücü" de yerleştirmeleri olasılık dışı değildir.)

İkinci tören, *bekliti* ("açılış") daha karmaşıktır ve açıkça şamancıl bir özelliğe bürünür. İlâhi ve ırlamalarla geçen bir geceden sonra ihtiyar *manang*'lar genç adayı perdelerle çevreden yalıtılmış bir odaya götürür ve "orada, kendi anlattıklarına göre, başını kesip beynini çıkarırlar; adaya kötü ruhların ve hastalıkların gizlerine nüfuz etmesini sağlayacak açık ve duru bir anlak (zekâ) vermek üzere beynini yıkadıktan sonra tekrar yerine yerleştirirler; sonra, ruhu tüm gittiği yerlerde ve yittiği köşelerde görmesini sağlayacak keskin bir görüş vermek üzere, gözlerine altın ekerler; ruhu yakalayıp sıkıca elinde tutabilmesi için parmaklarının ucuna dişli çengeller geçirirler; nihayet, hastalara ve acı çekenlere karşı duygudaş ve acıma dolu olması için, yüreğine bir ok saplarlar⁵³." Elbette bütün yapılanlar simgeseldir : adayın başının üstüne bir hindistan cevizi koyup sonra onu kırarlar, vb. Şamancıl sırra-ermeyi bütünleyip yetkinleştiren bir üçüncü tören daha vardır; bu, ritüel bir merdivenle esrimeli bir Gök yolculuğunu içerir. Sonraki bir bölümde (s. 155 dev.) bu son törene tekrar döneceğiz.

Görüldüğü gibi, bütün bu örneklerde adayın ölüp tekrar dirilmesini simgeleyen bir tören söz konusu. İç organların yerine yenilerinin konması, Avustralya veya Sibiryâ şaman adaylarında olduğu gibi rüya, hastalık ya da geçici delilik türünden esrimeli bir deneyimi zorunlu olarak içermeyen bir yoldan gerçekleşiyor. Organların yenilenmesini açıklamak üzere ileri

53 H. Ling ROTH, *The Natives of Sarawak and British North Borneo* (Londra, 1896), I, s. 280-281; Arşidiakon J. Perham'ın "Journal of the Straits Branch of Asiatic Society" de (19, 1887) yayımlanan gözlemleriyle birlikte. Ayrıca karş. L. NYUAK, *Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak* (in "Anthropos", I, 1906, s. 11-23, 165-184, 403-425), s. 173>; E. H. GOMES, *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo* (Philadelphia, 1911), s. 178 dev.; ve Nodora Gondelarda ilk şamanın parçalara ayrılması miti için : V. ELWIN, *Myths of Middle India* (Londra, 1949), s. 450.

sürülen gerekçeler -eğer gerçekten gelenekte var iseler- ritin kökensel anlamının unutulmuş olduğunu açığa vuruyor.

ESKİMO ŞAMANLARININ SIRRA-ERMELERİ

Ammasilik Eskimolarında çömez kendi girişimiyle sırra-erdirilmek üzere ihtiyar *angakok*'un (çoğulu *angakut*) huzuruna çıkmaz; onu daha pek küçük yaştaiken şaman bizzat seçmiştir⁵⁴. Şaman, "var olan en yüce güçlerin bilgisi gelecek kuşaklara da saklanabilsin diye", (6-8 yaşlarındaki) küçük oğlanlar arasından sırra-erdirilmeye en yetenekli gördüklerini önceden seçer (Thalbitzer, *The Heathen Priests*, s. 454). "Sadece bazı özel yetenekli kişiler, düş kurmaya yatkın, histerik eğilimli 'vizyonerler' seçilebilir. Yaşlı bir *angakok* böyle bir öğrenci bulup eğitir; eğitim kulübeden uzakta, dağda, büyük bir gizlilik içinde verilir"⁵⁵. *Angakok* genç çırağa bir gölün kenarında, eski bir mezarın yanında nasıl inzivaya çekileceğini ve başına gelecek olayı iki taşı birbirine sürterek nasıl bekleyeceğini öğretir. "O zaman gölün ya da içerdeki buzulun ayısı çıkıp gelecek, bütün etlerini yiyip seni bir iskelet halinde bırakacak ve sen öleceksin. Ama sonra etlerine yeniden kavuşacaksın, uyanacaksın ve giysilerin de sana doğru uçarak gelecek"⁵⁶. Labrador Eskimolarında, şaman adayını yiyen, dev bir beyaz ayı biçiminde bizzat ortaya çıkan Büyük Ruh Torngarsoak'tır (Weyer, *op. cit.* s. 429). Grönland'ın batı kıyılarında, ruh ortaya çıktığı zaman aday üç gün "ölü gibi" yatar (*ibid.*).

Elbette burada da ritüel ölme ve dirilme temalı bir esrime

54 W. THALBITZER, *The Heathen Priests of East Greenland (angakut)* (XVI. Internationalen Amerikanisten-Kongresses, 1908, Viyana-Leipzig, 1910, II, s. 447-464), s. 452>.

55 W. THALBITZER, *Les Magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie* ("Journal de la Société des Américanistes", N. S., XXII, Paris, 1930, s. 73-106), s. 77. Karş. E. M. WEYER, Jr., *The Eskimos: Their Environment and Folkways* (New Haven, 1932), s. 428.

56 W. THALBITZER, *Les Magiciens esquimaux*, s. 78; id. *The Heathen Priests*, s. 454.

deneyimi söz konusudur; bu esnada çocuk bir süre bilinci yitik durumda kalır. Çırağın iskelet haline indirgenmesi ve sonradan yeni etlerine kavuşmasına gelince, Eskimo sırra-erme sürecinin tipik bir özelliği olan bu motife az sonra başka bir gizemcil tekniği incelerken de rastlayacağız. Şaman çırağı yardımcı ruhlarının gelmesini sağlayıncaya dek bütün yaz, bazan üstüste birkaç yaz, taşlarını sürter durur (Thalbitzer, *The Heathen Priests*, s. 454; Weyer, *op. cit.* s. 429); fakat deneyimlerini zenginleştirmek için her mevsim başka bir usta bulmalıdır (zira her *angakok* belli bir tekniğin uzmanıdır); böylece kendisine kalabalıkça bir yardımcı ruh topluluğu oluşturur (Thalbitzer, *Les Magiciens*, s. 78). Taşlarını sürttüğü sırada aday çeşitli tabulara da bağlıdır⁵⁷. Bir *angakok* aynı zamanda 5 veya 6 öğrenciyi eğitebilir (Thalbitzer, *Les Magiciens*, s. 79) ve bu iş için ücret alır (*id.* *The Heathen Priests*, s. 454; Weyer, s. 433-434)⁵⁸.

İğluluk Eskimolarında durum farklı görünüyor. Genç bir erkek veya kadın şaman olmak istedikleri zaman, birer hediyeyle seçtikleri ustanın huzuruna çıkıp şöyle diyorlar : "Evine geldim, çünkü seni görmek istiyorum." Hemen o akşam usta şaman "tüm engelleri kaldırmak üzere" ruhlarına danışıyor.

57 THALBITZER, *The Heathen Priests*, s. 454. Dünyanın neresinde ve hangi tür ve düzeyde olursa olsun, sırra-erme belli sayıda tabu içerir. Bizim araştırmalarımızı doğrudan doğruya ilgilendirmeyen bu zengin yasaklar yığınının tüm morfolojisini burada sayıp dökmek gereksizdir. Bak. H. WEBSTER, *Taboo: a sociological study* (Stanford, 1942), özellikle s. 273-276.

58 Şamanlığa özenenlerin eğitimi hakkında, ayrıca bak. STEFANSSON, *The Mackenzie Eskimo* ("Anthropological Papers of the American Museum of Natural History", XIV, Pt. I, 1914, s. 367 dev.; F. BOAS, *The Central Eskimo* ("Sixth annual report of the Bureau of American Ethnology", 1884-85, Washington, 1888, s. 399-675), s. 591 dev.; J. W. BILBY, *Among Unknown Eskimos* (Londra, 1923), s. 196 dev. (Baffin Adaları). Knud RASMUSSEN, *Across Arctic America* (New York ve Londra, 1927), s. 82 dev, şaman İngujarjuk'un öyküsünü anlatır. Bu şaman, sırra-erme riti gereği ıssızlığa çekildiğinde kendini "biraz ölü gibi" hissediyormuş; daha sonra, üstüne bir kurşun sıkarak (ama merminin kurşununu çıkarıp yerine bir taş koymuşmuş), baldızını da kendi eliyle "sırra-erdirmiş". Üçüncü bir sırra-erme olayında da, adayın giysileri bile ıslanmaksızın buzlu suda beş gün geçirmekten söz ediliyor.

Sonra adayla ailesi günah çıkarıyorlar (çığnedikleri tabuları vb. itiraf ediyorlar) ve böylece ruhlar önünde kendilerini aklamış oluyorlar. Özellikle erkekler için eğitim süresi pek uzun değil; beş günde tamamlandığı bile olabiliyor. Fakat adayın tüm hazırlığını yalnızlık içinde sürdürmesi bir gereklilik. Eğitim seansları sabah, öğle, akşam ve geceleyin yapılıyor. Bu dönem boyunca aday pek az yemek yiyor, ailesi de avlara katılmıyor⁵⁹.

Asıl sırta-erme süreci, hakkında fazla bilgi sahibi olmadığımız bir operasyonla başlıyor. *Angakok* çömezın gözlerinden, beyninden ve vücudunun içinden onun "ruhunu" çıkarıyor, "ta ki cinler veya ruhlar geleceğın şamanındaki en iyi özellikleri bilebilsinler" (Rasmussen, *op. cit.* s. 112). Bu "ruh çıkarımı" olayından sonra, aday ruhunu bedeninden kendi başına çıkarma ve böylece boşlukta ve deniz diplerinde yapacağı mistik yolculuklarına girişme yeteneğini kazanıyor (*ibid.* s. 113). Bu gizemli operasyonun, yukarıda incelediğimiz Avustralyalı şamanların tekniklerine az çok benzediğı tahmin edilebilir. Ne olursa olsun, bedenın içinden "ruhın çıkarılması" işlemi, iç organların "yenilenmesi" olayını iyi gizleyemeyen bir kamuflaj gibi görünüyor.

Bunun ardından usta, öğrenciye, *qaumanek* de denilen *angakok*'u, başka deyişle "şimşegiını" veya "aydınlanmasını" veriyor, zira *angakok*, "şamanın ansızın bütün vücudunda, kafasının içinde, beyninin göbeğinde hissettiğı gizemli bir ışıktır; adayın hem somut hem de simgesel anlamda karanlıkta da görmesini sağlayan akıl-almaz bir ışık kaynağı, ışık saçan bir ateştir; artık o gözleri kapalıyken bile karanlıkları delerek öteki insanlara gizli kalan gelecekteki nesneleri ve olayları görebilmektedir" (Rasmussen, *op. cit.* s. 112).

Aday bu gizemli ışığı, kulübesinde bir kerevete oturup saatler boyu ruhları/cinleri çağırdıktan sonra elde eder. Bu deneyimi ilk yaşayışında, "içinde bulunduğu ev sanki birdenbire yükselivermiştir; aday önünü çok uzaklara dek, dağların ardı

59. Knud RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (Report on the Fifth Thule Expedition 1921-1924, c. VII, No. I, *Kopenhag*, 1929), s. 111>.

da dahil, açıkça görür; âdeta yeryüzü geniş bir ova olmuştur ve onun gözleri dünyanın sınırlarına dek ulaşıyordur. Onun için gizli hiçbir şey yoktur artık. Çok uzakları görmekle de kalmaz; ister uzak, yabancı diyarlarda saklanıp korunmakta olsunlar, ister göklere veya yeraltına kaçırılmış olsunlar, "çalınmış" canları/ ruhları da bulma gücüne sahiptir" (*ibid.* s. 113).

Sibiry şamanlığının tipik özelliği olmakla birlikte başka yerlerde de karşımıza çıkan ve genel anlamda bütün şamanlık tekniklerinin bir özelliği sayabileceğimiz yükselme, tırmanma, hattâ boşlukta dolaşma deneyimine burada da rastlıyoruz. Bu göğe çıkış teknikleri ile gündeme getirdikleri dinsel olgular üzerinde daha sonra da durmak fırsatını bulacağız. Şimdilik İglulik şamanının mesleğe girişini belirleyen içsel ışık deneyiminin, birçok "yüksek" mistik tarafından da pek iyi bilindiğini not etmekle yetinelim. Birkaç örnek : Upanişadlarda "içsel ışık" (*antar jyotih*) *âtman*'ın özünü tanımlar⁶⁰. Yoga tekniklerinde, özellikle belli bazı Budist okullara ait olanlarda, ayrı ayrı renklerdeki ışıklar şu ya da bu düşünce egzersizinin (meditasyon) başarıya ulaştığını gösterir⁶¹. Aynı şekilde, *Tibet Ölüler Kitabı* da, ölüm halindeki hastanın ruhunun, can çekişirken ve can verdikten hemen sonra, içinde yüzdüğü kabul edilen ışığa büyük önem verir : İnsanoğlunun ölüm-sonrası yazgısı (kurtuluş ya da yeniden dünyaya gelme, *réincarnation*) lekesiz ışığın seçiminde gösterilen kararlılığa bağlıdır⁶². Nihayet, içsel ışığın Hristiyan gizemciliğinde ve ilâhiyatında oynadığı büyük rolü de unutmayalım⁶³. Bütün bunlar bizi Eskimo şamanlarının deneyimlerini değerlendirirken daha anlayışlı davranmaya çağıran olgulardır; en eski çağlardan beri, en arkaik insan topluluklarının bile, bir anlamda böyle mistik deneyimlere ulaşabildiklerine inanmamız için nedenler vardır.

60 Karş. M. ELIADE, *Méhistophélès et l'androgynie* (Paris, 1962), s. 27>.

61 Bak. M. ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), s. 198>.

62 W. Y. EVANS-WENTZ (éd.), *The Tibetan Book of the Dead* (Londra, 3. basım, 1957), s. 102>.

63 Karş. M. ELIADE, *Méhistophélès et l'androgynie*, s. 73>.

KENDİ İSKELETİNİ SEYRETME

Qaumaneq, usta şamanın bazan "Ayın cininin" çömezine (şaman adayına) sağladığı gizemli bir yetenektir. Çömez tarafından, ölülerin ruhlarının, Karibu Ananın veya ayıların yardımıyla, doğrudan doğruya da elde edilebilir (Rasmussen, *op. cit.* s. 113). Fakat deneyimin kendisi her zaman kişiseldir; söz konusu mitsel varlıklar sadece, çırağın belli bir hazırlanma süreci karşılığında kendilerinden "vahiy" beklemeye hakkı olduğunu bildiği birtakım "kaynaklardan" başka bir şey değildir.

Eskimo şaman çırağı, bir bakıma her şamanın yeni "mistik organları" sayılabilecek olan yardımcı cinlerden bir veya birkaç tane edinmeye kalkışmadan önce, sırra-erme açısından önem taşıyan büyük bir sınamadan başarıyla geçmek zorundadır. Bu deneyim sıkı bir bedensel perhiz ve disiplinle yoğun bir zihinsel "seyre dalış" (temâşâ, *contemplation*) çabası ister ve amacı da *kendini bir iskelet olarak görebilme yeteneğini* kazanmaktır. Bu manevî egzersiz hakkında Rasmussen tarafından sorgulanan şamanlar ancak dağınık ve bulanık birtakım bilgiler verebilmişlerdir; ünlü bilgin ve araştırmacı bunları şöyle özetliyor : "Hiçbir şaman bunun nasıl ve neden olduğunu açıklayamamakla birlikte, hepsi de düşünme yetilerinin doğaüstü âlemden aldığı güç sayesinde, bedenlerini yalnız kemikleri kalacak biçimde etten ve kandan arıtabiliyorlar. Bunu yapabilen şaman o zaman vücudunun tüm parçalarını doğru olarak adlandırmalı, her kemiği kendi adıyla anmalıdır; bu iş için de normal insan dilini değil, ustasından öğrendiği özel ve kutsal şaman dilini kullanmak zorundadır. Kendisini böyle çıplak, bozulgan ve geçici etle kandan tamamen sıyrılmış durumda seyrederken, vücudunun güneşe, rüzgâra ve havaya daha dayanıklı olması beklenen kalan kısımla (iskeletiyle) üstleneceği büyük göreve hazırlanır ve gene şamanların kutsal sözcükleriyle kendini buna adar" (Rasmussen, *op. cit.* s. 114).

Sırra-erme değeri de taşıyan (zira yardımcı cinlerin elde edilmesi kesinlikle bu sınavın başarılmasına bağlıdır) bu önemli

meditasyon egzersizi ilginç biçimde Sibirya şamanlarının rüyalarını andırıyor; şu farkla ki, Sibirya'da bedenin iskelete indirgenmesi ata-şamanlar veya başka mitsel varlıklar tarafından gerçekleştirilen bir operasyon; Eskimolarda ise bedensel disiplin ve zihinsel yoğunlaşma yoluyla kişinin kendi çabasıyla eriştiği bir durumdur. Her iki toplumda da bu mistik görünün ana öğeleri, kemiklerin etlerden temizlenmesi ile tek tek sayılıp doğru olarak adlandırılması oluyor. Eskimo şamanı bu görüyü uzun ve zor bir hazırlık dönemi sonucunda kendisi elde ediyor. Sibirya şamanları ise çoğunlukla başka güçlerce "seçilmiş" olup vücutlarının mitsel varlıklar tarafından kesilip biçilmesini edince seyrediyorlar. Fakat bütün durumlarda, iskelet haline gelme sıradan insanlık durumunu aşma, dolayısıyla bu durumdan kurtulma, olayını simgeliyor.

Şunu da ekleyelim ki, bu aşma veya kurtulma her zaman aynı mistik sonuçları doğurmaz. Şaman giysisinin simgesel özelliğini incelerken göreceğimiz gibi (bak. s. 175>), avcı ve çoban halkların manevî ufku içinde, kemik hem insan yaşamının hem de tüm hayvanların pay aldığı Büyük Yaşamın öz kaynağını temsil eder. Kendini iskelete indirgemek, bu Büyük Yaşam Ana'nın "karnındaki" yerini tekrar almakla, yani baştan aşağı yenilenmekle, mistik bir biçimde yeniden-doğmakla, eş değerlidir. Buna karşılık Orta Asya'da rastlanan ve köken ya da hiç değilse yapı bakımından Budizm ve Tantrizmden gelme kimi meditasyon tiplerinde, iskelete indirgenme daha çok metafizik bir değer, dünyadan el etek çekme anlamı taşır : zamanın eyleminden önce davranmak, Yaşamı düşünce yoluyla gerçekte olduğu şeye, yani sürekli dönüşüm içinde geçici bir yanılsama durumuna, indirgemek (bak. aşağıda s. 333>.)...

Bu tür "seyre dalışların" Hristiyan gizemciliği içinde de canlılığını yitirmediğine işaret edelim; bu da bir kez daha kanıtıyor ki, arkaik insanın ilk bilinçlenişleri sırasında kazanılan limit-durumlar bir daha değişmiyor. Elbette bu dinsel deneyimler arasında içerik bakımından farklar vardır; bunu Orta Asya Budist keşişleri arasında kullanılan iskelete indirgenme yöntemi-

mini ele alırken de göreceğiz. Fakat bir açıdan bütün bu seyre dalış deneyimleri aynı değerdedir : Her yerde, sıradan ve bireysel insanlık durumunu aşma ve zaman-ötesi bir perspektife ulaşma istemi karşımıza çıkıyor. İster bütün varlığının manevî bakımından yenilenmesini sağlamak üzere kökensel yaşamın içine yeni baştan dalmak söz konusu olsun, ister (Budist gizemciliğinde veya Eskimo şamanlığında olduğu gibi) bedensel yanılsamalardan kurtulmak, sonuç hep aynıdır : hem "hakikat" hem de "hayat" olan, yaşamın asıl kaynağını yeniden bulmak...

KABİLE ÜYELİĞİNE GİRİŞ VE GİZLİ DERNEKLER

Adayın, hangi biçim altında olursa olsun (esrimeli rüya, hastalık, beklenmedik olaylar ya da asıl tören veya ritüel) "ölmesinin" ve sonra tekrar "dirilmesinin" sırta-erme (ve böylece yeni bir duruma geçme, *initiation*) özü taşıdığına birçok kez işaret ettik. Gerçekten de, bir yaş grubundan ötekine geçme ya da bir "gizli derneğe" kabul edilme gibi olaylar vesilesiyle yapılan törenler de, basitçe "adayın ölüp dirilmesi" formülüyle özetlenebilecek bir ritüeli gerekli kılar. En sık rastlananları hatırlatalım⁶⁴ :

a) Kırdan veya ormanda (simgesel olarak öte-dünyada) insanlardan kopuk ve ölümler gibi "larva halinde" yaşama dönemi : ölümlerden sayımları dolayısıyla adaylara uygulanan çeşitli yasaklar (ölü kimi yemekleri yiyemez, parmaklarını kullanamaz, vb.).

b) Hayaletlere özgü soğuk beyaz benzi ve teni elde etmek için yüzün ve vücudun külle veya bazı alkali maddelerle

64 Karş. H. SCHURTZ, *Alterklassen und Männerbunde* (Berlin, 1902); H. WEBSTER, *Primitive Secret Societies: a study in early politics and religion* (New York, 1908, 2. basım, 1932); A. Van GENNEP, *Les rites de passage* (Paris, 1909); E. M. LOEB, *Tribal Initiations and Secret Societies* (Univ. of California Publ. in American Archaeology and Ethnology, c. 25, 3, s. 249-288, Berkeley, 1929) ; M. ÉLIADÉ, *Naissances mystiques* (Paris, 1959). Hazırlanmakta olan bir ciltte bu sorunu yeniden ele alacağız: *Mort et Initiation* ("Ölüm ve Sırta-erme").

boyanması; cenaze maskeleri.

c) Tapınakta veya fetiş evinde simgesel olarak gömülme.

d) Simgesel olarak Yeraltı dünyasına iniş.

e) Hipnotik uyku; adaya bilincini yitirten içecekler.

f) Güç sınavlar : sopayla dövülme, kızartılmak üzere ayakların ateşe tutulması, havada asılı bırakılma, parmakların kesilmesi ve buna benzer başka acı verici işlemler.

Bütün bu ritüelin ve sınamaların amacı adaya geçmiş yaşamı unutturmaktır. Bu nedenle birçok yerde, "sır-ra-erdikten" sonra köyüne dönen şaman adayı belleğini yitirmiş gibi davranır; yürümek, yemek ve giyinmek gibi işlemlerin ona yeniden öğretilmesi gerekir. Şaman çıraqları genellikle yeni bir dil öğrenir ve yeni birer ad edinirler. Adaylar kırdı veya ormanda geçirdikleri süre içinde topluluk tarafından ölüp gömülmüş ya da bir canavar veya tanrı tarafından yenmiş sayılırlar; bu yüzden köye döndükleri zaman kendilerine hortlak gözüyle bakılır.

Morfolojik açıdan, şaman adaylarının sır-ra-eme sınavları, "geçiş ritlerinden" ve gizli derneklere giriş törenlerinden oluşan geniş ritler sınıfı dışında sayılamaz. Bazan (Yeni Gine'de olduğu gibi; bak. Loeb, *Tribal Initiation*, s. 254) böyle kabile-içi geçiş ritleriyle bir gizli derneğe giriş törenlerini; ya da (özellikle Kuzey Amerika'da; Loeb, s. 269 dev.) gizli derneğe girişle şamancıl sır-ra-eme ritlerini birbirinden ayırmak güçtür. Kaldı ki her durumda adayın bir "güç peşinde koşması" söz konusudur.

Sibirya'da ve Orta Asya'da yaş grupları arasında geçiş ritleri yoktur. Fakat bu noktaya aşırı önem vermek ve bundan Sibirya'daki şamancıl sır-ra-eme törenlerinin olası kökenleri konusunda bazı cüretli sonuçlar çıkarmak da doğru olmaz; zira bu iki büyük ritüel grubu (kabile-içi geçişler ve şamancıl sır-ra-eme) başka yerlerde, örneğin Avustralya, Okyanusya ve iki Amerika'da, bir arada bulunur. Hattâ Avustralya'da durum bayağı açık görünmektedir : Bütün erkeklerin klan üyesi olabilmek için bir sır-ra-eme töreninden geçmek zorunda oldukları

kabul edilmekle birlikte, otacılara özgü ayrı bir sırra-erme töreni daha vardır. Bu sırra-erme töreni adaya, normal klan-içi geçiş ritüelinin verdiğinden başka güçler kazandırır. Kutsallığın ellenip kullanımında yüksek dereceden bir uzmanlaşmayı gösterir. Söz konusu iki tip geçiş veya sırra-erme arasında görülen en büyük fark, otacılık mesleğine girmek isteyenlerde aranan içsel ve esrimelik deneyimin taşıdığı belirleyici önemdir. Her isteyen otacı olamaz; bu göreve "çağırılma" esastır ve bu çağırılma da özellikle esrime deneyimine sıra dışı bir yatkınlık veya yetenek şeklinde kendini gösterir. Şamanizmin bize tipik görünen ve son tahlilde onu kabile içi geçiş veya gizli derneklerle giriş ritlerinden ayıran bu yönü üzerinde tekrar durmak fırsatını bulacağız.

Parçalanma, pişirilme ya da yakılma yoluyla yenilenme mitinin, şamanizmin manevî ufku dışında da insanlığın zihninde bir saplantı gibi yaşadığını unutmayalım. Pelias'ı kendi kızlarına öldürten Medea, onları -önce bir koça yaptığı gibi- babalarını da diriltip gençleştireceğine inandırarak bunu baştırır (Apollodoros, *Bibliothèque*, I, IX, 27). Tantalos kendi oğlu Pelops'u kesip tanrıların sofrasına yemek diye koyduğu zaman tanrılar oğlanı bir tencerede kaynatarak diriltirler (Pindaros, *Olympiques*, I, 26 -40->); yalnız Demeter'in yanlışlıkla yemiş olduğu bir omuz eksik çıkar (bu motif için, bak. aşağıda s. 191>). Parçalanma ve pişirilme yoluyla gençleşme miti Sibirya, Orta Asya ve Avrupa folkloruna da geçmiştir; burada demircinin rolünü İsa-Mesih veya bazı ermişler oynar⁶⁵.

65 Bak. Oskar DÄHNHARDT, *Natursagen* (Leipzig, 1909-1912), c. II, s. 154; J. BOLTE ve POLIVKA, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* (Leipzig, 1913-1930), c. III, s. 198, n.3 ; Smith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, c. II (Helsinki, 1933), s. 294; C. M. EDSMAN, *Ignis divinus: le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites* (Lund, 1949), s. 30>., 151>. EDSMAN ayrıca, BOLTE ile POLIVKA'nın ve S. THOMPSON'un gözünden kaçmış olan, C. MARSTRANDER'in zengin makalesinden de yararlanıyor: *Deux contes irlandais* (Miscellany presented to Kuno Meyer, Halle, 1912, s. 371-486).

ÜÇÜNCÜ BAŞLIK



Şamanlık Güçlerinin Elde Edilmesi

Gördük ki, şaman olacak kişinin ayırddedilmesinde en sık rastlanan yollardan biri, rüya, hastalık veya herhangi bir özel durum vesilesiyle adaya görünerek ona "seçildiğini" haber veren ve bundan böyle yeni bir yaşam düzeni izlemesi gerektiğini söyleyen tanrısal ya da yarı-tanrısal bir varlıkla karşılaşmadır. Bu haberi verenler de çoğu kez ata şamanların ruhlarıdır. Hattâ şamanların seçim yönteminin atalara tapma olayıyla ilişkili olduğu bile düşünülmüştür. Fakat, L. Sternberg'in doğru olarak işaret ettiği gibi (*Divine Election*, s. 474>), söz konusu ataların kendileri de zamanın başlangıcında gene tanrısal varlıklar tarafından "seçilmişlerdir." Buryat geleneğine göre (Sternberg, s. 475) eski zamanlarda şamanlar *uça*'larını (tanrısal şamanlık yetkilerini) doğrudan doğruya göksel ruhlar veya cinlerden alırlarmış; ancak günümüzde yalnız atalarından alır olmuşlar. Bu inanış, hem Arktika kuşağında hem de Orta Asya'da rastlanan, şamanlığın bozulup yozlaşmakta olduğuna dair genel görüş içinde yer alır. Bu görüşe göre "ilk şamanlar" gerçekten

atlarına binip bulutların içinde uçarlar ve bugünkü ardıllarının artık başaramadığı mucizeler gösterirlermiş¹.

ŞAMANLARIN KÖKENİ HAKKINDA SİBİRYA MİTLERİ

Kimi söylenceler şamanların günümüzdeki bozuluşunu, Tanrıyla yarışmaya giren "ilk şamanın" haddini bilmezliğiyle açıklarlar. Buryatların anlatışına göre, ilk şaman Kara-Girgen gücünün sonsuz olduğunu iddia edince Tanrı onu sınava çekmek ister; bunun için bir genç kızın ruhunu alıp bir şişenin içine kapatır, kaçmaması için de şişenin ağzını parmağıyla tıkar. Şaman davuluna binip havalanır ve Göğe çıkar, şişenin içinde kızın ruhunu görür ve onu kurtarmak için sarı örümcek biçimine girip Tanrıyı yüzünden sokar. Tanrı acıyla parmağını çekince kızın ruhu da fırsattan yararlanıp şişeden kaçar. Gazaba gelen Tanrı, Kara-Girgen'in yetkisini sınırlandırır ve ondan sonra şamanların sihirli güçleri büyük ölçüde azalır².

Yakut geleneğine göre "ilk şaman" olağanüstü bir güce sahipmiş, ama gururu ve kibiri yüzünden Yakutların yüce Tanrısının üstünlüğünü tanımayı reddetmiş. Bu şamanın vücudu bir yumak halinde yılanlardan oluşuyormuş. Tanrı onu yakmak üzere ateşi göndermiş, ama alevlerden bir kara kurbağası çıkmış. "Kötü cinler" işte bu hayvandan türemiş ve Yakutların en üstün erkek ve kadın şamanlarını doğurmuşlar³. Turukhan Tunguzlarının ise başka bir söylencesi vardır : "İlk

1 Karş. özellikle RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, s. 131; Mehmed Fuad KÖPRÜLÜZADE, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (in "Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul", N.S., I, İstanbul, 1929), s. 17.

2 S. ŞAŞKOV, *Şamanstvo v Sibirii* (Saint-Petersburg, 1864), s. 81, alıntıyı yapan: M. MIHAILOVSKI, *Shamanism in Siberia*, s. 63; başka anlatımlar: HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 543-544. Sihirbaz-şaman ile Yüce Varlık arasındaki anlaşmazlık şeklindeki mitsel temaya Andamanlılarla Semanglar arasında da rastlanır; karşı. R. PETTAZZONI, *L'onmescienza di Dio* (Torino, 1955), s. 441> ve 458>.

3 PRIPUZOV, alıntıyı yapan MIHAILOVSKI, s. 64.

şaman" şeytanın yardımıyla kendi kendine ve kendi başına şaman olmuş. Yurtun tepesindeki delikten uçup gitmiş ve az sonra kuğularla birlikte dönüp gelmiş⁴.

Burada, olasılıkla İran etkisiyle oluşmuş düalist bir tasarımla karşı karşıyayız. Ayrıca bu söylencelerin, daha çok Yeraltı dünyasıyla ve "Şeytanla" ilişkide bulundukları kabul edilen "kara şaman" sınıfının kökenine ilişkin olduğunu düşünmek de akla yakındır. Fakat şamanların kökeniyle ilgili mitlerin büyük çoğunluğu doğrudan doğruya Yüce Varlığı veya onun temsilcisi olan güneş kuşu Kartalı devreye sokar.

İşte Buryatlardan bir anlatı : Başlangıçta sadece batıda Tanrılar (*tengri*) ve doğuda Kötü Ruhlar varmış. Tanrılar insanı yaratmışlar ve insan, kötü ruhlar yeryüzüne hastalık ve ölüm saçınca dekol mutlu yaşamış. Tanrılar hastalık ve ölümle savaşmak üzere insanlara bir şaman armağan etmeye karar vermişler ve Kartalı göndermişler. Ama insanlar onun dilini anlamamışlar, zaten alt tarafı bir kuş diye güvenememişler de. Kartal geri dönüp Tanrılardan kendisine konuşma yetisi vermelerini ya da insanlara bir Buryat şaman göndermelerini istemiş. Tanrılarsa Kartalı, yeryüzünde rastlayacağı ilk kişiye şamanlık yetisi vermesini buyurarak, tekrar dünyaya göndermişler. Kartal yere inince bir ağaç dibinde uyuyan bir kadın görüp onunla çiftleşmiş. Bir süre sonra kadın bir oğlan doğurmuş ve bu çocuk "ilk şaman" olmuş. Değişik bir anlatışa göre ise, kadın Kartalla çiftleşince ruhları (cinleri) görmüş ve kendisi şaman olmuş⁵.

4 P.I. TRETYAKOV, *Turukhanskij Kraj, ego priroda i jiteli* (Saint-Petersburg, 1871), s. 210-211; MIHAILOVSKI, s. 64. Bu söylencelerdeki bazı ayrıntılar (yurtun üst deliğinden uçuş, kuğular, vb.) ilerde de gündemimize gelecektir.

5 AGAPITOV ve ÇANGALOV, *Materialy dlya izučeniya şamanstva v Sibirii. Şamanstvo u Buryat Irkutskoi gubernii* (in: "Izvestiya Vostočno-Sibirskovo Otdela Russkovo Geografičeskovo Obščestva", XIV, 1-2, Irkutsk, 1883; çeviri ve özet: L. STIEDA, *Das Schamanenthum unter den Burjaten*, "Globus", LII, 16, 1887, s. 250-253), s. 41-42 ; MIHAILOVSKI, s. 64; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 465-466. Bir başka anlatım için, bak. J. CURTIN, *A Journey in Southern Siberia* (Londra, 1909), s. 105. Benzer bir mite Güney Afriyalı Pondo'larda da rastlanmıştır; karş. W. J. PÉRRY, *The Primordial Ocean*, (Londra, 1935), s. 143-144.

Bu nedenle başka bazı söylencelerde de bir kartalın ortaya çıkışı şamanlığa çağrılışın belirtisi olarak yorumlanır. Bir gün sürüden koyun çalan bir kartal gören bir Buryat kızının bu belirtiyi doğru anlayarak şaman olmak zorunda kaldığı anlatılır. Bu kızın sırra-ermesi yedi yıl sürmüş; ölümünden sonra da *sajan* ("ruh, cin", "put") olup çocukları kötü ruhlara karşı korumayı sürdürmüş⁶.

Turukhansk Yakutlarında da kartala ilk şamanın yaratıcısı gözüyle bakılır. Fakat kartal ayrıca Yüce Varlık, *Aji* ("Yaratıcı") veya *Aji Tojen* ("Işık Yaratıcısı") adlarını da taşır. *Aji Tojen*'in çocukları, Evren Ağacının dallarına konmuş ruh-kuşlar olarak tasarlanır. Ağacın doruğunda olasılıkla *Aji Tojen*'in kendisini simgeleyen çift başlı Kartal, *Tojon Kötör* ("Kuşlar Beyi") bulunur⁷. Yakutlar, birçok başka Sibiryalı halkları gibi, Kartal ile kutsal ağaçlar, özellikle huş veya kayın ağacı arasında ilişki kurarlar. *Aji Tojen* şamanı yarattığı zaman gökteki malikânesine sekiz dalı bir huş ağacı da dikmiştir ve bunun dallarında, içinde Yaratıcının çocukları bulunan yuvalar vardır. Ayrıca yeryüzüne de üç ağaç dikmiştir ve bunun anısı olarak şamanın da, yaşamının bir anlamda yaşamına bağlı olduğu bir ağacı vardır⁸. Şamanların sırra-erme rüyalarında adayın, doruğunda Dünyanın Beyinin bulunduğu Evren Ağacının yanına götürüldüğünü anımsayalım. Bazan bu Yüce Varlık bir kartal biçiminde tasarlanır ve ağacın dalları arasında geleceğin şamanlarının ruhları bulunur (bak. Emsheimer, *Schamanentrommel und Trommelbaum*, s. 174). Bu mitsel imgenin prototipi-

6 Garma SANDSCHEJEV, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*, s. 605.

7 Leo STERNBERG, *Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens. Vergleichende Folklore-Studie* ("Archiv für Religionswissenschaft", XXVIII, 1930, s. 125-153), s. 130. Karş. Ket ya da Yenisey "Ostyak"larının benzer tasarımları; B. D. ŞİMKİN, *A Sketch of the Ket or Yenisei "Ostyak"* ("Ethnos", IV, 1939, s. 147-176), s. 160>.

8 STERNBERG, *Der Adlerkult*, s. 134. Moğolların ve Sibiryalıların inançlarında ağaç, ruh ve doğumun ilişkileri hakkında, bak. U. PESTALOZZA, *Il manichismo presso i Turchi occidentali ed orientali*, (Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Rendiconti, c. 67, 1934, s. 417-497), s. 487>.

nin eski Doğu kültürlerinden gelmesi olasıdır.

Gene Yakutlarda kartal aynı zamanda demircilerle de ilişki içinde tasarlanır; öte yandan, demircilerin şamanlarla aynı kökenden gelme sayıldıkları da bilinmektedir (Sternberg, *Adlerkult*, s. 141). Yenisey Ostyaklarına, Teleütlere, Oroçilere ve bazı başka Sibiryalı halklarına göre, ilk şaman bir kartaldan doğmuştur ya da en azından meslek eğitimi ondan almıştır⁹.

Şamanların sırra-erme öykülerinde kartalın oynadığı rolü (bak. yukarıda s. 58>) ve şamanı sihir gücüyle kartala dönüştüren özel giysideki kuş biçimli öğeleri (bak. aşağıda s. 186) de hatırlatalım. Bu gözlemler bütünü, gökte oturan bir tanrısal varlıkla Dünyanın Merkezine (= Evren Ağacına) doğru sihirli bir uçuş kavramı çevresinde odaklaşan karmaşık bir simgeler dizgesini ortaya çıkarır. Bu simgeler bütünü daha sonra da birçok kez karşımıza çıkacaktır. Fakat hemen altını çizmemiz gereken bir nokta vardır : Şamanın göreve çağırılması olayında

9 STERNBERG, *Der Adlerkult*, s. 143-144. Yakut inançlarında kartal için, bak. W. SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme*, s. 218-219; Sibiryalı halklarının din ve mitolojilerinde kartalın önemi için, bak. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 465>; H. FINDEISEN, *Der Adler als Kulturbringer im nordasiatischen Raum und in der amerikanischen Arktis* (in "Zeitschrift für Ethnologie", LXXXI, Berlin, 1956, s. 70-82); kartal simgeselliği hakkında, bak. F. ALTHEIM ve H.-W. HAUSSIG, *Die Hunnen in Osteuropa* (Baden-Baden, 1958), s. 54>. Kimi kabileler bazan kartalları çiğ etle beslerler (bak. D. ZELENİN, *Kult ongonov v Sibiri*, Moskova, 1936, s. 182>), fakat bu görenek yaygın değildir ve geç döneme ait görünmektedir. Tunguzlarda ise kartal "kültü" hemen hiç anlam ve önem taşımaz (bak. ŞİROKOGOROV, *Psycho-mental Complex of the Tungus*, s. 298). STERNBERG, *op. cit.* s. 131, Fin mitolojik geleneğinin "ilk şamanı" olan Väinämöinen'in de bir kartaldan türeme olduğunu hatırlatıyor; bak. *Kalevala*, Runo I, dize 270>. (Karş. Kaarle KROHN'un bu motife ilişkin incelemesi, *Kalevalastudien V: Väinämöinen*, FFC No. 75, Helsinki, 1938, s. 15 devr). Finlilerin yüce tanrısı Ukko bazan *Aijä* (Laponca Aijo, Aije) adını da taşır; STERNBERG bu adla Aij arasında yakınlık bulur. Yakutların Aij'si gibi Finlilerin Aijä'si de şamanların atasıdır. Yakutlarda "ak şaman" Aij Ojuna diye adlandırılır ki, STERNBERG'e göre, bu ad Fince Aijä Ukko'ya çok benzemektedir. Kartal ve Kozmik Ağaç (Yggdrasil) motifine Germen mitolojisi de rastlayacağız: Odin de bazan "Kartal" diye adlandırılıyor (Karş. örneğin, E. MOGK, *Germanische Mythologie*, Strassburg, 1898, s. 342, 343).

ataların ruhlarına düşen rol gerçekte, sanılabileceğinden daha az önem taşır. Söz konusu atalar, Kartal biçimi altında güneşi simgeleyen Yüce Varlık tarafından doğrudan doğruya yaratılmış olan mitsel "ilk şamanın" torunlarından başka bir şey değildir. Ataların ruhları tarafından belirlenen bir şamanlık görevi bazan, mitsel bir *illud tempus* ("o zamanlar...")tan miras alınan doğaüstü bir mesajın aktarılmasından ibarettir.

GOLD'LARDA VE YAKUTLARDA ŞAMAN SEÇİMİ

Gold'lar şamanı seçen koruyucu cin (*áyami*) ile ona bağımlı olan ve şamana *ayami* tarafından bizzat bağışlanan yardımcı cinler (*siwén*) arasında net bir ayrım yaparlar (Sternberg, *Divine Election*, s. 475). Sternberg'e göre Gold'lar şamanla *áyami*'si arasındaki ilişkileri duygusal-cinsel bir kompleks yardımıyla açıklarlar. Bu konuda bir Gold şamanı şunları anlatıyor (öykünün baş tarafı yukarıda, s. 48'de anlatılmıştı) :

"... Bir gün acılar içinde yatağında yatıyordum ki bir cin yanıma yaklaştı. Boyu yarım arşını geçmeyen, incecik, ama çok güzel bir kadındı bu. Yüzü ve takıları tıpkı bizim Gold kadınlarına benziyordu. Saçları küçük kara örgüler halinde omuzlarına iniyordu. (Yüzünün yarısı siyah yarısı kızıl bir kadın gördüklerini söyleyen şamanlar da vardır.) Bu kadın bana şöyle dedi : 'Ben senin ataların şamanların *áyamisi*'yim. Onlara şamanlığı ben öğrettim, şimdi de sana öğreteceğim. Yaşlı şamanlar birer birer öldüler, hastaları sağaltacak kimse kalmadı. Sen şaman olacaksın.' Sonra devam etti : 'Benim kocam olacaksın, çünkü şu anda kocam yok, ben de senin karın olacağım. Sana hastalıkları iyileştirmekte yardım edecek cinler vereceğim; sana bu sanatı öğreteceğim ve kendim de yardımcın olacağım. İnsanlar bize yiyeceğimizi getirecekler.' Çok şaşırdım ve korktum, karşı koymak istedim. 'Dediğimi yapmak istemezsen, dedi bana, kendin bilirsin; seni öldürürüm.'

"O zamandan beri de evime gelip gidiyor. Onunla kendi karımmış gibi yatıyorum, ama çocuğumuz olmuyor. Bir tepenin

üstündeki kulübesinde, kimsesiz, tek başına yaşıyor. Ama sık sık konut değiştiriyor. Bazan yaşlı bir kadın veya kurt şeklinde de görünüyor, bu yüzden insan ona korkmadan bakamıyor. Ara sıra kanatlı bir kaplan biçimine girip beni alıp götürüyor, dünyanın çeşitli yerlerini gösteriyor. Böylece sadece yaşlı erkek ve kadınların yaşadığı dağlar, sadece gençlerin yaşadığı köyler gördüm. Bunlar Gold'lara benziyorlar ve Gold dili konuşuyorlar. Bazan kaplana dönüştükleri de oluyor¹⁰. Şu sıralar *áyami*'m evime öncekinden daha seyrek geliyor. Beni eğittiği zaman her gece geliyordu. Bana üç yardımcı verdi : *jarga* (panter), *doonto* (ayı) ve *amba* (kaplan). Bunlar beni düşlerimde ziyaret ederler ve şamanlık yaparken de ne zaman çağırırsam hemen çıkagelirler. Biri gelmeyecek olsa *áyami* onu gelmeye zorlar. Ama kimilerinin *áyami*'nin buyruklarına bile karşı geldikleri söyleniyor. Şamanlık yaptığım sırada tamamen *áyami*'nin ve yardımcı cinlerin bağımlısı olurum; duman ya da ıslaklık gibi içime işlerler. *Áyami* içimdeyken benim ağzımdan o konuşur ve her şeyi yönetir. Aynı şekilde, *sukdu*'dan (yiyecek sunuları) yerken veya domuz kanı içerken (yalnız şaman bunu yapabilir, sıradan kişiler dokunamaz bile) de aslında yiyen ve içen ben değil odur..."¹¹.

Bu şaman özyaşam öyküsünde cinsel öğelerin önemli bir rol oynadığı bellidir, ama bir noktayı gözden kaçırmamak gerek : *áyami* sadece cinsel ilişkide bulunmak dolayısıyla "kocasını" şaman yapmış olmuyor; "koca"nın dinsel statüsünü değiştiren ve onu yavaş yavaş şamanlık görevine hazırlayan,

10 Esmeli yolculuklara ilişkin bütün bu bilgiler çok önemlidir. Sırra-ermeye aday olan gençlerin eğitici-ruhu, kuzey ve güney-doğu Asya'da, bir ayı ya da bir kaplan gibi görünüyor. Bazı durumlarda aday ormana (öbür dünyanın simgesi) böyle bir hayvan-ruhun sırtında taşınıyor. Kaplana dönüşen insanlar ya sırra-ermişler ya da "ölmüşler" (ki mitlerde çoğu kez ikisi aynı anlama geliyor).

11 L. STERNBERG, *Divine Election*, s. 476>. İlerde (s. 446) bazı Saora erkek ve kadın şamanlarının özyaşamöyküleri verilecektir; bunların yeryüzünde yaşayan ruhlarla evlenmeleri, Sternberg'in derlediği belgelerle çarpıcı bir koşutluk göstermektedir.

áyami'nin verdiği yıllar süren gizli eğitim ve esrimeli öbür-dünya yolculukları oluyor. Az sonra da göreceğimiz gibi, herhangi bir kimse böyle kadın-cinlerle cinsel ilişkide bulunabiliyor, ama bununla her zaman şamanların sihirselsel/dinsel güçleri elde edilmiş olmuyor.

Sternberg ise aksine, şamanizmin birincil ögesinin bu cinsel heyecan olduğu, cinlerin kalıtsal olarak aktarımı fikrinin buna sonradan eklendiği görüşündedir (*op. cit.* s. 480). Bu bağlamda hepsi de kendi yorumunu doğrulayan bazı olayları hatırlatıyor : Şirokogorov'un gözlemlediği bir kadın şaman sırra-erme sınavları sırasında cinsel heyecan duyuyormuş; *áyami*'sini beslemekte olan Gold şamanının dansı (*áyami*'nin bu sırada şamanın içine girdiği kabul ediliyor) cinsel bir anlam taşıyormuş; Trotsşanskiy tarafından incelenen Yakut folklorunda sık sık, yer yüzüne inip ölümlü kadınlarla evlenen genç göksel ruh veya cinlerin (Güneşin, Ayın, Ülkerin çocukları) adı geçiyormuş, vb. Bunların hiçbirisi bize kesin olarak inandırıcı görünmüyor. Şirokogorov'un kadın şamanı ile adı geçen Gold şamanının durumlarında cinsel heyecan açıkça ikincil, hattâ sapkın bir nitelik gösteriyor, zira sayısız başka gözlem bu tür erotik esrimelerden hiç söz etmiyor. Yakut folkloruna gelince, burada sadece, bizi ilgilendiren soruna hiçbir çözüm getirmeyen genel bir halk inanışı söz konusu... Sorunumuz ise şu : Göksel ruh veya cinlerin egemenliğine giren bir sürü insandan, neden sadece tek-tük birkaç tanesi şamanlığa "çağrı" alıyor? Böyle olunca, cinlerle cinsel ilişki motifinin, şamanlık çağrısının temel ve belirleyici ögesi olarak görülmesi güçleşiyor. Gerçi Sternberg Yakutlar, Buryatlar ve Teleütler üstüne özgün ve son derece ilginç başka bilgiler de veriyor; bunların üzerinde bir süre durmak yerinde olacaktır.

Sternberg'e bilgi veren Yakut kadın N. M. Sliepzova'ya göre, oğlan ve kız *abassi*'lar karşı cinsten gençlerin vücutlarına girip onları uyutur ve onlarla sevişirlermiş. *Abassi*'ların ziyaret ettiği delikanlılar bir daha kızlara yaklaşmaz, hatta birçoğu yaşamları boyunca bekâr kalırmış. Bir *abassi* evli bir adamı

severse adam kendi karısıyla ilişkisinde iktidarsız kalmış. Sliepzova'ya göre, "Yakutlarda sıradan insanlar arasında bile yaygın olarak rastlanan bütün bu olayların şamanlar arasında da haydi haydi meydana gelmesi gerekirmiş.

Ancak şamanlarla ilgili durumda başka türden cinler veya ruhlar söz konusuymuş. Sliepzova şöyle diyor : "Yukarı ve aşağı dünyalardan *abassı*'ların efendileri ve hanımları şamanlara rüyada gözüdürler ama onunla cinsel ilişkiye girmezler; bu onların oğullarına ve kızlarına verilmiş bir görevdir" (*ibid.* s. 482). Bu ayrıntı önemlidir ve şamanlığın erotik kökenli olduğuna dair Sternberg'in varsayımına ters düşer; zira şamanın göreve "çağırılması", Sliepzova'nın kendi tanıklığına göre, *abassı*'ların uyandırdığı cinsel heyecan yoluyla değil, gök veya yeraltı dünyasından gelen Ruhların (cinlerin) ortaya çıkmasıyla gerçekleşiyor demektir. *Abassı*'larla cinsel ilişki, adayın şamanlığının, söz konusu Ruhların esrime içinde görülmesiyle kesinleşmesinden sonra gelir.

Kaldı ki, Sliepzova'nın da işaret ettiği gibi, gençlerin cinlerle cinsel ilişkiye girmesi Yakutlarda oldukça sık rastlanan bir olaydır; aynı durum zaten birçok başka topluluk için de geçerlidir. Ama bu böyledir diye bu tür ilişkilerin, şamanlık kadar karmaşık bir dinsel olguyu meydana getiren birincil deneyim olduğu elbette öne sürülemez. Aslında *abassı*'lar Yakut şamanizminde ikinci dereceden bir rol oynarlar. Sliepzova'nın verdiği bilgilere göre, şaman rüyasında bir *abassı* ve onunla cinsel ilişki görürse, göreve hazır durumda, hemen o gün bir hastaya çağırılacağından ve onu iyileştireceğinden emin olarak uyanır. Buna karşılık, rüyasında *abassı*'yı kanlar içinde ve hastanın ruhunu yutarken görürse, hastanın fazla yaşamayacağını anlar ve ertesi gün onu sağaltmak için çağırıldığında bu görevden kaçınmak için elinden geleni yapar. Son olarak, rüya görmeden çağırılmışsa şaşkına döner ve ne yapacağını bilemez (*ibid.* s. 483).

BURYAT VE TELEÜTLERDE ŞAMAN SEÇİMİ

Sternberg Buryat şamanizmine ilişkin bilgilerini, kendisi de Buryat olan ve vaktiyle şamanlık törenlerine katılmış bulunan A. N. Mihailov adlı öğrencisine dayandırıyor (*ibid.* s. 485>). Bu öğrenciye göre, şamanın kariyeri bir ata-şamandan gelen bir mesajla başlar; ata-şaman sonra adayın ruhunu eğitmek üzere Göğe götürür. Yolda Dünya-Ortası tanrılarının evinde, şafak tanrısı Solboni'nin dokuz kızıyla yaşayan dans, bereket ve zenginlik tanrısı Tekha-Şara-Matzkala'nın yerinde mola verirler. Bunlar şamanların kendi özel tanrılarıdır ve onlara ancak şamanlar sunu sunabilir. Orada genç adayın ruhu Tekha'nın dokuz eşiyle cinsel ilişkiye girer. Şamanlık eğitimi tamamlandığı zaman şamanın ruhu Gökte gelecekteki eşiyle karşılaşır ve onunla da cinsel ilişkide bulunur. Bu esrime deneyiminden üç-dört yıl sonra, gene bir göğe çıkış içeren ve ardından oldukça "hayasız" üç günlük bir şenliğin geldiği asıl sırra-erme töreni yapılır. Bu törenden önce aday bütün komşu köyleri dolaşır ve düğün hediyesi anlamı taşıyan armağanlar alır. Sırra-erme töreninde kullanılan ve genç evlilerin evlerine konan ağaca benzeyen ağaç, Mihailov'a göre, göksel eşin yaşamını temsil eder. Yurtun içine dikilen bu ağaçla avluda bulunan şamanın ağacını birbirine bağlayan ip ise şamanla cin-eşi arasındaki evlilik bağının simgesidir. Gene Mihailov'a göre, Buryat şamanının sırra-erme ritüelinin anlamı, şamanın göksel yavuklusuyla evlenmesidir. Gerçekten de, Sternberg'in de işaret ettiği gibi, sırra-erme töreninde de tıpkı düğünlerde yapıldığı gibi bol bol içilir, dans edilip şarkı söylenir (*ibid.* s. 487).

Bütün bunlar doğru olabilir, ama Buryat şamanlığını açıkladıkları söylenemez. Her yerde olduğu gibi Buryatlarda da şaman seçiminin oldukça karmaşık bir esrime deneyimi içerdiği; bu süreç sırasında adayın işkence gördüğünün, parçalara ayrıldığının, öldürüldüğünün ve dirildiğinin varsayıldığını gördük. *Şamanın şamanlığını kesinleştirip resmîleştiren sadece işte bu sırra-erdirici ölüp dirilmedir.* Ruhlar ve yaşlı şamanlar tarafın-

dan verilen eğitim sonradan bu ilk mesleğe girişi tamamlar. Asıl sır-ra-erme -ki bunu gelecek bölümde ele alacağız- bir zafer alayı havasında Göge yolculuktan oluşur. Bu vesileyle halkın yaptığı şenliklerin bir düğün havasına bürünmesi doğaldır, çünkü bilindiği gibi toplu eğlenme imkânları buralarda pek fazla değildir. Ancak bu ritüelde göksel eşin rolü ikincil önemde gözükmemektedir; o, şamanın esin perisi ve yardımcısı olmaktan öteye geçmez. Bu rolün bazı başka olayların ışığında da yorumlanmasının gerekli olduğunu ileride göreceğiz.

Sternberg, Teleütlerde şamanizm konusunda V. A. Anosin'in derlediği malzemeyi kullanarak, her Teleüt şamanının yedinci gökte oturan bir eşi olduğunu ileri sürüyor (s. 487). Ülgen'e doğru esrimeli yolculuğunda şaman bu eşine rastlar ve eşi onu yanında kalmaya çağırır. Bu amaçla lezzetli yemekler hazırlamıştır : "Kocacığım, genç *kam*'ım, der ona, haydi mavi sofraya oturalım!... Gel! Perdenin arkasına saklanırsınız, sevişiriz, eğleniriz!..." (*ibid.*). Gök yolunun kesilmiş olduğunu söyler. Fakat şaman ona inanmaz ve çıkışına devam etmek istediğini belirtir : "*Taptı*'lara (şaman ağacının basamakları) basa basa ilerleyeceğiz ve Ay'a saygılar sunacağız!..." (*ibid.* s. 488). (Burada, şamanın göge yolculuğunda Güneşe ve Aya tapmak üzere verdiği molaya gönderme yapılıyor.) Şaman yeryüzüne dönünceye dek hiçbir yemeğe dokunmayacaktır. Gökteki eşine "sevgili karıcığım" diyecektir; yerdeki eşi "onun eline su bile dökemez" (*ibid.*). Şamana görevinde yalnız göksel eşi değil başka kadın-cinler de yardım eder. On dördüncü gökte Ülgen'in dokuz kızı bulunur; şamana sihirli güçlerini (korları yutmak, vb.) onlar bağışlar. Bir insan ölünce bu kızlar yeryüzüne inip onun ruhunu alır ve Göge götürürler.

Teleütlere ilişkin bu bilgilerde birkaç nokta dikkate değer. Şamanın gökteki eşinin onu sofraya çağırması motifi, öbür dünyadaki kadın cinlerin kendi alanlarına girebilen tüm ölümlülere, dünyadaki yaşamlarını unutturup onları sürekli olarak ellerinde tutmak üzere, yemek ikram ettiklerine dair iyi bilinen mitsel temayı hatırlatıyor; gerek öbür dünyadaki periler, gerek

yarı-tanrıçalar hep böyle davranıyorlar. Şamanın göğe yükselişi sırasında eşiyle yaptığı konuşma da, üstünde tekrar duracağı-nın uzun ve karmaşık dramatik bir senaryonun bir parçasıdır, ama hiçbir şekilde ana öğelerden sayılamaz. Daha sonra da göreceğimiz gibi, şamanın göğe çıkışının asıl ana öğesi, en sonunda Ülgen'le yapılacak konuşmadır. Dolayısıyla eşle yapılan konuşma, kimi zaman tekdüzeleşip sıkıcı olmağa başlayabilen uzun bir seans boyunca hazır bulunanların ilgisini canlı tutmağa yarayan meraklı bir dramatik öğe sayılmalıdır. Ama böyle olmakla birlikte sırra-erdirici önemini de olduğu gibi korur : Şamanın yedinci gökte kendisine sofrı kuran ve kendisiyle yatan bir göksel eşi olması, bir bakıma onun da yarı-tanrısal varlıkların durumunu paylaştığının; ölüp dirilmiş olan ve bu nedenle Gökte ikinci bir yaşam olanağından yararlanan bir kahraman olduğunun, ayrı bir kanıtı sayılır.

Sternberg ilk şaman Bö-Khân'la ilgili bir Uryanhay söylen-cesinden de söz eder (*ibid.* s. 488). Bu şaman bir gök-kızını sevmiş. Kız (peri) onun evli olduğunu öğrenince toprağın onu karısıyla birlikte yutmasını sağlamış. Sonra kendisi bir oğlan doğurup bir huş ağacının altına bırakmış; çocuk orada özsuuyula beslenip büyümüş. Şamanların soyu (Bö-Khân-nâkn) bu çocuktan türememiştir.

Ölümlü kocasına bir oğul doğurduktan sonra onu terkeden peri-eş motifi evrensel denebilecek bir yaygınlık gösterir. Kocanın peri-eşini araması sırasında karşılaştığı olay ve durumlar da (Göğe çıkış, Yeraltına iniş, vb.) bazan sırra-erme süreci senaryolarını yansıtır¹². Perilerin dünya kadınlarını kıskanması

12 Maori kahramanı Tawhaki'nin gökten inmiş bir peri olan eşi ancak ilk çocuğunun doğumuna kadar onun yanında kalır, sonra bir kulübenin üzerine çıkıp ortadan kaybolur. Tawhaki de bir bağ omcasına tırmanarak göğe çıkıp geri dönmeyi başarır (Sir George GREY, *Polynesian Mythology*, yeniden basım, Auckland, 1929, s. 42>). Başka anlatımlara göre ise kahraman göğe bir hindistancevizi ağacı, bir ip, bir örümcek ağı veya bir uçurtma yoluyla ulaşır. Hawaii adalarında, gökkuşağına tırmandığı anlatılır; Tahiti'de, yüksek bir dağa tırmandığı ve yolda bir kadına rastladığı söylenir (bak. CHADWICK, *The Growth of Literature*, c. III, s. 273).

da oldukça sık rastlanan bir mitsel ve folklorik temadır : Çeşitli cin ve peri kızları ve yarı-tanrıçalar sevdikleri erkeklerin dünyadaki eşlerinin mutluluğunu kıskanır ve çocuklarını çalar veya öldürürler¹³. Ama öte yandan aynı tanrısal varlıklar söz konusu kahramanların anaları, eşleri veya eğiticileri olarak da görülürler; tabii hepsinin değil, yalnız insanlık durumunu aşmayı ve tanrısal bir ölümsüzlük olmasa bile en azından ölüm sonrası için bir tür ayrıcalık elde etmeyi başarabilenlerin... Çok sayıda mit ve söylence, kahramanların yaşadığı serüvenlerde bir cin, peri ya da herhangi bir yarı-tanrısal kadının oynadığı role tanıklık eder : Kahramanları o eğitir, geçirdikleri sınamalarda (ki çoğu zaman bunlar sırra-erme sınavlarıdır) o yardımcı olur, ölümsüzlük ya da uzun ömür simgelerini (sihirli otlar, mucizeli elmalar, gençlik pınarı, vb.) ele geçirmenin yollarını o öğretir. "Kadın Mitolojisi" alanının önemli bir bölümü, sanki ölümsüzlüğü ele geçirmek veya sırra-erme sınavlarından zaferle çıkmakta Kahramana yardım edenin hep bir dişi varlık olduğunu göstermek üzere oluşturulmuştur.

Bu mitsel motifi tartışmaya girişmenin yeri burası değildir, ancak bunun geç dönemlere ait "anaerkil" bir mitolojinin izlerini taşıdığı kesindir; bu mitolojide kadının (= ananın) mutlak gücüne karşı "erkeğin" (= kahramanın) tepkisinin ilk belirtilerini seçmek de mümkündür. Kimi anlatılarda, kahramanın ölümsüzlüğü arayışında perinin rolü gözardı edilebilecek kadar önemsizdir. Örneğin, Gılgamış söylencesinin arkaik anlatımlarında kahramanın kendisinden ölümsüzlüğü doğrudan doğruya istediği peri Siduri, klasik anlatımda ortadan kaybolmuştur. Bazan, yarı-tanrısal kadının mutlu yaşamını ve dolayısıyla ölümsüzlüğünü paylaşmağa çağrılan kahraman bu "nimeti" ancak istemeye istemeye kabul eder ve dünyadaki eşinin ve arkadaşlarının yanına dönmek üzere, bir an önce bu durumdan kurtulmağa çalışır (Odysseus'la peri Kalypso'nun durumu). Böylesi bir yarı-tanrı kadının sevgisi kahraman için destekten çok köstek olmağa başlamıştır.

13. Bak. Stith TOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, c. III, s. 44> (F 320>).

ŞAMANIN KORUYUCUSU KADIN-RUHLAR (CİNLER)

Şamanların "göksel eşleriyle" ilişkileri işte böyle bir mitsel bağlam içinde ele alınmalıdır : Şamanı şaman yapanlar bu eşler değildir; onlar sadece eğitiminde veya esrimelik deneyimlerinde kendisine yardımcı olurlar. Şamanın mistik deneyimlerinde "göksel eşin" işe karışmasının çok defa cinsel uyarılma ve heyecanla birlikte gelmesi doğaldır; her esrime deneyimi böyle sapmalara açıktır ve ayrıca, mistik sevgiyle tensel sevgi arasındaki sıkı ilişkiler hakkında da, buradaki düzey değişiminin mekanizması konusunda yanılığa düşmemizi önleyecek kadar bilgimiz vardır. Öte yandan, şamancıl ritlerdeki erotik öğelerin, şamanla "göksel eş" arasındaki ilişkiler çerçevesini aştığını da gözden yitirmemeliyiz. Tomsk bölgesinde yaşayan Kumandı'larda at kurban etme törenleri de üç genç tarafından ağaçtan *phallus* simgelerinin taşındığı maskeli bir gösteri içerir. Bu gençler, bacaklarının arasında o nesneyle "aygır gibi" dörtnala koşar ve törene katılanlara dokunurlar. Bu sırada söylenen şarkı da açıkça erotiktir¹⁴. Teleütlerde şaman ağaca tırmanırken üçüncü *taptı*'ya (basamağa) gelince kadınlar, kızlar ve çocuklar tören yerini terk ederler ve şaman Kumandılarinkine benzeyen müstehcen bir şarkıya başlar; bunun amacı erkeklerin cinsel gücünün arttırılmasıdır (Zelenin, *op. cit.* s. 91). Benzerlerine başka yerlerde (Kafkaslar, eski Çin, Amerika, vb.; bak. Zelenin, s. 94>) de rastlanan bu ritin anlamı, kozmolojik işlevi (dünyanın ve hayatın yenilenmesi) iyi bilinen at kurbanı töreninin içinde yer aldığı ölçüde daha açık olarak belirir¹⁵.

14 D. ZELENIN, *Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Türken* ("Intern Archiv für Ethnologie" c. 29, 1928, s. 83-98), s. 88-89.

15 *Açvamedha*'da ve öteki benzer ritlerdeki cinsel öğeler hakkında, bak. P. DUMONT, *L'Açvamedha* (Paris, 1927), s. 276>; W. KOPPERS, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen* ("Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", c. IV, Salzburg-Leipzig, 1936, s. 279-411), s. 344>, 401>. Bu konuda, büsbütün farklı bir dinsel düzeyde gerçekleşen başka bir şamancıl döl bereketi riti de burada anılabilir. Yakutlar, Göğün doğu kesiminde, güneşin yazın doğduğu yerde, oturan, Aisyt (Aysıt) adında bir doğurganlık

"Göksel eşin" rolü konusuna dönecek olursak, ilginç bir nokta da şamanın *áyami*'sinden yardım gördüğü kadar, tıpkı yukarıda andığımız mitlerin geç dönem versiyonlarında olduğu gibi, onun tarafından rahatsız edilmesidir. *Áyami* şamanı korurken bir yandan da yedinci gökte sadece kéndisi için elinde tutınağa çalışır ve göğe çıkışına devam etmesine engel olmak ister. Ayrıca göksel bir sofra ile aklını çelmeye çalışır ki, başarıya ulaştığı takdirde bunun sonucu şamanın dünyadaki eşinden ve insan toplumundan kopması olacaktır.

Sözü şöyle bağlayabiliriz : Aynı zamanda bir göksel eş (karı veya koca) olarak da tasarlanan koruyucu ruh veya cin (*áyami*, vb.) Sibiry şamanlığında önemli fakat belirleyici olmayan bir rol oynar. Gördük ki asıl belirleyici öge ritüel ölüm ve dirilmeden oluşan sırra-erdirici dramdır (hastalık, parçalanma, yeraltına iniş, göğe çıkış, vb.). Şamanın *áyami*'siyle kurduğu varsayılan cinsel ilişkiler onun esrimelik kariyerinin yapı taşları sayılamaz; zira bir kere, rüyada "cinler, ruhlar" tarafından cinsel olarak ele geçirilmek şamanlara özgü bir durum değildir; sonra da, kimi şaman törenlerinde rastlanan cinsel öğeler şamanın *áyami*'siyle olan ilişkilerinin dışına taşarak, topluluğun cinsel gücünü arttırmağa yönelik iyi bilinen başka rit ve törenlerin içinde yer alırlar.

Sibiryalı şamana *áyami*'si tarafından sağlanan koruma ve yardımın kahramanların eğitimini ve sırra-erdirilmesinde perilere veya yarı-tanrıçalara düşen rolü andırdığını gördük. Bu

ve üreme tanrıçasına taparlar. Bu tanrıçanın bayramları ilkbaharda ve yazın, "yaz şamanı" (*sayingı*) ya da "ak şaman" denilen özel şamanların yönetiminde kutlanır. Aysıt'a çocuk, özellikle de erkek çocuk, sahibi olmak için yakarılır. Şaman ırlayarak ve davulunu çalarak alayın başını çeker; ardından, elele tutuşmuş dokuz genç erkekle dokuz bakire genç kız, koro halinde şarkı söyleyerek, onu izlerler. "Şainan böylece Göğe çıkar ve genç çiftleri de yanında götürür. Fakat Aysıt'ın uşakları, ellerinde gümüş kamçılarla, kapıları tutmuşlardır; bozulmuş, kötü, tehlikeli olanları içeri sokmazlar; bekâretlerini erken yitirmiş olanlar da içeri alınmaz" (SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, s. 336-337). Fakat Aysıt oldukça karmaşık bir tanrıcadır; karş. G. RÄNK, *Lapp Female Deities*, s. 56>.

koruma hiç kuşkusuz "anaerkil" görüş ve tasarımları yansıtmaktadır. Sibirya ve Arktika şamanının en iyi ilişkiler içinde bulunduğu "Hayvanların Ulu Anası", arkaik ana-erkilliğin daha da açık ve net bir imgesidir. Bu Hayvanların Ulu Anası figürünün bir zamanlar göksel bir Yüce Varlığın işlevinin yerini almış olduğuna inanmak için nedenler de vardır; fakat bu sorun bizim konumuzun dışına taşar¹⁶. Yalnız şurasını akılda tutalım : Hayvanların Ulu Anası nasıl insanlara -ve özellikle şamanlara- hayvanları avlayıp onların etleriyle beslenmek yetkisi veriyorsa, "koruyucu kadın ruhlar" da aynı şekilde şamanlara, esrimeli yolculuklarında bir bakıma mutlaka gerekli olan yardımcı ruhları veya çinleri verirler.

ÖLÜLERİN RUHLARININ İŞLEVİ

Şaman olacak kişinin göreve çağrılışının -rüyada, esrimede ya da hastalıkta- yarı-tanrısal bir varlıkla, bir ata ruhuyla, bir hayvanla rastlantısal olarak karşılaşmak suretiyle veya sıradışı bir olay (yıldırım, ölümcül kaza, vb.) sonucu gerçekleştiğini gördük. Genel olarak, bu karşılaşma şaman adayı ile onun kariyerini belirleyen "ruh" arasında bir "samimiyet" dönemi açar; bunun üzerinde ileride duracağız. Şimdilik şaman adaylarının devşirilmesinde ölülerin ruhlarının oynadığı role daha yakından bakalım. Gördüğümüz gibi, ataların ruhları çoğu kez bir

16. Bak. A. GAHS, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern* (Festschrift W. Schmidt, Viyana, 1928, s. 231-268), s. 241 (Samoyedler vb.), 249 (Ainular), 255 (Eskimolar). Ayrıca bak. U. HOLMBERG (sonradan HARVA), *Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas* ("Journal de la Société Finno-ougrienne", XLI, fas. I, Helsinki 1926) ; E. LOT-FALCK, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens* (Paris, 1953); B. BONNERJEA, *Hunting Superstitions of American Aborigenes* ("Internationales Archiv für Ethnographie", 1934, c. 32, s. 180>); O. ZERRIES, *Wild- und Buschgeister in Südamerika* (Wiesbaden, 1954). "Hayvanların Anası"na Kafkasyada da rastlanır; bak. A. DIRR, *Der kaukasische Wild- und Jagdgott* ("Anthropos", XX, 1905, s. 139-147), s. 146. Afrika alanı da yakınarda H. BAUMANN tarafından incelenmiştir: *Afrikanische Wild- und Buschgeister* ("Zeitschrift für Ethnologie", LXX, 3-5, 1939, s. 208-239).

genç adamı bir bakıma "ele geçirip" sırra-erme sürecine sokuyorlar ve bunlara her türlü direnme boşuna oluyor. Bu ön-seçim süreci Kuzey ve Arktik Asya'da son derece yaygındır¹⁷.

Şaman bir kez bu ilk "ele geçirilme" ve ardından gelen sırra-erme sonucu mesleğini elde etti mi, artık sınırsız olarak başka ruhları da benliğine kabul edebilecek bir "alıcı" haline gelmiştir; fakat bu yeni ruhlar her zaman ya ölmüş şamanların ruhları ya da eskiden şamanlara hizmet etmiş olan başka "ruh" veya cinlerdir. Ünlü Yakut şamanı Tüspüt, Sieroszewski'ye şunları anlatıyor : "Bir gün şu taraflarda, kuzeye doğru dağlarda dolaşırken yemeğimi pişirmek için bir odun yığınının yanında durdum ve yığına ateş verdim. Meğer bu yığının altında bir Tunguz şamanı gömülüymüş; onun ruhu beni yakaladı" (*Duchamanisme*, s. 314). Tüspüt'ün seanslarında Tunguzca sözler söylemesi bu yüzden mi. Ama o başka ruhları da (Ruslar, Moğollar, vb.) içine alabilir ve onların dillerini de konuşabilir miş¹⁸.

Ölülerin ruhları Sibiry'a'dan başka yerlerde de şaman adayının seçiminde önemli rol oynarlar. Biraz sonra onların Kuzey Amerika şamanlığındaki işlevini ele alacağız. Otacı olmak isteyen Eskimolar, Avustralya yerlileri ve daha başkaları da mezarların yanında yatarlar; bu gelenek birçok tarihsel dönem halklarında (örneğin Keltler) da yaşayagelmıştır. Güney Amerika'da da sırra-erdirmenin ölmüş şamanlarca yapılması, tek yol olmamakla birlikte, oldukça yaygındır. "Bororo şamanları, ister *aroettawaraare*, ister *bari* sınıflarına mensup olsunlar, bir ölü ruhu ya da cin tarafından seçilirler. *Aroettawaraare*'lerin durumunda "vahiy" şöyle meydana gelir :

17. Doğal olarak, aynı olaya başka yerlerde de rastlanır. Örneğin, Sumatra'nın Batak'larında ruhlar tarafından "seçildikten" sonra şaman olmayı reddetmenin sonucu ölümdür. Hiçbir Batak kendi isteğiyle şaman olmaz (E. M. LOEB, *Sumatra*, Viyana, 1935, s. 81).

18 Aynı inanışlar Tunguz ve Gold'larda da görülür; karş. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 463. Bir Haida şamanı bir Tlingit ruh tarafından "çarılınca" Tlingitçe konuşabilir, oysa normal zamanlarda bu dili bilmez (J. R. SWANTON, alıntılan H. WEBSTER, *Magic*, s. 213).

Seçilen kişi ormanda gezinirken birdenbire elinin erişebileceği bir yere bir kuşun konup ardından da hemen kaybolduğunu görür. Papağan sürüleri üzerine çullanır, ama ulaşmadan sanki büyü yapılmış gibi yok oluverirler. Şaman adayı titreyerek ve anlaşılmaz sözler mırıldanarak eve döner. Bedeninden çürük ve *ruku* kokusu yayılır¹⁹. Birden sert bir rüzgâr onu tökezletir, ölü gibi yere devirir. O anda, onun ağzından konuşan bir ruhun "alıcısı" olmuştur. Artık gerçek bir şamandır²⁰.

Apinayé'lerde şamanlar, kendilerini ruhlarla (cinlerle) ilişkiye sokan bir ata ruhu tarafından belirlenirler; ama onlara şamanlık bilgi ve tekniklerini aktaran ata ruhu değil bu cinlerdir. Bazı başka kabilelerde kendiliğinden yaşanan bir esrime deneyiminin (örneğin, Mars gezegeninin görüsünün, vb.) ardından şaman olunur (Métraux, *ibid.* s. 203). Campa ve Amahuaca'larda adaylar eğitimlerini yaşayan veya ölmüş bir şamandan alırlar (*ibid.*). "Ucayalı boyunda yaşayan Conibolarda çırak şaman tıp bilgilerini bir cinden alır. Onunla ilişkiye girmek için, sımsıkı kapalı bir kulübede kaynamış tütün suyu içerek ve dayanabildiği kadar tütün dumanı çeker" (*ibid.* s. 204). Cashinawa şaman adayı ormanda eğitim görür; ruhlar ona gerekli sihirli maddeleri verirler, ayrıca bunları vücuduna da aşırlar. Yaruro şamanları, asıl tekniği öteki şamanlardan öğrenmekle birlikte, tanrıları tarafından eğitilirler; fakat rüyada bir ruh veya cinle karşılaşmadan önce şamanlık yapacak güçte olmadıklarını düşünürler (*ibid.* s. 204-5)." Apapocuva-Guarani kabilesinde ancak bazı sihirli şarkıları bilmekle şaman olunabilir ve bunlar da rüyada, ölmüş bir akrabadan öğrenilir" (*ibid.* s. 205). Fakat aldıkları "vahyin" kaynağı ne olursa olsun, bütün bu şamanlar şamanlıklarını kendi kabilelerinin geleneksel normlarına göre icra ederler. "Dolayısıyla bazı kurallara ve belli bir tekniğe uygun davranırlar ki bunları ancak deneyimli kişilerin öğretimi altında kazanmış olabilirler" diye sözü bağlıyor

19 Görüldüğü gibi, ritüel olarak, artık bir "ölü"dür.

20 A. MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 203. (Bak. aşağı. s. 86>).

Métraux (s. 205). Bu nokta bütün öteki şamanizmlerde de doğrulanmaktadır.

Görüldüğü gibi, ölü şamanın ruhu yeni adayın meslekî eğiliminin uyanışında önemli bir rol oynuyorsa da, aslında adayı daha sonraki "vahiyelere" hazırlamaktan başka bir işlev görmüyor. Ölü şamanların ruhları adayı cinlerle (ruhlarla) ilişkiye sokar ya da Göge çıkarırlar (Sibiry, Altay, Avustralya, vb.). Zaten bu ilk esrime deneyimlerinin ardından, yaşlı şamanlardan alınan bir eğitim gelir²¹. Selk'nam'larda kendiliğinden çağırılma genç adamın davranışlarındaki garipliklerle kendini gösterir : genç uykusunda şarkı söyler, vb. (Gusinde, *Die Selk'nam*, s. 779). Fakat böyle bir durum isteyerek de elde edilebilir; önemli olan sadece ruhları (cinleri) görmektir (*ibid.* s. 781-82). Rüya da ya da uyarukken "ruhları görmek", kendiliğinden olsun isteyerek olsun, şamanlığa çağrılışın belirleyici belirtisidir, zira ölülerin ruhlarıyla ilişkisi olmak bir anlamda *adayın kendisinin de ölmüş olması* anlamına gelir. Bu nedenledir ki bütün Güney Amerika'da²² şaman, deneyimli şamanların ruhlarıyla karşılaşp onlardan eğitim almak için, ölmek zorundadır, çünkü ölüler her şeyi bilir (Lublinski, s. 250; burada her tür falcılığı ölülerle alışveriş yoluyla açıklayan evrensel bir inanış söz konusudur).

Belirttiğimiz gibi, Güney Amerika'da şamanların seçiliş ve mesleğe girişleri bazan kusursuz bir ölüp dirilme ritüeli şemasını izler. Fakat ölme başka yollarla da simgelenebilir veya akla getirilebilir : aşırı yorgunluk, işkence, aç kalma, dövölme, vb. Genç Jivaro şaman olmağa karar verince bir üstad bulur, ücretini öder ve son derece sıkı bir rejime girer; günlerce yiyeceğe dokunmaz, uyuşturucu içkiler alır (özellikle tütün suyu; bilindiği gibi bu madde Güney Amerika şamanlarının sırra-

21 Bak. M. GUSINDE, *Der Medizinnmann bei den südamerikanischen Indianern*, s. 293; id. *Die Feuerland Indianern, I: Die Selk'nam*, s. 782-786, vb.; MÉTRAUX, *op. cit.* s. 206>.

22 Bak. Ida LUBLINSKI, *Der Medizinnmann bei den Naturvölkern Südamerikas*, s. 249; bak. ayrıca bir önceki bölüm, s. 59.

erişlerinde çok önemli bir rol oynar). Sonunda bir ruh, Pasuka, adayın önünde bir savaşçı şeklinde belirir. Bunun üzerine usta hemen çırağını döğmeğe başlar ve bilinçsiz yere yıkılıncaya kadar vurur. Aday kendine geldiğinde bütün vücudu ağrıyor-
dur; bu da söz konusu ruhun onu "ele geçirmiş" olduğunun kanıtıdır. Aslında bayılmaya neden olan acılar, zehirlenme ve dövülme bir anlamda ritüel bir ölümle özdeşleştirilmektedir²³.

Bunlardan çıkan sonuç şudur : Ölülerin ruhları, şaman adaylarının mesleğe çağrılışlarında veya sırra-erişlerinde oynadıkları rol ne olursa olsun, var olmalarıyla (adayı "ele geçirerek" veya değil) bu çağrıyı yaratmıyor, sadece adaya (Göge veya Yeraltına esrimeli yolculuklar yoluyla) tanrısal ya da yarı-tanrısal varlıklarla temasa geçmekte araç görevi görüyor veya onu yalnız ölülerin ulaşabildiği kutsal gerçekleri benimsemeye yetenekli kılıyorlar. Marcel Mauss Avustralya büyücülerine sihirli güçlerinin doğaüstü "vahiylere" yoluyla bağışlanması konusunda bu noktayı gayet iyi aydınlatmıştır (bak. *L'origine des pouvoirs magiques*, s. 144>). Burada da ölülerin rolü sık sık "arı ruhların" işleviyle karışıyor. Dahası, "vahiy" getiren doğrudan doğruya ölünün ruhu olsa bile, bu "vahiy" ya adayın öldürülüp yeniden dirilmesi şeklinde bir sırra-erme ritini (bak. önceki bölüm) ya da tipik bir şamancıl tema olan ve ata-ruhun "ruhgüder" rolünü üstlendiği esrimeli Gök yolculuğunu içeriyor. Bu tema ise yapısının özelliği dolayısıyla "ele geçirme" kavramını dışlıyor. Öyle görünüyor ki, şamancıl güçlerin bağışlanmasında ölülerin başlıca işlevi adayı "ele geçirmek"ten çok onun kendisini "ölüye" dönüştürmesine, başka deyişle onun da "ruh" olmasına, yardımcı olmaktır.

23 M. V. STIRLING, *Jivaro Shamanism*, ("Proceedings of the American Philosophical Society", cilt 72, 1933, s. 140>); H. WEBSTER, *Magic*, s. 213.

"RUHLARI GÖRMEK"

Her türlü şamancıl sırra-erme sürecinde "ruhları görme" olayının taşıdığı büyük önemin açıklaması şurada yatar : Rüyada ya da uyanırken bir ruh -veya cin- "görmek" bir anlamda "manevî bir duruma" ulaşılmış, başka deyişle normal sıradan insan durumunun aşılmış olduğunun kesin belirtisidir. Bu yüzden, Mentaweilerde böyle bir "görü", ister kendiliğinden gelsin ister çabayla elde edilsin, hemen şamana sihirli gücü (*kerei*) bağışlar²⁴. Andamanlı sihirbazlar bu "görüyü" yakalamak için ormana çekilirler; ruhları sadece rüyada görenler uyanırken görenlere oranla daha az önemli sihirli güçler elde ederler²⁵. Sumatralı Minangkabau'ların *duku*'ları eğitimlerini bir dağ başında, yalnızlık içinde yetkinleştirirler; görünmez olmayı orada öğrenir, geceleyin ölülerin ruhlarını görmeyi de orada başarırlar²⁶. Bunun anlamı, onların da artık birer *ruh*, *birer ölü* olduğudur.

Yaralde kabilesinden (Lower Murray) bir Avustralyalı şaman, sırra-erme sırasında ruhların ve ölülerin görülmesiyle birlikte duyulan korkuları pek güzel anlatıyor : "Söz konusu görüleri almak üzere yere uzanınca ve onlar sana gelince, dehşet verici olduklarını göreceksin, ama sakın korkma. Kafamda ve *miwi*'mde (fiziksel güç) oldukları halde onları sana anlatmam çok zor; ama iyi bir şekilde hazırlandığın zaman onları bir deneyim olarak senin içine yansıtabilirim.

"Bu görülenlerin kimisi kötü ruhlardır; kimileri yılanlara kimileri de insan başlı atlara benzer; bazıları ise her şeyi yutan ateşlere benzeyen kötü adamların ruhlarıdır. Köyünün yandığını, suların kan aktığını göreceksin; gök gürleyecek, şimşek

24 E. M. LOEB, *Shaman and Seer* ("American Anthropologist", cilt 31, 1929, s. 60-89), s. 66.

25 A. R. BROWN, *The Andaman Islanders* (Cambridge, 1922), s. 177; bak. LOEB'in *Shaman and Seer* adlı makalesindeki birkaç başka örnek (deniz Dayakları, vb.), s. 64.

26 E. M. LOEB, *Sumatra*, s. 125.

çakacak, yağmur yağacak; yer sarsılacak, tepeler yerinden oynayacak, sular dalgalanıp burgaçlanacak ve henüz dik duran ağaçlar rüzgârın altında eğilip bükülecek. Ama sen korkma. Kalkarsan bu sahneleri görmeyeceksin, ama yeniden yatarsan, göreceksin, meğer ki duyduğun korku çok fazla olsun... Böyle ise bu, o sahnelerin asılı olduğu ağı (veya ipi) koparır. Ölülerin sana doğru yürüdüğünü görebilir, kemiklerinin takırtısını işitebilirsin. Bütün bu şeyleri korkmadan görebilir ve duyabilirsen, bir daha hiçbir şeyden korku duymayacaksın. O ölüler bir daha sana görünmeyecek ve *miwi*'n çok güçlü olacak. O zaman sen de güçlü olacaksın, çünkü o ölüleri görmüş olacaksın." (Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, s. 70-71). Gerçekten de otacılar (*medicine-men*) ölülerin ruhlarını mezarlarının yanında görebildikleri gibi kolayca yakalayabilirler de. Bu ruhlar o zaman onların yardımcıları olurlar; otacılar şamancıl sağiltma seanslarında bunları, sağiltmakta oldukları hastanın kaçak ruhunu aramak üzere, çok uzak yerlere gönderirler (Elkin, *op. cit.* s. 117).

Gene Mentawei'lerde "bir erkekle bir kadın ruhlar tarafından bedensel olarak kaçırıldıkları takdirde görü görme yetisi kazanabilirler. Sitakigagailau'nun öyküsüne göre, bir genç adam göğün ruhları (cinleri) tarafından göğre kaçırılmış ve orada kendisine, onlarınkine benzeyen harika bir vücut verilmiş. Yeryüzüne dönünce "görücü" (*voyant*) olmuş; sağiltma işleminde göğün cinleri kendisine yardım ediyormuş... Görüye yetenekli olabilmek için genç erkek ve kızların hasta olmaları, rüya görmeleri ve geçici bir delilik döneminden geçmeleri gerekir. Bu hastalık ve rüyalar göğün ya da ormanın cinleri tarafından gönderilir. Rüyaı gören göğre çıktığını veya maymun aramak için ormana gittiğini sanır..."²⁷ Bundan sonra usta "görücü" genç adayı sırıa-erdirmeye girişir; birlikte ormana gidip sihirli bitkiler toplarlar; usta yıır söyler : "Tılsımın cinleri, kendinizi gösterin! Bu oğlanın gözlerini açın ki ruhları görebilsin! "

27 LOEB, *Shaman and Seer*, s. 67>. (Alfred MÉTRAUX çevirisini kullanıyoruz : Paul RADIN, *La religion primitive* s. 101>).

Öğrencisiyle eve dönerken, usta gene ruhlara seslenir : 'Bırak gözlerin berrak, duru (*clair*) olsun, bırak gözlerin açık olsun, ki biz aşağı göklerde analarımızı ve babalarımızı görebilelim!.' Bu seslenişlerden sonra usta şaman çömezinin gözlerini topladıkları otlarla ovalar. İki adam üç gün üç gece karşı karşıya durup yırlar söyler ve zillerini çalarlar. Çırağın gözleri "görür" olunca-ya dek hiç dinlenmezler. Üçüncü günün sonunda yeni otlar toplamak için tekrar orınana giderler... Eğer yedinci gün genç aday ormanın ruhlarını görürse tören sona ermiştir. Göremezse, yedi günlük tören tekrarlanır (Loeb, *ibid.* s. 67>).

Bütün bu uzun ve yorucu törenin amacı, sihirbaz çırağının başlangıçtaki geçici esrime deneyimini ("seçilme" deneyimi) sürekli bir duruma dönüştürmektir : "ruhları görmenin", başka deyişle, onların "manevî" varlıklarına katılmanın mümkün olduğu bir duruma...

YARDIMCI RUHLAR

Bunun böyle olduğu, gerek şamanın sırra-ermesinde gerek esrime deneyimlerinin başlamasında rol oynayan başka "ruh"-veya cin- kategorilerinin incelenmesiyle daha iyi anlaşılır. Yukarıda, şamanla "ruhları" arasında bir samimiyet ilişkisi kurulduğundan söz etmiştik. Bu ruhlara budunbilim literatüründe zaten "samimî ruhlar", yardımcı ruhlar veya koruyucu ruhlar da deniyor. Fakat asıl samimî ruhlarla onlardan daha güçlü olan ve koruyucu ruhlar denilen başka bir ruh türü arasında ayırım yapmak gerekiyor. Aynı şekilde, bu sonuncularla şamanlık seanslarında anılan veya çağrılan tanrısal ve yarı-tanrısal varlıklar arasındaki fark da gözden kaçırılmamalıdır. Şaman tanrılarla ve ruhlarla somut ve dolaysız ilişkileri olan bir kişidir; onlarla yüz yüze görüşür, konuşur; onlara ricada bulunur, yalvarır, ama ancak içlerinden sınırlı sayıda bazılarını "denetleyebilir." Bir şamancıl seansta anılan veya çağrılan her tanrı veya ruh, kendisine başvuruldu diye mutlaka şamanın "samimî dostu" veya "yardımcısı" değildir. Şaman çoğu kez,

Altaylılarda olduğu gibi, büyük tanrılara seslenir; esrimeli yolculuğuna çıkmadan önce, Yayık Han'ı (Denizin Beyi), Kara Han'ı, Bay Ülgen'i ve kızlarını ve başka bazı mitsel varlıkları yardıma çağırır (Radlov, *Aus Sibirien*, II, s. 30>). Şamanın çağrısı üzerine tanrılar, yarı-tanrılar ve ruhlar -tıpkı Veda tanrılarının kurban töreni sırasında rahip tarafından çağrılınca onun yanına inmeleri gibi- çıkıp gelirler. Şamanların ayrıca başkalarının ve halkın bilmediği, sadece kendilerinin kurban sundukları, kendilerine özel tanrıları da vardır. Fakat bütün bu tanrısal varlıklar topluluğu, samimî ruhlar gibi her an şamanın eli altında ve emrinde değildir; şamana yardımda bulunan tanrısal ve yarı-tanrısal varlıklar onun samimî, yardımcı veya koruyucu ruhları arasında sayılmamalıdır.

Bu sonuncular gene de şamanizmde önemli bir rol oynarlar; bunların işlevleri şamanlık seansları incelenirken daha yakından görülecektir. Şimdilik, samimî ve yardımcı ruhların çoğunun hayvan biçimleri taşıdığını belirtmekle yetinelim. Örneğin Sibiryalı ve Altaylı halklarda ayı, kurt, geyik, tavşan, her çeşit kuş (özellikle kaz, kartal, karga, baykuş) ve iri solucanlar şeklinde görünebildikleri gibi, hayalet, hortlak, orman ruhları, toprak ve ocak ruhları, vb. olarak da ortaya çıkabilirler. Listeyi fazla uzatmanın gereği yoktur²⁸. Biçimleri, adları ve sayıları yöreden yöreye değişir. Karjalainen'e göre bir Vasyugan şamanının yardımcı ruhları, sayıları değişken olmakla birlikte, genel olarak yedi tanedir. Bu "samimî dostlar" dışında, şaman ayrıca esrimeli yolculukları sırasında kendisini savunan bir "Baş Ruhunun", Yeraltına inerken kendisine eşlik eden bir "Ayı Biçimli Ruhun", Göğe çıkarken bindiği bir Boz Atın, vb. da korumalarından yararlanır. Başka bölgelerde ise, Vasyugan şamanının çevresindeki bu ruhlar alayının yerini tek bir ruh

28 Bak. özellikle, NIORADZE, *Schamanismus*, s. 26>; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 334>; OHLMARKS, *Studien*, s. 170> (Bu yazar yardımcı ruhlar ve bunların şamanlık seanslarındaki işlevi hakkında, biraz fazla ayrıntılı ve karışıkça olmakla birlikte, oldukça tamam bir betimleme verir.); W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, cilt XII, (Münster, 1955) s. 669-80, 705-06, 709.

tutar : Kuzey Ostyaklarında bir ayı; Tremyuganlarda ve başka halklarda, ruhların yanıtını getiren bir "ulak" veya haberci. Bu sonuncusu, göksel ruhların "ulaklarını" (kuşlar, vb.) akla getirir²⁹. Şamanlar bunları dünyanın dört bucağından çağırırlar; ruhlar da biribiri ardından gelip onların ağzından konuşurlar³⁰.

Hayvan biçimli bir "samimî ruh" ile asıl şamanlı koruyucu ruh arasındaki fark Yakutlarda açık olarak belirir. Her şamanın, gizli tuttuğu bir *ye-kıla'sı* ("hayvan-ana", bir tür mitsel hayvan figürü) vardır. Zayıf şamanların *ye-kıla'sı* bir köpektir; daha güçlü olanları ki boğa, tay, kartal, sığın veya boz ayı olabilir. *Ye-kıla'*ları ayı, kurt, köpek olanlar en yoksul şamanlar sayılır. *Ämägät* (*emeget*) ise tamamen başka bir varlıktır. Genel olarak, ölmüş bir şamanın ruhu veya önemsiz gök ruhlarından biridir. "Şaman ancak *ämägät*'i sayesinde görür ve duyar, diyordu Tüspüt; ben üç *nosleg* uzaklıktan görür ve işitirim, ama çok daha uzaktan görüp işitenler de vardır"³¹.

Eskimo şamanının "aydınlandıktan" sonra yardımcı ruhlarını kendi başına elde ettiğini görmüştük. Bunlar genel olarak insan biçiminde görünen hayvanlardır; çırakta yetenek varsa kendiliklerinden ona gelirler. Tilki, baykuş, ayı, köpek, köpekbalığı ve her türlü dağ cinleri güçlü ve etkili yardımcılardır³². Alaska Eskimolarında, yardımcı ruhları ne kadar çoksa şaman da o kadar güçlüdür. Kuzey Grönland'da bir *angakok* 15'e kadar yardımcı ruha sahip olabilir³³.

29 K. F. KARJALAİNEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, cilt III, s. 282-283.

30 *Ibid.* s. 311. Ruhlar genel olarak davulcu tarafından çağırılır (*ibid.* s. 318); şamanlar yardımcı ruhlarını meslektaşlarına ödünç verebilir (*ibid.* s. 282), hatta satabilirler (örn. Yurağ ve Ostyaklarda; bak. MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, s. 137-38).

31 SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme*, s. 312-313; bak. M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia* (Oxford, 1914), s. 182, 213, vb.

32 RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo*, s. 113; bak. ayrıca WEYER, *The Eskimos*, s. 425-428.

33 H. WEBSTER, *Magic*, s. 231, n. 36. Ruhların hepsi şaman kanalıyla kendilerini gösterirler ve bu sırada garip gürültüler, anlaşılmas sesler, vb. çıkarırlar; bak. THALBITZER, *The Heathen Priests*, s. 460. Laponların yardımcı ruhları hakkında, bak. MIKHAILOWSKI, s. 149; ITKONEN, *Heidnische Religion und spätere Aberglaube bei den finnischen Lappen*, s. 152.

Rasmussen birkaç şamanın ağzından yardımcı ruhlarını elde edişlerinin öyküsünü derlemiştir. Şaman Aua "aydınlanırken" vücudunda ve beyinde, sanki bütün varlığından yayılan bir göksel ışık hissetmiş; sıradan insanların algılayamadığı bu ışığı yerin, göğün ve denizin bütün ruhları görmüşler ve ona gelerek yardımcı ruhları olmuşlar. "İlk yardımcı ruhum adaşım, küçük bir *aua* idi; evime geldiği zaman sanki evin çatısı birden kalkmış gibi oldu; görüşüm öyle güçlendi ki evin ve yerin ötesinde, göğün derinliklerine kadar her şeyi görüyordum. Bana bu içsel ışığı getiren, ben ırlarken üstümde uçuşup duran küçük *aua*'mdı. Sonra onu evin bir köşesine yerleştirdim; başkaları onu göremiyordu, ama ihtiyacım olduğunda o orada hep hazırды" (*Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo*, s. 119). Bir gün *kayak*'ıyla denize çıkmışken ikinci bir ruh, bu kez bir köpekbalığı, yüzerek kayığa yaklaşmış ve onu adıyla çağırmış. Aua bu iki yardımcı ruhuna monoton bir ırlama ile sesleniyormuş : "Sevinç, sevinç, -Sevinç, sevinç,- Kıyıda bir ruhçuk görüyorum, -Küçük bir *aua*, - Ben kendim de bir *aua*'yım, -ruhun adaşı, özdeşi,- Sevinç, sevinç..." Bu ezgiyi gözlerinden yaş gelene dek tekrarlıyor ve o zaman içinde sonsuz bir sevinç duyuyormuş (*ibid.* s. 119-120). Görüldüğü gibi, bu durumda esrimeli aydınlanma deneyimi bir bakıma yardımcı ruhun ortaya çıkışına bağlı görünüyor. Fakat bu esrimede mistik dehşet de yok değil : Rasmussen (*op. cit.* s. 121) "bir yardımcı ruhun saldırısına uğrandığı" zaman duyulan "açıklanamaz dehşet" üzerinde duruyor; bu derin korku ile sırra-ermenin ölümcül tehlikesi arasında ilişki kuruyor.

Kaldı ki, bütün şaman kategorilerinin kendi yardımcı ve koruyucu ruhları da vardır ve bunlar nitelik ve etkililik bakımından bir kategoriden diğerine oldukça büyük farklılıklar gösterirler. Yakunların *pyang*'ının rüyasında gelen ya da bir başka şamandan miras kalan bir "samimî ruhu" vardır³⁴. Tropikal Güney Amerika'da koruyucu ruhlar sırra-ermenin

34 Ivor H. N. EVANS, *Studies in Religion, Folk-lore and Customs in British North Borneo and in Malay Peninsula* (Cambridge, 1923), s. 264.

ardından elde edilirler; bunlar "gerek doğrudan doğruya, gerek torbasına düşen kaya kristalleri şeklinde şamanın 'içine işlemler'... Baramalı Karibe'lerde şamanın ilişkiye girdiği her ruh sınıfı ayrı özellikler taşıyan küçük çakıl taşlarıyla temsil edilir. *Piai* (şaman) bunları çingırağının içine yerleştirir ve böylece istediği zaman çağırabilir"³⁵. Her yerde olduğu gibi Güney Amerika'da da yardımcı ruhlar çeşitli türlerden olabilirler : ata-şamanların ruhları, bitki veya hayvan ruhları gibi... Bororo'larda iki sınıf şaman, güçlerini aldıkları ruhlara göre birbirinden ayrılır : doğa cinleri ya da ölmüş şamanların -veya ataların- ruhları (Métraux, *op. cit.* s. 211). Fakat bu durumda, iki kategori arasındaki farkı belirlemek her zaman pek kolay olmakla birlikte, yardımcıdan çok koruyucu ruhlar söz konusu olmaktadır.

Sihirbaz veya büyücüyle "ruhları" arasındaki ilişkiler, "velinimet" ile koruduğu kişi ilişkisinden hizmetçi ile efendi ilişkisine kadar, çeşitlilikler gösterir; ama her zaman bir içli-dışılık düzeyinde yer alır³⁶. Ruhlara pek seyrek kurban sunulur ya da yakarıda bulunulur, ama herhangi bir şekilde "hakları yenirse" şaman da onlarla birlikte acı çeker (bak. örn. Webster, s. 232, n. 41). Avustralya'da, Kuzey Amerika'da ve başka yerlerde yardımcı ve koruyucu ruhların hayvan biçimlileri çoğunlukta-
dır; bunlar bir anlamda Batı Afrika'nın "*bush soul*"larıyla ("kır ruhları") ve Orta Amerika ile Meksika'nın *magical*'leriyle karşılaştırılabilir³⁷.

35 A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 210-211. Avustralya yerli dininde kaya kristallerinin taşıdığı göksel anlam hatırlanacaktır; tabii bu anlam bugünkü güney Amerika şamanizminde örtük ve bulanık görünmekle birlikte, yine de şamanlık güçlerin kökenini pekâlâ gösteriyor. Bak. ayrıca aşağı s. 122>.

36 H. WEBSTER, *Magic*, s. 215; ayrıca bak. *ibid.* s. 39-44, 388-391. Ortaçağda Avrupa büyücülüğünde yardımcı ruhlar hakkında, bak. Margaret Alice MURRAY, *The God of the Witches* (Londra 1934), s. 80>; G. L. KITTEDGE, *Witchcraft in Old and New England* (Cambridge, Mass. 1929), s. 613, s.v. "familiar"; S. THOMPSON, cilt III, s. 60 (F. 403), s. 215 (G. 225).

37 bak. WEBSTER, *op. cit.* s. 215. Kuzey Amerika'da koruyucu ruhlar hk. bak. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, III (Londra, 1910), s. 370-456; RUTH

Bu hayvan biçimli yardımcı ruhlar şamanlık seanslarının girişinde, yani göğe veya yeraltına esrimeli yolculuğun hazırlıklarında, önemli bir rol oynarlar. Seansta onların varlığı genel olarak şamanın bazı hayvan seslerini ya da davranışlarını taklit etmesiyle açığa vurulmuş olur. Yardımcı ruhu yılan olan Tunguz şamanı seansta bu sürüngenin hareketini taklit etmeye çalışır; *svén*'i burgaç olan bir başkası da buna uygun davranır (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 462). Çukçi ve Eskimo şamanları kurda³⁸, Lapon şamanları kurt, ayı, ren ve balığa³⁹ dönüşürler; Semangların *hala'sı*⁴⁰ da, Sakailerin *halak'*⁴¹ ve Kelantanların *bomor'u*⁴² gibi, kaplana dönüşebilir.

Şamanın böyle hayvan ses ve jestlerini taklit etmesi görünüşte bir tür "çarpılma", ele geçirilme sayılabilir. Ancak belki de burada asıl şamanın kendi yardımcı ruhlarını ele geçirmesinden söz etmek daha doğru olur. Hayvana dönüşen odur; aynı şekilde, bir hayvan maskesi takarak da benzer bir sonuç elde edebilir. Ya da burada şamanın yeni kimliğinden söz edilebilir : O artık bir

BENEDICT, *The Concept of the Guardian Spirit in North America* (Memoirs of the American Anthropological Association, no. 29, 1923). Ayrıca bak. a.ş. s. 93>, 244>.

- 38 W. G. BOGORAZ, *The Chukchee* (Memoirs of the American Museum of Natural History, XI, Jessup North Pacific Expedition, VII, Leyde ve New York, 1904), s. 437 ; K. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos* (in "Report of the Fifth Thule Expedition", IX, Copenhagen, 1932), s. 35.
- 39 LEHTISALO, *Entrouf*, s. 114, 159; ITKONEN, *Heidnische Religion*, s. 116, 120>.
- 40 Ivor EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang*, ("Journal of the Royal Anthropological Institute", 1930, cilt 60, s. 115-125) s. 120.
- 41 Ivor EVANS, *Studies in Religion...* s. 210. Ölümden sonraki 14. günde can/ ruh kaplana dönüşüyor (*ibid.* s. 211).
- 42 J. CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, s. 38>. Burada evrensel yaygınlıkta bir gelenek karşısındayız. Eski ve çağdaş Avrupa için, bak. KITREDGE, *Witchcraft*, s. 174-184; THOMPSON, cilt III, s. 212-213; Lily WEİSER-AALL, *Hexe* (in *Handwörterbuch d. deutsch Aberglauben*, cilt III); Arne RONEBERG, *Witches, Demons and Fertility Magic: Analysis of their Significance and Mutual Relations in Western European Folk Religion* (Helsingfors 1947), s. 212-213; bak. ayrıca Montague SUMMERS'in biraz karışıkça ama belgece zengin eseri *The Werewolf* (Londra 1933).

hayvan-ruh olmuştur ve hayvanlar ve kuşlar gibi "konuşabilir", ötebilir ve uçabilir. "Hayvanların dili" aslında "ruhların dilinin" bir değişik biçiminden ibarettir, ki bu da -az sonra ele alacağımız- şamanların gizli dilidir.

Daha önce şu noktaya dikkati çekelim : Bir yardımcı ruhun hayvan biçimi altında hazır bulunması, bununla gizli dilde yapılan konuşma ya da bu hayvan-ruhun şaman tarafından (maske, jestler, dans, vb. yoluyla) canlandırılması gibi olaylar, şamanın olağan insanlık durumunu bırakıp gitmeye -tek sözcükle "ölmeye"- yetenekli olduğunu göstermenin çeşitli yollarıdır. Hemen bütün hayvanlar, en eski zamanlardan beri, gerek ruhları öbür dünyaya götüren "ruhgüderler", gerek ölenlerin aldıkları yeni biçimler olarak tasarlanmışlardır. İster "ata" olsun, ister "sırta-erdirici usta", hayvan hep öbür dünya ile gerçek ve doğrudan bir bağlantıyı simgeler. Bütün dünya mit ve söylencelerinin birçoğunda kahraman öbür dünyaya bir hayvan tarafından götürülür⁴³. Çırağı sırtında kırlara veya ormana (= Yeraltına) götüren, çeneleri arasında tutan ya da "öldürüp diriltmek" için "yutan", vb. hep bir hayvandır⁴⁴. Nihayet, en eski avcı toplulukların dinlerinin temel öğesini oluşturan, insanla hayvan arasındaki mistik dayanışma kavramını da hesaba katmak gerekir. Söz konusu dayanışma yüzünden ve sayesinde, bazı kişiler hayvana dönüşebilme, hayvanların dillerini anlama ve öngörülerini, gizli güçlerini paylaşabilme yeteneğine sahiptirler. Ne zaman bir şaman hayvanların varoluş tarzına katılmayı başarsa, bir anlamda *in illo tempore* ("o zamanlarda..."), yani insanla hayvanlar dünyası arasındaki kopmanın henüz gerçekleşmediği mitsel zamanlarda, geçerli olan durumu yeniden kurmuş olur.

Buryat şamanlarının koruyucu hayvanı *hubilgan* adını taşır; bu terime "dönüşüm, değişim" anlamı verilebilir (*hubilhu*

43 Gök, yeraltı veya denizaltı âlemi ("Cehennem"), girilmesi imkânsız sık orman, dağ, ıssız yer (çöl), yağmur ormanı (cengel), vb.

44 Bak. C. HENTZE, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen* (Anvers, 1941), s. 46>, 67>, 71>, vb.

"dönüşmek, başka bir biçime girmek" demektir)⁴⁵. Başka deyişle, koruyucu hayvan yalnız şamanın biçim değiştirmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda onun "kopyası" veya *alter ego*'sudur da⁴⁶. Bu sonuncu kavram şamanın "ruhlarından" biridir : "hayvan biçimli ruhu" (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 478) ya da daha doğru bir deyişle, "can-ruhu" veya "yaşam-ruhu"⁴⁷. Şamanlar birbirleriyle hayvan biçimi altında kapışır ve bir şamanın *alter ego*'su doğuşta ölürse kendisinin ölümü de fazla gecikmez⁴⁸.

Dolayısıyla, yokluklarında hiçbir şamanlık seansının yapılamadığı koruyucu ve yardımcı ruhlar, şamanın öbür dünyaya yaptığı esrimeli yolculukların yanılmaz gerçek belirtileri sayılabilir⁴⁹. Bu demektir ki, hayvan-ruhların rolü ata ruhlarınıninkiyle çakışır : Ataların ruhları da şamanı öbür dünyaya (Gök, Yeraltı)

45 Bak. U. HARVA (HOLMBERG), *Finnno-Ugric [and] Siberian [Mythology]* (in "Mythology of All Races", Boston ve Londra, IV, 1927), s. 406, 506.

46 Evenklerde koruyucu hayvan, şaman ve "Tiermutter" arasındaki ilişki hak. bak. A. F. ANISIMOV, *Predstavleniya evenkov o duše i problema proiskhojdeniya animisma* (in "Rodovoye obščestvo", Moskova, 1951, s. 109-118), s. 110>; *id.* *Şamanskiye duşi po vossreniyam evenko* (in "Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii", XIII, Moskova ve Leningrad, 1951, s. 187-215), s. 196>; bak. ayrıca A. FRIEDRICH, *Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens*, (ih "Paideuma", VI, 2, Ağustos 1955, s. 47-54), s. 48>; *id.* ve G. BUDDRUS, *Schamanen geschichten*, s. 44>.

47 V. DIOSZEGI, *K voprosu o borbe şamanov v obraze životnik* (in "Acta orientalia hungarica", II, Budapeşte, 1952, s. 303-16), s. 312>.

48 Şamancıl folklor ve inanışlarda son derece sık rastlanan bu tema hak. bak. A. FRIEDRICH ve G. BUDDRUS, *Schamanengeschichten*, s. 160>, 164>; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, cilt XII, s. 634; V. DIOSZEGI, *A viaskodó táltosbika és a samán állatalakú életlelke* (Mucizeli boğa ile şamanın hayvan biçimine girebilen can/ruhunun döğüşü), in "Ethnographia", LXIII, 1952, s. 308-57), *passim*; *id.* *K voprosu o borbe...*, *passim*. Bu ikinci makalede yazar, başlangıçta şamanların döğüş hayvanının ren geyiği olduğunu kesinlikle açıklayabildiği fikrindedir. Bu nokta, Kırgızistanda Saymalı Taş'ta bulunan M.Ö. ikinci ve birinci binyıllara ait mağara duvarı resimlerinin ren kılığında kavga eden şamanları gösteriyor olmasıyla da doğrulanmaktadır. bak. özellikle K *voprosu...* s. 308, n. ve şek. 1. Macar *táltos*'u hak. *bak. ibid.* s. 306 ve n. 19'da verilen kaynakça.

49 Dominik SCHRÖDER'e göre koruyucu ruhlar öbür dünyada yaşadıkları için şamanın orada da var olabilmesini sağlarlar; bak. *Zur Struktur des Schamanismus* (in "Anthropos", I, 1955, s. 849-81), s. 863>.

taşır, ona gizleri açıklar, eğitim verir, vb. Sır-ra-erme ritlerinde, bir kahramanın öbür dünya yolculuğuna ilişkin mit ve söylen- celerde hayvan-ruhun rolü, sır-ra-erdirici (şamancıl) "çarpılma- da" ölünün ruhunun oynadığı rolle birleşir. Fakat açıkça görülüyor ki, göğ-e çıkmak ya da yeraltına inmek konusundaki gerçek yeteneğini göstermek üzere şamanın kendisi söz konusu "ölü" (veya hayvan-ruh ya da tanrı) oluyor. Böylelikle, bütün bu olay grupları için ortak bir açıklama tasarlamak olanağı doğuyor : Burada bir bakıma şamanın ölüp dirilmesinin (her seansta yeni baştan gerçekleşen) çevrimsel bir tekrarı söz konu- sudur. Esrime bu ritüel ölümün somut olarak yaşanmasından, başka deyişle, sıradan insanlık durumunun aşılmasından başka bir şey değildir. Göreceğimiz gibi, şaman bu "ölümü", uyuşturuculardan tutun da davula, cinler tarafından "çarpılmaya" kadar, her türlü yoldan elde edebilir.

"GİZLİ DİL" - "HAYVANLARIN DİLİ"

Sır-ra-erme süreci sırasında şaman adayı seanslarda ruhlar ve hayvanlarla iletişimde kullanacağı gizli dili de öğrenmek zorundadır. Bunu ya bir ustadan ya da kendi kendine, yani doğrudan doğruya "ruhlardan" öğrenir. Örneğin Eskimolarda iki yöntem bir arada bulunur⁵⁰. Laponlarda⁵¹, Ostyak, Çukçi, Yakut ve Tunguzlarda⁵² da özel bir gizli dilin varlığı saptanmış- tır. Tunguz şamanının, kendinden geçtiği sırada, bütün Doğanın dilini anladığı kabul edilir⁵³. Eskimolarda, *angakut* ile ruhları arasında iletişim aracı işlevi gören şamancıl gizli dil gayet gelişmiş ve karmaşıktır⁵⁴. Her şamanın, ruhlara seslen-

50 Bak. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglood Eskimos*, s. 114.

51 Bak. Eliel LAGERCRANTZ, *Die Geheimsprachen der Lappen* (in "Journal de la Société Finno-Ougrienne", XLII, 2, 1928, s. 1-13).

52 T. LEHTISALO, *Beobachtungen über die Jodler* (in "Journal de la Société Finno-Ougrienne", XLVIII, 1936-1937, 2, s. 1-34), s. 12>.

53 LEHTISALO, *Beobachtungen*, s. 13.

54 THALBITZER, *The Heathen Priests*, s. 448, 454>; id., *Les magiciens esquimaux*, s. 75; WEYER, *The Eskimos*, s. 435-36.

mekte kullandığı özel bir "yırı" vardır⁵⁵. Doğrudan doğruya gizli bir dilin söz konusu olmadığı durumlarda bile, örneğin Altaylılarda olduğu gibi, seanslarda tekrarlanan anlaşılmaz nakaratlarda bunun izleri farkedilir⁵⁶.

Bu olgu Kuzey Asya ve Arktika kuşağına özgü değildir; her yerde karşımıza çıkar. Semang Pigmelerinin *hala*'sı seanslarda Şenoi'lerle (göksel ruhlarla) kendi dillerinde konuşur; tören kulübesinden çıkar çıkmaz da her şeyi unutmuş gibi yapar⁵⁷. Mentaweilerde sırra-erdiren usta, ruhların sesini işitme yeteneği *kazansın* diye, bir bambu ile çırağın kulağına üfler⁵⁸. Batak şamanı seanslarında "ruhların dilini" kullanır (Loeb, *Sumatra*, s. 81) ve Dusun'ların (kuzey Borneo) şamancıl yırıları da gizli dildedir⁵⁹. "Karib geleneğine göre, ilk *piai* (şaman) bir ırmaktan şarkı sesleri yükseldiğini duyunca korkusuzca suya dalmış ve ancak oradaki kadın-ruhların şarkılarını ezberledikten ve onlardan mesleğiyle ilgili araç-gereci aldıktan sonra ırmaktan çıkmış" (Métraux, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 210).

Bu gizli dil aslında çoğu kez "hayvanların dili"dir ya da hayvan seslerinin taklidinden kaynaklanır. Güney Amerika'da çırak şaman sırra-erme döneminde hayvan seslerini taklit etmeyi de öğrenmek zorundadır⁶⁰. Kuzey Amerika'da da durum aynıdır : Pomolar ile Menominilerde ve başka kabilelerde şamanlar kuşların ötüşlerini taklit ederler⁶¹. Yakut, Yukagir, Çukçi, Gold ve Eskimoların ve başka birçok halkların şamanlık seanslarında vahşi hayvan ve kuş çığlıkları duyulur⁶². Castagné, Kırgız-Tatar *baksı*'larını çadırın çevresinde koşan, hoplayıp

55 RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, s. 111, 122. Bak. "gizli dilde" metinler (*ibid.* s. 125, 131, vb.).

56 LEHTISALO, *Beobachtungen*, s. 22.

57 SCHEBESTA, *Les Pygmées*, s. 153; I. EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang*, s. 118>; *id.*, *Studies...* s. 156>, 160, vb.

58 LOEB, *Shaman and Seer*, s. 71.

59 EVANS, *Studies...* s. 4; bak. ayrıca L. ROTH, *The Natives of Sarawak*, I, s. 270.

60 Ida LUBLINSKI, *Der Medizinmann*, s. 247>; MÉTRAUX, *ibid.* s. 206, 210, vb.

61 LOEB, *Tribal initiation*, s. 278.

62 LEHTISALO, *Beobachtungen*, s. 23>.

sıçrayan, kükremeler salıveren kişiler olarak gösterir : "Köpek gibi havlar ve insanları koklar, öküz gibi böğürür, bağırır, koyun gibi meler, domuz gibi homurdanır, kışner, kumru gibi guruldar; hazır bulunanları etkileyen dikkate değer bir başarıyla hayvanların bağırıışlarını, kuşların ötüşlerini, uçuşlarının gürültüsünü, vb. taklit eder" (*Magie et exorcisme*, s. 93). "Ruhların inışı" de çoğu kez bu şekilde gerçekleşir. Güyana yerlilerinde "sessizlik birdenbire garip ama gerçekten ürkütücü çığlıkların kopmasıyla bozulur; böğürtüler, ulumalar kulübeyi doldurur, duvarlarını titretir. Bu gürültü ritimli bir böğürme gibi yükselir, yavaş yavaş uzaktan gelen boğuk bir homurtuya döner, sonra yeniden şiddetlenir"⁶³.

Bu bağırıış-çağırıışlarla haber verilen, hayvan davranışlarıyla da ilân edildiği üzere, ruhların törendeki varlığıdır. Seanslarda kullanılan birçok sözcüğün kökeni kuş ötüşleri ve diğer bazı hayvanların çığlıklarıdır (Lehtisalo, *Beobachtungen*, s. 25). Lehtisalo'nun fark ettiği gibi (*ibid.* s. 26), şaman davulunu ve "jodler"i kullanarak kendinden geçer ve sihirli metinler de her yerde "ırlanır". "Sihir" ve "yır, ezgi" kavramları özellikle kuş ötüşü öykünmeleri- sık sık aynı terimle dile getirilir. Germen dillerinde sihirli formül anlamına kullanılan sözcük *galdr*'dir; "ırlamak, şarkı söylemek" demek olan *galan*'dan türer; aynı terim özel olarak kuş ötüşü ("şakımak") için de kullanılır⁶⁴.

Hayvanların, en başta da kuşların, dilini öğrenmek dünyanın her yerinde Doğanın gizlerini bilmek ve dolayısıyla gelecektekenden haber verme yeteneğine sahip olmak demektir⁶⁵.

63 THURN, *Among the Indians of Guiana*, s. 336-337; alıntı ve çeviri : MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens*, s. 326.

64 Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte* (2. basım, Berlin ve Leipzig, 1956-57, 2 cilt), I, s. 304>; LEHTISALO, *Beobachtungen*, s. 27>; bak. *carmen* = *chant magique* (sihirli ezgi, yır); *inchantare* = *enchanter* (büyülemek); Rumence *descântare* (tam anlamı "*dés-enchanter*") = büyüü bozmak, etkisizleştirmek; *descântec* = *exorcisme* (büyü bozma).

65 Bak. Antti AARNE, *Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau* ("Folklore Fellows Communications", II, 15, Hamina 1914); N. M. PENZER, ed. ve C. H. TAWNEY, çev., *The Ocean of Story (Somadeva's Kathāsaritsāgara*,

Kuşların dili genellikle yılan ya da sihirli sayılan bir başka hayvan yiyerek öğrenilir⁶⁶. Bu hayvanlar geleceğin sırlarını açıklayabilirler, çünkü ölümlerin ruhlarının "alıcıları" ya da tanrıların görünürleşmeleri (tecelli, *épiphanies*) olarak tasarlanırlar. Onların dillerini öğrenmek, seslerini taklit etmek, öbür dünyayla ve Gök Âleмиyle iletişimle eşdeğerdir. Bir hayvanla, özellikle kuşla, bu özdeşleşme olayına, şamanların giysilerinden ve sihirli uçuştan söz ederken de rastlayacağız. Kuşlar ruhgüderdir. Kuşa dönüşmek ya da bir kuş tarafından eşlik edilmek, daha hayatta iken Göğe ve öbür dünyaya esrimeli yolculuğa çıkabilme yeteneğini gösterir.

Hayvanların seslerini taklit etmek, seansta gizli dili kullanmak da şamanın üç kozmik kuşak (Yeraltı, Yeryüzü, Gökyüzü) arasında özgürce dolaşabildiğinin, yani sadece ölümlerin ve tanrıların ulaşabildiği yerlere serbestçe girebildiğinin belirtisidir. Seansta bir hayvanın vücuduna bürünmek de, ölümler konusunda gördüğümüz gibi, "çarpılmak" yani o hayvan tarafından ele geçirilmekten çok, şamanın sihir yoluyla o hayvana dönüşmesidir. Böyle bir dönüşüm başka yollardan da sağlanabilir : örneğin, şaman giysisini giyerek ya da yüzünü bir maskeyle saklayarak...

Ama dahası da var. Birçok gelenekte hayvanlarla dostluk ve onların diline aşinalık cennet kavramına bağlı göstergelerdir. Başlangıçta, yani mitsel çağlarda, insan hayvanlarla barış içinde yaşıyor ve dillerini anlıyordu. Ancak Kitabı Mukaddes geleneğindeki "düşüş" (ilk günah) olayıyla karşılaştırılabilecek büyük bir "ilk felaket" sonucu, insan bugün bulunduğu duruma düşmüştür : ölümlü, iki cinsiyetli, beslenmek için çalışmaya zorunlu ve hayvanlarla anlaşmazlık içinde bir yaratık... Kendinden geçmeye hazırlanırken ve bu esrime esnasında,

Londra, 10 cilt, 1924-28), I, s. 48; II, 107, not; Stith THOMPSON, Index, cilt I, s. 314> (B 215).

66 Bak. PHILOSTRATOS, *Vie d'Apollonius de Tyane* (Tyanalı Apollonius'un Hayatı), 1, 20, vb. Bak. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science* (Londra, 1923), cilt I, s. 261; N. M. PENZER, ed. ve C. H. TAWNEY, çev. *The Ocean of Story*, cilt II, s. 108, n. 1.

şaman bugünkü insanlık durumunu ortadan kaldırıp geçici olarak da olsa başlangıçtaki durumu yeniden yakalamış olur. Hayvanlarla dostluk, onların dilini bilmek, hayvana dönüşmek, şamanın çağların başlangıcında yitip gitmiş olan "cennetlik" duruma yeniden kavuştuğunun belirtileridir (bak. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, s. 80>).

KUZEY AMERİKA'DA ŞAMANLIK GÜÇLERİNİN ARANIŞI

Kuzey Amerika'da şamanlık güçlerinin elde edilmesinin çeşitli yollarından yukarıda söz etmiştik. Bu bölgelerde şamanlık güçleri ya tanrısal varlıklarda, ya ata şamanların ruhlarında, ya mitsel hayvanlarda ya da bazı kozmik nesne ve yerlerde saklı bulunur. Bu güçlerin elde edilmesi de ya kendiliğinden ya da isteyerek yapılan bir arayışla sağlanır. Her iki durumda da geleceğin şamanının sırra-erme nitelikli bazı sınavlardan geçmesi gerekir. Başka yerlerde olduğu gibi Kuzey Amerika'da da şamanlık güçlerin bağışlanması, genel olarak, koruyucu veya yardımcı bir ruhun kazanılması ile somutlaşır ve dile gelir⁶⁷.

Britanya Kolombiyasının iç bölgelerinde yaşayan Salish'lerden Shushwap kabilesinde bu iş şöyle olur : Şaman, sonradan koruyucu ruhları olan hayvanlar tarafından sırra-erdirilir. Amaçları, ilgililerin tüm istekleri için doğaüstü bir yardım elde etmek olan sırra-erme ritleri, görüldüğü kadarıyla, şamanlar ve savaşçılar için aynıdır. Ergenlik çağına gelen genç, bir kadına bile dokunmadan önce dağlara çıkıp orada birtakım güç işler başarmak zorundadır. Bir terleme kulübesi (*sweat-house*) inşa edip orada gecelerini geçirmesi gerekir; sabahları köyüne dönmesine izin verilir. Geceleri buharda arınır, dans eder, ırlar. Koruyucu ruhu olarak tutmak istediği hayvan rüyasında görünüp yardım edeceğine söz verinceye kadar, bazan yıllarca bu yaşamı sürdürür. Hayvan görünür görünmez çırak şaman bayılır. "Kendini sarhoş gibi hisseder; kendisine neler

67 Bak. Josef HAEKEL, *Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika* (in "Ethnos", XII, 1947, s. 106-22).

olduğunu, hattâ vaktin gece mi gündüz mü olduğunu bile bilmez⁶⁸." Gelen hayvan, yardıma ihtiyacı olursa kendisini çağırmasını söyler ve bu iş için ona özel bir ezgi belletir. Bu yüzden her şamanın kendi yırı (ezgisi) vardır; bir büyücüyü ortaya çıkarma çabası dışında başka hiç kimsenin bunu söylemeye hakkı yoktur. Ruh bazan gencin üstüne yıldırım şeklinde de iner⁶⁹. Adayı sırra-erdiren bir hayvansa ona aynı zamanda dilini de öğretir. Nicola Valley'li bir şamanın, ırlamaları sırasında "koyote dilini" konuştuğu anlatılır... Bir adam bir koruyucu ruh edindi mi artık ona kurşun ve ok işlemez; kurşun veya ok isabet ederse yarası kanamaz, kanı karnına akar; sonra onu tükürür ve eskisi gibi sağlıklı olur... Bir kişi birkaç koruyucu ruh edinebilir; güçlü şamanların her zaman birden fazla yardımcı ruhu bulunur...⁷⁰

Bu örnekte, şamancıl güçlerin bağışlanması istemli bir arayışın sonunda gerçekleşiyor. Kuzey Amerika'nın başka yerlerinde adaylar dağlardaki mağaralara veya ıssız yerlere çekilip oralarda güçlü bir içsel yoğunlaşma ile, bir şamanın kariyerini belirleyen tek etken olan görüleri elde etmeye çalışırlar. Normal olarak, istenen "gücün" türü de belirtilmek zorundadır⁷¹; bu ayrıntı önemlidir, çünkü bize, sadece şamancıl değil

68 Bilindiği gibi, bu sahici bir esime deneyiminin işaretidir. Karş. Eskimo şaman çıkraklarının, yardımcı ruhlarının ortaya çıkmasıyla birlikte kapıldıkları "anlaşılmaz dehşet".

69 Gördük ki (s. 38), Buryatlarda yıldırım çarpması sonucu ölen kişi şaman olarak gömülüyor ve yakın akrabaları da şaman olma hakkına kavuşuyordu, zira ölen bir bakıma Gök tanrısınca "seçilmiş" oluyordu (MIKHAILOWSKI, *Shamanism*, s. 86). Özellikle Soyot ve Kamçadallar, fırtına esnasında yıldırımlar düşmeye başlayınca şaman olunabildiğine inanırlar (MIKHAILOWSKI, s. 68). Bir Eskimo kadın şamaru da güçlerini bir "demir topun" çarpmasıyla elde etmişti (RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, s. 122>).

70 Franz BOAS, *The Shushwap* (Sixth Report of the Committee on the Northwestern Tribes of Canada: Report of the British Association, Leeds, 1890, ayrı basım), s. 93>. Terleme kulübesinin (*sweat-house*) şamancıl değeri konusuna tekrar dönmek fırsatını bulacağız.

71 Willard PARK, *Shamanism in Western North America*, s. 27. bak. ayrıca Marcelle BOUTEILLER, *Don chamanistique et adaptation à la vie chez les*

aynı zamanda sihirsel/dinsel güçler de kazandırmaya yönelik genel bir tekniğin söz konusu olduğunu gösterir.

Bir Paviotso şamanının, Park tarafından derlenip yayınlanan öyküsü de şöyledir : Bu kişi elli yaşında "doktor" olmaya karar vermiş. Bir mağaraya girip yakarmış : "Halkım hasta, ben onu kurtaracağım, vb." Uyumağa çalışmış, ama garip gürültüler yüzünden uyuyamamış; hayvan homurtuları ve ulumaları (ayı, dağ aslanı, karaca, vb.) duyuyormuş. Sonunda nasılsa uyuyabilmiş ve rüyasında bir şamancıl sağiltma seansına tanık olmuş : "Aşağıda, dağın eteğindeydiler. Seslerini ve ırlamalarını duyabiliyordum. Daha sonra hastanın inlediğini de duydum. Bir doktor ırlıyor ve onu sağiltıyordu." Sonunda hasta ölmüş ve aday da ailesinin ağlayıp sızlamalarını işitmiş. Derken kaya çatırdamağa başlamış. "Çatlakta bir adam belirdi; zayıf ve uzun boyluydu. Elinde bir kartal tüyü vardı." Adam buna böyle tüyler edinmesini söylemiş ve başarılı bir iyileştirmenin nasıl sağlanacağını öğretmiş. Aday sabahleyin uyandığında yanında kimsecikler olmadığını görmüş (Park, *Shamanism*, s. 27-28).

Bir aday rüyasında verilen yönergelere veya geleneksel şemalara uymazsa başarısızlığa mahkûmdur (Park, *ibid.* s. 29). Bazı durumlarda ilk rüyada ölüş şamanın ruhu ardılına görünür, ama sonraki rüyalarda daha yüksek ruhlar ortaya çıkar ve adaya "gücü" asıl onlar verir. Ardıl bu gücü kabul etmezse hastalanır (*ibid.* s. 30). Aynı duruma hemen her yerde rastlandığı anımsanacaktır.

Paviotso, Shoshoni, Seed-Eaters ("Tohum-Yiyen") ve daha kuzeyde Lilloet ve Thompson kabilelerinde, ölülerin ruhları da şamancıl gücün kaynaklarından sayılır⁷². Kuzey Kaliforniya'da

Indiens de l'Amérique du Nord, passim; id., Chamanisme et guérison magique (Paris, 1950), s. 57>.

- 72 PARK, *op. cit.* s. 79; J. TEIT, *The Lilloet Indians* (Memoirs of the American Museum of Natural History, cilt IV, The Jessup North Pacific Expedition, II, 5, New York 1906, s. 193-300), s. 287>; *id.* *The Thompson Indians of British Columbia* (Memoirs of the American Museum of Natural History, II, The Jessup North Pacific Expedition, I, New York 1900, s. 163-392) s. 353. Lilloet şaman çıraqları bazan birkaç yıl boyunca mezarların üzerinde uyurlar (TEIT, *The Lilloet*, s. 287).

bu güç bağışlama tarzı son derece yaygındır. Yurak şamanları düşlerinde bir ölü görürler; her zaman olmasa da genellikle bu bir şamandır. Sinkyone'lerde şamanlık gücü bazan, ölmüş akra-baların görüldüğü rüyalarda bağışlanır. Wintu'lar bu tür rüyalar sonucunda, özellikle kendi ölmüş çocuklarını görmüşlerse, şaman olurlar. Shasta'larda şamancıl gücün ilk belirtisi, ölmüş ana, baba veya herhangi bir atanın görüldüğü rüyaların ardından ortaya çıkar⁷³.

Ancak Kuzey Amerika'da başka şamancıl güç kaynakları ile, ölülerin ruhları ya da koruyucu hayvanlardan başka türden eğiticiler de vardır. Büyük Havza'da iki ayak boyunda, ok ve yay taşıyan "küçük yeşil bir adam"dan söz edilir. Bu adamcık dağlarda yaşar ve kendisi hakkında kötü konuşanları oklarıyla vurur. "Küçük yeşil adam" otacıların, ancak doğaüstü bir yardım sayesinde sihirbaz olmuş olanların, koruyucu ruhu veya cinidir (Park, s. 77). Güç bağışlayan ya da koruyucu ruh işlevi gören cüce yaratık teması Kayalık Dağlar'ın batısında Plateau Groups kabilelerinde (Thompson, Shushwap, vb.) ve Kuzey Kaliforniya'da (Shasta, Atsugewi, kuzey Maidu ve Yuki) çok yaygındır⁷⁴.

Kimi zaman şamancıl güç doğrudan doğruya Yüce Varlıktan ya da öteki tanrısal varlıklardan türemedir. Örneğin, güney Kaliforniyalı (Cahuilla Çölü) Cahuillalarda şamanların güçlerini Mukat'tan, yani Yaratıcıdan, aldıkları kabul edilir; fakat bu güç, Tanrının şamanlara elçisi gibi davranan koruyucu ruhların (baykuş, tilki, koyote, ayı, vb.) aracılığıyla onlara geçer (Park, s. 82). Mohawe ve Yuma'larda sihirli güç büyük mitsel varlıklardan gelir; onlar bunu dünyanın başlangıcında şaman-

73 PARK, *op. cit.* s. 80. Atsugewi, kuzey Maidu, Crow, Arapaho, Gros-Ventre ve başka kabilelerde de aynı gelenek görülür. Bunlardan bazılarında -ve başka yerlerde- şamanlık güçleri mezarların yanında yatarak elde edilmeye çalışılır; bazan (örn. Tlingitlerde) daha da etkileyici yollara başvurulduğu olur: çırak şaman geceyi ölü şamanın cesedinin yanında geçirir (bak. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, cilt III, s. 439).

74 PARK, s. 77> de tam liste görülebilir. *bak. ibid.* s. 111: Ute şaman adaylarına daha yeni yetmelik çağlarında görünen "küçük yeşil adam".

lara devretmişlerdir (*ibid.* s. 83). Gücün aktarılışı rüyada olur ve bir sırra-erme senaryosu içerir. Yuma şamanı rüyasında dünyanın kökenine, ortaya çıkışına tanık olur ve mitsel çağları yeniden yaşar⁷⁵. Manicopa'larda sırra-erme rüyaları geleneksel bir düzeni izler : Bir ruh veya cin şaman adayının ruhunu alıp dağdan dağa gezdirir ve her durakta ona gerekli ezgileri ve sağültme yollarını öğretir⁷⁶. Walapai'lerde de ruhların güdümünde yolculuk şaman rüyalarının temel özelliklerindendir (Park, s. 116).

Daha önce de gördüğümüz gibi, şamanların eğitimi sık sık rüyada gerçekleşir. Tam yetkin kutsal yaşama kavuşmak, tanrılar, ruhlar ve ata ruhları ile dolaysız ilişkiler kurmak ancak rüyada olur. Tarihsel zamanın kaldırılıp mitsel zamanın yeniden bulunması da hep rüyada gerçekleşir; bu da şaman adayının dünyanın başlangıcında hazır bulunmasını, dolayısıyla hem evrenin oluşumuyla hem de ilk düzenleyici "vahiylerle" yaşıt olmasını sağlar. Sırra-erme rüyaları bazan istem-dışı gelir ve örneğin Büyük Havza kabilelerinde olduğu gibi (Park, s. 110), daha çocuklukta başlar. Bu rüyalar, katı bir senaryo izlememekle birlikte, gene de kalıplaşmış bir nitelik taşır : Ruhlar veya atalar görülür ya da sesleri (ezgileri ve öğütleri) duyulur. Sırra-erme kuralları (rejim, tabular, vb.) her zaman rüyada bellenir; şamancıl sağültme seanslarında ne gibi nesnelere ihtiyaç olacağı da rüyada öğrenilir⁷⁷. Kuzeydoğulu Maidularda da düşünde ruhları görerek şaman olunur. Şamanlık kalıtsal olmakla birlikte, gerekli nitelikleri kazanıp onaylanmak ancak rüyada ruhları gördükten sonra olur. Bu ruhlar da zaten kuşaktan kuşağa

75 A. L. KROEBER, *Handbook of the Indians of California*, (Bureau of American Ethnology, Bull., 78, 1925), s. 754>, 775; C. D. FORDE, *Ethnography of the Yuma Indians* (Univ. Calif. Publ. American Archaeology and Ethnology, 28, 1931, no. 4), s. 201>. Şamancıl gizli dernek *Mide'witin*'e giriş için yapılan sırra-erme töreni de, Büyük Ruh'un gizemli bilgileri ilk "büyük otacılara" açıkladığı, dünyanın başlangıcındaki mitsel çağlara dönüşü içerir. Bu giriş/sırra-erme ritüellerinde, dünyanın yaratılışında kurulduğu biçimiyle, Yerle Gök arasında bir iletişimin söz konusu olduğunu göreceğiz.

76 L. SPIERS, *Yuman Tribes of the Gila River* (Chicago, 1933), s. 247; PARK, s. 115.

kalıtsal olarak geçerler. Ruhlar bazan hayvan biçimi altında kendilerini gösterirler (bu durumda şamanın söz konusu hayvanın etini yememesi gerekir); fakat belli bir biçime bürünmeden de kayalarda, göllerde, vb. yaşayabilirler⁷⁸.

Hayvan-ruhların ya da doğa olaylarının şamanlı güçlere kaynaklık ettiği inancı bütün Kuzey Amerika'da çok yaygındır⁷⁹. Britanya Kolombiyasının iç bölgelerinde yaşayan Salishlerde şamanlar nadiren ana-babalarının koruyucu ruhlarını kalıtsal olarak elde ederler. Hemen bütün hayvanlar ve önemli sayıda nesne "ruh" olabilir : ölümle şöyle ya da böyle ilgisi olan her şey (örneğin, mezarlar, kemikler, dişler, vb.) ile herhangi bir doğa olayı (mavi gök, Doğu ve Batı, vb.) gibi... Ancak, birçok başka durumda olduğu gibi burada da şamanizmin çerçevesini aşan bir sihirsel/dinsel deneyim karşındayız, zira yalnız şamanların değil savaşçıların da silâhlarında ve yırtıcı hayvanlarda yuvalanmış koruyucu ruhları vardır; avcılar kendi koruyucu ruhlarını suda, dağlarda ve avladıkları hayvanlarda, vb. bulurlar⁸⁰.

Bazı Paviotso şamanlarının dediğine göre, sihirli güç kendilerine "Gecenin Ruhundan" gelirmiş. Bu Ruh "her yerde bulunmuş, adı filan yokmuş; zaten ona verilebilecek ad da bulunmazmış." Kartalla Baykuş sadece bilgi ve öğütleri Gecenin Ruhundan insanlara ileten elçilermiş. *Water-babies* veya bir başka hayvan da elçi olabilirlermiş. "Gecenin Ruhu şamanlık yapma gücünü (*power for doctoring*) bağışlarken, şamana *water-babies*, kartal, baykuş, karaca, antilop, ayı ya da başka bir hayvan veya kuştan yardım istemesini söyler"⁸¹. Koyote, masallarında en sık rastlanan kişilik olmasına karşın, Paviotsolar için hiçbir zaman güç kaynağı değildir (Park, s. 19). Gücü veren

77 Paviotso, PARK, s. 23 ; güney California kabileleri, *ibid.* s. 82. "İşitsel" rüyalar, s. 23, vb. Güneyli Okanagonlarda şaman koruyucu ruhları görmez, sadece yırlarını ve yönergelerini işitir, *ibid.* s. 118.

78 R. DIXON, *The Northern Maidu* (New York 1905), s. 274>.

79 PARK, s. 76> da kabilelerin listesiyle kaynaklık bilgileri görülebilir.

80 F. BOAS, *The Salish Tribes of the Interior of British Columbia* (Annual Archaeological Report for 1905, Toronto, 1906), s. 222>.

ruhlar göze görünmez; ancak şamanlar onları algılayabilir (*ibid.*).

Hem güç kaynağı hem de hastalıkların nedeni olarak tasarlanan, çekilecek "acıları" da listeye eklemek yerinde olur. Anlaşıldığına göre "Acılar" canlıdır, hattâ kimilerinin belli bir kişilikleri bile vardır. İnsanbiçimli değildirler, ama somut varlıklar sayılırlar⁸². Örneğin Hupalarda bunlar çeşit çeşittir : kimisi çiğ bir et parçasına benzer; bazıları da yengeçler, karaca yavruları ya da ok temrenleri gibidir, vb. (Park, s. 81). "Acılara" inanış Kuzey Kaliforniya kabileleri arasında geneldir (*ibid.* s. 80) fakat Kuzey Amerika'nın öteki bölgelerinde pek bilinmez ya da nadiren görülür (*ibid.* s. 81).

Açumawi'lerin *damagomi*'leri de hem koruyucu ruh hem de "acı"dırlar. Old Dixie adlı kadın şaman göreve nasıl çağrıldığını şöyle anlatıyor : "İlk *damagomi*'m beni aramaya geldiğinde yeni evliydim. Hâlâ benimledir. Gözle zor görülen küçücük, kara bir şey... İlk gelişinde büyük bir gürültü kopardı. Vakit geceydi. Dağa gidip bakmam gerektiğini söyledi. Ben de gittim, ama çok korkuyordum, güçlükle cesaret ettim. Sonradan başkaları da geldi. Onları yakaladım"⁸³. Bunlar vaktiyle başka şamanlara ait olup insanları zehirlemek ya da başka şamancıl görevler için gönderilmiş *damagomi*'lermiş. Old Dixie kendi *damagomi*'lerini yollayıp onları yakalatıyormuş. Bu şekilde elliden fazla *damagomi*'si olmuş, oysa genç bir şamanda üç-dört tane ancak olurmuş (J. de Angulo, s. 565). Şamanlar bunları sağaltma sırasında hastadan emdikleri kanla beslerlermiş (*ibid.* s. 563). De Angulo'ya göre (s. 580), bu *damagomi*'ler hem gerçek (et ve kemik) hem de kurmacadır. Şaman birini zehirlemek isteyince

81 PARK'ın zikrettiği (s. 17) Paviotsolu kılavuz ve bilgi verici. "Gecenin Ruhü" olasılıkla, bir anlamda *deus otiosus* haline gelmiş olup insanlara ancak "haberciler" kullanarak yardım eden Yüce Varlığı anlatmak için yakın dönemde ortaya çıkmış mitolojik bir formüldür.

82 KROEBER, Handbook, s. 63>, 111, 852; *The Shasta* (Bull. Amer. Mus. of Nat. History, XVII, V, New York, 1907), s. 472>.

83 Jaime de ANGULO, *La psychologie religieuse des Achumawi: IV. Le chamanisme* ("Anthropos" cilt 23, 1938, s. 561-582), s. 565.

bir *damagomi* gönderir : "Git filâncayı bul. İçine gir. Onu hasta et. Hemen öldürme. Bir ay sonra öldür" (*ibid.*).

Salishlerle ilgili olarak gördüğümüz gibi, her hayvan ya da kozmik nesne gücün kaynağı veya koruyucu ruh olabilir. Örneğin Thompson yerlilerinde Su, şamanların, savaşçıların, avcılarının ve balıkçıların koruyucu ruhu sayılır. Güneş, yıldırım veya yıldırım kuşu, dağ dorukları, ayı, kurt, kartal ve karga da şamanların ve savaşçıların koruyucu ruhlarıdır. Başka koruyucu ruhlar da şamanlarla avcılar veya şamanlarla balıkçılar için ortaktır. Yalnızca şamanlara ayrılmış koruyucu ruhlar da vardır: gece, sis, mavi gök, doğu, batı, kadın, yeniyetme kız, çocuk, insanın elleri ve ayakları, erkeğin ve kadının cinsel organları, yarasa, ruhlar ülkesi, hortlaklar, mezarlar, ölülerin kemikleri, dişleri ve saçları, vb.⁸⁴. Fakat şamancıl güçlerin kaynaklarının listesi bunlarla da tamamlanmış olmaktan uzaktır (bak. Park, s. 18, 76>).

Görüldüğü gibi, herhangi bir manevî, fiziksel veya hayvansal varlık, gerek şaman için gerek sıradan bir birey için sihirli güç kaynağı ya da koruyucu ruh olabiliyor. Bu nokta, şamancıl güçlerin kökeni bakımından bize oldukça önemli görünüyor : Hiçbir durumda "şamancıl güçlerin" özel niteliği ne onların *kaynaklarına* (ki bunlar çoğu kez tüm sihirsel/dinsel güçler için aynıdır) ne de bu güçlerin belli bazı hayvanlarda somutlaşmış olmasına bağlıdır... Her Kızılderili, belli bir istem ve yoğunlaşma çabası göstermeye hazırsa kendi koruyucu ruhunu edinebiliyor⁸⁵. Başka yerlerde kabile üyeleri sırasına geçiş (topluma katılma) anlamında "sır-ra-erme" de bir koruyucu ruh edinilmesiyle kesinleşiyor. Bu açıdan bakılınca, şamancıl güçlerin peşinden koşma, çok daha genel bir olgu olan sihirsel/dinsel güç arayışının içinde yer alıyor. Önceki bölümlerden birinde de gördük ki, şamanlar topluluğun öteki üyelerinden kutsalın peşinden koşmalarıyla ayrılmıyorlar -bu bütün insanların

84 James TEIT, *The Thompson Indians of British Columbia*, s. 354>.

85 H. HAEBERLIN ve E. GUNTHER, *Ethnographische Notizen über die Indianerstämme des Puget-Sundes* ("Zeitschrift für Ethnologie", cilt 56, 1924, s. 1-74), s. 56. Şamanların kişiye özgü ruhları hak. bak. *ibid.* s. 65, 69.

evrensel ve normal davranışdır-; esrime deneyimine olan yetenekleriyle ayrılıyorlar ve bu kendinden geçmeler de çoğu zaman bir "göreve çağrılış" anlamına geliyor.

Bundan, koruyucu ruhların ve mitsel yardımcı hayvanların sadece ve tipik olarak şamanlığa özgü bir öge olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Bu koruyucu ve yardımcı ruhlar Kozmos'un hemen her yerinde âdeta ekilip biçiliyor ve onları elde etmek için bazı sınavlardan geçmeye kararlı olan her bireyin elinin eriminde bulunuyorlar. Bunun anlamı şudur : Arkaik insan geniş Kozmosun herhangi bir yerinde sihirsel / dinsel bir kutsallık kaynağı yakalayabilir; bu Kozmosun herhangi bir parçası da, kutsalın diyalektiğine uygun olarak (bak. *Traité d'Histoire des Religions*, s. 15>), bir *hiérophanie*'ye (kutsalın görüngüleşmesi) olanak sağlayabilir. Şamanı klanın herhangi bir üyesinden ayıran şey bir güce ya da koruyucu ruha sahip olması değil, esrime deneyimidir. İmdi, daha önce gördüğümüz ve ileride daha açıkça göreceğimiz gibi, koruyucu veya yardımcı ruhlar bu kendinden geçme yaşantısının doğrudan doğruya nedenleri değildirler. Onlar ancak tanrısal bir varlığın elçileri ya da kendilerinininkinden çok başka bazı varlıkları da devreye sokan bir deneyimin yardımcılarıdır.

Öte yandan, söz konusu "gücün" çok kez ata şamanların ruhları (ki onlar da bunu mitsel çağlarda, zamanın başlangıcında, teslim almışlardır), tanrısal ve yarı-tanrısal kişilikler, hattâ bazan bir Yüce Varlık tarafından bağışlandığını da biliyoruz. Burada da koruyucu ve yardımcı ruhlar, şamanın artık kendisine açılan sihirsel/dinsel evrende yolunu yordamını daha iyi bulabilmesi için sırra-erme olayı sonunda kendisine verilen yeni organlar olarak, şamanlık deneyiminin ve yaşantısının vazgeçilmez araçları gibi görünüyorlar. Gelecek bölümlerde koruyucu ve yardımcı ruhların "mistik organlar" olarak görevleri daha da açıklanacak ve aydınlatılacaktır.

Her yerde olduğu gibi Kuzey Amerika'da da bu koruyucu ve yardımcı ruhların edinilmesi ya kendiliğinden ya da isteme bağlı olur. Kuzey Amerikalı şamanlarla Sibiryalı şamanlar

arasında bu açıdan bir ayırım yapılmak istenmiştir; buna göre, Kuzey Amerikalılarda her zaman *istemli bir arayış* söz konusu iken, Asya'da şamanlığa çağrı bir bakıma ruhlar tarafından adaya *ister istemez yüklenmektedir*⁸⁶. Bogoras, Ruth Benedict'in verilerini kullanarak⁸⁷, Kuzey Amerika'da şamanlık güçlerinin elde edilmesini şöyle özetliyor : Ruhlarla temasa geçmek ve koruyucu ruh edinmek üzere, şaman adayı ıssız bir yere çekilip sıkı bir çile (kendine eziyet) rejimine girer. Ruhlar hayvan biçiminde kendilerini gösterince, adayın onlara besin olarak kendi etinden verdiği kabul edilir (Bogoras, s. 442). Fakat kendini hayvan-ruhlara yiyecek olarak verme işi (ki kendi bedeninin parçalanması yoluyla gerçekleşir; örn. Assiniboin'lerde; *ibid.*), çırağın vücudunun parçalara ayrılması şeklindeki sırra-erme ritine koşut bir formülден başka bir şey değildir; önceki bölümde incelediğimiz bu olay belli bir sırra-eriş şeması (ölüp dirilme) içinde yer alır. Ayrıca buna başka yerlerde de rastlanır -örneğin, Avustralya'da⁸⁸ veya Tibet'te, tantra-bon riti *şöd'*de- ve esrime halindeyken adayın vücudunun şeytancıl ruhlar tarafından parçalanmasının yerini tutan ya da ona koşut bir formül olarak görülmelidir. Kendiliğinden esrime deneyiminde vücudun parçalanıp organların yenilenmesi inanışının söndüğü veya seyrekleştiği yerlerde, şamanın kendi vücudunu (Assiniboin'lerde olduğu gibi) hayvan ruhlara ya da (Tibet'te olduğu gibi) şeytancıl ruhlara yem olarak sunması, bunun yerini alır.

"Arayış"ın Kuzey Amerika şamanizminin egemen öğesi olduğu doğru olmakla birlikte, arayış şamanlık güçlerini elde

86 Waldemar G. BOGORAS, *The Shamanistic Call and the Period of Initiation in Northern Asia and Northern America* ("Proceedings of the XXIII. International Congress of Americanists", New York, 1930, s. 441-444), özell. s. 443.

87 Bak. R. BENEDICT, *The Vision in Plains Culture* ("American Anthropologist", XXIV, 1922, s. 1-23).

88 Avustralyalı Lunga ve Djara kabilelerinde, *medicine-man* olmak isteyen, dev yılanların yaşadığı varsayılan bir göle girer. Yılanlar onu "öldürür", ve bu sırra-erdirici ölüm sonucunda aday sihirli güçlerini elde eder ; bak. A. P. ELKIN, *The Rainbow-Serpent Myth in Northwest Australia* ("Oceania", 1930, cilt I, no. 3, s. 349-353), s. 350; bak. *id.*, *The Australian Aborigines*, s. 223.

etmenin tek yolu olmaktan uzaktır. Şimdiye dek birkaç "kendiliğinden çağırılma" olayına rastladık (örneğin, Old Dixie), ama bunların sayısı elbette bu kadarla kalmaz. Son kararın ruhlara ve ata ruhlarına ait olduğu, şamanıl güçlerin kalıtsal aktarımı olaylarını hatırlayalım. Ayrıca şaman adaylarının öngörü getiren rüyalarını da unutmayalım; Park'a göre, mesajları doğru anlaşılıp titizlikle izlenmezse bu rüyalar ölümcül hastalıklara dönüşebiliyor. Bunları yorumlamak üzere yaşlı bir şaman çağırılmış; hastaya, rüyayı gördüren ruhun buyruklarını aynen yerine getirmesini söylemiş. "Kişi genel olarak istemeye istemeye şaman oluyor; ancak bunu yapmazsa sonunun ölüm olacağı öteki şamanlar tarafından vurgulandıktan sonra, şamanlık güçlerini kabul etmeye ve ruhların buyruklarına uymaya razı oluyor" (Park, s. 26). Sibirya ve Orta Asya ve başka yerler, şamanlarının durumu da aynen budur. "Tanrısal seçime" karşı bu direnç, belirttiğimiz gibi, insanın kutsallığa karşı olan çifte-anlamlı tutumuyla açıklanabilir.

Asya'da da, daha seyrek olmakla birlikte, şamanıl güçlerin istemli bir arayışa konu olduğunu ekleyelim. Kuzey Amerika'da, özellikle güney Kaliforniya'da, şamanıl güçlerin elde edilmesi çoğunlukla sırra-erme törenlerine bağlanır. Kawaiisu, Luiseño, Juaneño ve Gabrielino'larda; Diegueño, Cocopa ve Akwa'alalarda olduğu gibi, özel bir bitkinin (*jimson weed*) neden olduğu zehirlenmenin ardından, koruyucu hayvanın görünmesi beklenir⁸⁹. Burada söz konusu olan, şamanıl bir sırra-erme deneyiminden çok bir gizli derneğe katılma töreni gibi görünüyor. Bogoras'ın sözünü ettiği, adayın kendine yaptığı işkenceler de, asıl şamanizmden çok, adayın bir gizli derneğe girmek için katlanmak zorunda olduğu korkunç sınavlar cümlesindendir. Fakat Kuzey Amerika'da bu iki dinsel olayın sınırlarını net olarak çizmek her zaman çok zordur.

89 KROEBER, *Handbook*, s. 604>, 712> ; PARK, s. 84.

DÖRDÜNCÜ BAŞLIK



Şamanlığa Giriş (Sırra-Erme)

TUNGUZ VE MANÇULARDA "SIRRA-ERME"

Kuzey Asya'da da, dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi, esri-me yoluyla seçilmenin ardından, genç çırağın yaşlı bir usta tarafından gereği gibi "sır-ra-er-dirildiği" bir eğitim dönemi gelir. Geleceğin şamanının bu dönemde ileride kullanacağı mistik tekniklere tam egemen olmayı ve kabilenin dinsel ve mitolojik geleneklerini özümsemeyi öğrendiği kabul edilir. Çoğunlukla -ama her zaman değil- bu hazırlık aşamasının bitiminde bir dizi tören yapılır ki bunlara da yeni şamanın sır-ra-er-me töreni demek âdet olmuştur¹. Fakat, Şirkogorov'un Tunguz ve Mançulardan söz ederken haklı olarak işaret ettiği gibi, bu gösteriler gerçek bir sır-ra-er-me sayılamaz, zira şaman adayları usta şamanlar ve topluluk tarafından resmen tanınmadan hayli önce zaten "sır-ra-er-mişlerdir" (*Psycomental Complex of the*

1 Sibirya ve Orta Asya'da şamanların eğitimi ve şamanlığa giriş ("sır-ra-er-me") hakkında toplu bilgi için, bak. W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XII, s. 653-68.

Tungus, s. 350). Kaldı ki Sibirya ve Orta Asya'nın hemen her yerinde aynı şeyin doğrulandığını görürüz; tüm toplulukça katılan bir törenin söz konusu olduğu durumlarda (örneğin Buryatlarda) bile, bu törenin işlevi sadece asıl esrimeli ve gizli sırra-ermeyi doğrulamak ve geçerli kılmaktır, ki bu süreç de, yukarıda gördüğümüz gibi, ruhların eseri (hastalıklar, rüyalar, vb.) olup usta bir şamanın yanında çıraklık ve eğitimle tamamlanmaktadır².

Ancak, usta şamanlarca resmen tanınma töreni uygulamaları da vardır. Baykal-ardı Tunguzlarında bir çocuk şaman olmak üzere seçilip eğitilir. Belli bir hazırlıktan sonra ilk sınavlarına girer; burada rüyaları yorumlaması, bilicilik yeteneklerini kanıtlaması, vb. istenir. En dramatik an şudur : Aday esrime halinde, postlarından giysi yapması için ruhlar tarafından kendisine gönderilecek olan hayvanları ayrıntılı olarak betimler. Uzun zaman sonra hayvanlar avlanıp giysiler yapılır, yeniden toplanılır; ölmüş şamana bir ren geyiği kurban edilir, aday yeni giysisini giyer ve "resmî seansta" şamanlığını icra eder (Şirokogorov, *op. cit.* s. 351).

Mançurya Tunguzlarında ise durum biraz farklıdır. Yine bir çocuk seçilip eğitilir, ama mesleğe girişini belirleyen, esrime yetenekleridir (bak. yuk. s. 39). Sözünü ettiğimiz hazırlık döneminden sonra asıl "sırra-erme" töreni gelir.

Evin önüne iki *türö* (kalın dalları budanıp tepesi bırakılmış ağaç) dikilir." Bu iki *türö* tek sayıda, yani 5, 7 veya 9 adet, yaklaşık 90-100 cm. boyunda yatay çıtalarla birbirine bağlanır. Güney yönünde birkaç metre öteye üçüncü bir *türö* dikilir ve doğu *türö'süne* bir ip (*sijim*) veya ince bir deri şeritle bağlanır. Bu *sicime* her 30 cm. de bir çeşitli kurdeleler ve kuş tüyleri takılmıştır. Bu iş için kızıl Çin ipeği veya kırmızıya boyanmış hayvan sinirleri kullanılabilir. Ruhların gelirken kullanacakları "yol" budur. İpe, bir *türö'den* ötekine kaydırılabilen bir ağaç

2 Bak. örn. E. J. LINDGREN, *The Reindeer Tungus of Manchuria* ("Journal of the Royal Central Asian Society", c. 22, 1935, s. 221-31), s. 221 >; CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, s. 53.

halka geçirilmiştir. Usta şaman ruhu gönderdiği sırada ruh bu halkanın (*jûldu*) düzleminde bulunur. Her *türö*'nün yanına oldukça büyük (30 cm) insan biçimli üç ağaç figür (*an'nakan*) yerleştirilir.

"Aday iki *türö*'nün arasına oturup davulunu çalar. Yaşlı şaman ruhları birer birer çağırıp halkanın yardımıyla adaya doğru gönderir. Her defasında, yeni bir ruh göndermeden önce halkayı geri alır; böyle yapmazsa ruhlar adayın içine süzülüp bir daha çıkmazlar... Aday ruhun denetimine girdiği anda büyüklerce sorguya çekilir; burada ruhun bütün tarihini ("yaşam öyküsünü") ayrıntılarıyla anlatmak, daha önce kim olduğunu, nerede yaşadığını, ne yaptığını, hangi şamanla birlikte olduğunu ve bu şamanın ne zaman öldüğünü, vb. belirtmek zorundadır. Her akşam bu gösteriden sonra çırak şaman iki *türö* arasındaki çitalardan en yükseğine çıkar ve orada bir süre kalır. Giysisi de çitalara asılır..." (Şirokogorov, *op. cit.* s. 352). Tören 3, 5, 7 ya da 9 gün sürer. Aday başarılı olursa klanın koruyucu ruhlarına kurban sunulur.

Şimdilik şaman adayının mesleğe girişinde "ruhların" rolünü bir kenara bırakalım; gerçekten de Tunguz şamanizminde kılavuz-ruhların büyük ağırlık taşıdığı görülüyor. Sadece şu iki ayrıntıya dikkat edelim : 1° "yol" denilen ip (*sicim*), 2° tırmanış ritü. Birazdan bu ritlerin önemini anlayacağız. İp, Yeri Göğe bağlayan "yolun" simgesidir (ancak günümüz Tunguzlarında bu "yol" daha çok ruhlarla iletişime yaramaktadır); ağaca tırmanma ise başlangıçta şamanın göğe çıkışını temsil etmekteydi. Tunguzların bu sırra-erme ritlerini Buryatlardan aldıkları doğruysa -ki bu olası görünüyor-, bunları kendi ideolojilerine uyarlamış, bunu yaparken de ilk anlamlarını boşaltmış olmaları mümkündür. Bu anlam yitimi yakın zamanlarda, başka ideolojilerin (örn. lamaizm) etkisi altında gerçekleşmiş de olabilir. Ne olursa olsun, ödüncleme ya da değil, bu sırra-erme ritü bir anlamda Tunguz şamanizminin genel tasarımı içinde yer almaktaydı; zira, daha önce gördüğümüz ve ileride daha da iyi göreceğimiz gibi, Tunguzlar da öteki Kuzey Asya ve Arktika

halklarıyla birlikte, şamanın göğe çıktığı inancını paylaşıyorlardı.

Mançularda kamu önünde yapılan sır-ra-erme töreni eskiden adayın korlar üzerinden geçmesini de kapsıyordu; aday sahip olduğunu iddia ettiği "ruhları" gerçekten emrinde tutuyorsa, yanmadan ateş üstünde yürüyebilirdi elbette. Bugün bu tören oldukça nadiren yapılıyor; şamanların gücünün azaldığı öne sürülüyor (Şirokogorov, s. 353). Bu da Kuzey Asya'da yaygın olan, şamanlığın halen çöküş içinde olduğu inancına uygun düşüyor.

Mançular bir başka sır-ra-erme sınavı daha uyguluyorlar : Kışın buzda dokuz delik açılıyor; aday birinciden dalıp buzun altından yüzerek ikinciden çıkmak ve bu şekilde, bir delikten dalıp sonrakinden çıkarak, dokuzuncuya dek devam etmek zorunda... Mançular bu sınavdaki aşırı sertliğin Çin etkisinden ileri geldiğini ileri sürüyorlar (Şirokogorov, s. 352). Gerçekten de bu rit Tibet kökenli bazı yoga-tantra sınavlarını hatırlatıyor. Bunlarda adayın, bir kış gecesinde ve karlar içinde, belli sayıda ıslak çarşafı vücuduna sararak kurutması gerekiyor. Çırak yogi bu suretle kendi bedeninde üretebildiği "psişik ısının" kanıtını sağlamış oluyor. Eskimolarda da buna benzer bir soğuğa dayanıklılık gösterisinin, şamanlığa seçilişin en sağlam kanıtı sayıldığını anımsayalım. Gerçekten de istediği an ısı üretebilmek ilkel sihirbaz ve otacının en temel saygınlık kaynaklarındandır; bunun üzerinde tekrar durmak fırsatını bulacağız.

YAKUT, SAMOYED VE OSTYAKLARDA SIRRA-ERME

Yakut, Samoyed ve Ostyakların sır-ra-erme törenleri hakkında elimizde ancak eski ve güvenilir bazı bilgiler bulunuyor. Bize ulaşan betimlemelerin yüzeysel ve yaklaştırma olması mümkündür, zira XIX. yy. gözlemci ve budunbilimcileri çoğu kez şamanlıkta şeytan işi bir uygulama görmüşlerdir; onlara göre şaman olsa olsa "şeytanın" emrine girebilirdi. Pripuzov Yakutların sır-ra-erme törenini şöyle anlatıyor : Ruhlar tarafın-

dan "seçilmenin" ardından yaşlı şaman çömezini bir tepe üstüne ya da bir düzlüğe götürür, şaman giysisini giydirir, eline davulunu ve tokmağını verir, sağına dokuz bakir genç soluna da dokuz bakire kız koyar. Sonra, kendi giysisini giyerken adayın arkasına geçer ve ona bazı kalıplaşmış sözleri tekrarlar. İlk olarak, Tanrıdan ve onun sevdiği her şeyden yüz çevirmesini ister, tüm yaşamını şeytana adayacağına söz verdirir; bunun karşılığında şeytan onun tüm isteklerini yerine getirecektir. Daha sonra çömeze şeytanın yaşadığı yerleri, iyileştirdiği hastalıkları ve kendisini yatıştırma yollarını gösterir. Son olarak, aday kurban için hazırlanan hayvanı keser; giysisi kurbanın kanına bulanır, eti de törene katılanlar tarafından yenir³.

Ksenofontov'un Yakut şamanlarından derlediği bilgilere göre, usta çırağın ruhunu yanına alıp uzun bir esrimeli yolculuğa çıkar. Birlikte önce bir dağa tırmanırlar; oradan usta çırağa, doruklara giden başka patikaların başladığı yol ayrımlarını gösterir : İnsanlara çile çektiren hastalıklar oralarda bulunur. Sonra usta çırağını bir eve götürür. Şaman giysilerini giyip birlikte şamanlık ederler. Usta çırağa vücudun çeşitli yerlerine musallat olan hastalıkları tanılama ve sağılma yollarını açıklar. Her vücut kısmının adını söyledikçe adayın ağzına tükürür; "Yeraltı belâlarının yollarını öğrenmek için" aday bu tükürüğü yutmak zorundadır. Son olarak şaman çömezini yukarı dünyaya, göksel ruhların yanına götürür. Çömez artık şamandır, "kutsanmış bir vücudu" vardır ve şamanlık yapabilir⁴.

Tretyakov'a göre, Turukhansk bölgesinde yaşayan Samo-

³ N. V. PRİPUZOV, *Svedeniya dlja izuçenija şamanstva u jakutov* (Irkutsk, 1885), s. 64-65; MİHAİLOVSKİ, *Shamanism*, s. 85-86; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 485-486; V. L. PRİKLONSKY, alıntılایan W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, XI (Münster, 1954), s. 179, 286-87. Olasılıkla burada, sadece yeraltı ruhlarına ve tanrılarına bağlanan "kara şamanlar" için yapılan bir tören söz konusudur; bunlara başka Sibirya halklarında da rastlanır. Karş. U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 482 >.

⁴ G. V. KSENOFONTOV, alıntılایan A. FRIEDRICH ve G. BUDDRUSS, *Schamanengeschichten*, s. 160 >; H. FINDEISEN, *Schamanentum*, s. 68 >.

yed ve Ostyaklar yeni şamanın sırra-erme törenini şöyle yaparlar : Aday yüzü batıya dönük durur ve usta, çırağa yardım etmesi ve bir kılavuz vermesi için Karanlıkların Ruhuna dua eder. Sonra bu Ruha bir yır söyler, aday da bunu tekrar eder. Son olarak Ruhun çömeze yüklediği sınavlar gelir; ondan karısını, oğlunu, mallarını, vb. ister⁵.

Gold'larda da sırra-erme töreni, Tunguz ve Buryatlarda olduğu gibi, halka açık olur; adayın ailesiyle birçok davetli törende hazır bulunur. Yırlar söylenir, dans edilir (en az dokuz oyuncu gerekir) ve dokuz domuz kurban edilir. Şamanlar bunların kanını içip kendilerinden geçer ve uzun uzun şamanlık ederler. Şenlik birkaç gün sürer⁶ ve bir tür toplu eğlence ve bayram niteliğine bürünür.

Böyle bir olayın, tüm kabileyi doğrudan doğruya ilgilendirdiği ve harcamaların her zaman bir aile tarafından karşılanamayacağı bellidir. Bu açıdan, sırra-erme töreni şamanizmin sosyolojisinde önemli bir rol oynar.

BURYATLARDA SIRRA-ERME

En karmaşık ve en iyi bilinen sırra-erme töreni Buryatlarındadır; bu konudaki bilgimizi de Çangalov'a ve Pozdnyeyev tarafından yayınlanıp Partanen tarafından çevirisi yapılan "El Kitabına" borçluyuz⁷. Böyle bir durumda bile, asıl sırra-erme, yeni şamanın kamu önünde resmen tanınıp kutsanmasından önce

5 P. I. TRETYAKOV, *Turukhanskij Kraj*, s. 210-211; MİHAİLOVSKİ, s. 86.

6 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 486-487, I. A. LOPATİN'den alıntı.

7 N. N. AGAPİTOV ve M. N. ÇANGALOV, *Materialy. Şamanstvo u Burjat Irkutskoj gubernii*, s. 42-52, çeviri ve özet: L. STIEDA, *Das Schamanenthum unter den Burjaten* (sırra-erme töreni 287-88. sayfada); MİHAİLOVSKİ, s. 87-90; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 487-496; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, s. 399-422. Kendisi de Buryat kökenli olup İrkutsk'ta öğretmenlik yapan Çangalov, Agapitov'a çeşitli şaman inanış ve ritleri hakkında birinci elden çok zengin bilgiler sağlamıştır. Ayrıca bak. Jorma PARTANEN, *A Description of Buriat Shamanism* ("Journal de la Société Finno-Ougrienne", c. I.I, 1941-1942, 34 sayfa). Bu eser, POZDNYEYEV'in 1879'da bir Buryat köyün-

gerçekleşir. İlk esrime deneyimlerinden (rüyalar, görüler, ruhlarla konuşmalar, vb.) sonra çırak yıllarca mesleğine hazırlanır, yaşlı ustalarca, özellikle ileride sırta-erdircisi olacak olan ve "baba-şaman" denilen şaman tarafından, eğitilir. Bu süre boyunca şamanlık eder, tanrılara ve ruhlara seslenir, mesleğin sırlarını öğrenir. Buryatlarda da "sırta-erme" denilen tören, gerçek anlamda gizlerin açıklanmasından çok, adayın mistik yeteneklerinin kamu önünde kanıtlanması ve ardından usta şaman tarafından onaylanıp kutsanması anlamını taşır.

Kutsanma töreninin günü saptanınca bir arınma töreni yapılır; ilke olarak bunun 3 ile 9 kez yinelenmesi gerekirmiş, ama şimdi iki defayla yetinilmektedir. "Baba-şaman" ile "oğulları" diye adlandırılan dokuz genç üç pınardan su getirirler ve bu pınarların ruhlarına *tarasun* saçısı kırlarlar. Dönüşte genç kayın fidanları kökünden sökölüp eve getirilir. Su kaynatılır ve arıtmak üzere kazana yabani kekik, ardıç ve akşam kabuğu atılır; bir tekenin kulağından kesilmiş bir tutam kıl da ilâve edilir. Ardından hayvan kesilir ve kanından da kazana birkaç damla akıtılır. Et pişirilmek üzere kadınlara verilir. "Baba-şaman" bir koyun kürek kemiğiyle fal baktıktan sonra adayın şaman atalarına seslenir ve onlara şarapla *tarasun* sunar. Kayın yapraklarından yapılmış bir tür süpürgeyi kazana batırdıktan sonra bununla adayın çıplak sırtına dokunur. "Şamanın oğulları" da aynı ritüel jesti birer kez tekrarlarlar; bu sırada "baba" söylevini verir : "Bir yoksul senden yardım isterse ondan az şey iste, ne verirse al. Yoksulları düşün, onlara yardım et, onları kötü ruhlara ve güçlerine karşı koruması için Tanrıya dua et. Bir zengin seni çağırırsa hizmetinin karşılığı olarak ondan da fazla şey isteme. Bir zenginle bir yoksul seni aynı zamanda çağırırlar-

de bulup *Chrestomathie Mongole* adlı kitabında (St. -Petersburg, 1900, s. 293-311) yayınladığı bir el yazmasının çevirisidir. Metin çağdaş Buryatça izleri taşıyan edebî bir Moğolca ile yazılmıştır. Yazarın yarı-lamaist bir Buryat olduğu anlaşılmaktadır (PARTANEN, s. 3). Ne yazık ki bu belge ritüelin yalnız dış yüzünü yansıtmaktadır. ÇANGALOV tarafından kaydedilen birçok ayrıntı burada eksiktir.

sa önce yoksula sonra zengine git⁸." Çırac kurallara uyacağına söz verir ve ustanın okuduğu duayı tekrarlar. Temizlenip arındıktan sonra yeniden koruyucu ruhlara tarasun sunulur ve hazırlık töreni sona ermiş olur. Bu şekilde suyla arınma bütün şamanlar için en az yılda bir kez, hatta ayda bir kez (yeni ay sırasında), zorunludur. Bundan başka şaman herhangi bir "kirlenmeye" uğradığında da aynı şekilde arınır; kirlenme özellikle ağırsa arınma kanla da yapılabilir.

Arınmadan bir süre sonra ilk kutsanma töreni, *khärägä-khulkhä*, yapılır; bunun harcamalarına bütün kabile katılır. Sunular ve armağanlar şaman ve dokuz yardımcısı ("oğulları") tarafından toplanır; bunlar at sırtında ve alay halinde köy köy gezerler. Sunular çoğunlukla mendil ve kurdele gibi şeylerden oluşur, para bağıışı nadirdir. Ayrıca ağaç kupalar, at başı takılmış sırkılar (*horse-sticks*) için ziller, ipek, şarap, vb. da satın alınır. Balagansk bölgesinde "baba-şaman" ile dokuz "şaman-oğlu" bir çadıra çekilip dokuz gün yalnız çay ve un bulamacıyla beslenerek perhiz yaparlar. Çadırın çevresi at kılından bir iple üç kez sarılır; bu ipe küçük hayvan postları asılır.

Tören arifesinde şamanla dokuz "oğlu" tarafından yeter sayıda düz ve sağlam genç kayın gövdesi kesilir. Bu iş köylülerin ölümlerini gömdükleri ormanda yapılır ve ormanın ruhunu yatıştırmak için koyun eti ve *tarasun* sunulur. Şenlik sabahı kayın ağaçları belli bir sıraya göre dikilir. Önce sağlam bir ağaç, kökleri ocakta tepesi de yurtun üst deliğinde (duman bacası) olmak üzere, yurtun içine dikilir; buna *udeşi-burkhan*, yani "kapı korucusu" (veya "kapıcı tanrı") denir, çünkü şamana Göğün giriş kapısını açacaktır. Bu ağaç sürekli olarak çadırda kalacak, şamanın evinin ayırıcı özelliğini oluşturacaktır.

Öteki kayınlar yurttan uzağa, törenin yapılacağı yere, belli

8 HARVA (*op. cit.* s. 493) asıl sırra-ermeden önce yer alan bu arınma ritini betimliyor. Gerçekten de, az sonra göreceğimiz gibi, kayınlara çıkış töreninin hemen ardından da buna benzer bir rit yer alır. Sır-ra-erme töreninin senaryosunun zamanla hayli değişikliğe uğramış olması da olasıdır. Ayrıca bu açıdan kabileler arasında da belirgin farklar vardır.

bir sıraya göre dikilir : 1. Altına *tarasun* ve öteki sunuların bulunduğu bir ağaç; bunun dallarına, sırra erecek olan bir "kara şaman" ise kırmızı ve sarı, "ak şaman" ise beyaz ve mavi, iyi-kötü her türden ruhlara hizmete kararlı bir şaman ise bu dört rengin hepsinden kurdeleler bağlanır. 2. Dallarına bir çan ile kurban edilmiş bir at postunun bağlandığı bir ağaç; 3. Çırağın tırmanmak zorunda olduğu, yere sağlamca çakılmış bir üçüncü ağaç. Genellikle kökleriyle birlikte çıkarılan bu üç kayın ağacına "direk" (*särgä*) adı verilir. 4. Üçlü gruplar halinde dokuz ağaç; bunlar kır at kılından bir iple birbirine bağlanır ve bu ipe de çeşitli renklerde kurdeleler -belli bir sıraya göre- asılır : beyaz, mavi, kırmızı, sarı (bu renkler göğün katmanlarını simgeliyor olabilir); bu ağaçların üzerinde kurban edilecek dokuz hayvanın postları ve yiyecekler sergilenecektir. 5. Kurban edilecek hayvanların bağlanacağı dokuz direk; 6. Belli bir sıraya göre dizilmiş ve sonradan dallarına kurban edilmiş hayvanların şamana sarılmış kemiklerinin asılacağı kalın kayın gövdeleri⁹. Yurtun içindeki ana kayından dışarıya dizilmiş olan tüm öteki ağaçlara, biri kızıl biri mavi iki kurdele gerilmiştir; bu "gökkuşağının", yani şamanın ruhlar ülkesine, Göğe, erişmekte kullanacağı yolun simgesidir.

Bu çeşitli hazırlıklar bitince, çırak şamanla "şaman oğulları" beyazlar giyinip şamanlık araçlarının kutsanması işine girerler. At başlı sırığın Beyi ve Hanımı onuruna bir koyun kurban

9 Partanen tarafından çevrilen metin bu ritüel kayın ağaçları ve direkler hakkında çok ayrıntılı bilgiler veriyor (§ 10-15): "Kuzeye dikilen ağaca Ana-Ağaç denir. Bunun tepesine ipekli veya pamuklu kurdelelerle bir kuş yuvası asılır ve içine, pamuk veya beyaz yüнден bir döşek üzerine, dokuz yumurta ile beyaz kadifeden kesilip yuvarlak bir kayın kabuğuna yapıştırılmış bir ay (hilâl?) konur... Güneydeki büyük ağaca Baba-Ağaç denir. Onun tepesine kırmızı kadife kaplı bir ağaç kabuğu [parçası] [asılır] ki buna da Güneş denir" (§ 10)." Ana-Ağacın kuzeyine, yurttan tarafa, yedi kayın dikilir; yurtun dört yanına da dörder ağaç yerleştirilir, bunların dibine (tütsü olarak) ardıc ve kekik yakılmak üzere birer basamak konur. Buna Merdiven (*şıta*) veya Basamaklar (*geskiğür*) adı verilir" (§ 15). Bu kayın ağaçlarıyla ilgili (Partanen'in çevirdiği metin dışında) bütün kaynakların ayrıntılı bir incelemesi, W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, s. 405-408 de bulunabilir.

edilir ve *tarasun* sunulur. Bazan söz konusu sırik kurbanın kanı-na bulanır; o andan itibaren at başlı sırik canlanır ve gerçek bir ata dönüşür.

Şamanlık araçlarının kutsanmasından sonra uzun bir başka tören başlar; bu, koruyucu tanrılara -batı Hanları ile bunların dokuz oğulları-, "baba-şamanın" atalarına, yerel ruhlara ve yeni şamanın koruyucu ruhlarına, birkaç ölmüş ünlü şamana, *burkhan*'lara ve öteki küçük tanrılara *tarasun* sunma törenidir¹⁰. "Baba-şaman" yeniden çeşitli tanrı ve ruhlara dua eder ve çırak da onun sözlerini tekrarlar; bazı geleneklere göre ise şamanın elinde bir kılıç vardır ve böyle silahlı olarak yurtun içindeki kayın ağacına tırmanır, doruğa varır ve duman deliğinden dışarı çıkarak tanrıların yardımını istemek üzere yüksek sesle bağırır. Bu süre boyunca, yurttaki bulunan kişi ve nesneler sürekli olarak arındırılır. Bunun ardından, dört "şaman oğlu" ırlayarak aday bir keçe kilim üstünde yurtun dışına taşırlar.

Bütün kalabalık, başında "baba-şaman" ile ardında aday ve dokuz "şaman oğlu", en arkada da adayın akrabaları ve törene katılan diğer kişilerle birlikte, alay halinde, kayın ağacı sıralarının bulunduğu yere doğru yürüyüşe geçer. Bir ağacın yanında, belli bir noktada, alay durur ve bir teke kurban edilir; öteki şamanlar davul çalarken, belden yukarısı çıplak olan adayın başına, gözlerine ve kulaklarına kurbanın kanı sürülür. Dokuz "oğlu" da ellerindeki süpürgeleri suya batırıp adayın çıplak sırtına vururlar ve şamanlık ederler.

Ayrıca dokuz veya daha fazla hayvan da kurban edilir ve

10 Bu Hanlar ve Buryatların oldukça karmaşık tanrılar topluluğu hakkında, bak. SANDSCHEJEV, *Weltanschauung und Schamanismus*, s. 939 >; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, s. 250>. Burkhanlar hakkında, bak. ŞİROKOGOROV'un, Amur Tunguzlarında Budizm etkilerini kabul etmeyen B. LAUFER'in görüşlerine (*Burkhan*, "Journal of the American Oriental Society", XXXVI, 1917, s. 390-395) karşı yazdığı uzun not (*Şramana-şaman*, s. 120-121). Türkler tarafından *burkhan* terimine daha sonraları verilen anlamlara (dönemine göre bu terim Buddha'ya, Mani'ye, Zerdüş'te, vb. ad olmuştur) gelince, bak. PESTALLOZZA, *Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali*, s. 456, n. 3.

etleri yenmek üzere hazırlanırken göğre çıkış ritini uygulanır. "Baba-şaman" bir kayın ağacına tırmanır ve doruğuna dokuz çentik atar. Sonra inip "oğullarının" ağacın dibine getirdiği halının üzerine yerleşir. Adayla öteki şamanlar da sırayla ağaca tırmanırlar ve bu sırada hepsi kendilerinden geçerler. Balagansk Buryatlarında, bir keçe kilime oturan adaya ağaçların çevresinde dokuz tur attırılır; aday her ağaca tırmanıp tepesine dokuz çentik yapar. Doruktayken şamanlık eder; yerdeki "baba-şaman" da ağaçların çevresinde dönerek şamanlık eder. Potanin'e göre dokuz kayın ağacı yan yana dikilmiştir ve bir kilim üstünde taşınan aday sonuncu ağacın önünde yere atlar ve ağacın tepesine kadar tırmanır, sonra aynı ritüeli dokuz ağacın her birinde tekrarlar; dokuz ağaç, atılan dokuz çentik gibi, dokuz gök katmanını simgeler.

Bu sırada yemekler hazırlanmıştır ve (ateşe ve havaya et parçaları atılarak) tanrılara sunu kılındıktan sonra şölen başlar. Ardından şamanla "oğulları" yurtun içine çekilirler, ama davetliler uzun süre şölene devam ederler. Hayvanların kemikleri samana sarılarak dokuz kayının dallarına asılır.

Eski zamanlarda birkaç tür sırra-erme varmış; Çangalov ve Sandschejev (*Weltanschauung*, s. 979) dokuz, Petri ise (Harva, s. 495) beş yoldan söz ediyorlar. Pozdnyeyev'in yayımladığı metne göre, 3 ve 6 yıl sonra sırasıyla ikinci ve üçüncü sırra-erme törenlerinin de yapılması gerekiyor (Partanen, s. 24, § 37). Benzer törenlere Sibolarda (Tunguzlara akraba bir halk), Altay Tatarlarında ve belli bir ölçüde, Yakutlarda ve Gold'larda da rastlanıyor (Harva, s. 498).

Fakat bu tip bir sırra-ermenin söz konusu olmadığı yerlerde bile, benzer tasarımlar gösteren şamancıl göğre çıkma ritüellerine rastlıyoruz. Orta ve Kuzey Asya şamanizminde gözlemlenen bu temelden birlik, şamanlık seanslarının tekniğinin incelenmesiyle daha iyi anlaşılacak, bu suretle bütün bu şamancıl ritlerin kozmolojik yapısı ve anlamları da ortaya çıkarılabilecektir. Örneğin, kayın veya huşun Kozmik Ağacı, başka deyişle Dünyanın Eksenini, simgelediği, dolayısıyla Dünyanın

Merkezini tuttuğunun kabul edildiği açıktır; şaman ona tırmanırken aslında "Merkeze" doğru bir yolculuğa koyulmaktadır. Bu önemli mitsel motife daha önce, sır-ra-erme rüyalarından söz ederken de rastlamıştık; Altay şamanlarının seansları ve davulların simgeselliği konularını ele alırken bu nokta daha açık olarak belirecektir.

Ayrıca, bir ağaç ya da direk yoluyla yükselmenin, şamanlıktan başka sır-ra-ermelerde de önemli rol oynadığını da göreceğiz; bu olay, mitsel-ritüel Göğe çıkma temasının (ki "sihirli uçuş", "oklar zinciri", ip ve köprü mitleri gibi öğeleri kapsar) çeşitli varyantlarından biri sayılsa gerektir. Aynı yükselme simgeselliği, kayın ağaçlarını birbirine bağlayan ve üzerine çeşitli renklerde (= Gökkuşağının ışınları, göğün çeşitli bölgele-ri) kurdelelerin asıldığı ip (= Köprü) motiflerinde de ortaya çıkar. Bu mitsel temalar ve ritüeller, Sibiry ve Altay bölgelerinin tipik öğeleri olmakla birlikte, yalnızca bu kültürle özgülü değildir; yayılma alanları Asya'nın orta ve kuzeydoğu kesimlerini çok aşar. Buryat şamanının sır-ra-ermesi kadar karmaşık bir ritüelin bağımsız bir yaratı olup olmadığı sorusu bile akla gelebilir, zira çeyrek yüzyıl önce Uno Harva'nın da gözlemlediği gibi, Buryatların sır-ra-ermesi garip bir şekilde Mitra gizemlerinin kimi törenlerini hatırlatır. Belden yukarısı çıplak olan aday, bazan başının üstünde kurban edilen bir tekenin kanıyla arındırılır; hattâ bazı yerlerde kurbanın kanını içmesi bile gerekir (karş. Harva (Holmberg), *Der Baum des Lebens*, s. 140>; *Die religiösen Verstellungen*, s. 492>); bu öge, Mitra gizemlerinin ana ritüel olan *taurobolion*'a benzer¹¹. Aynı gizemlerde her basamağı ayrı madenden yapılmış yedi basamaklı bir merdiven (*climax*) kullanılıyordu. Kelsus'a göre (Origenes, *Contra Celsum*, VI, 22), birinci basamak (Saturn gezegeninin "göğüne" -veya "feleğine"- denk düşen) kurşundan, ikincisi (Venüs) kalaydan, üçüncüsü

11 M. S. II. yüzyılda PRUDENTIUS (*Peristeph.*, X, 1011>) bu ritüeli Magna Mater gizemleriyle ilişkili olarak anlatır; fakat Frigyalıların *taurobolion*'unun İranlılardan alındığını düşünmek için nedenler vardır. Karş. Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (3. bas. Paris 1929), s. 63 >; 229 >.

(Jüpiter) bronzdan, dördüncüsü (Merkür) demirden, beşincisi (Mars) "para alaşımından", altıncısı (Ay) gümüşten ve yedincisi (Güneş) de altındandı. Sekizinci derece ise, Kelsus'un dediğine göre, sabit yıldızlar küresini ("feleğini") temsil ediyordu. Sırra-erme sırasında aday bu törensel merdiveni tırmanmakla gerçekten "yedi kat göğü" dolaşüyor, *Empyrée*'ye ("Arş-ı Âlâ") kadar yükseliyordu¹². Orta Asya mitolojilerinde az çok bozulmuş halde bulunan öteki İran ögeleri¹³ hesaba katılır ve M. S. ilk binyıl içinde Sogdluların bir yandan Çin ile Orta Asya, öte yandan İran ile Yakındoğu arasında aracı olarak oynadıkları önemli rol¹⁴ hatırlanırsa, Finlandiyalı bilginin varsayımı akla yakın görünmektedir.

Şimdilik, Buryat ritüelini etkilemiş olması muhtemel olan şu birkaç İran ögesini göstermekle yetiniyoruz. Asya'nın güney ve batı bölgelerinin Sibiryâ şamanlığına katkıları söz konusu olduğunda bütün bunların önemi açıkça ortaya çıkacaktır.

12 Basamaklar, merdivenler, dağlar, vb. aracılığıyla göğe yükselme konusunda, bak. A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie* (2. bas. Leipzig-Berlin 1910), s. 183, 254; bak. aşağıda s. 531> Ayrıca Altaylılarda ve Samoyedlerde yedi sayısının önemli bir rol oynadığını hatırlatalım." Dünyanın direği" de yedi katlıydı (U. HARVA (HOLMBERG), *Finno-Ugric (and) Siberian (Mythology)*, s. 338 dev.); Kozmik Ağacın da yedi dalı vardı (bak. *Der Baum des Lebens*, s. 137; *Die religiösen Vorstellungen*, s. 51 dev.), vb. Mitra simgeselliğine egemen olan 7 sayısı (figürlü anıtlarda rastlanan yedi gök küresi, yedi yıldız veya yedi bıçak, yedi ağaç, yedi sunak, vb.), İran gizemlerine erkenden ulaşan Babilonya etkilerinden ileri gelir (karş. örneğin, R. PETTAZZONI, *I Misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, 1924, s. 231, 247, vb.). Sayıların simgeselliği hakkında.

13 Birkaçını belirtelim: Vourukaşa gölünde (ya da denizinde) bir adada yetişen ve dibinde Ehrimen tarafından yaratılmış azman kertenkelenin bulunduğu tansıklı Gaokêrêna Ağacı miti (*Vidêvdât*, XX, 4; *Bundahišn*, XVIII, 2; XXVII, 4, vb.); aynı mite Kalmuklarda (okyanusta, tansıklı Zambu ağacının dibinde yaşayan ejderha), Buryatlarda ("süt gölündeki" ağacın dibinde bulunan yılan Abırğa) ve başka yerlerde de rastlanır (U. HARVA (HOLMBERG), *Finno-Ugric (and) Siberian (Mythology)*, s. 356>). Ancak bir Hint etkisi de gözden uzak tutulmamalıdır.

14 Bak. Kai DONNER, *Über soghdisch nôm "Gesetz" und samojedisch nôm "Himmel, Gott"* (in "Studia Orientalia", Helsingfors, 1925, c. I, s. 1-8).

ARAUCA ŞAMANLARININ SIRRA-ERMESİ

Niyetimiz, Buryat şamanlarının sırra-erme ritüeline bulunabilecek bütün benzerlik ve koşutlukları araştırmak değildir. Yalnızca en çarpıcı olanları, özellikle de temel rit olarak ağaca tırmanma ya da şu veya bu biçimde Göğe çıkmayı simgeleyen herhangi bir eylem içerenleri, anımsatmakla yetineceğiz. Güney Amerika'daki uygulamayla başlıyoruz : Araucaların kadın şamanı *maçi*'nin kutsanma töreniyle¹⁵... Bu mesleğe giriş töreninin merkezinde bir ağaca, daha doğrusu *rewe* adı verilen kabuğu soyulmuş bir ağaç gövdesine tırmanma riti bulunur; bu ağaç gövdesi de zaten şamanlık mesleğinin simgesi gibidir ve her *maçi* onu sürekli olarak kulübesinin önünde bulundurur.

Yaklaşık üç metre boyunda bir gövdenin kabuğu soyulur, üzerine merdiven gibi çentikler açılır ve "çıkışı kolaylaştırmak için biraz arkaya eğik olarak", şaman olacak kadının evinin önüne sağlamca dikilir. Bazan "*rewe*'nin çevresine, 15 X 4 metrelik bir çit oluşturacak şekilde, yüksek dallar da dikilir" (Métraux, s. 319). Kutsal merdiven böyle kurulunca, aday soyunur ve sadece iç gömleğiyle, koyun postlarından ve örtülerden oluşan bir döşeğe uzanır. Yaşlı şaman kadınlar, elleriyle büyücü jestleri yaparak, onun vücudunu "canelo" ile ovmağa başlarlar. Bu esnada hazır bulunan kadınlar da koro halinde ırlar ve çingiraklarını sallarlar. Bu ritüel masaj birkaç kez tekrarlanır. Sonra, "büyükleri onun üzerine eğilip göğsünü, karnını ve başını kan fışkıracak kadar kuvvetle emerler" (Métraux, s. 321). Bu ilk hazırlıktan sonra aday kalkıp giyinir ve bir iskemleye oturur. Şarkı ve danslar bütün gün devam eder.

Ertesi gün şenliğin en canlı günüdür. Birçok davetli gelir. Yaşlı *maçi*'ler halka olup davul çalar ve sırayla dans ederler.

15 A. MÉTRAUX'un *Le shamanisme araucan*'daki betimlemelerini izliyoruz; Métraux daha önceki tüm belgeleri kullanıyor; özellikle: E. ROBLES RODRIGUEZ, *Guillatunes, costumbres y creencias araucanas* (Anales de la Universidad de Chile, c. 127, Santiago du Chili, 1910, s. 151-177) ve R. P. HOUSSE, *Une Épopée indienne. Les Araucans du Chili*.

Sonunda *maçi*'ler ve aday merdiven-ağaca yaklaşıp sırayla çıkmağa başlarlar. (Moesbach'a bilgi veren yerliye göre, ilk olarak aday tırmanır). Tören bir koyun kurbanıyla sona erer.

Burada Robles Rodrigues'in anlatımını özetledik. Peder Housse daha çok ayrıntı veriyor : Törene katılanlar adayın ailesinin sunduğu kuzuların kurban edildiği sunağın çevresinde halka olurlar. Yaşlı *maçi* Tanrıya seslenir : "Ey insanların Hâkimi ve Babası, seni yarattığın şu hayvanların kanıyla sulu-yorum. Bize iyi davran!" vb. Hayvan kesilir ve yüreği "canelo"nun dallarından birine asılır. Derken müzik başlar ve herkes *rewe*'nin etrafına toplanır. Ardından şölen ve dans gelir ve bütün gece sürer.

Tanyeri ağarırken aday yeniden ortada gözüktür ve *maçi*'ler de davulların desteğinde tekrar dansa başlarlar. Birçokları kendinden geçer. Yaşlı kadın gözlerini bağlar ve el yordamıyla, beyaz kuvarıtdan bir bıçakla, adayın parmaklarına ve dudaklarına birkaç kesik atar; sonra aynı kesikleri kendi vücuduna da yapar ve kanını adayın kanıyla karıştırır. Başka birkaç ritten sonra, "sır-ra-eren genç kadın davulunu çalıp oynayarak *rewe*'ye tırmanır. Büyükleri de onu izler ve basamaklarda birbirlerine tutunurlar. Tepedeki sahanlıkta iki 'analık' adayın iki yanında yer alarak üstündeki yeşil otlardan kolyeyi ve kanlı postu çıkarırlar (aday az önce bunlarla süslenmişti) ve bodur ağaçların dallarına asarlar. Bunlar kutsal olduğundan kimse dokunamaz, ancak zamanla yıpranıp giderler. Sonra büyücü grubu, en küçükleri en arkada olmak üzere, geri geri ve ritimli olarak direktten inerler. Gencin ayağı yere değer değmez büyük bir bağırış-çağırışla selâmlanır; zafer çılgınca kutlanır, kalabalık birbirine girer, herkes yeni *maçi*'yi yakından görmek, ellerine dokunmak, öpmek için yarış eder" (Housse, *Une épopée indienne*, alıntılanan Métraux, s. 325). Ardından herkesin katıldığı şölen gelir. Açılan yaralar sekiz günde iyileşir.

Moesbach'ın derlediği metinlere göre, *maçi*'nin duası bir Baba-Tanrıya seslenir gibi görünüyor ("*Padre dios rey anciano*", vb.). Şaman Tanrıdan (hastanın bedeninde hastalığı görebilmek

için) çifte-görüş yetisi ve davul çalma sanatı diliyor. Ayrıca bir "at", bir "boğa" ve bir "bıçak" (bunlar bazı manevî güçlerin simgesi) ve son olarak "çizgili veya renkli" bir taş da istiyor. (Bu sonuncusu, arıtmak üzere hastanın bedenine atılabilen sihirli bir taş; oradan kanlı çıkarsa hasta ölüm tehlikesinde demek oluyor. Hastalar bu taşla oğuluyor.) *Maçi*'ler toplanan kalabalığa, yeni sırra-eren genç şamanın kara büyü yapmayacağına söz veriyorlar. Rodriguez'in metni "Baba-Tanrı"dan değil *vileo*'dan, yani Göğün *maçi*'sinden söz ediyor; başka deyişle Büyük Göksel Şaman'dan (*vileo*'lar "Göğün ortasında" yaşıyorlar)...

Sırra-ermeye böyle bir göğçe çıkış ritini uygulayan her yerde, aynı rit şamanın sağiltma seanslarında da tekrarlanıyor (Métraux, s. 336).

Bu sırra-ermenin en başat öğelerini akılda tutalım : göğçe yolculuğu simgelemek üzere, esrime halinde bir merdiven-ağaca tırmanış ve doruktaki sahanlıktan, *maçi*'ye hem sağiltma gücünü (keskin-görü, vb.) hem de bunun için gerekli sihirli nesneleri (çizgili taş, vb) bağışladığı kabul edilen Büyük Göksel Şamana yakarış... Hekimlik güçlerinin tanrısal kökenli olduğu, hiç değilse gökten geldiği inancı birçok başka arkaik topluluklarda da görülüyor. Örneğin, Semang Pigmelerinde *hala* hastalıkları Ceno'iler (yüce Tanrı Ta Pedn ile insanlar arasındaki araçlar) ya da çoğu yerde bu ruhların barınakları kabul edilen kuvartz taşları yardımıyla iyileştiriyor, ama bazan Tanrının doğrudan yardımını gördüğü de oluyor. (bak. aş. s. 375) "Çizgili ya da renkli taş" da göksel kökenli; daha önce Güney Amerika'da ve başka yerlerde bunun birçok örneklerini görmüş bulunuyoruz (*supra*, s. 68>), ileride de buna tekrar döneceğiz¹⁶.

16 Araucalarda şamanlık yapanların kadın olması da dikkate değer; eskiden bu iş yalnız cinsel dönmelere özgüydü. Çukçilerde de buna oldukça benzer bir duruma rastlanır : şamanların çoğu dönmedir ve bazan kocaya bile vardıkları olur. Fakat cinsel bakımdan normal bile olsalar, kılavuz-ruhları onları kadın kılıfına girmeye zorlar (bak. W. BOGORAZ, *The Chukchee*, The Jessup North Pacific Expedition, vol. VII, New York, 1904, s. 450>). Bu iki şamanizm arasında genetik bir ilişki var mıdır? Bu soruya kesin yanıt vermek güç görünüyor.

AĞAÇLARA TIRMANMA RİTLERİ

Şamanlığa giriş/sırta-erme riti olarak bir ağaca tırmanmaya Kuzey Amerika'da da rastlanır. Pomolarda gizli derneklere giriş törenleri dört gün sürer; bunların biri, 8-10 metre yüksekliğinde ve 15 cm. çapında bir ağaç direğe tırmanmaya ayrılmıştır¹⁷. Sibiryalı şaman adaylarının da giriş/kutsanma törenlerinde veya daha önce ağaçlara tırmandıkları aklımızdadır. İlerde (s. 446>) göreceğimiz gibi, Vedalarda kurban sunucu da Göğe ve tanrılara ulaşmak için bir tören direğine tırmanır. Ağaç, sarmaşık ya da ip yardımıyla göğe çıkma son derece yaygın bir mitsel motiftir; ilerideki bir bölümde (s. 531>) bunun başka örneklerine de rastlayacağız.

Son olarak, Sarawaklı *manang*'ın (bak. yuk. s. 81>) üçüncü ve en yüksek şamanlık derecesine girişinin de böyle bir ritüel çıkış içerdiğini hatırlatalım : Kulübenin verandasına kocaman bir küp getirilir ve bunun kenarlarına iki küçük merdiven dayanır; sırta-erdirici ustalar bütün gece karşı karşıya durur ve adayı bir merdivenden çıkarıp ötekenden indirirler. Bu giriş/sırta-erme olayını ilk gözlemleyenlerden biri olan Arşidiyakon J. Perham, 1885'e doğru yazdığı yazıda, bu rit konusunda hiçbir açıklama elde edemediğini söylüyor¹⁸. Oysa bunun anlamı oldukça açık sayılır : Burada olsa olsa simgesel olarak göğe çıkıp tekrar yere inmek söz konusudur. Benzer ritüellere Malekula'larda da rastlanır; Maki törenlerinin üst derecelerinden biri de zaten "merdiven" adını taşır¹⁹ ve törenin ana motifi-

17 E. M. LOEB, *Pomo Folkways* (Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XIX, 2, Berkeley, 1926, s. 149-404), s. 372-374. Her iki Amerika'dan gelen başka örnekler için, bak. M. ELIADE, *Naissances mystiques*, s. 155 >. Ayrıca bak. Josef HAEKEL, *Kosmischer Baum und Pfahl im Mythos und Kult der Stämme Nordostamerikas* (in "Wiener Völkerkundliche Mitteilungen", VI, 1958, n. s. 1, s. 33-81), s. 77 >.

18 Yazının yayınlandığı yer: H. Ling ROTH, *The Natives of Sarawak*, I, s. 281. Ayrıca bak. E. H. GOMES, *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo*, s. 178 >.

19 Bu tören hakkında, bak. J. LAYARD, *Stone Men of Malekula* (Londra, 1942), böl. XIV.

ni de yüksek bir sahanlığa çıkış oluşturur²⁰. Dahası da var : Şamanlar ve otacılar, kimi mistikler gibi, kuş misali havalanıp ağaç dallarına konabilme yeteneğindedirler. Macar şamanı (*táltos*) "bir sıçrayışta söğüdün üzerine ulaşip bir kuşu bile çeke-meyecek kadar ince bir dala oturabiliyormuş"²¹. İranlı ermiş Kutbüddin Haydar sık sık ağaç tepelerinde görülüyormuş (bak. aş. s. 441, n. 60). Copertinolu ermiş Joseph havalanıp bir ağaca konmuş ve "üstüne bir kuş konmuş gibi sallanan" bir daldaki yarım saat kalmış (bak. aş. s. 526).

Avustralyalı otacıların deneyimleri de ilginçtir. Bunlar sihirli bir ipe sahip olduklarını ve onun yardımıyla ağaçların doruklarına çıkabildiklerini öne sürerler. "Sihirbaz bir ağacın altına sırtüstü yatar, ipini çıkarıp yukarı doğru diker ve ona tırmanarak ağacın tepesine yerleştirilmiş olan bir yuvaya ulaşır; sonra başka ağaçlara geçer ve güneş batarken bir ağacın gövdesinden kayarak yere iner" (A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, s. 64-65). R. M. Berndt ve A. P. Elkin tarafından derlenen bilgilere göre, "bir Wongaibon sihirbazı bir ağacın dibine sırtüstü uzanmış, ipini salıp dimdik durdurmuş ve başı geride, vücudu serbest, bacakları açık ve kolları yanlara yapışık durumda ipe tırmanmış. İpin ucuna yani kırk kadem yüksekliğe varınca, aşağıdakilere doğru kollarını sallamış ve aynı şekilde yere inip yatmış; o yatarken ip de toplanıp tekrar vücuduna girmiş" (Elkin, *ibid.*; karş. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 231>). Bu sihirli ip, Kızılderililerin aşağıda (bak. s. 469>) şamancıl yapısını inceleyeceğimiz "ip numarasını" (*rope-trick*) anımsatmıyor değil...

20 Karş. A. B. DEACON, *Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides* (Londra, 1934), s. 379>; A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia* (Leyde, 1950), s. 59 >, vb.

21 Géza RÓHEIM, *Hungarian Shamanism* (in "Psychoanalysis and the Social Sciences", III, 4, New York, 1951, s. 131-169), s. 134.

KARAİB ŞAMANININ GÖĞE YOLCULUĞU

Hollanda Guyanasındaki Karaib şamanlarının sırta - ermelerinde de çırağın esrime yoluyla Göğ'e çıkması olayı merkez olmakla birlikte, bunun için başka araçlar kullanılır²². Kişi ancak ruhları görmeyi ve onlarla dolaysız ve kalıcı ilişkiler kurmayı başarırsa *pujai* olabilir²³. Burada bir "çarpılma" veya "ecinnilenme"den çok, ruhlarla iletişimi ve diyalogu mümkün kılan esrimeli bir görü söz konusudur. Bu esrime deneyimi ancak Göğ'e çıkılarak gerçekleştirilebilir, ama çırağın şaman da bu yolculuğa ancak geleneksel ideolojide iyi eğitildiği ve dalınca (esrimeye) geçmeye bedensel ve ruhsal olarak yeterince hazırlandığı takdirde çıkabilir. Eğitilme süreci ise, göreceğimiz gibi, son derece sert ve sıkıdır.

Normal olarak altı genç birlikte sırta-erme sürecine katılır. Bunlar bu iş için hazırlanıp palmye yapraklarıyla örtülmüş özel bir kulübede tamamen insanlardan yalıtılmış olarak yaşarlar. Bir el işiyle uğraşmaları istenir : Sırta-erdirici ustanın tütün tarlasıyla ilgilenirler ve bir sedir ağacı gövdesinden kayman biçiminde bir sıra yapıp kulübenin önüne getirirler; her akşam ustayı dinlemek ve görülerin gelmesini beklemek için bu sıraya otururlar. Ayrıca her biri kendi çingırağını ve 2 metre boyunda

22 Burada Friedrich ANDRES'in çalışmasını izliyoruz: *Die Himmelsreise der caraibischen Medizinmänner* ("Zeitschrift für Ethnologie", c. 70, 1938, Heft 3/5, 1939, s. 331-342); Andres Hollandalı budunbilimciler F. P. ve A. Ph. PENARD, W. AHLBRINCK ve C. H. de GOEJE'nin araştırmalarını da kullanıyor. Ayrıca bak. W. E. ROTH, *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guyana-Indians* (30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1908-1909, Washington, 1915, s. 103-386; A. MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 208-209. Karş. C. H. de GOEJE, *Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries* (in "Internationaler Archiv für Ethnographie", XLIV, Leiden, 1943, s. 1-136), özellikle s. 60 > (otacının sırta-ermesi / mesleğe girişi), s. 72 (göğ'e yolculuk aracı olarak kendinden-geçme), s. 82 (göğ'e çıkmakta kullanılan merdiven).

23 AHLBRINCK şamana *püyéi* adını veriyor ve bu terimi "ruh çıkarıcı" olarak çeviriyor (ANDRES, s. 333). Karş. ROTH, s. 326 >.

"sihirli değneğini" de kendisi yapar. Altı genç kız, yaşlı bir "öğretmenin" gözetimi altında adaylara hizmet eder. Adayların bol bol içmek zorunda olduğu tütün suyunu her gün onlar getirirler; ayrıca her akşam kızlar birer çırağın vücudunu kırmızı bir sıvıyla ovarlar; bunun amacı gençleri yakışıklı ve ruhların huzuruna çıkmaya lâyık hale getirmektir.

Giriş/sırra-erme dersleri 24 gün 24 gece sürer ve dört kısma bölünür; üç gün üç gecelik her bölümü üç günlük bir dinlenme izler. Eğitim geceleri kulübede yapılır; halka olup dans edilir, şarkılar söylenir, sonra kayman biçimindeki sıraya oturulup ustanın iyi ve kötü ruhlar, özellikle de sırra-ermeye önemli rol oynayan "Akbaba Dede" üzerine anlattıkları dinlenir. Bu "dede" çıplak bir yerli görünümündedir; şamanların döner bir merdivenle Göğe çıkmalarına yardım eden odur. Bu Ruhun ağzından "Kızılderili Dede", yani Yaratici, Yüce Varlık konuşur²⁴. Yapılan danslar, ustanın eğitim sırasında sözünü ettiği hayvanların hareketlerini taklit eder. Gündüzleri adaylar kulübede, hamaklarında kalırlar. Dinlenme dönemlerinde sıranın üzerine yatar ve gözlerini biber suyuyla iyice ovuşturup ustanın dersleri üzerine düşünür ve ruhları görmeye çalışırlar (Andres, s. 336-337).

Eğitim süresince sıkı bir oruç -ya da perhiz- uygulanır; çıraklar sürekli olarak sigara tütürür, tütün yaprakları çiğner ve tütün suyu içerler. Gecenin yorucu danslarının ardından, aç durmanın ve zehirlenmenin de yardımıyla, esrimeli yolculuğa hazır hale gelirler. İkinci bölümün ilk gecesi kendilerine jaguara ve yarasaya dönüşme yolu öğretilir (Andres, s. 337). Beşinci gece, (tütün suyunun bile yasaklandığı) tam bir orucun ardından, usta çeşitli yüksekliklere birkaç ip gerer ve adaylar sırayla bunların üzerinde dans ederler ya da iplere elleriyle tutunup

24 Friedrich ANDRES, s. 336. Kariblerde de şamanıl güçlerin son aşamada Gökten ve Yüce Varlık'tan türediğine dikkat edelim. Ayrıca Sibiryâ şaman mitolojilerinde, ilk şamanın babası, güneşin kuşu, gökteki tanrının elçisi, Tanrı ile insanlar arasında arabulucu, vb. olarak Kartal'ın rolünü de anımsayalım.

havada sallanırlar (*ibid.* s. 338). İlk kendinden geçme deneyimlerini işte bu sırada yaşarlar : Gerçekte iyilik yapıcı bir ruh (Tukajana) olan bir Kızılderiliye rastlarlar. "Gel, çırak, der bu Kızılderili, Akbaba-Dedenin merdiveniyle Göğe çıkacaksın. Korkma, uzak değil." O zaman çırak "bir tür döner merdivene tırmanıp göğün birinci katına varır ve Yerli köyleriyle Beyazların oturduğu kentlerden geçer. Sonra çok güzel bir kadın olan Suların Ruhuna (Amana) rastlar; kadın onu birlikte ırmağa dalmaya çağırır. Orada ona çeşitli büyüleri ve sihirli formülleri açıklar. Çırakla ustası nehrin öbür kıyısına çıkıp "Yaşam ve Ölüm" kavşağına varırlar. Şaman adayı isteğine göre ya "Akşamsız-Ülkeye" ya da "Şafaksız-Ülkeye" gidebilir. O zaman yanında giden Ruh ona insan ruhlarının ölümden sonrakı yazgısını açıklar. Aday şiddetli bir acı duygusuyla birdenbire kendini yeryüzünde bulur : Ustası derisine, aralıklarına iri zehirli karıncalar sıkıştırılmış bir tür hasır olan *maraque*'ı yapıştırmıştır²⁵.

Dördüncü eğitim döneminin ikinci gecesinde usta çırakları sırayla "birkaç iple tavana asılmış bir platformun üzerine koyar; ipler birlikte bükülmüş olup çözülürken platformu gittikçe artan bir hızla döndürürler" (Métraux, *ibid.* s. 208). Genç çırak ırlar : "*Pujai*'nin tahtası beni Göğe çıkaracak. Tukajana'nın köyünü göreceğim." Ve böylece sırasıyla çeşitli gök kürelerine girer ve gözüne ruhlar görünür²⁶. Bu eğitimde şiddetli bir "sıtma" etkisi yaratan *takini* bitkisiyle ağulanma da kullanılır. Bu durumda çırağın tüm vücudu zangır zangır titrer; kötü

25 MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 208 (F. ANDRES, s. 338-339 un özeti). Ayrıca bak. A. GHEERBRANDT, *Journey to the Far Amazon: an Expedition into Unknown Territory* (New York, 1954), s. 115, 128 ve metinle birlikte verilen *maraque* resimleri.

26 ANDRES, s. 340. *İbid.*, n. 3'te yazar, defneyle meydana getirilen esrime konusunda, H. FÜHNER'e gönderme yapıyor: *Solanazeen als Berauschungsmittel. Eine historisch-ethnologische Studie* ("Archiv für experimentelle Pathologie und Pharmakologie", Bd. III, 1926, s. 281-294). Sibirya'da ve başka yerlerde uyuşturucu maddelerin şamanlıkta oynadığı rol hakkında.

ruhların bedenine girip onu parçalamakta olduğu sanılır. (Burada iyi bilinen yaygın sırra-erme motifi, vücudun cinler veya şeytanlar tarafından parçalanması, göze çarpıyor.) Sonunda çırak kaldırılıp göğe taşındığını hisseder ve gözlerinin önüne göksel görüler açılır (Andres, s. 341).

Karaib folkloru şamanların çok güçlü olduğu bir çağın anısını saklamıştır; o zamanlarda şamanların ruhları tensel gözleriyle de görebildikleri, hatta ölüleri bile diriltebildikleri anlatılır. Bir defasında bir *pujai* Göğe çıkıp Tanrıyı tehdit etmiş; Tanrı bir kılıç kapığı gibi küstahlı gökten kovalamış; işte o zamandan beri şamanlar ancak dalınç halinde Göğe çıkabiliyorlarmış (Andres, s. 341-342). Bu söylencelerle, şamanların başlangıçta çok güçlü olup sonradan düşkünleştiklerine ve bu düşüşün günümüzde daha da arttığına ilişkin Kuzey Asya inançları arasındaki benzerliği vurgulayalım. Bu inanışlarda, filigrandaki bir resim gibi, şamanlarla Tanrı arasındaki iletişimin daha dolaysız olduğu ve somut olarak gerçekleştiği bir "ilk çağ" mitini seçebiliyoruz. İlk şamanlardan gelen bir aşırı gurur ya da başkaldırı eylemi sonucu, Tanrı onlara yüce manevî gerçeklere doğrudan doğruya ulaşmayı yasaklıyor; artık ruhları tensel gözleriyle göremez oluyorlar ve Göğe çıkış da ancak kendinden-geçme (dalınç, esrime) yoluyla gerçekleşebiliyor. Çok geçmeden tekrar göreceğimiz gibi, bu mitsel motif daha da zengin bir içerik taşımaktadır.

A. Métraux (s. 209) eski gezginlerin Batı Hint Adalarındaki Karaib kabilelerinin şamanlığa giriş törenleri hakkında anlattıklarını anımsatıyor. Laborde "ustaların çırağın vücudunu ağaç tutkalıyla ovduklarını ve uçabilmesi, *zeemen* (ruhlar) avına çıkabilmesi için kuş tüyleriyle kapladıklarını" belirtiyor. Bu ayrıntı bizi hiç şaşırtmıyor, zira kuş biçimli şaman giysisi ve sihirli uçuşun öteki simgeleri Sibiryâ, Kuzey Amerika ve Endonezya şamanizmlerinin ayrılmaz parçasıdır.

Karaib usulü sırra-ermenin kimi öğelerine Güney Amerika'da da rastlanıyor. Tütünle "ağulanmak" Güney Amerika şamanlığının tipik bir özelliği; ritüel olarak bir kulübe-

ye kapanma ve çıraklara uygulanan sert fiziksel sınamalar Tierra del Fuego yerlilerinin (Selk'nam ve Yamana) sırra-erme ritlerinin ana öğelerinden birini oluşturuyor; bir usta tarafından eğitilme ve ruhların "görünür kılınması" da Güney Amerika şamanlığının yapı taşları arasında yer alıyor. Fakat esrimeli Gök yolculuğuna hazırlanma tekniği Karaib *pujai*'sine özgü görünüyor. Tam ve tipik bir sırra-erme senaryosu karşısında bulunduğumuza dikkat edelim : Göğ e çıkış, bir Kadın-Ruhla karşılaşma, sulara dalma, (en başta insanların *post mortem* yazgılarına ilişkin sırlar olmak üzere) gizlerin açıklanması, öbür dünyanın çeşitli bölgelerine yolculuk... Ancak *pujai* bu sırra-erme şeması içinde, ne pahasına olursa olsun bir esrime deneyimi yaşamaya çabalar, bu esrime bazı sapkın yollara başvurarak sağlansa bile... Sanki Karaib şamanı, bazı insancıl durumların "yaşandığı" anlamda "yaşanmayı" özü gereği kabul etmeyen bir tinsel durumu *in concreto* (somut olarak) yaşayabilmek için elinden geleni ardına koymuyor gibidir. Şimdilik bu gözleme mim koyalım; daha sonra, başka şamanıl teknikler konusunda, yeniden ele alınıp işlenecektir.

GÖKKUŞAĞI YOLUYLA GÖĞ E ÇIKIŞ

Avustralya'nın Forest River bölgesindeki otacıların sırra-ermeleri de hem adayın simgesel olarak ölüp dirilmesini hem de göğ e yolculuğu kapsar. Genellikle kullanılan yöntem şöyledir : Usta iskelet biçimine girer ve sihir gücüyle küçük bir çocuk boyutlarına indirgediği çırağı içine koyduğu bir torbayı bedenine bağlar. Sonra Gökkuşağı-Yılanın üstüne binerek, gergin ipe çıkarken yapıldığı gibi, el kol hareketleriyle kuvvet kazanmaya çalışarak, yukarıya doğru ilerler. Tepeye varınca adayı "öldürerek" göğ e fırlatır. Göğ e varınca usta çırağın vücuduna *brimure*'ler, yani küçük gökkuşağı-yılanlar (küçük tatlı su yılanları) ve (mitsel Gökkuşağı Yılanıyla aynı adı taşıyan) kuvartz kristalleri sokar. Bu işlemten sonra aday, gene Gökkuşağından kayarak, yeryüzüne indirilir. Usta tekrar vücuduna göbeğinden

sihirli nesneler sokar ve sihirli bir taşla dokunarak onu uyandırır. Aday normal boyutlarına döner. Ertesi gün Gökkuşağına tırmanış aynı şekilde tekrarlanır²⁷.

Bu Avustralya sırra-erme ritinin birkaç özelliğini daha önce de tanımiştık : adayın ölüp dirilmesi, vücuduna sihirli nesneler sokulması gibi... Sırra erdirici ustanın sihir gücüyle iskelete dönüşerek çırağı yeni doğmuş bir bebek boyuna indirmesi de dikkate değer. Bu iki eylem normal zamanın yürürlükten kaldırılarak mitsel zamana, Avustralyalıların "düşler zamanına" tekrar girildiğinin simgesidir. Göge çıkış da, dev bir yılan gibi tasarlanan gökkuşağı yoluyla gerçekleşmekte, eğitici-usta bir ipe tırmanır gibi bunun sırtına tırmanmaktadır. Avustralya otacılarının göge çıkma törenlerinden daha önce de söz edilmiştir; yakında buna ilişkin daha açık örneklere de rastlayacağız.

Gökkuşağına gelince, bilindiği gibi çok sayıda halk ve topluluk bunu, Göğü Yere bağlayan bir tür köprü, özellikle de tanrıların köprüsü olarak görür²⁸. Bu nedenle, fırtınadan sonra ortaya çıkması, Tanrının öfkesinin yatıştığının belirtisi olarak yorumlanır (örneğin, Pigmelerde; bak. *Traité...* s. 56). Mitsel kahramanlar göge hep gökkuşağı yoluyla çıkarlar²⁹. Örneğin

27 A. P. ELKIN, *The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia* (in "Oceania", I, 3, Melbourne, 1930, s. 349-52), s. 349-50; *id.*, *The Australian Aborigines* (Sydney-Londra, 1938), s. 223-24; *id.*, *Aboriginal Men of High Degree*, s. 139-140. Karş. M. ÉLIADÉ, *Naissances mystiques*, s. 108 >. Gökkuşağı-Yılan ve bunun Avustralya otacılarının mesleğe girişlerinde oynadığı rol hakkında, bak. V. LANTERNARI, *Il Serpente Arcobaleno e il complesso religioso degli Esseri pluviali in Australia* (in "Studi e materiali di storia delle religioni", XXIII, Roma, 1952, s. 117-28), s. 120 >.

28 Örneğin bak. L. FROBENIUS, *Die Weltanschauung der Naturvölker* (Weimar, 1898), s. 131>; P. EHRENREICH, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (Mythologische Bibliothek, IV, 1, Leipzig, 1910), s. 141; R. T. CHRISTANSEN, *Myth, Metaphor and Simile* (in T. A. SEBEEK, éd., *Myth: a Symposium*, Philadelphia, 1955, s. 39-49), s. 42>. Fin-Ugor ve Tatarlara ilişkin olaylar için, bak. U. HARVA (HOLMBERG), *Finno-Ugric (and) Siberian (Mythology)*, s. 443>; Akdeniz dünyası için, bak. Ch. RENEL'in pek de doyurucu olmayan incelemesi, *L'Arc-en-Ciel dans la tradition religieuse de l'antiquité* ("Revue de l'Histoire des Religions", 1902, c. 46, s. 58-80).

29 EHRENREICH, *op. cit.* s. 133 >.

Polinezya'da Maori kahramanı Tawhaki ile ailesi ve Hawaii'li kahraman Aukelenuiaiku, ölümlerin ruhlarını kurtarmak ya da kendi ruh-kadınlarıyla buluşmak üzere, düzenli biçimde göğün üst bölgelerine yaptıkları ziyaretleri gökkuşağına tırmanarak veya uçurtma kullanarak gerçekleştirirler³⁰. Gökkuşağı Endonezya, Melanezya ve Japonya'da da aynı işlevi görür³¹.

Bu mitler, dolaylı yoldan da olsa, Gökle Yer arasındaki iletişimin mümkün olduğu bir çağı akla getirirler. Herhangi bir olay ya da ritlerde yapılan bir yanlışlık yüzünden bu iletişim kopmuştur, ama kahramanlar ve otacılar bunu yeniden kurmayı başarırlar. İnsanın "düşüşü" ("günahı") yüzünden birdenbire ortadan kaldırılan "cennetlik çağa" ilişkin bu mit, açıklamalarımız boyunca bizi daha birçok kez meşgul edecektir. Bu bir anlamda şamanlık görüş ve tasarımların ayrılmaz parçasıdır. Gerek Avustralya otacıları, gerek başka yerlerin şaman ve sihirbazları, aslında, vaktiyle tüm insanların yetileri içinde olan Gökle Yer arasında "köprü" kurma olayını geçici olarak ve sadece kendileri için gerçekleştirmekten başka bir şey yapmamaktadırlar³².

Tanrıların yolu ve Gökle Yer arasında köprü olarak gökku-

-
- 30 Bak. CHADWICK, *The Growth of Literature*, c. III, s. 273 >, 298, vb.; Nora CHADWICK, *Notes on Polynesian Mythology* ("Journal of the Royal Anthropological Society", LX, Londra, 1930, s. 425-446); *id.* *The Kite. A Study in Polynesian Tradition* (*ibid.* LXI, Londra, 1931, s. 455-491); Çin'de uçurtma konusunda, bak. B. LAUFER, *The Prehistory of Aviation* (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, XVIII, 1, Chicago, 1928), s. 31-43. Polinezya gelenekleri genellikle üstüste on gök katmanından söz ederler; Yeni Zelanda'da bu sayı on ikidir. (Bu kozmolojilerin Hint kökenli oldukları kesin gibidir). Kahraman, Buryat şamanında gördüğümüz gibi, bir "gökten" ötekine geçer. Çoğu kez kendi ataları olan ruh-kadınlarla karşılaşır; bunlar onun yolu bulmasına yardım ederler. Karş. Karaib *pujai*'sinin sırra-ermesinde ruh-kadınların rolü; Sibirya şamanlığında "göksel eş" in rolü, vb.
- 31 H. Th. FISCHER, *Indonesische Paradiesmythen* ("Zeitschrift für Ethnologie", LXIV, 1-3, Berlin, 1932, s. 204-45), s. 208, 238 >; F. K. NUMAZAWA, *Die Weltanschauung in der japanischen Mythologie* (Lucerne-Paris, 1946), s. 155.
- 32 Folklor da gökkuşağı hakkında, bak. S. THOMPSON, *Motif-Index*, F. 152 (c. III, s. 22).

sağı Japon geleneklerinde de³³ karşımıza çıkar; hiç kuşkusuz Mezopotamya dinsel görüş ve tasarımlarında da yer almaktaydı³⁴. Gökkuşağının yedi rengi göğün yedi katıyla özdeşleniyordu; bu simgeselliğe hem Hint ve Mezopotamya hem de Yahudi inanışlarında rastlıyoruz. Bâmiyân duvar resimlerinde Buddha da yedi ışınli bir gökkuşağı üzerinde oturur durumdadır³⁵; yani Kozmosu "aşmaktadır", tıpkı kendi Doğum mitinde kuzey yönünde yedi adım atarak yedi göğü aşması ve "Dünyanın Merkezine", Evrenin en yüksek doruğuna ulaşması gibi...

Tanrının tahtı bir gökkuşağıyla çevrilidir (Kitab-ı Mukaddes, *Vahiy*, 4, 3) ve aynı simgesellik Rönesans dönemi Hristiyan sanatında bile etkisini sürdürür (Rowland, *op. cit.* s. 46, n. 1). Babillilerin *ziggurat*'ı da bazan, yedi gök katmanını simgeleyen yedi renge boyanmış olarak gösterilirdi; bu katlara tırmanarak kozmik âlemin merkezine ulaşıldı (karş. *Traité...*, s. 99>). Benzer tasarımlara Hindistan'da (Rowland, s. 48) ve daha da önemlisi, Avustralya mitolojisinde de rastlanmaktadır. Kamilaroi, Wiradjuri ve Euahlay'lerin yüce tanrısı en yüksek gökte, kristal bir tahtta oturur (*Traité...*, s. 49); Kulinlerin Yüce Varlığı Bundjil de bulutların üstünde yer alır (*ibid.* s. 50). Mitsel kahramanlar ve otacılar bu göksel varlıklara doğru, başka yollarla birlikte, gökkuşağını da kullanarak yükselirler.

Buryat giriş/sırta-erme törenlerinde kullanılan kurdelelere de "gökkuşağı" adının verildiğini hatırlatalım; bunlar da genellikle şamanın göğre yolculuğunu simgelerler³⁶. Şaman davullarının üstünde Göğre doğru bir köprü olarak gösterilen gökkuşağı

33 Bak. R. PETTAZZONI, *Mitologia giapponese* (Bologna, 1929), s. 42, n. 1; NUMAZAWA, *op. cit.* s. 154-155.

34 A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (2. bas., Berlin-Leipzig, 1929), s. 139>.

35 Benjamin ROWLAND, Jr. *Studies in the Buddhist Art of Bâmiyân: The Buddhist of Group E* ("Art and Thought", Londra, 1947, s. 46-54); karş. Miroca ÉLIADE, *Mythes, rêves et mystères*, s. 148, >.

36 U. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, s. 144 >; *id.* *Die religiösen Vorstellungen*, s. 489.

desenleri bulunur³⁷. Türk dillerinde gökkuşağı aynı zamanda köprü anlamına da gelir (Räsänen, s. 6). Yurak-Samoyedlerde şaman davulunun adı "kemer"dir (= köprü); onun sihirli gücüyle şaman bir ok gibi göğe fırlatılır. Bundan başka, Türklerle Uygurların şaman davulunu, şamanın göğe çıkışında kullandığı "göksel köprü" (gökkuşağı) olarak gördüklerine inanmak için de nedenler vardır (Räsänen, s. 8). Bu fikir, her biri aynı esrime- li göğe çıkış deneyiminin ayrı birer yolunu temsil eden davul ve köprünün iç içe geçmiş karmaşık simgeselliğinin bir parçasıdır.

AVUSTRALYA'DA GİRİŞ/SIRRA-ERME BİÇİMLERİ

Avustralya otacılarının mesleğe girişlerine ilişkin anlatılan birçok öykülerin, adayın simgesel olarak öldürülüp yeniden diriltilmesi üzerinde yoğunlaşmakla birlikte, ayrıca bir de göğe çıkışından söz ettiklerini anımsıyoruz (bak. yuk. s. 73). Ancak, göğe çıkışın ana rolü üstlendiği başka sırra-erme biçimleri de vardır. Wiradjuri'lerde usta, çırağın vücuduna kaya kristali parçaları sokar, içine aynı kristallerden konmuş olan sudan içirir; bunun sonucunda aday ruhları görmeyi başarır. Sonra usta onu bir mezara götürür; orada ölümler de kendisine aynı sihirli taşlardan verirler. Bu simgesel Yeraltına inişin ardından, usta çırağını Yüce Varlık Baiame'nin konakladığı yere götürmeye hazırlanır. Oraya ulaşmak için bir ipe tutunup Baiame'nin kuşu Wombu'ya rastlayıncaya dek tırmanırlar. Aday yolculuğu şöyle anlatır : "Bulutları geçtik; öte tarafta gökyüzü vardı. Otacıların geçtiği bir delikten içeri girdik; bu giriş çok hızlı açılıp kapanıyordu." Geçerken kapılara dokunulursa sihirli güç yitiriliyordu ve yeryüzüne dönüşte ölüm kesindi³⁸.

Burada hemen hemen eksiksiz bir sırra-erme şeması karşındayız : önce yerin altındaki bölgelere iniş, ardından Göğe

37 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 531; Martti RÄSÄNEN, *Regenbogen-Himmelsbrücke* ("Studia Orientalia", XIV, 1, 1947, Helsinki), s. 7-8.

38 A. W. HOWITT, *On Australian Medicine Men*, s. 50 >: *id. The Native Tribes of South-East Australia* (Londra, 1904), s. 404-413.

yükseliş ve orada Yüce Varlık tarafından şamancıl güçlerin bağışlanması³⁹. Yukarı bölgelere ulaşım zor ve tehlikelidir; kapılar kapanmadan bir çırpıda içeri girmek gerekir. (Sırra-erme olayına özgü bu tipik motife daha önce de rastlamıştık.)

Gene Howitt'in kaydettiği bir başka anlatımda da ip karşımıza çıkıyor. Aday bu ip yardımıyla, gözleri bağlı olarak, bir kayanın üzerine çıkarılıyor; çabucak açılıp kapanan kapı da burada. Adayla sırra-erdirici ustaları buradan kayanın içine giriyorlar ve orada adayın gözleri çözülüyor. Aday kendisini, duvarlarında kristaller parıldayan aydınlık bir yerde buluyor. Ona bu kristallerden birkaç tane veriliyor ve nasıl kullanılacakları öğretiliyor. Sonra, gene ipe asılı olarak, köye geri getirilip bir ağacın doruğuna bırakılıyor⁴⁰.

Bütün bu sırra-erme rit ve mitleri, otacıların bir ip⁴¹ veya bir eşarp⁴² yardımıyla ya da düpedüz uçarak⁴³ veya bir döner merdivenden çıkarak göğe erişebildiklerine dair daha genel bir inanışın içinde yer alırlar. Pek çok mit ve söylence, bir ağaca çıkarak Göğe yükselen ilk insanlardan söz eder. Mara'ların atalarının da böyle bir ağaç yoluyla göğe çıkıp inme âdetleri vardı⁴⁴. Wiradjurilerde Yüce Varlık Baiame'nin yarattığı ilk insan bir dağ yamacındaki patikadan Göğe çıkıp oradan da bir merdivenle Baiame'nin katına erişebiliyordu; tıpkı Wurundjeri

39 Avustralya otacılarının mesleğe giriş/sırra-erme yöntemleri hakkında, bak. A. P. ELKIN, *Aboriginal Men of High Degree*; Helmut PETRI, *Der australische Medizinmann* (in "Annali lateranensi", Vatikanı, XVI, 1952, s. 159-317; XVII, 1953, s. 157-225); Engelbert STIGLMAYR, *Schamanismus in Australien* (in "Wiener Völkerkundliche Mitteilungen", V, 2, 1957, s. 161-190); M. ÉLIADE, *Naissances mystiques*, s. 206 >.

40 HOWITT, *On Australian Medicine Men*, s. 51-52; *id.* *The Native Tribes*, s. 400>; Marcel MAUSS, *L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, s. 159. Burada ayrıca Samoyedlerin ve her iki Amerika şamanlarının sırra-erme mağaraları da anımsanmalıdır.

41 Bak. örn. M. MAUSS, *op. cit.* s. 149, n. 1.

42 R. PETTAZZONI, *Miti e leggende: I, Africa, Australia* (Torino, 1948), s. 413.

43 MAUSS, s. 148. Otacılar akbabaya dönüşüp uçuyorlar (SPENCER ve GILLEN, *The Arunta*, c. II, s. 430).

44 A. van GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie* (Paris, 1906), No. 32 ve 49; karş. No. 44.

ve Wotjobaluk otacılarının günümüzde hâlâ yaptıkları gibi (Howitt, *The Native Tribes*, s. 501>). Yuin otacıları da Daramulun'un katına çıkıp ondan ilaç alırlar (Pettazzoni, *Miti e leggende*, s. 416).

Bir Euahlayi miti otacıların Baiame'ye nasıl ulaştıklarını şöyle anlatıyor : Dorukları bulutlarda kaybolan büyük Ubi-Ubi dağının eteğine ulaşınca dek, kuzeydoğu yönünde birkaç gün yürümüşler. Sarmal bir taş merdivenden dağa tırmanmışlar ve dördüncü günün sonunda doruğa ulaşmışlar. Orada Baiame'nin haberci-Ruhuyla karşılaşmışlar; Haberci bu kez hizmetçi-Ruhları çağırmış, onlar da otacıları bir delikten geçirerek Göğe ulaştırmışlar (Van Gennep, No. 66, s. 92>).

Demek ki otacılar, ilk (mitsel) insanların zamanın başlangıcında bir kez yaptıkları şeyi, yani göğe çıkıp tekrar yere inmeyi, istedikleri an tekrarlayabiliyorlar. Göğe yükselme (veya sihirli uçuş) otacının meslek yaşamında büyük önem taşıdığı için, şamanıl sırra-erme töreni de bir göğe çıkış ritini içeriyor. Böyle bir rit açıkça dile getirilmese bile, bir anlamda örtülü olarak törende her zaman yer tutuyor. Avustralya otacılarının sırra-ermelerinde önemli bir rol oynayan kaya kristalleri gök kökenli ya da -bazan dolaylı da olsa- gökle ilişkili sayılıyor. Baiame saydam bir kristal tahtta oturuyor (Howitt, *The Native Tribes*, s. 501). Zaten Euahlayilerde, yeryüzüne kristal parçalarını atan da Baiame'nin (= Boyerb) kendisi; bunları herhalde tahtından koparıyor⁴⁵. Aslında Baiame'nin tahtı gök kubbe; bu tahttan koparılan kristaller de "katılmış ışık" (karş. Éliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 24>). Otacılar Baiame'yi, "gözle-rinden fışkıran ışık dışında" her bakımdan öteki doktorlara benzer bir varlık olarak tasarlıyorlar (Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, s. 96). Başka deyişle, doğaüstülük durumuyla ışık bolluğu arasında bir ilişki görüyorlar. Aynı şekilde, Baiame genç otacıları üstlerine "kutsal ve güçlü bir su" serpererek sırra erdiriyor, ki bu su da sıvılaşmış kuvartz sayılıyor (*ibid.*). Bütün bunlar şu anlama geliyor : İnsan ancak "katılmış ışıkla", yani

45 PARKER, *The Euahlayi Tribe*, s. 7.

kuvartz kristalleriyle, dolduğu zaman şaman olabiliyor; bu işlem otacılığa özenen adayı Göksel âlemle mistik bir dayanışma içine sokup onun varlık tarzını değiştirebiliyor. İnsan bu kristallerden birini yutarsa göğe uçabiliyor (Howitt, *The Native Tribes*, s. 582).

Benzer inanışlara Malakka'da yaşayan Negritolarda da rastlanıyor. Bunların otacısı olan *hala* da sağlıtım işlemlerinde kuvartz kristalleri kullanıyor; bunları ya "havanın ruhlarından" (*cenoi*) almıştır, ya sihirle "katılaşmış" sudan kendisi yapmıştır ya da Yüce Varlığın gökten attığı parçalardan koparmıştır (karş. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, s. 469, Evans ve Schebesta'ya göre). Bu nedenle söz konusu kristaller yeryüzünde olup bitenleri yansıtabilir. Sarawak'ın (Borneo) denizci Dayaklarında şamanların "ışık taşları" (*light stones*) vardır; bunlar hastanın ruhunda olup biten her şeyi yansıtır, dolayısıyla da canın/ ruhun nereye kaybolduğunu açığa vururlar⁴⁶. Bir gün, Ehatisaht Nootka kabilesinden (Vancouver adası) genç bir şef, kımıldayan ve tokuşan sihirli kristallere rastlamış. Giysisini üstlerine atarak dört tanesini yakalamış⁴⁷. Kwakiutl şamanları da güçlerini kuvartz kristalleri aracılığıyla edinirler⁴⁸.

Kaya kristallerinin -Gökkuşağı/Yılanla sıkı ilişki içinde- insanlara Göğe yükselme yeteneği bağışladığını gördük. Başka yerlerde aynı taşlar uçma yeteneği de kazandırır; örneğin, Boas'ın kaydettiği (*Indianische Sagen*, Berlin, 1895, s. 152) bir Amerika mitinde, bir genç "parlak bir dağa" tırmanırken üstü kaya kristalleriyle kaplanır ve hemen uçmağa başlar. Aynı katı gökkubbe tasarımı, göktaşlarının ve "yıldırım taşlarının" sihirli güçlerini de açıklar; bunlar gökten geldikleri için, kullanılabilen, aktarılabilen ve yayılabilen bazı sihirsel/dinsel etkin güçlerle donatılmıştır; bir bakıma, yeryüzünde yeni bir göksel

46 R. PETTAZZONİ, *Essays on the History of Religions* (Leyden, 1954), s. 42.

47 P. DRUCKER, *The Northern and Central Nootkan Tribes* ("Bulletin of the Bureau of American Ethnology", 144, Washington, 1951), s. 160.

48 Werner MÜLLER, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (Wiesbaden, 1955), s. 29, n. 67 (Boas'a göre).

kutsallık merkezi oluştururlar⁴⁹.

Aynı göksel simgesellikle ilişkili olarak, kahramanların mitsel serüvenlerinde rastladıkları kristal dağ veya saraylar da anımsanmalıdır; bu motif Avrupa folklorunda da korunmuştur. Nihayet, aynı simgeselliğin daha geç dönemlere ait bir yarattısı, Lucifer ve "kovulmuş meleklerin" alınlarındaki taştan, yılanların başında ya da ağzında bulunan elmaslardan, vb. söz eder. Elbette burada pek çok kez elden geçirilip yeniden değerlendirilmiş, fakat temel yapıları hâlâ saydam kalmış, son derece karmaşık inanışlar söz konusudur; ortada her zaman gökten kopmuş bir kristal veya sihirli taş vardır ve yere düşmüş olmasına karşın göksel kutsallığı, yani keskin görüşlülüğü, bilgeliği, falcılık gücünü, uçma yeteneğini, vb. insanlara sağlamağa devam etmektedir.

Kaya kristalleri Avustralya din ve büyücülüğünde temel rolü oynar ve önemleri bütün Okyanusya ve iki Amerika coğrafyasında da daha az değildir. Bunların göksel kökenleri her inanç sisteminde aynı açıklıkla tanıklanmış olmayabilir; fakat kökensel anlamların unutulması dinler tarihinde sık rastlanan bir durumdur. Bizim için önemli olan, Avustralya ve başka yerlerin otacılarının, etkin güçlerini, kapalı ve bulanık bir biçimde de olsa, vücutlarında bu kristallerin bulunmasına bağladıklarını göstermiş olmaktır. Başka deyişle, bu otacılar, göksel kaynaklı kutsal bir maddeyi, sözcüğün en somut anlamında "özümsemiş" oldukları için, kendilerini öteki insanlardan farklı hissetmektedirler.

49 Karş. M. ELIADE, *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956), s. 18>; id., *Traité d'histoire des religions*, s. 59, 198>.

GÖĞE ÇIKMA RİTİNİN ÖTEKİ BİÇİMLERİ

Şamanlık ideolojisinin temelinde yer alan dinsel ve kozmolojik fikirler bütününi iyi anlayabilmek için, göğge çıkış konulu çok uzun bir dizi mit ve ritüeli gözden geçirmek gerekir. Aşağıdaki bölümlerde bunların en önemlilerinden birkaçını ele alacağız; fakat bu sorun bütünlüğü içinde burada gerektiği gibi tartışamayacağından, onu ileride başka bir çalışmada yeniden ele almak üzere, şimdilik, konuyu sonuca bağlama iddiasında bulunmaksızın, şamancıl sırra-ermelerde yer alan göğge çıkma olayının morfolojisini birkaç yeni açıdan ve yeni öğelerle tamamlamakla yetineceğiz.

Nia'larda "rahip-bilici" olacak kişi birdenbire ortadan kaybolur : delikanlı olasılıkla ruhlar tarafından kaçırılıp göğge götürülmüştür. Üç dört gün sonra köye döner; dönmezse köylüler kendisini aramağa çıkarlar ve alışlageldiği üzere, bir ağacın tepesinde ruhlarla konuşurken bulurlar. Genç aklını kaçırmış gibidir; aklına yeniden kavuşabilmesi için kurbanlar sunmak gerekir. Sırra-erne ritüeli ayrıca mezarlara, bir akarsuya ve bir dağa yapılan ritüel bir yürüyüşü de kapsar⁵⁰.

Mentaweilerde şaman adayı göksel ruhlarca göğge çıkarılır ve orada kendisine, ruhlarınkine benzer tansıklı bir vücut verilir. Çoğu durumlarda aday hastalanır ve göğge çıktığını hayal eder⁵¹. Bu ilk belirtilerin ardından, bir usta tarafından gerçekleştirilen sırra-erne töreni yer alır. Bazan, sırra-erne sırasında ya da törenin hemen ardından, çırak şaman bayılıp kendinden geçer ve ruhu, göksel ruhlarla görüşüp onlardan hastalıklara ilaç istemek üzere, kartalların taşıdığı bir kayıkla, göğge çıkar (Loeb, *Shaman and Seer*, s. 78).

İleride de görmek fırsatını bulacağımız gibi, sırra-erne sırasında yer alan göğge çıkış, sihirbaz olacak kişiye uçma yeteneği de kazandırır. Gerçekten de dünyanın her yerinde şaman ve sihirbazlara uçmak, bir anda çok büyük mesafeler katetmek ve

50 E. M. LOEB, *Sumatra*, s. 155.

51 E. M. LOEB, *Shaman and Seer*, s. 66; *id.* *Sumatra*, s. 195.

görünmez olmak gibi yetiler atfedilir. Uçarak havada dolaşabileceklerine inanan sihirbazların hepsinin, eğitimleri sırasında göğe çıkma niteliğinde veya yapısında bir esrime deneyiminden veya ritüelinden geçmiş olup olmadıklarını; yani bu sihirli uçuş gücünü bir sırra-erme töreni veya 'şamanlığa çağırıcı' açığa vuran bir esrime yaşantısı yoluyla elde edip etmediklerini, kesinlikle söylemek zordur. Hiç olmazsa aralarından bir bölümünün bu sihirli gücü gerçekten bir sırra-erme töreni yoluyla elde etmiş oldukları kabul edilebilir. Şamanların ve büyücülerin göğe uçuş güçleriyle ilgili olarak anlatılanların birçoğu bu güçlerin elde edilme yöntemlerine pek değinmiyor, ama bu sessizliğin kaynaklarımızın kusur ve eksikliklerinden ileri gelmesi de pekâlâ mümkündür.

Ne olursa olsun, birçok somut durumda şamanlığa çağırılma ve sırra-erme, şu veya bu şekilde göğe çıkış olayına doğrudan doğruya bağlı gözüküyor. Birkaç örnek verelim : Büyük bir Basuto bilicisi, çağırısını bir esrime sonucunda almış; bu sırada başının üzerinde kulübesinin damının açıldığını görmüş ve kaldırılıp Göğe götürüldüğünü hissetmiş; orada bir sürü ruhla karşılaşmış⁵². Afrika'da kaydedilmiş böyle birçok durum daha vardır (Chadwick, *op. cit.* s. 94-95). Nubalarda şaman adayı "kafasını ruhun yukarıdan kavradığı" ya da "ruhun kafasına girdiği" izlenimine kapılır (Nadel, *Shamanism*, s. 26). Bu "ruhların" çoğu göksel niteliklidir (*ibid.* s. 27) ve bunlara kapılma (çarpılma, "ecinnilenme") olayının göğe yükselme türünden bir kendinden geçme şeklinde dile geldiği kabul edilebilir.

Güney Amerika'da, göğe ya da çok yüksek dağlara yapılan sırra-erme yolculuğu büyük bir rol oynar⁵³. Örneğin Araucalar'da *maç'i*'nin meslek yaşamını belirleyen hastalığın ardından bir kendinden geçme nöbeti gelir ve bu sırada şaman adayı kadın göğe çıkıp bizzat Tanrıyla buluşur. Gökte kaldığı süre içinde doğaüstü varlıklar ona hastalıkları sağaltmakta kullanacağı ilaç

52 Nora CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, s. 50-51.

53 Ida LUBLINSKI, *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas*, s. 248.

ve yöntemleri gösterirler⁵⁴. Manasi'lerin şaman törenleri tanrının kulübeğe inişini, ardından da göğe çıkışı içerir: Tanrı şamanı da yanında göğe götürür. "Tanrının ayrılışı, tapınağın duvarlarını titreten sarsıntılar içinde olurdu. Birkaç dakika sonra Tanrı şamanı yeryüzüne geri getirir ya da tapınağın içine balıklama fırlatırdı"⁵⁵.

Son olarak Kuzey Amerika'dan bir göğe çıkma örneği verelim. Bir Winnebago otacısı öldürüldüğünü hissetmiş ve birçok serüvenden sonra göğe taşınıp orada Yüce Varlıkla görüşmüş. Göksel ruhlar kendisini sınamışlar; silâh işlemez diye bilinen bir ayıyı öldürmeyi ve sonra da üzerine üfleyerek diriltmeyi başarmış. Sonunda tekrar yeryüzüne inmiş ve ikinci kez doğmuş⁵⁶.

"*Ghost Dance Religion*"'un ("Hayalet Dansı Dini") kurucusu da, bu mistik akımın bütün büyük "peygamberleri" de, mutlaka birer esrime deneyimi yaşamışlar ve kariyerlerini de bu deneyim belirlemiştir. Örneğin, Kurucu kendinden geçmiş halde bir dağa tırmanmış ve orada beyazlar giymiş güzel bir kadınla karşılaşmış; kadın ona "Yaşamın Efendisi"nin dorukta bulunduğunu haber vermiş. Kadının öğütlerini izleyen "peygamber" giysilerini çıkarıp oradaki bir ırmağa dalmış ve ritüel çıplaklık halinde "Efendi"nin huzuruna çıkmış. Efendi ona birçok konuda buyruklar vermiş : Yerli toprağında Beyazların varlığına göz yummamak, sarhoşluğa karşı çıkmak, savaştan ve çokeşlilikten vazgeçmek, vb. gibi. Sonra da, insanlara bildirmesi için bir dua öğretmiş⁵⁷.

"Hayalet Dansı Dini"nin en dikkate değer "peygamberi" olan Woworka'ya ilk "vahyi" 18 yaşında gelmiş; güpegündüz

54 A. MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan*, s. 316.

55 A. MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 338.

56 P. RADIN, *La religion primitive* s. 98-99. Burada eksiksiz bir sırta-erme durumu söz konusu: ölme ve dirilme (= yeniden doğuş), göğe çıkma, sınarına, vb.

57 J. MOONEY, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, ("14th. Annual Report of the Bureau of American Ethnology", 1892-93, II, Washington, 1896, s. 641-1136), s. 663 >.

uyuyakalmış ve öbür dünyaya götürüldüğünü hissetmiş. Orada Tanrıyı ve ölmüşleri görmüş; hepsi mutlu ve sonsuza dek gençmişler. Tanrı ona, insanlara ulaştırılmak üzere, dürüst, çalışkan, hayırsever, vb. olmayı öğütleyen bir mesaj vermiş (Mooney, *op. cit.* s. 771>). Bir başka peygamber, Puget Sound' dan John Slocum, ise "ölmüş" ve canının bedeninden çıktığını görmüş. "Büyük, göz kamaştırıcı bir ışık gördüm... baktım ki bedenimde artık can yok, ölmüş... canım bedenimi terk etmiş, Tanrının yargı yerine doğru yükselip gitmiş... ruhumda büyük bir ışık gördüm, o iyi ülkeden gelen bir ışık..."⁵⁸

Başlangıçta "peygamberlerin" yaşadığı bu kendinden geçme deneyimleri sonradan "Hayalet Dansı Dini"ni benimseyen tüm bireylere modellik edecektir. Onlar da uzun uzun dans edip ırladıktan sonra kendilerinden geçerler; bu sırada öbür dünyanın çeşitli bölgelerini dolaşp ölmüşlerin ruhlarıyla, meleklerle, hattâ bazan Tanrıyla karşılaşırılar. Kurucunun ve peygamberlerin açıkladığı sırlar böylece, daha sonraki dine dönüşler ve kendinden geçişler için bir örnek oluştururlar.

Göge çıkışlar, Ojibwa'ların büyük ölçüde şamancılılaşmış gizli derneği olan *midêwiwin*'in de karakteristik bir ritidir. Tipik bir örnek olarak, bir genç kızın şu görüşü verilebilir : Genç kız bir sesin kendisini çağırdığını duyup onu izlemiş, dar bir patikadan bir dağa tırmanmış ve sonunda Göge ulaşmış. Orada Gök-Tanrıyla karşılaşmış ve Tanrı ona insanlara iletilmek üzere bir mesaj vermiş⁵⁹. *Midêwiwin* derneğinin amacı Gökle Yer arasındaki gidiş-geliş yolunu, Yaradılıştaki konulduğu biçimde, yeniden kurmaktır; bu nedenle, bu gizli derneğin üyeleri zaman zaman kendilerinden geçerek göge yolculuğa çıkarlar. Bunu yapmakla bir anlamda evrenin ve insanlığın bugünkü düşüş ve çöküşünü ortadan kaldırıp, Göksel âlemle iletişimin bütün insanlara açık ve kolay olduğu ilk yaratılıştaki duruma

58 J. MOONEY, *op. cit.* s. 752. Karş. Eskimo şamanının gördüğü ışık. "Tanrının yargı yeri" için, karş. *İsaya peygamberin göge çıkışı*, *Ardâ Virâf*, vb.

59 H. R. SCHOOLCRAFT, alıntılan PETTAZZONI, *Div. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* (Roma, 1922), s. 299>.

yeniden kavuşmuş olurlar.

Burada tam anlamıyla şamanizm söz konusu olmamakla birlikte -zira hem *Ghost Dance Religion* hem de *Midêwiwin*, bazı sınavlardan geçmek ve esrimeye karşı belli bir yatkınlık göstermek koşuluyla her isteyenin katılmakta serbest olduğu gizli derneklerdir-, Kuzey Amerika'nın bu dinsel akımlarında şamanlığa özgü öğelerin birçoğuna rastlanır : kendinden geçme teknikleri, Göğe mistik yolculuk, Yeraltına iniş, Tanrıyla, yarı-tanrısal varlıklarla, ölmüşlerin ruhlarıyla konuşma, vb.

Gördüğümüz gibi, göğe çıkış şamancıl sırra-erme olaylarında temel önemde bir rol oynamaktadır. Bir ağaca veya bir direğe tırmanma riti; göğe yükselme veya sihirli uçuş, dalınç/ esrime durumunda yer değiştirme, havada uçma, göğe mistik yolculuk vb. mitleri, bütün bu öğeler şamanlığa çağrı ya da şamanlığa giriş ve kutsanma olaylarında belirleyici bir işlev görürler. Kimi zaman, bu dinsel fikir ve uygulamalar bütünü, Gökle Yer arasındaki ilişki ve iletişimin çok daha kolay olduğu bir eski çağ mitiyle ilişkili görünür. Bu açıdan bakılınca, şamanlık deneyimi bu ilk mitsel zamanların yeniden canlandırılmasıyla eşdeğerlidir ve şaman da, insanlığın dünyanın başlangıcındaki mutlu durumunu kendi hesabına yeniden yaşayabilen ayrıcalıklı bir kişi olarak gözüktür. Bazılarını ilerideki bölümlerde ele alacağımız pek çok mit, şamanların esrimeleri sırasında arasına tekrar yakalayabildikleri bu mutlu *illud tempus*un (o zamanlar...) o cennetsi dünyasını bize getirir.

BEŞİNCİ BAŞLIK



Şaman Giysi ve Davulunun Simgesel Anlamları

ÖN BİLGİLER

Şamanın özel giysisi kendi başına bir *hiérophanie* (kutsallığın görünürleşmesi) ve dinsel bir kozmografya oluşturur; sadece ortada bir kutsallık bulunduğunu değil, aynı zamanda bazı kozmik simgeleri ve izlenecek meta-psişik yolları da açığa vurur. Dikkatle incelenirse, şamanizmin tüm sistemini, şamancıl mitler ve teknikler kadar saydamlıkla, ortaya çıkarır¹.

1 Şaman giysisi hakkında genel incelemeler: V. N. VASILJEV, *Şamanskiy kostyum i buben u Yakutov* ("Sbornik Muzeya po Antropologii i Etnografii pri Akademii Nauk"ta, 1, 8, St. -Petersburg, 1910); Kai DONNER, *Ornements de la tête et de la chevelure* ("Journal de la Société Finno-ougrienne"de, XXXVII, 3, 1920, s. 1-23), özel. s. 10-20; Georg NIORADZE, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, s. 60-78; K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, 1927, s. 255-259; Hans FINDEISEN, *Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer (Keto)* (in "Zeitschrift für Ethnologie", LXIII, 1931, s. 296-315), özel. 311-313; E. J. LINDGREN, *The Shaman Dress of the Dagurs, Solons and*

Altay şamanı giysisini kışın bir gömleğin üstüne, yazın da doğrudan doğruya çıplak bedenine giyer. Tunguzlar yaz-kış sadece ikinci yöntemi uygularlar. Sibiryanın kuzeydoğusunda ve Eskimo kabilelerinin çoğunda tam anlamıyla bir şaman giysisi bulunmamakla birlikte², başka Arktika halklarında da genellikle aynı gelenek gözlenir (bak. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 500). Şaman belden yukarı soyunur (örn. Eskimolarda), giysi diye üstünde yalnız bir kemer kalır. Arktik

Numinchens in N. W. Manchuria ("Geografiska Annaler"de, I, 1935, s. 365, >); Uno HARVA (HOLMBERG), *The Shaman Costume and Its Significance* ("Annales Universitatis Fennicae Aboensis", 1, 2, Turku, 1922); id. *Die religiösen Vorstellungen*, s. 499-525; Jorma PARTANEN, *A Description of Buriat Shamanism*, s. 18 >; ayrıca bak. L. STIEDA, *Das Schamanenthum unter den Burjaten*, s. 286; V. M. MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia and European Russia*, s. 81-85; T. LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, s. 147 >; G. SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*, s. 979-980; OHLMARKS, *Studien*, s. 211-212; K. DONNER, *La Sibirie*, s. 226-227; id. *Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak* (in the Turukhansk Region) ("Mémoires de la Société Finno-ougrienne", LXVI, Helsinki 1933), özel. s. 78-84. V. I. JOCHELSON, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 169>, 176-186 (Yakutlar), 186-191 (Tunguzlar); id. *The Yakut* ("Anthropological Papers of the American Museum of Natural History", c. 33, 1931, s. 37-225), s. 107-118. S. M. ŞİROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*, s. 287-303; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, XI, s. 616-26, XII, s. 720-33; L. VAJDA, *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus* (in "Ural-altaische Jahrbücher", XXXI, Wiesbaden, 1959, s. 455-85), s. 473, n. 2 (bibliyoğrafya).

S. V. IVANOV'un toplu incelemesi *Materialı po izobrazitelnomu iskusstvu narodov Sibiri XIX- načala XX v.* (Moskova ve Leningrad, 1954)'da da Sibiry şamanlarının giysileri, ritüel eşyaları ve davulları hakkında pek çok belge vardır. Bak. özellikle: Samoyed şamanlarının giysi ve davulları için s. 66 > (şek. 47-57, 61-64, 87); Dolgan, Tunguz ve Mançular içins. 98> (şek. 36-62: Evenklerde şaman giysi, eşya ve davul süslemeleri); Çukçiler ve Eskimolar için s. 407>, vb. IV. ve V. bölümler Türk (s. 533>) ve Buryat (s. 691>) halklarına ayrılmıştır... Yakut desenleri (şek. 15>), şaman davulları (örn. şek. 31) ve Altay davulları (s. 607>, şek. 89, vb.) üzerine çizilmiş şekiller, özellikle çok sayıdaki Buryat *ongon* (put) figürleri (şek. 5-8, 11-12, 19-20) son derece ilginçtir. Ongonlar hakkında, bak. *ibid.* s. 701>.

- 2 Bunlarda "giysi", karibu (bir tür ren geyiği) derisinden şeritler ve kemikten küçük figürler bağlanan deri bir kemerden ibarettir; karş. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, s. 114. Eskimo şamanının başlıca ritüel aygıtı davuludur.

bölgelerdeki konutların içindeki sıcaklık bu âdeti açıklamaya yeter görünürse de, bu çıplaklığın büyük olasılıkla dinsel bir anlamı da vardır. Ancak, ister (Eskimo şamanlarında olduğu gibi) ritüel bir çıplaklık, ister şamanlık deneyimi için özel bir giysi söz konusu olsun, önemli olan, bu deneyimin şamanın her günkü -kutsal olmayan- giysisi ile yaşanamayışıdır. Özel giysi olmasa bile, şamanın kutsal "eşya dolabında" yer alan ve sırasında giysinin işini görebilen külah, kemer, davul gibi şeyler onun yerine geçer. Örneğin, Radlov (*Aus Sibirien*, II, s. 17) Kara Tatarların, Şorların ve Teleütlerin şaman giysisi kullanmadıklarını belirtir; fakat çoğu kez (örn. Lebed Tatarlarında olduğu gibi, Harva, *op. cit.* s. 501) onun yerine başa sarılan bir kumaş parçası kullanılır ki, bu olmadan şamanlık etmek kesinlikle mümkün değildir.

Giysi kendi başına, çevredeki uzamdan nitel olarak farklı, özel bir dinsel mikrokozmosu temsil eder. Bir yandan, hemen hemen eksiksiz bir simgesel sistem oluşturduğu gibi, öte yandan da, kutsanmışlığı nedeniyle, çok ve çeşitli manevî güçlerle -en başta da "ruhlarla"- donanmıştır. Sadece onu giymekle -ya da onun yerini tutan nesneleri ellemekle- şaman, kutsal olmayan normal uzamı aşmış manevî dünyayla temasa geçmeye hazırlanmış olur. Bu hazırlık, genel olarak, bu dünyaya somut olarak girmekle hemen hemen birdir, zira kostümü giyme işi de aslında bir sürü hazırlıktan sonra ve şamancıl esrişmenin hemen öncesinde yapılır.

Şaman adayı gelecekte giyeceği giysinin bulunduğu yeri rüyasında görmek zorundadır; onu almaya da kendisi gider³. Sonra giysi, fiyat olarak bir at ödenmek suretiyle, ölmüş şamanın akrabalarından satın alınır (örn. Birarçen'lerde). Fakat giysi klandan dışarı çıkarılamaz (Şirokogorov *Psychomental Complex*, s. 302), zira bir bakıma o bütün olarak klanı ilgilendi-

3 Başka yerlerde, giysinin yapılış ritüelinin yavaş yavaş bozulmasına tanık olunmaktadır. Eskiden, Yeniseyli şaman, derisinden giysi yapacağı ren geyiğini kendi eliyle öldürüyordu; günümüzde ise deriyi doğrudan doğruya Ruslardan satın alıyor (NIORADZE, *Der Schamanismus*, s. 62).

ren bir eşyadır; sadece tüm klanın katkılarıyla yapılmış veya satın alınmış olduğu için değil, "ruhların" güçlerini emmiş olduğu için de böyledir ve onlara egemen olamayacak biri tarafından giyilmemesi gerekir; yoksa ruhlar sonradan bütün toplumun başına dert açabilir (Şirokogorov, s. 302).

Giysi de, herhangi bir "ruhlar yeri"ne karşı duyulan korku ve tedirginliğe konu olur (*ibid.* s. 301). Yıpranıp aşınınca ormanda bir ağaca asılır; üstünde yaşayan "ruhlar" da onu bırakır, gelip yeni giysiye bağlanırlar (*ibid.* s. 302).

Yerleşik Tunguzlarda şamanın ölümünden sonra giysisi evinde saklanır; üzerinde yaşayan "ruhlar" onu silkeleyerek, sallayarak, vb. canlı olduklarını gösterirler. Göçebe Tunguzlar ise, Sibiryâ kabilelerinin çoğu gibi, giysiyi şamanın mezarının yanına koyarlar (Şirokogorov, s. 301; Harva, s. 499, vb.). Birçok yerlerde giysi bir hastanın sağıltilmasında kullanıldıktan sonra o hasta ölmüşse, giysi de işe yaramaz, kirli, hale gelir. Hastayı iyileştirme gücü olmadığı anlaşılan davullar için de durum aynıdır (Kai Donner, *Ornements de la tête*, s. 10).

SİBİRYA ŞAMAN GİYSİSİ

(Hemen hemen yüz yıl önce yazan) Şaşkov'a göre, her Sibiryalı şamanda şu eşyanın bulunması gerekir : 1. Üzerine demirden yuvarlaklar ve mitsel hayvanları temsil eden figürler asılı bir kaftan; 2. Bir maske (Tadıbey Samoyedlerinde, şamanın ruhlar âlemine yalnız kendi içsel ışıısıyla girebilmesi için gözlerini bağlamaya yarayan bir mendil); 3. Demir veya bakırdan bir göğüslük;⁴. Yazarın, şamanın en önemli eşyasından saydığı bir başlık ya da külâh. Yakutlarda kaftanın sırtının ortasında, "güneşi" temsil eden yuvarlakların arasında, bir de delik yuvar-

4 Böyle bir simgenin nasıl tutarlı bir kozmoloji içerdiğini aşağıda (s. 294>) göreceğiz. Yakut şaman giysisi hakkında, ayrıca bak. W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, s. 292-305 (V. N. VASILYEV, E. K. PEKARSKIY ve M. A. CZAPLICKA'ya göre). "Ay" ve "güneş" konusunda, bak. *ibid.* s. 300-304.

lak bulunur; Sieroszewski'ye göre (*Du chamanisme*, s. 320), buna "güneş deliği" (*oybonkingätä*) adı verilir; fakat genel olarak bunun, şamanın Yeraltına girmek için kullandığı orta delikle birlikte, Dünyayı (Yer'i) temsil ettiği kabul edilir (bak. Nioradze, şek. 16; Harva, *op. cit.* şek. 1). 4. Kaftanın sırtında ayrıca bir hilâl ile, şamanın güç ve dayanıklılığının simgesi olan bir demir zincir bulunur (Mikhailowski, s. 81)⁵. Şamanların söylediğine göre demir plakalar kötü ruhların vuruşlarına karşı kalkan görevi görür. Kürkün üzerine dikilmiş tutam tutam kıllar ise kuş tüylerini temsil eder (Mikhailowski, s. 81, Pripuzov'a göre).

Sieroszewski'nin (*op. cit.* s. 320) belirttiğine göre, güzel bir Yakut şaman giysisi 30-40 libre (yaklaşık 13-17 kilo) madensel takı taşımalıdır. Şamanın dansını "cehennem" bir hoplayıp zıplama seansına çeviren de özellikle bu takıların çıkardığı şangırtıdır. Bu madensel nesnelerin "canı" vardır; paslanmazlar. "Kollar boyunca, kol kemiklerini temsil eden çubuklar (*tabıtala*) dizilmiştir. Göğsün yan taraflarına, kaburgaları temsil eden yapracıklar (*oygos timir*) dikilmiştir. Biraz yukarıda, büyük yuvarlak plakalar kadının göğüslerini, karaciğeri, yüreği ve öteki iç organları temsil eder. Çoğu kez giysiye kutsal hayvan ve kuş figürleri de dikilir. Ayrıca, içinde bir insan figürüyle küçük bir kayık biçiminde madenden küçük bir *ämägät* ("deliliğin ruhu") de asılır⁶.

Kuzey ve Baykal-ardı Tunguzlarında iki tip şaman giysisi-ne çok sık rastlanır; bunlardan biri ördek, öteki ren geyiği şeklindedir⁷. Değneklerin bir ucu at başına benzeyecek biçimde yontulmuştur. Kaftanın sırtından 10 cm eninde ve 1 metre

5 Elbette "demir" ve "zincir"den oluşan bu ikili simgesellik çok daha karmaşıktır.

6 SIEROSZEWSKI, *op. cit.* s. 321. Bu nesnelerin her birinin anlam ve rolleri ileride daha iyi anlaşılacaktır. *Ämägät* hakkında, bak. E. LOT-FALCK, *A propos d'Ätügän*, s. 190 >.

7 Tunguz giysisi hakkında, bak. ŞİROKOGOROV, *Psychomental Complex*, s. 288-297.

boyunda, *kulin*, "yılan" adı verilen şeritler sarkar⁸. Hem "atlar" hem de "yılanlar" şamanın Yeraltına yolculuklarında kullanılır. Şirokogorov'a göre (s. 290), Tunguzlardaki madensel nesneler ("ay", "güneş", "yıldızlar", vb) Yakutlardan ödünçlemedir. "Yılanlar" Buryatlardan ve Türklerden, "atlar" da Buryatlardan alınmıştır. (Bu ayrıntı ve belirlemelerin, Kuzey Asya ve Sibirya şamanlığı üzerindeki güney etkileri sorunuyla uğraşırken akıldan tutulması gereklidir.)

BURYAT ŞAMAN GİYSİSİ

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yazan Pallas bir Buryat kadın şamanın görünüşünü şöyle betimler : Şamanın, uçları at başı şeklinde yontulmuş ve "boyunlarına" çingiraklar asılmış iki değneği vardı; siyah ve beyaz kürklerden yapılmış 30 tane "yılan" omuzlarından yere kadar sarkıyordu; başlığı, köşelerinde geyik boynuzlarını andıran üç çıkıntısı olan demirden bir miğferdi⁹. Fakat Buryat şamanının en eksiksiz betimini Agapitov ile Çangalov'a¹⁰ borçluyuz. Bu yazarlara göre, şamanın şunlara sahip olması gerekir : 1. Bir kürk; "ak" (yani iyi ruhlardan yardım gören) şaman için beyaz, "kara" (yani yardımcıları kötü ruhlar olan) şaman için siyah; ve üzerine atları, kuşları, vb. temsil eden birçok metal figürler dikilmiş olacak. 2. Vaşak biçiminde bir başlık; (sırta-ermeden sonra gelen) beşinci yunmanın (arınmanın) ardından, şaman iki ucu boynuzu andıracak şekilde kıvrılmış demirden bir miğfer (bak. Agapitov ve

8 Birarçenlerde bunlara *tabjan*, "boa constrictor" denir. ŞİROKOGOROV, *Psychomental Complex*, s. 301. Bu sürüngen kuzey ülkelerinde bilinmediğine göre, burada Sibirya şamanlık sistemi üzerindeki Orta Asya etkilerinin önemli bir kanıtı karşındayız demektir.

9 P. S. PALLAS, *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches* (3 cilt, St. Petersburg, 1771-1776), c. III, s. 181-182. Teleginsk dolaylarından bir başka Buryat kadın şaman giysisinin betimi için, bak. J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, c. II (Göttingen, 1752, s. 11-13.

10 N. N. AGAPİTOV ve M. N. ÇANGALOV, *Materialy*, s. 42-44; bak. MIKHAILOWSKI, s. 82; NIORADZE, *Der Schamanismus*, s. 77; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, s. 424-32.

Çangalov, şek. 3, res. II) alır. 3. Ağaçtan ve demirden at başlı birer değnek; birincisi ilk sırta-erme olayının öncesinde, -alındığı kayının kurumamasına dikkat edilerek- hazırlanır; öbürü, demirden olanı ise ancak beşinci sırta eristen sonra elde edilir; bunun da ucu at başı biçiminde yontulmuş ve birkaç çingirak takılmıştır.

Şimdi de, Partanen tarafından Moğolcadan çevrilen, Buryat şamanlığına ilişkin "el kitabında" verilen betimlemeyi sunalım : "Tepesi birkaç demir çemberden oluşan, iki boynuzla süslü demir bir miğfer; arkadan dokuz halkalı bir demir zincir sarkar; alt tarafta belkemiği (*nigurasun*; bak. *tunguzca nikima, nikama*, "omur") adı verilen mızrak biçiminde bir demir parçası vardır. Şakaklarda, miğferin iki yanında, birer halkayla bir *verşok* (4,445 cm) uzunluğunda, dövülerek bükülmüş, *kolbuga* (*qolbugas*, "birlik, birlikte veya çift : bağ, bağlantı") denilen üç demir çubuk bulunur. Miğferin iki tarafına ve arkaya, ipekli, pamuklu, ince bezden veya çeşitli yabani ve evcil hayvanların kürklerinden yapılmış ve yılan şeklinde bükülmüş şeritler asılmıştır; sonra miğferin kenarlarına, *Körüne*, sincap ve gelincik derisi renginde pamuklu saçaklar geçirilir. Bu şapkaya *maykapçı* (*maiqabtchi*, "başlık, serpuş") adı verilir.

"Giysinin yakasına takılmış aşağı yukarı 30 cm eninde bir şerit oluşturan pamuklu beze, çeşitli yılan ve yabani hayvan figürleri tesbit edilmiştir. Buna *dalapçı* (*dalabtchi*, "kanat") veya *ziber* ("yüzgeç" veya "kanat"; bak. *A Description of Buriat Shamanisme*, s. 18, § 19-20) adı verilir.

"Yaklaşık iki arşın uzunluğunda, koltuk değneği biçiminde, uçlarında (kabaca yontulmuş) at başı figürleri olan iki değnek vardır; atın boynuna üç *kolbuga*'lı bir halka geçirilmiştir ve buna Atın'Yelesi denir; değneklerin alt uçlarına da aynı *kolbuga*'lardan asılmıştır ve bunlara da Atın Kuyruğu denir. Bu değneklerin ön bölümüne, hepsi de demirden olmak üzere, bir *kolbuga* halkasıyla (minyatür) birer eyer, mızrak, kılıç, balta, çekiç, kayık, kürek ve zıpkın ucu tesbit edilmiştir; bunların altına, yukarıda olduğu gibi, üç *kolbuga* bağlanmıştır. Bu dört

kolbuga halkasına Ayaklar denir ve söz konusu iki değneğe de *sorbi* adı verilir.

"Üzerine sekiz kat misk faresi derisi sarılmış bir *suqai* sapından yapılma bir kamçısı vardır ve buna da bir halkayla üç *kolbuga* takılı ve hepsi de minyatür olmak üzere, bir çekiç, bir kılıç, bir kargı ve bir çivili topuz asılıdır; buna ayrıca renkli ipek veya pamukludan şeritler de bağlanır. Tümüne birden "canlılar Kamçısı" adı verilir. *Böge* şamanlık ederken bir *sorbi* ile birlikte bu kamçıyı da elinde tutar. Yurtların içinde görev yaparken *sorbi* kullanmayabilir. (*ibid.*, s. 10, 1 23-24). "

Bu ayrıntıların birçoğuyla ileride de karşılaşacağız. Şimdilik Buryat şamanının "atına" verilen öneme dikkati çekelim. Şamanın yolculuğunda kullandığı araç olarak at teması Orta ve Kuzey Asya'ya özgüdür; buna başka yerlerde de rastlama fırsatını bulacağız (bak. aşağıda s. 362> ve 510>). Olkhonsk Buryatlarında şamanların, bunlardan başka, (davul, at-değnek, kürk, çingirak gibi) sihirli eşyalarını koydukları, genellikle güneş ve ay resimleriyle süslü bir sandık veya kutuları da vardır. Yaroslav piskoposu Nil, Buryat şamanının donanımında daha iki eşyanın bulunduğunu bildirir : *abagaldey*, yani deriden, ağaçtan ya da metalden yapılmış ve üzerine boyayla kocaman bir sakal resmedilmiş büyük bir maske ve *toli*, yani göğüse veya sırta asılmış ya da doğrudan doğruya kaftana dikilmiş olarak taşınan ve üzerinde on iki hayvan figürü bulunan bir ayna. Ancak, Agapitov ile Çangalov'un belirttiklerine göre (*op. cit.* s. 44), o sırada bu iki nesne kullanımdan hemen hemen kalkmıştı¹¹. Az sonra bunların başka yerlerdeki kullanılışlarına ve karmaşık dinsel anlamlarına geleceğiz.

¹¹ Buryat şamanının ayna, çingirak ve diğer sihirli eşyaları hakkında, ayrıca bak. PARTANEN, *A Description*, § 26.

ALTAY ŞAMANININ GIYSİSİ

Potanın'ın betimlediği şekliyle Altay şamanının giysisi Sibiryalı şamanlarıninkine göre daha tamam ve daha iyi korunmuş izlenimi veriyor. Kaftanı teke veya ren geyiği derisindendir. Üzerine, yılanları temsil eden birçok şerit ve mendil dikilmiştir. Şeritlerin bazıları, iki gözü ve açık ağzıyla bir yılan başı şeklinde kesilmiştir; uzun yılanların kuyrukları çatal olup, bazan üç yılanı tek bir baş takıldığı da olur. Zengin bir şamanın 1. 070 yılanı olması gerektiği söylenir¹². Ayrıca eşyaları arasında birçok demirden nesne de vardır, bunların arasında özellikle ruhları (cinleri) korkutmağa yarayan küçük bir yay ve oklar dikkati çeker¹³. Giysinin sırtına hayvan postları ve iki bakır yuvarlak dikilmiştir. Yakalığı, siyah ve kahverengi baykuş tüylerinden bir saçakla süslüdür. Bir şaman da yakalığına ayrıca, başları birer baykuş tüyünden yedi "bebek" dikmişti. Dediğine göre, bunlar 7 gök kızymış; 7 çingirak da bu 7 kızın ruhları çağırın sesleriymiş¹⁴. Başka yerlerde bunların sayısı

12 Daha kuzeyde, bu şeritlere verilen yılan anlamı kaybolup yerini başka bir sihirsel-dinsel değerlendirmeye bırakmaktadır. Örneğin, kimi Ostiyak şamanları Kai DONNER'e şeritlerin saçlarla aynı özellikleri taşıdığını söylemişlerdir (*Ornements de la tête et des cheveux*, s. 12; *ibid.* s. 14, şekil 2: ayaklara kadar inen bir sürü şeritle süslü bir Ostiyak şaman giysisi; bak. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, şekil 78). Yakut şamanları şeritlere "saç" derler (HARVA, s. 516). Burada bir anlam aktarımı görüyoruz ki, dinler tarihinde sıkça rastlanan bir olaydır: Yılanların - birçok Sibiryalı halk tarafından bilinmeyen - sihirsel/dinsel değeri, başka yerde "yılanı" temsil eden nesnede, yerini "saçların" sihirsel/dinsel değerine bırakmaktadır; zira uzun saçlar da büyük bir sihirsel/dinsel güç anlamına gelir; bu güç de, beklenebileceği gibi, büyücülerde (örneğin, *Rig Veda*, X, 136, 7'deki *muni*), kırıllarda (örneğin, Babil kıralları), kahramanlarda (Samson), vb. yoğunlaşmıştır. Şu da var ki, Kai Donner'in sorularını yanıtlayan şaman tek kalmış, onu doğrulayan başkaları çıkmamıştır.

13 Bu da bir başka anlam aktarımı örneğidir; zira yay ve oklar ilk olarak sihirli uçuşun simgesiydiler ve bu nitelikleriyle şamanın göğe çıkış donanımı içinde yer alıyorlardı.

14 G. N. POTANIN, *Očerki severo-zapadnoy Mongolii*, c. IV, s. 49-54; bak. MIKHAŁŁOWSKI, s. 84; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 595; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, s. 254 > Altay ve Abakan Tatar şaman giysileri hakkında, ayrıca bak. *ibid.* s. 251-57, 694-96.

dokuzdur ve Ülgen'in kızları sayılırlar (bak. örn. Harva, *op. cit.* s. 505).

Şamanın giysisine asılan ve her biri özel bir dinsel anlam taşıyan öteki nesneler arasında şunları sayabiliriz : Altaylılarda, biri siyah veya kahverengi, öteki yeşil kumaştan yapılmış, iki çift ayaklı, kuyruklu ve ağızları yarı açık iki küçük "canavar", Erlik Han'ın ülkesinde yaşayan *jutpa* ile *arba* (Harva, şek. 69-70, Anošin'e göre); Sibirya'nın uzak kuzeyindeki halklarda, şamanın su altındaki öteki dünyaya dalışını simgeleyen martı veya kuğu gibi su kuşlarını temsil eden bazı figürler (Eskimo inanışlarını incelerken bu kavrama tekrar döneceğiz); birçok mitsel hayvan (ayı, köpek, boynuna bir halka geçirilmiş kartal figürleri (Yeniseylilere göre bu halka, "hakan kuşunun" şamanın hizmetinde bulunduğunu gösteriyor; bak. Nioradze, s. 70); hattâ insan cinsel organlarının çizimleri (*ibid.*) ki, bunlar da giysinin kutsallaştırılmasına katkıda bulunuyor olsalar gerektir¹⁵.

ŞAMANLARIN AYNA VE BAŞLIKLARI

Mançuryanın kuzeyinde yaşayan çeşitli Tunguz topluluklarında (Khingan, Birarçen, vb. Tunguzlarında), bakır aynalar önemli bir rol oynar (bak. Şirokogorov, *Psychomental Complex*, s. 296). Bunların Çin-Mançurya kökenli oldukları bellidir (*ibid.* s. 299), fakat bu nesnelerin sihirsiz anlamları kabileden kabileye değişir. Aynanın, şamanın "dünyayı görmesine" (yani dikkatini işine yoğunlaştırmasına), "ruhların yerlerini belirlemesine" ya da insanların ihtiyaçları üzerine düşünmesine, vb. yaradığı söylenir. V. Diószegi, Mançu-Tunguz dilinde "ayna" anlamına gelen *panaptu* teriminin, *pana*, "ruh, tin" (veya daha doğru olarak

15 Ayrı bezeğin üzerinde her iki cinsel organın yan yana bulunması (bak. örn. NIORADZE, şek. 32, ANOŞIN'e göre) ritüel "çift-eşeylileşme" (*androgynisation*) olayının belli-belirsiz bir anısı veya kalıntısı olamaz mı acaba? sorusu akla geliyor. Ayrıca bak. B. D. ŞİMKİN, *A Sketch of the Ket, or Yenisei Ostyak* ("Ethnos", IV, 1939, s. 147-176), s. 161.

"hayalet veya gölge-ruh") sözcüğünden geldiğini göstermiştir. Demek ki ayna, gölge-ruhu içine alan bir kap veya yuva (-*ptu*) dır. Şaman aynaya bakınca ölmüş kişinin ruhunu görür¹⁶. Bazı Moğol şamanları da aynada "şamanların beyaz atını" görürler¹⁷. Küheylân en tipik ve yetkin şamanlık hayvandır : "dötrnala", "başdöndürücü hızla" gibi deyimler şamanın "uçuşunu", yani esrimesini anlatmak için kullanılan geleneksel formüllerdir.

Başlığa gelince, o, kimi kabilelerde (örneğin Yurak-Samoyedlerde) şaman giysisinin en önemli parçası sayılır. "Bu şamanların dediklerine bakılırsa, güçlerinin büyük bir kısmı bu başlıklarda saklıymış." (Kai Donner, *Les ornements de la tête*, s. 11). "Bu yüzden, bir şamanlık gösterisi eğer Rusların isteği üzerine yapılıyorsa, şaman burada görevini başlıksız yerine getirir" (Donner, *La Sibérie*, s. 227). "Bu konuda soru sorduğumda bana, şamanlığı başlıksız olarak icra ettikleri zaman hiçbir gerçek güce sahip olmadıkları; ve bütün törenin esas itibariyle seyircileri eğlendirmeye yönelik bir parodi olduğu yanıtını verdiler" (id., *Les ornements*, s. 11)¹⁸. Batı Sibiry'a'da başlık, başa sarılıp üzerine kertenkele ve diğer koruyucu hayvanlarla birçok

16 V. DIOSZEĞI, *Tunguso-manczurskoje zerkalo samana* (in: "Acta orientalia hungarica", I, Budapeşte, 1951, s. 359-83), s. 367 >. Tunguz şamanlarının aynaları hakkında, ayrıca bak. ŞİROKOGOROV, *op. cit.*, s. 278, 299 >.

17 W. HEISSIG, *Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner* (in: "Folklore Studies", III, 1944, s. 39-72), s. 46.

18 "Başlığa verilen önem, kayalara çizilmiş tunç çağına ait eski desenlerden de anlaşılıyor; burada da şamanın net biçimde belli olan bir başlığı var, ancak şamanlığını gösteren öbür simge ve işaretler eksik olabiliyor" (Kai DONNER, *La Sibérie*, s. 227). Fakat KARJALAINEN Ostiyak ve Vogullarda şaman başlığının "yerli" bir âdet olduğuna inanmıyor, bir Samoyed etkisi olduğunu düşünüyor (bak. *Die Religionen der Jugra-Völker*, III, s. 256 >). Bu sorun henüz çözülmüş değil. Kazak-Kırgız baksı'sı (bağça) da "başında kuzu veya tilki derisinden sivri bir külâh olan geleneksel malakhay'ı taşıyor; bunun arka kısmı uzun, sırt üzerinden aşağıya sarkıyor. Bazı baksılar deve tüyünden kırmızı kumaşla kaplı, gene böyle garip bir keçe külâh giyiyorlar; daha başkaları, özellikle Sır-Derya ve Çu ırmağı boylarında ve Aral gölü yakınlarındaki bozkırlarda yaşayanlar ise başlarına hemen her zaman mavi renkte bir sarık sarıyorlar" (CASTAGNÉ, *Magie et exorcisme*, s. 66, 67). Ayrıca bak. R. A. STEIN, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), s. 342 >.

da şerit asılan geniş bir sarıktan ibarettir. Ket'in doğusunda başlıklar "gâh demirden ren boynuzlarıyla süslü taçları andırır, gâh bir ayı kafatasından yontulmuş ve hayvanın kafa derisinin başlıca parçaları da üzerlerine yapıştırılmıştır" (Kai Dorner, *La Sibérie*, s. 228; ayrıca bak. Harva, *op. cit.* s. 514>, şek. 82, 83, 86). En sık rastlanan tip ren geyiği boynuzlarına öykünen (Harva, s. 516>) biçim olmakla birlikte, doğu Tunguzlarında kimi şamanlar, başlıklarını süsleyen demirden boynuzların ren değil normal geyik boynuzlarını temsil ettiğini de iddia ederler¹⁹. Başka yerlerde, gerek kuzeyde Samoyedlerde, gerek güneyde Altaylılarda olduğu gibi, şaman başlığı kuğu, kartal, baykuş gibi kuşların tüyleriyle de süslüdür; örneğin Altaylılarda yaldızlı kartal veya kahverengi baykuş (Potanin, *Oçerki*, IV, s. 49>)²⁰, Soyotlar ve Karagaslarda baykuş (Harva, *ibid.*, s. 508>) tüyleri kullanılır. Bazı Teleüt şamanları başlıklarını bir kahverengi baykuş derisinden yaparlar ve hayvanın kanatlarını, bazan da başını, süs olarak bırakırlar (Mikhailowski, s. 84)²¹.

KUŞ SİMGESELLİĞİ

Şamanlık giysisinin, bütün bu süs ve bezeklerle, şamana hayvan biçiminde yeni ve sihirli bir beden vermek işlevinde olduğu bellidir. Öykünülen başlıca üç hayvan kuş, ren (geyik) ve ayıdır; ama kuşun ayrı bir yeri vardır. Rengeyiği ve ayı biçimli vücutların anlamlarına daha sonra dönmek üzere, şimdilik kuş biçimli giysiyi ele alalım²². Hemen her yerde, şaman giysilerini betimlerken kuş tüyleri karşımıza çıktı.

19 Geyik boynuzlu şaman başlığı hakkında, bak. V. DIÓSZEGI, *Golovnoi ubor nanaiskych (goldslach) samanov* (in "A néprajzi értesítő", XXXVII, Budapeşte, 1955, s. 81-108), s. 87 > ve şek. 1, 3-4, 6, 9, 11, 22-23.

20 Altay şaman başlığının ayrıntılı incelemesi için, bak. A. V. ANOŞİN, *Materialy po shamanstvo u altajcev* (Leningrad, 1924), s. 46 >.

21 Aslında, kimi bölgelerde, kahverengi baykuş derisinden başlık şamanlığın kutsanmasından hemen sonra taşınmaz. *Kamlanie* süreci içinde ruhlar başlığın ve öteki yüksek simgelerin yeni şaman tarafından ne zaman tehli-kesizce giyilebileceğini açıklarlar (MIKHAILOWSKI, s. 84-85).

22 Şaman-kuş bağlantısı ve giysinin kuş-biçimli simgeselliği hakkında, bak. H.

Dahası, bu giysilerin tasarımı ve yapısı da bir kuşun biçimini elden geldiğince taklit etmeye çalışır. Örneğin, Altay şamanları, Minusinsk Tatarlarının, Teleütlerin, Soyotların ve Karagasların şamanları giysilerini baykuşa benzetmeye çalışırlar (Harva, s. 504>). Soyot giysisinin tam bir "kuş-görünümü" (*ornithophanie*) olduğu bile söylenebilir²³. Özellikle kartala benzemeye çalışılır²⁴. Golde'larda da kuş biçimli giysi yaygındır (Şirokogorov, s. 296). Daha kuzeyde yaşayan, Dolgan, Yakut ve Tunguzlar gibi Sibiryalı halkları hakkında da aynı şey söylenebilir. Yukagirlerde de şaman giysisinde kuş tüyleri vardır (Jochelson, *The Yukaghir*, s. 169-176). Çizmesi kuş ayağına benzetilmiş bir Tunguz şamanı görülmüştür (Harva, s. 511, şek. 76). Kuş biçimli giysinin en karmaşık türüne Yakut şamanlarında rastlanır. Bunların giysisi demirden tam bir kuş iskeletini temsil eder (Şirokogorov, s. 296). Zaten kuş biçimli giysinin çıkıp yayıldığı merkez de halen Yakutların yaşadığı bölgedir.

Giysinin gözle görülebilir bir kuş biçimli yapı göstermediği yerlerde -örneğin, art arda gelen Çin-Budist kültür dalgalarından kuvvetle etkilenen Mançularda (*ibid.*)- bile baş süsleri kuş tüylerinden yapılmış olup az çok kuşu andırır (*ibid.* s. 295). Moğol şamanının omuzlarında "kanatları" vardır ve giysisini giyer giymez kendini kuşa dönüşmüş hisseder (Ohlmarks, *Studien*, s. 211). Genel olarak Altaylılarda giysinin kuş-benzerliğinin eskiden daha da belirgin olmuş olması akla yakındır (Harva, s. 504). Bugünse baykuş tüyleri Kazak-Kırgız baksılarının ancak değneklerini süslemektedir (Castagné, s. 67).

Şirokogorov, kendisine bilgi veren Tunguzlara dayanarak, kuş-giysinin öbür dünyaya yolculuk için mutlaka gerekli olduğunu belirtir : "Giysi hafif olduğu zaman oraya daha kolay gidildiğini söylüyorlar." (*Psycomental Complex*, s. 296). Aynı

KIRCHNER, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus* (in "Anthropos", XLVII, 1952, s. 244-86), s. 255 >).

23 U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, şekil 71-73, 87-88, s. 507-08, 519-20. Bak. ayrıca W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, s. 430-31.

24 Bak. LEO STERNBERG, *Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens* ("Archiv für Religions-wissenschaft", 1930, c. 28, s. 125-153) s. 145.

nedenle söylence ve masallarda da bir kadın şaman sihirli tüyü elde eder etmez havalanıp göğe uçar²⁵. Å. Ohlmarks (*Studien*, s. 211) bu inanışın Arktika kökenli olduğu ve şamana gök yolculuğunda yardım eden "yardımcı ruhlar" inancıyla ilişki içinde ele alınmasının gerektiği fikrindedir. Fakat, daha önce gördüğümüz ve sonra da göreceğimiz gibi, aynı havalanma ve uçuşma simgeselliğine -hep şamanlarla, büyücülerle ve kimi zaman da bunların temsil ettiği mitsel varlıklarla ilişkili olarak- dünyanın hemen her yerinde rastlanır.

Öte yandan, kartalla şaman arasındaki mitsel ilişkileri de hesaba katmak gerekir. Unutmayalım ki kartal ilk şamanın atası sayılır, şamanın sırra-erişinde önemli bir rol oynar ve son olarak, Evren Ağacını ve şamanın esrimeli yolculuğunu da kapsayan bir mitsel yumağın merkezinde yer alır. Ayrıca kartalın, iyice güneşe bağlanmış olmakla birlikte, bir bakıma En Yüce Varlığı temsil ettiği de gözden uzak tutulmamalıdır. Bütün bu öğeler, bize göre, şaman giysisinin dinsel anlamını açıkça belirtmekte birbirini tamamlıyor : Giysinin giyilmesiyle sağlanmak istenen, uzun sırra-erme deneyim ve törenlerinde içe doğup şekillenen mistik ruh haline yeniden kavuşmaktır.

İSKELET SİMGESELLİĞİ

Bu nokta zaten, şaman giysisinin üzerinde kemiklere benzetilmeğe çalışılan ve giysiye kısmen de olsa bir iskelet görünümü vermeye yarayan birtakım demir nesnelerin varlığıyla da doğrulanır. (Örneğin, bak. Findaisen, *Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennisejer*, şekil 37-38, Anoşın şek. 16 ve 37'ye göre; ayrıca bak. *id.*, *Schamanentum*, s. 86>). Bazı yazarlar, bu

25 OHLMARKS, *Studien*, s. 212. Kuş tüyleri yardımıyla uçmak, özellikle Kuzey Amerika'da oldukça yaygın bir folklor motifidir: bak. Stith THOMPSON, *Motif-Index*, c. III, s. 10, 381. Daha yaygın bir motif de, insanla evlenen ve uzun süredir kocasının sakladığı tüyü ele geçirir geçirmez uçup giden bir peri-kuştur. Bak. U. HARVA (HOLMBERG), *Finno-ugric (and) Siberian (Mythology)*, s. 501. Ayrıca sekiz ayaklı sihirli atının üstünde göğe yükselen Buryat kadın şaman söylencesi.

arada Harva (Holmberg) (*The shaman costume*, s. 14>) bunun bir kuş iskeleti olduğunu düşündüler. Fakat Troşçanskiy daha 1902 de, en azından Yakut şamanlarında, bu demir "kemiklerin" insan iskeletini taklide çalıştıklarını gösterdi. Bir Yeniseyli Kai Donner'e bunların, şamanın kendi iskeleti olduklarını söylemişti²⁶. Harva da sonradan (*Die religiösen Vorstellungen*, s. 514) insan iskeleti görüşüne döndü; ama bu arada (1910) E. K. Pekarskiy de bir başka varsayım ortaya atmıştı. Buna göre, burada insan ve kuş iskeletlerinin bir bileşimi söz konusuydu. Mançularda "kemikler" demirden ve tunçtan yapılmıştır ve -en azından günümüzde- şamanlar bunların "kanatları" temsil ettiğini söylerler (Şirokogorov, s. 294). Yine de, birçok durumda, bu nesnelerle yapılmak istenen şeyin bir insan iskeletini temsil etmek olduğuna hiç kuşku yoktur. Findeisen (*Der Mensch und seine Teile*, şek. 39) bir insan kaval kemiğinin (*tibia*) tıpatıp benzeri bir demir nesnenin resmini verir (Berliner Museum für Völkerkunde).

Ne olursa olsun, her iki varsayım da sonunda aynı temel fikirde özetlenebilir : Şaman giysisi, insan veya kuş iskeletine benzemeye çalışarak, onu giyenin kazandığı özel statüyü, yani artık ölüp dirilmiş bir kişi olduğunu, ifade ve ilân eder. Yukarıda gördük ki, Yakutlar, Buryatlar ve öteki Sibiryalı halklarda şamanların, atalarının ruhları tarafından öldürüldükleri kabul edilir; ruhlar ölü bedenleri "pişirdikten" sonra kemiklerini ayırıp sayarlar, sonra demirlerle bağlayarak tekrar yerlerine yerleştirir ve üzerlerini de yeni bir etle sararlar²⁷. Aslında bütün avcı halkların inancına göre kemikler yaşamın (canlılığın) -hem

26 Kai DONNER, *Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken* ("Journal de la Société Finno-Ougrienne", XXXVIII, I, 1928, s. 1-21) s. 15; *id.*, *Ethnological Notes about the Yenissey-Ostyak*, s. 80. Bu yazar son zamanlarda fikrini değiştirmiş görünüyor; bak. *La Sibérie*, s. 228.

27 Bak. H. NACHTIGALL, *Die kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung* (in "Zeitschrift für Ethnologie", LXXVII, Berlin, 1952, s. 188-97), *passim*. Avrasya'nın kuzeyinde yaşayan halklarda kemiğin, ruhun yuvası olarak tasarlanması hakkında, bak. Ivar PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker* (Stockholm, 1958), s. 137>, 202>, 236>.

avcının hem de avlanan hayvanın diriliğinin- en son kaynağını temsil ederler; canlı türü bu kaynaktan çıkararak istediği gibi yeniden türer ve ürer. Bu yüzden avlanan hayvanların kemikleri kırılmaz, özenle toplanıp geleneğe göre, ya gömülerek, ya yüksek bir yere veya bir ağacın dalları üzerine konularak ya da denize atılarak, vb. ortadan kaldırılır²⁸. Bu açıdan, hayvanların gömülmesi de aynen insan ölülerinin ortadan kaldırılma yolunu izler (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 440-441), zira her iki türde de can/ ruh kemiklerde eğleşir ve dolayısıyla, ölenlerin kemiklerinden yeniden dirilecekleri umut edilebilir.

Şaman giysisindeki iskelet sırra-erme dramını, yani ölüp dirilme olayını, özetler ve yeniden güncelleştirir. İnsan veya hayvan iskeletini temsil etmesi farketmez; her iki durumda da, gerçekte temsil edilen, mitsel ataların koruduğu yaşam-özü veya hammaddesidir. İnsan iskeleti bir bakıma şamanın ilk modeli veya arketipidir, zira ata-şamanların biribiri ardından içinde doğmuş oldukları aileyi temsil ettiği kabul edilir. (Zaten kök-aile veya soy kavramı da "kemik" terimiyle ifade edilir; "N. 'nin dölü, ardılları" anlamında "N.'nin kemiği" denir.)²⁹. Kuş iskeleti de aynı tasarımın bir değişkesidir. Bir yandan, ilk şaman bir kartalla bir kadının birleşmesinden doğmuştur; öte yandan, şamanın kendisi de kuşa dönüşüp uçuşa çalışmaktadır ve gerçekten de, kuş gibi yukarı bölgelere ulaşma yeteneğinde olduğu ölçüde, o da bir kuştur. İskeletin -veya maskenin- şamanı başka bir hayvana (geyik, vb.) dönüştürmesi durumun-

28 Bak. Uno HARVA (HOLMBERG), *Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas* ("Journal de la Société Finno-ougrienne", XLI, I, 1925), s. 34>; id., *Die religiösen Vorstellungen*, s. 484>; Adolf FRIEDRICH, *Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens* ("Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", V, 1948, s. 189-247), s. 194>; K. MEULI, *Griechische Opferbräuche* ("Phylobolia für Peter von der MUHL zum 60. Geburtstag am 1 August 1945", Bâle, 1946, s. 185-288), s. 234>, zengin belgelerle birlikte; H. NACHTIGALL, *Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien* (in "Anthropos", XLVIII, 1-2, 1953, s. 44-70), *passim*.

29 Bak. A. FRIEDRICH ve G. BUDDRUSS, *Schamanengeschichten*, s. 36>.

da da buna benzer bir "kuram" söz konusudur³⁰, zira hayvan-ata, türün hayatının (canlılığının) tükenmez dölyatağı, ata sayılan hayvanda görülüp tanınan ilk kaynağı, olarak tasarlanır. Burada totemcilikten söz etmeye pek dil varmıyor. Daha çok, insanla avladığı hayvan arasındaki birtakım mistik ilişkiler-avcı toplumlar için temellik bir önem taşıyan ve Friedrich'le Meuli'nin son zamanlarda oldukça iyi ortaya koydukları ilişkiler- söz konusu gibi görünüyor.

KEMİKLERDEN YENİDEN DOĞMAK

Avlanan ya da evcilleştirilen hayvanın ölünce kemiklerinden tekrar doğabilmesi, Sibiryada dışında başka yerlerde de rastlanan bir inanıştır. Daha önce Frazer Amerika'da buna birkaç örnek kaydetmişti³¹. Frobenius'a bakılırsa bu mitsel/ritüel motif Aranda'larda, Güney Amerika'nın içlerinde yaşayan oymaklarda, Afrikalı Buşmanlarda ve Hami kökenli halklarda hâlâ canlılığını korumaktadır³². Friedrich de Afrika'dan derlenen olguları, haklı olarak çobanlık manevî dünyasının bir ifadesi sayarak, tamamlayıp tümleştirmiştir³³. Öte yandan bu mitsel/ritüel kompleks, gerek dinsel geleneğin içinde, gerek masallar

30 Örneğin, Tunguz şamanının giysisi, iskeleti demir parçalarıyla simgelenen bir geyiği temsil eder. Yakut söylencelerine göre, şamanlar birbirleriyle boğa, vb. kılığında döğüşürler. Bak. *ibid.*, s. 212; yukarıda s. 122'ye de bak.

31 Birçok Minnetari kızılderilileri "öldürüp parçaladıkları bizonların kemiklerinin yeni bir et ve yeni bir yaşamla yeniden canlandıklarına, semirip bir sonraki haziranda bir kez daha avlanmaya hazır hale geldiklerine inanırlar.", Sir James FRAZER, *Spirits of the Corn and of the Wild* (Londra, 1913), II, s. 256. Aynı inanışa Dakotalarda, Baffin adası ve Hudson körfezi Eskimolarında, Bolivya'da yaşayan Yuracare'lerde, Laponlarda, vb. da rastlanır. Bak. *ibid.*, II, s. 247>; O. ZERRIES, *Wild- und Buschgeister in Südamerika*, s. 174>, 303-04; L. SCHMIDT, *Der "Herr der Tiere" in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens* (in "Anthropos", XLVII, 1952, s. 509-39), s. 525>. Bak. ayrıca, P. SAINTYVES, *Les Contes de Perrault* (Paris, 1923), s. 39>; EDSMAN, *Ignis divinus*, s. 151>.

32 L. FROBENIUS, *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre* (Zurich, 1933), s. 183-85.

33 A. FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer* (Stuttgart, 1939), s. 184-89.

şeklinde, daha gelişmiş kültürlerde de korunmuştur³⁴. Bir Gagauz söylencesi Adem'in, oğullarına eş bulmak için nasıl çeşitli hayvanların kemiklerini toplayıp, bunların canlandırması için Tanrıya dua ettiğini anlatır³⁵. Bir Ermeni masalında, avcının biri orman cinlerinin düğününe gider. Şölene çağrıldığında, kendisine sunulan sığır pirzolasını yemez, ama kaburga kemiğini saklar. Yemekten sonra, cinler yeniden canlandırmak üzere öküzün bütün kemiklerini topladıkları zaman, eksik kemiğin yerine bir ceviz dalı koymak zorunda kalırlar³⁶.

Bu konuda, düzyazılı Edda destanından bir ayrıntıyı, *Thôrr*'un tekesi olayını, da burada hatırlatabiliriz. Arabası ve tekeleriyle birlikte yolculuğa çıkan *Thôrr* bir köylünün evinde konaklar. "O akşam *Thôrr* tekelerini tutup kesti. Hayvanlar yüzüldü ve kazanlara kondu. Etler pişince *Thôrr*'la arkadaşları yemek için sofraya oturdular. *Thôrr* köylüyle karısını ve çocuklarını da yemeğe davet etti... Sonra *Thôrr* tekelerin postlarını ocağın yanına serdi ve köylüyle adamlarına, kemikleri derilerin üzerine atmalarını söyledi. Tekelerden birinin uyluk kemiği köylünün oğlu *Thjálfi*'deydi; oğlan iliğini çıkarmak için onu bıçağıyla yarmıştı. *Thôrr* geceyi orada geçirdi. Ertesi sabah gün doğmadan kalktı, giyindi, çekici *Mjöllnir*'i aldı ve tekelerinin kalıntılarını kutsadı. Tekeler ayağa kalktılar, ama birisi arka bacaklarından birinden topallıyordu" (*Gylfaginning*, böl. 26, s.

34 Waldemar LIUNGMAN, (*Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein* (Helsinki, 1937-1938), c. II, s. 1078>), hayvan kemiklerini kırına yasağına Yahudilerin ve eski Germenlerin masallarında, Kafkasya ve Transilvanya'da, Avusturya ve Alp ülkelerinde; Fransa, Belçika, İngiltere ve İsveç'te de rastlandığını hatırlatır. Ancak bu İsveçli bilgin, kültür konusunda kendi doğucuyayınımı savlarına aşırı bağlı kaldığından, bütün bu inanışları oldukça geç dönemlere ait ve doğu kökenli sayar.

35 C. Fillingham COXWELL, *Siberian and other Folk-tales* (Londra, 1925), s. 422.

36 COXWELL, *op. cit.*, s. 1020. T. LEHTISALO, (*Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen*, "Journal de la Société Finno-ougrienne", XLVIII, 1937, s. 19), Bogda kahramanı Gesser Han'ın başına gelen benzer bir olayı hatırlatır : burada da kesilip yenen bir dana kemiklerinden tekrar dirilir, ama bir kemiği eksiktir.

49-50, çev. G. Dumézil, *Loki*, Paris, 1948, s. 45-46)³⁷. Bu olay avcı-göçebe halkların bu arkaik inanışının eski-Germenlerde de yaşamakta olduğunu tanıgıdır. Bu mutlaka ve sadece "şaman-cı" maneviyata özgü bir öge değildir. Bunu gene de şimdiden kayda geçiriyor, Hint-Avrupa şamanlığının kalıntılarını ise ileride, şamanlık kuramı ve uygulamaları hakkında toplu bir görüş edinildikten sonra, inceleme dileğimizi saklı tutuyoruz.

Yine kemiklerden tekrar dirilme konusunda, yukarıdaki örneklerden çok farklı bir dinsel çevreden gelse bile, Kitab-ı Mukaddesteki Hezekiel'in ünlü "uyanık düşünüy" (görüş, *vision*) de anabiliriz : "Rabbin eli benim üstüme kondu; Rab beni ruhla kaldırıp kemiklerle dolu bir ovanın ortasına götürdü... Bana şöyle dedi : 'Ey Ademoğlu, bu kemikler dirilebilir mi?' Ben şöyle cevap verdim : 'Ya Rab, bunu ancak sen bilirsin!' O zaman bana şöyle dedi : 'Bu kemikler üzerine peygamberlik et ve onlara şunları söyle : Ey kurumuş kemikler, Rabbin sözünü dinleyin. Rab bu kemiklere şöyle sesleniyor : Sizin içinize ruh koyacağım ve dirileceksiniz; ve Rabbinizin ben olduğumu bileceksiniz.' Ben de aldığım buyruğa göre peygamberlik ettim ve bunu yaparken bir titreme oldu, sonra şiddetli bir gürültü koptu ve kemikler birbirlerine yaklaştı. Baktım ve gördüm ki üstlerinde kaslar ve etler oluşuyordu", vb. (*Hezekiel*, 37, 1-8>)³⁸.

A. Friedrich, Grünwedel tarafından Sängimāghiz'de bir tapınak harabesinde bulunan ve bir adamın, bir Budist keşişin kutsamasıyla, kendi kemiklerinden dirildiğini gösteren bir duvar resmini de hatırlatır³⁹. Budist Hindistan üzerindeki İran

37 Bu olay hakkında C. W. von SYDOW'un, EDSMAN (*Ignis divinus*, s. 52>) tarafından da kullanılan çok zengin ve ayrıntılı bir incelemesi (*Tors färd till Utgard: I. Tors hockslaktning*, "Danske Studier", 1910, s. 65-105) vardır. Ayrıca bak. J. W. E. MANNHARDT, *Germanische Mythen* (Berlin, 1858), s. 57-75.

38 Eski Mısır'da da dirilmek için kemiklerin korunması gerekiyordu; bak. *Ölümler Kitabı*, böl. CXXV. Karş. *Kur'an*, II, 259. Bir Aztek söylencesine göre insanlar yeraltı dünyasından gelen kemiklerden türemiştir: bak. H. B. ALEXANDER, *Latin American (Mythology)* ("The Mythology of all Races", c. XI, Boston, 1920), s. 90.

39 A. GRUNWEDEL, *Teufel des Avesta* (Berlin, 1924), II, s. 68-69, şek. 62; A. FRIEDRICH, *Knochen und Skelett*, s. 230.

etkilerine ilişkin ayrıntılara girmenin ya da -henüz pek iyi incelenmemiş olan- Tibet ve İran gelenekleri arasındaki benzerlik sorununa el atmanın yeri burası değildir. Ama, J. J. Modi'nin⁴⁰ birkaç yıl önce işaret ettiği gibi, Tibetlilerle İranlıların cesetleri açıkta sergileme gelenekleri arasında çarpıcı bir benzerlik vardır. Her iki halk da köpek veya akbabaların cesetleri yemesine izin verirler. Cesedin olabildiğince çabuk iskelete dönüşmesi Tibetliler için büyük önem taşır. İranlılar kemikleri *astodan*'a ("kemik yeri, kemiklik") bırakırlar; kemikler burada yeniden dirilmeyi beklerler⁴¹. Bu görenek, çobanlık dönemi manevî hayatının bir kalıntısı sayılabilir.

Hindistan'ın sihirsel folklorunda bazı ermiş ya da yogilerin, ölüleri kemiklerinden veya küllerinden dirilttikleri kabul edilir. Örneğin Gorakhnât'ın⁴² yaptığı budur; bu ünlü sihirbazın, içinde birçok başka şamanlık kalıntılarına rastlamak fırsatını da bulacağımız, Kânphatâ Yogileri diye bir tantra-yoga mezhebinin kurucusu sayıldığını şimdiden burada belirtmek, sanırım yararsız olmayacaktır. Son olarak, kimi Budist meditasyonlarının amacının, beden iskelete dönüşmesi görüşüne (vizyonuna) ulaşmak olduğunu⁴³; Lamaizm ve tantrizmde

40 Bak. *Tibetan Mode of the Disposal of the Dead*, (Memorial Papers'da, Bombay, 1922), s. I>; FRIEDRICH, *op. cit.*, s. 227. Karş. Yaşt, 13, 11; *Bundahišn*, 220 (kemiklerden dirilme).

41 Karş. Bir Büyük-Rus söylencesindeki kemik'evi (COXWELL, *Siberian and Other Folk-Tales*, s. 682). İran düalizmini bu olguların ışığında yeniden incelemek ilginç olurdu; bilindiği gibi, burada "inanevi"ye karşıt olan kavram *uštâna* "kemikli" terimiyle ifaade edilir. Bundan başka, FRIEDRICH'in belirttiği gibi (*op. cit.*, s. 245 dev), cin Aştôvidatu ("kemik-kırıcı") da Yakut, Tunguz ve Buryat şamanlarına eziyet eden kötü cinlerle bağlantılı olsa gerektir.

42 Bak. örn. George W. BRIGGS, *Gorakhnât and the Kânphatâ Yogis* (Oxford, 1938), s. 189, 190.

43 Bak. A. POZDNEJEV, *Dhyâna und Samâddhi im mogolischen Lamaismus* ("Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete", c. XXIII, Hannover, 1928), s. 24>. Taoizmde "ölüm üstüne meditasyon" hakkında, bak. ROUSSELLE, *Die Typen der Meditation in China* (Chinesisch-deutscher Almanach für des Jahr 1932), özellikle. s. 30>.

insan kafatası ve kemiklerinin tuttuğu önemli yeri⁴⁴; Tibet ve Moğolistan'daki iskelet danslarını⁴⁵; Tibet ve Hindistan esrime tekniklerinde ve Lamaizmde *brâhmarandhra*'nın (= *sutura frontalis*, "alın dikişi", iki kafatası kemiğinin kaynaşım yeri) gördüğü işlevi⁴⁶, vb. hatırlatmak da aydınlatıcı olacaktır. Bütün bu ritler ve inanışlar bize gösteriyor ki, bugün çok çeşitli kültürel sistemlere tümleşmiş olsalar da, canlılık ilkesini kemiklerle özdeşleyen arkaik gelenekler Asya'nın manevî ufkundan henüz tamamiyle kaybolmuş değildir.

Kemik, şaman rit ve mitlerinde başka roller de oynar. Örneğin, Vasyugan-Ostyak şamanı hastanın ruhunu aramaya çıktığında, öbür dünyaya yapacağı esrimeli yolculukta, kayık olarak bir sandığı, kürek olarak da bir hayvanın kürek kemiğini kullanır (Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, s. 335). Bu konuda, Kalmuk, Kırgız ve Moğollarda çok yaygın olan, koç veya koyun kürek kemiğiyle ya da Koryaklarda fok kürek kemiğiyle, fal bakma âdetini de zikredebiliriz⁴⁷. Fal olayı, özü

44 Bak. Robert BLEICHSTEINER, *l'Église Jaune* (Almancadan çev. Jacques Marty, Paris, 1937), s. 222>; FRIEDRICH, s. 211.

45 BLEICHSTEINER, *op. cit.*, s. 222; FRIEDRICH, s. 225.

46 Mircea ELIADE, *Le Yoga*, s. 321>, 401; FRIEDRICH, s. 236.

47 Bu konuda söylenebileceklerin özü daha önce R. ANDRÉE tarafından söylenmiştir: *Scapulimantia* (in "Anthropological Papers Written in Honor of Franz Boas", New York, 1906, s. 143-65. Ayrıca bak. FRIEDRICH, s. 214>. Onun kaynaklarına ek: G. L. KITTREDGE, *Witchcraft in Old and New England* (Cambridge, Mass., 1929), s. 144 ve 462, n. 44. Bu fal bakma tekniğinin ağırlık merkezi Orta Asya gibi görünüyor; bak. B. LAUFER, *Columbus and Cathay and the Meaning of America to the Orientalist* ("Journal of the American Oriental Society", LI, 2, New Haven, 1931, s. 87-103), s. 99; söz konusu teknik daha ön-tarihten, Chang döneminden, itibaren Çin'de de çok kullanılıyordu (b. H. G. CREEL, *La Naissance de la Chine*, frans. çev., Paris, 1937, s. 17>) Lololarda da aynı teknik için, bak. L. VANNICELLI, *La religione dei Lolo* (Milaano, 1944), s. 151. Amerika'daki -zaten Labrador ve Québec yerlileriyle sınırlı olan- "kürek kemiği falı" Asya kökenlidir; bak. John M. COOPER, *Northern Algonkian Scrying and Scapulimancy*, (Festschrift W. SCHMIDT, Mödling, 1928, s. 207-215) ve B. LAUFER, *op. cit.*, s. 99. Ayrıca bak. E. J. EISENBERGER, *Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt* (in "Internationales Archiv für Ethnographie", XXXV, Leyde, 1938, s. 49-116), *passim*; H. HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*

bakımından, şamanlığın temelinde yer alan manevî gerçeklikleri edimleştirmeye ya da onlarla teması kolaylaştırmaya yarayan bir tekniktir. Hayvanın kemiği burada da, sürekli yeniden-doğuş halindeki "tümel Hayatı" simgeler ve dolayısıyla, -sanal olarak da olsa- bu "Hayatın" geçmişine ve geleceğine ait her şeyi içine alır.

Bütün bu inanış ve uygulamaları burada hatırlatmakla, konumuzdan -şaman giysisinin üzerindeki iskelet şekli- pek fazla uzaklaştığımızı sanmıyorum. Bunların hemen hepsi benzer ya da eşlenebilir kültür düzeylerine aittir ve biz de onları saymakla, avcı ve çoban halkların geniş kültür alanında bazı nirengi noktalarını göstermiş olduk. Ancak şurasını belirtelim ki, bu kalıntıların hepsi de aynı şekilde "şamancıl" bir yapının göstergesi değildir. Son olarak, bazı Tibet, Moğol, Kuzey Asya, hattâ Arktika görenekleri arasında kurulan simetri veya benzerlikler konusunda, bunları kurarken güney Asya'dan, özellikle Hindistan'dan, gelen etkileri de hesaba katmak gerektiğini sözlerimize ekleyelim. İleride bu etkilere tekrar döneceğiz.

ŞAMAN MASKELERİ

Yaroslav piskoposu Nil'in, Buryat şamanının eşyaları arasında kocaman bir maskenin de bulunduğunu söylediği (bak. yukarıda, s. 182) hatırlardadır. Günümüzde bu âdet Buryatlarda kaybolmuştur. Zaten Sibirya'da ve Kuzey Asya'da şaman maskelerine oldukça seyrek rastlanır. Şirokogorov tek bir örnek olarak, bir Tunguz şamanının, "ruh *malı'*nun kendisinin içinde olduğunu göstermek üzere", derme-çatma bir maske yaptığını anlatır (*Psychomental Complex*, s. 152, n. 2). Çukçi, Koryak,

(Wiesbaden, 1950), s. 193>; L. SCHMIDT, *Pelops und die Haselhex* (in "Laos", I, Stockholm, 1951, s. 67-78), s. 72, n. 38; F. BOEHM, *Spatulimantie*, (in "Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens", VII, s. 125>), *passim*; F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen* (4 cilt, Berlin, 1959-62) I, s. 268>; C. R. BAWDEN, *On the Practice of Scapulimancy among the Mongols* (in "Central Asiatic Journal", IV, La Haye, 1958, s. 1-31).

Kamçadal, Yukagir ve Yakutlarda maske şamanlıkta hiçbir rol oynamaz; daha çok, -o da ara sıra- Çukçilerde olduğu gibi çocukları korkutmak için ya da Yukagirlerde olduğu gibi, ceneze törenlerinde ölülerin ruhları tarafından tanınmamak için kullanılır. Eskimo halklarına gelince, özellikle Amerika yerli (Kızılderili) kültürlerinden kuvvetle etkilenmiş olan Alaska Eskimolarında şaman maske kullanır (bak. Ohlmarks, s. 65>).

Asya'da, tanıklıklanan nadir maske olaylarının hemen hepsi güney kabileleriyle ilgilidir. Kara Tatarlarda şamanlar bazen, kendisi kayın kabuğundan, bıyıklarıyla kaşları sincap kuyruğundan yapılmış bir maske kullanırlar⁴⁸. Tomsk Tatarlarında da aynı âdete rastlanır⁴⁹. Altay'da ve Gold'larda şaman ölenin ruhunu gölgeler âlemine götürürken, ruhlar tarafından tanınmasın diye yüzünü kurumla siyaha boyar⁵⁰. Aynı âdet aynı amaçla başka yerlerde, ayı kurbanında da karşımıza çıkar⁵¹. Yüzünü kurumla karartma âdetinin bütün "ilkelerde" yaygın olduğunu ve anlamının da ilk bakışta sanıldığı kadar basit olmadığını hatırlatmak gerekir. Maske her zaman ruhlara karşı bir kamuflej ya da savunma aracı değil, sihirle ruhlar âlemine katılma sürecini yürüten ilkel bir tekniktir. Gerçekten de dünyanın pek çok yerinde maskeler ataları temsil eder ve maske taşıyanların da bu ataları ete-kemiğe büründürdükleri kabul edilir⁵². Yüzünü kurumla boyamak maske takmanın, yani ölü ruhları bedenine almanın, en basit yollarından biridir. Öte

48 G. N. POTANIN, *Očerki severo-zapadnoy Mongolii*, IV, s. 54; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 524.

49 D. ZELENIN, *Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Türken* ("Intern. Archiv für Ethnologie", XXIX, 1928, s. 83-98), s. 84>.

50 RADLOV, *Aus Sibirien*, II, s. 55; HARVA, s. 525.

51 NIORADZE, s. 77.

52 K. MEULI, *Maske* (in Hans BÄCHTOLD, éd. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. V, Berlin, 1933, sütun 1749>); id., *Schweizer Masken und Maskenbräuche* (Zürich, 1943), s. 44>; A. SLAVIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen* ("Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", IV, Salzburg ve Leipzig, 1936, s. 675-764), s. 717>; K. RANKE, *Indogermanische Totenverehrung* (in "Folklore Fellows Communications", LIX, 1951, 140), I, s. 117>.

yandan, maskeler erkek gizli dernekleri ve atalara tapma âdetleriyle de ilişkilidir. Tarihsel-kültürel ekol, maske, ata tapın-
cı ve gizli sır-ra-erme derneklerinin oluşturduğu kültürel yuma-
ğı, anaerkillik düzeninin kültürel çevrimine ait sayar; bu ekole
göre gizli erkek dernekleri kadınların egemenliğine karşı bir
tepkidir⁵³.

Şaman maskelerine seyrek rastlanması bizi şaşırtmamalı-
dır. Gerçekten de, Harva'nın doğru olarak belirttiği gibi (*op. cit.*
s. 524>), şaman giysisinin kendisi de zaten bir maske olup,
kökende bir maskeden türemiş sayılabilir. Sibiry şamanlığının
Doğu kökenli, dolayısıyla yakın döneme ait olduğu da,
Asya'nın güneyinde çok sık olan maskelerin kuzeye çıkıldıkça
seyrelmesine ve uzak kuzeyde ise tümünden kaybolmasına daya-
narak savunulmağa çalışılmıştır⁵⁴. Biz Sibiry şamanlığının
"kökeni" sorununu burada ele alamayız. Ancak bir noktaya
işaret edelim : Kuzey Asya ve Arktika şamanlığında giysi ve
maskeye çeşitli değerler verilmiştir. Bazı yerlerde, örneğin
Samoyedlerde (bak. Ohlmarks'ın alıntı yaptığı Castrén), maske-
nin, şamanın işine yoğunlaşmasını kolaylaştırdığı kabul edilir.
Şamanın gözlerini, hattâ bütün yüzünü kapatan mendilin de,
kimilerine göre, benzer bir rol oynadığını görmüştük. Öte
yandan, bazan tam anlamıyla bir maskeden söz edilmese bile,
kullanılan nesne gerçekte bu tür bir eşyadır; örneğin, Soyotlar
ve Gold'larda şamanın başını tamamen örten kürk veya mendil-
ler gibi (Harva, şek. 86-88)...

Bu nedenlerle ve söz konusu eşyaların esrime rit ve teknik-
lerinde yüklendikleri çok ve çeşitli değerler de göz önünde

53 Bak. örneğin, Georges MONTANDON, *Traité d'Ethnologie culturelle* (Paris, 1934), s. 723>. A. L. KROEBER ve Catharine HOLT'un Amerika'ya ilişkin olarak koydukları çekinceler için, bak. *Masks and Moieties as a Culture Complex* ("Journal of the Royal Anthropological Institute", c. 50, 1920, s. 452-460); buna W. SCHMIDT'in yanıtı için, bak. *Die Kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie* ("Anthropos", c. 14-15, s. 560-563), s. 553>.

54 Bak. A. GAHS; aktaran W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III (Münster, 1931), s. 336>; karşıt görüş: A. OHLMARKS, s. 65>.

tutularak, şu sonuca varılabilir : Maske şaman giysisiyle aynı rolü oynar ve bu iki nesne birbirinin yerini tutabilir. Nitekim kullanıldığı bütün bölgelerde (ve asıl şamanlık ideolojisinin dışında) maske açık bir şekilde mitsel bir kişiliğin (atalardan biri, mitsel bir hayvan, tanrı...) ete-kemiğe bürünmesini yansıtır⁵⁵. Öte yandan giysi de, (ön plana çıkarılıp vurgulanmak istenen baskın özellik ne olursa olsun), şamanı herkesin gözü önünde insanüstü bir varlığa dönüştürerek, onu bir özden başka bir öze aktarmış olur. Bu özellik dirilen bir ölünün saygınlığı (iskelet), uçma yeteneği (kuş), "göksel bir kadının" eşi olma durumu (kadın giysisi, kadın özellikleri), vb. olabilir.

ŞAMAN DAVULU

Şamancıl törenlerde davul birinci planda rol oynar⁵⁶. Simgeselliği karmaşık, sihirli işlevleri çoktur. Şamanı "dünyanın merkezine" taşımak veya havada uçmasını sağlamak için olsun, ruhları çağırarak ve "hapsetmek" için olsun, nihayet gürültüsüyle şamanın işine yoğunlaşmasını ve içinde dolaşmağa hazırlandığı manevî âlemle teması gelmesini sağlamak için olsun, şamanlık

55 Tarihöncesi sihirbazlarının maskeleri ve bunların dinsel anlamları hakkında, bak. J. MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion*, s. 184>.

56 Sayfa 175, not 1'de verilen kaynaklardan başka, bak. A. A. POPOV, *Ceremonija odjivlenija bubna u ostyak-samojedov* (Leningrad, 1934); J. PARTANEN, *A Description of Buriat Shamanism*, s. 20; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, s. 258>, 696>. (Altaylılar, Abakan Tatarları); XI, s. 306>. (Yakutlar); 541 (Yeniseyliler); XII, s. 733-45 (sentez); E. EMSHEIMER, *Schamanen-trommel und Trommelbaum*; *id.*, *zur ideologie der Lappischen Zaubertrommel* (in "Ethnos", IX, 1944, 3-4, s. 141-69; *id.*, *Eine sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommel?* (in "Ethnos", XII, 1948, 1-2, s. 17-26; E. MANKER, *Die lappische Zaubertrommel*, II: *Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens* (in "Acta Lapponica", VI, Stockholm, 1950), özellikle s. 61>; H. FINDEISEN, *Schamanentum*, s. 148-61; L. VAJDA, *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus*, s. 475, n. 3; V. DIÓSZEGI, *Die Typen und interethnischen Beziehungen der Schamanentrommeln bei den Selkopen (Ostjak-Samojeden)* (in "Acta ethnographica", IX, Budapeşte, 1960, s. 159-79); E. LOT-FALCK, *L'animation du tambour*, (in "Journal Asiatique", CCXLIX, Paris, 1961, s. 213-39); *id.*, *A propos d'un tambour de chaman toungouse* (in "L'Homme", 2, Paris, 1961, s. 23-50).

seansının yürümesi için vazgeçilmez bir ögedir.

Şaman adaylarının sırra-erme rüyalarından birçoğunun, "Dünyanın Merkezine", Evren Ağacının ve Evrensel Hâkimin bulunduğu yere, yapılan mistik bir yolculuk içerdiği hatırlardadır. Şaman, davulunun kasnağını bu ağaçtan Yüce Varlığın bu iş için özel olarak düşürdüğü bir daldan yapar. Bu simgenin anlamı bizce içinde yer aldığı inançlar yumağından açıkça belli olmaktadır : Dünya Ağacının, yani "Dünyanın Merkezi"nde yer alan "Eksen"in aracılığıyla, Gök ile Yer arasında kurulan iletişim. *Davulunun kasnağı Evren Ağacından yapılmış olduğu için, şaman davulunu çalmakla, sihirli bir şekilde bu ağacın yanına, yani "Dünyanın Merkezine" fırlatılmış olur;* ve bu sayede Göğe çıkabilir.

Bu açıdan bakılınca davul, şamanın simgesel olarak Göğe çıkmakta kullandığı çok basamaklı "şaman ağacına" benzetilebilir. Gerek kayına tırmanarak, gerek davulunu çalarak, şaman Evren Ağacına yaklaşır ve sonunda gerçekten üstüne çıkar. Sibiryâ şamanlarının kendi kişisel ağaçları da vardır, ama aslında bunlar Evren Ağacının temsilcilerinden başka bir şey değildir. Bazıları "devrik" veya "tersine" -yani kökleri havada ağaçlar da kullanırlar⁵⁷ ki, bilindiği gibi, bunlar Evren Ağacının en arkaik simgelerindendir. Bütün bu simgesellik, şamanla törenlik kayın ağaçları arasındaki, daha önce de sözü edilen ilişkilerle birlikte, Evren Ağacı, şaman davulu ve göğe çıkış arasındaki sıkı bağıllığı gösterir.

Davulun kasnağını yapmakta kullanılacak odunun seçimi bile sadece "ruhlara" ya da insanı aşan bir iradeye bağlıdır. Ostyak-Samoyed şamanı baltasını alır, gözlerini yumup orman dalar ve rasgele bir ağaca dokunur. Ertesi gün arkadaşları davu-

57 Bak. E. KAGAROW, *Der umgekehrte Schamanenbaum* ("Archiv für Religionsgeschichte", 1929, c. 27, s. 183-85); ayrıca bak. U. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, s. 17, 59, vb.; *id.*, *Finno-Ugric (and) Siberian (Mythology)*, s. 349>; R. KARSTEN, *The Religion of the Samek* (Leyde, 1955), s. 48; A. COOMAARASWAMY, *The Inverted Tree* ("The Quarterly Journal of the Mythic Society", XXIX, 2, Bangalore, 1938, s. 1-38); M. ÉLIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, s. 240>.

lun kasnağını bu ağaçtan çıkarırlar⁵⁸. Sibiry'a'nın öbür ucunda, Altaylılarda ise şaman ormanın tam yerini ve kullanılacak ağacın yetiştiği noktayı doğrudan doğruya ruhlardan öğrenir; keşif yapmak, gösterilen ağacı bulup kasnağın yapılacağı dalı kesmek üzere arkadaşlarını gönderir⁵⁹. Başka bölgelerde şaman bütün yongaları kendisi toplar. Daha başka yerlerde, üzerine kan veya votka sürmek suretiyle ağaca "kurban sunulur". "Davulun canlandırılması" da aynı şekilde, kasnağına alkol dökülerek yapılır⁶⁰. Yakutlarda, üstüne yıldırım düşmüş bir ağaç seçilmesi tavsiye edilir (Sieroszewski, *Du chamanisme*, s. 322). Bütün bu görenekler ve alınan ritüel önlemler, gerçek ve somut ağacın insanüstü bir bildirime ("vahiy") konu olmakla özünün değiştiğini, sıradan bir ağaç olmaktan çıkıp kutsallaştığını ve Evren Ağacının kendisini temsil ettiğini açıkça gösterir.

"Davulun canlandırılması" töreni de son derece ilginçtir. Şaman üzerine bira dökünce kasnak "canlanır" ve şamanın ağzından, kesilip alındığı ağacın ormanda nasıl yetişip büyüdüğünü, ondan nasıl koparılıp köye getirildiğini, vb. anlatır. Sonra şaman davulun derisini de "sular"; bu kez de o "canlanır" ve geçmişini anlatır. Derinin sahibi hayvan, yine şamanın ağzından, doğumundan, ana-babasından, çocukluğundan, avcı tarafından vurulduğu ana kadar geçen bütün yaşamından bahseder; şamana birçok işte yararlı olacağına söz vererek öyküsünü bağlar. Bir başka Altay kabilesi Tuba'larda ise şaman bu şekilde canlanan hayvanın sesini ve yürüyüşünü taklit eder.

L. P. Potapov ve G. Buddruss'un (*Schamanengesichten*, s. 74>) gösterdikleri gibi, şamanın "dirilttiği" hayvan aslında onun *alter ego*'su, en güçlü yardımcı ruhudur. Şamanın içine girince, şaman hayvan-biçimli mitsel ataya dönüşür. "Canlandırma" töreni sırasında şamanın neden davul-hayvanın yaşamını anlatması gerektiği de buradan anlaşılır : Aslında o öykündüğü yetkin örneği, kabilesinin kökenindeki ilk ve temel canlıyı

58 A. A. POPOV, *Ceremonija...*, s. 94; EMSHEIMER, *Schamanentrommel*, s. 167.

59 EMSHEIMER, s. 168, MENGES ve POTAPOV'a göre.

60 EMSHEIMER, s. 172.

ululamaktadır. Mitsel çağlarda kabilenin her üyesi hayvana dönüşebiliyor, yani büyük atanın durumunu paylaşabiliyordu. Günümüzde ise bu tür yakın ve sıkı ilişkiler sadece şamanlara özgü kalmıştır.

Şu noktayı akılda tutalım : Şaman şamanlığını yaparken, başlangıçta herkese ait olan bir durumu bu kez yalnız kendisi için yeniden oluşturmaktadır. Kökendeki insanlık durumuna yeniden kavuşmak demek olan bu olayın derin anlamı, benzer başka örnekleri inceleyince daha iyi aydınlanacaktır. Şimdilik, hem kasnağın hem de derinin, şamana "Dünyanın Merkezine" yapacağı esrimeli yolculuğuna çıkabilme yeteneği ve gücü veren sihirsel/dinsel araçlar olduğunu göstermekle yetinelim. Birçok geleneklerde hayvan-biçimli mitsel ata Yeraltı dünyasında, doruğu göğe değen Evren Ağacının köklerine yakın bir yerde yaşar (A. Friedrich, *Das Bewusstsein eines Naturvolkes*, s. 52). Burada ayrı ayrı, ama birbirini tamamlayan ve destekleyen fikirler söz konusudur. Bir yandan, şaman davul çalarak Kozmik Ağaca doğru havalanır; davulun göğe yükselişle ilgili birçok simgeyi kapsadığını birazdan (s. 204) göreceğiz. Öte yandan, davulun yeniden "canlanmış" olan derisiyle sürdürdüğü mistik ilişkiler sayesinde, şaman, hayvan-biçimli atanın "mahiyetini" paylaşmayı başarır; başka deyişle, zamanı yürürlükten kaldırıp mitlerin söz ettiği köken ve başlangıç durumuna yeniden kavuşabilir. Her iki halde de, şamanın uzay ve zamanı aşmasını sağlayan mistik bir deneyim karşısında bulunmaktayız. Hayvan-ataya dönüşmek ya da esrimeyle göğe çıkmak, aynı deneyimin ayrı ayrı olmakla birlikte eşdeğerli sayılabilir ifadeleridir : kutsal olmayan sıradan varoluşun aşılması ve mitsel çağların sonunda ortadan kalkmış olan "cennet gibi" bir varoluşun yeniden kazanılması deneyimi...

Davul genel olarak oval biçimlidir; derisi ren, sığın ya da at derisidir. Batı Sibirya'daki Ostyak ve Samoyedlerde dış yüzünde hiçbir çizim veya resim bulunmaz⁶¹. Georgi'ye

61 Kai DONNER, *La Sibérie*, s. 230; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 526>.

göre⁶², Tunguz davullarının üzerinde kuş, yılan ve başka hayvan çizimleri bulunur. Şirokogorov Baykal-ardı Tunguzların davullarında gördüğü resimleri şöyle anlatır : "Dünyadaki karaların simgesi (şaman davulunu, denizi geçmek için kayık olarak kullandığından, karaları -kıtaları- onun üzerinde gösterir); sağda ve solda birkaç insanbıçırnlı figür grubu ile birçok hayvan çizimi... Davulun ortasına hiçbir resim yapılmaz; oraya çizilen sekiz çift çizgi, Dünyayı Denizin üstünde tutan sekiz ayağı simgeler (*Psychomental Complex*, s. 297). Yakutlarda, insan ve hayvanları temsil eden, kırmızı veya siyahla çizilmiş gizemli işaretler görülür (Sieroszewski, s. 322). Yenisey Ostyaklarının davullarına da çeşitli resimler çizilidir (Kai Donner, *La Sibérie*, s. 230).

"Davulun arka tarafında şamanın sol eliyle tuttuğu, ağaçtan ve demirden dikey bir tutamak vardır. Yatay demir tellere veya ağaçtan çubuklara sayısız şingırdayan metal parçaları, çingiraklar, ziller, ruhları veya hayvanları vb. temsil eden figürlerle sık sık ok, yay veya bıçak gibi silâhlar asılıdır⁶³." Bu nesnelerin her biri özel bir simgesellikle yüklü olup, şamanın esrimeli gök yolculuğunun veya öteki mistik deneyimlerinin hazırlanıp gerçekleşmesinde kendi rolünü oynar.

Davulun derisini süsleyen desenler bütün Tatar kabilelerinin ve Laponların tipik özelliğidir. Tatarlarda davulun her iki yüzü de desenlerle kaplıdır. Bunların arasında, örneğin Evren Ağacı, Güneş, Ay, Gökkuşağı, vb. gibi önemli simgeler ayırdedilebilmekle birlikte, büyük bir çeşitlilik göze çarpar. Gerçekten de davul bir tür mikrokozmostur : Bir sınır çizgisi Göğü Yerden, bazı bölgelerde de Yeri Yeraltından ayırır. Evren Ağacı, yani şamanın kurban töreninde tırmandığı kayın, kurban edilen hayvan (at), şamanın yardımcı ruhları, göksel yolculuğunda ulaştığı Güneş ve Ay, ölümler âlemine indiğinde içine girdiği,

62 J. G. GEORGI, *Bemerkungen einer Reise im russischen Reich im Jahre 1772* (St. Petersbourg, 1775), I, s. 28.

63 K. DONNER, *La Sibérie*, s. 230; HARVA, s. 527, 530; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, s. 260, vb.

(Ölümler Hâkiminin yedi oğlu ve yedi kızıyla birlikte) Erlik Han'ın Yeraltı dünyası, vb. gibi, bir anlamda şamanın geçtiği yolu ve serüvenlerini özetleyen bütün bu öğeler davulun üzerinde resimler şeklinde karşımıza çıkar. Bütün işaret ve imgeleri ayrıntılı olarak betimlemeye ve simgeselliklerini yorumlamağa burada yerimiz elverişli değildir⁶⁴. Yalnız şunu akılda tutalım : Davul üç bölgeyle -Gök, Yer, Yeraltı- bir mikrokozmosu biçimleştirir; aynı zamanda da şamanın bu düzeyler arasındaki sınırları delip Yeryüzüyle yukarı ve aşağı dünyalar arasında iletişim kurmasının yol ve çarelerini gösterir. Nitekim, gördüğümüz gibi, "kurbanlık" kayın ağacı (=Evren Ağacı) imgesi burada yalnız değildir; aynı bağlamda Gökkuşağı da karşımıza çıkar : Şaman yukarı düzeylere Gökkuşağına tırmanarak da yükselir⁶⁵. Ayrıca bir Köprü imgesine de rastlanır; şaman bunun üzerinden, bir kozmik bölgeden ötekine geçer⁶⁶.

Davul resimlerinde başat öge, düzeyden düzeye geçiş ve dolayısıyla bir "Dünyanın Merkezi" kavramı içeren esrimeli yolculuğa ilişkin simgeselliktir. Seansın başında, ruhları çağırıp şamanın davuluna "hapsetmek" amacına yönelik davul çalma da esrimeli yolculuğun ön hazırlıklarındandır. Davula "şamanın atı" denmesi de bundandır (Yakutlar, Buryatlar). Altay davulunun üzerinde bir at resmi vardır; şaman davulu çalarken atının üstünde göğe çıktığı kabul edilir (Radlov, *Aus Sibirien*, II, s. 18, 28, 30 ve *passim*). Aynı şekilde, Buryatlarda da at derisiyle kaplı bir davul hayvanın kendisini temsil eder (Mikhailowski, s. 80). O. Mänchen-Helfen'e göre Soyot şamanının davulu at sayılır ve bu yüzden *khamu-at*, yani "şaman-at" diye adlandırılır⁶⁷; deri bir

64 Bak. POTANIN, *Öçerki*, IV, s. 43>; ANOŞİN, *Materialy*, s. 55>; HARVA, *op. cit.*, s. 530> (ve şek. 89-100 vb.); W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, s. 262>, 697>; ve özellikle E. MANKER, *Die Lappische Zaubertrommel*, II, s. 19>, 61>, 124>.

65 Bak. Martti RÄSÄNEN, *Regenbogen-Himmelsbrücke* ("Studia Orientalia", XIV, I, Helsinki, 1947).

66 H. von LANKENAU, *Die Schamanen und das Schamanentwesen* ("Globus", XXII, 1872, s. 278-283), s. 279>.

67 O. MÄNCHEN-HELFEN, *Reise in asiatische Tuwa* (Berlin, 1931), s. 117.

karacadan alınmışsa davulun adı da "şamanın karacası" olur (Karagaslar, Soyotlar). Yakut söylenceleri, şamanın davuluyla yedi gökte nasıl dolaştığını uzun uzadıya anlatır. Karagas ve Soyot şamanları, "Yabanî bir karacayla geziyorum!" diye ırlarlar. Bazı Moğol kabilelerinde şaman davuluna "kara geyik" adı verilir (W. Heissig, *Schamanen und Geisterbeschwörer*, s. 47). Davula vurmakta kullanılan değnek ("tokmak") Altaylılarda "kırbaç" adını alır (Harva, *op. cit.*, s. 536). Macar şamanı *táltos*'un tipik özelliklerinden biri, mucizevî hızıdır (G. Róheim, *Hungarian Shamanism*, s. 142). "Bir gün bir *táltos* bir kamaşa binip dört nala yola koyulmuş ve konağına atlıdan önce varmış" (*ibid.*, s. 135). Şamanların "uçuşları", "at koşturmaları" ya da "hızları" ile ilgili bütün bu inanışlar, imge ve simgeler, hep esrimenin, yani insanların ulaşamadığı bölgelerde insanüstü yol ve yöntemlerle çıkılan mistik yolculukların, mecazlı ifadeleridir.

Esrimeli yolculuk fikri, Tundralı Yurak şamanlarının davullarına verdikleri adda da kendini gösterir; bunlar davula yay veya *ırlayan yay* derler. Lehtisalo ile Harva'ya (s. 538) göre şaman davulu başlangıçta kötü ruhları kovmaya yarıyordu ki, bu sonuç bir yay ile de elde edilebiliyordu. Davulun bazan kötü ruhları kovmakta kullanıldığı tamamen doğru (Harva, s. 537) ise de, böyle durumlarda onun bu özel kullanılışı (yani kullanılan nesnenin şaman davulu olduğu) unutulmuş olup, sadece cin veya şeytan çıkarmakta genel olarak kullanılan "gürültü büyüsü" söz konusu olmaktadır. Böyle işlev değişikliklerine dinler tarihinde sıkça rastlanır. Fakat biz davulun kökendeki işlevinin ruhları kovmak olduğunu sanmıyoruz. Şaman davulu bütün öteki "gürültü büyüsü" araçlarından, bir esrime yaşantısını mümkün kılmasıyla ayrılır. Bu esrime deneyimi davul gürültüsünün "ruhların sesleri" olarak değerlendirilen "büyüleme-siyle" mi hazırlanıyor, yoksa sürekli gürültünün getirdiği aşırı zihinsel yoğunlaşma sonucu mu meydana geliyor? Bu sorunu şimdilik ele almayı düşünmüyoruz. Ancak bir nokta kesindir : Şaman davulunun işlevini belirleyen, *müzikal büyü*'dür, cinlere

karşı kullanılan *gürültü büyüğü* değil⁶⁸...

Bunun kanıtı, -Lebed Tatarlarında ve bazı Altaylılarda olduğu gibi- davul yerine yay kullanıldığında bile, bunun cinlere karşı bir silâh değil sihirli bir müzik âleti olarak algılanmasıdır : Yay, yanında ok olmaksızın, tek telli bir müzik âleti gibi kullanılır. Kırgız baksıları (*baqça*) da kendinden geçmeye hazırlık olarak davul değil, telli bir çalgı olan kopuzu (*kobuz*) kullanırlar⁶⁹. Kendinden geçme de, Sibiryalı şamanlarda olduğu gibi, kopuzun sihirli ezgisiyle dansederken gerçekleşir. Dans, ileride daha iyi görüleceği gibi, şamanın göğşe yaptığı esrimeli yolculuğun "modelidir." Denebilir ki, sihirli müzik, davulun ve giysinin simgesellikleri, hatta şamanın dansı, hep esrimeli yolculuğa çıkmak ya da onun başarısını sağlamak için kullanılan yol ve yöntemlerdir. Buryatların düpedüz "at" adını verdiği at başlı değnek veya sııklar da aynı simgeselliğin tanıklarındır⁷⁰.

Ugor halklarında, şaman davulunu resimlemek âdeti yoktur. Buna karşılık Lapon şamanları davullarını Tatarlardan da daha zengin biçimde süslerler. Manker'in sihirli Lapon davulunu incelediği büyük eserinde, söz konusu desenlerin büyük bir bölümünün çizimleri ve ayrıntılı analizleri verilmiştir⁷¹. Mitsel kişileri tanılamak her zaman kolay olmamakta ve bütün resim ve imgelerin anlamları da bazan oldukça karanlık kalmaktadır. Genel olarak Lapon davulları, birbirlerinden sınırlarla ayrılmış üç evren kuşağını (bölgesini) temsil ederler.

68 Bazı şamanlık seanslarında oklar da belli bir rol oynar (bak. örneğin, Harva, s. 555). Okun iki yönlü bir sihirsel-dinsel saygınlığı vardır: bir yandan uzun, "uçuşun" en anlamlı imgesidir; öte yandan en yetkin silâhtır, zira uzaktan öldürür. Arınma ve cin çıkarma törenlerinde kullanılan ok, kötü ruhları veya cinleri hem "öldürür", hem "uzaklaştırır" veya "kovar." Bak, ayrıca, René de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles et Démons du Tibet*, s. 543. Hem "uçuşun" hem de "arınmanın" simgesi olarak ok konusunda.

69 CASTAGNÉ, *Magie et exorcisme*, s. 67>.

70 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 538> ve şek. 65.

71 E. MANKER, *Die Lappische Zaubertrommel*, I: *Die Trommel als Denkmal materieller Kultur* ("Acta Lapponica", I, Stockholm, 1938); bak ayrıca, T. I. ITKONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, s. 139> ve şek. 24-27.

Gök bölgesinde ay ve güneş, (olasılıkla İskandinav mitolojisinden etkilenmiş) tanrılar ve tanrıçalar⁷², kuşlar (guguk, kuğu, vb.) davul, kurbanlık hayvanlar, vb. ayırddedilir. Evren Ağacı, çeşitli mitsel kişiler, kayıklar, şamanlar, av tanrısı, atlılar, vb. ara bölgeyi (Yeryüzünü) doldurur. Alt bölgede, başka resimlerle birlikte, Yeraltı tanrıları, ölülerin yanında şamanlar, yılanlar ve kuşlar bulunur.

Lapon şamanları davullarını falcılıkta da kullanırlar⁷³. Bu göreneğe Türk halklarında rastlanmaz⁷⁴. Tunguzlar, davulun tokmağını havaya atmak şeklinde sınırlı bir fal bakma usulü kullanırlar; düşen tokmağın yerdeki konumu ve durumu sorulan soruya yanıt vermiş olur (Harva, s. 539).

Şaman davulunun kökeni ve Kuzey Asya'da yayılması sorunu son derece karmaşık olup henüz çözülmüş olmaktan uzaktır. Bazı belirtiler yayılmanın çıkış yeri olarak güney Asya'yı gösteriyor. Lamaist davulun, Sibiryada davulundan başka Çukçi ve Eskimo davullarının biçimini de etkilemiş olduğuna kuşku yoktur (bak. Şirokogorov, *Psychomental Complex*, s. 299). Bu saptamaların, bugünkü Orta Asya ve Sibiryada şamanlığının oluşumunu ilgilendiren birtakım sonuçları yok değildir; Asya şamanlığının evrimini ana hatlarıyla betimlemeye çalışırken bunlara yeniden döneceğiz.

DÜNYANIN ÇEŞİTLİ YERLERİNDE TÖRENLİK ŞAMAN GİYSİLERİ VE SİHİRLİ DAVULLAR

Burada, dünyanın dört bucağında büyücü⁷⁵, otacı ve rahiplerin kullandıkları giysi, davul veya öteki ritüel âletlerin karşılaştırılmalı bir tablosunu elbette veremeyiz. Bu daha çok budunbili-

72 MANKER, *Die lappische Zaubertonnel*, I, s. 17.

73 ITKONEN, *op. cit.* s. 121>; HARVA, s. 538; KARSTEN, *The Religion of the Samek*, s. 74.

74 Altaylı Kumandı'lar dışında. Bak. BUDDRUSS, in FRIEDRICH ve BUDDRUSS, *Schamanengesichten*, s. 82.

75 Bak. örn. E. CROWLEY, *Dress, Drinks and Drums: Further Studies of Savages and Sex* (yay. Th. Besterman; Londra 1931), s. 159>, 233>; MADDOK, *The*

min konusu olup dinler tarihini ancak dolaylı ve yardımcı olarak ilgilendirir. Ancak, Sibiry şamanının giysisinde farkettiğimiz simgeselliğin başka yerlerde de ortaya çıktığını hatırlatalım. Oralarda da -en basitinden en gelişmişine kadar- maskelere, hayvan post ve kürklerine, özellikle de uçuşla ilgili simgeselliklerini belirtmenin bile gereksiz olduğu kuş tüylerine rastlanır. Sihirli değnekler, çingiraklar ve çeşitli davul biçimleriyle karşılaşılır. H. Hoffmann, pek yerinde bir girişimle, Bon rahiplerinin giysi ve davulları ile Sibiry şamanlarınınkiler arasındaki benzerlikleri incelemiştir (*Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, s. 201>). Bu Tibetli rahiplerin giysileri, başlıca, kartal telekleri, kenarından geniş ipek kurdeleler sarkan bir başlık, bir kalkan ve bir mızrak içerir⁷⁶. V. Goloubew daha önce, Dongson'da toprak altından çıkarılan tunç davullarla Moğol şamanlarının davullarının benzerliğini saptamıştı⁷⁷. Son zamanlarda H. G. Quaritch Wales de Dongson davullarının şamancıl yapısını daha ayrıntılı biçimde betimledi. Wales, davulun gergin zarı üzerine çizilmiş sahenin kuş tüyü başlıklarla geçit yapan kişilerini, adalarda yaşayan Dayakların şamanlarıyla karşılaştırır; onlar da söz konusu resimlerdeki gibi kuş telekleriyle süslenip kuş olduklarını iddia ederler⁷⁸. Günümüzde

Medicine Man, s. 95>; WEBSTER, *Magic*, s. 252> vb. Bhillerde davul hakkında, bak. Wilhelm KOPPERS, *Die Bhil in Zentralindien* (Viyana 1946), s. 223; Jakunlar hak. EVANS, *Studies in Religion*, s. 265; Malaylar hak. SKEAT, *Malay Magic* (Londra 1900), s. 25>, 40>, 512>, vb. Afrika hak. Heinz WIESCHOFF, *Die afrikanischen Trommeln und ihre ausserafrikanischen Beziehungen* (Stuttgart 1933); Adolf FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer*, s. 194>, 324, vb. Ayrıca bak. A. SCHAEFNER, *Origine des instruments de musique* (Paris 1936), s. 166> (gergin zarlı davul).

76 R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles et Demons of Tibet*, s. 410>. Ayrıca bak, D. SCHRÖDER, *Zur Religion der Tujen des Sininggebietes* (Kukunor) (in "Anthropos", XLVII, 1952, s. 1-79, 620-58, 822-70; XLVIII, 1953, s. 202-59), son makale, s. 235>, 243>.

77 V. GOLOUBEV, *Les Tambours magiques en Mongolie* (in "Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient", XXIII, Hanoi, 1923, s. 407-09); *id.*, *Sur l'origine et la diffusion des tambours métalliques* (in "Prehistorica Asiae Orientalia", Hanoi, 1932, s. 137-50).

78 H. G. Q. WALES, *Prehistory and Religion in South-East Asia* (Londra, 1957), s. 82>.

Endonezyalı şamanın davul çalması çok çeşitli anlamlara gelirse de, ara sıra göğе yolculuğu simgelediğiyi ya da şamanın esirmeli yükselişine hazırlık sayıldığı da olur (bak. Wales, *op. cit.* s. 86'daki birkaç örnek).

Dusun büyücüsü bir sağültma seansına giriştiğinde kutsal kuş tüylerinden süsler takınır (Evans, *Studies*, s. 21); Mentawei şamanı kuş tüyleri ve çingiraklar taşıyan bir tören giysisi kullanır (Loeb, *Shaman and Seer*, s. 69>); Afrikalı büyücü ve otacılar yırtıcı hayvanların postlarına bürünürler, çeşitli hayvanların diş ve kemiklerini üstlerine takarlar (Webster, *Magic*, s. 253>). Tropikal Güney Amerika'da tören giysisi oldukça seyrek bulunmakla birlikte, kimi şaman "aksesuarları" onun yerini tutar; örneğin, "içine kendi çekirdekleri veya çakıltaşları konmuş ve sap takılmış bir su kabağından yapılan" *maraca*, yani yo-yo veya "kaynana-zırlıtısı" gibi. Bu âlet kutsal sayılır ve Tupinamba'lar ona yiyecek sunuları bile sunarlar⁷⁹. Yaruro şamanları bu âletlerinin üzerine "esrime sırasında ziyaret ettikleri başlıca tanrıların iyice stilize edilmiş resimlerini" çizerler (Métraux, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 218).

Kuzey Amerika şamanlarının daha çok simgesel nitelikte bir tören giysileri vardır : kartal veya diğer kuş tüyleri, bir tür çingirak ya da tef, içine kaya kristalleri konmuş bir kese, çakıl taşları ya da başka sihirli nesneler gibi... Tüyleri alınan kartal kutsal sayılır ve bu nedenle serbest bırakılır (Park, *Shamanism*, s. 34). İçi kutsal şeylerle dolu keseyi şaman hiç yanından ayırmaz; geceleri onu yastığının veya yatağının altında saklar (*ibid.*). Tlingit ve Haida'larda ise bir tür sahici tören giysisi (bir gömlek, bir battaniye veya bir şapka) olduğu söylenebilir; şaman bunu, koruyucu ruhunun kılavuzluğuyla, kendisi hazırlar (Swanton; alıntı yapan : M. Bouteiller, *Chamanisme et guérison magique*, s. 88). Apache'larda kartal tüylerinden başka, şamanın bir topacı veya "vızlangası" ("*rhombe*" = bir ipin ucunda hızla döndürülerek vınlatılan tahtadan ilkel bir müzik âleti.

79 A. MÉTRAUX, *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani* (Paris 1928), s. 72>.

Ç.), onu yaralanmaz kılan, gelecek olayları önceden görmesini sağlayan, vb. bir sihirli urganı ve bir tören şapkası da vardır⁸⁰. Başka yerlerde, örneğin Sanpoil ve Nespelem'lerde, giysinin sihirli gücü kola bağlanan kırmızı bir bez parçasına indirgenmiştir (Park, s. 129). Kartal tüylerine bütün Kuzey Amerika yerli kabilelerinde rastlanır (Park, s. 134). Bu tüyler, sopalara bağlanmış olarak, sırra-erme törenlerinde de kullanılır (örn. kuzeydoğudaki Maidularda) ve -ölünün ruhunun gittiği yönü gösteren bir işaret olarak- şaman mezarlarının üzerine konur (Park, s. 134).

Öteki alanların çoğunda olduğu gibi Kuzey Amerika'da da⁸¹ şaman bir davul veya bir çingirak kullanır. Davulun olmadığı yerde gong veya kavkı (deniz hayvanı kabuğu) onun yerini tutar (özellikle Seylan'da⁸², güney Asya'da, Çin'de, vb.). Ama her zaman, şu veya bu şekilde, "ruhlar âlemiyle" ilişki kurabilecek bir âlet söz konusudur. Bu son deyiimi en geniş anlamıyla almak gerekir; yani bu âlem sadece tanrıları, ruhları ve cinleri değil, aynı zamanda ataların ruhlarını, ölüleri ve mitsel hayvanları da içine alır. Bu duyularüstü dünyayla temas, doğal olarak, önceden bir zihinsel yoğunlaşma gerektirir; şamanın veya büyücünün tören giysisine "bürünmesi" bu yoğunlaşmayı kolaylaştırır, tören müziği de hızlandırır.

Aynı kutsal giysi simgeselliği en gelişmiş dinlerde de yaşar: Çin'de kurt veya ayı postları⁸³, İrlandalı peygamberin kuş tüyleri⁸⁴, vb. Eski Doğu rahip ve hükümdarlarının giysilerinde de aynı makrokozmosmik simgeselliğe rastlanır. Bu olgular bütünü, dinler tarihinde iyi bilinen bir "yasa" ile uyum içinde-

80 J. G. BOURKE, *The Medicine-Men of the Apache* (9. th Annual Report of the Bureau of Ethnology, Washington, 1892, s. 451-617), s. 476>. (rhombe; bak. şek. 430-431), 533> (tüyler, s. 550> ve şek. 435-439), ("medicine-cord"), s. 589> ve tablo V ("medicine-hat").

81 PARK, *Shamanism*, s. 34>, 131>.

82 Bak. Paul WIRZ, *Exorcismus und Heilkunde auf Ceylon* (Bern, 1941).

83 Bak. Carl HENTZE, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, s. 34>.

84 Bak. Nora CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, s. 58.

dir: *İnsan ne görünüm verirse o olur*. Maske takanlar gerçekten maskenin simgelediği mitsel ataların *kendileridir*. Ama, bazan sadece giyside ya da doğrudan doğruya vücudun üzerinde, kabaca gösterilen çeşitli imge ve simgelerden de aynı sonuçları -yani bireyin bütün olarak başka bir şeye dönüşmesini-beklemek gerekir: Bir kartal tüyünü, hatta bu tüyün iyice stilize bir çizimini taşımakla sihirli uçuşu gerçekleştirme yeteneği kazanılır, vb. Davulların ve öteki sihirli müzik âletlerinin kullanımı sadece şamanlık seanslarıyla sınırlı da değildir. Birçok şaman sırf kendi zevki için davul çalar ve şarkı söyler, ama o durumda bile bu eylemlerin içerdiği anlam değişmez; yani gene Göğe çıkmak ya da ölüleri ziyaret etmek üzere Yeraltına inmek söz konusudur. Giderek şamanın kendisinden sihirselsel/dinsel müzik âletlerine de geçen bu "özerklik", özel bir müziğin oluşmasına yol açmıştır. Bu müzik henüz tamamen "din dışı" olmamakla birlikte, dinsel müziğe göre daha serbest ve imgece zengindir. Aynı olgu, Göğe yapılan esrimeli yolculukları ya da tehlikeli Yeraltına inişleri anlatan şaman yırıları konusunda da doğrulanır. Bir zaman sonra bu tür serüvenler ilgili halkların folkloruna geçer ve sözlü halk edebiyatını yeni tema ve yeni kişilerle zenginleştirir⁸⁵.

85 Bak. K. MEULL, *Scythica* ("Hermes", LXX, 1935, s. 121-76), s. 151>.

ALTINCI BAŞLIK



Orta ve Kuzey Asya'da Şamanlık : I. Göge Çıkışlar, Yeraltına İnişler

ŞAMANIN İŞLEVLERİ

Orta ve Kuzey Asya'nın dinsel yaşamında şamanın rolü ne kadar önemli olursa olsun, yine de sınırlı kalır¹. Örneğin, şaman kurban sunucu değildir : "Belli zamanlarda su, orman ve aile tanrılarına sunulacak kurbanlarla ilgilenmek onun görev ve yetkileri arasında değildir." (Kai Donner, *La Sibérie*, s. 222). Radlov'un da daha önce farkettiği gibi, Altaylılarda şamanın doğum, evlenme ve cenaze törenleriyle hiçbir ilgisi yoktur... meğer ki beklenmedik bir durum meydana gelsin. Örneğin, şamana ancak kısırılık veya zor doğum gibi durumlarda başvurulur (Radlov, *Aus Sibirien*, II, s. 55). Daha kuzeyde, şaman

1 Aynı şekilde, Sibirya şamanları, pek fazla saygı görmediklerinin anlaşıldığı Çukçi halkları dışında, toplumsal konumları açısından birinci plandadırlar; bak. MIKHAILOWSKI, s. 131-132. Buryatlarda şamanların ilk siyasal önderler olduklarına inanılmış (SANDSCHEJEW, *Weltanschauung*, s. 981>).

bazan, ölenin ruhunun geri dönmesini önlemek için, cenaze törenlerine çağrılır; yeni evlileri kötü ruhlardan korumak için düğünlerde de hazır bulunur². Fakat, görüldüğü gibi, bu gibi durumlarda rolü, sihir yoluyla savunma ve koruma işlemiyle sınırlı kalır.

Buna karşılık, insan ruhunun "ruh" olarak -yani hep tehdit altında bulunan, bedeni bırakıp gitmeye eğilimli, cinlere ve büyücülere kolayca av olabilecek bir psişik birim olarak- yaşantılarını ilgilendiren tüm rit ve törenlerde, şamanın yerini kimse- nin tutamadığı görülür. Bu nedenledir ki, bütün Asya ve Kuzey Amerika'da, hattâ başka yerlerde (Endonezya, vb.) şaman, hekim ve iyileştirici işlevi görür; hastalığa tanı koyar, hastanın kaçak canını/ruhunu arar, bulur, yakalar ve terkettiği bedene yeniden girmesini sağlar. Ölünün ruhunu Yeraltına hep o götürür, zira o tipik ruhgüderdir.

Şamanın sağaltıcı ve ruh-taşıyıcı olması, esrime tekniklerini bilmesi sayesinde; yani onun ruhu hiç zarar görmeden bedeni terk edip çok uzak yerlere yolculuk yapabilir, Yeraltı dünyasına girebilir, Göğe çıkabilir. Kendi esrime yaşantısı sayesinde dünya-dışı bölgelerdeki yolları öğrenmiştir. Gerekğinde Yeraltına inip Göğe çıkabilir, çünkü daha önce de dolaşmıştır oralarda... Bu insana yasak bölgelerde kaybolma tehlikesi her zaman vardır gerçi, ama sırra-ermesiyle kutsallık kazanan ve yardımcı ruhlarını da yanına alan şaman, bu tehlikeyi göğüsleyebilecek ve böyle gizemli bir coğrafyada serüvene atılabilecek tek insandır.

Şamanın, Altaylıların belli tarihlerde yapılan kurban törenlerinde Tanrıya sunulan atın ruhuna eşlik etmesi de -aşağıda göreceğimiz gibi- yine bu esrime yetisi sayesinde. Bu durum-

2 KARJALAINEN, *op. cit.* III, s. 295. SIEROSZEWSKI'ye göre Yakut şamanı bütün önemli olaylarda hazır bulunur (*Du chamanisme*, s. 322); fakat bundan "normal" dinsel hayata bütünüyle hâkim olduğu sonucu çıkmaz; esas olarak hastalık gibi durumlarda vazgeçilmez sayılır (*ibid.*). Buryatlarda çocuklar 15 yaşına kadar kötü ruhlardan şamanlar tarafından korunur (SANDSCHEJEW, s. 594).

da atı da bizzat şaman kurban eder; ama bunu, görevi kurban sunucu rahiplik olduğu için değil, hayvanın ruhuna gökte kılavuzluk ederek onu Bay Ülgen'in tahtına kadar götürecektir olan da kendisi olduğu için yapar. Bunun aksine, Altay Tatarlarında şaman, kurban sunucunun yerini almış görünmektedir, zira Proto-Türk (Hiung-nu, Tu-küe), Katsina ve Beltirlerin yüce gök tanrısına sunulan at kurbanlarında şamanlar hiçbir rol oynamazken, bütün öteki kurban törenlerine eylemli olarak katılırlar³.

Aynı duruma Ugor halklarında da rastlanır. İrtiş bölgesinde yaşayan Vogul ve Ostyaklarda şaman hastalık durumunda ve tedaviye geçmeden önce kurban sunar; fakat bu kurban geç döneme ait bir yenilik gibi görünmektedir; böyle durumlarda, sadece hastanın kaybolan ruhunun aranması kökenseldir ve önem taşır (Karjalainen, III, s. 286). Aynı kavimlerde şamanlar kefareti kurbanlarına katılırlar, hattâ bazan, örneğin İrtiş bölgesinde olduğu gibi, kurbanı bizzat kesebilirler. Fakat buna dayanarak bir genelleme yapılamaz, zira herhangi bir kişi de tanrılara kurban sunabilir (*ibid.*, s. 287>). Ugor şamanı, kurban törenlerine katıldığı zaman bile, hayvanı bizzat öldürmez, törenin bir anlamda "manevî" yanını üstlenir : tütsü yakar, dua eder, vb. (*ibid.* s. 288). Tremyuganların kurban törenlerinde şaman "dua eden kişi" diye adlandırılır, ama törende bulunması zorunlu değildir (*ibid.*). Vasyuganlarda, hastalık durumunda şamana danışılır ve onun yönergesine göre kurban sunulur; ancak hayvanı şaman değil ev sahibi öldürür. Ugor kavimlerinin toplu kurban törenlerinde, şaman dua okumakla ve kurbanların ruhlarını çeşitli tanrılara götürmekle yetinir (*ibid.* s. 289). Sonuç olarak denilebilir ki, şaman kurban törenlerine katıldığı zaman bile, orada ancak "manevî" bir rol oynar⁴ : Sadece kurban edilen hayvanın ruhunun yapacağı mistik yolculukla ilgilenir. Bunun nedeni kolayca anlaşılır : Şaman geçilecek

3 Bak. W.SCHMIDT, *Der Ursprung des Gottesidee*, IX, s. 14, 31, 63 (Hiungnu, Tuküe, vb.), 686> (Katshina, Beltirler), 771>.

4 Vedalar ritüelindeki *brahman*'ın işleviyle benzerliğe dikkat.

yolları zaten bilmektedir; üstelik, ister bir insanın ister kurbanlık bir hayvanınki olsun, bir "ruha" hâkim olmak ve onu gidilecek yere götürmek yeteneğine sahiptir.

Daha kuzeye doğru, şamanın dinsel rolü gittikçe önem kazanır ve karmaşıklaşır görünmektedir. Asya'nın uzak-kuzeyinde, av hayvanları kıtlaşınca şamanın işe karıştırıldığı olur (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 542). Aynı duruma Eskimolarda⁵ ve bazı Kuzey Amerika kabilelerinde⁶ de rastlanır; fakat bu av törenleri tam anlamıyla şamancıl törenler olarak kabul edilemez. Böyle durumlarda şaman belli bir rol oynar gibi görünüyorsa, bu da yine onun esrime yetisinden dolayıdır : Hava durumunun değişeceğini önceden kestirir, ön-görü ve uzak-görü yetilerinden yararlanır (yani gizlenen avı bulabilir); üstelik hayvanlarla daha sıkı ve mitsel/dinsel ilişkileri de vardır.

Bilicilik, falcılık, öngörü şamanın gizemsel teknikleri arasındadır. Bu nedenle, tundrada ya da kar fırtınasında yolunu şaşırın insan veya hayvanları, kaybedilen nesneleri, vb. bulmak için şamana başvurulur. Fakat bu tür küçük görevler daha çok kadın şamanların ve öteki sınıflardan erkek ve kadın sihirbazların işidir. Aynı şekilde, müşterilerinin düşmanlarına zarar vermek -kimisi bazan bunu yapsa da- şamanın "uzmanlık" alanına girmez. Şu da var ki, Kuzey Asya şamanlığı uzun bir tarihin yükünü taşıyan son derece karmaşık bir olgudur; özellikle şamanların zaman içinde kazandıkları saygınlık sonucu, birçok sihir tekniklerini de içine alıp özümlemiştir.

"AK" VE "KARA" ŞAMANLAR. "DÜALİST" MİTOLOJİLER

En açık ve net "uzmanlaşma" örneği, en azından kimi topluluklarda, -ve aradaki karşıtlığı tanımlamak her zaman kolay olma-

5 Örn. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Ighulik Eskimos*, s. 109>; WEYER, *The Eskimos*, s. 422, vb.

6 Örneğin, Paviotsoların "antelope-charming" (ceylan büyüleme) riti, bak. PARK, *Shamanism*, s. 62>, 139>.

sa da- "ak" ve "kara" şamanlar şeklindeki ayrışmadır. M. A. Czaplicka⁷ Yakutlarda, tanrılara kurban sunan *ajy ojuna*'lar ve "kötü ruhlar"la ilişkiye giren *abasy ojuna*'lardan söz eder. Fakat Harva'nın (*op. cit.* s. 483) belirttiği gibi, *ajy ojuna*'nın ille de şaman olması gerekmez; o bir kurban sunucu rahip de olabilir. Pripuzov'a göre, ayrı Yakut şamanı hiç fark gözetmeden hem yüksek (göksel) ruhları hem de yer altındaki ruhları çağırabilir⁸. Turukhansklı Tunguzlarda şaman sınıfı içinde hiçbir ayırım yoktur. Gök tanrısına şaman dışında herhangi bir sunucu rahip de kurban kesebilir ve bu kurban törenleri hep gündüz olur; oysa şamanlık rit ve törenleri geceleyin yapılır (Harva, *op. cit.*, s. 483).

Buryatlarda ayırım açık ve belirgindir; tanrılarla ilişkili "ak şaman" (*saganı bö*) ve ruhlarla ilişkili "kara şaman"lardan (*karain bö*) söz edilir⁹. Bunların giysileri de farklıdır; birinciler beyaz, ikinciler mavi giyinir. Buryatların mitolojileri de çok belirgin bir ikili (*dualiste*) karakter gösterir; pek kalabalık olan yarı-tanrılar sınıfı, aralarında amansız bir düşmanlık bulunan Ak Hanlar ve Kara Hanlar diye ikiye ayrılır¹⁰. Kara Hanların hizmetinde "kara şamanlar" bulunur; bunlar pek sevilmemekle birlikte

7 *Aboriginal Siberia*, s. 247>; bak. ayrıca W. SCHMIDT, *Der Ursprung...* XI, 2. 273-78, 287-90.

8 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 483. SIEROSZEWSKI Yakut şamanlarını güçlerine göre şu sınıflara ayırıyor: a) "Sonuncular" (*kemiki oına*); bunlar daha çok falcı ve rüya yorumcusu olup sadece hafif hastalıklara bakarlar; b) "ortak, sıradan" şamanlar (*orto oına*); bunlar her zamanki normal sağaltıcılar; c) "büyük" şamanlar; bunlar, Ulu-Toyon'un bizzat birer koruyucu ruh gönderdiği güçlü sihirbazlardır (*Du chamanisme*, s. 315). Biraz ilerde göreceğimiz gibi, Yakutların tanrı sistemi iki bölümlü bir yapı gösteriyor, ama bu bölünmüşlük aşağıda, şamanlar sınıfında da bir farklılaşma şeklinde devam etmiyor. Bölünmüşlük ve karşıtlık daha çok kurban sunucu rahiplerle şamanlar arasında gibi görünüyor. Yine de, tanrıça Aysıt'a ilişkin törenlerde uzmanlaşmış "ak şamanlar" ya da "yaz şamanları"ndan söz ediliyor; bak. yuk. s. 79, n. 2.

9 N. N. AGAPITOV ve M. N. ÇANGALOV, *Şamanstvo u Buryat*, s. 46; MIKHAILOWSKI, s. 130; HARVA, *op. cit.* s. 484.

10 Garma SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus*, s. 952>; bak. W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, s. 250>.

insanlara yararlı olmaktan da geri kalmazlar, zira Kara Hanlar nezdinde aracılık rolünü ancak onlar oynayabilir (Sandschejev, s. 952). Fakat bu en baştan beri süregelen bir durum değildir; mitlerden anlaşıldığına göre, ilk şaman "ak"tı; "kara" şaman sonradan ortaya çıkmıştır (*ibid.* s. 976). Ayrıca, dünyada rastlayacağı ilk insanı şaman yetileriyle donatmak üzere Kartalı gönderenin Gök tanrısı olduğu da hatırlardadır (bak. yuk. s. 95>). Şamanların böyle ikiye ayrılması hayli geç dönemlere ait ikincil bir olgu olabilir. Bu olgu ya İran etkileriyle ya da toprak ve "yeraltı" ile ilişkili *hiérophanie* (kutsallığı dışa vuran yaratık ve nesne) lerin zamanla olumsuz yönde değerlendirilerek, sonunda "şeytanı" güçlerin temsilcileri gibi algılanır olması sonucu meydana gelmiş olabilir¹¹.

Unutmayalım ki, Yere ve Yeraltına ilişkin tanrısallık veya başka güçlü varlıkların büyük bir bölümü mutlaka "kötü" veya "şeytanı" değildir. Bunlar genel olarak, *panthéon* (tanrılar sistemi) içinde zamanla meydana gelen değişiklikler sonucu, bulundukları konumdan "düşmüş" yerli, hattâ yerel tanrılardır. Kimi durumlarda, tanrıların gök tanrıları ve yer/yeraltı tanrıları diye ikiye ayrılmasının, ikinci grup hakkında hiçbir aşağılama veya kötüleme içermeyen, insanların kolayına geldiği için başvuru- lan, basit bir sınıflama işleminden başka bir şey olmadığı görülür. Buryatlarda ak ve kara Hanlar arasında oldukça keskin bir karşıtlık bulunduğunu az önce gördük. Yakutlar da iki büyük tanrı sınıfı (*bis*) tanrılar : "yukarıdakiler" ile "aşağıdakiler", *tangara* ("göktekiler") ve "yeraltındakiler"¹²; ama yerleri ayrı diye bunların aralarında açık ve net bir karşıtlıktan söz edilemez (Sieroszewski, s. 300 dev). Daha çok, dinsel güç ve varlıklara

11 Manevî dünyanın ikili düzenlenişiyle olası bir ikili toplum düzeni arasındaki ilişkiler hak. bak. Lawrence KRADER, *Buryat Religion and Society* (in "Southwestern Journal of Anthropology", X, 3, Albuquerque, 1954, s. 322-51), s. 338>.

12 "Yukarı" ve "aşağı" aslında oldukça belirsiz ve müphem terimlerdir; bir nehrin -akışına göre- geldiği ve gittiği yönlerde bulunan yerleri de gösterebilirler, SIEROSZEWSKI, s. 300. bak. ayrıca W. JOCHELSON, *The Yakut*, s. 107>; B. D. ŞİMKİN, *A Sketch of the Ket*, s. 161>.

ilişkin bir sınıflama, bir tür uzmanlaşmadır söz konusu olan...

"Yukarıdaki" tanrılar ve ruhlar ne kadar iyiliksever olurlarsa olsunlar, ne yazık ki tembel ve eylemsizdirler, dolayısıyla insan varoluşunun dram ve dertlerine hemen hiç deva olamazlar. Bunlar "göğün üst katlarında eğlenirler, insanların işlerine hemen hiç karışmazlar; yaşamın akışı üzerinde, aşağıdaki *bis*'in toprağa daha yakın, insanlara kan bağlarıyla bağlı ve çok daha sıkı bir klan sistemi halinde örgütlenmiş öç alıcı ruhlarına kıyasla, çok daha az etkileri vardır (Sieroszewski, s. 301)." Gökteki tanrıların ve ruhların başkanı, "Dünyanın Başı Ata Bey" Art-Toyon-Aga'dır; "göğün dokuz katında oturur. Güçlüdür, ama hiçbir iş yapmaz; amblemi olan güneş gibi parlar durur, gök gürlemesiyle konuşur, ama insanların işlerine pek karışmaz; günlük ihtiyaçlar için ona dua etmek boşunadır. Rahatı ancak çok sıradışı durumlarda bozulabilir, ama o zaman bile insanların işlerine karışmak için pek isteksiz davranır"¹³.

Art-Toyon-Aga'dan başka, "yukarıda" yedi büyük tanrı ile bir sürü küçük rütbeli tanrı daha vardır. Ama bunların eğleştikleri yer, belli bir yapısı olan bir gökler âlemini akla getirmez. Dördüncü göğü yurt tutmuş olan "Ak-Yaratıcı-Bey" (Ürüng Ay-Toyon) yanında, örneğin, "Yaratıcı Tatlı Ana", "Doğumun Şefkatli Hanımı" ve "Yerin Hanımı" (*An-Alay-Khotun*) gibi tanrıçalara rastlarız. Av tanrısı *Bay Baynay* Göğün doğu bölgesinde oturduğu gibi, tarlalarda ve ormanlarda da eğleşebilir. Fakat ona siyah manda kurban edilmesi, kökende bir yer tanrısı olduğunun göstergesidir¹⁴.

13 SIEROSZEWSKI, s. 302, ÇUDYAKOV'a göre. Göksel Yüce Varlıkların edilgen ("aylâk") karakterleri hak. bak. *Traité d'Histoire des Religions* adlı eserimiz (s. 53>).

14 "Avcılar avdan eli boş döndüklerinde ya da içlerinden biri hastalandığında, siyah bir manda kurban edilir; şaman bunun etini, yağlarını ve iç organlarını yakar. Törende, *Baynay*'ın adavşanı postuyla kaplı ağaçtan bir figürü kurban edilen hayvanın kanına bulandır. Buzlar çözülüp sular akmağa başlayınca su kenarına kazıklar çakılıp saç tellerinden bir ipe (*sėti*) birbirine bağlanır; bu ipe rengârenk çaputlar ve saç demetleri asılır; ayrıca suya da tereyağı, çörekler, şeker, para gibi şeyler atılır." (SIEROSZEWSKI, s.

"Aşağıdaki *bis*", başlarında "Sonsuzluğun Sonsuz-güçlü Beyi" (*Ulutuyer Ulu-Toyon*) un bulunduğu sekiz büyük tanrı ile, sınırsız sayıda "kötü ruhu" kapsar. Ama Ulu-Toyon kötü değildir : "Sadece, üzerinde olup bitenlere büyük bir ilgi duyduğu Yere çok yakındır... Ulu-Toyon acıyla, arzularla, kavgalarla dolu eylemli varoluşu temsil eder... O batıya doğru, üçüncü gökte aranmalıdır; ama adı da ulu-orta veya boş yere anılmamalıdır, zira yere ayak bastığında yer sarsılır ve sallanır; ölümlüler yüzüne bakacak olurlarsa korkudan yürekleri yarılır. Bu yüzden onu kimse görmemiştir. Yine de, Gökte oturan güçler arasından bir tek o, gözyaşlarıyla dolu bu insanlık vadisine inmek alçak-gönüllülüğünü gösterir... İnsanlara ateşi o vermiştir; şamanı da o yaratmış ve ona kötülükle, mutsuzlukla savaşmayı o öğretmiştir... Kuşların, ormandaki hayvanların, hattâ ormanın yaratıcısı da odur." (Sieroszewski, s. 306>). Ulu-Toyon Art-Toyon-Aga'nın buyruğunda değildir; ona eşitiymiş gibi davranır¹⁵.

Anlamalı bir nokta, "aşağıda" yer alan birçok tanrıya ak veya ak-alaca hayvanların kurban edilmesidir. Sadece Ulu-Toyon'un altında sayılan güçlü tanrı Kahtır-Kagtan Buray-Toyon'a, alnı akıtmalı boz bir aygır kurban edilir; "Ak Taylı Hatun"a ak bir tay kesilir; geri kalan "aşağıdaki" tanrı ve ruhlara, başları veya bacakları beyaz, ak-kızıl donlu kısıraklar ya da benekli boz kısıraklar kurban edilir, vb. (Sieroszewski, s. 303>). Doğal olarak, "aşağıdaki" ruhlar arasında birkaç eski ünlü şaman da vardır. En ünlüsü, Yakutların "şamanların beyi" dedikleri şamandır; göğün batı tarafında oturur, Ulu-Toyon ailesindedir. "Eskiden o, Çakı soyundan, Bötyügne *nosleg*'inden ve Nam *ulus*'undan bir şamandı... Ona, gözlerinin arasıyla burnu beyaz,

303). Bu, karma bir kurban töreninin tipik örneğidir; bak. A. GARS, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern, passim*.

15. Bu betimlemeden, Ulu-Toyon'un "alt" veya "aşağıdaki" tanrısal varlıklar arasına konmasının ne kadar yersiz ve yetersiz düştüğü anlaşılıyor. Gerçekten de o bir Hayvanlar Beyi, bir biçimlendirici-yaratıcı (*démiurge*) ve hatta bir verimlilik tanrısının işlev ve yetilerini kendisinde topluyor.

postu çelik renginde ve ak benekli bir av köpeği kurban edilir" (*ibid*, s. 305).

Bu birkaç örnek, "gök" (*ouranien*) tanrılarıyla "yer" (*tellurique*) tanrıları, "iyi" sayılan güçlerle "kötü" sayılanlar, arasına net bir sınır çekmenin ne denli güç olduğunu gösteriyor. Açıklıkla ortaya çıkan ise, gökteki en yüce tanrının bir *deus otiosus* ("aylak tanrı") olduğu ve Yakut *panthéon*'unda durumların ve hiyerarşilerin birkaç kez değişikliğe uğramış, hattâ "makamların" bazan haksız yere ele geçirilmiş olduğudur. Böyle hem karmaşık hem de bulanık bir düalizm içinde, Yakut şamanının nasıl olup da hem "yukarıdaki" hem de "aşağıdaki" tanrılara hizmet edebildiği kolayca anlaşılır, zira "aşağı *bis*" her zaman "kötü ruhlar" demek değildir. Şamanlarla öteki din adamları ("kurbancılar") arasındaki ayrım ritüel görevlere değil esrime yetisine dayanır; bir şamanın dinsel topluluk (ki din adamları kadar din dışı kişileri de kapsayabilir) içindeki kendine özgü yerini ve konumunu belirleyen şey, şu veya bu kurbanı sunup sunamaması değil; hem yukarıdaki hem de aşağıdaki tanrılarla olan ilişkilerinin özel niteliğidir. İleride daha iyi göreceğimiz gibi, bu ilişkiler, ötekilerin yani kurbancı rahiplerin ve din dışı kişilerin ilişkilerine göre daha "samimi" ve daha "somut"tur, zira şamanlarda dinsel yaşantı, bu yaşantıyı meydana getiren hangi tanrı olursa olsun, her zaman esrime niteliğinde ve yapısındadır.

Buryatlardaki kadar net biçimde ayrılmış olmasa da, aynı iki-bölümlü yapıya Altay şamanlarında da rastlanır. Anoşin¹⁶ "beyaz şamanlar" (*ak kam*) ve "siyah şamanlar" (*kara kam*) dan söz eder. Radlov ile Potapov ise bu ayrılığı kaydetmemişlerdir. Onların verdikleri bilgilere göre, aynı şaman hem Göçe yolculuk yapabilir hem de Yeraltına inebilir. Fakat bu veriler aslında çelişkili değildir : Anoşin (s. 108>), her iki yolculuğu da yapabilen "ak-kara" şamanların bulunduğunu da belirtir; Rus budunbilimci altı "ak", üç "kara" ve beş de "ak-kara" şamana rastlamıştır. Olasılıkla, Radlov ile Potapov sadece sonuncu kate-

16. *Materiali po şamanstvu u altaytsev*, s. 33.

goriden şamanlarla karşılaşmış olmalıdırlar.

Ak şamanların giysileri daha sadedir; kaftan (*manyak*) zorunlu değildir, fakat beyaz kuzu postundan bir şapkalarıyla başka birtakım arma ve nişanları vardır¹⁷. Kadın şamanlar her zaman "kara"dır, çünkü asla Gök yolculuğuna çıkmazlar. Özetle, Altaylılar üç tip şaman tanır görünmektedirler : sadece göksel tanrı ve güçlerle ilişkide olanlar, Yeraltı tanrılarına - esrimeli- tapma görevinde uzmanlaşanlar ve son olarak, her iki sınıftan tanrılarla mistik ilişki kurabilenler... Bu sonuncular sayıca oldukça çok gibi görünmektedirler.

AT KURBANİ VE ŞAMANIN GÖĞE ÇIKIŞI (ALTAY)

At kurbanı ve göğе çıkış, bir hastalığın nedenlerinin araştırılması ve hastanın sağlaltılması, ölünün ruhuna Yeraltı yolunda eşlik edilmesi ve evin arındırılması gibi çeşitli amaçlarla gerçekleştirilmiş birkaç şamanlık seansını anlattığımız zaman, bütün bunlar daha açık olarak görülecektir. Şimdilik seansların betimlenmesiyle sınırlı kalınacak, şamanın asıl dalınca (*transe*) geçişi incelenmeyerek, bu esrimeli yolculuklara değerlerini veren dinsel ve mitolojik tasarımlara birkaç değinmeyle yetinilecektir. Bu sorun, şamancıl esrimenin mitolojik ve tanrıbilimlik temelleri konusu, daha sonra ele alınacaktır. Her seansın, yapısı hep aynı kalmakla birlikte, "fenomenolojisinin" (jest, hareket ve davranışların) kabileden kabileye değiştiğini de eklemeliyiz. Daha çok ayrıntıları ilgilendiren bütün bu farkları burada belirtmek gerekli görülmemiştir. Bu bölümde, özellikle, en önemli şamancıl seans tiplerinin olabildiğince geniş ve ayrıntılı bir betimlenmesi verilmeye çalışılmıştır. İşe Radlov'un verdiği ve onun gözlemlerinden başka, XIX. yüzyılda Altaylara giden misyonerler tarafından kaydedilmiş, daha sonra da rahip Verbitskiy tarafından yazıya geçirilmiş olan yır ve ilâhi metinle-

17 ANOŞİN, *Materiali*, s. 34; HARVA, s. 482; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, s. 244.

rine de dayanan, klasik Altay töreni betimlemesiyle başlayacağız¹⁸. Bu kurban töreni zaman zaman her ailede yapılır ve art arda iki ya da üç akşam devam eder.

İlk akşam törenin hazırlanmasına ayrılmıştır. *Kam* bir çayırda uygun bir yer seçip oraya yeni bir *yurt* kurar; ortasına da alçak dalları budanmış ve gövdesine dokuz basamak (*taptı*) oyulmuş genç bir kayın ağacı diker. Kayının üst budakları, tepesinde bir bayrakla, yurtun üst deliğinden dışarı çıkar. Yurtun çevresine yine kayın sırıklardan bir çit çekilir; girişine de, ucuna at kıllarından bir düğüm atılmış bir başka kayın değnek dikilir. Sonra açık renk donlu bir at seçilir ve incelenip tanrının hoşuna gideceğine karar verildikten sonra, şaman tarafından oradakilerden birine teslim edilir; bu kişiye, görevi nedeniyle, "*Baş-tut-kan-kişi*" (Baş-tutan-kişi) adı verilir. Şaman, hayvanın rûhunu vücudundan çıkarmak ve Bay Ülgen'e doğru uçuşunu hazırlamak için, atın sırtında bir kayın dalı sallar. Aynı hareketi Baş-tutan-kişi üzerinde de yapar, zira bu kişinin "ruhu" da atınkine bütün gök yolculuğu boyunca eşlik edecektir ve bu nedenle *kam*'ın elinin altında bulunması gerekir.

Şaman tekrar yurtun içine döner ve yaktığı ateşe kayın dalları atarak davulunu dumana tutar. Ruhları çağırmağa başlar; davula girmelerini buyurur, çünkü göğ'e yükselirken hepsine ihtiyacı olacaktır. Adıyla çağrılan her ruh "*Buradayım, kam!*" diye ses verir, şaman da davuluyla ruhu yakalamak ister gibi hareketler yapar. Böylece yardımcı ruhlarını (bunların hepsi göksel ruhlardır) topladıktan sonra yurttan çıkar. Birkaç adım ötede kaz biçiminde bir korkuluk hazırlanmıştır; şaman ona biner ve uçmak ister gibi ellerini hızla sallarken, bir yandan da ular :

18 RADLOV, *Aus Sibirien*, II, s. 20-50. VERBITSKIY, 1858'de törenin betimlemesini verdikten sonra, bunun Tatarca metnini 1870'te bir Tomsk gazetesinde yayımladı. Tatarca yır ve seslenişlerin çevirisi ile ritüelin içindeki yerlerine yerleştirilmesi RADLOV'undur. MIKHAILOWSKI de bu klasik betimlemenin bir özetini vermiştir: *op. cit.* s. 74-78; bak. ayrıca HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 553-556. Son zamanlarda W. SCHMIDT de *Der Ursprung der Gottesidee* adlı eserinin IX. cildinin tam bir bölümünü (s. 278-341) Radlov'un metninin sunulmuş ve analizine ayırmıştır.

" Ak göğün üstüne,
Ak bulutların ötesine,
Mavi göğün üstüne,
Mavi bulutların ötesine,
Yüksel göklere, ey kuş! "

Bu seslenişe kaz da garklayarak karşılık verir : "Ungaigak-gak ungaigak, kaigaigakgak, kaigaigak." Tabii aslında şaman kazın sesini taklit etmektedir. *Kam* böylece kazın üzerine binmiş durumda, -kaçtığı varsayılan- atın (*pûra*) ruhunu izler ve bir küheylân gibi kışner. Yardımcıların da el vermesiyle hayvanın ruhunu çitin içine tıkmayı başarır ve büyük bir gayretle yakalanışını taklit eder : Kışner, çifte atar ve hayvanı yakalamak için atılan kement kendi boynunu sıkıyormuş gibi debelenir. Ara sıra, atın ruhunun tekrar kaçtığına işaret olmak üzere davulunu yere düşürür. Sonunda ruh yakalanır, şaman ardıc dalları yakarak onu tütsüler ve kazı gönderir. Ardından atı kutsar ve birkaç kişinin de yardımıyla, gayet zalimce bir yöntemle, omurgasını kırarak, hayvanı öldürür; çünkü bir damla kanın bile yere akmaması ya da kurbanılara sıçramaması gereklidir¹⁹. Atın derisiyle kemikleri bir sırığın ucuna asılarak ortada bırakılır²⁰. Atalara ve yurtu koruyan ruhlara sunular sunulduktan sonra et pişirilir ve törensel bir ortamda yenir; en iyi parçaları şaman

19 POTANİN'e göre (*Oçerki*, IV, s. 79), sunak masasının yanına uçlarında ağaçtan kuş figürleri bulunan iki sırk dikilir; bunlar, üzerine yeşil dallar ve bir adavşanı postu asılmış bir iple birbirine bağlanır. Dolganlarda, tepelerinde tahta kuşlar bulunan bu iki sırk kozmosun direklerini temsil eder : bak. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, s. 16, şek. 5-6; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen* s. 44. Kuşlara gelince, doğal olarak bunlar şamanın sahip olduğu sihirli uçuş yetisini temsil eder.

20 Başka Altay kabilelerinde ve Teleütlerde de at ve koyunlar aynı şekilde kurban edilir: bak. POTANİN, *op. cit.* s. 78>. Bu, en arı örneklerine Arktika toplumlarında rastlanan, kafanın ve uzun kemiklerin sunulduğu özel kurban biçimidir: bak. A. GAHS, *Kopf-, Schädel- und Langknochen opfer bei Rentiervölkern*; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III (Münster, 1931), s. 334, 367>, 462>, vb.; VI (1935), s. 70-75, 274-281, vb.; IX, s. 287-292; *id.*, *Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchten Völkern* ("Ethnos", cilt 7, 1942, s. 127-148). Bak. ayrıca K. MEULL, *Griechische Opferbräuche*, s. 283>.

alır.

Törenin ikinci ve en önemli bölümü ertesi akşam yapılır. Şaman şamanlık marifetlerini, Bay Ülgen'in gökteki sarayına kadar yapacağı esrimeli yolculukla, şimdi gösterecektir. Yurtun içinde ateş yanmaktadır. Şaman, davulun Efendilerine, yani ailesinin şamancıl güçlerini kişileştiren ruhlara, at eti sunar ve ırlar :

" Kabul et şu parçayı, ey Kaira Han!
 Altı yumruğu davulun efendisi,
 Gel bana tıngır tıngır!
 Çok! dersem eğil!
 Mä! dersem bunu al!... "

Aynı şekilde, töreni düzenleyen yurtun sahibinin kutsal güçlerini simgeleyen ateşin Efendisine de seslenir. Bir kupayı kaldırır ve dudaklarıyla, bir sürü görünmez davetli içki içmek-teymiş gibi gürültüler çıkarır. Sonra at etinden parçalar keserek (ruhları temsil eden) yardımcılara dağıtır, onlar da verileni ağızlarını şapırdatar şapırdatar yerler²¹. Ardından şaman, ev sahibinin Bay Ülgen'e sunusu olarak bir ipe asılmış dokuz giysiyi tütsüler ve ırlar :

" Sunular, ki hiçbir at taşıyamaz,
 Yazık! Yazık! Yazık!
 Hiçbir kişi kaldıramaz,
 Yazık! Yazık! Yazık!
 Üç kat yakalı giysiler,
 Üç kez çevir de bak onlara,
 Küheylâna örtü olsunlar,
 Yazık! Yazık! Yazık!
 Beyimiz Ülgen, sen, ey sevinç kaynağı!... "

Kam şamanlık giysisini giyip bir sıraya oturur ve bir yandan davulunu tütsülerken, irili ufaklı bir sürü ruhu çağır-

21 Bu ritin içerdiği paleo-budunbilimsel ve dinsel anlamlar hak. bak. MEULI, *op. cit.* s. 224> ve *passim*.

mağa başlar. Her gelen ruh "İşte geldim kam!" diye tekmil verir. Şaman bu şekilde şunları çağırır : Yayık Han, Denizin Ruhu, Kaira Han, Paysın Han, ardından Bay Ülgen'in ailesi (sağında dokuz solunda yedi kızla Tasıgan Ana), son olarak Abakan ve Altay'ın Büyükları ve Yiğitleri (Mordo Han, Altay Han, Oktu Han, vb.). Bu uzun çağrı dizisinin sonunda, Göğün-Kuşu Merküt'e seslenir :

" Siz, ey beş Merküt,
Güçlü tunç pençeli gök kuşları,
Ayın pençeleri bakırdan,
Ayın gagası da buzdan;
Uzun kanatlarının çırpışı güçlüdür,
Uzun kuyruğun yelpazeye benzer,
Sol kanadın ayı örter,
Sağ kanadın güneşi örter;
Ey sen, dokuz kartalın anası,
Yayık üstünde uçarsın yolunu şaşırmadan,
Edil üstünde uçarsın yorulmadan!
Evime gel öterek!
Sağ gözüme yaklaş oynayarak,
Sağ omuzuma kon!... "

Şaman kuşun geldiğini anlatmak için sesini taklit eder : Kazak, kak, kak! İşte buradayım *kam!* Bunu yaparken, sağ omuzunu, ağır bir kuş konmuş gibi, yere doğru eğir.

Ruhların çağırılması sürüp gider, davul iyice ağırlaşır. Yanındaki bu kalabalık ve güçlü koruyucularla birlikte, şaman yurtun içindeki kayının çevresini birkaç kez dolarır²² ve Kapıcı-Ruhtan kendisine bir kılavuz istemek üzere, kapının önünde

22 Bu kayın Evrenin ortasında bulunan Evren Ağacı'nı, yani Gök, Yer ve Yeraltı kuşaklarını birbirine bağlayan kozmik eksen simgeleri; 7, 9 veya 12 çentik (*taptı*) de "Felekleri" yani Göğün katlarını temsil eder. Şamanın esri-meli yolculuğunun her zaman "Dünyanın Merkezi" nin yanında gerçekleş-tiğine dikkat edelim. Buryatlarda şamancıl kayın ağacına *udeşi-burkhan* yani "kapının bekçisi" adı verildiğini de hatırlatalım; zira o şamana Göğün kapı-sını açar (bak. s. 146).

diz çöker. Olumlu yanıt aldıktan sonra davul çalarak, bütün vücuduyla garip hareketler yapıp kıvranarak ve anlaşılabilir sözler mırıldanarak yurtun ortasına döner. Ardından, ev sahibinden başlayarak herkesi davuluyla arındırır. Bu uzun ve karmaşık törenin sonunda şaman iyice coşup kendinden geçer. Bu aynı zamanda asıl göğe yükselişin de başlama işaretidir. Az sonra şaman, kayının gövdesindeki birinci çentiğe (*taptı*) çıkar; davulunu şiddetle çalarak Çok! Çok! diye bağırır, göğe yükselmekte olduğunu gösteren hareketler de yapar. Böyle "esrime" (?!) halinde, gök gürültüsünü taklit ederek, kayının ve ateşin çevresinde dolunur, sonra hızla bir at örtüsüyle örtülmüş bir peykeye yaklaşır. Bu peyke *pûra*'nın, yani kurban edilen atın, ruhunu temsil eder. Şaman bunun üstüne çıkarak haykırır :

" Bir basamak çıktım!
Aikhai! aikhai!
Bir (gök) kat(ın)a ulaştım,
Şagarbata!
Taptı'ların doruğuna tırmandım!
Şagarbata!
Dolunaya kadar yükseldim!
Şagarbata! "23

Şamanın coşkusu gittikçe artar; davulunu çalmayı sürdürürken Baş-tutan-kişi'ye de çabuk olmasını söyler. Aslında bu kişinin ruhu da, şamana eşlik etmek üzere, atınkiyle birlikte bedeninden ayrılmıştır. Baş-tutan-kişi yolun güçlüklerinden yakınıyor, şaman onu yüreklendirir. Sonra ikinci *taptı*'ya çıkarak, simgesel olarak ikinci gök katına varmış olur ve ırlar :

" İkinci tavandan geçtim,
İkinci basamağı çıktım,
Bak! Tavan yerde, parça parça!... "

23 Elbette bütün bunlar ilk kozmik düzeyin atlanmasını yarattığı sarhoşluk-tan ileri gelen abartmalı ifadelerdir, zira gerçekte şaman ancak ilk gök katına ulaşmıştır; henüz ne *taptı*'ların doruğuna, hatta ne de (altıncı gökte bulunan) dolunaya varmıştır.

Gök gürlemesini ve yıldırımını taklit ederek, çıkışını tekrar ilân eder :

"Şagarbata! Şagarbata!
İkinci basamağı çıktım! vb. "

Üçüncü kata gelince *pûra* iyice yorulur; onu dinlendirmek için şaman kazı çağırır. Kaz çıkagelir : "Kagak, kakak! İşte geldim *kam!*" Şaman biner ve yolculuğuna devam eder, bir yandan da yükselişini yerdekilere anlatır, kazın gaklamasını taklit eder; bu arada kaz da yorulmuş, yolculuğun güçlüklerinden yakınmağa başlamıştır. Üçüncü gökte bir mola verilir. Şaman bu vesileyle atının ve kendisinin yorulduklarından söz eder. Ayrıca havanın nasıl olacağı, topluluğu ne gibi salgınların ve diğer felâketlerin tehdit ettiği ve ne gibi kurbanlar sunulması gerektiği gibi konularda bilgi verir.

Baş-tutan-kişi iyice dinlendikten sonra yolculuk devam eder. Şaman kayının gövdesindeki çentiklere sırayla tırmanarak, öteki gök katlarına girmiş olur. Gösterisini canlandırmak için araya, kimisi hayli kaba ve komik, çeşitli olaylar sıkıştırır. Örneğin, hizmetindeki Karakuş'a tütün ikram eder, o da guguk kuşunu kovalar; atın bir şey içerken çıkardığı şapırtıyı taklit ederek *pûra*'yı suvarır. Nihayet, altıncı gökte son komik olay yer alır : tavşan avı²⁴. Beşinci gökte şaman güçlü Yayutşi ("Yüce Yaratıcı") ile uzun bir görüşme yapar; Yayutşi ona, geleceğe ait bazı sırlar verir; bunların kimisi yüksek sesle, kimisi mırıltı şeklinde verilir.

Altıncı gökte şaman ayın önünde, yedincide de güneşin önünde eğilir. Gök katlarını biribiri ardından geçerek dokuzuncu, gücü yetiyorsa on ikinci, hattâ daha yüksek katlara ulaşır. Yükselişin derecesi tamamen şamanın manevî gücüne bağlıdır. Gücünün elverdiği doruğa varınca durur, davulunu bırakır ve Bay Ülgen'e alçakgönüllülükle şöyle seslenir :

24 Adatavşanı ayla bağlantılı bir hayvan olduğundan, onun avının da altıncı felekte, yani Ay göğünde yer alması doğaldır.

" Üç merdivenle çıkılan,
 Üç sürünün sahibi, Tanrı Bay Ülgen!
 Önümde beliren mavi yokuş,
 Kendini gösteren mavi gök,
 Hızla yuvarlanan mavi bulut,
 Ulaşılmaz mavi gök!
 Erişilmez ak gök!
 Sudan bir yıl uzaktaki yer!
 Üç kez ululanan Ülgen Ata!
 Ayın kenarları onun için parlar,
 Atın toynağını o kullanır.
 Sensin, Ülgen, çevremizde dolanan
 Tüm insanları yaratan.
 Sen, hepimize sürüler veren Ülgen,
 Bizi sıkıntıda bırakma!
 Kötü'ye direnmemizi sağla,
 Bize Körmös'ü gösterme,
 Bizi onun eline teslim etme!
 Sen ki yıldızlı göğü döndürüyorsun,
 Binlerce bin defa,
 Benim günahlarımı cezalandırma! "

Şaman Bay Ülgen'den kurbanın kabul edilip edilmediğini öğrenir; havanın nasıl olacağına ve yeni hasada dair bilgiler alır; ayrıca tanrının başka nasıl kurbanlar istediğini de öğrenir. Bu olay, "esrime"nin doruk noktasını oluşturur; şaman bitkin düşerek yere serilir. Baş-tutan-kişi yaklaşıp elinden davulu ve tokmağı alır. Şamarı sessiz ve hareketsiz kalır. Bir süre sonra derin bir uykudan uyanıyormuş gibi gözlerini ovuşturarak kalkar, uzun bir yolculuktan dönmüş gibi orada bulunanları selâmlar.

Seans bazan bu aşamada sona erer. Daha sık olarak, özellikle zenginlerin evlerinde, bir gün daha sürer; bu son gün tanrılara kılınan saçılarla ve su gibi alkollü içkinin tüketildiği şölenlerle geçer²⁵.

25 HARVA bir Altay şamanının çizdiği, at kurbanı vesilesiyle göğhe çıkışı temsil eden bir resmi kitabına almıştır (*Die religiösen Vorstellungen*, s. 557,

BAY ÜLGEN VE ALTAY ŞAMANI

Ayrıntılarıyla betimlediğimiz bu ritüel üzerine birkaç gözlemle yetinelim. Farklı ve hiç de birbirinden ayrılamaz gibi gözükmeyen iki bölümden ibaret olduğu açıkça görülüyor : a) Gök Tanrıya kurban; b) şamanın simgesel olarak göğre yükselişi²⁶ ve kesilen kurbanın ruhuyla birlikte Bay Ülgen'in huzuruna çıkışı. XIX. yüzyılda hâlâ rastlanan şekliyle, Altaylıların at kurbanı, Asya'nın uzak kuzeyinde göksel varlıklara sunulan kurbanlara benziyordu ki, bu rit en arkaik dinlerde de bilinen ve kurban sunucu şamanın katılımını hiç de gerektirmeyen bir görenektir. Nitekim, daha önce belirttiğimiz gibi, birçok Türk asıllı halk aynı Gök tanrısına kurban sunuyor, ama bunun için şamana başvurumuyordu. At kurbanı, her zaman bir gök veya fırtına tanrısına yönelik olarak, Hint-Avrupa kavimlerinin çoğu tarafından da uygulanıyordu²⁷. Dolayısıyla haklı olarak, Altay

şek. 105). ANOŞİN de, Bay Ülgen'in en sevilen oğlu Karşüt'e yapılan sunu çerçevesinde, şamanın kurban edilen tayın ruhuyla birlikte göğre çıkışı esnasında okunan yır ve duaların metinlerini yayınlamıştır (A. V. ANOŞİN, *Materialy po şamanstvu u altaytsev*, s. 101-104; bak. çeviri ve yorum için W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, s. 357-363). W. AMSCHLER, Altay Tlingitlerinde at kurbanı üstüne VERBİTSKİY'nin gözlemlerini aktarır; bak. *Über die Tieropfer (besonders. Pferdeopfer) der Telingiten im Sibirischen Altai* (in "Anthropos", XXVIII, 3-4, 1933, s. 305-13). D. ZELENİN, Altay Kumandılarında at kurbanı törenini betimler; bu rit de RADLOV'un anlattıklarına oldukça uygun olmakla birlikte, atın ruhunu Sulta-Han'a (=Bay Ülgen'e) sunmak için şamanın göğre çıkışını içermez; bak. D. ZELENİN, *Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Türken*, s. 84-86. Lebed Tatarlarında yaz gündönümünü izleyen ilk dolunayda bir at kurban edilir; amaç tarımsaldır ("buğday büyüsün") ve geç döneme ait bir "yerine geçme" veya anlam değişikliği olayı karşısında bulunmamız pek mümkündür. (HARVA, s. 577, K. HILDÉN'e göre). At kurbanı ritinin böyle "tarımsallaşması" olgusuna Teleüt'lerde de rastlanır ("tarlalarda" 20 Temmuz kurbanı, HARVA, s. 577). Buryatlar da at kurbanı sunarlar, ama şaman bunda hiçbir rol oynamaz; bu, at yetiştirici halklara özgü tipik bir törendir. Jeremiah CURTIN, *A Journey in Southern Siberia* adlı eserinde (s. 44-52) bu kurbanın en ayrıntılı betimlerini verir. HARVA'da (*Die religiösen Vorstellungen*, s. 574>; ŞAŞKOV'a göre) ve W. SCHMIDT' te (*Der Ursprung*, X, s. 226>) bu konuda başka ayrıntılar da bulunabilir.

²⁶ Bu motif hak. bak. ayrıca W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, s. 651-58.

²⁷ Bak. W. KOPPERS, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen* ("Wiener Beiträge zur Kultur-geschichte und Linguistik", cit IV, Salzburg-Leipzig,

törenlerinde şamanın rolünün yakın döneme ait bir öge olduğunu ve hayvanın Yüce Varlığa sunulmasından başka amaçlar gözettiğini düşünebiliriz.

İkinci gözlem Bay Ülgen'in kendisiyle ilgilidir. Verilen özellikleri göğe ilişkin olmakla birlikte, bu tanrının net olarak ve öteden beri bir yüce gök tanrısı olmadığına inanmak için nedenler vardır. Bay Ülgen daha çok bir "atmosfer" (hava durumu) ve verimlilik/doğurganlık tanrısı gibi görünüyor, çünkü eşi ve çok sayıda çocuğu vardır; sürülerin çoğalması ve ürünlerin bol olması konuları onun elindedir. Altaylıların asıl yüce gök tanrıları, -Samoyedlerin Num'una ve Türk-Moğolların Tengri'sine ("Gök") daha yakın olan niteliklerine bakılırsa-Tengere Kaira Han²⁸ ("Kayırcı Gök Han") gibi görünüyor²⁹. Evrenin yaratılışı ve dünyanın sonu gibi konulardaki mitlerde baş rolü hep Tengere Kaira Han oynar; Bay Ülgen ise burada hiç yer almaz. Bay Ülgen'e ve Erlik Han'a pek çok kurban sunulduğu halde, Tengere Kaira Han için hiçbir kurban öngörülmemiş olması da ilginçtir (Schmidt, *Der Ursprung*, IX, s. 143). Ama bu tanrının tapınma törenlerinden böyle uzak tutulması hemen hemen bütün gök tanrılarının ortak yazgısıdır (bak. Éliade, *Traité*, s. 53>). Başlangıçta at kurbanının Tengere Kaira Han'a yönelik olması akla yakındır; nitekim Altay ritüelinin, başın ve uzun kemiklerin sunulmasını içeren kurban törenleri sınıfına girdiğini gördük ki, hayvanın bu organları Kuzey Asya ve Arktika'da gök tanrılarına ayrılmaktadır (bak. A. Gahs, *op. cit.*). Vedalar dönemi Hindistan'ında da, başlangıçta Varuna'ya ve olasılıkla Dyaus'a yönelik olan at kurbanı (*açvamedha*)nın, sonradan Prajâpati'ye, hattâ Indra'ya sunulur olduğunu hatırla-

1936, s. 279-412); *id.*, *Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der völkere kundlichen Universalgeschichte* ("Belleten", no. 20, Ankara, 1941, s. 481-525).

28 Bu ad hak. bak. Paul PELLLOT, *Tängrim> tärüm* ("T'oung Pao", cilt 37, 1944, s. 165-185): "'Göğün adı" Altay dillerinde tanıklanan en eski addır, zira daha milât dolaylarında Hiong-nou'cada da biliniyordu." (*ibid.* s. 165).

29 Bak. ÉLIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, s. 65. Bak. ayrıca J.-P. ROUX, *Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques, passim*; N. PALLISEN, *Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tchingis-Chans* (in "Numen", III, 1956, s. 178-229), özellikle s. 185.

talım (Éliade, *Traité*, s. 92). Bu olgu; bir atmosfer (ve tarımsal dinlerde verimlilik) tanrısının yavaş yavaş bir gök tanrısının yerini alması olayı, dinler tarihinde oldukça sık rastlanan bir olgudur (*ibid.* s. 92>).

Bütün dinsel yaşantı çeşitleri arasından "esrimeli" deneyimlere özellikle yatkın ve eğilimli olan şamanın, neden Altaylıların at kurbanında baş rolü kaptığını anlamak zor değildir : Kullanabildiği esrime tekniği, ruhunun bedenini terkedip gök yolculuğuna çıkmasını sağlıyordu. Demek ki o yolculuğu, kurban edilen hayvanın ruhunu Bay Ülgen'e *doğrudan doğruya* ve *somut olarak* sunmak üzere yanında götürerek de tekrarlamak onun için kolaydı. Burada, büyük olasılıkla hayli geç döneme ait bir "yer değişimi" (biribirinin yerini alma) olayının sözü konusu olduğu, dalınç halinin pek yoğun olmamasından da bellidir. Radlov'un anlattığı kurban töreninde "esrime" açıkça sınırlıdır; şaman aslında (geleneksel kurallara göre, kuş uçuşu, atlı koşu, vb. şeklinde) bir yükselişi olabildiğince iyi taklit etmeye çalışmaktadır; törenin ilginçliği esrimelik değil dramatik oluşundadır. Tabii bu hiç de Altaylı şamanların gerçekten dalınca geçecek yetenekte olmadıklarını kanıtlamaz; sadece gerçek esrimeler at kurbanı töreninden başka seanslarda yer almaktadır, o kadar...

YERALTINA İNİŞLER (ALTAY)

Altay şamanının göğe çıkışının öbür yüzü, Yeraltı dünyasına inişidir. Bu tören öncekinden çok daha zor olup, aynı zamanda hem "ak" hem de "kara" olabilen şamanlarca da gerçekleştirilebilmesine karşın, doğal olarak asıl "kara" şamanların uzmanlık alanındadır. Radlov yeraltına iniş konulu hiçbir şamanlık seansına tanık olamamıştır. Beş göğe çıkış töreninin yır ve dua metinlerini toplamış olan Anoşın, kendisine bir yeraltına iniş seansının formüllerini tekrarlamağa razı olan bir tek şamana (Mampüi) rastlayabilmiştir. Ona bilgi veren bu Mampüi de bir "ak ve kara" şamanmış; belki de bu yüzden, Erlik (*ärlik*) Han'a

seslenişinde Bay Ülgen'i de anıyor. Anoşin³⁰ sadece törende söylenen sözleri kaydediyor, asıl ritüel hakkında hiçbir bilgi vermiyor.

Bu metinlerden anlaşıldığına göre, şaman, yanında ataları ve yardımcı ruhları da olduğu halde, *pudak* ("engel") adı verilen yedi "basamağı" ya da yeraltı katını biribiri ardına geçerek aşağıya iner. Her "engeli" aştığında yeni bir yeraltı "görüngüsü" (*épiphanie*) betimler; bu betimlemenin hemen her dizisinde "kara" sözcüğü geçer. İkinci "engelde" birtakım madenî gürültülerden söz eder gibidir; beşincide dalgaların uğultusunu ve rüzgârın ıslığını duyar. Nihayet, dokuz yeraltı ırmağının ağızlarının da yer aldığı yedincide, Erlik Han'ın taş ve siyah balçıktan yapılmış ve her taraftan sınıksız korunan sarayını görür. Erlik'in önünde (içinde "yukarıdaki"nin -Bay Ülgen'in- adını da andığı) uzun bir yakarı okur. Sonra yurta geri dönüp seansta hazır bulunanlara yolculuğunun sonuçları hakkında bilgi verir.

Potanin, gençliğinde böyle birkaç törene katılmış, hattâ koroya bile dahil olmuş ortodoks rahip Çivalkov'un sağladığı bilgilere dayanarak, yeraltına iniş ritüelinin güzel -ama metinsiz- bir betimlemesini yapıyor³¹. Potanin'in anlattığı törenle Anoşin'in derlediği metinlerden anlaşılan tören arasında, herhalde iki durumda ayrı kabilelerin söz konusu olmasından dolayı, bazı farklar görülüyor. Fakat bu farklar Anoşin'in ritüel hakkında hiçbir açıklamada bulunmadan sadece sesleniş ve yakarılırların metinlerini vermiş olmasından da ileri gelebilir. En belirgin ayrılık yöne ilişkin olandır : Anoşin'de yolculuğun yönü dikeydir; Potanin'de ise önce yatay sonra çift katlı dikey (önce çıkış sonra iniş) dir.

Şaman yolculuğuna kendi yurtundan başlar. Güney yolunu tutar, komşu bölgeleri geçer, Altay dağlarına tırmanır ve geçerken kızıl kumlu Çin çöllerini betirler. Sonra, üstünden bir

30 A. V. ANOŞİN, *Materialy po şamanstvu u altaytsev*, s. 84-91; bak. W. SCHMIDT'in yorumu, *Der Ursprung*, IX, s. 384-393.

31 S. N. POTANİN, *Očerki severo-zapadnoy Mongolii*, c. IV, s. 64-68; özeti MIKHAILOWSKI, s. 72-73; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 558-559; yorumu, W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, s. 393-98.

saksağanın bile uçamayacağı sarı bir bozkırda yoluna devam eder. Seansta hazır bulunanlara, "Yırlarımızın gücüyle burayı geçeceğiz!" diye haykırır ve bir yır söylemeye başlar; herkes de koro halinde ona katılır. Şimdi şamanın önünde, üstünden bir karganın uçamayacağı solgun beyaz bir bozkır açılmıştır. Şaman yeniden yırların sihirli gücüne başvurur, yurttakiler de koro halinde ona eşlik eder. Nihayet şaman dorukları Göğe değen Demir Dağ'a, *Temir taikşa'*ya, ulaşır. Buraya tırmanmak zordur; şaman bu güç çıkışı mimle canlandırır, derin derin soluk alır, doruğa vardığında yorgun ve bitkindir.

Dağın her yanına, doruğa varmaya güçleri yetmeyen başka şamanların ve atlarının ağarmış kemikleri saçılmıştır. Dağı aşır bir siire daha gittikten sonra şaman öbür dünyanın girişi olan bir deliğin önüne gelir : *yer mesi* "Yer'in çeneleri" ya da *yer tuniği* "Yer'in duman deliği." Buradan geçince önce bir düzlüğe çıkar ve orada, üstünde saç teli kalınlığında bir köprü bulunan bir denize rastlar. Bu köprüden geçerken, bu işin ne kadar tehlikeli olduğunu etkileyici biçimde göstermek için sendeler ve düşecek gibi olur. Denizin dibinde daha önce köprüden düşmüş olan pek çok şamanın kemiklerini görür, zira günahkârlar bu köprüden geçemez. Şaman günahkârlara azap çektirilen yerin önünden geçerken, bazılarına verilen cezaları görmek fırsatını bulur : Hayatı boyunca kapıları dinlemiş olan bir adam kulağından bir direğe çivilenmiştir; iftira etmiş olan bir başkası dilinden asılmıştır; oburun biri de en güzel yemeklerle çevrilidir, ama hiçbirine erişemez, vb.

Köprüyü geçen şaman Erlik Han'ın konağına doğru yoluna devam eder. Koruyucu köpeklere ve kapıcıya karşın içeri girmeyi başarır; kapıcı sonunda armağanlara dayanamayıp kapıyı açmağa razı olmuştur. (Şamanın Yeraltı yolculuğuna çıkmasından önce, bu iş için bira, sığır eti haşlaması ve kokarca derileri hazırlanmıştır; kapıcı bu armağanları aldıktan sonra şamanın, Erlik'in yurtuna girmesine izin verir.) O zaman en hareketli sahne yaşanmağa başlar. Şaman seansın yer aldığı yurtun kapısına doğru yönelir ve Erlik Han'a yaklaşıyor

gibi yapar. Ölümler Hakanının önünde eğilir ve davulunu alnına değdirip *Mergu! mergu!* diye tekrarlayarak onun dikkatini çekmeye çalışır. Derken birdenbire bağırmağa başlar; bu, tanrının kendisini gördüğü ve çok öfkeli olduğu anlamına gelir. Şaman çadırın kapısının dibine sığınır, bu olay üç kez yinelenir. Sonunda Erlik Han ona seslenir : "Tüylüler buraya dek uçamaz, tırnaklılar buraya dek gelemeyiz; sen, kara ve iğrenç tonuzları böceği, sen nereden geldin?"

Şaman kendi adını ve atalarının adlarını söyledikten sonra Erlik'i içmeye davet eder; davuluna şarap doldurur gibi yapar ve bunu Erlik Han'a sunar. Erlik içkiyi kabul eder, içmeye başlar; şaman onu hıçkırık ve geçirmelerine varıncaya dek taklit eder. Sonra tanrıya, daha önce kesilmiş olan öküzle bir ipe asılı çeşitli giysi ve kürkleri sunar. Sunarken bunların her birine eliyle dokunur. Fakat seans sonunda bunlar ev sahibine kalır.

Bu arada Erlik körkütük sarhoş olmuştur; şaman onun sarhoşluğunu bütün ayrıntılarıyla mimle canlandırır. Tanrı yatıştır, iyiliksever olur, şamanı kutsar, hayvanları çoğaltacağını vaadederek, vb. Şaman, ata değil de bir kaza binmiş olarak, sevinçle yeryüzüne döner; yurtun içinde Naingak! naingak! diye kuşun sesini taklit ederek ve uçacakmış gibi ayak uçlarına basarak, yürür. Seans sona ermiştir; şaman yere oturur, biri elinden davulunu alıp tokmakla üç kez vurur. Şaman uyanıyormuş gibi gözlerini ovuşturur. Kendisine "Nasıl, yolculuğun iyi geçti mi? Başarılı oldun mu?" diye sorulur. Bu soruları "Harika bir yolculuk yaptım. Çok iyi kabul gördüm!" diye yanıtlar.

Bu Yeraltı dünyasına inişler özellikle hastanın canını/ ruhunu aramak ve geri getirmek amacıyla yapılır. İleride böyle yolculuklara ait birkaç Sibirya anlatısıyla daha karşılaşacağız. Elbette şamanın Yeraltına inişi bunun tersi bir amaç da taşıyabilir, yani yolculuk ölünün ruhuna Erlik Han'ın ülkesine kadar eşlik etmek için de yapılabilir.

Söz konusu iki tip -Göğe ve Yeraltına- esirneli yolculuğu karşılaştırıp, içlerinde saklı kozmografik şemaları göstermek

fırsatını ileride bulacağız. Şimdilik Potanın'ın anlattığı bu iniş ritüeline daha yakından bakalım. Bazı ayrıntılar özgül olarak yeraltına iniş mitlerine ait motiflerdir; örneğin, ölüler ülkesinin kapılarını koruyan kapıcıyla köpekler gibi... İyi bilinen bu motif birkaç yerde daha rastlanacaktır. Saç teli kadar dar köprü motifi ise aynı derecede yeraltına özgü değil. Köprü öbür dünyaya geçişi simgeliyor gerçi, ama burası Yeraltı dünyası olmayabilir de. Yalnız suçlular bunu geçemiyor ve altındaki uçuruma yuvarlanıyor. İki kozmos bölgesini birbirine bağlayan çok dar bir köprüden geçiş, bir varlık tarzından başka bir varlık tarzına geçişi de simgeliyor : sırra-ermemişlikten sırra-ermişliğe ya da "dirilikten" "ölülüğe" (bak. aş. s. 527).

Potanın'ın anlattığı öykünün bazı parçaları birbirine uymuyor. Şaman atının üzerinde güneye yöneliyor, bir dağa tırmanıyor, sonra bir delikten Yeraltına iniyor; fakat atına değil de bir kaza binmiş olarak geri dönüyor. Bu ayrıntı biraz kuşku verici. Yeraltına giden deliğin içinde bir kuşun uçuşunu tasarlamak zor olduğundan değil³², kaz sırtında yolculuğun şamanın göğse çıkışını anımsatması yüzünden... Büyük olasılıkla burada iniş temasının çıkış temasıyla karıştığı bir durum karşısındayız.

Şamanın atını önce güneye sürmesi, bir dağa tırmanması ve ancak ondan sonra Yeraltı dünyasının girişine varıp inişe geçmesine gelince, bu güzergâhta Hindistan'a doğru yapılmış bir yolculuğun belli-belirsiz bir anısını görenler; hattâ anlatılan Yeraltı görü ve görüngülerini Türkistan veya Tibet'teki mağara-tapınaklarda rastlanmış olabilecek heykel ve duvar resimleriyle özdeşlemeye çalışanlar da olmuştur³³. Çeşitli Orta Asya mitoloji ve folklorlarında güneyden, özellikle de Hind'den, gelme etkile-

32 Sibiryâ folklorunda kahraman birçok kez Yeraltından yeryüzüne bir kartal veya başka bir kuş tarafından çıkarılır. Gold'larda şaman Yeraltı yolculuğuna, sonunda yeryüzüne çıkışını güvenceye alacak bir kuş-ruhun (*koori*) yardımı olmadan çıkamaz; dönüş yolculuğunun en zor kısmını şaman *koori*'sinin sırtında yapar (bak. HARVA, *op. cit.* s. 338).

33 N. K. CHADWICK, *Shamanism among the Tatars of Central Asia* ("Journal of the Royal Anthropological Institute", LXVI, Londra, 1936, s. 75-112), s. 111; *id. Poetry and Prophecy*, s. 82, 101; H. M. ve N. K. CHADWICK, *The Growth of Litterature*, III, s. 217.

rin bulunduğu su götürmez. Ne var ki, bu etkiler olsa olsa mitsel bir coğrafya getirmişlerdir, gerçek bir coğrafyanın (dağlar, güzergâhlar, tapınaklar, mağaralar...) bulanık ve belirsiz anılarını değil... Erlik Han'ın Yeraltı dünyasının modeli belki Hint-İran kökenlidir, ama bu sorunun tartışılması bizi konumuzdan uzağa çeker; bu yüzden bunu ayrı bir incelemeye saklıyoruz.

RUHGÜDER ŞAMAN (ALTAYLILAR, GOLD'LAR, YURAKLAR)

Kuzey Asya halkları öbür dünyayı bu dünyanın tersine dönmüş bir eşi olarak tasarlıyor ve kavıyorlar. Orada da her şey burada olduğu gibi, fakat ters yönde oluyor; yeryüzünde gündüzken öbür dünyada gece oluyor (Ölülere ilişkin anma ve törenler bu yüzden güneş battıktan sonra yapılıyor : ölüler ancak o andan itibaren uyanıp günlerine başlıyorlar.); canlılar dünyasının yazına ölüler diyarının kışı denk geliyor; av hayvanları ve balıklar yeryüzünde azaldı mı, bu öbür dünyada bollastıklarına işaret sayılıyor, vb. Beltirler dizginleri ve şarap şişesini ölü'nün sol eline verirler, çünkü öbür dünyadaki şol el yeryüzündeki sağ elin karşılığıdır. Yeraltı dünyasında ırmaklar da ters yönde, kaynaklarına doğru akar. Dünyada devrilmiş, başaşağı duran her şey ölüler diyarında normal durumundadır; bu nedenle kullanması için ölüye sunulan nesneler mezarının üstüne ters çevrilerek, hattâ bazan da kırılarak konur, zira bu dünyada kırık olan şey öbür dünyada sağlam demektir³⁴.

Tersine dönmüş dünya imgesi yeraltı katmanları (şamanın oraya inerken geçtiği "engeller", *pudak*'lar) tasarımında da doğrulanıyor. Sibiryalı Tatarları yedi veya dokuz yeraltı bölgesi sayarlar. Samoyedler dokuz deniz-altı katmanından söz ederler. Fakat Tunguz ve Yakutların bu yeraltı katmanlarını bilmediklerine bakılırsa, Tatarların tasarımının dış kökenli olması akla

34. Bak. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 343> . Bütün bu konular hakkında hazırlanmakta olan eserimiz *Mythologies de la Mort*.

yakındır (Harva, *ibid.*, s. 350 (Bak. aş. s. 314>).

Orta ve Kuzey Asya halklarının ölüme ve ölümlere ilişkin coğrafyası, güney kökenli dinsel kavramlarla sürekli olarak karışıp harmanlandığı için, oldukça karmaşıktır. Ölümler öbür dünyaya gitmek üzere gâh Kuzeye gâh Batıya yönelirler (Harva, s. 346). Fakat aynı zamanda, iyilerin Göğe çıktığı, günahkârların ise yeraltına indiği şeklindeki görüşlere de rastlanır (örneğin, Altay Tatarlarında; karş. Radlov, *Aus Sibirien*, II, s. 12). Olabilir ki, "kuş-ruhlar" Evren Ağacının dallarına konmaktadır; bu mitsel imgeyle başka yerlerde de karşılaşacağız. Ancak, öte yandan, Yakutların görüşüne göre *abasy*, yani "kötü ruhlar" ın da -ki bunlar da ölü ruhlarından başka bir şey değildir- yerin altında eğleştiklerine bakılırsa, burada iki kökenli bir dinsel geleneğin söz konusu olduğu meydandadır³⁵.

Cesetleri yakılan bazı ayrıcalıklı kişilerin dumanla birlikte Göğe yükselip orada her bakımdan bizimkine benzer bir ömür sürdükleri şeklinde bir görüş de karşımıza çıkar. Örneğin, Buryatlar şamanları hakkında böyle düşünürler; aynı inanışa Çukçi ve Koryaklarda da rastlanır (bak. aş. s. 283). Ateşin ölümden sonra göğe çıkıp orada yaşamayı sağladığı fikri, yıldırımın çarptığı insanların göğe yükseldiklerine dair inançla da doğrulanıyor. Özü veya türü ne olursa olsun, ateş insanı "ruha" dönüştürüyor. Bu nedenledir ki şamanlar "ateşin efendisi" olarak biliniyor ve kohlara değseler bile acı duymuyorlar. Bu "ateşe egemenlik" ya da cesetlerin yakılması, bir bakıma, bir çeşit sırra-ermeye karşılık geliyor. Kahramanların ve genellikle öldürülerek bu dünyadan göçenlerin Göğe çıktıklarına dair inanışın altında da buna benzer bir fikir yatıyor (Harva, s. 362) :

35 SIEROSZEWSKI'ye göre Yakutlar ölümler ülkesini "sekizinci göğün ötesinde, kuzeyde; ebedî bir gecenin hüküm sürdüğü, dondurucu bir rüzgârın hiç kesilmediği, solgun kuzey güneşinin parladığı, ayın sadece ters dönmüş olarak kendini gösterdiği, genç kız ve erkeklerin sonsuza dek saf ve el değmemiş kaldıkları bir yerde tasarlarlar. Öte yandan, başka kaynaklara göre, yerin altında bizimkine tıpatıp benzeyen bir dünya daha vardır; oraya, yeraltı bölgelerinde yaşayanların havalandırma için bıraktıkları delikten geçerek ulaşılır (*Du chamanisme*, s. 206>). Bak. ayrıca B. D. ŞİMKİN, *A Sketch of the Ket or Yenisei Ostyak*, s. 166>.

bunların ölümleri bir tür sırra-erme sayılıyor. Buna karşılık herhangi bir hastalıktan ölmek insanı ancak Yeraltına götürebilir, çünkü hastalıkların nedeni ya kötü ruhlar ya da ölülerdir. Altaylılar ve Telengitler, birisi hasta olduğu zaman, "bu adamı *körmösler* (ölüler) yiyor"; ölen birinin ardından da "onu *körmösler* yedi" derler (Harva, s. 367).

Yine aynı güdüyle, Gold'lar gömdükleri ölünün mezarından ayrılırken, dul eşini ve çocuklarını da yanında götürmemesini dilerler. Sarı Uygurlar ölüye şöyle seslenirler: "Çocuklarını, hayvanlarını ve mallarını da yanına alma!" Birinin ölümünden kısa bir süre sonra karısı, çocukları veya dostlarından da ölen olursa, Teleütler ölenin bunların ruhunu da yanında götürdüğünü düşünürler (Harva, s. 281; ayrıca karş. s. 432). Ölülere karşı hissedilen duygular iki yönlü ve çelişkilidir. Bir yandan büyük saygı görür, cenaze yemeklerine çağrılır, hattâ zamanla ailenin koruyucu ruhları haline gelirler; öte yandan da diriler onlardan korkar ve aralarına geri dönmeleri için ellerinden gelen bütün önlemleri alırlar. Aslında bu iki yönlülük, art arda gelen iki karşıt davranış şeklinde özetlenebilir: İnsanlar yeni ölenlerden korkar, eskiden ölmüş olanlara ise saygı gösterir ve koruyuculuklarını beklerler. Ölülerden korkma, başlangıçta hiçbir ölünün yeni varoluş biçimini kabul etmemesi olgusuna dayanır. Ölen kişi "yaşamaktan" vazgeçmek istemez, yakınlarının yanına dönmeye çalışır. Toplumun manevî dengesini bozan da bu eğilimdir: Yeni ölü yeraltındaki yeni dünyasıyla henüz bütünleşemediğinden, ailesini, arkadaşlarını, hattâ sürülerini yanına almağa çalışır; aniden kesilen eski yaşantısını sürdürmek, yani yakınlarının arasında "yaşamak" ister. Demek ki aslında korkulan, ölünün yapabileceği bir kötülükten çok, onun yeni dünyası hakkındaki bilgisizliği, eski dünyasını bırakmama konusundaki inatçılığıdır.

Ölünün köyüne geri dönmemesi için alınan bütün önlemler bundan kaynaklanır: Ölünün ruhunun dirileri izleyememesi için, mezarlıktan dönüşte gidiştekinden başka bir yol kullanılır; mezardan çabucak, kaçır gibi ayrılır ve eve girer-

ken arınılır; mezarlıkta kızak, araba, vb. gibi bütün taşıma araçları tahrip edilir (bunlar aynı zamanda yeni ülkelerinde ölümlerin işine de yarayacaktır); ve nihayet, art arda birkaç gece köye çıkan bütün yollar gözetlenir ve ateşler yakılır (Harva, s. 282>). Fakat bütün bu önlemler ölümlerin üç ya da yedi gün boyunca (*ibid.*, s. 287>) evlerinin etrafında dolaşmalarını engelleyemez. Bu inanışla ilgili olarak bir başka fikir de belirginlik kazanmaktadır : Ölümler ancak ölümden üç, yedi veya kırk gün sonra verilen cenaze şöleninden sonra yeni yurtlarına doğru yola çıkarlar³⁶. Bu şölenle ölüye -ateşe atılmak suretiyle- yiyecek ve içecekler sunulur; mezarlığa ziyaretine gidilir, en sevdiği atı kurban edilip mezarının başında yenir ve kafatası da bir kazığın ucuna asılarak bu kazık mezarının üzerine dikilir (Abakan Tatarları, Beltirler, Sagaylar, Kargınzlar vb.; karş. Harva, s. 322>). Ayrıca bu vesileyle, ölünün evinde bir şaman tarafından "arındırılma" töreni yapılır. Bu törenin içinde, şaman tarafından ölünün ruhunun aranmasını ve kesin olarak evden kovulmasını canlandıran dramatik bir sahne yer alır (Teleütler, karş. Anoşin, *Materialy*, s. 20>; Harva, s. 324). Hatta kimi Altay şamanları ölünün ruhuna Yeraltı dünyasına kadar eşlik eder ve oradakiler tarafından tanınmamak için yüzlerini kurumla karartırlar

36 Altay kavimlerinin bu inanışları büyük olasılıkla Hristiyanlık ve İslamın etkisinde kalmıştır. Teleütler ölümden yedi veya kırk gün ya da bir yıl sonra verilen cenaze şölenine *üzüt payramı* derler; bu terim bile törenin güneyli kökenini açığa vurur (Farsça *bayram*, "bayram, şenlik"; HARVA, s. 323). Ayrıca ölümden 49 gün sonra ölüye saygı sunma göreneğine de rastlanır ki, bu bir lamaizm etkisini gösterir (*ibid.* s. 332). Fakat bu güney etkilerinin, eski bir ölümler bayramı göreneğinin üstüne -onun anlamını biraz değiştirerek- gelip eklendiğini düşünmek için nedenler vardır, zira "ölünün başında uyanık bekleme" âdeti son derece yaygın olup birinci amacı ölüye öbür dünya yolunda simgesel olarak eşlik etmek ya da ölünün yolunu şaşırmamak için izlemesi gereken doğru güzergâhı ona anlatmaktır. Bu anlamda, *Tibet Ölüler Kitabı* lamaizmden çok önceye ait bir durumu kayda geçirmiştir : Lama, (Sibiryaya veya Endonezyaya şamanı gibi) ölüye mezar ötesi yolculuğunda eşlik edecek yerde, başında durup ona bir ölünün geçebileceği bütün yolları hatırlatır (Endonezyalı ağlayıcı kadınlar, vb. gibi (karş. aş. s. 480). Çin, Tibet ve Moğollarda mistik sayı 49 (7x7) hak. b. R. STEIN, *Leao-Tche* ("T'oung-Pao, XXXV, Leyde 1940, s. 1-154) s. 118>.

(Radlov, *Aus Sibirien*, II, s. 55). Turushansk Tunguzlarında, şamana ancak ölünün cenaze töreninden çok sonra da evinin çevresinde dolaşmağa devam ettiği durumlarda başvurulur (Harva, s. 541).

Altay ve Sibirya halklarının ölüm ve cenazeye ilişkin törenler bütünü içinde şamanın rolü, bu anlattığımız gelenek ve göreneklerde açıkça beliriyor. Ölü dirilerin dünyasını terketmekte gecikirse şamanın işe karışması şart oluyor. Böyle bir durumda ruhgüdücü güç yalnız şamanda vardır. Bir yandan, birçok kez oralardan geçtiği için, Yeraltı dünyasının yollarını iyi biliyor; öte yandan, ölenin ele geçmez ruhunu ancak o yakalayıp yeni yuvasına götürebiliyor, "güdebiliyor". Ruh gütme yolculuğunun ölümün hemen ardından değil de cenaze şöleni ve "arınma" töreni sırasında yapılması, ölümden sonra üç, yedi veya kırk gün boyunca ruhun hâlâ mezarlıkta bulunduğunu ve ancak bu sürenin sonunda kesin olarak Yeraltı'nın yolunu tuttuğunu gösteriyor olsa gerektir³⁷. Her ne olursa olsun, (Altaylılar, Gold'lar ve Yuraklar gibi) bazı halklarda şaman ölüleri öbür dünyaya cenaze yemeğinin sonunda götürürken, (Tunguzlar gibi) başka halklarda şamanın bu ruh güdücü rolüne ancak ölü alışlagelen sürenin sonunda hâlâ dirilerin dünyasında dolaşmağa devam ettiği takdirde başvurulur. Bir tür şamanizm uygulayan bazı başka halklarda (örneğin Lololar gibi) şamanın hiç ayırım gözetmeden bütün ölüleri yeni yurtlarına götürmekle görevli olduğu gözönüne alınırsa, başlangıçta bu durumun bütün Kuzey Asya'da yaygın olduğu, (Tunguzlardaki gibi) bazı yeniliklerin buraya sonradan karıştığı sonucuna varılabilir.

Radlov kırk gün önce ölmüş bir kadının ruhunun öbür dünyaya götürülmesi için düzenlenen seansı şöyle anlatıyor : Şaman işe davulunu çalarak yurtun çevresinde dönmekle

37 Sibirya ve Türk-Tatar halklarının çoğuna göre insanın üç canı/ruhu olduğunu ve bunlardan en az birinin sürekli olarak mezarda kaldığını da gözönüne almak zorundayız. bak. I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nord eurasischen Völker*, özellikle s. 223>; A. FRIEDRICH, *Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens*, s. 47>.

başlar; sonra içeri girer ve ateşe yaklaşarak ölüyü adıyla çağırır. Birdenbire sesi değişir; daha tiz bir tonda, baş sesiyle konuşma-ğa başlar, zira gerçekte şimdi o değil ölü konuşmaktadır. Ölü yolları bilmediğinden, yakınlarını bırakıp gitmekten korktuğundan, vb. yakını; fakat sonunda şaman tarafından götürülmeye razı olur ve ikisi birlikte Yeraltı dünyasına doğru yola çıkarlar. Vardıklarında şaman, ölülerin ruhlarının yeni geleni içeri kabul etmediklerini görür. Tüm rica ve dualar sonuçsuz kalınca ruhla-ra içki ikram edilir. Seans yavaş yavaş canlanır, giderek taşkınlığa, komikliğe varır, zira sarhoş olan ruhlar şamanın ağzından hep birlikte birbirleriyle dalaşmağa ve şarkı söylemeye başlarlar. Sonunda ölünün ruhunu içeri almağa razı olurlar. Törenin ikinci bölümü dönüş yolculuğunu kapsar. Şaman kendinden geçip yere yıkılıncaya kadar dans eder ve bağırıp çağırır (Radlov, *Aus Sibirien*, II, s. 52-55).

Gold'larda iki cenaze töreni vardır : ölümden yedi gün veya daha fazla (iki ay) sonra yapılan *nimgan* ve ondan bir süre sonra kutlanan ve ölünün ruhunun Yeraltına götürülmesiyle tamamlanan büyük tören *kazantauri*. *Nimgan*'da şaman davulıyla ölünün evine girer, onun ruhunu arar, bulur, yakalar ve bir tür yastığın (*fanja*) içine kapatır³⁸. Bunu, *fanja*'daki ölünün bütün akraba ve dostlarının katıldığı şölen izler; şaman ona da içki sunar. *Kazantauri* de aynı şekilde başlar. Şaman tören kılığına bürünür, davulunu alır ve yurtun etrafında ölünün ruhunu aramağa koyulur. Bu süre içinde durmadan dans eder ve Yeraltı yolunda karşılaşılan güçlükleri anlatır. Sonunda ruhu yakalayıp eve getirir ve yastığın (*fanja*) içine sokar. Şölen gece-nin geç saatlerine dek devam eder, sofra artıkları şaman tarafından ateşe atılır. Kadınlar yurta bir yatak getirir, şaman *fanja*'yı

38 Başlangıçta *fanja* (fanya) terimi "gölge, hayalet, gölge-ruh (Schattenseele) anlamına geliyordu, fakat giderek ruhun maddesel "kabını" ya da taşıyıcısını da gösterir oldu. bak. I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, s. 120> (I. A. LOPATİN'e göre: *Goldı amurskiye, ussuriyskiye i tsungariyskiye*, Vladivostok, 1922). Bak. ayrıca G. RÄNK, *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens* (in "Folklore Fellows Communications", LVII, 137, 1949), s. 179>.

yatağa koyar, üstüne bir yorgan örter ve ölüye uyumasını söyler. Kendisi de yurtun içinde bir köşeye uzanıp uylçuya dalar.

Ertesi gün yine giysilerini giyer ve davuluyla ölüyü uyan-dırır. O gün bir şölen daha verilir ve gece olunca şaman yine *fanja*'yı yatağa koyup üstünü örter. Bu tören böyle birkaç gün de sürebilir. Sonunda bir sabah şaman yırını söylemeye başlar, ölüye iyi yemesini ama az içmesini salık verir, zira Yeraltına yolculuk sarhoşlar için çok zordur. Gün batımında yola çıkış hazırlıkları yapılır. Şaman dans eder, ırlar ve yüzünü kurumla karartır. Yardımcı ruhlarını çağırır, kendisiyle yanındaki ölüye öbür dünyada kılavuzluk etmelerini rica eder. Bir an yurttan ayrılıp dışarıda daha önce dikilmiş olan çentikli ağaca çıkar ve oradan öbür dünyanın yolunu görür. (Aslında Evren Ağacına çıkmıştır ve dünyanın doruğunda bulunmaktadır.) Bu sırada birçok başka şeyler de görür : bol kar, bol av hayvanı ve bol balık gibi...

Yurta geri gelince iki güçlü yardımcı ruhu yardıma çağırır : tek ayaklı, insan yüzlü ve kuş tüylü bir yaratık olan *buçu* ile uzun boyunlu bir tür kuş olan *kaori*. (Bu mitsel yaratıkların ağaçtan heykelcikleri de vardır; karş. Harva, sek. 39-40, s. 339). Bunların yardımı olmaksızın şaman Yeraltından geri dönemez. Dönüş yolculuğunun en zor bölümünü *kaori*'nin sırtına binerek geçer.

Bitkin düşünceye dek böyle şamanlık ettikten sonra gözleri batıya dönük olarak, Sibiry kızığını temsil eden bir tahtanın üzerine oturur. Yanına ölünün ruhunu içeren yastıkla (*fanja*) bir sepet yiyecek konur. Şaman yardımcı ruhlara köpekleri kızığa koşmalarını söyler, yolculukta kendisine eşlik edecek bir de "uşak" ister. Birkaç saniye içinde ölümler ülkesine doğru "yola çıkmıştır" bile...

Şamanın söylediği yırlar ve "uşak"la yaptığı konuşmalar sayesinde geçtiği yol izlenebilir. Başlangıçta yolculuk rahat ve kolaydır, fakat ölümler ülkesine yaklaşıldıkça güçlükler artar. Büyük bir ırmak yolu kesmiştir; kızaktakilerin hepsini öte yaka-

ya geçirebilmek için gerçekten iyi şaman olmak gerekir. Bir süre sonra insan etkinliği izlerine rastlanmağa başlar : ayak izleri, küller, odun parçaları... Ölülerin köyü artık uzakta değildir. Nitekim oldukça yakından köpek havlamaları işitilir, yurtlardan çıkan dumanlar görülür, ilk ren geyikleriyle karşılaşılır. Yeraltı dünyasına varmışlardır. Ölüler derhal etraflarına toplanıp şamanın ve yeni gelenin adlarını sorarlar. Şaman kendi gerçek adını söylemekten özenle kaçınır; getirdiği ruhu teslim etmek üzere ölülerin arasında onun yakın akrabalarından birini arar. Sonra ivedilikle yeryüzüne geri döner. Bu dünyaya varınca ölüler ülkesinde gördüklerini ve eşlik ettiği ruhun duygu ve izlenimlerini uzun uzun anlatır. Törendekilerin her birine ölmüş yakınlarının selâmlarını iletir, hattâ onlardan gelmiş küçük armağanlar bile dağıtır. Törenin sonunda şaman yastığı (*fanja*) ateşe atar. Dirilerin ölüye karşı yükümlülükleri böylece bitmiş olur³⁹.

Orta Sibirya'da, Gold'lardan çok uzak bir bölgede yaşayan ormancı Yuraklarda da buna benzer bir tören yapılır. Burada da şaman ölünün ruhunu arayıp bulur ve Yeraltına götürür. Bu ritüel iki bölümde gerçekleştirilir. Birinci gün ölüler ülkesine iniş tamamlanır, ikinci gün ise şaman yalnız olarak yeryüzüne döner. Yine şamanın söylediği yırlara bakılarak başından geçenler izlenebilir. Yolda odun parçalarıyla kaplı bir ırmağa rastlar; kuş-ruhu *jorra* -olasılıkla ruhların eskimiş ve işe yaramaz kayakları olan- bu engeller arasından ona bir yol açar. Karşılaştığı ikinci ırmak eski şaman davulu artıklarıyla doludur, üçüncüsü de ölmüş şamanların boyun omurlarıyla kaplı olduğundan geçilmez durumdadır. *Jorra*'nın yolu açmasıyla şaman, ardında gölgeler diyarının uzandığı Büyük Su'ya gelir. Bu ülkede ölüler

39 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 334-340, 345, I. A. LOPATIN (Goldı...) ve P. P. ŞİMKEVİÇ (*Materialı dlya izuçeniya şamanstva u goldov*, Khabarovsk, 1896) e göre. ŞİMKEVİÇ'in kitabının içeriği W. GRUBE'nin makalesinde özetlenmiştir: *Der Schamanentum bei den Golden* ("Globus", 1897, cilt 71, s. 89-93). Tunguzlardaki tören de buna benzer; bak. ŞİROKOGOROV, *Psychomental Complex*, s. 309. Tibette yapılan, ölünün ruhunun, aşağı âlemlerde yeniden bedenlenmesini önlemek için, bir "surete" "yansıtılması" töreni hak. bak. aş. s. 481.

aynen dünyadaki yaşamlarını sürmektedirler; zenginler orada da zengin, yoksullar orada da yoksuldur. Fakat gençleşmişlerdir ve yeryüzünde yeniden doğmaya hazırlanırlar. Şaman yedeğindeki ruhu akrabalarının grubuna götürür. Ölünün babasıyla karşılaşınca, baba : "Bak hele! Oğlum gelmiş!..." diye haykırır. Şaman dönüşünü başka bir yoldan yapar ve yolda başından hayli serüven geçer. Bu dönüş yolculuğunun anlatımı tam bir günü alır. Şaman art arda bir yayın balığı, bir ren, bir ada tavşanı, vb. ile karşılaşır; onları avlar ve böylelikle yeryüzündeki avlara da uğur getirir⁴⁰.

Şamanların Yeraltına inşilerinin kimi temaları Sibiryalı halklarının sözlü edebiyatına da geçmiştir. Örneğin, babasının yerine Yeraltına inen ve dönüşte orada günahkârlara çektirilen azapları anlatan Buryat kahramanı Mu-Monto'nun öyküsü anlatılır (Harva, *op. cit.*, s. 354-355). A. Castrén, Sayan bozkırında yaşayan Tatarlar arasında, kardeşinin bir canavar tarafından koparılan kafasını geri getirmek için Yeraltına inen yürekli genç kız Kubayko'nun öyküsünü derlemiştir. Birçok serüvenden ve çeşitli günahlar için çektirilen çeşitli işkencelere tanık olduktan sonra, Kubayko Yeraltının kiralı İrle-Han'ın huzuruna çıkar. Kiral kardeşinin kafasını götürmesine izin verir, ama bunun için bir sınamadan başarıyla geçmesi gerekmektedir : Sadece boynuzlarının ucu görünecek şekilde toprağa gömülmüş bir koçu oradan çıkaracaktır. Kubayko bu sınavı kazanır; kardeşinin başıyla ve tanrının onu diriltmek için verdiği mucizeli suyla birlikte yeryüzüne döner⁴¹.

40 T. LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden* (Helsinki, 1927), s. 133-135. *Ibidem*, s. 135-137 (Samoyed şamanlarının ritüel yurları). Yuraklar bazı insanların ölümden sonra Göğe çıktıklarına, fakat bunların sayısının çok sınırlı olduğuna, sadece bu dünyada kutsala saygılı ve saf bir yaşam sürmüş olanların buna nail olabildiğine inanırlar (*ibid.* s. 138). Ölümden sonra Göğe çıkış masallarda da tanıklanır: Bir masalda, *Vyriirje Seerradeetta* adlı bir ihtiyar iki genç eşine Tanrının (Num) kendisini çağırdığını ve ertesi gün gökten bir demir tel sarkıtılacağını haber verir; kendisi bu tele tırmanarak Tanrının sarayına çıkacaktır (*ibid.* s. 139). Karş. bir sarmaşık, ağaç veya eşarp yardımıyla göğe çıkış motifi, aş. s. 531>.

41 A. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen*, cilt III (St. Petersburg, 1853), s. 147>.

Tatarların bu konuya ilişkin hayli zengin bir edebiyatları vardır; ancak burada daha çok, başlıca kahramanın birçok başka serüven ve sınamalar arasında Yeraltına da inmesinin gerektiği çevrimsel kahramanlık öyküleri söz konusudur⁴². Bu tür inişler her zaman şamancıl bir yapıda olmayabilir; yani şamanların tehlikesizce ölü ruhlarının arasına karışma, Yeraltında bir hastanın canını/ruhunu arayıp bulma ya da bir ölüyü oraya götürme gibi özel güçleri üzerine kurulmuş olmayabilir. Tatar kahramanları, Kubayko olayında gördüğümüz gibi, kişinin ataklığını, cesaretini, maddî ve manevî gücünü ortaya koymasını gerektiren, bir "sır-ra-erme" (kahramanlara katılma) şeması çerçevesinde, birtakım sınamalardan geçmek zorundadırlar. Ancak, Kubayko söylencesinde kimi öğeler şamancıldır : Genç kız Yeraltına kardeşinin başını⁴³, yani "ruhunu" geri getirmek üzere iner, tıpkı şamanın Yeraltından hastanın ruhunu geri getirmesi gibi... Bu "cehennem" deki işkencelere tanık olur, dönüşünde onları anlatır. Bunlar, güney Asya ve eski Yakındoğu kültürlerinden etkilenmiş olsalar bile, dünyanın her yerinde ilk olarak şamanların dirilere aktardığı yeraltı topoğrafyasının kimi betimlemeleriyle örtüşmektedir. İleride daha iyi görmek fırsatını bulacağımız gibi, insanların ölümden sonraki yazgılarını öğrenmek üzere girilen en ünlü yeraltına inişlerden birkaçı "şamancıl" yapıdadır; yani şamanların esrime teknikleri kullanılarak gerçekleştirilirler. Bütün bunlar epik edebiyatın "kökenlerinin" anlaşılması için hiç de önemsiz değildir. Şamanizmin kültürel katkı ve kalıtını belirleyip değerlendirmeye çalışırken, ilk büyük epik temaların billürleşmesinde şamancıl deneyim ve yaşantıların ne büyük payı olduğunu göstermek fırsatını bulacağız (bak. a.ş. s. 556).

42 Bak. H.M. ve N.K. CHADWICK'in (RADLOV ve CASTRÉN'in metinlerine göre) bu konuda verdikleri özet: *The Growth of Literature*, cilt III, s. 81>. bak. ayrıca N. POPPE, *Zum khalkha-mongolischen Heldenepos* ("Asia Major", cilt V, 1930, s. 183-213), s. 202> (Bolot Han destanı).

43 Aynı "Orpheus motifine" Mançularda, Polinezyalılarda ve kuzey Amerikalılarda da rastlanır; karş.

YEDİNCİ BAŞLIK



Orta ve Kuzey Asya'da Şamanlık : II. Sihirli Sağaltımlar-Ruhgüder Şaman

Orta ve Kuzey Asya'da şamanın başlıca işlevi sihirle hastalıkları iyileştirmektir. Bu bölgenin bütününde hastalıkların nedeni hakkında birkaç görüş varsa da, "canın (ruhun) kaçırılması" görüşü en ağır basanıdır¹. Bu tasarıma göre, hastalık canın çalınması veya kaybolması olayına bağlanır ve sağaltım da, bir bakıma, onu arayıp bulmak, yakalamak ve hastanın bedenine tekrar girmesini sağlamak işlemlerinden oluşur. Asya'nın bazı bölgelerinde hastalığın nedeni hastanın vücuduna sihirli bir nesnenin girmesi veya hastanın kötü ruhlar tarafından "çarptırılması" (*possession*) da olabilir; bu gibi durumlarda sağaltım da o zararlı nesnenin çıkarılması veya ifritlerin kovulmasından

1 Bak. FORREST E. CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease* (Univ. of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, cilt 32, 1932, s. 185-254) s. 190>. Bak. ayrıca I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, s. 337>; L. HONKO, *Krankheitsprojectile: Untersuchung über eine ertümliche Krankheitserklärung* (in "Folklore Fellows Communications", LXXII, 178, 1959), s. 27.

ibaret olur. Bazan hastalığın iki nedeni de olabilir : canın çalınmasıyla birlikte, durumu daha da ağırlaştıran, kötü ruhlar tarafından ele geçirilme ya da "çarpılma." Bu durumda iyileştirme süreci de hem canın aranmasını hem de ifritlerin (kötü ruhların) kovulmasını kapsayacaktır.

Ne var ki, insandaki canların ("ruh"ların) çokluğu bütün bu işlemleri hayli karmaşıklaştırır. Birçok başka "ilkel" halklar -özellikle Endonezyalılar- gibi Kuzey Asya halkları da insanın birden fazla, üç, hattâ yedi canı (ruhu) olabileceğine inanırlar (bu konuda, bak. I. Paulson, *op. cit. passim*). Ölümde bunlardan biri mezarda kalır, bir başkası Gölgeler (Hayaletler) Ülkesine iner, üçüncüsü de Göğe çıkar. Ama örneğin Çukçi ve Yukagirlerde rastlanan bu fikir², ölümden sonra üç ruhun başına gelenlere ilişkin görüşlerden sadece biridir. Başka halklara göre ruhlardan en az biri ölümden yok olur ya da ifritler tarafından yutulur, vb.³ Bu son tasarımın geçerli olduğu durumlarda, dünya yaşamında vücuttan kaçmasıyla hastalıklara neden olan can/ruh da işte bu, ölümden kötü ruhlar tarafından yutulan ya da ölümler diyarına inen candır.

Bu tür bir sağültim işine ancak şaman girişebilir, çünkü yalnız o ruhları görür ve nasıl etkisizleştirileceklerini bilir; canın kaçtığını yalnız o anlar ve esrime halinde ona ulaşıp bedenine geri getirmeyi de yalnız o başarabilir. Çoğu kez sağültim bazı kurbanlar sunulmasını gerektirir ki, bunların gerekliliğine ve şekline de ancak şaman karar verebilir. Fiziksel sağlığa tekrar kavuşmak manevî güçler arasındaki dengeye sıkı sıkıya bağlıdır, zira hastalığın Yeraltı güçlerine -ki onlar da kutsallık alanına dahildir- karşı bir savsaklama veya unutkanlıktan ileri

2 Bak. BOGORAZ, *The Chukchee*, s. 332; JOCHELSON, *The Yukagirs*, s. 157.

3 Buryatların üç can/ruh kavramı hak. bak. SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus*, s. 578>, 933, vb.; birincinin yeri kemiklerdir, -olasılıkla kanda yer alan- ikincisi bedenden ayrılarak yaban veya bal arısı biçimi altında ortalıkta dolaşabilir; her bakımdan insana benzeyen üçüncüsü ise bir tür hayalettir. Ölümde birinci ruh iskelette kalır, ikincisi ruhlar tarafından yutulur, üçüncüsü de bir hayalet şeklinde insanlara gözükür (*ibid.* s. 585). Ketlerin yedi canı hak. bak. B. D. ŞİMKİN, *A Sketch of the Ket*, s. 166.

gelmesi sık görülen bir durumdur. Bu dünyada ve öbür dünyada insan ruhuyla ve onun yazgısıyla ilgili her şey yalnız ve yalnız şamanın işlev ve yetki alanına girer. Sırra-erme öncesinde ve esnasında geçirdiği deneyimlerle şaman, insan ruhunun dramını, kırılğanlığını, istikrarsızlığını öğrenmiştir; ayrıca onu tehdit eden kuvvetleri ve kaçırılınca götürülebileceği yerleri de bilir. Şamancıl sağaltım esrime içeriyorsa bu, hastalığın ruhun bir bozulması veya yabancılaşması olarak düşünülmesinden dolaydır.

Aşağıdaki bölümlerde, bu konuda bugüne kadar derlenip yayımlanan zengin belgeler dosyasını tüketmek iddiasında bulunmaksızın, bazı tipik sağaltım seanslarını anlatacağız. Tekdüzeliği azaltmak üzere (zira bütün bu işlemler temelde hep birbirine benziyor), malzememizi coğrafi veya kültürel sürekliliği gözönüne almadan gruplamayı yeğledik.

CANIN / RUHUN GERİ ÇAĞRILMASI VE ARANMASI : TATARLAR, BURYATLAR, KIRGIZLAR

Teleüt şamanı hasta çocuğun ruhunu şöyle çağırır : "Vatanına geri dön!... Yurtuna, parlak ateşin başına!... Geri dön, babanın... ananın yanına!..." (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 268). Canın geri çağırılması kimi halklarda şamancıl sağaltımın yalnız bir aşamasını oluşturur. Ancak hastanın canı bedenine geri dönmeyi reddeder veya başaramazsa şaman onu aramaya çıkar ve sonunda geri getirmek üzere Ölüler Diyarına iner. Örneğin Buryatlar ruhun şaman tarafından hem çağırılması hem de aranması ritlerini bilir ve kullanırlar.

Alarsk bölgesi Buryatlarında şaman birtakım nesnelerle çevrili olarak hastanın yanında bir mindere oturur. Nesnelerin arasında bir ok vardır; bunun ucundan yurtun dışında avluda dikili olan kayın ağacına bir kırmızı ip gerilmiştir. Hastanın canının bu ipi izleyerek bedenine gireceği kabul edilir; bu yüzden yurtun kapısı açık bırakılmıştır. Kayının yanında bir adam bir at tutar. Buryatlar canın dönüşünü en önce atın hisset-

tiğine ve titremeye başlayarak bunu dışa vurduğuna inanırlar. Yurtun içinde bir masanın üstüne çörekler, içkiler, *tarasun*, tütün konur. Hasta yaşlıysa seansa daha çok ihtiyarlar, yetişkin-se yetişkinler, çocuksa çocuklar davet edilir. Şaman işe canı çağırmakla başlar : "Baban A'dır, anan B, senin adın da C... Nerdesin? Nereye gittin?... Yurt üzüntü içinde... vb." Seansta hazır bulunanlar ağlamağa başlar. Şaman ailenin çektiği acılar ve evde hüküm süren acı ve üzüntü üzerinde uzun uzun durur : "Çocukların soruyor : Nerdesin babamız?... Onları işt, onlara acı!... Geri dön!... Atların soruyor : Nerdesin sahibimiz?... Yanımıza gel artık!... vb."4

Genellikle bu ilk törendir. Sonuç alınmazsa şaman çabasını başka yöne çevirir. Potanın'ın derlediği bilgilere göre, Buryat şamanı, hastanın canının kaybolmuş mu, yoksa kaçırılmış ve Erlik-Han'ın zindanında tutsak mı olduğunu belirlemek için bir ön-seans düzenler. Canı aramaya çıkar; köyün yakınlarında bulmuşsa tekrar bedene sokulması kolaydır. Aksi halde şaman canı bozkırda, ormanlarda, hattâ denizin dibinde arar. Hiçbir yerde bulamazsa bu, canın Erlik'in tutsağı olduğuna işarettir; artık pahalı kurbanlara başvurmaktan başka çare yoktur. Bazan Erlik tutsak aldığı canı bırakmak için yerine başka bir can ister; o zaman böyle birini bulmak gerektir. Şaman, hastanın da rızasını alarak, bu kurbanın kim olacağına karar verir. Kurbanlık kişi uyurken şaman kartala dönüşmüş olarak ona yaklaşır, canını bedeninden ayırıp yanına alarak Ölüler Diyarına iner ve getirdiği canı Erlik'e sunar; Erlik o zaman hastanın canını alıp götürmesine izin verir. "Kurban" kısa bir süre sonra ölür, hasta da iyileşir. Ama bu sadece bir ertelemedir, zira o da üç, yedi

4 HARVA, *op. cit.* s. 268-272, BARATOV'a göre; bak. SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus*, s. 582-583. Buryatlarda şamanlık seansı hak. bak. ayrıca L. STIEDA, *Das Schamanenthum unter den Burjäten* ("Globus", 1887, cilt 52), özell. s. 299>, 316>; N. MELNIKOV, *Die ehemaligen Menschenopfer und der Schamanismus bei den Burjäten des irkutskischen Gouvernements* ("Globus", 1899, cilt 75, s. 132-134); W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, s. 375-85; L. KRADER, *Buryat Religion and Society*, s. 330-33.

veya dokuz yıl sonra ölecektir⁵.

Abakan Tatarlarında seans beş altı saat sürer ve başka öğelerle birlikte, şamanın uzak yerlere yolculuğunu da içerir; fakat bu yolculuk daha çok simgeseldir. *Kam*, şamanlık ve hastanın ruhu için Tanrıya uzun uzun dua ettikten sonra, yurttan çıkıp gider. Dönünce çubuğunu yakar ve hastalığın ilacını aramak için Çine kadar gittiğini, dağlar denizler aştığını anlatır⁶. Burada karma (melez) bir şamanlık seansı söz konusudur; hastanın kaybolan canının aranması, ilaç aramak için yapılan sözde esrimeli yolculuğa dönüşmüştür. Aynı yöntem Sibiryanın kuzeydoğu ucundaki Çukçilerde de rastlanır; orada şaman çeyrek saat boyunca dalınca geçmiş gibi yapar; bu süreçte, esrik durumda ruhlardan öğüt istemeye gittiği kabul edilir (Bogoras, *The Chukchee*, s. 441). Bir hastalığı iyileştirmek amacıyla ruhlarla iletişime girmek için ritüel uykuya başvurma âdetine Ugor kavimlerinde de rastlanır (bak. aşağı.). Fakat Çukçilerde daha çok şamanlık tekniğinin yakın dönemlerde meydana gelmiş bir bozulması, yozlaşması söz konusudur. Az sonra göreceğimiz gibi, "eski şamanlar" canı aramak için sahici esrimeli yolculuklara çıkıyorlardı.

Şamancıl sağaltımın cin çıkarma törenine dönüştüğü bir başka karma (melez) yöntem de Kazak-Kırgız *baksı*'sının yöntemidir. Seans Allah'a ve Müslüman ermişlere dua ile başlar, cinlere sesleniş ve kötü ruhlara tehditlerle devam eder. Baksı yırlamasını hiç kesmez. Bir an gelir, "ruhlar" kendisini ele geçirir; bu dalınç hali esnasında baksı "ateşte kızdırılmış bir demirin üzerinde yalınayak yürümeye" başlar ve yanan bir fitili birkaç kez ağzına sokar, kızgın demire diliyle dokunur, "ustura gibi keskin bıçağını yüzüne saplar, ama bu bıçaklamadan hiçbir görünür iz kalmaz." Bu şamanlık marifetlerinden sonra yeni-

5 G. N. POTANİN, *Očerki severo-zapadnoy Mongolii*, IV, s. 86-87; MIKHAILOWSKI, *Shamanism*, s. 69-70; bak. SANDSCHEJEW, *op. cit.* s. 580>. Çeşitli Buryat sağaltım teknikleri hak. bak. ayrıca MIKHAILOWSKI, s. 127.

6 H. von LANKENAU, *Die Schamanen und das Schamanenwesen* ("Globus", XXII, 1872, s. 278-283), s. 281>. Teleütlerin ritüel yırları hak. bak. MIKHAILOWSKI, s. 98.

den Allah'a seslenir : "Ya Allah! Bize mutluluk ver!... Ey Rabbim, gözyaşlarıma bak!... Senin yardımını diliyorum!... vb."7. Yüce Tanrıya sesleniş ve dua şamancıl sağılımla bağdaşmaz değildir; nitekim buna Sibiryanın kuzeydoğu ucundaki bazı halklarda da rastlarız. Fakat Kazak-Kırgız sağılımlarında önemli yeri, hastayı ele geçiren ("çarpan") kötü ruhların kovulması tutar. Bunu başarmak için, baksı şaman durumuna girer, yani ateşe ve bıçaklanmaya karşı duyarsızlık (bağışıklık) kazanır. Başka deyişle, "ruhluk durumunu iktisap eder"; böylelikle, -bir "ruh" olarak- hastalık ifritlerini ürkütüp kovma gücüne sahip olur.

UGOR KAVİMLERİNDE VE LAPONLARDA ŞAMANLIK SEANSI

Tremyugan şamanı, bir sağılıma çağrıldığında, davul ve "gitar" (kopuz?) çalmağa başlar ve dalınca girinceye dek buna devam eder. O zaman ruhu bedeninden ayrılarak Yeraltına iner ve hastanın canını aramağa koyulur. Bir gömlek veya başka bir şey vereceğini vadederek, ölülerden onu yeryüzüne geri götürme iznini koparır. Fakat daha sert çarelere başvurmak zorunda kaldığı da olur. Esrimesinden uyanıp kendine geldiğinde hastanın canını avucunda kapalı tutmaktadır ve sağ kulağından tekrar bedenine sokar8.

İrtiş bölgesindeki Ostyak şamanlarının tekniği oldukça farklıdır. Bir eve çağrılan şaman önce evi tütsüler ve Yüce Varlık Sänke'ye bir kumaş adar (*sänke* sözcüğünün ilk anlamı "ışık, ışıklı, parlak" idi; bak. Karjalainen, II, s. 260). Bütün gün oruç tuttuktan sonra akşam yıkanır, üç veya yedi mantar yiyip

7 CASTAGNÉ, *Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes*, s. 68>, 90>, 101>, 125>. bak. ayrıca MIKHAILOWSKI, s. 98: Şamanın uzun süre bozkırda atla dolaştıktan sonra, dönüşünde, hastaya kamçısıyla vurması.

8 K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, cilt III, s. 305. Av amacıyla ya da tanrıların istediği kurbanları sağlamak için şamanlık edildiğinde de, esrimeye ulaşmak için aynı yollara (davul, kopuz) başvurulur (*ibid.* s. 306). Canın/ruhun aranması hak. bak. *ibid.* cilt I, s. 31.

uykuya dalar. Birkaç saat sonra aniden uyanır ve titreyerek Ruhların, "elçileri" aracılığıyla, kendisine neler açıkladıklarını anlatır : kurbanın sunulacağı ruh, avın başarısını tehlikeye düşüren adam gibi... Sonra şaman derin bir uykuya dalar; ertesi sabah da istenen kurbanlar sunulur⁹.

Mantar "zehirlenmesi" yoluyla esrime bütün Sibiry'a'da bilinir. Başka bölgelerde bunun yanı sıra uyuşturucu ve tütün kullanılarak gerçekleştirilen esrime de vardır. Toksik maddelerin mistik kullanım değerleri sorununa tekrar dönmek fırsatını bulacağız. Şimdilik az önce anlattığımız ritteki norm-dışı noktalara dikkat çekelim : Yüce Varlığa bir kumaş sunuluyor, ama iletişim Ruhlarla kuruluyor ve kurban da onlara sunuluyor; asıl şamancıl esrime mantar zehirlenmesiyle elde ediliyor; bu yol kadın şamanların da benzer dalıncılara girmelerini sağlıyor, şu farkla ki onlar doğrudan doğruya Sänke'ye sesleniyorlar. Bu çelişkiler esrime tekniklerinin temelindeki ideolojide belli bir karışma, bir "melezleşme" olduğunu açığa vuruyor. Karjalainen'in de daha önce (III, s. 315>) belirttiği gibi, bu Ugor şamanizm türü oldukça yakın döneme ait ve dışardan alınma gibi görünüyor.

Vasyugan-Ostyaklarda şamanlık tekniği çok daha karmaşıktır. Eğer hastanın canı bir ölü tarafından kaçırılmışsa, şaman yardımcı ruhlarından birini onu aramağa gönderir. Bu ruh bir ölü görünümüne bürünüp Yeraltına iner. Orada canı çalan ölüye rastlayınca aniden göğsünden ayı biçiminde bir ruh çıkarır; hırsız ölü korkar ve ağzındaki veya avucundaki canı bırakır. Yardımcı ruh onu yakaladığı gibi yeryüzüne, efendisine getirir. Bütün bu süre zarfında şaman kopuzunu çalar ve elçisinin başından geçenleri anlatır. Hastanın canı bir "kötü ruh" tarafından çalınmışsa kurtarma yolculuğuna şaman kendisi çıkmak

9 KARJALAINEN, III, s. 306. Tsingala (Ostyak) larda da benzer bir âdete rastlanır: Sänke'ye kurban sunulur, şaman üç mantar yedikten sonra dalınca girer. Kadın şamanlar da buna benzer çarelere başvurur; mantar zehirlenmesi yoluyla esrimeye ulaşır, Sänke'ye ziyarette bulunur, sonra da Yüce Varlığın kendi ağzından öğrendiklerini yırlar şeklinde açıklarlar (*ibid.* s. 307). Bak. ayrıca JOCHELSON, *The Koryak*, cilt II, s. 582-583.

zorundadır ki, bu çok daha zordur (Karjalainen, III, s. 308>).

Yine Vasyuganlarda şamanlık şöyle de yapılır : Şaman evin en karanlık köşesine oturup kopuzunu çalmağa başlar. Sol elinde, aynı zamanda fal bakmağa da yarayan bir kaşık tutar. Sonra yedi yardımcı ruhunu çağırır. Güçlü bir "elçisi" ya da "habercisi" vardır : Değnekli-Sert-Kadın. Onu uçarak yardımcılarını çağırmağa gönderir. Yardımcılar biribiri ardından sökün ederler; şaman da yır şeklinde onların yolculuklarını anlatmağa koyulur : "Göklerin Mây-junk-kân katlarından Mây-junk-kân kızlarını yolluyorlar bana; Yerin altı bölgesinden gelişlerini duyuyorum. Büyük-Yerin-Tüylü-Hayvanı'nın (=Ayı) Yeraltının birinci katından gelip ikinci katın suyuna ulaştığını duyuyorum..." [Bu anda elindeki kaşığı sallamağa başlar.] Aynı şekilde, ruhların ikinci, üçüncü yeraltı bölgelerinden gelişlerini de anlatır; bu böyle altıncı kata kadar sürer; her yeni gelişi kaşığı sallayarak haber verir. Sonra çeşitli Gök bölgelerinden gelen ruhlar kendilerini tanıtır. Geldikleri yönle göre birer birer adları okunur : "Ren-Samoyedlerin Gök bölgesinden, Kuzey halklarının Gök bölgesinden, Samoyed ruhlarının prenslerinin kentinden, eşleriyle birlikte, vb." Ardından, -hepsi şamanın ağzından konuşan- bütün bu ruhlarla şamanın kendisi arasında bir konuşma başlar. Bu işlem bütün bir akşam sürer.

İkinci akşam, yardımcı ruhlarının eşliğinde, şamanın esrimeli yolculuğu yapılır. Hazır bulunanlara bu zor ve tehlikeli sefer hakkında geniş ve ayrıntılı bilgi verilir. Yolculuk her bakımdan şamanın, kurban edilen atın ruhunu Göğe götürürken yaptığı yolculuğu andırır (Karjalainen, *ibid.* s. 310-317). Şamanın kendi yardımcı ruhları tarafından "çarpılması" söz konusu değildir. Karjalainen'in farkettiği gibi (s. 318), bunlar tıpkı "kuşların" ozanlara esin verdiği şekilde, şamanın kulağına bir şeyler fısıldarlar. Kuzey Ostyakları "Sihirbaza ruhların soluğu gelir" derler; Vogullar bu soluğun şamana "dokunduğunu" ileri sürerler (*ibid.*).

Ugor halklarında şamancıl esrime dalınç halinden çok bir "esinlenme" durumudur. Şaman ruhları görür ve duyar; ruhu

uzak diyarlarda yolculukta olduğu için bir bakıma "kendinin dışında", fakat bilinci yerindedir. O, ruhlardan esin alan bir "vizyoner"dir, ancak temel deneyimi yine de bir esrime deneyimidir ve buna ulaşmanın çaresi de, başka birçok yerde olduğu gibi, sihirsel/dinsel müziktir. Mantar "zehirlenmesi" de, edilgen ve kaba biçimde bile olsa, ruhlarla iletişimi sağlayabilir. Fakat daha önce değindiğimiz gibi, bu teknik sonradan dışardan alınmış gibi görünmektedir. Mantar yemek "kendinden çıkışı" (*extasis*, esrime) mekanik ve yıkıcı biçimde gerçekleştirir; kendinden önce mevcut ve başka bir referans düzeyine ait bir modeli taklide çalışır.

Yenisay Ostyaklarında sağaltım iki esrimeli yolculuk içerir. Birincisi daha çok üstünkörü bir keşif işlemi niteliğindedir. Şaman ancak dalınç halini de içeren ikincisinde öbür dünyanın derinliklerine dalar. Seans her zamanki gibi, ruhların çağrılıp birer birer davula girdirilmesiyle başlar; bu sırada şaman ırlar ve dans eder. Ruhlar geldiğinde havaya sıçramaya başlar; bunun anlamı yeryüzünden ayrılıp bulutlara doğru yükseldiğidir. Bir ara şöyle haykırır : "Şimdi çok yükseklerdeyim ve Yenisay nehrini yüz *verst* uzaklara kadar görüyorum!..." Yol boyunca başka ruhlara da rastlar ve bütün gördüklerini seansa tanık olanlara anlatır. Sonra kendisini havada taşıyan yardımcı ruha seslenerek şöyle der : "Ey küçük sineğim, beni daha yukarı götür, daha uzakları görmek istiyorum!..." Kısa bir süre sonra şaman yardımcı ruhlarıyla birlikte yurta döner. Anlaşıldığına göre hastanın canını/ruhunu bulamamış ya da ölümler diyarında çok uzaktan görmüştür. Ona ulaşmak için yeniden dansa başlar ve dalınca girinceye dek devam eder; o zāman, yine ruhlar tarafından taşınarak, vücudundan ayrılıp öbür dünyaya girer ve sonunda hastanın canıyla birlikte döner¹⁰.

Lapon şamanizmine gelince, burada kısa bir değinmeyle

10 OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, s. 184, kaynak: V. I. ANUÇİN, *Oçerk şamanstva u yenisayskih ostyakov* (St. Petersburg, 1914), s. 28-31; bak. ayrıca B. D. ŞİMKİN, *A Sketch of the Ket, or Yenissey Ostyak*, s. 169>. Bu halkın kültürel tarihini ilgilendiren bütün konular için, bak. Kai DONNER, *Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken*. Yenisay

yetineceğiz, zira bu gelenek XVIII. yüzyıldan itibaren sönmüş-tür; üstelik Laponların dinsel geleneklerinde rastladığımız İskandinav mitolojisi ve Hıristiyanlık etkileri bunları Avrupa dinsel tarihi içinde ele almamızı gerekli kılıyor. Folklorla da doğrulanan XVII. yüzyıl yazarlarına göre, Lapon şamanları seanslarını, birçok başka Arktika halklarında olduğu gibi, çınlı-çıplak icra ediyor, sahici kataleptik dalınçlar gerçekleştiriyor ve bu esnada ruhlarının ölülere eşlik etmek ya da hastaların canla-rını aramak için Yeraltına indiği kabul ediliyormuş¹¹. Gölgele (Hayaletler) Diyarına iniş, Altaylılarda olduğu gibi, bir Dağa¹² doğru esrimeli yolculukla başlıyormuş. Bilindiği gibi Dağ evre-nin eksenini simgeler ve dolayısıyla "Dünyanın Ortası"nda yer alır. Günümüzde Lapon büyücüleri atalarının gösterdiği mucizeleri, havada uçuşlarını, vb. hâlâ hatırlıyorlar¹³. Seans yırırlar ("ilâhiler") ve ruhlara seslenişler de içeriyormuş. Altay davulla-rındakilere benzer desenlerle süslü olduğu görülen davul, dalınç halinin gerçekleşmesinde büyük rol oynuyormuş¹⁴. İskandinavların *seidhr*'i Lapon şamanizminden bir alıntı olarak açıklanmağa çalışılmıştır¹⁵. Fakat ileride görmek fırsatını bula-cağımız gibi, eski Germanlerin dinlerinde, Lapon sihirbazlığının

bölgesinde yaşayan Soyotlar hak. bak. DIOSZEGI, *Der Werdegang zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten* (in "Acta ethnographica", VIII, Budapeşte, 1959, s. 269-91); *id. Tuva Shamanism* (in "Acta ethnographica", XI, Budapeşte, 1962, s. 143-90).

- 11 bak. OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, s. 34, 50, 51, 176> (Yeraltı dünyasına iniş), 302>, 312>.
- 12 H. R. ELLIS, *The Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature* (Cambridge, 1943), s. 90.
- 13 OHLMARKS, *op. cit.* s. 57, 75.
- 14 bak. MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, s. 144>. Davul falcılığı hak. *ibid.* s. 148-149. Günümüzün Lapon sihirbazı ve ona ilişkin folklor hak. bak. T. I. ITKONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, s. 116>; sihirli sağaltım ritleri hak. bak. J. QUIGSTAD, *Lappische Heilkunde* (Oslo, 1932); R. KARSTEN, *The Religion of the Samek*, s. 68>.
- 15 J. FRITZNER (*Lappernes Hedenskap og Trolldomskunst*), daha 1877'de; daha yakın zamanda ise D. STRÖMBÄCK (*Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*, Stockholm ve Kopenhag, 1935); bu tezin tartışılması için, bak. OHLMARKS, *Studien*, s. 310-50.

etkilerinin gündeme getirilmesine gerek bırakmayacak kadar çok "şamancıl" sayılabilecek öge vardı¹⁶.

OSTYAK, YURAK VE SAMOYEDLERDE ŞAMANLIK SEANSI

Ostyak ve Yurak-Samoyed şamanlarının, sağaltım seanslarında Tretjakov tarafından kaydedilen ritüel yırlarında, hastanın iyili-

- 16 Macar şamanizmi psikanalizci ve budunbilimci Géza RÓHEIM'in de ilgisini çekmiş, bu bilgin ölümünden iki yıl önce *Hungarian Shamanism* adlı eserini yayımlamıştır. Aynı sorun ölümünden sonra yayımlanan *Hungarian and Vogul Mythology* ("Monographs of the American Ethnological Society", XXIII, New York, 1954; bak. özelli. s. 8>, 48>, 61>) de de ele alınmıştır. Róheim'e göre Macar şamanizminin Asya kökenli olduğu açıktır: "Oldukça ilginç bir nokta, [Macar şamanizmiyle] en çarpıcı benzerliklere, Macarların amcaoğulları sayılan Ugor halklarında (Vogul ve Ostyak) değil de Samoyedler, Mongoloidler (Buryat), doğu Türk kabileleri ve Laponlarda rastlanmasıdır" (*Hungarian Shamanism*, s. 162). Róheim bir psikanalizci olarak şamancıl uçuş ve göçe çıkış olayını Freudcu bir yaklaşımla açıklamaktan kendini alamamıştır: "... uçuş rüyası bir ereksiyon rüyasıdır, [yani] bu tür rüyalarda vücut penisi temsil eder. Bizim çıkardığımız varsayımsal sonuç, uçuş rüyasının şamanizmin temel ögesi olduğudur" [altını çizen Róheim], (*ibid.* s. 154).

Róheim "táltos'un (Macar şamanı) gerçekten dalınca girdiğini gösteren hiçbir dolaysız kanıt olmadığını" savunur (*ibid.* s. 147); DIÓSZEGI ise *Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur* adlı incelemesinde bu fikre açıkça karşı çıkar (in "Acta Ethnographica", VII, Budapeşte, 1958, s. 97-135), s. 122>. Yazar bu makalesinde daha önce Macarca olarak yayımladığı, aynı sorunu ele alan belgeye çok zengin eserinin (*A sámánlüt emléke a magyar népi műveltségben*, Budapeşte, 1958) özetini verir. Diószegi, Macar táltos'unun, Macaristana yakın ülkelerde rastlanan ve görünüşte kendisine benzeyen tiplerden, -yani Rumen *solomonar*, Leh *planetnik* ve Sırp-Hırvat *garabancia* 'lardan- ne kadar farklı olduğunu gösterir. Yalnızca táltos bir tür "şamancıl hastalık" (*Die Überreste*, s. 98>), "derin uyku" (yani ritüel ölüm) ve "sırta-eridirici parçalanma" (*ibid.* s. 103>, 106>) gibi deneyimleri yaşar; yine yalnız o bir sırta-erme sınavından geçer, özel bir giysi ile davulu vardır ve esrimeye girer (*ibid.* s. 112>, 115>, 122>). Bütün bu öğelere Türk, Fin-Ugor ve Sibirya halklarında da rastlandığından, yazar şamanizmin Macarların kökensel kültürüne ait bir sihirsel/dinsel öğeyi temsil ettiği sonucuna varır. Macarlar Asyadan bugünkü yurtlarına gelirken şamanizmi de birlikte getirmişlerdir. (Macar şamanının esrimesi hakkında bir incelemesinde János BALÁZS "sihirli sıcaklık" deneyimi üstünde durur; bak. *A magyar sámán réülete* (Almanca özeti: *Die Ekstase des ungarischen Schamanen*) (in "Ethnographia", LXV, 3-4, 1954, s. 416-40)).

ği için girişilen esrineli yolculuk uzun uzun anlatılır. Fakat bu yırlar asıl sağılıma göre belli bir özerklik kazanmışlardır; şaman göğün en yüksek katlarında ve öbür dünyada kendi başından geçenleri anlatır ve sanki yolculuğun ilk ve asıl nedeni -hastanın canının aranması- ikinci plana geçmiş, hattâ unutulmuş gibi olur; zira yırın konusu daha çok şamanın kendi esrime deneyimine ilişkindir. Böyle marifetlerde, örnek alınmış bir modelin -özellikle, şamanın sırra-erme aşamasında Yeraltına inışı ve Göğe çıkışının- tekrarlandığını görmek zor değildir.

Nitekim şaman bu yırlarda, kendisi için özel olarak sarkıtılmış bir ipin yardımıyla nasıl Göğe yükseldiğini ve önüne çıkan yıldızları nasıl kenara itip yolu açtığını anlatır. Şaman gökte bir kayıkla gezer, sonra bir nehri izleyerek yeryüzüne iner; o kadar hızlı gelir ki rüzgâr vücudunun içinden geçer. Kanatlı ifritlerin yardımıyla yerin altına girer; orada hava o kadar soğuktur ki, karanlıkların ruhu Ama'dan ya da anasının ruhundan bir palto ister. [Anlatının burasında seansta hazır bulunanlardan biri şamanın omuzlarına bir gocuk atar.] Sonunda şaman yeryüzüne çıkar ve hazır bulunanların her birine geleceğinden söz eder; hastaya da hastalığına neden olan ifritin uzaklaştırıldığını bildirir¹⁷.

Görülüyor ki burada somut iniş ve çıkış içeren gerçek bir şamancıl esrime değil, mitolojik anılarla dolu ve çıkış noktası sağılım anından hayli önceye rastlayan bir öykü söz konusudur. Tazowsky-Ostyak ve Yurak şamanları çiçeğe durmuş güller arasında harika uçuşlardan söz ederler; Gökte o kadar yükseklerle çıkarlar ki tundrada yedi *verst* uzağı bile görürler; çok uzaklarda, ustalarının vaktiyle davullarını yaptıkları yeri seçerler (gerçekten de "Dünyanın Merkezi"ni görürler). Sonunda Göğe ulaşırlar ve birçok serüvenden sonra demirden bir kulübeye girip orada erguvan bulutlara sarınmış olarak uykuya dalarlar. Yeryüzüne inmek için bir ırmağı kullanırlar.

17 P. I. TRETJAKOV, *Turukhanskij Kraj, ego priroda i jileli* (St. Petersburg, 1871), s. 217>; MIKHAILOWSKI, s. 67>; ŞİMKİN, s. 169>.

Yır, başta Gök Tanrısı olmak üzere bütün tanrılara bir tapınma ilâhisiyle sona erer (Mikhailowski, s. 67).

Çok defa esrimeli yolculuk bir görü içinde gerçekleşir. Şaman ren geyiği biçimindeki yardımcı ruhlarının öteki dünyalara girdiklerini görür ve onların serüvenlerini ırlayarak anlatır¹⁸. Samoyed şamanlarının yardımcı ruhları öteki Sibiryalı halklarınkilere göre daha "dinsel" bir işlev görürler. Şaman bir sağaltıma girişmeden önce hastalığın sebebini sormak üzere yardımcı ruhlarıyla temasa geçer. Eğer hastalık en ulu tanrı Num tarafından gönderilmişse, bunu iyileştirmeyi reddeder; o zaman Num'un yardımını istemek için Göğe yardımcı ruhları çıkar¹⁹. Bunlar bütün Samoyed şamanlarının "iyi" oldukları anlamına gelmez. "Ak" ve "kara" şamanlar diye bir ayrım yoksa da, kimilerinin kara büyü ve kötülük yaptıkları bilinmektedir (Mikhailowski, s. 144).

Samoyed şamanlık seanslarına ait-elimizde bulunan betimlemeler esrimeli yolculuğun ya "ırlamayla" ya da şaman adına yardımcı ruhları tarafından yapıldığı izlenimini bırakıyor. Bazan "tanrıların istemlerini" öğrenmek için şamanın ruhlarıyla konuşması yeterli oluyor. Castrén'in Tomsk Samoyedleri arasında tanık olduğu ve aşağıdaki gibi anlattığı seans buna bir örnektir : Hazır bulunanlar, şamanın gözlerini ayırmadığı kapı yönünü açık bırakarak, onun çevresinde toplanırlar. Şaman sol elinde, bir ucunda gizemli işaret ve figürcükler bulunan bir değnek tutar; sağ elinde de uçları yukarı doğru iki ok vardır; okların uçlarına birer çingirak takılmıştır. Seans şamanın, çingiraklı okları tempolu biçimde değneğe vurarak, tek başına söyle-

18 LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, s. 153>.

19 A. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen*, II : Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-1849 (herausgegeben von A. Schniefner, St. Petersburg, 1856), s. 194>; Samoyed şamanizmi hak. bak. ayrıca W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III, s. 364-66. V. DIÓSZEGI, *Denkmäler der samojedischen Kultur in Schamanismus des ostsajanischen Völker* ("Acta Ethnographica", XII, 1963, s. 139-178); P. HAJDÚ, *Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen* (in V. DIÓSZEGI, ed. *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, Budapest, 1963, s. 161-190).

diği bir yırla başlar. Bu, ruhların çağrılmasıdır. Ruhlar gelir gelmez şaman ayağa kalkıp zor ve beceri isteyen hareketlerle dansa başlar; aynı zamanda ırlamasını ve oklarla değneğe vurmayı da sürdürür. Irlayarak ruhlarla girdiği diyalogu canlandırır; ırlayışın yoğunlaşıp hafiflemesi konuşmanın dramatik ilginçliğiyle orantılıdır. Irlama doruk noktasına varınca hazır bulunanlar da koro halinde buna katılırlar. Şaman ruhlarından bütün sorularına yanıt aldıktan sonra ırlamayı keser ve hazır bulunanlara tanrıların istemini bildirir (Castrén, *op. cit.* s. 172>).

Elbette hastanın canını aramak için esrimeli yolculuğa bizzat çıkan büyük şamanlar da vardır. Lehtisalo'nun gözlemlediği Yurak-Samoyed şamanı Ganjkka buna bir örnektir (*Entwurf*, s. 153>). Fakat böyle ustaların yanı sıra tanrıların ve ruhların yönergelerini rüyada alan (*ibid.* s. 145>) ya da örneğin, bir hastalığın sağıtılma yöntemini öğrenmek için mantar "zehirlenmesine" başvuran önemli sayıda "vizyoner" de bulunur (*ibid.* s. 164>). Ne olursa olsun, gözlemcide, gerçek şamancıl dalıncıların hayli seyrek olduğuna ve seansların çoğunda sadece ruhların giriştiği bir esrimeli yolculuk veya mitolojik prototipi önceden bilinen masallık serüvenlerin anlatımının bulunduğu na dair net bir izlenim uyanmaktadır²⁰.

Samoyed şamanları, üzerinde bazı işaretler bulunan bir değneği havaya atmak suretiyle fal da bakarlar; yere düşen çubuğun konumuna göre geleceği kestirirler. Tipik şamanlığa özgü marifetleri de vardır : Kendilerini iple bağlatırlar, sonra ruhları çağırırlar (bunların hayvan sesleri çok geçmeden yurtun içinde duyulmağa başlar) ve seansın sonunda, iplerinin çözülmüş olduğu görülür. Ya da kendilerini bıçaklar veya bir şeyle kafalarına şiddetle vururlar, vb. (bak. örn. Mikhailowski, s. 66).

20 Samoyed kültürel bütünlüğü için, bak. Kai DONNER, *Zu der ältesten Berührung zwischen Samoieden und Türken* ("Journal de la Société Finno-Ougrienne", cilt 40, no I, 1924, s. 1-24); A. GAHS, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, s. 238>; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III, s. 334>.

Öteki Sibiryalı hattâ Asya-dışı halkların şamanları hakkında da, bir bakıma "Hint fakirizini" sınıfına giren bu tür olaylara her zaman ve her yerde rastlanır. Bütün bunlar şaman için sadece övünme veya saygınlık kazanma çabası değildir. "Mucize" olayının şamanlık seanslarıyla organik yakınlığı vardır. Şamanlıkta, normal ve sıradan insanlık durumunun kaldırılması ya da aşılması şeklinde tanımlanabilecek bir "ikincil hal" gerçekleştirmek söz konusudur. Şaman, deneyiminin gerçekliğini, bu deneyimin mümkün kıldığı "mucizelerle" temellendirir.

YAKUT VE DOLGANLARDA ŞAMANLIK

Yakutlar ve Dolganlarda şamanlık seansı genel olarak dört aşamadan oluşur :

1⁰. Yardımcı ruhların çağrılması; 2⁰. Hastalığın sebebinin bulunması; bu genellikle hastanın canını çalan ya da vücuduna giren bir kötü ruhtur; 3⁰. Tehditler, gürültü, vb. yoluyla kötü ruhun kovulması; ve son olarak, 4⁰. Şamanın göğe çıkışı²¹. "Çözülmesi en zor sorun hastalığın nedenini bulmak, hastaya acı çektiren ruhu tanılamak, kökenini, hiyerarşideki yerini, gücünü belirlemektir. Dolayısıyla, tören her zaman iki bölümden oluşur : önce Gökten koruyucu ruhlar çağrılır, hastalığın nedenlerini öğrenmek için yardımları istenir; sonra da bu düşman ruh ya da *üör*'le mücadele edilir." Ardından zorunlu olarak Göğe yolculuk gelir²².

Kötü ruhla savaşım tehlikelidir ve giderek şamanı bitkin düşürür. Şaman Tüspüt Sieroszewski'ye şöyle diyormuş : "Hepimiz önünde sonunda ruhların pençesine düşeceğiz; ruhlar bizden nefret eder, çünkü biz insanları savunuyoruz." (op. cit. s. 325). Gerçekten de şaman kötü ruhları hastadan çıkar-

21 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 545, VİTAŞEVSKİ'ye göre; JOCHELSON, *The Yakut*, s. 120>.

22 SIEROSZEWSKI, *Du Chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, s. 324. Vitaşevskiy (dört aşamalı seans) ile Sieroszewski ("iki bölüm" ve ardından göğe yolculuk) nin söyledikleri arasındaki karşıtlık sadece görünüştedir; aslında her iki gözlemci de aynı şeyi anlatmaktadır.

mak için kendi vücuduna almak zorundadır; bı işi yaparken de hastadan daha çok debelenir ve acı çeker (Harva, *op. cit.* s. 545-46).

Sieroszewski'nin anlattığı klasik Yakut şamanlık seansı şöyledir : Seans akşamleyin yurtun içinde icra edilir, komşular da katılmaya davet edilir. "Bazan ev sahibi iki sağlam kayışın uçlarına birer ilmik yapar; şaman bunları omuzlarına bağlar ve başkaları da, ruhlar şamanı alıp götürmesin diye, kayışların ucundan tutarlar."²³ Şaman gözlerini ocaktaki ateşten ayırmaz; esner, boğazından kasımlı hıçkırıklar gelir, ara sıra sinirli titre-yişlerle sarsılır. Şaman giysisini sırtına geçirip çubuğunu içme-ye koyulur; yavaş yavaş davulunu çalar. Az sonra yüzü solar, başı göğsüne düşer, gözleri yarı kapanır. Yurtun ortasına bir kır kısrak postu yayılır. Şaman soğuk su içer ve diz kırarak dört ana yöne selâm verir, bu sırada ağzından sağa ve sola su püskürtür. Yurtun içinde sessizlik vardır. Şamanın asistanı ateşe birkaç at kılı atar, sonra ateşi tamamen külle örter; o zaman çadırın içi büsbütün karanlık olur. Şaman kısrak postuna güneye dönük oturup hayale dalar. Herkes âdeta nefesini tutar.

"Birdenbire, nereden geldiği anlaşılamayan, kesik kesik, çelik gıcirtısı gibi insanın içine işleyen tiz bir çığlık yükselir; sonra yine sessizlik çöker. Ardından bir başka çığlık... Kâh yukarıda kâh aşağıda, kâh şamanın önünde kâh arkasında, gizemli sesler duyulur : sinirli sinirli ürkünç esnemeler, histerik hıçkırıklar... Bir kızkuşunun acıklı ötüşü duyulur gibi olur, buna bir çaylağın çığlığı karışır, derken çulluğun ışığı hepsini bastırır; aslında sesinin tonunu değiştirerek bu sesleri çıkaran, şamanın kendisidir."

Birdenbire durur; yurtun içinde yine sessizlik olur; sadece sivrisinek vızıltısını andıran hafif bir vınlama duyulur. Şaman davul çalmağa ve bir şeyler mırıldanmağa başlar. Hem davulun

23 SIEROSZEWSKI, s. 326. Bu âdet, farklı anlamlarda olmakla birlikte, birçok Sibiryâ ve Arktika topluluklarında görülmektedir. Bazan şaman, uçmasın diye, bağlanır; Samoyed ve Eskimolarda ise tersine, şaman sihirli güçlerini göstermek için kendini isteyerek bağlatır, zira seans sırasında nasıl olsa "ruhlarının yardımıyla" bağlarından kurtulacaktır.

gümbürtüsü hem de şamanın ırlayışı gittikçe kuvvetlenir, yükselir, çok geçmeden böğürtüye dönüşür. "Kartalların bağırışlarına kızkuşlarının yakınışları, çullukların kulak tırmalayıcı tiz çığlıkları, gugukların nakaratları karışır." Bu "müzik" doruk noktasına yükseldikten sonra birden susar, sadece sivri-sineklerin vızıltısı duyulur. Kuş sesleriyle sessizliğin birbirini izleyişi böyle birkaç kez daha tekrarlanır. Sonunda şaman davulunun temposunu değiştirir ve asıl yırını ("ilâhisini") söylemeye başlar :

"Yerin güçlü boğası, bozkırın atı,
 "Güçlü boğa böğürdü,
 "Bozkırın atı titredi!
 "Hepinizin üstündeyim ben, insanım!
 "Elinden her şey gelen adamım,
 "Sonsuzluğun Efendisinin yarattığı!...
 "Gel, ey bozkırın atı ve öğret!
 "Çık, ey Evrenin tansık boğası ve yanıtla!
 "Ey Güçlü Efendimiz, buyur!... [vb.]
 "Ey Hanım Anam, göster bana hatâlarımı,
 "Ve izleyeceğim yolları! Uç önüm sıra, geniş yol boyunca;
 "Hazırla bana yolumu!

"Ey güneyde, dokuz ağaçlı tepede eğleşen Güneşin Ruhları, ey kıskançlığı bilen Işık-Analar, yalvarıyorum size... Üç gölgeniz hep yükseklerde dursun, çok yükseklerde! Ve sen, Batıda dağının üstünde oturan, kolu kuvvetli boynu kalın Atam, Efendim! Yanımda ol!... [vb.]."

Bu arada müzik de tekrar şiddetlenir ve doruk noktasına ulaşır. Sonra şaman *emeget* (*ämägät*)'in ve tanınık ruhlarının yardımını ister. Bunlar hemen yardıma razı olmaz, şamanı oyalar ve yalvartırlar. Bazan o kadar aniden çıkıp gelirler ki şaman ürküp sırtüstü düşer. O zaman törendekiler üzerindeki demir parçalarına vurarak gürültü yapar ve mırıldanırlar : "Sağlam demir şangırdıyor, nazlı bulutlar burgaçlanıyor, pek çok duman yükseliyor!..."

Emeget gelince şaman sıçramaya başlar; hızlı ve şiddetli el-kol hareketleri yapar; sonunda yurtun ortasına yerleşir. Ateş yeniden yakılır ve şaman yine davul çalıp oynamağa başlar. Bazan bir metreden daha yükseğe sıçrar²⁴. Kendinden geçmiş gibi, bağıra bağıra sayıklar. "Sonra yine durur; kalın ve pes bir sesle etkileyici bir ilâhi söyler." Bunun ardından, daha çok alaylı ya da tersine lânetli gibi bir tonda ırlayarak yaptığı hafif bir dans gelir; ses tonu sesini taklit ettiği hayvana bağlıdır. Nihayet hastaya yaklaşır ve hastalığın nedenine vücuttan çıkmasını emreder. Ya da hastalığı hastadan alır, odanın ortasına getirir ve hakaret ve tehditlerine hiç ara vermeden dışarı atar; ağzından tükürür, tekmeler ya da üfleyerek eliyle kovar²⁵.

Kurban edilen hayvanın ruhunu göğşe götürecek olan şamanın esrimeli yolculuğu o zaman başlar. Yurtun dışına dalları budanmış üç ağaç dikilir; ortadaki, ucuna ölü bir bahri kuşu asılmış bir kayındır. Kayının doğu yanına, ucuna bir at kafatası geçirilmiş bir kazık çakılır. Üç ağaç at kılından örülmüş bir sicimle birbirine bağlıdır. Ağaçlarla yurtun arasına küçük bir masa, üzerine de bir testi alkollü içki konur. Şaman kuş uçuşunu taklit eden hareketler yapmağa başlar; böylece yavaş yavaş göğşe yükselir. Yolda dokuz konak vardır; her konakta oranın ruhuna sunular sunar. Yolculuğundan dönüşte ateşle (kor halinde kömürle) vücudunun bir parçasının (ayak, bacak...) "arındırılmasını" ister²⁶.

24 Doğal olarak burada, simgesel olarak, bir esrimeli "yükseliş", yani göğşe çıkış söz konusudur. Habakuk Eskimo şamanları da böyle ritüel sıçrayışlarla göğşe çıkmağa çalışırlar (RASMUSSEN, alıntılardan OHLMARKS, *Studien*, s. 131). Kelantanlı Menrilerde de otacılar, dans ederek ve göğşe, en yüce tanrı Karei'ye, bir ayna veya kolye fırlatarak havaya sıçrarlar (Ivor EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang*, s. 120).

25 SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme*, s. 326-330. Bazı bilgiler Sieroszewski'nin kaydettiği litürjik metinlerin sahihliği konusunda kuşku belirtmişlerdir; bak. JOCHELSON, *The Yakut*, s. 122.

26 HARVA, *op. cit.* s. 547. Bu ritin anlamı pek açık değildir. Kai DONNER Samoyedlerin de seansın sonunda şamanlarını kızgın korlarla "arındıklarını" belirtir (HARVA, *ibid.*). Aslında hastayı rahatsız eden kötü ruhların "emildiği" vücut parçasının arıtılıyor olması akla yakındır; ama öyleyse, şaman

Tabîî, Yakut şamanlık seansının birçok değişik şekilleri vardır. Sieroszewski gök yolculuğunu şöyle anlatıyor : ..."O zaman önceden seçilmiş küçük çam ağaçları özenle sıraya dizilip dallarına kır (beyaz) at kılından "çelenkler" bağlanır (şamanlar hep beyaz at kılı kullanırlar). Sonra yine sıra halinde uçlarında kuş figürleri bulunan üç direk dikilir. Birincisinin tepesinde çift başlı *öksökjou*, ikincisinde *grana nour* (*kougos*) veya bir karga, üçüncüsünde de bir gıguk kuşu (*kögö*) vardır. Kurban edilen hayvanın başı da sonuncu direğe takılır. Yüksেge gerilmiş bir ip Göge giden yolu temsil eder; kuşlar havalanıp buradan göge çıkacak, hayvan da onları izleyecektir" (Sieroszewski, *ibid.* s. 332).

Her "konakta" (*oloh*) şaman oturup dinlenir; kalktı mı, bu yoluna devam ettiğine işaretler. Yolculuğu, dans figürleri ve kuş uçuşunu taklit eden el-kol hareketleriyle temsil eder. "Dans her zaman ruhlarla birlikte havada gezmeyi temsil eder; kurbanı götürürken de dans edilir. Söylencelere göre eskiden sahiden havalanan şamanlar varmış; törene tanık olanlar, ardında şamanın davuluyla gerçekten bulutların içinde uçan bir hayvan görürlermiş; şamanın kendisi de demirlere bürünmüş olarak en arkadan gidermiş." Şamanlar "davul bizim atımız" derler (*ibid.* s. 331; bak. yuk. s. 204).

Kurban edilen hayvanın derisi, boynuzları ve toynakları kuru bir ağaca asılıp bırakılır. Sieroszewski sık sık ıssız yerlerde böyle kurban kalıntılarına rastlamıştır. Bunların hemen yanında, bazan aynı ağaçta, "kuru gövdeye saplanmış bir *koçay*, yani uzun ok bulunur; bu ok önceki törende geçen ip ve saç tutamlarıyla aynı rolü oynar; göğün, kurbanın gitmesi gereken yönünü gösterir" (*ibid.* s. 332-333). Yine aynı yazara göre, vaktiyle şaman hayvanın yüreğini kendi eliyle söküp göge doğru kaldırır, sonra kendi yüzünü ve giysisini, *emeget'*inin ve Ruhların ağaç-

neden gök yolculuğundan döndüğünde de anılıyor?.. Acaba gerçekte eski şamancıl "ateşle oynama" riti söz konusu olamaz mı? (bak. aş. s. 516)

tan figürçüklerini kurbanın kanına bularmış (*ibid.* s. 333)²⁷.

Başka yerlerde dokuz ağaç dikilip yanına, üzerinde bir kuş figürü bulunan bir kazık çakılır. Ağaçlar ve kazık, ucu yukarı doğru giden (gök yolculuğunun simgesi) bir iple birbirine bağlanır (Harva, *op. cit.* s. 548). Dolganlarda da tepelerinde birer kuş bulunan ve aynı anlama (şamanla kurban hayvanı Göğe götüren yol) gelen dokuz ağaç simgeselliğine rastlanır. Yine Dolganlarda şamanlar sağültim esnasında dokuz kat göğe çıkarlar. Anlattıklarına göre, her Gök katının önünde, şamanın yolculuğunu gözaltında tutmakla ve aynı zamanda kötü ruhların da tırmanmasına engel olmakla görevli gardiyan-ruhlar bulunur²⁸.

Bu uzun ve hareketli şamanlık seansında bir nokta karanlıkta kalıyor : Hastanın canı kötü ruhlar tarafından çalınmışsa, niçin Yakut şamanının Göğe yolculuğa çıkması şart oluyor? Wasilijew şu açıklamayı öneriyor : Şaman hastanın canını (ruhunu) kötü ruhların neden olduğu kirlenmeden temizlemek üzere Göğe götürür. (bak. Harva, *op. cit.* s. 550). Öte yandan Troşçanskiy de tanıdığı şamanlardan hiçbirinin Yeraltına inmediğini belirtiyor; hepsi sağültim seansında yalnızca Göğe çıkışı

27 Burada hayli melezleşmiş (karma) bir kurban göreneği karşındayız : simgesel olarak yüreğin Göksel Varlığa sunulması ve kanın da "aşağıdaki" güçlere (*sjaadai*, vb.) saçılınması. Arauca şamanlarında da aynı rit görülür; bak. a.ş. s. 367.

28 HARVA, *op. cit.* s. 549. Yakut şamanlık seansının başka betimlemeleri için, bak. J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1734*, cilt II (Göttingen, 1752), s. 349>; V. L. PRİKLOWSKIJ, *Das Schamanenthum der Jakuten* ("Mitt. der Wiener Anthropologische Gesellschaft", Viyana 1888, s. 165-82: Bu yazı 1886'da "İzvestiya Vostočno-Sibirskogo Otdela Russkogo Geografičeskogo Obşçestva, XVII, 1-2, İrkutsk, 1886'da çıkan *O şamanstve u yakutov* adlı incelemenin Almanca çevirisidir). SIEROSZEWSKI'nin kalın kitabı *Yakuti*'nin (St.Petersburg, 1896) uzun bir İngilizce özeti de vardır: William G. SUMNER, *The Yakuts. Abridged from Russian of Sieroszewski* ("Journal of the Anthropological Institute of Great Britain", cilt 31, 1901, s. 65-110); 102-08. sayfalar şamanizme ayrılmıştır (*Yakuti*'ya göre, s. 621>). bak. W. JOCHELSON, *The Yakut*, s. 120> (VİTAŞEVSKİ'ye göre). Tartışma için bak. W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, s. 322-29; kadınlarda kısırlığın şamanıl yöntemiyle sağaltımı hak. bak. *ibid.* s. 329-32.

kullanıyorlarmış (Harva, s. 551). Bu durum şamanlık tekniklerinin çeşitliliğiyle birlikte elimizdeki bilgilerin pek güvenilir olmadığını da gösteriyor. Büyük olasılıkla, daha tehlikeli ve daha gizli olan Yeraltına iniş seanslarına Avrupalı gözlemcilerin tanık olmaları daha zordu. Fakat Yeraltına yolculukların Yakut şamanları -hiç değilse bazıları- tarafından da bilindiğine kuşku yoktur, çünkü giysilerinde doğru olarak "Ruhların deliği" de denilen bir "Yer Deliği" (*abasi-oibono*) simgesi vardır; şamanların buradan Yeraltı dünyasına inebildikleri kabul edilir. Bundan başka, Yakut şamanına esrimeli yolculuklarında bir su kuşu (martı, dalgıç kuşu) eşlik eder ki bu denize dalmayı, yani Yeraltına inmeyi simgeler (Harva, *ibid.*). Son olarak, Yakut şamanlarının teknik sözlüğü mistik yolculukların yönünü belirtmek için iki ayrı terim kullanır : *allara kırar* ("alttaki ruhlara doğru") ve *üsä kirär* ("üstteki ruhlara doğru"; bak. Harva, s. 552). Zaten Wasilijew de Yakut ve Dolganlarda ifritlerin çaldığı canı arayan şamanın bir yere dalıyormuş gibi davrandığını farketmişti; Tunguz, Çukçi ve Laponlar da şamancıl esrime/dalınçtan bir "suya dalış" olarak söz ederler (Harva, *ibid.*). Aynı davranış ve teknikleri Eskimo şamanlarında da görüyoruz, zira pek çok insan topluluğu ve doğal olarak özellikle deniz kıyılarında yaşayanlar, Öbür-dünyayı denizin derinliklerinde tasarlamışlardır²⁹.

Yakut şamanlarının sağaltım sırasında neden Göge yolculuk yapmaları gerektiğini anlamak için iki nokta gözönünde tutulmalıdır : dinsel ve mitolojik tasarımlarının karmaşık -hattâ karmakarışık- olması ve öte yandan, Sibiryâ ve bütün Orta Asya'da şamancıl göge çıkışların sağladığı yüksek statü ve saygınlık... Yukarda gördüğümüz gibi, Altay şamanının -yine hastanın canını Erlik-Han'ın elinden kurtarmak üzere- Yeraltına iniş seanslarında bile göge çıkış tekniğinin kimi öğelerini kullanmasının nedeni de bu saygınlıktır.

Dolayısıyla, Yakutlardaki geleneğin şöyle geliştiği düşünül-

29 Fakat, ilerde de görüleceği gibi, hiçbir zaman tek yer orası değildir : kimi "seçilmişler" ve "ayrıcılıkılar" ölümden sonra Göge çıkarlar.

lebilir : Göksel varlıklara hayvan kurban edilmesi ve hayvanın ruhunun tutacağı yolun da birtakım algılanabilir işaretlerle (oklar, tahtadan kuşlar, dikey bir ip, vb.) gösterilmesi bağlamında, şaman giderek bu yolculukta ruha kılavuzluk etmek için kullanılır olmuştur. Öte yandan, sağültim esnasında da kurbanın ruhunu Göğşe götürdüğü için, zamanla bu yolculuğun asıl amacının da hastanın canını "arındırmak" olduğuna inanılır olmuştur. Ne olursa olsun, şamancıl sağültim ritüeli bugünkü biçimiyle karmadır; iki ayrı tekniğin etkisi altında geliştiği hissedilir : 1°. hastanın kaybolan canının aranması ya da kötü ruhların kovulması; 2°. göğşe çıkış.

Fakat burada bir başka olgu da gözönüne alınmalıdır : Nadiren rastlanan "yeraltına inişte uzmanlaşma" (sadece oraya gitme) durumları dışında, Sibirya şamanları hem göğşe çıkmak hem de yeraltına inmek yetilerine sahiptirler. Bu ikili tekniğin onların sırra-erme deneyimlerinden kaynaklandığını görmüş-tük. Gerçekten de şaman olacakların sırra-erme rüyaları hem inişler (ritüel acı çekme ve ölüm) hem de çıkışlar (dirilme) içerir. Bu bağlamda Yakut şamanının, kötü ruhlarla mücadele ettikten ya da hastanın canını geri getirmek için Yeraltına indikten sonra, bozulan manevî dengesini yeniden kurmak için göğşe çıkışını tekrarlamak zorunda kalması anlaşılır bir durumdur.

Burada da şamanın, sadece esrime yeteneği sayesinde elde ettiği saygınlık ve güce dikkat edelim. Yakut şamanı göksel varlıklara sunulan kurbanlarda rahibin yerini almıştır; fakat Altay şamanı için olduğu gibi onun için de bu olay ritin yapısında değişiklik şeklinde dile gelmiştir : Sunu ruh-taşımaya (*psychophorie*), yani esrime temeline dayalı bir dramatik törene dönüşmüştür. Şaman hastanın canını alıp kaçan kötü ruhları bulup onlarla döğüşme güç ve yetisini her zaman mistik yeteneklerine borçludur; onları etkisiz kılmakla kalmaz, kendi içine alır, "ele geçirir", işkenceye koyar ve kovar. Bütün bunları yapabilmesi, onlarla aynı nitelikte olması, yani bedenini serbestçe terkedebilmesi, çok uzak yerlere anında gidebilmesi, Yeraltına inebilmesi, Göğşe çıkabilmesi, vb. yüzündendir. Şamanın esrime

deneyimlerini besleyen bu "manevî" devingenlik ve özgürlük, aynı zamanda onu tehlikelere açık kılar; birçok durumda şaman kötü ruhlarla savaşırken onların pençesine düşmekten, yani ele geçirilmekten veya "çarpılmaktan" kurtulamaz.

TUNGUZ VE OROÇİLERDE ŞAMANLIK SEANSLARI

Şamanlık Tunguzların dinsel yaşamında da önemli bir yer tutar³⁰. "Şaman" terimi bile, asıl kökeni ne olursa olsun, Tunguzcadır : *şaman* (bak. aş. s. 541>). Şirokogorov'un gösterdiği ve bizim de burada tekrar ifade edeceğimiz gibi, Tunguz şamanizminin, hiç değilse bugünkü biçimiyle, Çin ve Lamaizm tekniklerinden çok etkilenmiş olması güçlü bir olasılıktır. Zaten, birkaç kez vurguladığımız gibi, Orta Asya ve Sibirya şamanlığının bütününde de güney kökenli dış etkilerin bulunduğu kanıtlanmıştır. Güneyli kültürel bütünlüklerin Asya'nın doğu ve kuzeydoğusuna doğru yayılış sürecinin zihinde nasıl canlandırılabilirliğini başka bir bölümde (bak. s. 543>) göreceğiz. Ne olursa olsun, Tunguz şamanizminin bugünkü görünümü karmaşıktır; içinde birçok farklı geleneklerin izleri seçilir ve bunların karışımından bazan gayet net melez biçimlerin oluştuğu görülür. Burada da yine, Kuzey Asya'nın her yerinde rastlanan, şamanlığın bir tür "yozlaşması" olayıyla karşılaşırız; Tunguzlar "eski şamanların" güç ve cesaretlerini, bazı bölgelerde tehlikeli yeraltı yolculuklarına atılmağa korkan bugünkü şamanların yüreksizliğiyle karşılaştırırlar.

30 Bak. J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien*, II, s. 44-46, 192-195, vb.; MIKHAILOWSKI, s. 64-65, 97, vb.; S. ŞİROKOGOROV, *General Theory of Shamanism among the Tungus* ("Journal of the Nord China Branch of the Royal Asiatic Society", cilt 54, Şanghay, 1923, s. 246-249); *id. Northern Tungus Migrations in the Far East* (*ibid.* cilt 57, 1926, s. 123-183); *id.*, *Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen* ("Baessler-Archiv", cilt 18, II, 1935, s. 41-96, 1919'da Vladivostok'ta çıkan Rusça makalenin Almanca çevirisi); ve özellikle ŞİROKOGOROV'un büyük sentezi *Psychomental Complex of the Tungus*. bak. ayrıca W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, s. 578-623.

Tunguz şamanına birçok vesilelerle iş düşer. Hastalıkları iyileştirmek -gerek hastanın kaybolan canını aramak, gerek cin çıkarmak- konusunda vazgeçilmez olduğu gibi, ruhgüderdir de; kurbanları Göğe veya Yeraltına götürür. Herşeyden önce tüm toplumun manevî dengesinin bozulmamasını güvenceye almak da onun görevidir. Hastalık, uğursuzluk, kısırlık gibi belâlar kabileyi tehdit ettiğinde nedenleri bulup durumu düzeltmek şamana düşer. Tunguzlar ruhlara, komşularına kıyasla daha çok önem verme eğilimindedirler; hem de sadece Yeraltı ruhlarına değil, her türlü huzursuzluk ve düzensizliğin olası kaynağı olarak gördükleri bu dünyanın ruh veya cinlerine de... Bu yüzden şamanlık seansının klasik motif ve gerekçeleri - hastalık, ölüm, kurban- dışında, Tunguz şamanları birçok başka -ama her zaman "ruhların" tanınıp denetlenmesini gerektiren- nedenlerle de şamanlık seansları, özellikle küçük "ön-seanslar" düzenlerler.

Şamanlar belli bazı kurban törenlerinde de görev alırlar. Ayrıca bir şamanın ruhlarına sunulmak üzere yılda bir kez yapılan kurban töreni bütün kabile için büyük bir dinsel olaydır (Şirokogorov, *Psychomental Complex*, s. 322>). Doğal olarak, kara ve su avcılık ritlerinde de şamanlardan vazgeçilemez.

Yeraltına inışı de kapsayan seanslar şu gerekçelerle düzenlenebilir : 1) Kurbanları yeraltı diyarlarındaki atalara ve ölümlere ulaştırmak; 2) hastanın canını arayıp geri getirmek; 3) bu dünyayı terketmek istemeyen ölümleri "gölgeler diyarına" götürüp yerleştirmek (*ibid.* s. 307). Böyle fırsatlar çoksa da bu tören oldukça seyrek yapılır, çünkü tehlikeli sayılır ve pek az şaman buna girişmeye cesaret edebilir (*ibid.* s. 306). Teknik adı *örgiskî*'dir; bu terim "*örgi*"ye doğru" anlamına gelir (*örgi* = aşağıdaki, "batıdaki" yer). *Örgiskî*'ye ancak bir ön "küçük şamanlık" seansından sonra girilebilir. Örneğin kabile içinde bir çeşit rahatsızlık, hastalık, felâket, vb. görülür; şamandan bunun nedenini bulması istenir; şaman ruhlarından biriyle bütünleşip yeraltındaki kötü ruhların ya da ölümlerin veya ataların ruhlarının neden bu huzursuzluğu yarattıklarını ve hangi kurbanın onları yatıştı-

racağını öğrenir. O zaman istenen kurbanın sunulmasına ve şamanın yeraltına inmesine karar verilir.

Örgiski'den bir gün önce şamanın esrimeli yolculuğunda kullanacağı eşya ve gereçler bir araya getirilir. Bunların arasında şamanın denizi (Baykal Gölü) geçmekte kullanacağı küçük bir sal, kayaları kırmak için bir tür küskü, iki ayı ve iki domuzu temsil eden figürçükler (bunlar kaza olursa salı tutacak ve öbür dünyanın sık ormanlarında şamana yol açacaktır), salın önünde yüzecek dört küçük balık, şamanın yardımcı ruhunu temsil eden ve kurbanın ruhunu taşımasına yardım edecek olan bir "suret", çeşitli arınma araçları, vb. vardır. Seansın yapılacağı akşam şaman giysisini giyer, davul çalıp ırlar; "ateşi", "Toprak Anayı" ve "ataları" çağırır. Bunlara sunular sunulur. Tütsü yapıldıktan sonra fal bakılır : Şaman gözlerini yumup davulun tokmağını havaya atar; ters düşerse bu iyiye alâmettir.

Törenin ikinci bölümü hayvanın (genellikle bir ren geyiği) kurban edilmesiyle başlar. Sergilenen nesneler kurbanın kanına bulanır; et daha sonra pişirilip yenecektir. *Wigwam*'ın (çadırın, yurtun) içine uçları duman deliğinden dışarı çıkan uzun kazıklar çakılır. Bunlar uzun bir iple dışarıda yüksekçe bir yüzeyin üzerinde sergilenen eşyaya bağlanır; bu "ruhların yolu"dur³¹. Bütün bu hazırlıklardan sonra törene katılacaklar çadırın içinde toplanırlar. Şaman davul çalıp ırlamaya, sıçrayarak dans etmeye başlar. Gittikçe daha yükseğe sıçrar³². Yardımcıları herkesle birlikte koro halinde yırın nakaratını tekrarlar. Şaman bir an durur, bir kadeh votka içer, birkaç çubuk tüttürür, sonra dansına devam eder. Yavaş yavaş ısınır, dalınca geçer, sonunda esrime halinde cansız gibi yere yıkılır. Hemen kendine gelemezse üç kez kanla sulanır. O zaman kalkar ve tiz bir sesle konuşmağa

31 Burada, ilerde örneklerini vereceğimiz şamancıl gök yolculuğuyla bir karışmanın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır, zira bilindiği gibi uçları duman deliğinden dışarı çıkan direkler, kurbanların en yüksek göğe götürülmesi sırasında kullanılan *axis mundi*'yi ("dünyanın eksenini") simgelerler.

32 Göğe çıkış simgeselliğiyle bir karışma daha: havaya sıçrama "sihirli uçuş" anlamına geliyor.

başlar; iki üç kişinin sorularına yanıt verir. Şamanın bedeninde şimdi bir ruh veya cin vardır; şaman yerine soruları yanıtlayan da odur, zira şamanın kendisi Yeraltı dünyasındadır. Döndüğünde herkes ölümler diyarından geri gelişini sevinç çığlıklarıyla karşılar ve selâmlar.

Törenin bu ikinci aşaması iki saat kadar sürer. İki üç saatlik bir aradan sonra, yani şafak sökerken, birincisinden pek farkı olmayan son bölüme geçilir; burada şaman ruhlara şükranlarını sunar (Şirokogorov, s. 304>).

Mançurya Tunguzlarında şamanın yardımı olmadan da kurban sunulur. Fakat yeraltına inip hastanın canını getirmeyi ancak şaman başarabilir. Bu tören de üç aşamadan oluşur. Bir "küçük şamanlık" ön-seansı ile hastanın canının gerçekten Yeraltında tutsak olduğu öğrenildikten sonra, şamanın Yeraltı diyarına inişine yardımcı olmaları için ruhlara (*séven*) kurban sunulur. Şaman kurban edilen hayvanın kanından içip etinden yemek suretiyle ruhunu kendi bedenine aldıktan sonra dalınca geçer. Bu ilk aşama tamamlanınca ikincisine, şamanın mistik yolculuğuna geçilir. Şaman kuzeybatı yönünden bir dağa ulaşır ve diğer yamaçtan öbür dünyaya doğru iner. Yeraltı dünyasına yaklaştıkça tehlikeler çoğalır. Başka ruhlara, başka şamanlara rastlar, onların oklarından davuluyla korunur. Şaman yolculuğunun bütün olaylarını ırlayarak anlattığından, hazır bulunanlar kendisini adım adım izlemiş olurlar. Küçük bir delikten geçer, üç ırmak aşar ve "aşağıdaki" ülkenin ruhlarıyla karşılaşır. Sonunda karanlıklar diyarına varır. O zaman yardımcılar tüfek çakmaklarıyla kıvılcımlar çıkarırlar; bunlar şamanın geçtiği yolu görmesini sağlayacak olan "şimşek" lerdir. Şaman hastanın canını bulur ve ruhlarla uzun mücadele ve pazarlıklardan sonra bin türlü güçlük ve tehlikeler pahasına yeryüzüne getirip hastanın bedenine girdirir. Törenin son bölümü -ki ertesi gün veya birkaç gün sonra yapılır- şamanın ruhlarına bir şükran sunusu niteliğindedir (Şirokogorov, s. 307).

Mançuryanın Ren-Tunguzları arasında, "yere doğru şamanlık yapılan" bir "evvel zaman"ın anısı hâlâ belleklerdedir;

ama bugün hiçbir şaman buna cesaret edemez (*ibid.*). Mankovalı göçebe Tunguzlarda tören daha farklıdır; geceleyin bir kara teke kurban edilir ama eti yenmez. Yeraltı dünyasına vardığında şaman yere düşer ve yarım saat hareketsiz kalır; bu sırada yardımcıları üç kez ateş üstünden atlarlar (*ibid.* s. 308). Yine Mançularda ölümler diyarına iniş oldukça nadirdir. Şirokogorov oradaki uzun ikameti süresince ancak üç seansa tanık olmuştur. Şaman -Çinli, Mançu veya Tunguz- bütün ruhlarını çağırır, onlara seansın gerekçesini açıklar, (Şirokogorov'un çözümlediği durumda, sekiz yaşında bir çocuğun hastalığı söz konusuymuş.) ve yardımlarını ister. Sonra davulunu çalmağa başlar ve özel ruhunu bedenine alınca halının üzerine düşer. Yardımcıları ona sorular sorarlar; verdiği yanıtlardan "aşağıdaki diyarlara" varmış olduğu anlaşılır. Kendisini ele geçirmiş olan ruh bir kurt olduğu için, şaman da ona göre davranır. Söylediklerini anlamak zordur. Yine de sözlerinden, hastalığın sebebinin seanstan önce sanıldığı gibi bir ölünün ruhu olmayıp başka bir ruh olduğu anlamı çıkarılabilir. Bu ruh iyileşme karşılığında kendisine küçük bir tapınak (*m'ao*) yapılmasını ve düzenli olarak kurbanlar sunulmasını istemektedir (*ibid.* s. 309).

Böyle bir "ölüler diyarına iniş" olayı Şirokogorov'un Mançu şamanizmi hakkındaki tek yazılı belge saydığı, *Nişan Şaman* adlı Mançu destanında da anlatılıyor. Şiirin konusu şöyle : Ming hanedanı zamanında, zengin bir aileden bir genç dağlarda ava çıkar ve bir kazada ölür. Nişan adlı bir kadın şaman onun canını/ruhunu geri getirmeye karar verir ve "ölüler diyarına" iner. Orada birçok ruha, bu arada eski kocasının ruhuna da rastlar; birçok olaydan sonra genç adamın canıyla birlikte yeryüzüne dönmeyi başarır; canına yeniden kavuşan genç de dirilir. Bütün Mançu şamanlarının bildiği bu şiir ne yazık ki seansın ritüel yönü üzerine pek az bilgi verir (Şirokogorov, s. 308). Giderek "edebî" bir metin haline gelmiş olup çok uzun zamandan beri kaydedilmiş ve yazıya dökülmüş olarak yayılmış olmasıyla da benzer Tatar şiirlerinden ayrılır. Fakat yine de

önemi büyüktür, çünkü "Orpheus'un yeraltına inışı" temasının şamancıl yeraltı yolculuklarına ne kadar yakın olduğunu gösterir³³.

Yine aynı sağültım amacıyla aksi yönde, yani göğe çıkmayı içeren, esrimeli yolculuklar da vardır. Bu durumda şaman 27 (3x9) genç ağaçla çıkışa başlarken kullanacağı simgesel bir merdiven hazırlar. Mevcut ritüel nesneler arasında, iyi bilinen göğe çıkış simgeselliğinin bir ögesi olan birçok kuş figürçüğü de vardır. Gök yolculuğuna çeşitli nedenlerle çıkılabilir; ancak Şirokogorov'un betimlediği seansın amacı bir çocuğun iyileştirilmesiymiş. Törenin ilk bölümü bir yeraltına iniş seansının hazırlıklarını andırır. "Küçük şamanlık" yoluyla kendisinden hasta çocuğun canı istenen *dayaçan*'ın kurbanı kabul etmeye razı olduğu an kesin olarak öğrenilir. Hayvan -bir kuzu- ritüel olarak öldürülür, yani yüreği sökülür ve kanı, bir damlasının bile yere dökülmemesine dikkat edilerek, bir kapta toplanır; sonra derisi de sergilenir. Seansın ikinci bölümü bütünüyle esrimenin gerçekleşmesine ayrılmıştır. Şaman ırlar, davul çalar, dans eder, havaya sıçrar; bu esnada ara sıra hasta çocuğa yaklaşıp. Sonra davulunu yardımcısına verir, votka içer, çubuk tütürür ve yeniden dansa başlayıp bitkinlikten yere yıkılıncaya dek devam eder. Bu düşüş bedenini terkedip Göğe doğru uçtuğuna işaretler. Herkes çevresine toplanır; yardımcısı, tıpkı yeraltına inişlerde olduğu gibi, bir tüfek çakmağıyla kıvılcım çıkarır. Bu tür bir seans gündüz de gece de düzenlenebilir. Şaman oldukça sade bir giysi kullanır. Şirokogorov böyle göğe çıkış içeren seansların Tunguzlara Buryatlardan geçtiği fikrindedir (*op. cit.* s. 310-311).

Açıkça belli olan, bu seansın karma niteliğidir : Göksel simgesellik, beklendiği gibi, ağaçlar, merdiven ve kuş figürleriyle ifade edilmekle birlikte, şamanın esrimeli yolculuğunun aksi yönde olduğu da farkediliyor (kıvılcımlarla aydınlatılması

33 Bak. ayrıca Owen LATTIMORE, *Wulakai Tales from Manchuria* ("Journal of American Folklore", cilt 46, 1933, s. 272-286), s. 273>; A. HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition* (Stockholm, 1957), s. 191>.

gereken "karanlık" gibi). Zaten şaman da kurban edilen hayvanı En Yüce Varlık Buga'ya değil, "yukarıdaki ülkelerin" ruhlarına götürüyor. Bu tip seansa Baykal-ardı bölgesinin ve Mançurya'nın Ren-Tunguzlarında rastlanır; fakat kuzey Mançurya'da yaşayan Tunguz grupları bunu bilmez (*ibid.* s. 325). Bu da Buryat etkisi görüşünü doğrulayan bir noktadır.

Bu iki büyük şamancıl seans türünden başka, Tunguzlar yukarı ya da aşağı dünyalarla belli ilişkisi olmayan, fakat bu dünyadaki ruhlarını ilgilendiren başka şamanlık biçimleri de bilirler. Bunların amacı söz konusu ruh veya cinlere egemen olmak, kötülerini uzaklaştırmak, düşman olabileceklere kurban sunmak, vb.dir. Doğal olarak birçok seansın gerekçesi hastalıktır, zira hastalıklara bazı ruhların neden olduğuna inanılır. Rahatsızlığın sebebini bulmak için şaman kendi tanıdık ruhunu bedenine alır ve uyur gibi yapar (şamancıl esrimerinin kaba bir taklidi) ya da kaçarak hastalığa sebep olan canı çağırıp hastanın bedenine tekrar sokmağa çalışır (*ibid.* s. 313); zira kişideki canların/ruhların birkaç tane (üç tane : *ibid.* s. 134> ; I. Paulson, *Die primitiven Seelen vorstellungen*, s. 107>) ve üstelik istikrarsız olması bazan şamanın işini güçleştirir. Canlardan hangisinin bedenden ayrıldığını belirleyip onu aramak gerekir; bu durumda şaman canı birtakım basmakalıp formüllerle veya yırırlarla çağırır ve ritmik hareketlerle bedenine tekrar girmesini sağlamağa çalışır. Fakat bazan yabancı ruhların hastanın bedenine yerleştiği de olur; o zaman şaman bunları tanıdık ruhlarının da yardımıyla dışarı atar³⁴.

Asıl Tunguz şamanizminde esrime büyük rol oynar; dans ve ırlama³⁵ da esrimeye ulaşmak için en çok kullanılan yollar-

34 ŞİROKOGOROV, *Psychomental Complex*, s. 318. Emme yöntemini Tunguz şamanları da uygular; bak. MIKHAILOWSKI, s. 97; ŞİROKOGOROV, *op. cit.* s. 313.

35 J. YASSER'e göre (*Musical Moments in the Shamanistic Rites of the Siberian Pagan Tribes*, "Pro Musica Quarterly", New York, Mart-Haziran 1926, s. 4-15, alıntı: ŞİROKOGOROV, s. 327), Tunguz ezgilerinde belirgin bir Çin kökenlilik sezilir ki bu, Tunguz şamanizmin Çin-lamaist geleneklerinden güçlü biçimde etkilendiğine dair ŞİROKOGOROV'un varsayımları-

dır. Tunguz şamanlık seansının "fenomenolojisi" her bakımdan öbür Sibiryalı halklarının seanslarını andırır : Burada da ruhların sesleri duyulur, şaman iyice hafifleyip bazan otuz kilo çeken giysisiyle havalara sıçrayabilir; hasta üzerinde şamanın yürüdüğü günün farkına bile varmaz (Şirokogorov, *ibid.* s. 364). Bu durum sihirli "devindirim" (*lévitation*) ve uçuş gücüyle açıklanabilir (*ibid.* s. 332). Esrime sırasında şaman şiddetli bir sıcaklık hissederek ve bundan dolayı korlarla ve kızgın demirle oynayabilir; dış etmenlere tamamen duyarsız hale gelebilir (örneğin bir yerinde derin bir yara açtığı halde kanı akmaz), vb. (*ibid.* s. 365). İleride daha iyi görüleceği gibi bütün bunlar dünyanın en ücra köşelerinde hâlâ yaşayan eski bir sihir mirasına dahildir ve bu miras Tunguz şamanlığına bugünkü görünümünü veren güneyden gelme etkilerden öncelikle aittir. Şimdilik Tunguz şamanizminde ayırtedilebilen iki sihir geleneğini kısaca göstermiş olmakla yetinelim : arkaik diyebileceğimiz dip veya öz ile, güneyden gelen Çin/Budizm katkısı... Bunların önemi Orta ve Kuzey Asya'da şamanizmin tarihini ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız zaman daha iyi anlaşılacaktır.

Oroçi ve Udege kabilelerinde de benzer bir şamanizm biçimine rastlanır. Lopatin, (Tumnin ırmağı boyundaki) Ulka Oroçilerinin sağlım seansını uzun uzun betimler³⁶. Şaman kendi gardiyan-ruhuna duayla işe başlar, çünkü kendisi zayıftır, ama ruhu güçlü olup karşısında hiçbir şey dayanamaz. Ateşin çevresinde dokuz tur dans ettikten sonra bir ırlamayla ruhuna seslenir : "Geleceksin! Elbette buraya geleceksin! Bu zavallı insanlara acıyacaksın!... vb." Sözlerindeki bazı ipuçların-

nı doğrular. bak. ayrıca H. H. CHRISTENSEN, K. GRØNBECH, E. EMSHEIMER, *The Music of the Mongols. Part I: Eastern Mongolia* (Stockholm, 1943), s. 13-38, 69-100. Tunguzlarda gözlenen bazı "güneycil" kültürel öğeler hak. bak. ayrıca W. KOPPERS, *Tungusen und Miao* ("Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien", cilt 60, 1930, s. 306-319).

36. İvan A. LOPATİN, *A Shamanistic Performance for a Sick Boy* ("Anthropos", cilt 41-44, 1946-1949, s. 365-368; bak. *id.*, *A Shamanistic Performance to Regain the Favor of the Spirit* (*ibid.* cilt 35-36, 1940-1941, s. 352-355). bak. ayrıca Bronislav PILSUDSKİ, *Der Schamanismus bei den Ainu-Stämmen von Sachalin* ("Globus", 1909, cilt 95, s. 72-78).

dan Büyük Gökğürültüsü Kuşu olabileceği anlaşılan ruhuna taze kan vaadederek : "Demir kanatların!... Demir teleklerin şingirdar uçtuğun zaman!... Güçlü gagan düşmanını kapmağa hazırdır!..." Bu sesleniş yarım saat kadar sürer ve sonunda şaman bitkin düşer.

Derken birdenbire değişik bir sesle haykırır : "Buradayım işte!... Şu zavallı insanlara yardıma geldim!..." Şaman esrimenin sınırına gelmiştir; ateşin etrafında dans eder, davulunu bırakmadan elini kolunu sallar ve tekrar haykırır : "Uçuyorum!... Uçuyorum!... Sana yetişeceğim!... Seni tutacağım!... Elimden kaçamayacaksınız!..." Lopatin'e sonradan açıklandığına göre, bu dans şamanın ruhlar dünyasında uçarak hasta çocuğun canını çalan kötü ruhu kovalamasını temsil ediyormuş. Sonra, birçok anlaşılmasız sözcükle dolu, birkaç sesli bir diyalog gelir. En sonunda şaman haykırır : "Onu tuttum! Onu tuttum!..." ve avuçlarını içinde bir şey varmış gibi sımsıkı kapayarak hasta çocuğun yattığı yatağa yaklaşır ve ona canını geri verir. Ertesi gün Lopatin'e açıkladığına göre, çocuğun ruhunu bir serçe biçiminde yakalamıştır.

Bu seansın ilginçliği, şamanın esrimesinin dalınca girmek şeklinde değil, sihirli uçuşu sirngeleyen dans esnasında gerçekleşip devam etmesindedir. Koruyucu ruh da Gökğürültüsü Kuşu ya da Kartal gibi görünüyor ki, bu kuş Kuzey Asya mitoloji ve dinlerinde büyük bir rol oynar. Demek ki burada, hastanın canı bir kötü ruh tarafından çalındığı halde, bu ruh beklenebileceği gibi Yeraltı âleminde değil Göğün en yüksek katlarında kovalanmaktadır.

YUKAGİR ŞAMANİZMİ

Yukagirler şamanı adlandırmak için iki terim kullanırlar : *a'lma* ("yapmak" eyleminden) ve *i'rkeye* (titreyen)³⁷. *A'lma* hastaları iyileştirir, kurban sunar, bereketli bir av için tanrılara dua eder ve hem doğaüstü dünyayla hem de Gölgeler Alemiyle ilişki

37 Waldemar JOCHELSON, *The Yukaghir and Yukaghirized Tungus*, s. 162>.

içinde bulunur. Eski zamanlarda rolü daha da önemli olmuş olmalıdır, zira bütün Yukagir kabileleri kökenlerini bir şamana bağlarlar. Son yüzyılın sonlarına kadar da ölü şamanların kurukafalarına büyük saygı gösteriliyordu; kafatasları ağaçtan bir figürün içine yerleştirilip bir kutuya konuyor, bunlarla fal bakmadan hiçbir işe girilmiyordu. Bu falcılıkta Arktik Asya'da en yaygın olan yöntem kullanılıyordu : Kafatasının ağırlığı ya da hafifliği "hayır" ya da "evet" anlamına geliyor, falcının yanıtına harfi harfine uyuluyordu. Öteki kemikler akrabalar arasında paylaşılıyor, şamanın eti de daha iyi korumak amacıyla kurutuluyordu. Ayrıca şaman-atalar anısına "tahta adamlar" da dikiliyordu (Joehelson, *op. cit.* s. 165).

Bir insan ölünce üç canı/ruhu ayrılır; biri cesedin yanında kalır, ikincisi Gölger Diyarına gider, üçüncüsü de Göge çıkar (Joehelson, s. 157). Bu sonuncusu olasılıkla, Pon, yani "Birşey" adını taşıyan en yüce Tanrının yanına gider (*ibid.* s. 140). Ne olursa olsun, en önemli can, "gölgeye" (hayalette) dönüşen can gibi görünüyor. Bu can yolda öbür dünyanın eşiğini bekleyen bir ihtiyar kadına rastlar; sonra bir ırmağın kıyısına gelir ve kayıkla öte yakaya geçer. Gölger Diyarında ölü yeryüzünde sürdüğü yaşamı sürer; yakınlarının arasında "gölge hayvanları" avlar. Şaman hastanın kaçan veya çalınan canını aramak için işte bu Gölgerler -ya da Hayaletler- Alemine iner.

Fakat oraya başka bir vesileyle de girdiği olur : oradan bir ruh "çalıp" bu dünyada bir kadının karnına yerleştirerek yenisinden doğmasını sağlamak... Zira ölümler yeryüzüne dönüp yeni bir hayata başlayabilirler. Ama bazan, diriler ölümlere karşı ödevlerini unuttukları zaman, ölümler onlara yeni ruh göndermeyi keserler ve kadınlar doğurmaz olur. O zaman şaman Gölgerler Diyarına iner ve ölümleri razı edemezse, bir can (ruh) çalıp zorla bir kadının bedenine sokar. Fakat bu yolla doğan çocuklar fazla yaşamaz; ruhları geldikleri yere dönmekte acele eder³⁸.

38 JOHELSON, *ibid.*, s. 160. (Endonezya'da ve başka yerlerde de aynı "ruhların ebedî dönüşü" tasarımına rastlanır.) Seansta hangi atanın yeniden bedenlendiğini anlamak için Yukagirler eskiden şaman kemikleriyle fal

Yukagirlerde şamanların eskiden "iyiler" ve "kötüler" diye ikiye ayrıldıklarına dair inancın bazı silik izlerine rastlanır. Aynı şekilde, bugün artık ortadan kalkmış olan kadın şamanların varlığından da söz edilir. "Aile veya ev şamanizmi" denilen olaya kadınların da katıldığını gösteren hiçbir belirti yoktur. Oysa bu âdet Koryak ve Çukçilerde sürdürülmüştür ve bu sayede kadınlar da aile davullarını koruyabilirler (bak. aş. s. 286). Fakat eski zamanlarda her Yukagir ailesinin kendi davulu vardı (Jochelson, *op. cit.* s. 192>); bu da hiç olmazsa bazı şamancıl törenlerin aile arasında yapıldığının kanıtıdır.

Jochelson'un anlattığı -ve hepsi ilginç olmayan- seansların arasından (bak. örn. *ibid.* s. 200>) sağaltım amaçlı olan en önemlisini özetlemekle yetineceğiz : Şaman yere oturur ve uzun süre davul çaldıktan sonra hayvan seslerini taklit ederek koruyucu ruhlarını çağırır : "Ey Atalarım, yanıma gelin!... Ruh kızlarım, yaklaşın bana, yardım için!..." Tekrar davul çalmağa başlar, yardımcısına dayanarak ayağa kalkıp kapıya yaklaşır ve derin derin soluk alır; böylece çağırdığı ata ruhlarını ve diğer ruhları içine almış olur. Ata ruhları onun ağzından, "hastanın canının -galiba- Gölgele Diyarına doğru yola çıktığını" haber verirler. Hastanın yakınları şamanı yüreklendirir : "Güçlü ol!... Yılma!..." Şaman davulunu yere bırakır ve ren postuna yüzü koyun uzanır, kımıldamadan yatar. Bu bedeninden çıktığına ve öbür dünyada dolaşmakta olduğuna işarettir. "Bir göle dalar gibi davulunun içinden geçerek" Gölgele Alemine inmiştir³⁹. Uzun süre böyle hareketsiz kalır, yardımcıları da sabırla uyanmasını beklerler.

Bu şaman daha sonra esrimeli yolculuğunu Jochelson'a anlatmış. Dediğine göre, yardımcı ruhlarının eşliğinde Gölgele Diyarına giden yolu izlemiş. Küçük bir evin önüne varmış, bir köpeğe rastlamış, köpek havlamağa başlamış. Yolun bekçisi yaşlı kadın, evden çıkıp temelli mi yoksa birkaç gün için mi

bakarlarmış : ölen ataların sırayla adları söylenir, bedenleneninkine sıra gelince eldeki kemik hafiflermiş. Günümüzde de yeni doğan bebeğin önünde bu adlar söylenir, doğru adı duyunca çocuk gülümser (*ibid.* s. 161).

39 *İbid.*, s. 197. Zaten davul da *yalgıl*, yani "deniz" adını taşır (*ibid.* s. 195).

geldiğini sormuş. Şaman ona yanıt vermemiş ve ruhlarına dönerek şöyle demiş : "Bu kocakarının sözlerini dinlemeyin, yolunuza devam edin." Az sonra bir ırmağa varmışlar. Kıyıda bir kayık varmış, karşı kıyıda da çadırlar ve insanlar görmüş. Ruhlarıyla birlikte kayığa binip karşıya geçmiş. Hastanın ölmüş akrabalarıyla karşılaşmış ve çadırlarına girince hastanın canını da orada görmüş. Akrabalar canı iyilikle vermeye razı olmadıklarından, zorla almak durumunda kalmış. Canı sağ esen yeryüzüne getirebilmek için soluğuyla içine çekmiş ve kaçmasın diye de kulaklarını tıkamış. Şamanın döndüğü kııldamasından ve yaptığı bazı hareketlerden anlaşılmış. İki genç kız bacıklarını ovmuşlar ve tamamen kendine gelen şaman getirdiği canı hastanın bedenine tekrar yerleştirmiş. Sonra kapıya doğru gidip yardımcı ruhlarını uğurlamış⁴⁰.

Yukagir şamanı sağıldım işini zorunlu olarak canı Yeraltından çıkmak suretiyle gerçekleştirmez. Bazan seansta ölü şamanların ruhlarını hiç anmadığı da olur. Yardımcı ruhlarını çağırıp seslerini taklit ederek Yaraticıya ve başka göksel güçlere seslenir (Jochelson, *The Yukaghir*, s. 205>). Bu özellik onun esri-me yeteneklerinin çok yönlü olduğunu gösterir, zira şaman bu özellik sayesinde insanlarla tanrılar arasında aracılık da yapar ve bu işleviyle avda birinci planda rol oynar. Şu ya da bu şekilde hayvanlar âlemine egemen olan tanrısal varlıklara kabile adına yalnız o başvurabilir. Böylece, örneğin klan açlık tehlikesiyle karşı karşıya kalınca, şaman sağıldım seansına tıpatıp benzeyen bir seans düzenler. Ancak burada Işığın-Yaraticısına seslenecek ya da bir canı/ruhu Yeraltında arayacak yerde, Yeryüzünün-Efendisine doğru havalanır. Onun huzuruna varınca yakarmağa başlar : "Çocukların, kendilerine yiyecek veresin diye beni sana gönderdi!..." Yerin-Efendisi ona bir ren geyiğinin "ruhunu" verir. Ertesi gün şaman bir ırmak kıyısında

40 *Ibid.* s. 196-199. Burada Yeraltına inişin klasik senaryosu görülüyor : eşğin bekçisi kadın, köpek, ırmağın aşılması, vb. Başka yerlerdeki buna koşut şamancıl olan ve olmayan bütün benzerlikleri burada saymağa gerek yok. Bu motiflerin bazılarını aşağıda tekrar ele alacağız.

belli bir yere gidip bekler; bir ren geçerse onu okla öldürür. Bu, artık avın bollaşacağına işarettir (*ibid.* s. 210>).

Bütün bu ritüellerden başka, şaman baş falcı olarak da görev yapar. Falcılık ya fal kemikleriyle ya da bir şamanlık seansı yoluyla yapılır (*ibid.* s. 208>). Bu saygınlık şamana ruhlarla olan ilişkilerinden gelir. Ancak Yukagir inançlarında ruhlara verilen önemin Yakut ve Tunguz etkilerine güçlü biçimde bağlı olduğu düşünülebilir. Bu konuda iki olgu bize anlamlı görünüyor : bir yandan, Yukagirlerin de atalar zamanındaki şamanlığın günümüzde bozulup yozlaştığının bilincinde olmaları; öte yandan, bugünkü Yukagir şamanlarının uygulamalarında yakalanabilen güçlü Yakut ve Tunguz etkileri...

KORYAKLARDA DİN VE ŞAMANİZM

Koryaklar bir göksel En Yüce Varlık ("Yukarıdaki") tanrıları ve ona köpek kurban ederler. Fakat bu Yüce Varlık, her yerde olduğu gibi, fazla aktif değildir. İnsanlar kötü ruhların (*kalau*) saldırısına uğrasa bile, "Yukarıdaki" onlara nadiren yardım eder. Yine de, Yakut ve Buryatlarda kötü ruhların önemi çok artmış olduğu halde, Koryakların dini hâlâ Yüce Varlığa ve iyiliksever ruhlara oldukça büyük bir yer verir⁴¹. *Kalau* durmadan Yukarıdaki'ne sunulan kurbanlara el koymağa çalışır ve birçok kez bunu başarır da... Örneğin sağaltım sırasında şaman Yüce Varlığa köpek kurban ettiğinde *Kalau* kurbanı ele geçirirse hasta ölür; kurban Göğe ulaşırsa iyileşme garantilidir⁴². *Kalau* aslında Kötü Büyücü, Ölüm, hattâ olasılıkla İlk Ölü'dür. Ne

41 W. I. JOCHELSON, *The Koryak*, s. 92, 117.

42 Bak. JOCHELSON, *ibid.* s. 93, şek. 40 ve 41: bir Koryak'ın, iki şamancıl kurban törenini gösteren naif desenleri: birinde *Kalau* araya girip sunulan kurbanı alıyor ve bilinen sonuç meydana geliyor; öbüründe, kurban edilen köpek "Yukardakine" ulaşıyor ve hasta kurtuluyor. Tanrıya kurban sunulurken doğuya, *Kalau*'ya sunulurken ise batıya dönülür. (Yakut, Samoyed ve Altaylılarda da kurban yönleri aynıdır; sadece Buryatlarda yönler terstir: kötü Tengri için doğuya, iyi Tengri için batıya dönülür; bak. AGAPİTOV ve ÇANGALOV, *Şamanstvo u buryat*, s. 4; JOCHELSON, *The Koryak*, s. 93.

olursa olsun, insanların ölümüne -etlerini ve özellikle karaciğerlerini yiyerek- o sebep olur (Jochelson, *The Koryak*, s. 102). Öte yandan Avustralya'da ve başka yerlerde de büyücülerin insanları -uyurken karaciğerlerini ve iç organlarını yiyerek- öldürdükleri bilinir.

Şamanizm Koryakların dininde hâlâ oldukça önemli bir rol oynar. Fakat burada da "şamanlığın bozuluşu" motifiyle karşılaşırız. Üstelik, bize daha önemli görünen bir nokta, şamanlıktaki bu "düşüşün", genel olarak tüm insanlığın uğradığı bir bozulmanın sonucu olmasıdır. Bu manevî trajedi çok eski zamanlarda meydana gelmiştir. Kahraman Büyük Karganın mitsel çağında insanlar kolayca hem Göğe çıkabiliyor hem de Yeraltına inebiliyorlardı; bugün artık bunu sadece şamanlar yapabilmektedir (*ibid.* s. 103, 121). Mitlerde göğe, kubbenin ortasında bulunan ve Yerin-Yaratıcısı'nın aşağıya baktığı delikten çıkılıyordu (*ibid.* s. 301>); ya da bunun için göğe atılan bir okun açtığı yol izleniyordu (*ibid.* s. 293, 304; bu mitsel motif hakkında, bak. aş. s. 536). Fakat başka dinsel gelenekleri açıklarken de gördüğümüz gibi, Gök ve Yeraltıyla Yeryüzü arasındaki bu kolay iletişim ve ulaşım birdenbire kesildi (Koryaklar bunun ne gibi bir olay sonucunda meydana geldiğini belirtmiyor) ve o zamandan beri sadece şamanlar bu iletişimi tekrar kurabiliyor.

Fakat günümüzde şamanlar bile o mucizeli güçlerini yitirmiştir. Pek uzun olmayan bir süre önce çok güçlü şamanlar ölen birinin canını/ruhunu tekrar bedenine döndürerek adamı diriltebiliyorlarmış; Jochelson bile "eski şamanlar" üstüne bu gibi keramet öyküleri dinlemiş; fakat söz konusu şamanlar çoktan beri hayatta değillermiş (*ibid.* s. 48). Dahası, şamanlık mesleği de gerileme halindeymiş. Jochelson ancak oldukça yoksul ve prestijsiz iki genç şamana rastlayabilmiş; zaten tanık olduğu seanslar da hiç ilgi çekici değilmiş. Her taraftan gelen garip ses ve gürültüler işitiliyor (yardımcı ruhlar), sonra birden kesiliyor, ışık tekrar yanınca şamanın bitkin bir halde yerde yattığı görülüyormuş. Şaman acemiliğini belli eden bir tavırla ruhların kendisine "hastalığın" köyden gittiğini haber verdiklerini söylü-

yormuş (*ibid.* s. 49). Yine her zamanki gibi ırlama, davul çalma ve ruhları çağırma ile başlayan bir başka seansta ise şaman Jochelson'dan bıçağını istemiş, çünkü ruhlar kendisini bıçaklamasını emretmişlermiş. Ama şaman böyle bir şey yapmamış... Ancak, başka şamanlar hakkında, hastanın karnını yarıp hastalığın nedenini aradıklarına ve onu temsil eden et parçasını yediklerine -ve tabii yaranın oracıkta hemen kapanıverdiğine dair hikâyeler anlatıldığı da bir gerçekmiş (*ibid.* s. 51).

Koryak şamanının adı *eñeñalan*, yani "ruhlardan esinlenen"dir (*ibid.* s. 47). Gerçekten de bir kişinin şaman olacağına ruhlara karar verir; hiç kimse kendi isteğiyle şaman olmak istemez. Ruhlara kendilerini insana kuş veya başka hayvan biçimlerinde gösterirler. "Eski şamanların", tıpkı Yukagir ve diğer şamanlarda gördüğümüz gibi, Yeraltına tehlikesizce inebilmek için bu ruhlara kullandıklarını düşünmek için nedenler vardır. Olasılıkla *Kalau*'nun ve öteki yeraltı varlıklarının gözüne girmeleri gerekiyordu, zira ölüm esnasında can (ruh) Göğe, Yüce Varlığa doğru çıkarken, "gölge" ve ölünün kendisi Yeraltına inerler. Yeraltı âleminin girişi köpekler tarafından korunur. Asıl "cehennem" de her ailenin kendi evinin bulunduğu, yeryüzündekilere benzer bir köydür. Cehennemin yolu evde yanan ateşin hemen üzerinden başlar ve ancak ölünün geçmesine yetecek kadar bir süre açık kalır⁴³.

Koryak şamanizmindeki bozulma, şamanın özel giysi kullanmamasından da belli olur (Jochelson, *The Koryak*, s. 48). Kendine ait bir davulu da yoktur. Her ailede, Jochelsonla

43 *Ibid.* s. 103. Kuzey Asya'ya özgü tipik bir kozmolojik şema uyarınca, Göğün "açılışına" karşılık olarak Yer de açılarak Yeraltına geçit verir. Çok çabuk açılıp kapanan yol motifi "düzeyden düzeye geçiş" olayının pek sık kullanılan bir simgesidir, bu yüzden sırırmaya öykülerinde bol bol karşımıza çıkar; bak. *ibid.* s. 302'deki bir Koryak masalı (no 112). Burada bir genç kız, Yeraltına yeterince çabuk inebilmek için, kendini insan yiyen bir canavara yedirir ve yamyamın bütün öteki kurbanlarıyla birlikte, "ölüler yolu" tekrar kapanmadan önce, yeryüzüne döner. Bu masalda birkaç sırırmaya motifi şaşıllacak bir tutarlılıkla korunmuştur: bir canavarın karnından geçerek Yeraltına iniş, masum kurbanların bulunup kurtarılması, bir an içinde açılıp kapanan öbür dünya yolu.

Bogoras'ın ve onların ardından başkalarının, "ev şamanizmi" adını verdikleri törenlerde kullanılan bir davul bulunur. Gerçekten de her aile ev halkını ilgilendiren ritüellerde bir tür şamanizm uygular : kurban sunuları, topluluğun dinsel görevlerini oluşturan, belli zamanlarda ya da bir vesileyle yapılan çeşitli törenler gibi... Jochelson (*ibid.*) ve Bogoras'a göre, "aile şamanizmi" profesyonel şamanizmden önce gelmiştir. Ancak, ileride hatırlatacağımız birçok olgu bu görüşe karşıttır. Dinler tarihinde her yerde olduğu gibi Sibiry şamanizminde de, sıradan insanların topluluktaki bazı ayrıcalıklı kişilerin esrime deneyimlerini taklide yeltendikleri, ama bunun tersinin görülmediği şeklindeki gözlem doğrulanmaktadır.

ÇUKÇİLERDE ŞAMANİZM

"Ev şamanizmine" Çukçilerde de rastlanır; yani ailenin başı tarafından kutlanan törenlerde çocuklara varıncaya dek herkes davul çalmayı -en azından- dener. Örneğin "güz kesiminde", yani yıl boyunca avın bol olmasını sağlamak için hayvan kurban edilirken, bu ritüel uygulanır; ailecek davul çalınır (her ailenin kendi davulu vardır) ve böylelikle "ruhlar" bedenlere alınmağa ve şamanlaşılmağa çalışılır⁴⁴. Fakat Bogoras'ın da belirttiği gibi, bu törenin, asıl şamanlık seanslarının basit ve kaba bir taklidinden ibaret olduğu açıktır. Gerçek şamanlık seansları yatak odasında, gece zifiri karanlıkta düzenlendiği halde, söz konusu tören yurtun dış bölümünde ve gündüz yapılır. Aile bireyleri sırayla şamanlar gibi ruhlar tarafından ele geçirilme ("çarpılma") durumunu taklit eder; eğilip bükülür, kıvrılır, havaya sıçrar; "ruhların" sesi ve dili yerine sayılmak üzere karışık ve anlaşılmaz sesler çıkarmağa çalışırlar. Hattâ bazan şamancıl sağılıtm denemeleri yapılır, gelecekte haber bile verilirse de kimse bunlara aldırış etmez (Bogoras, *ibid.* s. 413). Bütün bu davranışlar geçici bir dinsel coşkuya kapılan

44 Waldemar G. BOGORAS, *The Chukchee*, s. 374, 413.

sıradan insanların, şamanların bütün yaptıklarını taklit ederek şaman durumuna erişmeye çalıştıklarını kanıtlar. Örnek alınan olay gerçek şamancıl esrime, fakat öykünme daha çok bunun dış görünüşüyle sınırlı kalır : "ruhların sesi", "gizli dil", sözde kehanet, vb. gibi. Ev ya da aile şamanizmi denilen olay, en azından bugünkü biçimiyle, profesyonel şamanın esrime tekniğinin maymunca bir taklidinden ibarettir.

Zaten asıl şamanlık seansları da akşam, bu dinsel törenlerin ardından düzenlenir ve profesyonel şamanlarca uygulanır. "Ev şamanizmi" olasılıkla iki nedene bağlı olarak oluşmuş karma bir olay gibi görünüyor : Bir yandan çok sayıda Çukçi'nin şaman olduklarını iddia etmeleri (Bogoras'a göre tüm topluluğun üçte biri, *ibid.*) ve her evin bir davulu olduğu için, kış akşamları davul çalıp ırlamağa kalkışanların çok olması, hattâ bazan şamanlarınkine benzer esrime durumlarına bile ulaşılması... Öte yandan, düzenli aralıklarla kutlanan yıllık bayramların insanlardaki gizli coşma yeteneğini uyandırıp bu özelliğin "bulaşıcılığını" arttırması... Fakat unutmayalım ki, hangi neden geçerli olursa olsun, önceden var olan bir modelin, yani profesyonel şamanın esrime tekniğinin, taklidi söz konusudur.

Bütün Asya'da olduğu gibi Çukçilerde de kişinin şamanlığa "çağrılışı" genel olarak manevî bir bunalımla kendini gösterir; bunalımın nedeni de ya bir "sırta-erdirici hastalık" ya da bir yaratığın doğaüstü biçimde ortaya çıkışı (büyük bir tehlike anında bir kurt, bir deniz aslanı, vb.nin aniden ortaya çıkıp şaman adayını kurtarması) dır. Ne olursa olsun, bu "işaretin" (hastalık, ortaya çıkma) başlattığı bunalım şamancıl deneyimin içinde kesin olarak çözülür; Çukçiler şamanlığa hazırlık dönemini ağır bir hastalıkla, "esinlenmeyi" (sırta-erme sürecinin tamamlanmasını) ise iyileşmeyle özdeşlerler (*ibid.* s. 421). Bogoras'ın rastladığı şamanların çoğu mesleklerini hiçbir ustadan öğrenmediklerini iddia etmişlerdi (*ibid.* s. 425); fakat bu, insanüstü öğretmenleri de bulunmadığı anlamına gelmez. "Şamancıl hayvanlarla" karşılaşma motifi bile, kendi başına, bir

çırağın ne tür bir eğitim alabileceğine dair ipucu verir. Bir şaman Bogoras'a (*ibid.* s. 426) şunları anlatmış : Daha yeniyetmelik çağındayken bir ses işitmiş; bu ses "İssız bir yere git! Orada bir davul bulacaksın. Onu çalmağa başla! Bütün dünyayı baştan başa göreceksin!..." diyormuş. Sesin buyruğunu yerine getirmiş ve böylece gerçekten göğe çıkmayı, hattâ çadırını bulutların üzerine kurmayı başarmış⁴⁵. Evet, unutmayalım ki bugünkü aşamasındaki (yani yüzyılın başında budunbilincilerce gözlemlenen biçimindeki) genel eğilim ne olursa olsun, Çukçi şamanı da ötekiler gibi havada uçmak ve Kutup Yıldızı deliğinden geçerek gök katlarını birer birer aşmak yeteneğine sahiptir (Bogoras, *The Chukchee*, s. 331).

Fakat öteki Sibirya toplumlarında da gözlemlediğimiz gibi, Çukçiler de şamanlarının bozulup yozlaştığının bilincindedirler. Örneğin, Çukçi şamanları uyarıcı olarak tütün kullanırlar; bu âdeti Tunguzlardan almışlardır (*ibid.* s. 434). Sonra, folklorları eski şamanların hastaların canlarını aramak üzere girdikleri dalınçlar, yaptıkları esrimeli yolculuklar üstüne öykülerle doluyken, bugünkü Çukçi şamanı bir tür sözde-esrimeyle yetinmektedir (*ibid.* s. 441). Şamanlık seanslarının çoğunlukla ruh çağırmaya ve "fakir marifetlerine" indirgendiğine; esrime tekniğinin bozulma sürecinde olduğuna dair izlenim yaygındır.

Yine de şamanların kullandıkları terimler dalınç halinin esrimelik değerini dile getirir. Davula "kayık" adı verilir, dalınca geçmiş bir şaman için de "dalıyor" denir (*ibid.* s. 438). Bütün bunlar seansın -örneğin Eskimolarda olduğu gibi- deniz altındaki bir dünyaya yolculuk sayıldığını kanıtlar. Ancak tabii, şaman isterse en yüksek Göğe de pekâlâ çıkabiliyordu. Fakat, folklorlarda da tanıklık edildiği üzere, hastanın canının araştırılması ister istemez Yeraltına inmeyi gerektiriyordu. Günümüzde

45 Göğe çıkış geleneği aynı şekilde -ve özellikle- Çukçi mitlerinde de yaşamaktadır. Bak. örn. bir gök perisiyle ("sky-girl") evlenip dikey bir Dağa tırmanarak Göğe çıkan delikanlının öyküsü; W. BOGORAS, *Chukchee Mythology* (Memoirs of the American Museum of Natural History, XII, Jessup North Pacific Expedition, VIII, Leyde ve New York, 1910-12), s. 107>.

sağıltım seansı şöyle oluyor : Şaman gömleğini çıkarıp, belden yukarısı çıplak olarak çubuğunu tüttürüyor ve davul çalıp ırlamağa başlıyor; ırlayışı sözsüz basit bir ezgi; her şamanın kendine özgü böyle "ezgileri" var, çoğu kez de doğaçlama yapıyorlar. Birdenbire her köşeden "ruhların" sesleri duyulmağa başlıyor; sesler yeraltından ya da çok uzaklardan gelir gibi... *K'êlet* şamanın vücuduna giriyor; bunun üzerine şaman başını hızla sallayarak bağırmağa ve baş sesiyle (ruhun sesiyle) konuşmağa başlıyor⁴⁶. Bu sırada karanlıkta çadırın içinde çeşit çeşit garip olaylar meydana geliyor : Nesneler havalanıp yer değiştiriyor, çadır sarsılıyor, taş veya odun parçaları yağıyor, vb. (Bogoras, *The Chukchee*, s. 438>). Ölülerin ruhları şamanın sesiyle törende hazır bulunanlarla konuşuyorlar (bak. *ibid.* s. 440, bir yaşlı kızın ruhunun anlattıkları).

Seansların böyle "parapsikolojik" olaylar bakımından zengin olmasına karşılık, asıl şamancıl dalınç durumları gittikçe seyrelmiştir. Bazan şaman kendinden geçerek yere yıkılır; o zaman ruhunun bedeninden çıkıp "ruhlara" danışmaya gittiği kabul edilir. Fakat bu esrime ancak hasta bunun bedelini cömertçe ödeyecek kadar zenginse meydana gelir. Hattâ bu durumda bile, Bogoras'ın gözlemlerine göre, sadece bir benzerleme (*simulation*, öykünme) söz konusudur. Davul çalmayı birdenbire kesen şaman yerde hareketsiz kalır; karısı yüzüne

46 BOGORAS (*ibid.* s.435>) Çukçi şamanlarının "ayrı seslerinin" karından konuşma (vantrilokluk) olayıyla açıklanabileceği düşüncesindedir. Fakat kullandığı kayıt aygıtı bütün bu "sesleri" tam tamına seansta hazır bulunanların işittiği şekilde, yani şamandan çıkıyormuş gibi değil de kapılardan ve odanın kuytu köşelerinden geliyormuş gibi, kaydetmiştir. Kayıtta, "uzakta çınlayan şamanın sesiyle doğrudan doğruya aygıtın hunisinin içine konuşuyormuş gibi gelen 'ruhların' sesleri arasında gayet net bir farklılık görülmektedir" (s. 436). Çukçi şamanlarının sihirli güçlerine ilişkin başka birkaç gösteriyi de ilerde ele alacağız. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bütün bu şamanlık olgularının "sahiciliği" sorunu bu kitabın çerçevesinden taşmaktadır. Bu tür olayların bir analizi ve oldukça cüretli bir yorumu için bak. E. de MARTİNO, *Il mondo magico. Prolegomena a una storia del magismo* (Torino, 1948), *passim*, (Çukçiler için s. 46>). "Shamanistic tricks" (şamancıl numaralar) hak. bak. MIKHAILOWSKI, *op. cit.* s. 137>.

bir bez örter, ışığı yakar ve davul çalmağa koyulur. Bir çeyrek saat kadar sonra şaman uyanır ve hastaya "öğütler" verir (*ibid.* s. 441). Hastanın canının gerçekten aranması eskiden dalınç halinde gerçekleşiyormuş; bugün bunun yerini sözde dalınç ya da uyku almıştır; zira Çukçiler rüyaları da ruhlarla temasa geçmenin bir yolu olarak görürler ve bir gecelik derin bir uykudan sonra şaman avucunda hastanın canıyla uyanır ve onu hemen tekrar bedenine yerleştirir (*ibid.* s. 463)⁴⁷.

Şu birkaç örnek Çukçi şamanizminin bugün ne derece bozulmuş olduğunu gösteriyor. Şamanizmin klasik şema ve temalarının folklorik geleneklerde, hattâ sağılıım tekniklerinde -göğge çıkış, yeraltına iniş, canın aranması, vb.- hâlâ yaşamasına karşın, asıl şamanlık deneyimi bir tür "ispirtizma" gösterisine ve Hint fakiri marifetleri türünden performanslara indirgenmiş oluyor. Çukçi şamanları öteki klasik sağılıım yöntemini, yani emmeyi de bilirler; emdikten sonra hastalığın nedeni olan nesneyi de gösterirler. Bu bir böcek, küçük bir taş ya da bir diken, vb. olabilir (Bogoras, *The Chukchee*, s. 465). Hattâ sık sık şamancıl karakterini hâlâ koruyan bir "ameliyat" bile yaparlar : Şaman birtakım sihirli hareket ve jestlerle iyice "ısıtılan" bir ritüel bıçakla, iç organlarını muayene edip hastalığın nedenlerini oradan çıkarmak için, hastanın karnını yarıyormuş gibi yapar (*ibid.* s. 475>). Bogoras böyle bir "ameliyata" tanık bile olmuş; 14 yaşında bir çocuk cırılçıplak yere uzanmış ve ünlü bir şaman olan anası bıçakla karnını yarmış; açık yarayı ve akan kanı herkes görebiliyormuş. Şaman kadın elini yarığa daldırmış; bu sırada vücudu ateşler içindeymiş ve durmadan su içiyormuş. Birkaç dakika sonra yarık ortadan kaybolmuş ve Bogoras yara-

47 Şamanın, hastanın kafatasını açıp içine, bir sinek biçimi altında, az önce yakaladığı canı/ruhu tekrar yerleştirdiği kabul edilir; fakat can bedene ağızdan ya da el veya ayak parmaklarından da sokulabilir; bak. BOGORAS, *ibid.* s. 333. İnsanın canı/ruhu genel olarak bir sinek veya arı biçiminde kendini gösterir. Ancak, başka Sibirya halkları gibi Çukçiler de birden çok can/ruh tanır; bunlardan biri ölümden sonra üstünde cesedin yakıldığı odun yığınının dumanıyla birlikte Göğge çıkar; biri de Yeraltına iner ve yaşamı orada aynen yeryüzündeki gibi sürüp gider (*ibid.* s. 334>).

dan en küçük bir iz bile bulamamış (*ibid.* s. 445). Bir başka şaman vücudunu ve bıçağını, kendi deyişiyle "bıçağın kesişi hissedilmeyecek kadar ısıtmak" için, uzun uzun davul çalıp dans ettikten sonra, hastanın karnını yarmış. Bu tür marifetler bütün Kuzey Asya'da sık sık görülür ve "ateşe egemenlik" kavramıyla bağlantılıdır; zira vücutlarını bıçaklayan aynı şamanların kor yutmak ya da kızgın demire dokunmak gibi becerileri de vardır. Bu "numaraların" çoğu gün ışığında icra edilir. Bogoras şöyle bir olaya da tanık olmuş : Bir kadın şaman küçük bir taş parçasını elinde ovuyor, bu sırada parmaklarından bir sürü çakıltı dökülüp davulun içinde birikiyormuş. Deneyimin sonunda çakıl taşları oldukça büyük bir yığın oluşturduğu halde, şamanın elindeki taş parçası olduğu gibi duruyormuş (*ibid.* s. 444). Bütün bunlar, yıllık çevrimli dinsel törenler vesilesiyle, şamanların büyük bir rekabet havası içinde katıldıkları beceri yarışmalarının bir parçasıdır. Folklorda gayet sık olarak bu tür olağanüstü başarılarla değinilir (*ibid.* s. 443); bu da "eski şamanların" daha da şaşırtıcı sihirli yeteneklere sahip olduklarını gösterse gerektir⁴⁸.

Çukçi şamanizmi bir başka özelliğiyle de dikkat çekicidir; özel bir sınıf şamanı vardır : "kadına dönüşmüş şamanlar." Bunlar "yumuşak" ya da "kadınsı" erkeklerdir; *k'élet'*in buyru-

48 Falcılık ise hem şamanlar hem de sıradan kişiler tarafından icra edilebilir. En yaygın yöntem, Eskimolardaki gibi, bir ipin ucuna bir nesne asmaktır. Aynı şekilde, insan başı veya ayağıyla da fal bakılır. Bu sistem, Kamçadallar ve Amerika Eskimolarında olduğu gibi, özellikle kadınlar tarafından uygulanır. Bak. BOGORAS, *ibid.* s. 484>; F. BOAS, *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay* ("Bulletin of the American Museum of Natural History", cilt XV, böl. I, 1901), s. 135, 363. Ren geyiğinin omuz kemiğiyle falcılık için, bak. BOGORAS, *The Chukchee*, s. 487>. Bu fal bakma yönteminin bütün Orta Asya'nın ortak malı olduğu ve Çin ön-tarihinde de tanıklandığı hatırlanacaktır (bak. yuk. s. 194>). Burada şamancıl gelenek ve tekniklerini ele aldığımız her topluluğun kendilerine özgü falcılık yöntemlerini de ayrı ayrı kaydetmeyi gerekli bulmadık; bunlar kabaca birbirlerine benzer. Ancak şu noktayı hatırlatmak yararlı olacaktır: Falcılığın ideolojik temelleri, bütün kuzey Asyada -ki Okyanusyanın büyük kısmında da durum budur- ruhların insanın bedenine alınabildiği (*incorporation*) inanisinde aranmalıdır.

ğuyla erkek giysi ve davranışlarını bırakarak kadınlarınkileri almışlar, hattâ kimi zaman başka erkeklerle evlenmişlerdir. *K'élet*'in buyruğu genellikle ancak yarı yarıya yerine getirilir. Şaman kadın kılığına girer ama karısıyla oturmağa, hattâ çocuk yapmağa devam eder. Çukçilerde eşcinsellik bilinmekle birlikte, bazıları bu emri yerine getirmektense intiharı yeğlemiştir (Bogoras, *The Chukchee*, s. 448>). Ritüel olarak kadına dönüşme olayına Kamçadallarda, Asya Eskimolarında ve Koryaklarda da rastlanır; ancak bu sonuncularda Jochelson bu âdetin sadece anısını bulabilmiştir (bak. *The Koryak*, s. 52). Bu olgu, nadir olmakla birlikte, Asya'nın kuzeydoğusuyla sınırlı değildir. Örneğin Endonezya'da (deniz Dayaklarının *manang bali*'leri), Güney Amerika'da (Patagonlar ve Araucalar) ve bazı Kuzey Amerika kabilelerinde (Arapaho, Cheyenne, Uta, vb.) de ritüel olarak kılık ve cinsiyet değiştirmeye rastlanır. Simgesel ve ritüel olarak kadına dönüşme arkaik anaerkillik düzeninden türeme bir ideolojiyle açıklanabilir görünüyor; ancak, ilerde göstermek fırsatını bulacağımız gibi, en eski şamanizmde kadının önceliğini kanıtlar gibi de görünmüyor. Ne olursa olsun, -Çukçi şamanizminde zaten ikinci planda bir rol oynayan- bu "kadına benzer erkekler" sınıfının varlığı, Kuzey Asya bölgesinin sınırlarından taşan "şamanlığın bozulması" olgusundan ileri geliyor sayılamaz.

SEKİZİNCİ BAŞLIK



Şamanizm ve Kozmoloji

ÜÇ KOZMİK KUŞAK VE DÜNYANIN DİREĞİ

Tam ve tipik şamanlık tekniği bir kozmik kuşaktan (bölgeden, kattan) ötekine, örneğin Yeryüzünden Gökyüzüne ya da Yeryüzünden Yeraltına, geçmekten ibarettir. Şaman bu düzeyler arasındaki sınırları aşmayı bilen adamdır. Kozmik kuşak veya düzeyler arasındaki iletişim ve ulaşımı mümkün kılan, Evrenin yapısıdır. Gerçekten de, az sonra göreceğimiz gibi, bu yapı birbirine bir orta eksenle bağlı üç kattan oluşmuş gibi tasarlanır. Üç Kozmos düzeyi arasındaki bağlaşıklık ve iletişimi dile getiren simgesellik oldukça karmaşık olup birtakım çelişkilere arınmış da değildir. Zira bu simgeselliğin bir "tarihi" olmuştur ve simgesellik bu tarih boyunca birçok kez daha genç başka kozmolojik simgeselliklerle karışmış, onlardan etkilenmiş ve değişikliğe uğramıştır. Fakat bütün bu etkilenimler sonrasında bile temel şema hâlâ saydamlığını yitirmemiştir : Evrende üst üste üç büyük katman veya bölge vardır; bunlar merkezlerinden geçen bir eksenle birbirlerine bağlı oldukları için de birinden ötekine geçilebilir. Doğal olarak bu eksen bir açıklıktan, bir "delikten" geçer; tanrılar yeryüzüne, ölümler de yeraltına

bu delikten geçerek inerler; esrik şamanın ruhu da göğe ve yeraltına yaptığı mistik yolculuklarda yine bu geçidi kullanır.

Bu kozmik topoğrafyaya ilişkin birkaç örnek vermeden önce, şu noktayı belirtelim ki, adı geçen "merkez, orta, göbek" simgeselliği mutlaka kozmolojik bir kavram değildir. Başlangıçta her kutsal mekân -kutsallığın insana gözüktüğü ve dünyamıza ait olmayıp başka yerlerden, en başta da Gökten gelen gerçeklikleri (ya da güçleri, kişilikleri, vb.) dışı vuran her yer- "merkez", yani kattan kata geçişin mümkün olduğu yer sayılıyordu. İnsan-ötesi bir varoluşun sindiği "kutsal" bir uzay parçası deneyim olarak yaşandığı için, buradan Merkez kavramına ulaşıldı : Tam bu noktada yukarıdan (ya da aşağıdan) gelen ve bu dünyaya ait olmayan bir şey kendini göstermişti. Daha sonra da, kutsallığın kendini gösterişinin de kendi başına kattan kata geçişi içerdiği ve gerektirdiği düşünüldü¹.

Türk-Tatarlar birçok başka halklar gibi gökkubbeyi bir çadır (yurt) gibi tasarlarlar. Samanyolu çadırın dikiş yeri, yıldızlar da ışık gelsin diye açılmış deliklerdir². Yakutlara göre yıldızlar "dünyanın pencereleri"dir; Göğün çeşitli katlarının (genellikle 9, fakat kimi yerlerde 12, 5 veya 7 kat) havalandırılması için açılmış deliklerdir³. Zaman zaman tanrılar çadırın bir yerini açıp içine bakarlar; göktaşları, akanyıldızlar (meteorlar) bunun belirtisidir⁴. Gökkubbe ayrıca bir kapak gibi de tasarlanır; bazan bu kapağın kenarlarının dünyanın kenarına tam oturmadığı olur; o zaman aralıklardan içeri şiddetli rüzgârlar girer. Aynı şekilde kahramanlar ve kimi ayrıcalıklı insanlar da bu dar

1 Bu kutsal uzam ve Merkez sorununun bütünü hak. bak. ÉLIADE, *Traité d'histoire des religions*, s. 315>; *id.*, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, (Paris, 1952), s. 33>; *id.*, *Centre du monde, temple, maison* (in "Le symbolisme cosmique des monuments religieux", *Série Orientale* Roma, XIV, Roma, 1957), *passim*.

2 Uno HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 178>, 189>.

3 SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, s. 215.

4 HARVA, *op. cit.* s. 34>. Benzer fikirlere İbranilerde (İşaya, böl. 40), vb.de rastlanır; bak. Robert EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt* (Münih, 1910), cilt II, s. 601>, 619>.

aralıktan dışarı süzülüp Göğe girebilirler⁵.

Göğün ortasında bu büyük çadırı bir orta direk gibi tutan Kutup Yıldızı parlar. Samoyedler ona "Göğün Çivisi", Çukçi ve Koryaklar da "Çivi-Yıldız" derler. Laponlar, Finliler ve Estonyahlarda da aynı imge ve aynı terimler kullanılır. Türk-Alтайlılar Kutup Yıldızını bir Direk -veya Kazık- olarak tasarlarlar : Moğol, Kalmuk ve Buryatlara göre bu yıldız "Altın Direk"; Kırgız, Başkurt ve Sibirya Tatarlarına göre "Demir Direk" ("Demirkazık"); Teleütlere ve diğerlerine göre de "Güneş Direği"dir⁶. Tamamlayıcı bir mitsel imge de görünmez biçimde Kutup Yıldızına bağlı olan yıldızlar imgesidir. Buryatlar yıldızları bir at sürüsü, Kutup Yıldızını ("Dünyanın Direği") da bu atların bağlandığı kazık olarak tasarlarlar⁷.

Beklenebileceği gibi bu kozmik sistemin tam bir eşi de insanların yaşadığı mikro-kozmosta ("küçük evren") yer alır. Dünyanın eksenini ya çadırı tutan direklerde ya da "Dünyanın Direği" adı verilen tek tek kazıklarda somutlaştırılır. Örneğin

5 Uno HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, s. 11; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 35. P. EHRENREICH (*Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Mythologische Bibliothek, IV, I, Leipzig 1910, s. 205) bu mitsel/dinsel kavramın bütün kuzey yarımkürede egemen olduğuna dikkati çekiyor. Bu da, çok yaygın olan, Göğe bir "dar kapıdan" geçerek ulaşma simgeselliğinin bir ifadesidir : İki kozmik düzeyi ayıran aralık çok kısa bir süre için genişliyor ve kahramanın (ya da sırta-ermiş kişinin, şamanın, vb.) öbür dünyaya girmek için bu "paradoksal" andan yararlanması gerekiyor.

6 Bak. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, s. 12>; *Die religiösen Vorstellungen*, s. 38>. Saksonların *Irmisul*'u Rudolf von FULDA tarafından (*Translatio S. Alexandri universalis columna quasi sustinens omnia* diye adlandırılıyor. İskandinavya Laponları bu kavramı eski Germen'lerden almışlardır; kutup yıldızına "Göğün Direği" ya da "Dünyanın Direği" derler. *Irmisul*'u Jupiter sütunlarıyla karşılaştıranlar da olmuştur. Buna benzer fikirler güneydoğu Avrupa folklorunda hâlâ yaşamaktadır; bak. örneğin Rumenlerin *Coloana Ceriului*'si ("Göğün Sütunu") (bak. A. ROSETTI, *Colindele Românilor*, Bükreş 1920, s. 70>).

7 Bu fikir Ugor ve Türk-Moğol kavimlerinde ortak; bak. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, s. 23>; *Die religiösen Vorstellungen*, s. 40>. bak. ayrıca Eyyub kitabı, 38, 31; Hind'in *skhamba*'sı (*Atharva Veda*, X, 7, 35; vb.).

Eskimolara göre Göğün Direği evlerinin ortasındaki kazığın tipatıp aynısıdır⁸. Altay Tatarları, Buryatlar ve Soyotlar çadırlarının orta direğini Göğün Direğiyle özdeşlerler. Soyotlarla bu direk yurtun tepesinden dışarı çıkar ve ucuna gök katlarının renklerini temsil eden mavi, beyaz ve sarı bez parçaları bağlanır. Bu direk kutsaldır, hemen hemen bir tanrı sayılır. Dibinde sunuların konduğu küçük bir sunak bulunur⁹.

Orta direk Arktika ve Kuzey Amerika'daki ilkel toplumların (Grëbner-Schmidt ekolünün "Urkultur" dediği şey) konutlarının tipik bir ögesidir. Samoyed ve Ainu'larda, kuzey ve orta Kaliforniya kabilelerinde (Maidu, doğu Pomo, Patwin) ve Algonkinlerde karşımıza çıkar. Kurban ve dua törenleri orta direğin dibinde yapılır, çünkü Gökteki Yüce Varlığa giden yolu o açar¹⁰. Aynı mikrokozmik simgesellik Orta Asya'nın çoban/hayvancı toplumlarında da korunmuştur; ancak konutun biçimi değiştiğinden (sivri damlı ve orta direkli kulübeden *yurt*'a geçildiğinden) direğin mitsel/dinsel işlevi yurt'un tepesinde dumanın çıkması için bırakılan deliğe yüklenmiştir. Ostyaklarda bu delik "Gök Evi"nin aynı amaçlı deliğinin karşılığıdır. Çukçilerse onu Kutup Yıldızının gökte açtığı delikle özdeşleşmişlerdir. Ostyaklar ayrıca "Gök Evinin altın borularından" ya da Gök-Tanrının "yedi borusu"ndan söz ederler¹¹. Aynı şekilde Altaylılar da şamanın bir Kozmik bölgeden ötekine bu "borulardan" geçerek girdiğine inanırlar. Altaylı şamanın göğe çıkış

8 THALBITZER, *Cultic Games and Festivals in Greenland* (Congrès des Américanistes "Compte rendu de la XXI. session, 2e. partie", Göteborg, 1924, s. 236-55), s. 239>.

9 HARVA, *ibid.* s. 46. bak. Şamanıl törenlerde ve kurbanlarda kullanılan ve her zaman simgesel olarak Gök bölgelerinden geçildiğini gösteren çeşitli renklerde paçavralar.

10 Bak. W. SCHMIDT (*Der Ursprung der Gottesidee*, VI, Münster 1935, s. 67>) tarafından toplanan malzeme ve aynı yazarın *Der heilige Mittelpfahl des Hauses* ("Anthropos", 1940-41, cilt 35-36, s. 966-969) da işaret ettiği hususlar; *id.*, *Der Ursprung*, XII, s. 471>.

11 Bak. örneğin K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, s. 48>. Yeraltı dünyasının girişinin tam tamına "Dünyanın Merkezinin" altında bulunduğunu hatırlatalım (bak. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des*

töreni için kurulan çadır da gökkubbeyle özdeşlenir ve tepesinde gökteki gibi bir duman deliği bırakılır (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 53). Çukçiler "Göğün Deliği"nin Kutup Yıldızı olduğunu, üç âlemin birbirine böyle deliklerle bağlı olduğunu ve şamanlarla mitsel kahramanların da bu delikler yoluyla Göğe gidip geldiklerini bilirler¹². Altaylılarda da Çukçilerde olduğu gibi Göğün yolu Kutup Yıldızından geçer¹³. Buryatların *udeşi-burkhan*'ları, kapı açar gibi, şamanlara göğün yolunu açar (Harva, *Die rel. Vors.*, s. 54).

Tabii bu simgesellik Arktik ve Kuzey Asya bölgeleriyle sınırlı değildir. Evin ortasına dikili kutsal direğe Hamî ırkından çoban Galla ve Hadiya'larda, Hamîlere akraba Nandi'lerde ve Khasi'lerde de rastlanır¹⁴. Her yerde bu direğin dibine kurban sunuları konur; bunlar bazan -adı geçen Afrika kabilelerinde olduğu gibi- gök tanrısına getirilen süt sunularıdır. Hattâ kimi durumlarda (örn. Gallalarda) kanlı kurban sunulduğu da olur¹⁵. "Dünyanın Direği" bazan evden bağımsız olarak da temsil edilir; eski Germanlerde (Charlemagne'ın 772'de bir örneğini tahrir ettiği *Irmingsül*), Laponlarda ve Ugor toplulukla-

Lebens, s. 30-31 ve şek. 13: Yakutlara ait ortası delik tekerlek). Aynı simgeselliğe eski Doğu, Hind, Greko-latin dünyası, vb. nda da rastlanır; bak. ELIADE, *Cosmologie şi alchimie babyloniană*, s. 35>; A. K. COOMARASWAMY, *Svayamâttrmâ: Janua Coeli* ("Zalmoxis", II, 1939, s. 3-51).

12 BOGORAZ, *The Chukchee*, s. 331; JOCHELSON, *The Koryak*, s. 301. Aynı fikir Blackfoot Kızılderililerinde de karşımıza çıkar; bak. ALEXANDER, *North American [Mythology]* ("Mythology of All Races", X, Boston ve Londra, 1916), s. 95>. Ayrıca bak. JOCHELSON, *The Koryak*, s. 371'deki kuzey Asya ile kuzey Amerikanın karşılaştırmalı tablosu.

13 A. V. ANOŞİN, *Materiali po şamanstvu*, s. 9.

14 W. SCHMIDT, *Der heilige Mittelpfahl*, s. 967, *Der Ursprung*'dan alıntı: VII, s. 53, 85, 165, 449, 590>.

15 Bu tür tasarımların ampirik "kökeni" (örn. Kozmosun yapısının, konutun kimi maddesel öğelerine -ki bunlar da çevreye uyum sağlama, vb. gibi etmenlerle açıklanabilir- göre tasarlanması) sorunu yanlış konan, dolayısıyla da kısır bir sorundur; zira genel olarak "ilkeller" için "doğal" ile "doğauştü" arasında, başka deyişle ampirik nesneyle simge arasında, açık ve net bir ayrım yoktur. Herhangi bir nesne bir simgeyle bağlantılı olduğu ölçüde "kendi kendisi" olur (yani bir değer taşır); herhangi bir edim de bir ilkörne-

rında durum budur. Ostyaklar bu ritüel kazıklara "kentin ortasındaki güçlü kazıklar" derler; Tsingala Ostyakları bunları "Demirkazık-adam" adıyla bilir, dualarında onlara "Adam", "Baba" diye seslenir ve kanlı kurbanlar sunarlar¹⁶.

Dünyanın Direği simgeselliği, Mısır, Hint (örn. *Rig Veda*, X, 89, 4; vb.), Çin, Yunan, Mezopotamya gibi daha gelişmiş kültür- lere de yabancı değildir. Örneğin Babillilerde Gökle Yer arasın- daki bağ -Kozmik Dağ ya da onun benzerleri, ziggurat, tapınak, kral kenti, saray, vb. ile simgelenen bağ- bazan bir göksel Sütun şeklinde tasarlanırdı. Az sonra göreceğimiz gibi, aynı kavram Ağaç, Köprü, Merdiven gibi başka imgelerle de dile gelebiliyor- du. Bütün bunlar bizim "Merkez" simgeselliği dediğimiz bütü-

ği (*archétype*) tekrarladığı ölçüde anlam kazanır, vb. Ne olursa olsun, değer- lerin "kökeni" sorunu tarihten çok felsefeyi ilgilendirir; zira, bir tek örnek vermek gerekirse, ilk geometri yasalarının Nil deltasının sulanmasına iliş- kin ampirik gereklikler sayesinde bulunmuş olmasının, bu yasaların geçerli ("değerli") sayılıp sayılmamaları açısından ne gibi bir önem taşıdığı doğru- su pek belli değildir.

- 16 KARJALAINEN (*Die Religion der Jugra-Völker*, cilt II, s. 42>), yanlış olarak, bu kazıkların rolünün kurban edilen hayvanı bir yere " tesbit etmek" oldu- ğu fikrindedir. Gerçekte, HARVA (HOLMBERG)'in gösterdiği gibi, bu direk "yedi kez bölünmüş İnsan-Baba" diye adlandırılır, tıpkı gök tanrısı Sänke'ye "yedi kez bölünmüş Büyük Adam, Sänke, Babam, üç yöne bakan İnsan-Babam, vb." diye seslenildiği gibi.. (HARVA (HOLMBERG), *Finnno- Ugriç [and] Siberian [Mythology]*, s. 338). Söz konusu direğe bazan yedi çentik atılırdı; Salım Ostyakları da kanlı kurban sunduklarında bir kazığa yedi çentik atarlar (*ibid.* s. 339). Bu ritüel kazık Vogul masallarında geçen, tanrının oğullarının babalarını ziyarete gittiklerinde atlarını bağladıkları, "yedi parçaya bölünmüş saf gümüşten Kutsal Kazık" tır (*ibid.* s. 339-40). Yuraklar da yedi yüzlü ya da yedi çentikli ağaçtan putlara (*sjaadai*) kanlı kurban sunarlar; bu putlar, LEHTISALO'ya göre (*Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, s. 67, 102, vb.) "kutsal ağaçlarla" (yani yedi dallı Kozmik Ağacın bozulmuş bir biçimiyle) ilişkilidir. Burada, dinler tarihinde iyi bili- nen ve Sibiryâ dinsel bütünlüğü içinde başka durumlarda da doğrulanan bir "yerine koyma" (ikame, *substitution*) olayıyla karşı karşıyayız. Örneğin, Yurak-Samoyedlerde, başlangıçta sadece gök tanrısı Num'a kurban sunulan yer işlevi gören direk giderek kutsal bir nesne statüsü kazanmış ve direğin kendisine kanlı kurban sunulur olmuştur; bak. A. GAHS, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, s. 240. 7 sayısının kozmolojik anlamı ve şamanlık ritüellerdeki rolü hak. bak. aş. s. 309>.

nün parçaları olup hayli arkaik görünüyorlar, zira en "ilkel" kültürlerde bile karşımıza çıkıyorlar.

Bir gerçeği hemen vurgulayalım : Asıl anlamıyla şamanıl deneyim, aralarında geçiş bulunan üç katmana dayalı bir Kozmos tasarımı sayesinde mistik bir deneyim olarak ayrıca bir değer yüklenebilmişse de, bu Kozmos görüşü özgül olarak ne Orta Asya ve Sibirya şamanizminin, ne de başka herhangi bir şamanizmin ideolojisine ait olmayıp, Gökle doğrudan iletişimin olabilirliği inancına bağlı evrensel yaygınlıkta bir fikirdir. Makrokozmos düzeyinde bu iletişim bir Eksenle (Ağaç, Dağ, Direk, vb.), mikrokozmosta ise konutun orta direği ya da çadırın üst deliğiyle temsil edilir. Bu demektir ki, *her insan konutu "Dünyanın Ortası"na yansıtılmıştır*¹⁷ ya da her sunak, çadır veya ev katlar-arası engelin kırılmasını, dolayısıyla Göğe çıkışı, mümkün kılabilir.

Arkaik kültürlerde Yerle Gök arasındaki iletişim somut ve kişisel bir çıkış için değil, gökteki tanrılara sunular göndermek için kullanılır; kişisel yolculuk şamanın tekelinde kalır. Sadece şamanlar "orta delik" yoluyla çıkışı gerçekleştirebilir; sadece onlar kozmo-teolojik bir tasarımı somut bir mistik deneyime dönüştürebilirler. Bu nokta önemlidir; örneğin bir Kuzey Asya halkının dinsel yaşamıyla şamanların dinsel yaşantıları arasındaki farkı açıklar : Şamanın yaşantısı *kişisel ve esrimeli bir deneyimdir*. Başka deyişle topluluğun sıradan üyeleri için bir kozmolojik "ideogram" olarak kalan şey, şamanlar (ve kahramanlar, vb.) için bir mistik güzergâh olur. "Dünyanın Ortası" birincilere dua ve sunularını gökteki tanrılara ulaştırma imkânını verir; ikinciler içinse sözcüğün tam anlamıyla bir havalanma (uçuşa geçme) yeridir. Üç Kozmik Düzey arasında *gerçek iletişim/ulaşım* ancak ikincilerin güç ve yetileri içindedir.

Bu bağlamda, daha önce de birçok kez adı geçen, insanların kolayca Göğe çıkıp tanrılarla iletişim kurabildikleri eski bir cennetlik çağa ilişkin miti de hatırlayalım. Konuttaki kozmolo-

17 Bak. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, s. 324>; *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions* (Paris, 1949), s. 119>.

jik simgesellik ve şamancıl göğhe çıkış deneyimi, başka bir görünüm altında da olsa, bu arkaik miti doğruluyor. Şöyle : Zamanın başlangıcında Gökke Yer arasında var olan *kolay iletişimin* kesilmesinden sonra, bazı ayrıcalıklı varlıklar (ve tabii en başta şamanlar), kendi kişisel hesaplarına, üst bölgelerle bağlantıyı gerçekleştirmeye devam etmişlerdir. Bu bağlamda, şamanlar havalanıp "orta delikten" Göğhe ulaşma yeteneğine sahiptirler; oysa insanların geri kalan kısmı için bu delik ancak sunularını tanrılara ulaştırmağa yarar. Her iki durumda da şamanın ayrıcalıklı konumu esrime deneyimini yaşama yetisinden ileri gelir.

Şamanizmde içerilmiş olan ideolojinin evrensel karakterini aydınlatmak için, bize göre birincil önemde olan bu nokta üzerinde birkaç kez durmak zorunda kaldık. Şamanlar kendi kabilelerinin kozmoloji, mitoloji ve teolojilerini tek başlarına yaratmış değillerdir; sadece zaten var olan bu öğeleri içselleştirmiş, "deneyimleştirmiş" ve esrimeli yolculuklarında kullanmışlardır, o kadar...

KOZMİK DAĞ

Gökke Yer arasındaki bağlantıyı mümkün kılan bu "Dünyanın Merkezi"nin bir başka mitsel imgesi de Kozmik Dağ'dır. Altay Tatarları Bay Ülgen'in, Göğün ortasında altından bir Dağın üstünde oturduğunu düşünürler (Radlov, *Aus Sibirien*, II, s. 6). Abakan Tatarları buna "Demir Dağ" derler; Moğollar, Buryatlar, Kalmuklar aynı dağı Sumbur, Sumur ya da Sumer adıyla tanır- lar ki, bu bir Hint etkisini (= Meru Dağı) açıkça ele verir. Moğollarla Kalmuklar bu dağı üç veya dört katlı olarak tasarlar- lar; Sibiry Tatarları içinse dağ yedi katlıdır. Yakut şamanı da mistik yolculuğunda yedi katlı bir dağa tırmanır. Bunun doru- ğu "Göğün Göbeğinde", Kutup Yıldızında bulunur. Buryatlar ise Yıldızın, Dağın doruğuna asılı olduğunu söylerler¹⁸.

18 Uno HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, s. 41, 57; id. *Fimno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, s. 341; *Die religiösen Vorstellungen*, s. 58>.

"Kozmik Dağ = Dünyanın Ortası" fikri mutlaka Doğu kökenli olmayabilir, zira "Merkez" simgeselliğinin eski Doğu uygarlıklarının gelişmesinden önce ortaya çıkmış olabileceğini görmüştük. Fakat Orta ve Kuzey Asya halklarının eski gelenekleri -ki bunlar Dünyanın Merkezi ve Kozmik Eksen imgelerini herhalde biliyorlardı- Doğu kaynaklı dinsel fikir ve kavramların sürekli akışıyla değişime uğramıştır. Bu etkiler ya (İran üzerinden) Mezopotamya'dan ya da (Lamaizm yoluyla) Hind'den geliyordu. Hint kozmolojisinde de Meru Dağı dünyanın ortasında yükselir ve doruğunda Kutup Yıldızı parlar¹⁹. Hint tanrıları nasıl bu Kozmik Dağı (= Dünyanın Eksenini) kavrayıp onunla İlkel Okyanusu çalkalayarak Evreni yaratmışlarsa, aynı şekilde bir Kalmuk miti de tanrıların Sumer'i bir değnek gibi kullanarak Okyanusu karıştırdıklarını ve böylece Güneş'i, Ay'ı ve yıldızları yarattıklarını anlatır (Harva, *Die rel. Vors.* s. 63). Bir başka Orta Asya miti de Hint öğelerinin yerel geleneklere karıştığını gösterir : Tanrı Oçirvani (İndra), kartal Garide'nin (= Garuda) biçimini alarak İlkel Okyanusta yılan Losun'a saldırmış, onu üç kez Sumeru Dağının etrafına dolaştır²⁰, sonra da başını ezmiştir²¹.

Bütün öteki Doğu ve Avrupa mitolojilerindeki -örneğin eski İranlıların Haraberezaiti'si, eski Germanlerin Himingbjörg'ü, vb. gibi- Kozmik Dağları burada saymak gereksizdir; Mezopotamya inanışlarında da bir "orta dağ" Yerle Göğü birleştirir; bu "Ülkeler Dağı"dır ve çeşitli yerleri birbirine bağlar²¹. Fakat Babillilerin tapınaklarına ve kutsal kulelerine verdikleri adlar bile bunların Kozmik Dağla özdeşlendiklerini

19 W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder, nach den Quellen dargestellt* (Bonn-Leipzig, 1920), s. "15.

20 POTANİN, *Oçerki*, IV, s. 228; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 62. Eski Yunan sikkelerinin üzerinde *omphalos*'a üç kez sarılmış bir yılan figürü vardır (*ibid.* s. 63).

21 A. JEREMIAS, *Handbuch*, s. 130; bak. ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, s. 31>. İran için bak. A. CHRISTENSEN, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, II (Uppsala-Leyde, 1934), s. 42.

gösterir." Evin Dağı", "Bütün yerlerin Dağının Evi", "Fırtınalar Dağı", "Gökle Yerin Bağı", vb. gibi...²². Ziggurat da asıl anlamıyla bir Kozmik dağ, Kozmosun simgesel bir görüntüsüydü; yedi katı yedi gezegenin "göklerini" ("feleklerini") temsil ediyordu (Borsippa'daki gibi) ya da dünyanın renklerini taşıyordu (Ur'daki gibi)²³. Endonezya'daki Barabudur tapınağı -ki tam bir *imago mundi* ("dünyanın imgesi") dir- dağ biçiminde inşa edilmişti²⁴. Yapay dağlar Hind'de de tanıklandığı gibi, bunlara Moğollarda ve güneydoğu Asya'da da rastlanır²⁵. "Merkez" simgeselliği (Dağ, Direk, Ağaç, Dev) organik olarak en eski Hint manevî dünyasına ait olmakla birlikte, Mezopotamya etkilerinin de Hind'e ve Hint Okyanusu kıyılarına ulaşmış olması güçlü bir olasılıktır²⁶.

Filistindeki Thabor dağının adı da *tabbûr*, yani "göbek, *omphalos*" anlamına geliyor olabilir. Filistinin ortasındaki Gerizim dağı da mutlaka "merkez"liğin sağladığı saygınlıktan yararlanıyordu, çünkü "yerin göbeği" diye adlandırılıyordu (*tabbûr eretz*; bak. *Hâkimler*, IX, 37 : "Bu ordu yerin göbeğine inen ordudur."). Petrus Comestor'un kaydettiği bir sözlü gelenek, yaz gündönümünde güneşin -Gerizim yakınındaki- "Yakub'un

22 Th. DOMBART, *Der Sakraltum*, I: *Ziqqurat* (Münih 1920), s. 34.

23 Th. DOMBART, *Der babylonische Turm* (Leipzig 1930), s. 5>; M. ELIADE, *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (Bükreş 1937), s. 31>. Ziggurat simgeselliği hak. bak. A. PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel* (Paris, 1949).

24 P. MUS, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes* (Hanoi, 2 cilt, 1935 >), I, s. 356.

25 Bak. W. FOY, *Indische Kultbauten als Symbole des Götterberges* ("Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4 September 1914", Leipzig, 1914), s. 213-216; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 68; R. von HEINE-GELDERN, *Weltbild und Bauform in Südostasiens* ("Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens", cilt IV, 1930), s. 48>; bak. ayrıca H. G. Quaritch WALES, *The Mountain of God: a Study in Early Religion and Kingship* (Londra 1953), *passim*.

26. Bak. P. MUS, *Barabudur*, I, s. 117>; 292>; 351>; 385>, vb.; J. PRZYLUKSI, *Les sept terrasses du Barabudur* ("Harvard Journal of Asiatic Studies", temmuz 1936, s. 251-56); A. COOMARASWAMY, *Elements of Buddhist Iconography* (Cambridge, Mass. 1935), *passim*; M. ELIADE, *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, s. 43>.

Kuyusunda" yere gölge düşürmediğini söylüyor. Nitekim -diye açıklıyor Comestor- *sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terræ nostræ habitabilis*²⁷. ["Bu yerin bizim yaşanabilir topraklarımızın göbeği olduğunu söyleyenler var." Ç.] Filistin Kozmik Dağın dibinde bulunmak dolayısıyla en yüksek ülke olduğundan, Tufan'da su baskınına uğramamıştı. Rabbi kaynaklı bir metin şöyle diyor : "İsrail toprağı Tufanda boğulmadı."²⁸. Hristiyanlar için *Golgotha* [İsa'nın çarmıha gerildiği tepe. Ç.] dünyanın ortasında bulunuyordu, zira aslında Kozmik Dağın doruğuydu ve aynı zamanda Adem'in hem yaratıldığı hem de gömüldüğü yerd. Böylece, Kurtarıcının [İsa'nın. Ç.] kanı Haç'ın dibinde gömülü olan Adem'in kafatasının [*Golgotha* "kafatası tepesi" demektir. Ç.] üzerine dökülüyor ve onu günahlarından -bedelini ödeyerek- arındırıyordu²⁹.

Başka bir yerde de, bu "Merkez" simgeselliğinin hem bütün büyük Doğu uygarlıklarında hem de arkaik ("ilkel") kültürlerde ne kadar sık rastlanan ve nasıl temel önem taşıyan bir motif olduğunu göstermiştik³⁰. Gerçekten de -kısaca özetleyiverelim- saraylar, kral kentleri³¹, hatta basit konutlar hep Dünyanın Ortasında, Kozmik Dağın doruğunda sayılıyordu. Bu simgeselliğin derin anlamını yukarıda görmüştük : Bu "merkez" de

27 Eric BURROWS, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion* (in *The Labyrinth*, yay. S. H. HOOKE, Londra 1935, s. 47-70), s. 51, 62 n. 1.

28 Alıntı: A. WENSINCK, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916), s. 15 ; BURROWS (op. cit. s. 54) bu konuda başka metinlerden de söz eder.

29 WENSINCK, op. cit. s. 22; ELIADE, *Cosmologie*, s. 34>. Golgotha tepesinin dünyanın merkezinde bulunduğu inancı Doğu Hristiyanlarının folklorunda hâlâ yaşamaktadır (örn. Küçük Rusya (Ukrayna) halkları; bak. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, s. 72).

30 M. ELIADE, *Cosmologie*, s. 31>; *Traité d'histoire des religions*, s. 315>; *Le Mythe de l'éternel retour*, s. 30>.

31 Bak. P. MUS, *Barabudur*, I, s. 354> ve *passim*; A. JEREMIAS, *Handbuch*, s. 113, 142, vb.; M. GRANET, *La Pensée chinoise* (Paris 1934), s. 323>; A. J. WENSINCK, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia* (Amsterdam 1921), s. 25>; Birger PERING, *Die geflügelte Scheibe* (in "Archiv für Orientforschung", cilt VIII, 1935, s. 281-90); Eric BURROWS, *Some Cosmological Patterns*, s. 48>.

kattan kata geçiş, yani Gök ile iletişim, mümkün oluyor.

Şaman olacak kişi de sır-ra-erme hastalığı sırasında rüyasında böyle bir Kozmik Dağa tırmanır ve daha sonra esrimeli yolculuklarında da aynı Dağı ziyaret eder. Bir dağa tırmanmak her zaman "dünyanın ortasına" yolculuk anlamına gelir. Gördüğümüz gibi, bu "orta" çeşitli şekillerde -hatta konutun yapısında bile- somutlaştırılır ve görünür kılınır; fakat yalnız şamanlar ve kahramanlar Kozmik Dağa *gerçekten tırmanabilirler*; tıpkı en başta simgesel olarak ritüel ağaca tırmanırken gerçekte Evren Ağacına tırmanmakta olan ve böylece Evrenin doruğuna, en yüksek Göğe ulaşan şaman gibi...

EVREN AĞACI

Nitekim Evren Ağacı (Kozmik Ağaç) simgeselliği de Orta-Dağ simgeselliğinin tamamlayıcısıdır. İki simge bazan örtüşür, daha genel olarak birbirini bütünlerler. Ama her ikisi de Evrenin Ekseni (ya da Direği, vb.) kavramının daha geliştirilmiş birer mitsel ifadesidir.

Burada hayli şişkin olan Evren Ağacı (*Arbre du Monde*) dosyasını bütünüyle ele alacak değiliz³². Bu konuda Orta ve Kuzey Asya'da en sık rastlanan temaları hatırlatıp şamancıl ideoloji ve deneyimlerde oynadıkları rolü göstermekle yetineceğiz. Kozmik ağaç şamanlık mesleğinin temel ögesidir. Şaman davulunu onun odunundan yapar; ritüel kayına tırmanırken aslında ona tırmanmaktadır; yurtunun önünde ve içinde onun benzerleri -veya temsilcileri- vardır; davulunun üstüne de onun resmini yapar³³. Kózmolojik olarak, Evren Ağacı yeryüzünün

32 Bu konudaki temel bilgiler ve kaynakça *Traité d'histoire des religions* adlı eserimizdedir: s. 239>, 281>.

33 Bak. örn. bir Altay şaman davulunun üzerindeki desen : HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, şek. 15. Şamanlar bazan konutlarının yakınına yerleştirdikleri ve konutu koruduğu kabul edilen bir "başasağı ağaç" da kullanırlar; bak. E. KAGAROV, *Der Umgekehrte Schamanenbaum* ("Archiv für Religionswissenschaft", 27, 1929, s. 183-85). Bu "ters dönmüş ağaç" tabii Kozmosun mitsel bir simgesidir; bak. A. COOMARASWAMY, *The Inverted*

ortasında, "göbeğinin" bulunduğu yerde yükselir, dalları da Bay Ülgen'in sarayına sürünür (Radlov, *Aus Sib.* II, s. 7). Abakan Tatarlarının söylencelerinde, bir Demir Dağın doruğunda yedi kollu bir akkayın ağacı büyümüştür. Moğollar Kozmik Dağı, ortasında bir Ağaç olan dört yanyüzlü bir piramit olarak tasarlarlar; tanrılar, Dünyanın Direği gibi, bu ağacı da atlarını bağlamak için kullanırlar³⁴.

Ağaç üç Evren bölgesini birbirine bağlar³⁵. Vasyugan-Ostyaklar dallarının Göğe değdiğine, köklerinin de Yeraltı dünyasına daldığına inanırlar. Sibiryâ Tatarlarına göre göksel Ağacın bir eşi de Yeraltında bulunur; dokuz köklü bir çam (ya da başka varyantlara göre, dokuz çam) İrle Han'ın sarayının önünde yükselir; ölümler hakarıyla oğulları atlarını onun gövdesine bağlarlar. Gold'lar üç Evren Ağacı sayarlar : Birincisi Göktedir; insanların ruhları kuşlar gibi onun dallarına konmuştur, doğacak çocuklara can vermek üzere yere inmeyi beklerler; ikincisi Yeryüzünde, üçüncüsü de Yeraltındadır³⁶. Moğollar kökleri Sumer dağının diplerine dalan, dalları da doruğuna yayılan *zambu* ağacını bilirler; tanrılar (*Tengeri*) Ağacın yemişleriyle beslenir ve ifritler (*asura*'lar) da Dağın kovuklarında saklandıkları yerlerden onları imrenerek seyrederek. Kalmuk ve Buryatlarda da buna benzer bir mite rastlanır³⁷.

Tree ("The Quarterly Journal of the Mythic Society", Bangalore, cilt 29, no 2, 1938, s. 1-38), Hindistana ait zengin belgelerle birlikte; ÉLİADE, *Traité d'histoire des religions*, s. 240>, 281. Aynı simgesellik Hristiyanlık ve İslam geleneklerinde de korunmuştur: bak. *ibid.* s. 240; A. JACOBY, *Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten* ("Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft", cilt 43, 1928, s. 78-85); Carl-Martin EDSMAN, *Arbor inversa* ("Religion och Bibel", Uppsala, III, 1944, s. 5-33.

34 Bak. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, s. 52; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 70. Odhin de atını Yggdrasil'e bağlar; bak. *Traité...* adlı eserimiz, s. 242. Çinde ağaç (kazık)-at mitsel bütünlüğü için bak. HENTZE, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen* (Anvers 1937), s. 123-30.

35 Bak. H. BERGEMA, *De Boom des Levens in Schrift en Historie* (Hilversum 1938), s. 539>.

36 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 71.

37 HARVA (HOLMBERG), *Finn-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, s. 356>; Die

Dünya ya da Evren Ağacı simgeselliğinde içeren birkaç dinsel fikir veya kavram vardır. Bir yandan, sürekli yeniden-doğuş halindeki Evreni (bak. Eliade, *Traité*, s. 239), kozmik canlılığın tükenmez kaynağını, kutsallığın en tipik ve yetkin kap ve kalıbını (göksel kut'un alınış "merkezi" olduğu için) temsil eder. Öte yandan, Göğü ya da gezegenlerin Göklerini ("feleklerini") simgeler³⁸. Gezegenlerin gökküreleri simgeselliği Orta Asya ve Sibirya şamanlığında önemli bir rol oynadığı için, bunların simgesi olarak Evren Ağacına birazdan tekrar döneceğiz. Fakat şimdiden hatırlatmayı önemli görüyoruz ki, birçok arkaik gelenekte dünyanın kutsallığını, doğurganlığını ve sürekliliğini ifade eden Evren Ağacı, yaradılış verimlilik, sır-erme fikir ve kavramlarıyla ve son aşamada da mutlak gerçeklik ve ölümsüzlük fikriyle ilişki içinde bulunur. Böylece Evren Ağacı, Hayat ve Ölümsüzlük Ağacı olur. Sayısız mitsel "kardeşler" ve tamamlayıcı simgelerle (Kadın, Kaynak, Süt, Hayvanlar, Yemişler, vb.) zenginleşmiş olarak, karşımıza her zaman hayatın (canlılığın) hazinesi ve yazgıların hâkimi niteliğinde çıkar.

Bu fikirler oldukça eskidir, zira onları birçok "ilkel" toplulukta Ay ve sır-ermeyle ilişkili bir simgeselliğin içinde yer almış buluyoruz (bak. Éliade, *Traité*, s. 241). Fakat Kozmik Ağaç simgeselliği hemen hemen bitmez-tükenmez bir tema olduğundan, pek çok kez değiştirilmiş, geliştirilmiş, çeşitlendirilmiştir. Güneydoğudan gelen etkilerin, Orta ve Kuzey Asya halklarının mitolojilerinin bugünkü görünümlerini kazanmalarına büyük

religiösen Vorstellungen, s. 72>. Daha önce olası bir İran kökenli modelden de söz etmiştik: Vourukasha gölünün kıyısında bulunan ve dibinde Ahriman'ın yarattığı azman kertenkelenin yaşadığı Gaokêrêna Ağacı (bak. yuk. s. 111, n. 1). Bu konudaki Moğol miti ise tabii Hind kökenlidir: *Zambu* = *Jambû*. Bak. ayrıca Çin geleneklerindeki rastlanan, bir dağda büyüyen ve kökleri Yeraltı dünyasına dalan Hayat Ağacı (=Evren Ağacı); C. HENTZE, *Le culte de l'ours ou du tigre et le i'ao-t'ie* ("Zalmoxis", I, 1938, s. 50-68), s. 57; id., *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, s. 24>.

38 Ya da bazan Samanyolunu; bak. örn. Y. H. TOIVONEN, *Le Gros Chêne des chants populaires finnois* ("Journal de la Société Finno-Ougrienne", LIII, 1946-1947, s. 37-77).

ölçüde katkıda bulunduğuna hiç kuşku yoktur. Özellikle ruhların deposu ve "Yazgılar Kitabı" olarak Kozmik Ağaç fikri daha gelişmiş uygarlıklardan alınmış görünüyor. Gerçekten de Evren Ağacı yaşayan ve *yaşatan* bir ağaç olarak tasarlanıyor. Yakutlara göre "yerin göbeğinde" sekiz dallı bir ağaç yükselir; bu bir tür "ilk Cennet"tir, zira ilk insan orada doğmuş ve yarı yarıya Ağacın gövdesinden çıkan bir Kadının sütüyle beslenmiştir³⁹. Harva'nın belirttiği gibi (*Die rel. Vors.* s. 77) böyle bir imgenin, Kuzey Asya'nın o sert ikliminde yaşayan Yakutlar tarafından uydurulabileceğine inanmak zordur. Bunun prototiplerine antik Doğuda ve Hind'de (ilk insan Yama mucizeli bir ağacın dibinde tanrılarla birlikte içer; *Rig Veda*, X, 153, 1) ve İran'da (Yima Kozmik Ağacın üstünden insanlara ve hayvanlara ölüm-süzlük dağıtır; *Yasna*, 9, 4>; *Vidēvdāt*, 2, 5) rastlanır.

Gold'lar, Dolgan'lar ve Tunguz'lar doğumdan önce çocukların ruhlarının küçük kuşlar gibi Kozmik Ağacın dallarında beklediklerini ve şamanların gidip onları oradan getirdiklerini söylerler (Harva, *Die rel. Vors.* s. 84, 166>). Şaman adaylarının sırra-erme rüyalarında daha önce de (bak. s. 63) karşımıza çıkan bu mitsel motif Orta ve Kuzey Asya'ya özgü değildir; ona örneğin Afrika'da ve Endonezya'da da rastlanır⁴⁰. Ağaç-Kuş (= Kartal) ya da tepesinde Kuş dibinde Yılan olan Ağaç şeklindeki kozmolojik şema Orta Asya halklarına ve Germenlere özgü

39 HARVA (HOLMBERG), *Die religiösen Vorstellungen*, s. 75>; *id.*, *Der Baum des Lebens*, s. 57>. Bu mitsel motifin en eski doğu kültürlerindeki ilkörnekleri için, bak. ELIADE, *Traité....*, s. 247>; bak. ayrıca G. R. LEVY, *The Gate of Horn*, s. 156, n. 3. Amerika, Çin ve Japonya mitolojilerindeki Ağaç-Tanrıca (=İlk Kadın) teması hak. bak. C. HENTZE, *Frühchinesische Bronzen*, s. 129.

40 Gökte, üstünde çocuklar bulunan bir ağaç vardır; Tanrı bu çocukları "toplayıp" yere atar (H. BAUMANN, *Lunda. Bei Bauern und Jägern in inner Angola*, Berlin, 1935, s. 95); insanın ağaçlardan türeme olduğuna dair Afrika miti hak. bak. *id.* *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker* (Berlin, 1936), s. 224; karşılaştırmalı belgeler için, ELIADE, *Traité*, s. 259>. Dayak inanışlarına göre ilk Atalar çifti Hayat Ağacından doğmuştur (H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, 1946), s. 57; ayrıca bak. aş. s. 390. Ancak, ruh (çocuk)-kuş-Evren Ağacı imgesinin orta ve kuzey Asya'ya özgü olduğunu da belirtmek gerekir.

olmakla birlikte, -ve her ne kadar aynı simgeye tarihöncesine ait kalıntılarda bile rastlanmışsa da⁴¹- olasılıkla Doğu kökenlidir⁴².

-Bu kez açıkça dışardan alınma- bir başka tema da "Yazgılar Kitabı-Ağaç" kavramıdır. Osmanlı Türklerinin inanışına göre, Hayat Ağacının bir milyon yaprağı olup her birinin üzerine bir insanın yazgısı yazılmıştır; her insan öldüğünde ağaçtan bir yaprak düşer (Harva, *Die rel. Vors.* s. 72). Ostyaklar yedi katlı bir göksel Dağın üstünde oturan bir Tanrıçanın, her insan doğar doğmaz yazgısını yedi dallı bir ağaca yazdığına inanırlar (*ibid.* s. 172). Aynı inanca Bataklarda da rastlanır⁴³; ancak gerek Türkler gerek Bataklar yazıyı oldukça geç dönemlerde öğrendiklerinden, bu mitin Doğu kökenli olduğu açıktır⁴⁴. Ostyaklar ayrıca tanrıların, doğan çocuğun geleceğini bir Yazgı defterinde aradığına inanırlar. Sibiryalı Tatarların söylencelerine göre, yedi tanrı yeni doğan çocukların kaderlerini bir "Hayat Defteri"ne yazarlar (Harva, *Die rel. Vors.* s. 160>). Fakat bütün bu imgeler, yedi gezegen "feleğinin" bir Yazgı Kitabı (veya Defteri) sayıldığı Mezopotamya kökenli tasarımdan türemiştir. Bunları bu bağlamda hatırlatmamızın nedeni, şamanın da en son Feleğe, Kozmik Ağacın tepesine ulaşınca, orada bir bakıma topluluğun "geleceğini" ve insan ruhunun "yazgısını" sorgulamasıdır.

41. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 85. Bu simgeselliğin anlamı hak. bak. ÉLİADE, *Traité*, s. 252>. Belgeler: A. J. WENSINCK, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*. bak. ayrıca HENTZE, *Frühchinesische Bronzen*, s. 129.

42. Bak. G. WILKE, *Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschicht-lichen Kunst* ("Mannus-Bibliothek", XIV, Leipzig, 1922, s. 73-99).

43. J. WARNECK, *Die Religion der Batak*, (GÖTTINGEN, 1909), S. 49>. Endonezya'da ağaç simgeselliği hak. bak. aş. s. 229, 283.

44. Bak. G. WIDENGREN, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book* (Uppsala ve Leipzig, 1950); *id. The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (Uppsala, 1951).

MİSTİK SAYILAR : 7 VE 9

Yedi dallı Kozmik Ağacın yedi gezegen gökküresi ("feleği") ile özdeşlenmesi kesinlikle Mezopotamya etkisinin sonucudur. Fakat, bir kez daha belirtelim, bu ifade "Kozmik Ağaç = Dünyanın Eksenini" kavramının Türk, Tatar ve öteki Sibiryalı halklarına eski Doğu etkileriyle geldiği anlamını içermiyor. Dünyanın Eksenine tırmanarak Göğe çıkmak fikri evrensel ve arkaik bir fikir olup yedi kat göğün (= yedi gezegen küresinin) aşılması kavramından önceye aittir. Bu kavram Orta Asya'ya ancak Mezopotamyalıların yedi gezegen üzerine spekülasyonlarından uzun zaman sonra yayılmış olabilir. Üç Kozmik kuşağı simgeleyen⁴⁵ 3 sayısının dinsel anlam ve değerinin 7 sayısınınkinden önce geldiği bilinen bir gerçektir. Ayrıca dokuz kat gökten (dokuz tanrıdan, Ağacın dokuz dalından, vb.) da söz edilir; bu mistik sayı olasılıkla 3 x 3 olarak açıklanabilir ve dolaşısıyla, Mezopotamya kökenli 7 sayısınınkinden daha eski bir simgeselliğin, 3 simgeselliğinin, içinde sayılmalıdır⁴⁶.

Şaman, üzerine yedi veya dokuz gök katını temsil eden yedi veya dokuz *taptı* (çentik, kertik) atılmış bir ağaca ya da direğe tırmanır. Yolda aşması gereken *pudak*'lar ("engel"ler)

45 Üç parçalı bir şemaya dayalı kozmolojik tasarımların tutarlılığı ve önemi hak. bak. A. K. COOMARASWAMY, *Svayamâttrınâ: Janua Coeli, passim*.

46 7 ve 9 sayılarının içerdiği dinsel ve kozmolojik anlamlar hak. bak. W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, s. 91>, 423, vb. HARVA (*Die religiösen Vorstellungen*, s. 51>, vb.) ise aksine, 9 sayısını daha yakın döneme ait sayar; ayrıca dokuz kat göğün de, Hind'de de tanıklanmakla birlikte aslında İran kökenli olan dokuz gezegen kavramıyla açıklanabilen, daha geç döneme ait bir tasarım olduğuna inanır (*ibid.* s. 56.) Ne olursa olsun, burada iki ayrı dinsel bütünlük söz konusudur. Doğal olarak, 9 sayısının 3'ün kendisiyle çarpımı olduğunun açıkça anlaşıldığı bağlamlarda, onun 7'den önce geldiğini düşünmek için sağlam nedenler vardır. Bak. ayrıca F. RÖCK, *Neunmalneun und Siebenmalsieben* (in "Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien", LX, Viyana, 1930, s. 320-30), *passim*; H. HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, s. 150, 153, 245; A. FRIEDRICH ve G. BUDDRUSS, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, s. 21>, 96>, 101>, vb.; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, s. 713-16.

aslında, Anoşin'in işaret ettiği gibi (*Materialy*, s. 9), şamanın girmesi ve aşması gereken gökküreleridir. Yakutlar kanlı kurban sunduklarında, şamanları -sunuyu Ay-Tojon'a ulaştırmak için- açık havada dokuz *taptı*'lı bir ağaç dikip ona tırmanır- lar; şamanın yurtunun içinde de bu ağacın daha küçük, yine dokuz çentikli bir benzeri bulundurulur (Harva, *Die rel. Vors.* s. 50). Bu, göksel diyarlara yolculuk yapma yetisinin bir başka belirtisidir.

Ostyakların kozmik direklerinin yedi çentikli olduğunu görmüştük (bak. yuk. s. 298, n. 16). Vogullar Göge yedi basamaklı bir merdivenden çıkılarak ulaşıldığı inancındadırlar. Bütün güneydoğu Sibirya'da yedi kat gök tasarımı geneldir; ama tanıklık edilen tek görüş bu değildir. Dokuz gökküre ya da 16, 17, hatta 33 kat gök kavramları da daha az yaygın değildir. Az sonra göreceğimiz gibi, gök katlarının sayısı tanrıların sayısı ile oranlı değildir; *panthéon* ile gökküre sayıları arasındaki orantı ilişkileri bazan hayli zorlamadır.

Örneğin Altaylılar hem yedi gökten hem de 12, 16 ya da 17 gökten söz ederler (Radlov, *Aus Sib.*, II, s. 6>); Teleütlerde şamanın ağacında 16 göğü temsil eden 16 çentik bulunur (Harva, *ibid.* s. 52). En yukarıdaki gökte "Kayırcı Gök Hükümdarı" Tengere Kaïra Han oturur; onun altındaki üç katta, ondan bir çeşit türüm (südûr, *émanation*) yoluyla çıkmış üç büyük tanrı bulunur : Bay Ülgen onaltıncı katta, bir altın dağın tepesinde yine altından bir tahtta oturur; Ksyûgan Tengere ("Çok kuvvetli Tanrı") dokuzuncuda (15.-10. katlarda oturanlar hakkında hiçbir bilgi verilmiyor), Mergen Tengere ("Herşeyi bilen Tanrı") de Güneşin de yer aldığı yedinci gökte oturur. Daha aşağıdaki katlarda da geri kalan tanrılar ve birtakım yarı-tanrı varlıklar yer alır (Radlov, *ibid.* s. 7>).

Anoşin aynı Altay Tatarlarında tamamen başka bir geleneğe de rastlamıştır. Buna göre, en yüce tanrı olan Bay Ülgen en yüksek, yani yedinci gökte oturuyor; Tengere Kaïra Han artık hiç bir rol oynamıyor (Bu tanrının dinsel yaşamdan kaybolmakta olduğunu daha önce de görmüştük.); Ülgen'in yedi oğluyla

dokuz kızı da öteki gölerde bulunuyorlar, ama hangileri olduğu belirtilmiyor⁴⁷.

Gök Tanrının yedi veya dokuz Oğlu (ya da "Uşağı")ndan oluşan gruba Orta ve Kuzey Asya'da, gerek Ugor halklarında gerek Türk-Tatarlarda sık sık rastlanır. Vogullar Tanrının Yedi Oğlunu tanır; Vasyugan-Ostyaklar yedi göğe dağılmış yedi tanrıdan söz ederler; en yüksek katta Num-Tôrem bulunur; öteki altı tanrıya "Göğün Muhafızları" (*Tôrem-karevel*) ya da "Göğün Dolmeçerleri" denir⁴⁸. Yedi kişilik bir yüce tanrı öbeğine Yakutlarda da rastlanır⁴⁹. Buna karşılık Moğol mitolojisinde "Tanrının Dokuz Oğlu"ndan ya da "Hizmetçisi"nden söz edilir; bunlar hem koruyucu (*sulde-tengri*) hem de savaşçı tanrılardır. Buryatlar yüce Tanrının bu dokuz oğlunun adlarını bile bilirler; ama bu adlar bölgeden bölgeye değişir. 9 sayılı Volga Çuvaşlarının ve Çeremislerin ritüellerinde de karşımıza çıkar (Harva, *ibid.* s. 162>).

Bu yedi veya dokuz tanrıyla onlara tekabül eden 7 veya 9 gökküreden başka, Orta Asya'da, örneğin Sumeru'da oturan 33 tanrı (*tengeri*) gibi, daha kalabalık gruplara da rastlanır. (Bu sayı Hint kökenli olabilir; *ibid.* s. 164). Verbitzki 33 gökküre fikrine Altaylılarda, Katanov da Soyotlarda rastlamışlardır (*ibid.* s. 52). Ancak bu sayı araştırmacının karşısına son derece nadiren çıkmaktadır; olasılıkla yakın zamanlarda sisteme girmiş Hint kökenli bir alıntı olduğu düşünülebilir. Buryatlarda tanrıların sayısı bunun üç mislidir; iyi ve kötü diye ayrılmış Göğün çeşitli bölgelerine dağılmış tam 99 tanrılar vardır; 55 iyi tanrı güneybatı, 44 kötü tanrı da kuzeydoğu yönlerinde bulunurlar. Bu iki

47 Bu iki kozmolojik tasarımın analizi için bak. W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, s. 84>, 135>, 172>, 449>, 480>, vb.

48 KARJALAINEN'in (*Die Religion der Jugra-Völker*, II, s. 305>) gösterdiği gibi, bu adların da yedi gök tasarımıyla birlikte Tatarlardan alınmış olması akla yakındır.

49 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 162 (PRİKLONSKİY ve PRİPUZOV'a dayanarak). SIEROSZEWSKI'nin belirttiğine göre Yakut av tanrısı Bay Baynay'ın yedi arkadaşı vardır; bunlardan üçü avcılara olumlu, ikisi de olumsuz davranır (*Du chamanisme*, s. 303).

grup uzun zamandan beri aralarında savaşmaktadırlar⁵⁰. Moğollar da eskiden 99 tanrı tanıyorlarmış (Harva, s. 165). Fakat ne Buryatlar ne de Moğollar, adları çoğunlukla anlaşıl-maz ve yapay olan bu tanrılar hakkında açık seçik bir şey söyle-yebiliyorlar.

Yine de unutmamalıyız ki, göksel bir Yüce Tanrı inancı Orta Asya'da ve Arktik bölgelerde kökensel ve çok eskidir (Eliade, *Traité*, s. 63>); "Tanrının Oğulları" inancı da, 7 sayısının bir dış katkı ve dolayısıyla yakın döneme ait olmasına karşın, aynı derecede eskidir. Şamanlık ideolojisinin, 7 sayısının yayıl-masında rol oynamış olması akla yakındır. Gahs'ın fikrine göre, Ay-Ata mitsel/kültürel bütünlüğü yedi çentikli putlarla ve yedi dallı İnsanlık-Ağacıyla ilişkili olduğu gibi, kansız kurbanların (yüce gök tanrılarına kafanın ve kemiklerin sunulması) yerini alan güney kökenli çevrimsel ve "şamancıl" kanlı kurbanlarla da ilişkilidir⁵¹. Ne olursa olsun, Yurak-Samoyedlerde Yerin Ruhunun yedi oğlu, putların (*sjaadai*) da yedi yüzü veya yedi çentikli -ya da sadece çizili- bir yüzü vardır; ve bu *sjaadai* kutsal ağaçlarla ilişki içindedir⁵². Şamanın da giysisinde Yedi Gök Kızının seslerini temsil eden yedi çingirak takılı olduğunu görmüştük (bak. Mikhailowski, *Shamanism*, s. 84). Yenisey Ostyaklarında şaman adayı ıssızlığa çekilir, orada bir uçan sincap tutup pişirir, sekize böler, yedi parçasını yiyip birini atar. Yedi gün sonra aynı yere gelir, şaman olup olamayacağını belir-leyen bir işaret alır⁵³. Gizemli sayı 7 olasılıkla şamanın tekniğin-de ve esrimesinde önemli bir rol oynamaktadır. Yurak-Samoyedlerde şaman adayı yedi gün yedi gece bilinçsiz yatar; bu sırada ruhlar da vücudunu parçalara ayırıp sırra-erdirme sürecini yürütürler (Lehtisalo, *Entwurf*, s. 147). Ostyak ve Lapon

50 G. SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus*, s. 939>.

51 A. GAHS, Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer, s. 237; id. *Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern* (Semaine d'Ethnologie Religieuse, IV. oturum (1925), Paris, 1926, s. 217-32), s. 220>.

52 LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, s. 67, 77>, 102. Bu yedi yüzlü putlar için, bak. ayrıca Kai DONNER, *La Sibérie*, s. 222>.

53 Kai DONNER, *La Sibérie*, s. 223.

şamanları dalınca geçmek için yedi noktalı mantarlar yerler⁵⁴; Lapon şamanı ustasından yedi noktalı bir mantar alır (Itkonen, s. 159); Yurak-Samoyed şamanının 7 parmaklı bir eldiveni vardır (Lehtisalo, s. 147); Ugor halklarında şamanın yardımcı ruhları 7 tanedir (Karjalainen, III, s. 311), vb. Ostyaklarla Vogullarda 7 sayısına verilen önemin açık seçik bir eski Doğu etkisinden ileri geldiği gösterilebilmiştir⁵⁵ ve aynı olgunun Orta ve Kuzey Asya'nın geri kalan bölgeleri için de geçerli olduğuna hiç kuşku yoktur.

Bizim araştırmamız açısından önemli olan, şamanın bütün bu gökküreler ve dolayısıyla oralarda eğleşen bütün tanrılar ve yarı-tanrılar üstüne daha dolaysız bilgilere sahip görünmesidir. Gerçekten de, eğer sırasıyla bütün gök katlarına girebiliyorsa, bu aynı zamanda oraların sakinlerinden de yardım gördüğü içindir. Bay Ülgen'le konuşmaya kalkmadan önce öteki göksel varlıklarla görüşüp onlardan destek ve koruma ister. Şamanın Yeraltı dünyasıyla ilgili olarak da buna benzer bir "deneysel" bilgisi olduğu görülür. Yeraltının girişi Altaylılarca "Yerin duman deliği" olarak tasarlanır ve tabii "merkezde" bulunur. (Orta Asya mitlerine göre Kuzeyde, ki bu Göğün Merkezine tekabül eder; Harva, *Die rel. Vors.* s. 54; bilindiği gibi Hind'den Sibiry'a bütün Asya kültürel alanında "Kuzey" "Merkez"le özdeşleşmiştir.) Bir tür simetri kaygısıyla Yeraltı âlemi de Gökle aynı sayıda kata sahip olarak tasarlanmıştır. Üç katlı bir Gökleri olan Karagas ve Soyotlara göre Yeraltı da üç katlıdır. Orta ve Kuzey Asya toplumlarının çoğu içinse yedi veya dokuz katlıdır⁵⁶. Altay şamanının Yeraltı dünyasında sırasıyla yedi

54. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, c.II, s. 278, III, s. 306; ITKONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, s. 149. Tsingala Ostyaklarında hasta bir masanın üstüne yedi çizikli bir ekmek koyar ve Sänke'ye sunuda bulunur (KARJALAINEN, III, s. 307).

55. Josef HÆCKEL, *Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus* ("Archiv für Völkerkunde", I, Viyana, 1947, s. 95-163), s. 136.

56. Ugor halklarında Yeraltı dünyası hep yedi katlıdır, ancak bu fikir onlardan çıkma gibi görünmüyor; bak. KARJALAINEN, II, s. 318.

"engel" (*pudak*) aştığını görmüştük. Gerçekten de Yeraltı dünyasıyla ilgili deneysel bilgisi olan sadece odur, zira oraya sağlığında yalnız o girebilir; tıpkı yedi veya dokuz kat göğe çıkıp inemediği gibi...

OKYANUSYA KÜLTÜREL ALANINDA ŞAMANİZM VE KOZMOLOJİ

Orta ve Kuzey Asya şamanizmiyle Endonezya ve Okyanusya şamanizmi gibi son derece karmaşık iki olguyu birbiriyle karşılaştırma iddiasına kalkışmadan, iki noktayı aydınlatmak amacıyla, güneydoğu Asya kültür alanına ait bazı gerçekleri kısaca gözden geçireceğiz : 1) Bu bölgelerde de üç Kozmik kuşak ve Dünyanın Ekseni motiflerinin arkaik çağlardan beri var oluşu; 2) Yerli dinin tabanı üzerine gelip eklenen (özellikle 7 sayısının kozmolojik rolü ve dinsel işlevi sayesinde ayırddedilebilen) Hint etkileri... Gerçekten de bize öyle geliyor ki, bu iki kültürel blok -Orta ve Kuzey Asya ile Endonezya ve Okyanusya- bu açıdan bazı ortak özellikler göstermektedir, çünkü her ikisi de kendi arkaik dinsel geleneklerinin, daha gelişmiş kültürlerin yayılımı sonucu, değişikliğe uğramasına tanık olmuşlardır. Burada Endonezya ve Okyanusya kültür alanlarının tarihsel/kültürel analizini yapmağa kalkışacak değiliz; bu bizi konumuzdan fazlasıyla uzaklaştırır⁵⁷. Sadece burarlarda şamanizmin hangi ideolojilerden yola çıkarak ve hangi teknikler sayesinde gelişebildiğini göstermek üzere birkaç dayanak noktası saptamayı önemli buluyoruz.

Malakka (Malaya) yarımadasının en arkaik toplulukları olan Semang Pigmelerinde Dünyanın Ekseni simgesine rastlıyo-

57 Bu konuda söylenebilecek belli başlı gerçekler P. LAVIOSA-ZAMBOTTI tarafından derli toplu ve cüretli bir sentez içinde dile getirilmiştir: *Les Origines et la diffusion de la civilisation* (Fr. çev. Paris, Payot, 1949), s. 337>. Endonezya'nın en eski tarihi hak. bak. G. COEDES, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie* (Paris, 1948), s. 67>; bak. ayrıca H. G. Quaritch WALES, *Prehistory and Religion in South-East Asia*, özellikle s. 48>, 109>.

ruz : Dünyanın ortasında dev bir kaya (Batu Ribn) yükselir; altında da "Cehennem" vardır. Vaktiyle Batu-Ribn'in üzerinden bir ağaç göğe yükseliyormuş (Schebesta, *Les Pygmées*, s. 156>). Evans'ın derlediği bilgilere göre, bir taş sütun (Batu Herem) Göğü tutuyor; tepesi gökkubbeyi delip, Çinoy'ların yaşayıp eğlendikleri Ligo denilen bir bölgede, Taperu göğünün üstüne çıkıyor⁵⁸; Yeraltı ("Cehennem"), Yeryüzünün merkezi ve Göğün "kapısı" aynı eksen üzerinde yer alıyor; ve bir zamanlar kozmik bölgelerin birinden öbürüne geçiş de bu eksen üzerinden yapılmış. Buna benzer bir kuramın daha tarihöncesinde ana çizgileriyle tasarlanmış olduğuna inanmak için nedenlerimiz olmasaydı, bu kozmolojik şemanın gerçekten Semang Pigmelerinin kafasından çıktığına inanmakta tereddüt ederdik⁵⁹.

Semang otacılarına ilişkin inanışları ve onların sihirbazlık tekniklerini incelediğimizde, bazı Malaya etkilerini (örn. kaplanın dönüşmek) not etmek fırsatını bulacağız. Ruhun öbür dünyadaki yazgısına ilişkin fikirlerinde de bu türden bazı izler yakalanabilir. Ölümde can (ruh) bedeni topuktan çıkarak terkederek ve doğuya yönelip denize kadar gider. Ölümü izleyen yedi gün içinde ölümler köylerine geri dönebilirler; bu süre geçtikten

58 Ivor H. N. EVANS, *Studies in Religion, Folk-Lore and Custom in British North-Borneo and the Malay Peninsula*, s. 156. Chinoiler (Schebesta'da: *cenoi*) doğanın "ruhları" olup Tanrı (Tata, Ta Pedn) ile insanlar arasında aracılık yaparlar (Schebesta, s. 152>; EVANS, *Studies*, s. 148>). Bunların sağaltımdaki rolleri hak. bak. aş. s. 375>.

59 Bak. örn. W. GAERTE, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme* ("Anthropos", IX, 1914, s. 956-79). W. SCHMIDT ve O. MENGHIN tarafından yığıtçe savunulan, Pigmelerin kültürünün özgünlüğü ve arkaikliği konusuna gelince, bu sorun henüz çözülmüş değildir. Karşıt bir görüş için, bak. LAVIOSA-ZAMBOTTI, *op. cit.* s. 132>. Ne olursa olsun, bugünkü Pigmelerin, her ne kadar komşularının daha gelişmiş kültürlerinden etkilenmiş olsalar da, birçok arkaik öge ve özellikleri korudukları kuşku götürmez. Bu "tutuculuk" özellikle, daha gelişkin komşularınunkilerden çok farklı olan dinsel inanışlarında kendini gösteriyor. Dolayısıyla biz Dünyanın Ekseni mitini ve kozmolojik şemasını Pigmelerin dinsel geleneklerinin özgün bir kalıntısı olarak sınıflamaya kendimizi yetkili sayıyoruz.

sonra aralarından dürüst bir yaşam sürmüş olanlar Mampes tarafından Belet adlı mucizeli bir adaya götürülür; oraya varmak için denizin üstüne atılmış inişli çıkışlı bir köprüden geçerler. Köprü'nün adı Balan Başam'dır; Başam, köprü'nün öbür ucunda yetişen bir tür eğrelti otudur. Orada bir Çinoy-Kadın (*Çinoy-Sagar*) bulunur; bu kadın başını Başam otlarıyla süsler; ölüler de Belet adasına ayak basmadan önce aynı şeyi yapmak zorundadırlar. Mampes köprü'nün bekçisidir; dev bir zenci olarak tasarlanır; ölülere getirilen sunuları o yer. Adaya varınca ölüler Mapic Ağacına yönelirler (herhalde Ağaç adanın ortasında yükselmektedir). Bütün öteki ölüler de orada toplanmıştır. Fakat yeni gelenler Ağacın çiçeklerini hemen toplamaz, yemişlerinden de yiyemezler; bunun için önce gelmiş olan ölüler tarafından bütün kemiklerinin kırılmasını ve göz yuvarlarının içeri doğru bakacak şekilde yuvalarında ters çevrilmesini beklemek zorundadırlar. Bu koşullar yerine gelince sahici ruhlar (*kemoit*) haline gelir ve Ağacın meyvalarından yiyebilirler⁶⁰. Doğal olarak bu ağaç bir Mucizeli Ağaç ve Hayat Kaynağıdır, çünkü kökünden sütle dolu memeler çıkar, ayrıca küçük çocukların -ki bunların henüz doğmamış çocuklar olduğu düşünülebilir- ruhları da oradadır⁶¹. Evans'ın derlediği mit bu konuda bir şey söylememekle birlikte, olasılıkla ölüler tekrar küçük çocuk olarak yeryüzünde sürecekleri yeni bir hayata hazırlanmaktadırlar.

Burada, dallarına küçük çocukların ruhları konmuş olan Hayat Ağacı kavramına tekrar rastlıyoruz. Bu fikir Tanrı Ta Pedn ile Evrenin Ekseni simgeselliği çevresinde oluşmuş olan

60 Kemiklerin ufalanması ve gözlerin ters çevrilmesi bize, şaman adayını "ruha" dönüştürmeyi amaçlayan sır-erme ritlerini anımsatıyor. Semang, Sakai ve Jakunların cennete benzeyen "Yemişler Adası" hak. bak. W. W. SKEAT ve C. O. BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula* (Londra, 1906), c.II, s. 207, 209, 321. Bak. ayrıca a.ş. s. 228, n. 2.

61 EVANS, *Studies*, s. 157; SCHEBESTA, *Les Pygmées*, s. 157-158; *id. Jenseitsglaube der Semang auf Malakka* (in "Festschrift. Publication d'hommage offerte au P[ère].") W. SCHMIDT, ed. W. Koppers, Viyana, 1928, s. 635-44).

dinsel bütünlükten başka bir şemaya ait olmakla birlikte, son derece eski bir mit gibi görünüyor. Bu mitin içinde bir yandan mistik bir insan-bitki dayanışması kavramını, öte yandan bir anaerikl ideolojinin izlerini seçebiliyoruz ki, bu öğeler arkaik mite yabancısıdır : yüce Gök tanrısı, üç Kozmik kuşak, Yer ile Gök arasında iletişimin doğrudan ve kolay olduğu bir ilkel çağ ("Yitirilen Cennet" miti) gibi... Bundan başka ölümlerin öldükten yedi gün sonraya kadar köylerine geri dönebileceklerine dair ayrıntı da daha yakın döneme ait bir Hint-Malay etkisinin göstergesidir.

Sakai'lerde bu tür etkiler daha da belirginleşiyor. Bunlar canın (ruhun), kafanın arka tarafından çıkıp batıya doğru gittiğine inanıyorlar. Ölü, Göge Malayların girdiği kapıdan girmeye çalışıyor, fakat bunu başaramayınca bir kaynar su kazanının üstüne kurulmuş Menteg köprüsünden geçmeye başlıyor (bu fikir Malay kökenlidir; Evans, *Studies*, s. 209, n. 1). Köprü aslında kabuğu soyulmuş bir ağaç gövdesidir; günahkâr ruhlar kazana düşerler. Yenang onları yakalar, toz haline gelinceye dek yakar, sonra tartar; hafiflemişlerse Göge gönderir, henüz ağırlarsa ateşle arındırmak üzere yakmağa devam eder⁶².

Selangan'ın Kuala Langat bölgesinde yaşayan Besisi'lerle Bebranglılar ölümlerin ruhlarının gittiği bir Yemişler Adasından söz ederler. Bu ada Semangların Mapic ağacına benzer; orada insanlar yaşlanınca yeniden çocuk olup büyümeye başlayabilirler⁶³. Besisilere göre Evren altı yukarı (göksel) bölge, Yeryüzü

62 EVANS, *Studies*, s. 208. Ruhun tartılması ve ateşle arındırılması Doğu kökenli fikirlerdir. Sakailerin "Cehennemi", kendi yerli öbür dünya tasarımlarının yerine geçmiş, olasılıkla yakın zamanlara ait güçlü yabancı etkilerin belirtilerini açığa vuruyor.

63 Bu, gayet yaygın bir mit olan, içinde yaşamın sürekli bir yeni başlangıç içinde sonsuza dek sürdüğü "cennet" mitidir. Bak. Trobriand Melanezyalıların ruhlar (=ölüler) adası Tuma: "[ruhlar] yaşlanınca pörsüyüp buruşmuş eski derilerini atarak taze ve yumuşak bir deriyle kaplanmış, lüle lüle siyah saçlar ve sağlam dişlerle donanmış dinç ve zinde bir vücutla yeniden ortaya çıkarlar. Böylece onların yaşamı sürekli bir yeniden başlama ve -gençliğin çağrıştırdığı bütün zevklerle birlikte- yeniden gençleşme sürecinden ibarettir." (B. MALINOWSKI, *La vie sexuelle des sauvages*

ve altı da aşağı (Yeraltı) kuşağına bölünmüştür (Evans, *Studies*, s. 209-210); bu şema eski üç parçalı tasarımı Hint-Malay kozmolojik fikirlerinin karışmış olduğunu gösterir.

Jakunlarda⁶⁴ mezarın üstüne üzerinde 14 çentik -bir yüzde çıkış için 7, öbür yüzde iniş için 7- bulunan 1,5 metre boyunda bir direk dikilir; bunun adı "ruhun merdiveni"dir (*ibid.* s. 266-67). Merdiven simgeselliğinden daha sonra da bahsetmek fırsatını bulacağız; şimdilik -Jakunlar farkında olsun olmasın- ruhun geçeceği yedi gök düzeyini temsil eden yedi çentik veya çizige mim koyalım : Bu nokta eski Doğu kaynaklı fikirlerin Jakunlar derecesinde "ilkel" topluluklara kadar nüfuz etmiş olduğunu kanıtlıyor.

Kuzey Borneolu Dusunlar⁶⁵ ölülerin yolunu bir dağa tırmanıp bir ırmağı aşmak şeklinde tasarlarlar (*ibid.* s. 33>). Ölümle ilgili mitolojilerde dağın rolü her zaman göğe çıkış simgeselliğiyle açıklanabilir ve ölülerin gökte bir barınakları olduğu inancını içerir. Bir başka yerde de, tıpkı şamanların veya kahramanların sırra-erme çıkışlarında yaptıkları gibi, ölülerin "dağlara asıldıklarını" göreceğiz. Şimdiden belirtilmesi önemli olan nokta, saydığımız bütün bu topluluklarda şamanlığın sıkı sıkıya ölümle ilgili inanışlara (Dağ, Cennet-Ada, Hayat Ağacı) ve kozmolojik tasarımlara (Dünyanın Ekseni = Kozmik Ağaç, üç kozmos kuşağı, yedi gökküre, vb.) bağlı olduğudur. Otacılık ya da ruhgüderlik görevini yerine getirirken, şaman -göksel olsun, yeraltı veya denizaltı olsun- öbür dünya topoğrafyasına ilişkin geleneksel verileri kullanır; bu veriler de, dış etkilerle birçok kez bozulmuş veya zenginleşmiş olsalar da, son tahlilde arkaik bir kozmolojiye dayanır.

Güney Borneolu Ngadju Dayakların daha özel bir Evren

du Nord-Ouest de la Mélanésie (Fr. çev. Paris 1930), s. 409; *id. Myth in Primitive Psychology* (Londra ve New York, 1926), s. 80>. (*Myth of Death and the recurrent cycle of Life*)).

64 EVANS'a göre (*Studies*, s. 264), bunlar Malaya ırkından olmakla birlikte asıl Malezyalılardan daha eski (Sumatra'dan gelme) bir göç dalgasını temsil ederler.

65 Proto-Malezyalı ve adanın en eski sakinleri; EVANS, *Studies*, s. 3.

tasarımları vardır. Buna göre bir üst bir de alt dünya mevcut olmakla birlikte, bizim yeryüzü dünyamız bunlardan ayrı bir üçüncü âlem olarak değil, öteki ikisinin toplamı olarak düşünölmelidir, zira her ikisini de hem yansıtır, hem de temsil eder⁶⁶. Aslında bu görüşler de Yeryüzünde olup bitenlerin Gökteki veya "öbür dünyadaki" bir ideal örneğın benzeri veya kopyası olduğunu söyleyen arkaik ideolojinin bir parçasıdır. Şunu da ekleyelim ki, üç kozmos bölgesi tasarımı dünyanın birliğı fikriyle çelişkili değildir. Üç âlem arasındaki benzerlikleri dile getiren çeşitli simgesellikler ve bunların arasındaki iletişim yolları aynı zamanda bunların *birliğini*, bir tek Kozmos içinde bütünleşikliğini de ifade eder. Evrenin yapısının üç bölgele oluşu -yukarıda verdiğimiz nedenlerle vurgulanması gereken bu motif- ne Evrenin derindeki Birliğini ne de görünürdeki "ikiliğini" dışlayıcı değildir.

Ngadju Dayakların mitolojisi hayli karmaşık sa da, içinde bir başat öge seçilebiliyor ki, bu da işte bu "kozmozolojik ikilik" veya düalizmdir. Evren Ağacı bu ikilikten öncedir, çünkü Kozmosu bütönlüğü içinde temsil eder (Schärer, *Die Gottesidee*, s. 35>); hattâ iki yüce tanrının birleşmesini simgeler (*ibid.* s. 37). Dünyanın yaradılışı iki karşıt ("kutuplaşmış") ilkeyi temsil eden iki tanrı arasındaki anlaşmazlığın sonucudur : kadınlık veya dişilik ilkesi (kozmozolojik açıdan aşağıdaki temsilcileri Su ve Yılan) ile erkeklik ilkesi (temsilcileri Üst Alem, Kuş)... Bu karşıt tanrılar arasındaki çekişme sırasında Evren Ağacı (= ilkel ve kökensel bütönlük) tahrip edilir (Schärer, *ibid.* s. 34); fakat bu geçicidir; bütün yaratıcı insan etkinliklerinin ilkörneğı olan Evren Ağacı yok edilse bile bu, yeniden doğması içindir. Biz bu mitlerde hem Yerle Gök arasındaki kutsal evlenmeyi içeren eski

66 Bak. H. SCHÄRER, *Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo* ("Cultureel Indie", IV, Leyde, 1942, s. 73-81), özell. s. 78; *id.* *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, s. 31>. bak. ayrıca W. MÜNSTERBERGER, *Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmvthen. Ein Beitrag zur Kulturanalyse Südostasiens* (La Haye, 1939), özell. s. 143> (Borneo); J. G. RÖDER, *Alahatala. Die Religion der Inlandstämme Mittelcerams* (Bamberg, 1948), s. 33>, 63>, 75>, 96> (Ceram).

kozmoگونik şemayı -ki bu şema başka bir düzeyde tamamlayıcı/ karşıtlar Kuş-Yılan simgeselliğiyle kendini gösterir- hem de eski Ay mitolojilerinin "ikili" yapısını (karşıtların çarpışması, birbirini izleyen yokediliş ve yaradılışlar, ebedî dönüş...) görmek eğilimindeyiz. Ayrıca Hint etkilerinin, bu etkiler çoğu kez tanrıların adlandırılmasıyla sınırlı olsa bile, eski yerli tabana gelip eklendikleri de tartışılmaz.

Özellikle vurgulamamız gereken nokta Evren Ağacının her Dayak köyünde, hattâ evinde, mevcut olması (bak. Schärer, *ibid.* s. 76> ve tablo I-II) ve yedi dallı olarak gösterilmesidir. Bunun, Dünyanın Eksenini ve dolayısıyla Göğe giden yolu simgelediğinin kanıtı da, ölüleri gökteki öbür dünyaya taşıdıkları kabul edilen Endonezya "ölü gemileri"nin hepsinde buna benzer bir Evren Ağacının bulunmasıdır⁶⁷. Altı (tepesindeki demetiyle birlikte yedi) kollu ve iki yanında ay ve güneşle birlikte resmedilen bu Ağaç bazan aynı simgelerle süslü bir mızrak biçimini alır ve şamanın, hastanın kaçak canını aramak için Göğe giderken tırmandığı "şaman merdiveni"ni temsil eder⁶⁸. Ölü gemilerinde figürü bulunan Ağaç/Mızrak/Merdiven öbür dünyada bulunan ve ruhların tanrı Devata Sangiang'a giderken rastladıkları mucizeli Ağacın benzerinden başka bir şey değildir. Endonezyalı şamanların (örneğin Sakai, Kubu ve Dayaklarda) da aynı şekilde ruhlar âlemine gidip hastaların canlarını aramak amacıyla merdiven gibi kullandıkları birer ağaçları vardır⁶⁹. Endonezya şamanizminin teknikleri incelenirken Ağaç-Mızrağın rolü de daha iyi anlaşılacaktır. Dusundayak'ların törenlerinde kullanılan şamancıl ağaçların da yedi dallı olduğu-

67 Alfred STEINMANN, *Das kultische Schiff in Indonesien* (in "Jahrbuch für prähistorische ethnographische Kunst", XIII-XIV, Berlin, 1939-40, s. 149-205), s. 163; id. *Eine Geisterschiffmalerei aus Südborneo* ("Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern", XXII, 1942, s. 107-12'den alıntı; ayrıbasım olarak da yayımlanmış, s. 6 (alıntıda)).

68 A. STEINMANN, *Das kultische Schiff*, s. 163.

69 STEINMANN, *ibid.* s. 163. Japonyada da gemi direği ve ağaç bugün hâlâ "tanrıların yolu" sayılır; bak. A. SLAVIK, *Kultische Geheimbründe der Japanen und Germanen*, s. 727-28, n. 10.

nu kaydedip geçelim (Steinmann, *Das kultische Schiff*, s. 189).

Dinsel fikir ve kavramlarının çoğu Hint kaynaklı olan Bataklar Evreni üç bölgeye ayrılmış olarak tasarlarlar : tanrıların oturduğu yedi katlı Gök, insanların yaşadığı Yeryüzü ve ifritlerle ölülerin yurdu olan Yeraltı⁷⁰. Burada da Göğün Yere daha yakın ve tanrılarla insanlar arasında sürekli iletişimin mevcut olduğu bir cennetlik çağ mitine rastlıyoruz; ancak, insanın gururu ve kendini beğenmişliği yüzünden göksel dünyaya giden yol şimdi kesilmiştir. En yüce tanrı, Evrenin ve öteki tanrıların yaratıcısı Mula-djadi-na-bolon ("Başlangıcı-kendinde-olan") sonuncu gökte oturur ve ilkelerin bütün göksel tanrıları gibi, bir *deus otiosus* ("aylâk tanrı") olmuştur; ona kurban sunulmaz. Yeraltı diyarlarında da bir Kozmik Yılan yaşar; bu yılan sonunda dünyayı yok edecektir⁷¹.

Sumatralı Minangkabau'ların animizme dayalı fakat Hinduizm ve İslam tarafından derin biçimde etkilenmiş karma bir dinleri vardır⁷². Buna göre Evren yedi katlıdır. Ölümden sonra ruh kızgın bir Cehennemin üzerine gerilmiş bir usturanın

70 Fakat, beklenebileceği gibi, pek çok ölü göğe ulaşabilir ; L. LOEB, *Sumatra*, s. 75. Ölülerin izlediği yolların çokluğu hak. bak. aş. s. 393.

71 J. LOEB, *Sumatra*, s. 74-78.

72 Birkaç kez dikkatimizi çektiği ve ilerde daha belirginleştirmek fırsatını bulacağımız gibi, bu olgu bütün Malezya dünyasında ortak ve geneldir. Bak. örneğin, Toradja'daki İslam etkileri, LOEB, *Shaman and Seer*, s. 61; Malezyalılar üzerindeki karmaşık Hind etkileri, J. CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, s. 16, 90, 108, vb.; R. O. WINSTEDT, *Shaman, Saiva and Sufi. A Study of the Evolution of Malay Magic* (Londra, 1925), özell. s. 8>, 55> ve *passim* (İslam etkileri: s. 28 ve *passim*); *id. Indian Influence in the Malay World* ("Journal of the Royal Asiatic Society", III-IV, 1944, s. 186-96); MÜNSTERBERGER, *Ethnologische Studien*, s. 83>: Endonezyada Hind etkileri; Polinezyada Hinduizm etkileri için, E. S. C. HANDY, *Polynesian Religion* ("Berenice P. Bishop Museum Bulletin", 4, Honolulu, 1927), *passim*; CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, s. 303>; W. E. MÜHLMANN, *Arioi und Mamaia. Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über Kultbünde* (Wiesbaden, 1955), s. 177> (Polinezyada Hinduizm ve Budizm etkileri). Fakat şu noktayı da akıldan çıkarmamak gerekir ki, bütün bu etkiler genel olarak sihirsîl/dinsel yaşamın sadece ifade biçimini değiştirmişlerdir; en azından bu kitapta bizi ilgilendiren büyük mitsel/kozmojik şemaları yaratan onlar değildir.

ağzından geçmek zorundadır; kötüler ateşe düşer, iyiler büyük bir ağacın bulunduğu Göğe çıkarlar. Sondaki yeniden dirilişe kadar orada kalırlar⁷³. Burada arkaik temalarla (köprü, ruhları kabul eden ve besleyen Hayat Ağacı) dış kaynaklı etkilerin (Cehennem ateşi, sonunda yeniden dirilme fikri) karışımı kolayca seçilebilmektedir.

Nia'lar her şeyi doğurmuş olan Kozmik Ağacı bilirler. Ölüler Göğe çıkmak için bir köprüden geçerler; köprünün altında Cehennem uçurumu vardır. Göğün kapısına muzraklı kalkanlı bir bekçi dikilmiştir; bir kedi suçlu ruhları Cehennem sularına atmakta ona yardım eder⁷⁴.

Endonezya örneklerini burada keselim. Bütün bu mitsel motiflere (ölü köprüsü, göğe çıkış, vb.) ve bir bakıma onlara bağlı olan şamanlık tekniklerine tekrar döneceğiz. Burada hiç değilse Okyanusya kültür alanının bir kesiminde, birbirini izleyen Hint ve Asya etkileri altında çeşitli bakımlardan değişikliğe uğramış, en uzak antikiteden kalma bir kozmolojik/dinsel bütünlüğün varlığını göstermeyi yeterli buluyoruz.

73 J. LOEB, *Sumatra*, s. 124.

74 J. LOEB, *Sumatra*, s. 150>. Yazar (s. 154'te), yeraltı dünyasına ilişkin Nia mitsel kompleksi ile Hindli Naga halklarının fikirleri arasındaki benzerliğe dikkat çekiyor. Bu karşılaştırma Hindistanın başka yerli halklarına da genişletilebilir. Burada, Hindistanın Arya-öncesi ve Dravid-öncesi halklarıyla Çin Hindi ve Doğu Hind Adaları yerlilerinin büyük kısmının katıldığı, güney Asya uygarlığı (*civilisation austro-asiatique*) adı verilen olgunun kalıntıları söz konusudur. Bu uygarlığın bazı özellikleri hak. bak. ELIADE, *Le Yoga*, s. 340> ; COËDES, *Les États hindouisés*, s. 23>.

DOKUZUNCU BAŞLIK



Kuzey ve Güney Amerika'da Şamanizm

ESKİMOLARDA ŞAMANİZM

Kuzey Asya ile kuzey Amerika arasındaki tarihsel ilişkiler ne olursa olsun, Eskimolarla bugünkü Asyanın, hattâ Avrupalının arktik bölgelerinde yaşayan halklar (Çukçiler, Yakutlar, Samoyedler, ve Laponlar) arasında bir kültürel yakınlık ve sürekliliğin varlığı kuşku götürmez¹. Bu kültürel bağını ve devamlılığın başlıca öğelerinden biri de şamanizmdir. Şamanlar Eskimoların dinsel ve toplumsal yaşamlarında, tıpkı

1 Bak. W. THALBITZER, *Parallels within the Culture of the Arctic Peoples* ("Annales do XX. Congresso Internacional de Americanistas", c. I, Rio de Janeiro, 1925, s. 283-287); Fr. BIRKET-SMITH, *Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung* ("Anthropos", c. 25, 1930, s. 1-23); Paul RIVET, *Los origines del hombre americano* (Mexico, 1943), s. 105>. Eskimo diliyle Orta Asya dilleri arasında dilbilimsel akrabalık bulmağa çalışanlar bile olmuştur; bak. örneğin, Aurélien SAUVAGEOT, *Eskimo et Ouralien*, "Journal de la Société des Américanistes", yeni seri, c. XVI, Paris 1924, s. 279-316. Fakat bu varsayım henüz tüm uzmanların desteğine kavuşmamıştır.

Asyalı komşularında olduğu gibi, baş rolü oynarlar. Gördük ki, onların sırra-erme ritleri de her yerde, bütün "mistik yaşama giriş" törenlerinde gözlenen aynı ana hatları izlemektedir : çağrılma, yalnızlık içinde çileye girme, bir üstada çömezlik etme, bir veya birkaç "samim" koruyucu ruh edinme, simgesel ölüp dirilme ritüelleri, gizli dil, vb.. Biraz ilerde göreceğimiz gibi, Eskimo *angakok*'unun esrime deneyimlerinde mistik uçuş ve yeraltına yolculuk motiflerine rastlanır ki bunlar kuzey Asya şamanizminin tipik özellikleridir. Eskimo şamanıyla gök tanrısı, ya da daha sonra onun yerine geçirilen "kozmokrat" (evrene egemen) tanrı arasında daha ileri ilişkilere de rastlanır². Yine de Eskimolarda kuzeydoğu Asya şamanlığına göre bazı önemsiz farklar göze çarpar : *Angakok*'un özel bir tören giysisinin ve davulunun olmayışı gibi.

Eskimo şamanının görev ve yetki alanına giren başlıca eylemler hastalıkları iyileştirmek, avın bol olmasını sağlamak için Hayvaların Anasını ziyaret amacıyla deniz altı dünyasına yolculuk, Sila ile temas kurarak havanın güzel olmasını sağlamak, ve bir de kısır kadınlara yardımdır³. Hastalık tabuların çiğnenmesinden -başka deyişle kutsallık alanındaki bir bozulmadan- veya kişinin ruhunun bir ölü tarafından kaçırılmasından ileri gelir. Birinci durumda şaman toplu itiraf (günah çıkarına) yoluyla kutsala vurulan lekenin temizlenmesine çalışır⁴. İkinci durumdaysa hastanın ruhunu bulup bedenine geri getirmek üzere göğe veya deniz altına esrimeli yolculuğa çıkar⁵. *Angakok* okyanusun dibindeki Takanakapsáluk'a veya

2 Bak. K. RASMUSSEN, *Die Thulefahrt* (Frankfurt/Main, 1926), s. 145>. İnsanlarla Sila ("Kozmokratör", yani Evrenin Efendisi) arasında aracı olmaları dolayısıyla, şamanlar bu Büyük Tanrıya özel bir saygı besler ve zihinsel yoğunlaşma ve meditasyon yoluyla onunla temasa geçmeye çalışırlar.

3 W. THALBITZER, *The Heathen Priests of East Greenland*, s. 457; Knud RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, s. 109; *id.*, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, s. 28>; E. M. WEYER, *The Eskimos*, s. 422, 437>.

4 Bak. örn. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, s. 133>, 144>.

5 Hastanın canının kutsallıkça zengin bölgelere yöneldiğine inanılır: büyük evren katmanları ("Ay", "Gök", vb.), ölülerin eğleştiği yerler, hayatın

göklerdeki Sila'ya hep esrimeli yolculuk yöntemiyle ulaşır. Zaten sihirli uçuşta uzmandır. Kimi şamanlar Ay'a kadar gitmiş, kimileri de uçarak dünyayı dolaşmıştır⁶. Sözlü geleneklere göre şamanlar kollarını kanat gibi açarak kuş gibi uçarlar. Ayrıca geleceği görür, bilicilik eder, hava değişikliklerini önceden haber verirler; her türlü sihir marifetlerinde de ustadırlar.

Fakat Eskimolar *angakok*'ların bugünkünden çok daha güçlü olduğu bir çağı da hatırlarlar (Rasmussen, *İglulik Eskimos*, s. 131>; *id.*, *Netsilik Eskimos*, s. 295). Birisi Rasmussen'e şöyle demiş : "Ben kendim de şamanım, ama dedem Titqatsaq'a kıyasla bir hiçim. O, şamanların deniz dibindeki Hayvanların Anasına kadar inebildikleri, aya kadar çıkabildikleri ve havada uçarak dolaşabildikleri çağda yaşamıştı..." (Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, s. 299). Daha önce başka kültürlerde de rastladığımız, şamanlığın artık bozulmuş olduğu fikrinin burada da karşımıza çıkması dikkat çekicidir.

Eskimo şamanı güzel hava getirmek için sadece Sila'ya yakarmakla kalmaz (*cf.* Rasmussen, *Die Thulefahrt*, s. 168>); aynı zamanda yardımcı ruhların yardımını, ölülerin çağrılmasını ve başka bir şamanla düelloyu içeren oldukça karmaşık bir ritüel yoluyla fırtınayı durdurmayı da bilir; düello sırasında ikinci şaman birkaç kez "ölür" ve yeniden "dirilir"⁷. Amaç ne olursa olsun, seanslar akşamları ve bütün köyün önünde düzenlenir. Seyirciler zaman zaman tiz perdeden ırlamalar ve bağırışlarla

kaynakları (Grönland Eskimolarının "ayılar ülkesi" gibi; bak. THALBITZER, *Les Magiciens esquimaux*, s. 80>).

6 K. RASMUSSEN, *The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture* (in "Report of the Fifth Thule Expedition", VIII, 1-2, Kopenhag, 1931), s. 299>; G. HOLM, (in THALBITZER, *ed. The Ammasalik Eskimo: Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives*, I, Kopenhag, 1914, s. 1-147), s. 96>. Orta Grönland Eskimolarının aya yolculukları hak. bak. aş. s. 235. Şaşırtıcı bir nokta: şamanların esrimeli yolculuklarına ilişkin böyle geleneklere Copper Eskimolarında hiç rastlanmaz; bak. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, s. 33.

7 Bu tür bir seansın uzun betimi için, bak. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, s. 34>; bak. ayrıca Ernesto de MARTINO'nun derin ve aydınlatıcı yorumu, *Il Mondo Magico*, s. 148-49.

şamanı yüreklendirirler. Şaman ruhları çağırmak için "gizli dilde" ırlamalarını uzattıkça uzatır. Dalınca geçip kendisine ait değilmiş izlenimi veren garip ve yüksek bir sesle konuşur⁸. Dalınç hali sırasında doğaçlanan yırlarda bazan şamanın geçmiş mistik deneyimlerinden izlere rastlanır. Bir şaman :

"Bütün vücudum göz oldu.
Bakın! Korkmayın!
Her yana birden bakıyorum!"

diye ırlıyormuş (Thalbitzer, *Les magiciens esquimaux*, s. 102); herhalde dalınca geçmeden hemen önce parlayan içsel ışığı kastediyor olmalıdır.

Fakat, topluluk sorunlarının (fırtınalar, av kıtlığı, havanın nasıl olacağı, vb..) ya da hastalığın (ki o da şu veya bu şekilde topluluğun dengesini tehdit eder) zorunlu kıldığı seanslar dışında, şaman sadece kendi keyfi ve zevki için ("*for joy alone*") de Göge, Ölüler Diyarına, vb. esrimeli yolculuğa çıkar. Göge çıkışa hazırlanırken âdet olduğu üzere kendini bağlatır ve bu halde göklere yükselir. Orada ölülerle uzun uzun görüşüp konuşur ve dönünce ölülerin gökteki hayatlarını yerdekilere anlatır (Rasmussen, *İğlulik Eskimos*, s. 129-31). Bu özellik Eskimo şamanının esrime deneyimine bir yaşantı olarak ihtiyaç duyduğunu kanıtlar ve aynı zamanda onun yalnızlık ve meditasyona olan eğilimini, yardımcı ruhlarıyla o uzun konuşmalarını ve huzur ihtiyacını da açıklar.

Ölülerin yurdu olarak genellikle üç bölge tasarlanır (cf. örn. Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, s. 315>) : Gök, yerkabuğunun hemen altında bir Yeraltı, ve çok daha derinlerdeki ikinci bir Yeraltı dünyası. Gerek Göklerde gerek asıl derin Yeraltında ölüler mutlu bir hayat sürer, sevinç ve gönenc içinde yaşarlar. Yeryüzündeki hayatla aradaki tek önemli fark orada mevsimlerin bu dünyadakilere ters olmasıdır; burada kış iken Gökte ve

8 Bak. örn. RASMUSSEN, *The Netsilik Eskimos*, s. 294; WEYER, s. 437>.

Yeraltında yaz, burada yaz iken oralarda kıştır. Açlık ve umutsuzluk sadece, çeşitli tabuları çiğnemekten suçlu bulunanlarla beceriksiz avcılara ayrılmış olan, yerkabuğunun hemen altındaki sığ Yeraltı dünyasında hüküm sürer (Rasmussen, *ibid.*). Şamanlar bütün bu bölgeleri gayet iyi tanır ve, bir ölü öbür dünya yoluna yalnız başına çıkmaktan korkup bir dirinin ruhunu çalacak olursa, *angakok* onu nerede arayacağını bilir.

Şamanın mezar-ötesine yolculuğu bazan görünüşte ölümün bütün belirtilerini taşıyan bir kataleptik dalınç esnasında gerçekleşir. Öldüğünü ve iki gün ölümler yolunu izlediğini söyleyen bir Alaska şamanının durumu böyledir. Bu yol, daha önce geçenler tarafından iyice çiğnenip sertleşmiş bir yolmuş; şaman yürürken sürekli olarak ağlaşmalar, sızlanmalar işitiyor-muş; bunların, ölümlerine ağlayan dirilerden geldiğini öğrenmiş. Canlıların köylerine tıpatıp benzeyen bir köye varmış; orada iki "gölge" (hayalet) onu bir eve götürmüşler. Evin ortasında bir ateş yanıyor, korların üzerinde de et parçaları kızarıyor-muş; ama bu etlerin canlı gözleri varmış ve şamanın bütün hareketlerini izliyorlarmış. Ona eşlik edenler etlere dokunmamasını söylemişler (ölüler diyarının yemeklerinden bir kez tadarsa geri dönmesi çok zor olurmuş). Şaman o köyde bir süre kaldıktan sonra yoluna devam etmiş, Samanyoluna varmış, onu bir uçtan bir uca geçmiş ve sonunda mezarının üstüne inmiş. Mezarına girer girmez vücudu dirilmiş; şaman mezarlıktan ayrılıp köyüne gelmiş ve başından geçenleri anlatmış⁹.

Buradaki olay şamanizmin alanından taşan, fakat -başka ayrıcalıklı insanların da harcı olmakla birlikte- şamanlık çevrelerinde çok sık rastlanan bir esrime deneyimidir. Polinezyalı, Türk-Tatar, Amerikalı ve diğer kahramanların marifetleri çerçevesinde yer alan Yeraltı Cehennemine iniş ve Göksel Cennete çıkış olayları, yasak diyarlara yapılan esrimeli yolculuklar sınıfına girer; her topluluğun ölümüne ilişkin mitolojileri de

9 E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering Strait* ("18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology", 1896-97, I, Washington, 1899, s. 19-518), s. 433>.

bu tür başarılarla beslenir.

Eskimo şamanlarına dönersek, bunların esrime yetenekleri, hangisi olursa olsun bütün kozmik bölgelere, "ruh olarak" ("zihnen") ne tür olursa olsun bütün yolculukları yapabilmelerine olanak verir. Sadece "ruh olarak" (yani bedensizce) yolculuğa çıkmayı güvenceye almak için önlem olarak kendilerini bağlatırlar; yoksa vücutlarıyla birlikte havaya uçarak gerçekten kaybolup gidebilirler. Sıkıca bağlanmış ve bazan seansta hazır bulunanlardan bir perdeyle ayrılmış olarak, önce tanış ruhlarını çağırır ve onların yardımıyla yeryüzünden ayrılıp aya ulaşır veya okyanusun ya da yerin derinliklerine inerler. Baffin Eskimolarından bir şaman bu şekilde, yardımcı ruhu (bu bir ayıymış) tarafından Aya götürülmüş; orada, kapısı bir morsun ağzından oluşan bir eve rastlamış; bu ağız-kapı girmek isteyen yabancıyı ısırp parçalamak için bekliyormuş (iyi bilinen "zor geçit" teması; buna ilerde tekrar döneceğiz). Şaman eve girmeyi başarmış ve orada Ay-Adamı ve karısı Güneş'le karşılaşmış. Daha birçok serüvenden sonra yeryüzüne dönmüş. Esrime esnasında cansız yatan vücudu canlanmış. Sonunda şaman kendisini bağlayan iplerden kurtulmuş ve hazır bulunanlara yolculuğunda olup bitenleri anlatmış¹⁰.

Gözle görülür bir gerekçe olmaksızın girilen bu tür gösteriler bir ölçüde, adım başı tehlikelerle dolu olan ve özellikle sadece bir an için açılan "dar kapı"dan geçişi de içeren sır-erme yolculuğunun tekrarı niteliğindedir. Eskimo şamanı bu esrimeli yolculuklara ihtiyaç duyar, çünkü ancak dalınç halindeyken gerçekten "kendisi" olabilir. Mistik deneyim, kişiliğinin yapıcı ögesi olmak dolayısıyla, onun için gereklidir.

Fakat onu böyle sır-erme sınavlarıyla karşı karşıya koyan

10 Franz BOAS, *The Central Eskimo*, s. 598>. Şamanın kendisini sınırsız bağlayan iplerden kurtulması, birçok başka olaylar gibi, bir parapsikoloji sorunu oluşturur; ancak bunu burada ele alamayız. Bizim baktığımız açıdan -yani dinler tarihçisinin bakış noktasından- birçok başka "mucizeler" gibi iplerden kurtulma olayı da şamanın sır-erme sayesinde elde ettiğine inanılan insanüstü "ruhluk" durumunun göstergesi anlamını taşır.

yalnız bu "zihinsel" yolculuklar değildir. Eskimolar zaman zaman kötü ruhlardan korku nöbetlerine kapılırlar ve onları uzaklaştırmak için şamanlara başvururlar. Böyle durumlarda şamanlık seansı, şamanın tanış ruhlarıyla kötü ruhlar (ki bunlar ya tabuların çiğnenmesine kızan Doğa ruhları ya da ölülerin ruhlarıdır) arasında amansız bir mücadeleyi içerir. Bazan şamanın kulübeyi bırakıp gittiği ve biraz sonra elleri kan içinde döndüğü de olur (Rasmussen, *İglulik Eskimos*, s. 144>).

Şaman dalınca geçmek üzereyken suya dalıyormuş gibi hareketler yapar. Yeraltı dünyasına gittiği varsayıldığı zaman bile okyanusa dalıp yüzeye çıktığı izlenimini verir. Thalbitzer'e bir şamanın "üçüncü kez yüzeye çıktıktan sonra son kez gerçekten daldığı" anlatılmıştır (*The Heathen Priests*, s. 459). Şamandan söz edilirken en sık kullanılan deyim "deniz dibine inen"dir (Rasmussen, *İglulik Eskimos*, s. 124). Deniz altına inişlerin birçok Sibiry şamanının giysilerinde de (ördek ayakları, dalgıç kuş resimleri, vb. ile) simgesel olarak gösterildiğini görmüştük. Gerçekten de denizin dibinde deniz hayvanlarının Anası bulunur; bu, evrensel canlılığın (hayatın) kaynağı ve dölyatağı, Büyük Yaban Hayvanları Tanrıçası'nın mitsel figürüdür ki, kabilenin varlığı onun iyi niyetine bağlıdır. Bu nedenle, Hayvanların Anasıyla manevî teması gerektiğinde tekrar kurmak için, şamanın zaman zaman onun yanına inmesi gerektir. Fakat, daha önce belirttiğimiz gibi, bu tanrıçanın topluluğun dinsel yaşantısında ve şamanın mistik deneyimlerinde büyük yer tutması, fırtınalar ve tipiler göndererek hava üzerinde hükümünü yürüten, göksel nitelik ve yapıda bir Yüce Varlık olan Sila'ya tapmaya da hiç engel olmaz. Bu yüzden Eskimo şamanları su altına inmek veya göğe çıkmak konularında uzmanlaşmış değıllerdir; meslekleri her ikisini de gerekli kılar.

Fok Anası Takánakapsâluk'un yanına inmek, ya hastalık ya da avda şanssızlık gibi nedenlerle birinin isteğı üzerine yapılır, ve bu durumda şamana ücret ödenir. Fakat bazan av iyice kıtlalaşıp bütün köy açlık tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. O zaman köy halkı seansın yapıldığı evde toplanır ve şamanın esrimeli

yolculuğu bütün topluluk adına yapılır. Hazır bulunanlar kemerlerini ve çarık bağlarını çözmek ve gözler kapalı sessizce durmak zorundadırlar. Şaman bir süre sessizce, derin derin soluk alır, sonra yardımcı ruhlarını çağırır. Geldiklerinde mırıldanmağa başlar : "Yol açıldı önümde! Yol açık!.." Topluluk da koro halinde tekrarlar : "Öyle olsun!" Gerçekten de yer yarılr, ama hemen tekrar kapanır, ve şaman, bilinmeyen kuvvetlerle uzun süre cebelleştikten sonra, nihayet haykırır : "Şimdi yol gerçekten açıldı!" Seyirciler de koro halinde bağırırlar : "Yol açık kalsın önünde, bir yol olsun önünde!" Önce kerevetin altından, sonra daha uzaktan, girişten bir çığlık duyulur : "halala-hehehe, halala-hehehe!" Bu, şamanın yola çıktığına işarettir. Çığlık gittikçe uzaklaşır, sonunda artık duyulmaz olur.

Bu esnada davetliler, gözleri kapalı, koro halinde ırlarken, şamanın seanstan önce çıkarmış olduğu giysilerinin evin içinde öteye beriye uçuşmağa başladığı da olur. Ayrıca iç çekişler ve çoktan ölmüş kişilerin derin solukları işitilir; bunlar meslektaşlarına tehlikeli yolculuğunda yardıma gelmiş ölü şamanlardır. iç çekişleri ve solukları, sanki deniz hayvanlarıymışlar gibi, suyun altından, çok uzaklardan gelir.

Şaman okyanusun dibine varınca yolunu kesen, sürekli hareket halinde üç büyük kayayla karşılaşır; ezilme riskini göze alıp aralarından geçmek zorundadır. (Üst varlık düzeyine erişmeyi "sır-ra-ermiş" olmayan, yani "ruh" gibi davranamayan kimselere yasaklayan "dar geçit"in bir başka görüntüsü.) Bu engeli aşınca, şaman bir patikayı izleyerek bir tür koya gelir; bir tepenin üstünde Takánakapsâluk'un dar kapılı taştan evi yükselmektedir. Şaman deniz hayvanlarının solumalarını duyar, ama kendilerini göremez. Dişlerini gösteren bir köpek kapıyı tutmuştur; kendisinden korkanlar için tehlikelidir, fakat şaman onun üstünden atlayıp geçer; köpek de çok güçlü bir sihirbaz karşısında bulunduğunu anlayıp sesini çıkarmaz. (Bütün bu engeller sadece sıradan şamanların yoluna çıkar; gerçekten çok güçlü olanlar Takánakapsâluk'un huzuruna doğrudan doğruya, bir borunun içine süzülür gibi, çadırlarının

ya da kardan kulübelerinin altına dalarak ulaşabilirler.)

Tanrıça insanlara kızgınsa evinin önünde kalın bir duvar yükselir; şaman bir omuz atarak bunu yıkmak zorundadır. Başka söylentilere göre ise, -ateşin yanındaki yerinden insanların yaptıklarını daha iyi görebilsin diye- Takánakapsâluk'un evinin damı yoktur. Ocağın sağındaki bir gölcükte her türden deniz hayvanları toplanmıştır; bağırıışları ve soluk alışları işitilir. Tanrıça bakımsız ve pasaklıdır, saçları yüzünü örtmüştür; onu bu hale koyan, nerdeyse hasta eden, insanların günahlarıdır. Şamanın yaklaşıp onu omuzundan tutması ve saçlarını taraması gerekir (çünkü tanrıçanın, kendi saçlarını tarayacak parmakları yoktur). Şamanın oraya varmadan önce bir engeli daha aşması gereklidir : Takánakapsâluk'un babası onu Gölgele İlkesine giden bir ruh sanarak ele geçirmeye çalışır. Fakat şaman "Ben etten ve kandan bir insanım!" diye bağırarak geçmeyi başarır.

Şaman Takánakapsâluk'u tararken bir yandan da ona şöyle der : "İnsanlar artık fok bulamıyor!.." Tanrıça ruhların dilinden şöyle yanıt verir : "Kadınların gizlice çocuk düşürmeleri ve haşlanmış et yencerek tabuların çiğnenmesi hayvanların yolunu kesmiş!.." Şaman elinden gelen bütün hünerleri göstererek tanrıçayı yatıştırmak zorundadır; o zaman tanrıça gölün çıkışını açarak hayvanları serbest bırakır. Denizin dibinde birtakım hareketler farkedilir ve çok geçmeden şamanın su yüzüne çıkıyormuş gibi kesik kesik soluduğu işitilir. Uzun bir sessizlik olur. Sonunda şaman duyurusunu yapar : "Söyleyecek şeylerim var!" Herkes koro halinde karşılık verir : "Söyle! Söyle!" O zaman şaman, ruhların diliyle, işlenen günahların itiraf edilmesini ister. Kadınlar biribiri ardından yaptıkları düşükleri ya da çiğnenen tabuları itiraf eder ve tövbe ederler¹¹.

Görüldüğü gibi, bu deniz dibine iniş, bir sırra-erme süre-

11 RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, s. 124>. Bak. ayrıca Erland EHNMARK, *Anthropomorphism and Miracle* (Uppsala-Leipzig, 1939), s. 151>.

indeki sınavlara tıpatıp benzeyen kesintisiz bir dizi engel içeriyor. Durmadan açılıp kapanan dar bir yerden ve kıl gibi ince bir köprüden geçiş motifi, Yeraltını bekleyen köpek, kızgın tanrının yatıştırılması gibi motifler gerek sırra-erme anlatılarında gerek "öbür dünyaya" mistik yolculuk öykülerinde leitmotiv gibi tekrarlanıyor. Her iki durumda da aynı varlıksal "düzey atlama" olayı işe karışıyor : Burada, böyle olağanüstü bir işe girişen kişinin sıradan insanlık durumunu aşmış, yani "ruhlarla" özdeşleşmiş (ontolojik türden bir derin değişim kavramını algılanabilir kılan bir imge) olduğunu doğrulama ve onaylama amacı güden sınavlar söz konusudur; şaman eğer bir "ruh" olmasaydı, o kadar dar bir geçitten asla geçemezdi...

Şamanlar dışında her Eskimo, *qılaneq* denen yöntemle, ruhlara bizzat danışabilir. Bunun için hastayı yere oturtup kemeriyle başını havaya kalkık tutmak yeter. Sonra ruhlar çağrılır; baş ağırlaşınca ruhların gelmiş olduğu anlaşılır. O zaman onlara sorular sorulur; baş daha da ağırlaşırsa yanıt olumlu demektir; tersine, hafiflemiş gibi gelirse, yanıt olumsuzdur. Ruhların yardımıyla bu kolay falcılık usulünü kadınlar sık sık kullanır. Şamanlar da bazan, baş yerine kendi ayaklarını kullanarak, aynı yönteme başvururlar (Rasmussen, *İglulik Eskimos*, s. 141>).

Bütün bunlar çok yaygın olan ruhlara inanma, ve özellikle de ölümlerle iletişimin yapılabildiğini "hissetme" sayesinde mümkün olmaktadır. Bir tür ilkel ispiirtizma şu ya da bu şekilde Eskimoların mistik deneyimlerinin ayrılmaz parçasıdır. Sadece, çeşitli tabuların çığnemesinden dolayı kötüleşen, zalimleşen ölümlerden korkulur. Eskimolar öteki ölümlerle rahatça ve isteyeerek ilişkiye girerler. Ölümlere, her biri kendi usulünce insanlara hizmette bulunan sayısız doğa "ruhları" da eklenir. Her Eskimo bir ruhun ya da bir ölümlün yardımını ve koruyuculuğunu elde edebilir; ancak böyle ilişkiler kişiye şamancıl güçler kazandırmaya yetmez. Birçok başka kültürlerde olduğu gibi burada da, ancak gizemli çağrı veya istemli arama sonucu bir üstadın eğitim/öğretimine girmeyi kabul eden, sırra-erme sınavlarını

başarıyla geçen ve sıradan insanların harcı olmayan esrime deneyimlerini başarabilenler şaman olabilir.

KUZEY AMERİKA ŞAMANİZMİ

Birçok Kuzey Amerika kabilesinde şamanizm dinsel yaşama egemendir, ya da onun en önemli yönünü oluşturur. Fakat hiçbir yerde şaman dinsel yaşamın bütününe tekeline alamaz. Onun dışında başka "kutsallık teknisyenleri" de vardır : rahip, sihirbaz ("kara büyücü"); öte yarıdan, gördük ki her birey kendi kişisel yararı için bazı sihirsel/dinsel "güçler" elde etmeye çalışır; bunlar çoğu kez bazı koruyucu ya da yardımcı "ruhlarla" özdeşleşmiştir. Yine de şaman, sihirsel/dinsel deneyimlerinin yoğunluğuyla, bunların hepsinden -büyücülerden ve düz insanlardan- ayrılır. Her Kızılderili bir "koruyucu ruh", ya da "görüler" görmesini ve kutsallık birikimini arttırmasını sağlayan birtakım "güçler" edinebilir; Fakat sadece şaman, ruhlarla kurduğu ilişkiler sayesinde, doğa-üstü âleme yeterince derinlemesine nüfuz edebilir. Başka deyişle, yalnız o, istediği zaman ve istediği gibi esrimeli yolculuk yapmasını sağlayan bir tekniği sahiplenebilir.

Şamanı öteki kutsallık uzmanlarından (rahipler ve kara büyücüler) ayıran farklara gelince, bunlar o kadar açık ve net değildir. Swanton'un önerdiği ikili şemaya göre, rahipler tüm kabile ya da ulus, yani bütün topluluk adına ve yararına çalışırlarken, şamanların yetkesi sadece kişisel becerilerine bağlıdır¹². Fakat Park'ın doğru olarak işaret ettiği gibi, birçok kültürde (örn. Kuzeybatı kıyısı topluluklarında) şamanlar din adamlarının bazı işlevlerini de üstlenebilirler¹³. Wissler ise geleneksel ayrımı benimsiyor : Buna göre, ritüellerin bilinip uygulanması din adamlarının belirleyici özelliği olup, doğa-üstü kuvvetlerin

12 John SWANTON, *Shamans and Priests*, in J. H. STEWARD, ed. *Handbook of American Indians North of Mexico* ("Bulletin of the Bureau of American Ethnology", 30, I-II, 2 cilt, Washington, 1907, 1910), II, s. 522-24.

13 Willard Z. PARK, *Shamanism in Western North America*, s. 9.

doğrudan doğruya "yaşanması" da şamanlık işlevinin ana karakteridir¹⁴. Genel planda bu ayrım kaçınılmaz görünüyor. Fakat unutmamak gerekir ki şaman da -bir kez daha tekrarlayalım- işlevini görebilmek için belli bir öğreti ve gelenek / görenek *corpus*'unu edinmek zorundadır; bazan yaşlı bir ustaya çıraklık eder, ya da kendisine kabilenin şamancıl geleneklerini öğreten bir "ruh" aracılığıyla bir sırra-erme sürecine konu olur.

Park da (*Shamanism*, s. 10) kuzey Amerika şamanizmini, şamanın doğrudan ve kişisel bir deneyim (yaşantı) sonucu edindiği doğaüstü güç ve yetke olarak tanımlıyor. "Bu iktidar genel olarak toplumun tümünü ilgilendirecek biçimde kullanılıyor. Buna bağlı olarak, büyücülük uygulamaları da şamanlığın, hastalıkların sağlaltılması ya da süreklilik avında hayvanların büyülenmesi kadar önemli bir parçası olabilir. Burada Şamanizm terimiyle, ölümlüler tarafından doğaüstü güçlerin elde edilmesine yarayan bütün eylem ve uygulamaları, bu güçlerin iyilik ya da kötülük için kullanılmasını, ve böyle güçlerle birlikte giden bütün kavram ve inanışları kastedeceğiz." Bu tanım oldukça elverişli olup, hayli farklı ve çeşitli birçok olguyu bir kavram altında toplamağa imkân veriyor. Biz kendi hesabımıza, rahibe (din adamına) karşı şamanın *esrime yeteneğinin*, sihirbaz ve kara büyücüye karşı da işlevinin olumlu niteliğinin ön plana çıkarılmasından yanayız. (Fakat birçok durumda Kuzey Amerika şamanının, başka yerlerdeki meslektaşları gibi, bu iki uğraşı üstlenebildiği de bir gerçektir.)

Şamanın başlıca işlevi sağlaltımdır; fakat başka sihirselsel / dinsel ritlerde de önemli bir rol oynar : örneğin ortak süreklilik avında¹⁵ ve, varsa, (*Mide'wiwin* türü) gizli derneklerde ve ("*Ghost-Dance Religion*" türü) mistik mezheplerde olduğu gibi.. Bütün benzerleri gibi kuzey Amerika şamanları da atmosfer olaylarına egemen olduklarını (yağmuru yağdırmak ve dindirmek gibi) iddia eder, olacakları önceden bilir, hırsızları meyd-

14 Clark WISSLER, *The American Indians* (New York, 2. bas. 1922), s. 200>.

15 Bu rit hak. bak. PARK, *ibid.* s. 62>, 139>.

na çıkarırlar, insanları büyücülerin büyülerine karşı korurlar, vb. Daha eski zamanlarda bir Paviotso şamanı bir büyücüyü herhangi bir şeyle suçladı mı, büyücü hemen öldürülür ve evi yakırmış (*ibid.* s.44). Geçmişte, hiç değilse bazı kabilelerde, şamanların sihirli güçleri bugünkünden daha büyük ve etkileyiciymiş gibi görünüyor. Paviotso'lar hâlâ korları ağızlarına alan ve kızgın demire dokunduğu halde etkilenmeyen eski şamanlardan söz ederler (*ibid.* s. 57; ayrıca bak. aş. s. 352 n. 32). Günümüzde, ritüel yırlarında ve hattâ kendi beyanlarında nerdeyse tanrısal güçlerden söz ediliyor olsa bile, şamanlar daha çok birer sağılıcı ("otacı") durumuna düşmüşlerdir. Bir Apache şamanı Reagan'a şöyle diyormuş : "Beyaz kardeşim, belki inanmayacaksın ama ben mutlak güce sahibim. Hiç ölme-yeceğim. Tüfeğinle bana nişan alırsan kurşun etime işlemez, işlese bile zarar vermez.. Boğazıma aşağıdan yukarıya bir bıçak saplasan bıçak kafatasımdan çıkıp gider, bana hiçbir şey olmaz.. Elimden her şey gelir. Birini öldürmek istersem elimi uzatıp dokunmam yeter; adam hemen ölür. Gücüm bir tanrının gücüne eşittir."¹⁶

Bu güvenli ve coşkulu mutlak güç bilincinin, sırra-erme sürecinde yaşanan ölme ve dirilme olayıyla ilgisi olsa gerektir. Ne olursa olsun, kuzey Amerika şamanlarının sahip olduğu sihir/sağıltma güçleri, ne onların esrime yeteneklerinin, ne de büyü becerilerinin tümünü temsil ediyor sayılmaz. Modern gizli derneklerin ve mistik mezheplerin, daha önce şamanizmin karakteristik edimi olan esrime etkinliklerini gaspetmiş olduğunu düşünmek için nedenler vardır. Bu bağlamda, örneğin, yakın dönemlere ait mistik akım ve hareketlerin kurucu ve peygamberlerinin Göğe yaptıkları -daha önce değindiğimiz-esrimeli yolculuklar hatırlanmalıdır; bunlar morfolojik olarak şamanizmin alanına girer. Şamanizm ideolojisi de kuzey Ame-

16 Albert B. REAGAN, *Notes on the Indians of the Fort Apache Region* (American Museum of Natural History, Anthropological Papers, XXXI, 5, New York, 1930, s. 281-345), s. 319; alıntı ve çeviri Marcelle BOUTEILLER, *Chamanisme et guérison magique*, s. 160.

rika mitoloji¹⁷ ve folklorunun bazı sektörlerini, özellikle mezar-ötesi hayat ve Yeraltına yolculukla ilgili alanları, kuvvetle etkilemiştir.

ŞAMANLIK SEANSI

Hastanın başına çağrılan şaman önce hastalığın nedenini bulmağa çalışır. Başlıca iki tip hastalık ayırderdilir : hastalık yapıcı bir nesnenin vücuda girmesinden doğanlar ve "ruhun yitirilmesi" sonucu meydana gelenler.¹⁸ Sağiltım yöntemleri iki tip hastalık için oldukça farklıdır : Birinci durumda hastalık nedenini vücuttan kovmak, ikinci durumdaysa hastanın kaçak ruhunu bulup tekrar bedenine girdirmek söz konusudur. İkinci tür hastalıklarda şamanın işe karışması kaçınılmazdır, çünkü yalnız o, ruhları görebilir ve yakalayabilir. Şamandan başka otacılara (*medicine-men*) ve çeşitli şifa dağıtıcılara da sahip olan toplumlarda, bazı hastalıkları bunlar da iyileştirebilirler; fakat "ruhun yitimi" durumları her zaman şamana havale edilir. Organizmanın düzenini bozucu bir nesnenin vücuda girmesi durumunda da, şaman hastalığa ampirik bilgilere dayalı bir usyürütmeyle değil, esrime yetenekleri sayesinde tanı koyar, zira kendisi hesabına hastalığın nedenlerini araştıran birçok yardımcı ruhu vardır, ve seans da doğal olarak bunların çağrılmasını içerir.

Ruh "çalınmasının" birçok nedeni olabilir : ruhu kaçırın rüyalar; can verdikten sonra öbür dünya yoluna tek başına

17 Bak. örn. M. E. OPLER, *The Creative Role of Shamanism in Mescalero Apache Mythology* ("Journal of American Folklore", c. 59, 1946, s. 268-81).

18 Bak. F. E. CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease* (University of California, Publications in American Archaeology and Anthropology, c. 32, 1932, No. 2, s. 185-252), s. 193>. Bak. ayrıca William W. ELMENDORF, *Soul Loss Illness in Western North America* (in "Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29.th International Congress of Americanists", ed. Sol Tax, III, Chicago, 1952, s. 104-14); Å. HULTKRANTZ, *Conceptions of the Soul among North American Indians: a Study in Religious Ethnology* (Stockholm, 1953), s. 449>.

çıkmayı göze alamayıp köyün etrafında dolaşarak bir yoldaş ruh arayan ölümler; ve nihayet, hastanın ruhunun kendiliğinden kaçıp kaybolması. Park'a bilgi veren bir Paviotso yerlisi şöyle diyor: "Birisi aniden ölürse şamanı çağırmak gerekir. Ruh henüz fazla uzaklaşmamışsa şaman onu geri getirebilir; bunu yapmak için dalınca geçer. Ama ruh öbür dünya yolunda çok derinlere dalmışsa, aradaki uzaklık fazla olduğundan, şaman da bir şey yapamaz." (Park, *Shamanism*, s. 41). Ruh bedeni uykudayken terkeder; birini aniden ve sarsarak uyandırmak onun ölümüne neden olabilir. Bir şamanı asla sarsarak uyandırmamak gerekir.

Zararlı nesneler genellikle büyücüler tarafından vücuda "fırlatılır" (sokulur). Bunlar taş parçacıkları, küçük hayvançıklar, böcekler, vb.. gibi şeylerdir. Ancak, büyücü tarafından somut olarak dışardan vücuda sokulmaz, onun düşünce gücüyle vücutun içinde yaratılırlar (*ibid.* s: 43). Ayrıca, bazan hastanın vücutuna yerleşen ruhlar tarafından da gönderilebilirler (Bouteiller, s. 106). Hastalığın nedeni bir kez keşfedilince, şaman sihirli nesneyi emerek çıkarır.

Seanslar geceleyin ve hemen her zaman hastanın evinde düzenlenir. Sağılımanın ritüel niteliği özellikle vurgulanır : Şaman da hasta da bazı yasaklara uymak zorundadırlar (hamile veya âdet gören kadınlardan, ve genel olarak her türlü kirlilikten kaçınırlar; etli veya tuzlu yiyeceklere el sürmezler; şaman kusturucu maddeler alarak bedenini içten de arındırır, vb.). Bazan hastanın bütün ailesi de aynı kısıtlamalara uyar ve oruç tutar. Şaman tan sökümlünde ve gün batımında yıkanır, meditatif ve dualara dalar. Seanslar halka açık olduğundan, bütün toplulukta belli bir ilgiye ve gerilime yol açarlar; başka dinsel törenlerin olmadığı durumlarda, şamancıl sağılıma seansları tam birer dinsel ritüel yerine geçer. Şamanın bir ailece hastaya çağırılması ve ücretinin saptanması bile ritüel niteliktedir (Park, s. 46; Bouteiller, s.11>). Şaman fazla yüksek ücret ister, ya da hiç ücret istemezse, hastalanır. Zaten aslında sağılımanın ücretini de kendisi değil, "gücü" saptar (Park, s. 48>).

Bedava iyileştirme ise sadece şamanın kendi ailesinin hakkıdır.

Kuzey Amerika budunbilim literatüründe çok sayıda seans betimlenmiştir¹⁹. Bunların hepsi ana hatlarıyla birbirine benzer. Dolayısıyla, en iyi gözlemlenmiş şamanlık seanslarından bir-ikisini burada ayrıntılı olarak sunmak yararlı olacaktır.

PAVIOTSO'LARDA ŞAMANCIL SAĞILTİM²⁰

Şaman sağiltim işine girişmeyi kabul edince, hastalığın nedenini anlamak için hastanın yapıp ettikleri hakkında bilgi edinir; sonra başucuna konacak değneğin yapılması için talimat verir. Bu değnek söğüt ağacından yontulmuş, ucuna şamanın verdiği bir kartal tüyü takılmış, üç dört ayak boyunda bir sopadır. Bu tüy ilk gece hastanın yanında kalır ve değnek de her tür kirletici temaslardan sakınılır. (Bir köpek ya da çakalın dokunması bile şamanın hastalanması veya gücünü yitirmesi için yeterlidir.) Sırası gelmişken, kuzey Amerika şamancıl sağiltim ritlerinde kartal tüyünün taşıdığı önemi kaydedelim. Bu sihirli uçuş simgesi, olasılıkla, şamanın esrime deneyimleriyle ilişkilidir.

Şaman hastanın evine akşam saat dokuza doğru, çevirmeni ("konuşucu") ile birlikte gelir; konuşucunun görevi, şamanın mırıldandığı her şeyi yüksek sesle tekrarlamaktır. (Çevirmene de, genellikle şamanınkinin yarısı kadar, ücret ödenir.) Bazan çevirmen seanstan önce bir dua okur ve doğrudan doğruya hastalığa seslenerek şamanın geldiğini haber verir. Seansın ortasında tekrar araya girip, ritüel olarak şamana hastalığı iyileştirmesi için yalvarır. Şamanlar ayrıca bir dansöz de kullanırlar; bunun güzel ve erdemli bir kadın olması gerekir. Şaman

19 Bak. örn. Marcelle BOUTEILLER'nin grupladığı bilgiler, *op. cit.* s. 134, n. 1. Bak. ayrıca *ibid.*, s. 128>. Bak. Roland DIXON, *Some Aspects of the American Shaman* ("Journal of American Folklore", 1908, c. 21, s. 1-12); Frederick JOHNSON, *Notes on the Micmac Shamanism* ("Primitive Man", XVI, 1943, s. 53-80); M. E. OPLER, *Notes on Chiricahua Apache Culture: I. Supernatural Power and the Shaman* ("Primitive Man", XX, 1947, s. 1-14).

20 Willard Z. PARK'a göre: *Paviotso Shamanism* ("American Anthropologist", 1934, c. 36, s. 98-113); *id.*, *Shamanism in Western North America*, s. 50>.

enime işine başlayınca dansöz onunla birlikte ya da yalnız başına dans eder. Fakat, en azından Paviotso'larda, sihirli sağlıtım seanslarına dansözlerin de katılması yakın döneme ait bir yenilik gibi görünüyor (Park, *Shamanism*, s. 50).

Şaman gövdesi ve ayakları çıplak olarak hastaya yaklaşır ve alçak sesle ırlamağa başlar. Duvarların dibine dizilmiş olan seyirciler de çevirmenle birlikte, söylenen yırları yüksek sesle tekrar ederler. Bu yırlar şaman tarafından oracıkta doğaçlanır ve seanstan sonra unutulur; işlevleri yardımcı ruhları çağırmaktır. Fakat bunları doğaçlatan esin tamamen esrimeliktir. Kimi şamanlar bunları, seanstan önceki yoğunlaşma sırasında kendi "güçlerinin" esinlediğini söylerler; başkaları da yırların kartal tüylü değnek aracılığıyla kendilerine geldiğini iddia ederler (*ibid.* s. 52).

Bir süre sonra şaman yerinden kalkar ve evin ortasında yanan ateşin çevresinde dolanır. Dansöz varsa o da şamanı izler. Sonra şaman yerine döner, çubuğunu yakar, birkaç nefes çeker ve hazır bulunanlara uzatır. Onlar da, şamanın işareti üzerine, sırayla iki-üçer nefes çekerler. Bu esnada ırlamalar devam eder. Sonraki aşamanın ne olacağını hastalığın niteliği belirler. Hasta bilinçsiz durumdaysa, "ruh yitiminden" rahatsız olduğu açıktır. O zaman şaman hemen dalınca (*yáika*) geçmek zorundadır. Hastalık başka bir nedenden ileri geliyorsa, şaman tanı koymak ya da uygulanacak sağlıtım yöntemini "güçleriyle" tartışmak için yine dalınca geçebilir. Fakat bu tür tanılamada, ancak şaman yeterince güçlüyse dalınca başvurulur.

Şamanın ruhu, hastanın ruhunun peşinden çıktığı esrimeli yolculuktan başarıyla dönünce, şaman hazır bulunanlara durumu bildirir ve başından geçenleri uzun uzun anlatır. Dalıncın amacı hastalığın nedenini bulmak ise, esrime sırasında şamanın rastladığı görüntüler/imgeler ona bu sırrı açıklar : Bir burgaç görüntüsüne rastlamışsa, hastalığın nedeni de bir burgaçtır; hastanın çiçekler arasında gezindiğini görmüşse, iyileşme kesindir; çiçekler solmuşsa ölüm kaçınılmazdır, vb. Şamanlar dalıncı halinden, tamamen kendilerine gelinceye dek ırlayarak

uyanırlar. Hemen esrime halindeyken yaşadıklarını anlatırlar ve, hastalığın nedenini hastanın vücuduna giren bir nesnede görmüşlerse, onun çıkarılmasına geçerler. Hastanın vücudunun, dalınç halindeyken hastalığın yeri olarak gördükleri kısmını emerler. Genel olarak, doğrudan doğruya deri emilir; fakat bazı şamanlar emmeyi bir kemik ya da söğüt ağacından oyulmuş bir borucuk kullanarak da yaparlar. Bu işlem süresince, çevirmenle seansta hazır bulunanlar, şaman çingırağını kuvvetle sallayarak kendilerini durduruncaya dek, koro halinde ırlamaya devam ederler. Şaman kanı emdikten sonra yerdeki küçük bir çukura tükürür ve törenin başına döner; yani tekrar piposundan birkaç nefes çeker, ateşin çevresinde dans eder ve emmeye yeniden başlar. Bu böyle, hastalığa neden olan sihirli nesneyi (çakıлтаşı, kertenkele, böcek veya kurtçuk) çıkarmayı başarıncaya kadar sürer. Çıkardığı nesneyi herkese gösterdikten sonra aynı çukura atar ve üstünü toprakla örter. ırlamalar ve çubuk tüttürmeler gece yarısına dek sürer; sonra yarım saat kadar mola verilir ve şamanın yönergesine göre evdekilere yiyecek sunulur; ama şaman kendisi buna dokunmaz; bir kırıntının bile yere dökülmemesine özen gösterilir. Kalan yiyecekler yine özenle yere gömülür.

Tören tansökümüne doğru sona erer. Bitişten hemen önce şaman hazır bulunanları kendisiyle birlikte beş on dakika ateşin çevresinde dans etmeye davet eder ve ırlayarak bu dansa öncülük eder. Sonra hastanın ailesine, onun yiyeceklerine ilişkin öğütler verir ve vücuduna çizilecek desenleri belirler (Park, *Shamanism*, s. 55>).

Paviotso şamanı aynı yöntemle vücuttaki kurşunları ve ok temrenlerini de çıkarır (*ibid.* s. 59). Bilicilik/falcılık ve havanın denetimi amacıyla yapılan şamanlık törenleri sağültim seanslarından çok daha seyrekler. Fakat şamanın, sadece ırlayarak ya da bir kartal tüyü sallayarak, yağmur yağdırabildiği, bulutları durdurabildiği, ırmakların buzunu çözebildiği..vb. bilinir (*ibid.* s. 60>). Daha önce de dediğimiz gibi, şamanın sihirli güçlerinin eskiden çok daha büyük olduğu ve kendisinin de onları sayıp

dökerek öğünmekten hoşlandığı anlaşıyor. Bazı Paviotso şamanları bilicilik ve rüya yorumculuğu da yaparlar. Fakat savaşta hiçbir rolleri yoktur; orada tamamen askerî şeflere bağlıdırlar (*ibid.* s. 61>).

ACHUMAWI'LERDE ŞAMANLIK SEANSLARI

Jaime de Angulo, Açumavi'lerdeki şamancıl sağültim seansının oldukça ayrıntılı bir betimlemesini vermiştir²¹. Az sonra görüleceği gibi, bu seansın hiç de gizemli ve ürkütücü bir yanı yoktur. Şaman ara sıra meditasyona dalar ve alçak sesle mırıldanır; bu onun *damagomi*'leriyle, yani "güçleriyle" (yardımcı ruhlarıyla) hastalığın nedenini bulmak için konuşmasıdır; zira aslında tanıyıcı şaman değil *damagomi*'ler koyar (*ibid.* s. 570). Kabaca altı tür hastalık ayırdedilmiştir : 1) gözle görülür kazalar; 2) bir tabunun çiğnenmesi; 3) canavarlar gözükünce duyulan büyük korku; 4) "bozuk kan"; 5) başka bir şaman tarafından zehirlenme ; 6) ruhun yitirilmesi.

Seans akşamleyin, hastanın evinde düzenlenir. Şaman, başı doğuya doğru olmak üzere yere yatırılan hastanın başucunda diz çöker. "Gözleri yarı kapalı, ezgiler mırıldanarak sağa sola sallanır. Mırıltısı önce, sanki içinden gelen bir acıya karşın zorla ırılıyormuş gibi, yakınma havasında bir uğultudur. Bu uğultu kuvvetlenir, gerçek bir ezgi halini alır, ama ses hâlâ boğukça ve alçaktır. Hazır bulunanlar susar, dinlemeye, dikkat etmeye başlarlar. Şamanın *damagomi*'si hâlâ gelmemiştir. Bir yerlerde, belki çok uzakta dağlarda, belki de çok yakında, gece havasının içindedir. Irlamanın amacı onu etkilemek, çağırmak, hattâ gelmeye zorlamaktır [...]. Bu yırırlar, Açumavi'lerin bütün ezgileri gibi, üç dört müzik cümlesinden oluşan bir veya iki satırlık 'şarkılardır'. Bunlar hiç ara verilmeksizin, son nota doğrudan ilk notaya ulanarak, on, yirmi, otuz kez tekrarlanır. Herkes aynı tondan söyler, elle tempo tutulur, ama bu temponun ezginin

21 Jaime de ANGULO, *La Psychologie religieuse des Achumawi: IV. Le Chamanisme* ("Anthropos", 23, 1928, s. 561-82).

ritmiyle ilgisi yoktur. Rasgele, ama farklı, tekdüze ve vurgusuz bir ritimdir. Genel olarak ezginin başlangıcında herkes biraz ayrı bir ritimle el çırpır; fakat birkaç tekrar sonunda ritimler birleşir. Şamanın kendisi ancak birkaç ölçü ırlar. Önce yalnızdır, derken birkaç ses kendisine katılır, sonunda herkes koro oluşturur. O zaman şaman susup *damagomi*'yi eve çekme işini hazır bulunanlara bırakır. Doğal olarak ne kadar kuvvetli ve ne kadar uyumlu (hep bir ağızdan) ırlanırsa o kadar iyidir. *Damagomi* bir yerlerde uyuyorsa, uyandırma şansı böylece yükselmiş olur. Onu uyandıran sadece sesin yüksekliği değildir; heyecanın yoğunluğu da o kadar, hattâ daha fazla, etkili olur. (Bu benim yorumum değil.. Birçok yerlinin bana söylediklerini tekrarlıyorum.) Bu arada şaman içine dönmüştür; gözlerini kapar ve dinler. Çok geçmeden *damagoni*'sinin gelişini, yaklaşmasını, gecenin havasında uçuşmasını, çayırdaki yeraltında, her yerde, hattâ kendi karnında bile hisseder [...]. O zaman, yırın herhangi bir yerinde şaman birdenbire el çırpır ve herkes susar. Derin bir sessizlik olur. (Çayırın ortasında, yıldızların altında, ocağın titrek alevlerinin ışığında, ezginin hızlı ve bir ölçüde hipnotize edici ritminin ardından çöken bu sessizlik çok etkileyicidir.) O zaman şaman *damagomi*'sine, sağır birine sesleniyormuş gibi yüksek sesle hitap eder. Hızlı, kesik kesik, tekdüze bir tonla, fakat herkesin anladığı normal dilde konuşur. Cümleleri kısa kısadır. Her söylediğini çevirmen de kelimesi kelimesine tekrarlar [...]. Şaman o kadar heyecanlanmıştır ki konuşurken şaşırır, dili dolaşır. Çevirmen eğer onun her zamanki çevirmeniyse, böyle durumlarda yapmak alışkanlığında olduğu yanlışları çoktan beri bilmektedir. [...]. Şaman artık gittikçe daha derin bir esrime halindedir; *damagomi*'siyle konuşur, o da onun sorularını yanıtlar. *Damagomi*'siyle öylesine birleşir, kendini o derece onun içine yansıtır ki, *damagomi*'nin bütün söylediklerini olduğu gibi tekrarlar [...]." (Jaime de Angulo, *op. cit.* s. 567-68).

Şamanın "güçleriyle" diyalogu bazan şaşırtıcı bir tekdüzelik gösterir. Şaman *damagomi*'ye geç geldiği için sitem eder, o da

birtakım gerekçelerle kendini haklı çıkarmağa çalışır : ırmağın kıyısında uyuyakalmıştır, vb. Şaman onu geri gönderip bir başkasını çağırır. "Şaman durur, gözlerini açar. Sanki derin bir meditasyondan uyanmış gibi biraz şaşkın ve afallamıştır. Çubuğunu ister; çevirmen çubuğu doldurup ona uzatır. Herkes geri-nir, sigaralar yakılır, sohbet başlar, şakalar yapılır, ocağa odun atılır. Şamanı da şakalara katılır, ama yarım saat, bir saat, iki saat geçince gittikçe sessizleşir, dalgınlaşır, hırçınlaşır. Seansı bitirip bitirip yeniden başlar ve ve bu böyle saatlerce sürebilir. Bazan her şey bir saatte biter. Bazan da şaman umutsuzluğa kapılıp sağılımdan vazgeçer. *Damagomi*'leri bir şey bulamamış, ya da korkmuşlardır. 'Zehir' de çok güçlü bir *damagomi*'dir ve onlardan daha kuvvetli çıkmıştır [...]. Ona saldırmanın yararı yoktur." (*ibid.* s. 569).

Şaman hastalığın nedenini bulduktan sonra sağılıma geçer. Ruh yitirimi durumlarının dışında, sağılım bu "kötülüğü" çıkarmaktan ya da kan emmekten ibarettir. Kan emme sonunda şaman vücuttan, dişlerinin arasında, "siyah veya beyaz bir iplik parçasına, bazan kesilmiş tırnağa benzeyen küçük bir nesne" de çıkarır (*ibid.* s. 563). Bir Açumavi yazara şöyle demiş : "Bu şeylerin hastanın vücudundan çıktığını sanmıyorum. Bunlar daha işin başında şamanın ağzındaydı. Ancak bunlar onun hastalığı kendine çekmesine, zehiri yakalamasına yarıyor. Başka nasıl yakalayabilirdi ki onu?.." (*ibid.*).

Bazı şamanlar doğrudan doğruya kanı emerler. Bir şaman nasıl yaptığını şöyle açıklamış : "Bu kara kan, kötü kandır. Önce, hastalığın gerçekten onda olup olmadığını görmek için onu avucuma tükürürüm. O zaman *damagomi*'lerimin tartışıklarını iştirim. Hepsi benden içecek isterler. Benim için iyi çalışmışlar, bana yardım etmişler ve şimdi iyice kızışmış ve susamışlardır. İçecek ararlar. Kan içmek isterler..." (*ibid.*). Şaman onlara kan vermezse *damagomi*'ler çılgın gibi tepişir ve bağıra çağıra şamanı protesto ederler. "O zaman kanı içerim. Yutarım, yani onlara veririm. Bu onları serinletir, yatıştırır, sakinleştirir..." (*ibid.*).

Jaime de Angulo'nun gözlemlerine göre, adı geçen "kötü veya bozuk kan" aslında hastanın vücudundan emilmemektedir; "şamanın midesinde meydana gelen histeri kökenli bir kanamanın ürünü" olabilir. Gerçekten de seansın sonunda şaman son derece yorgundur ve, iki üç litre su içtikten sonra "derin bir uykuya dalar" (*ibid.*).

Ne olursa olsun, kan emme şamanı sağaltımın daha çok norm-dışı (sapkın) bir biçimi gibi görünüyor. Kimi Sibirya şamanlarının da kurban edilen hayvanın kanından içip, gerçekte bunu yardımcı ruhların istediğini ve içtiğini iddia ettikleri hatırlardadır. Sıcak kanın kutsallığı üzerine kurulu bu son derece karmaşık rit ancak ikincil olarak ve farklı sihirsel/dinsel bütünlüklere ait başka ritlerle karışmak yoluyla, "şamanı" olmuştur.

Başka bir şaman tarafından zehirlenme söz konusuysa, sağaltıcı deriyi uzun uzun emdikten sonra sihirli nesneyi dişleriyle yakalar ve herkese gösterir. Bazan zehirleyenin seansta hazır bulunanlar arasında çıktığı da olur. O zaman şaman ona "nesnesini" geri verir : "Al işte! Bu senin *damagomi*'n.. Ben onu istemiyorum!.." Ruhun yitirilmesi durumunda şaman, yine *damagomi*'sinin danışmanlığıyla, onu aramaya çıkar ve yabancı ıssız yerlerde, bir kayanın üzerinde, vb.. yolunu kaybetmiş durumda bulur (*ibid.* s. 575-77).

YERALTI DÜNYASINA İNİŞ

Açumavi şamanlarının seanslarının ayırıcı özelliği aşırılıktan uzak oluşlarıdır. Fakat bu her yerde kural değildir. Açumavi'lerde oldukça zayıf görünen dalınç hali başka yerlerde hayli hareketli ve çırpınmalı bir esrime biçimini alır. Shushwap (Kanada'da, British Columbia'nın iç kesimlerinde yaşayan bir kabile) şamanı, iki metre boyunda ve bir metre eninde bir örgüden oluşan ritüel başlığını giyer giymez "deliymiş gibi davranır." Sırta-erme sırasında yardımcı ruhunun öğrettiği ezgileri ırlamaya başlar. Kan ter içinde kalıncaya, ruhu

gelip kendisiyle konuşuncaya kadar dans eder. O zaman hastanın yanına uzanır ve vücudunun ağrıyan yerini emer. Sonunda hastalık nedeni olarak bir kayış veya bir kuş tüyü çıkarır ve üzerlerine üfleterek onları yok eder²².

Kaybolan ya da "ruhlar" tarafından kaçırılan ruhun aranması ise bazan dramatik bir görünüm kazanır. Thompson Kızılderililerinde, şaman maskesini takar ve ölümler ülkesine gitmek üzere, eskiden ataların izlediği patikayı tutar. Orada hastanın ruhuna rastlamazsa, Hristiyan olmuş Yerlilerin gömüldüğü mezarlıkları araştırır. Fakat nerede olursa olsun, hastanın ruhunu ellerinden alabilmek için hayaletlerle döğüşmesi gerekir; ve yeryüzüne dönünce herkese kana bulanmış topuzunu gösterir. Washington eyaletinde yaşayan Tuana Kızılderililerinde, yeraltına iniş daha da gerçekçidir; çoğu kez toprak kazılır, bir akarsuyun akışı taklit edilir, ruhlarla döğüş büyük bir canlılıkla temsil edilir, vb.²³ "Ruhun çalınmasını" deniz ruhlarına atfeden Nootka'larda, şaman esrime halinde denizin dibine dalar ve sırsıklam, "bazan burnundan ve şakaklarından kan boşanarak, ve çalınan ruhu küçük bir kartal tüyü yumağı içinde elinde tutarak" döner (P. Drucker, *The Northern and Central Nootkan Tribes*, s. 210>).

Her yerde olduğu gibi, şamanın, hastanın ruhunu geri getirmek için yaptığı Yeraltı yolculuğu ölümlerin geçtiği güzergâhı izler, ve dolayısıyla, her kabilenin kendine özgü ölüm ve cenaze mitolojisiyle bütünleşmiştir. Bir Yuma kadını

22 Franz BOAS, *The Shushwap* (The Indians of British Columbia: Lku'ngen, Nootka, Kwakiutl, *Shushwap* adlı eserinde), (in British Association for the Advancement of Science, "Sixth Report on the Northwestern Tribes of Canada", 1890, yay. 1891, s. 553-715; "Sixth Report'un ayrışmasında da yayımlanmış, s. 93>), ayrışmasında s. 95>.

23 J. TEIT, *The Thompson Indians of British Columbia*, s. 363>; Ped. M. ELLIS, *A Few Facts in regard to the Twana, Clallam and Chemakum Indians of Washington Territory* (Chicago, 1880), s. 677>, alıntı yapan FRAZER, *Tabou et les périls de l'âme* (Fr. çev. Paris 1927), s. 48>. Büyük Okyanus'taki Vea adasında da aynı şekilde otacı törenle mezarlığa gider. Aynı ritüel Madagaskar'da da görülür; bak. FRAZER, *ibid.* s. 45.

cenaze töreni sırasında kendini kaybedip bayılmış. Birkaç saat sonra ayıltıldığında başına gelenleri anlatmış : Birdenbire kendini yıllar önce ölmüş akrabalarından birinin arkasında ata binmiş durumda bulmuş. Çevresinde de çok sayıda atlı varmış. Birlikte güneye doğru yönelip Yuma'ların oturduğu bir köye gelmişler. Sağken tanıdığı birçok kişiyi orada görüp tanımış. Hepsi büyük bir sevinç içinde onu karşılamağa geliyormuş. Ama kısa bir süre sonra, bütün köy yanıyormuş gibi kocaman bir duman bulutu gözüne çarpmış. Herkes kaçışmış; o da koşnağa başlamış, ama ayağı bir oduna takıldığından yere düşmüş. Ancak o zaman kendine gelmiş ve üzerine eğilmiş kendisini iyileştirmeye çalışan bir şaman görmüş (C.D. Forde, *Ethnography of the Yuma Indians*, s. 193>). Daha seyrek olarak, kuzey Amerika şamanının, bir kişinin ölümler tarafından öbür dünyaya götürülen koruyucu ruhunu geri getirmeye de çağrıldığı olur²⁴.

Fakat şaman Yeraltı topoğrafyasına ilişkin bilgilerini ve esrimeli bilicilik yeteneklerini en çok hastaların yitik ruhlarını aramak amacıyla kullanır. Ruhun yitirilmesine ve kuzey Amerikalı şaman tarafından aranışına ilişkin bütün bilgi ve verileri burada toplamanın yararı yoktur²⁵. Bu inanışın kuzey Amerikada, özellikle batı bölgelerinde oldukça sık görüldüğünü; güney Amerikada da var olmasının, bunun yakın dönemlerde Sibiryadan yapılmış bir alıntı olabileceği fikrini çürüttüğünü kaydetmekle yetinelim²⁶. İlerde göstermek fırsatını bula-

24. Bak. örn. Hermann HÄBERLIN, *Sbetetda'q, A Shamanistic Performance of the Coast Salish* ("American Anthropologist", 1918, y. ser. 20, s. 249-57). Bu tören en az sekiz şaman tarafından icra edilir ve hayali bir kayıkla Yeraltına yapılan bir esrimeli yolculuğu da kapsar.

25. Bak. Robert H. LOWIE, *Notes on Shoshonean Ethnography* ("American Museum of Natural History, Anthropological Papers", XX, 3, 1924, s. 183-314), s. 294>; PARK, *Shamanism*, s. 137; CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease*, s. 195>; HULTKRANTZ, *Conceptions of the Soul*, s. 449>; id., *The North American Indian Orpheus Tradition*, s. 242>.

26. Bu, R. L. LOWIE'nin (*Primitive Religion*, New York, 1924, s. 176>) varsayımı olup kendisi daha sonra bundan dönmüştür: bak. *On the Historical*

çağımız gibi, hastalık nedeni olarak ruhun yitimi kuramı, olasılıkla organizmanın düzenini bozucu yabancı bir nesne kuramından daha yeni olmakla birlikte, oldukça arkaik görünüyor ve bunun Amerika kıtasındaki varlığının Sibiry'a şamanlığının geç döneme ait bir etkisiyle açıklanması da mümkün olmuyor.

Her yerde olduğu gibi burada da, şamanıl ideoloji (ya da, daha doğru bir ifadeyle, geleneksel ideolojinin şamanlarca özümсенip büyük ölçüde geliştirilmiş bölümü), asıl şamanlara hiç yer vermeyen mit ve söylencelerde de karşımıza çıkıyor. Örneğin, özellikle kıtanın batı ve doğu kesimlerinde yaşayan kabilelerin çoğunda rastlanan ve "Kuzey Amerika Orpheus miti" diye adlandırılan inanış böyledir²⁷. Bu mitin Telumni Yokut versiyonu şöyledir : Bir adamın karısı ölür; adam onu izlemeye karar verir ve mezarını gözetler. İkinci gece kadın kalkar ve uyurgezer gibi, batıda (ya da kuzeybatıda) bulunan ölümler diyarı Tipikinit's'e doğru yürümeye koyulur. Kocasını onu izler ve üzerinde sürekli olarak titreyen ve sallanan bir köprü bulunan bir ırmağa gelirler. Kadın döner ve kocasına "Burada ne yapıyorsun? Sen dirisin, köprüyü geçemezsin; suya düşüp bir balık olursun!.." der. Köprü'nün ortasında bir kuş gözcülük yapmaktadır; geçenleri çılgınlıklarıyla ürkütür ve bunların bir kısmı suya düşer. Fakat adamın bir tılsımı, sihirli bir ipi vardır ve bunun yardımıyla ırmağı geçmeyi başarır. Karısını karşı kıyıda, halka olup dans eden ("Ghost-Dance"ın klasik biçimi)

Connection between Certain Old World and New World Beliefs (Congrès Internatinal des Américanistes, Göteborg 1924, XXI. oturum, 2. böl., Göteborg 1925, s. 546-549). bak. ayrıca CLEMENTS, s. 196>; PARK, *Shamanism*, s. 137.

27. Bak. A. H. GAYTON, *The Orpheus Myth in North America* ("Journal of the American Folklore", XLVIII, 189, 1935, s. 263-293). Bak. s. 265'te bu mitin coğrafi dağılımı; bak. HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition* (harita s. 7 ve kabile listesi s. 313-14). Bu mit Eskimolarca bilinmemektedir; bu nokta Sibiry'a/Asya kaynaklı bir etki varsayımını çürütür görünüyor. Bak. ayrıca A. L. KROEBER, *A Karok Orpheus Myth* (in "Journal of American Folklore", LIX, 1946, s. 13-19): bu öykünün kişileri bir genç adamın peşinden Yeraltına giden, fakat girişimlerini (onu geri getirmeyi) başarıya ulaştıramayan iki kadındır.

kalabalık bir ölüler topluluğunun arasında bulur. Adam yaklaşıncı hepsi onun pis kokusundan yakınırlar. Yeraltı'nın Beyi Tipikinits'in habercisi adamı sofraya davet eder. Habercinin karısı kendi eliyle ona çeşitli yemekler sunar; yediği halde yemekler azalmaz bile. Yeraltının Beyi ziyaretinin sebebini sorar. Öğrenince, bütün gece uyanık kalabildiği takdirde karısını yeryüzüne geri götürebileceğini söyler. Horon yeniden başlar, fakat adam yorulmamak için kenarda durup sadece seyreder. Tipikinits yıkanmasını emreder, sonra gerçekten onun karısı olup olmadığını anlamak için kadını çağırır. Çift bütün geceyi bir yatakta konuşarak geçirir. Tansökümünden önce adam uykuya dalar ve uyandığında kollarının arasında çürümüş bir kütük bulur. Tipikinits habercisini gönderip adamı kahvaltıya davet eder. Ona bir şans daha tanır, ve adam ikinci gece de yorgun düşmemek için bütün günü uyuyarak geçirir. Akşam her şey bir gün önceki gibi başlar. Çift sabaha kadar gülüp eğlenir, sabaha karşı adam yine uykuya dalar ve yine kolları arasında aynı çürümüş kütükle uyanır. Tipikinits onu yeniden çağırır, eline ırmağı geçmesine yarayacak birkaç tane-cik verir, ve yeraltını terketmesini emreder. Evine dönünce başından geçenleri anlatmaktan kendini alamaz, fakat ailesine ve yakınlarına bunu kimseye söylememelerini rica eder, zira altı gün saklanmayı başaramazsa ölecektir. Yine de komşular nasılsa onun ortadan kaybolduğunu ve döndüğünü öğrenirler. Adam da, karısına kavuşabilmek için, her şeyi itirafa karar verir. Köyü büyük bir şölene çağırır ve orada, ölüler diyarında görüp duyduklarını anlatır. Ertesi gün de yılan sokmasından ölür.

Bu mit kaydedilen bütün varyantlarında şaşırtıcı bir birlik ve benzerlik gösteriyor. Köprü, kahramanın üstünde yürüyerek yeraltı nehrini geçtiği sihirli ip, iyiliksever kişi (yaşlı bir erkek veya kadın, Yeraltının Beyi.), köprüyü koruyan hayvan, vb. motiflerinin hepsi varyantların hemen hepsinde mevcut. Bazı versiyonlarda (Gabriellino, vb.) kahramanın sokulduğu sınav bir cinsel perhiz sınavıdır : Üç gece karısının yanında ona

dokunmadan yatması istenir (Gayton, s. 270, 272). Bir Alibamu versiyonunda ise, ölen kız kardeşlerinin peşinden giden iki kardeş söz konusudur. Batıya doğru, ufka varıcaya dek yürürler; orada gök devingendir, boyuna yer değiştirir. İki kardeş hayvana dönüşerek öbür dünyaya girmeyi başarırlar ve, bir ihtiyarın (erkek veya kadın) yardımıyla, dört sınamadan başarıyla geçerler. Yukarıya varınca, onlara dünyadaki evlerini gösterirler : ev tam ayaklarının altındadır ("Dünyanın Merkezi" motifi). Ölülerin dansını seyrederler; kızkardeşleri de oradadır; sihirli bir nesneyle dokunup yere düşürürler ve bir su kabağı içine saklayarak alıp kaçarlar. Fakat yeryüzüne dönünce kabağın içinde kızın ağladığını işitip tedbirsizce kabağın ağzını açarlar. Tabii kızın ruhu da kaçıp gider (*ibid.* s. 273).

Polinezyada da benzer bir mite rastlayacağız; ancak kuzey Amerika miti yeraltına inişin gerektirdiği sırra-erme sınavının anısını daha iyi saklamıştır. Mitin Alibamu versiyonundaki dört sınav, cinsel perhiz sınavı ve özellikle de uyanık durma sınavı açıkça sırra-ermelik niteliktedir²⁸. Bütün bu mitlerdeki "şamancıl" öge, sevilen kadının ruhunu geri getirmek üzere Yeraltına iniş motifidir. Gerçekten de şamanlar sadece hastaların kaçak veya yitik ruhlarını tekrar bedenlerine girdirmekle kalmaz; aynı zamanda ölülerini de yeniden canlandırabilirler²⁹. Dirilen ölüler de, tıpkı "zihnen" (ruh halinde) o diyarlara inen, esrime halinde Cehennemi ve Cenneti ziyaret eden, ve bütün dünyanın birkaç bin yıllık "vizyoner" edebiyatını öyküleriyle besleyenler gibi, öbür dünyada gördüklerini dirilere anlatırlar.

28 Gılgamış da, mitsel Ata Ut-Napiştim'in adasında, ölümsüzlüğü elde etmek için altı gün altı gece uykusuz durmak zorunda kalır ve tıpkı kuzey Amerikalı Orpheus gibi, başarısızlığa uğrar; bak. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, s. 251>.

29 Bak. örn. *Midé'wiwin*'ler tarafından bir çocuğun diriltilmesi; bu başarı adı geçen gizli derneğin sözlü geleneğine geçmiştir. W. J. HOFFMAN, *The Midé'wiwin or "Grand Medicine Society" of the Ojibwa* (in "Seventh Report of the Bureau of American Ethnology", 1885-86, Washington, 1891, s. 143-300), s. 241>. bak. ayrıca HULTRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition*, s. 247>.

Böyle mitleri sadece şamancıl deneyimlerin yaratısı saymak aşırıya kaçmak olur. Ancak kesin olan, bunların böyle deneyimleri de kullanıp yorumladığıdır. Mitin Alibamu varyantında kahramanlar kızkardeşlerinin ruhunu, şamanın çalınıp ölüler ülkesine kaçırılan hastanın ruhunu yakaladığı şekilde ele geçirirler.

GİZLİ DERNEKLER ("KARDEŞLİKLER") VE ŞAMANİZM

Asıl şamanizmle kuzey Amerikadaki çeşitli gizli dernekler ve mistik hareketler arasındaki ilişkiler sorunu oldukça karmaşık ve henüz çözülmüş olmaktan uzaktır³⁰. İdeolojilerinin ve tekniklerinin büyük şamanlık geleneği içinde yer alması anlamında, gizemli törenler temeli üzerine kurulu bütün bu dernek veya "kardeşlikler" ("ahilik", *confréries*) in şamancıl yapıda oldukları söylenebilir. Biraz ilerde bu konuda (*Midé'wiwin* türü) gizli derneklerden ve ("Ghost-Dance Religion" türü) mistik akımlardan alınmış örnekler vereceğiz. Bunlarda büyük şamanizm geleneğinin ana çizgileri kolayca görülecektir : adayın ölüp dirilmesini de içeren katılma/sır-ra-erme süreci, ölüler diyarına ve Göğ-e esrimeli yolculuk, adayın vücuduna sihirli madde veya nesneler sokulması, gizli öğretinin adaya açıklanması, şamancıl sağıtım yönteminin öğretilmesi, vb.. Geleneksel şamanizmle gizli dernekler arasındaki başlıca fark, bu derneklerin esrimeye belli bir yatkınlık gösteren, istenen ödentiyi ödemeye hazır, ve özellikle bir ustanın yanında çıraklı-ğ-a ve sır-ra-erme sınavlarına razı olan herkese açık olmasıdır.

30 Bak. Marcelle BOUTEILLER, *Chamanisme*, s. 51>'deki bazı genel bilgiler. Clark WISSLER (*General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies*, American Museum of Natural History, Anthropological Papers, XI, 12, 1916, s. 853-876) belli bir şamancıl kültürel bütünlüğü Pawnee ve diğer kabilelerden yola çıkarak inceliyor ve (özellikle s. 857-62'de) mistik tekniklerin özüm-senmesi sürecini aydınlatıyor. Bak. ayrıca W. MÜLLER, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, s. 114>; J. HAEKEL, *Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas* (in "Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien", LXXXIII, Viyana, 1954, s. 176-90).

Çoğu kez gizli dernekler ve esrimeli topluluk hareketleri ile şamanizm arasında belli bir karşıtlık, hattâ çatışma gözlenir. Söz konusu hareketler gibi gizli dernekler de, sihirbazlık ve kara büyü ile özdeşleştiği ölçüde, şamanizme karşı çıkarlar. Bir başka karşıtlık nedeni de kimi şamanlık çevrelerinin "biz-merkezli", başkalarını dışlayan zihniyet ve tutumlarıdır. Buna karşılık gizli dernekler ve mistik hareketler belirgin bir dışa açıklık ve "üye kazanma" zihniyetiyle davranırlar ki bu da, giderek, şamanların ayrıcalıklarını ortadan kaldırma tehlikesi yaratır. Bütün bu kardeşlikler ve mistik tarikatlar, bütün topluluğun, hattâ bütün kuzey Amerika kabilelerinin manevî yenisinden-doğuşunu ilân ettiklerinden dolayı, dinsel bir devrim amacı güderler (*karş.* "Ghost-Dance Religion"). Bu yüzden şamanlara tamamen ters düştüklerinin bilincindedirler; zira şamanlar hem dinsel geleneğin en tutucu öğelerini, hem de kabile maneviyatının pek yüce gönüllü olmayan eğilimlerini temsil ederler.

Fakat gerçekte olaylar çok daha karmaşık biçimde cereyan eder, zira, bütün bu dediklerimiz doğruysa bile, kuzey Amerikada "düz insanlarla" "kutsal-adamlar" arasındaki farkların nitelden çok nicel olduğu da bir gerçektir; yani fark, ikincilerin özümsemiş oldukları kutsallık *miktarındadır*. Gördük ki her Amerika yerlisi dinsel güç peşinde koşar, her yerlinin bir koruyucu ruhu vardır ve bu "güç", şamanın kendi güçlerini elde etmek için kullandığı tekniklerle elde edilmiştir. Sıradan biriyle şaman arasındaki fark nicel türdendir : Şamanın normal insanlara göre daha fazla koruyucu veya yardımcı ruhu, ve daha büyük bir sihirsel/dinsel "gücü" vardır³¹. Bu açıdan denebilir ki her yerli, bilinçli olarak şaman olmak istemese bile, az-çok "şamanlık eder."

31 Daha önce (yuk. s. 127>) verilen örneklere ek olarak, Leslie SPIER'in güzel çözümlemesini de burada analım: *Klamath Ethnography* (University of California, Publications in American archaeology and ethnography, c. 30, Berkeley, 1930), s. 93> ("The Power Quest"), s. 107> (güçlerin nicel farklılığı), s. 249> (arayışın evrenselliği), vb..

Sıradan insanlarla şamanlar arasında bu kadar bulanık ve belirsiz olan farklılık, şamanlık çevreleriyle gizli dernekler ve mistik mezhepler arasında da daha açık ve net değildir. Bir yandan bu örgütlerde "şamancıl" sayılan ideoloji ve tekniklere rastlanırken, öte yandan da şamanlar, genel olarak, belli başlı gizli törenli derneklere katılırlar, hattâ bazan tamamen onların yerine geçtikleri bile olur. Bu ilişkiler Ojibwa'ların *Midé'wiwin*, ya da -yanlışlıkla- "Büyük-Hekimlik Derneği" diye adlandırılan kurumunda açıkça ortaya çıkar. Ojibwa'larda iki tip şaman vardır : *Wâbênô'*lar ("tan adamı", "doğu adamı") ve *jés'sakkid'*ler, yani bilici ve "ön-görücüler"; bunlara ayrıca "cambaz, hokkabaz" ve "gizli gerçekleri açanlar" da denir. Her ikisi de şamancıl marifetler gösterirler. *Wâbênô'*lara ayrıca "ateşle oynayanlar" da denir ve bunlar yanmadan korları elleyebilirler. *Jés'sakkid'*ler hastalıkları iyileştirirler, tanrılar onların ağzından konuşur; aynı zamanda ünlü "hokkabaz"lardır da, çünkü kendilerini bağlattıkları ip ve zincirlerden anında kurtulmayı başarırlar³². Bu ayrılığa karşın her iki tür de -*Wâbênô*, sihirli hekimlik ve

32 W. J. HOFFMAN, *The Midé'wiwin or "Grand Medicine Society" of the Ojibwa*, s. 157>. Bak. *jés'sakkid'*lerin sihirli güçlerine ilişkin birkaç örnek (*ibid.* s. 275>). Fakat kuzey Amerika şamanlarının sihirli marifetlerinin bu kadarla kalmadığını da eklemek uygun olur. Onlara birçok başka güçler de atfedilir : seyircilerin gözü önünde bir buğday tanesini çimlendirip büyütmek, bir anda çok uzak dağlardan çam dalları getirtmek, yoktan tavşan veya karaca gibi hayvanlar ortaya çıkarmak, kuş tüylerini ve başka nesneleri havada uçurmak gibi. Bundan başka, onlar çok yüksekte küçük sepetlerin içine atlayabilir, bir tavşan iskeletinden canlı bir tavşan çıkarabilir, çeşitli nesneleri hayvana dönüştürebilirler. Fakat bu şamanların asıl önemli gücü "ateşe egemenlik" leridir; birçok "*fire-trick*"ler, yani ateşle çeşitli gösteri ve numaralar yapabilirler : örneğin, bir adamı ateşte yakıp kül haline getirebilirler ve bu adam birkaç dakika sonra oradan çok uzakta yapılan bir dansa katılabilir. Bak. Elsie Clews PARSONS, *Pueblo Indian Religion* (Chicago, 1939), I, s. 440>. Zuñi ve Keresan kabilelerinde, "*fire-trick*"lerde uzmanlaşmış gizli dernekler vardır; bunların üyeleri kor yutabilir, ateş üzerinde yürüyebilir ve kızgın demire dokunabilirler, vb. Bak. Matilda Coxé STEVENSON, *The Zuñi Indians: Their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies* ("23rd Report of the Bureau of American Ethnology", 1901-1902, Washington, 1904, s. 1-634), s. 503, 506, vb.; burada kişisel bazı gözlemler de anlatılmaktadır (30 ile 60 saniye ağzında kor tutan bir şaman, vb).

ırlamalarda uzmanlaşmışsa, *jés'sakkîd* de kabile içindeki saygınlığını arttırmak istiyorsa- *Mide'wiwin*'e serbestçe katılabilirler. Tabii orada azınlıktadırlar, zira "Büyük Hekimlik" kardeşliği manevî şeylerle ilgilenen ve giriş ödentilerini ödeyebilen herkeşe açıktır. Hoffman'ın zamanında bin beş yüz kişi kadar olan Menomini'lerde, yüz kişi *Mide'wiwin* üyesiymiş ve bunların arasında iki *Wabénô* ile beş *jés'sakkîd* bulunuyormuş (Hoffman, *The Mide'wiwin*, s. 158). Fakat *Mide'wiwin* dışında kalmış pek fazla şaman da yokmuş.

Burada dikkati çeken nokta, "Büyük Hekimlik" kardeşliğinin kendisinin de şamancıl bir yapı göstermesidir. Zaten üyeleri (*midê*'ler) de, çeşitli yazarlar tarafından hem şaman hem otacı bilici, ön-görücü, hattâ rahip diye adlandırılmakla birlikte, Hoffman tarafından açıkça "şaman" olarak gösterilmektedir. Bütün bu adlarda kısmen doğruluk payı vardır, zira *midê*'ler yerine göre bütün bu görevleri üstlenebilir, hattâ bir ölçüde rahip bile olabilirler. Bu derneklerin tarihsel kökenleri bilinmiyor, fakat mitolojik geleneklerinin Sibiryadaki "ilk şaman" mitlerinden fazla uzak olmadıkları anlaşılıyor. Nitekim, bir söylenceye göre, Dzhe Manido ("Büyük Ruh")nın elçisi ve onunla insanlar arasında aracılık yapan *Mi'nabô'zho*, hasta ve zayıflamış insanlığın halini görünce, en yüce ve derin sırları susamuruna açıklamış ve, hem ölümsüzleşsin hem de insanları sırra-erdirebilsin ve aynı zamanda kutsasın diye, vücuduna *mîgi*'ler (*midê*'lerin simgesi) sokmuş³³. Bu yüzden, *midê*'lerin katılma/sırra-erme törenlerinde susamuru derisinden çanta çok önemli bir rol oynar. *Mîgi*'ler (sihirsels/dinsel gücü taşıdıklarına inanılan küçük deniz kabukları) onun içine konur (Hoffman, *The Midê'wiwin*, s. 217, 220>).

33 W. J. HOFFMAN, *The Midê'wiwin*, s. 166>; *id.*, *Pictography and Shamanistic Rites of the Ojibwa* ("American Anthropologist", I, 1888, s. 209-29), s. 213>. Bak. ayrıca Werner MÜLLER, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954); Rahibe Bernard COLEMAN, *The Religion of the Ojibwa of Northern Minnesota* ("Primitive Man", X, 1937, s. 33-57), s. 44> (*Midê'wiwin* hak.).

Adayların sırra-ermesi, bütün şamancıl sırra-erme süreçlerinin ana çizgilerini izler. Gizli bilgilerin (yani en başta *Mi'nabô'zho* mitinin ve Susamurunun ölümsüzlüğünün) açıklanmasını, adayın ölüp dirilmesini, ve vücuduna çok sayıda *mîgi* sokulmasını içerir. (Bu sonuncu nokta, şaşılacak biçimde, Avustralyada ve başka yerlerde büyücü çıraklarının vücutlarına doldurulan "sihirli taşları" hatırlatıyor.) Aslında dört sırra-erme derecesi bulunmakla birlikte, son üçü birinci törenin tekrarından ibarettir. *Midê'wigan*, yani "Büyük Hekimlik Locası" kurulur. Bu, yirmi beşe sekiz metre boyutlarında, dikili kazıklardan bir çitle çevrilmiş bir avludur; meraklılardan korunmak için kazıkların arası yapraklarla doldurulup kapatılır. Yüz metre kadar uzakta bir *wigiwan*, yani adayın buhar banyosu yapacağı kulübe kurulur. Başkanın seçtiği bir öğretmen adaya davulun ve çingırağın kökenini ve özelliklerini açıklar ve Büyük Tanrıyı (Manidu) çağırarak ve cinleri kovmak için onları nasıl kullanacağını öğretir. Aynı şekilde ona sihirli yırlar (*chants*), şifalı bitkiler, sağaltım sanatı ve özellikle gizli öğreti de öğretilir. Törelerden altı ya da beş gün öncesinden başlayarak, aday her gün buhar banyosunda arınır ve ardından *midê'*lerin sihirli güç gösterilerini seyreder. Bunlar *midê'wigan*'ın içinde birtakım ağaçtan figürçükleri, ve özellikle kendi deri çantalarını, havada uçururlar. Son gece aday öğretmeniyle birlikte buhar banyosunda yalnız kalır; ertesi gün, yeni bir arınmadan sonra, hava açıksa katılma/sırra-erme töreni yapılır. "Büyük Hekimlik Locası"nda bütün *midê'*ler toplanır. Uzun süre sessizce çubuk tüttürdükten sonra, en eski sözlü geleneklerin gizli (ve çoğu kez anlaşılmaz) yönlerini açıklayan ritüel yırlar söylemeye başlarlar. Bir an gelir, bütün *midê'*ler ayağa kalkıp adaya yaklaşır ve *mîgi*'lerle dokunarak onu "öldürürler"³⁴. Aday titrer, dizüstü düşer, ve ağzına bir *mîgi* sokulunca cansız gibi yere uzanır. Sonra, deri çantayla dokunulunca, "dirilir". Kendisine sihirli bir yır söylenir ve başkan, *mîgi*'lerini koymas için, susamuru derisinden bir çanta sunar. Bu deniz kabuklarının gücü-

34 Bak. W. MÜLLER, *Die blaue Hütte*, s. 52>.

nü sınamak için, aday sırasıyla bütün arkadaşlarına dokunur; bunlar yıldırım çarpmış gibi yere yıkılırlar, sonra aynı dokunma yoluyla yeniden dirilirler. Böylece aday *mîgi*'lerinin hem ölüm hem de dirim verebildiklerinin kanıtını görmüş olur. Törenin sonunda verilen şölende, en kıdemli *midê* derneğin geleneklerini anlatır ve, en son olarak, yeni üye de yırını söyler ve tefini çalar.

İkinci sırra-erme töreni birincisinden en az bir yıl sonra yapılır. O zaman, sırra-erenin vücuduna, özellikle eklem ve yürek bölgelerine, doldurulan çok sayıda *mîgi* sayesinde, sihirli gücün artmış olduğu görülür. Üçüncü törenle, yeni *midê* bir *jés'sakkid* olacak, yani şamanların bütün "hokkabazlıklarını" yapabilecek ve özellikle sağlıtım ustalığına ulaşacak kadar güç kazanır. Dördüncü törende vücuduna yeni *mîgi*'ler sokulur (Hoffman, *ibid.* s. 204-276).

Bu örnekle, asıl şamanlık ile kuzey Amerika yerlilerinin gizli dernekleri arasındaki ilişkiler anlaşılabilir. Her iki kurum da aynı arkaik sihirsel/dinsel gelenekten pay almaktadırlar. Ancak, böyle kardeşliklerde, ve özellikle *Midê'wiwin*'de, bir "kökenlere dönüş" eğilimi de seçilebilir; yani en eski (*primordiale*) gelenekle temasa geçilmeye ve büyücüler ortadan kaldırılmağa çalışılır. Koruyucu ve yardımcı ruhların rolünün önemsiz olduğu görülür; buna karşılık Büyük Ruh'a ve Göğe yolculuğa büyük önem verilir. Yerle Gök arasındaki iletişim, zamanın başlangıcında var olduğu biçimde, yeniden kurulmağa çalışılır. Fakat, "reformcu" niteliğine karşın, *Midê'wiwin* de sihirsel/dinsel sırra-ermenin en arkaik tekniklerini (ölme ve dirilme³⁵; bedene "sihirli taşlar" doldurma, vb.) kullanır. Ayrıca, gördüğümüz gibi, *midê*'ler otacı da olurlar; sırra-erme onlara çeşitli sihirli sağlıtım tekniklerini (cin çıkarma, sihirli ilaçlar, emme yöntemi, vb.) de öğretir.

Winnebago'ların "Medicine Rite"inin durumu biraz farklıdır. Bunun katılma/ sırra-erme törenlerinin tam bir betimi Paul

35 Kwakiutl "Yamyam Derneği" nin şamancıl niteliği hak. bak. W. MÜLLER, *Weltbild und Kult*, s. 65>; M. ELIADE, *Naissances mystiques*, s. 144> .

Radin tarafından yayımlanmıştır.³⁶ Burada da, ancak çok karmaşık bir sır-ra-erme ritüelinden sonra katılınabilen bir gizemli kardeşlik söz konusudur; bu ritüel, en başta, adayın susamuru derisinden çantalarda saklanan deniz kabuklarıyla dokunularak "ölmesi" ve "dirilmesinden" oluşur (Radin, *ibid.* s. 5>, 283>, vb.). Fakat Ojibwa ve Menomini'lerin *Midé'wiwin*'leriyle benzerliği buraya kadardır. Adayın vücuduna deniz kabukları fırlatmak ("sokmak") şeklindeki ritin, daha eski ve şamancıl öğelerce zengin bir Winnebago törenine sonradan (XVII. yüzyılın sonlarına doğru) girip yerleşmiş olması akla yakındır (*ibid.* s. 75). Winnebago'ların "Medicine Rite"lerinin, Pawnee'lerin "otacı törenlerine" benzer bazı yanları bulunduğuna, ve bu iki kabile arasındaki uzaklık ise doğrudan bir alıntıya imkân vermeyecek kadar büyük olduğuna göre, her iki kabilenin de Meksika kökenli daha arkaik bir kültürel bütünlüğün kimi kalıntılarını saklamış oldukları sonucuna varabiliriz (Radin, *ibid.*). Aynı şekilde, Ojibwa'ların *Midé'wiwin*'lerinin de böyle bir ritüelin geliştirilmiş biçimi olması kuvvetli bir olasılıktır.

Ne olursa olsun, vurgulanması gereken nokta, Winnebago'ların "Medicine Rite"lerinin amacının, sır-ra-eren kişinin sürekli olarak yeniden doğuşu olmasıdır. Yaratıcı tarafından Yeryüzüne gönderilen mitsel "biçimleyici" (*démiurge*) Adatavşanı, insanların öldüklerini görünce çok etkilenmiş. Bu hastalığa çare olarak ilk sır-ra-erme "locasını" kurmuş ve kendisi de küçük bir çocuğa dönüşerek şöyle demiş : "Eğer içinizden biri benim burada yaptığımı yaparsa, görünümü işte böyle olacak" (*ibid.* s. 31). Fakat Yaratıcı, tavşanın insanlara bahşettiği yeniden doğuşu başka türlü yorumlamış : İnsanlar kaç kez isterlerse o kadar kez yeniden bedenlenebilecekler (*ibid.* s. 25). "Medicine Rite" de aslında, ölümden sonraki yolculuğun gerçek güzergâhını ve ölünün, öbür dünyanın "gardiyanı" Kadına ve bizzat Yaratıcıya söylemesi gereken sözleri açıklamak suretiyle, sonsuza dek

36 Paul RADIN, *The Road of Life and Death. A Ritual Drama of the American Indians* (New York, 1945).

tekrar tekrar yeryüzüne dönmenin sırrını insanlara bildirmektedir. Elbette aynı zamanda adı geçen ritin kökeni ve onunla bağıntılı kozmogoni de açıklanmaktadır; zira burada da mitsel kökenlere dönrnek, zamanı kaldırarak Yaratılışın o mucizeli anına tekrar ulaşmak söz konusudur.

"Ghost-Dance Religion" adı altında bilinen büyük mistik hareketlerde de pek çok şamancıl öge korunmuştur; bu hareketler daha XIX. yüzyıl başlarında şurada burada sık sık görölmekle birlikte, asıl yüzyılın sonlarına doğru kuzey Amerika yerli kabilelerinin tüm yaşamlarını altüst etmiştir³⁷. Bu akımların kimi "peygamberlerinin" Hristiyanlıktan etkilenmiş olmaları güçlü bir olasılıktır (cf. Mooney, s. 748>, 780, vb.). Zaten bir Mesih beklentisinin gerginliği ve "Ghost-Dance Religion"un peygamberleri ve üstadlarınca ilân edilen "zamanın sonunun" yakın olduğu fikri, kaba ve basit bir Hristiyanlık yaşantısıyla kolayca bütünleşebilirdi. Fakat bu önemli mistik halk hareketinin öz yapısı yine de yerli ve yereldir; adı geçen "peygamberler" görülerini en tipik arkaik biçimde görmüşlerdir; yani "ölmüşler", Göğe çıkmışlar ve orada göksel Kadın onlara "Hayatın Efendisi"nin huzuruna nasıl çıkacaklarını öğretmiştir (Mooney, s. 663>, 746>, 772>, vb.); büyük açıklamalar onlara dalınç halindeyken yapılmış, yine bu halde öbür dünyanın çeşitli yerlerine gitmişler, ve dönünce gördüklerini anlatmışlardır (ibid. s. 672>); böyle isteyerek girdikleri dalınç halindeyken bıçaklansalar veya yakılsalar da bir şey hissetmiyorlardı (s. 719>), vb.

"Ghost-Dance Religion" evrensel yeniden doğuşun yaklaş-tığını haber veriyordu; o gün gelince diri ve ölü bütün Yerliler "yeniden doğmuş bir dünyada" yaşamağa davet edilecekti; bu cennet diyara sihirli kuş tüyleri yardımıyla havada uçarak varacaklardı (ibid. s. 777>, 781, 786). Bazı peygamberler -örneğin,

37 Bak. James MOONEY, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*; Leslie SPIER, *The Prophet Dance of the Northwest and Its Derivatives: the Source of the Ghost-Dance* ("General Series in Anthropology", I, Menasha, 1935); Cora A. DUBOIS, *The 1870 Ghost-Dance*.

"Titreyenler" (*shakers*) hareketinin kurucusu John Slocum- eski yerli dinine ve özellikle otacılara karşı çıkıyorlardı. Fakat bu şamanların da harekete katılmalarına engel olmadı; zira bunlar orada eski göğе çıkış geleneğiyle mistik ışık deneyimini buluyorlardı; ayrıca, "Titreyenler" de şamanlar gibi ölüleri diriltbiliyorlardı (bak. örn. diriltilen dört kişi, *ibid.* s. 748). Bu "mezhebin" başlıca riti uzun uzun göğü seyretmek ve bu sırada kollarını sürekli olarak "titretmekten" ibaretti. Bu, antik ve modern Yakındoğuda, ve her zaman da şamanlıkla bağıntılı çevrelerde, rastlanan kaba ve ilkel bir dalınç tekniğidir. Kabilede uygulanan sihirbazlığı ve otacıları istemeyen başka peygamberler de vardı, ama bunların amaçları söz konusu uygulamaları kaldırmak değil yenilemek ve yeniden doğdurmaktı. Örneğin, otuz yaşına doğru kaldırılıp Göğе götürülen ve orada "Hayatın Efendisi"nden geçmiş ve gelecek olayları bilmesini sağlayan yeni bir "vahiy" alan peygamber Shawano, şamanizme karşı çıkmakla birlikte, bütün hastalıkları iyileştirme ve savaşın ortasında bile insanlardan ölümü uzaklaştırma gücünü aldığını söylüyordu (*ibid.* s. 672). Bu peygamber ayrıca kendisini Algonkin'lerin "Büyük Biçimleyicisi" Manabozho'nun bedenlenmiş hali sayıyor ve *Midé'wiwin*'de reform yapmak istiyordu (*ibid.* s. 675-676).

Fakat "Ghost-Dance Religion"un halk arasında gördüğü şaşırtıcı rağbet, mistik tekniğinin yalınlığından ileri geliyordu. Soyun Kurtarıcısının gelişini hazırlamak için, cemaatin bütün üyeleri hiç ara vermeden dört beş gün dans ediyor, böylece dalınca girip ölüleri görüyor ve onlarla konuşuyorlardı. Ateşlerin yanında halka olup dans ediliyor, yırlar söyleniyor, ama davul çalınmıyordu. Peygamber yeni adayların rahipliğini dans esnasında onlara birer kartal tüyü vererek onaylıyordu. Dans edenlerin birine bu tüyle dokunması, o kişinin cansız yere yıkılmasına yetiyordu. Yere düşen uzun süre bu halde kalıyor, bu sırada ruhu da ölülerle buluşup konuşuyordu (*ibid.* s. 915). Ritte başka hiçbir şamancıl öge de eksik değildi : Dans edenler sağılıcı oluyor (*ibid.* s. 786); yıldızların, mitolojik varlıkların,

hattâ dalınç halindeyken görülen görülerin figürlerini taşıyan ritüel giysiler giyiyor (*ibid.* s. 789>, res. CIII, s. 895); kartal tüyle-riyle bezeniyor (s. 791); buhar banyosuna giriyorlardı (s. 823>), vb. Dans etmeleri de dikkate değer bir noktadır, zira bu öge, yalnızca şamanlığa ait olmamakla birlikte, daha önce gördüğümüz gibi, şamanın esrimeye hazırlık sürecinde önemli bir rol oynamaktadır.

Elbette "Ghost-Dance Religion"un, dar anlamda şamanizmin çerçevesinden taşıdığı da bir gerçektir. Örneğin, sırra-erme ve bir ustadan gelenekleri öğrenme öğelerinin yokluğu bu "dini" şamanizmden ayırmağa yeter. Fakat burada, "dünyanın sonunun" yakınlığı fikri çevresinde billûrlaşmış kolektif bir dinsel yaşantı karşısındayız. Bu deneyimin kaynağı -ölülerle iletişim- deneyimi yaşayan açısından, halen var olan dünyanın kaldırılmasını ve (geçici de olsa) bir "karışıklığın" meydana gelmesini içeriyor; bu karışıklık hem bugünkü kozmik çevrimin kapanışını temsil ediyor, hem de yeni ve cennetlik bir çevrimin görkemli başlayışının tohumunu içinde taşıyor. Zamanın "başlangıcı" ve "sonu" konulu mistik görüler eşdeğerli sayılabildiğinden, ve dolayısıyla eskatoloji de -hiç değilse bazı yönleriyle- kozmogoniyle birleşebildiğinden, "Ghost-Dance Religion"un *eschaton*'u ("son", varış noktası) da, Gök, Ulu Tanrı ve ölülerle iletişimin bütün insanoğullarının elinde olduğu o mitsel *illud tempus*'u yeniden güncelleştiriyordu. Böyle mistik akım ve hareketler şamanizmden şu özellikle ayrılıyordu : Bunlar şamancıl ideoloji ve tekniklerin özünü korumakla birlikte, şamanların ayrıcalıklı durumuna bütün Kızılderili halkının da kavuşacağı; yani, tıpkı Zamanın başlangıcında olduğu gibi, göksel âlemle "kolay ulaşım ve iletişimin" kurulacağı zamanın geldiğine inanıyorlardı.

GÜNEY AMERİKA ŞAMANİZMİ : ÇEŞİTLİ RİTÜELLER

Güney Amerikanın yerli kabilelerinde de şaman oldukça önemli bir rol oynar görünüyor³⁸. Sadece en tipik ve yetkin sağılıcı, ve bazı bölgelerde de yeni yurduna giderken ölünün kılavuzu olmakla kalmıyor; tanrılar veya ruhlarla insanlar arasında aracılık da yapıyor; hattâ bazan rahiplerin yerini alıyor (örn. doğu Bolivya'daki Mojo ve Manasi'lerde, Büyük Antillerdeki Taino'larda, vb.)³⁹; ritüel yasaklara uyulmasını sağlıyor, kabileyi kötü ruhlara karşı savunuyor, bol av ve balık bulunan yerleri

38 A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 329>; bak. ayrıca id., *Religion and Shamanisme* (in J. H. STEWARD, ed. *Handbook of South American Indians. V: The Comparative Ethnology of South American Indians*, Washington, 1949, s. 559-99); E. H. ACKERNECHT, *Medical Practices* (in *ibid.* s. 621>); J. H. STEWARD, *Shamanism among the Marginal Tribes* (in *ibid.* s. 650>); A. MÉTRAUX, *The Social Organisation of the Mojo and Manasi* (in "Primitive Man", XVI, Washington, 1943, s. 1-30), s. 9-16 (Mojo şamanizmi), 22-28 (Manasi şamanizmi); W. MADSEN, *Shamanism in Mexico* (in "Southwestern Journal of Anthropology", XI, Albuquerque, 1955, s. 48-57); Nils M. HOLMER ve S. Henry WASSEN, ed. ve çev. *Nia-Ikala: Canto mágico para curar la locura* (Etnologiska Studier, 23, Göteborg, 1958); Nils M. HOLMER ve S. Henry WASSEN, *Dos Cantos shamanísticos de los Indios Cunas* (Etnologiska Studier, 27, Göteborg, 1963); O. ZERRIES, *Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Südamerika* (in "Proceedings of the 30.th International Congress of Americanists", Londra, 1955, s. 162-78). Güney Amerika'da kültürel çevrimler (*cycles*) hakkında bak. W. SCHMIDT, *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika* (in "Zeitschrift für Ethnologie", XLV, Berlin, 1913, s. 1014-1124); Roland B. DIXON'un eleştirisi: *The Building of Cultures* (New York, 1928), s. 182> ve W. KOPPERS' in *Antliropos* (XXIV, 1929) s. 695-99'daki tartışması. bak. ayrıca R. KARSTEN, *The Civilisation of the South American Indians* (Londra, 1926); id., *Zur Psychologie des indianischen Medizinmannes* (in "Zeitschrift für Ethnologie", LXXX, 2, Berlin, 1955, s. 170-77); John M. COOPER, *Areal and Temporal Aspects of Aboriginal South American Culture* (in "Primitive Man", XV, 1-2, Washington, 1942, s. 1-38). Güney Amerika uygarlıklarının kökenleri ve tarihleri hakkında, bak. Erland NORDENSKJÖLD, *Origine of the Indian Civilisation in South America* (Comparative Ethnographical Studies, IX, 9, Göteborg, 1931), özellikle s. 1-76 ; Paul RIVET, *Les Origines de l'homme américain*, *passim*.

39 A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens...*, s. 337>.

bulup gösteriyor, av hayvanlarını çoğaltıyor⁴⁰, hava olaylarını kontrol ediyor⁴¹, doğumları kolaylaştırıyor⁴², gelecek olayları haber veriyor⁴³, vb.. Bu yüzden güney Amerika toplumlarında büyük bir saygınlık ve yetke odağı oluyor. Yalnız şamanlar zengin olabiliyor, yani bıçak, tarak, balta, vb. gibi âletleri biriktirebiliyorlar. Mucize gösterdiklerine inanılıyor (tamamen şamancıl nitelikli marifetler : sihirli uçuş, kor yutmak, vb.. gibi. cf. Métraux, *ibid.* s. 334). Guarani yerlileri şamanlarına saygıyı o kadar ileri götürüyorlarmış ki, onların kemiklerine tapıyorlarmış; özellikle güçlü sihirbazların kemik ve kalıntıları özel kulübelerde korunuyor ve, gerektiğinde sunular getirilerek, çeşitli konularda onlara danışılıyor⁴⁴.

Doğal olarak, güney Amerika şamanı da başka yerlerdeki meslektaşları gibi büyücü işlevi de görebilir; örneğin, hayvana dönüşebilir ve düşmanlarının kanını içebilir. Kurt-adam (*loup-garou*) inancı güney Amerikada çok yaygındır (Métraux, *ibid.* s. 335-36). Fakat güney Amerika şamanı toplumdaki sihirsel/dinsel statü ve yetkesini sihirbazlıktan gelen saygınlığından çok esrime yeteneklerine borçludur; zira bu yetenek, normal sağlıt-

40 *ibid.*, s. 330>.

41 Şamanlar şiddetli yağmurları dindirebilirler (*ibid.* s. 331>). "İpurina şamanları evreni yakma tehlikesi arzeden meteorları (akanyıldız ve göktaşları) söndürmek üzere göğe kendi "ikiz varlıklarını" (*doubles*) gönderirler" (*ibid.* s. 332).

42 Tapirape ve bazı başka kabilelerin inancına göre, kadınlar ancak şaman gökten karınlarına bir ruh-çocuk indirdiği takdirde çocuk yapabilir ve dünyaya getirebilirler. Kimi kabilelerde ise, doğan çocukta bedenlenip dünyaya gelmiş olan ruhu tanılamak üzere şaman çağrılır (*ibid.*, s. 332).

43 Tupinamba şamanları geleceği öğrenmek için, dokuz günlük bir cinsellik "orucunu" da kapsayan çeşitli tabulara uyduktan sonra, küçük kulübelere kapanırlarmış (*ibid.* s. 331). Orada ruhlar gökten iner ve onlara -ruh dili- olacakları açıklarlarmış. Bak. ayrıca A. MÉTRAUX, *La Religion des Tupinamba*, s. 86>. Savaş girişimleri öncesinde şamanların rüyaları özel bir önem kazanmış (MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 331).

44 A. MÉTRAUX, *La Religion des Tupinamba*, s. 81>; id., *Les Hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud* ("Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad nacional de Tucuman", II, 1931, s. 61-91), s. 66, vb.; id., *Le Shamanisme chez les Indiens...*, s. 334.

cılık görevlerinden başka, Göğ'e çıkarak insanların dileklerini doğrudan doğruya tanrılara iletmesini de sağlar. (Bazan da tanrı bizzat şamanın törenlik kulübesine iner. Manasi'lerde böyle olur : Tanrı yeryüzüne iner, şamanla konuşur, ve sonunda onu kaldırıp yanında Göğ'e çıkarır; az sonra da tekrar yere bırakır. Cf. Métraux, *ibid.* s. 338).

Şamanın din adamlığı işlevine örnek olarak, Arauca'ların belli aralıklarla topluca yaptıkları ve kabileyle Tanrı arasındaki ilişkilerin güçlendirilmesini amaçlayan *ngillatun* törenini verebiliriz⁴⁵. *Machi* (kadın şaman) orada baş rolü oynar. Dalınca geçip topluluğun arzularını iletme üzere ruhunu "Göksel Ata"nın huzuruna gönderen odur. Tören halkla birlikte yapılır. Eskiden *machi* bodur ağaçların üzerine kurulmuş bir sahanlığa çıkıp uzun uzun göğü seyrederek ve bu sırada görülerini görürmüş. İki yardımcısı şamancıl niteliği belli olan bir işlev görürlermiş : "Başlarına beyaz birer mendil sarmış, yüzlerini siyaha boyamış, bir ellerinde tahta kılıç öbür ellerinde çingiraklarıyla sıyrıktan birer ata binmiş olan bu iki genç, *machi* dalınca girer girmez atlarını koşturup şaha kaldırır ve delicesine bir coşkuyla çingiraklarını sallarlarmış (R.P.Housse). (Buryat şamanının "atı" ve Muria'ların tahta at üzerinde dans etmesi anımsansın.)⁴⁶ *Machi*'nin esrimesi sırasında başka atlılar da ifritlerle döğüşür ve kötü ruhlar kovulur⁴⁷. *Machi* kendine gelince göğ'e yaptığı yolculuğu anlatır ve Göksel Atanın, topluluğun bütün dileklerini kabul ettiğini haber verir. Bu sözler uzun alkışlarla karşılanır, toplulukta büyük bir coşku yaratır. Gürültü biraz yatışınca,

45 A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme araucan*, s. 351>. Bak. Rodolfo M. CASAMIQUELA'nın yeni eseri, *Estudio del ngillatun y la religion araucana* (Bahia Blanca, 1964). Bak. insanla tanrılar arasında aracılık eden Yoruro şamanı; Vicenze PETRULLO, *The Yoruros of the Capanaparo River, Venezuela* (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 123, Anthropological Papers, No. 11, Washington, 1939, s. 161-290), s. 249>.

46 Yoruro şamanı, aynı zamanda Büyük Ana Tanrıça'nın yurdu da olan ölümler ülkesine yolculuğunu bir "atın" sırtında yapar (PETRULLO, *ibid.* s. 256).

47 *Ngillatun* bayramının, Zamanın yeniden doğuşu (başlaması) konulu periyodik törenlerin bir parçası olması da olasıdır : bak. ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, s. 83>.

*machi'*ye kendisi Gökteyken yerde neler olduğu -ifritlerle savaş, kötü ruhların kovulması, vb.- anlatılır.

Bu Arauca ritüeli ile Altaylıların at kurbanı ve ardından da şamanın Göge, Bay Ülgen'in sarayına, yaptığı yolculuk arasındaki benzerlik çarpıcıdır; her iki durumda da, kabilenin dileklerini Gök Tanrıya iletmek amacıyla topluca uygulanan bir ritüel söz konusudur; her iki durumda baş rolü şaman oynar, ve bunu sadece, mistik olarak Göge çıkıp Tanrıyla doğrudan ilişki kurmasını sağlayan esrime yetenekleri sayesinde yapar. Şamanın dinsel işlevinin (Tanrıyla insanlar arasında aracılık) Arauca'lar ve Altaylılardaki kadar açık seçik ortaya çıktığı durumlar azdır.

Güney Amerika ve Altay şamanizmleri arasında daha başka benzerlikler de not etmiştik : bitkisel (ağaçların taşıdığı) bir platforma (Arauca'larda, cf. s. 153>) ya da birkaç örme halatla tören kulübesinin tavanına asılı bir platforma (Hollanda Guyana'ındaki Caribe'lerde, cf. s. 159>) çıkmak; Gök Tanrının rolü; "tahta (sırık) at", törende hazır bulunanların çılgın gibi koşuşturması... Son olarak, kimi güney Amerika şamanlarının da, Altay ve Sibirya şamanları gibi, ruhgüder olduklarını da kaydedelim. Bakaïri'lerde öbür dünya yolculuğu bir ölünün tek başına başaramayacağı kadar zordur; birkaç defa gidip geldiği için yolu bilen birine ihtiyaç vardır. Şaman ise göz açıp kapayıncaya kadar Göge ulaşabilir. Bakaïri'ler, "şaman için Gök bir evden daha yüksek değerlidir" derler⁴⁸. Manacica'larda, cenaze töreni biter bitmez şaman ölenin ruhunu Göge götürür. Yol son derece uzun ve zahmetlidir; balta girmemiş bir ormandan geçilir, bir Dağa tırmanılır; denizler, ırmaklar, bataklıklar aşılar; sonunda büyük bir nehrin kıyısına varılır; bir tanrısal varlığın koruduğu bir köprüden karşıya geçmek gerekir⁴⁹. Şamanın yardımı olmaksızın ruh bunları asla başaramaz.

48 Karl von den STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (Berlin, 1894), s. 357.

49 Theodor KOCH, *Zum Animismus der südamerikanischen Indianern* (Supplement zu Band XIII von "Internationales Archiv für Ethnographie", Leyde, 1900), s. 129>. XVIII. yüzyıl kaynaklarına göre.

ŞAMANCIL SAĞILTIM

Her yerde olduğu gibi güney Amerika şamanının da esas ve tümüyle kişisel işlevi hastalıkların iyileştirilmesidir⁵⁰. Bu iş her zaman ve sadece sihirli bir nitelikte değildir. Güney Amerika şamanı da bitki ve hayvanların şifa verici özelliklerini bilir, masaj uygular, vb. Fakat onun inanışına göre hastalıkların büyük çoğunluğu manevî türden olduğundan (yani ya ruhun kaçmasından ya da ruhlar veya büyücüler tarafından vücuda sihirli bir nesne sokulmasından ileri geldiğinden), şamancıl sağiltım yöntemine başvurmak zorundadır.

Hastalığın, yolunu şaşırma ya da bir "ruh" veya hortlak tarafından çalınma sonucu hastanın ruhunun kaybolması olarak tasarlanması Amazon ve And Dağları bölgelerinde çok yaygın olmakla birlikte⁵¹, tropikal kuşakta daha nadir görünmektedir. Fakat buralarda yaşayan bazı kabilelerde de bu inanışa rastlanmıştır⁵²; hattâ Ateş-Eli (Tierra del Fuego) ndeki Yahgan'larda bile varlığı tanıklanmıştır⁵³. Genel olarak, bu tasarıma, daha yaygın gibi görünen, hastanın vücuduna sihirli bir nesne sokulması kuramıyla bir arada bulunur⁵⁴.

"Ruhlar" ya da ölümler tarafından kaçırılan ruhu bulmanın söz konusu olduğu durumlarda, şamanın bedenini terkederek Yeraltına ya da hırsızın yaşadığı yerlere yolculuk etmesi gerektiği kabul edilir. Örneğin, Apinayé'lerde şaman ölümler diyarına gider; ölümler paniğe kapılıp kaçar, şaman da aradığı ruhu yakalayıp bedenine geri getirir. Bir Taulipang miti, bir çocuğun Ay tarafından kaçırılıp bir çömleğin altına saklanan ruhunun

50. Bak. ayrıca Ida LUBLINSKI, *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas*, s. 247>.

51. Bak. F. E. CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease*, s. 196-97 (tablo) ; MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens...*, s. 325.

52. Caingang, Apinayé, Cocama, Tııcuna, Coto, Cobeno, Taulipang, Itonama ve Uitotlarda; *ibid.*, s. 325.

53. Bak. örn. W. KOPPERS, *Unter Feuerland-Indianern* (Stuttgart, 1924), s. 72, 172.

54. Örneğin Araucalarda olduğu gibi; bak. MÉTRAUX, *Le Shamanisme araucan*, s. 331.

aranmasını anlatır. Şaman Aya gider ve birçok serüvenden sonra çömleği bulup çocuğun ruhunu kurtarır⁵⁵. Arauca *machi'*lerinin yırlarında bazan ruhun başına gelen kötü olaylardan söz edilir : Bir kötü ruh onu bir köprüden geçirmiş, ya da bir ölü korkutmuştur⁵⁶. Bazı durumlarda *machi* ruhu aramaya çıkacak yerde, başka yerlerde (örn. Vedalar dönemi Hindistanında) de yapıldığı gibi, ona geri dönmesi ve anababasını tanıması için yalvarmakla yetinir (*ibid.*). Şamanın hastalığı iyileştirmek için çıktığı esrimeli yolculuk bazan amacı artık anlaşılmaz olmuş sapkın bir gök yolculuğu görünümü verir. Örneğin, "Taulipang'lara göre, bir sağültünün sonucu bazan şamanın 'gölgesi' (*le double*) ile büyücü arasındaki döğüşün sonucuna bağlıdır. Ruhlar diyarına ulaşmak için, şaman, şekli merdiveni andıran bir sarmaşık bitkisinden hazırlanmış bir 'çay' içer" (Métraux, *Le Shamanisme chez les Indiens...*, s. 327). Merdiven simgeselliği şamanın girdiği dalıncın göğе çıkış anlamında olduğunu gösteriyor. Fakat insanlardan ruh çalan "ruhlar" ve büyücüler genellikle göksel bölgelerde eğleşmezler. Başka birçok durumda olduğu gibi Taulipang şamanı da, derin anlamı kaybolmağa yüz tutmuş karışık bir dinsel fikirler yumağı göstermektedir.

Hastalık ruhun ifritler veya ölüler tarafından çalınmasından ileri gelmiyorsa bile, şamanın esrimeli yolculuğu çoğu zaman gereklidir. Şamancıl dalınc sağültünün bir parçasıdır. Şaman buna ne anlam verirse versin, hastalığın kesin nedenini ve en etkili sağültüm yöntemini ancak esrimesi yoluyla öğrenebilir. Dalıncın sonunda bazan şamanın, kendi yardımcı ruhları tarafından "çarıldığı" da olur (örn. Taulipang ve Yekuana'larda; Métraux, *ibidem*, s. 332). Fakat daha önce gördük ki, şaman için "çarılma" çoğu kez, bir anlamda onun gerçek ve tam kişiliğini oluşturan bütün "mistik organlarına" sahip olmak demektir. Çoğu durumlarda "çarılma" yardımcı ruhlarını şamanın emrine vermek, onların *somut ve etkili olarak orada*

55 *Id.*, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 328.

56 *Id.*, *Le Shamanisme araucan*, s. 331.

bulunmalarını gerçekleştirmek, bunu bütün algılanabilir yollar-
dan dışa vurmaktan ibarettir. Şamanın istediği ve çağırdığı bu
somut varoluş dalınçla değil, onunla yardımcı ruhları arasında
bir diyalogla sonuçlanır. Aslında gerçek daha karmaşıktır, zira
şamanın kendisi de hayvana dönüşebilir ve bazan seanslarda
duyulan hayvan bağırmasının yardımcı ruhlardan mı geldiği⁵⁷,
yoksa şamanın hayvana dönüşümünün -yani gerçek mistik kişi-
liğinin açıkça dışavurumunun- aşamalarını mı temsil ettiği pek
belli olmaz.

Güney Amerika yerlilerinin uyguladığı şamancıl sağültimin
morfolojisi hemen her yerde aynıdır. Tütünle tütsülenme, yır
söyleme, vücudun hasta yerinin ovulması, yardımcı ruhların
yardımıyla hastalığın nedeninin belirlenmesi (burada şamanın
dalıncı işe karışır; bu dalıncı esnasında törene katılanlar bazan
şamana hastalıkla doğrudan ilgisi olmayan sorular da sorarlar),
ve nihayet patojen nesnenin emme yoluyla vücuttan çıkarılması
gibi eylemleri içerir⁵⁸. Örneğin Arauca'larda *machi* önce "Tanrı-
Baba"ya seslenir; bu tanrı, bazı Hristiyanlık etkilerinin de
gözden uzak tutulmaması gereklemekle birlikte, esas olarak ilkel
arkaik yapısını korumuştur (örneğin, iki cinslilik (*androgynie*)
gibi : kendisine "Ey Tanrı-Baba, Gökteki kocakarı!.." diye sesle-
nilir. Métraux, *Le Shamanisme araucan*, s. 333). Bunun ardından
machi Güneşin karısı veya "dostu" Anchimalen'e ve ölmüş
machi'lerin ruhlarına, "göklerde oldukları söylenen ve bakışları-
nı yeryüzündeki meslektaşlarına çevirenlere" (Métraux, *ibid.*)
seslenir; Tanrı katında insanlar adına "şefaat" dilemelerini ister.

Machi'lerin tekniğinde göğe çıkış ve havalarda at sürme
motiflerinin taşıdığı önem de dikkate değer, zira Tanrıdan ve
ölmüş *machi*'lerden yardım ve koruyuculuk diledikten az

57 Güney Amerika halklarının hayvan-ruhlar tasarımı hak. bak. R. KARSTEN,
The Civilisation of the South American Indians, s. 265> bak. *ibid.* s. 86> (otacılar-
da ritüel süslenme nesnesi olarak kuş tüylerinin rolü) ve s. 365> (kaya kris-
talleri ve taşların sihirli gücü).

58 Bak. örn. (haklarında bol bol belge bulunan) Guyana'daki Karaib kabileleri-
nin şamanlık seanslarının betimi: MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens
de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 325> (ve not 90).

sonra, kadın şaman "yardımcıları görünmez *machi*'lerle birlikte atına bineceğini" haber verir (*ibid.* s. 334). Dalınç esnasında ruhu bedeninden ayrılıp havalarda uçar (*ibid.* s. 336). Esrime elde etmek için *machi* ilkel yolları kullanır : dans, çingırağın eşliğinde el-kol hareketleri gibi. Dans ederken bir yandan da gökteki *machi*'lere seslenerek dalıncında kendisine yardım etmelerini ister. "Şaman kendinden geçip yere yıkılacağı sırada kollarını açıp topaç gibi dönmeye başlar. O zaman bir adam yanına gelir ve düşmesin diye kendisini tutar. Bir başka Yerli de koşup onu tekrar canlandırmak üzere *lañkañ* denilen dansı icra eder" (*ibid.* s. 337). Dalınç durumu kutsal merdivenin (*rewe*) tepesinde sallanarak elde edilir.

Bütün tören boyunca bol bol tütün kullanılır. *Machi* derin bir nefes duman çekip göğce, Tanrıya doğru üfler ve "Sana bu dumanı gönderiyorum!" der. Fakat Métraux bir noktaya açıklık getiriyor : "Hiçbir durumda, tütünün esrime durumu elde etmekte şamana yardımcı olduğu belirtilmedi." (*ibid.* s. 339).

XVIII. yüzyılda oralara giden Avrupalı gezginlere bakılırsa, şamancıl sağlıtım töreni bir koyunun kurban edilmesini kapsıyormuş; şaman hayvanın yüreğini canlı canlı söküyormuş. Günümüzde hayvanın vücuduna bir kesik atmakla yetiniyor. Fakat eski ve yeni gözlemcilerin çoğu, *machi*'nin, bir gözboyacılık numarasıyla, herkesi hastanın göğüs ve karnını yarıp iç organlarını ve karaciğerini meydana çıkardığına inandığını kabul ediyorlar⁵⁹. R. P. Housse'a göre, *machi* "sanki zavallı hastanın vücudunu açıyor, elini içeri sokup araştırıyor ve bir şey çıkarıyor." Sonra bu nesneyi -bir çakıl, kurtçuk ya da böcek, vb.- hastalığın nedeni olarak gösteriyor. Yaranın ise kendi kendine kapandığı söyleniyor. Fakat alışılmış normal sağlıtım vücudun -görünüşte- açılmasını değil, sadece ruhun gösterdiği bölgeyi (bazan kan çıkarıncaya kadar) emmeyi içerdiğine göre, vücudu yarma durumunda, iyi bilinen sırta-erme

59 Bak. MÉTRAUX, *Le Shamanisme araucan*, s. 339> (bir XVIII. yüzyıl yazarı olan Nuñez de Pineda y Bascuñan'a göre), 341> (Manuel Manquilef ve Peder Housse'a göre).

teknîğinin çizgi-dışı bir uygulaması karşısında bulunmamız olasıdır : şaman çırak veya adayının vücudunun sihir gücüyle açılıp iç organlarının yerine yenileri konularak adayın "yeniden doğdurulması". Arauca sağiltım ritüelinde, herhalde sırra-erme şeması (iç organların yenilenmesiyle birlikte ölüp dirilme) artık unutulmakta olduğundan, iki teknik -iç organların yenilenmesi ve vücuttan hastalık nedeni bir nesnenin çıkarılması- birbirine karıştırılmış görünüyor.

Ne olursa olsun, XVIII. yüzyılda bu sihirli "ameliyat" kataleptik bir dalınçla birlikte yapılıyor, sağiltıcı erkek şaman (o devirde şamanlık kadınlardan çok erkeklerin ya da dönmelerin işi sayılıyor) "ölü gibi" yere yığılıyormuş (*ibid.* s. 341). Dalınç halindeyken kendisine hastalığa neden olan büyücü vb. hakkın-da sorular soruluyormuş. Günümüzde de *machi* yine dalınca giriyor ve hastalığın nedeni ile çaresi aynı şekilde öğreniliyor; fakat bu dalınç seansı hastanın vücudunun "açılmasından" hemen sonra olmuyor. Bazı durumlarda da böyle bir sihirli ameliyat yapılmıyor, yalnız emmeyle yetiniliyor; bu iş de dalınçtan sonra ve ruhların yönergelerine göre yapılıyor.

Emme ve patojen nesneyi çıkarma her zaman sihirselsel/dinsel işlemler olarak kalmıştır. Çoğu durumlarda bu nesne, hastanın vücuduna bir büyücü, ifrit veya ölü tarafından gözle görünmez biçimde fırlatılmış olmak dolayısıyla, gerçekten de doğa-üstü türdendir. "Nesne" bu dünyaya ait olmayan bir "kötülüğün" algılanabilir görünümünden başka bir şey değildir. Arauca'larda gördüğümüz gibi, şamana görevinde yardımcı ruhları yardım etmekle birlikte, ayrıca ölmüş meslektaşlarından, hattâ Tanrıdan da destek gelir. Hattâ *machi*'nin sihirli formüllerini "dikte ettiren" bile Tanrıdır (*ibid.* s. 338). Hastanın vücudundan *yekush*'u (sihirle oraya fırlatılan "kötülüğü") aynı şekilde emerek çıkaran Yamana şamanı da duadan habersiz değildir⁶⁰. Onun da bir yardımcı ruhu (*yefatchel*) vardır, ve onun tarafından "çarpılmış" oldukça şaman acıya duyarsızdır⁶¹.

60 M. GUSINDE, *Die Feuerland Indianer. II: Die Yamana*, s. 1417>, 1421. Bak.

Selk'nam'ların şamanlık seansı, *ibid.*, I: *Die Selk'nam*, s. 757>.

61 *ibid.* II, s. 1429>.

Ancak bu duyarsızlık daha çok onun şamanlık durumuna aittir, zira o da, tıpkı Okyanusyalı, kuzey Amerikalı ve Sibiryalı meslektaşları gibi, yalınayak ateş üstünde oynayabilir ve kızgın korları yutabilir (Gusinde, II, s. 1426).

Özetleyecek olursak, güney Amerika şamanizmi hâlâ son derece arkaik özellikler gösterir : adayın ritüel ölüp dirilme yoluyla sır-ra-ermesi, vücuduna sihirli maddeler sokulması, toplumun dileklerini Yüce Tanrıya iletmek üzere göğ-e çıkış, emme ya da kayıp ruhu arama yoluyla şamancıl sağültim, şamanın ruhgüder sıfatıyla göğ-e yolculuk yapması, Tanrı ya da hayvanlar ve özel olarak kuşlar tarafından öğretilen "gizemli yırırlar".. Burada aynı kültürel bütünlüğe rastladığımız tüm durumların karşılaştırmalı bir tablosunu vermek gerekli değildir. Güney Amerika şamanlarının kimi teknik ve inanışlarının ne denli eski olduğunu göstermek üzere, sadece Avustralya yerlilerinin otacılarıyla benzerliklerini (adayın vücuduna sihirli maddeler sokulması, sır-ra-erme amacıyla göğ-e yolculuk, emme yoluyla sağültim) hatırlatalım. Bu benzerliklerin, güney Amerika toplumlarının en eski katmanlarının, Avustralyalılar gibi, *oikumen*'in (insanların yaşadığı evren. ç.) en uç bölgelerine tıkmış eski bir insanlığın kalıntıları olmasından mı; yoksa bir zamanlar güney Amerika ile Avustralya arasında, Antarktik bölgeler yoluyla, doğrudan ilişki bulunmuş olmasından mı ileri geldiği konusunda karar verme durumunda değiliz. Bu ikinci varsayım Mendes Correa, W. Koppers ve Paul Rivet gibi bilginlerce savunulmaktadır⁶². Ayrıca, daha sonraki çağlarda Malaya-Polinezya alanından güney Amerikaya yapılmış olabilecek göçler varsayımı da gündemdedir⁶³.

62 Bak. W. KOPPERS, *Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen südlichsten Südamerika und Südost-Australien* (XXIII. Congrès International des Américanistes, New York, 1930, s. 678-686); dil benzerlikleri hak. Paul RIVET, *Les Australiens en Amérique* ("Bulletin de la Société Linguistique de Paris", XXVI, Paris, 1925, s. 23-65); *id.*, *Les Origines de l'homme américain*, s. 88>. Bak ayrıca W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI, s. 361>.

63 Bak. Paul RIVET, *Les Malayo-Polynésien en Amérique* ("Journal de la Société des Américanistes", Yeni Seri, XVIII, Paris, 1926, s. 141-278); Georg

GÜNEY AMERİKA KITASINDA ŞAMANİZMİN ESKİLİĞİ

Her iki Amerika'daki şamanizmin "kökeni" sorunu henüz çözülmüş olmaktan uzaktır. Amerikalıların ilk halklarının kendilerine özgü inanış ve uygulamalarına, çağlar boyunca başka birtakım sihirsel/dinsel eylem ve uygulamaların gelip katılmış olması akla yakındır. Ateş-Eli (Tierra del Fuego) insanların Amerika kıtasına giren ilk göçmen dalgalarından birinin ardılları olduğunu kabul edersek, bunların dininin -bizi ilgilendiren açıdan, bir Gök Tanrıya inanış, çağırılma ya da isteme yoluyla şamancıl sırra-erme, ölü şamanların ruhlarıyla ve yardımcı ruhlarla (bazan "çarpılmaya" kadar gidebilen) ilişkiler, hastalığın sihirli bir nesnenin vücuda girmesiyle ya da ruhun yitilmesiyle açıklanması, şamanın ateşten etkilenmemesi gibi öğeleri kapsayan- arkaik bir ideolojinin kalıntılarını temsil ettiğini düşünmekte haklı oluruz. İmdi, öyle görünüyor ki bu öğelerin çoğuna, gerek şamanizmin dinsel yaşama bütünüyle egemen olduğu bölgelerde (kuzey Amerika, Eskimolar, Sibiryalılar), gerek sihirsel/dinsel yaşama ilişkin olgulardan

FRIEDRICH, *Zur den vorcolumbischen Verbindungen der Südsee-Völker mit Amerika* ("Anthropos", 24, 1929, s. 441-87); Walter LEHMANN, *Die Frage völkerrundlicher Beziehungen zwischen der Südsee und Amerika*, ("Orientalistische Literaturzeitung", XXXIII, Berlin, 1930, s. 322-39); RIVET, *Les Origines de l'homme américain*, s. 103>; James HORNELL, *Was There Pre-Columbian Contact between the Peoples of Oceania and South America?* ("Journal of the Polynesian Society", LIV, Wellington, 1945, s. 167-91). Paul RIVET kronolojik açıdan, Amerika kıtasına gelip yerleşen üç göç dalgası ayırdedilebileceği fikrindedir: Asyalılar, Avustralyalılar ve Melano-Polinezyalılar. Bu son dalga Avustralyalılara göre çok daha geniş çaplı olmalıdır. Güney Amerika'da şimdiye dek paleolitik insan yerleşkelerine rastlanmamış olmakla birlikte, burasıyla Okyanusya arasındaki göçler ve kültürel temaslar (gerçekleşmiş olduklarından kuşku duymuyorsak) oldukça erken dönemlerde kurulmuş olmalıdır. Bak. ayrıca D. S. DAVIDSON, *The Question of Relationship between the Cultures of Australia and Tierra del Fuego* ("American Anthropologist", n. s. XXXIX, 2, Menasha, 1937, s. 229-43); C. SCHUSTER, *Joint-Marks: a Possible Index of Cultural Contact between America, Oceania and the Far East* (Koninklijk Instituut voor de Tropen Mededeling 94, Amsterdam, 1951).

sadece biri olduğu yerlerde (Avustralya, Okyanusya, güneydoğu Asya) rastlanmaktadır. Dolayısıyla, "ana vatanları" neresi olursa olsun, ilk göçmen dalgalarıyla bir tür şamanizmin her iki Amerika kıtasında yayıldığı düşünülebilir.

Kuzey Asya'yla kuzey Amerika arasındaki sürekli temas ve ilişkilerin, ilk insanların Amerikaya girişinden çok sonra da birtakım Asya etkilerinin buraya ulaşmasını mümkün kıldığı bir gerçektir⁶⁴. Tylor, Thalbitzer, Hallowell ve diğer bazı bilgin-

64 Bu soruna ilişkin oldukça zengin bir kaynakça mevcuttur. Bak. W. G. BOGORAS, *The Folklore of Northeastern Asia, as Compared with That of Northwestern America* (in "American Anthropologist", n. s. IV, 4, 1902, s. 577-683); Bertold LAUFER, *Columbus and Cathay, and the Meaning of America to the Orientalist*; B. Frhr. von RICHTHOFEN, *Zur Frage der archäologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasiens* ("Anthropos", 27, 1932, s. 123-151); Diamond JENNESS, *Prehistoric Culture Waves from Asia to America* ("Annual Report of the Smithsonian Institution", 1940, Washington, 1941, s. 383-96); G. HATT, *Asiatic Influences in American Folklore* (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-Filol. Medd. XXXI, 6, Kopenhagen, 1949); R. von HEINE-GELDERN, *Cultural Connections between Asia and Pre-Columbian America* ("Anthropos", 45, 1950, s. 350-52), 1949'da New York'ta yapılan Uluslararası Amerikanistler Kongresi vesilesiyle. HEINE-GELDERN Kuzeybatı Kıyısı'nda yaşayan Amerikan yerli kabilelerinin sanatlarının Asya kökenli olduğunu ortaya çıkarmıştır. Aynı üslup ilkelerini Britanya Kolombiyası ile Güney Alaska'nın kıyı kabilelerinde, Melanezyada Yeni İrlanda'nın kuzeyinde; Borneo, Sumatra ve Yeni Gine kökenli bazı anıt ve ritüel nesnelerde ve son olarak Şang dönemi Çin sanatında lanılayabildiği kanısındadır. Bu yazar Çin kökenli olan söz konusu sanat üslubunun bir yandan güneye, Endonezya ve Melanezyaya, öte yandan da doğuya, Amerikaya doğru yayıldığını -ve oraya en geç İ.S. birici binyılın ilk yarısında ulaştığını- varsayıyor. Eski Çin ile Amerika arasında, özellikle sanat eserleri üzerinde incelenmiş olan koşutlukların daha önce de aydınlatılmış olduğunu hatırlatalım : C. HENTZE, *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique* (Anvers, 1936). Batı Alaskadaki tarih-öncesi İpiutak kültüründe ayırdedilebilen ve geçici olarak Milâdın ilk yüzyılına tarihlenen Sibiry ve Çin etkileri hak. bak. H. LARSEN, *The Ipiutak Culture: Its Origin and Relationship* (in "Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists", ed. Sol Tax, III, Chicago, 1952, s. 22-34). Bak. ayrıca C. SCHUSTER, *A Survival of the Eurasiatic Animal Style in Modern Alaskan Eskimo* (in *ibid.*, s. 34-45); R. von HEINE-GELDERN, *Das Problem vorkolumbischer Beziehungen zwischen Alter und Neuer Welt und seine Bedeutung für die allgemeine Kulturgeschichte* (in "Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften", phil.-hist. Klasse, XCI, 24, Viyana, 1955, s. 343-63).

lerin ardından, Robert Lowie⁶⁵ de Laponlarla Amerika kabileleri, özellikle kuzeydoğulular, arasında birçok benzerlikler saptamıştır. Örneğin, Lapon şaman davulunu süsleyen desenler şaşılacak derecede Eskimo ve doğu Algonkin resim-çizim üslûbunu anımsatmaktadır (Lowie, *Religious Ideas*, s. 186). Aynı bilgin bir hayvan -özellikle kuş- tarafından esinlenen Lapon şaman yırları ile aynı kökenli kuzey Amerika şaman yırları arasındaki benzerliğe de dikkati çekiyor (*ibid.* s. 187). Ancak, aynı olguya güney Amerikada da rastlandığını belirtelim; bize göre bu durum yakın döneme ait bir Avrasya etkisi fikrini çürütüyor. Lowie ayrıca, ruhun yitirilmesi kuramı (kuzey Amerika ve Sibiryada), şamanın ateşle oynaması (kuzey Asya ile Fox'lar ve Menomini'ler gibi birçok kuzey Amerika kabilesinde), tören kulübesinin sarsılması⁶⁶, karından konuşma (Sibiryalı Çukçî'ler ile Amerikalı Cree, Saulteaux ve Cheyenne kabilelerinde), son olarak sırra-erdirici buhar banyosu (kuzey Amerika ve kuzey Avrupada) gibi öğelerdeki benzerlikleri de kaydediyor ki, bu sadece Sibirya ile batı Amerika arasında değil, aynı zamanda Amerika ile İskandinavya arasında da kültürel süreklilik ve ilişkiler bulunduğunu düşündürüyor.

65 Robert H. LOWIE, *Religious Ideas and Practices of the Eurasiatic and American Areas* ("Essays presented to C. G. Seligman", ed. E. E. EVANS-PRITCHARD et al., Londra, 1934, s. 183-88); bak. ayrıca *id.*, *On the Historical Connection between the Old World and the New World Beliefs*, özell. s. 547>. XVII. yüzyılın sonlarında bir gezgin bir Fin göreneğini şöyle anlatıyor: Köylüler bir buhar odasının ortasında ısıttıkları taşların üstüne su döküyor ve derilerindeki bütün gözenekler açılıncaya kadar bir süre orada, çıkan buharın içinde kalıyor, sonra dışarı çıkıp buz gibi soğuk bir ırmağa atılıyorlardı. Aynı âdet XVI. yüzyılda İskandinavlarda da tanıklanıyordu. LOWIE Tlingit ve Crowların da aynı şekilde, uzun süre buhar banyosunda kaldıktan sonra soğuk bir ırmağa atladıklarını hatırlatıyor (*op. cit.*, s. 188). Buhar banyosunun "mistik sıcaklığı" arttırmağa yarayan ilkel tekniklerden olduğu ve terlemenin tipik olarak yaratıcı bir değer taşıdığı ilerde görülecektir. Birçok mitolojik gelenekte ilk insanın Tanrı tarafından kuvvetli bir terleme sonucunda yaratıldığı anlatılır ; bu motif hak. Bak. K. MEULI, *Scythica* ("Hermes", LXX, 1935, s. 121-76), s. 133> ve daha aş. s. 323.

66 Bu kültürel bütünlük hak. bak. Regina FLANNERY, *The Gros Ventre Shaking Tent* ("Primitive Man", XVII, 1944, s. 545-84), s. 82> (karşılaştırmalı inceleme).

Ancak, şu noktayı da gözden uzak tutmayalım : Bütün bu kültürel öğelere (yiten ruhun aranması, şaman kulübesinin sarsılması, karından konuşma, buhar banyosu, ateşten etkilenme) güney Amerikada rastlanmakla kalmıyor; içlerinden en özgül olanları (ateşle oynama, buhar banyosu, tören kulübesinin sarsılması, ruhun aranması) başka birçok yerde de (Afrika, Avustralya, Okyanusya, Asya), ve tam da genel olarak sihirbazlık ve özel olarak da şamanizmin en arkaik biçimleriyle ilişkili bir bağlamda, karşımıza çıkıyor. Güney Amerika şamanizminde "ateşin" ve "sıcaklığın" rolleri bize özellikle önemli görünüyor. Bu mistik "ateş" ve "sıcaklık" her zaman belli bir esrime durumuna erişmeyle ilişkilidir ve aynı ilişkiyi evrensel sihirbazlık ve dinin en derin ve arkaik katmanlarında da buluruz. Ateşe egemenlik, sıcaklığa karşı duyarsızlık ve, buna bağlı olarak, hem dondurucu soğuğu hem de yakıcı sıcaklığı dayanılabilir kılan "mistik sıcaklık", daha az saygın olmayan başka niteliklerle (göge çıkış, sihirli uçuş, vb.) birlikte, şamanın insanlık durumunu aştığını ve "ruhluk" durumundan pay almağa başladığını algılanabilir terimlerle dile getiren sihirselsel/gizemsel bir güçtür (*karş. aşağı. s. 518>*).

Bu birkaç açıklama bize, Amerika şamanizminin yakın kökenliliği varsayımını kuşkuyla karşılamak için yeterli görünüyor. Alaskadan Ateş-Eline kadar, ana çizgileriyle aynı şamancıl öğeler bütününü buluyoruz. Kuzey Asya, hattâ Asya-Okyanusya kaynaklı etki ve katkılar, her iki Amerikaya çoktandır geniş biçimde yayılmış ve bir bakıma artık orali olmuş bir şamanlık ideolojisi ve tekniğini olsa olsa kuvvetlendirmiş ve belki de ayrıntılarda biraz değiştirmiş olabilir.

ONUNCU BAŞLIK



Güneydoğu Asya ve Okyanusya'da Şamanizm

SEMANGLAR İLE SAKAI VE JAKUNLARDA ŞAMANCIL İNANIŞ VE TEKNİKLER

Negritoların, Malakka yarımadasının en eski sakinleri oldukları konusunda görüş birliği vardır. Semangların Yüce Tanrısı Kari, Karei ya da Ta Pedn bir gök tanrısının bütün niteliklerini taşır (zaten Kari sözcüğü de "yıldırım" veya "fırtına" anlamına gelir); fakat gerçek anlamda bir tapınmaya konu olmaz. Yalnız fırtına durumunda bağışlatıcı kan sunularıyla yardıma çağrılır (Éliade, *Traité*, s. 53>). Semangların otacısı *hala* veya *halak* adını taşır; bu terim Sakailerce de kullanılır¹. Kabilede biri hastalanır hastaları-

1 W. W. SKEAT ve C. O. BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, s. 229> ; Ivor H. N. EVANS, *Studies in Religion, Folk-lore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, s. 158. İki tür *halu* vardır: adı *sahud*, "anmak, çağırmak" eyleminden gelen *snahud* sadece hastalığa tanrı koyabilir; *puteu* ise tanıdan öte hastalığı iyileştirebilir de (Ivor EVANS, *Schebesta on the*

maz, *hala* ile yardımcısı yapraklı dallardan bir kulübeye çekilip, "Tanrının yeğenleri"² *cenoî*'leri çağırmak için ırlamaya-başlarlar. Bir süre sonra kulübeden *cenoî*'lerin sesleri de duyulur. *Hala* ile yardımcısı bilinmeyen bir dilde ırlar ve konuşurlar, sonra bu dili unuttuklarını iddia ederler³. Gerçekte onların ağzından *cenoî*'ler konuşmuştur. Bu ışıklı "ruhların" indiği, kulübenin sarsılmasından belli olur (bak. Kuzey Amerika şamanlarının seansları). Hastalığın nedenini açıklayan ve uygulanacak sağlığı gösteren de onlardır. *Hala*'nın da bu vesileyle dalınca girdiği kabul edilir (Evans, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy*, s. 115).

Aslında uygulanan teknik görüldüğü kadar basit değildir. *Cenoî*'lerin somut varlığı, şu ya da bu şekilde, *hala* ile Gök, hattâ bizzat Gök Tanrı arasında bir iletişim bulunduğunu gösterir. Bir Semang Pigmesi, "Eğer Ta Pedn hangi ilacı kullanacağını, hastaya ne zaman vereceğini ve hangi sözleri söyleyeceğini bildirmemiş olsaydı, *hala* onu nasıl iyileştirebilirdi ki?... " diye soruyormuş (Schebesta, s. 152). Zira hastalıklar, insanların günahlarına ceza olarak, bizzat Ta Pedn tarafından gönderilir (Evans, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy*, s. 119). *Hala* ile Gök

Sacerdo-Therapy of the Semang, s. 119). Halak hak. bak. ayrıca Fay-Cooper COLE, *The Peoples of Malaysia* (New York, 1945), s. 67, 73, 108; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, III, s. 220>; R. PETTAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, s. 453>, 468, n. 86; E. STIGLMAYR, *Schamanismus bei den Negritos Südostasiens* (in "Wiener Völkerkundliche Mitteilungen", II, 2, 1954, s. 156-64; III, 1, 1955, s. 14-21; IV, 1, 1956, s. 135-47), birinci bölüm.

2 "Nazik, sevimli ve ışıyan küçük göksel varlıklar; tanrının hizmetçileri küçük çocuklar": SCHEBESTA, *Les Pygmées* (s. 152>) adlı eserinde onları böyle betimliyor. İnsanlarla Ta Pedn arasında aracılığı bunlar yapar. Fakat aynı zamanda Negritoların ataları da sayılırlar (EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy*, s. 118; *id.*, *Studies*, s. 148). Bak. ayrıca *id.*, *Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula* (Cambridge, 1927), s. 18, 25: COLE, *op. cit.* s. 73.

3 SCHEBESTA, s. 153>. Tabii bu, şamanların özel gizli dili olan "ruhların dili" dir. EVANS (*Studies*, s. 159) bu dilden bazı sesleniş örnekleri veriyor ve -şaşılacak basitlikte- bazı yır metinlerini çevri-yazı olarak kaydediyor (s. 161>). Aynı yazara göre, şamanlık seansı sırasında *hala*, *cenoî*'lerin denetiminde kalıyor (s. 160); fakat SCHEBESTA'nın anlattıkları daha çok *hala* ile yardımcı ruhları / cinleri arasında bir diyalog izlenimi veriyor.

Tanrı arasında bu tanrıyla öteki Negritolar arasındakinden daha sıkı ve dolaysız ilişkiler bulunduğunun bir başka kanıtı da, Kelantanlı *Menri'*lerin, *hala'*nın tanrısal güçlere sahip olduğunu iddia etmeleri ve dolayısıyla fırtına sırasında kan sunusunda bulunmamalarıdır (*ibid.* s. 121). Menrilerin *hala'*sı tören sırasında havaya sıçrar, ırlar ve Karei'ye doğru bir ayna veya kolye atar (*ibid.*). Törenselsıçramanın göğesııkınmayı simgelediğini biliyoruz.

Bu Pigme şamanıyla Gök arasındaki ilişkiler hakkında daha açık ve belli veriler de vardır. Pahang Negritolarının şamanlık seansında, *halak* parmaklarının arasında palmiye yapraklarından ipler ya da başka bilgilere göre, çok ince iplikler tutar. Bu ip ve iplikler, göğün yedi katının üstünde oturan Göksel Tanrı Bonsu'ya kadar uzanır. (Bu tanrı orada kardeşi Tengele birlikte yaşar; göğün öteki katlarında kimse yoktur.) Seans boyunca *halak* gökteki tanrıya, -tanrının sarkıttığı ve törenden sonra tekrar yukarı çektiği- bu iplerle doğrudan doğruya bağlıdır (Evans, *Papers*, s. 20). Son olarak, sağılıttımın önemli bir ögesi de, gökkubbe ve göksel tanrılarla ilişkilerine daha önce (bak. yuk. s. 168>) de işaret ettiğimiz kuvars kristallerinden (*chebuch*) oluşur. Bu tür kristaller doğrudan doğruya *cenoï'*lerden elde edilebildiği gibi imal de edilebilir. *Cenoï'*lerin bu sihirli taşların içinde oturdukları ve *hala'*nın buyruğunu bekledikleri kabul edilir. Sağılıttıcının hastalığı kristallerde gördüğü, yani içlerindeki *cenoï'*lerin kendisine hastalığın nedenlerini ve uygulanacak sağılıttımı gösterdikleri, kabul edilir. Ama *hala* kristallerde, köye yaklaşan bir kaplan da görebilir (Evans, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy*, s. 119). *Hala'*nın kendisi de, tıpkı Kelantanlı *bomor'*larla Malakkalı erkek ve kadın şamanlar gibi, kaplana dönüşebilir⁴. Böyle bir tasarım Malaya etkilerinin göstergesidir. Ancak, mitsel Kaplan-Ata'ya bütün

4. Jeanne CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, s. 38>, 74>; Malaya şamanizminde kaplanın rolü hak. bak. aş. s. 383. Sungkai Sakai' ler de şamanın kaplana dönüşebildiğine inanırlar (EVANS, *Studies*, s. 210). Her durumda, ölümünün 14.üncü gününde şaman kaplan olur (*ibid.*, s. 211).

güneydoğu Asya kuşağında "sır-ra-erdirici" gözüyle bakıldığını da unutmamak gerektir. Şaman aday ve çıraqlarını sır-ra-erdirmek (aslında "öldürüp" yeniden "diriltmek") üzere ormana götüren odur. Başka deyişle, Kaplan-Ata son derece arkaik bir dinsel bütünlüğün bir parçasıdır⁵.

Eski bir şamancıl sır-ra-erme senaryosunu korumuş görünen bir Negrito söylencesi vardır. Burada, Tapern'in (Ta Pedn) Cernetine giden yolun üzerinde Mat Chinoi adlı dev bir yılanın yaşadığı anlatılır. Tapern'in halılarını bu yılan dokurmuş; bunlar bir kirişe serilmiş çok süslü ve güzel halılarmış; Yılan da bu kirişin altında oturmuş. Karnında yirmi otuz baş çok güzel kadın-Chinoi'den başka çok sayıda saç takısı, tarak, vb. da bulunmuş. Halak Gihmal ("Silâh-Şaman") adlı bir Chinoi de yılanın sırtında yaşar, bu hazinelere bekçilik edermiş. Bir Chinoi Yılanın karnına girmek isterse, Halak Gihmal onu -açıkça sır-ra-erme yapı ve anlamında- iki sınavdan geçirirmiş. Yılan, üzerine yedi halı serilmiş bir kirişin altında yatarmış; bu halılar sallanır, sürekli olarak birbirine yaklaşıp uzaklaşırlarmış. Aday Chinoi yılanın üstüne düşmemek için bunların arasından hızla geçmek zorundaymış. İkinci sınav, kapağı çok hızlı açılıp kapanan bir tütün kutusuna girmekmiş. Aday bu iki sınavı başarıyla geçerse, Yılanın içine girebilir ve oradaki kadın-Chinoi'lerden birini eş olarak alabilirmiş (Evans, *Studies*, s. 151).

Burada yaygın bir sır-ra-erme motifi olan, bir anda açılıp kapanan sihirli kapı ile karşılaşyoruz; buna daha önce de Avustralya, Kuzey Amerika ve Asya'da rastlamıştık. Yılan türünden dev bir yaratığın içine girmerin bir sır-ra-ermeyle eşdeğerli olduğunu da hatırlatalım.

5 Kelantan bölgesinden bir *homor belian* (yani kaplan ruhuna seslenme uzmanı), başlangıçta yaşadığı delilik döneminden sadece ormanda dolaştığını ve bir kaplana rastladığını anımsayabiliyordu; bu kaplana binmiş, kaplan da onu kaplan-adamların yaşadığı mitsel ülke *Kadang baluk*'a götürmüştü. Üç aylık bir kayboluştan sonra geri dönmüş, o andan itibaren de bir daha sara nöbetine tutulmamıştı (J. CUISINIER, s. 5>). Tabii *Kadang baluk*, -mutlaka şamancıl olması da gerekneymeyen- sır-ra-erme sürecinin tamamlandığı "ormanı öbür-dünyaya ya da cehennemi" nden başka bir şey değildir.

Malakka Pigmelerinin başka bir dalı olan Palawanlı Bataklarda, şaman (*balian*) dalıncına dans ederek ulaşır. Bu bile tekniğin Hint-Malaya etkisinde kalmış olduğunun bir göstergesidir. Böyle etkiler ölüm ve cenazeye ilişkin inanışlarda daha da çok hissedilir. Ölünün ruhu dört gün ailesinin yanında kalır; sonra, ortasında bir ağacın yükseldiği bir ovaya gelir. Ağaca tırmanır ve doruğuna, Yerin Göğese değiştiği noktaya ulaşır. Orada bir Dev-ruh vardır; gelenin yola devam edebileceğine ya da ateşe atılması gerektiğine o karar verir. Ölüler diyarı yedi katlıdır ki bu Gök demektir. Ruh sırayla bütün katları dolaşır; sonuncuya vardığı zaman ateşböceğine dönüşür⁶. 7 sayısı ve günahkârların ateşle cezalandırılması, gördüğümüz gibi (bak. s. 316>), Hint kökenli fikir ve tasarımlardır.

Malakka'nın öteki iki Malay-öncesi yerli topluluğu olan Sakai ve Jakunlar budunbilimcilere birçok sorun çıkarır⁷. Tarihsel/dinsel açıdan şamanizmin bu halklarda, tekniği esas olarak aynı kalmakla birlikte, Semang Pigmelerindekinden çok daha önemli bir rol oynadığı kesindir. *Halá*'nın (Sakaice) ya da *pyang*'ın (Jakunca; Malayca *pawang* teriminin değişik biçimi) yardımcılarıyla birlikte girdiği, yapraklı dallardan yuvarlak kulübeye burada da rastlanır; söyledikleri yırlar ve yardımcı ruhlara seslenişleri de aynıdır. Şamana miras kalan ya da bir rüya sonucunda kazanılan bu ruhların gittikçe artan önemi Malaya etkilerine işaret eder; bazan bunlara sesleniş de Malayca yapılır. Kulübenin içinde, simgesel göğese çıkışa işaret eden, basamaklı iki küçük piramit bulunur (Evans, *Studies*, s. 211>). Şaman seansta kurdelelerle süslü özel bir başlık takar (*ibid.* s. 214) ki bu da Malay etkisinin bir başka belirtisidir.

Sakai şamanlarının cesetleri öldükleri evde mezarsız bırakılır (Evans, *Studies*, s. 217). Kenta Semang şamanları (*puteu*)

6 F. C. COLE, *The Peoples of Malaysia*, s. 70>.

7 Bak. COLE, s. 92>, 111>; EVANS, *Studies*, s. 208> (Sakailler), 264> (Jakunlar). Malakka yarımadasının Malezyalılarından önceki üç halkının -Pigmeler, Sakailler ve Jakunlar- dinsel inançlarının betimlenmesi konusunda bir deneme için, bak. SKEAT ve BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, s. 174>.

başları dışarda kalacak şekilde gömülür; bunların ruhlarının, öteki ölümlülerin gittiği batının aksine, doğuya yönediklerine inanılır (Evans, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy*, s. 120). Bu özellikler bunların ayrıcalıklı bir varlık sınıfı teşkil ettiğini ve dolaşısıyla ölümden sonraki yazgılarının da kabilenin geri kalan kısmından farklı olduğunu gösterir. Jakunların *poYang*'ları öldükten sonra yüksekçe sahanlıklara yerleştirilir, zira "onların ruhları Göğe çıkar, oysa cesetleri gömülen sıradan insanların ruhları yeraltı diyarlarına iner"⁸.

ANDAMAN VE NİKOBAR ADALARINDA ŞAMANİZM

Radcliff-Brown'un verdiği bilgilere göre, kuzey Andaman adalarının otacısı (*oko-juma*, "düş gören" veya "düşlerden söz eden") güçlerini ruhlarla temas yoluyla edinir. Ruhlarla ya doğrudan doğruya ormanda ya da rüyada karşılaşılır; ama onlarla temasa geçmenin en alışılmış yolu ölümdür. Bir kişi ölür ve tekrar hayata dönerse artık *oko-juma* olmuştur. Radcliff-Brown bir adamın ağır hasta olarak on iki saat bilinçsiz yattığına ve ölmüş sayıldığına tanık olmuş. Bir başkasının ise üç kez ölüp dirildiği anlatılıyormuş. Bu gelenekte, adayın sır-ra-eme amaçlı ölüp dirilme şemasını kolayca farkedebiliyoruz. Fakat sır-ra-eme kuram ve tekniğine ilişkin başka ayrıntılar bilinmiyor. Bu yüzyılın başlarına doğru bu konuların bilimsel olarak incelenmesi akla geldiğinde son *oko-juma*'lar çoktan ölmüş bulunuyordu⁹.

Oko-juma'ların ünü ve saygınlığı sağlıtımdaki başarılarından ve meteorolojik sihirlerinin gücünden ileri gelir (fırtınayı önlediği kabul edilenler onlardır). Fakat asıl sağlıtım yöntemleri

8 EVANS, *Studies*, s. 265. Ölüme ilişkin bu görenek ve inanışların içinde saklı kozmolojik ve dinsel tasarımlar hak. bak. aş. s. 393>. Johoreli Benua-Jakun'ların *poYang*'ı hak. bak. SKEAT ve BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, s. 350>.

9 A. R. RADCLIFF-BROWN, *The Andaman Islanders: a Study in Social Anthropology* (Cambridge, 1922), s. 175>; bak. ayrıca E. STIGLMAYR, *Schamanismus bei den Negritos Südostasiens*, ikinci bölüm.

öteden beri bilinen ve herkesçe kullanılan ilaçların tavsiyesinden ibarettir. Bazan hastalığa neden olan ifritleri de vücuttan çıkarırlar; ya da iyileştirmeyi doğrudan doğruya rüyada yapmayı vaadederler. Ruhlar kendilerine çeşitli nesnelerin (mineraller ve bitkiler) sihirli özellik ve güçlerini açıklarlar. *Oko-juma*'lar kuartz kristali kullanmayı bilmezler.

Nikobar otacıları hem hastalığa neden olan nesnenin (bir taş veya kömür parçası, bir kertenkele, vb.) "çıkarılması", hem de kötü cinler tarafından çalınan ruhun aranması yöntemlerini bilirler. Nikobar takımadalarından Car adasında otacı adaylarına uygulanan gayet ilginç bir sırra-erme töreni vardır. Genellikle "marazlı" bir mizaç ve karakter gösteren kişi şamanlığa uygun ve elverişli sayılır. Yakında ölmüş olan akraba veya dostların ruhları geceleyin eve bazı işaretler (yapraklar, ayakları bağlı tavuklar, vb.) bırakırlar. Hastalıklı kişi şaman olmayı kabul etmezse ölür. Seçilimin ardından, halkın önünde, çıraklığın başlangıcını belirleyen bir tören yapılır. Akraba ve dostlar evin önünde toplanırlar; içerde şamanlar adayı yere yatırıp yaprak ve dallarla örter, başına bir tavuğun kanadından aldıkları tüyleri koyarlar. (Bu bitkisel gömülme olayında simgesel bir mezara girme anlamı, tüylerde de sihirli uçuş yeteneğinin belirtisi okunabilir.) Çırak kalkınca törende hazır bulunanlar kendisine kolyeler ve başka takılar verirler; genç bunları bütün çıraklığı boyunca boynunda taşıyacak, çıraklık sona erince sahiplerine geri verecektir.

Sonra çırağa bir taht yapılır ve bunun üstünde köyden köye dolaştırılır; eline bir tür asa ve kötü ruhlarla savaşması için bir mızrak verilir. Birkaç gün sonra usta şamanlar tarafından adanın ortasındaki ormanın göbeğine götürülür. Dost ve arkadaşlardan bazıları giden grubu belli bir uzaklığa kadar izlerler, ama "ruhlar ülkesine" girmeden dururlar; zira girerlerse ölülerin ruhları ürkebilir. Verilen gizli öğretim esas olarak dans etmeyi ve ruhları görmeyi öğrenmekten ibarettir. Ormanda (yani ölüler diyarında) bir süre kaldıktan sonra, çırakla ustaları köye dönerler. Genç çırak, çıraklık dönemi

boyunca her gece en az bir saat evinin önünde dans etmek zorundadır. Sırra-ermesi tamamlanınca ustaları kendisine bir değnek verirler. Şaman olarak resmen kutsanması için de mutlaka bir tören yapılmaktadır, fakat bu konuda hiçbir açık seçik bilgi edinilememiştir¹⁰.

Bu ilginç şamancıl sırra-erme törenine sadece Car adasında rastlanıyor; Nikobar takımadalarının başka yerlerinde bu tören bilinmiyor. Burada kimi ögeler (yapraklara gömülme, "ruhlar diyarına" çekilme) kesinlikle arkaik olmakla birlikte, başka ögeler (cırağın tahtı, mızrak, asa, değnek) Hint etkisini ortaya koyuyor. Burada, eski bir şamanlık geleneğinin, son derece karmaşık bir sihir tekniği geliştirmiş yüksek bir uygarlıkla kültürel temaslar sonucu melezleşmesine tipik bir örnek buluyoruz.

MALAYÁ (MALEZYA) ŞAMANİZMİ

Malaya şamanizmi denen olgunun ayırdedici ögeleri Kaplanın ruhuna sesleniş ve *lupa* durumuna erişmedir. *Lupa*, şamanın düştüğü bilinçsizlik (kendinden geçme) halidir; bu durumda ruhlar şamanı ele geçirir ("çarpar") ve törene katılanların sorularına onun ağzından yanıt verirler. İster tek bir kişinin iyileştirilmesi, ister (örneğin, Kelantan'ın *belian* danslarında olduğu gibi) salgın hastalıklara karşı bir toplu savunma töreni söz konusu olsun, Malezya şamanlık seansı normal olarak Kaplanın çağrılmasını içerir. Bunun nedeni, bütün bu coğrafyada Kaplana mitsel Ata ve sırra-erdirme ustası rollerinin verilmiş olmasıdır.

Bir proto-Malay kabilesi olan Benualar *poyang'*ın öldükten yedi gün sonra kaplana dönüştüğüne inanırlar. Oğlu onun güçlerine mirasçı olmak isterse cesedinin yanında tek başına tütsü yakarak uyanık durmak zorundadır. Ölen şaman yedinci gün, genç adayın üstüne atılmağa hazır bir kaplan şeklinde ortaya çıkar. Aday hiç korku eseri göstermeden tütsülerini

10 George WHITEHEAD, *In the Nicobar Islands* (Londra, 1924), s. 128>, 147>.

sürdürmek zorundadır. O zaman kaplan kaybolur, yerinde iki güzel ruh-kadın belirir. Aday kendinden geçer ve bu dalınç sırasında sırra-erme gerçekleşir. Kadınlar daha sonra onun yardımcı ruhları olurlar. *Poyang*'ın oğlu bu riti uygulamazsa ölünün ruhu sonsuza dek kaplanın bedeninde kalır ve şamancıl "enerjisi" tüm kabile için geri gelmeyecek şekilde kaybolmuş olur¹¹. Burada tipik bir sırra-erme senaryosu seçilebiliyor : ormanda yalnız kalma, cesedin başında uyanık bekleme, korku sınavı, sırra-erme Üstadının (= Mitsel Atanın) dehşet verici görünüşü, güzel bir ruh-kadının koruyuculuğu...

Asıl seans yuvarlak bir kulübenin ya da sihirli bir çemberin içinde yer alır; seansların çoğunun amacı sağlıtım, çalınan veya kaybolan nesnelerin bulunması ya da geleceğin bilinmesidir. Normal olarak, seans boyunca şaman bir örtünün altında kalır. Tütsü, dans, müzik ve davul çalma her Malezya şamanlık seansının vazgeçilmez hazırlık öğeleridir. Ruhun geldiği bir mumun alevinin titremesinden anlaşılır. Ruhun önce mumun içine girdiğine inanılır; bu yüzden şaman, hastalığın nedenini keşfetmeye çalışırken, uzun süre gözleri aleve dikili kalır. Sağlıtım genel olarak vücudun hasta yerinin emilmesidir; fakat *poyang* dalınca girdiği zaman ifritleri de kovabilir ve sorulan bütün sorulara yanıt verir¹².

Kaplana seslenişin amacı mitsel Atanın, yani İlk Şamanın, çağrılması ve bedenlenmesidir. Skeat'ın gözlemlediği *pawang* gerçekten kaplana dönüşüyormuş : Dört ayak üstünde koşuyor, kükrüyor, dişi kaplanın yavrularını yaladığı gibi uzun süre hastanın vücudunu yalıyormuş¹³. Kelantanlı *belian bomor*'ların sihirli dansları da, seans hangi gerekçeyle düzenlenmiş olursa

11 T. J. NEWBOLD, *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca* (2 cilt, Londra, 1989), II, s. 387-89; R. O. WINSTEDT, *Shaman, Saiva and Sufi. A Study of the Evolution of Malay Magic*, s. 44-45; id. *Kingship and Enthronement in Malaya* ("Journal of the Royal Asiatic Society", 1945, s. 134-45), s. 135> ("The Malay King as Shaman").

12 WINSTEDT, *Shaman, Saiva and Sufi*, s. 96-101.

13 W. W. SKEAT, *Malay Magic*, s. 436> ; WINSTEDT, *Shaman*, s. 97>.

olsun, mutlaka kaplanın çağrılmasını içerir¹⁴. Dansın sonunda *lupa* ("unutma" ya da "dalınç"; sanskritçe *lopa* = kaybolma, yok olma) haline ulaşılır; bu durumda dansçı kendi kişiliğinin bilincini yitirip herhangi bir ruhu bedenlendirir (Cuisinier, s. 34>, 80>, 102>). Ardından, dalınçtaki dansçıyla törene katılanlar arasında bitmez tükenmez bir diyalog gelir. Dans bir sağaltım amacıyla düzenlenmişse, sağaltıcı da dansçının dalınç durumundan yararlanarak ona sorular sorar ve hastalığın nedenlerini ve çaresini bulmağa çalışır (*ibid.* s. 69).

Böyle sihirbazlık danslarını ve bu tür sağaltım seanslarını asıl anlamıyla şamanca olgular saymak pek de yerinde olmaz gibi görünüyor. Kaplana sesleniş ve dalınç/çarpılma motifleri sadece *bomor* ve *patwang*'ların marifetleriyle sınırlı değildir. Başka birçok kişiler de kaplanı görebilir, çağırabilir ya da ona dönüşebilir. *Lupa* haline gelince, Malezya'nın başka yerlerinde (örneğin Besissi'lerde) bu herkesin harcıdır; ruh çağırımı esnasında herhangi bir kişi de dalınca girebilir (yani "çarpılabilir") ve sorulan soruları yanıtlayabilir¹⁵. Bu Sumatralı Bataklarda da rastlanan tipik bir medyumluk olayıdır. Ancak, bu kitapta gösterilmeye çalışılan bütün hususlara göre, "çarpılma/ele geçirilmeye" olayını şamanizmle karıştırmamak gerekir.

SUMATRA'DA ŞAMANLAR VE RAHİPLER

Sumatra Bataklarının Hint kaynaklı (bak. yuk. s. 321>) fikirlerle derinden etkilenmiş olan dinlerinde egemen kavram ruh ve candır (*âme, tondi*). Ruh/can vücuda bingıldaktan girer ve çıkar. Ölüm gerçekte canın bir "ruh" (*esprit, begu*) tarafından çalınmasıdır; ölen genç bir erkeğe bir kadın-*begu* onu kendine eş almıştır (kadına bunun tersi). Ölümler ve ruhlar medyumlar aracılığıyla insanlarla konuşurlar.

Şamanlar (*sibaso*, "söz") ve rahipler (*datu*), yapıcı ve dinsel görevce farklı olsalar da aynı amacı güderler : ruhu (*âme, tondi*)

14 Jeanne CUISINIER, s. 38>, 74>, vb.

15 W. W. SKEAT ve C. O. BLAGDEN, *Pagan Races of Malay Peninsula*, II, s. 307.

ifritler tarafından çalınmaya karşı savunarak insan kişiliğinin bütünlüğünü korumak. Kuzey Bataklarında *sibaso* her zaman bir kadındır ve şamanlık genellikle kalıtsaldır. Bir usta tarafından eğitilme yoktur; ruhlar tarafından "seçilen", doğrudan doğruya onlar tarafından sırra-erdirilir; yani "görmek" ve gaip-ten haber vermek ya da bir ruh tarafından "çarpılmak"¹⁶, başka deyişle onunla özdeşleşmek yeteneği kazanır. *Sibaso*'ların seansları gece yapılır; şaman ruhları çağırarak için davul çalarak ateşin çevresinde dans eder. Her ruhun kendine özgü bir ezgisi, hattâ rengi vardır; *sibaso* birkaç ruhu birden çağırıcaksa birkaç renkli bir giysi giyer. Ruhların varlığı gizli dilde, "ruhların dilinde", sözlerden belli olur; bunlar *sibaso*'nun ağzından çıkar ve yorumlanmaları gerekir. Konuşma hastalığının nedenleri ve sağlıtımı üzerine olur; *begu*, hastanın bazı sunular sunması koşuluyla, hastalığı iyileştireceğine söz verir¹⁷.

Bataklarda rahip (*datu*) her zaman erkektir ve şeften sonra en yüksek toplumsal statüye sahiptir. Ama aslında o da bir sağılıcıdır ve o da gizli bir dilde ruhları çağırır. *Datu* insanları ve toplumu hastalık ve büyülere karşı korur. Sağılım seansı hastanın ruhunun aranmasından ibarettir. Ayrıca hastaların içine giren *begu*'ları da çıkarır; inanışa göre bir "ak büyücü"den başka bir şey olmamakla birlikte, insanları zehirleyebilir de...

16 Kendiliğinden ya da herhangi bir yöntemle sağlanan [ruhlar/cinler tarafından] "ele geçirilme" (çarpılma, ecinnilenme, *possession*) Bataklarda sık görülen bir olgudur. Herhangi bir kişi bir *begu*'yu, yani ölmüş birinin ruhunu, vücuduna alabilir; bu ruh artık medyum olan kişinin ağzından konuşur, bilinmeyenleri açıklar. "Ecinnilenme" çoğu kez şamancıl biçimlere bürünür : medyum korları eline alıp ağzına koyar, bitkin düşünceye dek hoplayıp sıçrar, dans eder, vb.. bak. J. WARNECK, *Die Religion der Batak*, s. 68> ; T. K. ÖSTERREICH, *Les Possédés*, s. 330>. Fakat şamandan farklı olarak, Batak medyum *begu*'sunu denetiminde tutamaz; onun ya da kendisini "ele geçirmek" isteyen herhangi bir ölünün karşısında çaresizdir. Batakların dinsel duyarlılığının tipik ifadesi olan bu kendiliğinden ecinnilenme, bazı şamancıl tekniklerin maymunca taklidi gibi görülebilir. Genel olarak Endonezya şamanizmi hak. bak ayrıca G. A. WILKEN, *Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel*; A. C. KRUYT, *Het Animisme in den Indischen Archipel* (La Haye, 1906), s. 443>.

17 E. M. LOEB, *Sumatra*, s. 80-81.

Sibaso'lardan farklı olarak, *datu* bir üstad tarafından sırra-erendirilir; kendisine özellikle ağaç kabuklarından yapılmış "kitaplarda" yazılı sihirbazlık sırları öğretilir. Üstad, Hindce bir terim olan *guru* adını taşır; ata figürleriyle bezeli ve bir ucunda içine sihirli maddeler sokulmuş bir kovuk bulunan sihirli değneğine büyük önem verir. *Guru* bu değnek yardımıyla köyü korur ve yağmur yağdırabilir. Fakat böyle bir değneğin yapılması son derece karmaşık bir iştir; hattâ bunun için bir çocuk bile kurban edilir. Canını (*tondi*) çıkarmak ve sihirbazların emrine hazır bir "ruh" (*esprit*) haline dönüştürmek için, çocuk erimiş kurşunla öldürülür (Loeb, *Sumatra*, s. 80-88).

Bütün bunlar Hint sihirbazlığının etkilerini ele veriyor. *Datu*'nun rahip/büyücü tipini, *sibaso*'nun ise sadece esrime yetenekli "ruhlu-kışiyi" temsil ettiği düşünülebilir. *Datu* mistik esrimeyi bilmez; sihirbaz ve "ritüelci" olarak görev yapar, yani cin ve ifritleri etkisizleştirir. Gerçi o da hastanın ruhunu aramaya çıkmak zorundadır, ama bu yolculuk esrimeli değildir. Ruhlar âlemiyle ilişkileri düşmanlık veya üstünlüğe dayalı, efendiden uşağa doğru ilişkilerdir. *Sibaso* ise tipik ve yetkin esriktir; ruhlarla samimiyet içinde yaşar, onlara kendini "çarptırır", bilici ve "peygamber" olur. O "seçilmiş"tir ve tanrılar veya yarı-tanrılarca yapılan seçime karşı kimsenin elinden bir şey gelmez.

Sumatralı Minangkabauların *dukun*'u hem sağılıcı hem de medyumdur. Genellikle kalıtsal olan bu görev hem erkeklere hem de kadınlara açıktır. Bir sırra-erme sürecinden geçtikten, yani görünmez olmayı ve geceleyin ruhları görmeyi öğrendikten sonra *dukun* olunur. Seans bir örtünün altında yapılır; on beş dakikanın sonunda *dukun* titremeye başlar; bu, ruhunun bedeninden ayrıldığıнын ve "ruhlar köyüne" doğru yola koyulduğunun belirtisidir. Örtünün altından sesler duyulur. *Dukun* ruhlardan hastanın kaçan ruhunu aramalarını ister. Dalınç hali yapmacıktır; seanslarını Batak meslektaşları gibi herkesin gözü önünde yapacak cesareti yoktur (Loeb, *Sumatra*, s. 125-26). *Dukun* Nias'ta da, başka rahip ve sağılıcıların arasında yer alır.

Sağıltım seansında özel bir giysi giyer; saçlarını süsler ve omzuna bir kumaş atar. Burada da hastalık genel olarak canın tanrıları, ifritler veya ruhlar tarafından çalınmasına atfedilir ve sağıltım da onun aranmasından ibarettir. Sonuçta genellikle, canın bir "Deniz Yılanı" tarafından çalınmış olduğu anlaşılır (deniz, öbür dünyanın bir simgesidir). Onu geri getirmek üzere otacı üç tanrıya (Ninwa, Falahi ve Upi) başvurur; seslenişini ısıklıkla yapar, iletişim kuruluncaya kadar ısıklık çalar, sonra da dalınca girer. Fakat *dukun* emme yöntemini de kullanır ve hastalığın nedenini bulunca, seansta hazır bulunanlara küçük kırmızı veya beyaz çakıtaşları gösterir (*ibid.* s. 155>).

Mentawei'lerin şamanı sağıltımı ovmalar, arınmalar, şifalı otlar, vb. ile de uygular. Fakat gerçek seans Endonezya'daki genel şemayı izler : Şaman uzun süre dans ettikten sonra kendinden geçip yere yığılır ve canı (ruhu) kartalların çektiği bir kayıkla Göğe götürülür. Ruhlarla hastalığın nedenleri (canın kaşışı, başka büyücülerce zehirlenme) konusunu orada tartışır ve ilaçları alır. Mentawei şamanı hiçbir zaman "çarpılma" belirtisi göstermez, hastanın vücudundan kötü ruhları çıkarmayı da bilmez¹⁸. Daha çok, ilaçlarını bir göksel yolculukta bulan bir eczacıya benzer. Dalıncı dramatik değildir; göksel ruhlarla diyalog filân duyulmaz. Anlaşıldığına göre ifritlerle ilişkisi ve onlar üzerinde herhangi bir "gücü" de yoktur.

Güney Sumatralı Kubu şamanı da benzer bir teknik kullanır; dalınca girinceye dek dans eder ve o zaman hastanın canını (ruhunu) bir ruhun tutsağı veya bir ağaç dalına kuş gibi tüneymiş olarak görür (Loeb, *Sumatra*, s. 286).

BORNEO VE CELEBES'TE (SULAWESİ) ŞAMANİZM

Proto-Malay ırkından olan ve adanın ilk yerli sakinlerini temsil eden kuzey Borneolu Dusunlarda, kadın rahipler büyük rol oynar. Bunların sırra-ermeleri üç ay sürer. Törende gizli bir dil kullanırlar; yüzlerini saklayan mavi bir bezle horoz tüyleri ve

18 LOEB, *Sumatra*, s. 198>; id. *Shaman and Seer*, s. 66>.

deniz kabuklarıyla süslü sivri bir külâhtan oluşan özel bir giysi giyerler. Seans dans ve yırlardan oluşur, erkekler müzikle eşlik etmekle yetinirler. Fakat bu kadın şamanların özgül tekniği bilicilik (fal) ağırlıklıdır ve asıl şamanizmden çok "küçük büyücülük" alanına girer. Rahip-kadın bir bambu çubuğu parmağının ucunda dengede tutarak, "eğer hırsız filâncaysa çubuk filân hareketi yapsın" der, vb¹⁹.

İç bölgelerde yaşayan Dayaklarda iki tür sağılıcı sihirbaz vardır : genellikle erkek olan ve insanların sağılımlıyla uğraşan *daya beruri*'ler ile, normal olarak kadınlardan seçilen ve piring ürününün "sağıltımında" uzman olan *barich*'ler. Hastalık ya vücuda bir kötü ruhun girmesiyle ya da canın kaçıp gitmesiyle açıklanır. Her iki sınıftan şamanlar da esrimeyle insanların ya da ürünün "ruhlarını" -ne kadar uzağa kaçmış olurlarsa olsunlar- görme yetisine sahiptirler. Kaçak canları kovalar, (bir saç teli biçimi altında) yakalar ve vücuda veya ürüne tekrar girdirirler. Hastalığa bir kötü ruh neden olmuşsa, seans bir cin çıkarma töreninden ibaret olur²⁰.

Kıyı Dayaklarının şamanı *manang* adını taşır ve hatırı sayılır bir sosyal statüden yararlanır; hiyerarşide şeften hemen sonra gelir. *Manang*'lık genellikle kalıtsaldır, fakat iki sınıf vardır : "vahiyyelerini" rüya şeklinde almış olan ve dolayısıyla bir veya birkaç ruhun koruyuculuğundan yararlananlar ile, kendi istemleriyle *manang* olmuş olup koruyucu ruhu bulunmayanlar. Ne olursa olsun, *manang* nitelik ve ünvanına ancak yetkeli üstadlar tarafından sırra-erdirildikten sonra kavuşulur (bak. yuk. s. 81). Erkek ve kadın, ayrıca "cinsiyetsiz" (iktidarsız) *manang*'lar olduğu bilinmektedir; bu sonuncuların ritüel anlamaları ileride görülecektir.

Manang'ın, içinde birçok sihirli nesne bulunan bir kutusu vardır; bu nesneler arasında en önemlileri kuvars kristalleri *bata ilau*'lardır ("ışık taşları"); bunların yardımıyla şaman hastanın ruhunu bulur. Zira burada da hastalık canın kaçmasından

19 Ivor EVANS, *Studies*, s. 4>, 21>, 26>.

20 H. Ling ROTH, *Natives of Sarawak and British North Borneo*, I, s. 259-63.

meydana gelir ve şamanlık. seansının amacı onu bulup tekrar vücuda sokmaktır. Seans gece yapılır. Hastanın vücudu taşlarla ovulur; sonra, törene katılanlar tekdüze şarkılar söylemeye başlarken, baş *manang* da bitkin düşünceye dek dans eder; böylelikle hastanın canını aramakta ve çağırmaktadır. Hastalık ağırsa can birkaç kez *manang*'ın elinden kaçar. Baş şaman yere düşünce yardımcılar üzerine bir örtü atıp esrimeli yolculuğunun sonucunu beklerler, zira *manang* dalınca geçer geçmez hastanın canını aramak üzere Yeraltına inmiştir. Sonunda ruhu yakalar; elinde onu tutarak birden doğrulur ve hastanın başından tekrar içeri sokar. Seansa *belian* adı verilir; Perham teknik güçlüklerine göre dört çeşit *belian* ayırdeder. Sağlıtım töreni bir tavuk kurbanıyla sona erer²¹.

Kıyı Dayaklarının *belian*'ları, bugünkü şekilleriyle, oldukça karmaşık ve karma bir sihirselsel/dinsel olgudur. *Manang*'ın sırra-erme süreci (sihirli taşlarla ovulma, göğsü çıkış ritüeli, vb.) ve sağlıtımın kimi öğeleri (kuvars kristallerine verilen önem, taşlarla ovulma) oldukça eski bir şamanlık tekniğinin göstergesidir. Fakat (özenle örtü altında gizlenen) sözde-dalınç, yakın döneme ait Hint-Malezya kaynaklı etkilere dair ipucu verir. Eskiden bütün *manang*'lar sırra-erdikten sonra kadın giysileri giyer ve yaşamları boyunca çıkarmazlarmış. Bugün bu âdet ender görülür olmuştur²². Yine de, bazı kıyı kabilelerine özgü -ve tepelerdeki Dayaklarca bilinmeyen- özel bir *manang* sınıfı olan *manang bali*'ler kadın giysileri giyer ve kadınlarla aynı işleri yaparlar. Bazan köylülere gülünç olmak pahasına birer "koca" bile alırlar. Dörmelik, gerektirdiği bütün değişimlerle birlikte, rüyada üç kez üstüste alınan göksel bir buyruk üzerine kabulle-

21 Bak. Ling ROTH, *op. cit.* I, s. 265>; Arş. J. PERHAM, *Manangism in Borneo* ("Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society", 19, Singapur, 1887, s. 87-103), Ling ROTH, I, s. 271>'de alıntılanmış. Bak. ayrıca W. STÖHR, *Das Totenritual der Dajak* ("Ethnologica", n. s., I, Köln, 1959), s. 152>; bak. ayrıca ibid. s. 48> (şamanın, ölünün ruhuna öbür dünya yolunda eşlik etmesi), 125> (cenaze ritüeli).

22 Ling ROTH, I, s. 282. Bak. Arauca şamanları arasında travestilerin ve dönemelerin zamanla kaybolması (A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme araucan*, s. 315>).

nilir; reddetmek ölümü davet etmektir²³. Bu öğeler bütünü, bir kadın büyücülüğünün ve vaktiyle kıyı Dayaklarının şamanizmine egemen olmuş olabilecek bir anaerkil mitolojinin açık seçik izlerini taşır. Hemen hemen bütün ruhlar *manang* tarafından *İni* (Büyük Ana) adıyla çağrılır (Ling Roth, I, s. 282). Ancak, *manang bali*'lerin adanın iç kesimlerinde bilinmemesi, bütün bu dinsel kompleksin (dönmelik, cinsel iktidarsızlık, anaerkillik) çok eski zamanlarda da olsa dışardan gelme olduğunun kanıtıdır.

Güney Borneolu Ngadju-Dayak'larda insanlarla tanrılar (özellikle Sangiang) arasındaki araçlar, *balian* denilen kadın rahip/şamanlarla *basir* denilen "cinsiyetsiz" rahip/şamanlardır (*basir* terimi "döl veremeyen", "iktidarsız" anlamına gelir). Bu ikinciler kadın gibi giyinen ve davranan gerçek hermafrodit kişilerdir²⁴. Hem *balian*'lar hem de *basir*'ler Sangiang tarafından "seçilirler"; dans ve davul çalma gibi normal esrime tekniklerine başvurulsa bile, tanrı tarafından çağrılmadan onun hizmetçisi olunamaz. Ngadju-Dayaklar bu konuda açık ve kesin konuşurlar : Kişi tanrı tarafından çağrıldığını hissetmedikçe esrimesi mümkün değildir. *Basir*'lerin çift cinsiyetlilik ve iktidarsızlığına gelince, bunların önemi iki kozmolojik düzey (Yer ve Gök) arasında aracı sayılmaları ve ayrıca dişil öge (Yer) ile eril öge (Gök) yi kişiliklerinde birleştirmelerinden ileri gelir²⁵. Bu ritüel

23 Ling ROTH, I, s. 270>. Genç bir erkek çok ender olarak *manang bali* olur; genellikle bunlar -son derece doyurucu olan maddî durumun çekimine kapılan- yaşlılar veya çocuksuz erkeklerdir. Çukçilerde travestilik ve cins değiştirme hak. bak. BOGORAZ, *The Chukchee*, s. 448>. Myan Mar (Birmanya) kıyısındaki Rambree adasında kimi büyücüler kadın giyinişini benimser, bir meslektaşlarının "eşi" olur, ona "kuma" olarak bir kadın getirir ve üçü birlikte yaşarlar (WEBSTER, *Magic*, s. 192). Açıkça görülüyor ki burada, gerek tanrısal bir buyruğa uymak, gerek Kadın'ın sihrisel saygınlığından yararlanmak için üstlenilen ritüel bir cins değiştirme (travestilik) söz konusudur.

24 Bu sorun hak. bak. J. M. van der KROEF, *Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia* (in "Journal of East Asiatic Studies", III, Manila, 1959, s. 257-65), *passim*.

25 H. SCHÄRER, *Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju-Dajak von Süd-Borneo*, s. 78>; id., *Die Gottesidee der Ngadju-Dajak*, s. 59>.

bir *androgynie*, tanrısal varlığın "iki-birliğini" ve *coincidentia oppositorum*'u (karşıtların bir arada bulunması) ifade eden arkaik bir formüldür²⁶. *Basir*'lerin iki cinsliliği gibi *balian*'ların fahişeliği de aynı şekilde "aracılığın" kutsal anlam ve değeri ile kutuplaşmayı kaldırmamanın gereği üzerine kuruludur.

Tanrılar (Sangiang) *balian* ve *basir*'lerin bedenlerine girer ve onların ağzından konuşurlar; ama bu bedenlenme olgusu bir "çarpılma" değildir. Ataların ruhları ya da ölümler hiçbir zaman *balian* veya *basir*'leri ele geçiremez; onlar yalnızca tanrıların kendilerini ifadede kullandıkları araçlardır. Ölümler bu iş için başka bir tür büyücü (*tukang tawur*) kullanırlar. *Balian* ve *basir*'lerin esrimesi ya Sangiang'dandır ya da onun hizmetçilerinin "tanrılar köyünü" ziyaret için Göğe yaptıkları mistik yolculuklar sonucu meydana gelir.

Birkaç öge akılda tutulmağa değer : Sadece yukarıdaki tanrılar tarafından kararlaştırılan dinsel göreve çağırılma; cinsel davranışın (iktidarsızlık, fahişelik) kutsallığı; esrime tekniğinin (dans, müzik, vb.) oynadığı sınırlı rol; Sangiang'ın vücuda alınmasıyla ya da Göğe mistik yolculukla meydana gelen esrime; ata ruhlarıyla ilişkinin ve dolayısıyla "çarpılma" olayının yokluğu... Bütün bu özellikler böyle bir dinsel olgunun arkaik niteliğini vurgulamaktadır. Ngadju-Dayakların kozmoloji ve dinleri olasılıkla Asya kıtası kaynaklı etkilere uğramış olmakla birlikte, *balian* ve *basir*'lerin eski ve yerine özgü bir şamanizm biçimini temsil ettiklerini düşündürecek nedenler vardır.

Ngadju-Dayaklardaki *basir*lerin benzerleri, Toradja'ların *bajasa*'larıdır ("aldatan"). Bunlar genellikle kadın olup özel teknikleri, gerek "ruhen" (*en esprit*) gerek somut olarak (*in concreto*) gerçekleştirdikleri esrimeli Gök ve Yeraltı yolculuklarıdır. Önemli bir törenleri *momparilangka* ("saygın yere oturmak") dır; aralıksız üç gece sürer. *Bajasa* kadınların ve genç kızların ruhlarını alıp arıtmak üzere Göğe götürür ve üçüncü gece geri getirip tekrar bedenlerine koyar. Bunun yanı sıra hastaların avare

26 Bak. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, s. 359>.

ruhlarını aramak da *bajasa*'nın işidir; atmosfer ruhları sınıfına giren *wurake* adlı ruhun yardımıyla, gökkuşağına tırmanarak Puë di Songe'nin konağına varır ve hastanın ruhunu geri getirir. "Pirincin canı" ürünü bırakıp kaçır ve ürün solup kurumağa yüz tutarsa, *bajasa* onu da arar, bulur ve yerine koyar. Ancak, *bajasa*'ların esrime yetenekleri göğe ve yeryüzünün çeşitli yerlerine (yatay yönde) yapılan yolculuklarla sınırlı değildir; büyük cenaze "bayramı" *mompemate* vesilesiyle ölülerin canlarını öbür dünyaya da götürürler²⁷.

R. E. Downs' a göre, "Burada okunan ilâhi ölümlerin nasıl uyandırıldıklarını; nasıl giyinip yeraltı ülkesini geçerek *dinang* ağacına götürüldüklerini ve ona tırmandıklarını, oradan yeryüzüne varıp Mori'ye (Toradjaların "Doğu"suna) ulaştıklarını; ve son olarak tapınağa veya tören kulübesine götürüldüklerini anlatıyormuş. Orada, yakınları ve akrabaları onları karşılıyor, törene katılan öteki insanlarla birlikte, danslar ve ezgilerle eğlendiriyormuş... Ertesi gün şamanlar *angga*'ları (yani ölümlerin canlarını) son dinlenme yerlerine götürüyormuş..." (s. 89, Kruyt'a göre).

Bu birkaç kısa bilgi bize Celebesli *bajasa*'ların, insan ruhunun yaşadığı büyük dramın uzmanları olduğunu gösteriyor : İster arındırıcı olsunlar ister sağaltıcı veya ruhgüder, hep insan ruhunun "durumu" söz konusu olduğu zaman işe karışırlar. En sık ilişkilerinin Gökle ve göksel ruhlarla kurulması da dikkate değer. Sihirli uçuş simgeselliği ya da Avustralya şamaniz-

27 N. ADRIANI ve A. C. KRUYT, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes* (Batavia, 4 cilt, 1912-14), I-II, özellikle I, s. 361>; II, s. 85-106, 109-46 ve *passim*; ve H. H. JUYNBOLL' un uzun özeti, *Religionen de Naturvölker Indonesiens* (in "Archiv für Religions-wissenschaft", XVII, Leipzig, 1914, s. 582-606), s. 483-88. Bak. ayrıca R. E. DOWNS, *The Religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes* (Diss. Leyde, 1956), s. 47>, 87>. bak. J. FRAZER, *Aftermath: a Supplement to The Golden Bough* (Londra, 1936), s. 209-12 (ADRIANI ve KRUYT, I, s. 376-93'ün özeti); H. G. Quaritch WALES, *Prehistory and Religion in South-East Asia*, s. 81>. Hastanın canını geri getirmeyi amaçlayan şamanlık seanslarına ilişkin başka betimlemeler için FRAZER, *Aftermath*'a bakılabilir: s. 212-13 (güney Borneolu Dayaklar), 214-16 (Borneo'da Sarawak Kayan'ları).

minin ana ögesi olan gökkuşağı yoluyla göğe çıkış motifleri arkaiktir. Toradjalar ayrıca, vaktiyle Yeri Göğe bağlayan sarmışık mitini de bilir ve insanların tanrılarla kolayca iletişim kurdukları cennetlik zamanların anısını da saklarlar²⁸.

"ÖLÜLER KAYIĞI" VE ŞAMAN KAYIĞI

"Ölüler kayığı" Malezya ve Endonezya'da, gerek asıl şamancıl uygulamalarda gerek ölüm ve cenazeye ilişkin âdet, görenek ve ağıtlarda büyük rol oynar. Tabîî bütün bu inanışlar bir yandan ölüleri kayıklara koyarak ya da doğrudan doğruya denize gönderme âdetiyle, öbür yandan ölüme ilişkin mitolojilerle ilişkilidir. Ölüleri kayıklara koyup suya bırakma göreneği, ataların eski göçlerinden kalma bulanık anılarla açıklanabilir²⁹ : Kayık ölünün ruhunu ataların geldiği kökensel eski vatana geri götürcektir. Fakat bu varsayılan anılar (belki de Polinezyalılar dışında) "tarihsel" anlamlarını yitirmiştir; "kökensel yurt" mitsel bir ülke olmuş, onu yaşanan yerlerden ayıran Okyanus da Ölüm Suları ile özdeşleşmiştir. Zaten bu olguya, "tarihin" sürekli olarak mit kategorisine dönüştürüldüğü arkaik düşünme tarzında sık sık rastlanır.

Buna benzer ölüm/cenaze inanış ve uygulamalarına (ölüler kayığı, vb.) Germenlerde³⁰ ve Japonlarda³¹ da rastlanır.

28 Ceramlıların şamancıl ideoloji ve uygulamaları için, bak. J. G. RÖDER, *Alahatala*, s. 46>, 71>, 83>, 118>.

29 Bak. Rosalind MOSS, *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago* (Londra, 1925), s. 4>, 23>, vb. Okyanusyada mezar biçimleriyle ölüm-sonrası hayat tasarımları arasındaki ilişkiler hak. bak. ayrıca FRAZER, *La crainte des morts*, I, s. 231> ; Erich DOERR, *Bestattungsformen in Ozeanien* ("Anthropos", XXX, 1935, s. 369-420, 727-765); Carla van WYLICK, *Bestattungsbrauchs und Jenseitse glaupe auf Celebes* (Diss. Basel, 1940; La Haye, 1941); H. G. Quaritch WALES, *Prehistory*, s. 90>.

30 Bak. W. GOLTHER, *Handbuch der germanischen Mythologie* (Leipzig, 1895), s. 90>, 290, 315>; O. ALMGREN, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt/Main, 1934), s. 191, 321, vb.; O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt/Main, 1934), s. 196, vb.

31 Alexander SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der japaner und Germanen*, s. 704>.

Fakat her iki kavimde de, Okyanusya alanında olduğu gibi, deniz ötesinde veya deniz altında yer alan bir öbür dünyanın ("yatay" tasarım) yanı sıra, bir de "dikey" öbür dünya vardır : ölümler diyarı olarak tasarlanan Dağ³², hattâ Gök... (Dağın göksel bir simgesellikle yüklü olduğu hatırlanacaktır). Genellikle sadece ayrıcalıklı kişiler (şefler, rahipler, şamanlar, sırra-ermişler, vb.) Göğe gider³³; ölümlülerin geri kalanı "yatay" yönlerde yolculuğa çıkar ya da Yeraltı âlemine iner. Şunu da ekleyelim ki, öbür dünya ve onun yönleri sorunu son derece karmaşıktır ve yalnızca "kökensel yurt" fikirleriyle ya da ölümlerin gömülme biçimleriyle çözülemez. Son tahlilde, maddesel (somut) uygulamalardan her zaman bağımsız olmasalar bile manevî yapı olarak özerk olan birtakım mitolojiler ve dinsel tasarımlar karşısında bulunduğumuz söylenebilir.

Ölümleri kayıklara koyup suya salma âdetinden başka, Endonezya'da ve kısmen Melanezya'da, ritlerde de bir kayığın (simgesel veya gerçek olarak) kullanılmasını içeren önemli bir sihirsel/dinsel olgular sınıfı vardır : 1) İfritleri ve hastalıkları kovmak için kullanılan kayık; 2) Endonezyalı şamanın, ölünün canının peşinde "havada gezmesine" yarayan kayık; 3) Ölümlerin ruhlarını öbür dünyaya taşıyan "ruhlar kayığı." İlk iki rit sınıfında şamanlar önemli, hattâ baş rolü oynarlar; üçüncü kategori ise, şamancıl türden bir yeraltına iniş olmakla birlikte, şamanın görevlerinin dışına taşar. Yakında göreceğimiz gibi, bu "ölü kayıkları" yönetilmekten çok çağrılır ve çağrılmaları da şamanlar tarafından değil "ağlayıcı kadınlar" tarafından söylenen ağıtlarla yapılır.

Yılda bir kez ya da salgın hastalık durumunda, hastalığı getiren ifritlerden kurtulmak için, ya bunlar yakalanıp bir kutu-

32 HÖFLER, I, s. 221>, vb.; SLAWIK, s. 687>.

33 Burada bizi ilgilendiren alanın sınırları içinde, bak. W. J. PERRY, *Megalithic Culture of Indonesia* (Manchester, 1918), s. 113> (önderlerin öldükten sonra Göğe çıkması); R. MOSS, s. 78>, 84> (Göğün, bazı ayrıcalıklı grupların dinlenice yeri olduğu); A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia*, s. 654>.

ya kapatılarak suya atılır veya doğrudan doğruya bir kayığa konarak kayık denize bırakılır; ya da hastalıkları temsil eden çok sayıda ağaçtan figürcük yapıp bir kayığa yerleştirilir ve kayık denize salınır. Malezya'da³⁴ ve Endonezya'da³⁵ çok yaygın olan bu uygulama genellikle şamanlar ve büyücüler tarafından yapılır. Salgın durumunda hastalık ifritlerinin kovulması, olasılıkla, daha arkaik ve daha evrensel bir rit olan Yeni Yıl vesilesiyle toplumun güç ve sağlığının yeniden tam olarak yerine konması için yapılan "günahların" kovulması töreninin bir taklididir³⁶.

Bundan başka Endonezyalı şaman sihirli sağlıtım seansında da bir kayık kullanır. Bütün Endonezya kültür alanında hastalığın, canın kaçmasından ileri geldiği fikri hâkimdir. Çoğu kez canın ruhlar veya ifritler tarafından çalındığı kabul edilir ve onu aramak için şaman bir kayık kullanır. Örneğin, Dusunların *balian*'ları böyledir; hastanın canının bir hava ruhu tarafından çalındığını sanıyorsa, bir ucunda tahtadan bir kuş figürü bulunan minyatür bir kayık yapar. Esrime halinde bu kayıkla havada dolaşır, sağa sola bakar ve sonunda hastanın canını bulur. Bu teknik Borneo'nun kuzeyinde yaşayan Dusunlar gibi güney ve doğusundakilerce de bilinir. Maangan şamanının ayrıca bir-iki metre boyunda bir kayığı da vardır; bunu evinde saklar ve tanrı Sahor'a gidip yardım isteyeceği zaman biner³⁷.

Havada kayıkla yolculuk fikri, genel şamancıl göğşe çıkış tekniğinin Endonezya'ya özgü bir uygulamasından ibarettir. Gerek ölünün canına yeraltı âlemi yolunda eşlik etmek, gerek

34 Bak. örn. SKEAT, *Malay Magic*, s. 427>, vb.; Jeanne CUISINIER, s. 108>.

Nikobar adalarında da aynı âdet vardır: bak. G. WHITEHEAD, s. 152 (fotoğraflar).

35 A. STEINMANN, *Das Kultische Schiff in Indonesien*, s. 184> (kuzey Borneo, Sumatra, Java, Molucca, vb.).

36 Bak. Mircea ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, s. 86>.

37 A. STEINMANN, s. 190>. Şaman kayığına başka yerlerde de rastlanır; örn. Amerika'da şaman Yeraltına bir kayık içinde iner; bak. G. BUSCHAN, ed. *Illustrierte Völkerkunde* (Stuttgart, 2 cilt, 1922-1926), I, s. 134; STEINMANN, s. 192).

bir hastanın ifritler veya ruhlar tarafından çalınan canını aramak amacıyla öbür dünyaya (ölüler veya ruhlar dünyasına) yapılan yolculuklarda kayık önemli bir rol oynadığından, dalınç halinde göğe çıkma olayı için de giderek kayık kullanılır olmuştur. Bu iki şamanıl simgeselliğin (öbür dünyaya yatay yolculuk ve göğe doğru dikey yükseliş) kaynaşmışlığı, şamanın kayığında bir Kozmik Ağaç bulunmasından da açıkça belli olur. Bu ağaç bazan bir mızrak ya da Yeri Göğe bağlayan bir merdiven biçiminde kayığın ortasına dikili olarak temsil edilir³⁸. Şamanın Göğe girmesini sağlayan aynı "Merkez" simgeselliği burada da karşımıza çıkıyor.

Endonezya'da şaman ölüyü öbür dünyaya götürür ve bu esrimeli yolculukta çoğun bir kayık kullanır³⁹. Kuzey Borneolu Dayak ağılayıcı kadınlarının da, ölünün bir kayıkta yolculuğunu anlatan ritüel yırlar söyleyerek, aynı rolü oynadıklarını birazdan göreceğiz. Melanezya'da ayrıca cesedin yanında uyumak âdeti de vardır; rüyada ölünün ruhuna öbür dünya yolunda eşlik ve kılavuzluk edilir ve uyanılınca da yolculukta olup

38 A. STEINMANN, s. 193>; H. G. Quaritch WALES, *Prehistory*, s. 101>. W. SCHMIDT'e göre (*Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker* (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Klasse, LIII, s. 1-142, Viyana, 1910)), Endonezyanın Evren Ağacı Ay kökenlidir; bu yüzden, Endonezyanın batı bölgelerine (Borneo, güney Sumatra ve Malakka) ait mitolojilerde birinci planda görülür. Buna karşılık, Ay tabanlı mitolojinin yerini Güneş mitlerinin aldığı doğu kesimlerinde bu öğeye rastlanmaz; bak. STEINMANN, s. 192, 199. Fakat bu astro-mitolojik tasarıma ciddi eleştiriler yöneltmiştir; bak. örn. F. SPEISER, *Melanesien und Indonesien* ("Zeitschrift für Ethnologie", LXX, 1938, s. 463-81), s. 464>. Şunu da belirtmekte yarar var ki, Evren Ağacı çok daha karmaşık bir simgesellik içerir ve ancak bazı yönleri (örn. periyodik olarak yenilenme) Ay tabanlı bir mitolojiye bağlı olarak yorumlanmaya elverişlidir. Bak. ÉLIADÉ, *Traité*, s. 236>.

39 Bak. örn. A. C. KRUIJT (KRUYT), *Indonesians* (in J. HASTINGS, ed. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, VII, New York, 1951, s. 232-50), s. 244 ; R. MOSS, s. 106. Doğru Toradjalarda, ölümden sekiz veya dokuz gün sonra şaman, ölünün ruhunu geri getirmek -ve sonra da bir kayık içinde Göğe götürmek- üzere, Yeraltına iner (H. G. Quaritch WALES, *Prehistory*, s. 95>. N. Adriani ve A. C. Kruijt'a dayanarak).

bitenler anlatılır (R. Moss, s. 104>). Endonezya'daki bu uygulama (ölüye şaman veya ağlayıcı kadın tarafından ritüel olarak eşlik edilmesi) ile Polinezya'da mezarın başında verilen cenaze söylevlerini karşılaştırmak aydınlatıcıdır. Bütün bu rit ve gelenekler, farklı düzeylerde de olsa aynı amaca yöneliktir : ölüye öbür dünya yolunda eşlik etmek. Ancak, sadece şaman asıl anlamıyla ruhgüderdir ve ölüye somut olarak kılavuzluk edebilir.

DAYAK'LARDA MEZAR-ÖTESİNE YOLCULUKLAR

Kıyı Dayaklarının cenaze törenlerinin, şamanlarca gerçekleştirilmemekle birlikte, şamanizmle belli ilişkileri vardır. Bir profesyonel ağlayıcı -ki onu bu göreve çağırmış olan da aslında rüyasına giren bir tanrıdır- ölünün öbür dünya yolculuğunda olup bifenleri uzun uzadıya anlatır (anlatı bazan on iki saat sürebilir). Tören ölümden hemen sonra yapılır. Ağlayıcı cesedin başucuna oturup, hiçbir müzik âletinin yardımı olmaksızın, anlatısını sürdürür. Bunun amacı, ölünün ruhunun Yeraltı dünyasına giderken yolunu şaşırmamasını önlemektir. Gerçekten de ağlayıcı kadın, ölüye bizzat eşlik etmemekle birlikte, yine de ruhgüder rolü oynar, çünkü ezbere okuduğu ritüel metin geçilecek yolu oldukça açık ve belirgin olarak gösterir. Ağlayıcı her şeyden önce, yeni birisinin gelmekte olduğunu Yeraltına bildirmek üzere bir haberci arar. Kuşlara, vahşi hayvanlara, balıklara seslenir, ama sonuç alamaz : Hayvanların ölümlerle dirileri ayıran sınırı geçmeye cesaretleri yoktur. Sonunda Rüzgârın Ruhu mesajı yerine ulaştırmayı kabul eder; uçsuz bucaksız bir ovada ilerlemeye başlar; yolunu bulmak için bir ağaca çıkar, zira etraf karanlıktır ve her yönde Yeraltına giden birçok yol vardır : Gerçekten de ölümler diyarına giden yolların sayısı 7 kere 77'dir. Rüzgârın Ruhu ağacın tepesinden en iyi yolu bulur; insan biçiminden çıkarak bir kasırga gibi Yeraltına doğru atılır. Bu ani fırtınadan ürken ölümler ona bunun nedenini sorarlar. Rüzgârın Ruhu, filâncanın öldüğü ve canının bir an önce oraya

getirilmesinin gerektiği yanıtını verir. Çok sevinen ruhlar hemen bir kayığa atlarlar ve öylesine kuvvetle kürek çekerler ki yolda rastladıkları bütün balıkları öldürürler. Kayığı ölünün evinin önünde durdurup eve koşar ve canı yakalarlar; can korkudan bağırır ve çırpınır. Fakat daha Yeraltı dünyasının kıyısına bile varmadan yatışmış görünür.

Ağlayıcı nakaratını bitirir; rolü oynanmış, görevi yerine gelmiştir : Bu iki esrimeli yolculuğun bütün aşama ve olaylarını anlatmakla, gerçekte o ölüye yeni yurduna giderken kılavuzluk etmiştir. Aynı öbür dünya yolculuğu, yine ağlayıcı tarafından, ölülere yapılan yiyecek sunularını Yeraltına iletteği *pana* töreni vesilesiyle de anlatılır. Ölüler yeni durumlarının bilincine de ancak *pana* töreninden sonra varırlar. Son olarak, ağlayıcı ölülerin canlarını ölümden bir ile dört yıl sonra kutlanan büyük *gawei antu* festivaline davet eder; bu şenlikte çok sayıda davetli bir araya gelir ve ölülerin de orada bulunduğu kabul edilir. Ağlayıcının söylediği yır, onların nasıl sevinçle Yeraltı âleminden ayrılıp kayıklara doluşarak şölene koştuklarını anlatır⁴⁰.

Elbette bu cenaze törenlerinin hepsi şamancıl bir karakter taşımaz; en azından *pana* ve *gawei antu*'da, ölü ile öbür dünya yolculuğunu anlatan ağlayıcı arasında mistik yapıda dolaysız bir bağlantı yoktur. Özetle burada, şamancıl olsun olmasın Yeraltına iniş şemalarını koruyan ritüel bir *edebiyat* karşındayız. Fakat Altaylı veya diğer şamanların da ölülerin canlarını (ruhlarını) Yeraltına götürdüklerini; ve az önce gördüğümüz gibi, bütün Endonezya kültür alanında -özetlediğimiz cenaze töreni metinlerinde sürekli olarak değinilen- "ölüler kayığı"nın

40 Dayak ağlayıcı kadınlarına ilişkin metin ve öykülerin çoğu Arşidiyakon PERHAM tarafından *Manangism in Borneo* adlı eserinde yayımlanmıştır. (Aynı malzeme kısaltılmış olarak, H. Ling ROTH tarafından *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, I, s. 203> te ve Peder W. HOWELL tarafından *A Sea Dayak Dirge*, "Sarawak Museum Journal", 1911, s. 5-73'te, yeniden yayımlandı. Okumak fırsatını bulduğumuz bu son makaleyi H. M. ve N. K. CHADWICK'in *The Growth of Literature*, III, s. 488> deki geniş alıntılarıyla tanıyoruz. Güney Borneolu Ngadju-Dayakların ölüm ve cenazeye ilişkin inanış ve göreneklere hak. bak. H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju-Dayak*, s. 159>.

tipik bir şamanıcıl esrimeli yolculuk aracı olduğunu da unutmamalıdır. Ağlayıcının kendisi de, hiçbir sihirsels/dinsel işlevi olmamasına karşın, tamamen "sıradan" (din dışı) bir kişilik değildir. Bir tanrı tarafından seçilmiş, "vahiyli" rüyalar görmüştür. Şu ya da bu şekilde bir "öngörücü" (bilici), bir "esinli"dir; yeraltına yapılan yolculuklarda görü halinde hazır bulunur ve dolayısıyla öbür dünyayı, oranın topoğrafyasını ve yollarını bilir. Morfolojik açıdan Dayak ağlayıcısı arkaik Hint-Avrupa dünyasının öngörücü, bilici ya da "ozan" kadınlarıyla aynı düzeyde yer alır. Bütün bir geleneksel edebî yaratılar sınıfı, böyle tanrılarca seçilmiş olan ve uyur/uyanık düşleri birer mistik açıklama sayılan bu tür kadınların "görülerinden" ve "esinlerinden" türemiştir.

MELANEZYA ŞAMANİZMİ

Burada otacıların işlemlerine ideolojik temel sağlayan Melanezya inancı ve mitolojilerini özetlemek söz konusu değildir. Yalnızca Melanezya'da, bu alana yerleşmiş -ya da sadece oradan geçmiş- üç etnik grup tarafından yayılan üç ayrı kültür tipi bulunduğunu belirtelim : yerli Papualar; tarım, dev taş anıtlar ve diğer uygarlık öğelerini getiren ve sonradan Polinezya'ya geçen beyaz derili "fatihler"; ve son olarak, adalara en son gelen kara derili Melanezyalılar⁴¹. Beyaz tenli göçmenler Gökke doğrudan bağlantılı "kültür kahramanları" (Qat, Ambat, vb.) çevresinde dönen çok zengin bir mitoloji getirdiler. Söz konusu

41 A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia*, s. 665>, 680, vb. Bu eserde ayrıca gayet geniş bir kaynakça ile önceki çalışmaların, özellikle RIVERS, DEACON, LAYARD ve SPEISER' in, eleştirel incelemesi vardır. Melanezya ile Endonezya arasındaki kültürel ilişkiler için, bak. F. SPEISER, *Melanesien und Indonesien*; Polinezya'yla ilişkiler (ve "tarihselcilik-karşıtı" bir anlamda) için, bak. R. W. WILLIAMSON, *Essays in Polynesian Ethnology* (Ralph PIDDINGTON, ed. Cambridge, 1939), s. 302>. Megalitik kültürlerini ve kendilerine özgü bir ideolojiyi (kafa avcılığı, vb.) güney Çin'den Yeni Gineye kadar yayan "Avustronezyalıların" tarih öncesi çağları ve ilk göçleriyle ilgili bütün konular için, bak. R. von HEINE-GELDERN'in çalışması *Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier* ("Anthropos", XXVII,

kahramanın Gökle ilişkisi ya göksel bir periyle evlenmesi (önlem olarak eşinin kanatlarını çalıp saklar, sonra bir ağaca, sarmaşığa ya da "oklardan zincire" tırmanarak onu Göğe kadar izler) ya da kendisinin göksel kökenli olmasıdır⁴². Qat mitleri, Gökle ve göksel varlıklarla ilişkileri iyi bilinen, Polinezya'nın Tagaro ve Maui mitlerine tekabül eder. Mitsel "gök yolculuğu" temasının Papua yerlileri tarafından yeni gelen beyaz tenlilere uygulanmış olması düşünülebilir; ancak, -zaten her yerde bilinen- böyle bir mitin "kökenini" birtakım göçmenlerin gelmesi veya gitmesi gibi tarihsel bir olayla açıklamaya kalkmak boşuna olur⁴³. Yineleyelim : Tarihsel olaylar, mitleri "yaratmak" şöyle dursun, sonunda kendileri mitsel kategorilere alınıp mitleşirler.

Ne olursa olsun, Melanezya'da, arkaik nitelikleri kuşku götürmez görünen birtakım sihirli sağlıtım tekniklerinin yanı sıra, asıl anlamıyla şamancıl bir gelenegın ve sır-ra-erme olayının yokluğu dikkati çekiyor. Şamancıl sır-ra-erme olgusunun ortadan kalkması, bu toplumlarda katılma/sır-ra-erme temeline dayalı gizli derneklerin oynadığı önemli rol yüzünden olabilir mi? Bu mümkündür⁴⁴. Şu bir gerçek ki, bu alanda otacıların temel işlevi sağlıtım ve falcılıkla sınırlı görünüyor. Bazı özgül şamancıl saygınlık konuları (örneğin sihirli uçuş) ise sadece kara büyücülerin payına düşüyor. (Zaten genel olarak "şamanizm" adı verilen olgu hiçbir yerde Okyanusya'da ve özelikle de Melanezya'da olduğu kadar ufalanmış, birçok sihirsel/

1932, s. 543-619). RIESENFELD'in araştırmalarına göre, bu megalitik kültürün yaratıcıları, Formosa (Taiwan), Filipinler ve Celebes (Sulawesi) arasında kalan bir alandan gelmiş görünüyorlar (s. 668). Bak. Joachim STERLY, *"Heilige Männer" und Medizinmänner in Melanesien*, Köln, 1965).

42 Bak. RIESENFELD, s. 78, 80>, 97, 102 ve *passim*.

43 RIESENFELD aslında hayranlık verici olan eserinde bunu karutlamağa çalışır görünüyor.

44 Bu sorun burada ele alamayacağımız kadar karmaşıktır. Hangisi olursa olsun, -yaş gruplarına katılma, gizli derneklere katılma, şamancıl sır-ra-erme, vb.- bütün katılma/sır-ra-erme ritüelleri arasında çarpıcı bir morfolojik benzerlik olduğu tartışılmaz. Bir tek örnek verecek olursak, bir Malekula gizli derneğinin üye adayı sınavını geçmek için bir platforma çıkıp orada bir domuz keser (A. B. DEACON, *Malekula*, s. 379>). Oysa gördük ki (s. 155>), bir ağaca ya da sahanlığa çıkmak şamancıl sır-ra-ermelelere özgü bir harekettir.

dinsel grup -rahipler, otacılar, büyücüler, biliciler, "ecinniler", vb. - arasında parçalanmış değildir.) Son olarak, -burası bize önemli görünüyor- şu ya da bu şekilde şamancıl ideolojinin birer parçası olan birçok motif sadece ölüme ve cenazeye ilişkin mit ve inanışlarda ortaya çıkıyor. Yukarda, bir sarmaşık, "oklardan zincir", vb. yoluyla Gök ile ilişkide bulunan uygarlaştırıcı-kahraman motifine değinmiştik; buna tekrar dönmek fırsatını bulacağız (bak. s. 463>). Ölü'nün, ölümler diyarına varışında, oradaki Gardiyan tarafından kulakları delinerek sakatlandığı şeklindeki inanışı da kaydedelim⁴⁵. Bu işlemin şamancıl sır-erme süreçlerine özgü bir işlem olduğunu görmüştük.

Doğu Yeni Gine adalarından Dobu'da büyücü "çok sıcak, yakıcı" sayılır ve büyü de sıcaklık ve ateşle bağlantılanır ki, bu fikir arkaik şamanizme ait olup gelişmiş ideoloji ve tekniklerde de korunarak bugüne gelmiştir (bak. aş. s. 518>). Bu yüzden sihirbazın vücudunu sürekli olarak "kuru" ve "sıcak" tutması gerekir; o da bunu tuzlu su içip biberli yiyecekler yiyerek sağlamağa çalışır⁴⁶. Dobulu erkek ve kadın büyücüler havada uçarlar ve geceleri arkalarında bıraktıkları ateşten izler görülebilir⁴⁷. Ama asıl uçanlar kadınlardır, zira Dobu'da sihir teknikleri iki cins arasında paylaştırılmıştır. Gerçek sihirbazlar kadındır; bunlar büyülerini bedenleri uykudayken ruhlarıyla doğrudan doğruya yaparlar; kurbanın ruhuna saldırıp bedeninden çıkarır ve yok ederler. Erkek büyücüler ise ancak birtakım sihirli "tılsımlarla" iş görürler (Fortune, *ibid.* s. 150). Ritüelci/sihirbazlarla esrikler arasındaki fark burada cinsler temeline dayalı bir ayrım görünümüne bürünüyor.

Melanezya'nın öteki bölgelerinde olduğu gibi Dobu'da da

45 C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea* (Cambridge, 1910), s. 158, 273> (Roro), s. 189 (Koita). Bak ayrıca Kira WEINBERGER-GOEBEL, *Melanesische Jenseitsgedanken* ("Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", V, 1943, s. 95-124), s. 114.

46 R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu* (Londra, 1932), s. 295>.

47 *İbid.*, s. 150>, 296, vb. Ateşin mitsel kökeninin yaşlı bir kadının vajinasından geldiği fikri (*ibid.* s. 296>) tarihsel olarak kadın büyücülüğünün erkek büyücülüğünden önce geldiğini gösterse gerektir.

hastalığa ya sihir ya da ölümlerin ruhları sebep olur. Her iki durumda da hastanın canı (ruhu) saldırıya uğrar; çalınıp götürülmesine bile zarar görür. Her iki varsayıma göre de otacının çağrılması gerekir; otacı kristallere veya suya uzun uzun bakarak hastalığın nedenini bulur. Hastada bazı belli patolojik davranışlar gözleniyorsa, canının çalınmış olduğu sonucuna varılır; örneğin sayıklıyorsa, denizde gemilerden filân söz ediyorsa, canının bedeninden ayrıldığı anlaşılır. Sağılıcı kristallerde -sağ olsun ölü olsun- hastalığa neden olan kişiyi görür. Büyüyü yapan sağsa, düşmanlığını yatıştırmak için "rüşvet" verilir; hastalık nedeninin ölmüş olduğu anlaşılırsa, kendisine sunular sunulur⁴⁸. Dobu'da falcılık herkesçe, ama sihire başvurulmadan yapılır (Fortune, s. 155). Aynı şekilde, açıkta bırakıldıkları takdirde kendi güçleriyle uçtuklarına inanılan ve büyücülerin ruhları "görmelerine" yarayan volkanik kristallerden de herkeste vardır (*ibid.* s. 298>). Bu kristallere ilişkin hiçbir gizli eğitim/öğretimden iz kalmamıştır; bu da Dobu'da erkek şamanizminin çökmüş olduğunu gösterir, zira şamanlık konusunda görülmeyen ustadan çırağa bir eğitim süreci kötülük yapmakta kullanılan büyüler ve tılsımlar için hâlâ mevcuttur (*ibid.* s. 147>).

Bütün Melanezya'da, bir hastalığın sağılıcısına, sorumlu ölünün ruhuna -hastalığı "geri alması" için- kurbanlar ve dualarla başlanır. Ama aile üyelerinin üstlendiği bu girişim sonuç vermezse, bir *mane-kisu*'ya, yani "hekime" başvurulur. Bu kişi sihirli yollardan hastalığa neden olan ölüyü bulur ve hastalığın nedenini geri almasını rica eder. Başarısız olursa başka bir "doktor" çağrılır. Asıl sihirli sağılıcının yanı sıra, *mane kisu* hastanın vücudunu ovalar ve çeşitli yerlerine masaj yapar. Ysabel ve Florida'da doktor bir ipin ucuna ağır bir cisim bağlayıp sarkıtır ve yakında ölenlerin adlarını saymağa başlar; hastalıktan sorumlu olanın adına gelince cisim sallanmağa başlar. *Mane*

48 *İbid.*, s. 154>. *Vada* (sihirle adam öldürme) yöntemi hak., *bak. ibid.* s. 284>; SELIGMAN, s. 170>.

kisu ölüye nasıl bir kurban -balık mı, domuz mu, insan mı- istediğini sorar; ölü, yanıtını da aynı şekilde bildirir⁴⁹. Santa Cruz'da ruhlar hastalıkları ok atarak getirirler; şaşıltıcı da masajla bu okları vücuttan çıkarır (Codrington, s. 197). Bank adalarında hastalık masajla veya emmeyle vücuttan çıkarılır; sonra şaman hastaya küçük bir kemik veya tahta parçası ya da bir yaprak gösterir ve içine sihirli taş parçaları konmuş olan sudan içirir⁵⁰. *Mane kisu* aynı falcılık yöntemini başka durumlarda da kullanır; örneğin, balıkçılar balığa çıkmadan önce bir *tindalo*'ya (ruha) avın bol olup olmayacağı sorulur, yanıtı kayık sallanarak verir (Codrington, 210). Motlav'da ve Bank takımadalarının başka yerlerinde bir hırsız bulmak için, içinde bir ruhun yuvalandığı bir bambu çubuğu kullanılır : Çubuk kendiliğinden aranan nesneyi çalana doğru yönelir (*ibid.*)⁵¹.

Bu bilici ve şaşıltıcılar sınıfının dışında, her insan bir ruh veya bir ölü tarafından ele geçirilebilir ("çarpılabilir"); böyle bir şey olursa, garip bir sesle konuşmağa ve gaipten haber vermeye başlar. Çoğunlukla çarpılma istemeden olur; adam komşularıyla herhangi bir işi görüşürken birden hapsirmağa ve titremeye başlar. "Gözleri deli gibi bakar, elleri ayakları kasılıp bükülür, bütün vücudu kıvrınmağa başlar, ağzından köpükler gelir. O zaman boğazından kendisine ait olmayan bir ses çıkarak yapılması düşünülen girişimi doğru veya yanlış bulduğunu söyler. Böyle birisi ruhu çağırarak için hiçbir teknik kullanmaz; ruhun kendiliğinden üstüne geldiğine inanır; ruhun *mana*'sı kendisini ele geçirir ve giderken onu bitkin durumda bırakır"⁵².

49 R. H. CODRINGTON, *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore* (Oxford, 1891), s. 194>.

50 *İbid.* s. 198; Fidji'de de aynı teknik vardır (*ibid.* s. 1). Melanezya büyücülerinin sihirli taşları ve kuvars kristalleri hak. bak. SELIGMAN, s. 284-85.

51 Koita'da *medicine-man*, bak. SELIGMAN, s. 167>; Roro'da, *ibid.*, s. 278>; Bartle Bay'de, s. 591; Massim'de, s. 638>; Trobriand adalarında, s. 682.

52 CODRINGTON, s. 209>. Lepers adasında, bir kişinin gizli şeyleri keşfedip açıklayabilmesi için, ruh Tagaro'nun manevî gücünü onun "içine akıtması" gerektiğine inanılır (*ibid.*, s. 210). Melanezyalılar -yine bir *tindalo*'nun insanı ele geçirmesiyle oluşan- sıradan deliliği, belli bir gizli şeyi açıklama amacı güden asıl "ecinnilikten" ayırdederler (*ibid.* s. 219). Ecinnilenme (*possession*)

Melanezya'nın başka bölgelerinde, örneğin Yeni Gine'de, her durumda, istemli bir şekilde ölmüş bir akraba tarafından ele geçirilme yöntemi kullanılır. Birisi hastalanırsa ya da bilinmeyen bir şey bulunmak istenirse, ailenin bir üyesi danışılacak olan ölünün resmini kucağına veya omuzuna alır ve kendini onun ruhuna "çarptırır"⁵³. Fakat Endonezya ve Polinezya'da çok sık rastlanan bu kendiliğinden medyumluk olaylarının asıl şamanizmle ancak pek yüzeysel bir ilişkisi vardır. Yine de, şamancıl ideoloji ve tekniklerin nasıl bir manevî iklimde yapılaşmış ve geliştiklerini hatırlatmak için, bunları buraya almakta yarar gördük.

POLİNEZYA ŞAMANİZMİ

Polinezya'da durum daha karmaşıktır, zira hepsi de tanrılar veya ruhlarla az çok dolaysız ilişkide bulunan birkaç tür kutsal-lık uzmanı vardır. Kabaca üç büyük sınıf "din görevlisi" ayır- edilir : tanrısal şefler (*ariki*), gaip-ten haberciler (*taula*) ve rahi-pler (*tohunga*); fakat bunlara sağ-ıltıcıları, büyücüleri, ruh çağırıcıları ve kendiliğinden "çarpılmışları" (ecinnileri) de eklemek gerekir ki, hepsi de son tahlilde aşağı yukarı aynı teknikleri kullanırlar : tanrılar veya ruhlarla temasa geçmek, onlar tarafından esinlen-mek ya da "çarpılmak"... Dinsel ideoloji ve tekniklerinin hiç değilse bazılarının Asya kaynaklı fikirlerin etkisinde kalması olasıdır. Fakat Polinezya ile güney Asya arasındaki kültürel iliş- kiler sorunu henüz çözülmüş olmaktan uzaktır, ayrıca burada ele alınması da gerekli değildir⁵⁴.

esnasında insan büyük miktarlarda yiyecek tüketir ve sihirli marifetlerini gösterir : korları yer, büyük ağırlıklar kaldırır ve gaip-ten haber verir (*ibid.* s. 219).

53 J. G. FRAZER, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (Londra, 3 cilt, 1913-24), I, s. 309.

54 K. S. HANDY (*Polynesian Religion*) Polinezya dininin iki katmanı dediği, biri Hind öteki Çin kökenli iki öğeyi belirgince ortaya koymağa çalışmıştı. Fakat yaptığı karşılaştırmalar daha çok birtakım müphem benzerliklere dayanıyordu; bak. R. W. WILLIAMSON'un *Essays in Polynesian Ethnology*'

En önce, şamanıl ideoloji ve tekniğin temel öğelerinin; yani "Merkez"de yer alan bir eksen yoluyla evrenin üç bölgesi (kuşağı) arasında kurulan iletişim ile sihirli uçuş veya Göğ'e çıkış yetisine, Polinezya mitolojisinde de geniş ölçüde tanıklık edildiğini ve bunun büyücülere ilişkin halk inanışlarında hâlâ sürüp gittiğini belirtmemiz yerinde olur. Birkaç örnek vermekle yetinelim, zira bu mitsel göğ'e çıkış temasına tekrar dönmek fırsatını bulacağız : Mitlerine bütün Polinezya kültür alanında rastlanan, hattâ bu alandan taşan kahraman Maui Göğ'e çıkış ve Yeraltına inişleriyle ünlüdür⁵⁵. Göğ'e bir güvercin biçiminde çıkar; Yeraltına inmek istediğinde, evinin orta direğini yerinden çıkarır ve alt bölgelerden gelen rüzgârı hisseder⁵⁶. Birçok başka mit de sarmaşıklar, ağaçlar ya da uçurtmalar yardımıyla göğ'e çıkışlardan söz eder; bu oyunun ritüel anlamı, Polinezya'nın her yanında, göğ'e çıkışın mümkün olduğuna inanıldığını ve bu yönde bir isteğin var olduğunu gösterir⁵⁷. Nihayet, her yerde olduğu gibi, Polinezyalı bilici ve büyücülerin de havada uçabildikleri ve bir anda çok uzun mesafeler aşabildikleri kabul edilir

sinde yer alan PIDDINGTON'un eleştirileri, s. 257>. (Asya-Polinezya benzerlikleri hak. bak. *ibid.* s. 268>.) Fakat Polinezyada bazı birbirine bağlı kültürel öge dizileri saptamanın ve bunlardan hareketle kültürel bütünlüklerin tarihini yazma, hattâ olası kökenlerini göstermenin mümkün olduğu tartışılmaz. Bak. örn. Edwin G. BURROWS, *Culture-Areas in Polynesia* ("Journal of the Polynesian Society", XLIX, Wellington, 1940, s. 349-363); burada tam da PIDDINGTON'un yönelttiği (bak. yuk. s. 322, n. 72) eleştiriler tartışılıyor. Ancak biz, bütün ilginçliklerine karşın, böyle araştırmaların, şamanıl ideolojiler ve esime teknikleri sorununu çözüme kavuşturabileceklerini sanmıyoruz. Polinezya ile Amerika arasındaki olası temaslara gelince, bu konuda bak. James HORNELL'in açık seçik toplu incelemesi *Was There Pre-Columbian Contact Between the Peoples of Oceania and South America?*

55 Katharine LUOMALA'nın *Maui-of-a-Thousand-Tricks: His Oceanic and European Biographers* adlı eserinde buna ilişkin tüm mitler ve zengin bir belgelik görülebilir ("Bernice P. Bishop Museum Bulletin", 198, Honolulu, 1949). Göğ'e çıkma teması için, bak. K. N. CHADWICK, *Notes on Polynesian Mythology*.

56 HANDY, *Polynesian Religion*, s. 83. Güvercin kılığında Yeraltına iniş motifi, N. K. CHADWICK, *The Kite: A Study in Polynesian Tradition*, s. 478.

57 Bak. *ibid. passim*. Bak. ayrıca aş. s. 522>.

(Handy, s. 164).

Asıl şamancıl ideolojiye ait olmamakla birlikte önemli bir şamancıl temayı dile getiren bir mit kategorisini de hatırlatmamız gerekiyor : bir kahramanın, sevdiği kadının canını geri getirmek üzere Yeraltına inmesini anlatan mitler... Örneğin, Maori kahramanı Hutu, kendisi yüzünden intihar eden prenses Pare'nin ruhunu geri getirmek için Yeraltı dünyasına iner. Gölgeler Ülkesinde hüküm süren Gecenin Büyük Hanımının karşısına çıkar ve yardımını sağlar. Büyük Hanım ona izleyeceği yol hakkında bilgi ile, Yeraltının yemeklerine el sürmemesi için bir sepet yiyecek verir. Hutu "gölgelerin" (hayaletlerin) arasında Pare'yi bulur ve yanında yeryüzüne getirmeyi başarır. Sonra canını tekrar bedenine sokar ve prenses dirilir. Markiz adalarında kahraman Kena'nın, âşığı tarafından azarlandığı için intihar eden sevgilisinin öyküsü anlatılır. Kena Yeraltına iner, onun ruhunu yakalayıp bir sepete kapatır ve yeryüzüne döner. Mitin Mangaiana versiyonunda ise Kura kazayla ölür ve ölüler diyarından eşi tarafından geri getirilir. Hawaii'de Hiku ile Kawelu'nun, Yeni Zelandalı Hutu ile Pare'ninkine benzeyen öyküsü anlatılır. Kawelu sevgilisi tarafından terkedilince kahrından ölür. Hiku bir asma köküne tutunarak Yeraltına iner, Kawelu'nun ruhunu yakalayıp bir hindistancevizine kapatarak yeryüzüne döner. Canın bedene tekrar girdirilmesi şöyle olur : Hiku önce canı sol ayağın başparmağından içeri sokar, sonra ayak tabanını ve baldırı ovarak kalbe kadar gitmesini sağlar. Hiku Yeraltına inmeden önce önlem olarak, ceset gibi koksun diye, vücudunu acımuş yağla yağlamıştır. Oysa Kena bunu yapmamış, bu yüzden de Yeraltının Hanımı tarafından anında tanınmıştı (Handy, s. 81>).

Görüldüğü gibi bu Polinezya mitleri asıl anlamıyla şamanizmden çok Orpheus miti sınıfına giriyor. Aynı motife Kuzey Amerika folklorunda da rastlamıştık (bak. s. 345>). Ancak, Kawelu'nun canının tekrar bedenine sokulma işinin şamancıl sürece göre yapıldığına dikkati çekelim. Yeraltına giden canın yakalanması da şamanların, -ister Ölüler Ülkesine

çoktan girmiş olsunlar, ister sadece uzak diyarlarda kaybolmuş olsunlar- hastaların ruhlarını arayıp yakalama yöntemlerini hatırlatıyor. "Dirilerin kokusu"na gelince, bu, gerek Orpheus tipi mitlerle gerek şamancıl iniş öyküleriyle bütünleşmiş olarak, çok yaygın bir folklor motifidir.

Yine de Polinezya'daki şamancıl olguların çoğu daha özel bir nitelik taşır. Bunlar çoğunlukla tanrılar ya da ruhlar tarafından ele geçirilme olaylarına indirgenebilir; bu "çarpılma" genellikle rahip veya bilici tarafından istenmekle birlikte, kendiliğinden de meydana gelebilir. Tanrılar tarafından ele geçirilme veya esinlenme *taula*'ların (biliciler) uzmanlığı ise de, aynı zamanda rahipler tarafından da uygulanır; Samoa ve Tahiti'de ise bütün aile reislerine açıktır. Ailenin koruyucu tanrısı normal olarak ailenin sağ reisinin ağzından konuşur (Handy, s. 136). Bir *taula atua* ölmüş kardeşleriyle iletişimde olduğunu iddia eder. Onları açıkça gördüğünü söyler ve gördükleri anda kendinden geçer (Loeb, *The Shaman of Niue*, s. 399>). Ona hastalığın nedenlerini ve çaresini söyleyen ya da hastanın öleceğini bildirenler bu kardeşlerinin ruhlarıdır. Fakat şamanların bugünkü gibi ruhlar tarafından değil sadece tanrılar tarafından "çarpıldıkları" eski bir çağın anısı da saklanmıştır (*ibid.* s. 394). Rahipler (*tohunga*) de, daha çok dinin ritüelci yanını veya geleneğini temsil etmekle birlikte, esrime deneyimlerinden tümüyle bağışık değillerdir; hattâ sihir sanatını ve büyücülüğü öğrenmek zorundadırlar. Fornander Hawaii'de on rahip topluluğundan (*collège*) söz ediyor. Bunların üçü büyücülükte, ikisi ruh çağırmada, üçü falcılıkta, biri hekimlik ve cerrahlıkta, biri de tapınak yapımında uzman sayılıyormuş (Handy, s. 150). Fornander'in "din adamı topluluğu" saydığı şeyler daha çok çeşitli işlerde uzmanlaşmış gruplar olsa gerek; fakat bu bilgi gösteriyor ki rahipler de -başka yerlerde yalnızca şamanlara bırakılan- sihirbazlık ve hekimlik eğitimini görüyorlardı.

Zaten sihirli sağıltımlar da hem *taula*'lar hem de *tohunga*'larca gerçekleştiriliyor. Hastaya çağrılan Maori rahibi önce

kötü ruhun yeraltından hangi yolla geldiğini bulmağa çalışır ve bunun için başını suya daldırır. Söz konusu yol genellikle bir bitki sapıdır; *tohunga* bunu alıp hastanın başına koyar; sonra kötü ruhun hastayı bırakıp aşağıdaki dünyalara dönmesi için yırlar söyler (*ibid.* s. 244). Mangareva'da da sağılımtı rahipler yapar. Hastalık normal olarak Viriga ailesinden bir tanrı tarafından ele geçirilme sonucu meydana geldiğinden, hastanın yakınları hemen bir rahibe başvururlar. Rahip ağaçtan küçük bir kayık yapar, onu hastanın evine götürür ve hastayı "çarpmış" olan tanrı-ruha, vücuttan çıkarak bu kayığa binip gitmesini rica eder⁵⁸.

Yukarda belirttiğimiz gibi, tanrılar ya da ruhlar tarafından ele geçirilme Polinezya esrimeli dininin bir özelliğidir. Biliciler, rahipler ya da basit medyumlar "ele geçirilmiş" ("çarpmış") durumda bulundukları sürece tanrıların tene bürünmüş halleri sayılırlar ve kendilerine ona göre davranılır. Esinliler, tanrı ve ruhların girdikleri "kaplar" gibidir. Maorice *waka* terimi, bir kayık nasıl sahibini taşıyorsa esinlinin de öylece tanrıyı taşıdığını açıkça anlatır (Handy, *op. cit.* s. 160). Tanrı veya ruhun bedene alınmasının dışı vurumu her yerde rastlananlara benzer :

58 Te Rangi HIROA (Peter H. BUCK), *Ethnology of Mangareva* ("Bernice P. Bishop Museum Bulletin", 157, Honolulu, 1938), s. 475>. Şu noktayı da belirtmekte yarar var ki, Mangareva'da rahiplere verilen ad *taura*'dır; bu sözcük Samoa ve Tonga'daki *taula*, Hawaii'deki *kaula* ve Markiz adalarındaki *taua* terimlerinin karşılığıdır; bu terimler ise, yukarda gördüğümüz gibi, "peygamber" (gaipten haber veren) anlamındadır (bak. HANDY, s. 159>). Fakat Mangareva'da bu dinsel ikilik *tohunga-taura* (rahip-peygamber) terim çiftiyle değil, *taura-akarata* (rahip-bilici,kâhin) çiftiyle ifade edilir; bak. Honoré LAVAL, *Mangareva: L'Histoire ancienne d'un peuple polynésien* (Braine-le-Comte ve Paris, 1938), s. 309>. Bunların hepsi tanrılar tarafından "ele geçirilmiş" olmakla birlikte, *akarata*'lar ünvanlarını ani bir esinlenme ile onu izleyen kısa bir kutsanma töreni sonunda elde ederler (bak. HIROA, s. 446>). Honoré LAVAL ve başka otoriteler, *akarata*'lar için sırta-ermenin söz konusu olmadığını belirtiyorlar; ancak HIROA (s. 446>) -beş gün süren ve rahibin tanrıları çırağın bedenine girip orada kalmaya davet etmesini de kapsayan- "mesleğe giriş" törenlerinin bir sırta-erme yapısında olduğunu kanıtlamıştır. "Rahipler" ile "biliciler" arasındaki en büyük fark, ikincilerin son derece vurgulanmış bir esrimeli çağrılma sürecinden geçmelerindedir.

Dingin bir yoğunlaşmanın yaşandığı ön-aşamayı, medyumun baş sesiyle, kasıtlı ve kesik kesik konuştuğu sinir bunalımını andıran bir hal izler. Sözleri kehanet sayılır ve girilecek iş hakkında karara temel olur, zira medyuma danışma sadece tanrının nasıl bir kurban istediğini öğrenmek için değil, savaşa girmeden ya da uzun bir yolculuğa çıkmadan, vb. önce de yapılır. Aynı yöntemle bir hastalığın nedeni ve çaresi ya da bir hırsızlığın faili de bulunur.

Polinezya'da tanrılar tarafından ele geçirilme ve esinlenme olguları üstüne ilk gezgin ve budunbilimcilerin derledikleri gözlem ve betimlemeleri burada tekrarlamak gereksizdir. Bunların en klasikleri W. Mariner, Ellis ve C. S. Stewart'ta bulunabilir⁵⁹. Ancak, özel amaçlı medyumluk seanslarının gece düzenlendiğini⁶⁰ ve tanrılarının ne istediğini öğrenmek için gündüz düzenlenen halka açık büyük seanslardan daha "bunalımlı" ve daha az coşkulu olduğunu belirtelim. Kendiliğinden ve geçici olarak "çarpılan" bir kişiyle bir bilici arasındaki fark, bilicinin hep aynı tanrı veya ruh tarafından her zaman "esinlenmiş" olması ve istediği zaman onu bedenine alabilmesidir. Nitekim yeni bir bilicinin kutsanarak ünvanına kavuşması da, kendisine hâkim olan ruh/tanrının resmen kanıtlanıp doğru-

59 Tahiti'deki şamanlık seansları, William ELLIS, *Polynesian Researches during a Residence of Nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands* (3. bas. Londra, 4 cilt, 1853), I, s. 373-74 (kasılma ve çırpınmalar, çılgınlıklar, rahiplerin yorumlaması gereken anlaşılmasız sözler, vb.); Sosyete Adaları: *ibid.* I, s. 370>; J. A. MOERENHOUT, *Voyage aux îles du Grand Océan* (Paris, 2 cilt, 1837), I, s. 482; Markiz Adaları: C. S. STEWART, *A Visit to the South Seas, in the United States' Ship Vincennes, during the Years 1829 and 1830* (New York, 1831; Londra, 1832; 2 cilt), I, s. 70; Tonga: W. MARINER, *An Account of the Natives of the Tonga Islands* (Londra, 1817; Boston, 1820; 2 cilt), I, s. 86>, 101>, vb.; Samoa ve Hervey Adaları: Robert W. WILLIAMSON, *Religion and Social Organisation in Central Polynesia* (ed. R. Piddington, Cambridge, 1937), s. 112>; Pukapuka: E. ve P. BEAGLEHOLE, *Ethnologie of Pukapuka* ("Bernice P. Bishop Museum Bulletin", 150, Honolulu, 1938, s. 323>; Mangareva: HIROA, *op. cit.* s. 444>.

60 Bu seanslardan birinin betimi için, bak. HANDY, *The Native Culture in the Marquesas* ("Bernice P. Bishop Museum Bulletin", 9, Honolulu, 1923), s. 265>.

lanması sonucunda gerçekleşir; bilici adayına sorular sorulur; yanıt olarak kehanette bulunmak zorundadır⁶¹. Esrime deneyimlerinin sahiciliğini, gerçekliğini kanıtlamadıkça *taula* veya *akarata*'lığı resmen tanınmaz. Büyük bir tanrının temsilcisi (daha doğrusu bedenlenmiş hali) ise, evi de kendisi de *tapu* olur ve siyasal başkaninkine denk, hattâ onu aşan bir saygınlık görür. Büyük bir tanrının bedenlenmiş hali olmak bazan doğaüstü sihirli güçler elde etmek şeklinde kendini gösterir. Örneğin, Markiz adalarının bilicisi bir ay aç kalabilir; su altında uyuyabilir ve uzaklarda olup bitenleri görebilir, vb. (Ralph Linton, s. 188).

Bu büyük sihir/din uzmanı sınıflarına, özellikleri -ölen bir dost veya akrabanın bedeninden çıkararak edindikleri- birer "samimi" ("*familiar*") ruha sahip olmak olan büyücü veya ruh çağırıcıları (*tahu*, *kahu*, vb.) da eklemek gerekir.⁶² Bunlar da bilici veya rahipler gibi sağültücüdürler; sık sık (örneğin, Sosyete adalarında olduğu gibi) kara büyü operasyonlarına katılırlar da, kendilerine hırsızlık konusunda da başvurulur. (Hawaii'de *kahu* kurbanının canını parmaklarının arasında ezerek yokedebilir : Handy, *Polynesian Religion*, s. 236; Pukapuka'da *tangata wotu* insanlar uyurken ruhlarının başıboş dolaştıklarını görme yetisine sahiptir ve belki bir hastalığa filân neden olurlar diye onları öldürür : E. ve P. Beaglehole, s. 326.) Büyücülerle esinlenmiş ya da çarpılmışlar arasındaki fark, büyücülerin tanrılar veya ruhlar tarafından "ele geçirilmiş" olmayıp, tam tersine, ellerinin altında asıl sihir çalışmasını onlar adına yapan bir ruh bulundurmalarıdır. Örneğin Markiz adalarında şu kategoriler arasında nēt bir ayırım yapılır : 1° ritüelci rahipler, 2° esinlenmiş rahipler, 3° ruhlara çarpılanlar ve, 4° büyücüler. "Ele geçirilmiş-

61 Mangareva'da: HIROA, *op. cit.* s. 444; Markiz Adalarında: Ralph LINTON (ed. Abraham KARDINER), *The Individual and His Society* (New York, 1939), s. 187>.

62 Sihirbazlar ve sanatları hak. bak. HANDY, *Polynesian Religion* (Hawaii, Marquises), s. 235>; WILLIAMSON, *op. cit.* s. 238> (Sosyete Adaları); HIROA, s. 473> (Mangareva); E. ve P. BEAGLEHOLE, s. 326 (Pukapuka), vb.

lerin" de kimi ruhlarla sürekli ilişkileri vardır, fakat bu ilişkiler onlara sihirli güçler kazandırma sonucunu doğurmaz. Bu güçler büyücülerin mutlak tekelindedir; büyücüler ya ruhlar tarafından seçilir ya da güçlerini çalışıp öğrenerek ve yakın bir akrabalarını öldürerek elde ederler; öldürdükleri kişinin ruhu onların hizmetçisi olur (R. Linton, s. 192).

Son olarak, bazı şamancıl güçlerin bazı aileler içinde kalıtsal olarak aktarıldığını da hatırlatalım. Bunun en bilinen örneği kızgın korların ya da kızdırılmış çakılların üzerinde yürüme yeteneğidir ki, Fidji adalarında bazı ailelerin tekelindedir⁶³. Böyle marifetlerin sahiciliği kuşku götürmez; birçok güvenilir gözlemci, her türlü nesnellik güvencesini aldıktan sonra, bu "mucizeye" tanık olmuş ve onu betimlemişlerdir. Dahası, Fidjili şamanlar bütün kabileyi, hattâ yabancıları, ateşe duyarsız kılabilirler. Aynı olgu başka yerlerde, örneğin güney Hindistan'da, da gözlenmiştir⁶⁴. Sibiryalı şamanların da kızgın korları yutabildiklerine inanıldığı; "sıcaklığın" ve "ateşin" ilkel toplumların en arkaik katmanlarında var olan sihirli öge ve güçler olduğu; benzer olgulara yüksek ve gelişmiş sihir sistemlerinde ve Asya'nın seyre dalış tekniklerinde (yoga, tantrizm, vb.) de rastlandığı hatırlanacak olursa, bazı Fidji ailelerinin gösterdiği "ateşe egemenlik" gücünün tartışmasız gerçek şamanizme ait olduğu sonucuna varılabilir. Bu güç Fidji'yle sınırlı da değildir. Ateşe karşı duyarsızlığa, aynı yoğunluğa sahip olmamak ve aynı genişlikte görülmemekle birlikte, birçok Polinezyalı bilici veya esinliyle (çarpılmışla) ilişkili olarak da tanıklık edilmiştir.

Saptanan bu olgular bütünü bizi, asıl şamancıl tekniklere Polinezya'da daha çok dağınık biçimde rastlandığı (Fidji'de

63 Bak. örn. W. E. GUDGEON, *Te Umu-ti, or Fire-Walking Ceremony* ("The Journal of the Polynesian Society", VIII, 29, Wellington, 1899, s. 58-60) ve başka makaleler; E. de MARTINO tarafından (*Il mondo magico*, s. 29>) çok güzel analiz edilmiş. Fijide Şamanizm hakkında bak. B. THOMPSON, *The Figians*, (Londra, 1908), s. 158>.

64 Bak. Olivier LEROY, *Les Hommes Salamandres. Recherches et réflexions sur l'incombustibilité du corps humain* (Paris, 1931), passim.

"*fire-walking ceremony*", büyücü ve bilicilerin sihirli uçuşları, vb.); şamancıl ideolojinin ise yalnızca mitolojide (göğe çıkış yeraltına iniş, vb.) yer tuttuğu ve artık basit oyunlara (uçurtma uçurma) dönüşmekte olan törenlerde yarı unutulmuş biçimde süregeldiği sonucuna götürüyor. Buranın hastalık tasarımları asıl şamanizminkine (canın kaçması) uymuyor; Polinezyalılar hastalığı bir tanrı veya bir ruh tarafından vücuda bir nesne sokulmasına ya da "ele geçirilmeye" yoruyorlar. Sağlıtım da bu sihirli nesnenin çıkarılmasından ya da kötü ruhun kovulmasından ibaret oluyor. Sihirli bir nesnenin sokulması ve -simetrik olarak- çıkarılması motifi, olasılıkla arkaik sayılması gereken bir bütüne ait görünüyor. Fakat Polinezya'da sağlıtım Avustralya'da ve başka yerlerde olduğu gibi sadece otacıların tekelinde değildir; tanrılar veya ruhlar tarafından "çarpılma" olayının son derece sık oluşu, sağlıtıcıların çoğalmasını mümkün kılmıştır. Yukarda gördüğümüz gibi, rahipler, esinliler ve çarpılmışlar, otacılar, büyücüler, vb. nin hepsi sihirli iyileştirme işine girebiliyor. Gerçekte, hemen hemen medyumluk bir çarpılışın bu denli kolay ve sık oluşu yüzünden, "kutsallık uzmanları"nın görev ve işlev çerçevesi her yandan kırılmış ve aşılmış görünüyor. Bu kollektif medyumluk olgusu karşısında, gelenekçi ve ritüelci rahiplik kurumu da tutum ve davranış değişikliğine gitmek zorunda kalmıştır. Ele geçirilmeye sadece büyücüler direnebilmiştir ve olasılıkla arkaik şamancıl ideolojinin kalıntılarının, bu sınıfın gizli geleneklerinin de aranması uygun olacaktır.⁶⁵

65 Afrika şamanizmini bir yana bırakmak zorunda kaldık, zira Afrika'daki çeşitli dinlerde ve sihirseldinsel tekniklerde ayırdedilebilecek şamancıl öğelerin serimlenmesi bizi konumuzdan uzağa sürükleyebilirdi. Afrika şamanizmi hak. bak. Adolf FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer* (Stuttgart, 1939), s. 292-325; S. F. NADEL, *A Study of Shamanism in the Nuba Mountains*; çeşitli sihir ideoloji ve teknikleri hak. bak. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, 1937); H. BAUMANN, *Likundu. Die Sektion der Zauberkraft* ("Zeitschrift für Ethnologie", LX, Berlin, 1928, s. 73-85); C. M. N. WHITE, *Witchcraft, Divination and Magic among the Balovale Tribes* ("Africa", XVII. Londra, 1948, s. 81-104), vb..

ONBİRİNCİ BAŞLIK



Hind-Avrupalı Kavimlerde Şamancıl İdeoloji ve Teknikler

ÖN AÇIKLAMA VE UYARILAR

Bütün öteki kavimler gibi Hind-Avrupalıların da tarihleri boyunca sihirbazları ve esrikleri olmuştur. Başka her yerde olduğu gibi bu kişiler toplumun sihirsel/dinsel yaşamında belli bir işlev görüyorlardı. Ayrıca gerek sihirbazın gerek esriğin bazan örnek alabilecekleri mitsel bir modelleri de vardı. Örneğin Varuna bir "Büyük Sihirbaz" olarak, Odin de -birçok başka özelliğinin arasında!- özel bir tür esrik (*extatique*) olarak görülüyordu. Adam von Bremen, *Wodan, id est furor* (*Wotan* çılgınca öfkedir" ç.) diye yazıyor ki, bu kısa ve özlü tanıtımda kimileri belli bir şamancıl *pathos* bulmaktan geri kalmamıştır.

Fakat Altay veya Sibirya şamanizmi derken kastettiğimiz anlamda bir Hind-Avrupalı şamanizminden söz edilebilir mi? Bu soruya verilecek yanıt kısmen "şamanizm" terimine verilecek anlama bağlıdır. Bu sözcükle hangisi olursa olsun bütün .esrime olguları ve büyü teknikleri anlatılıyorsa, elbette Hind-Avrupalılarda da -tekrarlayalım : başka yerlerde ve bütün etnik

gruplarda olduğu gibi- birçok "şamancıl" özelliğe rastlanacaktır. Bütün Hind-Avrupalı kavimlerde tanıklanan sihir ve esrime teknik ve ideolojilerinin oluşturduğu dev dosyayı mümkün olduğu kadar kısaca gözden geçirmek için bile kocaman bir cilt ve çeşitli bilgi ve uzmanlıklar gerekirdi. Bereket her yönden bu eserin konusundan taşan bu sorunu ele almak durumunda değiliz. Görevimiz sadece çeşitli Hind-Avrupa kavimlerinin ne ölçüde -terimin dar anlamıyla- "şamancıl" bir ideoloji ve tekniğin izlerini korumuş olduklarını araştırmakla sınırlıdır. "Dar anlamıyla" derken, "şamanizmin başlıca verilerinden birkaçını doğrulayan" demek istiyoruz : göğe çıkış, hastanın ruhunu geri getirmek ya da ölümlere kılavuzluk etmek için yeraltına iniş, esrime yoluyla yolculuğa çıkabilmek için "ruhlar" çağırıp onları bedenine alabilmek, ateşe egemen olmak, gibi...

Böyle izler hemen bütün Hind-Avrupalı kavimlerde hâlâ yaşıyor ve az sonra bunların dökümünü yapacağız. Sayıları olasılıkla daha da kabarıktır, zira tüm dosyayı tüketmek iddiasında değiliz. Ancak konuya girmeden iki uyarıyı gerekli görüyoruz : Başka kavimler ve başka bölgeler hakkında söylediklerimizi tekrarlayarak belirtelim ki, herhangi bir Hind-Avrupalı dininde birkaç şamancıl ögenin bulunması bu dini şamancıl ya da şamanizmin egemenliğinde bir yapıya sahip saymak için yeterli ipucu sağlamaz. İkinci olarak, yine unutmamalıyız ki, şamanizmi diğer "ilkel" büyücülüklerden ve esrime tekniklerinden özenle ayırdedecek olursak, "gelişmiş" bir dinin şurasında burasında göze çarpan ya da ortaya çıkarılabilen şamanlık kalıntıları ne kendileri ne de içinde yer aldıkları dinin bütünü hakkında herhangi bir olumsuz değer yargısına gerekçe olamazlar. Bu noktayı vurgulamak gereklidir, zira modern etnoğrafya literatürü şamanizmi -gerek "çarpılma, ecinnilenme" ile karıştırarak, gerek yozlaşan yönlerini ön plana çıkarmaktan âdeta haz duyarak- daha çok anormal, "sapkın" bir olgu gibi görme eğilimindedir. Bu eserin birkaç kez gösterdiği gibi, gerçekten şamanizm birçok durumda kendini bozulma, çözülme halinde gösteriyor. Fakat son dönemlere ait olan bu duru-

mu şamanlık olgusunun bütününü temsil eder saymak için yeterli neden yoktur.

Bundan başka inceleme konusu olarak "ilkel" bir dini değil de tarihi kültürel alışverişler, yenilikler ve yaratılar bakımından çok daha zengin bir halkın dinini ele alır almaz kolayca düşülebilen bir başka karışıklığa da dikkat etmek gerekir. Bu, "tarihin" arkaik bir sihirsel/dinsel şemayı ne hale getirebildiğini, bu şemanın manevî içeriğinin ne derece dönüşüme uğrayıp yenisinden değerlendirilebildiğini göremeyip ya da anlayamayıp orada hâlâ eski "ilkel" anlamı okumayı sürdürme tehlikesidir. Böyle bir karışıklık tehlikesini daha iyi göstermek için bir tek örnek yetecektir. Bilindiği gibi şamanlıkta birçok sırra-erme süreci şaman adayının işkenceye uğradığını, vücudunun ifritler ve ölü ruhları tarafından parçalandığını gördüğü rüyalar içerir. Oysa böyle senaryolara Hristiyan kutsal tarihlerinde, özellikle Aziz Antonius'un sınanmasına ilişkin söylencelerde de rastlanır; orada da ifritler ermişlere işkence eder, onları döver, yaralar, parçalar, havaya kaldırır, vb. Son tahlilde böyle sınamalar bir sırra-ermeyle eşdeğerlidir, çünkü ermişler bu yolla insanlık durumunu aşar, yani sıradan insan kitlesinden kendilerini ayırmış olurlar. Fakat bu iki "sırra-erme" şeması tipoloji düzeyinde ne kadar yakın görünürse görünsün, ikisi arasındaki manevî içerik farkını hissetmek için biraz dikkatli bakmak yeterlidir. Ne yazık ki bir Hristiyan ermişine ifritlerin yaptığı işkenceyi bir şamanınkinden ayırdetmek oldukça kolaysa da, bir şamanla Hristiyan olmayan bir dinin ermişleri arasında aynı ayrımı yapmak o kadar kolay olmuyor. Oysa şu nokta her zaman gözönünde tutulmalıdır ki, arkaik bir şema manevî içeriğini sürekli olarak yenileme yeteneğine sahiptir. Buraya kadar oldukça çok sayıda şamanlık göğesi çıkış gördük, daha başkalarından söz etmek fırsatını da bulacağız. Ayrıca bunların, kendi başlarına, hiç de "sapkın, yozlaşmış" sayılamayacak birer esime deneyimi olduğunu; bütün ilkelerde tanıklanan bu çok eski büyüsel/dinsel şemanın tam tersine pekâlâ tutarlı, "soylu", "temiz" ve son tahlilde "güzel" bir tasarım olduğunu da gördük.

Dolayısıyla, şamancıl göğhe çıkışı ele aldığımız düzeyde ve ona verdiğimiz anlamda, örneğin Muhammed'in göğhe çıkışında şamancıl bir içerik bulunduğunu söylemek hiç de aşağılayıcı veya kötüleyici bir değerlendirme değildir. Yine de, aradaki bütün tipolojik benzerliklere karşın, Muhammed'in esrimeli göğhe çıkışı bir Altay ya da Buryat şamanınıninkiyle özdeşlene-
mez. Peygamber'in esrime deneyiminin içeriği, anlamı ve manevî yönelimi dinsel değerlerde bazı derin dönüşümler varsayar ki, bunlar söz konusu deneyimin genel göğhe çıkış tipi-
ne indirgenmesini olanaksız kılar¹.

Şimdiye kadar konu ettiklerimizden çok daha karmaşık kavim ve uygarlıkları ele alacağımız bu bölüme başlarken bu birkaç ön gözlem gerekliydi. Hind-Avrupalı kavimlerin tarih-
öncesi ve ön-tarih dönemlerindeki -yani bu etnik grubun manevî ufkunun, buraya kadar söz ettiklerimizinkine az-çok benzer olduğu çağlardaki- dinleri hakkında çok az kesin bilgi-
miz olduğu bir gerçektir. Elimizdeki belgeler bize çoktan geliş-
miş, sistemleşmiş, hattâ fosilleşmiş dinler gösteriyor. Bu büyük veri yığınının içinden şamancıl bir yapıya sahip sayılabilecek mit, rit ve esrime tekniklerini tanıyıp çıkarmamız gerekiyor. Az sonra göreceğimiz gibi, böyle mit, rit ve tekniklere, az-çok "arı" bir halde, bütün Hind-Avrupalı kavimlerde rastlanıyor. Fakat yine de bunların sihirsel/dinsel yaşamlarının başat öğelerinin şamanizmde bulunabileceğini sanmıyoruz. Bu oldukça beklen-
medik bir saptamadır, hele Hind-Avrupalıların dini de morfo-
lojik olarak ve ana hatlarıyla Türk-Tatarlarınkine benzediğine göre.. Her ikisinde de aynı temel öğeler var : Gök Tanrı'nın üstünlüğü, tanrıçaların yokluğu ya da önemsizliği, ateşe tapma veya saygı gibi..

İki grubun dinlerini, içlerinde şamanizmin tuttuğu yerin başatlığı ya da önemsizliği açısından birbirinden ayıran farkı, sonuçta zengin iki olguyla özet olarak açıklamak mümkündür. Birincisi, Hind-Avrupalıların getirdiği ve G. Dumézil'in araştır-

1 Göğhe çıkış konusunda çeşitli değerlendirmeler için, bak. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, s. 133-64.

rnalarıyla parlak biçimde ortaya konan büyük yenilik, yani Tanrısallığın üçe bölünmesidir. Bu üçlü yapı hem belli bir toplumsal örgütleniş biçimine hem de sistematik bir sihirsel/dinsel yaşam tasarımına tekabül eder. Her tanrısal varlık tipi kendine özgü bir işleve ve ona bağlı ve uygun bir mitolojiye sahiptir. Daha Hind-Avrupalı kavimlerin henüz birbirlerinden ayrılmadıkları çağlarda tamamlanmış görünen bu yeni yapı, sihirsel/dinsel yaşamın bir bütünlük içinde ve sistematik olarak böyle yeniden örgütlenişi, mutlaka şamancıl ideoloji ve deneyimleri de içine alıyor, fakat bu bütünlüşme bir uzmanlaşmayla ve giderek şamancıl güçlerin sınırlandırılmasıyla sonuçlanıyordu. Şamancıl yetenekler öteki sihirsel/dinsel güç ve saygınlıkların yanında yerlerini alıyor, ama esrime teknikleri uygulayan ve kabile maneviyatının bütün ufkuna ideolojik bakımdan hâkim olan tek öge olmaktan çıkıyordu. Sihirsel/dinsel inanışların örgütlenmesi -daha Hind-Avrupalıların birlik döneminde tamamlanmış bir süreç- yoluyla şamancıl geleneklerin bütünü içinde "kendilerine özgü bir yere oturtulması" olayını biz böyle anlıyor ve tasarlıyoruz. Georges Dumézil'in şemalarını izleyecek olursak, söz konusu yeniden düzenlenmede şamancıl gelenekler büyük çoğunlukla "Korkunç (Haşmetlû! ç.) Hükümdar"ın çevresinde toplanmış oluyordu. Bunun ilkörneği (*archétype*) Sihirin Üstadı, büyük "Bağlayıcı" Varuna gibi görünüyor. Fakat elbette bu durum ne bütün şamancıl öğelerin sadece Korkunç Hükümdar figürü çevresinde billûrlaştığı, ne de adı geçen şamancıl öğelerin Hind-Avrupa dini içindeki sihir ve esrimeye ilişkin ideoloji ve tekniklerin bütünü temsil ettiği anlamına gelir. Aksine, şamancıl yapıya yabancı büyüler ve esrime teknikleri de vardı; örneğin savaşırlara özgü büyüler, Büyük Ana Tanrıçayla ilgili büyüler ve esrime teknikleri, ve bir 'tarım gizemciliği' gibi.. Bunların şamanizmle ilgisi yoktu.

Bize göre Hind-Avrupalıları -şamanizme verilen önem bakımından- Türk-Tatarlardan ayrı tutmağa katkıda bulunan ikinci neden, tarım ve kent uygarlığı tipindeki eski Doğu ve

Akdeniz uygarlıklarından gelen etkiler olabilir. Bu etki Hind-Avrupalılar üzerinde, doğrudan veya dolaylı biçimde, bu halklar Yakındoğuya doğru yayıldıkça kendini göstermiştir. Balkanlardan Ege'ye doğru göç dalgaları halinde akan çeşitli Hellen topluluklarının dinsel mirasının uğradığı değişim ve dönüşümler, bir tarım ve kent kültürüyle temas sonucu meydana gelen bu çok karmaşık özümleme ve yeniden değerlendirme olgusuna bir örnektir.

ESKİ GERMENLERDE ESRİME TEKNİKLERİ

Eski Germanlerin din ve mitolojilerinde bazı öğeler kuzey Asya şamanizminin tasarım ve teknikleriyle karşılaştırılmaya elverişlidir. En göze çarpanları hatırlatalım. Odin -Korkunç Hükümdar ve Büyük Sihirbaz- figürü² şaşılacak kadar "şamancıl" bazı özellikler gösterir. Örneğin, *run*'lerin (gizemli yazı işaretleri. ç.) bilgeliğini özümsemek için dokuz gün dokuz gece bir ağaca asılı kalır (*Hávamál*, v. 138>). Bazı germanistler bu riti bir sırra-erme miti saymışlardır; hattâ Höfler³ bunu Sibirya şamanlarının sırra-erme sırasında ağaca tırmanışlarıyla bile karşılaştırır. Odin'in kendini "astığı" ağaç olsa olsa Kozmik Ağaç Yggdrasil olabilir; zaten adı da "Ygg'in (Odin'in) küheylânı" anlamına gelmektedir. Kuzey söylencelerinde darağacına "asılanın atı" adı verilir (Höfler, s. 224). Bazı German sırra-erme ritleri adayın simgesel olarak "asılmasını" içeriyordu; bu âdet başka yerlerde de geniş ölçüde tanıklanıyor (cf. kaynakça bölümü, *ibid.* s. 225, n. 228). Fakat Odin aynı zamanda Yggdrasil'e atını da bağlar ki, bu mitsel temanın Orta ve Kuzey Asyada ne kadar yaygın olduğu bilinmektedir (cf. yuk. s. 295).

Odin'in küheylânı Spleipnir sekiz bacaklıdır ve sahibini, hattâ başka tanrıları da (örn. Hermodhr) Yeraltına taşır. İmdi,

2 Bu konuda bak. G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939), s. 19>; bu eserde başlıca kaynaklar da yer alıyor. Eski Germanlerde şamanlık hak. bak. Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte* (2. bas.), I, s. 326>.

3 Otto HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, s. 234>.

sekiz ayaklı at tipik şamanlık atıdır; her zaman şamanların esri-me deneyimleriyle ilişkili olarak Sibiryalılarda ve başka yerlerde (örn. Muria'larda) de karşımıza çıkar (bak. aşağı. s. 511). Höfler'in düşündüğü gibi, Spleinir'in, erkekler derneğinin gizli tapınma ayinlerinde önemli rol oynayan çok ayaklı bir "eteklik-at"ın ilkörneği olması akla yakındır⁴. Fakat bu, şamanizmin çerçevesini aşan bir sihirsels/ dinsel olgudur.

Snorri, Odin'in istediği gibi biçim değiştirme yeteneğinden söz ederken, şöyle der : "Sanki ölmüş ya da uyuyormuş gibi vücudu yerde yatar; ama kendisi bir kuş ve yabani hayvan, bir balık veya ejderha olur ve göz açıp kapayıncaya kadar çok uzak ülkelere gider..."⁵ Odin'in hayvan suretinde yaptığı bu esrimeli yolculuğu şamanların hayvana dönüşmesiyle karşılaştırabiliriz, zira tıpkı şamanların boğa ya da kartal biçimi altında birbirleriyle döğüşmeleri gibi, kuzey Germen sözlü gelenekleri de büyücülerin mors veya başka hayvan kılıklarında yaptıkları döğüşlerden söz eder; bu döğüşler esnasında vücutları, Odin'in esrimesinde olduğu gibi, yerde kımıldamadan yatar⁶. Tabii böyle inanışlara asıl şamanizmin dışında da rastlanır; fakat burada Sibirya şamanlarıyla bir karşılaştırma gerekliydi; hele başka İskandinav inanışlarının da sadece şamanların algılaya-bildiği hayvan biçimli yardımcı ruhlardan söz etmesi (Ellis, s. 128) -ki bu durum şamancıl fikirleri daha da açıkça hatırlatıyor- bu karşılaştırmayı daha da anlamlı kılıyor. Hattâ Odin'in iki kargası Huginn ("Düşünce") ile Muninn ("Bellek")in, Büyük

4 Demirci - "at"- gizli dernek ilişkileri hak. bak. *ibid.* s. 52>. Japonyada da aynı dinsel simge bütünlüğüne rastlanır: bak. Alexander SLAWIK, *Kultische Geheimbiinde der Japaner und Germanen*, s. 695.

5 *Ynglinga Saga*, VII; bak. Hilda ELLIS'in yorumu *The Road to Hel*, s. 122>.

6 *Saga Hjalmters ok Olværs* (XX), alıntı: Hilda ELLIS, *The Road to Hel*, s. 123. Bak. *ibid.*, s. 124, bir yandan "ırlama platformu" üzerinde cansız yatarlarken öte yandan çok uzaklarda, denizde, bir balınaya binmiş durumda görülen iki kadın büyücünün öyküsü. Bunlar orada bir kahramanın kayığını izliyor ve batırmağa çalışıyorlarmış; fakat kahraman belkemiklerini kırmayı başarmış ve tam o anda büyücüler de platformdan düşüp bellerini sahiden kırmışlar. *Saga Sturlangs Starfsama* (XII) da iki sihirbazın önce köpek sonra da kartal biçimi altında, nasıl birbiriyle döğüşüklerini anlatır.

Sihirbaz'ın (şamanların yaptığı gibi!) dünyanın dört bucağına gönderdiği kuş biçimli iki "yardımcı ruhu" -iyice mitleşmiş olarak- temsil ettiği bile düşünülebilir⁷.

Ölülerden bilgi alma (ruh çağırma, *nécromancie*) tekniğinin kurucusu da yine Odin'dir. Atı Spleipnir'e binerek Hel'e (Yeraltı, "Cehennem") girer ve çoktan ölmüş bir bilici kadına mezarından kalkıp sorularına yanıt vermesini buyurur (*Baldrs Draumar*, v. 4>; Ellis, s. 152). O zamandan beri başkaları da -elbette dar anlamda şamanizm sayılamayacak, ama ona çok yakın bir manevî ufkun içinde yer alan- bu tür ruh çağırma usulleri uygulamıştır (*ibid.* s. 154>). Mimir'in mummyalanmış kafasıyla falcılık yöntemi (*Völuspa*, v. 46; *Ynglinga Saga*, IV; Ellis, s. 156>) de bu arada sayılabilir. Bu yöntem Yukagirlerin şaman ataların kafataslarını kullanarak yaptıkları falcılığı hatırlatır (*cf. yuk. s. 279*).

Mezarların üzerine oturarak bilici (falcı, gaipen haber veren kişi), bir "ozanın" mezarı üzerine oturarak da "ozan", yani [tanrılardan] esinli kişi olunur (Ellis, s. 105>, 108). Keltlerde de aynı âdet vardı : *fili* bir boğanın etinden çiğ çiğ yiyor, kanından içiyor ve derisine sarınıp uyuyordu. Uykusunda "göze görünmeyen dostlar" kafasını kurcalayan sorunun yanıtını ona bildi-

7 *Ibid.*, s. 127. Alois CLOSS Odin'e yakıştırılan şamancıl nitelik ve simgeler arasında bundan başka iki kurt, "Baba" ünvanı (*galdrs fadir* = sihirin babası; *Baldrs draumar*, 3, 3), "sarhoşluk motifi" ve Walkyrie'leri sayar; bak. *Die Religion der Semmonenstammes* ("Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", IV, 1936, s. 549-673), s. 665>, n. 62. N. K. CHADWICK Walkyrie'lerin göksel perilerden çok "kurt-adama" yakın mitsel varlıklar olduğunu uzun zamandan beri görmüştü; bak. ELLIS, s. 77. Fakat bütün bu motifler mutlaka "şamancıl" sayılamaz. Walkyrie'ler ruhgüder olmakla birlikte bazan Sibiry şamanlarının "göksel eşleri" ya da "ruh-kadınları" rollerini de oynarlar. Fakat gördük ki bu sonuncu simgesellik şamanizm alanından taşıyor ve hem Kadın hem de Ölüm mitolojilerinin alanlarına katılıyor. Eski Germanlerde "şamanizm" hak. bak. A. CLOSS, *Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht* (in "Christus und die Religionen der Erde: Handbuch der Religionsgeschichte", Viyana, 3 cilt, 1951, II, s. 267-366), s. 296>; H. KIRCHNER, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, s. 247, n. 25 (kaynakça); H. R. ELLIS DAVIDSON, *Gods and Myths of Northern Europe* (Harmondsworth-Baltimore, 1963), s. 141-149 ("Şaman olarak Odin").

riyorlardı⁸. Ya da doğrudan doğruya bir atanın veya akrabanın mezarı üstünde uyuyunca bilici olunabiliyordu⁹. Tipolojik bakımdan bu görenekler geceyi cesetlerin yanında ya da mezarlıklarda geçiren şaman ve sihirbaz adaylarının sırra-eriş ya da esinleniş yöntemleriyle karşılaştırılabilir. Temeldeki fikir hep aynıdır : ölümler geleceği bilir, gizli şeyleri açıklayabilir, vb. Bazan rüya da benzer bir rol oynar : *G'sla Saga*'da ozan bazı ayrıcalıklı kişilerin ölümden sonraki yazgılarını gösterir (XXII>; Ellis, s. 74).

Burada öbür dünyaya esrimeli yolculukları, özel olarak da Yeraltına inişleri konu alan Kelt ve Germen mit ve söylencelerini incelemek söz konusu değildir. Sadece hem Keltlerde hem Germenlerde ölümden sonraki varoluşla ilgili fikirlerin çelişkilerden arınmış olmadığını hatırlatalım. Sözlü gelenekler ölümlerin gidebileceği birkaç yerden söz ediyor ve böylece, bu noktada, ölüm-sonrası yazgıların çokluğuna inanan öteki halklarla birleşiyor. Fakat *Grimnismal*'e göre Hel, asıl "Cehennem", Yggdrasil'in köklerinden birinin altında, yani "Dünyanın Merkezinde" bulunuyor. Hattâ Yeraltının dokuz katından da söz ediliyor; bir dev, bilgeliğini "dokuz dünyayı inerek" elde ettiğini iddia ediyor (Ellis, s. 83). Burada yedi veya dokuz gök katına tekabül eden yedi veya dokuz yeraltı katı içeren Orta Asya kozmolojik şemasını buluyoruz. Fakat bize asıl anlamlı gelen nokta, devin söyledikleridir : Yeraltına indikten sonra "bilge", yani bilici, ön-görücü olduğunu söylüyor ki, bu nokta söz konusu inişi bir sırra-erme saymamızı haklı gösterebilir.

Gylfaginning'de (XLVIII) Snorri, Balder'in ruhunu getirmek için Hermódhr'un nasıl Odin'in atı Spleipnir'e binerek Hel'e indiğini anlatır¹⁰. Bu tür inişler açıkça şamancıldır. Orpheus

8 Thomas F. O'RAHILLY, *Early Irish History and Mythology* (Dublin, 1946), s. 323>. Kelt şamanizmi hakkında bazı başvuru kaynakları için, ayrıca bak. H. KIRCHNER, s. 247, n. 24.

9 Bak. ELLIS, s. 109'daki metinler.

10 Hermódhr dokuz gece "derin ve karanlık vadilerde" at sürer ve altınla döşeli Gjallar köprüsünden geçer (ELLIS, s. 85, 171; DUMÉZIL, *Loki* (Paris, 1948), s. 53).

mitinin çeşitli Avrupa-dışı versiyonlarında olduğu gibi Balder konusunda da yeraltına iniş umulan sonucu vermemiş. Böyle bir marifetin mümkün sayıldığını *Chronicon Norvegiae* doğruluyor : Bir şaman aniden ölen bir kadının ruhunu geri getirmeye çalışırken karnından aldığı derin bir yarayla kendisi de ölmüş; bir başka şaman işe karışıp kadını diriltmiş. Kadın kendine gelince birinci şamanın ruhunu mors kılığında bir gölden geçerken gördüğünü, tam o sırada birinin hayvana bir silâhla saldırıp yaraladığını anlatmış; saldırının sonucu da zaten yatan cesette görülmüştü (Ellis, s. 126).

Bizzat Odin de *völva*'yı diriltmek ve Balder'in yazgısını öğrenmek için atı Spleipnir'e atladığı gibi Yeraltına iner. Bu inişlere bir başka örnek de Saxo Grammaticus'ta (*Historia Danica*, I, 31) buluruz; bunun kahramanı Hadingus'tur¹¹. Kahraman yemek yerken birden karşısında bir kadın belirir ve ona ardından gelmesini söyler. Nemli ve karanlık bir bölgeden geçerek Yeraltına inerler, iyi giyimli insanların geçtiği çiğnenmiş bir toprak yol bulurlar, her türlü çiçeğin yetiştiği güneşli bir bölgeye girerler, bir ırmağa rastlar ve bir köprüden karşıya geçerler. Savaşmakta olan iki orduya rastlarlar; kadın bu savaşın sonsuz olduğunu söyler : Bu insanlar doğuşürken ölen savaşçılardır ve doğuşlerini burada da sürdürmektedirler¹². Sonunda bir duvarın dibine gelirler; kadın duvarı aşmağa çalışırsa da başaramaz; yanında getirdiği bir horozu kesip öteki tarafa atar. Horoz dirilir, çünkü hemen duvarın arkasından ötüşü duyulur... Ne yazık ki Saxo öyküsünü burada kesiyor (Ellis, s. 172). Fakat gizemli bir kadının kılavuzluğunda Yeraltına inen Hadingus'un serüveninde iyi bilinen mitsel motifi yakalamamıza yetecek kadar ipucu vermiştir : ölümler yolu, ırmak, köprü, sırta-erdirici engel (duvar)... Duvarın öte tarafına

11 Bak. G. DUMÉZIL, *Le Saga de Hadingus*, Saxo Grammaticus I, v-viii, vb. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses, LXVI, Paris, 1953), *passim*.

12 "Wütende Heer" denilen mitsel tema; bu konuda bak. Karl MEISEN, *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger* (Münster, 1935); G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux*, s. 79>; HÖFLER, s. 154>.

geçer geçmez yaşama geri dönen horoz, hiç değilse bazı ayrıcalıklı (yani "sır-ra-er-miş") kişilerin ölümden sonra tekrar hayata dönmeyi umabileceklerine dair inancı dile getirir gerektir¹³.

Germen mitoloji ve folklorunda, aynı şekilde sır-ra-er-me sınavları (örn. bir "alev duvarından" geçmek gibi) içeren başka yeraltına iniş öyküleri de vardır; ama bunlar mutlaka şamanlı iniş tipinde olmayabilir. *Chronicon Norvegiae*'nin tanıklık ettiği gibi, bu tür iniş Kuzeyli sihirbazlarca biliniyordu ve, gösterdikleri marifetler düşünülecek olursa, Sibiry şamanlarıyla oldukça belirgin bir benzerlik bulunduğu sonucuna varılabilir.

"Yırtıcı hayvan-savaşçılara", sihir yoluyla "hayvancıl çılgınlığı" sahiplenip yırtıcı hayvana dönüşen *berserker*'lere, burada sadece değinip geçeceğiz¹⁴. Öteki Hind-Avrupa kavimlerinde de tanıklanan ve Avrupa-dışı kültürlerde de benzerlerine rastlanan¹⁵ bu "savaşkan esrime" tekniğinin *stricto sensu* şamanizmle ilgisi pek yüzeyseldir. "Askerî" (yani kahramanlara özgü) esrime türü yapısı bakımından şamanlı sır-ra-ermeden ayrılır. Sihirle yırtıcı hayvana dönüşme şamanizmin çerçevesini aşan bir ideolojiye aittir. Bu ideolojinin köklerini arkaik Sibiry kavimlerinin av ritlerinde bulacak ve hayvan davranışlarının gizemsel olarak taklidinden ne gibi esrime teknikleri çıkabileceğini (aşağı. s. 502) göreacağız.

Snorri'in bize öğrettiğine göre Odin *seidhr* adı verilen sihir-

13 Saxo'nun kaydettiği bu ayrıntı, Arap gezgin İbn Fadlan'ın 921'de Volga kıyılarında tanık olduğu, bir İskandinav ("Rus") önderinin cenaze ritüeliyle karşılaştırılabilir. Kadın kölelerden biri öbür dünya yolunda efendisini izlemek üzere kurban edilmeden önce şöyle bir rit uygulanmış. Erkekler kendisini üç kez havaya kaldırıp bir kapı çerçevesinin üzerinden baktırmışlar; o da her defasında gördüklerini anlatmış : Birinci kaldırılıştta babasını ve anasını, ikincide bütün akrabalarını, sonuncudaysa efendisinin "cennette oturduğunu" görmüşmüş. Sonra köleye bir tavuk vermişler, o da hayvanın kafasını kesip (biraz sonra kendisi de içinde olmak üzere yakılacak olan) cenaze kayığına atmış. Bak. ELLIS, s. 45>'te metinler ve kaynakça.

14 Bak. G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux*, s. 79>; id., *Horaces et Curiaces* (les mythes romains) (Paris, 1942), s. 11>.

15 Bak. DUMÉZIL, *Horace et Curiaces*, *passim*; Stig WIKANDER, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938), *passim*; G. WIDENDREN, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala-Leipzig, 1938), s. 324>.

bazlığı biliyor ve kullanıyor; bu yolla geleceği ön-görebiliyor, ölüme, felâkete ya da hastalığa neden olabiliyormuş. Fakat -diye ekliyor Snorri- bu büyücülükte öyle bir kötülük ve "aşağılık" varmış ki, erkekler bunu "utanmaksızın" yapamıyorlarmış. *Seidhr* daha çok *gydhjur*'ların ("rahibe" veya "tanrıça") işi olarak kalıyormuş. Nitekim *Lokasenna*'da Odin "erkeğe yakışmayan" *seidhr* büyüsünü yaptığı için siteme uğrar¹⁶. Kaynaklar erkek sihirbazlardan (*seidhmenn*) ve kadın sihirbazlardan (*seidhkonur*) söz eder; ayrıca Odin'in *seidhr* yapmayı tanrıça Freyja'dan öğrendiği de bilinir¹⁷. Dolayısıyla bu tür sihirbazlığın kadınların uzmanlık alanına girdiğini kabul etmek için nedenler vardır; zaten "erkeğe yakışmaz" sayılışı da bundandır.

Ne olursa olsun, metinlerde anlatılan *seidhr* seanslarında karşımıza hep bir *seidhkona* ya da *spákona* ("bilici", geleceği söyleyen kadın) çıkar. En iyi betimleme *Eir'ks saga rautha*'da bulunur. *Spákona*'nın hayli zengin ve işlenmiş bir tören giysisi vardır : mavi bir manto, çeşitli takılar, beyaz kedi postlarıyla süslenmiş siyah kuzu derisinden bir başlık... Ayrıca bir değnek de taşır ve seanslarda oldukça yüksek bir sahanlıkta tavuk tüyü doldurulmuş bir minderin üstünde oturur¹⁸. *Seidhkona* (ya da *völva*, *spákona*) çiftlik çiftlik dolaşarak insanların geleceğini söyler; hava durumu, ürünlerin niteliği, vb. hakkında bilgi verir. Gezerken yanına on beş genç kız, bir o kadar da genç oğlan alır; bunlar o konuşurken koro halinde ezgiler söylerler. Esrimeye hazırlıkta müzik temel bir rol oynar. Dalınç halindeyken *seidhkona*'nın ruhu bedeninden ayrılıp uzayda yolculuğa çıkar; çoğu kez, yukarda anılan olayın (s. 419, n. 6) kanıtladığı gibi, bir hayvanın biçimine bürünür.

16 Bak. Dag STRÖMBÄCK, *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*, s. 33, 21>; Arne RONEBERG, *Witches, Demons and Fertility Magic*, s. 7. Strömbäck eski Germenlerin *sejd* (*seidhr*) i Lapon şamanizminden almış oldukları fikrindedir (s. 110>, 121>). Olof PETTERSSON da aynı görüşü paylaşır; bak. *Jabmek and Jalmesime: a Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion* (Lund, 1957), s. 168>.

17 Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte* (2. bas.), I, s. 330>.

18 STRÖMBÄCK, s. 50>; RONEBERG, s. 9>.

Birçok özellik *seidhr* seansını klasik şamanlık seansına yaklaştırır¹⁹ : ritüel giysi, koronun ve müziğin taşıdığı önem, esrime gibi. Fakat bize göre bunlara bakarak *seidhr* büyüsünü asıl anlamda şamanizm saymak zorunda değiliz. "Mistik uçuş" evrensel sihirbazlığın ve özellikle Avrupa büyücülüğünün bir *leitmotiv*'idir. Özgül olarak şamançıl temaların (hastanın ruhunu aramak ya da ölüye eşlik etmek için yeraltına iniş, vb.) gördüğümüz gibi Kuzey sihirbazlık geleneklerinde de yer aldığı tanıklanmakla birlikte, bunlar *seidhr* seansının belli-başlı öğelerinden değildir. Aksine, bu seanslar daha çok falcılık üzerinde yoğunlaşır, yani son tahlilde "küçük büyücülük" alanına girer gibi görünür.

19 STRÖMBÄCK *seidhr*'de tam anlamıyla bir şamanlık görür; bak. OHLMARKS'ın eleştirisi *Studien zum Problem des Schamanismus*, s. 310>; *id.*, *Arktischer Schamanismus und altnordischer seidhr* ("Archiv für Religionswissenschaft", XXXVI, 1939, s. 171-80). Kuzey şamanizmi izleri hak. bak. ayrıca Carl-Martin EDSMAN, *Återspeglar Voluspá 2: 5-8 ett shamanistisk ritual eller en keltisk åldersvers?* ("Arkiv för Nordisk Filologi", LXIII, Lund, 1948, s. 1-54). İskandinavlarda sihirsel tasarımlara ilişkin bütün konularda, bak Magnus OLSEN, *Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne* ("Revue de l'Histoire des Religions", c. 111, 1935, s. 177-221; c. 112, s. 5; 49). Gayet karmaşık bir figür olan Loki'de de geniş anlamda "şamançıl" sayılabilecek bazı özelliklerin farkedilebildiğini ekleyelim. Bu tanrı hakkı bak. G. DUMÉZIL'in yetkin eseri *Loki*. Loki kısrağa dönüşüp aygır Svadhilfari'yle çiftleşerek sekiz bacaklı at Sleipnir'i doğurur (bak. metinler, *ibid.* s. 28>). Çeşitli hayvan biçimlerine (fok, som balığı, vb.) girebilir. Evren Kurdunu ve Evren Yılanını dünyaya getirir. Şahin tüyünden giysiyi giydikten sonra havada da uçabilir; fakat bu giysi ona değil Freyja'ya aittir (*ibid.* s. 35; bak ayrıca s. 25, 31). Bilindiği gibi Odin'e *seidhr*'i Freyja öğretmiştir. Sihirli uçuş sanatının bir tanrıça (ya da büyücü kadın) tarafından bir tanrıya (ya da bir hükümdara) öğretilindiğini söyleyen bu gelenek, benzer Çin söylenceleriyle karşılaştırılabilir (bak. a.ş. s. 490). *Seidhr*'i elinde tutan Freyja'nın kuş tüylerinden yapılmış ve şamanlar gibi uçmasını sağlayan özel bir giysisi vardır. Loki, anlamı bürünebildiği hayvan biçimlerinden açıkça anlaşılabilen, daha "karanlık" bir sihir gücüne sahip görünür. W. MUSTER'in tezine başvurmak imkânımız olmadı: *Der Schamanismus und seine Spuren in der Saga, in deutschen Brauch, Märchen und Glauben* (Diss. Graz).

ESKİ YUNAN'DA ŞAMANİZM

Burada eski Yunan dünyasındaki çeşitli esrime geleneklerinin incelenmesine girişmeyeceğiz²⁰. Sadece morfolojileri bakımından *stricto sensu* şamanizme yakın görünen belgelere değineceğiz. Klasik yazarlar *bakkha*'ların "duyarsızlaştığından" söz ediyor²¹ diye Dionysos adına yapılan *bakkhanales* şenliklerini buraya almanın; çeşitli bilicilik tekniklerinden, *enthousiasmos*'tan²², ruhlarla ilişki kurmaktan, ya da yeraltı âlemi tasarımlarından söz etmenin yararı yoktur. Elbette bütün bunlarda şamanizmin kullandıklarına benzeyen motif ve teknikler de bulacağız; fakat bu benzerlikler hemen hemen evrensel bir yaygınlıktaki sihir kavramlarının ve arkaik esrime tekniklerinin eski Yunan dünyasında da korunmuş olmasıyla açıklanabilir. Kentauros'lara²³, ilk sağılıtlılara ve tanrısal hekimlere ilişkin mit ve söylencelere de -bu geleneklerde kimi zaman ilkel bir

20 Bak. Erwin ROHDE, *Psyché. Le Culte de l'Âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité* (Fr. çev. Paris, 1928), s. 264>; Martin P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* (Münih, 2 cilt, 1941-50), I, özell. s. 578>. Son zamanlarda R. R. DODDS eski Yunan manevî hayatının tarihinde İskit şamanizmine önemli bir rol ve yer veriyor; bak. *The Greeks and the Irrational* (Sather Classical Lectures, XXV, Berkeley ve Los Angeles, 1951), böl. V ("The Greek Shamans and the Origin of Puritanism", s. 135>. bak. ayrıca F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae: The Origin of Greek Philosophical Thought* (Cambridge, 1952), s. 88>; W. BURKERT, *ΓΟΗΣ. Zum griechischen "Schamanismus"* (in "Rheinisches Museum für Philologie", n. s., CV, Frankfurt/Main, 1962, s. 36-55); J. D. P. BOLTON, *Aristeus of Proconessus* (Oxford, 1962).

21 Bak. ROHDE'nin grupladığı metinler: *Psyché*, s. 278, n. 3.

22 Delphoi biliciliğinde ve Apollon falcılığında "şamancıl" sayılabilecek hiçbir öge yoktur; bak. Pierre AMANDRY'nin yakında yayımlanmış olan dosyası ve yorumları, *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle* (Paris, 1950; Bibl. des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fas. 170), metinler s. 241-60. Delphoi'deki ünlü sacayağı Germenlerin *seidhkona* platformuyla karşılaştırılabilir mi? "Fakat normal olarak sacayağının üzerinde Apollon oturur; bilicisi Pythia ancak -tanrısının vekili sıfatıyla- sıradışı durumlarda onun yerini alır" (AMANDRY, s. 140).

23 Bak. G. DUMÉZIL'in güzel eseri *Le Problème des centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne* (Paris, 1929); burada, terimin geniş anlamıyla, bazı "şamancıl" sırra-erme olayları ele alınmaktadır.

şamanizmin silik izleri seçilebiliyorsa da- daha fazla değinmeyeceğiz. Söz konusu gelenek ve söylenceler zaten daha önce işlenmiş, yorumlanmış, yeniden değerlendirilip karmaşık mitolojik ve teolojik sistemlerin birer parçası haline getirilmiş durumda karşımıza çıkıyorlar. Ege, hattâ eski Doğu manevî dünyalarıyla temas, karışma ve sentez gibi olguları varsaydırıyorlar. Bunların incelenebilmesi için bu kitabın birkaç sayfasından çok daha fazlası gerekir.

Şamanlara benzetilebilecek sağülticilerin, bilicilerin ya da esriklerin Dionysos'la ilgili olmadığını hemen belirtelim. Dionysos'a bağlı mistik akımın tamamen başka bir yapısı var gibi görünüyor; *bakkha*'ların coşkunuğu (*enthousiasmos*) şamanıl esrimeye hiç benzemiyor. Aksine, şamanlarla karşılaştırılabilen birkaç efsanevî kişilik sırtlarını Apollon'a dayamış görünüyorlar ve Hellas'a (Yunaneline) da kuzeyden, *Hyperboreas*'lıların ülkesinden, yani Apollon'un anayurdundan gelmiş sayılıyorlar²⁴. Örneğin Abaris'in durumu böyle : "Apollon'luk niteliğinin ve görevinin işareti olan altın oku elinde tutarak dünyayı dolaşıyor, kurbanlar sunarak hastalıkları kovuyor, yer sarsıntılarını ve öteki doğal âfetleri önceden haber veriyordu..." (Rohde, *Psyché*, s. 337). Daha sonraya ait bir söylence bize onu, Museos gibi, okuna binmiş havalarda uşar durumda gösteriyor (*ibid.* s. 337, n.1). İskitlerin²⁵ mitoloji ve dininde de belli bir rol oynayan ok "sihirli uçuşun" simgesidir²⁶. Bu konuda birçok Sibiryâ şamanlık seansında da okun kullanıldığı hatırlardadır (cf. örn. yuk. s. 251).

Prokonnossoslu Aristee da Apollon'la ilişki içindedir; esrimeye girdiğinde bu tanrı onun ruhunu "kavrar". Biribirinden

24 W. K. C. GUTHRIE Apollon'un kökeninin kuzey-doğu Asyada, belki de Sibiryâ'da, olduğu fikrine yakındır: bak. *The Greeks and their Gods* (Londra, 1950; yeniden bas. Boston, 1955), s. 204.

25 Bak. Karl MEULL, *Scythica*, s. 161> ; DODDS, s. 140>.

26 Yunanlıların buna benzer başka söylenceleri için, bak. P. WOLTERS, *Der geftigelte Seher* (in "Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften", Phil.-Hist. Klasse I, Münih, 1928). "Sihirli uçuş" hak. ayrıca bak. a.ş. s. 522>.

uzak yerlerde aynı anda görüldüğü de olur²⁷. Karga biçimi altında Apollon'a eşlik eder (Herodotos, IV, 15), ki bu motif aklımıza şamanların hayvana dönüşmesini getiriyor. Klazomenaili Hermotimos da "birkaç yıl süreyle" vücudundan ayrılma yeteneğine sahipmiş; bu uzun esrime boyunca uzaklara yolculuk yapıyor ve "geleceğin nasıl olacağına dair kehanetler getiriyormuş; sonunda düşmanları cansız yatan vücudunu yakınca bir daha geri dönmemiş." (Rohde, s. 341, kaynaklarıyla, özellikle Plinius, *Naturalis Historia*, VII, 174). Bu esrime her bakımdan şamanıcıl esrimenin özelliklerini taşıyor.

Giritli Epimenides söylencesini de hatırlatalım. Bu kişi İda dağındaki Zeus mağarasında uzun süre "uyumuş"; orada oruç tutmuş ve uzun süreli esrimeyi öğrenmiş. "Coşkulu bilgelikte", yani esrime tekniğinde ustalaşmış olarak mağaradan ayrılmış. Ondan sonra "sağıltım sanatını icra ederek, esrik bilici sıfatıyla geleceği söyleyerek, geçmişin gizli anlamını açıklayarak, ve -arıtıcı rahip sıfatıyla- özellikle ağır suçlar için ifritlerin gönderdiği hastalık ve kötülükleri kovarak dünyayı dolaşmağa çıkmış"²⁸. İmdi, mağaraya çekilme (= Yeraltına inme) klasik bir sırra-erme sınavıdır, ama mutlaka "şamanıcıl" olması gerekmez. Epimenides'i şamana yaklaştıran bu marifeti değil, yaptığı

27 Bak. ROHDE, s. 338>; NILSSON, s. 584. Aristeas'a atfedilen şiir *Arimaspeia* hak. bak. MEULI, *Scythica*, s. 154>. Bak. ayrıca E. D. PHILLIPS, *The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia and Inner Asia* (in "Artibus Asiae", XVIII, 2, 1955, s. 161-77), özell. s. 176-77.

28 ROHDE, s. 342-43. DODDS'un iddiasına göre, "Empedokles'ten kalan metin parçaları, bir eski Yunan şamanının gerçekten neye benzediği hakkında belli bir fikir edinmemize dayanak olabilecek tek ilk elden kaynaktır; bu düşünür, ölümüyle eski Yunan dünyasında soyu tükenen -fakat başka yerlerde daha sonra da diri ve gür yaşamını sürdüren- bir türün son örneği idi" (*The Greeks and the Irrational*, s. 145). Bu yorum Charles H. KAHN tarafından reddedilmiştir : "Empedokles'in ruhu Hermotimos ya da Epimenides'inki gibi bedeninden ayrılmaz. Kendisi de Abaris gibi oka binip uçmaz, Aristeas gibi karga biçiminde görünmez. Hiçbir zaman aynı anda iki yerde birden görünmez, hattâ Orpheus veya Pythagoras gibi yeraltına bile inmez"; bak. *Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul*, (in "Archiv für Geschichte der Philosophie", XLII, Berlin, 1960, s. 3-35), özell. s. 30> ("Empedokles şamanların arasında").

sihirli sağıtlımlar, falcılık ve bilicilik yetenekleridir.

Orpheus'tan bahsetmeden önce, Thrak'lara ve, Herodotos'un deyişiyle (IV, 93), "Thrak'ların en yiğitleri ve en adaletlileri" olan Get'lere bir göz atalım. Birçok yazar Zalmoxis'i bir şaman olarak görmüşse de²⁹ biz bu yorumu kabul etmek için hiçbir neden bulamıyoruz. Her dört yılda bir Zalmoxis'e "elçi gönderme" âdeti (Herodotos, IV, 94) olsun, ortadan kaybolarak gidip üç yıl yaşadığı, sonra da Get'lere insanın ölümsüzlüğünü kanıtlamak için dönüp geldiği "yeraltı konutu" olsun, hiçbir bakımdan şamancıl değillerdir. Bir Get şamanizminin de mevcut olduğunu gösteren tek bir öge vardır : Strabon'un (VII, 3, 3; C, 296) Mysialı *kapnobatai* hakkında verdiği bilgi. Bu sözcük Aristophanes'in *aerobates*'lerine (*Bulutlar*, v. 225, 1503) benzetilerek "bulutlarda yürüyen" diye çevrilmişse de³⁰, "dumanda yürüyenler" diye çevrilmesi daha uygundur³¹. Bununla hem İskitlerce hem de Thrak'larca³² iyi bilinen ilkel esrime aracı kenevirin dumanının kastedilmiş olması akla yakındır. *Kapnobátai* olasılıkla esrime amacıyla dalınca geçmek için kenevir dumanından yararlanan Get dansçı ve büyücüleriydi.

Thrak dininde başka şamancıl ögelerin de korunmuş olduğu kesin, fakat bunların tanıklanması her zaman kolay değildir. Yine de, merdivenle göğe çıkış ideolojisinin ve ritüelinin varlığı

29 Bak. örn. MEULI, *Scythica*, s. 163; Alois CLOSS, *Die Religion der Semnonenstammes*, s. 669>. Bu tanrıya ilişkin sorun hak. bak. Carl CLEMEN, Zalmoxis (in "Zalmoxis", II, 1939, s. 53-62); Jean COMAN, *Zalmoxis* (in *ibid.*, s. 79-110); Ion I. RUSSU, *Religia Geto-Dacilor* ("Anuarul Institutului de Studii Clasice", V, Cluj, 1947, s. 61-137). Son yıllarda, Zalmoxis kelimesinin Porphyre tarafından ileri sürülen etimolojisi ("ayrı-tanrı" ya da "ayrı postlu tanrı") yeniden geçerli sayılmağa çalışılmıştır; bak. örn. Rhys CARPENTER, *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics* (Berkeley ve Los Angeles, 1946), s. 112> ("The cult of the sleeping bear"). Fakat, bak. Alfons NEHRING, *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat* ("Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", IV, 1936, s. 7-229), s. 212>.

30 Vasile PARVAN, *Getica. O protoistorie a Daciei* (Bükreş, 1926), s. 162.

31 J. COMAN, *Zalmoxis*, s. 106.

32 Tabii, Pomponius Mela'nın ROHDE tarafından (s. 227, n. 1) alıntılanan bir ifadesi (2, 21) böyle yorumlanırsa.. İskitler hak. bak. aş. s. 434>.

ğını kanıtlayan bir örnek verelim. Polyaenus'a göre (*Stratagematon*, VII, 22), Thrak kabileleri Kebrenoi ve Sykaiboai'lerin rahip-kıralı Kosingas uyruklarını, bir tahta merdivenle göğe çıkıp davranışlarından dolayı Hera'ya şikâyetle bulunmakla tehdit ediyormuş. Oysa, daha önce gördüğümüz gibi, bir merdivenle göğe çıkmak tipik bir şamanlık motifidir. İlerde göstereceğimiz gibi, merdiven simgeselliği antik Yakındoğu ve Akdeniz havzasının başka dinlerinde de tanıklanmaktadır.

Orpheus'a gelince, onun mitinde şamanıl ideoloji ve teknikle karşılaştırılabilen birçok öge bulmak mümkündür. Bunların en önemlisi, doğal olarak, eşi Eurydikê'nin ruhunu geri getirmek üzere Yeraltına inişidir. Bu mitin en az bir versiyonu girişimin sonundaki başarısızlıktan söz etmez³³. Bir insanı Yeraltı dünyasından kurtarmanın mümkün olduğu fikri zaten Alkestis söylencesinde de doğrulanmaktadır. Fakat Orpheus'ta bir "Büyük Şaman"a özgü başka nitelikler de vardır : sağaltıcılık sanatı, müzik ve hayvan sevgisi, "büyüleri", bilicilik gücü gibi.. "Uygarlaştırıcı kahraman" karakteri³⁴ bile en tipik şamanlık geleneğiyle çelişmez : "İlk şaman" zaten insanları hastalıklardan kurtarmak ve uygarlaştırmak için Tanrının gönderdiği elçi değil miydi?.. Nihayet, Orpheus mitinin son bir ögesi daha net olarak şamanıdır : *Bakkhant*'lar (Dionysos/Bakkhos "rahibe-leri") tarafından kesilip Hebron'a (Evros, Meriç) atılan kafası şarkı söyleyerek Lesbos'a (Midilli) kadar yüzmüş³⁵, sonra da, Mimir'in başı gibi, bilicilik işlevi görmüştür. İmdi, Yukagır şamanlarının kafaları da falcılıkta rol oynar (cf. yuk. s. 279).

Asıl Orpheusçuluğa (*Orphisme*) gelince, mezarlarda bulunan ve uzun süre "orfik" sayılan altın lamellerden başka onu

33 Bak. W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement* (Londra,, 1935), s. 31.

34 Bak. Jean COMAN, *Orphée, civilisateur de l'humanité* ("Zalmoxis", I, 1938, s. 130-76)'de uygun biçimde gruplanmış metinler: müzik, s. 146>; şiir, s. 153>; sihir, hekimlik, s. 157>.

35 GUTHRIE, *Orpheus*, s. 35>. Orpheus mitindeki şamanıl öğeler hak. bak. DODDS, s. 147>; Å. HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition*, s. 236>.

şamanizme yaklaştıran hiçbir nokta yoktur³⁶. Bu nesneler de daha çok Orpheus-Pythagoras inancına ait görünüyor³⁷. Ne olursa olsun, bunlarda ölüye öbür dünyada tutacağı yolu gösteren metinler yazılıdır³⁸; bir bakıma özetlenmiş bir "ölüler kitabını" temsil ederler ve bu nitelikleriyle Tibette ve Mo-So'larda (bak. aşağı. s. 486) kullanılan benzer metinlerle karşılaştırılabilirler. Söz konusu topluluklarda, ölünün başucunda öbür dünya yollarına ait metinlerin okunması, şamanın mistik olarak ruha eşlik etmesi (ruh-güderlik yapması) anlamına geliyordu. Karşılaştırmayı daha ileri götürmekten kaçınısak da, adı geçen "orfiko-pitagorisiyen" levhacıklarda okunan öbür dünya coğrafyasında şamanlık karakterli bir ruh-güdücülüğün silikçe bir örneği görülebilir.

Ruh-güder Hermes'e değinip geçeceğiz; bu tanrı figürü basit bir yeraltı kılavuzu/şamana indirgenemeyecek kadar karmaşıktır³⁹. Sihirli uçuş simgesi olan Hermes'in "kanatlarına" gelince, birtakım belli-belirsiz ipuçları kimi büyücülerin, ölü ruhlarının göğe uçmalarını sağlamak üzere, onlara kanat takma iddiasında bulunduklarını kanıtlar görünüyor⁴⁰. Fakat aslında burada eski bir "ruh=kuş" simgeselliğinin, yakın dönemlerde doğudan gelen, güneş tapıncıyla ve tanrılaşarak göğe çıkış fikriyle ilişkili birçok yorumla karışıp başkalaşmış bir biçimi karşısında bulunuyoruz⁴¹.

36 Vittorio MACCHIORO (*Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Floransa 1930, s. 291>), Orpheus'çülüğün içinde doğduğu dinsel ortam ve atmosferi "Ghost-dance Religion" ve diğer esrimeli halk hareketleriyle karşılaştırıyor; fakat burada asıl şamanizmle ancak raslansal birtakım ilişkiler söz konusu olabilir.

37 Bak. Franz CUMONT, *Lux perpetua* (Paris, 1949), s. 249>, 406. Sorunun bütünü için, bak. Karl KERÉNYI, *Pythagoras und Orpheus* (3. bas. Albae Vigilae, n. s. IX, Zürih, 1950).

38 Bak. GUTHRIE, *Orpheus*, s. 171>deki metin ve yorumlar.

39 P. RAINGEARD, *Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès* (Paris, 1935); Hermes'in kuş tüyleri hak. bak. s. 389>.

40 ARNOBE, II, 33; F. CUMONT, *Lux perpetua*, s. 294.

41 Bak. E. BICKERMANN, *Die römische Kaiserapothese* ("Archiv für Religionswissenschaft", XXVII, 1929, s. 1-24); J. KROLL, *Die Himmelfahrt der Seele in*

Aynı şekilde, eski Yunan geleneklerinde⁴² -Herakles'in sırra-erme sınavından (yeraltına inişlerin en ünlüsü) Pythagoras'ın⁴³ ve Zoroastre'nin (Zerdüşt)⁴⁴ efsanevî inişlerine kadar tanıklanan Yeraltına inişlerde de en küçük bir şamancıl yapı görülmez. Burada belki de Platon'un kaydettiği (*Devlet*, 614 B>) Pamfilyalı Armenios oğlu Er'in esrime deneyiminden söz etmek daha uygun olacaktır. Savaş alanında "öldürülen" Er on ikinci gün, vücudu henüz odun yığınının üstündeyken, dirilir ve öbür dünyada kendisine gösterilenleri anlatır. Bu anlatıda Doğu fikir ve inanışlarının etkisi görülmüştür⁴⁵. Ne olursa olsun, Er'in kataleptik dalınç hali ve esrimeyle öbür dünyaya gidişi bize yalnız *Ardâ Virâf*'ı değil, birçok şamancıl deneyimi de hatırlatıyor. Er başka şeylerle birlikte Göğün renklerini ve orta Ekseni, ayrıca insanların yazgılarının yıldızlar tarafından saptanışını da görmüştür (*Devlet*, 617 D - 618 C). Bu astrolojik Yazgı görüşünü, Doğu kökenli Hayat Ağacı ya da yapraklarında insanların yazgıları yazılı olan "Göksel Kitap" mitleriyle karşılaştırabiliriz. Yazgıları içeren ve Tanrı tarafından hükümdarlara ve peygamberlere -Göğe çıktıklarında- bildirilen bu "göksel

der Antike (Köln, 1931); D. M. PIPPIDI, *Recherches sur le culte impérial* (Bükreş, 1939), s. 159>; id., *Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinus* ("Studi e materiali di storia delle religioni", XX, Roma, 1947-1948, s. 77-103). Bu sorun bizim konumuzdan taşıyor; ancak, arkaik bir simgeselliğin (burada "ruhun göğe uçuşu"), yenilik getirmiş gibi görünen çeşitli öğretilerce nasıl yeniden keşfedilip uyarlanabildiğini göstermek üzere, burada ona kısaca değinmeden geçmedik.

- 42 Bütün bunlar hak. bak. Josef KROLL, *Gott und Hölle* (Leipzig, 1932), s. 363>. Aynı eserde Yeraltına iniş konusundaki Doğu ve Yahudi-Hristiyan gelenekleri de inceleniyor; fakat bunlar dar anlamda şamanizmle ancak çok müphem (belirsiz) bazı benzerlikler gösterirler.
- 43 Bak. Isidore LÉVY, *La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine* (Paris, 1927), s. 79>.
- 44 Bak. Joseph BIDEZ ve Franz CUMONT, *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* (Paris 1938, 2 cilt), I, s. 113 ; II, s. 158 (metinler).
- 45 Sorunun son durumu ve tartışılması için, bak. Joseph BIDEZ, *Éos ou Platon et l'Orient* (Brüksel, 1945), s. 43>.

kitap" simgeselliği çok eski olup bütün Doğuda çok yaygındır⁴⁶.

Arkaik bir mit ya da simgenin ne kadar çok yeni yorumlara konu olabildiği burada görülüyor. Er'in görüşünde, bildiğimiz "Dünyanın Ekseni", "Zorunluluğun İği" olmuş, "Gökteki Kitap"ın yerini de astrolojik (yıldızlara bağlı) Yazgı almıştır. Yine de "insanın durumunun" değişmeden kaldığına dikkat edelim. Pamfilyalı Er de, tıpkı ilkel kültürlerin şamanları ve mistikleri gibi, Kozmosu ve Hayatı yöneten yasaların açıklamasını bir esrimeli yolculukta öğreniyor; Yazgının ve ölümden sonraki varoluşun gizemlerini de esrimeli bir görüş sayesinde anlayabiliyor.

Bir şamanın esrimesiyle Platon'un "seyredalişı" (*contemplation*) arasındaki büyük fark; tarihin ve kültürün kazdığı bu derin uçurum, son hakikatin bilincine varma olgusunun yapısını hiç değiştirmiyor : İnsan dünyadaki durumunu ve son yazgısını ancak esrime yoluyla tam olarak gerçekleştirebilir. Burada hemen hemen "varoluşsal bilinçlenme" denebilecek bir olgunun ilkörneğinden söz etsek yeridir : hem ilkel bir şaman veya mistiğin esrimesinde, hem de Pamfilyalı Er'in ve daha bu dünyadayken insanın mezar-ötesi kaderini tanımış olan bütün Eski Dünya "vizyonerlerinin" deneyimlerinde var olan bir *existentiel* ("varoluşsal") bilincin ilkörneği...⁴⁷

46 Bak. Geo WIDENGREN, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*, *passim*. Mezopotamya'da, bir göğe çıkış sonunda tanrıdan Yasa Levhalarını ya da Göksel Kitabı -Mesih (yani "Yağlanmış") sıfatıyla- Kır'al alıyordu (*ibid.* s. 7>); İsrailde Musa Yal'ive'den Yasa Levhalarını alır (*ibid.*, s. 22>).

47 Wilhelm MUSTER (*Der Schamanismus bei den Etruskern* "Frühgeschichte und Sprach-wissenschaft", I, Viyana, 1948, s. 60-77) Etrüsklerin öbür dünyaya ilişkin inanışlarını ve Yeraltına yolculuklarını şamanizmle karşılaştırır. Genel olarak sihribazlığa ve çeşitli ölüm mitolojilerine ait fikir ve olguları "şamanlı" olarak nitelemenin ne yararı olacağı pek belli değildir.

İSKİTLER, KAFKASYALILAR, İRANLILAR

Herodotos bize İskitlerin ölüm/ cenaze âdetlerinin iyi bir betimlemesini bırakmıştır (IV, 71>). Cenaze kaldırıldıktan sonra arınmaya geçiliyor, bunun için kızdırılmış taşların üzerine kenevir atılarak dumanı solunuyordu. "Böylece 'dumanaltı' olarak büyülenen İskitler kurt gibi ulurlar" (IV, 75). Karl Meuli bu arınmanın şamancıl karakterini gayet iyi aydınlatmıştır⁴⁸. Gerçekten de ölümlere tapma, kenevir kullanımı, duman (tütsü) soluma ve "uluma" gibi edimler belli ve özgül bir dinsel bütünlük oluşturur ki bunun amacı ancak esrime olabilir. Meuli (*ibid.* s. 124) bu bağlamda Radlov tarafından betimlenen (bak. yuk. s. 242), şamanın kırk gün önce ölmüş bir kadının ruhunu Yeraltına götürdüğü Altay seansını hatırlatıyor. Herodotos'un anlatımında ruhgüder-şaman yer almıyor; o sadece cenaze törenini izleyen arınmadan söz ediyor. Fakat birçok Türk-Tatar halklarında bu tür arınma törenleri ölünün şaman tarafından yeni yurduna (Yeraltı dünyasına) götürülmesiyle çıkarılır.

Meuli aynı şekilde, İskitlerin mezar-ötesine ilişkin inanışlarının şamancıl yapısına; Herodotos tarafından aktarılan bir söylenceye göre bazı İskit erkeklerini "*Enarée*"ye dönüştüren -İsviçreli bilginin Sibirya ve kuzey Amerika şamanlarının kadınsılaşımlarıyla karşılaştırdığı- gizemli "kadın hastalığı-na"⁴⁹, ve *Arimaspeia*'nın, hattâ genel olarak epik şiirin "şamancıl" köklerine de dikkati çekiyor. Bu savların tartışılmasını yetkili kişilere bırakıyoruz. Ancak bir nokta kesin görünüyor : Şamanizm ve kenevir dumanıyla sağlanan sarhoşluk/esrime İskitlerce de biliniyordu. Aşağıda göreceğimiz gibi, esrime amacıyla kenevir kullanımına İranlılarda da rastlanmaktadır;

48 *Scythica*, s. 122>. E. ROHDE İskitler ve Massagetlerde kenevirinesritici rolünü daha önce farketmişti: *Psyché*, s. 277, n. 1.

49 *Scythica*, s. 127>. MEUL'nin (*ibid.*, s. 131, n. 3) işaret ettiği gibi, W. R. HALLIDAY daha 1910'da "Énarée"leri Sibirya şamanlarının sihir yoluyla kadına dönüşmeleri şeklinde açıklamayı önermişti. Başka bir yorum için, bak. Georges DUMÉZIL, *Les "énarées" scythiques et la grossesse du Narte Hamyc* ("Latomus", V, Brüksel, 1946, s. 249-55).

Orta ve Kuzey Asyada mistik esriklik kenevir bitkisinin İran dilindeki adıyla adlandırılıyordu.

Kafkasya kavimlerinin, özellikle Oset'lerin birçok İskit mitolojik ve dinsel geleneklerini korumuş oldukları biliniyor⁵⁰. İmdi, bazı Kafkas halklarının mezar-ötesi tasarımları da -özellikle ölünün kıldan ince kılıçtan keskin bir köprüden geçmek zorunda kalması, tepesi Göğe değen ve kökünden de mucizeli bir pınar fışkıran Kozmik Ağaç miti, vb. gibi motiflerle- İranlılarınkiyle benzerlik gösterir⁵¹. Öte yandan bazı dağlı Gürcü kabilelerinde biliciler, falcılar ve ruhgüdücü/ ruhçağırıcılar belli bir rol oynarlar. Bu büyücü ve esriklerin en önemlileri *messulethe*'lerdir. Bunlar çoğunlukla kadın ve kızlar arasından çıkar; başlıca işlevleri ölümlere öbür dünya yolunda eşlik etmektir; ama onları kendi bedenlerine de alabilirler; o zaman ölümler onların ağzından konuşur. Ruh-güdücü olsun, ruh-çağırıcı olsun, *messulethe* görevini dalınca geçerek yerine getirir⁵². Bu özellikler ilginç derecede Altay şamanizmini hatırlatır. Bu durumun ne ölçüde "Avrupa İranlılarının", yani Sarmat ve İskitlerin, inanış ve tekniklerini yansıttığı konusunda

50 Bak. Georges DUMÉZİL, *Légendes sur les Nartes. Suivies de cinq notes mythologiques*, (Paris, 1930), *passim* ve genel olarak, *id.*, (dört ciltlik) *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1940-48).

51 Robert BLEICHSTEINER, *Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker* ("Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", IV, 1936, s. 413-495), s. 467>. Oset'lerde, "ölü, yakınlarından izin aldıktan sonra ata atlayıp gider. Çok geçmeden yolda birtakım 'nöbetçi'lerle karşılaşır; onlara birkaç peksimet (mezarının yanına konmuş olan peksimetleri!) vermesi gerekir. Sonra bir ırmağa gelir; bunun üzerine köprü diye sadece bir kalas atılmıştır... Doğru ya da 'hakikatli' kişinin ayakları altında bu kalas genişler, sağlamlaşır, görkemli bir köprü olur..." (Georges DUMÉZİL, *Légendes sur les Nartes*, s. 220-221). "Ermenilerin 'dar köprüsü' ya da Gürcülerin 'kıl köprüsü' gibi bu öbür dünya 'köprü' sünün de Mazdekçilikten geldiği kuşku götürmez. Bütün bu kalaslar, kıllar, vb. nın, doğru kişinin ruhunun önünde genişleyip açılmak, günahkâr ruhlar içinse kılıcın ağzı gibi daralmak gibi bir özellikleri vardır" (*ibid.*, s. 202). Ayrıca bak. aş. s. 527>.

52 BLEICHSTEINER, *Rossweihe*, s. 470>. Endonezyalı "ağlayıcı kadınların" işlevi de bu olgularla karşılaştırılabilir (bak. yuk. s. 397>).

kesin karar vermek henüz mümkün değildir⁵³.

Kafkasyalılarla İranlıların mezar-ötesine dair inanışları arasındaki dikkat çekici benzerliği not etmiştik. Nitekim İranlıların ölüme ilişkin mitolojilerinde Çinvat Köprüsü çok önemli bir rol oynar⁵⁴. Oradan geçmek bir bakıma ruhun yazgısını belirler. Bu geçiş, yapısı bakımından sırra-erme sınavlarıyla eşdeğerde zor bir sınavdır. Çinvat Köprüsü "birkaç yüzlü bir kalas gibidir" (*Dataistân-ı Denik*, 21, 3>) ve birkaç geçiş şeridine ayrılmıştır. Doğru ruhlar için dokuz mızrak boyu genişliktedir; günahkârlar ve dinsizler içinse "usturanın ağız kadar" dardır (*Dinkart*, IX, 20, 3). Çinvat Köprüsü "Dünyanın Merkezinde" bulunur. "Yerin Ortasında" ise "sekiz yüz insan ölçeği (boyu?) yükseklikte" (*Bundahišn*, 12, 7) *Kakâd-i Dâitîk*, yani "Yargı Zirvesi" yükselir. Çinvat Köprüsü *Kakâd-i Dâitîk*'in *Albûrz*'una kadar ulaşır. Başka deyişle, Köprü "Merkezde" Yeri Göğe bağlar. Çinvat'ın altında Cehennem çukuru açılmıştır (*Vidêvdât*, 3, 7); gelenek bu çukuru "Albûrz'un uzantısı" (*Bundahišn*, 12, 8>) olarak gösterir.

Yine merkezdeki bir eksenle (Direk, Ağaç, Köprü, vb.) biribirine bağlı üç kozmik kuşaktan oluşan "klasik" kozmolojik şemanın karşısındayız. Şamanlar üç bölgenin arasında serbestçe dolaşabiliyorlar; ölümler öbür dünya yolunda bir köprüden geçmek zorundalar... Bu ölüm motifine birçok kez rastladık,

53 Bak. ayrıca W. NÖLLE, *Iranisch-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus* (in "Jahrbuch des Museums für Völkerkunde", XII, Leipzig, 1953, s. 86-90; H. W. HAUSSIG, *Theophylakt's Exkurs über die skythischen Völker* (in "Byzantion", XXIII, Brüksel, 1953, s. 275-462), s. 360 ve not 313. İ. Ö. ikinci binyılın sonlarında ve birinci binyılın başlarında Avrupaya giren "şaman inançlı" atlılar hak. bak. F. ALTHEIM, *Römische Geschichte* (Baden-Baden, 2 cilt, 1951-53), I, s. 37>; H. KIRCHNER, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, s. 248>. Arnulf KOLLAN'TZ'in makalesi *Der Schamanismus der Awaren* (in "Palaeologia", IV, 3-4, Osaka, 1955, s. 63-73) içerdiği basım yanlışları nedeniyle hemen hemen kullanılamaz durumdadır.

54 Bak. N. SÖDERBLÖM, *La Vie future d'après le mazdéisme* (Paris, 1901), s. 92>; H. S. NYBERG, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes* (in "Journal Asiatique", CCXIX, 1931, s. 1-134), II, s. 119>; id., *Die Religionen des alten Iran*, (Leipzig, 1938), s. 180>.

daha da rastlayacağız. İran geleneğinde -hiç değilse Zerdüş'tün reformlarından sonra koruyabildiği biçim altında- önemli olan, köprü geçilirken ruhu Cehenneme düşürmek isteyen ifritlerle -ölünün akrabaları tarafından çağrılan- koruyucu ruhlar arasında bir tür çekişmenin yer almasıdır. Bu koruyucular "yer ve gök varlıklarının güdücüsü" Aristât'la iyi kalpli Vayu'dur⁵⁵. Köprüde Vayu dindar ve doğru insanların ruhlarına destek olur; ayrıca ölülerin ruhları da yardıma gelir (Söderblom, s. 94>). İyi Vayu'nun üstlendiği ruhgüderlik görevi şamancıl bir ideolojiyi yansıtıyor sayılabilir.

Gâthâ'larda, Çinvat köprüsünden geçiş olayına üç kez değinilir (45, 10-11; 51, 13). İlk iki geçişte Zerdüş -H.S. Nyberg'in yorumuna⁵⁶ göre- kendinden ruhgüder olarak söz eder : Esrime yoluyla onunla birleşenler köprüden kolaylıkla geçecekler, onun karşıtları, dinsizler ise "ebediyyen Kötülük evinin konukları" olacaklardır (Çev. Duchesne-Guillemine). Gerçekten de Köprü sadece ölülerin değil, aynı zamanda -daha önce de birçok kez bu niteliğiyle rastladığımız gibi- esriklerin de yoludur. Ardâ Virâf da mistik yolculuğunda Çinvat köprüsünü esrime halinde geçmiştir. Nyberg'in yorumuna bakılırsa, Zerdüş dinsel deneyimi açısından şamana çok yakın bir esriktir. İsveçli bilgin Gâthâ'larda geçen *maga* teriminde Zerdüş'te öğrencilerinin kutsallığa adanmış kapalı bir mekânda koro halinde söyledikleri ritüel ezgiler yoluyla bir esrime deneyimi meydana getirdiklerine kanıt bulunabileceği fikrindedir (*ibid.* s. 157, 161, 176, vb.). Bu kutsal mekânda (*maga*) Gök ve Yer arasında

55 Vayu hakkında, bak. G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran*, s. 188>; Stig WIKANDER, *Vayu; Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*, (Uppsala, 1941), I; Georges DUMÉZIL, *Tarpeia. Essai de philologie comparative indo-européenne* (Paris, 1947), s. 69>. Bu üç önemli eseri, okura kendi açıklamalarımızın özet niteliğinde olduğunu belirtmek için anıyoruz. Gerçekte Vayu'nun işlevi burada kısaca verilenden daha nüanslı ve karakteri de bir hayli daha karmaşıktır.

56 *Die Religionen des alten Iran*, s. 182>. Köprü'nün yanında ölü, iki köpekle birlikte güzel bir kıza rastlar (*Vidēvdāt*, 19, 30); bu, başka yerlerde de tanıklanan İran kökenli bir yeraltı dünyası simgeselliğidir.

da iletişim mümkün kılınmış (*ibid.* s.157), yani evrensel yaygınlıktaki bir diyalektiğe uygun olarak, adı geçen mekân bir "merkez" olmuş oluyordu. Nyberg bu iletişimin esrime nitelikli olduğunu ısrarla belirtiyor ve özellikle "ırlayıcıların" (ilâhicilerin) mistik deneyimlerini asıl şamanizmle karşılaştırıyor. İran uzmanlarının çoğu bu yorumlara karşı çıkmaktadır⁵⁷. Şunu belirtelim ki Zerdüş'tün dinindeki mitolojik ve esrimelik öğelerle şamanizmin ideoloji ve teknikleri arasındaki benzerlikler çok daha geniş bir bütünlüğün içinde yer alır ve bu bütünlük hiç de Zerdüş'tün dinsel yaşantısının "şamancıl" bir yapıda olmasını gerektirmez. Kutsal mekân, ırlamanın (*chant*) önemi, Yerle Gök arasında mistik ya da simgesel iletişim, sırra-erme ya da ölümler köprüsü gibi çeşitli öğeler Asya şamanizminin yapı taşları olmakla birlikte ondan önce gelir ve onun çerçevesinden taşarlar.

Her neyse, kenevir tütsüsüyle elde edilen şamancıl esrime-nin eski İran'da da bilindiği anlaşıyor. *Bangha* (kenevir) adı Gâthâ'larda geçmiyor, fakat *Fravaşi-Yaşt'ta Pouru-bangha* diye birinden söz ediliyor ki bu sözcük "çok keneviri olan" demektir (Nyberg, s. 177). *Yaşt'ta* Ahura-Mazda'nın "esrimesiz ve kene-

57 Bak. Otto PAUL'un hepsi aynı derecede inandırıcı olmayan gözlemleri, *Zur Geschichte der iranischen Religionen* ("Archiv für Religionswissenschaft", XXXVI, Leipzig, 1940, s. 215-34), s. 227>; Walther WÜST, *Bestand die zoroastri-sche Urgemeinde wirklich aus berufsmässigen Ekstasikern und schamaniesierenden Rinderhirten der Steppe?* (in *ibid.*, s. 234-49); W. B. HENNING, *Zoroaster : Politician or Witch-doctor?* (Londra, 1951), *passim*. G. WIDENGREN son zamanlarda Zerdüşçülükteki şamancıl öğeler dosyasını yeniden ele almıştır; bak. *Stand und Aufgaben der iranischen Religions-geschichte* (in "Numen", I, 1954, s. 26-83; II, 1955, s. 47-134), 2. böl. s. 66>. bak. ayrıca J. SCHMIDT, *Das Etymon des persischen Schamane* (in "Nyelvtudományi közlemények", XLIV, Budapeşte, s. 470-74); J. de MENASCE, *Les Mystères et le religion de l'Iran* ("Eranos Jahrbuch", XI, Zürich, 1944, s. 167-86), özell. s. 182>; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ* (Paris 1948), s. 140>. Ayrıca Stig WIZKANDER (*Der arische Männerbund*, s. 64>) ile G. WIDENGREN'in (Hochgottglaube, s. 328>, 342>, vb) İran'da da Germanlerdeki *berserkir*'lerin ve Vedalarda geçen *marya*'ların karşılığı olan, yapıcı sırra-erme ve esrimeye dayalı "erkek derneklerinin" varlığını açıkça ortaya koymuş olduklarını da hatırlatalım.

virsi" kaldığı söyleniyor (19, 20; Nyberg, s. 178). *Videvdât*'ta ise kenevir "ifritleştiriliyor" (*ibid.* s. 177). Bu son nokta olasılıkla İranlılar tarafından da -belki de İskitlerdeki ölçüde- uygulanan şamanıl sarhoşluğa karşı derin bir düşmanlık beslendiğini kanıtlar görünüyor. Kesin olan husus, *Ardâ Virâf*'ın da görülerini, kendisini yedi gün yedi gece uyutan, şarap ve "Viştasp ilacı"ndan yapılmış bir içkiyi içtikten sonra gördüğüdür⁵⁸. Uykusu şamanların dalınç haline oldukça benziyor, zira *Ardâ Virâf* kitabının dediğine göre, "*Virâf*'ın ruhu bedeninden ayrılıp Kakâd-i Daitik'teki Çinvat köprüsüne gitti. Yedi gün sonra da geri dönüp yeniden bedenine girdi." (böl. III, çev. Barthélemy, s. 10). *Virâf*, Dante gibi, Mazdek dininin Cennet ve Cehennemlerinin bütün kat ve bölgelerini ziyaret etmiş, dinsizlere çektirilen azaplara ve doğrulara verilen ödüllere tanık olmuş. Onun mezar-ötesine yolculuğu şamanların yeraltına iniş öyküleriyle karşılaştırılabilir. Bu inişlerin bazılarında da günahkârların cezalandırılmasına değinişler vardır. Ortaasya şamanlarının Yeraltı âlemine ilişkin imge ve tasarımları eski Doğu ve en başta İran kökenli fikirlerin etkisinde kalmış olmalıdır. Ama bu, şamanların Yeraltına iniş olayının yabancı bir etkiden kaynaklandığı anlamına gelmez; Doğu etkisi olsa olsa dramatik cezalandırma senaryolarını daha da renklendirip canlandırmıştır. Bu etkiyle zenginleşen, esrimeli yolculuğun anlatısı veya öyküsüdür; esrimenin kendisi bu etkilerden çok öncelere aittir. (Nitekim eski Doğu etkisinin akla bile gelemeyeceği arkaik kültürlerde de esrime tekniklerine rastlamıştık.)

Böylece, Zerdüş'tün kendisinin "şamanıl" bir deneyimden geçip geçmediği konusunda kesin bir şey söyleyememekle birlikte, esrimenin en ilkel biçimi olan kenevir sarhoşluğunun eski İranlılarca bilindiğini hiç çekinmeden öne sürebiliriz. Ayrıca İranlıların, şamanizmin öteki temel öğelerini, örneğin -İskitlerde de tanıklanan?- sihirli uçuş veya Göğe çıkışı da

58 M. A. BARTHELEMY'nin çevirisini kullanıyoruz: *Artâ Virâf-Nâmak ou Livre d'Ardâ Virâf* (Paris, 1887). Bak. ayrıca S. WIKANDER, *Vayu*, s. 43>; G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben*, 2. böl. s. 67>.

bildiklerine inanmamıza hiçbir engel yoktur. Ardâ Virâf "ilk adımını" atmış ve yıldızlar küresine, "ikinci adımda" ay küresine erişmiş; "üçüncü adım" onu "yüceler yücesi" denen ışığa, dördüncü adımı da Garotman ışığına ulaştırmış (böl. VII-X ; çev. s. 19). Bu göğe çıkış olayının sezdirdiği kozmoloji ne olursa olsun, "adımlar" simgeselliğinin -ki buna ilerde, Buddha'nın doğuş mitinde de aynen rastlayacağız- şaman ağaçlarındaki çentikler ya da "basamaklar" simgeselliğiyle tıpatıp örtüştüğü bir gerçektir. Bu simgeler bütünü ritüel göğe çıkış motifiyle sıkı ilişki içindedir. Bu çıkışlar ise, birçok kez gördüğümüz gibi, şamanizmin kurucu öğeleridir.

Öte yandan, kenevir tütsüsüyle elde edilen sarhoşluğun önemi, bu bitkinin İran dilindeki adının bütün Ortaasyadaki geniş yayılışı ile de doğrulanmaktadır. *Bangha* terimi birçok Ugor dillerinde hem -seanstan önce ve seans esnasında "kafa bulmak" için kullanılan- tipik şamanlık mantarı *agaricus muscarius*'u, hem de bunun doğurduğu sarhoşluğu adlandırmak için kullanılır olmuştur⁵⁹. Örneğin *Vogulca pânkħ*, "mantar" (*agaricus muscarius*), Mordvince *panga*, *pango*, "sarhoşluk, ayyaşlık" anlamlarına da gelir. Tanrılara yakılan ilâhilerde de mantar etkisiyle meydana getirilen esrimelere değinilir (Munkácsi, s. 344). Bu saptamalar esrime amaçlı uyuşturucu kullanımının gördüğü dinsel/sihirsel rağbetin İran kökenli olduğunu kanıtlamaktadır. Ortaasyada görülen ve ilerde yeniden ele alacağımız başka İran etkileriyle birlikte, *bangha* İran'ın dinsel bakımdan buralardaki saygınlığının ne derecelere varmış olduğunu gösteriyor. Ugor halklarında şamancıl amaçlarla uyuşturucu kullanımının İran kökenli olması mümkündür. Fakat asıl kökensel şamancıl deneyim hakkında bu neyi kanıtlar? Uyuşturucular asıl "arı" dalıncın yerini tutmaya çalışan basit ve kaba taklitlerden ibarettir. Daha önce, birçok Sibiryâ halklarında, çeşitli maddelerle (alkol, tütün, vb.) sinir sistemini etkileme

59 Bernhardt MUNKÁCSI, "Pîlz" und "Rausch" ("Keleti szemle", VIII, Budapeşte, 1907, s. 343-44). Bu göndermeyi Stig Wikander'in nezaketine borçluyum.

olaylarının yakın dönemde kültüre girmiş yenilikler olduğunu ve bir bakıma şamanlık tekniğindeki yozlaşmayı gösterdiğini gözlemek fırsatını bulmuştuk. Başka deyişle, insanlar başka yoldan erişemedikleri manevî bir durumu uyuşturucu sarhoşluğuyla *taklit etmeye* çalışmaktadırlar. Adına ister yozlaşma diyelim, ister mistik bir tekniğin yığınlara indirilmesi (*vulgarisation*) diyelim, eski ve yeni Hind'de ve baştan başa bütün Doğuda, mistik esrimeyi ya da herhangi bir manevî deneyimi gerçekleştirmek için "zor yollarla" "kolay yolların" böyle bir karışımına her zaman rastlanmaktadır.

İslamlaşmış İran'ın mistik geleneklerinde ulusal mirasa ait öğelerle İslam veya Doğu etkisinden gelenlerin paylarını ayırmak kolay değilse de, İran kutsal yazılarında geçen birçok söylence ve mucizelerin evrensel sihirbazlık, ve özellikle de şamanlık, ortak dağarcığına ait olduğu kuşku götürmez. Bunu görmek için C. Huart'ın iki ciltlik *Saints des Derviches Tourneurs** adlı eserini karıştırmak yeter. Orada adım başı en arı şamanlık geleneğine ait mucizelerle karşılaşırız : göğe çıkışlar, sihirli uçuşlar, görünmez oluşlar, su üstünde yürüyüşler, hastalıkları iyileştirmeler, vb⁶⁰. Öte yandan, İslam gizemciliğinde -ermişle-

60 Bak. C. HUART, *Les Saints des derviches tourneurs. Récits traduits du persan*, (Paris, 2 cilt, 1918-22): çok uzaklarda olup bitenlerin bilinmesi (I, s. 45), ermişlerin vücutlarından ışık yayılması (I, s. 37>, 80), cisimlerin dokunmadan devindirilmesi [*lévitation*] (I, s. 209), ateşten etkilenmeme: "*seyyid şeyhinin öğretilerini dinleyip sırlara vakıf olunca öylesine alevleniyordu ki, iki ayağını kızgın mangala sokuyor ve elleriyle de korları ayıkliyordu...*" (I, s. 56; burada şamanlara özgü "ateşe egemenlik" olayını görüyoruz); sihirbazların havaya attıkları bir çocuğu şeyhin orada tutması (I, s. 65); aniden gözden kaybolma (I, s. 80), görünmezlik (II, s. 131), aynı anda birkaç yerde bulunma [*ubiquité*] (II, s. 173), suyun üzerinde yürüme, bağdaş kurup oturma (II, s. 336), uçma ve göğe çıkma (II, s. 345), vb.. Baselli profesör Fritz MEIER bana, Emin Ahmed Razi'nin 1594'te yazılmış ve henüz yayımlanmamış olan yaşamöyküsel eserine göre Ermiş Kutb'üd-dîn Haydar'ın ateşe ve dondurucu soğuğa duyarsız olduğunu, ayrıca sık sık ağaç tepelerinde ve damlarda görüldüğünü bildirmişti. Oysa, ağaçlara tırmanmanın şamancıl anlamı bilinmektedir (bak. yuk. s. 155).

* "Dönen Dervişlerin Ermişleri". Bu eser Ahmed Eflâkî'nin *Menakıb 'ül-Arifin*'inin XIX. yüzyıl sonlarında Hindistanda yapılmış kötü bir basımının çevirisidir. (Çev.)

rin en "pâk" sayılanları bu tür yan yollara başvurmamış olsalar bile- haşhaşın ve öteki uyuşturucuların oynadığı rolü de unutmamak gerekir⁶¹.

Son olarak, İslamın Ortaasya Türkleri arasında yayılmasıyla birlikte bazı şamancı öğeler Müslüman mistiklerince özümsemiştir⁶². Profesör Köprülüzade "efsaneye göre Ahmed Yesevî ile bazı dervişlerinin kuşa dönüşüp uçma yetenekleri olduğunu" hatırlatıyor (*Influence*, s. 9). Bektaşî ermişleri üstüne de benzer söylenceler dolaşıyormuş (*ibid.*). XIII. yüzyılda -ayırıcı ritüel işareti "iki boynuzlu başlık" olan bir tarikatın kurucusu- Barak Baba bir devekuşuna binerek kendini halka gösteriyormuş ve, söyleneceye göre, "kuş binicisinin etkisi altında biraz uçabiliyormuş" (*ibid.* s. 16-17). Türkolog bilginin belirttiği gibi, bu motiflerin gerçekten Türk-Moğol şamanizminin etkisinden ileri gelmesi mümkündür. Fakat kuşa dönüşme yetisi bütün şamanizmlerin ortak motifidir, ister Türk-Moğol olsun, ister Arktikalı, Amerikan, Hindli ya da Okyanusyalı... Barak Baba söylencesindeki devekuşuna gelince, bunun daha çok bir güney etkisine işaret ettiği düşünülebilir.

ESKİ HİND DÜNYASI : GÖĞE ÇIKIŞ RİTLERİ

Türk-Moğol dininde ve özellikle şamanizmde kayın ağacına verilen ritüel önem hatırlardadır : Kayın veya huş ağacı, ya da

61 XII. yüzyıldan itibaren kimi İran mistik tarikatlarında uyuşturucuların (haşhaş, afyon) etkisi hissedilmeye başlıyor; bak. L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane* (Paris, 1922), s. 86>. Raks (esrimeli coşkun "dans"), *tanrızik* (dalınçta "giysilerin yırtılıp parçalanması"), *nazar ilal mord* ("platonik bakış", erotik ketvurma yoluyla elde edilen hayli kuşkulu bir esrime biçimi) gibi davranışlar uyuşturucuyla elde edilen dalıncın belirtilerindendir. Bu ilkel esrime reçeteleri gerek İslam-öncesi bazı mistik tekniklerle, gerek Sufiliği etkilediği sanılan birtakım sapkın Hind teknikleriyle karşılaştırılabilir (*ibid.* s. 87).

62 Bak. Mehmed Fuad KÖPRÜLÜZADE, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*; bak. ayrıca aynı yazarın Türkçe yayımlanan, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* [*Les Premiers Mystiques dans la Littérature turque*] (İstanbul, 1919) adlı eserinin L. BOUVAT tarafından yapılan özeti : "Revue du Monde Musulman", XLIII, 1921, s. 236-66.

yedi veya dokuz çentikli direk Evren Ağacını temsil eder ve dolayısıyla "Dünyanın Merkezinde" sayılır. Şaman ona tırmanarak en yüksek gök katına ulaşır ve Bay Ülgen'in huzuruna varır.

Brâhmancıl ritüelde de aynı simgeselliğe rastlıyoruz; bu törenler de tanrılar âlemine varan bir göğe çıkışı içeriyor. Nitekim, "Kurbanın bir tek sağlam dayanağı, bir tek barınağı vardır : gökler âlemi" (*Çatapatha Brâhmana*, VIII, 7, 4, 6); "Kurban sağlam bir taşıyıcı balıktır" (*Aitareya Brâhmana*, III, 2, 29); "Kurban, bir bütün olarak, göğe götüren gemidir" (*Çatapatha Brâhmana*, IV, 2, 5, 10)⁶³. Ritüelin mekanizması bir *dûrohana*⁶⁴, yani "zor çıkış"tır, zira Evren Ağacına tırmanmayı gerektirir.

Gerçekten de, kurban direği (*yûpa*), Evren Ağacıyla özdeşlenen bir ağaçtan yapılır. Rahip yanına bir oduncu olarak bunu ormandan kendisi seçer (*Çatapatha Br.* III, 6, 4, 13 : etc.). Ağaç kesilirken rahip ona şöyle seslenir : "Doruğunla göğü yırtma, gövdenle havayı yaralamal.." (*Çatapatha Br.* III, 6, 4, 13; *Taittiriya Samhitâ*, I, 3, 5; vb.). Kurban direği bir tür evren direği olmuştur. Rig Veda (III, 8, 3) ona şöyle seslenir : "Yerin doruğunda yüksel, ey *vanaspati* (ormanın Efendisi)!" *Çatapatha Br.* (III, 7, 1, 14) da ondan geri kalmaz : "Doruğunla Göğü tutarsın, gövdenle Havayı doldurursun, ayağınla (köklerinle) Yeri bastırır (güçlendirir) sin..."

Kurban sunucu, tek başına ya da eşiyile birlikte, bu kozmik direğe tırmanarak göğe çıkar. Direğe bir merdiven dayayıp eşine seslenir : "Hadi gel, Göğe çıkalım." Kadın yanıt verir : "Olur, çıkalım". Bu ritüel konuşma üç kez tekrarlanır (*Çatapatha Br.* V, 2, 1, 10 ; vb.). Tepeye varınca kurban sunucu direğin başına dokunur ve kollarını (bir kuşun kanatları gibi!) iki yana açarak haykırır : "Göğe, tanrılara eriştim! Ölümsüzleştim!"

63 Bak. Sylvain LÉVI'nin grupladığı birçok metin: *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (Paris, 1898), s. 87>.

64 *Dûrohana* simgeselliği için bak. ÉLIADE, *Dûrohana and the "Waking Dream"* ("Art and Thought: a Volume in Honor of the Late Dr. Ananda K. Coomaraswamy on the Occasion of his 70th Birthday", I. K. BHARATA, ed. Londra, 1947, s. 209-213).

(*Taittirîya Samhitâ*, I, 7, 9, 2; vb.). "Hiç kuşkusuz, kurban sunan, göksel âleme ulaşmak için kendine bir merdiven, bir köprü yapmış olur" (*ibid.* VI, 6, 4, 2; vb.).

Kurban direği bir *Axis Mundi*'dir; arkaik kavimlerin sunularını Göğe göndermekte kullandıkları çadırlarının duman deliği ya da orta direği gibi, Veda'ların *yupâ*'sı da bir "kurban taşıma aracı" dır (*Rig Veda*, III, 8, 3). Ona şöyle dua ediliyordu : "Ey Ağaç, bırak kurban göğe gitsin!" (*RV*, I, 13, 11) ; "Ey Ağaç, kurban tanrılara doğru yönelsin!" (*ibid.*).

Şaman giysisindeki kuş biçimli simgesellikle Sibirya şamanlarının sihirli uçuşlarına ilişkin birçok örnek de hatırlardadır. Eski Hind'de de benzer fikir ve kavramlara rastlanır. *Pañcaviṃṣa Brâhmana* (V, 3,5) "kurban sunucunun kuş olup göklere uçtuğunu" belirtir⁶⁵. Birçok metin (*Jaiminîya Upaniṣad Brâhmana*, III, 13, 9), Ağacın tepesine erişmek için sahip olunması gereken kanatlardan, "konutu ışıktaki olan erkek kazdan" (*Katha Upaniṣad*, V, 2), kuş kılığında sunucuyu göğe taşıyan kurbanlık attan (*Mahîdhara, ad Çatapatha Br.* XIII, 2, 6, 15), vb. söz eder⁶⁶. Az sonra göreceğimiz gibi, sihirli uçuş geleneği de, gerek eski gerek orta çağlarda Hindistanda, her zaman ermişler, yogiler ve sihirbazlarla ilişkili olarak, bol bol tanıklanmaktadır.

Brâhmancıl metinlerde, "ağaca tırmanmak" deyiimi mânevî yükseliş kavramını ifade etmek için sık sık kullanılan bir imge haline gelmiştir⁶⁷. Aynı simgesellik, anlamı her zaman saydam olmamakla birlikte, folklor geleneklerinde de korunmuştur⁶⁸.

Şamanlık tipte göğe çıkış imgesine Buddha'nın doğumuna

65 Alıntı: A. COOMARASWAMY, *Svayamâttrnâ: Janua Coeli* ("Zalmoxis", II, 1939, s. 1-51), s. 47.

66 Bak. COOMARASWAMY'nin derlediği öteki metinler, *ibid.*, s. 8, 46, 47, vb.; bak. ayrıca S. LÉVI, *La Doctrine*, s. 93. Tabii, ölümden sonra da aynı yol izlenir ; bak. S. LÉVI, s. 93> ; H. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), s. 401>.

67 Bak. örneğin COOMARASWAMY'nin hatırlattığı metinler, *Svayamâttrnâ*, s. 7, 42, vb. Bak. ayrıca Paul MUS, *Barabudur*, I, s. 318.

68 Bak. PENZER ve TAWNEY, *The Ocean of Story*, I, s. 153; II, s. 387; VIII, s. 68>, vb.

ilişkin söylencelerde de rastlanır. *Majjimanikaya* (III, 123) olayı şöyle anlatır : "Bodhisatva doğar doğmaz ayaklarını dümdüz yere basar ve beyaz bir şemsiyenin altında, kuzeye dönerek yedi uzun adım atar. Tüm çevresini bakışlarıyla tarayıp, boğa sesiyle şöyle der : 'Ben dünyanın en yükseğiyim, en iyisiyim, yaşça en büyüğüyüm; bu benim son doğuşum; bundan sonra başka hayatım olmayacak.' " Söz konusu *yedi adım* Buddha'yı dünyanın doruğuna ulaştırır. Altay şamanının, son gök katına varmak için yedi veya dokuz çentikli törensel kayna tırmanması gibi, Buddha da simgesel olarak, yedi gezegen feleğinin teka-bül ettiği yedi gök bölgesini aşar. Göğe çıkışa ilişkin eski şamanlık (ve Veda'cılık) kozmolojik şemanın burada bin yıllık Hind metafizik spekülasyonunun katkılarıyla zenginleşmiş olarak karşımıza çıktığını belirtmeye gerek yoktur. Buddha'nın *yedi adımı* "tanrılar âleminin" ya da Vedalarda geçen "ölümsüzlüğün" peşinde değildir; insanlık durumunu aşmayı amaçlamaktadır. Nitekim 'ben dünyanın en yükseğiyim' (*agga'ham asmi lokassa*) deyişi Buddha'nın uzay-üstü aşkınlığını dile getirmekten başka anlam taşımaz; tıpkı 'dünyanın yaşça en büyüğüyüm' (*jettho'ham asmi lokassa*) deyişiminin de onun zaman-üstü aşkınlığını anlatması gibi. Zira kozmik doruğa ulaşmakla Buddha dünyanın merkezine de ulaşmış olur ve yaratılış da bir Merkezden (=Doruktan) başlamış olduğuna göre, Buddha dünyanın başlangıcıyla çağdaş olmuş olur⁶⁹.

Majjimanikaya'da geçen yedi kat gök tasarımı Brâhmanizme kadar çıkar; burada olasılıkla, Altay ve Sibirya kozmolojile-

69 Buddha'nın Doğumuna ilişkin bu ayrıntıyı tartışmanın yeri burası değildir; ancak, bir yandan arkaik bir simgeselliğin onu sonsuz yeni yorumlara açık bırakan çok-değerliliğini göstermek, öte yandan da "şamanlık" bir şemanın gelişmiş bir dinin içinde varlığını sürdürmesinin kesinlikle bu şemanın kökensel içeriğinin korunmasını gerektirmeyeceğini belirtmek üzere, bu konuya burada kısaca değindik. Doğal olarak, aynı gözlem Hristiyan ve Müslüman tasavvurlarındaki çeşitli göğe çıkış şemalarına da uygulanabilir. bak. ELIADE, *Sapta padâni kramati...* (in "The Munshi Diamond Jubilee Commemoration Volume", Bombay, 1948, I, s. 180-88) ve *id.*, *Les Sept pas du Bouddha (Mythes, rêves et mystères, s. 148-55'te yeniden yayım.)*.

rini de -dolaylı yoldan da olsa- etkilemiş olduğunu gördüğümüz Babil kozmolojisinin bir etkisi söz konusudur. Fakat Budizmde dokuz göklü bir kozmolojiye de rastlanır; bu derin biçimde "içselleşmiş" bir tasarımdır, zira ilk dört gök dört *jhâna*'ya, sonraki dört gök dört *sattâvâsa*'ya, dokuzuncu ve sonuncu gök de *Nirvana*'ya tekabül eder⁷⁰. Bu gök katlarının her birine Budizm panteonundan bir tanrı yerleştirilmiştir; bu tanrılar aynı zamanda Yoga meditasyonunun belli birer derecesini temsil ederler. İmdi, Altaylılarda da yedi veya dokuz göğün çeşitli tanrısal ve yarı-tanrısal varlıklara konutluk ettiğini; şamanın göksel yolculuğunda bunlarla karşılaşp konuştuğunu ve dokuzuncu katta da Bay Ülgen'in huzuruna çıktığını biliyoruz. Doğal olarak, Budizmde simgesel göğe çıkış değil meditasyon dereceleri, ve dolayısıyla da son kurtuluşa doğru atılan "adımlar" söz konusudur. (Anlaşıldığına göre, Budist keşiş ölümünden sonra ancak sağlığında yoga deneyimleriyle ulaşabildiği gök düzeyine varabilirken, Buddha *Nirvana*'ya erişiyor; cf. ayrıca W. Ruben, s. 170).

ESKİ HİND DÜNYASI : "SİHİRLİ UÇUŞ"

Brâhmanizmin kurban sunucusu ritüel olarak bir merdivene tırmanmak suretiyle göğe çıkıyor; Buddha yedi göğü simgesel olarak geçmek suretiyle Kozmosu "aşıyor"; Budist yogi meditasyon yoluyla tamamen manevî bir çıkış (yükseliş) gerçekleştiriyor. Bütün bu edimler tipolojik olarak aynı yapıya indirgenebilir; her biri kendine özgü bir düzeyde, sıradan dünyayı aşp tanrılar âlemine, Varlığa, ya da Mutlak olana ulaşmanın özel bir yolunu gösterir. Böyle olayları ne ölçüde şamanlık türden göğe çıkış sayabileceğimizi yukarda göstermiştik. Aradaki tek büyük fark, dalınç halini ve esrimeyi içerdiğini

70 Bak. W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder*, s. 190>. Dokuz kat gök *Brihadâranyaka Upaniṣad*'da da bilinir (III, 6, 1); bak. W. RUBEN, *Şamanismus im alten Indien* ("Acta Orientalia", XVII, 1939, s. 164-205), s. 169. Kozmolojik şemalarla meditasyon düzeyleri arasındaki ilişkilere hak. bak. P. MUS, *Barabudur*, *passim*.

bildiğimiz şamanıl deneyimin yoğunluğundadır. Fakat göge çıkışı ve sihirli uçuşu mümkün kılan esrime eski Hind'de de bilinmekteydi. *Rig Veda*'daki uzun saçlı (*keçin*) "esrik" (*muni*) açıkça şöyle diyor : "Esrimeyle kendimizden geçmiş olarak rüzgârların kağnisına bindik. Siz ölümlüler ancak bedenlerimizi görebilirsiniz... Esrik, rüzgârın atı, fırtına tanrısının dostudur; tanrılarca dürtülüp güdülür..." (X, 136, 3-5)⁷¹. Altay şamanının davuluna da "at" dendiğini ve örneğin Buryatlarda at başlı sırığının -ki adı da zaten attır- önemli bir rol oynadığını hatırlayalım. Davulun tekdüze gürültüsüyle ya da at başlı bir sırığa (bir tür *hobby-horse*) "binip" dans etmekle gelen esrime, Göklerde yapılan fantastik bir koşuya benzetiliyordu. Aşağıda göreceğimiz gibi, Hindistandaki kimi Arî topluluklarında bugün bile sihirbaz esrime amaçlı dansını yapmak için tahtadan bir ata ya da at başlı bir sırığa biner (bak. aş. s. 511>).

Rig Veda'nın aynı ilâhisinde (X, 136) "tanrıların, [onların] içine girdiği" ifade edilir; burada, esrimeyle ilgisiz çevrelerde bile hâlâ büyük bir manevî değer taşıyan bir tür mistik "çarpılma" (ele geçirilme, *possession*) söz konusudur (tanık : *Brihadâraṇyaka Upaniṣad*, III, 3-7). *Muni* "iki denizde, gündeğusundakinde ve günbatısındakinde, eğleşir... Apsara'ların, Gandharva'ların, vahşi hayvanların yollarından geçer..." (RV, X, 136). *Atharva Veda* (XI, 5, 6) çilekeşliğin (*tapas*) sihirli gücüyle dolmuş tilmizi "Göz açıp kapayınca dek doğu denizinden kuzey denizine gider" diyerek över. Kökleri şamanıl esrimede olan bu insanlık-üstü deneyim⁷² Budizmde de sürer ve yoga-

71 Bu *muni* hak. bak. E. ARBMAN, *Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultur* (Uppsala-Leipzig, 1922), s. 298>. Uzun saçın sihirsel/dinsel anlamı hak. *ibid.* s. 302 (bak. Sibirya şaman giysilerini süsleyen "yılanlar", yuk. s. 133>). Vedalarda geçen en arkaik esrimeler hak. bak. J. W. HAUER, *Die Anfänge der Yogapraxis* (Stuttgart, 1922), s. 116>, 120; ELIADE, *Le Yoga*, s. 112>. bak. ayrıca G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, 2. böl., s. 72, n. 123.

72 Bak. örn. anlamı çok karanlık *Vrâtya ilâhisi* (*Atharva Veda*, XV, 3>). İnsan vücuduyla evren arasındaki eşleştirmeler [denklikler, *homologations*] doğal olarak asıl şamanıl deneyimin çerçevesini aşar; fakat görülüyor ki gerek *vrâtya* gerek *muni* "büyük-insanlık" [*macranthropie*] durumlarını bir esrimeli dahi içinde elde etmektedirler.

tantra tekniklerinde oldukça önemli bir rol oynar⁷³.

Göge çıkış ve sihirli uçuş eski Hind'in halk inanışlarında ve mistik tekniklerinde birinci derecede yer tutar. Gerçekten de havaya yükselmek, kuş gibi uçmak, bir anda uzun mesafeler aşmak, görünmez olmak gibi marifetler gerek Budizmin gerek Hinduizmin *arhat*'lara, kırallara ve sihirbazlara yakıştırdığı sihirli güçlerdendir. Uçan kiral ve sihirbazlara ilişkin çok sayıda söylence vardır⁷⁴. Mucizeli göl Anavatapta'ya ancak havada uçma yetisine sahip olanlar ulaşabiliyordu; Buddha ile Budist ermişler oraya bir göz kırpışta varıyorlardı; tıpkı Hindu söylenmelerinde *rişi*'lerin Çvetadvîpa denilen tanrısal ve gizemli kuzey ülkesine doğru havalanmaları gibi⁷⁵. Tabii bu yerler, hem bir tür "cennet" hem de sadece sırra-erenlere açık bir "içsel mekân" özelliklerini taşıyan "arı ülkeler"di. Anavatapta gölü olsun, Çvetadvîpa veya öteki Budist cennetler olsun, aslında yoga, çile doldurma ya da seyredaliş yoluyla ulaşılan "varlık tarzları"dır. Fakat böyle insan-üstü deneyimlerin de, şamanizmde pek sık kullanılan göge çıkış ve havada uçuş gibi arkaik bir simgesellik-le dile getirilmiş olmaları, bu ifade özdeşliği, vurgulanmaya değer.

Budist metinlerde dört çeşit sihirli yer değiştirme (*gamana*) gücünden söz edilir ki birincisi kuş gibi uçmaktır⁷⁶. Patañjali,

73 Buddha rüyasında kendini, kolları iki okyanusa uzanmış bir dev olarak görür (*Anguttara Nikāya*, III, 240; bak. ayrıca W. RUBEN, s. 167). En eski Budist metinlerde rastlanan bütün şamanlık izlerini burada hatırlatmak imkânsızdır. Birçok *iddhi* açıkça şamancıl yapıdadır; örn. "toprağa dalıp sanki sudan çıkıyormuş gibi kolayca çıkma" sihirli yetisi (*Anguttara*, I, 254; vb.). Bak. ayrıca aş. s. 449>.

74 Bak. örn. PENZER ve TAWNEY, *The Ocean of Story*, II, s. 62>; III, s. 27, 35; V, s. 33, 35, 169>; VIII, s. 26>, 50>, vb.

75 Bak. W. E. CLARK, *Sākadvîpa and Svetadvîpa* ("Journal of the American Oriental Society", XXXIX, 1919, s. 209-42), *passim*, ELIADE, *Le Yoga*, s. 397>. Anavatapta hak. bak. De VISSER, *The Arhats in China and Japan* (Berlin, 1923), s. 24>.

76 Bak. P. M. TIN, çev., *The Path of Purity, Being a Translation of Buddhagosa's Visuddhi-magga*, (Londra, 3 cilt, 1923-31; 11.ci, 17.ci ve 21.ci böl.), s. 396. *Gamana* hak. bak. Sigurd LINDQUIST, *Siddhi und Abhiññā: eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga* (Uppsala, 1935), s. 58>. *Abhiññā*'lar hak. iyi

siddhi'ler ("sihirli güçler" ç.) arasında, yogilerin elde edebildikleri havada uçuşma (*laghiman*) yetisini de sayar⁷⁷. Mahâbhârata'da bilge Nârada'nın göğe ağarak Meru Dağının (Dünyanın Merkezi) doruğuna erişmesi de "yoganın gücüyle" olur; Nârada oradan bakınca çok uzaklarda, Süt Okyanusunda, Çvetadvîpa'yı görür (*Mahâbhârata*, XII, 335, 2>). Zira, "böyle (yani yogacıl) bir bedenle yogi her yerde istediği gibi gezer" (*ibid.* XII, 317, 6). Fakat *Mahâbhârata*'nın kaydettiği bir başka gelenek, daha o zaman, -her zaman 'somut' denemeyecek- gerçek mistik göğe çıkışla, bir yanılsamadan başka bir şey olmayan 'sihirli uçuşu' birbirinden ayırır : "Biz de uçarak göklere çıkabilir, insanlara çeşitli biçimlerde görünebiliriz, ama yanılsamayla" (*mâyayât*; *ibid.* V, 160, 55 >).

Yoga ile öteki Hind meditasyon tekniklerinin, kökleri tarihin derinliklerinde kaybolan bir manevî mirasa ait esrime deneyimlerini ve sihirli saygınlığı ne yönde yorumlayıp geliştirdiği anlaşıyor. Ne olursa olsun, sihirli uçuşun sırrı Hind simyasında da biliniyordu⁷⁸; hattâ bu mucize Budist arhatlar⁷⁹ için o denli sıradan bir şeydi ki, *arhat* sözcüğü Singalice (Seylanca) *rahatve*, "gözden kaybolmak, bir anda yer değiştirmek" eylemine köken olmuştur⁸⁰. Bazı tantra mezheplerinde önemli rol

bir kaynakça için, Étienne LAMOTTE, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nâgârjuna (Mahâprajñâpâramitâsâstra)*, (Louvain, 2 cilt, 1944, 1949), I, s. 329. n. I.

77 Yoga-Sûtra, III, 45; bak. *Gheranda Samhitâ*, III, 78; ÉLIADE, *Le Yoga*, s. 323>. İki Hind destanındaki benzer sözlü gelenekler için, bak. E. W. HOPKINS, *Yoga-technique in the Great Epic* ("Journal of the American Oriental Society", XXII, New-Haven, 1901, s. 333-79), s. 337, 361.

78 ÉLIADE, *Le Yoga*, s. 397>. Bir İranlı yazar yogilerin "ne kadar akla aykırı görünürse görünsün, tavuklar gibi havada uçabildiklerini" belirtiyor (*ibid.*).

79 Arhatların uçuşu hak. bak. De VISSER, s. 172>; Sylvain LÉVI ve Éd. CHAVANNES, *Les Seize Arhats protecteurs de la loi*, ("Journal Asiatique", ser. XI, c. VIII, Paris, 1911, s. 1-50, 189-304), s. 23 (arhat Nandimitra "havada 7 tala ağacı boyu kadar yükseldi", vb); s. 262> (Anavatapta'da oturan arhat Pindola, elinde bir dağla havada uçtuğu ve böylelikle sihirli güçlerini sıradan insanlara gösterdiği için Buddha tarafından cezalandırılmıştı; bilindiği gibi, Budizm *siddhi*'lerin açıkça sergilenmesini yasaklıyordu).

80. A. M. HOGART, *Flying Through the Air* ("Indian Antiquary", LII, Bombay, 1923, s. 80-82), s. 80. Hogart bütün bu söylenceleri kiralık kavramı üstüne

oynayan büyücü-peri *dakini*'lere (karş. Éliade, *Le Yoga*, s. 326 >) Moğolca 'havada yürüyenler', Tibetçe de 'Göğe gidenler' adı verilir⁸¹. Sihirli uçuş ve bir merdiven veya ip yardımıyla Göğe çıkış Tibette de sık rastlanan motiflerdendir. Bunların mutlaka Hindistan'dan alınma olması da gerekmez, hele Bon-po geleneklerinde ve onlardan türemiş ritüellerde de yer aldıklarına göre (karş. aşağı. s. 472>). Zaten, yakında göreceğimiz gibi, aynı motifler Çin büyü inanışlarında ve folklorunda da önemli bir rol oynamakta ve arkaik dünyanın hemen her yerinde karşımıza çıkmaktadır (aşağı. s. 531>).

Buraya kadar -kanımızca pek üzerinde durmadan- gruplandırdığımız bütün olaylar 'şamancıl' sayılmayabilir; her biri, anlatım kolaylığı için çekilip çıkarıldığı bütünün içinde kendine özgü bir anlam taşımaktaydı. Ama Hind sihirsel-dinsel olgularındaki yapıca denkliği (eşdeğerliliği) göstermek de gerekiyordu. Esrikle sihirbaz, Hind dininin bütünlüğü içinde, ancak birinin mistik deneyiminin yoğunluğu ötekinin de sihirinin gücü sayesinde sıradışı birer olgu durumuna yükselir görünüyorlar, zira temelde yatan kuram -yani Göğe çıkış- onlara özgü olmayıp, yukarda gördüğümüz gibi, Brâhmancıl kurban simgeselliğinde bile karşımıza çıkıyor.

Mumi'nin göğe çıkışını Brâhmancıl ritüelle gerçekleştirilen çıkıştan ayıran özellik, onun deneysel niteliğidir. Bu durumda, Sibirya şamanlarının "büyük seans"larına benzer bir dalınç hali söz konusudur. Ancak, önemli olan nokta, bu esrime deneyiminin, Brâhmanizmin genel kurban kuramına ters düşmemesidir; tıpkı şaman dalınçlarının, Altay ve Sibirya dinlerinin kozmo-teolojik sistemleriyle çok iyi uyuşması gibi.. İki göğe çıkış türü arasındaki başlıca fark deneyimin yoğunluğundadır; başka

kendi kuramlarına uyacak şekilde açıklıyor : Kırallar tanrı olduklarından yere dokunamazlar, dolayısıyla havada uçtukları varsayılır. Fakat uçuş simgeselliği daha karmaşıktır ve hiçbir durumda tanrı-kırallar tasarımı-dan türetilemez. Bak. ÉLİADE, *Mythes, rêves et mystères*, s. 133>.

81 Bak. J. Van DURME, *Notes sur le lamaïsme* ("Mélanges chinois et bouddhiques", I, Brüksel, 1931-32, s. 263-319), s.374, n. 2.

deyişle, son tahlilde psikolojiktir. Fakat, yoğunluğu ne olursa olsun, bu esrime deneyimi evrensel geçerliği olan bir simgesellekle iletilebilir hale gelmekte ve önceden yürürlükte olan sihirsel/dinsel sistemle bütünleşmeyi başarabildiği ölçüde kendisi de geçerlik kazanmaktadır. Gördük ki uçma yeteneği çeşitli yollardan elde edilebiliyor : Şamancıl dalınç, mistik esrime, sihir/büyü teknikleri, vb. Ama bundan başka Patañjali'nin Yoga'sı gibi sert bir ruhsal/zihinsel disiplin, Budizmdeki gibi sıkı bir çile-doldurma, ya da birtakım simyacılık uygulamaları da bunu sağlayabiliyor. Tekniklerdeki bu çokluk ve çeşitlilik herhalde yaşanan deneyimler bakımından da bir çeşitliliğe, ve, daha küçük ölçüde de olsa, farklı ideolojilere tekabül ediyor olsa gerektir (nitekim ruhlar tarafından kaçırılma, "sihirli" veya "mistik" göğe çıkışlar gibi kavramlar karşımıza çıkıyor). Fakat bütün bu tekniklerde ve mitolojilerde ortak bir nokta var : havada uçabilme yetisine verilen önem. Bu "sihirli güç", bağlamından yalıtık, kendi başına bir değeri olan, sadece sihirbazların kişisel deneyimleri üzerine kurulu bir öge değil; aksine, çeşitli şamancıl ideolojilerden çok daha geniş bir tanrısal/kozmolojik bütünün içinde yer alıyor.

TAPAS VE DĪKSĀ

Ritüelle esrime arasındaki süreklilik, aynı şekilde, tüm Hind ideolojisinde hatırı sayılır bir rol oynayan bir başka kavram konusunda da doğrulanıyor : *tapas* kavramı. Bu terimin başlangıçtaki anlamı "aşırı sıcaklık" olduğu halde, sonradan, genel olarak çile doldurma çabasını gösterir olmuştur. *Tapas* Rig Veda'da açık olarak geçer (karş. örn. VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4; etc.) ve güçleri de hem kozmik hem de manevî planda yaratıcıdır; *tapas* yoluyla çilekeş görü gücü (*clairvoyance*) kazanır, hattâ tanrıları bile bedenine alabilir. Prajâpati dünyayı, çile doldurarak aşırı derecede "ısınmak" suretiyle, başka deyişle bir tür sihirli terleme yoluyla, yaratır (*Aitareya Brâhmana*, V, 32, 1). "İşsel sıcaklık" ya da "mistik sıcaklık" yaratıcıdır; bir tür

sihirli güç doğurur ki bu, doğrudan doğruya bir evren-doğumu (kozmogoni) şeklinde (karş. Prajâpati miti) kendini göstermediği zaman bile, daha "mütevazı" bir kozmik planda yaratıcılığını sürdürür. Örneğin serapları ve çilekeşlerle yogilerin sayısız kerametlerini (sihirli uçuş, fizik yasalarının kaldırılması, gözden kaybolma, vb.) yaratır. İmdi, bu "içsel ısı" ilkel denen sihirbaz ve şamanların tekniğinin ayrılmaz parçasıdır (karş. aş. s. 518>). İçsel sıcaklığın elde edilmesi evrensel olarak ateşe egemenlikle, ve son aşamada fizik yasalarının yürürlükten kalkmasıyla dile gelir. Başka deyişle, gerektiği gibi "ısınan" sihirbaz mucize gösterebilir, Kozmosta yeni varoluş koşulları yaratabilir ve bir bakıma evren-doğumunu yineleyebilir. Bu açıdan bakılınca Prajâpati "sihirbazların" ilkörneklerinden (*archetypes*) biri gibi görünüyor.

Bu norm-üstü sıcaklık ya ateş başında meditasyona dalmak -ki bu çile doldurma yöntemi Hind dünyasında çok geniş bir uygulama alanı bulmuştur- ya da nefesini tutmak suretiyle elde ediliyordu (karş. örn. *Baudhâya Darma Sûtra*, IV, 1, 24; vb.). Bu solunum denetleme ve nefes tutma ediminin, çeşitli çile uygulamaları ile sihirsel, mistik ve metafizik kuramlardan oluşan ve Yoga genel terimi altında ifade edilen bütünlüğün yapılaşmasında hatırı sayılır bir rol oynadığını hatırlatmağa bile gerek yoktur sanırız⁸². *Tapas*, çile doldurma çabası anlamında, Yoga'nın bütün biçimlerinin ayrılmaz parçasıdır ve sırası gelmişken bunun içerdiği "şamancıl" anlamların hatırlatılması bize önemli görünmektedir. Biraz ilerde (s. 479>) terimin asıl anlamıyla "mistik sıcaklığın" Himalaya ve Tibet tantra yogasında büyük önem taşıdığını göreceğiz. Şunu da ekleyelim ki, klasik Yoga *prânayâma*'nın kazandırdığı "gücü" bir tür "tersine kozmogoni" olarak kullanır; yani söz konusu güç yeni evrenler (= yeni "seraplar", yeni "mucizeler") yaratma sonucunu verecek yerde, yoginin dünyadan kopmasına, hattâ bir anlamda dünyayı yoketmesine olanak verir, zira Yogadaki anlamıyla "kurtu-

82 Bak. ELIADE, *Techniques du Yoga* (Paris, 1948); *id.*, *Le Yoga*.

luş" Kozmosla tüm bağlarını koparmak demektir. *Jīvanmukta* için evren artık yokolmuştur; onun kendi sürecini kozmolojik plana yansıtırsak, bütün kozmik formların ilk tözün (*prakriti*) içinde tamamen eriyip emilişiyle, başka deyişle Yaradılıştan önceki ayrışmamışlık ve farklılaşmamışlık durumuyla karşılaşırız. Bütün bunlar şamancıl ideolojinin ufuklarını çok çok aşan kavramlardır, fakat burada bize anlamlı gelen, Hind maneviyatçılığının da metafizik kurtuluş yolu ve aracı olarak -doğa yasalarını yürürlükten kaldırdığına ve Evrenin yapısına bile müdahale edebildiğine inanulan- arkaik bir sihir tekniğini kullanmış olmasıdır.

Ama *tapas* sadece "esriklere" ayrılmış bir çile doldurma yolu değildir. Sıradan insanların dinsel yaşantısının da bir parçasıdır, zira *soma*'nın (bedenin) feda edilmesi, kurban sunu- cuyla karısının mutlaka *dīksâ* denen ve *tapas*'ı da içine alan kutsanma ritini yerine getirmelerini gerektirir⁸³. *Dīksâ* riti çile olarak uyanık durma, sessizlik içinde meditasyon, aç durma ("oruç") ve "sıcaklık" yani *tapas* gibi öğeleri içerir ve bu kutsanış dönemi bir-iki günden bir yıla kadar sürebilir. *Soma*'nın feda edilmesi ise Vedacıl ve Brâhmancıl Hind âleminde en önemli sunulardan (kurbanlardan) biridir; başka deyişle, esrime amaçlı çile doldurma yalnız rahiplerin değil bütün Hindistan halkının dinsel hayatının ayrılmaz parçasıdır. Daha önce (sıradan kişilerce gerçekleştirilen) göğе çıkış ritleri ve (esriklerin) sihirli uçuşları vesilesiyle söz ettiğimiz, ritüelle esrime arasındaki kesintisizlik *tapas* planında da doğrulanır. Ancak asıl bilinmesi gereken husus şudur : İçerdiği bütün simgeselliklerle birlikte ve bütünlüğü içinde Hind dinsel hayatı birkaç ayrıcalıklı kişinin -sıradan insanların da erişebilmesi için bir bakıma yalınlaşıp

83 *Dīksâ* ve *tapas* hak. bak. H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda* (2. bas., Berlin, 1917), s. 397; A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie* (2. bas. Breslau, 2 cilt, 1927-29), I, s. 482>; J. W. HAUER, *Die Anfänge der Yogapraxis*, s. 55>; A. B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* (Harvard Oriental Series, XXXI, XXXII, Cambridge, Mass. ve Londra, 2 cilt, 1925), I, s. 300>; S. LÉVI, *La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas*, s. 103>. Bak. ayrıca MEULI, *Scythica*, s. 134>.

"yozlaşmış"- esrime deneyimlerinden türeme bir olgu mudur, yoksa tam tersine, adı geçen özel kişilerin esrime deneyimleri önceden var olan bazı kozmo-teolojik şemaların "içselleştirilmesi" yolunda gösterdikleri çabaların bir sonucu mudur? Sonuçları bakımından çok önemli olan bu sorun Hind dinler tarihinin çerçevesini aştığı gibi bu kitabın konusunun da dışında kalır⁸⁴.

HİND DÜNYASINDA "ŞAMANCIL" SİMGESELLİK VE TEKNİKLER

Şamanların, hastanın kaçan ruhunu aramak veya geri çağırarak yoluyla hastalığı iyileştirmelerine *Rig Veda*'da da birkaç örnek vardır. Rahip ölüm döşegindeki hastaya şöyle seslenir : "Göğeden ruhunu, dünyanın uçlarına giden ruhunu, geri getiriyoruz, ta ki burada kalasın, burada yaşayasın!.." (*RV*, X, 58, 2-4). Yine *Rig Veda*'da (X, 57, 4-5) brâhman hastanın ruhunu şöyle geri çağırır : "Ruhun dönsün sana, ki isteyesin, eylesin, yaşayasın, uzun süre güneşi göresin!.. Ey Atalar, tanrılar ruhumuzu geri versin; biz diriler sürüsünde kalmak istiyoruz!.." *Atharva Veda*'daki tıbbî/sihirsel metinlerde de sihirbaz hastayı hayata döndürmek için Rüzgârdan soluğu, Güneşten gözü geri çağırır, ruhu bedene sokar ve hastayı Nirti'nin bağlarından kurtarır (*AV*, VIII, 2, 3 ; VIII, 1, 3, 1; vb.)⁸⁵.

Tabii bunlar şamancıl sağıtım yönteminin kalıntılarından ibarettir; Hind tıbbi daha sonra bazı geleneksel sihirbazlık fikir ve kavramlarını kullanmışsa da, bunlar asıl şamanlık ideolojisine ait değildir⁸⁶. *Atharva Veda*'nın değindiği (ayrıca bak. *RV*, X, 16, 3), ayrı ayrı "organların" ayrı kozmik bölgelerden çağırılması

84 Yine de, bu çalışmanın sorunun hangi yönde konulması gerektiğini göstereceğini umarız.

85 Ruhun geri çağırılması hak. bak. ayrıca W. CALAND, *Altindischer Ahnenkult* (Leyde, 1893), s. 179>.

86 Bak. örn. Jean FILLIOZAT, *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs* (Paris, 1949).

bile tamamen başka bir tasarımı, mikrokozmos-insan kavramını, içerir; bu tasarım ise, oldukça eski (ve belki de Hind-Avrupa kökenli) olmasına karşın, "şamancıl" değildir. Yine de, hastanın kaçan ruhunun geri çağırılması *Rig Veda*'nın bir kitabında (en yenisinde) tanıklanmaktadır ve aynı ideoloji ve teknikler Hindistanın Arî kökenli olmayan öteki kavimlerinde de egemen olduğuna göre, bu alt katmanlardan yukarı doğru bir etkinin söz konusu olduğu akla gelebilir. Nitekim Bengalli Oraon'ların sihribazı da, tıpkı Altay veya Sibiryâ şamanı gibi, hastanın kaybolan ruhunu dere tepe arar, hattâ ölümler diyarına kadar gider⁸⁷.

Hepsi bu kadar da değil : Eski Hind dünyası, şamanizmin hâkim olduğu çeşitli kültürlerde pek belirgin olan, ruhun oynaklığı/değişkenliği öğretisini de bilir. Ruh rüyada bedenden çok uzaklaşabilir; *Çatapatha Brâhmana* (XIV, 7, 1, 12) uyuyanı sarsarak uyandırmamayı tavsiye eder, çünkü böyle yapılırsa ruh geri dönerken yolunu şaşırabilir. Sonra insan esnerken ruhunu elden kaçırma tehlikesine maruzdur (*Taittiriya Samhitâ*, II, 5, 2, 4). Subandha söylencesi ruhun nasıl yitirilip tekrar bulunabileceğini anlatır (*Jaiminîya Brâhmana*, III, 168-170; *Pañcavimça Br.* XII, 12, 5).

Yine sihribazın kendi bedenini istediği zaman terk edebildiği fikriyle -esrimelik temellerini birkaç kez gösterdiğimiz, tipik olarak şamancıl bir fikir- bağlantılı olarak, gerek teknik metinlerde gerek folklorda bir başka sihirli güce de rastlanır : "başka bir bedene girebilme" (*parapurakâyapraveça*; cf. Éliade, *Le Yoga*, s. 380). Fakat bu sihirli yetenek Hind kültürü içinde geliştirilmiş olmanın damgasını taşır; zaten Yoga'nın *siddhi*'leri arasında da yer alır ve Patañjali (*Yoga Sutra*, III, 37) başka mucizeli güçler arasında onu da sayar.

Yoga tekniklerinin şamanizmle ilişkili olduğu düşünülebi-
lecek bütün yönlerini burada saymayı düşünemeyiz bile. Barok
Yoga adını verdiğimiz büyük sentez Hindistanın gerek yerli

87 Bak. F. E. CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease*, s. 197 (Garolarda ve Hind ulaşılmış kuzey halklarında "ruhun/canın yitimi").

gerek Arî kökenli mistik ve sihirsel geleneklerine ait pek çok ögeyi içine aldığından, bu geniş ve karmaşık bireşimin içinde bazan birtakım şamancıl öğeler de ayırdedilebilmektedir. Ama her defasında söz konusu ögenin gerçekten şamancıl mı olduğu, yoksa şamanlık çerçevesinden taşan bir sihir geleneğine mi ait olduğu mutlaka belirtilmelidir. Bu ayrıntılı karşılaştırma işine burada girişmek imkânsızdır⁸⁸. Klasik Patañjali metninin bile, havada uçmak, gözden kaybolmak, vücudunu aşırı ölçüde büyütmek, küçültebilmek, vb. gibi şamanizme hiç yabancı olmayan "güçlerden" söz ettiğini kaydetmekle yetinelim. Bundan başka, *Yoga Sutra*'da (IV, 1) geçen, tıpkı *samâdhi* gibi yogin'e "mucizeli güçler" verebilen şifalı otlara (*ausadhi*) ilişkin değinme de, yoga çevrelerinde esrime deneyimleri elde etmek için uyuşturucu kullanıldığını gösteriyor. Ama öte yandan böyle "güçler" klasik ve Budist yogada ancak ikincil bir rol oynar; pek çok metin bunların uyandırdığı ve yogin'in çabasının asıl hedefini, yani dünyadan son ve kesin kurtuluşu, unutturabilen sihirli güç duygusuna kapılmanın tehlikelerine karşı uyarılarla doludur. Bu yüzden, uyuşturucu ve diğer maddî araçlarla elde edilen esrime gerçek *samâdhi* esrimesiyle karşılaştırılamaz. Ama şamanizmde de uyuşturucuların bir bozulmayı temsil ettiğini ve onlara ancak dalınç hâlini gerçekleştirmek için başka çare olmadığında başvurulduğunu görmüştük. Sırası gelmişken işaret edelim ki, tıpkı barok Yogada (halk yogasında) olduğu gibi şamanizmde de kimi sapkın varyantlar gözlenebilir. Fakat klasik Yogayı şamanizmden ayıran farkın bir kez daha altını çizelim : Şamanizmde de (örneğin Eskimo şamanının sırra-

88 Bak. ELIADE, *Le Yoga*, s. 316> ve *id.*, *Techniques du Yoga*, s. 175>. Ancak şu noktayı belirtelim ki, biz Yogarın kökenlerini tartışırken mutlaka şamanizme gönderme yapmıyoruz. Bir ara yogayı âdeta istilâ eden geniş bir halk gizemciliği geleneği olan *bhakti* şamancıl değildir. Aynı gözlem erotik gizemcilik uygulamaları ya da -yamyamlık, insan öldürme gibi- bazan sapkın nitelikli başka sihirsel uygulamalar için de geçerlidir; bunlar Arî-öncesi yerli kökenli olmakla birlikte şamancıl değillerdir. Bütün bu kavram kargaşası şamanizmle "ilkel gizemciliğin" aşırı derecede özdeşleştirilmesi yüzünden meydana gelmektedir.

ermesindeki gibi) zihinsel yoğunlaşma teknikleri bulunmasına karşın, asıl amaç her zaman esrimedir, ruhun esriyerek Kozmosun çeşitli bölgelerine yolculuğa çıkmasıdır; oysa Yoga "iç-yönlü esrime" (*enstase*) peşindedir, yani zihnin son noktaya dek yoğunlaşmasını gerçekleştirmeye ve Kozmosun dışına "kaçışı" sağlamağa çalışır. Fakat klasik Yoganın ön-tarihsel kökleri, amaçları yalnızca bazı esrime deneyimleri elde etmek olan şamancıl nitelikli birtakım "ara" Yoga biçimlerini de elbette dışlamaz⁸⁹.

Ölüme ve ölenin başına neler geldiğine ilişkin Hind inanışlarında da birtakım "şamancıl" öğelere rastlanabilir⁹⁰. Birçok başka Asya kavimlerinde olduğu gibi, burada da (örn. *Taittirîya Upanişad*, II, 4) ruhun çoğulluğu fikrinin izleri karşımıza çıkabilir. Fakat genel olarak, eski Hindistanda ölümden sonra ruhun göğe, Yama'nın (*Rig Veda*, X, 58) ve Ataların (*pitaras*) yanına çıktığına inanılıyor ve ölüye, Yama'nın dört gözlü köpeklerinden çekinmeden yoluna devam edip Ataların ve tanrı Yama'nın yanına ulaşması öğütleniyordu (*RV*, X, 14, 10-12; *Atharva Veda*, XVIII, 2, 12; VIII, 1, 9; vb..). *Rig Veda*'da ölünün geçmesi gereken bir köprüye açıkça değinilmemekle birlikte (Keith, *ibid.*, II, s. 406), bir ırmaktan (*AV*, XVIII, 4, 7) ve bir kayıktan (*RV*, X, 63, 10) söz edilmektedir ki bu gökten çok yeraltına ait bir güzergâhı akla getiriyor. Ne olursa olsun, burada ölüye Yama'nın ülkesine ulaşmak için izleyeceği yolun tarif edildiği (örn. *RV*, X, 14, 7-12 ; Sûtra'lar için, *karş.* Keith, II, s. 418, n. 6) eski bir ritüelin kalıntıları belli oluyor. Ayrıca, ölünün ruhunun dünyayı hemen terketmediği, bazan bir yıla varabilen bir süre

89 Bir karşıt görüş için, bak. Jean FILLIOZAT, *Les origines d'une technique mystique indienne* ("Revue Philosophique", CXXXVI, 1946, s. 208-20; burada, yoga tekniklerinin Arı-öncesi kökenlerine ilişkin bizim varsayımımız tartışılmaktadır.

90 Sorunun açık ve derli toplu bir serimlemesi için, bak. A. B. KEITH, *The Religion and Philosophie of the Veda and Upanishads*, II, s. 403>. Ölümler dünyası, Sibiryalılarda ve başka halklarda da olduğu gibi, "ters dönmüş", "başşağı" bir dünyadır; bak. Herman LOMMEL, *Bhrigu im Jenseits* ("Paideuma", IV, 1950, s. 93-109), s. 101>.

evinin etrafında dolaştığı da biliniyordu. Anısına yapılan kurban ve sunularda ona seslenilmesinin nedeni de buydu (Keith, II, s. 412).

Fakat Veda ve Brâhmanlık dininde açık bir ruh-güder tanrı kavramı yoktur⁹¹. Rudra-Siva'nın bazan böyle bir rol oynadığı görülürse de bu inanış geç döneme ait olup Arya-öncesi yerli toplulukların inanışlarından etkilenmiş olması akla yakındır. Ne olursa olsun, Veda çağı Hindistanında, Altay ve Sibirya inanışlarındaki ölü kılavuzlarını andıran hiçbir öge yoktur. Sadece, bir bakıma Endonezya ve Polinezya cenaze ağıtlarındaki ve Tibet Ölüler Kitabı'ndaki anlamda, ölüye izleyeceği yol tarif ediliyordu o kadar. Veda ve Brâhmanlık döneminde ölüm inanışlarında bir ruh-güderin varlığına gerek duyulmaması, olasılıkla, metinlerdeki bütün istisna ve çelişkilere karşın ölünün yolunun genellikle Göğe çıkması ve bu yönüyle yeraltına giden bir yoldan daha az tehlikeli olmasından ileri gelmektedir.

Ne olursa olsun, eski Hind kültüründe pek az "Yeraltına iniş" rastlanır. Yeraltında bir "Cehennem" fikrinin daha *Rig Veda*'da (karş. Keith, II, s. 409) tanıklanmasına karşın, öbür dünyaya esrimeli yolculuklar son derece nadirdir. Gerçi genç Naciketas babası tarafından "Ölüme" verilir ve Yama'nın sarayına gider (*Taittirîya Br.* III, 11, 8); fakat bu mezar-ötesi yolculuğu hiç de "şamancıl" bir deneyim izlenimi vermez, zira esrime içermez. Açıkça tanıklanan tek esrimeli öbür dünya yolculuğu, Varuna'nın "oğlu" Bhrigu'nunkidir (*Çatapatha Br.* XI, 6, 1; *Jaiminîya Br.* I, 42-44). Tanrı onu kendinden geçirdikten sonra ruhunu çeşitli kozmik bölgeleri ve Yeraltı dünyasını ziyarete gönderir. Bhrigu bazı ritüel suçları işlemiş olanların cezalandırılmalarına bile tanık olur. Bhrigu'nun yolculuk sırasında bilinçsiz oluşu, esrik olarak Evrende dolaşması, tanık olduğu ve daha sonra bizzat Varuna tarafından kendisine açıklanan cezalar, vb.. *Ardâ Viraf*'ı hatırlatmaktadır. Ancak, doğal olarak, arada fark

91 E. ARBMAN'ın (*Rudra, passim*) savına karşıt olarak.

vardır : *Ardâ Viraf*'ın öbür dünya yolculuğunda ölüm sonrasındaki tüm ödül ve cezaların eksiksiz bir tablosu verildiği halde, Bhrgu'nun yaptığı, sadece belli birkaç durumu açıklayan daha sınırlı bir esrimeli yolculuktur. Fakat her iki durumda da, ritüelle bağlı çevreler tarafından yeniden ele alınıp yorumlanmış eski bir sırta-eridirici öbür dünya yolculuğu şeması seçilebilmektedir.

Burada o son derece karmaşık Varuna, Yama ve Nirrti figürlerinde sürüp gelen "şamancıl" motifleri hatırlatmak da yerinde olabilir. Bu tanrıların her biri, kendine özgü planda, bir "bağlayıcı" tanrıdır⁹². "Varuna'nın ipleri"nin söz konusu olduğu Veda ilâhileri hayli çoktur. Yama'nın bağları (*yamasya padbîṣa*, AV, VI, 96, 2; vb.) genel olarak "ölümün bağları" (*mrtyupâṣaḥ*, AV, VII, 112, 2; vb.) dır. Nirrti ise mahvetmek istediklerini zincire vurur (AV, VII, 63, 1-2; vb.). Tanrılara "Nirrti'nin bağlarını" uzak tutmaları için dua edilir (AV, I, 31, 2); zira hastalıklar birer "ip"tir, ölüm ise en son ve kesin "bağ"dır. "Bağ" büyüünün de içinde yer aldığı çok karmaşık simgeselliği başka bir eserde incelemiştik (Éliade, *Images et Symboles*, s. 120>). Burada bu büyüünün kimi yönlerinin şamancıl olduğunu belirtmekle yetinelim. "İpler" ve "düğüm", yalnızca Hind ve İran'da değil başka yerlerde (Çin, Okyanusya, vb.) de ölüm tanrılarının en tipik ve özgül amblemleri arasındadır; ama şamanların da aynı amaçla, yani bedenlerini terkeden serseri ruhları yakalamak için, kullandıkları ipleri veya kementleri vardır. Ölüm tanrıları veya ifritleri ölümlerin ruhlarını bir ağla yakalarlar; örneğin Tunguz şamanı hastanın kaçak ruhunu tutmak için bir kement kullanır (Şirokogorov, *Psychomental Complex of the Tungus*, s. 290). Fakat bu "bağlama" simgeselliği asıl şamanlığın çerçevesinden taşar; ancak "bağ" ve "düğüm" büyücülüğünde şamancıl sihirbazlıkla bazı benzerliklere rastlanır.

Son olarak, kapsadığı bütün "nurlu görüngülerle" (*épiphanyes*, ışıma, ışıyarak görünürleşme olayları) birlikte,

92 Bak. ÉLIADE, *Images et Symboles*, s. 124>, 130>.

Arjuna'nın esrime halinde Siva'nın Dağına tırmanışından da söz edelim (*Mahābhārata*, VII, 80>). Bu çıkış, özünde şamancıl olmamakla birlikte, asıl şamancıl çıkışların da dahil olduğu mistik göğe çıkışlar sınıfında sayılabilir. Işık saçma olaylarına gelince, bu konuda Eskimo şamanının *qaumanek* deneyimini, birdenbire bütün vücudunu titreten "şimşek" ya da "aydınlanma" olayını hatırlayalım (cf. yuk. s. 84>). Uzun zihinsel yoğunlaşma ve meditasyon çabaları sonunda birdenbire parlayan, içe doğan "içsel ışık" olayı bütün dinsel geleneklerce bilinir ve Hind âleminde de, Upanişad'lardan Tantracılığa kadar, geniş biçimde tanıklanmaktadır (cf. yuk. s. 86).

Bu birkaç örneği, kimi şamancıl deneyimlerin de içinde yer alabilecekleri tipolojik çerçeveyi belirlemek amacıyla verdik; zira, bu eserin birçok yerinde sıkça yinelediğimiz gibi, şamanizm bir bütün olarak her zaman ve mutlaka sapkın ve uğursuz, karanlık bir mistisizm değildir⁹³.

Sırası gelmişken sihirli davuldan ve onun Hind sihirbazlığındaki rolünden de söz edelim⁹⁴. Söylenceler bazan davulun tanrısal kökenli olduğundan bahseder; örneğin, bir geleneğe göre, bir *nāga* (yılan-ruh) kiral Kanışka'ya yağmur yağdırma ritlerinde *ghanta*'nın (davul) etkili olduğunu açıklamıştır⁹⁵. Burada Arî olmayan bir alt-katmanın etkisi akla gelmektedir;

93 Bak. ayrıca W. NÖLLE, *Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus* ("Jahrbuch des Museums für Völkerkunde", XI, Leipzig, 1952, s. 41-47).

94 E. CRAWLEY, *Dress, Drinks and Drums*, s. 236>; Claudie MARCEL-DUBOIS, *Les Instruments de musique de l'Inde ancienne* (Paris, 1941), s. 33> (çanlar), 41> (çerçeveye gerilmiş "davul"), 46> (iki derili kasası bombeli davul), 63> (kum saati biçiminde davul). *Asvamedha*'da davulun ritüel rolü hak. bak. P. DUMONT, *L'Asvamedha*, s. 150>. J. PRZILUSKI Hindistanda davula verilen *damaru* adının Arî kökenli olmadığına daha önce dikkati çekmişti; bak. *Un Ancien Peuple du Penjab: Les Udumbara* (in "Journal Asiatique", CCVIII, Paris, 1926, s. 1-59), s. 34>. Vedalarda geçen tapınma törenlerindeki davul hak. bak. J. W. HAUER, *Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbramanische Religion Altindiens, I: Die Vrātya als nichtbramanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft* (Stuttgart, 1927), s. 282>.

95 S. BEAL, çev., *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World* (Londra, 2 cilt, 1884), I, s. 66.

Hind kıtasındaki yerli toplulukların büyülerinde (ki bu büyüler her zaman şamanıl yapıda olmamakla birlikte az-çok şamanlıkla akraba sayılabilir) davulun önemli bir yer tutması⁹⁶ da bu izlenimi güçlendirmektedir. Yine bu nedenle burada, Arî olmayan Hind dünyasında davul konusunu, ve Lamaizmde ve Tantrist yönelimli birçok Hind inanışında çok önemli bir yer tutan kafatası tapkısını⁹⁷ incelemeye girişmiyoruz. Bu konularda aşağıda bazı ayrıntılar verilmekle birlikte, bütünsel bir betimleme söz konusu olmayacaktır.

BAZI YERLİ HİND KABİLELERİNDE ŞAMANİZM

Verrier Elwin'in araştırmaları sayesinde, budunbilimsel bakımdan gayet ilginç bir yerli topluluk olan Orissa'lı Saora'ların şamanizmi oldukça iyi bilinmektedir. Burada özellikle Saora erkek ve kadın şamanlarının özyaşam öyküleri üzerinde duracağız. Bunlar, yukarda (*karş. s. 98*>) incelediğimiz, Sibirya şamanlarının "sır-ra-erme evlilikleriyle" şaşılacak derecede benzerlik gösteriyor. Ancak iki fark göze çarpıyor : 1) Saora'larda hem erkek hem de kadın şaman bulunduğu, hattâ bazan kadın şamanlar erkeklerden daha kalabalık olduğu için, öteki dünyadan varlıklarla böyle evlilikleri her iki cins de yapıyor; 2) Sibirya şamanlarının "göksel eşleri" hep gökte, ara sıra da bozkırda oturduğu halde, Saora'ların manevî eşleri her zaman yeraltı âleminde, gölgeler ülkesinde yaşıyorlar.

Hatibadi'li şaman Kintara, Verrier Elwin'e şunları anlatmış : "On iki yaşındayken, Jangmai adında koruyucu bir kadın-ruh rüyama girdi ve bana şöyle dedi : "Senden çok memnunum, seni seviyorum; o kadar çok seviyorum ki benimle evlenmen gerekiyor." Ben bunu reddettim, ama tam bir yıl düzenli

96 Bak. Santali, Bhil ve Baigalara ilişkin bazı noktalar: W. KOPPER, *Probleme der indischen Religionsgeschichte* ("Anthropos").

97 Arî olmayan Hind dünyasında kafatası tapıncı hak. bak. W. RUBEN, *Eisenschmiede und Dämonen in Indien* ("Internationales Archiv für Ethnographie", Ek XXXVII, Leyde, 1939), s. 168, 204-08, 244, vb.

olarak rüyama girdi, bana kur yaptı, fikrimi değiştirmeye çalıştı. Ben hep reddettim, ama bir gün kızdı ve beni ısırması için köpeğini (bir kaplan) gönderdi. O zaman korktum ve onunla evlenmeyi kabul ettim. Fakat hemen ardından bir başka koruyucu kadın çıkageldi ve onu bırakıp kendisiyle evlenmemi istedi. İlk kız bunu öğrenince şöyle dedi : "Seni ilkönce ben sevdim ve artık kocam sayıyorum. Ama şimdi sen başkasını sevmeye kalkıyorsun. Buna izin veremem." Bundan dolayı ikinci kıza "hayır" dedim. Fakat ilk kız öfkeden ve kıskançlıktan beni çıldırttı, ormana çekip götürdü ve belleğimi çaldı. Bir yıl boyunca bana istediğini yaptı.. Olayın devamı şöyle : Oğlanın ana-babası komşu köyden bir şamana başvurmuşlar; birinci kız şamanın ağzından "Korkmayın, oğlunuzla evleneceğim, ona bütün güçlüklerinde yardım edeceğim..." demiş. Gönlü olan baba da evlenme işini ayarlamış. Beş yıl sonra Kintara kendi köyünden bir kızla evlenmiş. Düğünden sonra koruyucu eş Jangmai yeni gelin Dasui'ye kocasının ağzından şöyle konuşmuş : "Artık benim kocamla yaşayacaksın. Kuyudan onun suyunu çekecek, pirincini ayıklayacak, yemeğini pişireceksin. Her şeyi sen yapacaksın, ben hiçbir şey yapamam, yeraltı dünyasında yaşamak zorundayım. Elimden gelen sadece başına bir dert gelirse yardım etmektir. Söyle bakayım, bana saygı mı göstereceksin, yoksa benimle kavga mı edeceksin?" Dasuni cevap vermiş : "Seninle neden kavga edeyim? Sen bir tanrı-kadınsın. Sana ne istersen vereceğim." Jangmai bu yanıtı memnun kalmış ve şöyle demiş : "Pekalâ öyleyse, ikimiz birlikte iki kızkardeş gibi yaşayalım." Sonra Kintara'ya dönmüş : "Bu kadınla benimle ilgilendiğin gibi ilgilen. Onu dövme, hırpalama, aşağılama" demiş ve gitmiş. Kintara'nın dünyalı eşinden bir oğluyla üç kızı, koruyucu eşinden de yeraltında yaşayan bir oğlu ve iki kızı olmuş. "Oğlan dünyaya gelince -diye devam ediyor Kintara- koruyucu eşim onu bana getirdi ve adını söyledi; onu kucağıma koydu ve beslenmesi için gerekeni yapmamı istedi. Yapacağımı söylediğimde çocuğu aldı ve yeraltı dünyasına geri döndü. Çocuk için bir keçi kurban ettim ve bir çömlek

kutsadım."⁹⁸.

Şaman olmak üzere "seçilen" genç kızlar için de aynı genel şemanın -bir ruhun ziyareti, evlenme teklifi, buna direnme, derin bir bunalım dönemi ve önerinin kabul edilmesiyle bunalımın çözülmesi- geçerli olduğu görülüyor. "Bir kıızı şamanlık mesleğini kabule zorlayan rüya ve bu kabulün doğaüstü güçlerce onandığının belgelenmesi, yeraltı âleminde bir "talibin" çıkagelip -esime dahil bütün sonuçlarıyla birlikte- ona evlenme teklifinde bulunması şeklinde gerçekleşiyor. Bu "koca" Saora'lara yabancı birçok âdet ve geleneklere uyan şık giyinmiş, yakışıklı ve zengin bir Hindu oluyor. Geleneğe göre gecenin ortasında geliyor; odaya girdiğinde bütün ev halkı onun büyü-süne kapılıp ölü gibi uyuyor. Şamanlık çok zor ve tehlike dolu bir meslek olduğundan, hemen her zaman kız önce teklifi reddediyor. Ama o zaman karabasanlarla boğuşmağa başlıyor : Yavuklusu onu yeraltı dünyasına götürüyor, ya da yüksek bir yere çıkarıp aşağı atmakla tehdit ediyor. Genel olarak kız hastalanıyor; hattâ bir süre aklını kaybedip saç başı dağınık, acınacak durumda, kırlarda bayırlarda dolaştığı bile oluyor. O zaman aile işe karışıyor. Çoğu durumlarda kız daha önce belli bir eğitim veya hazırlık dönemi geçirmiş olduğundan, herkes işin nereye varacağını biliyor. Kız başına gelenleri ana-babasına açıkça anlatmasa bile, onların bu konuda oldukça açık ve kesin bilgileri vardır. Fakat asıl önemli nokta, kızın "çağrıldığını", öneriyi reddettiğini ve bu yüzden tehlikede olduğunu ana-babasına bizzat itiraf etmesidir. Böylece suçluluğun bütün yükünü üzerinden atıp rahatlamış oluyor; ana-babası da yapılması gerekeni yapmakta serbest kalıyor ve hiç gecikmeden kızlarının, koruyucusuyla evlenme işini ayarlıyorlar."

"Evlendikten sonra şaman-kızın ruh-kocasını düzenli olarak onu ziyaret ediyor ve tan sökümüne kadar yanında kalıyor. Hattâ bazan onu alıp birkaç günlüğüne ormana götürerek hurma şarabıyla beslediği bile oluyor. Vakti dolunca bir çocuk

98 V. ELWIN, *The Religion of an Indian Tribe* (Londra ve New York, 1955), s. 135-37.

dünyaya geliyor ve ruh-koca onu her gece bakması için karısına getiriyor. Fakat aralarındaki ilişki yalnızca ve esas olarak cinsel değildir; önemli nokta koruyucu kocanın genç eşine rüyada esin ve eğitim vermesidir; ayrıca kadın kutsal şamanlık görevini yerine getirirken kocası da yanbaşımda oturuyor ve ona ne yapacağını söylüyor" (Elwin, *ibid.* s. 147-48).

Bir kadın şaman "şık Hindu giysilerine bürünmüş" bir koruyucu ruhun -rüyada- kendisine yaptığı ilk ziyareti anımsıyor. Önce ruhun teklifini reddetmiş. Bunun üzerine olanları şöyle anlatıyor : "O zaman bir burgaç içinde beni kaldırıp çok yüksek bir ağaca götürdü ve incecik bir dalın üzerine bıraktı. Sonra ırlamağa ve bir yandan da beni sağa sola sallamağa başladı. O yükseklikten düşeceğim diye öylesine korktum ki hemen onunla evlenmeye razı oldum." (*ibid.* s. 153). Burada tipik olarak sırra-erme nitelikli bazı motifler kolayca ayırđediliyor : burgaç, ağaç, sallanma gibi..

Bir başka kadın şaman ise bir koruyucu tarafından ziyaret edildiğinde evliymiş ve bir de çocuğı varmış. Hastalanmış, bir şaman çağirtmiş. Rasuno (söz konusu koruyucu ruh) onun ağzından şöyle konuşmuş : "Onunla evleneceğim. Kabul etmezse çıldırarak." Kadınla kocası koruyucu ruh için kurbanlar sunarak direnmeye, buna engel olmağa çalışmışlar, ama nafi-le... Kadın sonunda öneriyi kabul etmek zorunda kalmış ve rüyasında şamanlık yapmayı öğrenmiş. Yeraltı dünyasında da iki çocuğı olmuş (*ibid.* s. 151-52).

Saora'ların şamanlık seanslarında koruyucu ruh veya çağrı-lan tanrı şamanı "çarpar" (ele geçirir) ve onun ağzından uzun uzun konuşur. Erkek veya kadın şamanı denetimine aldıktan sonra ona iyileştirilecek hastalığın sebebini açıklayan ve sağıl-tım için neler yapılacağını (genellikle bir kurban veya sunu) söyleyen de bu ruhtur. Böyle çarpılma yoluyla şamanizm olay-larına Hindistan'ın başka eyaletlerinde de rastlanır⁹⁹.

Saora şamanlarının "ruhla evlenme" âdetleri Hind yerli

99 Bak. Edward H. HARPER, *Shamanism in South India* (in "Southwestern

topluluklarında başka benzeri olmayan bir olay gibi görünüyor. Ne olursa olsun, Kolar kökenli olmadığı kesindir. Rudolf Rahmann'ın zengin belgelere dayalı karşılaştırmalı incelemesinin (*Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India*) vardığı sonuçlardan biri de budur¹⁰⁰. Bu önemli eserin bazı sonuçlarını buraya alıyoruz :

1. Saora (Savara), Bondo, Birhor ve Baiga'larda şaman adayının "doğüstü" güçlerce seçilmesi zorunludur. Baiga, Khond ve Bondo'larda şamanlık görevi kalıtsal bile olsa "doğüstü" seçim yine gereklidir. Juang, Birhor, Oraon ve Muria'larda, "seçilen" genel olarak şamanizme özgü psişik özellikleri gösterir (Rahmann, *ibid.* s. 730).

2. Pek çok kabilede (Santal, Munda, Saora, Baiga, Oraon, Bhil, vb.; cf. *ibid.*) şaman adaylarının sistematik olarak eğitim görmesi zorunludur. Santal, Munda, Baiga, Oraon ve Bhil'lerde bir sırra-erme töreninin varlığına ilişkin tartışılmaz kanıtlar bulunmuştur; Korku ve Maler'lerde de aynı törenin bulunduğu inanmak için nedenler vardır (*ibid.*).

3. Santal, Saora, Korwa, Birhor, Bhuiya, Baiga, Oraon, Khond ve Maler'lerde şamanların kişisel koruyucu ruhları vardır (*ibid.* s. 731). "Bu kabilelerin çoğu hakkındaki veriler

Journal of Anthropology", XIII, Albuquerque, 1957, s. 267-87), Mysore'un kuzeybatısındaki "şamanlı" âdetler hakkında. Bu uygulamalar "ecinlenme" (çarılma, ele geçirilme) olgularından ibaret olup mutlaka şamanlı bir yapı ve ideoloji göstermezler. Louis DUMONT'un yetkin monografisinde doğru olarak "tanrılar ya da ifritler tarafından ele geçirilme" olayları olarak sunulmuş başka örnekler de vardır: *Une Sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar* (Paris, 1957), s. 347> (tanrı-larca ele geçirilme), 406> (ifritlerce ele geçirilme).

100 "Anthropos", LIV, 1959, s. 681-760; bak. s. 722, 754. Betimleyici nitelikteki ilk bölümde (s. 683-715), yazar Munda dili konuşan -ya da Kolar- kabilelerine (Santal, Munda, Korku, Savara/Saora, Birhor, vb), Arı dili konuşan kabilelere (Bhuiya, Baiga, Bhil) ve Dravid dili konuşan kabilelere (Oraon, Khond, Gond, vb.) ilişkin malzemeyi tanıtıyor. Mundaların şamanizmi hak. bak. ayrıca Ped. J. HOFFMANN (Ped. A. van EMELLEN'le birlikte), *Encyclopaedia Mundarica* (Patna, 4 cilt, 1930-38), II, s. 422> ve KOPPERS, *Probleme der indischen Religionsgeschichte*, s. 801>.

eksikli ve az-çok müphem olduğundan, sözünü ettiğimiz özelliklerin, gerçekte elimizdeki belgelere dayanarak gösterebildiğimizden daha çok sayıda ve daha net olarak mevcut olduklarını hiç çekinmeden varsayabiliriz. Fakat buraya kadar sunabildiğimiz materyel de, kuzey ve orta Hindistandaki sihirbazlık ve şamanizmlerde şu öğelerin bulunduğu dair önermemizi doğrulamaya yeter : şaman okulları, ya da hiç olmazsa adayların sistematik olarak görevlerine hazırlanması; sırra-erme; kişisel koruyucu ruh; bir ruh veya tanrı tarafından çağırılma" (*ibid.*).

4. Şamanın kullandığı araç-gereçler arasında en önemli rolü kalbur oynar. "Kalbur Munda halklarının kültüründe eski bir ögedir" (*ibid.* s. 733). Sibiry şamanının dalınca geçişi davul çalarak gerçekleştirmesi gibi, kuzey ve orta Hindistandaki sihirbazlar da "aynı sonuca kalburla pirinç eleyerek ulaşmağa çalışırlar" (*ibid.*). Orta ve kuzey Hindistan şamanlığında davulun yer almayışının nedeni budur. "Kalbur hemen hemen aynı işi görür" (*ibid.*).

5. Bazı halkların şamancıl ritlerinde merdivenler de rol oynar. Baiga'ların *barua'sı* (büyücü) "kendine küçük bir sunak kurup önüne iki direk diker. Sunağın yanında ayrıca bir tahta merdiven, bir salıncak, üzerine demir çiviler tutturulmuş kalın bir ip, yine sivri demir dikenli bir demir zincir, üstü çivili bir tahta ve tabanına sivri çiviler geçirilmiş ayakkabılar bulunabilir. Dalınç halindeyken bazan elleriyle tutunmaksızın merdivene tırmanır ve adı geçen çivili araçlarla kendini kamçılar. Sorulan sorulara ya merdivenin tepesinden ya da çivili tahtanın üstünden yanıt verir" (*ibid.* s. 702). Şamancıl merdiven Mohaghır'lı Gond'larda da görülür (*cf.* Koppers, *Die Bhil in Zentralindien*, res. XIII, 1). William Crooke, Dusadh ve Djangar'larda (Hindistanın eski kuzeybatı eyaletinin doğu kesiminde yaşayan kabileler) şamanın tahta kılıçlardan bir merdiven kurduğunu anlatır; "rahip bu merdivene kılıçların keskin ağzlarına yalınayak basarak tırmanmak zorundadır; tepeye vardığı zaman, merdivenin ucuna bağlanmış olan beyaz horo-

zu keser"¹⁰¹. Saora'larda "törenin yapıldığı evin damından aşağı, ana odanın tabanına değecek şekilde, bir bambu merdiven sarkıtılır. Elwin buna 'göksel merdiven' adını verir... Kadın şaman direğin önüne temiz bir örtü yaydı ve merdivenden çıkan bir dala bir horoz kondurdu" (Rahmann, *ibid.* s. 696).

6. Rahmann, "Santal'ların *ojha*'sıyla Munda'ların *marang deora*'sının evlerinde bulundurdıkları, üzerine kutsal fesleğen fidancığı dikilmiş toprak tümseği" doğru olarak Evren Ağacı diye yorumluyor... "Aynı 'evren dağı' ya da 'şaman ağacı' simgeselliğine, Oraon'ların yılan-şamanlar okuluna ait demir yılan ve üçlü çatallı kil topaklarında ve Santal şamanlarının kutsanma öncesi (ön sırra-erme) törenlerinde kullanılan silindirik biçimli taşlarda olduğu gibi, Munda'ların döner oturaklarında ve son olarak Oraon *sokha*'sının bir gece görüşü sırasında Siva'nın imgesi olarak gördüğü taşta da rastlanır" (*ibid.* s. 738-39).

7. Pek çok kabilede (bak. liste, *ibid.* s. 748, n. 191) şaman ölünün ruhunu ölümden sonraki üçüncü veya onuncu günde çağırır (*ibid.* s. 748>). Fakat Altay ve Sibirya'ya özgü, yeraltı dünyasına giderken şamanın ruha eşlik etmesi ritüelinin varlığına dair hiçbir kanıt yoktur (bak. yuk. s. 237>).

Sonuç olarak, Rahmann şu fikirleri ileri sürüyor : "Şamanlık esas itibariyle bir koruyucu ruhla sürdürülen belli ve özel bir ilişkiden ibarettir; bu ilişki şu şekilde kendini gösterir : Ya söz konusu ruh şamanı ele geçirir, ki o zaman şaman onun medyum olur; ya da şamanın içine girip onu belli bir bilgi veya bazı üstün güçlerle, her şeyden önce de başka ruhlara egemen olma gücüyle, donatır" (Rahmann, s. 751). Bu tanım orta ve kuzey Hindistan şamanizminin özgül niteliklerini gayet güzel özetliyorsa da, başka bazı şamanizm biçimlerine (örneğin orta ve kuzey Asya şamanizmlerine) aynı rahatlıkla uygulanabilir gözükmüyor. "Çıkış" motifine ilişkin öğeler (merdiven,

101 W. CROOKE, *Popular Religion and Folk-lore of Northern India* (Westminster, 2 cilt, 1896), alıntı: RAHMANN, s. 737. Lolo ve Kachinlerin ritüelleri hakkında. a.ş. s. 344>.

direk, şaman ağacı, *axis mundi*, vb..) -ki bunların üzerinde, gördüğümüz gibi, yazar da durmamazlık etmiyor- şamanizmin daha açık-seçik ve belirtici bir tanımını gerekli kılıyor. Yazar tarihsel olarak "Hindistanda Saktizm'in gelişinden önce mutlaka şamanlık olgularının görülmüş olduğu ve Munda halklarının da bunlardan etkilenmediğini düşünmememiz gerektiği" sonucuna varıyor (*ibid.* s. 753).

ONİKİNCİ BAŞLIK



Tibet, Çin ve Uzakdoğuda Şamancıl Simge ve Teknikler

BUDİZM, TANTRİZM, LAMAİZM

Buddha, "aydınlanışından" sonra doğduğu kent Kapilavastu'ya ilk gelişinde, birtakım "mucizevî güçler" gösterdi. Yakınlarını taşıdığı manevî kuvvetlere inandırmak ve onları kendi inanışına dönmeye hazırlamak için, havaya yükseldi, bedenini parçalara ayırıp başını, el ve ayaklarını yere attı, sonra seyircilerin şaşkınlıktan kamaşmış gözleri önünde parçalarını tekrar birleştirip vücudunu yeniden oluşturdu. Bu mucize Açvagosha tarafından bile anılır (*Buddha-carita-kavya*, 1551. dize ve dev.), fakat o denli köklü biçimde Hind sihir geleneğine ait bir motiftir ki, giderek fakirizmin ("Hind fakiri" olayının) tipik harikası veya kerameti haline gelmiştir. Bu "fakir"lerin ünlü *rope-trick*'leri, yani "ip numaraları"nda, göğe doğru dimdik ve çok yukarılara kadar yükselen bir ip yanılması meydana gelir; üstad genç çömezlerinden birini bu ipe tırmandırır, genç yüksele yüksele sonunda gözden kaybolur. O zaman fakir bıçağını havaya

atar... ve delikanlının kol ve bacakları biri biri ardından yere düşer¹.

Bu *rope-trick*'in Hindistan'da çok uzun bir tarihi vardır, ve iki şamancıl ritle arasında yakınlık bulunsa gerektir : şaman adayının vücudunun "sırta-erme" sırasında "ifritler" tarafından kesilip biçilmesi ve Göğçe çıkış. Sibiryâ şamanlarının sırta-erme rüyaları hatırlardadır. Aday kendi vücudunun, ataların ruhları veya kötü ruhlar tarafından kesilip parçalandığını görür. Fakat sonra kemikleri tekrar toplanıp demirle birbirine bağlanır, etleri yenilenir, ve geleceğin şamanı tekrar dirildiğinde artık bıçak veya kılıç saplanmasından, kızgın demirin dokunmasından, vb. etkilenmeyen "yeni" bir bedene sahiptir. Hind fakirlerinin de aynı mucizeleri göstermesi dikkat çekicidir. Bir bakıma bunlar *rope-trick*'lerinde, Sibiryalı meslektaşlarının rüyada gördükleri "sırta-erdirci" parçalanmayı seyircilerine yaşatmış olurlar. Zaten bu ip numarası, bugün Hind fakirliğinin bir uzmanlık alanı haline gelmiş olmasına karşın, Çin, Java, eski Meksika ve Ortaçağ Avrupası gibi birbirinden çok uzak bölgelerde de karşımıza çıkar. Faslı gezgin İbni Battûta² XIV. yüzyılda Çin'de

- 1 Bak. ELIADE, *Le Yoga*, s. 319>. Bak ayrıca, A. JACOBY, *Zum Zerstückelungs und Wieder belebungswunder der indischen Fakire*, ("Archiv für Religionswissenschaft", XVII, Leipzig, 1914, s. 455-75). Tekrarlamaya gerek yok ki, buradaki sorunumuz bu sihirli marifetin "gerçek" olup olmaması değildir. İlgilendiğimiz tek husus, bu tür sihirli olguların ne ölçüde şamancıl bir ideoloji ve tekniği varsayar olduklarıdır. Bak. ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 200>.
- 2 *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte arabe édité et traduit par C. Defrémery et le Dr. B. R. Sanguinetti (Paris, 4 cilt, 1853-79), IV, s. 291-292 : "... O zaman, üzerinde içinden uzun kayışlar geçen birkaç delik bulunan ağaçtan bir top aldı ve havaya attı; top yükseldi ve gözümüzden kayboldu [...] Elinde ancak kayışın bir ucu kalınca, çıraklarından birine buna tutunup yukarı tırmanmasını söyledi; çırak bunu yaptı, onu da göremez olduk. Hökkabaz çocuğu üç kez çağırdı, ama yanıt alamadı. O zaman kızmış gibi eline bir bıçak aldı, ipe tırmanıp gözden kayboldu. Sonra önce çocuğun bir elini, ardından bir ayağını, daha sonra da sırasıyla öbür elini, öbür ayağını, başını ve gövdesini yere attı. Çok yorulmuş gibi soluk soluğa yere indi; giysileri kana bulanmıştı [...] Emir ona bir şeyler buyurunca, adam çocuğun parçalarını toplayıp birleştirdi ve bağladı. Bunun üzerine çocuk kalktı ve dimdik ayakta durdu. Bu olay beni hayretler içinde bıraktı; Hind hükümdarının yanındayken buna benzer

bunu görüp kaydetmişti; Melton³ XVII. yüzyılda Batavia'da, Sahagun⁴ da eski Meksika'da gözledikleri aynı olayı hemen hemen aynı terimlerle anlatırlar. Avrupa'ya gelince, en azından XIII. yüzyıldan itibaren birçok metin, sihirbaz ve büyücülerin gösterdiği tıpatıp benzer marifetlerden söz eder; bu kişiler ayrıca, şamanlar ve yogiler gibi, uçmak ve görünmez olmak yeteneğine de sahiptirler⁵.

Fakirlerin ip numarası şamanın göğse yükselişinin göz alıcı bir varyantından başka bir şey değildir; şamanın çıkışı her zaman simgesel kalır, zira şamanın vücudu ortadan kaybolmaz ve yolculuk "ruhta", daha doğrusu "ruhen" yapılır. Fakat ip simgesi de, merdiven simgesi gibi, Gök'le Yer arasında bir iletişimi zorunlu olarak var sayar. İpin veya merdivenin (ama bu bir sarmaşık, bir köprü, bir "ok zinciri" de olabilir) aracılığıyla tanrılar Yere iner, insanlar da Göğse çıkar. Bu, Hindistan'da olduğu gibi Tibet'te de rastladığımız arkaik ve çok yaygın bir

bir gösteride başıma gelen gibi bir kalp çarpıntısına tutuldum..." Bak. ayrıca H. YULE, çev., *The Book of Ser Marco Polo*, (H. CORDIER, ed. Londra, 2 cilt, 1921), I, s. 318>. Müslüman kutsal söylencelerinde geçen *rope-trick*'ler hak. Bak. L. MASSIGNON, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922: étude d'histoire religieuse* (Paris, 2 cilt, 1922), I, s. 80>.

3 A. JACOBY tarafından aktarılan bölüm: *ibid.*, s. 460>.

4 E. SELER, *Zauberei im alten Mexiko* (in "Globus", LXXVIII, 6, 1900, s. 89-91; yazarın *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde* (Berlin, 5 cilt, 1902-13, II, s. 78-86) adlı eserinde (II, s. 84-85) -Sahagun'dan- aktarılıyor.

5 Çeşitli -gruplanmış- örnekler için, bak. JACOBY, *op. cit.* S. 466> ve ELIADE, *Méphistophélès et l'androgynie*, s. 200>; bak. ayrıca *id.*, *Le Yoga*, s. 319. Avrupalı büyücülerin *rope-trick*'lerinin doğu sihirbazlığının etkisiyle mi oluştuğu, yoksa yerel şamancıl tekniklerden mi türedikleri konusunda kesin karar vermek henüz kolay değildir. Bir yandan *rope-trick* olayının Meksikada da tanınması, öte yandan sihirbazın sırra-erme sürecinde parçalara ayrılması ritine Avustralya, Endonezya ve güney Amerika'da da rastlanması gibi olgular bizi, Avrupada bu olayın Hind-Avrupalılar öncesine ait yerel sihirbazlık tekniklerinin bir kalıntısı olduğunu düşünmeye sevk ediyor. Cisimleri uzaktan devindirme (*lévitation*) ve "sihirli uçuş" simgeselliği hak. bak. Ananda COOMARASWAMY, *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943), s. 83, n. 269.

gelenektir. Buda, "insanların yollarını çiğnemek" niyetiyle, Trayastrimça-Gök'ten bir merdivenle iner; merdivenin üst başından, yukarda bütün Brahmaloğa'lar, aşağıda da Yeraltı âleminin derinlikleri gözüktür⁶; zira bu merdiven Evrenin Göbeği'ne dikilmiş gerçek bir *Axis mundi* (Dünyanın eksen) dir. Bharhut ve Sañci kabartmalarında ve Budist Tibet resimlerinde de görülen bu mucizevî merdiven insanların Göğe çıkmalarına da yarar⁷.

Tibet'te ipin ritüel ve mitolojik işlevi, özellikle Budizm öncesi geleneklerde, daha iyi belirir ve tanınır. Tibet'in ilk kralı Gñā-k'ri-bstan-po'nun Gökten *rmu-t'ag* denilen bir ipe indiğine inanılırdı⁸. Bu mitsel ip bütün kral mezarlarının üzerinde de gösterilmiştir ki, bu, hükümdarların ölümden sonra Göğe çıktıklarına işaretler. Zaten Gök ile Yer arasında iletişim ve gidip gelme kırallar için hiç kesilmemişti ve Tibetliler eski kıralların ölmeyip Göğe çıktıklarına inanırlardı⁹. Bu tasarımlar belleklerdeki bir "yitirilmiş cennet" anısını da ele veriyor.

Yine Bon inanışıyla ilgili geleneklerde bir dMu klanından söz edilir ki, bu kelime aynı zamanda bir tanrılar sınıf veya kategorisini de gösterir. Bu tanrılar Gökte oturur, ölümler bir merdivene ya da bir ipe tırmanarak onların yanına gider. Vaktiyle yeryüzünde, ipe veya merdivene hâkim oldukları için

6 Bak. A. COOMARASWAMY, *Svayamâttrnâ: Janua Coeli*, s. 27, n. 8 ; 42, n. 64.

7 Giuseppe TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls* (Roma, 2 cilt, 1949), II, s. 348 ve tanka no 12, tab. XIV-XXII. Merdiven simgeselliği için, bak. a.ş. s. 531.

8 R. STEIN, *Leao-Tche*, s. 68, n. 1. Yazar, Jäschke'nin bu kelimeyi sözlüğünde *rgyal. rabs* şeklinde kaydettiğini ve bu terimin, olasılıkla, eski Tibet kırallarıyla onların tanrılar arasında yaşamlarını sürdüren ataları arasında kullanılan bazı doğaüstü iletişim yol ve yöntemlerini gösterdiğini belirtiyor. Bak ayrıca H. HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, s. 141, 150, 153, 245; *id.*, *The Religions of Tibet* (İng. çev. New York, 1961), s. 19-20; M. HERMANN, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter* (Köln, 1956), s. 35>.

9 G. TUCCI, II, s. 733-34. Yazar, ilerde tekrar ele alacağımız, Gök ile Yer arasında bir iletişim konulu Çin ve T'ai mitini hatırlatıyor. Bon dininin vaktiyle pek gür ve güçlü geliştiği Gilgit'te, Göğü Yere bağlayan bir altın zincir söylencesine günümüzde bile rastlanıyor (*ibid.* s. 734, "Folk-lore", XXV, 1914, s. 397'den alıntı).

ölülere Gökte kılavuzluk etme gücüne sahip olduklarının iddia eden bir rahip sınıfı varmış; dMu'lar işte bunlarmış (Tucci, *op. cit.*, s. 714). O zamanlar Yeri Göğe bağlayan ve ölülerin dMu-tanrıların göksel konaklarına çıkmasına yarayan söz konusu ipin yerini, başka Bon rahiplerinde, biliciliğe (fal bakmağa) yarayan ip almıştır (*ibid.*, s. 716). Na-klü'lerde, "ruhun tanrılar diyarına gitmesine yarayan köprü" yü temsil eden kumaş parçası da -belki- aynı simgeselliğin kalıntısıdır (*ibid.*, Rock'tan alıntı; bak. aşağıda, s. 486 dev.). Bütün bu motifler, Göğe çıkma ve ruh-göçürme çevresinde kurulu şamancıl ritler bütünü'nün yapısal öğeleri, ayrılmaz parçalarıdır.

Bon-po mit ve törenlerinde rastlanan ve Hind-Tibet lamaizm ve tantrizminde de hâlâ sürüp giden bütün öteki şamancıl motifleri birkaç sayfada sayıp dökmeye kalkışmak akıl işi olmaz¹⁰. Bon-po rahiplerinin gerçek şamanlardan hiçbir

10 KLAPROTH'un "Journal Asiatique"te (seri II, IV, 1829, s. 81-158, 241-324; VI, 1830, s. 161-246, 321-50; bak. s. 97, 148, vb.) yayımlanan *Description du Tibet*'inden bu yana Batılı bilim adamları, Çinlileri izleyerek, Taoizmi Bon-Po diniyle özdeşlediler. Olasılıkla *tao-chü* terimini "taoist" gibi anlayan Abel Rémusat'ın bu yanlışından ileri gelen söz konusu kavram karışıklığının tarihi için, bak. W. W. ROCKHILL, *The Land of the Lamas: Notes of a Journey through China, Mongolia and Tibet* (New York ve Londra, 1891), s. 217>; bak. ayrıca YULE, *The Book of Ser Marco Polo*, I, s. 323>. Bon hak. Bak. TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls*, II, s. 711-38; H. HOFFMANN'ın daha önce anılan eserleri ile Gşen. *Eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung* başlıklı makalesi (in "Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft", XCVIII, Leipzig, 1944, s. 340-58), özell. s. 344>; M. HERMANN, *Mythen*, s. 232 ve *passim*; LI An-che, *Bon: the Magico-religious Belief of the Tibetan-Speaking Peoples* (in "Southwestern Journal of Anthropology", IV, 1, Albuquerque, 1948, s. 31-41); S. HUMMEL, *Geheimnisse tibetischer Malereien. II: Lamaistische Studien* (Leipzig, 2 cilt, 1949-59), s. 30>; R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles et Demons of Tibet*, s. 425>; *id.*, *Die tibetische Bön-Religion* (in "Archiv für Völkerkunde", II, Viyana, 1947, s. 26-68). Lamaizmin tanrılar sistemi ile hastalık ve sağaltma tanrıları hak. Bak. Eugen PANDER, *Das lamaistische Pantheon* ("Zeitschrift für Ethnologie", XXI, Berlin, 1889, s. 44-78); F. G. REINHOLD-MÜLLER, *Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus* ("Anthropos", XXII, 1927, s. 956-991). HUMMEL, Bon dininin tarihsel bir analizine girişerek onu sadece orta ve kuzey Asya şamanizmiyle değil, eski Yakındoğunun ve Hind-Avrupalıların dinsel tasarımlarıyla da karşılaştırmıştır; bak. *Grundzüge einer*

farkı yoktur; törenlerinde hepsi davul kullanmakla birlikte, "ak" ve "kara" Bon-po'lar diye ikiye bile ayrılırlar. Bazıları tanrılar tarafından 'çarpılmış' (ecinni, *possédés*) olduklarını iddia ederler; çoğu cin ve ifrit çıkarma yapar (Tucci, s. 715 dev.). Bir sınıf Bon-po'ya da "göksel ipin sahibi" adı veriliyordu (*ibid.*, s. 717). *Parwo* ve *nyen-jomo*'lar da kadın ve erkek medyumlar olup Budistler tarafından Bon'un tipik temsilcileri olarak kabul edilirler. Bunlar Sikkim ve Bhutan'daki Bon manastırlarına bağlı değildir; Bon'un en eski ve henüz örgütlenmemiş biçiminin, "beyaz Bon"un (*Bon dtkar*) Budizm örneğine göre gelişmesinden önceki halinin, kalıntıları gibi görünürler (Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, s. 425). Görünüşe göre ölümlerin ruhları tarafından "çarpılmayı" başarırlar ve esrime/dalınç halindeyken koruyucu tanrılarıyla iletişime girebilirler¹¹. Asıl Bon medyumlarına gelince, bunların başlıca işlevlerinden biri, "daha sonra öbür dünyaya götürülecek olan ölü ruhlarına geçici olarak sözcülük etmek"ti¹².

Bon şamanlarının davullarını, havada gezmelerini sağlayan taşıtlar gibi kullandıkları söylenir. Naro bon chung'un Milarêpa'yla yaptığı sihirli yarışta uçuşması buna bir örnektir¹³. "gShen rab mi bo'nun, göbeğine kendisi oturup sekiz çömezini de sekiz ışınına bindirdiği bir büyük tekerleğin üzerinde uçtu-

Urgeschichte der tibetischen Kultur (in "Jahrbuch des Museums für Völkerkunde", XIII, 1954, Leipzig, 1955, s. 73-134), özell. s. 96>; *id.*, *Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion* (in "Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biro sacra", Budapeşte, 1959, s. 165-212), özell. s. 198>.

- 11 NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles*, s. 425. bak. ayrıca J. MORRIS, *Living with the Lepchas* (Londra, 1938), s. 123> (bir medyumun dalıncının betimi). HERMANN'S'a göre Lepcha şamanizmi Bon-Po ile özdeş değildir; şamanizmin daha arkaik bir biçimini temsil eder; bak. *The Indo-Tibetans* (Bombay, 1954), s. 49-58.
- 12 NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles*, s. 428. Yine Lepchalarda, kadın şaman, öbür dünyaya götürülmeden önce- ölünün ruhunu kendi vücuduna girmeye çağırır; bak. *id.*, *Ancient Funeral Ceremonies of the Lepchas* (in "Eastern Anthropologist", V, 1, Lucknow, 1951, s. 27-39), s. 33>.
- 13 H. HOFFMANN'ın çevirdiği metin, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, s. 274.

ğunu anlatan söylence de buna benzer bir geleneğin kalıntısını temsil ediyor olabilir"¹⁴. Olasılıkla başlangıçta taşıt davuldu ve daha sonra Budist bir simge olan tekerlek onun yerini almıştı. Bon şamanının sağıtma seansı hastanın ruhunun aranmasını içerir (karş. Hoffmann, *Quellen*, s. 117 dev.) ki bu özgül olarak şamanıl bir tekniktir. Tibetli cin çıkarıcı bir hastayı iyileştirmeye çağırıldığı zaman da buna benzer bir tören yapılır; o da hastanın ruhunu aramağa girişir¹⁵. Hastanın ruhunun geri getirilmesi bazan kimi nesne (beş ayrı renkte iplikler, oklar, vb.) ve figürlerin kullanılmasını da içeren son derece karmaşık bir ritüeli gerektirebilir¹⁶. René de Nebesky-Wojkowitz son zamanlarda, Tibet lamaizminde başka şamanıl öğeler de bulup çıkarmıştır (cf. *Oracles*, s. 538 dev.). Devlet biliciliğinde, törensel falcılık için şart olan gaipten haber verici esrime/dahınç, gayet belirgin biçimde şamanın esrimesine benzer¹⁷.

Lamaizm de Bon'ların şamanıl geleneklerini hemen hemen olduğu gibi korumuştur. Tibet Budizminin en büyük üstadlarının bile, en tipik şamanlık geleneğine uygun biçimde, hastaları iyileştirdiğine ve mucizeler gösterdiğine inanılır. Larnaizmin oluşumuna katılan kimi öğeler olasılıkla Tantra, ve belki de Hind kökenlidir; fakat buna her zaman kesinlikle karar

14 NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles*, s. 542. Bhutan ve Sikkim'deki Bon rahiplerinin, Sibirya şamanlarınınkiyle karşılaştırılabilir davulla fal bakma teknikleri hak. bak. *id.*, *Tibetan Drum Divination*, "Ngamo" (in "Ethnos", XVII, 1952, s. 149-57).

15 Lhassalı bir cin çıkarıcıyla yapılan bir seansın betimi için, bak. S. H. RIBBACH, *Droga Namgyal. Ein Tibetelerleben* (Münih ve Planegg, 1940), s. 187>; bak. ayrıca H. HOFFMANN, *Quellen*, s. 205>.

16 Bak. XVIII. yüzyıla ait metin, çeviren ve yorumlayan F. D. LESSING, *Calling the Soul: a Lamaist Ritual* (in "Semitic and Oriental Studies: a Volume Presented to William Popper on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949", ed. W. J. FISCHER, *Berkeley ve Los Angeles*, 1951, s. 263-84).

17 NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles*, s. 428>; bak. ayrıca *id.*, *Das tibetische Staatsorakel* (in "Archiv für Völkerkunde", III, Viyana, 1948, s. 136-55) ve özellikle D. SCHRÖDER, *Zur Religion der Tuten des Stränggebietes (Kukunor)*, 1. böl, s. 27-33, 846, 850; 2. böl. s. 237-48 ve *id.*, *Zur Struktur des Schamanismus*, s. 867-68, 872-73 (Kuku-norlu "gurtum" (şaman) hak.).

verilemez. Bir Tibet söylencesine göre, Padmasambhava'nın çömezi ve yardımcısı Vairocana'nın kraliçe Ts'epongts'a'nın bedeninden siyah bir iğne biçimindeki hastalık ruhunu çıkarması¹⁸ bir Tibet inancı mıdır, yoksa Hind inancı mı? Padma-sambhava yalnız Boddhisatva ve Arhat'ların iyi bilinen sihirli uçuş yeteneğini göstermekle -zira o da havada dolaşıyor, Göğe çıkıp Boddhisatva oluyor- kalmıyor. Öyküsü tamamen şaman-cıl özellikler de gösteriyor : Evinin damında sadece "yedi kemik süsünü" giyinmiş olarak mistik bir dans icra ediyor (Bleichsteiner, s. 67) ki bu nokta aklımıza Sibirya şamanının kılığını getiriyor.

Tantrist¹⁹ ve Lamaist²⁰ törenlerinde insan kafataslarının ve

18 R. BLEICHSTEINER, *L'Église jaune*, s. 71.

19 Bak. ÉLIADE, *Le Yoga*, s. 294>, Aghorî ve Kâpâlikalar ("kafatası taşıyıcılar") konusu. XIX. yüzyılın sonlarında hâlâ ritüel yamyamlık uygulayan (bak. *ibid.*) bu hem çilekeş hem de "orgiastik" mezheplerin, kafatası tapıncıyla ilişkili bazı sapkın gelenekleri özümsemiş olmaları akla yakındır (zaten bu tapınç birçok durumda ana-babanın ritüel olarak yenmesini içerir; bak. örneğin, Herodotos'un (IV, 26) kaydettiği Issedonların görenekleri). Kafatası tapıncının tarihöncesine ait örnekleri hak. bak. H. BREUIL ve H. OBERMEIER, *Crânes paléolithiques façonnés en coupe* ("L'Anthropologie", XX, 1909, s. 523-530); P. WERNERT, *L'Anthropophagie rituelle et la chasse aux têtes aux époques actuelle et paléolithique* (in "L'Anthropologie", XLVI, 1936, s. 33-43); *id.*, *Culte des crânes. Représentations des esprits des défunts et des ancêtres* (in M. GORCE, R. MORTIER, *et alia*, *Histoire générale des religions*, Paris, 5 cilt, 1944-51, s. 51-102), *passim*; J. MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion*, s. 112>, 220>, 248>.

20 Bak. W. W. ROCKHILL, *On the Use of Skulls in Lamaist Ceremonies* ("Proceedings of the American Oriental Society", XI, 1888, New Haven, 1890, s. xxiv-xxxi); B. LAUFER, *Use of Human Skulls and Bones in Tibet* (Field Museum of Natural History, Department of Anthropology Publications, X, Chicago, 1923). Tibetliler de Issedonlar gibi törenlerde babalarının kafataslarını kullanırlardı (*ibid.* s. 2), fakat artık aile tapıncı ortadan kalkmıştır; LAUFER'e göre (*ibid.* s. 5) kafataslarının sihirsel/dinsel rolü Tantrizmden gelme (Siva'cı) bir yenilik gibi görünmektedir. Fakat Hind etkilerinin daha eski yerel inanışlar tabanı üzerine eklenmiş olmaları da mümkündür. Bak. Yukagirlerde şaman kafataslarının din ve falcılıktaki rolü (JOCHELSON, *The Yukaghir*, s. 165). Çinde ve Endonezyada kafatası tapıncıyla kozmik yaşamın yenilenmesi fikri arasındaki ön-tarihsel ilişkiler hak. bak. Carl HENTZE, *Zur ursprüngliche Bedeutung des chinesischen Zeichens t'ou = Kopf* ("Anthropos", XLV, 1950, s. 801-820).

kadınların önemli rol oynadıkları bilinir. İskelet dansı denilen dans, *çam* adı verilen dramatik senaryolarda özellikle önemli bir yer tutar. Bunların bir amacı da, *bardo* halinde, yani ölümler yeniden-bedenlenim (*réincarnation*) arasındaki ara-durumdayken ortaya çıkan koruyucu tanrıların ürkünç görüntülerine seyircileri alıştırmaktır. Bu açıdan *çam* bir sır-ra-erme töreni sayılabilir, zira ölümden sonraki yaşantılar üstüne bazı açıklamalar getirir. İmdi, bu iskelet biçimindeki Tibet giysi ve maskelerinin, Orta ve Kuzey Asya şamanlarının kılıklarına son derece benze-meleri dikkat çekicidir. Bazı durumlarda tartışılmaz biçimde lamaizmin şamanlığa etkisi söz konusudur; bu etki zaten Sibiryâ şaman giysisinin başka süslerinde ve kimi davul biçimlerinde de hissedilir. Fakat buna bakarak, kuzey Asya şaman giysisinin simgeselliğinde iskeletin oynadığı rolün kaynağının sadece bu lamaist etki olduğu sonucuna varmakta acele etmemek gerekir. Böyle bir etki gerçekten meydana geldiyse bile, eski yerel inanışları kuvvetlendirmekten başka bir şey yapmamıştır (bak. yuk. s.188>) Moğol Budizminin meditasyon tekniklerinde büyük önem taşıyan, kendi iskeletinin görüntüsü motifinin rolüne gelince, unutmayalım ki Eskimo şamanının sır-ra-erme süreci de kendi iskeletini seyretmeyi kapsar. Hatırlanacaktır ki *angakok* adayı da zihninde vücudunu etten ve kandan soyarak sadece kemiklerini bırakır (*karş. yuk. s. 86*). Biz, daha geniş bilgi edininceye kadar, bu tip meditasyonun Budizm öncesine ait arkaik bir "maneviyat" katmanından bugüne geldiğine; bu manevî yaşamın da herhangi bir şekilde avcı halklara özgü bir ideoloji (kemiklerin kutsallığı) temeline oturmuş olup, amacının da mistik yolculuğa -yani esrimeye-çıkma üzere ruhu bedenden "çıkarmak" olduğuna inanmak eğilimindeyiz.

Tibette *çöed* (*gtchod*) adı verilen açıkça şamanıl yapıda bir tantrist rit vardır : kendi etini, yesinler diye, ifritlere vermek. Bu rit ilginç biçimde sır-ra-erme sırasında şaman adayının "ifritler" ve ata ruhları tarafından parçalanmasını anımsatır. R. Bleichsteiner'in bu konudaki betimlemesi özetle şöyledir : İnsan kafa-

taslarından yapılmış davulla bir kaval kemiğinden oyulmuş "zurna"nın eşliğinde dans edilir ve ruhlar yiyip içmeye çağılır. Meditasyonun yoğunluğu ve gücüyle, kılıcını çekmiş bir tanrıça ortaya çıkar; kurbanı sunanın başına sıçrar, kafasını keser, vücudunu parçalara ayırır. O zaman ifritler ve yırtıcı hayvanlar hâlâ seçiren bu insan parçalarının üstüne atılıp etlerini yer, kanını içerler. Bu sırada söylenen sözler bazı Jataka'lara değinir; bunlarda Buddha'nın eski bedenlenişlerinde (*incarnation*) kendi etini aç kalmış hayvanlara ve insan yiyen ifritlere nasıl kendi eliyle dağıttığı anlatılır... Bleichsteiner bütün bu Budist masal görünümüne karşın, anlattığı ritin çok daha ilkel zamanlara çıkan ürkütücü bir giz töreni (*mystère*) olduğunu belirterek sözü bağlıyor²¹.

Buna benzer bir sırra-erme ritine bazı kuzey Amerika kabilelerinde de rastlandığı hatırlanacaktır. *Çoed* konusunda, şamancıl bir sırra-erme şemasının mistik bağlamda yeniden değerlendirilmesiyle karşı karşıyayız. Bunun "ürkütücü" yanı daha çok görünüştedir; aslında bir ölme ve dirilme deneyimi söz konusu olup, bu sınıftan bütün deneyimler gibi, doğal olarak korku vericidir. Hind-Tibet tantrizmi bir sırra-erme şeması olan "ifritler tarafından öldürülme" olayını daha kökten "manevîleştirmiştir". Vücudunu etlerinden sıyrıp kendi iskeletini seyretmek anlamı taşıyan birkaç tantrik meditasyon örneği verelim. Yogin (yoga öğrencisi), vücudunu bir ceset, zihnini de bir yüzüyle iki eli olan ve ellerinde bir bıçakla bir kurukafa tutan bir tanrıça olarak tasarlamağa çağılır. "[Tanrıçanın] cesedin başını kestğini, vücudu da parçalara ayırıp tanrısal varlıklara sunu olmak üzere kurukafanın içine attığını düşün..." Bir başka meditasyon, kendini Evrenin boşluğunu dolduracak kadar büyük alevlerin fışkırdığı beyaz, ışıklı, kocaman bir iskelet olarak görmektir. Nihayet bir üçüncü meditasyon yogin'e, kendini öfkeli bir *dâkinî*'ye dönüşmüş olarak, kendi derisini

21 R. BLEICHSTEINER, *L'Église jaune*, s. 194-95. *Gtchod* (*gçod*) hak. bak. ayrıca Alexandra DAVID-NEEL, *Mystiques et Magiciens du Thibet* (Paris, 1929), s. 126>; ÉLIADE, *Le Yoga*, s. 321>.

yüzer durumda seyretmeyi önerir. Metin şöyle devam eder : "Bu deriyi Evreni örtecek şekilde yay (...). Üzerine bütün kemik ve etlerini yığ. O zaman, kötü ruhlar kafayla keyfedip eğlenmekteyken, öfkeli *dâkini*'nin deriyi alıp sarmaladığını (...) ve hızla yere fırlatarak, bütün içindekilerle birlikte, zihnin ürettiği vahşi hayvan sürülerinin üşüşüp yutacağı etten kemikten bir lâpa haline getirdiğini kafanda canlandırmağa çalış..."²²

Bu birkaç alıntıdan, şamancıl bir şemanın tantrizm gibi karmaşık bir felsefî sistemle bütünleşince nasıl bir dönüşüme uğrayabileceğini anlıyoruz. Bizim için önemli olan, çok karışık ve ayrıntılı, ve esrimeden başka amaçlara yönelik meditasyon tekniklerinde bile kimi şamancıl simge ve yöntemlerin hâlâ yaşıyor olmasıdır. Bize öyle gelir ki, bütün bunlar birçok şamancıl deneyimin sırra-erdirici manevî değerini oldukça iyi göstermektedir.

Son olarak Yoga'da ve Hind-Tibet tantrizmindeki başka birkaç şamancıl öğeye de kısaca işaret edelim. Daha Veda metinlerinde adı geçen "mistik sıcaklık" yoga/tantra tekniklerinde de önemli yer tutar. Bu "sıcaklık" nefesin tutulmasıyla (cf. *Majjhimanikâya*, I, 244, vb.) ve özellikle cinsel enerjinin "dönüştürülmesiyle" (*transmutation*) (cf. *Yoga tibétain*, s. 168>, 201>, 205>) meydana getirilir. Bu sonuncu teknik oldukça gizemli, fakat *prânayâma* ve çeşitli "görünürleştirmeler" temeline dayalı bir yoga/tantra uygulamasıdır. Bazı Hind-Tibet sırra-erme sınavları bir çömez hazırlık derecesini, bir kış gecesi karda, çıplak vücutuna sarılan çok sayıda ıslak çarşafı kurutabilme yeteneğiyle kontrol etmekten ibarettir²³. Benzer bir sınav

22 Lama Kasi DAWA-SAMDUP (çev.) ve W. Y. EVANS-WENTZ, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (Fr. çev. Paris, 1938), s. 315>, 332>. Kimi Hind yoginlerinin mezarlıklarda yaptıkları meditasyonların bu türden olması akla yakındır.

23 Bu "psişik sıcaklık" Tibetçede *gtâm-mö* (söyleniş: tumo) adını taşır. "Çarşaf-lar buzlu suya daldırılır, orada donar ve kaskatı durumunda çıkarılır. Her çömez bunlardan birini vücutuna sarar; vücudunun sıcaklığıyla buzu çözüp çarşafı kurutmak zorundadır. Çarşaf kurur kurumaz yeniden suya daldırılır ve aday onu yeniden sarınır. İşlem bu şekilde gün doğuncaya dek sürer. En çok çarşaf kurutan aday yarışmanın birincisi ilân edilir..." (A.

Mançu şamanının sırra-erme sürecinin de tipik özelliğidir (bak. yuk. s. 142), ve burada olasılıkla bir lamaizm etkisi karşısında-
yız. Fakat "mistik sıcaklık" mutlaka Hind-Tibet sihirbazlığının
yarattığı bir kavram değildir. Yukarda, beş gün beş gece buz
tutmuş denizde kalan ve ölmek bir yana ıslanmamış bile oldu-
ğu görülen ve bunun üzerine hemen *angakok* ünvanını kazanan
Eskimo örneğini vermiştik. İnsan vücudunda meydana getirilen
şiddetli sıcaklık "ateşe egemenlik" mitiyle doğrudan ilişkili
olup, bu son teknik son derece arkaik bir öge sayılabilir.

Tibet Ölümler Kitabı adı verilen metinler de şamancıl yapıda-
dır²⁴. Bunlar tam olarak bir ruh-güdümlü kılavuzu olmamakla
birlikte, ölenin yararlanması için *post mortem* (ölümden sonraki)
yollar üstüne ritüel metinler okuyan rahibin rolü, ölüye öbür
dünyada eşlik eden Altay ya da Gold şamanının rolüyle karşı-
laştırılabilir. *Bardo thödol* adlı bu metinler ruh güder şamanın
anlatısıyla, ölüye öbür dünya yolculuğunda tutacağı doğru
yönleri kabaca gösteren "orfik" tabletler arasında bir ara-
şamayı temsil eder; aynı zamanda Endonezya ve Polinezya
cenaze ilâhileriyle de birçok ortak özellikler gösterir. Touen-
Houang'da bulunan ve son zamanlarda Marcelle Lalou tarafın-
dan [fransızcaya] çevrilen, *Ölümlerin yolunun açıklanması* başlıklı
bir Tibetçe elyazması²⁵, kaçınılması gereken yol ve yönleri; özel-
likle 8000 *yojana* yeraltında bulunan ve merkezi alev alev yanan
demirden yapılmış "Büyük Cehennem" betimler : "Demir evin
içinde, çeşit çeşit cehennemlerde, sayısız ifrit (*râkşasa*) yakarak,
kavurarak, parça parça doğrayarak ölümlere acı çektirir, işkence
ederler..."²⁶. Cehennem, *pretaloka*, dünya (*Jambudvîpa*) ve Meru

DAVID-NEEL, *Mystiques et Magiciens du Thibet*, s. 228>). bak. ayrıca S. HUMMEL, *Lamaistische Studien*, II, s. 21>.

24 EVANS-WENTZ (ed.) ve Lama Kasi DAWA-SAMDUP (çev.), *The Tibetan Book of the Dead*, s. 87>. Bir lama, bir din kardeşi ya da sevilen bir dost, bu "cenaze duası" metnini ölünün kulağına -kulağa dokunmaksızın- okur.

25 Marcelle LALOU, *Le Chemin des morts dans les croyances de Haute-Asie* ("Revue de l'Histoire des Religions", CXXXV, Paris, 1949, s. 42-48).

26 *İbid.* S. 44. Bak. Altay şamanının Yeraltına inerken karşılaştığı Demir Dağ. *Râkşasa*'ların yaptığı işkenceler her bakımdan Sibirya şamanlarının sırra-erme rüyalarını hatırlatıyor.

Dağı aynı eksen üzerinde yer alır; ölü doğrudan doğruya Meru Dağının yolunu tutmağa çağrılır; dağın doruğunda Indra'yla 32 görevlisi "göç edenleri" ayırıp sınıflarlar (M. Lalou, s. 45). Bu betimlemede, Budist inanışların cilâsı altından *Axis Mundi*, üç kozmik kuşak arasında iletişim ve ruhları gruplara ayıran Gardiyan motiflerinden oluşan eski şema kolaylıkla seçilebilmektedir. Ölünün ruhunun, "suretine" (resmine) sokulmasını içeren cenaze töreninde şamancıl öğeler daha açıkça görülür (cf. yuk. s. 242>, benzer bir Gold ritinin betimi). Adı geçen "suret" (*effigie, name-card*) ölüyü diz çökmüş ve kollarını yakarma pozunda kaldırmış olarak gösterir²⁷. Ölünün ruhu çağrılır : "Sureti bu karta tesbit edilmiş olan ölü buraya gelsin. Bu dünyayı terketmiş ve şimdi vücut değiştirmek üzere olanın bilinci bu simgesel surette yoğunlaşsın. İster altı küreden birinde yeniden doğmuş olsun, ister hâlâ ara-durumda geziyor olsun, nerede olursa olsun..." (*ibid.* s. 266). Ayrıca ölüye de seslenilir : "Dinle, ey sen, başka bir dünyanın hayalleri arasında dolaşan kişi! İnsancıl dünyamızın en büyüleyici yerlerinden olan buraya gel! Şu şemsiye senin yerin, koruyucun, kutsanmış sunağın olacak. Şu suret vücudunun simgesi, şu kemik sözünün simgesi, şu takı da tininin simgesidir... Bu simgeleri kendi evin bil!.." (*ibid.*) Ölünün altı varlık "küresinden" (âleminden) herhangi birinde yeniden doğabileceğine inanıldığından, sırayla bunların her birinden kurtarılmasına çalışılır; bunun için, "ölünün sureti, yeraltından mutsuz ruhlar küresine, oradan sırayla hayvanlar, insanlar, titanlar ve tanrılar kürelerine doğru ilerleyecek şekilde, lotüs taçyapraklarının etrafında dolaştırılır" (*ibid.* s. 268). Ritüelin amacı ruhun bu altı âlemden birinde yeniden bedenlenmesini önlemek ve aksine onu Avalokiteşvara bölgesine ulaşmağa zorlamaktır (*ibid.* s. 274). Fakat ölüyü bir surete girdirmek ve ona yeraltında ve insan-dışı dünyalarda kılavuzluk etmek teknikleri tümüyle şamancıdır.

Tibette, başka birçok şamancıl teknik ve fikir de lamaizmin

27 D. L. SNELGROVE, *Buddhist Himalaya* (New York, 1957), s. 265.

içinde bugüne kadar gelmiştir. Örneğin büyücü/lama'lar da, Sibirya şamanları gibi, sihirli araç ve yöntemlerle kendi aralarında döğüşürler (Bleichsteiner, *op. cit.* s. 187>). Lamalar tıpkı şamanlar gibi atmosfere buyruk verir (*ibid.* s. 188), havada uçar (*ibid.* s. 189), esrimeli danslar yaparlar (*ibid.* s. 224>). Tıpkı çeşitli Hind tantra ekollerinin, aynı terimin üç-dört ayrı anlama geldiği "alacakaranlık dilini" kullanmaları gibi, Tibet tantrizminin de "dâkinî"ler dili" adı verilen bir gizli dili vardır²⁸. Bunlar bir noktaya kadar, gerek kuzey Asya gerek Malaya ve Endonezya şamanlarının kullandığı "ruhlar dili" veya "gizli dil" le karşılaşılabilir. Hattâ esrime tekniklerinin ne ölçüde dilbilimsel yaratıcılığı kamçıldığını ve bu sürecin mekanizmasını incelemek çok aydınlatıcı olurdu. Bilindiği gibi şamanların "ruh dili" sadece hayvan seslerini taklit etmekle kalmaz, olasılıkla esrime öncesinde ve esnasında yaşanan coşkulu ruh hali ile açıklanabilecek, kendiliğinden ve doğaçlama olarak yaratılmış bazı öğeler de içerir.

Tibet kaynaklı malzemeyi böyle kısaca gözden geçirmek iki noktayı görmemizi sağlamıştır : bir yandan, Bon-po ritleriyle şamanizm arasında bazı yapısal benzerliklerin varlığı; öte yandan Budizm ve lamaizmde şamancıl tema ve tekniklerden kalıntılar bulunduğu. Aslına bakılırsa "kalıntı" terimi gerçek durumu pek de iyi dile getiriyor sayılmaz; eski şamancıl motiflerin yeniden değerlendirilip "dünyadan el-etek çekmeye" (*ascétisme*) dayalı bir ilâhiyat sistemiyle -ki orada içerikleri bile kökten değişikliğe uğramıştır- bütünleşmesinden söz etmek daha doğru olur. Şamancıl ideolojide temel öge olan "ruh" (*âme, soul*) kavramının bile Budist eleştiri sonucu tamamen anlam değiştirdiği gözönüne alınırsa, bunda bir norm-dışılık olmadığı görülür. Lamaizm büyük Budist metafizik geleneğine kıyasla ne derece gerilemiş olursa olsun, bu öğretide "ruh"un gerçekçi tasarımına geri dönülememiştir ve sadece bu nokta lamacıl bir teknikle şamancıl bir tekniğin içeriklerini birbirinden ayırdetmeye yeter.

28 Bak. ELIADE, *Le Yoga*, s. 251>.

Öte yandan, az sonra göreceğimiz gibi, lamacıl ideoloji ve uygulamalar orta ve kuzey Asyaya derinlemesine sokulmuş ve birçok Sibirya şamanizminin bugünkü görünümünü kazanmalarına katkıda bulunmuştur.

LOLO'LARDA ŞAMANCIL UYGULAMALAR

Thai'ler ve Çinliler gibi²⁹ Lolo'lar da ilk insanların yerle gök arasında serbestçe gidip gelebildiklerini ve bir "günah" sonucu bu yolun kesildiğini bilirler³⁰. Fakat insan ölünce Göğün yolunu yeniden bulur. Hiç değilse bazı cenaze ritüellerinden anlaşılan budur : Şaman-rahip *pimo* ölünün başucunda Gökte payına düşecek mutlulukların anlatıldığı dua veya ilâhiler okur (Vannicelli, *op. cit.* s. 184). Göğ'e ulaşmak için ölünün bir köprüden geçmesi gereklidir. Davul ve boru sesleri arasında ölüye bu köprü'nün yolunu gösteren başka dualar okunur. Bu vesileyle şaman-rahip, Göğün görünmesi için, evin çatısından üç merteye kaldırır; bu işleme "göğün köprüsünü açmak" denir (Vannicelli, s. 179-180). Güney Yün-nan'da yaşayan Lolo'larda cenaze ritüeli biraz farklıdır. Şaman-rahip "yol ritüeli" denilen yırları (duaları) okuyarak tabuta eşlik eder. Bu metin ölünün evden mezara giderken geçtiği yerleri betimledikten sonra, Lolo soyunun anavatanı olan Taliang dağlarına varıncaya kadar geçeceği kentleri, dağları ve ırmakları sayarak sürer gider. Ölü oradan Düşünce Ağacına, Söz Ağacına yönelir ve Yeraltı dünyasına girer³¹. İki ritüel arasındaki, ölünün gittiği yere ilişkin farkı bir yana bırakarak, her iki durumda da şamanın yüklendiği ruhgüderlik rolüne dikkat edelim. Bu ritüel Tibetteki *Bardo thödo*'la, Endonezya ve Polinezyadaki cenaze ağıtlarıyla karşılaştırılabilir.

29 H. MASPÉRO, *Légendes mythologiques dans le Chou king* ("Journal Asiatique", CCIV, 1924, s. 1-100), s. 94>; F. Kiichi NUMAZAWA, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, s. 314>.

30 Luigi VANNICELLI, *La religione dei Lolo*, s. 44.

31 A. HENRY, *The Lolos and Other Tribes of Western China* ("Journal of the Royal Anthropological Institute", XXXIII, 1903, s. 96-107), s. 103.

Hastalık ruhun kaçması olarak düşünüldüğünden, iyileştirme de kaçak ruhun geri çağrılmasını içerir. Şaman uzunca bir ağıt/dua okur; bunda ruha kaçıp gittiği dağlardan, vadilerden, ırmak ve ormanlardan, uzak kırlardan, nerelerde geziyorsa oralardan geri dönmesi için yalvarılır (Henry, s. 101; Vannicelli, s. 174). Myan Marlı (Birmanyalı) Kāren'lerde de aynı şekilde ruh geri çağrılır. Ayrıca bunlar pirincin "hastalığını" da aynı yöntemle, "ruhunun" ürüne geri dönmesini dileyerek, iyileştirmeye çalışırlar³². Az sonra göreceğimiz gibi, aynı törene Çinlilerde de rastlanır.

Lolo şamanizmi Çin sihirbazlığının etkisinde kalmış gibi görünüyor. Lolo şamanının davulu ve bıçağı, "ruhların" adları gibi, Çince adlar taşır (Vannicelli, s. 169). Bilicilik/falcılık Çin usulüne göre yapılır (*ibid.* s. 170); ve en önemli Lolo şamancıl ritlerinden biri, "bıçaklardan merdiven", Çinde de karşımıza çıkar. Bu rite salgın hastalık zamanında başvurulur. Yarısı çıkış yarısı iniş olmak üzere 36 bıçaktan bir çifte merdiven kurulur; şaman yalınayak, bir taraftan çıkar, öbür taraftan iner. Bu vesileyle birkaç pulluk demiri ateşte kızdırılır; şamanın bunların üstünden de yalınayaak geçmesi gerekir. Peder Lietard bu ritin aslen Lolo'lara özgü olduğuna işaret ediyor, zira bunun için Çinliler de hep Lolo şamanlarına başvururlarmış (Vannicelli, s. 154-155). Burada olasılıkla Çin sihirbazlığının etkisi altında değişikliğe uğramış eski bir şamancıl rit karşımızdayız.

32 Bak. Ped. H. I. MARSHALL, *The Karen, People of Burma: a Study in Anthropology and Ethnology* (Colombo, 1922), s. 245; VANNICELLI, s. 175; ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, s. 291. Hastanın canının/ruhunun geri çağrılması Birmanyalı Kachin ve Palaungların; Assamlı Lakher, Garo ve Lushailerin şamanlık törenlerinin ayrılmaz parçasıdır; bak. FRAZER, *Aftermath*, s. 216-20. bak. ayrıca NGUYÊN-VAN-KHOAN, *Le Repêchage de l'âme, avec une note sur les lui et les phtcl d'après les croyances tonkinoises actuelles* (in "Bulletin de l'école Française d'Extrême-Orient", XXXIII, Hanoi, 1933, s. 11-34. Garolar, Karenler ve diğer akraba halkların ölümlere tapma ritlerindeki madenî davullar hak. bak. HEINE-GELDERN, *Bedeutung und Herkunft der ältesten hinterindischen Metalltrommeln* (Kesselgongs) ("Asia Major", VIII, Leipzig, 1933, s. 519-537).

Bu rit bize çok önemli görünüyor, zira şamanın bir merdivenle göğe çıkışını içeriyor ki bu motif, bir ağaç, bir direk ya da bir ip, vb. yardımıyla çıkışın bir varyantından ibarettir. Salgın hastalık, yani topluluk için en büyük tehlike durumunda uygulanıyor ve, bugünkü anlamı ne olursa olsun, başlangıçta şamanın Göğe çıkıp oradaki Tanrıya, hastalığa son vermesi için yakarması anlamına geliyordu. Merdivenin göğe çıkışta rol oynaması Asyanın başka yerlerinde de görülür; bu konuya yeniden dönmek fırsatını bulacağız. Şimdilik şunu eklemekle yetinelim : Yukarı Birınanya Chingpo'larının şamanı da, sırra-erme sürecinde, bıçaklardan bir merdivenle Göğe çıkar³³. Aynı sırra-erme ritine Çinde de rastlanır. Fakat bu durumda, bütün bu halklarda (Lolo, Çinli, Chingpo...) ortak bir ön-tarih mirası karşısında bulunmamız olasıdır, zira şamanın göğe çıkışı simgeselliğine kesin ve belli bir tarihsel köken gösterilemeyecek kadar çok ve birbirinden uzak yerlerde rastlanmaktadır. Orta Asya'dakiyle aynı tipten bir şamanizmin izlerine Çin-Hindi'ndeki beyaz Méo'larda da rastlanır. Bunların şamanlık seansı bir atlı yolculuğun taklididir. Şaman hastanın ruhunu aramağa çıkar ve her zaman yakalamayı başarır. Bazı özel durumlarda mistik yolculuk bir göğe çıkış da içerir. Şaman havaya doğru bir dizi sıçrayış yapar ve böylece göğe çıktığı kabul edilir³⁴.

33 Hans J. WEHRLI, *Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw* (Kachin) von Ober-Burma (Internationales Archiv für Ethnographie, Suppl. XVI, Leyde, 1904), s. 54 (Sladen'e göre). Chingpo şamanı (*tumsa*) da bir "gizli dil" kullanır (*ibid.* s. 56). Hastalık canın/ruhun alınması ya da kaçıp başıboş dolaşması olarak yorumlanır (*ibid.*). Bak. ayrıca YULE, *The Book of Ser Marco Polo*, II, s. 97>. Laoslu siyah Thailerin *Mwon Mod*'larının sırra-ermeleri hak. bak. Pierre-Bernard LAFONT, *Pratiques médicales des Thai noirs du Laos de l'ouest* (in "Anthropos", LIV, 1959, s. 819-40), s. 825-27.

34 Bak. G. MORECHAND, *Principaux traits du chamanisme méo blanc en Indochine* (in "Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient", XLVII, 2, Hanoi, 1955, s. 509-46), özell. s. 513>, 522>.

MO-SO'LARDA ŞAMANİZM

Tibet Ölümler Kitabı'ndakilere çok yakın bazı tasarımlara, Tibeto-Birman ailesine mensup ve milâdî devrin başlarından beri Çinin güneydoğusunda, özellikle Yün-nan eyaletinde yaşayan bir halk olan Mo-so veya Na-khi'lerde de rastlanır³⁵. Bu konuda en yeni ve en bilgili otorite olan Rock'a göre, Na-khi'lerin dini katıksız Bon şamanizminden ibarettir³⁶. Ancak bu durum, yapıcı Çin gök tanrısı T'ien'e çok yakın bir göksel Yüce Varlık olan Mě'ye tapmayı da dışlamaz (Bacot, s. 15>). Hattâ belli zamanlarda Göğe kurban sunmak Na-khi'lerin en eski dinsel törenidir; bunun daha Na-khi'lerin kuzeydoğu Tibetin bol otlu ovalarında göçebelik yaptıkları çağlarda bile uygulandığına

35 Bak. Jacques BACOT, *Les Mo-so* (Leyde, 1913); Joseph F. ROCK, *The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China*, (Harvard-Yenching Institute Monograph Series, cilt IX, Cambridge, Mass., 2 cilt, 1947).

36 Joseph F. ROCK, *Studies in Na-khi Literature: I. The Birth and Origin of Dto-mba Shi-lo, the Founder of the Mo-so Shamanism according to Mo-so Manuscripts* ("Artibus Asiae", VII, 1-4, Leipzig, 1937, s. 5-85; aynı metin, "Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient", XXXVII, Hanoi, 1937, s. 1-39); II. *The Na-khi Hâ-zhi-p'i, or the Road the Gods Decide* ("Bulletin", *ibid.*, s. 40-119). Aynı yazar yakın bir geçmişte *Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland* adlı bir çalışma da yayımlamıştır ("Anthropos", LIV, 1959, s. 796-818); bunun birinci bölümü Na-khilerin kendilerine özgü asıl büyücüleri *llü-bu*'ya ayrılmıştır. Büyük olasılıkla, eski zamanlarda *llü-bu* rolünü kadınlar oynuyordu (s. 797). Bu görev kalıtsal değildir ve göreve çağırılma da hemen hemen psikopatik bir bunalım şeklinde ortaya çıkar; *llü-bu* olacak kişi bir koruyucu tanrının tapınağına kadar dans eder. Tanrının heykelinin üstünde "bir ipe birkaç tane kırmızı kumaş parçası asılır." Eğer tanrı "adamı kabul ederse, kırmızı bezlerden biri adamın üstüne düşer". Aksi takdirde, "adam... sıradan bir saralı ya da deli sayılır ve evine geri getirilir." (s. 797-98 - bu pasaj, yuk. s. 43>'da "Şamanizm ve psikopatoloji" adlı bölümde verilen belgelere eklenmelidir). Seansta ruhlar *llü-bu*'nın ağzından konuşurlar, fakat *llü-bu* onların bedenlenmiş hali veya onlar tarafından "çarpılmış" (ele geçirilmiş) değildir (s. 800, vb). *llü-bu* tipik şamanlık güç ve yetiler gösterir: ateş üzerinde yürür ve akkor halindeki demire dokunabilir (s. 801). Rock'un incelemesi ayrıca Yun-nanlı Mo-so büyücüsü *Nda-pa* (s. 801>) ve Tibetli "İnancın koruyucusu" *sprung-ma* (s. 806>) üstüne kişisel gözlemler de içermektedir. Bak. ayrıca S. HUMMEL, *Die Bedeutung der Na-khi für die Erforschung der tibetischen Kultur*.

inanmak için nedenler vardır³⁷. Bu vesileyle, Göğe yapılan yakarlardan sonra, Yere ve ardıç ağacına -"Dünyanın Ortasında" yükselen ve Evreni dallarıyla tutan Kozmik Ağacada dua edilir (Rock, *The Muon bpö Ceremony*, s. 20>). Görüldüğü gibi Na-khi'ler Orta Asya çoban topluluklarına özgü inanışların özünü korumuşlardır : Göğe tapına, üç kozmik bölge tasarımı, Evrenin Ortasına dikilmiş olup binlerce dalıyla onu ayakta tutarı Evren Ağacı (Kozmik Ağaç)...

Ölümden sonra ruhun göğe çıkması gerekir, ama -ne yazık ki- onu yeraltına inrneye zorlayan ifritleri de hesaba katmak gerekir. Mo-so'ların dinine, Bon şamanizmine çok benzer görünümlünü veren de bu ifritlerin sayısı, güçleri ve önemleridir. Nitekim Na-khi şamanizminin kurucusu *Dto-mba* Shi-lo mitlere ve ritüele ifritleri yenen kişi olarak geçmiştir. "Tarihsel" kişiliği ne olursa olsun, yaşamöyküsü tümüyle mitseldir. Bütün kahraman ve ermişler gibi annesinin sol böğründen doğar; (Buddha gibi) hemen Göğe yükselir ve ifritlere korku salar. Tanrılar kendisine ifritleri etkisizleştirmek ve "ölülerin ruhlarına tanrılar diyarına doğru kılavuzluk etmek" gücünü bağışlamıştır (Rock, *Studies*, I, s. 18). Hem ruhgüder hem de "Kurtarıcı" dır. Başka Orta Asya geleneklerindeki gibi, tanrılar bu İlk Şamanı yeryüzüne insanları ifritlerden koruması için göndermişlerdir. Tibetçe kökenli ve Tibetçe *ston-pa* teriminin karşılığı olan *dto-mba* sözcüğü "bir öğretinin kurucusu ve yayıcısı, üstad" demektir ve ortada "eski köye getirilmiş yeni bir âdet" bulunduğunu açıkça gösterir : "Şamanizm" Na-khi dininin yapılaşmasından sonra gelmiş yeni bir olgudur. İfritlerin sayısının ürkütücü biçimde çoğalması bunu gerekli kılmıştır, ve bu "ifritoloji"nin Çin kaynaklı dinsel kavramların etkisi altında geliştiğini gösteren nedenler vardır.

Dto-mba Shi-lo'nun mitsel yaşamöyküsü bazı değişikliklerle şamanıl sırra-ermenin kalıplarına uymaktadır. Yeni doğan

37 J. F. ROCK, *The Muon bpö Ceremony or the Sacrifice to Heaven as Practised by the Na-khi* ("Monumenta Serica", XIII, Pekin, 1948, s. 1-160), s. 3>.

çocuğun olağanüstü zekâsından korkuya kapılan 360 ifrit kendisini kaçırıp "bin yolun kesiştiği yere" (yani "Dünyanın Merkezine") götürür ve orada üç gün üç gece bir kazanda kaynatırlar. Fakat kazanın kapağı kaldırılınca çocuk *Dto-mba Shi-lo* hiçbir şey olmamış gibi ortaya çıkar (Rock, *Studies*, I, s. 37). Bu olay Sibirya şamanlarının sırra-erme rüyalarını, şaman adayının vücudunu üç gün pişiren ifritleri hatırlatıyor. Ancak burada en tipik ve yetkin bir ifrit düşmanı olarak bilinen bir cin-çıkarma Üstadı söz konusu olduğundan, bu ifritlerin sırra-ermedeki rolü gizlenmiş oluyor; sırra-erme sınavı adam öldürme girişimine dönüşüyor.

Dto-mba Shi-lo "ölenin ruhuna yol açar". Cenaze törenine de zaten *zhi mâ*, yani "arzu-yol" denir ve cesed'ı yanında okunan birçok metin *Tibet Ölüler Kitabı*'na bir çeşit tamamlayıcı ek oluşturur³⁸. Tören günü görevli rahipler ölünün üzerine, tanrılar diyarına ulaşınca kadar geçeceği çeşitli yeraltı bölgelerinin çizimlerini taşıyan uzun bir rulo veya kumaş yayarlar (Rock, *Studies*, II, s. 41). Bu, ölünün, şamanın (*dto-mba*) kılavuzluğunda aşacağı karışık ve tehlikeli güzergâhın haritasıdır. Yeraltı dünyası -"Cehennem"- dokuz çemberden oluşur ve içine bir köprüden geçerek girilir (*ibid.* s. 49). İniş tehlikelidir, çünkü ifritler köprüyü tutmuştur; ama *dto-mba*'nın görevi de zaten "yolu açmak"tır. Durmadan İlk Şaman³⁹ *Dto-mba Shi-lo*'nun adını zikrederek ölüyü çemberden çembere dokuzuncu kata kadar götürmeyi başarır. İfritler arasından bu inişin ardından, ölü yedi Altın Dağa tırmanır, doruğu "ölümsüzlük ilacını" taşı-

38 Bak. ROCK'un yorumlu çevirisi, *Studies*, II, s. 46>, 55>. Bu metinlerin sayısı hayli yüksektir (*ibid.* s. 40).

39 Gerçekten de bütün bu cenaze törenleri bir bakıma dünyanın yaratılışının ve *Dto-mba Shi-lo*'nun yaşamöyküsünün tekrarından başka bir şey değildir; her metin evrenin doğuşunu hatırlatmakla başlar, sonra *Shi-lo*'nun mucizeli doğumunu ve ifritlerle savaşıırken gösterdiği kahramanlıkları anlatır. Mitsel bir *ilud tempus*'un ve İlk Şaman'ın eylemlerinin -ki bunlar zamanla sonsuza dek tekrarlanacak örnek edimler niteliğini kazanacaktır- etkililiğini ortaya koyan kökensel olayın böyle yeniden gündeme getirilip yaşanması arkaik insanın normal davranışıdır : bak. ELIADE, *Mythe de l'éternel retour*, s. 44> ve *passim*.

yan bir Ağacın dibine varır, ve sonunda tanrılar diyarına girer⁴⁰.

İlk Şaman *Dto-mba* Shi-lo'nun temsilcisi sıfatıyla, *dto-mba* ölüye "yol açmayı" ve Cehennem halkaları (katları) arasında kılavuzluk etmeyi başarır; yoksa ifritler ölüyü yutardı. *Dto-mba* ritüel metinler okuyarak, ölüyü simgesel planda "güder"; fakat "zihnen" hep onun yanında bulunur, onu bütün tehlikelere karşı uyarır : "Ey ölü, köprüden ve yoldan geçerken Lă-chou'nun onları kapatmış olduğunu göreceksin... Ruhun tanrılar ülkesine varamayacak..." (Rock, *Studies*, II, s. 50). Ve hemen bu engelden kurtulmanın yolunu da gösterir : Aile ifritlere kurban sunacaktır, çünkü bunlar aslında ölüünün yolunu tıkayan kendi günahlarından başka bir şey değildir; ailesi de onun günahlarının bedelini kurbanla ödemek zorundadır.;

Bu birkaç değinme Na-khi dininde şamanizmin işlevi hakkında bir fikir veriyor : Şaman insanları ifritlere karşı savunmak için tanrılarca gönderilmiştir; bu savunma ölümden sonra daha da gereklidir, zira insanlar çok günahkârdır, bu da onları haklı olarak ifritlerin önüne atar. Fakat insanlara acıyan tanrılar onlara, tanrılar diyarının yolunu göstermek üzere, İlk Şamanı göndermişlerdir. Tibetlilerde olduğu gibi, Yeraltı, Yeryüzü ve Gökyüzü arasındaki iletişim dikey bir eksen, *Axis Mundi*, yoluyla sağlanır. Ölümden sonra Yeraltına iniş, köprüden geçiş ve labirente benzeyen dokuz çembere girişle birlikte, sırra-erme sürecinin şemasını korumuştur : Hiç kimse daha önce Yeraltına inmeden Göğe çıkamaz. Şaman burada hem ruhgüder hem de *post mortem* sırra-erdirici rolü oynar. Anlaşıldığına göre, şamanın Na-khi dini içindeki durumu, herhalde öbür Orta Asya dinlerinin de geçmiş olduğu eski bir aşamayı temsil ediyor. İlk Şamanla ilgili Sibiryâ mitlerinde de *Dto-mba* Shi-lo'nun mitsel yaşamöyküsüyle ilişkisiz sayılamayacak noktalara rastlanıyor.

40 ROCK, *Studies*, II, s. 91>, 101>. Bak. ayrıca, *id.*, *The Zhi Mā Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest China: Described and Translated from Na-khi Manuscripts* (Viyanâ ve Mödling, 1955), s. 95>, 105>, 116>, 199> ve *passim*.

ÇİN'DE ŞAMANCIL SİMGE VE TEKNİKLER

Çin'de şöyle bir görenek vardır : Birisi öldüğü zaman evin damına çıkılır ve ruha, örneğin yeni ve güzel bir giysi gösterilerek, bedenine geri dönmesi için yalvarılır. Bu ritüel klasik metinlerde⁴¹ geniş ölçüde tanıklandığı gibi günümüze dek de süregelenmiş⁴², hattâ Sung Yüh'nün "Ruhun Geri Çağrılışı" adlı uzun bir şiirine konu bile olmuştur⁴³. Hastalık da çoğu kez ruhun kaçmasından ileri gelir; o zaman büyücü de esrime halinde onu yakalar ve tekrar hastanın bedenine girmesini sağlar⁴⁴.

Eski Çinde, daha o zamanlar, birçok erkek ve kadın büyücü, medyum, cin-çıkarıcı, yağmurcu, vb. türleri biliniyordu. Bunların arasında özellikle bir sihirbaz tipi dikkatimizi çekiyor : becerisi en başta "ruhunu dışlaştırmak", başka deyişle "zihnen yolculuk yapmak" olan, esrime yetenekli sihirbazlar. Çinin efsanevî tarihi ve folkloru "sihirli uçuş"larla doludur. Az sonra göreceğimiz gibi, daha eski çağlarda bilgili Çinliler "uçuş" olayı-

41 Bak. S. COUVREUR (çev.), *Li-Ki; ou, Mémoires sur les bienséances et les cérémonies* (2. bas. Ho-kien-fu, 2 cilt, 1927), I, s. 85, 181, 199>; II, s. 11, 125, 204, vb. ; J. J. M. de GROOT, *The Religious System of China* (Leyde, 6 cilt, 1892-1910), I, s. 245>. Çinde ölümden sonraki yaşam tasarımları hak. bak. E. ERKES, *Die altchinesischen Jenseitsvorstellungen* ("Mitteilungen der Gesellschaft für Völkerkunde", I, Leipzig, 1933, s. 1-5); *id.*, *The God of Death in Ancient China* ("T'oung Pao", XXXV, Leyde, 1940, s. 185-210).

42 Bak. örn. Theo KÖRNER, *Das Zurückrufen der Seele in Kuei-chou* ("Ethnos", III, 4-5, 1938, s. 108-112).

43 E. ERKES, (*Das "Zurückrufen der Seele" Chao-Hun*) *des Sung Yüh* (İnaugural-Diss., Leipzig, 1914). bak. ayrıca H. MASPERO, *Les Religions chinoises* (Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine, I, Paris, 1950), s. 50>.

44 Bu tür sağaltım günümüzde de uygulanmaktadır; bak. de GROOT, VI, s. 1284, 1319, vb. Büyücü bir hayvanın ruhunu bile geri çağırıp bedenine tekrar girdirmeye yetisine sahiptir; bak. *ibid.* s. 1214 (bir atın diriltilmesi). Thai büyücüsü kendi ruhlarının birkaçını hastanın kaybolan ruhunu/canını aramağa gönderir ve bu dünyaya dönecekleri zaman doğru yolu tutmaları konusunda onları uyarmayı da unutmaz. Bak. H. MASPERO, *Les Religions chinoises*, s. 218.

nı esrimenin "plastik" (maddesel) formülü sayıyorlardı. Her neyse, -daha sonra ele alacağımız- ön-tarihsel kuş simgeselliğini bir yana bırakırsak, geleneğe göre uçmayı ilk başaran kişinin imparator Chouen (Çin kronolojisine göre M.Ö. 2258-2208) olması önem taşıyor. İmparator Yao'nun kızları Nü Ying ve O Huang, Chouen'e "kuş gibi uçmak" sanatını öğretmişler⁴⁵. (Sırası gelmişken, burada görülüyor ki sihirli gücün kaynağı belli bir tarihe kadar kadınlardaymış; bu ayrıntı da, başka birkaç hususla birlikte, Çinde eskiden anaerkillik olduğuna dair bir belirti sayılabilir.)⁴⁶ Ayrıca, yetkin bir Hükümdar'ın bir "sihirbaz" kadar saygınlığa sahip olması gerektiğini de kaydedelim. Bir Devlet Kurucu için "esrime", siyasal bilgi ve becerilerden daha az gerekli değildi, zira bu sihirli saygınlık kaynağı Doğa üzerinde de yetkili ve yetkeli olmakla eşdeğerliydi. Marcel Granet, Chouen'in ardılı Büyük Yü'nün yürüyüşünün "büyücülerin (*t'iao-chen*) dalınca geçmelerine neden olan danslardan farkı olmadığını..." işaret ediyor. "... Esrimeli dans Doğaya ve insanlara buyurma gücünün kazanılmasını sağlayan usul ve yöntemler arasındadır. Bilindiği gibi bu düzenleyici Güç gerek Taoist denilen metinlerde gerek Konfüçyüsçü denilen metinlerde, Tao diye adlandırılır."⁴⁷

45 E. CHAVANNES (çev.), *Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien* (Seu-ma Ch'ien), Paris, 5 cilt, 1895-1905), I, s. 74. bak. başka metinler için, B. LAUFER, *The Prehistory of Aviation*, s. 14>.

46 Bu sorun hak. bak. E. ERKES, *Der Primat des Weibes im alten China* ("Sinica", IV, 1935, s. 166-76). Yao'nun kızları ve tahtı elde etmek için geçirilmesi gereken sınavlar hak. bak. Marcel GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris, 2 cilt, 1926), I, s. 276> ve *passim*. Granet'nin görüşlerinin bir eleştirisi için, bak. Carl HENTZE, *Bronzezeit, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Anvers, 1951), s. 188>.

47 Marcel GRANET, *Remarques sur le taoïsme ancien* ("Asia Major", II, Leipzig, 1925, s. 145-51), s. 149. Bak. ayrıca *id.*, *Danses et légendes*, I, s. 239> ve *passim*. Büyük Yü mitindeki arkaik öğeler hak. bak. Carl HENTZE, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932), s. 9> ve *passim*. Yü'nün dansı hak. bak. W. EBERHARD, *Lokalkulturen im alten China* (1. böl.: *Die Lokalkulturen des Nordens und Westens*, Leyde, 1942 ; 2. böl.: *Die Lokalkulturen des Südens und Ostens*, "Monumenta serica", III, Pekin, 2 cilt, 1942), 1. böl., s. 362>; 2. böl., s. 52>.

Gerçekten de birçok imparator, bilge, simyacı ve büyücü "göğe çıkıyordu"⁴⁸. Sarı İmparator Houang-ti, eşleri ve danışmanlarından oluşan yetmiş kişiyle birlikte, sakallı bir ejderha tarafından Göğe kaldırılmıştı (Chavannes, *Mémoires Historiques*, c. III, 2. kısım, s. 488-89). Fakat bu olay artık Çin geleneklerinde birçok örneği bulunan 'sihirli uçuş' un çerçevesini aşmış bir tanrılaşma (*apothéose*) niteliği kazanmış sayılabilir (Laufer, *The Prehistory of Aviation*, s. 19>). İnsanlardaki uçuş saplantısı uçan arabalara ve diğer araçlara ilişkin bir sürü masal ve söylenceyle dile gelmiştir. Bu tür durumlarda, iyi bilinen bir olgu olan, belli bir simgeselliğin yozlaşması (*dégradation*) olayıyla karşı karşıyayız. Bu olgu, kabaca, içsel bir gerçekliğe dayalı "sonuçları" dolaysız ve somut gerçeklik planında elde etmeye çalışmak olarak tanımlanabilir.

Ne olursa olsun, sihirli uçuşun şamancıl kökeni Çinde de açık olarak tanıklanıyor. "Uçarak göğe çıkmak" kavramı Çince de şöyle ifade edilir : "Kuş tüyleriyle dönüşüp ölümsüz gibi yükseldi." Taocu rahibin adı da "kuş tüylü bilgin" ya da "kuş tüylü konuk"tur (Laufer, *ibid.* s. 16). İmdi, biliyoruz ki kuş tüyü şamancıl uçuşun en sık rastlanan simgelerindendir ve ön-tarihe ait Çin ikonografik kaynaklarında buna rastlamamız bu simgenin -ve dolayısıyla ona temel olan ideolojinin- eskiliğini ve yayılışını değerlendirmek açısından hiç de önemsiz değildir⁴⁹. Söylenceleri çeşit çeşit göğe çıkış ve başka mucizelerle dolu olan Tao rahiplerine gelince, bunların ön-tarihsel şamancıl teknikleri ve ideolojiyi işleyip geliştirmiş olmaları akla yakın-

48 Thai'lerde olduğu gibi Çinde de, mitsel zamanlarda gökle yer arasında var olan iletişimin anısına rastlanır. Mitlere göre bu iletişim, Çin versiyonuna göre tanrılar yere inip insanlara baskı yapmasınlar diye, Thai versiyonuna göreyse insanlar tanrıları rahatsız etmesinler diye kesilmiştir. Bak. H. MASPERO, *Les Religions chinoises*, s. 186>. Bak. ayrıca yuk. s. 471>. Çin geleneklerinde verilen açıklama arkaik bir mitsel temaya geç dönemde getirilen bir yorumun izlerini taşıyor.

49 Kanatlar, kuştüyü, uçuş ve Taoizm arasındaki ilişkiler hak. bak. M. KALTENMARK (ed. ve çev.) *Le Lie-sien tchouan (Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité)* (Pekin, 1953), s. 12>.

dır; dolayısıyla, şamanizmin ardılları sayılmağa, ilerde sözünü edeceğimiz cin çıkarıcılar ve "ecinnilerden" daha fazla hakları olmalıdır. Söz konusu büyücüler, başka yerlerde olduğu gibi Çin'de de, daha çok şamanizminin saptırılmış bir geleneğini temsil ederler. Demek istediğimiz, insan "ruhlara" egemen olamazsa onların "çarpılmışı" (*possédé*) olur; bu takdirde sihirli esrime tekniği de basit ve otomatik bir medyumluk olup çıkar.

Bu konuda Çin'deki "sihirli uçuş" ve şamanıl dans geleneklerinde "çarpılmaya" (*possession*) hiç değinilmemesi ilgi çekicidir. Gerçi ilerde şamanıl tekniğin tanrılar ya da ruhlar tarafından çarpılmayla sonuçlandığına dair birkaç örneğe de rastlayacağız. Fakat hühümdarlara, ölümsüz Tao rahiplerine, hatta "büyücülere" ilişkin söylencelerde göğe çıkış veya başka mucizeler her zaman söz konusu olduğu halde, çarpılmadan hiç bahsedilmez. Bütün bu olguları, hem kendi kendine tam bir hâkimiyeti, hem de bütün kozmik ritimlerle kusursuz bir bütünleşmeyi içeren Çin manevî hayatının "klasik" geleneği içinde saymak için yeterli nedenler vardır. Şöyle ya da böyle, Taocular ve simyacılar havada uçabiliyorlarmış; Li Chao-Kün (M.Ö. 140-87) ise dokuzuncu göğü bile aşmakla övünüyor-muş.⁵⁰ Bir kadın şaman söylediği ezgide "Göğe çıkıyoruz, kuyruklu yıldızları kenara itiyoruz!" diyormuş.⁵¹ K'üh Yüan'ın uzun bir şiirinde, "Göğün Kapılarına" dek birçok uçuştan, fantastik yolculuklardan, gökkuşağına tırmanarak göğe çıkmaktan söz edilir; bütün bunlar şamanıl folklorun alışıl gelmiş motifleridir.⁵² Masallarda sık sık Çin sihirbazlarının, Hind fakirleri çevresinde uydurulmuş söylencelerde rastlananlara şaşılacak kadar benzeyen marifetleri anlatılır. Bu büyücüler uçarak aya gider, duvarların içinden geçer, bir anda tohumları

50 B. LAUFER, *The Prehistory of Aviation*, s. 26>; burada başka örnekler de veriliyor. Bak. ayrıca, *ibid.*, s. 31> ve s. 90 (Çinde uçurtma hak.) ve s. 52> (Hindistanda sihirli uçuş söylenceleri hak.).

51 E. ERKES, *The God of Death in Ancient China*, s. 203.

52 P. Franz BIALLAS, *K'üh Yüan's "Fahrt in die Ferne" (Yüan-yu)*, ("Asia Major"), VII, Leipzig, 1932, s. 179-241), s. 210, 215, 217, vb.

yeşertir, bitkileri büyütürler, vb...⁵³

Bütün bu mitolojik ve folklorik geleneklerin çıkış noktası, "zihinde -veya zihnen- yolculuk" kavramını içeren bir esrime mitolojisi ve tekniğindedir. En eski zamanlardan beri esrimeye ulaşmanın en klasik yolu dans olmuştur. Her yerde de olduğu gibi, esrime hem şamanın "sihirli uçuşuna" hem de bir "ruhun" yeraltına inişine olanak sağlıyordu. İkinci durum mutlaka "çarpılmayı" gerektirmiyordu; ruh şamanı esinlemekle yetinebilirdi. Sihirli uçuşun ve Evrende oraya buraya yapılan fantastik yolculukların, Çinliler için, esrime deneyimlerini anlatmak için başvurulan "plastik" formüllerden başka bir şey olmadığını aşağıdaki belge kanıtlıyor. *Kwoh yü*'nün anlattığına göre, kiral Chao (M.Ö. 515-488) bir gün vezirine şöyle demiş : "Tchéou hanedanından kalan yazılar Tchoung-li'nin elçi olarak Göğün ve Yerin ulaşılmaz diyarlarına gönderildiğini söylüyor. Böyle bir şey nasıl yapılabilmiş?.. İnsanların Göğe çıkmaları mümkün mü?.." Vezir krala bu öykünün anlamının manevî düzeyde olduğunu açıklamış : Doğru ve adaletli kişiler, hele bir konuya yoğunlaşabiliyorlarsa, *bilgi şeklinde*, "yüksek kürelere erişip aşağıdaki bölgelere de inebilir, oralarda takınılacak tutumları, yapılacak şeyleri, vb. ayırdedebilirler. Bu şart yerine gelince onlara gökten akıllı *shen*'ler iner; *shen* bu şekilde bir adamın içine yerleşirse ona *hih*, bir kadının içine yerleşirse ona da *wu* denir. Bunlar tanrıların öncelik sırası (kurbanlar için), tabletleri, kurban edilecek hayvanlar, aynı zamanda mevsimlere göre giyilecek tören kılıkları ve kullanılacak âletler gibi konularda her şeyin doğru yapılmasına göz-kulak olmakla görevli memurlardır"⁵⁴.

53 Bak. L. VANNICELLI tarafından özetlenen XVII. yüzyıla ait masallar, *La Religione dei Lolo*, s. 164-66, J. BRAND, *Introduction to the Literary Chinese* (2.c bas. Pekin, 1936), s. 161-75'e göre. Bak. ayrıca EBERHARD, *Lokalkulturen im alten China*, II, s. 50.

54 J. J. de GROOT, VI, s. 1190-91. Şu noktaya dikkat edelim: *shen*'ler tarafından "ele geçirilen" (çarpılan) kadın *wu* diye, yani daha sonra genel olarak şaman için kullanılacak olan terimle adlandırılıyordu. Burada kadın şamanların tarihsel olarak erkeklerden önce gelmiş olduğuna dair bir kanıt görmek

Bu ifade, -"sihirli uçuş", "göğe çıkış", "mistik yolculuk" gibi kavramlarla dile getirilen- esrimenin, *shen* 'lerin insana inişinin sonucu değil nedeni olduğunu gösterir gibidir : Bir insan daha önceden "yüksek bölgelere erişip aşağı bölgelere inebilecek" (yani Göğe çıkıp Yeraltına inebilecek) yetenekte olduğu için kendisine "akıllı *shen* 'ler iniyordu". Böyle bir olgu ilerde karşılaşılabileceğimiz "çarpılma"lardan hayli farklı görünüyor. Tabii çok erken dönemlerden itibaren "*shen* 'lerin inışı" çok sayıda paralel deneyime yol açmış, ve sonunda bunlar o geniş "çarpılmalar" yığınyla karıştırılmış olmalıdır. Erişilen esrimenin niteliğini, onu ifade etmek için kullanılan terimlere bakarak anlamak her zaman kolay değildir. Esrime için Taoist rahiplerin kullandığı terim, *kuei-ju*, Maspero'ya göre, ancak Taoist deneyim "büyücülerin cinler tarafından çarpılmış sayılmasından" türemiş sayılırsa açıklanabilir. Nitekim bir *shen* adına konuşan dalınç halindeki bir kadın büyücü için, "bu vücut bir büyücünün, ama ruhu bir tanrının" deniyordu. *Shen* 'i içine almak için büyücü

insana çekici gelebilir. Ancak başka nedenler *wu* 'dan, yani *shen* 'lerce ele geçirilen kadından önce ayı postlu ve ayı maskeli bir erkek şamanın; Hopkins'in Şang dönemine ait bir yazıtla Tchéou hanedanı sonlarına ait bir başka yazıtta görüp tanıladığını sandığı "dansen şamanın", bulunduğunu düşündürüyor. Bak. L. C. HOPKINS, *The Bearskin. Another Pictographic Reconnaissance from Primitive Prophylactic to Present-Day Panache: a Chinese Epigraphic Puzzle* ("Journal of the Royal Asiatic Society", 1.ci ve 2. bül., 1943, s. 110-17); *id.*, *The Shaman or Chinese Wu: His Inspired Dancing and Versatile Character* (*ibid.*, 1. ve 2. bül., 1945, s. 3-16). Ayı maskeli "dansen şaman", erkeklerin ön planda bulunduğu av büyücülüğünün egemen olduğu bir ideolojiye aittir; zaten tarihsel çağlarda da önemli bir rol oynamayı sürdürüyordu : baş cin çıkarıcı dört altın gözlü bir ayı postu giyiniyordu (E. BIOT, çev., *Le Tchou-li, ou Rites de Tchou*, Paris, 2 cilt, 1851, II, s. 225). Fakat bütün bunlar öntarih döneminde bir "erkek" şamanlığının varlığını doğrular gibi görünüyorsa da, ele geçirilmeyi (*possession*) ileri derecede teşvik eden *wu* tipi şamanizmin kadının baş rolü oynadığı bir sihirsel/dinsel olgu olmadığı ileri sürülemez. Bak. E. ROUSSELLE, in *Sinica*, XVI, 1941, s. 134>; A. WALEY, *The Nine Songs: a Study of Shamanism in Ancient China* (Londra, 1955). Bak. ayrıca ERKES, *Der schamanistische Ursprung des chinesischen Ahnenkultus* (in "Sinologica", II, 4, Basel, 1950, s. 253-62); H. KREMSMAYER, *Schamanismus und Seelenvorstellungen im alten China* (in "Archiv für Völkerkunde", IX, Viyana, 1954, s. 66-78).

kokulu sularla arınıyor, ritüel giysisini giyiyor, sunular sunuyordu. Davul ve kaval sesleri arasında, müzik ve şarkılar eşliğinde, elinde bir çiçekle yaptığı bir dansla yolculuğunu canlandırıyor, sonunda bitkin düşüp yere yığılıyordu. Bu an, tanrının onun içinde bulunduğu andı; tanrı onun ağzından soruları yanıtlıyordu⁵⁵.

Taoizm, Yoga ve Budizme göre daha çok ilkel esrime tekniğini özümsemiştir; bu yargı özellikle, sihir öğeleriyle karışarak çok bozulmuş olan geç dönem Taoizmi için geçerlidir⁵⁶. Yine de, göğçe çıkış simgeselliğinin taşıdığı önem ve -genel olarak- sağlıklı ve dengeli yapısı, Taoizmi büyücülerin karakteristik özelliği olan çarpılma/esrime olgusundan ayırır. Çin şamanizmi -ya da, De Groot'un deyimiyle "*wu'izm*"- Konfüçyüsçülüğün ve devlet dininin birinci plana geçmesinden önce dinsel hayata egemenmiş gibi görünüyor. M.Ö. ilk yüzyıllarda Çinin gerçek din adamları *wu* rahipleriydi (De Groot, VI, s. 1205). Elbette *wu* her bakımdan bir şamanla özdeş değildi, ama ruhları bedenine alabiliyor ve böylelikle insanla tanrısal varlık arasında aracılık yapabiliyor; ayrıca, yine ruhların yardımıyla, hastalıkları iyileştirebiliyordu (*ibid.* s. 1209). *Wu*'ların bedenlerine aldıkları *shen* ve *koueï*'lerin çoğunluğu da ölü ruhlarıydı (*ibid.* s.1211). "Çarpılma" denen olay da ölümlerin ruhlarıyla bütünleşmekle başlar.

55 H. MASPERO, *Les Religions chinoises*, s. 34, 53-54; *id.*, *La Chine antique* (Paris, 1927), s. 195>.

56 Taoizmi şamancılaşmış Bon-po ile özdeşlemeyi düşünenler bile olmuştur; bak. yuk. s. 472, n. 10. Neo-taoizmin birtakım şamancıl öğeleri içine alıp özümsemesi konusunda, bak. ayrıca EBERHARD, *Lokalkulturen*, II, s. 315>. Budist keşişlerin Çine girişlerini izleyen dönemde varlığı kuşku götürmeyen Hind sihirbazlığının etkisini de unutmamak gerekir. Örneğin, Keşmiri ve Hindistanın başka bölgelerini de ziyaret etmiş olan Kuçalı Budist keşiş Fo-t'u-tàng 310 yılında Çine varmış ve birçok sihirli marifetler göstermişti; özellikle çan seslerine göre gaipten ve gelecekte haber veriyordu. Bak. A. F. WRIGHT, *Fo-t'u-têng. A Biography* ("Harvard Journal of Asiatic Studies", XI, 1948, s. 321-70), s. 337>, 346, 362. İmdi, "mistik seslerin" bazı yoga tekniklerinde önemli rol oynadıkları ve Budistlere göre Deva ve Yakşaların seslerinin de altın çan seslerini andırdığı bilinmektedir (ELIADE, *Le Yoga*, s. 377>).

Wang-ch'ung şöyle yazıyor : "Ölüler, insanlar arasında tran-
sa geçirdikleri bazı kişiler aracılığıyla konuşurlar, ve *wu*'lar
siyah tellerini tıngırdatarak ölülerin ruhlarını çağırırlar, ve bu
ruhlar da *wu*'ların ağzından konuşurlar... Ama böyle kişilerin
bütün söyledikleri yalandır..." (*ibid.*). Doğal olarak bu,
medyumluk olaylarından fazla hoşlanmayan bir yazarın fikri-
dir. Fakat *wu*-kadınların mucize gösterileri bu kadarla kalmı-
yordu. Bunlar görünmez olabiliyor, bıçak veya kılıçla
vücutlarını yaralıyor, dillerini kesiyor, kılıç yutuyor, ağızların-
dan ateş püskürüyor, şimşekle alev almış gibi parlayan bir
buluta binip gidebiliyorlardı. *Wu*-kadınlar halka olup dansedi-
yor, ruhların dilinden konuşuyor, ve hayaletler gibi gülüyorlar;
bu sırada çevrelerindeki nesneler de yerden havalanıp birbirile-
riyle tokuşuyorlardı (*ibid.* s. 1212). Bütün bu "fakirlik" olaylarına
Çin sihribazlık ve medyumluk çevrelerinde hâlâ çok sık rastla-
nır. Ruhları görmek ve gelecekte haber vermek için *wu* olmak
bile gerekmez; bir *shen* tarafından ele geçirilmek ("çarplımk")
yeter (*ibid.* s. 1166>, 1214, vb..). Medyumluk ve "çarplımk" her
yerde olduğu gibi, giderek bazan kendiliğinden sapkın bir
şamanizm haline de dönüşebilir.

Bir bütün olarak bakıldığında, bu olgunun Mançu, Tunguz
ve genel olarak Sibirya şamanizmine ne kadar yakın olduğunu
göstermek için Çin'den büyücü, *wu* ve "çarplımk kişi" örnekle-
rini çoğaltmak gereksizdir⁵⁷. Şunu belirtmekle yetinelim : Çinde
esrime yapabilen kişi çağlar boyunca gittikçe artan ölçüde, ilkel
tip büyücü ve "çarplımkşlarla" karıştırılmıştır. Belli bir dönemde
ve uzun zaman için *wu* cin-çıkarıcıya (*shih*) o kadar yakın sayıl-
mıştır ki, yaygın adı bile *wu-shih* olmuştur (*ibid.* s.1192).
Günümüzde buna *sai-kong* adı veriliyor ve meslek babadan
oğula geçiyor; kadınların üstünlüğü ise kaybolmuş görünüyor.
Çocuk babasından ilk eğitimini aldıktan sonra bir "kolej"in
derslerini izliyor ve, açıkça şamancıl nitelikte bir sırra-erme

57 *Wu*'ların törenlerindeki cinsel ve müstehcen öğeler hak. bak. de GROOT,
VI, s. 1235, 1239.

süreci sonunda, başrahip ünvanını elde ediyor. Tören halka açık oluyor ve *to t'ui'*ye, yani kılıçlardan merdivene tırmanmayı içeriyor. Aday yalınayak, kılıçlara basa basa, bir platformun üzerine çıkıyor; merdiven genellikle on iki kılıçtan oluşuyor ve bazan adayın inmesi için de ayrı bir merdiven kuruluyor. Myan Marlı (Birmanya) Karens'lerde de benzer bir rite rastlanmıştır; orada bir sınıf rahip *wee* adını taşıyor ki bu terim Çince *wu*'nun değişik bir biçimi olabilir⁵⁸. (Burada, yerel sihir ve büyü geleneğine karışmış bir Çin etkisi karşısında bulunmamız olasıdır; fakat sırra-erme merdivenini de Çinden alıntı saymak zorunda değiliz. Nitekim Endonezyada ve başka yerlerde de buna benzer şamancıl göçe çıkış olaylarına rastlanmıştır.)

Sai-kong'un sihirseld/dinsel etkinliği Taoist ritüelin alanına girer; kendisi de zaten *tao-shih* ("Tao bilgini") ünvanını taşır (De Groot, VI, s. 1254). Özellikle cin-çıkarıcı olarak yararlandığı saygınlıktan ötürü giderek tamamen *wu* ile özdeşleşmiştir (*ibid.* s.1256>). Giysisi kozmolojik simgelerce zengindir : örneğin Kozmik Okyanus ile ortasındaki T'ai Dağı, vb.. seçilebilir (*ibid.* s.1261>). *Sai-kong* genellikle, kendisi gibi "fakirsel" yeteneklere sahip (örneğin kendini bıçaklayabilen, vb.) bir medyum ya da "çarpmış" yardımcı kullanır (*ibid.* s. 983>, 1270>). Burada da daha önce Endonezya ve Polinezyada tanık olduğumuz, bir "çarpmı" sonucu şamanlığın doğal ve kendiliğinden taklidi olgusu doğrulanmış oluyor. Fiji adalarının şamanı gibi *sai-kong* da ateş üstünde yürümeye önderlik eder; törenin adı da "ateşten yolda yürümek"tir, ve tapınağın önünde yapılır. Önce *sai-kong* korların üstünde yalınayak ilerler, ardından daha genç meslektaşları ve hattâ halk gelir. Buna benzer bir rit de "kılıçlardan bir köprü" üzerinde yürümek şeklindedir. Zarar görmeksi-

58 De GROOT, s. 1248>. *İbid.* s. 1250, not 3'te yazar, Birmanyalı Kakhienlerde görülen benzer bir rit hakkında, A. R. McMAHON, *The Karens of the Golden Chersonese* (Londra, 1876), s. 158'den alıntı yapıyor. Başka örnekler (Kouang-si eyaletinden bir Tai kabilesi olan Tch'ouang'lar; Taiwan'ın kuzeyinde yaşayan yerliler) için, bak. R. RAHMANN, *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India*, s. 737, 741, n. 168.

zin kılıçların ya da ateşin üzerinde yürümek için törenden önce bir manevî hazırlığın yeterli olduğuna inanılır (*ibid.* s. 1292>). Bu durumda, sayısız medyumluk, ispartizma, ya da başka bilicilik tekniği örneklerinde olduğu gibi, "kendiliğinden sözde-şamanlık" olarak sınıflanması zor, ve en önemli özelliği kolaylık olan "endemik" bir olgu söz konusudur⁵⁹.

Burada Çin'deki şamançıl fikir ve uygulamaların tarihini bütünüyle gözden geçirmek iddiasında değiliz. Hattâ böyle bir tarihin yazılmasının mümkün olup olmadığını bile bilmiyoruz. Çin aydın ve yazarlarının iki bin yıldan beri arkaik gelenekler üzerinde uyguladığı işleme, geliştirme ve yorumlama ve son olarak "süzüp çökeltme" çalışmaları herkesçe bilinmektedir. Çinin uzun tarihi içinde pek çok şamançıl tekniğin de var olduğunu belirtmekle yetiniyoruz. Kaldı ki, doğal olarak, bunların hepsini aynı ideolojiye, hattâ aynı kültür katmanına ait de sayamayız. Örneğin hükümdarların, simyacıların ve Tao rahiplerinin esrimeleriyle büyücülerin ya da *sai-kong* yardımcılarının çarpılma/esrime durumları arasındaki farkları gördük. Aynı içerik ya da manevî yönelim farkları diğer bütün şamançıl teknik ve simgesellikler hakkında da gözlenebilir. Sanki belli bir şamançıl şema, eşdeğerli sayılabilmekle birlikte birbirinden farklı olan ayrı ayrı düzeylerde denenip yaşanmış gibi bir izlenim doğuyor ki bu şamanizmin alanından geniş ölçüde taşan ve bütün dinsel simgesellik ve fikirler hakkında da doğrulanan bir olgudur.

Özetle, Çinde şamanizmi oluşturan öğelerin hemen hepsine rastlanıyor : göğşe çıkış, ruhun çağırılması ve aranması, "ruhların" bedene alınması, ateşe egemenlik ve diğer "fakirsel"

59 Modern Çinde şamanizm için, bak. P. H. DORÉ, *Manuel des superstitions chinoises* (Şang-hay, 1936), s. 20, 39>, 82, 98, 103, vb.; SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*, s. 388>. Singapur medyumsal tapıncları hak. bak. Alan J. A. ELLIOTT, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore* (Londra, 1955), özell. s. 47>, 59>, 73>, 154>; Formosa (Taiwan) yerli kabilelerinde şamanizm için, bak. M. D. COE, *Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa* (in "Ethnos", XX, 4, 1955, s. 181-98). Tcheng-tsu SHANG'ın eseri *Der Schamanismus in China* (Diss., Hamburg, 1934) elimize geçmedi.

marifetler, vb.. Buna karşılık, folklorda tanıklanmakla birlikte, Yeraltına -özellikle bir hastanın veya ölünün ruhunu geri getirmek için- iniş motifi daha nadir gibi görünüyor. Örneğin, Tchou kıralı Mou'nun öyküsü şöyledir : Bu kiral Yeryüzünün en uç noktasına, Kunlun Dağlarına kadar giderek, yolda bir ırmağı balık ve kaplumbağalardan bir köprüyle aşarak, Batının Ana Kraliçesinin (=Ölümün) huzuruna çıkmış. Ana Kraliçe ona bir yır (ilâhi, ezgi) ile bir uzun ömür tılsımı vermiş⁶⁰. Bilgin Hou Di'nin hikâyesi de şöyle : Hou Di, Ölüler Dağı yolundan Yeraltına inmiş ve bir ırmak görmüş. Doğru ve günahsız kişilerin ruhları altın bir köprüden geçerek karşı kıyıya gidiyor, günahkârlar ise ırmağı yüzerek geçmeye çalışıyor, bu esnada ifritler tarafından döğülüyorlarmış⁶¹. Son olarak, Orpheus mitinin çarpıtılmış bir versiyonuna da rastlanıyor : Ermiş Mou-lian mistik bilicilik sayesinde annesinin, sağken yoksullara sadaka vermeyi savsakladığından, Cehennemde açlık çektiğini öğrenir ve onu kurtarmak için Yeraltına iner; annesini sırtına alıp Göğe çıkar⁶². Eberhard'ın derlemesinden iki masal daha (No : 144 ve 145, II) bu Orpheus motifini içeriyor. Birincisinde adamın biri ölen karısını aramak için öbür dünyaya iner. Onu bir pınarın başında görür; fakat kadın kendisini bırakıp gitmesi için yalvarır, çünkü artık bir "ruh" olmuştur. Yine de adam bir süre gölgeler diyarında kalır. Sonunda karı-koca oradan kaçarlar, ama yeryüzüne varınca kadın bir eve girip ortadan kaybolur. Aynı anda o evin sahibi olan kadın bir kız doğurur. Bu kız ergenlik çağına gelince adam onun kaybolan karısı olduğunu görür ve onunla ikinci kez evlenir. İkinci masalda yeraltına inen, ölmüş oğlunu geri getirmek isteyen bir babadır; ancak oğul babasını

60 Richard WILHELM (çev.), *Chinesische Volksmärchen* (Märchen der Weltliteratur, seri II, Léna, 1927), s. 90>.

61 *İbid.*, s. 116>. Bak. ayrıca *ibid.*, s. 184> (bir başka Yeraltı yolculuğu öyküsü).

62 *İbid.*, s. 126-27. Bu yeraltına iniş masallarının yanında, göğe çıkış ve diğer sihirli olağanüstü olaylardan söz edenlerin sayısı da, R. Wilhelm'in derlemesinde, onlardan oldukça yüksektir. bak. ayrıca W. EBERHARD, *Typen chinesischer Volksmärchen* (in "Folklore Fellows Communications", L, 120, Helsinki, 1937), s.v. "Aufsteigen in Himmel".

tanımadığından, girişim başarıya ulaşamaz (Eberhard, *Typen*, s. 198>). Ancak, bütün bu masallar tüm Asyanın sihir/büyü folkloruna ait olup kimileri Budizmden derinden derine etkilenmiştir. Dolayısıyla bunlardan belli bir Yeraltına iniş ritüelinin varlığını çıkarsamak biraz riskli olur (Örneğin, Budist ermiş Mou-liän'in öyküsünde şamançıl motif "ruhu yakalamak" olayına hiç değinilmez.). Şamançıl Yeraltına iniş ritüelinin, Orta ve Kuzey Asya'da bulduğumuz şekliyle eskiden Çin'de de var olmuşsa bile, Yeraltı veya "Cehennem" kavramına başka bir dinsel değer yakıştıran "atalara tapma" olgusunun billûrlaşması sonucu, gündemden ve uygulamadan düşmüş olması akla yakındır.

Dar anlamda şamanizm sorununu aşan fakat burada önem taşıyan bir başka noktaya da parmak basmamız gerekiyor : şamanın hayvanlarla ilişkisi ve hayvanlara dair mitolojilerin Çin şamanizminin oluşumuna katkısı. Büyük Yü'nün "adımları" (yürüyüşü) sihirbazların dansından ayırdedilemiyordu; ama Büyük Yü aynı zamanda ayı kılığına da giriyor ve bir bakıma Ayı'nın ruhunu bedenlendiriyordu⁶³. Tcheou-li'de anlatılan şaman da ayı postuna bürünüyor. Hem kuzey Asyada hem de kuzey Amerikada tanıklanan, budunbilimin "ayı törenciliği" adıyla tanındığı törene daha pek çok örnek bulmak zor değildir⁶⁴. Eski Çinde şamançıl dansla, gayet karmaşık kozmolojik

63 Bak. C. HENTZE, *Mythes et symboles lunaires*, s. 6>; *id.*, *Le Culte de l'ours et du tigre et le t'ao-t'ie*, ("Zalmoxis", I, 1938, s. 50-68), s. 54; *id.*, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der frühchinesischen Kulturen*, s. 19; M. GRANET, *Danses et légendes*, II, s. 563>.

64 A. Irving HALLOWELL, *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere* ("American Anthropologist", n.s. XXVIII, 1926, s. 1-175); N. P. DYRENKOVA, *Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia* ("Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists", 1928, New York, 1930, s. 411-40); Hans FINDEISEN, *Zur Geschichte der Bärenzeremonie* ("Archiv für Religionswissenschaft", XXXVII, 1941, s. 196-200); A. ALFÖLDI, *Le Culte de l'ours et le matriarcat en Eurasie* (Macarca, "Közlemények", L, Budapeşte, 1936, s. 5-17; bu önemli makalenin bir İngilizce çevirisinin elimize ulaşmasını profesör Alföldi'nin nezaketine borçluyuz). Bak. ayrıca Marius BARBEAU, *Bear Mother* ("Journal of American Folklore", LIX, 231, 1946, s. 1-12).

ve "sırta-ermelik" (*initiatique*) bir simgesellikle yüklü bir hayvan arasında belli bir ilişki hissediliyor veya kuruluyordu. Uzmanlar insanı hayvana bağlayan mitoloji ve ritlerde bir Çin totemizminin izlerini görmeyi reddediyorlar⁶⁵. Aradaki ilişki daha çok kozmolojik (hayvan genellikle Gece, Ay, Toprak gibi şeyleri temsil eder) ve sırta-ermeliktir (hayvan=mitsel ata=sırta erdiren)⁶⁶.

Çin şamanizmi hakkında öğrendiklerimizin ışığında bütün bu olguları nasıl yorumlamalıyız? Fazla basitleştirici davranmaktan ve her şeyi tek bir şemaya göre açıklamaktan kaçınalım. "*Bear ceremonialism*"ın avcılık sihir ve mitolojisiyle ilgili olduğuna kuşku yoktur. Şamanın, av hayvanlarının bollaşmasına ve avın bereketli geçmesine belirleyici biçimde katkıda bulunduğunu (hava tahminleri, hava değişiklikleri, Yaban Hayvanlarının Ulu Anası'na yapılan mistik yolculuklar, vb.) biliyoruz. Fakat şu noktayı da unutmamalıyız ki, şamanın (ve genel olarak "ilkel" insanın) hayvanlarla ilişkisi manevî düzeyde olup, kutsallıktan kopmuş modern bir zihniyetin kolayca kavrayamayacağı kadar yoğun bir gizemli değer ve anlam taşır. Avlanan hayvanın postuna bürünmek, ilkel insan için, bu hayvan olmak, hayvana dönüştüğünü hissetmek demektir. Günümüzde de şamanların hâlâ hayvana dönüşmeyi bilinçlerinde yaşadıklarını görmüştük. Şamanların vahşi hayvan postlarına büründüklerini saptamak kendi başına bir şeye yaramaz; önemli olan, hayvan kılığına girince ne hissettikleridir. Bu sihirli dönüşümün, çoğu kez bir esrime deneyimiyle dışa vurulan bir "kendinden-çıkış"la (*ex-stasis*) sonuçlandığına inanmak için nedenlerimiz vardır.

Bir hayvanın yürüyüşü taklit edilerek ya da derisi giyilerek, bir tür "insan-üstü varoluş tarzına" erişiliyordu. Saf

65 Bak. DYRENKOVA, s. 453; C. HENTZE, *Le Culte de l'ours et du tigre*, s. 68 ; *id.*, *Die Sakralbronzen*, s. 45, 161.

66 Bütün bu konularda, bak. HENTZE'nin eserleri, özell. *Mythes et symboles lunaires; Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique; Frühchinesische Bronzen und Kult-darstellungen*.

"hayvansı hayata" doğru bir gerileme değildi bu; özdeşleşilen hayvan daha önceden belli bir mitolojiyi üstünde taşıyordu⁶⁷. Aslında o bir mitsel Hayvan, Ata, veya Yaratıcı'ydı. Bu mitsel hayvan olmakla, insan gerçek kendisinden çok daha yüce ve güçlü bir varlık olmuş oluyordu. Düşünebiliriz ki, hem hayatın hem de evrensel yenilenişin merkezinde olan bir Varlığa bu yansıtılış/fırlatılış derin bir keyif ve mutluluk hali (*euphorie*) yaratıyor, bu hal de, esrimeyle sonuçlanmadan önce, şamanı kendi gücünün bilincine vardırıyor ve kozmik yaşamla bir tür kaynaşma gerçekleştiriyordu. Eski Çinlilerin hâlâ belleklerinden çıkmayan şamançıl deneyimlerdeki manevî zenginliği anlamak için, Taoist mistik tekniklerde bazı hayvanların oynadığı model ve örnek rolünü hatırlamak yeter. Hayvanların davranışlarını -yürüyüşlerini, soluk alışlarını, bağırışlarını, vb.- gerektiği gibi taklit edebilmek şartıyla, İnsan'ın sınırları ve yanlış ölçüleri

67 Eski Çin ikonografyasında pek çok hayvan-biçimli, özellikle kuş-biçimli motife rastlanır (HENTZE, *Die Sakralbronzen*, s. 115>). Bu ikonografik motiflerin birçoğu şaman giysilerini süsleyen desenleri (örn. yılanlar) anımsatır (*ibid.* şek. 146-48). Sibirya şamanının giysisi olasılıkla Çin kökenli bazı sihirsel/dinsel fikirlerden etkilenmiştir (*ibid.*, s. 156). Bak. ayrıca, *id.*, *Schamanenkronen zur Han-Zeit in Korea* (in "Ostasiatische Zeitschrift", n.s. IX, 5, Berlin, 1933, s. 156-63); *id.*, *Eine Schamanen-darstellung auf einem Han-Relief* (in "Asia Major", n.s. I, Leipzig, 1944, s. 74-77); *id.*, *Eine Schamanentracht in ihrer Bedeutung für die altchinesische Kunst und Religion* (in "Jahrbuch für prähistorische ethnographische Kunst", XX, Berlin, 1960-63, s. 55-61). Alfred SALMONY, Çang-şa'da bulunan -en azından öyle kabul edilen- Tch'ou hanedaru sonlarından kalma bir broz kap üzerine kazılmış, geyik boynuzlu iki dansçı figürünü şaman olarak yorumluyor; bak. *Antler and Tongue: an Essay on Ancient Chinese Symbolism and its Implications* (Ascona, 1954). HEINE-GELDERN de, *Artibus Asiae* (XVIII, Leipzig, 1955, s. 85-90)'de Salmony'nin eserini incelerken, bu yorumu kabul ediyor ve daha önce William WATSON'un da, *A Grave Guardian from Ch'ang-sha* (in "British Museum Quarterly", XVII, 3, Londra, 1952, s. 52-56) adlı makalesinde aynı sonuca vardığını hatırlatıyor. Şaman giysisinin askerî kılıklar ve zırhlar üzerine yapmış olabileceği etki konusunda ayrı bir çalışma yapılması yeridir; bak. K. MEULL, *Scythica*, s. 147, n. 8; F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, I, s. 311>. Çin şamanının demir pullardan yapılmış bir zırh da içeren giysisi daha arkaik dönemden itibaren tanıklanmaktadır; bak. B. LAUFER, *Chinese Clay Figures* (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, XIII, 2, Chicago, 1914). Özell. s. 196> ve tablo XV-XVII.

unutularak, yaşamın yeni bir boyutu yeniden ele geçirilmiş oluyordu : Doğallık ve içtenliğe, özgürlüğe, tüm kozmik ritimlerle "duygudaşlığa", dolayısıyla mutluluk ve ölümsüzlüğe tekrar kavuşuluyordu.

Bize öyle geliyor ki, bu açıdan bakılınca, "ayı törenciliği"ne o kadar benzeyen bu eski Çin ritleri gerçek mistik değerlerini ele veriyor ve esrimenin, bir hayvanın dans biçiminde taklidiyle⁶⁸, ya da göğse çıkışı canlandıran bir dansla nasıl gerçekleştirebildiğini anlamamızı sağlıyor. Her iki durumda da şamanın ruhu "kendi kendisinden çıkıyor" ve uçuyordu. Bu mistik havanın, bir tanrının ya da bir ruhun "inişi" şeklinde ifadesi ise bazan sadece bir kelime sorunuydu.

MOĞOLİSTAN, KORE, JAPONYA

Çinin kuzeybatısında Si-ning'de yaşayan ve Çinlilerin T'u-jen, yani "oralılar" adıyla bildiği Monguor'ların dini, lamaizmle iyice karışmış melez bir şamanizme dayanır⁶⁹. Moğollarda lamaizm XVII. yüzyıldan beri şamanizmi yoketmeye çalıştı⁷⁰. Fakat eski Moğol dini sonunda, kendine özgü karakterini kesin olarak yitirmeksizin, lamaist katkıları özümsemeyi başardı⁷¹. Kadın ve erkek şamanlar son zamanlara kadar kabilelerin dinsel yaşamında önemli rol oynuyordu⁷².

68 Tarihöncesi Çin sihirbazlık ve gizemciliğinin oluşumunda madenciligi ve ona ilişkin simgeselliği de hesaba katmak gerekir; bak. M. GRANET, *Danses et légendes*, II, s. 496>, 505>. Şamanizmle dökümcü ve demirciler arasındaki ilişkiler bilinmektedir; bak aşı. S. 366>. Bak. ayrıca ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, s. 65>.

69 Bak. D. SCHRÖDER, *Zur Religion der Tujen*, son makale, özelli. s. 235> ; L. M. J. SCHRAM, *The Monguors of the Kansu-Tibetan Border, II: Their Religious Life* (Philadelphia, 1957), s. 76>, 91>.

70 Bak. W. HEISSIG, *Schamanen und Geiřterbeschwörer im Kuriye-Banner*, s. 40>; id., *A Mon-golian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century* (in "Anthropos", XLVIII, 1953, s. 1-29, 493-536), s. 500> ve *passim*.

71 Bak. J.-P. ROUX, *Éléments chamaniques dans les textes pré-mongols* (in "Anthropos", LIII, 1-2, 1958, s. 133-42).

72 Bak. HEISSIG, *Schamanen und Geiřterbeschwörer*, s. 42>. Moğol şamanizmi hak. bak. ayrıca W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, X, s. 94-100 ve

Şamanizmin Han döneminden itibaren tanıklandığı Kore'de (karş. Hentze, Schamanenkronen) erkek şamanlar kadın gysileri giyerler ve sayıca kadın şamanlardan azdırlar⁷³. Kore şamanizminin kökenlerini belirlemek zordur. Güneyden gelmiş etkileri de içermesi mümkünse de, Han döneminde kullanılan şaman başlığındaki geyik boynuzları eski Türklere özgü geyik tapıncıyla ilişkisi bulunduğunu gösterir (karş. Eberhard, *Lokalkulturen*, II, s. 501>). Üstelik geyik tapıncı kadın şamanların önemli rol oynar görünmediği avcı kültürlerine özgü bir ögedir. Korede kadın şamanların sayıca üstünlüğü, geleneksel şamanizmin bozulmasının ya da güney etkilerinin sonucu olabilir.

Japonyada şamanizmin tarihi de, modern şamanlık âdetleri hakkında -özellikle Nakayama Tarô ve Hori İçirô'nun çalışmaları sayesinde- bolca bilgi sahibi olmamıza karşın, Koredekinden daha iyi bilinmemektedir. Japon şamanizminin çeşitli yönleri ve aşamaları hakkında bilgi edinebilmek için Masao Oka'nın eski Japonya kültürü konusundaki büyük eserinin yayımlanmasını beklemek zorundayız⁷⁴. Bugün bildiğimiz kadarıyla Japon şamanizmi kuzey Asya veya Sibirya tipi *stricto sensu* şamanizme oldukça uzak görünüyor. Bu şamanizm herşeyden önce bir "[ölülerin ruhları tarafından] çarpılma" tekniğidir ve hemen hemen sadece kadınlar tarafından uygulanmaktadır. Matthias Eder'e göre bu kadın şamanların başlıca işlevleri şunlardır : 1) Ölünün ruhunu öbür dünyadan geri geti-

bu kitap hakkında N. POPPE'nin fikirleri, *Anthropos* (XLVIII, 1953, s. 327-32), s. 327-28; V. DIÓSZEGI, *Problems of Mongolian Shamanism* (Report of an Expedition Made in 1960 in Mongolia), (in "Acta Ethnographica", X, fas. 1-2, Budapeşte, 1961, s. 195-206).

73 Bak. EBERHARD, *Lokalkulturen*, II, s. 313>; C. HAGUENAUER, *Sorciers et sorcières de Corée* (in "Bulletin de la Maison Franco-Japonaise", II, 1, Tokyo, 1929, s. 47-65).

74 Şamanizm hakkında, bak. Masao Oka'nın henüz basılmamış eserine göre A. SLAWIK tarafından verilen bilgiler: *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, s. 677, 688>, 733, 757. Fakat Masao Oka'nın yönteminin eleştirisi için, bak. Charles HAGUENAUER, *Origines de la civilisation japonaise. Introduction à l'étude de la préhistoire du Japon* (cilt I, Paris, 1956), s. 172-78.

rirler. Bu işle ilgili olarak halk dilinde *shinikuchi*'den söz edilir ki, "ölünün ağzı" diye çevrilebilir. Canlı birinin ruhunu uzaklardan getirdikleri zaman da *ikikuchi*, yani "dirinin ağzı" terimi kullanılır. 2) İsteyene gelecekteki mutluluk ve mutsuzlukları (başına gelecekler) hakkında bilgi verirler. O zaman kullanılan terim *kamikuchi*, yani "tanrının ağzı"dır. 3) Hastalıkları ve öteki felâketleri kovarlar, dinsel arınma/arıtma işini üstlenirler. 4) Belli bir hastalığa karşı kullanılacak ilacın adını tanrılarından sorarlar. 5) Kaybolan eşya ve nesneler hakkında bilgi verirler. Bir kadın şamandan en sık istenen hizmetler ölümlerin ya da uzakta yaşayan dirilerin ruhlarının çağrılması ile iyi ya da kötü talihin bildirilmesi, yani falcılıktır. Öbür dünyadan geri çağrılan ruhlar da genellikle akraba, dost veya sevgililerin ruhlarıdır⁷⁵.

Çok sayıda Japon kadın şamanı doğuştan kördür. Günümüzde bunların "esrimesi" kaba biçimde yapmacık ve taklittir (Eder, *ibid.* s. 371). Ölünün ruhu şamanın sesiyle konuşurken, şaman elindeki bir inci kolyeyle veya bir yayla oynar (*ibid.* s. 377). Şaman adayının eğitimi, bir eğitmenin yönetimi altında, üç yıldan yedi yıla kadar sürebilir (*ibid.* s. 372) ve genç kızın koruyucu tanrısıyla evlenmesiyle sona erer (*ibid.* s. 373). Bazı bölgelerde sırra-erme süreci yorucu bir bedensel sınavı da kapsar; bunun sonunda çırak kendini kaybedip yere düşer. Ayıltılması bir "doğum" (*tanjô*) gibi görülür ve genç kız gelinlik giyer. Şaman kızla koruyucu tanrısı arasındaki mistik evlenme arkaik bir âdet gibi görünüyor. "Ruh-kadın tanrılar" (*mikogami*) daha *Kojiki*'de, *Nihongi*'de ve başka eski kaynaklarda da geçiyor. Bunlar, "içinde bir ruh-kadının (yani şamanın) tanrısallık varlığı olarak tapınma konusu olduğu" tanrılarla, daha sonra, bir ruh-kadınla bir tanrının evlenmesinden doğan tanrılardır. Bu ruh-kadınlara "Tanrı Anası" veya "Kutsal Ana" da denir. *Engishiki*'de kutsal yerlerde tapılan tanrılarının listesinde bu ruh-kadın tanrılara (*mikogami*) ayrılmış uzun bir dizin vardır. Kutsal yerlerde kendi tanrılarına resmen hizmet eden bu ruh-

75 *Schamanism in Japan* (in "Paideuma", VI, 7, 1958, s. 367-80), s. 368.

kadınlardan başka, eşleri birer gezici tanrı (*marebito*) olup arasıra kendilerini ziyarete gelen, şamanlıklarını özel kişiler olarak icra eden "bir gecelik eşler" (*ichiya-tsuma*) de vardır. Bu özel durumlarının belirtkisi olarak, bunlar evlerinin çatısına beyaz kuş tüyleri takılmış bir ok dikerlerdi. Bir tanrı bir kadını sunağında kendisine hizmete çağırınca, kadın yanında bir pirinç çömleği (*meshibitsu*; pişirilen pirinci sıcak tutmak için; sofrada da pirinç taslara böyle bir kaptan dağıtılır) ve bir tava, başka deyişle bir yeni gelinin çeyizinde bulunanlara benzer gereçler, getirirdi. Yakın bir döneme kadar ruh-kadınla sunağın rahiple-rinden biri arasında cinsel birleşme de sırra-erme programına dahildi; tanrı kendini böyle temsil ettiriyordu⁷⁶.

Bu tanrılarla evlenme olayı Saora şamanlarının âdetlerini hatırlatıyor, şu farkla ki Japonyada, Saora kızlarında dikkati çekecek kadar yoğun olan kişisel esrime deneyimine rastlanmıyor. Japonyada koruyucu tanrısıyla evlenme kişisel bir yazgıdan çok kurumun doğurduğu bir sonuç gibi görünüyor. Öte yandan, örneğin yay ve at (at başlı figürçükler için, *karş.* Eder, *ibid.* s. 378) gibi bazı öğeler kadın sihirbazlığıyla uyuşmuyor. Bütün bunlar bize şamanizmin geç ve melez bir aşaması karşısında olduğumuzu düşündürüyor. Ayrıca "ruh-kadın tanrılar" (*mikogami*) ve onlara ilişkin bazı ritüeller anaerkilliğin tipik özellikleriyle karşılaştırılabilir : kadın devlet başkanları, kadın aile reisleri, ana-yerli (*matrilocal*) evlilik, "konukla evlenme" (*Besuchehe*), anaerkil klan ve klan dışından evlenme, vb. (*ibid.* s. 379).

M. Eder'in, Charles Haguenauer'in *Origines de la Civilisation Japonaise* adlı önemli çalışmasından haberi olmadığı anlaşılıyor. Çıkan ilk ciltte yazar tam anlamıyla Japon şamanizminin kökenlerinden bahsetmemekle birlikte, kanısınca Altay şama-

76 *ibid.* s. 374. bak. W. P. FAIRCHILD, *Shamanism in Japan* (in "Folklore Studies", XXI, 1962, s. 1-122); İchiro HORI, *Penetration of Shamanistic Elements into the History of Japanese Folk Religion* (Festschrift A. E. JENSEN, Münih 1964, s. 245-265); Kamata HISAKI, "Daughters of the Gods": *Shaman-Priestesses in Japan and Okinawa* ("Monumenta Nipponica Monographs", no. 25, 1966, s. 56-73).

nizmine benzer yanlarını ortaya koyan birçok olgu sayıyor: "Eski Japonyada, -imparatorluğun resmî tarih yazıcılarının bu konuda özenle sessiz kalmalarına ve sadece onun rakibi ve Yamato sarayındaki törenlerde resmî" bir yer tutar olmuş 'Vesta rahibesi' *mi-ko*'dan bahsetmelerine karşın- örneğin kadın büyücünün rol ve davranışı hakkında bildiklerimiz, onu hem Koreli meslektaş *muday*'a, ... hem de Altaylı kadın şamanlara benzetmemize imkân veriyor. Bütün bu büyücülerin temel işlevi bir ruhu bir taşıyıcıya (bir kutsal direk ya da onun yerini tutan herhangi bir şey) indirmek (Japonca *or.o-s.u*) ya da bu ruhla diriler arasında iletişimi sağlamak üzere onu "bedenlemek" (*incarner*), sonra da geri göndermekti. Söz konusu uygulama sırasında kutsal bir direğin kullanılması da, Japoncada *hasira* (sütun) sözcüğünün kutsal şeyleri sayarken "özgül birim" olarak kullanılmasından ileri gelmiş olsa gerektir (*karş. Journal Asiatique*, Temmuz-Eylül 1934, s. 122). Öte yandan Japon büyücüsünün kullandığı âletler de kıtadaki meslektaşlarınınkilerle aynıydı : davul, ... çingiraklar, ... ayna, ... ve *kata.na* (Altay kökenli bir başka sözcük) adlı kılıç... Bunların ifritlere karşı etkililikleri Japon folklorunun birçok motif ve öğelerinde ortaya konur." (*Origines*, s. 169-170).

Hemen hemen bütünüyle bir erkek kurumu olan Altay şamanizminin, hangi aşamada ve hangi yolla, özgül olarak kadına dayalı bir dinsel geleneğin yapı taşı haline gelmiş olduğunu öğrenmek için Ch. Haguenauer'in eserinin devamını beklemek gerekiyor. Ne kılıç ne de davul kökeninde kadın büyücülüğüne ait araçlardandır. Kadın şamanlar tarafından da kullanılmaları, daha önceden erkek büyücü ve şamanların aksesuarları arasında bulunduklarını gösterir⁷⁷.

77 Karşı cinsin sihirli güçlerinin kişi üzerindeki çekim etkisi iyi bilinmektedir; bak. ELIÂDE, *Naissances mystiques*, s. 172>.

ONÜÇÜNCÜ BAŞLIK



Paralel Mit, Rit ve Simgeler

Çeşitli şamanıl ideolojiler birtakım mitsel temalarla sihirseldinseldinsel simgeleri de içlerine alıp özümsemişlerdir. Bunların tam bir listesini vermeye, hele ayrıntılı incelemesini yapmağa hiç kalkışmaksızın, şamanizme nasıl uyarlandıklarını ve orada nasıl yeniden değerlendirildiklerini göstermek üzere, birkaçını burada hatırlatmak yararsız olmayacaktır.

KÖPEK VE AT

Köpek konulu mitlere ilişkin bütün bilgiler için Freda Kretschmar'ın eserine başvurulabilir¹. Asıl şamanizm bu konu-

1 Freda KRETSCHMAR, *Hundestammvater und Kerberos* (2 cilt, Stuttgart, 1938), bak. özell. II, s. 222>, 258>. Bak. ayrıca W. KOPPERS, *Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker* ("Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", I, 1930, s. 359>) ve "T'oung Pao" da P. PELLLOT'nun bu makale üzerine düşünceleri (XXVIII, 1931, s. 463-70). Türk-Moğollarda köpek-ata hak. bak. PELLLOT, *ibid.* ve Rolf STEIN, *Leao-Tche*, s. 24>. Eski Çinde köpeğin mitolojik rolü hak. bak. E. ERKES, *Der Hund im alten China*; Hind inanışları için bak. E. ARBMAN, *Rudra*, s. 257>; B. SCHLERATH, *Der Hund bei den Indogermanen* (in "Paideuma", VI, 1, 1954, s. 25-40); Germen mitolojisinde, H. GÜNTERT, *Kalypso* (Halle, 1919), s. 40>.

da herhangi bir yenilik getirmemiştir : Ölüler ya da bir "katılma/sır-ra-erme" (*initiation*) sınavından geçen kahramanlar gibi şaman da Yeraltına inişlerinde "ölümsel" köpekle karşılaşır. Köpek ve kurt çevresinde kurulu mitoloji ve sihirbazlığı geliştirip yeniden yorumlayanlar daha çok -esrimeleri ve "cezbeli" (*frénétique*) törenleri şamancıl sayılabildiği ölçüde- savaşçılığa yönelik "katılma/sır-ra-erme" törenlerine dayalı gizli derneklerdir. Ritleri arasında insan eti yemek de bulunan bazı gizli dernekler ve genel olarak "*lycanthropie*" (kurt-adamlık), üyenin sihir yoluyla köpeğe veya kurda dönüşmesini içerirler. Şamanlar da kurda dönüşebilir, fakat bu kurt-adamlıktakinden başka bir anlamdadır : Yukarda gördüğümüz gibi, onlar birçok başka hayvan biçimlerine de girebilirler.

Şamancıl mitoloji ve ritlerde atın tuttuğu yer ise çok başkadır. Tam ve tipik anlamıyla bir "ölüm hayvanı" ve ruh-göçürücü olan at², şaman tarafından çeşitli bağlamlarda esrimeye, yani mistik yolculuğu mümkün kılan "kendinden-çıkışa", ulaşmak için kullanılır. Bu mistik yolculuğun ille de Yeraltına doğru yapılması şart değildir; "at" şamanın havada uçmasını, Göğe çıkmasını da sağlar. Ata dayalı mitolojide Yeraltına değil ölüme ilişkin karakter ağır basar; at Ölüm'ün mitsel bir görünüşüdür ve bu nedenle esrime mitolojisinin ve tekniklerinin içine alınmıştır. At öleni öbür dünyaya taşır; "düzey atlamayı", yani bu dünyadan başka dünyalara geçişi gerçekleştirir ve bu yüzden, aynı zamanda erkekliğe giriş anlamı taşıyan bazı katılma/sır-ra-erme törenlerinde ("*Männerbünde*") de birinci planda rol oynar³.

55>; Japonyada (ki orada ölümle ilişkili bir hayvan değildir), Alexander SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, s. 700>; Tibette, S. HUMMEL, *Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibeters* (in "Paideuma", VI, 8, 1958, s. 500-09 ; VII, 7, 1961, s. 352-61.

2 L. MALTEN'e başvuru: *Das Pferd im Totenglauben* ("Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archäologischen Instituts", XXIX, Berlin, 1914, s. 179-256); bak. ayrıca V. I. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, s. 274>.

3 Bak. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, s. 46>; Alexander SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, s. 692>.

"At" -yani ucu at başlı bir değnek veya sırık- Buryat şamanlarının esrimelik danslarında kullanılır. Yukarda (s. 361), Araucas *muchi*'lerinin seanslarında da böyle bir dansa rastlamıştık. Fakat at başlı bir sırık üzerinde esrimelik dans ritinin yayılma alanı çok daha geniştir. Burada birkaç örnek verelim : Batak'larda atalar onuruna at kurbanı sırasında dört kişi uçları at başı biçiminde yontulmuş sırlara binmiş olarak dans eder⁴. Java ve Bali'de de esrimelik dans riti atlarla ilişkilendirilir⁵. Garo'larda "at" yemiş toplama ritinin bir parçasıdır. Atın vücudu için muz ağacından bir dal veya sap, başı ve ayakları için de bambu kullanılır. Baş bir değneğin ucuna takılır; bir adam bunu göğsü hizasına gelecek şekilde tutarak, ayaklarını sürüye sürüye vahşice bir dans icra ederken, rahip de yüzü ona dönük durumda, "ata" seslenirmiş gibi yaparak kendi dansını icra eder⁶.

V. Elwin Bastarlı Muria'larda da buna benzer bir ritüele tanık olmuştur. Büyük Gond tanrısı Lingo Pen'in Semur-Gaon'daki tapınağında birkaç tahta "at" bulunur. Tanrı adına yapılan şenliklerde bu "atlar" medyumlar tarafından taşınır ve esrime/dalınç hali meydana getirmek için olduğu kadar fal bakmak için de kullanılır. "Metawand'da birkaç saat boyunca omuzlarında klanının tanrısını temsil eden bir tahta at taşıyan bir medyumun garip ve komik hoplayıp sıçramalarını gözledim. Bandapal'da da Marka Pandum (ritüel *mangue* yemeği) için ormanda kendimize yol açarken, omuzlarında hayalî bir at taşıyan bir başka medyum üç kilometre boyunca ağır ağır giden arabanın önüsıra koşuyor, tırıs veya eşkin gidiyor, kışneyip şaha kalkıyor, çifte atıyordu. 'Tanrıyı sırtında taşıyor' dediler bana, 'böyle birkaç gün boyunca oynamadan duramaz'. Malakot'ta bir düğünde ilginç bir tahta ata binmiş bir medyum

4 Bak. J. WARNEK, *Die Religion der Batak*, s. 88.

5 Bak. B. de ZOETE ve W. SPIES, *Dance and Drama in Bali* (Londra, 1938), s. 78.

6 Biren BONNERJEA, *Materials for the Study of Garo Ethnology* ("Indian Antiquary", LVIII, Bombay, 1929, s. 121-27); Verrier ELWIN, *The Hobby Horse and the Ecstatic Dance* ("Folk-Lore", LIII, Londra, 1942, s. 209-213), s. 211; *id.*, *The Muria and their Ghotul* (Bombay, 1947), s. 205-09).

gördüm; güneyde, Dhurwa bölgesinde de bir başka medyumun yine buna benzer bir tahta ata bindiğini gördüm. Her iki durumda da, törenin akışını ve düzenini bozan bir şey olursa, atlı medyum dalınca geçiyor ve o zaman bu düzensizliğin doğa-üstü nedenini bulabiliyordu"⁷.

Bir başka törende, Gond-Pardhan'ların Laru Kaj'ında da "tanrının atları" bir esrimelik dans yaparlar⁸. Hindistanda birçok yerli halkın ölüleri ata binmiş olarak gösterdiklerini de hatırlatalım : örneğin Bhil'ler ya da mezarlarına koydukları tahta levhalara atlı figürleri oyan Korku'lar gibi⁹.. Muria'larda, cenaze törenlerinde, ölülerin at sırtında öbür dünyaya varışını anlatan ritüel ezgiler söylenir. Ortasında altın bir salıncakla elmastan bir tahtın bulunduğu bir saraydan söz edilir. Ölü buraya kadar sekiz ayaklı bir at tarafından taşınır¹⁰. Sekiz ayaklı at motifinin tipik olarak şamancıl olduğunu biliyoruz. Bir Buryat söylencesine göre, bir genç kadın ikinci koca olarak bir şamanın "atasal ruhunu" alır ve bu mistik evliliğin sonucu olarak harasındaki kısraklardan biri sekiz bacaklı bir tay doğurur. "Dünyevi" kocası bunun dört bacağı keser. Kadın yakını: "Yazık! O benim üstüne binip bir şaman gibi gezdiğim atçağızımdı!.." Ve uçup gider, başka bir köye yerleşir. Daha sonra da Buryatların koruyucu ruhlarından biri olur¹¹.

7 ELWIN, *The Hobby Horse*, s. 212-13; id., *The Muria*, s. 208.

8 Shamrao HIVALE, *The Laru Kaj* ("Man in India", XXIV, Ranchi, 1944, s. 122>), alıntı yapan ELWIN, *The Muria*, s. 209. Bak. ayrıca W. ARCHER, *The Vertical Man. A Study in Primitive Indian Sculpture* (Londra, 1947), s. 41>, at suretleriyle yapılan esrimeli dans (Bihar) hakk.

9 Bak. W. KOPPERS, *Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India: a Contribution to the Study of the Megalith Problem* ("Annali Lateranensi", VI, Vatikan, 1942, s. 117-206); ELWIN, *The Muria*, s. 210> (şek. 27, 29, 30).

10 ELWIN, *The Muria*, s. 150. Hindistanın kuzeyindeki şamanizmde atla ilgili öğeler için, bak. ayrıca R. RAHMANN, *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India*, s. 724-25.

11 SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*, s. 608. Tunguzların inanışlarına göre, şamanların söz ettikleri "Hayvanların Anası" sekiz bacaklı bir karaca doğurur; bak. G. V. KSENOFONTOV, *Legendi i rasskazi*, s. 64>.

Sekiz bacaklı ya da başsız atlar gerek Germen gerek Japon "erkek derneklerinin" mit ve ritlerinde de tanıkları¹². Bütün bu kültürel bütünlüklerde çok ayaklı ya da hayalet atların hem ölüme hem de esrimeye ilişkin işlevleri vardır. Tahta at ("*Hobby Horse*") da esrimelik -ama ille de "şamanlık" olmayan- dansla ilişkili olarak ortaya çıkar¹³.

Şamanlık seansında "at" gerçekten ve resmen bulunmasa bile, yakılan kır at kılıları ya da şamanın üstüne oturduğu beyaz bir kısrak postu aracılığıyla, simgesel olarak yer alır. At kılı yakmak şamanı öbür dünyaya götürecektir. Buryat söylenceleri ölen şamanları yeni yurtlarına taşıyan atlardan söz eder. Bir Yakut masalında "Şeytan" davulunu ters çevirip üstüne oturur, değneğiyle üç yerinden deler; davul üç bacaklı bir kısraka dönüşüp binicisini doğruya götürür¹⁴.

Bu birkaç örnek şamanizmin ata ilişkin mitoloji ve ritleri ne yönde, nasıl kullandığını gösteriyor : Ruh-göçürücü ve "ölüm-sel" olan at, dalınç/esrime haline geçmeyi, ruhun bu halde yasak diyarlara uçmasını kolaylaştırıyor. Simgesel "at sürme" veya at sırtında yolculuk ruhun bedenden ayrılmasını, şamanın "mistik ölümünü" dile getiriyor.

ŞAMANLAR VE DEMİRCİLER

Demircilik uğraşı önem bakımından şamanlık meslek ve görevinden hemen sonra gelir¹⁵. Bir Yakut atasözü "Demirciler ve

12 HÖFLER, s. 51>; SLAWIK, s. 694>.

13 Bak. R. WOLFRAM, *Robin Hood und Hobby Horse* ("Wiener prähistorische Zeitschrift", XIX, 1932, s. 357>); A. von GENNEP, *Le Cheval-jupon* ("Cahiers d'ethnographie folklorique", I, Paris, 1945).

14 V. I. PROPP, s. 286.

15 Bak. M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, s. 204>. Yenisey boyu kavimlerinde demircinin eskiden taşıdığı önem hak. bak. RADLOV, *Aus Sibirien*, I, s. 186>. Bak. ayrıca F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, I, s. 195>; D. SCHRÖDER, *Zur Religion der Tugen des Sininggebietes* (Kukunor), 3. makale, s. 828, 830; H. FINDEISEN, *Schamanentum*, s. 94>. Aşağıda ele alınan bütün

şamanlar aynı yuvadan çıkar" der. Bir başkası da "şamanın karısının saygıya, demircininkinin ise tapılmaya lâayık olduğunu" söyler. Demircilerde hastalıkları iyileştirme, hattâ geleceği bilme gücü vardır¹⁶. Dolgan'lara göre şamanlar demircilerin ruhlarını "yutamaz", çünkü demirciler onları ateşte saklar. Buna karşılık demircinin bir şamanın ruhunu yakalayıp ateşte yakması mümkündür. Demirciler de kötü ruhların sürekli tehdidi altında ve bu düşman ruhları uzaklaştırmak için sürekli olarak çalışmak, ateşle oynamak, gürültü yapmak zorundadırlar¹⁷.

Yakut mitlerine göre demirci mesleğini Yeraltı dünyasının baş demircisi "kötü" tanrı K'daai Maksin'den almıştır. Bu tanrı demir parçalarıyla çevrili demirden bir evde oturur. Ünlü bir ustadır; kahramanların kırılan veya kesilen kol ve bacaklarını o onarır. Öbür dünyanın ünlü şamanlarının sırra-erme törenlerine katıldığı da olur. Onların ruhlarına, demire olduğu gibi, su verir¹⁸.

Buryat inanışına göre, göksel demirci Boşintoj'un dokuz oğlu insanlara maden işlemeyi öğretmek için yeryüzüne inmiş, onların ilk öğrencileri de demirci ailelerinin ataları olmuştur (Sandschejew, s. 538-39). Bir başka söylenceye bakılırsa, Boşintoj'la dokuz oğlunu insanlara maden işleme sanatının

hususlar için, bak. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, özell. s. 57>. Bak. ayrıca HUMMEL, *Der göttliche Schmied in Tibet* (in "Folklore Studies", XIX, 1960, s. 251-72).

16 SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, s. 319. Bak. ayrıca W. JOCHELSON, *The Yakut*, s. 172>.

17 A. POPOV, *Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts* ("Journal of American Folklore", XLVI, 181, 1933, s. 257-71), s. 258-260.

18 *İbid.*, s. 260-61. Şaman adaylarının sırra-erme rüyalarında demirci-şamanların ("şeytanlar") oynadığı rol hatırlanacaktır. K'daai Maqşin'in evine gelince, Altay şamanının yeraltına, Erlik Han'ın yanına inerken madenî sesler duyduğu biliniyor. Erlik kötü ruhların tutsak aldığı canları (insan ruhlarını) demir zincirlerle bağlar (SANDSCHEJEW, s. 953). Tunguz ve Oroçî sözlü geleneklerine göre, şamanlığa hazırlanan adayın başı da, giysileriyle aynı zamanda ve aynı fırında dövülerek biçimlenir; bak. A. FRIEDRICH ve G. BUDDRUS, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, s. 30.

sırlarını açıklamak üzere yeryüzüne gönderen bizzat Ak-Tengri'dir¹⁹. Büyük demircinin oğulları dünyalı kızlarla evlenerek demircilerin ataları olmuşlardır. Bu ailelerin birinden gelmeyen hiç kimse demirci olamaz (Sandschejew, s. 539). Buryatlarda bundan başka kimi törenlerde yüzlerini kurumla siyaha boyayan "kara demirciler" de vardır; halk bunlardan özellikle korkar (*ibid.* s. 540). Demircilerin koruyucu tanrı ve ruhları onlara işlerinde yardım etmekle kalmaz, onları kötü ruhlarla karşı savunurlar da. Buryat demircilerinin kendilerine özgü ritleri vardır. Bunların at kurbanı hayvanın karnını yarıp yüreğini sökerek yapılır (bu rit açıkça şamancıldır). Atın ruhu gökteki Boşintoju'n yanına gidecektir. Dokuz genç dokuz oğulun rolünü oynar; göksel demircinin kendisini canlandıran bir kişi de dalınca geçip oldukça uzun bir monoloğla nasıl *in illo tempore* (o zamanlar, vaktiyle) oğullarını insanlara yardım için dünyaya gönderdiğini, vb. anlatır. Sonra da diliyle ateşe dokunur. Sandschejew'e anlatıldığına göre, eski âdetler yürürlükteyken Boşintoju temsil eden adam ergimiş demiri avucuna almış²⁰. Fakat Sandschejew sadece kızgın demire ayakla dokunulduğunu gözüyle görmüş (*op. cit.* s. 550 >). Bu tür sınamalardaki şamancıl yan kolayca farkedilebiliyor : Şamanlar da demirciler gibi "ateşin hâkimi"dirler, ama sihirli güçleri oldukça üstündür.

A. Popov bir demircinin bir şaman tarafından sağıltilma seansını şöyle anlatıyor : Hastalığa demircinin "ruhları" sebep olmuştu. K'daai Maksin'e bir kara boğa kurban edildikten sonra demircinin bütün âletleri hayvanın kanına bulandı. Yedi kişi büyük bir ateş yakıp boğanın kafasını korların içine attılar. Bu sırada şaman da yırlarını söylemeye başlıyor, tanrının huzuru-

19 Tibetliler de demircinin bir tanrısal koruyucusuyla iki kardeşi olduğunu bilirler. Bak. R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet*, s. 539.

20 Dogon demircileri, ilk demircilerin yaptıklarını hatırlatmak üzere, bir kızgın demiri ellerine alırlar; bak. M. GRIAULE, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli* (Paris, 1949), s. 102.

na yapacağı esrimeli yolculuğa hazırlanıyordu. Yedi adam boğa kafasını ateşten alıp bir örsün üstüne koydular ve üzerine çekiçlerle vurdular. (Şimdi burada da, şaman adayının sır-ra-erme rüyalarında "ifritlerin" yaptığına benzer biçimde, demircinin "başının" simgesel olarak döğölüp yeniden biçimlendirilmesi olayına tanık olmuyor muyuz?) Her neyse, sonunda şaman K'daai Maksin'in yeraltı evine iner, bir ruhu diriltmeyi başarır, ve bu ruh şamanın ağzından hastalık ve gereken sağılma yöntemi konusunda sorulan sorulara yanıt verir (Popov, *Consecration Ritual*, s. 262 >).

"Ateşe söz geçirebilmesi" ve özellikle madenler üzerindeki sihirli güçleri yüzünden, demirciler her yerde korkulan ve çekilen büyücüler olarak tanınmışlardır²¹; bu nedenle onlara karşı tutum ve davranışlar çelişkili ve çift anlamlıdır : Hem küçümse-nir hem de saygı görürler. Bu çelişkili tutuma özellikle Afrikada rastlanır²²; birçok kabilede demirci lânetli bir kişidir, parya sayılır, hattâ öldürülmesi bile ceza gerektirmez²³; buna karşılık başka kabilelerde ise saygı görür, otacılarla (*medicine men*) aynı düzeyde tutulur, politik şef bile olabilir²⁴. Bu tutum ve davranışların açıklaması madenlerin ve madencilik uğraşının insanlarda uyandırdığı çelişkili tepkilerde ve çeşitli Afrika toplumlarını birbirinden ayıran düzey farklarında yatar. Bu toplumlardan bazıları maden işlemeyi geç dönemlerde ve karmaşık tarihsel koşullarda tanımışlardır. Burada bizi asıl ilgi-

21 Bak. M. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, s. 57> ve *passim*.

22 Bak. Walter CLINE, *Mining and Metallurgy in Negro Africa* ("General Series in Anthropology", 5, Menasha, 1937); bak. ayrıca B. GUTMANN, *Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken* ("Zeitschrift für Ethnologie", XLIV, 1912, s. 81-93); WEBSTER, *Magic*, s. 165-67.

23 Örneğin, Beyaz Nil boyundaki Barilerde (Richard ANDREE, *Die Metalle bei den Naturvölkern; mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse*, Leipzig, 1884, s. 9, 42); Wolof ve Tibbularda (*ibid.*, s. 41-43); Wanderobo ve Masailerde (CLINE, s. 114), vb.

24 Kongolu Ba-Lolo' lar demircilerin kiral soyundan gelme olduğuna inanırlar (CLINE, s. 22). Wachagga'lar onlara hem saygı gösterir hem de korkarlar (*ibid.*, s. 115). Demircilerin kısmen önderlerle özdeşlenmesine -Basonge, Baholoholo, vb. gibi) bazı Kongo kabilelerinde de rastlanır (CLINE, s. 125).

lendiren, Afrikada da demircilerin bazan kendilerine özgü katılma/sır-ra-erme ritüelleri olan gizli dernekler oluşturmalarıdır²⁵. Hattâ kimi durumlarda demircilerle şamanlar veya otacılar arasında bir "ortakyaşam" (*symbiose*) ilişkisine bile rastlanır²⁶. Katılma/sır-ra-erme törenli gizli derneklerde (*Männerbünde*) demircilerin de yer alması eski Germanlerde²⁷ ve Japonlarda²⁸ da görülür. Çin mitolojik geleneklerinde de²⁹ metalürji, sihirbazlık ve hanedan kurucu hükümdarlar arasında benzer ilişkiler saptanmıştır. Aynı ilişkiler, bu kez çok daha karmaşık biçimde, klasik mitolojideki Kyklops'lar, Daktyl'ler, Kuret'ler ve Telkhin'lerle maden işleme uğraşı arasında da karşımıza çıkar³⁰. Madencilik cin ve ifritlere özgü, "âsurik" niteliği, Hindistanın yerli halklarının (Birhor, Munda, Oraon) mitlerinde açıkça belirtilir; bu masallarda demircinin gururu ve kendini beğenmişliği, sonunda Yüce Varlığın onu yenip kendi ocağında yakmayı başardığı, vb. anlatılır.³¹

"Madencilik sırları" bize şamanlıkta sır-ra-erme yoluyla aktarılan "meslek sırlarını" anımsatıyor. Her iki durumda da yabancılara kapalı (*ésotérique*) bir sihirli teknik söz konusudur. Bu nedenledir ki, demircilik mesleği de genel olarak şamanlık gibi kahtsaldır. Şamanlıkla maden işçiliği arasında eskiden var olmuş olan tarihsel ilişkilerin daha derin ve ayrıntılı bir incele-

25 Bak. CLINE, *ibid.*, s. 119; ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, s. 100>.

26 CLINE, s. 120 (Bayeke, IIa, vb.).

27 HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, s. 54>. Fin mitolojik geleneklerinde madencilik-sihirbazlık ilişkisi hak. bak. K. MEULL, *Scythica*, s. 175.

28 SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, s. 697>.

29 Marcel GRANET, *Danses et légendes*, II, s. 609 ve *passim*.

30 Bak. L. GERNET ve A. BOULANGER, *Le Génie grec dans la religion* (Paris, 1932), s. 79; Bengt HEMBERG, *Die Kabiren* (Uppsala, 1950), s. 286> ve *passim*. Demirci, dansçı ve büyücü arasındaki ilişkiler konusunda, bak. Robert EISLER, *Das Qainszeichen und die Qeniter* ("Le Monde Oriental", XXIII, fas. 1-3, Uppsala, 1929, s. 48-112).

31 Bak. Sarat Chandra ROY, *The Birhors: a Little-Known Jungle Tribe of Chota Nagpur* (Ranchi, 1925), s. 402> (Birhor); E. T. DALTON, *Descriptive Ethnology of Bengal* (Calcutta, 1872), s. 186> (Munda); R. DEHON, *Religion and Customs of the Uraons* ("Memoirs of the Asiatic Society of Bengal", I, 9, Calcutta, 1906), s. 128> (Oraons). Sorunun bütünü için, bak. Walter RUBEN, *Eisen-schmiede und Dämonen in Indien*, s. 11>, 130> ve *passim*.

mesine girişmek bizi konumuzdan fazla uzaklaştırır. Burada şu noktayı belirtmek önemli ve yeterlidir : Maden işlemeye dayalı sihirbazlık, zorunlu olarak içerdiği "ateşe egemenlik" olayının etkisiyle, şamanlığı saygın kılan pek çok ögeyi özümsemiştir. Demircilere ilişkin mitolojide şaman ve genel olarak büyücü mitolojilerindeki birçok tema ve motifi aynen buluyoruz. Bu durum, kökenleri ne olursa olsun, Avrupanın folklor geleneklerinde de doğrulanıyor; orada da demirci sık sık bir tür cin veya ifritle özdeşleniyor, Şeytan da ağzından ateş püsküren bir yaratık olarak gösteriliyor. Bu imgede, olumsuz değerlendirilmiş olarak, ateş üzerindeki sihirli egemenliği görüyoruz.

" SİHİRLİ SICAKLIK"

Avrupalı halkların inanışlarındaki Şeytan gibi, şamanlar da yalnız "ateşin hâkimi" olmakla kalmaz, aynı zamanda ateşin ruhunu da özümseyebilir ve şamanlık ederken ağız ve burunlarından ve bütün vücutlarından ateş püskürebilirler³². Bu tür marifetler birçok örneğini verdiğimiz "ateşe egemenlik" teması üzerine kurulu şamanlık marifetleri sınıfına sokulabilir. Bu sihirli güç şamanların aslında "ruhluk veya cinlik" durumuna eriştiklerinin göstergesidir.

Fakat gördüğümüz gibi "mistik sıcaklık" kavramı şamanizmin tekelinde değildir; genel olarak sihirbazlığa, büyücülüğe ait bir tasarımdır. Çok sayıda "ilkel" kabile sihirsel/dinsel gücü "yakıcı" bir şey olarak tasarlar, ve "sıcaklık, yanma/yakma, çok sıcak" gibi terimlerle dile getirirler. Dobu'da "sıcaklık, ısı" kavramı hep büyücülük fikriyle birlikte gider³³. Sıcaklığın, sihirbazların tipik özellik ve yeteneği olduğu Rossel adalarında da aynı durum görülür³⁴. Salomon adalarında çok miktarda

32 PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, s. 284>; Gilyak ve Eskimo şamanlarından örnekler veriliyor.

33 R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu*, s. 295>. Bak. ayrıca A. RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman Islanders*, s. 266>. Bak. yuk. s. 287, 342.

34 WEBSTER, *Magic*, s. 7, W. E. ARMSTRONG, *Rossel Island* (Cambridge, 1928), s. 172> den alıntı.

mana'sı (sihirli gücü) olan bütün kişiler *saka*, yani "yakıcı" sayılır³⁵. Başka yerlerde, örneğin Sumatra'da ve Malaya takımadalarında, "sıcaklık, ısı" kavramını gösteren sözcükler aynı zamanda kötülük fikrini de ifade eder; buna karşılık mutluluk, barış, huzur, sakinlik kavramları tazelik ve serinlik anlamına gelen terimlerle dile getirilir (Webster, s. 27). Birçok sihirbaz ve büyücü bu yüzden tuzlu veya biberli su içer, son derece acı ve yakıcı bitkiler yerler, ve böylece "iç sıcaklıklarını" arttırmak isterler (*ibid.* s. 7). Buna benzer bir neden bazı Avustralyalı erkek ve kadın büyücülerin ise böyle "yakıcı" maddeler yemelerini yasaklar : Zaten yeteri kadar "iç sıcaklığı" vardır bunların; daha fazlası zararlıdır³⁶.

Aynı inanışlar daha karmaşık (gelişmiş) dinlerde de korunmuştur. Günümüzde Hindu'lar özellikle güçlü tanrılarından birini *prakhar* ("çok sıcak"), *jājva* ("yakıcı") veya *jvalit* ("ateşli") gibi sıfatlarla nitelerler³⁷. Hind müslümanları Tanrıyla iletişime giren kişinin "yakıclılaşığına" inanırlar (Abbott, s. 6). Mucize gösteren adama *sahib-josh* derler; *josh* ("coş") sözcüğü "kaynar, kaynayan" anlamına gelir (*ibid.*). Anlam genişlemesi yoluyla, herhangi bir sihirsel/ dinsel "güç" içeren her türlü kişi ve eylem "yakar, yakıcı" sayılır olmuştur (*ibid.* s. 7> ve dizin, "ısı" maddesi).

Burada kuzey Amerikanın mistik kardeşlik ("ahilik") derneklerinin katılma/sır-ra-erme amaçlı "sıcaklık banyolarını" (etüv, "sauna") ve genel olarak birçok kuzey Amerika kabilesinde şaman adaylarının hazırlık dönemlerinde sıcaklık banyosunun oynadığı sihirli rolü hatırlatmak yerinde olacaktır. Böyle "banyoların" esritici işlevine, kenevir dumanıyla uyuşturulma ile birleşmiş olarak, İskitlerde bile rastlanmıştır. Aynı bağlamda eski Hind'in kozmogonik ve mistik geleneklerindeki *tapas* da

35 WEBSTER, *Magic*, s. 27; bak. R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, s. 191>.

36 WEBSTER, s. 237-38. "İçsel sıcaklık" ve "ateşe egemenlik" konusunda, bak. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, s. 81>.

37 J. ABBOTT, *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief* (Londra, 1932), s. 5>.

hatırlanmalıdır : "iç sıcaklık" ve terleme "yaratıcı"dır. Bundan başka, *furor*, *wut*, *ferg* gibi kavramlar içeren bazı Hind-Avrupa kahramanlık mitleri de burada anılabilir. İrlandalı kahraman Cúchulainn ilk büyük ve başarılı sınavından o derece "ısınmış" olarak çıkar ki, vücudunu soğutmak için üç gerdel (tahtadan yapılına büyük yuvarlak tekne. Çev.) soğuk suya ihtiyaç duyulur. (Bu ilk büyük iş de zaten, Georges Dumézil'in gösterdiği gibi, savaşçılar arasına katılma anlamı taşıyan bir sır-ra-erme ritüyle eşdeğerlidir.) "[Kahramanı] önce birinci leğene koydular; suya öyle bir sıcaklık saldı ki, ısınan su leğenin tahtalarını ve çemberlerini ceviz kabuğu gibi kırdı. İkinci leğende su yumruk kadar kabarcıklar çıkararak kaynadı. Üçüncüsünde sıcaklık bazılarının dayanabileceği bazılarının dayanamayacağı dereceye indi. O zaman küçük oğlanın öfkesi (*ferg*) yatıştı ve giysilerini giydirebildiler"³⁸. Aynı "savaşçılık" göndermeli mistik sıcaklık Nart'ların kahramanı Batradz'ın da ayırıcı özelliğidir³⁹.

Kaydetmek gerekir ki bütün bu mit ve inanışlar gerçek bir "ateşe egemenlik" kavramını da içeren katılma/sır-ra-erme ritüelleriyle birlikte gider⁴⁰. Eskimo veya Mançu şaman adayı, Himalayalı veya Tantrist yogi gibi, sihirli güç ve yeteneklerini en dondurucu soğuklara dayanmak ya da vücuduna sarılan ıslak çarşafı "iç ateşiyle" kurutmak suretiyle kanıtlamak zorundadır. Öte yandan, geleceğin sihirbazlarının geçirildiği birçok başka sınama da, aksi yönde, bu ateşe egemenliği tamamlar. Mistik sıcaklık sayesinde soğuğa dayanmak ya da ateşten etkilenmemek gibi güçlerin her ikisi de insan-üstü bir duruma erişildiğini gösterir.

38 *Tâin Bô Cuálnge*, özet ve çeviri G. DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, s. 35>.

39 Bak. G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, s. 50>, 179>; *id.*, *Horace et les Curiaces*, s. 55>.

40 Otacıların (*medicine-men*) ateş içinde yürüdüklerine inanılır; bak. A. P. ELKIN, *Aboriginal Men of High Degree*, s. 62>. "Ateşte yürüme" konusunda, bak. R. EISLER, *Man into Wolf* (Londra, 1951), s. 134-35'teki kaynakça. Şamanın Macarca adının da "sıcaklık, yakıcılık" anlamı taşıyan bir kökten türemiş olması akla yakındır; bak. Janos BALAZS, *A magyar sámán réülete* (*Die Ekstase der ungarischen Schamanen*), s. 438> (Almanca özet).

Şamanın esrimesi çoğu kez "ısınma"dan sonra amacına ulaşır. Daha önce de belirtmek fırsatını bulmuştuk : Seansın bazı anlarında "fakirsel" güç ve yeteneklerin ortaya dökülmesi de, şamanların esrime yoluyla eriştikleri yeni "ikinci durumun" gerçekliğini saptama ve kanıtlama zorunluluğundan ileri gelir. Şaman kendini bıçaklar, akkor halindeki demire dokunur, korları yutar, vb., çünkü bu kanıtlama işini başka türlü yapamaz; ulaştığı yeni ve insan-üstü hali sınamak, gerçekliğini görmek ve göstermek zorundadır.

Uyuşturucu kullanımının da sihirli sıcaklık arayışıyla kamçılanıp yayıldığını düşünmek için nedenler vardır. Kimi otların dumanında, kimi bitkilerin "yanışında" bu gücü artırıcı özellikler bulunuyordu. Uyuşturucu alan "ısınır"; narkotik sarhoşluk "yakıcıdır". Ayrıca dalınca götüren içsel sıcaklık mekanik yollardan da elde edilmeye çalışılıyordu. Aynı şekilde uyuşturucu etkisinin simgesel değerini de hesaba katmak gerekir : Bu sarhoşluk ("dumanaltı" durumu) bir tür "ölüm"le eşdeğerliydi; kişi bedeninden çıkıyor, ölümlerin ve ruhların durumunu kazanıyordu. Mistik esrime geçici bir "ölüm" veya bedenden ayrılmayla eş tutulduğundan, aynı sonucu doğuran bütün "dumanlanma" araç ve olayları da şamancıl esrime tekniklerine dahil edildi. Fakat bu sorunu daha dikkatli biçimde inceleyecek olursak, uyuşturucu kullanımının daha çok bir esrime tekniğinin yozlaşmasını ya da "alt" toplum katlarına yayılmasını temsil ettiği izlenimine kapılırız⁴¹. Ne olursa olsun, uyuşturucu (tütün, vb.) kullanımının Uzak Kuzeydoğu şamanizmine oldukça yakın bir geçmişte girdiği saptanmıştır.

41 Bu sorunu ilerde, "içsel sıcaklık" ideoloji ve tekniklerinin daha geniş ve karşılaştırmalı bir incelemesi çerçevesinde, tekrar ele almayı umuyoruz. Ateşe ilişkin hayalgücünün yapısını hak. bak. G. BACHELARD, *La psychanalyse du feu* (Paris, 1935).

"SİHİRLİ UÇUŞ"

Sibirya, kuzey Amerika ve Eskimo şamanları uçar⁴². Aynı sihirli güç bütün dünyada büyücülere ve otacılara (*medicine men*) yakıştırılmıştır⁴³. Malekula'da büyücüler (*bwili*) hayvan biçimine girebilir, ama daha çok tavuk ve şahine dönüşmeyi yeğlerler, zira uçma yetenekleri bu hayvanları ruhlara benzer kılmıştır⁴⁴. Marind büyücüsü "ormanda palmiye yapraklarından yaptığı bir tür kulübeye gider, kollarına omuzdan bileğe kadar bir balıkçılın uzun teleklerini takar. Sonra içinden çıkmadan küçük kulübeyi ateşe verir... Duman ve alevler onu havaya kaldıracaktır. Böylece bir kuş gibi gitmek istediği yere doğru uçar..."⁴⁵.

Bu özellikler bize Sibirya şaman giysisindeki kuş-biçimli simgeselliği hatırlatıyor. Ölenlerin ruhlarına öbür dünya yolunda eşlik eden Dayak şamanı da bir kuş biçimini alır⁴⁶. Yine gördük ki Veda dininin kurban sunucusu da merdivenin üst başına varınca kollarını bir kuşun kanat açması gibi iki yana uzatarak "Göğe ulaştım, vb..!" diye bağırıyordu. Malekula'da da aynı rit vardır : Kurban töreninin doruk noktasında sunucu bir

42 Bak. örn. M. A. CZAPLIČKA, *Aboriginal Siberia*, s. 175>, 238, vb.; KROEBER, *The Eskimos of Smith Sound*, s. 303>; THALBITZER, *Les Magiciens esquimaux*, s. 80-81; J. LAYARD, *Shamanism*, s. 536>; A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, s. 209; ITKONEN, *Heidnische Religion*, s. 116.

43 Avustralya: W. J. PERRY, *The Children of the Sun: a Study of the Early History of Civilisation* (2. bas. Londra, 1926), s. 396, 403>; Trobriand Adaları: B. MALINOWSKI, *The Argonauts of the Pacific* (Londra 1932), s. 239>. Solomon adalarının *nijama*'ları kuşa dönüşüp uçabilirler; bak. A. M. HOGART, *Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons* ("Journal of the Royal Anthropological Institute", LV, Londra, 1925, s. 221-70), s. 231-32. Bak ayrıca dizinde zikrettiğimiz belgeler (bak. Dizin, "uçmak" maddesi).

44 John LAYARD, *Malekula*, s. 504>.

45 P. WIRZ, *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea* (Hamburg, 2 cilt, 1922-25), II, s. 74, alıntı ve çeviri L. LÉVY-BRUHL, *La Mythologie primitive. Le Monde mythique des Australiens et de Papous* (Paris, 1935), s. 232.

46 H. M. ve N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, s. 495; N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, s. 27.

şahini taklit ederek kollarını açar ve bir yır söylemeye başlar⁴⁷. Birçok geleneğe göre uçma yeteneği mitsel çağlarda bütün insanlarda vardı; hepsi, gerek bir kuşun kanatlarında gerek bulutların üzerinde, Göğe ulaşabiliyorlardı⁴⁸. Buraya kadar kaydettiğimiz uçuş simgeselliğine ilişkin ayrıntıları (tüyler, telekler, kanatlar, vb.) burada yinelemenin gereği yoktur. Yalnız şunu da ekleyelim ki, Avrupada geniş ölçüde tanıklananı bir inanış da erkek ve kadın büyücülere havada uçma yetisi tanır⁴⁹. Aynı sihirli güçlerin *yogi*'lere, *fakir*'lere ve simyacılar da tanındığını (yuk. s. 446>) görmüştük. Ancak böyle yeteneklerin burada çoğunlukla sadece manevî bir niteliğe büründüklerini de belirtelim : "Uçuş" terimi burada sadece gizli şeylerin veya metafizik hakikatlerin anlaşılması, kavranması olgusunu dile getirir. *Rig Veda* (VI, 9, 5) "Anlak (*manas*) en hızlı uçan kuştur" der. *Pañcaviṃṣa Brâhmaṇa* (XIV, I, 13) da bu fikre açıklık getirir : "Anlayanın kanatları vardır"⁵⁰.

Sihirli uçuş simgeselliğinin tam bir incelemesi bizi konumuzdan uzaklaştırır. Sadece şu noktayı belirtelim : Bu simgeselliğe bugünkü yapısını kazandıran başlıca iki önemli mitsel motif vardır : ruhun mitsel olarak kuş biçiminde, kuşların da ruh-göçürücü olarak tasarlanmaları. Negelein, Frazer, Frobenius ruha ilişkin bu iki mit üstüne birçok malzeme toplamışlardır⁵¹. Bu bağlamda bizim için önemli olan nokta, büyücü ve

47 John LAYARD, *Stone Men of Malekula*, s. 733-34.

48 Örneğin, Yap'ta olduğu gibi: bak. M. WALLESER, *Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap, Deutsche Südsee* ("Anthropos", VII, 1913, s. 607-29), s. 612>.

49 Bak. KITTREDGE, *Witchcraft in Old and New England*, s. 243>, 547-48 (kaynakça); PENZER ve TAWNEY, *The Ocean of Story*, II, s. 104; Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk Literature*, III, s. 217; Arne RUNEBERG, *Witches, Demons and Fertility Magic*, s. 15>, 93>, 105>, 222>.

50 "Havada uçmak" simgeselliği hak. bak. Ananda K. COOMARASWAMY, *Figures of Speech and Figures of Thought* (Londra, 1946), s. 183>.

51 Kuş-ruh: J. von NEGELEIN, *Seele als Vogel* ("Globus", LXXIX, 23, s. 357-61, 381-84); James George FRAZER, *Tabou et les perils de l'âme*, s. 28>. Ruhgüder-kuş: L. FROBENIUS, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, s. 11>; FRAZER, *La crainte des morts* (Fr. çev. Paris, 1934), I, s. 239>.

şamanların "bedenden çıkış", yani ölüm olayını *bu dünyada ve istedikleri zaman* gerçekleştirebilmeleridir; oysa insanların geri kalan kısmını ancak gerçek ölüm "kuşa" dönüştürebilir. Şamanlar ve büyücüler "ruh" ya da "bedenden sıyrılmışlık" durumundan bu dünyada (sağken) yararlanabilirler; sıradan insanlarsa bu duruma ancak ölümlerinde erişebilirler. Sihirli uçuş hem esrimenin hem de ruhun bedenden özerkliğinin dile gelişidir. Bu mitin, -büyücülük, rüya mitolojisi, güneş tapıncları ve imparatorun tanrılaşması, esrime teknikleri, ölüme ilişkin simgesellikler, vb.. gibi- çok çeşitli ve farklı kültürel bütünlüklerin içinde yer almasının açıklaması da buradadır. Aynı şekilde, göğe çıkış simgeselliğiyle de ilintisi vardır (bak. aş. s. 535>). Bu ruh miti insanın manevî özerklik ve özgürlüğüne ilişkin kapsamlı bir metafiziği tohum halinde içinde taşır. İsteyerek bedeninden ayrılma, anlağın (zihnin, zekânın) her şeye yeten gücü, insan ruhunun ölümsüzlüğü gibi kavramlar üstüne yapılan ilk spekülasyonların çıkış noktasını da burada aramak gerektir. "Devinimin imgelenimi" olayının incelenmesi, uçuş özleminin insan *psykhê*'si için ne derece önemli olduğunu gösterebilir⁵². Burada asıl önem taşıyan nokta, şamanlara ve büyücülere özgü sihirli uçuş mitoloji ve ritlerinin, bu kişilerin sıradan insanlık durumuna göre "aşkınlıklarını" doğrulayıp ilân etmesidir. Kuş veya kendi normal biçimleri altında havada uçmakla, şamanlar bir bakıma insan türünün *düşüşünü*, *alçalışını* resmen tescil ve ilân etmiş olurlar; zira, yukarda gördüğümüz gibi, birçok mit *bütün insanların* bir dağa, ağaca veya merdivene tırmanarak, kendi olanaklarıyla havalanarak, ya da kendini kuşlara taşıtarak Göğe çıkabildikleri eski ve "ilkel" bir çağdan söz eder. İnsanlığın "*düşüşü*", yozlaşması, artık bütün insanların Göğe çıkmasına izin vermemektedir. Onlara (üstelik hepsine de değil!) bu ilk çağlardaki durumlarını ancak ölüm geri verebilir; ancak ölünce Göğe çıkabilir, kuş gibi uçabilirler, vb...

52 Bak. örn. Gaston BACHELARD, *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement* (Paris, 1943); ELIADE, *Dirolhona and the "waking dream"*; bak. ayrıca *id.*, *Mythes, rêves et mystères*, s. 133>.

Bu uçuş simgeselliğinin ve kuş-ruh mitolojisinin analizini daha ileri götürmeksizin, bir kez daha, kuş-ruh tasarımının ve buna bağlı olarak ölünün kuşa özdeşlenmesi olayının daha önce eski Yakındoğu dînlerinde de tanıklandığını hatırlatalım. Mısır'ın *Ölüler Kitabı* (böl. XXVIII, vb.) ölüyü havalanan bir şahin gibi betimler. Mezopotamyada da ölümler kuş biçiminde düşünülür ve gösterilir. Bu mit olasılıkla daha da eskidir; Avrupa ve Asyanın tarihöncesine ait kalıntılarda dallarında iki kuşla birlikte- Evren Ağacı gösterilmiştir⁵³. Bu kuşlar kozmogonik anlamlarından başka Ata-Ruh'u da simgelemiş olsalar gerektir. Nitekim Orta Asya, Sibiry ve Endonezya mitolojilerinde Evren Ağacının dallarına tünemiş kuşların, insanların ruhlarını temsil ettikleri hatırlardadır. Şamanlar kuşa dönüşebildikleri için -yani "ruh" durumunu edinebilmeleri dolayısıyla- Evren Ağacına kadar uçup oradan "kuş-ruhları" getirebilirler. Bir değneğe tünemiş kuş şamanlık çevrelerinde çok yaygın bir simgedir. Buna örneğin Yakut şamanlarının mezarlarında rastlanır. Bir Macar *táltos*'unun "kulübesinin önünde bir değnek veya kazık vardı; buna bir kuş tünemişti. *Táltos* kuşu gideceği yere gönderiyordu"⁵⁴. Lascaux mağarasındaki tarihöncesine ait ünlü kabartmada (kuş başlı adam) bile bir sopanın ucuna tünemiş bir kuş görülmektedir. Horst Kirchner bunu şamancıl bir esrime/dalınç sahnesinin resmi olarak yorumlamıştır⁵⁵. Ne olursa olsun, "bir değneğin ucunda bir kuş" motifinin son derece eski olduğu kesindir.

Bu birkaç örnek "sihirli uçuş" simgesellik ve mitolojilerinin dar anlamda şamanizmin sınırlarını aştığını ve ondan önceye ait olduğunu gösteriyor. Bunlar evrensel sihir/büyü ideolojisi-

53 Bak. G. WILKE, *Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst*.

54 G. ROHEIM, *Hungarian Shamanism*, s. 38; bak. *id.*, *Hungarian and Vogul Mythology* ("Monographs of the American Ethnological Society", XXIII, New York, 1954), s. 49>.

55 *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, özell. s. 271>. J. MARINGER (*Vorgeschichtliche Religion*, s. 128) bunun daha çok bir anma figürü olduğu fikrindedir.

ne ait olup birçok sihirsel/dinsel sistem içinde temel bir rol oynarlar. Fakat bu simgenin ve bütün bu mitolojilerin şamanizmin içine alınıp onun öğeleri haline gelmesi kolayca açıklanabilir. Bunlar şamanların insan-üstü nitelik ve durumlarını, ve son tahlilde onların -prestijlerini kendilerine malettikleri "ruhlar" gibi- üç kozmik bölgede serbestçe dolaşma ve yaşamdan ölüme, ölümden yaşama istedikleri gibi gidip gelme özgürlüklerini açıklayıp vurgulamakta değil midir? Hükümdarların sihirli uçuşu da aynı özerkliği ve Ölüm'ü yenmeyi açığa vurur.

Bu bağlamda, ermişlerin ve sihirbazların sadece irade gücüyle yer değiştirmelerine (*lévitation*) Hristiyan ve İslam geleneklerinde de rastlandığını hatırlatalım⁵⁶. Katolik kutsal tarihi oldukça çok sayıda böyle yer değiştirme, hattâ "uçma" olayı kaydediyor; Olivier Leroy'nın son zamanlarda derlediği dosya bunun kanıtıdır⁵⁷. En ünlü örnek Copertinolu Aziz Joseph'in (1603-1663) kerametleridir. Bir tanık bu ermişin *lévitation*'unu şöyle anlatıyor : "... havaya yükseldi ve kilisenin ortasından bir kuş gibi büyük mihrabın üstüne uçtu ve kutsal sandukayı öptü..." (*ibid.* s. 125). "Bazan da... Aziz François'nın ve Grotello Meryeminin mihrabı üzerinde uçtuğu görülürdü..." (*ibid.* s. 126). Bu ermiş bir defasında da uçup bir zeytin ağacına konmuş ve "bir dalın üstünde yarım saat dizüstü kal[mış]; dal üstüne bir kuş konmuş gibi sallanıyor[muş]" (*ibid.* s. 127). Bir başka vesileyle, esrime halinde, yerden iki buçuk metre kadar yukardan otuz metre ötedeki bir badem ağacına kadar uçmuş (*ibid.* s. 128). Ermişlerin ve çeşitli dindar kişilerin *lévitation* veya uçuşlarına dair öteki sayısız örneklerin arasında, çarmlı geri gelen Arap Karmel rahibesi "İsa'nın Meryemi" hemşiresinin yaşadıklarını sayabiliriz. Bu rahibe havada çok yukarıya, Beytulahim Karmel manastırının bahçesindeki ağaçların tepelerine kadar yükseliyor, "fakat çıkışına birkaç dala tutunarak

56 İlkel toplumlarda cisimleri zihin gücüyle yerden kaldırma (*lévitation*) konusunda, bak. O. LEROY, *La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme* (Paris 1927), s. 174>.

57 *La Lévation*, (Paris, 1928).

başlıyor ve asla boşlukta serbest olarak yüzmüyor"muş (*ibid.* s. 178).

KÖPRÜ VE "ZOR GEÇİT"

Şamanlar da ölümler gibi Yeraltına yolculuklarında bir köprüden geçmek durumunda kalırlar. Ölüm gibi esrime de bir "mütasyon" (köklü değişme) gerektirir ve mit bunu, maddesel olarak, tehlikeli bir geçit şeklinde dile getirir. Bu konuda oldukça çok örnekle karşılaştık. Konuyu özel bir eserde tekrar ele almayı düşündüğümüzden, burada özet niteliğinde birkaç kısa hatırlatmayla yetineceğiz. Ölümle ilgili köprü simgeselliği evrensel ölçüde yaygındır ve şamanlık ideoloji ve mitolojisinin sınırlarından taşar⁵⁸. Bu simgesellik bir yandan, vaktiyle Göğü Yere bağlayan ve insanların tanrılarla kolayca iletişim kurmalarını sağlayan köprü (ya da ağaç, sarmaşık, vb.) mitiyle, diğer yandan da -burada birkaç örnekle açıklayacağımız- "dar kapı" veya "paradoksal geçit" gibi simgelerle gösterilen katılma/sırraerme simgeselliğiyle bağlantılıdır ve birlikte gider. Burada, başlıca öğeleri şunlar olan bir mitolojik bütünlük söz konusudur : [a] *in illo tempore*, insanlığın cennetlik çağlarında, bir köprü Yeri Göğe bağlıyordu⁵⁹ ve bir taraftan öbür tarafa engelsiz geçilebiliyordu, çünkü *ölüm* yoktu; [b] Yerle Gök arasındaki *kolay* iletişim ve ulaşım bir kez kesilince, artık köprüden yalnız

58 Bu eserde zikredilen örneklerden başka, bak. Johannes ZEMMRICH, *Toteninseln und Verwandte geographische Mythen* ("Internationales Archiv für Ethnographie", IV, Leyde, 1891, s. 217-244), s. 236>; Rosalind MOSS, *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago*, "köprü" kavramı; Kira WEINBERGER-GOEBEL, *Melanesische Jenseitsgedanken*, s. 101>; Martti RÄSÄNEN, *Regenbogen-Himmelsbrücke, passim*; Theodor KOCH, *Zum Animismus der südamerikanischen Indianern*, s. 129>; F. K. NUMAZAWA, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, s. 151>, 313>, 393>; L. VANNICELLI, *La religione dei Lolo*, s. 179>; Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, III, s. 22 (F152).

59 Bak. NUMAZAWA, s. 155>; H. T. FISCHER, *Indonesische Paradiesmythen*, s. 207>.

"ruh" halinde; yani ölü olarak, veya esrime/dalınç halinde geçilebilir oldu; [c] bu geçit zordur, başka deyişle engellerle doludur ve bütün ruhlar oradan geçemez; ruhu yutmak isteyen ifritler ve canavarlarla karşılaşp onları yenmek gerekir; ya da günahkârlar geçeceği zaman köprü bıçak ağzı gibi daralır ("kıldan ince kılıçtan keskin" olur!); ancak "iyiler" ve özellikle *sırra-ermiş* olanlar köprüden kolayca geçebilirler (bu sonuncular bir bakıma yolu bilirler, çünkü ritüel olarak ölüp dirilmeyi yaşamışlardır); [d] buna karşın bazı ayrıcalıklı kişiler diriyken de buradan geçebilirler : esrime/dalınç halinde (şamanlar), "zorla" (kimi kahramanlar), ya da "paradoksal olarak", "bilgelikle", veya sırra-erme yoluyla ("Paradoks" olayını az sonra ele alacağız.).

Burada önemli nokta, birçok törende, uygulanan ritin öz gücüyle, tören sırasında simgesel olarak bir "köprü veya merdiven kurulduğuna" inanılmasıdır. Bu fikir örneğın Brahmanların kurban törenlerinde tanıklanır (*karş. Taittirîya Samhitâ*, VI, 5, 3, 3 ; VI, 5, 4, 2; VII, 5, 8, 5; vb.). Ayrıca yukarda gördük ki; şamanlık seansı için dikilen törenlik kayın direkleri birbirine bağlayan ipe de "köprü" deniyor ve bu ip şamanın Göğre çıkışını simgeliyordu. Bazı Japon katılma/sırra-erme törenlerinde adaylar yedi ok üzerine yedi tahtadan bir "köprü" kurmak zorundadırlar⁶⁰. Bu rit şaman adaylarının sırra-erme süreçleri esnasında tırmandıkları, bıçaklardan oluşan merdivenle ve genel olarak göğre çıkış anlamlı sırra-erme ritleriyle karşılaştırılabilir. Bütün bu "tehlikeli geçit" ritlerinin anlamı şudur : Yerle Gök arasında *in illo tempore* ("evvel zaman içinde") genel yasa olan "geçilebilirliği" yeniden gerçekleştirmeye çalışarak, bir iletişim kurulur. Belli bir açıdan bütün sırra-erme ritleri öbür dünyaya doğru bir geçit yaratmak ve dolayısıyla "düşüş"ten sonra insanlık durumunun karakteristik özelliğı olan düzeyler-arası kopukluğu ortadan kaldırmak amacını güderler.

60 Ryûkyû kadın şamanları için durum böyledir, bak. SLAWIK, *Kultische Geheimbiinde der Japaner und Germanen*, s. 739.

Köprü simgeselliğinin dirilik ve zindeliği Batı Ortaçağının sırra-erme geleneklerinde olduğu kadar Hristiyanlık ve İslamın kıyamet inanışlarında da kanıtlanmaktadır. Aziz *Paulus'un görüşü*'nde, dünyamızı Cennete bağlayan "saç teli kadar ince" bir köprü görülür⁶¹. Aynı imgeye Arap yazar ve mistiklerinde de rastlanır; söz konusu köprü "kıldan ince" dir ve Yeryüzünü göksel kürelere (feleklere) ve Cennete bağlar (*ibid.* s. 182). Hristiyan inanışlarında olduğu gibi günahkârlar buradan geçemez ve altındaki Cehenneme düşerler. Arapçada bu bağlamda kullanılan terimler köprünün veya "uzun ince yolun" geçilmesi güç niteliğini açıkça belirtir⁶². Ortaçağ söylenceleri su altında gizli bir köprüden ve kahramanın (Lancelot) yalınayak ve elleri boş olarak geçmek zorunda olduğu bir kılıç-köprüden söz eder; bu köprü "tırpandan daha keskindir" ve geçiş ancak "büyük acılar içinde" mümkün olur. Kılıç-köprüden geçişin sırra-erdirici niteliği bir başka motifle de doğrulanır : Lancelot köprüye ayak basmadan önce karşı kıyıda iki aslan görmüştür, fakat oraya varınca sadece iki kertenkele bulur : sırra-erme sınavının başarıyla sonuçlanmasıyla birlikte "tehlike" de ortadan kalkmıştır⁶³. Fin geleneklerinde de dalınç halinde öbür dünyaya (Tuonela) yolculuk eden Väinämöinen ile şamanlar kılıç ve bıçaklardan yapılmış bir köprüden geçmek zorunda kalırlar⁶⁴.

"Dar" ya da "tehlikeli" geçit sırra-erme mitolojilerinde olduğu gibi ölüm mitolojilerinde de sık rastlanan bir motiftir. (Bu iki alanın birbirine bağlılığı, hattâ bazan karışıp kaynaşması da iyi

61 Bak. Miguel ASÍN PALACIOS, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia* (2. bas. Madrid ve Granada, 1943), s. 282.

62 *İbid.*, s. 181>. İslamdaki köprü tasarımı (Sırat köprüsü) İran kökenlidir (*ibid.* S. 180).

63 Bak. H. ZIMMER tarafından aktarılan metinler: *The King and the Corpse: Tales of the Soul's Conquest of Evil* (ed. J. CAMPBELL, New York, 1948), s. 166>, 173>. bak. *İbid.*, s. 166 (şek. 3), XII. yüzyıla ait bir Fransız elyazmasından alınma güzel bir "kılıç-köprüden geçiş" resmi.

64 Martti HAAVIO, *Väinämöinen, Eternal Sage* ("Folklore Fellows Communications", LXI, 144, 1952), s. 110>.

bilinen bir olgudur.) Yeni Zelanda'da ölü kendisini yakalamağa çalışan iki ifritin arasında çok dar bir geçitten geçmek zorundadır; "hafifse" geçmeyi başarır, ama "ağırsa" düşer ve ifritlere av olur⁶⁵. "Hafiflik" ya da -bir canavarın dişleri arasından çok çabuk geçmenin söz konusu olduğu mitlerdeki gibi- "hızlılık, çabukluk" her zaman zekânın, bilgeliğin, "aşkınlığın" ve son tahlilde sırra-ermişliğin simgesel ifadesidir. *Katha Upanişad* (III, 14; çev. Louis Renou) şöyle diyor : "Şairler [en yüce bilgiye götüren] yolun zorluğunu anlatmak için 'bir usturanın keskin ağzından geçmek kolay değildir' derler."⁶⁶ Bu ifade metafizik bilginin sırra-erdirici niteliğini aydınlatır : "Hayata götüren kapı dar, yol incedir; insanların pek azı onu bulabilir" (Mattâ İncili, VII, 14).

Gerçekten de "dar kapı" ya da "tehlikeli köprü" simgeselliği, "paradoksal geçit" adını verdiğimiz simgeyle bağlaşıklık içindedir, çünkü bazan bir imkânsızlık, çıkışı olmayan bir durum şeklinde de kendini gösterir. Şaman adaylarının veya bazı mitlerdeki kahramanların bazan kendilerini çaresiz görünen bir durumda buldukları hatırlanacaktır : "geceyle gündüzün karıştığı yerden" geçmek, önlerine çıkan duvarda bir kapı bulmak, ya da göğe ancak bir an için açılan bir geçitten çıkmak; sürekli dönen iki değirmen taşının, her an çarpışmaları olanaklı iki kayanın, ya da bir canavarın iki çenesinin aralarından geçmek gibi⁶⁷. Coomaraswamy'nin gayet iyi gördüğü gibi, bütün bu mitsel imgeler son hakikate erişmek için karşıtları

65 E. S. C. HANDY, *Polynesian Religion*, s. 73>.

66 Hind ve Kelt köprü simgeselliği konusunda, bak. Luisa COOMARASWAMY, *The Perilous Bridge of Welfare* ("Harvard Journal of Asiatic Studies", VIII, 1944, s. 196-213); bak. ayrıca Ananda K. COOMARASWAMY, *Time and Eternity* (Ascona, 1947), s. 28 ve n. 36.

67 Bu motifler hak. bak. A. B. COOK, *Zeus: a Study in Ancient Religion* (Cambridge, 3 cilt, 1914-40), III, 2. böl. Ek P ("Floating Islands"), s. 975-1016 ; Ananda COOMARASWAMY, *Symplegades* ("Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Homage to George Sarton on the Occasion of his Sixtieth Birthday, 31 Ağustos 1944", ed. M. F. Ashley Montagu, New York, 1946, s. 463-88); ELIADE, *Naissances mystiques*, s. 132> ; G. HATT, *Asiatic Influence in American Folklore*, s. 78>.

aşmak, insanlık durumunun ana karakteri olan kutuplaşma ve kutuplaşmışlığı kaldırmak gereğini dile getirirler. "Bu dünyadan öbür dünyaya geçmek isteyen, bu işi ancak aralarından bir anda geçilebilen aynı soydan ama karşıt güçleri ayıran tek boyutlu ve zaman-dışı bir 'ara' da yapmak zorundadır." (Coomaraswamy, *Symplegades*, s. 486). Bu mitlerde söz konusu "paradoksal" geçiş bunu başaranın sıradan insanlık durumunu aşmış olduğunu vurgular; o artık bir şaman, bir kahraman, ya da bir ruhtur; zaten paradoksal geçiş de ancak kişi "ruh" olmuşsa gerçekleşebilir.

Bu birkaç örnek şamancıl ideoloji ve tekniklerde "geçiş, geçit" mit, rit ve imgelerinin işlevini aydınlatıyor. İki dünyayı bağlayan ve sadece ölümlerin geçebildiği "tehlikeli" köprüden esrime halinde geçmek suretiyle, şaman bir yandan kendisinin de artık insan olmayıp bir "ruh" olduğunu gösterirken, öte yandan da *in illo tempore* bu dünyayla Gök arasında yürürlükte olan geçilebilirliği, iletişim ve ulaşımı, yeniden kurmağa çalışmış olur. Bilindiği gibi günümüzde şamanların esrime halinde gerçekleştirdikleri şeyi vaktiyle, zamanın başlangıcında, bütün insanlar *in concreto* (somut olarak) gerçekleştirebiliyorlar, esrimeye filân başvurmada Göğe çıkıp inebiliyorlardı. Esrime bütün insanlığın bu ilk durumunu geçici olarak ve sınırlı sayıda birey (şamanlar) için yeniden güncelleştirip yürürlüğe koyar. Bu açıdan "ilkellerin" mistik deneyimleri bir "kökenlere dönüş"tür; yitik cennetin mistik çağlarına doğru zamanda geriye gidiştir. Esrime halindeki şaman için, vaktiyle Yeri Göğe bağlayan Köprü ya da Ağaç, Sarmaşık, İp, vb. gerçekliğine ve güncelliğine bir an için yeniden kavuşur.

MERDİVEN -ÖLÜLER YOLU- GÖĞE ÇIKIŞ

Şamanların bir merdiven kullanarak göğe çıkışlarına dair birçok örneğe rastlanmıştır⁶⁸. Tanrıların dünyaya inişlerini

68 Bhil büyücüsünün kullandığı bu tür bir merdivenin fotoğrafı için, bak. W. KOPPERS, *Die Bhil in Zentralindien*, tablo XIII, şek. 1.

kolaylaştırmak için de, ölünün ruhunun Göğe çıkışını sağlamak için de aynı yol kullanılır. Örneğin Doğu Hind Adalarında güneş tanrısı yedi basamaklı bir merdivenle yeryüzüne inmeye davet edilir. Dusunlu Dayak'larda bir hastayı iyileştirmeye çağrılan otacı, odanın ortasına tavana kadar ulaşan bir merdiven diker; büyücünün kendisini etkilerine almaları için çağırdığı ruhlar buradan aşağı inceklerdir⁶⁹. Bazı Malaya kabileleri mezarların üstüne "ruh merdiveni" dedikleri değnekler dikerler; bunun amacı herhalde ölüleri mezarlarından ayrılıp Göğe uçmaya davet etmektir⁷⁰. Nepalli Mangar kabilesi simgesel bir merdiven olarak mezarlara, üzerine dokuz çentik ("basamak") atılmış bir sırk diker; bu "merdiven" ölünün ruhunun Göğe çıkmasını sağlayacaktır⁷¹.

Eski Mısırlılar Râ'nın göğe çıkmak için kendilerine sağladığı merdivenin gerçek bir merdiven olduğunu göstermek üzere⁷², ölümle ilgili metinlerinde *asken pet* deyimini (*asken* = basamak) kullanmışlardır. Mısır'ın *Ölüler Kitabı* "Bir merdiven kuruldu bana, tanrıları görmek için..." der⁷³. "Tanrılar ona bir

69 FRAZER, *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law* (Londra, 3 cilt, 1919), II, s. 54-55.

70 W. W. SKEAT ve BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, s. 108, 114.

71 H. H. RISLEY, *The Tribes and Castes of Bengal* (Calcutta, 4 cilt, 1891,92), II, s. 75. Voronetzli Ruslar ölülerinin anısına merdiven biçiminde küçük çörekler pişirirler ve bazan bunların üzerinde yedi göğü yedi çizgiyle gösterirler; bu âdet onlardan Çeremislere de geçmiştir; bak. FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, II, s. 57; *id. La crainte des morts*, I, s. 235>. Sibiryalı Ruslarda da aynı âdet görülür: bak. G. RÄNK, *Die Heilige Hinterecke*, s. 73. Rus ölüm mitolojisinde merdiven hak. bak. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, s. 338>.

72 Bak. örn. Wallis BUDGE, *From Fetish to God in Ancient Egypt* (Londra, 1934), s. 346; H. P. BLOK, *Zur altägyptischen Vorstellung der Himmelsleiter* ("Acta Orientalia", VI, 1928, s. 257-69).

73 Alıntı R. WEILL, *Le Champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris 1936), s. 52. bak. ayrıca J. H. BREASTED, *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (Londra 1912), s. 112>, 156>; F. Max MÜLLER, *Egyptian [Mythology]* ("Mythology of All Races", XII, Boston ve Londra, 1918), s. 176; W. J. PERRY, *The Primordial Ocean*, s. 263-266; Jacques VANDIER, *La Religion égyptienne* (Paris 1944), s. 71-72.

merdiven kurar, onunla Göğe çıksın diye..." (Weill, *op. cit.* s. 28). Arkaik ve Orta Kırallık dönemlerine ait birçok hanedan mezarında merdiven (*maqet*) şeklinde muskalar bulunmuştur⁷⁴. Roma dünyasının Ren nehri boyundaki sınır bölgelerinde de mezarlara buna benzer figürcükler gömülüyordu⁷⁵.

Yedi basamaklı bir merdiven (*climax*) Mithra gizli törenlerinde de yer alıyordu. Yukarda (s. 430) rahip-kıral Kosingas'ın, dikbaşlı uyruklarını bir merdivenle gidip Hera'yı bulmakla tehdit ettiğini görmüştük. Merdivene tırmanma töreni yoluyla göğe çıkmak olasılıkla Orpheusçu sırra-erme mitinin de bir parçasıydı⁷⁶. Ne olursa olsun, merdivenle göğe çıkma simgeselliği eski Yunanda biliniyordu⁷⁷.

W. Bousset çoktan beri Mithra inanışındaki merdiveni öteki benzer Doğu tasarımlarıyla karşılaştırarak bunların ortak kozmolojik simgeselliklerini göstermiştir⁷⁸. Fakat bütün göğe çıkma olaylarında adı anılmasa bile hep var olan "Dünyanın Merkezi" simgesini de unutmamak gerektir. Yakub rüyasında ucu göğe değen ve "Rabbin meleklerinin inip çıktığı" bir merdiven görür (*Tekvin*, 28 : 12). Yakub'un üstünde uyuduğu taş bir *bethel* ("tanrıevi")dir ve "dünyanın ortasında" bulunur; zira

74 Bak. örn. Wallis BUDGE, *The Mummy: a Handbook of Egyptian Funerary Archaeology* (2. bas. Cambridge, 1925), s. 324-327. Ölümle bağlantılı-göksel merdiven resimleri için, Wallis BUDGE, *The Egyptian Heaven and Hell* (Londra, 3 cilt, 1925), II, s. 159>.

75 Bak. F. CUMONT, *Lux Perpetua*, s. 282.

76 En azından A. B. COOK'un varsayımı böyle: *Zeus*, II, 1ci böl. s. 124>. Yazar burada, kendi usulünce, başka dinlerden de ritüel merdivenlere ilişkin çok sayıda referansı bir araya getiriyor. Fakat bak. ayrıca W. K. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, s. 208.

77 Bak. COOK, *Zeus*, II, I, s. 37, s. 127>. bak. ayrıca G. M. EDMAN, *Le Baptême de feu* (Uppsala-Leipzig, 1940), s. 41.

78 W. BOUSSET, *Die Himmelsreise der Seele* ("Archiv für Religionswissenschaft", IV, 1901, s.136-69, 229-73), özell. s. 156-69 ; bak. ayrıca A. JEREMIAS, *Handbuch*, s. 180>. Bibliothek Warburg'un "Vorträge"lerinin VIII. cildi çeşitli sözlü geleneklerde ruhun göğe yaptığı yolculuklara ayrılmıştır (Leipzig, 1930); bak. ayrıca F. SAXI, *Mithras* (Berlin 1931), s. 97>; Benjamin ROWLAND, *Studies in the Buddhist Art of Bâmiyân*, s. 48.

bütün kozmos katlarının bağlantısı burada gerçekleşir⁷⁹. İslam geleneğinde Muhammed Kudüs'teki tapınaktan (en tipik ve yetkin "dünya merkezi"!) Göğe uzanan, sağında ve solunda meleklerin bulunduğu bir merdiven görür; günahsız ruhlar buradan Tanrı'ya doğru çıkmaktadırlar⁸⁰. Mistik merdivene Hristiyan dininde de bol bol tanıklık vardır. Azize Perpetua'nın şehadeti ile Aziz Olaf söylencesini bunlara örnek verebiliriz⁸¹. Aziz Johannes Klimakos (Jean Climaque, "Merdivenli Yuhanna"!) manevî yükselişin mertebeler (aşamalar) zincirini anlatmak için merdiven simgeselliğine başvurur. İslam mistisizminde de buna çok benzeyen bir simgeselliğe rastlanır : Ruhun Tanrı'ya doğru yükselişi zorunlu olarak yedi basamaktan geçmeyi içerir : tövbe, tensel vazgeçi (*abstinence*), dünyadan el-etek çekme, yoksulluk, sabır, Tanrı'ya güven, gözütokluk⁸². Yürüyüş, yükseliş, merdiven, basamak simgeselliği Hristiyan gizemciliği tarafından aralıksız kullanılagelmıştır. Dante Saturn küresinde (feleğinde) başdöndürücü şekilde en son gök küresine kadar yükselen ve cennetlik ruhların inip çıktığı bir altın merdiven görür (*Paradiso*, XXI-XXII)⁸³. Yedi

79 Bak. ELIADE, *Traité*, s. 201>, 326>. Bak. ayrıca yuk. VIII. Başlık. Unutmayalım ki bir başka tür göğe çıkış daha vardır: Yüce Tanrının elinden "göksel kitabı" almak üzere hükümdarın veya peygamberin göğe çıkışı. Bu çok önemli motif G. WIDENGREN tarafından, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book* adlı eserde incelenmektedir.

80 Miguel ASIN PALACIOS, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, s. 70. Başka geleneklerde, Muhammed göğe kuş sırtında ulaşır: örn. *Merdiven Kitabı*'nda yolculuğun "eşekten büyük katırdan küçük bir tür ördeğin sırtında" ve Cebrail'in kılavuzluğunda yapıldığı anlatılır; bak Enrico CERULLI (ed.), *Il "Libro della scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Studi e testi, CL; Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vatikan, 1949). Bak. yuk. (s. 441>) Müslüman ermişlerin buna benzer anlatıları. "Sihirli uçuş", tırmanma, yükselme gibi terimler zaten özdeş bir simgeselliği ve mistik deneyimi ifade için kullanılan eşdeğerli anlatımlardır.

81 Bak. EDSMAN, *Le Baptême de feu*, s. 32>.

82 G. van der LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations* (Paris, 1948), s. 484, kaynaklarla birlikte.

83 Saint Jean de la Croix mistik yetkinliğe ulaşmanın aşamalarını güçlüklerle dolu bir tırmanma olarak ifade eder: *Subida del Monte Carmelo* adlı eserinde, girilen çileyi ve harcanan manevî çabaları uzun ve bıktırıcı bir dağa tırmanma işi şeklinde betimler. Kimi doğu Avrupa söylencelerinde, Mesih'in Haçı Rabbin yere inmesine ve ruhların da onun yanına çıkmasına yarayan bir

basamaklı merdiven simyacılık geleneğinde de korunmuştur; eski bir *codex* simyacılıktaki sır-ra-ermeyi insanların gözleri bağlı olarak tırmadıkları yedi basamaklı bir merdiven simgesiyle temsil eder; yedinci basamakta, kapalı bir kapının önünde, gözleri bağırsız bir adam bulunur⁸⁴.

Merdivenle göğe çıkma Afrikada⁸⁵, Okyanusyada⁸⁶ ve kuzey Amerikada⁸⁷ da bilinir. Fakat merdiven göğe çıkışın simgesel ifadelerinden yalnızca biridir. İnsan göğe ateş veya dumanla⁸⁸, ağaca⁸⁹ veya bir dağa⁹⁰ çıkarak, bir ipe⁹¹ veya bir sarmaşığa⁹², gökkuşağına⁹³, hattâ bir güneş ışınına, vb. tırmana-

merdiven gibi anlatılır. Bak. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, s. 133. Gök merdivenine ilişkin Bizans ikonolojisi için, bak. COOMARASWAMY, *Swayamâtṛnū: Janua Coeli*, s. 47.

84 G. CARBONELLI, *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia* (Roma, 1925), s. 39, şek. 47: Modena Krallık Kütüphanesinden bir *codex*.

85 Bak. Alice WERNER, *African [Mythology]*, (in "Mythology of All Races", VII, Boston ve Londra, 1925), s. 136.

86 A. E. JENSEN ve H. NIGGEMEYER (ed.), *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*, (Frankfurt/Main, 1939), s. 51>, 82, 84, vb.; JENSEN, *Die drei Ströme* (Leipzig 1948), s. 164; H. M. ve N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, s. 481, vb.

87 Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk Literature*, III, s. 8.

88 Bak. örn. R. PETTAZZONI, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* (Roma, 1946), s. 68, n. 1; A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia*, s. 196>, vb.

89 Bak. A. van GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie*, no XVII ve LVI; PETTAZZONI, *Saggi*, s. 67, n. 1; H. M. ve N. K. CHADWICK, III, s. 486, vb.; H. TEGNAEUS, *Le Héros civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines* (Uppsala, 1950), s. 150, n. 1, vb.

90 Avustralyalı Wotjobaluk kabilesinin otacısı (*medicine-man*), bir dağa bezeyen "Karanlık Göğe" kadar yükselebilir; A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, s. 490. bak. ayrıca W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, III, s. 845, 868, 871.

91 Bak. R. PETTAZZONI, *Miti e Leggende*, I, s. 63 (Thonga), vb. H. M. ve N. K. CHADWICK, III, s. 481 (deniz Dayakları); FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, II, s. 54 (Çeremisler).

92 H. H. JUYNBOLL, *Religionen der Naturvölker Indonesiens*, s. 583 (Endonezya); FRAZER, *Folklore*, II, s. 52-53 (Endonezya); Roland DIXON, *Oceanic [Mythology]* (in "Mythology of All Races", IX, Boston ve Londra, 1916), s. 156; Alice WERNER, *African [Mythology]*, s. 135; H. B. ALEXANDER, *Latin American [Mythology]*, s. 271; Stith THOMPSON, *Motif-Index*, III, s. 7 (Kuzey Amerika). Aşağı yukarı aynı bölgelerde bir örümcek ağı yoluyla göğe çıkış mitine de rastlanır.

93 Bu eserde zikredilen örneklere şunlar da eklenmelidir: JUYNBOLL, s. 585 (Endonezya); EVANS, *Studies in Religion, Folk-lore and Custom*, s. 51-52

rak da ulaşabilir. Son olarak, göğ e çıkış temasıyla ilgili bir başka mit ve söylence grubunu da hatırlatalım : "ok zinciri" simgeselliği. Bir kahraman bir ok atıp gökkubbeye saplar. İkinci oku birinciye, üçüncüyü ikinciye, dördüncüyü üçüncüye... böyle saplaya saplaya Yerle Gök arasında oklardan bir "zincir" oluşturmayı başarır; sonra buna tırmanarak Göğ e çıkar. Bu motife Melanezya ile kuzey ve güney Amerikada rastlanır⁹⁴. Okyanusyada ise yay bilinmediğ inden, okun yerini ucuna bir bez parçası bağlanmış bir mızrak almıştır; mızrak bir kez gökkubbeye saplanınca kahraman buna tırmanarak, kumaşın da yardımıyla, Göğ e çıkar⁹⁵.

Bütün bu mitsel motifleri ve bunların ritüellerdeki etki ve yansımalarını gerektiğ i gibi anlatabilmek için koca bir kitap yazmak gerekir. Bir noktayı belirtelim : Göksel yolculuk güzergâhları şamanlar (büyücüler, otacılar, vb.) ve kimi ayrıcalıklı ölüler için olduğu kadar, mitsel kahramanlar için de geçerlidir. Ayrı ayrı bölgelerde ölüm sonrasında geçilen yolların çeşitliliğ i gibi karmaş ık bir sorunu burada incelemek durumunda değ iliz⁹⁶. Yalnız ş unu kaydedelim ki, en arkaik toplumlardan sayılan bazı kabilelerde ölüler sadece göğ e çıkarken, "ilkel" toplulukların çoğ u en az iki ölüm-sonrası güzergâhı tanır : ayrıcalıklı kişiler (ş amanlar, ş efler, "sır-ra-ermişler") için "dikey" yani Göğ e doğ ru, insanların geri kalanı içinse "yatay" (herhangi bir yöne doğ ru) ya da Yeraltına doğ ru. Örneğ in kimi Avusturalya kabileleri -Narrinyeri, Dieri, Buandik, Kurnai ve Kulin-

(Dusun); H. M. ve N. K. CHADWICK, III, s. 272>; vb.

94 Semanglar (bak. R. PETTAZZONI, *La catena di frecce: saggio sulla diffusione di un motivo mitico*, (Saggi di storia delle religioni e di mitologia, s. 63-79'dan); bu yazı, *The Chain of Arrows: the Diffusion of a Mythical Motive* ("Folklore", XXXV, Londra, 1924, s. 151-65) adlı makalenin bazı eklemelerle yeniden basılmış şeklidir.) ile Koryaklar (bak. W. I. JOCHELSON, *The Koryak*, s. 213, 304) bunundış ında.

95 R. PETTAZZONI, *The Chain of Arrows*. Bak. ayrıca JOCHELSON, *The Koryak*, s. 293, 304; *ibid.*, aynı motifin kuzey Amerika'da yayılış ı konusunda ek kaynaklar. bak. ayrıca G. HATT, *Asiatic Influences in American Folklore*, s. 40>.

96 Bu sorunu hazırlanmakta olan *Mythologies de la Mort* adlı kitabımızda ele alacağız.

ölülerin göğe doğru uçup gittiğine inanırlar⁹⁷. Kulin'lere göre ölüler batan güneşin ışınlarına tırmanarak göğe çıkarlar⁹⁸. Avustralyanın ortalarında, ölüler sağken yaşadıkları tanıdık yerlerde dolaşırlar; başka yerlerde ise batıda yer alan bazı diyarlara giderler⁹⁹.

Yeni Zelandalı Maori'lere göre ruhların göğe çıkışı uzun ve zahmetlidir, zira gök katmanlarının sayısı on'u bulur ve tanrılar da en üsttekinde oturur. Rahip oraya ulaşmak için birkaç yola başvurur. İrlamak ("ilâhi" söylemek) suretiyle sihir gücüyle ruha göğe kadar eşlik eder; aynı zamanda özel bir ritüelle ruhu bedenden ayırıp yukarı doğru fırlatmağa çalışır. Ölen bir şefse rahiple yardımcıları birer değneğin ucuna kuş telekleri takar ve ırlayarak değneklerini yavaş yavaş havaya kaldırır¹⁰⁰. Burada da yalnız ayrıcalıklı kişilerin göğe çıktıklarını görüyoruz; ölümlülerin geri kalan bölümü okyanusun ötelerine ya da bir yeraltı bölgesine gider.

Kısaca saydığımız bütün bu mit ve ritleri genel bir tablo halinde kuşbakışı görmeye çalışırsak, hepsinde ortak bir hâkim fikir dikkatimize çarpar : Yerle Gök arasında ulaşım ve iletişim herhangi bir fiziksel yol (gökkuşağı, köprü, merdiven, sarmaşık, ip, "ok zinciri", ağaç, dağ, vb.) kullanılarak gerçekleştirilebilir, ya da en azından *in illo tempore* gerçekleştiriliyordu. Söz konusu yer-gök bağlantısının bütün bu simgesel temsilcileri

97 Bak. FRAZER, *The Belief in Immortality*, I, s. 134, 138, vb.

98 A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, s. 438.

99 F. GRAEBNER (*Das Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschau lichen Denkens bei Naturvölkern*, Münih, 1924, s. 25>) ve W. SCHMIDT (*Der Ursprung der Gottesidee*, I, 2. bas. Münster 1926, s. 334-476; III, 574-86, vb.)'e göre, Avustralyanın en arkaik ve "ilkel" kabileleri kıtanın güneydoğusunda yaşayanlar, yani tam da ölüm/cenaze olayını Gök ile bağlantılayan tasarımın (herhalde göksel yapıda bir Yüce Varlık inancıyla da ilişkili olarak) nisbeten daha köklü görüldüğü kabilelerdir. Buna karşılık, -atalar tapıncı ve totemizmle bağlantılı olarak- "yatay" bir ölüm/cenaze tasarımının egemen olduğu Orta Avustralya kabileleri ise, etnolojik açıdan, en az "ilkel" olanlar sayılabilir.

100 FRAZER, *The Belief in Immortality*, II, s. 24>.

aslında Evren Ağacının ya da *Axis Mundi*'nin varyantlarından başka bir şey değildir. Başka bir bölümde gördük ki, Kozmik Ağaç miti ve simgesi Yeraltı, Yeryüzü ve Gökyüzünün birbirine bağlandığı bir nokta, bir "Dünyanın Merkezi" fikrini de içerir. Aynı şekilde gördük ki bu "merkez" simgeselliği, şamancıl ideoloji ve tekniklerde birinci dereceden bir rol oynamakla birlikte, şamanizmden çok daha yaygın ve "yaşça" ondan eskidir. "Dünyanın Merkezi" simgeselliği aynı zamanda, Gökle Yer ve tanrılarla insanlar arasındaki iletişimin mümkün olmanın da öte kolay ve herkesin gücü dahilinde olduğu bir "ilk çağ" mitiyle de uyum ve bağlantı halindedir. Saydığımız mitler genellikle bu ilk *illud tempus*'a ("o zaman") gönderme yaparlar; fakat aralarından bazıları bu iletişimin kesilmesinden sonra bir kahraman, hükümdar ya da büyücü tarafından gerçekleştirilmiş bir göğçe çıkıştan da söz eder. Başka deyişle, kimi seçilmiş veya ayrıcalıklı insanlar için Zaman'ın başlangıcına kadar geriye giderek "*düşüş*"ten, yani Gökle Yer arasındaki iletişimin kesilmesinden önceki mitsel ve cennetlik anı tekrar yaşamının mümkün olduğu fikrini de içerir.

Şamanlar işte bu seçkin veya ayrıcalıklı kişiler sınıfına girer. Uçarak ya da bir araç yardımıyla göğçe çıkabilenler yalnız onlar değildir; başka ayrıcalıklılar -hükümdarlar, kahramanlar, sırra-ermişler- da bu konuda onlarla yarışabilir. Fakat şamanlar kendilerine özgü teknikleri, yani esrime (*extase*) ile bütün öteki ayrıcalıklı gruplardan ayrılırlar. Yukarda gördüğümüz gibi, şamancıl esrime "*düşüş*"ten önceki insanlık durumunun tekrar yakalanması gibi düşünülebilir; başka deyişle sıradan insanların ancak ölümle ulaşabildiği (zira Veda'lar çağı Hindistanındaki kurban sunucunun durumu gibi ritler yoluyla gerçekleştirilen göğçe çıkışlar şamanınkiler gibi *somut* değil *simgeseldir*) "ilk durumu" yeniden yaratır. Şamancıl göğçe çıkışın ideolojisi son derece tutarlı ve gözden geçirdiğimiz mitsel tasarımlarla -"Dünyanın Merkezi", iletişimin kesilmesi, insanlığın yozlaşması ve "*düşüşü*", vb.- uyumlu ve bağlantılı olmakla birlikte, genel çizgiden sapan sapan birçok şamancıl uygulamalara da rastlanmakta-

dır¹⁰¹. Bu konuda özellikle esrime / dalınç halini gerçekleştirmek için başvurulmuş ilkel ve mekanik yollar (uyuşturucu kullanımı, bitkin düşene dek dans etmek, "ecinlenmek, çarpılmak", vb.) akla geliyor. Bu sapkın tekniklere bulunabilecek "tarihsel" açıklamaların (dış kültür etkileri altında yozlaşma, melezleşme, vb.) dışında, bunların başka bir bağlamda yorumlanıp yorumlanamayacağı sorusu da akla gelebilir. Örneğin, şamanlık esrimedeki sapkın yönün, mahiyeti gereği somut planda "yaşanamayacak" bir simgeselliği ve mitolojiyi şamanın *in concreto* yaşamağa çalışmasından ileri gelip gelmediği sorulabilir. Başka deyişle, hem mistik hem de gerçek bir Gök yolculuğunu ne pahasına ve hangi yolla olursa olsun gerçekleştirmek tutkusunu rastladığınız sapkın esrime durumlarına yol açmış olabilir mi?.. Ve son olarak, bu davranışlar tutkuya dönüşmüş bir "yaşama" arzusunun; yani içinde bulunduğumuz insanlık durumunda ancak "ruh" düzeyinde erişilebilen bir şeyi tensel düzeyde "deneyimleme" isteğinin kaçınılmaz sonucu olabilir mi?.. Ama biz burada bu sorunu ele almamayı yeğliyoruz; zaten sorun da dinler tarihinin çerçevesinden çıkıyor, felsefe ve ilâhiyatın alanlarına da taşıyor.

101 Belki de böyle sapkın şamanlık dalınçlar yüzünden, Wilhelm SCHMIDT esrimeyi sadece "kara" şamanlara özgü bir olay saymıştı (bak. *Der Ursprung*, XI, s. 624). Onun yorumuna göre, madem ki "ak" şaman esrimeye ulaşamıyordu, öyleyse "gerçek bir şaman" sayılmazdı, Schmidt onu "Himmels-diener" (Göğün hizmetçisi) diye adlandırmayı öneriyordu (*ibid.*, s. 365, 634>, 696>). Büyük olasılıkla, Schmidt'in esrimeye düşük değer vermesi, sıkı bir rasyonalist olarak, "bilincin kaybını" içeren bir dinsel deneyimde herhangi bir inanılabilirlik bulamayışındandı. Onun savlarının, elinizdeki bu eserin ilk baskısındaki daha ileri yorumlarla karşılaştırılarak tartışılması için, bak. D. SCHRÖDER, *Zur Struktur des Schamanismus*.

SONUÇLAR

Kuzey Asya Şamanizminin Oluşumu

"Şaman" teriminin bize, Rusçadan geçerek, Tunguzca *şaman* sözcüğünden geldiği hatırlardadır. Bu terimin, - Çince *şa-men* (ki Pâlice sözcüğün basit bir çevriyazımıdır) aracılığıyla - Pâlice *samana* (sanskritçe *çramana*) ya bağlanarak açıklanması XIX. yüzyılda doğubilimcilerin çoğu tarafından kabul edilmekle birlikte, oldukça erken (1842 de W. Schott, 1846 da Dordji Banzarov tarafından) kuşkulara konu olmaya başlamış ve 1914 te J. Németh¹, 1917 de de B. Laufer² tarafından reddedilmiştir. Bu bilginler, bazı sesbilimsel denklik ve uygunluklara bakarak, söz konusu Tunguzca kelimenin Türk-Moğol dil grubuna ait olduğunu kanıtladıklarına inanmışlardır. Buna göre, arkaik Türkçedeki sözbaşı *k'* ünlüsü Tatarcada *k*, Çuvaşçada *j*, Yakutçada *x* (Almanca *ach'* taki gibi ötümsüz sızıcı), Moğolcada

1 *Über den Ursprung des Wortes Šaman und einige Bemerkungen zur türkisch-mongolischen Lautgeschichte* ("Keleti Szemle", XIV, 1913-1914, s. 240-249).

2 *Origin of the Word Shaman* ("American Anthropologist", XIX, Menasha, 1917, s. 361-71). LAUFER'in makalesi ayrıca bu sorunun tarihçesini ve ilgili bibliyografyayı da kapsamaktadır. Ayrıca bak. J. P. ROUX, *Le Nom du chaman dans les textes turco-mongols*, (in "Anthropos", LIII, 1-2, 1958, s. 440-56). Türkçe *bögü* terimi hakkında, bak. H.-W. HAUSSIG, *Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker*, s. 359.

ts, ç, ve Mançu-Tunguzcada s, s' veya ş oluyordu. Dolayısıyla, Tunguzca şaman, Türk-Moğol dillerinin çoğunda tam da "şaman" kavramını ifade eden kam (qam) teriminin sesbilimsel eşdeğerlisiydi.

Ancak G. J. Ramstedt³ Németh'in ileri sürdüğü sesbilimsel yasanın yetersizliğini gösterdi. Öte yandan, Toharcada (samâne = Budist keşiş) ve Sogdcada (şmn = şaman) da benzer sözcükler bulunduğu anlaşılmaması bu terimin Hind kökenli olduğu varsayımını tekrar ön plana çıkardı⁴. Sorunun dilbilimsel yönü üzerinde kesin fikir beyanına kendimizi yetkili saymamakla ve bu Hindce sözcüğün Orta Asyadan Uzak Asyaya dek yaptığı göçleri açıklamamanın arzettiği bütün güçlükleri hesaba katmakla birlikte, bir noktayı ilâve etmek isteriz : Sibiryalı halkları üzerindeki Hind etkileri sorunu bütünlüğü içinde ve gerek budunbilimsel gerek tarihsel veriler kullanılarak ele alınmalıdır.

Şirokegorov Tunguzlar konusunda, özel ve genel sonuçlarını aşağıda özetlemeye çalışacağımız bir dizi çalışmada⁵, bunu

3 Zur Frage nach der Stellung der tschuwassichen ("Journal de la Société Finno-ougrienne", XXXVIII, 1922-23, s. 1-34), s. 20-21; karş. Kai DONNER, *Über soghdisch nôm "Gesetz" und samojedisch nôm "Himmel, Gott"* ("Studia Orientalia", I, Helsinki, 1925, s. 1-8), s. 7. Ayrıca bak. G. J. RAMSTEDT, *The Relation of Altaic Languages to Other Language Groups* ("Journal de la Société Finno-ougrienne", LIII, I, 1946-47, s. 15-26).

4 Bak. Sylvain LÉVI, *Étude des documents tokhariens de la Mission Pelliot* ("Journal Asiatique", ser. X, c. XVII, 1911, s. 431-64), özell. s. 445-46; Paul PELLiot, *Sur quelques mots d'Asie Centrale attestés dans les textes chinois* ("Journal Asiatique", ser. XI, c. I, 1913, s. 451-69), özell. s. 466-69; A. MEILLET de (*Le Tokharien*, "Indo-germanische Jahrbuch", I, Strasburg, 1913, s. 19) Toharca şamâne sözcüğünün Tunguzca terimle benzerliğine dikkati çeker. F. ROSENBERG (*On Wine and Feasts in the Iranian National Epic*, Rusçadan çev. L. BOGDANOV, "Journal of the K. R. Cama Oriental Institute", No.19, Bombay, 1931, s. 13-44 ; bak. not, s. 18-20) Sogdca şmn teriminin önemini vurgular.

5 N. D. MIRONOV ve S. ŞİROKOGOROV, *S'ramana-Shaman : Etymology of the Word "Shaman"* ("Journal of the Nord-China Branch of the Royal Asiatic Society", LV, Şang-hai, 1924, s. 110-30); ayrıca bak. S. ŞİROKOGOROV, *General Theory of Shamanism among the Tungus; Northern Tungus Migrations in the Far East; Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen; Psycho-mental Complex of the Tungus*, s. 268 dev.

yapmıştır. Ona göre şaman sözcüğü Tunguzcaya yabancı gibi görünmektedir. Ancak, daha da önemli bir nokta, şamanizm olgusunun kendisinin de güney kökenli ögeler - daha açık deyişle Budist (lamaist) ögeler - içermesidir. Gerçekten de Budizm Kuzey-doğu Asya'nın oldukça uzak köşelerine dek girmişti : IV. yüzyılda Kore'ye, ilk binyılın ikinci yarısında Uygur ülkesine, XIII. yüzyılda Moğol ellerine ve XV. yüzyılda da Amur bölgesine (Amur nehrinin denize döküldüğü yerde bir Budist tapınağı bulunmuştur) ulaşmıştı. Tunguzların ruhlarla (*burkhan*) verdiği adların çoğunluğu Moğollardan ödünçlemedir⁶, ama onlar da bunları daha önce lamaist Budistlerden almışlardır. Şirokogorov Tunguz şamanlarının giysi, davul ve boyalı desenlerinde çağdaş etkiler de görür⁷. Bundan başka, Mançu'lar da kendi ülkelerinde şamanizmin XI. yüzyıl ortalarında meydana çıktığını, fakat ancak Ming hanedanı döneminde (XIV.- XVII. yüzyıllar) yayıldığını öne sürerler. Öte yandan güney Tunguzları da şamanizmlerinin Mançulardan ve Dahur'lardan alınma olduğunu iddia ederler. Son olarak, kuzey Tunguzları da güney komşuları olan Yakutlardan etkilenmişlerdir. Bu kuzey Asya ülkelerinde şamanizmin ortaya çıkmasıyla Budizmin yayılması arasında zaman bakımından bir çakışma bulunduğunu Şirokogorov şamanizmin çeşitli ülkelerdeki gelişme tarihlerine (Mançurya'da XII.- XVII. yy. arası, Moğolistan'da XIV. yy. dan önce, Kırgız ve Uygur ellerinde olasılıkla VII.- XI. yy. arası; başka deyişle, lamaist Budizmin bu halklar tarafından resmen tanınmasından az önce) dayanarak kanıtlayabileceği kanısındadır (*Şramana-Shaman*, s. 125). Rus budunbilirnci bu

6 MIRONOV ve ŞİROKOGOROV, *Şramana-Shaman*, s.119 dev.; ŞİROKOGOROV, *Psychomental Complex*, s. 279 dev. Şirokogorov'un savı N. N. POPPE tarafından da kabul edilmiştir; bak. "Asia Major", III, Leipzig, 1926, s. 138. *Burkhan*'lar üzerindeki güney (Çin-Budist) etkisi aynı şekilde HARVA tarafından da ortaya konmuştur: *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, s. 381. Ayrıca bak. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, X, s. 573; D. SCHRÖDER, *Zur Religion der Tugen*, sonuncu madde, s. 203 dev.

7 MIRONOV ve ŞİROKOGOROV, *Şramana-Shaman*, s. 122; ŞİROKOGOROV, *Psychomental Complex*, s. 281.

konuda bazı güney kökenli etnografik öğeleri de hatırlatıyor : Örneğin, şamanlık ideolojisinde ve şamanın ritüel giysisinde görülen yılan (kimi durumlarda *boa constrictor*) motifine Tunguz, Mançu, Dahur, vb.ların dinsel inançlarında rastlanmadığı gibi, bu halkların kimisi söz konusu hayvanı bile tanımamaktadır⁸. Yayılma merkezi - Rus bilgine göre - Baykal gölü yöresi olan şaman davulu da lamaist dinsel müzikte birinci derecede rol oynar; ayrıca gene lamaist kökenli olan bakır ayna (bak. yuk. s. 184>) da şamanlıkta o kadar önem kazanmıştır ki, bu aynaya sahip olmak koşuluyla giysisiz ve davulsuz bile şamanlık edilebilir. Başa takılan kimi süsler de lamaist kökenli sayılabilir.

Sonuç olarak, Şirokogorov Tunguz şamanlığını "batıdan doğuya ve güneyden kuzeye doğru yayılmış görünen; doğrudan doğruya Budizmden alınma birçok öğeler içeren, nisbeten yakın dönemlere ait bir olgu" sayıyor (*Şramana-Shaman*, s. 127). "Şamanizmin kökleri, Tunguzlara ve öteki şamanist toplumlara özgü animist düşünme biçiminin ürünü olan sosyal sistemin ve psikolojinin derinliklerindedir. Fakat şu da bir gerçektir ki şamanizm, bugünkü biçimiyle, Budizmin kuzey-doğu Asya etnik grupları arasındaki yayılışının sonuçlarından biridir" (*ibid.*, s. 130, n. 52). *Psychomental Complex of the Tungus* adlı büyük sentez eserinde Şirokogorov "Budizmle uyarılan/canlı tutulan şamanizm" şeklinde bir formül üzerinde durur (s. 282). Bu canlı-tutulma olgusu Moğolistan'da günümüzde bile gözlelenebilir : Lamalar ruhsal dengelerini yitirenlere şaman olmayı öğütlerler; ayrıca kimi lamaların şaman olup şamanların "ruhlarını" kullandıkları da sıkça görülür (*ibid.*). Buna göre, Tunguzların kültürel dünyalarının Budizmden ve Lamaizmden alınmış öğelerle dolu olmasına şaşmamak gerekir (*ibid.*). Şamanizmle Lamaizmin birlikte yaşaması başka Asya halkların-

8 *İbid.*, s. 126. Tunguz şamanlarının "ruhlarının" büyük bölümü budist kökenlidir (*Psychomental Complex*, s. 278). Bunların şaman giysisi üzerine çizilmiş resimleri, "budist rahiplerin giysilerinin tam birer kopyası" olduklarını açığa vurur (*ibid.*).

da da görülür. Örneğin Tuva'larda, birçok yurttâ, hattâ lamalâ-rinkilerde bile, Buddha resim ve heykellerinin yanı sıra, kötü ruhlarâ karşı koruyucu olarak, şamanclâ *éréni*'lere rastlandığı olur⁹.

Şirokogorov'un "Budizmle kızıştırılmış şamanizm" şeklindeki formülü bize de tamamiyle doğru görünüyor. Gerçekten de güneyden gelen etkiler Tunguz şamanlığını değiştirmiş ve zenginleştirmiştir, ama bu inanç sistemi *Budizmin yarattığı bir ürün değildir*. Şirokogorov'un da belirttiği gibi, Budizmin ülkelere girmesinden önce Tunguzların dininde Gök Tanrısı Buga tapımı egemendi; belli bir rol oynayan bir başka öge de ölümlere ilişkin ritüeldi. Terimin bugünkü anlamıyla "şaman" yok idiyse de, Buga'ya kurban sunma ve ölümlere tapma gibi görevlerde uzmanlaşmış "rahipler" ya da sihirbazlar elbette vardı. Bugün de, diyor Şirokogorov, bütün Tunguz kabilelerinde şamanlar Gök Tanrısı için yapılan sunulara katılmazlar; ölümlere tapma olayına gelince, yukarıda gördüğümüz gibi, şamanlar bu ritüele ancak istisna sayılacak durumlarda davet edilirler : örneğin, ölen kişi yeryüzünü terketmemekte direnir ve Yeraltına kadar bir şamanlık seansı yardımıyla götürülmesi gerekli olursa (*Psychomental Complex*, s. 282). Tunguz şamanlarının Buga'ya sunulan kurbanlara karışmadıkları doğru ise de, şamanlık seanslarında "göksel" sayılabilecek bazı öğelerin kalmış olduğu bir gerçektir. Göge çıkma simgeselliği de Tunguzlarda geniş ölçüde tanıklanmaktadır. Bu simgeselliğin, bugünkü biçimiyle, Buryat ya da Yakutlardan alınmış olması mümkündür; ama bu hiçbir şekilde Tunguzların onu, güney komşularıyla temasa gelmeden önce bilmediklerine kanıt sayılamaz. Sibiryâ'nın uzak kuzeyinde ve arktik bölgelerde Göksel tanrının dinlerdeki önemi ve göge çıkış mit ve ritlerinin evrenselliği, bizi bunun tam tersini varsaymaya götürür. Böylece, Tunguz şamanlığının oluşumu hakkında verilerden çıkarabileceğimiz sonuç şu oluyor : Lamaist etkiler daha çok "ruhlara" verilen önem ve bu

9 V. BUNAK, *Un Pays de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva* ("Internationales Archiv für Ethnographie", XXIX, 1928, s. 1-16), s. 9.

"ruhları" egemenliğe almak ve özümsemekte kullanılan teknikler olarak kendini göstermiştir. Dolayısıyla, bugünkü şekliyle Tunguz şamanlığını Lamaizmden derin biçimde etkilenmiş sayabiliriz. Ancak, Asya ve Sibirya şamanlığını bir bütün olarak bu tür Çin-Budist etkilerinin ürünü saymağa hakkımız olabilir mi?

Bu soruya yanıt vermeden önce, bu çalışmanın kimi sonuçlarını hatırlatalım. Gördük ki, şamanizmin tipik ve özgül ögesi "ruhların" şaman tarafından bedenselleştirilmesi (*incorporation*) değil, Göğe çıkışın veya Yeraltına inişin doğurduğu kendinden-geçme (esrime, *extase*) dir. Ruhların bedene alınması ve ruhlar tarafından "çarpılma" (*possession*) evrensel denecek kadar yaygın olaylar olmakla birlikte, mutlaka ve dar anlamında şamanizme ait ögeler değildir. Bu açıdan bakılınca Tunguz şamanizmi, "ruhların" bedenselleştirilmesine verilen önem ve göğe çıkışa tanınan yetersiz rol nedeniyle, şamanizmin "klasik" biçimlerinden sayılamaz. Oysa Şirokogorov'u izleyerek gördüğümüz gibi, Tunguz şamanizmine bugünkü görünümünü veren şey, tam da bu "ruhları" bedenselleştirme ve egemenliğe alma ideolojisi ile bu işte kullanılan teknikler - başka deyişle güneyden (Lamaizmden) gelen katkılar - olmaktadır. Bu nedenle, Tunguz şamanlığının çağdaş biçimini eski Kuzey Asya şamanizminin bir tür melez biçimi saymak için gerekçelerimiz vardır. Kaldı ki, gördüğümüz gibi, şamanizmin günümüzdeki bozuluş ve çöküşünden söz eden mitler de oldukça boldur, ve Sibirya'nın en uzak kuzey-doğu yörelerindeki halklar kadar Orta Asya Tatarları arasında da yaygındır.

Tunguz şamanlığında belirleyici ögeler olan Budizm (Lamaizm) etkilerine gelince, bunlar Buryat ve Moğolları da geniş ölçüde etkilemiştir. Buryat, Moğol ve Tatarların mitoloji, kozmoloji ve dinsel ideolojilerinde görülen bu tür Hind etkilerinin kanıtlarını birçok kez gösterdik. Hind'in dinsel katkılarını Orta Asya'ya en başta Budizm taşımıştır. Ancak burada bir noktaya işaret etmek gerek : Hind etkileri, güneyden gelip orta ve kuzey Asya'ya yayılan etkiler arasında ne ilk ne de biricik

etkililerdir. En eski tarih-öncesi çağlardan beri, güney kültürleri ve daha sonra da antik Yakın-Doğu kültürleri Orta Asya ve Sibirya'nın bütün kültürlerine etkide bulunmuştur. Kutup-dolayı bölgelerin taş çağları Avrupa'nın ve Yakın-Doğu'nun tarih-öncesine bağlıdır¹⁰. Kuzey Rusya ve kuzey Asya'nın tarih-öncesi ve ön-tarih uygarlıkları, eski doğu uygarlıklarının derin etkileri altında kalmışlardır¹¹. Budunbilimsel açıdan, bütün göçebe kültürlerini tarımsal ve kentsel uygarlıkların buluşlarına bağımlı saymak gerekir. Dolaylı olarak, bu uygarlıkların yayılım alanı kuzey ve kuzey-doğuya doğru gayet uzak bölgelere dek ulaşmıştır. Daha tarih-öncesinde başlamış olan bu yayılım günümüze kadar uzanmaktadır. Orta Asya ve Sibirya mitoloji ve kozmolojilerinin oluşumunda Hind-İran ve Mezopotamya

- 10 Bak. Gutorm GJESSING, *Circumpolar Stone Age* ("Acta Arctica", II, fas. 2, Kopenhag, 1944). Gene bak. A. P. OKLADNIKOV, *Ancient Cultures and Cultural and Ethnic Relations on the Pacific Coast of North Asia* (in "Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists (1956), Kopenhag, 1958, s. 545-56), özellikle s. 555 dev.; K. JETTMAR, *Urgeschichte Innerasiens*, s. 150-61; C. S. CHARD, *An Outline of Prehistory of Siberia. I: The Pre-metal Period* (in "Southwestern Journal of Anthropology", XIV, Albuquerque, 1958, s. 1-33).
- 11 Örneğin bak. A. M. TALLGREN, *The Copper Idols from Galich and Their Relatives* ("Studia Orientalia", I, Helsinki, 1925, s. 312-41). M. Ö. IV. binyıl-da Ön-Türklerle Yakın-Doğu halkları arasındaki ilişkiler hakkında, bak. W. KOPPERS, *Urtürkentum und Urindogermanentum*, s. 488 dev. D. SINOR'un söz dağarcığı konusundaki araştırmalarına göre, Proto-Türklerin ilk yurtları "şimdiye dek sanılandan çok daha batıya yerleştirilmelidir."; bak. *Ouralo-altaique-indo-européen* ("Toung Pao", XXXVII, Leyde, 1944, s. 226-44), s. 244. Ayrıca bak. K. JETTMAR, *The Karasuk Culture and Its South-eastern Affinities* ("Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities", No. 22, Stockholm, 1950, s. 83-126); *id. The Altai before the Turks*; *id. Urgeschichte Innerasiens*, s. 156 dev. L. VAJDA'ya göre, Asya'nın kuzeyindeki şamanlık sistemi güneyin tarımcı toplumlarıyla kuzeyin avcı gelenekleri arasındaki etkileşimin ve değiş-tokuşun sonucudur. Fakat şamanizm ne birinin ne de öteklinin tipik ve özgül olgusu değildir; kültürel bir bütünleşmenin ürünü olup kendini oluşturan öğelerden daha yakın bir geçmişe sahiptir. Asya'nın kuzeyinde şamanizm bronz çağından daha gerilere gitmez. Bak. *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus*, s. 479. Fakat, aşağıda da (s. 550, n. 19) göreceğimiz gibi, tarih-öncesi uzmanı Karl J. NARR, kuzey Asya şamanizminin kökeninin alt-paleolitik ile üst-paleolitik arasındaki geçiş dönemine dayandığını kanıtlayabileceği fikrindedir:

etkilerinin taşıdığı önemi yukarda gördük. İran kökenli terimlere Ugorlu halklarda, Tatarlarda, hattâ Moğollarda bile rastlanmaktadır¹². Öte yandan, Çin ile Hellenistik Doğu arasındaki kültürel temaslar ve karşılıklı etkiler de iyi bilinmektedir. Sibirya da bu kültürel değiş-tokuştan yararlanmıştır : Çeşitli Sibirya halkları tarafından kullanılan rakam ve işaretler dolaylı olarak, Çin'den olduğu kadar Roma'dan da alınmadır (Kai Donner, *La Sibérie*, s. 215-16). Çin uygarlığının etkileri Ob ve Yenisey havzalarına dek sokulur¹³.

Orta ve kuzey Asya halklarının din ve mitolojilerinde görülen güney etkileri işte bu tarihsel-budunbilimsel perspektif içinde bütünleştirilmelidir. Asıl şamanizme gelince, bu etkilerin, özellikle büyü tekniklerinde yol açtıkları sonuçları daha önce gördük. Şamanlık giysisi ve davulu da¹⁴ aynı şekilde

12 Moğolcanın söz dağarcığındaki İran kökenli ögeler hakkında, bak. B. LAUFER, *Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilisation in Ancient Iran* ("Field Museum of Natural History, Anthropological Series", XV, 3, Chicago, 1919), s. 572-76. IX. yüzyılda güney Sibirya'da Sogdluların duvar resimleri hakkında, bak. O. MÄNCHEN-HELFEN, *Manichaeans in Siberia* (in "Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949", ed. W. J. FISCHER, Berkeley ve Los Angeles, 1951, s. 311-26). Ayrıca bak. P. PELLIER, *Influence iranienne en Asie centrale et en Extrême-Orient*, (in "Revue d'Histoire et de Littérature religieuses", Paris, 1912).

13 Örneğin, bak. F. B. STEINER, *Skinboats and the Yakut "Xayik"* ("Ethnos", IV, 1939, s. 177-183).

14 W. SCHMIDT (*Der Ursprung*, III, s. 334-38) tarafından özetlenen henüz yayımlanmamış çalışmasında, A. GAHS orta ve kuzey Asya'da kullanılan şaman davulunun prototipinin Tibet çifte-davulu olduğunu tahmin ediyor. ŞİROKOGOROV da (*Psychomental Complex*, s. 299), ağaç tutamaklı yuvarlak - Tibet kökenli - davulun, Çukçi ve Eskimo bölgeleri dahil, Asya'ya giren ilk davul tipi olduğuna dair W. SCHMIDT'in (*Der Ursprung*, III, s. 338) varsayımını kabul ediyor. Eskimo davulunun Asya kökenli olduğu aynı şekilde W. THALBITZER ("*The Ammasalik Eskimo*", 2. kıs. 2. yarı-cilt, s. 580) tarafından da öne sürülmüştür. W. KOPPERS (*Probleme der indischen Religionsgeschichte*, s. 805-807) şaman davulunun güney kökenliliği konusunda ŞİROKOGOROV ve GAHS'ın çıkarımlarını kabul etmekle birlikte, modelin Tibet'ten gelmediğini; Hindistan'ın arkaik halklarının (Santal, Munda, Bhil, Baiga) sihirbazlarında da rastlanan kalbur biçimindeki davul olduğunu sanıyor. Bu aborijen halkların (aynı şekilde Hind büyücülüğünden kuvvetle etkilen-

güneyin etkisinde kalmıştır. Fakat şamanizm, yapısı ve bütünlüğü içinde, bu güneyden gelme katkıların bir yaratısı sayılmaz. Bu eserde toplayıp yorumladığımız belgeler bize, şamanizmin kendine özgü ideolojisinin ve tekniklerinin, paleo-doğu kültürlerinden etkilendiklerini kolaylıkla kabul edemeyeceğimiz kimi arkaik kültürlerde de tanıklandığını göstermektedir.

Bunun için iki noktayı hatırlamak yeterlidir. Bir kere, orta Asya şamanlığı Sibiryalı avcılarının tarih-öncesi kültürlerinin ayrılmaz parçasıdır¹⁵; sonra, şamanizm ideolojisine ve tekniklerine Avustralya, Malezya, kuzey ve güney Amerika, ve başka yerlerdeki ilkel topluluklarda da rastlanmaktadır.

Son zamanlarda yapılan araştırmalar, paleolitik çağ avcılarının dinlerinde şamancıl öğeler bulunduğunu açıkça göstermektedir. Horst Kirchner Lascaux mağarasındaki ünlü kabartmayı bir şamancıl esrime sahnesi olarak yorumlamıştır (*Ein archäologischer Beitrag*). Aynı yazar *Kommandostäbe*'leri (tarih-

miş olan) şamanizmi konusunda ise KOPPERS, Türkçe-Tatarca *kam* terimi ile adı geçen halkların dillerinde sihir, sihirbaz, sihir yeri anlamına gelen bir grup sözcük arasında organik ilişki olup olmadığı sorusunu ortaya atıyor (*Probleme*, s. 810-12); Bhil dilinde *kāmrū* "sihir ülkesi"; Santal'cada *kamru* "büyücülük yurdu", Kamru İlk Sihirbaz, vb.; aynı şekilde Hindî *Kāmrūp*, Sanskrit *Kāmarūpa*, vb. Yazar (s. 783 te) *kāmaru* (*kamru*) teriminin güney Asya'dan gelmiş ve daha sonra halk etimolojisi yoluyla *Kāmarūpa* olarak açıklanmış olabileceğini düşünüyor (Kāmarūpa, Assam ilinin, şakhti inancının önem kazanmasıyla ünlenen bir bölgesinin adıdır). Munda'ların şamanizmi hakkında, bak. J. HOFFMANN, *Encyclopaedia Mundarica*, II, s. 422 dev. ve KOPPERS, *Probleme*, s. 801 dev. Ayrıca bak. A. GAHS, *Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den australischen Völkern, insbesondere zu jenen Formosens* ("Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien", LX, 1930, s. 3-6).

- 15 Bak. H. FINDEISEN, *Schamanentum*, s. 18 dev.; F. HANÇAR, *The Eurasian Animal Style and the Altai Complex* (in "Artibus Asiae", XV, Leipzig, 1952, s. 171-94); K.J. NARR, *Nordasiatisch-europäische Urzeit in archäologischer und völkerkundlicher Sicht* (in "Studium generale", VII, 4, Berlin, 1954, s. 193-201); id., *Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen* (in "Anthropos", L, 1955, s. 513-45), s. 544 dev. Ayrıca bak. A. M. TALLGREN, *Zur westsibirischen Gruppe der "schamanistischen Figuren"* ("Seminarium Kondakovianum", IV, Prag, 1931).

öncesi sitlerde bulunan ve neye yaradıkları anlaşılamayan nesneler) davul tokmakları saymaktadır¹⁶. Bu yorum kabul edilecek olursa bu, tarih-öncesi büyücülerin de bugünkü Sibirya şaman davuluna benzer davullar kullandıkları anlamına gelecektir. Bu konuda, Barents denizindeki Oleny adasında, yaklaşık M.Ö. 500 lerden kalma bir sitte, kemikten davul tokmakları bulunmuş olması da herhalde ilginç bir noktadır¹⁷. Son olarak, Karl J. Narr da şamanizmin kökeni ve kronolojisi sorununu, önemli çalışması *Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas*'ta yeniden ele alıp incelemiştir¹⁸. Burada, verimlilik ve doğurganlık kavramının (kadın heykelticikleri, ya da "Venüs"ler), tarih-öncesi avcılarının dinsel inançları üzerindeki etkisini meydana çıkarır. Ancak bu etki paleolitik geleneği kıramamıştır (s. 260). Narr'ın vardığı sonuçlar şöyledir : Avrupa'nın paleolitik sitlerinde bulunan hayvan kafatasları ve kemikleri (yaklaşık M.Ö. 50000 - 30000 arası) ritüel sunular olarak yorumlanabilir. Aşağı-yukarı aynı dönemde ve aynı ritlerle ilişkili olarak, ölmüş hayvanların bu kemiklerden yeniden canlandıklarına dair sihrisel-dinsel tasarımlar biçimlenip belirginleşmiş olmalıdır. Asya ve kuzey Amerika'daki ayı tapımının kökleri işte bu "Vorstellungswelt"ın içlerine dalmaktadır. Bundan az sonra, olasılıkla M.Ö. 25000 lerde, Avrupa kıtası (Lascaux'da) kuşun, koruyucu ruhun ve kendinden geçmenin plastik olarak temsili ile, şamanizmin en eski biçimlerinin varlığına ilişkin kanıtlar göstermeye başlar (*Bärenzeremoniell*, s. 271).

Narr'ın önerdiği kronolojinin geçerliği hakkında yargıya varmak uzmanların işidir¹⁹. Kesin gözüken nokta, "şamancıl"

16 *Ein archäologischer Beitrag*, s. 279 dev. ("Kommandostäbe" = kumanda değneği, asası. Bak. S. GIEDION, *The Eternal Present. I: The Beginnings of Art*, New York ve Londra, 1962, s. 162 dev.).

17 Bunların resimleri için, bak. FINDEISEN, *Schamanentum*, şek. 14; *ibid.* s. 158 dev.

18 *In Saeculum*, X, 3, Freiburg ve Münih, 1959, 233-72.

19 Narr'ın kronolojisi A. CLOSS tarafından kabul edilir: *das Religiöse im Schamanismus* (in "Kairos", II, Salzburg, 1960, s. 29-38). Bu makalede yazar

ritüel ve simgelerin eskiliğidir. Tarih-öncesine ilişkin buluntular arasında ortaya çıkarılan belgelerin, *in statu nascendi* (doğuş halinde) bir şamanizmin ilk ifadeleri mi; yoksa sadece, daha eski olmakla birlikte Lascaux döneminden önce plastik bir ifadeye (desenler, ritüel nesneler, vb.) kavuşamamış olan bir dinsel kompleksten elimize geçen ilk belgeler mi olduğu hususu ise hâlâ belirlenmeyi bekliyor.

Orta ve Kuzey Asya şamanıl kompleksinin oluşumunu anlamak için sorunun iki ana ögesini gözden kaybetmemek gerekir : bir yandan, kendi özgüllüğü içinde, kökensel bir olgu olarak esrime (*extase*); öte yandan, bu esrime deneyiminin içinde yer almak durumunda kaldığı tarihsel-dinsel ortam ve sonunda deneyimi geçerli kılacak olan ideoloji. Kendinden-geçme deneyimine "kökensel olgu" dedik, zira bunu belli bir tarihsel anın ürünü, başka deyişle belli bir uygarlık biçimi tarafından doğurulmuş, saymak için hiçbir nedenimiz yoktur. Tersine, onu insanlık durumunun yapıcı öğelerinden biri, dolaşısıyla tüm arkaik insan toplulukları tarafından bütünüyle bilinen bir olgu sayma eğilimindeyiz. Çeşitli kültür ve din biçimleriyle değişikliğe uğrayan şey sadece bu esrime deneyiminin yorumu ve değerlendirilmesi olmuştur. İmdi, orta ve kuzey Asya'da, sonradan şamanizmin özgül ve özerk bir kompleks veya sistem olarak kristalleşeceği yerlerde, tarihsel-dinsel durum neydi? Bu ülkelerin hepsinde, ve en eski zamanlardan beri, göksel nitelikli bir Yüce Varlığın "varlığı" tanıklanmaktadır ve bu Varlık morfolojik olarak arkaik dinlerin bütün öteki göksel Varlıklarının da dengidir (bak. Éliade, *Traité*, başl. II). Göge çıkma simgeselliği, kendine bağlı bütün rit ve mitlerle birlikte, bu göksel yüce varlıklarla ilişki içinde düşünülmelidir. "Yüksekliğin" kendi başına kutsal sayıldığını; arkaik toplulukların birçok yüce tanrısının "Yukardaki", "Gökteki" ya da sadece "Gök" gibi adlar taşıdığını biliyoruz. Bu çıkış veya "yükseliş"

şamanizmin yakın dönemlerdeki bazı yorumlarını tartışır : Findeisen, A. Friedrich, Eliade, D. Schröder, Stiglmayr, vb.

simgeselliği gökteki yüce varlığın "uzaklaşmasından" sonra da dinsel değerini ve güncelliğini korur (biliyoruz ki, yüce varlıklar tapım içinde yavaş yavaş güncelliklerini yitirip yerlerini daha "dinamik" ve daha "senli-benli" dinsel figür veya biçimlere bırakırlar : fırtına ya da doğurganlık tanrıları, *demiurgos*'lar, ölmüşlerin ruhları, Büyük Tanrıçalar, vb.). "Ana-erkillik" diye adlandırılması âdet olmuş olan sihirsel-dinsel kompleks de Gök-Tanrı'nın bir *deus otiosus*'a (aylâk tanrı) dönüşmesi sürecini güçlendirip hızlandırır. Gökteki yüce varlıkların güncelliklerinin azalması hattâ tümüyle yitmesi, bazan, Gök'le Yer arasındaki iletişimin kolay ve herkese açık olduğu cennetlik bir ilk çağdan söz eden mitlerde dile gelir; bir olayın (genellikle ritlerde yapılan bir hatanın) sonucunda bu iletişim kopmuş ve Yüce Varlıklar göğün en yüksek katmanlarına çekilmişlerdir. Ancak, bir kez daha belirtelim, göksel Yüce Varlık tapımının sönmesi, bütün anlam ve çağrışımlarıyla göğ'e çıkış simgeselliğini asla gündemden düşürmemiştir. Gördüğümüz gibi, bu simgeselliğin her yerde ve bütün tarihsel-dinsel bağlamlarda tanıklarına rastlanmaktadır. Ve bu göğ'e çıkış simgeselliği şamanlık ideolojisinde ve tekniklerinde de temel bir rol oynamaktadır.

Önceki bölümde, şamancıl kendinden-geçmenin hangi anlamda, insanların Gök ile *in concreto* (somut olarak) iletişimde bulunabildikleri mitsel *illud tempus*'un ("o zamanlar...") bir tür yeniden güncelleştirilmesi olarak yorumlanabileceğini görmüştük. Şamanın (ya da *medicine man*'in, sihirbazın, vb.) göğ'e çıkışının, göksel bir Yüce Varlığa ve Gök'le Yer arasında somut iletişime inanma çevresinde yoğunlaşan arkaik bir dinsel ideolojinin derin değişimlere uğramış, hattâ kimi zaman bozulmuş bir kalıntısı olduğu kuşku götürmez. Fakat gene gördük ki şaman, - öteki insanların erişemediği bir durumu yaşamasını sağlayan - esrime deneyimi nedeniyle, ayrıcalıklı bir kişi sayılıyor ve kendisi de kendini öyle görüyor. Ayrıca mitler Yüce Varlık'la şamanlar arasında daha samimi ve içli-dışlı ilişkilerden de söz ediyorlar; örneğin, Yüce Varlık ya da vekili (*demiurgos* veya güneşe özdeşleşmiş bir tanrı) tarafından, insanları

hastalıklardan ve kötü ruhlardan korumak üzere Yeryüzüne gönderilen bir İlk Şaman figürü ortaya çıkıyor.

Orta ve Kuzey Asya dinlerinin uğradığı değişiklikler, yani, kabaca, atalara tapma ile Yüce Varlığın yerini alan öteki tanrısallık ve yarı-tanrısallık figürlerinin gittikçe önem kazanan rolleri, şamanın esrime deneyiminin anlamını da değiştirip bozuyor. Yeraltına inişler²⁰, kötü cinlerle savaşım, ama aynı zamanda bu "cinlerle" gittikçe daha içli-dışlı ilişkiler, giderek bunların şaman tarafından "bedenine alınması" (*incorporation*) ya da şamanın onlar tarafından "ele geçirilmesi, çarpılması" (*possession*) gibi motifler çoğunlukla, dinsel kompleksin genel dönüşümüne bağlı olarak meydana gelen oldukça yakın dönemlere ait yeniliklerdir. Bunlara, oldukça erken kendini gösteren ve mitoloji ve esrime teknikleri kadar kozmolojiyi de değiştiren güney etkilerini de eklemek gerekir. Bu etkiler arasında, yakın zamanlarda, İran etkilerine eklenen Budizm ve Lamaizm etkilerini, ve son olarak, onlardan da önce gelmiş olan Mezopotamya etkilerini saymak yerinde olur.

Şamanın ritüel olarak ölüp yeniden dirilmesi biçimindeki sır-ra-erme şemasının da bir yenilik olması akla yakın geliyor; ancak bu motifin çok daha eski zamanlara çıkması olasıdır; hiçbir şekilde antik Yakın-Doğu etkilerine atfedilemez, zira bu şamanın simgeselliği ve ritüeli daha önce Avustralya ve Güney Amerika dinlerinde de tanıklanmaktadır. Ancak, atalara tapmanın getirdiği yenilikler özellikle bu şamanın yapısı üzerinde etkili olmuştur. Ay merkezli mitolojiler, ölmüşlere tapma ve sihirli ideolojilerin oluşumu gibi olguların meydana getirdiği köklü değişimler sonucunda, mistik ölüm kavramı olarak bile değişikliğe uğramıştır.

Demek ki Asya şamanizmini, temelindeki kökensel ideolojisi - göğe çıkış yoluyla kendisiyle doğrudan ilişki kurulup

20 Dinler tarihinde çeşitli *descensus ad inferos* (yeraltına, cehennemine iniş) türlerine rastlandığını da hatırlatalım. Bu farklılıkları görmek için, İhtar'ın veya Herakles'in Yeraltına yolculuklarını şamanın esrimeli yolculuğu ile karşılaştırmak yeterlidir. Bak. ELIADE, *Naissances mystiques*, s. 126 dev., 188 dev.

sürdürülebilen bir göksel Yüce Varlık inancı - en sonuncusu Budizmin istilâsı olan uzun bir dizi yabancı etkiyle durmadan dönüştürülen arkaik bir esrime (*extase*) tekniği olarak düşünmek doğru olur. Mistik ölüm kavramı da ölmüşlerin ruhlarıyla ve "cinlerle" gittikçe daha sıkı ilişkiler kurmayı teşvik etmiş, bu ilişkiler giderek bunlar tarafından "çarpılma" (*possession*) ya gelip dayanmıştır²¹. Kendinden-geçmenin fenomenolojisi, gördüğümüz gibi, büyük ölçüde esrimenin gerçek niteliği hakkındaki zihin karışıklığından ileri gelen birçok değişime ve bozulmaya uğramıştır. Buna karşın, bütün bu yenilikler ve bozulmalar gerçek şamancıl esrimenin olabilirliğini ortadan kaldırmayı başaramamıştır. Biz de şurada burada, Doğu'nun ve Batı'nın büyük mistiklerinininkilere benzer meditasyon yöntemleriyle hazırlanmış, Göğe "manevî" yolculuk biçiminde, gerçek şamancıl mistik deneyim örnekleri görmüş bulunuyoruz.

21 Dominik SCHRÖDER'in pek güzel gösterdiği gibi, dinsel bir yaşantı olarak "çarpılma" hiç de belli bir yücelikten yoksun değildir; burada söz konusu olan, özet olarak, "ruhları" bedenselleştirmek, yani "manevî dünyayı" canlı, güncel ve "somut" kılmaktır. Bak. *Zur Struktur des Schamanismus*, s. 865 dev. "Çarpılma"nın son derece arkaik bir dinsel olgu olması mümkündür; fakat yapısı, *strictu sensu* (dar anlamıyla) şamanizmin karakteristik esrime deneyiminden farklıdır. Bundan başka, "çarpılma"nın bir esrime deneyiminden nasıl çıkıp geliştiği de tasarlanabilir: şamanın ruhu (ya da "birincil ruhu") yukarı veya aşağı dünyalarda dolaşırken, "ruhlar veya cinler" pekâlâ bedenini ele geçirebilirler. Ama ters yönde bir süreci tasarlamak güçtür, zira "ruhlar" şamanı bir kez ele geçirdiler mi *kişisel* kendinden-geçme, yani göğe çıkış veya yeraltına iniş yolu kapanmış olur. Bu durumda dinsel yaşantıyı başlatıp billûrlaştıran da, şamanı "çarpma" yoluyla, bu ruhlar veya cinlerdir. Ayrıca "çarpılma" olayında, şamancıl sırra-erme ve disiplinin tehlikeli ve dramatik niteliğiyle çatışan bir tür "kolaylık" da görülebilir.

SON SÖZ



Gizemcilik ("mistik") olgusunun tarihinde kesinti yoktur. Şamancıl esrimede de birçok kez, en eski Hıristiyan mistik yaşantı tiplerinden olan bir "cennet özlemi" motifini pekalâ ayırdedebildik¹. Gerek Hind mistik ve metafiziğinde, gerek Hıristiyan mistik tanrıbiliminde baş rolü oynayan "içsel ışığa" gelince, bunun da Eskimo şamanlığında bile tanıklandığını gördük. Avustralyalı otacının vücuduna doldurulan sihirli taşların bir anlamda "katılaşmış ışık" olduğunu da bunlara ekleyelim².

Fakat şamanizm sadece mistikliğin tarihinde oynadığı rol yüzünden önemli değildir. Şamanlar üyesi oldukları topluluğun psişik bütünlüğünün korunmasında da temel bir rol oynamışlardır. Toplumdaki başlıca cin ve şeytan kovucular onlardır; şeytanlarla ve hastalıklarla savaştıkları kadar, kara büyücülerle de döğüşürler. Toplum adına bunlarla savaşılan örnek şaman-şampiyon tipi, Na-Khi şamanizminin mitsel kurucusu, yorulmaz şeytan-kırıcı, Dto-mba Şi-lo'dur (bak. yuk. s. 486). Asya şamanlığının kimi türlerinde büyük önem taşıyan savaşçı nesne ve eşyaları (mızrak, zırh, yay, kılıç, vb), insanlığın gerçek düşmanları olan cin ve şeytanlarla savaşın gerektirdiği öğeler olarak açıklanabilir. En genel anlamda denebilir ki, şaman ölüme, hastalıklara, kısırlığa, uğursuzluğa ve "karanlıklar" dünyasına karşı, yaşamı, sağlığı, doğurganlığı ve "ışıklar" dünyasını savunur.

1 Bak. gene ELIADE, "La Nostalgie du Paradis dans les traditions primitives", in *Mythes, rêves et mystères*, s. 80 dev.

2 İd., "Expériences de la lumière mystique", in *Méphistophèlès et l'androgyne*, s. 17 dev.

Şamanın vuruşkanlığı bazan saldırgan bir manyaklığa dönüşebilir; bazı Sibirya geleneklerinde, şamanların hayvan kılığı içinde sürekli olarak birbirleriyle kapıştıkları söylenir (bak. yuk. s. 122). Fakat bu saldırganlık kural değil istisnadır; yalnız kimi Sibirya şamanlarıyla Macar *táltos*'larına özgü bir karakterdir. Temel ve evrensel olan, şamanın "Kötülük güçleri" denebilecek olan şeyle mücadelesidir. Böyle bir seçilmiş savaşçının, yani "şampiyonun", arkaik bir toplum için gerçekte neyi temsil ettiğini kafada canlandırmak bizim için zordur. Birinci sırada herhalde, insanların - şaman sayesinde - şeytanlarla ve "Kötülük güçleriyle" kuşatılmış yabancı bir dünyada artık yalnız olmadıklarına dair kesin inanç gelir. Kendilerine yakarılan ve kurbanlar sunulan tanrılar ve doğa-üstü varlıkların yanı sıra, toplumda bir de "kutsallığın uzmanları" vardır : ruhları "görebilen", Göğe çıkıp tanrılarla konuşabilen, yeraltına inebilen, şeytanları, hastalıkları ve ölümü yenebilen kişiler. Şamanın, toplumun psişik bütünlüğünü savunma işindeki temel rolü işte bu noktada belirir : İnsanlar, görünmez dünyanın varlıkları tarafından yaratılan kritik koşullarda, içlerinden birinin kendilerine yardım etme yeteneğinde olduğundan emindirler. Toplumun üyelerinden birinin, ötekilerden saklı ve görünmez şeyleri görebildiğini ve doğa-üstü dünyalardan dolaysız ve kesin bilgiler getirdiğini bilmek herkes için rahatlatıcı ve avutucudur.

Şaman ölümün bilinip anlaşılmasına, doğa-üstü dünyalarda dolaşp insan-üstü varlıkları (tanrılar, şeytanlar, ölmüşlerin ruhları, vb.) görebilme yeteneği sayesinde, belirleyici katkılarda bulunabilmiştir. "Cenaze coğrafyası"nın birçok özellikleri ile ölüm mitolojisinin bazı temalarının, şamanların esrime deneyimlerinin sonuçları olması olasıdır. Öbür dünyaya yaptığı yolculuklarda gördüğü manzaralar ve rastladığı kimseler şamanın kendisi tarafından, kendinden-geçme sırasında veya sonrasında, ayrıntılı biçimde anlatılır. Böylece, ölümün bilinmeyen ürkütücü dünyası bir biçim edinir, belli ve özgül tiplerle uyum içinde örgütlenir; sonunda bir yapı göstermeye başlar ve

zamanla tanışıklık ve kabul edilebilirlik kazanır. Ölüm dünyasında "yaşayan" kişiler de *görülebilir* olur, birer çehre edinir, birer kişilik, hattâ biyografi kazanırlar. Ölülerin dünyası yavaş yavaş bilinebilir hale gelir ve ölümün kendisi de yeniden değerlendirilip, özellikle manevî bir varlık âlemine doğru bir geçiş riti olarak yorumlanır. Sonunda, şamanların anlattığı esrimeli yolculuk öyküleri ölüler dünyasını prestijli biçim ve çehrelerle zenginleştirirken, buranın "manevîleştirilmesine" de katkıda bulunur.

Şamancıl esrime öyküleriyle sözlü edebiyatın kimi epik temaları arasındaki benzerlikten daha önce söz etmiştik³. Şamanın öbür dünyadaki serüvenleri, esrime halinde yeraltına inişleri ve göğe çıkışları sırasında geçirdiği sınavlar, halk masallarındaki kişilerin ve destansı edebiyattaki kahramanların başından geçenleri andırır. Çok sayıda epik "konu" ya da motifin; aynı şekilde epik edebiyatta rastlanan birçok kişi, imge ve klişenin, son tahlilde esrime kökenli, yani insan-üstü dünyadaki yolculuk ve serüvenlerini anlatan şamanların öykülerinden alınma olması, güçlü bir olasılıktır.

Esime-öncesi yaşanan coşku ve sevinç (*euphoria*) durumu nun, evrensel lirizmin kaynaklarından biri olması da aynı şekilde olasıdır. Şaman kendinden-geçme olayını hazırlarken davulunu çalar, yardımcı ruhlarını çağırır, "gizli bir dil" ya da "hayvan dili" konuşur, hayvan bağırıışlarını, özellikle de kuşların ötüşlerini taklit eder. Sonunda, dilsel yaratıcılığı ve lirik şiirin ritimlerini harekete geçiren bir tür "ikincil ruhsal durum" elde eder. Şiirsel yaratı bugün bile bir tam manevî özgürlük edimi olarak kalmıştır. Şiir dili yeniden yapar ve başka alanlara "uzatır"; her şiirsel dil bir tür gizli dil - yani özel bir evrenin, tamamen kapalı bir dünyanın yaratılışı - olarak başlar. En arı biçimiyle şiir edimi bir içsel deneyimden yola çıkarak dili yeniden yaratmağa çalışır; bu deneyim, "ilkellerin" dinsel esinine benzer biçimde, varlığın ve nesnelerin "dibini", özünü ortaya

3 Bak. yuk. s. 245 dev., 347 dev., 406 dev. Ayrıca bak. R. A. STEIN, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, s. 317 dev., 370 dev.

çıkartır. Mistiklerin "gizli dilleri" ile geleneksel alegorik diller de, daha sonra, esrime-öncesi "esinin" mümkün kıldığı bu türden dilsel yaratılarla oluşup biçimlenmiştir.

Şamanlık seansının dramatik niteliği hakkında birkaç söz etmek de yerinde olur. Burada sadece, hasta üzerinde olumlu etkisi açık olan, bazan çok ayrıntılı biçimde düzenlenmiş sahneleri kastetmiyoruz⁴. Fakat gerçekten şamancıl nitelik taşıyan her seans, sonunda, günlük yaşantılar dünyasında eşsiz bir *seyirlik olay* haline gelebilir : ateş, ip ya da *mang* ağacı numarası türünden "mucizelerin", bir başka dünyanın - tanrıların ve sihirbazların harikalar dünyasının - perdesini kaldıran marifetlerin gösterildiği; *her şeyin mümkün görüldüğü*, ölümlerin yaşama geri döndüğü ve yaşayanların da ölüp tekrar dirildiği; insanların bir anda kaybolup tekrar ortaya çıktığı, "doğa yasalarının" yürürlükten kalktığı; bir tür insan-üstü "özgürlüğün" olaylarla ortaya konduğu ve apaçık biçimde insanların önünde var kılındığı çok özel bir dünya...

Böyle bir *seyirlik olayın* "ilkel" bir toplum içindeki etki ve yankılarını kafada canlandırmak, modern insanlar olan bizler için gerçekten zordur. Şamancıl "mucizeler" geleneksel dinin yapısını ve kurumlarını doğrulayıp güçlendirmekle kalmaz; aynı zamanda insanların hayalgücünü canlandırıp besler, düşle dolaysız gerçek arasındaki duvarları kaldırır ve içinde tanrıların, ölümlerin ve ruhların yaşadığı bir dünyaya pencereler açar.

Şamancıl yaşantılar sayesinde mümkün olan ya da canlandırılan kültürel yaratılara ilişkin bu birkaç gözlemi burada noktalayalım. Bunların derinlemesine incelenmesi bu eserin çerçevesini aşıyor. Epik şiirin ve lirizmin esrimelik "kaynakları" üstüne, dramatik sanatların tarih-öncesi üstüne, ve, genel olarak, eski şamanların bulduğu, araştırdığı ve betimlediği harika dünyalar üstüne, ne güzel kitaplar yazılabilirdi !..

4 Bak. Lucile H. CHARLES, *Drama in Shaman Exorcism* (in "Journal of American Folklore", LXVI, 260, 1953, s. 95-122), özellikle s. 101 dev., 121 dev.

DİZİN



AĞLAYICI KADINLAR : 397 (Deniz/kıyı Dayak'ları)

AMERİKA ŞAMANİZMİNİN KÖKENİ : 370

ARKTİKA HİSTERİSİ : 43>, 49>

AT : 511>. Bak. At kurbanı

AT KURBANİ (Altay) : 222>

ATEŞE EGEMENLİK : 290. Bak. "Sihirli sıcaklık", Demirciler

AYI : Bak. "Ayı Törenleri"

"AYI TÖRENLERİ" ["Bear Ceremonialism"] : 501

BAY ÜLGİN : 228>

BIÇAKLARDAN MERDİVEN : ["Échelle de couteaux"] : 484 (Lolo'lar), 498 (Çin)

BON-PO : 472>

BUDİZM : 469>. Lamaizm, Tantrizm, Yoga

ÇARPILMA (Ele geçirilme, Ecin[ni]lenme) : 407> (Polinezya), 497

Çoed ("Tchoed") : 477 Bak. Tantrizm

DEMİRCİLER : 513> Bak. Ateşe egemenlik

DENİZİN DİBİNE İNME : 329>

diksâ : 45>

DÜNYANIN MERKEZİ/GÖBEĞİ : 295>, Bak. Kozmik eksen, Evren ağacı, vb.

ERLİK HAN : 234>, 252 Bak. Yeraltı, Yeraltına inme

ESRİME ["Extase"] : 494> (Çin). Bak. Şamanlık seansı

ESRİMELİ YOLCULUKLAR (GÖĞE) : 144> (Buryatlar), 158> (Karaibler), 226>

(Altay), 266> (Yakutlar). Bak. Göğe çıkış, Sırta-Erme, Şamanlık seansı, Sihirli uçuş

EV/ AİLE ŞAMANİZMİ : 286>

EVREN AĞACI ["Arbre du Monde"] : 62>, 199>, 226>, 304> Bak. Kozmik eksen/Evrenin ekseni, Dünyanın direği, Kozmik dağ.

"GHOST DANCE RELIGION" : 350>

GİZLİ DERNEKLER, KARDEŞLİKLER : 350>

GÖĞE ÇIKIŞ ["Ascension"] : 155> (ritüel olarak ağaca tırmanma), 161 (gökkuşağı yoluyla), 170> (mitler ve ritler), 364> (Güney Amerika), 442> (eski Hind dünyası), 532>, 535> Bak. Merdiven, Sırta-erme, Şamanlık seansı, Sihirli uçuş

GÖĞE ÇIKIŞ RİTLERİ : 170>. Bak. Göğce çıkış, Sihirli uçuş
GÖKKUŞAĞI : 161>.

HASTALIK {TASARIMI, GÖRÜŞÜ} : 336>

HAYVAN DİLİ, GİZLİ DİL : 123>

HAYVANSI DANSLAR [Dances animalesques] : 501>

İLK ŞAMAN MİTLERİ : 160

İP, HALAT ["Corde"] : Bak. "Rope-trick"

İSKELET : 188>, 474>. Bak. Kendi iskeletini seyretmek

KABİLELERDE KATILMA /SIRRA-ERME [RİTLERİ] : 89>

KADINA DÖNÜŞME RİTÜELİ : 291 (Çukçiler)

KAFATASLARI : 474> Bak. Kemik, İskelet

KARTAL : 95> (Sibirya)

KAYA KRİSTALLERİ : 168>

KEMİK[LERDEN YENİDEN DOĞUŞ] : 191. Bak. İskelet

KENDİ İSKELETİNİ SEYRETME : 87> (Eskimolarda)

KENEVİR : 434> (İskitler), (İranlılar), 440> (Orta Asya)

KOZMİK DAĞ : 300> Bak. Evren Ağacı

KOZMİK DİREK, EVREN DİREĞİ : 296> Bak. Evren Ağacı

KOZMİK EKSEN, EVRENİN EKSENİ : 295> Bak. Evren Ağacı, Kozmik Dağ,

Dünyanın direği, vb.

KOZMOLOJİ : 293> Bak. Dünyanın merkezi, Evren Ağacı

KÖPEK : 509>

KÖPRÜ : 436> ["Ornithomorphe"] SİMGESELLİK : 186> Bak. Sihirli Uçuş

KUŞLAR : Bak. Kuşbiçimsel simgesellik

LAMAİZM (LAMACILIK) : 474>, 543> (Lamaizmin etkileri)

"MEDICINE RITE" : 355> (Winnebago)

Menerik : Bak. Arktika histerisi

MERDİVEN ["Échelle"] : 528>, 532> Bak. Köprü, Göğce çıkış

Meriak : Bak. Arktika histerisi

MIDEWİWIN : 351>

MIDEWİWIN KATILMA/SIRRA-ERME [RİTLERİ] : 354>

MİSTİK (GİZEMLİ) IŞIK : 459 (Hind)

MİSTİK SAYI 7 : 309>

MİSTİK SAYILAR 7 VE 9 : 409>

ORPHEUS : 429> Bak. Orpheus Mitleri

ORPHEUSÇULUK (Orpheus dini, Orfizim) : 431>

ORPHEUS MİTLERİ : 245 (Tatar), 275 (Mançu), 347> (Kuzey Amerika), 406>

(Polinezya) Bak. Yeraltına iniş

ÖBÜR DÜNYAYA YOLCULUK : 397> (Dayak'lar) Bak. Yeraltına iniş
 ÖLÜLER : 457> (eski Hind dünyası), 479> (Tibet)
 ÖLÜLERİN RUHLARI : 108> (Şamanlığa çağırılma ve girişlerdeki rolleri)
 ÖLÜLER[İN] YOLU : 532> Bak. Köprü, Merdiven
 "ÖLÜLERİN KAYIĞI" : 393>
 ÖLÜM [TASARIMI, GÖRÜŞÜ] : 237> (Orta ve Kuzey Asya)

PARAPSİKOLOJİK OLGULAR, OLAYLAR : 228> Bak. Ateşe egemenlik, Hind fakiri
 PSİKOPATOLOJİ : 43> Bak. Arktika histerisi, Hastalık, Sırra-erme

RİTÜEL GİYSİLER : 207>
 RİTÜEL ÖLME VE DİRİLME : Bak. Sırra-erme rüyaları, Sırra-erdirci parçalanma
 "ROPE-TRİCK" : 469> Bak. Hind fakirleri
 RUH, CAN ["Ame"] : Esrime, Şamancıl sağiltım, Hastalık, Ruhun çalınması
 RUHLAR, CİNLER ["Esprits"] : Bak. Ruhları görmek
 "RUHLARI GÖRMEK" : 113> Bak. Ruhlar, Sırra-erme
 RUH/ZİHİN HASTALIKLARI VE ŞAMANİZM : 47>
 RUHUN/CANIN ARANMASI : Bak. Ruhun geri çağırılması, Şamanlık seansı, Şamancıl sağiltımlar
 RUHUN GERİ ÇAĞIRILMASI VE ARANMASI : 251

Seidhr : 423> BAK. Germenlerde şamanizm
 SIRRA-ERDİRİCİ KADIN RUHLAR : 98> (Sibirya), 105> (Şamanların koruyucuları)
 SIRRA-ERDİRİCİ PARÇALA[N]MA ["Dépècement initiatique"] : 58> (Sibirya), 68> (Avustralya), 77> (Kuzey ve Güney Amerika), 78> (Afrika), 80> (Borneo), Bak. Sırra-erme
 SIRRA-ERME-HASTALIK : 55>, 207 Bak. Parçalanma, Rüyalar
 SIRRA-ERME ÖNCESİ GÖRÜLER ["Visions"] : 57> Bak. Şamaların devşirimi, Hastalık
 SİHİRLİ DAVULLAR : 207>, 461> (Hind)
 SİHİRLİ SICAKLIK : 479>, 518> Bak. ayrıca Şamancıl sırra-ermeler, Hastalıklar, Rüyalar, Ruhun aranması, Şamancıl sağiltım, vb.

ŞAMAN : Sözcüğün kökeni 541; "ak ve kara şamanlar" 216>; ruhgüder şaman 237> (Orta ve Kuzey Asya) Bak. ayrıca Şamancıl sırra-ermeler, Hastalıklar, Rüyalar, Ruhun aranması, Şamancıl sağiltım, vb.
 ŞAMAN AYNALARI : 184>
 ŞAMAN BAŞLIKLARI : 184>
 ŞAMANCIL GÜÇLERİN BAĞIŞLANMASI : 31>
 ŞAMANCIL GÜÇLERİN İSTENMESİ / ARANMASI : 127> (Kuzey Amerika)
 ŞAMANCIL SAĞILTIMLAR : 249> (Avustralya), 75>, 83> (Eskimolar), 77> (Kuzey ve güney Amerika), 142> (Mançu, Gold ve Yakutlar), 144>

- (Buryatlar), 152> (Anauca'lar), 157> (Karaib'ler), 378> (Negritolar), 380> (Nikobar adaları) Bak. Hastalık, Parçalanma, Rüyalar, Ölüm
- ŞAMAN DAVULU : 199>, 548> (Hind)
- ŞAMAN GİYSİLERİ : 176> (Sibiry), 180> (Buryatlar), 183> (Altaylılar)
- ŞAMANIN İŞLEVİ : 213> (Sibiry ve Orta Asya)
- ŞAMANİZM : Tunguzlarda 271> (kökeni ve oluşumu); Yukagirlerde 279>; Koryaklarda 283>; Çukçilerde 286>; Eskimolarda 323>; Kuzey Amerikada 333>; Güney Amerikada 360>; Güneydoğu Asyada 375>; Melanezyada 399>; Polinezyada 404>; Germenlerde 418>; eski Yunan'da 426>; İskitlerde 434>; Kafkasya ve eski İranda 435>; Lolo'larda 483>; Mo-so'larda 486>; Çinde 490>; Moğolistan, Kore ve Japonyada 504> Bak. Şamanlık seansı
- ŞAMAN KAYIĞI : 394>
- ŞAMANLIK DEVŞİRİMİ : 33> (Sibiry) Bak. Hastalık, Sırra-erme, Şamanlığa çağırılma
- ŞAMANLARIN MİTSEL KÖKENLERİ : 93> (Sibiry)
- ŞAMANLIĞA ÇAĞRILMA : 37> Bak. Şamanların devşirimi
- ŞAMANLIĞIN BOZULMASI, GERİLEMESİ ["Décarence"] : 285> (Koryaklar)
- ŞAMANLIK SEANSI : 254> (Ugor halkları, Laponlar), 295> (Ostyaklar), 263> (Yakutlar), 271> (Tunguzlar), 278> (Oroç'ler), 281> (Yukagirler), 286> (Çukç'iler), 329> (Eskimolar), 336> (Güney Amerika), 376> (Negritolar), 378> (Batak, Sakai ve Jakun'lar), 382> (Malezyalılar), 384> (Sumatra), 388> (Dayak'lar), 401> (Melanezya), 408> (Polinezya). Bak. Sihirli sağl-tım, Ruhun geri çağırılması, vb.
- ŞAMAN MASKELERİ : 196>
- TANTRİZM : 476> Bak. Budizm, Lamaizm, Hind.
- Tapas* : 451> Bak. Hind dünyası
- ÜÇ KOZMİK BÖLGE/KUŞAK/DÜZEY : 293>, 317> Bak. Evren ağacı, Kozmoloji
- "YAKICI" : 401, 518> Bak. Sihirli sıcaklık
- YARDIMCI RUHLAR : 115> (Sibiry ve Orta Asya), 118> (Güney Amerika) Bak. Şamanlık esansı.
- YERALTI, YERALTI DÜNYASI, "CEHENNEM" ["Enfer"] : 23> (Altay) Bak. Yeraltına inme
- YERALTINA İNME : 232> (Altay), 242 (Gold'lar), 244 (Yuraklar), 245> (Tatarlar), 272> (Tunguzlar), 344> (Kuzey Amerika), 421> (Germenler), 432> (eski Yunan), 487> (Mo-so'lar), 499> (Çin) Bak. Sırra-erme, Şamanlık seansı
- YOGA : 454>, 477> Bak. Hind fakirleri, Budizm, Lamaizm, Tantrizm
- ZOR GEÇİT : 527> Bak. Köprü, Merdiven, vb.

Mircea Eliade'nin bu kitabı şamanizmi bir bütün olarak ele alan ilk yapıttır. Bugün elimizde çeşitli şamanizmlere ilişkin hatırı sayılır miktarda belge var. Birçok özgün çalışma da şamanizmin budunbilimsel, toplumbilimsel, ruhbilimsel incelemesine girişmiştir. Ancak, bu engin bibliografyayı oluşturan yapıtlar, birkaç önemli çalışma dışında, son derece karmaşık olan şamanizm olgusunu genel dinler tarihi çerçevesinde yorumlama yoluna gitmemişlerdir. Eliade ise bu kitapta şamanizmi bir dinler tarihçisi olarak ele almaya, anlamaya, anlatmaya, tarihsel ve kültürel görünümelerini ortaya koymaya girişir.

Eliade'nin ana savı, kutsalın her görüngüleşiminin tüm kutsal dile getirdiğidir. Ona göre en ilkel ve en yalın kutsal görüngüde bile kutsallık üstüne her şey söylenmiştir: Kutsalın kendini bir taşa ya da bir ağaçta dışa vurması, bir tanrıda dışa vurmasından ne daha az gizemli ne de daha az ilgiye değerdir. Gerçekliğin kutsallaşma süreci hep aynıdır; yalnızca bu kutsallaşımın insan bilincinde aldığı biçim değişir.

Bu kitap bize engin bir tinsel dünyanın kapısını açıyor...

ISBN 975-533-258-8



9 789755 332581

10.000.000