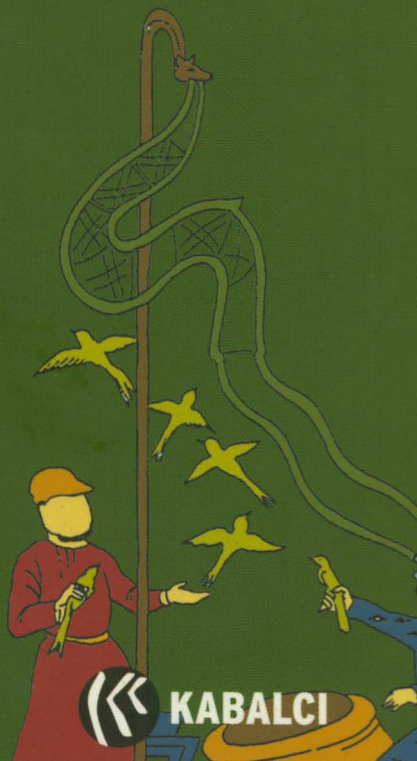


TÜRKLERİN VE MOĞOLLARIN ESKİ DİNİ

JEAN-PAUL ROUX





KABALCI

La Religion Des Turcs et des Mongols © Payot, 1984, 1996
Türklerin ve Moğolların Eski Dini © Kabalcı Yayınevi, 2001
Yayın hakkı Onk Ajans aracılığıyla alınmıştır

Kabalcı Yayınevi'nde Birinci Basım: Kasım 2002

Ofset Hazırlık: Altuğ Güzey (Figür Grafik)

Kapak Düzeni: Serdar Bal (Lida İletişim)

Yayıma Hazırlayan: Aslı Der-Mustafa Küpüşoğlu

Baskı: Yaylacık Matbaası

Mücellit: Yedigün Mücellithanesi

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sokak No: 8-B Cağaloğlu 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Roux, Jean-Poul
Türklerin ve Moğolların Eski Dini
1. Dinler Tarihi 2. Türkler 3. Moğollar 4. Orta Asya Tarihi 5. Ritüeller
ISBN 975-8240-70-6

JEAN-POUL ROUX

TÜRKLERİN VE MOĞOLLARIN ESKİ DİNİ

Çeviren:
Prof. Dr. Aykut Kazancıgil

KABALCI YAYINEVİ

"Onu hiç kuşkusuz Gök koruyordu"

(*Moğolların Gizli Tarihi*, § 145)

İÇİNDEKİLER

YAZARIN TÜRKÇE ÇEVİRİ İÇİN YAZDIĞI ÖNSÖZ.....7
TÜRKÇEYE ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ.....9
GİRİŞ.....13
1. BÖLÜM: TÜRKLERİN VE MOĞOLLARIN DİNSEL TARİHİ.....17
Tarihöncesinde Türklerde ve Moğollarda Dinsel Düşüncenin Gelişimi, 19 ◊ Türk Egemenliği Altında Dinsel Hayat, 23 ◊ Evrensel Dinlerin Göreceli Zaferi, 31 ◊ Türklerin İslamlaşması, 40 ◊ Bilinmeyen Alanlar, 46 ◊ Arkeolojik Araştırmalar, 48 ◊ Etnografya Araştırmaları, 49 ◊ İlk Tarihsel Yaklaşımlar, 53 ◊ Bir Yöntem Seçimi, 56
2. BÖLÜM: ŞAMANİZM VE GÖRÜNMEZİN YÖNLENDİRİLMESİ.....61
Şamanizmin Özgünlüğü, 63 ◊ Türk-Moğol Şamanizminin Eskiliği, 65 ◊ Moğolların Ortaçağ Şamanizmi, 73 ◊ Demirciler ve Şamanlar, 82 ◊ Şaman Nitelikli Olmayan Tedavi ve Kehanet, 83 ◊ Çubuklar ve Oklarla Kehanet, 88 ◊ Aşık Kemiği ve Zarlarla Kehanet, 90 ◊ Kehanetle İlgili Metinler, 91 ◊ Bağırsaklarla Kehanet, 92 ◊ Düş Yorumu, 93 ◊ Yıldız Falı, 96 ◊ Kürekkemiğiyle Kehanet, 96 ◊ Yağmur Taşı, 98
3. BÖLÜM: EVREN VE KOZMOBİYOLOJİ.....103
Kozmografi, 105 ◊ Kozmogoni, 110 ◊ Dünyanın Sonu, 113 ◊ Gök, 114 ◊ Gökgürültüsü, 126 ◊ Tengri'den Tengrilere, 127 ◊ Yıldızlar, 129 ◊ Yeryüzü, 138 ◊ Su, 143 ◊ Kayalar ve Taşlar, 147 ◊ Gök ile Yeryüzü Arasındaki İletişim, 148 ◊ Evrensel Ağaç, 154 ◊ Dağ, 156
4. BÖLÜM: HAYATIN KAYNAKLARI.....163
Ruh, 165 ◊ Vücutbulma, 177 ◊ Ata Hayvanlar, 186 ◊ Büyük Köken Söylenceleri: Kurt, 198 ◊ Buku Han, 205 ◊ Kuğu Gölü, 207 ◊ Oğuz Kağan, 209
5. BÖLÜM: EVRENDE İNSAN.....213
Hayatın Bütünlüğü, 215 ◊ Avlanma Törenleri, 226 ◊ Yasaklar, 231 ◊ Ateşle Arınma, 233 ◊ Ocak ve Ateş Prensi, 235 ◊ Kozmosla Yeniden Bütünleşme, 237 ◊ Kan Kardeşliği, 238 ◊ Yemin, 240 ◊ Kahramanlar, 241 ◊ Putlar ve Ruhların Destekçileri, 242 ◊ Dualar, 245 ◊ Sungular, 248 ◊ Kurban, 250
6. BÖLÜM: SON GÜNLERDEN SONSUZLUĞA DOĞRU.....257
Ölüm, 259 ◊ Ölümden Sonraki Yazgı, 265 ◊ Cenaze Törenleri, 274 ◊ Mezarlar, 287 ◊ Anma Törenleri, 293
SONUÇ.....297
KAYNAKÇA.....301
EKLER.....341
EK-1: Konuyla İlgili Türkçe Kaynaklar, 341 ◊ EK 2: Kaynakçada Geçen Yazar İsimleri Dizini, 365
DİZİN.....373

Profesör Doktor Anne Marie Von Gabain'e

Siz Sayın Hocamın ismini bu kitabın başına koyma cüretini ortak inancımızdan ve Türklerin dininden söz ettiğimiz günün anısından alıyorum. O görüşmede, Türklerin dini ile meşgul olurken, ortak inancımızı kaybetme tehlikesi konusunda beni uyarmıştınız. O günden beri bu düşünceyi aklımdan hiç çıkarmadım. Bu çekingen atılımımın beni nereye götüreceğini tam olarak bilemiyorum, ancak bütün diğer insanlar gibi, her gün Tanrı korkusunu duyınuş insanlarla ilgilenirken, kendimi her zaman O'nun karşısında hissettim ve ümit ediyorum ki bir gün O da beni bulacaktır.

Size borçlu olduğum bu inanç düşüncesiyle dolu olarak şunu ifade etmek isterim ki, eğer bu çalışma bir denemeden daha fazla bir şey olsaydı onu size ithaf etmekten son derece mutlu olurdum. Ümit ederim ki, hayranı olduğum muhterem hanımefendi, bu eseri bu haliyle, belki de yegane övüncü olacak şekilde, minnet, hayranlık ve saygı duyduğum bir ismin himayesi altında yayımlamamı hoşgörmesi için eşsiz hocayı ikna edebilecektir.

2 Haziran 1982 J. P. Roux

YAZARIN TÜRKÇE ÇEVİRİ İÇİN YAZDIĞI ÖNSÖZ

Herkes, "seven insan sevdiğini anlatmaktan hoşlanır" sözünü bilir. Hele bir de söylediklerini dinlemek isteyen birilerini bulursa bu, bitmek tükenmek bilmeyen bir sohbete dönüşür. Kendisiyle duygularını paylaşanlar çoğaldıkça mutlu olur, ama asıl istediği, onun için önemli olan, sevdiğinden söz edebilmektir.

Gerçekten Türkleri seviyor olmalıyım, çünkü yaşamın boyunca onları anlattım; eminim okuyucularım da duygularımın derinliğinden ve samimiyetinden kuşku duymayacaklardır. Kitaplarım ilk kez Türkçeye çevrildiğinde Türkler benim için yabancı değillerdi. Evet, onlara kalbimde olanı, yani onları anlatıyordum. Aslında biraz da korkuyordum. Beni anlayacaklar mıydı? Sözlerimi nasıl karşılayacaklardı? Eğer biri, bir kimse hakkında başkalarına bir şeyler anlatıyorsa, bu kişi kendi içine kapanabilir, direnç gösterebilir, hatta "Ne cüretle benim hakkımda konuşuyor?", "Beni benim kadar iyi tanıyabilir mi?" diye sorabilir. Ya da tam tersine, kapısına gelene içini açabilir, hatta kim bilir belki de başkasının bakışlarında kendini keşfedebilir; bilmediği bir yönünü bulabilir ve kendini daha iyi tanıyabilir.

Bir konuda çok mutlu ve huzurluyum: Türkler, ilk kez karşılaştığım gençlik yıllarımdan beri beni tüm misafirperverlikleriyle ağırlamakla kalmadılar, sözlerime, anlattıklarıma kulak verdiler. İçlerine kapanmadılar. Beni reddetmediler. Hiç kuşkusuz onlara duyduğum dostluk karşılıksız kalmadı. Elbette bir eser ilk kez basıldığında belli bir başarı düzeyine erişir. Bir kere daha basıldığındaysa yazarına büyük mutluluk verir; bu iyi karşılandığının işaretidir. Kim daha fazlasını isteyebilir ki?

Tüm okuyucularımı tanımak ve onlarla konuşmak isterim. Bir kitap yazmak, kendi kendine konuşmak değildir, çünkü okur bir biçimde kitaba tepkisini verir, ama bu tepki yazara kadar ulaşmaz. Bu üzücü bir durumdur. Ama ben bazı şeyleri aşabildiğime inanıyorum, bir kahvede bir fincan kahve içerken ya da bir restoranda içkimi yudumlarken okuyucularımla saatlerce sohbet edebilme fırsatını pek çok kez yakaladım. Belki de sizlerden biriyle de tıpkı elli yıldır ya da daha kısa süredir tanıdığım öteki Türk dostlarımla olduğu gibi, sıcak ve benzersiz dostluklar kurabilirim.

Bu dostlarımın adlarını burada teker teker saymak isterdim. Ama bunların ara-

sından izin verirseniz, her zaman minnettar kalacağım yayıncım dışında, eserlerimin Türkçeye çevrilmesi ve Türk okurla buluşması için büyük çaba harcayan Profesör Aykut Kazancıgil'e teşekkürlerimi sunmak isterim. Onun aracılığıyla kitaplarımı okuyanlara ve okuyacaklara teşekkür ederim; ayrıca beni hiçbir zaman okumamış, ama sevecen bakışlarını benden esirgemeyenlere ya da bu isteğim onlara ulaştığı gün ihtiyacım olduğunda beni aynı şekilde değerlendirecek olanlara da teşekkürlerimi sunarım.

Jean-Paul Roux
Paris, Mart 2002

TÜRKÇEYE ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Türkiye'yle ilgili ilk önemli yayınları 1950'lerin sonlarına uzanan Profesör Jean-Paul Roux (bkz. Kaynaklar, R) memleketimiz bilim çevrelerinde yıllardan beri tanınmakta, izlenmekte ve araştırmaları kaynak olarak kullanılmaktadır. Ancak yıllardır bizim dünyamızla uğraşan bir kişinin bilim çevreleri dışında daha çok tanınması gerekirken nedense bu iletişim ancak son yıllarda gerçekleşebilmiştir.

Hakkındaki ilk tanıtma yazısı Işık Tandoğan-Abel tarafından 1986'da *Tarih ve Toplum* dergisinde "Yaşayan Türkologlar" dizisinde yayımlanmış,[1] aynı kişi aynı dergide bir yazısını da Türkçeye çevirmiştir.[2] Ancak Roux'nun geniş bir okur tabanına seslenebilmesi *Türklerin Tarihi* adıyla çevrilen kitabıyla olmuştur. Aslında belirli bir konuya yönelik bir araştırma olmaktan çok okuyucuya genel bilgi vermeyi amaçlayan bu ilginç kitap 1982'de yayımlanmış ve büyük ilgiyle okunmuştur.[3]

Bunun yanı sıra, ulaşabildiğimiz kadarıyla Roux'nun bizde yayımlanan ilk araştırması *Türk Kültürü El Kitabı*'ndaki (1972, cilt II, Kısım 1a, s. 74-108) "Türk Göçebe Sanatının Dini Bakımdan Anlamı" başlıklı yazıdır.

Daha sonraki yıllarda "Ortaçağ Türk Kadını" ve "Osmanlı Sanatı" makaleleri Ankara'da *Erdem* dergisinde yayımlanmıştır.[4] Bunun yanı sıra Türkiye'de pek çok

---

[1] Tandoğan-Abel, Işık, "Jean-Paul Roux ile Söyleşi," (Yaşayan Türkologlar, XIII) *Tarih ve Toplum*, sayı 29, s. 50-53, Mayıs 1986. Burada yazar (d.1925) kendisine sorulan soruları cevaplandırmakta, araştırmaları hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca kısa hayat hikâyesi anlatılmakta ve yayın kaynakçasından bir bölüm verilmektedir.

[2] Roux, J.-P., "Şamanizm, Hayvansal Yaşamda Dinsel Bir Deneyim," çev. I. Tandoğan-Abel, *Tarih ve Toplum*, sayı 29, s. 53-56, Mayıs 1986. Aslı 1968'de yayımlanan bu yazının künyesi Kaynaklar, R.19'da mevcuttur.

[3] Roux, J.-P., *Türklerin Tarihi - Pasifik'den Akdeniz'e İkibin Yıl*, çev. Galip Üstün, Milliyet Yayınları, 320 sayfa, İstanbul, Nisan 1982; 2. baskı, Ağustos 1989, 3. baskı, Mart 1991 (*Histoire des Turcs - Deux mille ans du Pasifique à la Méditerannée*, Fayard, Paris, 1984).

[4] Bu iki uzun makalenin künyesi aşağıdadır:
I. "Ortaçağ Türk Kadını," çev. Gönül Yılmaz, *Erdem*, sayı 13, s. 169-237, Ankara, Ocak 1989; *Erdem*, sayı 18, s. 659-725, Ankara, Eylül 1990.
II. "Osmanlı Sanatı," çev. M. Türker-Küyel, *Erdem*, sayı 18, s. 893-932, Ankara, Eylül 1990.

kişinin Jean-Paul Roux'yu tanıması gibi onun da Türkiye'de pek çok tanıdığı ve dostu vardır. Yakın ilişkide olduklarından biri, dostlukları yarım yüzyıla uzanan ünlü ressam Profesör Neşat Günal'dır. Nitekim son yıllarda yayımladığı önemli bir kitabını ona ithaf etmiştir.[5]

Alanındaki temel kitaplardan biri olan ve Fransız Akademisi'nce ödüllendirilen, çevirisini sunduğumuz *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, yazarının da belirttiği gibi otuz yıllık yoğun bir çalışmanın ürünüdür. Aslında Roux, bu konudaki yönelimini yıllar önce yayımladığı makaleleriyle, *Altay Türklerinde Ölüm*[6] ve *Altay Toplumlarında Kutsal Hayvanlar ve Kutsal Bitkiler*[7] gibi elinizdeki çevirinin temelini oluşturan ayrıntılı incelemelerle zaten göstermişti. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*'nin tanıtımıyla ilgili olarak kaleme aldığı satırlar çalışmasının amacını kısaca açıklamaktadır:

"Türkler ve Moğollar, Tunguz-Mançularla birlikte Altay Ailesini oluşturur. Bu kavimler tarih boyunca son derece önemli bir rol oynamışlar ve bunu yalnızca René Grousset'nin deyişiyle *bozkır imparatorlukları*'yla değil, fakat dönem dönem Çin, Hindistan, Mezopotamya, Suriye, Mısır ve Doğu Avrupa'yı egemenlikleri altına alarak, özellikle Cengiz, Timur, Altınordu ve Osmanlı İmparatorluğu'yla bu yayılımı gerçekleştirmişlerdir. İslamiyet ve Budizmi görece daha sonraki tarihlerde kabul eden bu topluluklar daha önceden kendi dinlerine bağlıydılar. Bu eski inançlar günümüzde, Orta Asya ve Sibirya'da temel yapılarını kaybetmiş ve büyük çapta bozulmuş olsa da içine girdikleri ve aynı zamanda belirli bir şekilde etkiledikleri büyük dinlerde yaşamaya devam etmektedir.

Bu çalışma, Robert Mantran yönetiminde hazırlanan *Histoire de l'Empire Ottoman* (Librairie Arthème Fayard, 1989) [*Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Server Tanilli, Say, İstanbul, 1992] için yazılmıştır. Kitabın tanıtımı için bkz. M. Türker-Küyel, *Erdem*, sayı 14, s. 617-626, Mayıs 1989.

[5] Şimdi çevirisini sunduğumuz *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* ile *Türklerin Tarihi*, 1984 yılında yayımlanmış kitaplardı. Bunların birincisi derinlemesine bir inceleme, diğeri tarihsel bir çerçeve çizimidir. Roux bundan sonraki yıllarda elindeki taranmış kaynakları, değerlendirmeleri ve büyük bilgi birikimini dinler tarihçisi olarak gözden geçirmiş ve bir dizi kitapta ortaya koymuştur. Sırasıyla *Ortaçağ Seyyahları* (1985), *Babur Şah* (1986), *Kan - Efsaneler, Simgeler ve Gerçekler* (1988), *Hazreti İsa* (1989), *Moğol İmparatorluğu Tarihi* (1993), *Timurlenk* (1991) [*Aksak Timur*, 1994] gibi ilginç konuları ele almıştır.

[6] *Altay Türklerinde Ölüm*, çev. Prof. Aykut Kazancıgil, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999.

[7] *Altay Toplumlarında Kutsal Hayvanlar ve Kutsal Bitkiler*, çev. Prof. Aykut Kazancıgil-Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.

"İşte elinizdeki bu kitapta Türk-Moğol dininin eski şeklini ortaya koymaya çalışacağız. Bunun için Şamanizmi, evren görüşünü, Büyük Gök Tanrı'yı, ikincil ilahları, efsaneleri, gelenekleri ve öbür dünyaya olan inançları inceleyeceğiz. Özellikle VI ile XVI. yüzyıl arasındaki döneme ait çok değişik kökenli kaynaklara dayanan bu çalışma şimdiye kadar çok az bilinen bir dinsel yapının sentezini sunmaktadır."

Konu hakkında önbilgi gerektirmesi dolayısıyla bazı yerlerde anlamın kavranması zor olmakla birlikte sürükleyici ifadesi, insanoğlunun doğum, yaşam ve ölüm karşısında değişik boyutlarda olsa da birbirinden pek farklı olmayan manevi yapısını açıklaması; nihayet büyük bilgi aktarımıyla hakikaten yüksek nitelikleri olan bu kitaba Türk okuyucusunun ilgi göstereceğini umuyorum.

Çeviriyi yaparken herhangi bir dil kısıtlamasına gidilmemiş, ana metne ve yazarın cümle yapısına olabildiğince uymaya gayret edilmiştir. Kaynaklar konusuna gelince, yazarın "Giriş" bölümünde de belirttiği gibi bunlar özel bir düzenlemeyle kullanılmış ve böylece kitabın sayfa sayısının artması önlenmiştir. Aslında önemsiz gibi görünen bu uygulama yapılmasaydı sayfa altlarına veya bölümlerin sonuna konulan dipnotlarla kitabın sayfa sayısının hiç kuşkusuz iki katına çıkacağı görülmektedir. Bunun yanı sıra eseri Türkçeye çevirirken "Kaynaklar" bölümüne iki ek yapma gereğini duydum. Bunların biri çeviri sırasında başvurduğum *Türkçe Kaynaklar* (*Ek-1*), diğeri *Yazar İsimleri Dizini*'dir (*Ek-2*).

Bitirmeden, yıllar önce Roux'un bu eserinin varlığından beni haberdar eden ve çevirisini yapmamı teklif eden eski dost Prof. Dr. Sencer Divitçioğlu'na; çeviri süresince beni destekleyen ve çalışmamın bitmesini sabırla bekleyen Prof. Dr. Bekir Karlığa'ya candan teşekkür ederim. Ayrıca yazım işlerini yapan Necla Menekşe'ye, çevirinin daktilo metnini baştan sona defalarca düzelten M. Ender Torun'a çok şey borçlu olduğumu belirtmek isterim.

* * *

Türklerin ve Moğolların Eski Dini'nin ilk baskısı kısa bir süre sonra tükenmiş ve yeni bir baskı için çeşitli yerlerden talepler gelmeye başlamıştı. Bu yeni baskının da Türk okurunun ilgisini çekmesini umuyorum. Yüzlerce bilimsel makalesi ve yirmibeş kadar kitabı olan J.-P. Roux büyük bilimsel birikimini başarıyla değerlendirmeye devam etmektedir. Nitekim elinizdeki kitabın Türkçe çevirisi yayımlandıktan sonra *Moğol İmparatorluğu Tarihi*[8] ve *Orta Asya, Tarih ve Uygarlık*[9] gibi iki önemli

[8] *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. A. Kazancıgil-A. Bereket, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.

eser ortaya koymuştur. Bunların her ikisi de dev bir sentez çalışması olarak yazarın yaklaşık yarım yüzyıldır süregelen Türk dünyasıyla ilgili çalışmalarının sonucudur.

Çeşitli uluslararası bilim kurullarına üye olan Roux, Türkiye'de de Atatürk Merkezi'ne üye seçilmiş ve Tütav Ödülü'nü almıştı. Şubat 1998'de Fransa'ya resmi bir ziyaret yapan o zamanki Cumhurbaşkanımız Sayın Süleyman Demirel, Profesör Jean-Paul Roux'yu kabul etmiş; başta Orta Asya olmak üzere Türk dünyasının her dönemini kapsayan başarılı çalışmaları nedeniyle kendisine Liyakat Nişanı tevcih etmiştir.[10]

Bu baskının yayımlanması dolayısıyla bağlantı kurduğumuz Jean-Paul Roux Türkçe çeviri için özel bir önsöz göndermiştir. Kendisine bu nazik davranışı için yayınevi adına ve çeviren kişi olarak candan teşekkürlerimizi sunarım.

Prof. Dr. Aykut Kazancıgil
Etiler, Mart 2002

---

[9] *Orta Asya, Tarih ve Uygarlık*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.

[10] 19 Şubat 1998'de yapılan törenle tevcih edilen nişan beratının metni şöyledir: "*Türkiye Cumhuriyeti Liyakat Nişanı. Sayın Profesör Dr. Jean-Paul Roux, Türkiye Cumhuriyeti için değerli çalışma ve katkılarınızdan dolayı Türkiye Cumhuriyeti Liyakat Nişanı tarafınıza tevcih edilmiştir.*"

GİRİŞ

Araştırmalarımın başlıca konusu olarak seçtiğim Türk ve Moğol toplumlarının antik dönem ve ortaçağdaki dini, bildiğim kadarıyla ilk kez bir monografi olarak ortaya konmaktadır. Her ne kadar kaynakça aksini belirtiyor gibiyse de bu aslında aldatıcıdır: bazı kısa yazılar dışındaki kaynaklar, Altay toplumları diye nitelendirilen toplulukların inanç ve ritüellerinin modern şekillerinden başka bir şeyle ilgili değildir. Oysa geniş şekilde tekrar gözlemleyeceğimiz gibi, günümüzdeki bu temsiller çoğu zaman antik dönemden, ortaçağdan, hatta yeni çağların başlangıcına ait olanlardan çoğu kez çok farklıdır. Burada çağları ifade eden bu kelimelere, kolaylık olsun diye Avrupa tarihindeki anlamlarını verdiğimizi belirtmemiz gerekir.

Uzun süre ulaşılamaz kabul edilen bu din günümüzde artık ulaşılamaz değildir. Doğaldır ki, buna erişebilmek için başta yerli metinler olmak üzere ardından, tümüne henüz çevirilerle ulaşılamayan, fakat yine de iyice düzenlenmiş, oldukça çok sayıda çeşitlemesi elimizde olan (sadece başlıcalarını belirtmek açısından). Çin, Arap, İran, Ermeni, Suriye, Gürcü, Yunan, Latin ve Rus gibi yabancı kökenli metinlere ve ancak bir dereceye kadar anlamı olan arkeolojik belgeler gibi son derece çeşitli kaynaklara başvurmak gerekmektedir. Ne olursa olsun, bu konuyla ilgili bilgilerimizin halen bölük pörçük olduğunu saklamıyoruz, ancak gerçekleşmesi umulan veya beklenen yeni buluşlar, halen bilgimiz dahilinde olan şeyleri tekrar tartışma ortamına getirebilecektir: gerçekte bu, bütün bilim dalları için geçerlidir.

Henüz kısmi nitelikte olan bu veriler ve yaklaşımımın yeniliği, böyle bir ifadeyi gülünç kılma tehlikesini beraberinde getirmese, kitabımı büyük İbn Haldun'un gibi ilk kavramlar olarak adlandırmaya beni isteklendirebilirdi. Çalışmalarıma başlayalı hemen hemen otuz yıl oldu; dolayısıyla bana göre bu çalışmanın bir tür deneme niteliğinde olması söz konusu değildir.

Bu kitabı her şeyden önce kendim için yazdım. Aslında öyle bir noktaya ulaşmıştım ki, toplanan malzeme üzerinde çalışılmasını zorlaştıracak kadar büyük bir hacim oluşturuyordu ve bazen önemli, fakat çoğu zaman küçük olayların analizi insanı sentezden uzaklaştırıyor, böylece uygunluklardan çok çelişkiler vurgulanmış oluyor; yüzeysel ayrıntılar temel yapılar aleyhine su yüzüne çıkıyordu. Sonuçta deyim yerindeyse ağaçlar ormanı görmeme engel oluyordu. Dolayısıyla bir ara vermem ve konunun üzerine çıkıp ona toplu olarak bakmam gerekiyordu.

Ayrıca bu kitabı –neden saklayayım ki?– büyük toplumlardan birinin manevi hayatı konusunda dergilerde veya *Festchrift*'lerde [armağan kitapları] yer alan oldukça dağınık parçalar dışında henüz herhangi bir bilgisi bulunmayan ve bu bilgileri araştırmadığı gibi buna özellikle zamanı olmayan, belli bir bilgi düzeyinde ya da dine yabancı okuyucular, doğubilimciler veya din tarihçileri için yazdım. Aslında elinizdeki kitap ne bu bilgileri yeni bir biçimde düzenlemekle ne de özetlemekle yetinmektedir. Çoğu kez, temel verilerin yayımlanmasından sonra gerçekleştirilen buluşlarla zenginleşerek ve bazen henüz incelenmemiş konulara değinerek; ayrıca meslektaşlarımın bana sunma nezaketini gösterdikleri saptamaları, imzalarını taşıyan değerli yayınları; hem malzemenin doğrudan doğruya kendisi üzerinde hem de onunla ilgili yorumlamaların sonucunda yıllar boyunca ulaştığım birikimi ortaya çıkarabilmek amacını taşımaktadır.

Belgelerin bir bölümünün sonunda ulaşılabilir durumda olduğu günümüzde, tüm belgelerin ulaşılır hale gelmesini beklemeden, bunların artık gizli kalmaması ve ortaya çıkarılması gerekiyordu. Kanımca bu iş gereğinden fazla gecikmiştir; kaldı ki insanlığın en küçük dinsel öğretilerinin unutkanlıktan kurtarılarak derinlemesine incelendiği bir dönemde bu gecikme bana kelimenin tam anlamıyla ürkütücü geliyor. Bunca çabadan sonra bunun sorumluluğunu almak şüphesiz bana düşmekteydi.

Bunu bir din tarihçisi sıfatıyla, daha küçük ölçüde sanat tarihçisi ve dil uzmanı olarak ve bu son noktayı daha iyi belirtmek bakımından Moğol dilleri uzmanı olarak değil de (Türk dilinde yazılan en eski belgelerin incelenmesinde tartışılmaz üstad olan Louis Bazin'in hemen hemen sürekli yanında olmanın verdiği büyük kolaylıktan yararlanarak) Türk dili uzmanı sıfatıyla yaptım. Türklerin ve Moğolların dinleri birbirine sıkıca bağlı ya da başka bir ifadeyle birbirinden ayrılamaz olduğundan, bu dinle ilgili çok sayıdaki inceleme arasından, bu konuda Moğolca yazılmış tek temel belge olan *Gizli Tarih*'e geniş çapta dayandım.

Henüz fazla incelenmemiş bir alanda ilk veya hemen hemen ilk olmanın baş döndürücü etkisinin yanı sıra böyle bir atılım aynı zamanda da korkutucuydu. Baş döndürücü etkiyi hissetmemeye ve bu korkuyu yatıştırmaya çaba gösterdim. Bu araştırmanın amacı uzun ömürlü olmak değil, gelecekteki araştırmalar için başlangıçlar oluşturmaktır. Yazarın dileği, bu kitaptan sonra Türklerin ve Moğolların dininin, genel dinler tarihinde hem kendi ilginçliği hem de bu dine bağlı olan toplulukların önemi yönünden hak ettiği yeri kazanmasıdır.

Çevriyazılar

Çeşitli nedenlerle (konunun uzmanı olmayan kişilere olan saygıdan ötürü; aynı kelimenin Arap, Fars ve Türk dillerinde ve değişik Türk alfabelerinde ayrı ayrı şekillerde bulunması dolayısıyla ve yazıyı uzatmamak için) her türlü bilimsel çevriyazıdan kaçındık. Bu kitap din tarihçilerine olduğu kadar, herhalde bundan en uygun dersi kolay bir şekilde çıkaracak olan Altay uzmanlarına seslenmektedir. Kullanılan işaretler, *eu* (*ö*) ve *u* (*ü*) seslerini vermesi için *o* ve *u* üzerine konan iki noktadan ibarettir; üzerine nokta konulmamış *u* her zaman *ou* sesiyle telaffuz edilecektir. Dolayısıyla doğubilimcilerin olağan çevriyazılarının ve Türkiye'deki Türk alfabesi çevriyazılarının şöyle okunması gerekecektir: *ç = tch; c, j = dj; ş = sh. G* harfi her zaman için keskindir (Fransızcadaki *gare* gibi), *r* harfi boğazdan [*ğr* gibi] söylenip yuvarlanmaktadır; *s* hiçbir zaman *z* gibi söylenmez; *y* harfiyse ünsüz şeklindedir (Fransızcadaki *Cayenne* gibi). Fransızcada karşılığı bulunmayan (Rusçadaki sert sesli harflere yakın olan) noktasız *i*, içinde *a*, *u* ve *o* sesli harfleri olan kelimelerde *ı* olarak değerlendirilecektir.

Gönderme Yapılan Kaynaklar

Kaynakçaya yapılan bütün göndermeler parantez içinde verilmiş olup bununla ilgili olarak şu kural uygulanmaktadır: Büyük harf kaynakçanın bölümünü, yanındaki sayı bölümdeki sıraya göre kaynak sayısını göstermektedir; ikinci sayı cilt numarasını belirtmektedir; son olarak sayfa numaraları önünde *s.* harfi bulunan üçüncü bir sayıyla gösterilmektedir (örnek: A.18, 2, s. 25; A bölümü, onsekizinci kaynak, 2. cilt, sayfa 25 olarak değerlendirilmektedir).

Türk-Moğol kaynakları söz konusu olduğundaki anlam belirsizlikleri ya da özel bir konuyu ele aldığım zamanlar dışında kaynakçaya gönderme yapmak zorunda kalmıyorum. Bunlar dışında genel olarak aşağıdaki yöntemi uyguladım: *M.I*, Köl Tegin yazıtına; *M.II*, Bilge Kağan yazıtına; *Ton.*, Tonyukuk yazıtına; *SU*, Şine-Usu yazıtına; *Tar.*, Tariyat yazıtına; *Ong.*, Ongin yazıtına; *MGT*, *Moğolların Gizli Tarihi*'ne; *On.*, Paris'te Ulusal Kütüphane'deki *Oğuzname*'ye gönderme yapmaktadır. Diğer paleo-Türk yazıtları için yazıtın adını tam verdim.

Bütün bu kısaltmalardan sonra gerektirdiğinde ilgili yön (D = Doğu, G = Güney, B = Batı, K = Kuzey) ve satır; veya bir dizi içinde anılan yazıtın sırasını belirten Roma rakamı (örnek: Hoytu Tamir, VII, satır 6) ya da bir paragraf sayısı (§) veya belirli satırlar verilmektedir. Satır belirtilmediği durumlarda ya yazıt çok kısadır ya da farklı anlamlarda okunmuştur.

1. BÖLÜM

TÜRKLERİN VE MOĞOLLARIN DİNSEL TARİHİ

Tarihöncesinde Türklerde ve Moğollarda Dinsel Düşüncenin Gelişimi

Türkleri, Moğolları ve Tunguzlar-Mançuları bir araya toplayan Altay dil ailesi en azından bir çalışma varsayımı olarak mevcuttur. Bu dil ailesi, yukarıda belirtilenlere Macarları, Finlileri, Estonyalıları ve şimdi belirtilmesinden vazgeçilen daha az önemdeki birkaç toplumu da içine alan daha geniş Ural-Altay dil ailesinden sonra gelmektedir. Aile kökeni ne olursa olsun (bkz. F.13), tarihsel veya tarihöncesi dönemde Türkler, Moğollar ve Tunguzlar-Mançular arasındaki temasların çok sıkı olduğundan ve aynı kökenden gelmemiş olmalarına karşın sürekli birbirlerini etkilediklerinden kuşku duyulmaması gerekir.

Ne var ki, dinler tarihçisi için Altay bir gerçek olarak ortada durmaktadır. Her ne kadar elimizdeki veriler ortak bir ilkel düşünce sisteminin belirlenmesine olanak vermiyorsa da, üç etnik gruptan birini diğerlerinden kesin olarak ayırmaya imkân bırakmayan bir dizi inanç ve ritüelin varlığını ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla bu verileri değerlendirebilmek, mantıklı ve eksiksiz olabilmek için sadece Türklerin ve Moğolların değil Tunguz-Mançu grubunun dininin de incelenmesi gerekmekteydi (N.12; P.31; P.34). Bunu yapmamamın birkaç nedeni var: en başta Altay birliği taraftarlarını ve karşıtlarını karşı karşıya getiren kavgaya girmek istemedim; ikinci olarak da Tunguzlar ve Mançularla ilgili eski dönemlere ait bilgilerin çok eksik ve bölük pörçük olması, bana özellikle sinolojinin kapsamına girer gibi görünen Q'ing (Ts'ing) imparatorluğunun kuruluşu zamanında konuyla ilgili bilgilerin görece artması ve ancak günümüzde zenginleşmiş olmaları; sonuç olarak özellikle bu belgeleri incelemek için yetersiz donanmış olmamdır. Dolayısıyla bunlara ancak istisnai durumlarda, biraz da diğer Avrasya halklarına ilişkin belgeleri kullandığım zamanlarda olduğu gibi, yani karşılaştırmalar yapabilmek veya bazı etkileri belirlemek için değindim. Ayrıca bunların daha ciddi bir şekilde incelenmelerinin gerekli olduğunu belirtmek isterim. Bununla birlikte proto-Türk veya proto-Moğol olduğunu sandığım şu veya bu antik kuruluşa değinirken, gerçekte bazılarının onlarda görmek istediği proto-Tunguzlardan da söz etmiş olursam, aslında konumdan çok ayrılmadığımı kabul etmek gerekir.

"Türk" ve "Moğol" isimlerinin ikisi de oldukça geç bir dönemde ortaya çıkmıştır; nitekim birincisi MS VI. yüzyılda, ikincisiyse T'ang'lar çağındaki (618-907) bazı Çin kaynaklarına karşın (O.38, s. 60) XI. ve XII. yüzyıllarda ortaya çıkmıştır.

Ancak bu isimleri taşıyan toplumların bize tamamen yabancı olmayan çok daha eski bir varlığı olduğu açıkça ortadadır. Bunları proto-Türkler ve proto-Moğollar olarak adlandıracağız. Öte yandan, isimlerinin belirlenmesinden sonraysa, Türkçe ve Moğolca konuşan halkları tanımlamak için bunlar genel bir şekilde kullanılmayacaktır. Bu toplumlar başka adlar altında, örneğin boyların, kabilelerin, kabile federasyonlarının veya düşmanlarının onların karşısında başarılı veya başarısız olmalarına göre düşmanlarından veya komşularından almaya çekinmeyecekleri imparatorluk isimleriyle adlandırılmaya devam edilecektir.

Oturmuş büyük devletleri, Çin'i, Hindistan'ı, İran'ı, Mezopotamya'yı, Anadolu'yu istila etmeden önce Türkler ve Moğollar özellikle bozkırların hayvan yetiştiricileri olarak tanınmaktaydılar; ve bu sıfatla İskitler, Sarmatlar, Alanlar gibi İranlılarla ve Gotlar gibi Cermenlerle, onlarla aynı tarzda yaşayan herkesle çok sayıda ortak noktaları vardı; dinleriyse pastoralizmdi. Ancak tüm bu insanları yalnızca göçebe çobanlar olarak nitelemek hatalı olacaktır. Çok erken zamanda ve devamlı olarak, aralarında kervanları olan tüccarlar ve özellikle nehirlerin vadilerinde ve sonradan bile olsa bugün Sin Kiang denilen zengin vahalarda tarım yapanlar görülmüştür (O.28; O.29; O.61). Bununla birlikte herhalde MÖ III. yüzyıldan başlayarak bozkır bölgelerine dağılmak amacıyla, yavaş yavaş ayrıldıkları orman uygarlığıyla bir dizi bağlarının olduğu görülmektedir; bugün bile içlerinden bazıları oralarda yaşamaktadır.

Türkler ve Moğollar, dünya tarihinde en azından siyasal ve gittikçe belirgin bir şekilde saptadığımız gibi sosyal, iktisadi ve kültürel açıdan temel bir rol oynamışlardır. Tüm eski dünyada onlarla karşılaşmamış çok az kimse ve yerleşmedikleri takdirde ezip geçmedikleri çok az toprak parçası vardır. Her ne kadar bin yıldan fazla bir süreyle güçlerinin kalbi şimdiki Moğolistan'ın kuzey bölgesinde, "Ötüken ülkesi"nde, Büyük Kinghan'da, Orhon, Selenga, Tola nehirlerinin kıyılarında atmışsa da, daha sonraları sınırları doğuda Pasifik'te Peçili Körfezi'ne, batıda Karadeniz ve Tuna nehirlerinin ağzının kuzey bölgelerine kadar uzanan çok geniş alanlara yayılmıştır.

Milattan önceki ve hemen sonraki ilk yüzyıllar boyunca Altay dilini kimin konuştuğu tartışma konusudur. Bundan daha zor olan, elimizde herhangi bir metin olmadığı için kimin proto-Türk, proto-Moğol ve proto-Tunguz olduğunu saptamaktır. MÖ II. yüzyılda Çin sınırlarında yerleşen ve bu ülkeye binlerce yıldan beri akınlar düzenleyen "Kuzey Barbarları" denilen Hu'ların mirasçıları Hiung-nuların büyük fedarasyonu ve ayrıca az ya da çok dağınık diğer topluluklar nedeniyle tartış-

ma özellikle hararetli şekilde devam etmektedir.

Altay dilleri, ilk önceleri Çin veya Yunan metinlerinden, hükümdar isim veya ünvanlarından, bir Hiung-nu şiir dizisinden (F.9; ayrıca bkz. F.39), Bulgar prensleri listesinden (B.17; F.40), Tabgaç kalıntılarından (F.6; F.10) toplanan, anlamları kimi zaman karışık olan birkaç kelime veya cümleyle ortaya çıkmaktadır. Buna karşın Türkçe ve Moğolcayla ilgili çok bol ve değişik olan dilbilimsel veriler, bu halkların tarih sahnesine girişlerinden önceki dönemlerle ilgili kaynaklara inmemize olanak vermektedir. Ne var ki bu konu belirli oranda kuramsal kalmakta, arkeoloji bulguları da verilerin zenginliğine karşın sorunu çözmede hiçbir rol oynayamamaktadır. Aynı zamanda ilk dinsel terim olan Gök Tanrı'nın *tengri* şeklindeki adını, Altaylarda bilinen en eski kelime olarak Hiung-nular aktarmaktadır. Bu kelime Hu'larla ilgili Çin Yıllıkları'nda çevriyazı halinde görünmektedir. Çin Yıllıkları, sinolojiyle ilgilenmeyen araştırmacılara uzun zamandan beri yapılmakta olan, ancak eski tarihlileri güvenli olmaktan uzak çeviriler veya çalışmalarla aktarılmaktadır. Guignes (O.36), Groot (I.17), Bretschneider (I.2 vd), Wieger (I.35), Parker (I.28 vd) ve Stanislas Julien'in (I.21) eski çevirilerine başvururken çok dikkatli olmak gerekir. Buna karsılık Chavannes (I.6 vd), Eberhard (I.14; I.15) ve Lui'ya (I.25) güvenilebilir.

Bu çalışmalardan ve kazılardan Hiung-nuların dini hakkında elde edilen bilgiler, bu dinin ilerde anlatacağımız Türk-Moğol dininden pek farklı olmadığını göstermektedir; ancak aynı zamanda İskitlerin dinine de çok benzemektedir. İskit geleneklerinin Kafkasya'da, Osetlerde süregelen varlığına ilişkin yaptığı parlak araştırmasında G. Dumézil, bu geleneklerin Altay halkları uygarlığında kolayca yerleşmiş olabileceğini kabul etmiştir (P.15, s. 12). Ancak kendisi Altay uzmanı olmadığından bunun ne derece olduğunu tam değerlendirememiştir. İskitlerin Hint-Avrupalı olduğu bilinmeseydi, Altay diniyle birlikte Herodotos'un bununla ilgili olarak aktardığı her şeyin incelenmesi, yani Yunanlı yazarın bize ne ölçüde yardımcı olacağının belirlenmesi gerekecekti. Gerçekte benzer temsillerden, MÖ 1000. yılın ikinci yarısında, tam Türk ve Moğol inançlarını oluşturacak birikimlerin tamamlanması sırasında –yani tarihöncesinden söz edildiğinde– bunların Avrasya'nın bütün bozkırlarında geçerli olması gerekiyordu.

İsimlerinin birbirine benzerliği "herhalde bir rastlantı sonucu" olmayan (O.73, s. 141) Hiung-nularla Hunlar arasındaki ilişkiler aynı derecede belirsizdir. Batıda Attila'yla üne kavuşan ve MÖ II. yüzyıldan başlayarak ve en azından MS IV. yüzyıla dek aşağı Volga'da yaşayan Hunlar (krş. O.24, s. 141), benim bakış açıma göre

başka herhangi bir varsayımdan çok daha fazla proto-Türktür.[1] Ancak bozkırların büyük topluluklarının hepsinde olduğu gibi bunların, düşünülebilecek bütün etnik grupları içine alan ve bütün dilleri konuşan çeşitli kabileler topluluğu olduklarını memnuniyetle kabul etmeye hazırım. Onlarla (ve aynı şekilde Heftalitlerle) ilgili bilgiler her zaman Hiung-nularla ilgili olanlar kadar zengin değildir; ancak özellikle Attila'yı görmüş olan Priscos ile Sidoine, Apollinaire veya Ammien Marcellin ve aynı zamanda Jordanes, Procope Menandre gibi o dönemde yaşamış kimselerin tanıklığı söz konusu olduğunda bu bilgiler değerli olmaktadır.

Hiung-nuların çağdaşlarına veya ardıllarına proto-Moğollar, proto-Türkler, proto-Tunguzlar, hatta Hint-Avrupalılar ya da paleo-Asyalılar denmektedir; ancak görünen o ki bunların tümü bir biçimde karışmıştı; dolayısıyla bu araştırma yalnızca yönetici sınıfları oluşturanların hangi dil ailesine bağlı olduklarını saptamayı hedeflemektedir. Sien-pei'lerin (O.38, s. 27; O.78, s. 35), Vuhuanların (O.67; I.28), Ye-ta veya Beyaz Hunlar da denilen Heftalitlerin ve belki de bazılarının Hint-Avrupalı saymak istediği Tu-yu-huen'lerin ve Vu-suen'lerin (O.43; O.65, s. 40; O.74; O.80, s. 12; O.95; O.101; O.107; I.5; I.39) proto-Moğol olduklarını düşünme eğilimi vardır. Ancak isimleri milattan önceki çağlardan bu yana görülen, kelime kökeni Türk olan (O.8, s. 26) ve daha sonraları Türkçe yazılmış çok sayıda belge bırakacak olan Kırgızlar kesinlikle proto-Türklerdi: Çinliler öyle bir tanıtmaktadır ki, onları Türkleşmiş Hint-Avrupalılar olarak görmek zorunluluğu doğmaktadır (I.15, s. 67). Kırgızlar gibi başka toplulukların da olması gerekliydi ve bu da, bütün Altaylıların brakisefal olduğunu kolayca kabul etmeye eğilimli olan arkeoloji verilerini belirsiz kılmaktadır. Bu toplulukların inançları hakkında öğrenebildiğimiz bilgilerle bundan çok kısa bir süre sonra Türklerin ve Moğolların inançlarıyla ilgili olduğunu saptadıklarımız arasındaki ilişki kısmen belirsiz olsa da bunları göz ardı etmemizi

---

[1] Bütün doğubilimciler, Hiung-nuların ve Hunların dilbilimsil içiçe geçmişliklerinden, etnik ilişkilerinden az çok söz etmişlerdir. Burada özet biçiminde bile olsa bir kaynakça vermek söz konusu değildir. Üstatlar arasında bildiğim kadarıyla sadece Ligeti, Hiung-nuların paleo-Asyalılar olduğunu kanıtlamak istemiştir (F.23). K. Shiratori dönem dönem proto-Moğollar ve proto-Türkler olduklarını ileri sürmüştür (O.91; F.48). L. Hambis, Altheim'ın ortaya koyduğu (O.1, s. 53) Hunların ve Hiung-nuların muhtemel kimliği üzerine çok yerinde saptamalar yapmış (O.37, s. 251-252) ve böylece Maenschen-Helfen (O.63, s. 100) ve diğerlerine (O.25, s. 43-52) karşı mücadele etmiştir. Ancak G. Doerfer (F.18) son zamanlarda yayımladığı bir çalışmada, bu değerlendirmeden beklenecek sonuçlar konusunda özellikle şüpheli ifadeler kullanmıştır. Konuyla ilgili çok değerli başka bazı görüşler için bkz. I.15; I.38; O.64; O.73; O.80; O.87; O.91 vd.

gerektirmez. Bu ilişki bazen temel önemdedir; bildiğim kadarıyla Vu-Suenler, Tu-kiuların köken söylencesi olacak söylenceyi ilk kullananlardır; Altaylı olmamalarına karşın aktardıkları çeşitleme yine de bizi ilgilendirmektedir. Böylece VI. yüzyıldan, yani ilk Türk imparatorluğu kurulmadan önce, sonradan tamamlanan ve birdenbire oluşmayan belki de yukarıda belirttiğim gibi İskitlerin ve Sarmatların etkisiyle tamamlanan gelişimleri çözümlemek için Yukarı Asya'yla ilgili temel bir kültürel imge ortaya çıkmaktadır.

Türk Egemenliği Altında Dinsel Hayat

Huan-Huanlar ya da Avarlar –Batı "Avarlar"ın isimlerini çaldıkları gerçek Avarlar– hemen hemen bütün araştırmacılara göre proto-Moğollar olarak (bkz. N.7, s. 948; O.8, s. 20; O.80, s. 12) Hiung-nuların büyük konfederasyonunu (403-552) kendi yönetimleri altında tekrar kurmayı başarmışlardır. Altaylarda bunlara bağımlı olarak yaşayan ve Çinlilerin isimlerini Tu-kiu diye çevirdikleri *türk,* daha doğrusu *türük*'ün çoğulu olarak *türkük* denilen ve bizim ilk tarihsel Türklerimiz olan toplulukların varlığı bizi özellikle ilgilendirmektedir. Demirciliği meslek edinen eden Tu-kiular 552 yılında yöneticilerine karşı ayaklandılar ve tüm Yukarı Asya'ya egemen olarak çok büyük bir imparatorluk kurdular. Kısa süren bir birlik sürecinden sonra bu imparatorluk, Batı Türkleri ile Doğu ve Kuzey Türkleri olarak iki ana kola bölündü, çöküş dönemine girdi. Basmiller, Karluklar ve Uygurlar olarak birleşik topluluklar oluşturan diğer Türklerin baskısı altında kesin olarak tarih sahnesinden silinmeden önce, 681 ile 744 yılları arasında imparatorluk kısa bir süre için tekrar canlandı.

Yabancı kaynaklar her ne kadar Doğu Tu-kiuları hakkında bazı dağınık bilgiler vermekteyse de ilk sırayı ne yazık ki dindışı olan, ancak içinde bazı dinsel konuların yer aldığı ve sonuçta hareket noktası olarak sağlam bir temel oluşturan yerel metinler almaktadır. Batı Tu-kiuları için temel değerdeki yabancı kaynaklar arasında özellikle Batı kökenli olarak Menandre, Theophane, Simocatta ile Çin kökenli olanlar vardır (I.6 vd; I.14; I.15; I.25; C.26). Yerli kaynaklar değer ve önemleri birbirine eşit olmayan bir dizi yazıttan oluşmaktadır. Bunların ilki Moğolistan'ın kuzeyinde bulunan gömüt taşları üzerindeki dört önemli yazıttan meydana gelir. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı, 581'e doğru Sogdca yazılmış Bugut yazıtıdır. Bu belge, büyük farkla, Altaylılardan kalan en eski metindir; pek uzun olmayan (29 satır), boşlukları bulunan ve yorumu zor bir parçadır. Diğer üçü VIII. yüzyılın ba-

şından kalmadır ve Türkçe yazılmıştır.[2] Bunlar, büyük olasılıkla 725 yılında düzenlenen Tonyukuk (62 satır) ya da Bain Tsokto yazıtıyla; bazen Koşo-Tsaydam denilen ve günlük kullanımda daha çok Orhon yazıtları denilen ve sırasıyla 732 ile 735 yıllarında yazılan Köl Tegin (72 satır) ve Bilge Kağan (89 satır) yazıtlarıdır. Bunlar iyice incelendiğinde kısa, ama temel bilgiler sağlarlar. Yazıtları çevreleyen gömütsel yapılar, diğer birçok arkeolojik buluntularda çoğunlukla eksik olan, adı bilinen bir kimseye ait olma ve tarihli olma gibi bir değere sahiptir. Buna ek olarak Bugut yazıtı en önemli Çin kaynaklarından birini doğrulaması nedeniyle oldukça önem kazanan bir taş kabartmayla süslenmiştir. Beşinci Tu-kiu yazıtı, yani Ongin yazıtı daha kısa (19 satır) ve daha karmaşık olup tarihsizdir. Son olarak Sör Gerard Clauson'ın (A.6) üzerinde çalıştığı (biz de incelemelerimizde Clauson'u izleyeceğiz) bu yazıtın tarihinin 731 (Clauson'a göre 720) olması ve Elteriş Kağan veya Bilge Kağan'ın yanındaki yüksek düzeyde bir ulu kişiye ithaf edilmiş olması gerekir. Tola yakınında bulunan (A.14) altıncısı İkhe Kuşotu yazıtı (29 satır), Clauson ve Tryjarski'nin (A.7) gösterdiği gibi Köl-iç-Çor ünvanını taşıyan baba, oğul ve torun olarak iki ya da üç kişiyi yüceltmektedir. Bu yazıt, 722 yılına doğru yazılan Ongin yazıtından hemen önceki bir döneme ait olsa gerek. Son olarak büyük bir olasılıkla 724 yılında yazılan İkhe Asete yazıtı (10 satır), herhalde bir soylunun (*tarkan*) gömüt yazısıdır.

Batı Tu-kiuları yalnızca, Talas vadisinde bulunan taş üzerine kazılı beş kısa yazıtla, yine üzerine yazılar kazılmış bir sopa bıraktılar. Yazıtlar yalnızca 20 ila 50 kelimelik olup ölüyü, yakınlarını ve onlar için ağlayanları belirtmekle yetinmektedir. Bunların da aynı şekilde VIII. yüzyılın başına tarihlenmeleri gerekir (A.4, s. 258). Oldukça çürümüş olan sopaysa çok zorlukla okunabilmektedir.

İlk sorulacak soru Batı ve Doğu Tu-kiularının aynı inançları paylaşıp paylaşmadıklarıdır. Batıdakilerin İran'ın ve doğudakilerin de Çin'in etkisi altında olduğu ileri sürülerek inançlarının da ayrı olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır (O.32, s. 101-102). Bazı durumlarda, Avrasya bozkırlarını iki ayrı iklim şekline göre birbirinden ayıran bir sınır çizmenin yerinde olacağını iyi biliyorum; hatta böyle bir sınırı,

---

[2] Kaynaklar, A'da yazıtlarla ilgili olan eserlere yer verdim. Okuyucuyu Tonyukuk için Giraud'ya (A.8) gönderiyorum, diğerleri içinse dikkatli olmak koşuluyla H. N. Orkun'a (A.18) gönderme yapıyorum. Sör Gerard Clauson ve E. Tryjarski'yi izlediğim zaman yalnızca, Ongin ve İkhe Kuşotu yazıtı ve doğal olarak bu son yıllarda ortaya çıkarılan yazıtlar (Bugut, Tariyat, Tes) için bir ayrıcalık yapıyorum. L. Bazin'in (A.4) kısmi çevirisini verdiği her keresinde onu izledim. Kitabın sonundaki Kaynakçaya bakınız.

Moğol istilaları çağına kadar değişmeden kalan küçük çapta, ancak anlamlı bir gelenek için çizmiştim (R.36). Ama böyle bir sınır ancak istisnai olabilir. İpek Yolu'nda, savaşların ve istilaların yolları üzerinde teknikler, estetik değerler ve düşünceler, Asya'nın bir ucundan diğerine ve çoğu kez bunun da ötesine Avrupa'ya doğru, her iki yönde taşınmıştır. İskitler döneminde geçerli olan, Tu-kiular döneminde de geçerli olmuştur. Sasani sanatının etkisinin bir yandan Japonya'ya kadar, diğer yandan ortaçağda Fransa'ya kadar uzandığı çok güzel bir şekilde kanıtlanmıştır (N.10); yine MS 450 ile 750 arasında parlak dönemini yaşayan ünlü Kızıl resim okulunun; sarayları, ses sanatçıları, dansçıları ve kibar hanımlarıyla meşhur olan Kutşa'nın ince törelerinin Uzakdoğudaki büyük başarısı bilinmektedir (O.29; O.61). Altay topluluklarının Çin'den aldığı Oniki Hayvan Takvimi[3] Ukranya'da VI. yüzyıldan beri bilinmekteydi (A.4, s. 170). Üzüm bağları Çin'e Türkler tarafından Ortadoğudan getirilmiştir.

Çin'in Tu-kiular üzerindeki etkisi çok erken bir zamanda ortaya çıkmıştır. Çin imparatorlarının tüm Yukarı Asya'ya egemen olmak için mücadele ettikleri ve İran dünyasının sınırlarına kadar ilerleyerek savaştıkları sırada, kendilerinin de itiraf ettikleri gibi Tu-kiuların "Türkçe adlarını terk edecek kadar onların egemenliği altına girmeleri ve Çin adlarını alarak Çin imparatoruna itaat etmeleri" gerçekleşirken, bunun aksinin düşünülmesi söz konusu olmazdı.[4] Ancak bu etkinin abartılı biçimde dile getirilmiş olması da olasıdır; ayrıca aynı dönemde bu göçebelerin Uzakdoğudaki yerleşik komşuları üzerindeki etkisinden de söz etmek gerekir.[5]

Buna karşın her ne kadar Sogdcanın bütün Orta Asya'nın *lingua franca*'sı [birçok dilden oluşan ortak dil, –çn] olduğu kabul edilmişse de genelde Sogd etkisi küçümsenmiştir. Hanedanın kurucusu, Çinlilerin Mu-ho dediği Mughan Kağan'ın (553-572) oğlu onuruna düzenlenen Bugut yazıtının son zamanlarda ortaya çıkarılması

---

[3] Chavannes (O.21) bu takvimin Türk kökenli olduğunu ifade etmişti, yanılıyordu; Laufer (M.41), Pelliot (O.79) ve Lüders (O.59) bu değerlendirmenin yanlış olduğunu sezinlemişlerdir. Chavannes'in görüşünden hareketle Türk totemizmiyle ilgili olarak karmaşık kuramlar çıkaran Osman Turan'a (Q.147) karşın L. Bazin'in (A.4, s. 154 ve 156) kesin olarak saptadığı gibi takvim gerçekten Çin kökenlidir.

[4] Bkz. 2. dipnot. Kaynak için Kaynaklar, A'ya bakınız.

[5] Gençlik yıllarımda yapmış olduğum bir araştırmada bunu kanıtlamaktan çok böyle olduğunu varsayımıştım; hâlâ da bu varsayımıma değer vermekteyim (R.1, 1, s. 62). Uygarlıkla ilgili maddi olaylar konusunda (silahlar vs) özellikle Çinlilerin Türklerden aldıkları şeyler için başka örnekler de verilebilir.

(1956) ve yayımlanması (1968) Sogdcaya birdenbire o zamana dek hiç düşünülmeyen bir değer kazandırmıştır (A.3; A.13). Bugut yazıtının Sogdca yazılmış olması, VI. yüzyılın sonundan başlayarak bu dilin etkisinin Moğolistan'ın kuzeyi gibi uzak alanlara kadar yayıldığını ve bunun, bin yıldan fazla bir süre boyunca Türk imparatorluğu tarafından hem resmi dil hem kültür dili olarak kullanıldığını kanıtlamaktadır.

Dinler tarihi için Bugut yazıtının öneminin daha da büyük olduğu ilk bakışta anlaşılmaktadır, çünkü bunun Budizme ilgisi olduğu belirgindir. Gerçekte metninde uzun zamandan beri bilinmeyen hiçbir şey olmamakla birlikte ünlü bir belge olmasının yarattığı coşku yazıtı olduğundan daha da değerli kılmıştır.

Okunabildiği kadarıyla yazıt Budizm etkisine sahip bir yapıdaydı. Öyle ki, bu dini benimseme olasılığıyla ilgili olarak tanrıların bir soruşturma töreni (2. yüz, satır 7), bu inanca katılma gibi kabul edilen Bumin Kağan'ın ruhunun çağırılması (satır 8-10), hükümdarın yeni bir *samgha* yaptırılmasıyla ilgili emri (satır 10) ve ayrıca Türklerin ona verdiği "lütuflar" (3. yüz, satır 1-2) anlatılmaktadır. Buna paralel olarak yazıtta diğer kültürlerin etkilerine ait izler de görülmektedir. Çin etkisi hem Oniki Hayvan Takvimi'nin buradaki kullanımıyla hem de takvimin üzerine oturtulduğu kaplumbağa biçimindeki kaideyle ortaya konmaktadır. Mazdeizmin etkisi metinde bulunan Mazdeist kökenli kelimelerle kanıtlanmaktadır (A.13). Bunun yanı sıra genel bağlamda tamamıyla Türk olan ana yapısı gibi yazıtı çevreleyen gömütler de tamamıyla Türktür. Yalnızca Budizmle ilgili olduğu iddia edilen bu metnin özgün Budist metinlerle karşılaştırılması Budizm dışında pek çok şeyle ilgili olduğunun ortaya konması için yeterlidir.

Bununla birlikte büyük Hint dininin Tu-kiu uygarlığında oynadığı rolden ayrıntılı olarak söz edilmektedir. Halihazırda bunun temel verileri elimizdedir. Budizmin Orta Asya'ya yayılma yolu, kaçınılmaz olarak Türkleri bu dinle karşı karşıya getirmiştir. Uzun zamandan beri Budist din adamları, bozkırlarda yaşayan topluluklar arasında büyük bir propaganda yürütmekteydi. Wei adıyla Kuzey Çin'de tahta çıkan proto-Türkler, yani Tabgaçlar (T'o-pa) Budizmi, T'o-pa Siun'un döneminden (452-465) başlayarak devlet dini haline getirmişlerdi. Daha sonraları 556 ile 572 yılları arasında Çin imparatoru, Çang-nan adlı başkentinde, Türklerin kullanımı için bir Budist tapınağı inşa ettirmişti (I.25, 1, s. 38, 39). Mu-han'ın ardılı ve Bugut yazıtını yazdıran Taspar, Budizmi kabul etmiş ve yeni dinine bağlı bir kişi olarak tanınıyordu. 574 yılından sonra Çin'deki baskıdan kaçan Budistler ona sığınmışlardı. Buddha heykelleri yaptırılmış ve büyük tapınaklar inşa ettirilmişti (*a.y.*, s. 36-

43). Hint, Part, Yue-çe misyonerleri ve Çin keşişlerinin varlığı MS II. yüzyıldan beri bilinmektedir.[6] Birçoğu Türklerden gördükleri yakın ilgiyi belirtmişlerdir. Türklerin ülkesinde 574'ten 584'e kadar oturan Jinagupta, Türk devletinin sınırları içinde serbestçe vaazlarını verebilmiştir (I.6, s. 192; I.10). Prabhakaramistra (626) onları öğrettiği yeni inanca davet etti. "Hükümdarların gözünde çok özel bir güvene sahip oldu ve onlardan büyük bir bağlılık gördü" (*a.y.* ve I.22). Hiuan Thsang, ev sahiplerinin konukseverliğini ve anlayışlarını anlata anlata bitiremez (I.6, s. 193, 197; I.22).

Dolayısıyla Bugut yazıtının bizi hiçbir şekilde hayrete düşürmeyecek bir bağlamı olduğu görülmektedir. Bu yazıtın ortaya çıkardığı tek yeni bilgi Bumin Kağan'ın din değiştirmesidir ki, bu da çok önemli değildir, çünkü bu yazıldığı zaman Bumin Kağan çoktan ölmüştü; bu yazıtla öldükten sonra şüpheye yer vermeyecek bir biçimde dindar kılındı.

Altay toplumlarının hoşgörülülüğü, karşılaştıkları bütün dinlere gösterdikleri yakın ilgi, elimizdeki yazıtlarda belirtildiği gibi kendilerine sadık kişilere farklılık gözetmeksizin gösterdikleri "lütuflar," katılmadıkları inançlara karşı ikiyüzlü ve siyasal (ya da içten) bağlılık göstermelerine ilişkin mevcut kanıtlar, L. Bazin'in kaynaklarına karşın (A.3, s. 42, 43) sonuçta Budizmin, Tu-kiular üzerinde ancak yüzeysel bir etkisi olduğunu düşünen Matmazel von Gabain'in görüşüne katılıyorum (O.52, s. 161-173). Rus bilginleri, Altay toplumlarının 570-590 yılları arasındaki dinsel hayatlarının karmaşıklığını belirtirken Budizmin birdenbire parlamasının nedeninin, onlara bu dinin, uğruna çalıştıkları bozkır birliği fikrini gerçekleştirebilecek bir kuvvet olarak göründüğü şeklindeki varsayımı ileri sürerken hiç kuşkusuz doğru bir değerlendirme yapmışlardır (A.13, s. 78).

Genelde hükümdarlar şu veya bu nedenle Budizme karşı belirli bir eğilim göstermiş olsalar bile kendi çevreleri ve geniş halk kitlelerinin, ulusal dinleri olarak gördükleri inançlara karşı sarsılmaz şekilde sadakat gösterdiklerine ilişkin herhangi bir kuşkuya yer yoktur. İmparatorluğunun yeniden derlenip toplanması döneminde Bilge Kağan, duvarlarla çevrili bir şehir inşa etmeyi düşlerken hâlâ Budizme karşı ilgi duyabiliyordu; ancak Tonyukuk bu konu üzerinde aşağıdaki şekilde tartışarak onu bu eğilimden uzaklaştırmayı başarmıştır: "Buddha ve Lao-tseu insanlara yumu-

---

[6] Bütün bunlar ve hemen ardından gelen konularla ilgili olarak daha fazla bilgi için metin içindeki kaynaklara ek olarak bkz. I.25, 2, s. 36-43; A.12; A.3. Kısa bir özet için bkz. O.34, s. 141.

şaklığı ve alçakgönüllülüğü öğretmektedir. Bu öğretiler savaşçılara yaraşan meziyetler değildir" (I.25, s. 172-173). Bütün bunlar, Türklerin geçmişlerinde çok ender gösterdikleri gibi, eski geleneklere en sıkı biçimde bir geri dönüş ve güçlü bir milliyetçilik akımı olarak belirginleşti: Örneğin Sogd dilinin terk edilmesi ve yalnızca Türkçenin kullanılması; büyük kurucu atalar olan iki kardeşin, yani Bumin Kağan ile İstemi Kağan'ın anısına başvurulması; Hiung-nularda kısaca gördüğümüz *Tengri*, yani Gök Tanrı'nın, yerel ilahların, Ötüken dağının ve yeryüzünün kutsal noktalarının vurgulanması gibi.

Çinlilerin Tonyukuk'a mal ettiği kelimeler Taoizmi su yüzüne çıkarmaktadır. Türklerin Taoizmle ilgileri hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Ancak bu konuda çok açık olan bir şey vardır; o da Budizmin, Tu-kiuları ve onlarla akrabalık ilişkisi kuranları ilgilendiren tek din akımı olmadığıdır.[7] Budist keşişlerin ve hacıların açtıkları yollar üzerinden en azından Nasturi Hıristiyanları ile Maniheizm geçmiştir. Hıristiyan keşiş A-lo-pen, T'ang'ların başkentine 635 yılında gelmiş ve 638 yılında bir kararnameyle kendisine orada manastır kurma izni verilmiştir (I.6, s. 301; O.80, s. 19). Maniheizm yanlılarına gelince, Pelliot'un tahminine göre bunlar VI. yüzyıldan başlayarak Çin'e ulaştılar ve 621 yılında ateş tapınaklarının ilkini orada kurdular (O.80, s. 17). Daha sonraları Orta Asya'da bu iki dini ve daha karmaşık bir durum yaratan Mazdeizmi tekrar göreceğiz (I.6, s. 121; O.80, s. 16).

Türklerin yayılma alanının öbür ucunda, Hazar Denizi'nin çevresinde, Hazarlar hemen hemen aynı çağlarda başka bir dinsel macera yaşamaktaydı. İbrani kaynaklarına göre VII. yüzyılın başından başlayarak ve el-Mesudi'ye göre Harun er-Reşid'in halifeliği zamanında (O.98; O.23; O.108; O.111) Hazarların kağanları ve büyükleri Yahudi dinini kabul etmişlerdi. "Hazar Yahudileri"nden uzun süre söz edilmiştir (O.23). Elimizdeki yeni bilgiler ışığında, büyük halk kitlesinin Yahudilik, Müslümanlık, Hıristiyanlık ve klasik yazarların paganizm diye nitelendirdiği inançlar arasında bölündüğü ve hükümdarın dikkatli ve ilgili bakışları altında büyük bir hoşgörü ortamında yaşadığını bugün bilmekteyiz; Aziz Kiril [Cyrille], Hazarların Hıristiyanlaştırılması için 851 ile 863 yılları arasında o bölgeye gönderildiğinde, hükümdarın sofrasında hahamlarla tartışmıştır.

Yine aynı çağlarda, Bulgar diye adlandırılan Doğu Avrupa'daki Türk kabileleri, Slavlaşmış ve Hıristiyanlaşmışlardır (Kral Boris 864 yılında din değiştirmiştir).

---

[7] Evrensel dinlerin Yukarı Asya ve Çin'deki yayılımı konusunda kısa ve aydınlatıcı bir değerlendirme için bkz. O.80, s. 15 vd.

Orta Volga ve Kama'daki kabilelerse Büyük Bulgaristanı kurmuşlar ve bunların prensleri 921 yılında Abbasi halifesi el-Muktedir'den, kabul ettikleri İslam dini konusunda kendilerini aydınlatması için bilginler göndermesini istemişlerdir (H.10; H.44; N.7, s. 805; O.31; O.86). Elçi olarak gönderilen İbn Fadlan'ın, gerek Bulgarlar gerekse genelde Batı Türklerine ilişkin değerli bir kaynak olduğunu ileride göreceğiz.

Ayrıca din değiştirmeyi düşünen Batı Türkleriyle ilgili olarak *Responsa Nicolai Papae ad consulta Bulgarorum* (860) gibi orijinal bir belgeye sahibiz (G.33). Chavannes (I.6) ve Moravcsiz'in (G.26) topladıkları Yunan kaynakları iyi incelendiğinde, bunların MS 1000 yılları sonlarında bozkırlardaki hayat tarzıyla ilgili belgelerimizi tamamlayabilecekleri görülmektedir. Buna ek olarak Türkler ile Sasaniler arasındaki ilişkiler konusunda bana yabancı olan İran kaynakları mevcuttur.

Tu-kiu imparatorluğunun çöküşü üzerine Orta Asya'da koşulların her ne kadar evrensel dinlerin başarısı için uygun bir ortam yarattığı izlenimi uyanıyorsa da, VII. yüzyılın sonunda ve VIII. yüzyılın başında geleneklerin tekrar canlandırılması eğilimi eski inançların bir süre daha tutunmasına olanak sağlamıştır. Uygurlar eski müttefikleri olan Basmil ve Karlukları 740 yılında bertaraf ettikten sonra Tariyat ve Şine-Usu yazıtlarının başındaki bölümün de kanıtladığı gibi imparatorluklarını, ardılı oldukları imparatorluğa bağlamayı kabul etmişlerdir (A.9; A.18; 1, s. 163, 165). Bu iki büyük yazıt gibi kaya üzerine kazılmış küçük Uygur yazıtları da "runik" harflerle yazılmıştır; bu, Tu-kiuların klasik Türk dilini herhangi bir kesinti olmadan yaşatmaya devam ettiğini göstermektedir. Orhon'un sol yakasına dökülen Hoytu Tamir ırmağının kıyılarında 1893 yılında ortaya çıkarılan fırçayla yazılmış ve dinsel uygulamaları belirlemek için düzenlenmiş bu küçük Uygur yazıtları yaklaşık otuz kadar kısa metinden oluşan bir bütündür; ancak on tanesi okunabilir durumdadır. İki büyük yazıttaysa iki önemli bölüm vardır; Şine-Usu yazıtı (752 veya 760 yılında yazılmış) yaklaşık 50 satır olup çok yıpranmıştır;[8] Tariyat yazıtıysa bilimsel incelemeye ancak 1975 yılında açılmıştır (A.9). L. Bazin bu metni 1979-1980 yılındaki seminerinde inceleme konusu olarak ele almıştı. Daha sonra aynı yazıt, Kljastornij tarafından *Terkin* adıyla Rusçaya çevrilerek yayımlanmıştır (A.11). 753 ile 759 yılları arasına ait olan bu sonuncu metnin 30 satırı, aşağı yukarı içindekileri kısmen yineleyen Şine-Usu yazıtları kadar yıpranmış durumdadır. Bilinçli olarak

[8] Hoytu Tamir ve Şine-Usu yazıtları için yukarıdaki 2. dipnotta belirtilen çekincelerle aynen geçerli olmak koşuluyla A.18'e bakınız.

Tu-kiuların siyasal ve dinsel perspektifiyle yazılan yazıt, bu açıdan göz ardı edilemeyecek kadar önemli bazı kanıtlayıcı unsurlar ve yeni ekler içermektedir. Bunların yanı sıra, yakın zamanlarda bulunan ve 20 satırı okunabilen iç kısmıyla tamamlanan Tes yazıtı (750-751) vardır (A.10). Sonuç olarak Tu-kiu imparatorluğunun kurulmasıyla Uygurların Maniheizm dinine geçmeleri arasındaki iki yüzyıllık süreç için hâlâ istenilen düzeyde olmasa bile oldukça yeterli sayıda belgeye sahibiz.

Din değiştirme, Uygur kağanının 762 yılında Çin'e yaptığı bir sefer sırasında gerçekleşmiştir. Kağan, başkent Lo-yang'da Sogd dilini konuşan Maniheist din adamlarıyla karşılaşmış, geri dönerken bu din adamlarını Moğolistan'a götürmüş ve Orhon kıyılarında inşa ettirdiği Ordu Balık adında duvarla çevrilmiş başkentte mükemmel bir şekilde yerleştirmiştir. Onların etkisiyle Sogd dili kaybettiği önemi tekrar kazandı ve imparatorluğun ikinci resmi dili oldu; bu dil, yeni öğretinin benimsenmesini kutlayan çok yıpranmış, ancak okunabilir durumdaki Sevrey yazıtında (762) Türkçeyle aynı düzeyde kullanılmıştır (A.12).

Türklerin ve Moğolların dininde görece geç dönemde ortaya çıkan düalizmin, Maniheizm ile paganizmin başarılı bir şekilde yan yana yaşamalarından kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorulabilir. Her din değiştirmede söz konusu olduğu gibi, eski mirasın büyük bir kısmı yeni bir kalıba girerek ortaya çıkar. İşte böylece, örneğin Buku Kağan'ın köken söylencesi, kesinlikle "çoktanrılı" ve Altaylı görüş açısı ve anlatış biçiminde varlığını sürdürmüştür. Bu efsanenin uyandırdığı ilgi benzersiz ve uzun süreli olmuştur. Öyle ki yüzyıllar sonra Moğol egemenliği çağında, gerek Çinliler gerekse Müslümanlarca hâlâ bilinmekteydi ve Batılı seyyahlar bundan söz edildiğini duymuşlardı. İşin ilginç bu efsane Oğuz Türkleri ve Nayman Türkleri ile Öngüt, Kalmuk ve Oyrat Moğolları gibi değişik toplumlarda da yankı bulmuştur.[9]

Uygurlar Moğolistan'daki egemenliklerini uzun süre koruyamadı. Yukarı Yenisey'de yaşayan Kırgız Türkleri birdenbire kuzeybatı yönünden geldiler, Ordu Balık'ı yaktılar, kağanı öldürdüler ve insanları dağılmaya zorladılar. Bunların büyük bir çoğunluğu, önceleri Çin Türkistanı ve daha sonra Sin-kiang adını alan topraklarda daha önceden kurulan kolonilere sığındı.

Maniheizm taraftarı ve bunun da ötesinde göçmen olan Uygurların yazıtlarının (Karabalasagun, A.5; A.22) veya yazma metinlerinin artık Türk dinini ilgilendiren

---

[9] Bu metinler ve ileride tekrar ele alacağım Uygur köken söylencesiyle ilgili olarak daha sonraki kaynaklara bakınız.

bir yanı bulunmamaktadır. Kaldı ki bu eski dinden arta kalanların gerçekten büyük bir çeşitlilik gösteren bir kültür ortamında belirlenmesi özellikle zordur.

Yine de yerel bilgiler IX. yüzyılda ortadan kaybolmuş değildir. Bu bilgiler, Bazin'in en eski tarih diye tanımladığı 750 yılından başlayarak en yeni tarih olan 924 yılına kadar (A.4, s. 175) Minusinsk ve Abakan bölgesindeki Kırgız yazıtları ve Maniheizm öncesi Tu-kiular ve Uygurlarınkine çok benzeyen ve runik harflerle yazılmış Tuva'daki Türk dilini kullanan toplumların yazıtlarıyla aktarılmıştır. Bu yazıtların hemen hemen hepsi gömütle ilgili bazı anlam ve lehçeye değin küçük farklarla[10] birbirinden ayrılmaktadır (A.4, s. 115). Bunlar oldukça bol sayıda olup (52 tanesi 1960 yılında yayımlanmıştı; o zamandan bu yana başka birkaçı hâlâ kullanılamaz halde bulunan bazı kısa Altay metinleriyle birlikte yayımlanmıştır), kısa ve çoğu kez yıpranmış olmak gibi sakıncalar taşımakta ve okunmaları hemen hemen her zaman çok zor olmakta, çevirileri çoğunlukla belirsizlikler içermektedir.[11] Görünüşteki tekdüzeliklerine karşın oldukça büyük bir çeşitlilik sergilerler. Moğolistan'ın büyük yazıtlarından oldukça farklı olan konuları ve çoğunlukla orijinal olan değerlendirmeleri iyice anlaşılsaydı, onlara büyük bir değer verilebilecekti. Bu halleriyle de konumuz için önemlidirler.

Bunlara, Moğolistan'da bulunan ve ilk önceleri Uygur kökenli olduğu sanılan (A.18), ama aslında "bir Kırgız Oğlu"nun Yağlakar ailesinin Uygur hükümranlığına karşı zaferini kutlayan Suci yazıtını eklemek gerekir. 11 kısa satır içeren bu yazıt IX. yüzyılın ikinci yarısında yazılmıştır.

Evrensel Dinlerin Göreceli Zaferi

Uygurlar göç ettikleri topraklarda, Altaylıların o zamana kadar tamamen yabancısı oldukları bir dünya yarattı. Daha eski zamanlara gönderme yaparken, Karabalasagun yazıtının bir oranda abartmaktan geri kalmayarak belirttiği gibi, "Barbar geleneklere sahip ve kanın sarhoşluğuyla dolu olan bu ülke, sebzelerin yetiştirildiği bir ülke haline gelmişti; insanların öldürüldüğü bu ülke, iyilik yapmanın öğrenildiği bir diyar haline gelmişti" (B.6, s. 268). Uygarlık düzeyinin gerçekten kayda değer bir şekilde geliştiği ve savaş hırsının yerini dinsel şeylere karşı duyulan ilgiye

---

[10] Onlarda da bunun, Tu-kiularda olduğu gibi "İmparatorluk" anlamına gelmeyip, "ülke" anlamına geldiğini, *el* kelimesinin incelenmesiyle sanırım kesin olarak ortaya koydum (R.44).

[11] Bkz. 2. dipnot. Bunlardan biri olan A.2'yi yayımlayan Bazin'e A.4'te sık sık başvurdum. Bunları değerlendirmek için bkz. A.1.

bıraktığı bir gerçektir. Uygurların kültür düzeyi o denli yükselmişti ki, Moğolistan'daki durumlarıyla artık herhangi bir ortak noktaları kalmamıştı. Yeni yeni Maniheizm yanlısı olan Uygurlar, yüksek düzeyde Budist geleneği olan bir ülkeye yerleşmişler, orada daha önceden gelişen güçlü bir plastik sanat akımından büyük ölçüde yararlanmışlar ve bu sanat düzeyini kusursuz şekilde sürdürmeyi bilmişlerdir. Edebiyat orijinal eserlerle değil çevirilerle gelişmiştir. Gerek Turfan'da Almanların yaptıkları kazılardan, gerekse Tuen-huang'daki "Yazmalar Mağarası"ndan elde edilen (B.6; B.12; B.13; B.23; E.10) metinlerden oluşan önemli birikim, güçlü bir Maniheizm etkisinin varlığını göstermektedir. Buna karşın Uygur sanatı ve edebiyatı Budizm etkisinin canlılığını ortaya koymaktadır (B.8; B.23); bu da Budizmin, Mani öğretilerinin çoğu kez başarılı bir karşıtı olduğunu düşündürmektedir. Diğer dinler, özellikle de Nasturi Hıristiyanlığı, Uygur Sin-kiang'ında ve Kan-su'sunda başarılı olmuştur. Güçlü bir şekilde yerleşen Nasturilik Tarım havzasını, Moğolistan'ın büyük göçebe oluşumları doğrultusunda bir misyonerlik merkezi haline getirmiştir. Ayrıca Alman arkeoloji heyetleri Turfan bölgesinde, aralarında Kutsal Teslis'e bir methiyenin olduğu ve Pelliot'un Tuen-huang'da bulduklarını andıran Hıristiyan diniyle ilgili metinler de bulmuşlardır (B.23; E.10; O.80, s. 19).

Mazdeizm ile Yahudilik burada daha az izler bırakmıştır. Mazdeizmin Turfan'daki varlığı, Zerdüşt'ten söz eden ve gerçekte biraz anlaşılmaz terimlerle ateş tapınaklarının var olduğunu belirten Müslüman ve Çin kaynaklarınca kanıtlanmaktadır; Arap kaynaklarında belirtildiği gibi bir pan-Türk ve pan-Moğol kültü olan ateş kültüne ait bütün verileri Mazdeizme mal etmek kuşkusuz düşüncesizlik olacaktır. Yahudiliğin Turfan'daki varlığıysa, daha iyi bir şekilde Kaşgarlı'nın Yahudi-İran kökenli belgeleri ve Pelliot'un Tuen-huang'da ortaya çıkardığı yaklaşık 800 yılına ait İbranice yazmalarla kanıtlanmıştır (O.80, s. 19). Sonuçta Orta Asya'da büyüyen bir güç olan İslamiyet, Talas zaferinden sonra elçileri, tüccarları ve sufileriyle kendini göstermeye başlamıştır.

Böyle bir ortamda, bazı bölgelerde eski dinin kimi özelliklerini koruyabilmesi şaşkınlık uyandırmaktadır. Kuşkusuz şehirlerde, kültür odaklarında can çekişen bu din, merkezleri çevreleyen bölgelerde yaşayan göçebe topluluklarında canlı halde bulunuyordu; ancak bu konudaki bilgiler VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıl başlarına kadar gittikçe daha az bulunur hale gelmektedir.

Uygurlar, Türk dilinin koşullarına mükemmel şekilde uyarlanan "runik" harflerin yerine geçmek üzere, daha az uygun olan, ama kendilerine zorla kabul ettirilen Sogd dilinden türetilen harfleri benimsemişlerdi. İşte Arap alfabesi alınmadan önce,

Yukarı Asya Türk edebiyatının büyük kısmı bunlarla yazılmıştır ve bunun rolü o denli büyük olmuştur ki, Moğollara bu yazı tarzını benimsemekten başka yapacak bir şey kalmamıştı. Ancak "runik" alfabe tamamen kaybolmamıştır. Genelde din kurumlarının her zaman kendi kutsal anlatım şekillerine bağlı kalmaları dolayısıyla bu alfabenin geleneksel dine sıkıca bağlı kaldığı sanılmaktadır; aslında bilinen ve olağan olan bu durumda şaşılacak bir şey yoktur. Geleneksel alfabe, Tarım vahalarında, aralarında *Irk Bitig*'in de olduğu bazı yazmaların kaleme alınmasında kullanılmıştır. "Eski tarihlerde Şa-çeu (Tuen-huang) bölgesinin halk inançlarına ilişkin en değerli" kaynaklarımızdan biri olan *Irk Bitig* (A.4, s. 294), yalnızca bozkır hayatına değinen, 970 yılında bir Maniheist manastırında yazılmış kehanet kitabıdır. Ancak ne yazık ki, yazılış amacına uygun olarak bilmece gibi kaleme alındığından sadece yararlanılması çok güç olan bazı bilgiler aktarmaktadır. Thomsen'ın ortaya çıkardığı (B.22, s. 181-227), aynı şekilde runik harflerle yazılmış diğer iki metin de konumuza herhangi bir katkıda bulunmamaktadır.

Bu dönemde ağırlığı bulunan Türk kaynakları tekrar ortaya çıkmıştı. Bunların en ünlüsü, kendisi de Müslüman bir Karahanlı olan Kaşgarlı Mahmud'un Bağdat'ta 1083 yılında Arapça yazdığı *Divan-ı Lûgat-it Türk*'tür (B.10). Ancak bu kitabın birçok verisi hâlâ "çoktanrılı" olan hemşerilerine ve özellikle İslamiyetin kesin egemenliğinden önceki bir tarihi taşıyan şiir ve atasözlerine dayanmaktadır. Kaşgarlı'nın verdiği bütün bilgilerin, bizim bakış açımızdan sistematik olarak incelenmesi gerekmektedir. 1070 yılında Kaşgarlı'nın hemşerisi Yusuf Has Hacib'in yazdığı *Kutadgu Bilig* (B.1; B.19), satırları arasından, bugünkü bilgilerimiz ışığında hâlâ sınırlı şekilde değerlendirilebilen, karmaşık bir İslam öncesi kültürün sızdığı, yeni Müslüman olmuş bir ortamın dinsel inancını yansıtmaktadır.

Önemleri açısından Kaşgarlı'nın eseriyle karşılaştırılamasalar da öteki ortaçağ sözlükleri veya daha yakın tarihli sözlükler de kimi zaman yararlı sayılabilecek bilgiler vermektedir. Bunların arasında en ilgi çekeni, 1294-1295 yılında hazırlanmış bir Latince-Farsça-Komanca sözlüğü olan ve dinsel veriler yönünden zengin Koman edebiyatı metinleri içeren *Codex Comanicus*'tur. Kendilerini büyük uygarlık akımlarının dışında tutan Komanlar geleneklerini oldukça saf olarak korumuş gibi görünmektedir. Bunlar üzerinde, henüz gerçekleştiremediğim ayrıntılı bir inceleme yapmanın gerekli olduğu kanısındayım.

Daha çok bilgi vermek amacıyla, ilk önce tarihi 1245 yılı olarak anılan (E.15), daha sonra 1343 olarak belirtilen (E.9) ve yazarı belli olmayan bir Arapça-Türkçe sözlüğü, Ebû Hayyan'ın 1313 tarihli ünlü *Kitabü'l-İdrak*'ını (E.6), İbn Muhenna'nın

sözlüğünü (E.2), XIV veya XV. yüzyılda yazılan ve Ligeti'nin incelediği İstanbul'daki küçük Moğolca sözlüğü (E.17), Zajackowski'nin yayımladığı ve herhalde XIV. yüzyıla ait Arapça-Kıpçakça sözlüğü (E.31), Tryjarski'nin incelediği Ermenice-Kıpçakça sözlük gibi daha yakın tarihli eserleri burada belirtmek isterim. Bunlar verdikleri kelimelerin yalnızca içerdikleri kavramların varlığını belirtmekle kalmıyor, bazen anlamlarını da açıklığa kavuşturuyorlardı.

Bu eserler, o sıralarda Uygurlar dışındaki Türk dünyasıyla pratikte her türlü teması kaybeden Çin kaynaklarının suskunluğunu gidermeye kısmen katkıda bulunmaktadır. Bu durumda, siyasal alana yeni atılan proto-Tunguzlar olan Yutşenler (Curşetler) ve proto-Moğollar olan ve Kırgızları Moğolistan'dan fiilen kovan Kitanlar gibi, ortaya yeni çıkan topluluklar Çin kaynaklarının olanca dikkatini çekmiştir. Leao adıyla Çin'e yerleşen Kitanlar, daha çok Moğol ve Çin dili uzmanlarının yardımını gerektiren ve konumuz açısından son derece önemli olan zengin bir dinsel yapı sergiler. Bu açıdan Stein (I.34), Wittfogel ve Feng'in (I.36) araştırmaları ve daha az iddialı, ancak daha analitik incelemelerin (Q.2) Altay dininin tanınmasına ne kadar önemli katkısı olacağını göstermektedir.

Artık Doğulu olmaktan çok Batılı olan Türk dünyası için Bizanslılar, Suidas'ın (X. yüzyıl) ve özellikle Constantin Porphyrogenete'in (X. yüzyıl) sözlüğü ya da aralarında *Nestor Tarihi* de (1100 yılına doğru) bulunan Slav-Rus metinleri (G.10) bize bilgi vermek bakımından Çinlilerden nöbeti devralmaktadır. İslam yazarları VIII. yüzyıldan başlayarak ve özellikle IX. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar, bu katkıyı çok daha büyük bir çapta sağlamışlardır. Özellikle seyyahlar ve coğrafyacılar incelenmelidir; ancak tarihçiler de kimi zaman aynı ölçüde değerlidir, öyle ki yüzlerce sayfa okuduktan sonra tam düş kırıklığına uğrayacakken yararlı bilgilere rastlayabilmekteyiz. Genelde o dönemde Müslümanlar Türkleri kâfir olarak nitelendirdiklerinden, dinsel görüşlerini anlamaya çalışmamakta, ancak çarpıtılmış veya kayda değer olarak buldukları şeyleri belirtmektedir: Örneğin İbn Sina *Işârât*'ında (H.18) bir Şaman seansının belki de en eski betimlemesini vermektedir. Bu konuyla ilgili olarak el-Medaini'nin (ölm. 840), daha sonra IX. yüzyılda Taberi, Yakubi, el-Kurdadbeh'in öykülerini; X. yüzyılda son derece önemli olan değerlendirmeleriyle İbn Fadlan, Mesudi, Makdisi, görüşleri Kazvini ve Yakût tarafından aktarılan Ebû Dulef, İstahri, İbn Rüşd, İbn Havkal'ı ve yazarı belirsiz olan *Hududü'l-Âlem*'i; XI. yüzyılda Biruni, Mervazi, el-Bekri, Gerdizi, İbn Sina; XII. yüzyılda Nizami, İdrisi, İbnü'l-Esir, Mervazi, Avfi, Yakût'un anlatılarını değerlendirmeye çalıştım. Klasik yazarların seçme yazılarında adı geçen diğer yazarların katkılarından da aynı şekilde yarar-

landım. Bu basit isim sıralaması elimizdeki büyük kaynak birikiminden bir hayli şeyi kaçırmış olabileceğimizi göstermektedir. Kaynakları belirtmekle hiç değilse bir derleme çalışmasını başlatmaktayız. Bu alanda araştırılacak gerçekten çok şey olduğuna ve yeni metinler bulunup yayımlandıkça ve çevrildikçe genişleyecek bir alanın varlığına inanıyorum (bkz. Kaynaklar, H).

Türk krallıklarının Mançurya'da uzun süre durdurduğu Kitanlar, kendilerine Kuzey Çin'in yolunu açan Apao-ki tarafından 907 ile 926 yılları arasında birlik haline getirilmişlerdir. Kültür düzeyleri pek yüksek olmayan Kitanlar, o zamandan başlayarak Altay Asya'sının egemenleri gibi gözüken Uygurların etkisine kesin olarak tabi oldular ve Çin'de kurdukları Leao adlı hanedan kısa sürede zayıflayarak bir ulus olmaktan çıktı. Bıraktıkları belgelerin incelenmesi, geçici olarak göçebeliğe dönme kararı vermeleri (Mançurya'da yaşayan ve 1115 yılında Pekin'i ele geçiren Yutşenler tarafından Çin'den kovulduklarında) ve Kara Kitan krallığını (1130-1135) kurmak için sonradan Rus Türkistanı ismini alacak olan yerin kuzeydoğusuna gitme konusunda gösterdikleri mükemmel yetenek, bizi bu Çinlileşmenin ve ulus olmaktan çıkışın belirtilmeye çalışıldığı kadar kesin olmadığına inanmaya yönlendirmektedir. Genel olarak tarih, geleneklerin hemen her yerde ve her zaman, en yüksek kültürlerin saldırılarına bile büyük bir dirençle karşı koyduğunu göstermektedir.[12]

Kitanlar Moğolistan'la ilgilenmediler ve Kırgızların yok olmasından bir süre sonra boşluk doğdu. En azından artık bu topraklar üzerinde onların Moğollaşmasını önleyecek güçlü Türk toplulukları yoktu. Yüzyıllardan beri Türkçe konuşan toplumlar ara vermeksizin batıya doğru kayıyorlardı ve bu, Mançurya'da yaşayan proto-Moğolların Moğolistan'a doğru göçüne imkân vermiş veya yol açmıştır.

Bu dönemde Kuzey Asya'da hareket halinde bulunan tüm boylar arasında hangilerinin Türk veya hangilerinin Moğol olduğunu anlamak o kadar kolay değildir. Taşıdıkları isimler de bu konuda bir ipucu vermez. Naymanların Moğolca bir adı vardı, ancak bunlar hemen hemen kesin olarak Türktüler veya Türkleşme yolunda olan Moğollardı. Uzun süre onlara karşı savaşmalarına karşın sonradan dahil oldukları Cengiz Han ordusunda parlak şekilde başarılı olan, boy adları antik çağların korkunç nehri ve "barbar" sözüyle karıştırılarak "tatar" ismine dönüşecek olan Tatarlar belki de Türkleşmiş Moğollardı; aynı şey Türkçe ve Moğolca konuşan toplumlar arasında dengede bulundukları sanılan Keraitler için de geçerlidir.

---

[12] Yutşenler (Curşetler) konusunda genel eserler dışında bkz. I.11. Kitanlarla (Leao) için bkz. I.11; I.36; I.34; O.70. Kara-Kitayların dinsel hayatına ilişkin bilgilerimiz yetersizdir.

Hıristiyanlık bütün bu topluluklarda, özellikle Naymanlar, Keraitler ve Öngütlerde, en azından yönetici sınıfta, kesin bir başarı kazanmıştı. Vaftiz edilen bir kabile şefi, bütün ortaçağ süresince Batılıların kafalarını kurcalayan Papaz Jean söylencesinin kökenini oluşturmuş, sonrasında bu söylence Necaşi'nin [Habeş İmparatoru, – çn] şahsında Afrika'ya taşınmıştır (N.15; N.35; N.36).

Gerçek Moğollara gelince bunlar, bütün diğerleri gibi ayrı bir topluluk oluşturuyordu ve görünürde herhangi bir ayrıcalıkları yoktu; ayrıca tamamen vahşi ve özellikle "dinsiz"diler. Yalnızca başarıları isimlerini duyurdu ve bu ismi kendileriyle aynı dili kullanan herkese kabul ettirdiler. Hem çok eski gelenekleri dolayısıyla hem de bir bozkır imparatorluğunun kurucuları oldukları için bu isme sağlam tarihsel temeller vermek istediler ve Tu-kiuların büyük dinsel temalarını aynen korudular ya da kendilerine mal ettiler. Bu denli belirgin sayısız veri karşısında artık kuşkuya yer yoktur. Ancak ortaya çıkan küçük, ama anlamlı bazı farklılıkların, düşüncelerin normal evriminden mi kaynaklandığını, yoksa daha eski zamanlardan beri değişmemiş halde bulunan, ancak bizim bilmediğimiz olayları mı yansıttığını kendi kendimize sormamız gerekir.

Ne olursa olsun, herhalde daha önceden olmasa bile sonradan tam anlamıyla bir Moğol dini haline gelen bu Türk dini, fetihlerin ideolojik temelini oluşturdu ve bu fetihler sayesinde uluslararası düzeyde yayılma imkânı buldu. Ne var ki, Cengiz Han İmparatorluğu, Altay toplumlarında her zaman var olan dinsel hoşgörü, hangi dine ait olursa olsun bütün din adamlarına gösterdikleri saygı ve karşılaştıkları çeşitli fikir akımlarına karşı duydukları ilgi üzerine kurulmuştu; ancak onlar, yine de çok eski dogmaları özenle gözetmişler ve hafife alınmalarına izin vermemişlerdir. Öyle ki dünya çapındaki bir imparatorlukta Cengiz Han'ın temel yasası olan *yasak*'ı çiğnemek ağır bir suçtu (Q.148 ve O.85).

Cengiz Han İmparatorluğu ve ardılları, kan dökülmeden egemenlikleri altına giren, ama uygarlık düzeyleri nedeniyle yönetimin büyük bir kısmını ele geçiren Uygurlara karşın, evrensel dinlerin yayılması nedeniyle iyice hırpalanmış eski kökenli ne varsa hepsine hayat verdiler. Bu yeniden canlanma, İslam dinini resmen kabul edeli çok olan Türklere uzun zamandır yerleştikleri uzaklardaki Anadolu'da kendini hissettirmiştir (bunun iyi bir örneği için bkz. A.4, s. 534). Bunun geleneklerin ölmemiş olmasından ve bunların İslamiyet, Budizm, Maniheizm veya Hıristiyanlık etkisi altına giren ülkelerde küller altında saklı kalmasından ötürü meydana gelebileceği açık bir gerçektir. Bunun izlerine VIII ile XIII. yüzyıllar arasında, her yerde şu ya da bu ölçüde rastlanmaktadır. Üstelik eski dinsel hayatlarını aynen koruyan

ve ne yazık ki haklarındaki bilgimizin yeterli olmadığı çeşitli halklar da bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle Avrupa'nın güneydoğu bozkırlarında Hazarların yerini alan ve sürekli olarak Bizans'a saldırılar düzenleyen Peçenekleri sayabiliriz. Ayrıca bunlara örnek olarak aynı topraklarda onların ardılı olan, Komanlar ve Poloveçler adıyla da tanınan, Cengiz İmparatorluğu'nun hanlıklarından biri olarak sonunda İslamiyeti kabul eden ve Altınordu'nun çok büyük bir kısmını oluşturan Kıpçaklardan da söz edebiliriz.[13]

Moğol egemenliği Altayların dinini öğrenebilmemiz açısından bizi ayrıcalıklı bir döneme götürmektedir. Günümüzde o döneme ait metinler artık çok sayıda bulunsa da, 1240 yılında yazılmış olup Pelliot, Haenisch, Kozin ve Ligeti'nin çevirip yayımladıkları, özellikle P. A. Mostaert ile diğerlerinin (bkz. Kaynaklar, D) uzun uzun tartıştıkları *Moğolların Gizli Tarihi* adlı Moğol eseri en önemlisidir. Ayrıca Moğol hükümdarlarının Batılı prenslere hitaben yazdığı mektuplar, mühürdarlık belgeleri, "hoşgörü fermanları," orijinal dillerinde veya dönemindeki çevirileriyle çoğu kez aynı şekilde ilgi uyandırmaktadır. Buna karşın daha sonraki döneme ait vakayinamelerden *Altan Tobçi* (D.1) ve XVII. yüzyıldaki *Sanang Setşen* (D.30) Budizme geçişten sonrasına rastlar; bunlar yalnızca mevcut bilgileri doğrulamakta veya eskiyle ilgili anıları tazelemektedir.

Turfan Uygurcasıyla 1300 yılına doğru, *Gizli Tarih*'ten kısa bir süre sonra yazılan ve Paris'te, Ulusal Kütüphane'de bulunan Türkçe *Oğuzname*, söylencelere ve inançlara uzun bölümler ayıran bugüne kadarki tek metindir. Bunun açıkladığı gelenekler, XIII. yüzyılda İranlı tarihçilerce doğrulanmakta ve aynı şekilde XVII. yüzyılda Hiveli Türk yazar Ebû'l-Gazi Bahadır Han tarafından aktarılmaktadır. Selçuklular ve Osmanlıların da soyundan geldiği ve Batı Türklerine ismini veren atanın (Oğuz) destanı olan *Oğuzname*, canlı bir milliyetçilik sergilemekte ve en saf Türk gelenekleriyle dolu olmasına karşın bunları Moğollar aracılığıyla yansıtmaktadır. Şu kadar ki, Oğuz Kağan'ın askeri başarıları gerçekte, uyarlanarak Türk tarzına aktarılan Cengiz Han'ın başarılarıdır.

Cengiz Han İmparatorluğu, olağanüstü genişlemesiyle tüm eski dünyayla bağlantı kurduğundan, yazmayı bilen herkesi bundan söz etmeye yöneltmiştir. Bu dönem hakkında bilgi verenlerin ilk sırasına, ona hizmet eden Cüveyni ve Reşidüddin (ölümleri, sırasıyla 1283 ve 1318) adlı iki İranlı tarihçiyi koymak gerekir. Adı ge-

---

[13] Peçenekler konusunda özellikle bkz. O.68, s. 219-255; O.56; N.5, s. 2-5, 108-134. Komanlarla için bkz. O.12; O.65; O.73. Altınordu'ya O.75; O.97'nin yardımıyla yaklaşılabilir.

çen iki tarihçi de, Emir Hüsrev (ölm. 1325), Vassâf (ölm. 1312) ve XV. yüzyılda Mirkhond ve Kandemir (H.4; H.7; H.8; H.27) gibi meslektaş ve takipçilerini büyük farkla aşmaktadır. Bununla birlikte Orta Asyayı bir uçtan bir uca kateden Batılı seyyahlar, elçiler ve misyonerler verdikleri bilgi yönünden onlara eşit ve bazen de onlardan üstündür. Eserinin önemine karşın Marco Polo, yolculuğunu daha geç bir tarihte gerçekleştirdiğinden ve özellikle Uzakdoğuyla ilgilendiğinden, beklenilenin daha azını vermektedir; aynı şey Odoric de Pordenone, Jourdain Catalan de Severac, Ricold de Monte Croce için de geçerlidir. Buna karşın Guillaume de Rubruck ve Jean de Plan Carpin'in anlatıları tükenmez kaynaklar olarak inanılmaz zenginliktedir. Simon de Saint Quentin ise daha az incelenmiştir (bkz. Kaynaklar, G ve G.32'deki inceleme).

Büyük Batı vakayinameleri çoğu kez fanteziye kaçan pek çok bilgiyi isimsiz, karmaşık kaynaklardan veya kimi zaman, dev eseriyle Parisli Matthieu ve Haçlı seferleri tarihçilerinden Guillaume de Nangis ile Joinville gibi ünlü yazarlardan toplamışlardır. Doğu Hıristiyanları onlardan hiçbir şekilde geri kalmaz. Ermeniler arasında Kral I. Hethum'un Kuzey Asya'ya yaptığı geziyi (1266-1270), Akançlı Grigor'u (1250-1335) ve özellikle Kancaklı Kiragos'u (1201-1272) saymak gerekir. Diğer Doğu Hıristiyanları arasında, Bar Hebraeus adıyla daha iyi tanınan Ebû'l-Ferec, Suriyeli Mikhael ve Fransa'ya kadar yolculuk yapan patrik III. Mar-Jaballaha ile keşiş Rabban Cauma'dan oluşan olağanüstü ikiliyi saymamız gerekir.

Bu sayede, XIII. yüzyıl ile XIV. yüzyılın ilk çeyreğinin birikim dağarcığı hacim ve yoğunluk bakımından VI ile VIII. yüzyıllarınkine oranla daha zengin olup diğerleriyle beraber ayrılmaz bir bütünün ikinci cephesini oluşturmaktadır.

Cengiz Han İmparatorluğu'nun çöküşü beraberinde bu imparatorluğun resmi dininin de her yerde çöküşünü getirmiştir. Döneme ait kaynakların azlığı bunun kanıtıdır. Bu konuda yararlandığım Müslüman yazarlar yalnızca İbn Batuta (ölm. 1368) ve İbn Haldun (ölm. 1406) olmuştur. Çin kaynaklarından yalnızca, 1369 yılında derlenen Çin Moğollarının resmi tarihi olan *Yuan-çe* ile *Cengiz Han Seferlerinin Tarihi* adlı eserler (I.31), daha geniş bilgi veren kaynaklar bulununcaya dek başvurulmaya değer niteliktedir.

Çin'de Moğollar Çinlileşmişlerdir. Müslüman Doğunun büyük devletlerinde, İran'da, Çağatay diyarında, Avrupa'nın güneydoğu ovalarında İslamiyet ancak XIV. yüzyılın ortalarından sonra başarıya ulaşmıştır. Türk imparatorlukları İslamiyeti büyük çapta uygulayan hükümdarlarca yönetilmiştir. Ancak Cengiz Han İmparatorluğu'nun yeşerdiği topraklarda *yasak* konusunda belli bir bağlılık herhalde bir süre

daha sürmüştür: Bunun kanıtını, Cengiz Han'ın eserini yeniden kurmayı arzulayan Timurlenk'te (O.3, s. 86-89) ve onun soyundan olup Büyük Moğol adıyla (R.21) bilinen imparatorluğu kuran Hindistan fatihi Babur'de (1483-1530) görmekteyiz. Ayrıca başka yerlerde, örneğin İran'da Safevilerde de (R.31; örnek O.4) buna ait çeşitli izlerin olduğu da bir gerçektir.

Doğuda kalıcı bir devlet düzeni kurma olanağı olan bir güç kalmamıştı artık ve bir süre sonra Budizm intikamını parlak bir şekilde alacaktı. Budizm, Tsong-kapa'nın kişiliğinde düzenleyici ve atılımcı gücü bulduğunda Kuzey Asya'nın hemen her yerinde gerileme yolunda görünüyordu. Bundan sonraki yıllarda Budizm, Moğolistan'ın manevi istilasına girişti ve Lamaist şekliyle 1570 ile 1600 yılları arasında buraya yerleşti; XVII. yüzyıl başlarında Kalmuklar ve Buryatlar gibi diğer Moğollarca da benimsendi. Hiç kuşkusuz, her zaman olduğu gibi, eskiden kalan Budizm öncesi kültler "geleneksel damgasını yedi;" ancak yeni ve resmi "beyaz din" niteliğinin yanında halka ait olan "kara inanç" yaşamaya devam etmiştir. Etnograflar buna Şamanizm adını verme alışkanlığındadır, çünkü artık Şamanizm kara inancın temeli olmuştu.[14]

Cengiz Han devletinin Moğolistan'da çöküşü ve XVI. yüzyıl arasında geçen dönemle ilgili olarak fazla bilgimiz yoktur (Q.144, s. 353). Ancak önemli bir kaynak (D.9) Lamaizmin yerleşmesinden hemen önce güçlü bir "Şamanist" etkinlik olduğunu göstermektedir. Aslında sergilenen yeni bir çehre altındaki geleneksel dindi. Bu yeni çehre ya yozlaştırılmasından ya da daha eski tarihlerde bizce çok az anlaşılan, halkın alt tabakasının (kara budun) inançlarının ortaya çıkmasından kaynaklanmaktaydı. Söz konusu gerileme yalnızca Moğolistan'da yaşayan Moğolları değil, Müslüman olmayan bütün Altay Asya'sını da ilgilendiriyordu. Geleneksel din, varlığını sürdürdüğü sürece, yabancı baskıların olmadığı zamanlarda bile halkın en çok sahip çıktığı, halka en özgü biçimindeydi.

Bozulma özellikle geniş topraklar üzerinde dağınık halde yaşayan, uluslararası bir rolü olmayan, Türkçe konuşan ve XIII. yüzyılda Lena'ya göç etmiş Yakutlar gibi oldukça kısa zaman önce oraya göç etmiş ya da uzun süredir orada yerleşik olan halkların bulunduğu Sibirya'da meydana gelmiş olmalı. Manevi hayatın yeşermesine pek uygun olmayan bu koşullar, XVII. yüzyılda ve özellikle 1782 yılından sonra

---

[14] Zor, fakat önemli bir konu olan renk sembolizmi konusunda, özellikle siyah ve beyaz için bkz. M.32, s. 218; M.54; Q.124. Moğolistan'da siyahla ilgili inançlar konusunda Q.144'e ve özellikle s. 341 ve izleyen sayfalara bakınız.

Rus sömürgeciliğinin baskısı altında daha da ağırlaşmıştır. Orada yaşayanların düşünce dünyası gittikçe çağdışı kalmış, en gösterişsiz şekillerine indirgenmiş, bozulmuş ve nihayet Hıristiyanlıkla ilgili olanın kuşkusuz en belirgin olduğu, ama zorunlu olarak en güçlü olmadığı çok çeşitli etkilere uğramıştır. Hyperboreliler ile paleo-Asyalıların birlikte yaşaması kültür alışverişine yol açmıştır. Mordv ve Çeremis, yani Fino-ugrik ayinlerin Altaylıların kültürüne sızdığı son zamanlarda Chichlo tarafından ortaya konmuştur (O.28). Aslında bu etkileşim tek örnek değildir ve ikibin yıllık olaylara ait izlerle karşılaştığımızda hayretler içinde kalıyoruz; ayrıca bugün Sibirya nüfusunun onda dokuzunun Rus olduğunu da unutmamak gerekir. Topraklarının aynı derecede geniş ve yerli halkın yoğunluğunun düşük olmasına karşın bugün Kazakistan diye bilinen gerileme belki de daha az belirgin şekilde olmuştur. Altınordu Rus boyunduruğu altına girdiğinde (1731-1743) İslamiyet, Kazan'dan gelen mollalarca geç ve yüzeysel şekilde (XVI. yüzyıl) getirilmiş olmasına karşın Ortodoksluğun bu bölgede gelişimine engel olmuştur. Ancak İslamiyete karşın başka yerlerdeki Müslüman ülkelerinde olduğu gibi burada da eski dinden bazı belirgin izler kalmıştır.

Eski dinsel inançların Orta Asya ve Sibirya'da daha canlı kalan ve her şeye karşın zengin mirasına daha az önem verdim, çünkü çalışmama temel oluşturan geçmişe ait daha az sayıdaki belgeyi, son zamanlara ait oldukça bol sayıdaki belge yığını altında ezmek bana doğru gelmedi. Genelde daha az önemli oldukları için Çin kaynaklarını eleme gereği pek duymadım (I.18), ancak *Pei-lu-fong-su*'ya (I.32) gerekli olan özel yeri verdim. Buna karşın Rusların Orta Asya'ya yayılmasını izleyen dönemdeki seyyahlara ve özellikle XVII. yüzyıldakilerden Strahlenberg, Georgi, Gmelin, Pallas gibilerine çok fazla başvurma eğilimine karşı koymam gerekti. Ayrıca bazen sonraki yüzyıllara ait seyyahların eserlerinden de yararlandım ve bunlar da beni etnografya kaynaklarına yöneltti. Ancak bu alana yalnızca karşılaştırmalar veya açıklama yapmak amacıyla çok az değindim. Sözlü metinlerde küçük istisnalar dışında *Manas* destanının *Er-Töştük* bölümünü benimsedim; burada halen taranmamış çok geniş alanlar mevcuttur (C.9).

Türklerin İslamlaşması

Konumuz için bu denli önemli olan Türklerin İslamiyetle olan ilişkilerine şu ana kadar hemen hemen hiç değinmedim. Aslında bu ilişkiler oldukça eski bir zamana dayanmaktadır. Araplar Orta Asya'da etkili oldukları zaman Tu-kiular ancak

kısa bir süre önce dağılmışlardı (N.42; N.11). Dünyayı boyundurukları altına alma yarışında Tu-kiular uç beyliklerine önem veriyorlardı, güçlerinin tükenmesinden çok bıkıp usanmış bir durumdaydılar. Bir Çin valisinin Taşkent'te bir Türk şefini öldürmesi onlara müdahale etme fırsatını verdi. Öldürülen kişinin oğlu Tu-kiulara ve Karluklara başvurdu. Onlar da birleşerek 751 yılında, Sirderya ile Balkaş gölünün ortasındaki Talas'ta Çinlileri ezdiler. İşte böylece Orta Asya'nın kaderine bir gün içinde karar verildi ve Orta Asya Çinlileşme yerine giderek İslamiyete açılmış oldu.

İslamiyet X. yüzyıl sonuna kadar önemli bir başarı elde edemedi. Çin etkisiz hale getirildiğinden Müslüman imparatorluğu ile Türk göçebe toplulukları arasında bir kuvvetler dengesi oluşmuş gibi göründü. Bu denli müthiş bir teokrasi tarafından batıya doğru gidişlerinde durdurulan savaşçı eğilimli Türkler, Abbasi halifeleri ile Samaniler gibi onlara bağımlı büyük devletlerin hizmetine *memluk*, "köle," yani paralı asker olarak girdiler. Araplar artık savaşmayacak kadar zengin olduklarından Türkler kendilerine yeni bir iş alanı buldular.[15]

İlk askere alınma işlemi bilmediğimiz bir tarihte gerçekleşmiştir, ancak VIII. yüzyıl sonunda Halife Harun er-Reşid hizmetinde azatlılara rastlandığı bildirildiğine göre bunun erken bir tarihte gerçekleşmiş olması gerekir. Belki de bu hükümdarın el-Emin ve el-Memûn adlı oğulları arasında çıkan iç savaş dolayısıyla Türkler IX. yüzyılda büyük bir önem kazandılar ve kısa bir süre içinde o denli önemli oldular ki, ardılları olan el-Mutasim (833-849), bir geleneğe göre bu kabına sığmaz savaşçılarını Bağdat sakinlerinin düşmanlığından kurtarmak amacıyla onlara kuzeye doğru az bir mesafede bulunan Samerra'da yeni bir başkent kurmak zorunda kaldı. Türkler orada iktidarı bütünüyle ele geçirmekte gecikmediler; ordu kumandanı, elçi ve Mısır gibi zengin eyaletlere vali oldular. İradelerini ve zevklerini çevrelerine hiç tartışmasız kabul ettirdiler. Bununla birlikte genelde aşırı Türk milliyetçiliği sergileyen görüşler dışında, iyice İslamlaştıkları ve Orta Asya'daki geleneklerinden Müslüman dünyasına hiçbir şey, en azından büyük bir şey getirmediklerinde birleşilmektedir. Bu görüşe tam anlamıyla karşıyım ve araştırmalarım sonucunda en azından yüzeydeki İslamın az da olsa gölgelediği bazı tasvirler aracılığıyla Müslüman toplumunun o dönemde Türkler tarafından belirli bir oranda yeniden şekillendirildiğine inandım. Abbasi halifesinin emrindeki Türkler arasında dinlerine çok samimi bir şekilde bağlanmış ve mükemmelen Araplaşmış grupların olduğunu ve bu

[15] Özellikle bkz. N.7; N.8; N.9; N.18; N.37. Ayrıca bkz. N.3; N.4 ve ilginç bir örnek için I.24.

Türklerin (Massignon'un sözünü ettiği gibi) *hac*'ca gitmeyi çok arzuladıklarından kendileri için Samerra'da küçük bir Kâbe inşa edilmesini istediklerini çok iyi biliyorum; ayrıca bunun sözlü ve yazılı kanıtları bana üstadım Massignon tarafından verilmiştir. Ancak bunlar Türklerin acaba yüzde kaçını temsil ediyordu? Müslümanlığı kabul ettiklerinde inançları ne denli içten ve ne denli derin olursa olsun, Müslümanlık öncesi dinsel inançlarını kısmen de olsa saklayamazlar mıydı? Bunların tamamen kaynaştığını ileri sürebilmek için hepsinin çocukluk dönemlerinde satın alınıp büyük bir özenle yetiştirildiklerinden emin olmak gerekir. Kaldı ki, pek çok şey bunun böyle olmadığını göstermektedir. Arap yazarlar Türklerin temel niteliğinin doğum yerlerine olan derin bağlılıkları olduğundan emindirler (bkz. N.25, s. 250). Kendilerine ayrılan bölgelerde yaşamaları, yerli halka karışmalarının yasaklanması ve halifenin kendileri için satın aldığı Türk genç kızları dışında kadın almalarının engellenmesi, Türklerin kendi geleneklerini uzun zaman koruduklarını gösteren çok önemli kanıtlardır. Ayrıca bu konu çoğu kez görünüşte totemlerle ilgili gibi duran, bazen olağan isim olarak bazen de uzun adların içine ikincil şekilde yerleştirilen özgün Türk isimlerinin kullanıldığını gösteren adbilimsel [onomastik] araştırmalar sonucunda da anlaşılmaktadır. Abbasiler zamanında böyle isimler çok fazla sayıda olduğu gibi, aynı şekilde Mısır Memlukları zamanında ücretli asker olarak alınan kimselerin çoğunu Kıpçak diyarından gelenlerin oluşturduğu dönemlerde de bu isimlere çok rastlanmaktaydı (F.44).

Bazı Türk araştırmacılar ve Türk olmayan, ama aşırı Türk yanlılığı sergileyen sanat tarihçileri kendi savlarını kanıtlama açısından, İslam sanatında Orta Asya geleneklerinin çok etkili olduğunu ileri sürmektedir: Bunu ancak Orta Asya geleneklerini bilerek tartışmak mümkündür ki, İslam uzmanları arasında bunu bilenler azdır. İslam mimarisi, plastik sanatlar ve zanaatte Türklerin büyük çapta etkisi olduğundan emin değilim; bunun ancak birkaç noktada geçerli olduğunu sanıyorum. İslam topraklarında ölülerin çölde üzerinde yazı bulunamayan bir taş altında gömülmesini öngören ve oldukça titizlikle uygulanan yaptırıma aykırı bir biçimde türbelerin yapılmasıyla ilgili olarak Türk dünyasının etkisi dışında doyurucu bir açıklama bulmak tamamen imkânsızdır; özellikle Samerra döneminden başlayarak eski İran tasvirlerinin yerini alan ve "yüce hakan"ı resimleyen yeni ikonografi türü ancak Orta Asya resim geleneğiyle açıklanabilir (R.46). Ve IX. yüzyıldan başlayarak bu denli derin bir şekilde yenilenen ve Selçuk (ve Selçuk etkisi altında olduğu kabul edilenFatıma) döneminde olağanüstü gelişme düzeyine ulaşan bütün bir minyatür ve süsleme sanatını yalnızca Türk etkisiyle açıklamak mümkün değilse de pek çok ko-

nu, son analizde kaynakları ancak ortaçağ Türk metinlerinde bulunan özgün Türk temalarından oluşmaktadır.

Bu temaların ve bu metinlerin aynı zamanda İran kökenli olabilmesi olasılığı basit olmayan bu sorunu biraz daha karmaşıklaştırmaktadır. İran ve Türk ikonografisi ile mitolojisi arasındaki ayrıntılara kadar inen benzerlikler birçok şekilde açıklanabilir. Bu açıklamaların en basiti, belki de bunların kökenini çok eski döneme ait ortak bir zeminde aramak olabilir; bunu bir çalışma dolayısıyla yapma fırsatını bulduk (R.22) ve (daha önce sözü edilen) G. Dumézil'in İskitler ile Osetler arasındaki karşılaştırmalı araştırmaları bizi şimdi bu yola doğru gitmeye özendirmektedir (P.15). Mesleki çalışmalarımın bir kısmı beni İslam sanatıyla ilgilenmeye yöneltmiştir, ancak burada bunlardan çok az söz edeceğim.

Paralı askerlerin kullanılması İslamiyeti yaymak isteyenleri tatmin etmekteydi. Bavullarında Kuran taşıyan gezgin din adamlarının ve tüccarların dünyanın tüm yollarında ve denizlerinde seyahat ettikleri bilinmektedir. Bunların, kendi sınırlarının çok ötesinde, büyük bir mesafe aralığıyla birbirinden ayrılmış topraklarda, Hazarlarda olduğu gibi cesaret verici, Volga Bulgarlarında ise kesin sonuçlar aldıklarını gördük.

İslamiyetin Orta Asya'daki en büyük başarısı Çin Türkistanı'ndaki Karahanlı krallığında (Balasagun ve Kaşgar) olmuştur. Orada, en geç X. yüzyılın sonunda olmak üzere, kaynakların tam olarak belirleyemedikleri bir tarihte (yüzeysel bir İslamlaşmaya karşın efsanesi (M.30) geleneksel Türk-Moğol dinine ait olan) Satuk Buğra Han adındaki bir Türk hakanı halkını da beraberinde sürükleyerek İslamiyeti kabul etmiştir. Uzun bir Maniheist ve Budist kültürleşme süreci sonunda oluşan Kaşgar çevresi önemli bir din ve kültür merkezi haline gelmiştir. Ayrıca "çoktanrılı" kalan bir dünyayla yakın ilişkide olmasından ötürü son derece ilgi çekicidir. Kaşgarlı'nın *Lûgat*'ı ve *Kutadgu Bilig* bu ortamın ürünleridir.

Bu tarihten başlayarak Türk topluluklarının Müslümanlaşması hız kazanmıştır. İran'daki Samani krallığının Memlukları Afganistan'ın bugün olduğu yerde, Gazne civarında, İslam topraklarında bir Türk-Müslüman imparatorluğu olan Gazne İmparatorluğu kurmuşlardır. Gazne İmparatorluğu bu yönüyle Karahanlılarınkinden daha az ilginçtir (O.13). Güçlü bir İran etkisi altında olmalarına karşın Gazneliler özgün Türk niteliklerini terk etmemişlerdir. İslam yazarlarının, Firdevsi'nin *Şehname*'yi adadığı Gazneli Mahmud'un kaygılarını hâlâ anlayamamalarına şaşırılabilir. Sanatçıları koruduğu bilinen hükümdar, şairin Türklere karşı kullandığı sert ifadeyi ancak zorlukla kabullenebilirdi, çünkü kendisini onlardan biri olarak görüyordu.

Hâlâ "Şamanist" olan Oğuz boyları kısa bir süre sonra Selçukluların öncülüğünde İran (1030) ve Anadolu'ya (1071) açıldı. Onların ardından göçebe Türk toplulukları Müslüman dünyasına kitleler halinde akın etti.

Selçuklular ve onların ardından Osmanlılar Müslümanlığı kabul ettiler ve siyasal nedenlerle İslamiyetin ortodoks biçimi olan Sünniliği benimsediler.[16] Selçukluların inançlarında samimi olmadıklarına ilişkin herhangi bir kanıt yoktur, yine de çok sayıda eski geleneği korudular ve kendi soylarından gelen imansız insanlara da İslamın içinde her zaman gösterdikleri hoşgörüyü sergilediler. Bu hoşgörülü davranış, toplumun Hıristiyan olduğu Anadolu'da özellikle belirgindir. Öyle ki, Küçük Asya'yı dolaşan Müslüman seyyahlar bundan sık sık söz etmiş ve rahatsız olmuşlardır (O.69; O.103).

Genelde Gök-Tanrı, onun niteliklerini almadan çok önce bile Allah'a benzetilmiştir. Gök-Tanrı'nın hayattaki uzantısı olan *kut*, Tanrı'nın lütfu oldu; emri olan *yarlık*, şefaat ya da af oldu. Paganizmin tanrıları veya şeytanları, cinlere ve perilere benzetildi ya da ayinleri bir ermişinkine göre değiştirildi. Aslında bu konuyla ilgili olarak dinler tarihi uzmanlarının iyi bilmediği hiçbir şey kalmamıştır.

Türk halk kitlelerinin ikiyüzlü davranışları olmuştur. Yapabildikleri ölçüde ancak ismen Müslümanlaştılar. Sonradan yazılmış olsa bile konuyla ilgili metinler bunu kanıtlamaktadır. Aslında bu kanıtlar, başka kaynaklardan bilgi edinememiş olsaydık bile yeterli olacaktı. XIII. yüzyılda *Yusuf ile Zeliha* [*Züleyha*] adlı klasik öykünün Seyyad Hamza'nın yazdığı Türkçe ilk değişkesi (C.29) bütün Müslüman metinleri gibi *Bismillah* ile başlamaktadır, ancak yazar bu yakarışın Allah dahil her terimini açıklamak zorunluluğunu duymuştur. Aynı şekilde XIV. yüzyıl sonunda, Kuran'ın Kastamonu dolaylarında Türkçe olarak yapılan yorumu Allah'ı *Tengri* aracılığıyla açıklamaktadır (C.19). Bektaşi tarikatının kurucusu Hacı Bektaş, *Vilayetname* adlı kitabında Oğuzların İslam öncesi geleneğinden büyük çapta alıntılar yapmıştır (C.15). Yine daha sonraları, *Dede Korkut Kitabı* (C.13; C.27) her sayfasında Türk "paganizminin" izlerini taşımaktadır; öyle ki, dağ, su ve ağaçtan kurulu kutsal üçlüye yapılan dualar bunu açıkça göstermektedir (R.35; R.40). Dolayısıyla bu kitapta önemli bir bilgi kaynağı bulmak mümkündür.

Sağladıkları bilgi yönünden eşit değerde olmayan ve üzerlerinde dikkatle çalışılması gerekmesine karşın tarihsel incelemelerden çok kahramanlık destanlarından ve

---

[16] Selçuklular konusunda bkz. O.14; O.15 ve hatalarına karşın O.99. Ayrıca doğal olarak O ve Q'daki genel eserlere de bakınız.

efsanelerden yararlanılmaktadır. Konusu Gazneli Mahmud çevresinde odaklanan ve en eskisi 1115 yılına tarihlenen pek çok yazma nüshası günümüze ulaşan Ebû Müslim'e (C.23) ait *Köroğlu* destanının (C.7; C.4) bu açıdan zengin olduğu görülmektedir; buna karşın *Melik Danişmend Destanı* [*Danişmendname*, –çn] (C.22) aynı açıdan bakıldığında hiç de zengin değildir. Çok sayıdaki Türk-İran destansı öykünün yanı sıra konuyla uğraşanlar tarafından bilindiği gibi gerçekten belirgin arkaik yapısı olan birçok Türk eseri vardır (C.23, s. 77; Q.88; Q.89; Q.90). "Türk destanları arasında en fazla çoktanrılı olan" (C.23, s. 38) *Saltıkname*'dir. Bunun incelenmesi, "İslam öncesi şeytaniyyat konusunda bilgiler sağlamaktadır" (C.23, s. 38); ancak efsane ve masallarla dopdolu olmasına karşın *Saltıkname* üzerinde inceleme yapmak özellikle zordur. Araştırmalarımda, XVII. yüzyıla ait iki el yazması bilinen, ama XVI. yüzyılda kaleme alınmış, özellikle nazım şeklinde olanları hiç kuşkusuz daha eski zamanlara ait bölümler içeren temel bir eser olan *Dede Korkut Kitabı*'nı benimsedim. Buna sık sık başvurmakla birlikte bazen daha az önemli diğer eserlere de değinmekten kaçınmadım. Kimi zaman tam anlamıyla Müslüman nitelikli olmakla birlikte birkaç eski geleneği aynen aktaran, XVI. yüzyılda Hindistan İmparatorluğu'nun kurucusunun kitabı *Baburname*'ye (C.3; C.4) başvurduğum da oldu; yeterli bilgi elde edemesem de bu kitapla bir hayli ilgilendim (R.21).

Bu topluluklar çoğu kez İslam kalıbı içinde kaynaşmak zorunda kalmışlar, ancak daha az katı olan ve dinsel sapmalara daha hoşgörü gösteren heterodoks Şii mezhebini tercih etmişlerdir. Türkmen babaları (göçebe Türkler) Barak Baba, Baba İshak, Baba İlyas ve diğer birçokları kendilerini bu mezhebe bağlı gösteriyordu; ancak bunlar gerçekte eski Şamanların mirasçıları, eski dinin "büyücü rahipleri"ydiler. Bu terimi ilerde daha ayrıntılı olarak açıklayacağım.[17]

Böylece yüzyıllar boyu İslamın önderi gibi gözüken Müslüman Türk dünyası ve ülke yöneticileri aracılığıyla gerçekten bu duruma gelen Türkler iki bölüme ayrıldı. Bir bölümü İslamiyeti içtenlikle kabullendi ve eski dinden tepki yaratmadan koruyabileceklerini yeni dinlerinde sürdürdü. Örneğin şehzadelerin boğdurulması, ritüel savaşları, düşman ölülerinin mezardan çıkarılması ve yakılması, başlık üzerine tüy takılması, yak [tibetsığırı] veya at kuyruğundan yapılan sancaklar gibi. Diğer bölümüyse bir dereceye kadar Müslüman oldu, ancak geçmişinden olabildiğince

[17] Bütün bunlar yetersiz şekilde bilinmekle beraber özet bir kaynakça verilemeyecek kadar çok yayın mevcuttur. Bkz. Q.88 vd; M.9; M.29; O.14; O.15; O.17; O.18; O.33; Q.104. Eski kültlerin ve ayinlerin günümüzde yaşamaları yönünden çok önemli bir akım olan Bektaşilik konusunda ayrıca bkz. C.15; O.33; O.49.

fazla şeyi özenle korudu. Bu, her şeyin hızlı bir şekilde yozlaştığı, ancak daha hiçbir şeyin tamamen kaybolmadığı günümüze kadar süregelmiştir. Benim Anadolu'da göçerler ve başkalarının yerleşik topluluklar arasında yaptığı incelemeler aynı sonuçları vermiş; dokuz yüzyıllık Müslüman geçmişe karşın ortalama halk tabakalarının ortaçağ inançlarından, bazı kalıntılardan çok daha fazla şeyi sakladıklarını ortaya koymuştur (R.24). Türk dilini konuşan diğer ülkelerde, Afgan ve İran kabileleri arasında yapılan incelemeler bu yörelerde de aynı durumun geçerli olduğunu göstermektedir.

Dolayısıyla eski Türk ve Moğol dini üzerine yoğunlaşmaya devam ederek, en azından Güney Türkiye'nin göçebe geleneklerini ve ikinci elden, diğer yörelerin yerleşik ve göçebe geleneklerini araştırmanın yararlı olacağını düşündüm. Bunlar hâlâ sınırsız bir araştırma alanı sağlamaktadır. İkinci derecede önemli olanın altındaki asıl temel unsurları gözden kaçırmamak endişesiyle burada, elimizdeki verilerin ancak belirli bir kısmı ele alınacaktır.

Belki bu yaklaşım çelişkili görülebilir, ancak sonuçta Türklerin ve Moğolların dininin, genelde bu dinin incelendiği ve hâlâ yaşatıldığı iddiasının ileri sürüldüğü Sibirya veya Altaylardan çok daha iyi bir şekilde, Müslüman ülkelerde korunduğunu düşünmek bana daha yerinde görünmektedir; merkezden uzaktaki toplumlar her zaman daha tutucudur. Bunun yanı sıra Hıristiyanların, Anadolu toplumunun azımsanamayacak bir kısmını oluşturmaya devam ettiğini göz ardı etmedim. XX. yüzyılın başında, Türkiye Cumhuriyeti olarak bilinecek olan ülkenin sınırları içinde Türk olmayan en azından yüzde otuz oranında bir nüfusun olması gerekliydi: Bunlar Müslüman Kürtlerin yanı sıra, sayısı tam saptanamayan Ermenilerle bir buçuk milyondan fazla Rumdan oluşuyordu. Selçuklu Sultanlığı'nın tüm süresi boyunca ve belki de daha sonraları, bu topluluklarla Türkler arasındaki ilişkiler yakın ve mükemmel olmuştur. Bunun sonucunda bir ortak yaşam tarzının meydana geldiği düşünülebilir. Bu ortak yaşam tarzının, özellikle bir Rum efsanesinin eski Türk efsanelerini veya mitlerini hatırlattığı durumlarda, sık sık ortaya çıktığını biliyoruz (M.49).

Bilinmeyen Alanlar

Altay toplumlarının tarih açısından önemiyle bu toplumların dinsel inançlarına ayrılan çalışma sayısının azlığı arasında garip bir çelişki vardır. Bu toplumların dinsel inançlarına daha yeni yeni ilgi gösterilmeye başlanmaktadır; oysa uzun za-

mandan beri Hint-Avrupa ve Sami dinler tarihi ayrıcalıklı konular olarak seçilmişti. Altaylıların dinsel inançlarının ne denli önemsenmediğini anlamak için dinler tarihi ansiklopedilerinin içeriğine bakmak yeterlidir. Elbette katılmaya davet edildiğim çok yeni yayınlardan ya da halen yayımlanmakta olan bazı eserlerden söz etmiyorum: Bunlar *Sources Orientales* dizisi (P.68), *Wörterbuch der Mythologie* (P.81) ve Flammarion Yayınevi'nin *Dictionnaire des Mythologies*'si (P.14) gibi eserlerdir. Diğerlerine gelince, H. C. Puech'in la Pléiade dizisinden yayımladığı ve toplam 4500 sayfayı aşan *Histoire des Religions*'ının 3. cildinde, "Sibirya'da Altay toplumlarının dinleri"ne, "gelenekleri yazılı olmayan toplumlar"a ayrılan (Q.95) bölümünde yalnızca 26 sayfa boyunca değinilmekte (P.34); P. Grimal'in yönettiği Larousse'un *Mythologie*'sinde (P.58) bu dinler yalnızca "Sibirya Mitolojisi" bölümünde 10 sayfada ele alınmaktadır (Q.96); Hindu dili ve uygarlığı uzmanı olan J. Auboyer, Gorce ve Mortier'nin *Histoire Générale des Réligions*'unda (Q.3) İskit-Sarmatlar ve Altaylılardan aynı bölümde söz edilmektedir (ayrıca bkz. Q.93). Bu örnekler Fransızca kaynaklardan hiç de daha zengin olmayan yabancı kaynaklarla çoğaltılabilir.

Belirli bir coğrafi bölgeyi veya tarihsel bir dönemi inceleyen Altay tarihi uzmanları da dinsel hayatı çok kısıtlı bir şekilde ele almışlardır. *Orta Asya Türk Tarihi* adlı kitabında Barthold, önemi hakkında gerçek bir kuşku sergileyerek, din konusuna yalnızca beş sayfa ayırmıştır (O.8, s. 12-16). Vladimirtsov başlıca eserlerinde bu konuya hemen hemen hiç değinmemiştir (O.109; O.110). *Bozkır İmparatorluğu* adlı eserinde Grousset (O.34) hiç değilse anlamsız olmaması gibi bir erdemi olan kısa kısa bazı değinmelerle konuya ışık tutmaktadır. Küçük bir el kitabında, Hambis (O.38), Yukarı Asya'nın "manevi hayatı"na bir bölüm ayırmakla beraber hemen hemen yarısı Budizm ve İslamiyete ait olmak üzere dinler konusuna yalnızca sekiz sayfa ayırmaktadır. Rene Griaud (O.32), tam anlamıyla araştırma niteliğindeki bir çalışmasında "inançlar ve gelenekler" konusuna değinen ilk kişidir; ancak bunu yaparken sınırlı bir dönemi ele almakta, yeterli belge ve kaynağa dayanmamaktadır. Tibet ve Moğolistan dinlerini ele alan yakın zamanlarda yayımlanmış başka bir kitabın ikinci bölümünde (Q.144) Heissig, Lamaizm ve "Şamanizm"e eşit derecede yer vermiş, ancak bu konuda Cengiz Han dönemine kadar nadir olarak çıktığı gibi, daha öncesini hemen hemen hiç ele almamıştır. Bunlar yalnızca birkaç örnektir.

Bu konudaki çalışmaların yetersizliği, ilgi eksikliğinden çok bilgi eksikliğinden ve bu dinin yalnızca bilinmediği değil, aynı zamanda bilinemez olduğu önyargısından kaynaklanmaktadır. Barthold diyor ki: "Bu toplumun (Tu-kiular) psikolojisini anlamak için onun dinsel inançlarını anlamak önemlidir: ne yazık ki anıtlar bu

konuya hemen hemen hiç ışık tutmamaktadır" (O.8, s. 12). Sibirya Şamanizmini tartışırken Kai Donner şöyle bir sonuca varmıştır: "Burada (...) verilen tanım yüzeyseldir ve bütün bunlara dayanak oluşturan eden mitoloji ve din kavranamazsa hep yüzeysel kalacaktır" (M.23, s. 231). Masson-Oursel ise "en eski tarihlerdeki Türk-Moğol dinini bilmenin imkânsızlığından" yakınıyordu (Q.103, s. 445). Bu karamsarlığa karşın dikkatli bir araştırmanın cesaret verici olduğu ve o zamana kadar tahmin edilemeyen sonuçlar elde etmeye olanak sağladığını ilerde göreceğiz.

Arkeolojik Araştırmalar

Burada söz konusu olan araştırmalar uzun yıllar, hatta bazen yüzyıllar önce başlamıştır. Bu konu önce Rus ve daha sonra Sovyet arkeologları tarafından araştırılmıştır. Kendilerine ait olan bu topraklarda kazı yapma tekeli hemen hemen yalnızca onlara ait olmuştur. Ancak bunun, ne önemli Batılı ve Japon heyetlerinin araştırmalarını ne de Bonvalot, Dutreuil de Rhins, Grenard, Hendi d'Orleans ve Sven Hedin'in XIX. yüzyılda yaptıkları gerçek inceleme gezilerini unutturmaması gerekir. Yine aynı şekilde bu son çalışmaların XX. yüzyılda Grüneweld ve von Le Coq'un yönettiği Alman kazılarını, Sör Aurel Stein'in yönettiği İngiliz kazılarını, Pelliot'nun yönettiği Fransız kazılarını, Otani ve Tachibana'nın yönettiği Japon kazılarını, aynı şekilde Danimarkalı Thomsen'in çalışmalarını ve önemli yayın dizileriyle sonuçları ortaya konan Finlilerin kazılarını unutturmaması gerekir.

Özellikle Moğolistan'da ve Sibirya'ya komşu yörelerde, Altaylarda ve Yenisey Yaylası'nda, yukarıda adları belirtilen kişiler tarafından araştırılan tarihöncesi, tarihsonrası, antik ve ortaçağ yerleşim alanları bazen şaşırtıcı sonuçlar vermiş ve genellikle benzersiz bilgiler sağlamıştır; bu konuyla ilgili olarak Altaylarda Pazırık ve Moğolistan'da Noin Ula gibi ünlü isimleri hatırlamak yeterlidir. Bu kazılarla ilgili olarak yayımlanan eserler uluslararası düzeyde ilgi uyandırdığı kesindir; ancak daha az ilgi çekici buluşlar yayımlanmadan kalmış veya Batı bilim çevreleri bunlara erişememiştir. Böylece kaynakların uzaklığı bizi bu konuda Sovyet Rusya, Çin, hatta Moğol bilgilerine bağımlı kılmakta ve ikinci elden çalışmaların yapılmasını zorunlu hale getirmektedir. Aslında Batı bilimi esas olarak bizi burada ilgilendiren metinleri incelemekle yetinebilir, çünkü ne denli önemli ve bazen vazgeçilmez olursa olsun arkeoloji ancak belirli bir yere kadar çözümleyici bilgi vermektedir. Arkeoloji verilerine dayanılarak çoğu kez soyut değerlendirmeler yapılmakta ve hiçbir temele dayanmayan birbirine zıt kuramlar ciddi şekilde ileri sürülmektedir. Bozkır-

ların en olağanüstü katkısı olan hayvan sanatı, özellikle dövüş sahneleri her zaman için İskit veya Sarmat kökenli olarak kabul edilmiştir; gerçekten de böyle olmakla beraber aynı zamanda Türk, Moğol, Fino-ugrik ve herhalde Cermen kökenlidir de; ancak bunların varlıkları, hiçbiri genel olarak kabul edilmeyen on ayrı şekilde açıklanmıştır; bu konudaki şüphelerinde araştırmacılar haklıydılar, çünkü açıklamaların hiçbiri doyurucu değildi (bkz. Kaynaklar, K). Ben kendi bakış açımdan geçerli sayılabilecek bir metni önerdim.[18] Bunu ancak yazıtlar gibi yazıldığı görülen ortaçağ metinlerini okuyarak yapabildim. Başka birçok durumda olduğu gibi, bu konuda da yazılı belgelerin zorunlu olarak arkeolojik buluntuları tamamlaması gerekir.

Elimizdeki metinler ve kalıntılardan elde edilen bulguların birbirleriyle karşılaştırılması sonucunda, Otto-Dorn gibi bazı İslam sanatı tarihçilerinin ne yazık ki geniş çapta okunan bir eserde (L.16) tam bir karmaşa içinde süregelen yanlışlıklarına karşın en azından neredeyse kesin kabul edilebilecek mükemmel sonuçlar elde edilebilmiştir. Böylece mezarların yanına dikilen ve *balbal* denilen, öldürülmüş ya da kurban edilmiş düşmanları temsil eden şekilsiz yekpare taşlarla (ve tahtalarla), tanınmış ölülerin gömüt heykelcikleri olan ve *baba* veya *kamennaya baby*'yi denilen taşlar şimdi iyice tanınmakta ve birbirinden doğru şekilde ayırt edilebilmektedir. Bu uçsuz bucaksız kültür (Y. A. Cher'in bununla ilgili yaptığı ve tamamlanmamış kaynak derlemesinde konu başlıklarının sayısı yüzü aşmaktadır) (K.8, s. 150 vd) baştan sona incelenmiştir ve her yıl bu araştırmalara yenileri eklenmektedir. Konuyla ilgili olarak Radlov, Thomsen ve Weselowski'nin öncü çalışmalarından sonra (A.14'deki göndermeler), yalnızca birkaçını hatırlatmak gerekirse Jaworski (Q.30), Pelliot (F.34), Kotwicz (K.29; O.53), Kazakevitch (K.25), Griaznov (K.19), Salmony (K.39), Christinger (K.9), Cher (K.8) ve Jisl'in (K.23) araştırmaları yayımlanmıştır.

Etnografya Araştırmaları

Orta Asya ve Sibirya'nın etnografik incelemesi haklı olarak arkeolojik araştırmalardan çok daha etkin bir şekilde sürdürülmüştür. Aslında bu gereklidir, çünkü hem etnik hem dil açısından azınlıkların hızlı bir şekilde eriyerek kaybolma eğiliminin olduğu ve çok daha kalabalık toplulukların bile geleneklerini kaybettiği bir zamanda yaşıyoruz.

---

[18] Bu temayla ilgili olarak 1966 yılında Ernest Renan Cemiyeti'ne bir tebliğ sundum. Tezimde buna uzun boylu değinmiştim (R.17); yakın zamanda sanırım daha büyük bir ilgi uyandıracak olan bir derlemede bu konuya tekrar döndüm (R.47).

Sibirya'yla ilgili dil malzemelerinin toplanmasına 1842-1845'te Middendorf (J.17) ve 1843-1850'de Castren'la (J.5; J.6) başlandığı düşünülebilir. Bu derleme, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämmen*'nin 8 cildini (C.26) borçlu olduğumuz Radlov'un son derece geniş çaptaki çalışmalarıyla zirveye ulaşmıştır. Bunun ününe erişemeyen çok sayıda başka çalışma da ortaya çıkmıştır. Bunların arasında hiç değilse Doğu Türkistan'da derlediği bir dizi metin (C.20) dolayısıyla Katanov'u ve daha az ölçüde Schiefner'i (C.28) belirtmek gerekir. Sibirya öykülerinin derlemesini İngilizce olarak veren ve tematik yönünden yaklaşımları daha olanaklı hale getiren Coxwell'i de (M.20) unutmamak gerekir. Daha sonraları, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Akademileri sözlü geleneğe dayalı epik anlatımları ve diğer metinleri topladı ve böylece bir milyondan fazla dizeden oluşan bir üçleme olan muhteşem Kırgız destanı *Manas* ortaya çıktı.[19]

Moğollar yönünden, halk metinlerinin toplanması da geniş ölçüde gerçekleşmiştir. Bu derlemeler arasında P. A. Mostaert (D.18) adında büyük Moğol dil ve uygarlığı uzmanının eserini ve en başında kuşkusuz B. Rintchen'i (D.27) belirtmemiz gereken bir dizi Moğol bilim adamının eserlerini saymalıyız.

Aynı zamanda Rus istilasının hemen ardından başlayan inceleme gezileriyle çeşitli gözlemler çoğalmıştır. Bu konuda da Radlov'un çalışması benzersiz olmuş ve elde ettiği sonuçları *Aus Sibirien* [*Sibirya'dan*] (M.55) adlı kitabında olduğu gibi *Versuch* [*Türk Ağızları İçin Sözlük*] (E.23) adlı ünlü sözlüğünde de bir bütün olarak ortaya koymuştur.

Bu denli çok sayıdaki etnografya malzemesi Sibirya, Moğol ve Altay (Altay halkları kavramının "Altaylı"yla bir tutulmaması gerekir) hayatında önceleri temel görüngü olarak görülen Şamanizmi, yani dinsel olmak bir yana daha çok büyülü bir tekniği ortaya çıkardı. Şamanizm çok sayıda çalışmaya konu olmuştur; bunların ba-

---

[19] *Manas*, epik Kırgız destanları döneminin tümüne o denli egemen olmuştur ki, destan okuyucuları *manasçı* olarak adlandırılmıştır. Bu metnin farklı anlatım şekilleri, Orta Asya'nın diğer Türk dillerinde de bulunmaktadır. Ancak eldeki metnin hangi döneme kadar çıktığını belirtmek mümkün değildir; belki de XIV. yüzyıla dayanmaktadır (C.9, s. 24), ki bu da ilk anlatım şeklinin değişime uğraması için yeterli bir süredir. Bunun yanı sıra İslama verilen "resmi ödünlere karşın" *Manas* destanı "belirli düzeyde çoktanrılı" kalmıştır (*a.y.*, s. 25). *Manas*'ın bir bölümü olan *Er-Töştük*'ün "kısa" destanı (benimsenen versiyonda 13200 dize bulunmaktadır) P. N. Boratav tarafından Fransızcaya çevrilmiş, çevirenin ve L. Bazin'in giriş yazıları ve açıklayıcı notlarıyla basılmıştır (C.9). Meslektaşımız Hatto *Manas*'ı inceleme konusu olarak seçmiştir. Burada tamamını belirtmeyi (ve kullanmayı) arzu ettiğim uzun bir dizi içindeki örnekler için bkz. C.16; C.17.

zıları Şamanizmi belirli bir toplumda veya birbiriyle akrabalık ilişkisine girmiş topluluklardan gözlenebildiği kadarıyla yaygın bir görüngü olarak tanımlamışlar, diğer bazıları özellik gösteren yönlerinden birini veya kullandığı araçlardan birini inceleme eğilimi göstermişlerdir. Şamanizmi çözümlemeye yönelik olan araştırmalar daha da çok sayıda olmuştur; ben de bunu çok farklı bir bakış açısından, hayvan dünyası yaşamına giriş olarak açıklamaya çalıştım (R.19). Bu bağlamdaki temel eser, Mircea Eliade'ninkidir, aslında bu inceleme Orta Asya ve Sibirya ölçüsünü oldukça aşarak dünya Şamanizmini incelemeye yönelmiştir (P.24). Bu eser ve aynı konudaki diğerleri de –içlerinden alıntı yapılabileceklerin sayısı az da olsa en azından belirtmek durumunda olduğumuz– Mikhailowski (Q.106), Nioradze (Q.110), Chadwick (Q.27), Partanen (Q.115), Sandschejew (Q.130) ve Secroszewski'nin (Q.134) çalışmalarına dayanmaktadır. O zamandan başlayarak konuyla ilgili kolokyumlar düzenlenmiş (Q.140) ve Dioszegi'nin yönettiği *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker* gibi (Q.38) kayda değer nitelikte toplu eserler yayımlanmıştır (Q.136; Q.137).

Şamanizmin bugün Altay toplumlarının dinsel temsillerinde temel görüngü oluşu hiçbir şekilde kuşku götürmez. Geçmişte temel olup olmadığı daha az kesindir, ancak varlığını tarihöncesinden beri sürdürdüğü neredeyse şüphe götürmez; en azından ortaçağda, kendisine ağırlıklı bir yer vermemizi zorunlu kılacak derecede kanıtlanmıştır. Bununla Şamanizmi Türklerin ve Moğolların dini olarak kabul etmek arasında oldukça büyük bir mesafe vardır; bu mesafeyi bazen aşıyorsak, bunun yerinde bir niteleme olmadığını bilmemize karşın yalnzca kolaylık olsun diye yapıyoruz.

Etnograflar, Sovyet ve Moğol Asya'sının o zamanlarda "ilkel" diye nitelenen toplumlarında bir dizi ayin uygulandığını ve bunların farklılıkları olmasına karşın belli bir bütünlük sergileyerek, görünüşte Hıristiyanlaşmış, hatta yüzeysel olarak İslamlaşmış Türk topluluklarında ve Lamaizm etkisindeki Moğol halk tabakalarında rastlananlara oldukça yakın olan bir dizi inanca bağlı olduğunu sandılar.

Budizmin içinde yaşamaya devam eden bu "çoktanrılı" kalıntılar erken bir tarihte, 1846 yılında, Buryatlı bir Moğol olan D. Banzarov'un gözüne çarptı; ve dikkati bu konu üzerine çekme onuru (örnek: Q.144) genelde kabul edildiği gibi tamamen ona aittir (Q.4). Bu konuyla ilgili bir okulun kurucusu olmuştur. Araştırmacılar arasında en dikkatli olanları o zamanlar, çağdaş dönemde var olan bu kalıntıların eskiliğine değindi ve karmaşık tarihsel bilgilere başvurdu. Bu konudaki çok sayıdaki yayının yardımıyla (bkz. Kaynaklar, Q'deki birkaç başlık), etnografların sa-

mimi olarak Altay toplumlarının dini olduğu sandıkları konu belirlenmiş oldu. Bu konuya kendileri inanmışlarsa da, Altay dil ve uygarlığı uzmanlarını ve din tarihçilerini ikna edemediler; çünkü onlar tutarsız olaylardan oluşan bir karışımın ve şüpheli bir özgünlüğün söz konusu olduğunu görüyorlardı. Ne olursa olsun orta değerdeki eserlerin yanında başka bazı araştırmaların yüksek düzeyini tanımazlıktan gelmek haksızlık olur: bu konuyla ilgili olarak Holmberg'in (diğer adıyla Harva) eskimiş bir çalışmasını (Q.75) ele alan E. Lot-Falck'ın *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*'ini (Q.98) ve bir kolokyum özetiyle (M.70) tamamlanması gereken Bawden (Q.9), Bosworth (Q.17), Ujfalvy'nin (M.65) makalelerini; Almanca eserler arasında kaybını acıyla andığımız Paulson'un eserinin tamamını (Q.117 vd), Sovyet bilim çevresinden Zelenine'in putlar kültüyle ilgili araştırmasını belirtmemiz gerekir (Q.152). Görüldüğü gibi liste eksiksiz olmaktan uzaktır, ancak Sovyet Rusya, Türkiye, Japonya, Batı Avrupa ve Amerika'da yayımlanan ve toplanan her şeyi gözden geçiren makaleleri ve kitapları burada anmak olanaksızdır. Bu yayınların ilginçliği yadsınamaz, çünkü bunların okunmasıyla uçsuz bucaksız bir coğrafi bölgede yaşayan toplulukları daha iyi tanıma olanağı elde edildiği gibi, çağdaş inançların aslında daha da eski kökenli olduğu ve yakın zamanda yapılan eklemelerin yanı sıra, geçmişten gelen çok sayıdaki kalıntıyı içerdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte nelerin Hıristiyanlık, İslamiyet veya Budizm etkisiyle oluştuğunu, bunların Hyperborelilerden ve paleo-Asyalılardan son zamanlarda alınıp alınmadığın ve eski bir geleneğin bulunduğu ve bundan emin olunduğu durumlarda bu eski geleneğin ne ölçüde tanımamayacak kadar değişikliğe uğrayıp uğramadığını belirlemek bazen zordur. Yüce Tanrı'nın temsili olan Göğün, daha yakın zamandaki Urallı ilahların lehine güncelliğini kaybettiğini herkes hayret etmeden saptamış olacaktır, çünkü dinler tarihi, bu uzaklaşmanın ve *deus otiosus* [tanrıların çekilmesi, –çn] değişiminin normal olduğunu öğretmiştir (P.20, s. 53). Ne yazık ki her şeyi ölçmek bu denli kolay değildir. Almanca olarak 1938 yılında yayımlanan (o zaman Holmberg ismini taşıyan Harva'nın 1927 yılında İngilizce yayımladığı eserin geliştirilmiş bir baskısıdır) (Q.73), uzun süre konuyla ilgili en önemli klasik eser olan ve 1959 yılında Fransızcaya da çevrilen (Q.68) Harva'nın kitabı yalnızca çağdaş zamanlara yönelen bir araştırmanın –niteliksiz dememek için– yetersizliğini ortaya koymaktadır. Bu eseri hâlâ geçerli kılan şey, genellikle keyfi olarak seçilmelerine karşın iyice sınıflandırılmış bazı gerçekleri bir araya toplamış olmasıdır. Harva için paragraflarının sonuna şu notu koymak hemen hemen bir kural haline gelmişti: "Hiç kuşku yok ki, bu temsillerin kaynağı Türk (veya Moğol) toplumları değildir" (örnek: s. 64).

Bazen yararlı bazen de gereksiz bir biçimsel önlem de şudur: Tufanla ilgili öyküler arasında Nuh'un gemisini yapanın Nuh adında biri olduğunu yazan kutsal kitap dışında kim başka bir kaynak verebilir (Q.68, s. 94 vd) ?

Dolayısıyla Türk ve Moğol toplumlarının dinsel düşüncesiyle ilgili olarak daha eskilere uzanan bir dönemin araştırılmasının, deyim yerindeyse arkeoloji ve etnografya arasında bir köprü kurmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

İlk Tarihsel Yaklaşımlar

Eskiden veya yakın zamanlarda bilgisizlik çıkmazından kurtulmak için bazı denemeler yapılmamış değildir; ancak bunlar ya büyük bir ürkeklikle ya da örneğin bazı Türk bilginlerinde olduğu gibi aşırı cesaretle yapılmıştır; Şamanizme karşı aşırı ilgisi olmakla beraber A. İnan (Q.76) sınırları zorlamamış; Ögel (Q.111) ise aşırı ihtiyatla hareket etmiştir. Böyle araştırmacıların sayısı son yıllarda gittikçe artmaktadır.

Aslında bu araştırmacıların birçoğu büyük övgüye değerdir ve olumlu sonuçlara varmışlardır. Ancak bunlar sadece ayrıntı sayılabilecek konular üzerinde düşünceler ileri sürerek karşılıklı olarak birbirini yok saymakta veya dışlamakta, yazıları sayısız dergide dağılmakta ve üzerinde yeterince inceleme yapılmamış pek çok önemli olayı da göz ardı etmektedir. Yine bu araştırmaların tümü, başvuru görevi üstlenebilecek bir sentezden yoksun görünmektedir.

Kürekkemiği falı, Quatremere (H.40, s. 268 vd) tarafından 1836 yılından beri oldukça kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Herhalde bu nedenle konu o zamandan bu yana birkaç kez, 1900 yılında Rockhill (G.35, s. 188), 1906 yılında Andree (P.2) ve çok yakın zamanda Bawden (Q.8) tarafından yeniden ele alınmıştır; aslında uygulanan tek kehanet yöntemi bu değildir, ancak en alışılageleni ve en fazla bilinenidir (bkz. R.20). Yine Quatremere'nin belirttiği (H.40, s. 428 vd) yağmur yağdırma ve yıldırımlar meydana getirmeyle ilgili ritüeller, M. F. Köprülü (Q.86) ve konuyu çağdaş Türkiye'ye kadar getiren P. N. Boratav (bkz. N.7'de istiska) tarafından ayrıntılı bir şekilde tekrar ele alınmıştır. Yine Köprülü, aynı derecede ilginç ve aynı amaca yönelik olmasına karşın kurban hayvanlarına ait kanın akıtılmasıyla ilgili yasakla aynı olmadığını belirterek, hanedan üyelerine ait kanın akıtılmasıyla ilgili olan yasağa değinmiştir (Q.87). Benim ilgilenmemden (R.17, s. 32 vd) ve Bombacı (Q.14) ile Bazin'in (F.3) bu konu üzerinde araştırma yapmalarından çok önce, Türk düşüncesinde *kut* gibi temel, fakat aynı derecede karmaşık bir kavram Kotwicz tara-

fından (O.53, s. 193 vd; F.20, s. 146 vd) ele alınmıştır. Üzerlerinde çalıştığım (R.13) cenaze ritüelleri ve ölüm problemi birçok araştırmaya, bu arada Jaworski (Q.80), Katanov (Q.84) ve en son olarak Hagaard'ın (Q.63) oldukça hatalı bir incelemesine konu olmuştur. Hayvanların ve aynı zamanda bitkilerin dinsel açıdan önemi beni doktora tezimi bu konuya ayırmaya yöneltmiştir (R.17). Bazı hayvan türleri dönem dönem bilginlerin dikkatini çekmiştir. Kurt, benimseyemeyeceğim bir bakış açısından Teoman (M.63) ve Sör Gerard Clauson (Q.30) tarafından incelenmiştir; köpek, Tryjarski (Q.143); kartal, Sternberg (Q.135), Bazin (F.7) ve Hambis (Q.67) tarafından incelenmiştir; ayı, Bazin (F.5), Dyrenkova (Q.40), P. N. Boratav (M.10) ve Gökalp (M.69) ve daha genel bir bağlamda Edsmann (P.19) ve Paproth (P.60) tarafından incelenmiştir. Özellikle Gazimihal diğerleriyle birlikte *Türk Folklor Araştırmaları* dergisinde Türkiye'de hayvanlarla ilgili kültlere dair bilgilerimizi arttırmıştır. Kurban ritüelleri birçok kez ele alınmış, özellikle Boyle (Q.18), Gahs (Q.53) ve ortaçağ dönemi de Ligeti (Q.94) tarafından incelenmiştir.

Bir tür kadersizlik sonucu diyebileceğimiz şekilde, evrensel ilgiyi çeken en ünlü efsane temaları o denli kötü anlaşılmaktaydı ki, din tarihçileri herhalde cesaretlerini kaybettiklerinden olacak, bu konuları tekrar ele alma gücünü gösteremiyorlardı. 1776 yılında Herbelot'un (O.42) ve 1898 yılında Blochet'in (P.7) açıkladığı Alan Ko'a efsanesi, 1875 yılında Howorth tarafından (I.20, 7, s. 233) Budist kökenli olarak değerlendirilmişti; oysa Budizmin bununla hiçbir ilgisi yoktur; ve yine daha da kötü bir rastlantıyla aynı efsane Herzfeld tarafından İskender efsanesine bağlanmıştır (Q.72, s. 317 vd). Bu son yorum ünlü Toynbee'ye (N.38, 6, s. 268), sonuçta içine yerleştiği İskender hikâyesine girmeden öncesi için iyice kanıtlanan ismini *Alanfoa* olarak düzeltmeye ve Yunan ilahları arasına yakıştırmaya olanak sağlamıştır.

Dilbilimle ilgili ilk incelemeler, her ne kadar tarihçilerin ilk çalışmalarından çok daha fazla sayıda olmuşsa da bunlar olumlu bir sonuca ulaşamamışlardır. Böylece Altay konusu uzmanlarını uzun uzadıya ilgilendiren oldukça fantezi ürünü bazı açıklamalar Vambery tarafından yapılmıştır; bu arada önemli bir terim olan *uçmak,* "cennet" terimini de aynı araştırmacı kendine göre yorumlamıştır (O.105, s. 152). Bu tür hatalar üzerinde durmayacağım, ancak daha sonradan kayda değer sonuçların elde edildiğini belirtmekle yetineceğim; bunu söylerken, örneğin bununla ilgilendiğimde (F.23) gözümden kaçan *tengri* kelimesi konusunda Ligeti'nin bir çalışmasıyla tamamlanan Pelliot'un (1944) makalesini (F.31) belirtiyorum. O zamandan bu yana, Türk-Moğol dininin ortaya çıkarılması için en büyük çalışmalar dilbilimciler tarafından yapılmıştır. *Umay* adlı tanrıçanın ortaya çıkarılmasını (Q.10) ve yıldızların

incelenmesini (F.8) L. Bazin'e borçluyuz. Pelliot (Q.120), Eberhard (Q.43), Eren (Q.47) ve Cleaves (F.15), avın sorumluluğunu paylaşmak için avcıyla ilgili dikkat çekici bir geleneği açıklığa kavuşturmuşlar (ayrıca bkz. F.11 ve R.17, s. 116-117). Poppe (F.37) ve Rintchen (F.43), Moğolların kutsal dağı Burkan Kaldun'la ilgilenmişlerdir. *Ötüken* ismi (O.78; Q.149) ve herhalde bunun Avrupa versiyonlarından biri olan *Natigay*'la (F.29) birlikte Tu-kiuların kutsal dağı ve toprak tanrıçası incelenmiş, ayrıca bu sonuncusu etnoloji açısından da değerlendirilmiş (Q.97). *Şan-yu, kağan, bey* sıfatları (F.47; O.55; F.52) hükümdarlığın göksel kökeninin açıklığa kavuşturulmasını sağlamıştır (ayrıca bkz. R.5). Buna ek olarak Şaman ismine ilişkin olarak yapılan ve birbirinden çok farklı sonuçlara ulaşan araştırmalardan da söz etmek gerekir (F.21; F.30; F.45). Bir kolokyum ve bunun yayımlanan tutanağı (Q.140), bu kitabın konusunu oluşturan dine karşı duyulan ilginin nihayet uyandığını kanıtlamaktadır. En başarılı sonuçların, acele etmekten vazgeçerek, benim de benimsediğim karşılaştırmalı yöntemle elde edildiğini belirtmek isterim. Bu yöntem, zaman ve mekân içinde birbirinden ayıran mesafe ne olursa olsun, değişik budunlarda saptanan olayları bir bütün olarak incelemeye dayanmaktadır.

Genelde çoğunluğu kısa olan katkılara oranla, biraz önce söz ettiğim gibi daha yeni ve bulgularını uzun ifadelerle anlatan bazı çalışmalar, bir dönemin veya bir insanın dinsel inancıyla sınırlanmıştır. Bu çalışmalar daha dikkatli olmakla beraber güvenirlikleri yüzeyseldir. Bu noktayı, Tu-kiularda sınadığımdan (R.11) yargılayabilecek durumdayım. Böyle hallerde yapılacak şey basittir: ya rastlanılan olayları belirtmekle yetinilir ve bunları anlamamaya boyun eğilir ya da bunlar açıklanmak istenir, ancak daha eski zamanlara uzanan kaynak bilgilerin yokluğu nedeniyle hatalara düşülür. Benden (R.3; R.6; R.9) sonra ve benim çalışmalarımı okumadan M. Boyle, gerçekte üzerinde çok az bilgimizin olduğu ortaçağ Şamânizmi konusunda ortaya çıkarabildiklerini bir grup halinde toplamaya çalışmıştır. İlginçtir, onun belgeleriyle benimkiler her zaman çatışmamaktaydı; bu da ikimizin elde ettiği bilgilerin yetersizliğini ve ortaya çıkaracağımız daha çok şeyin olduğunu kanıtlamaktadır. Pallisen ve Dora Earthy (Q.114, ayrıca bkz. Q.113; Q.41) Cengiz Han'ın dinini açıklamaya çalışmışlardır. Pallisen'in cesaret verici sonuçlara ulaşmasına karşın Earthy yolunu tamamen şaşırmıştır.

Çok dar sınırlarda ısrar edildiğinde karşılaşılan tehlikelerin hiç kuşkusuz en belirgin örneği, iyi bir araştırmacı olan ve ne yazık ki çok erken kaybettiğimiz R. Giraud tarafından verilmiştir. Tu-kiuların ikinci imparatorluğunun gelenek ve göreneklerini işlediği çalışmasında Giraud (O.32, s. 101-102) Batı Türklerindeki ateş

kültünün İran etkisi altında uygulanmaya başlandığını ve bundan herhangi bir şekilde söz etmeyen Doğu Türklerince bilinmediğini ileri sürmüştür. Aslında bu söz edilmeme yalnızca çok eksik olan bilgi derlemesinden kaynaklanmaktadır. Giraud yalnızca Poppe'un ateş konusundaki oldukça klasik olan eserini (Q.122) inceleyecek kadar çalışmasının kapsamını geniş tutsaydı bile hatasının farkına hemen varırdı.

Bir Yöntem Seçimi

Israrla tekrar ediyorum, olabildiğince geniş ilgi alanları incelemekten kaçınıldığı sürece Türklerin ve Moğolların dinine ilişkin bilgileri arttırma olanağı yoktur. Oysa kaçınılmaması durumunda, umutsuz şekilde zayıf olan ve tutarlı bir çözüm getirme yeteneğinden yoksun ve özellikle belirli bir dönem ya da yer için daha da eksikmiş gibi duran belgelerin, sonuçta Altay dinini yansıtacak derecede birbiriyle birleştiği ve toplu bir birikim oluşturduğu saptanabilecektir. Kuşkusuz her şey görecelidir; dolayısıyla Hint, Arap, Mısır veya Çin kaynaklarının genişliğine alışkın olan araştırmacı için Türklerde ve Moğollarda yapılan derlemeler fakir görünebilir; ancak bunlar yine de binlerce bilgi fişini dolduracak zenginliktedir. Artık Donner veya Masson-Oursel'in karamsarlığını sergilemeye gerek kalmamıştır.

Ancak ne olursa olsun, kaçınılmaz hata paylarını da kabullenmemiz gerekir. Nitekim bir VII. yüzyıl uygarlığıyla XIII. yüzyıla ait diğer bir uygarlığa aynı gözle bakmak; bozkırlarda hayvan yetiştiren bir toplumla ormanda avcılıkla geçinen bir toplumun farklılığı görmemek; birileri Türkçe konuşan diğerleri Moğolca konuşan toplumlar arasındaki süreklilik sorunu üzerinde durmamak; *Kutadgu Bilig*'in veya Yenisey mezarlarının ortaya koyduğu bu denli farklı bir ruhsal ortam karşısında şaşmamak herhalde bilimsel açıdan büyük bir ihtiyatsızlık olur. Dolayısıyla ayırım yapmadan her şeyi kabul etmek ve bunun da ötesinde her şeyi aynı çuvala koymak söz konusu değildir. Her tanıklık bizi yanılgıya düşürebilecek bir ortamdan geldiği için büyük bir özenle incelemeye tabi tutulmalıdır. Hukukta olduğu gibi tek bir tanıklık hiçbir zaman kesin kanıt oluşturmayacak, ancak destekleyici veya geçersizliğini gösteren yeni bir belge beklentisi içinde dosyaya kaldırılmakla yetinilecektir. Yerleşim merkezlerinin çevresinde yavaş yavaş gelişen ve bilinen bir dine bağlı olabilecek her türlü olgu, Türkler ve Moğolların eskiden beri neredeyse genel olarak benimsediğine dair bir kanıt bulunmadıkça ele alınmayacaktır; eğer kanıtlanamazsa, içinde bulunduğu topluma yabancı görünse bile Türk ve Moğol toplumlarında mantıklı ve uyumlu görünmesi koşuluyla envantere kaydedilecektir.

Düşüncenin değişkenliğini, birbiri ardına meydana gelebilecek ve daha önceki arkaik dinsel yapıları zenginleştiren veya değişikliğe uğratan olayları, herhangi bir farklılık göstermeden sabit kalması olanaksız olan yeni katkıları da hesaba katıyorum. XIII veya XIV. yüzyıldan önce var olan her şey, Türk-Moğol dini diye nitelendirdiğim çerçeveye dahil edilebilir, çünkü o dönemde bu din Cengiz Han'ın toplumları harekete geçiren yayılmacılığıyla canlanmış, büyük çapta yasal düzenlemeler gerçekleştirmiş, bir bölgeye veya bir topluma özgü görüngüler, bunları daha önceden belki de hiç tanımayan toplumlara ve bölgelere taşımıştır. Bunun bir örneğini, sadece bir takı şekli olmayıp aynı zamanda bir inanışın, yani insanların kuş dünyasına girme ve kuşbiçimine bürünme olanağına sahip olduklarına dair inanışın uygulanması olan, başa takılan tüylerden yapılma süslemeleri inceleyerek vermeye çalıştım (R.36). Geleneğin kesin olarak Doğu kökenli ve çok eski olmasına karşın bu âdet Moğollarca yaygın hale getirilmiş ve süs olarak başa tüy takmayı XIII. yüzyılda ve XIV. yüzyılın başında, Batı Asya ve Ortadoğuda uygulayan tek toplum olmuşlardır. Moğolların çöküşünden sonra İran'da, özellikle bu takıyı özel bir soyluluk işareti olarak gören kimselerce kullanılmış ve sanıyoruz ki 1430 yılından başlayarak minyatürlerde belirgin olan bu tarz, özellikle Behzad tarafından canlandırılan Herat okulunun gelişip yeşermesinden sonra İslam dünyasında yaygınlaşmıştır.

Buna karşın Asya'nın kesin olarak parçalanması sonucunda Moğolların çöküşünden sonraki döneme ait her tür yeniliği kabul etmeyi reddediyorum; beni, sadece hakkında bilgi edindiğimiz ve üzerine yeni bilgiler ekleyebilecek, ama yalnız geçmişle ilgili olan şeyler ilgilendirmektedir.

Avrasya'daki kültür akımlarının yaygınlığı Türklerin ve Moğolların tutucu görüşlerine karşın (bu durum, dinsel konulara meraklı olmaları, hatta belki de kararsızlıklarıyla çelişkili değildir) dinsel inançlarını 2000 küsur yıl süreyle tam bir eşbiçimlilikle Balkanlardan ve Slav sınırlarından Çin sınırlarına kadar aynı şekilde hiç değişmeden saklamış olmalarını düşünmemek gerekir. Yalnızca geniş veya sınırlı topluluklar içinde ortaya çıkan olaylar olabildiği gibi, gelenekleri derinden değiştirebilen kültür devrimleri veya onları aynı derecede saptırabilen çeşitli etkiler belirlenebilir. Bu etkiler açıklandığında onları her zaman tam olarak algılayamıyoruz, çoğu kez günümüze ulaşan bilgileri hem doğrulayabilmekte hem de bu olayları başlatan etkiyi çözümlemekte ve bu hareketin yaygınlığını değerlendirmekte zorluk çekiyoruz. Örnek olarak büyük bir değişimi ele alalım: Çinliler çok eskiden, 628 yılına doğru, şunları söylediklerinde herhalde bu değişimlerden birine işaret etmiş olmalılar: "Bir zamanlar ölülerini yakmak âdetti; şimdilerde onlara mezar yapıyor-

lar" (I.21, s. 127). Gömütsel geleneklerin, kuşkusuz aynı manevi amaca erişmek için devamlı bir arayış içinde zaman zaman çok büyük farklılıklar ortaya koyduğunu göreceğiz. Etkilere bir örnek: Gök ve yeryüzü ile evrenin üç bölgesini oluşturan bir yeraltı dünyasının kabul edilmesini ve dahası büyük evrensel dinler tarafından, herhalde daha sonraları ortaya atılan cehennem kavramının varlığını (tıpkı cennet kavramı gibi) belki de Budizme borçluyuz.

Demek oluyor ki, çeşitlilikten bir bütünlük içinde söz etmek gerekiyor. Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki, Türk ve Moğol kavimleri arasındaki aykırılıkların, bin yıl aradan sonra aynı dönemden iki komşu kabile arasındakilerden daha büyük olduğundan kesinlikle emin değiliz. Olası ki, dinsel görüngülerin kavranması yönetici sınıfın, yani hükümdarların ve *bey*lerin bir dininin olduğu ve ayrıca yönetilen sınıfın, Türklerin *kara budun,* "kara halk" diye adlandırdığı aşağı tabaka halkın ve belki de Şamanların ve o çevredekilerin bir dininin olduğu bir toplumun değişik katmanlarında aynı şekilde olmamıştır. Dönemlere ve belgelerimizin yapısına bağlı olarak bazen birisi bazen diğeri açıklığa kavuşmuştur. Şurası açıktır ki, imparatorluk yazıtları günlük hayatın tanıkları olan yabancı seyyahlarla aynı yankıyı vermez. Bu, bilgilerimizin değişkenliğini, esrarlı gibi görünen silinip gitmeleri; kuvvetli bir rüzgâr altında bulutlu bir gökyüzünün değişebildiği kadar devamlı şekilde farklılık gösteren bir kültür yapısını ortaya koymaktadır.

Yeni bir kabile gruplaşması veya imparatorlukların çöküşüyle birkaç yılda oluşabilen siyasal yapı farklılıkları dinsel yapıyı da büyük ölçüde etkiler. Her şeyden önce, çoğu kez rahipler sınıfıyla imparatorluk arasında veya daha açık şekilde belirtecek olursak, büyücünün sahip olduğu Şaman yetkisiyle kabile şeflerine ait olan siyasal güç arasında, özellikle Şamanların güçlerinin kabile şeflerini tahta çıkaracak kadar arttığı dönemlerde gerçek anlamda bir savaş yer almaktadır. Cengiz Han'ın hayatında bununla ilgili dönemleri kısa, ama açık bir şekilde ilerde ele alacağız. Mevcut kuvvetlerin birinin veya diğerinin galibiyeti doğal olarak Şamanın etkisini azaltır veya arttırır. Öte yandan imparatorluklar için birbirine karşıt yönde gerçekleşen ilerleme ve gerileme şeklindeki iki büyük hareket söz konusudur. Türk-Moğol dünyası anarşi içinde yaşadığı dönemde, yani kabile federasyonlarının parçalanması sırasında her birim bağımsız olarak kendi öz varlığını ortaya koyar; hem diğer kabileler hem de dünyayla olan ilişkilerini totemizme başvurarak belirler. Buna karşın Türk-Moğol dünyası düzen içinde –yani monarşik bir yönetim altında– yaşadığı zaman hükümdarın eski totemi, büyük ata şeklinde en yüksek düzeye çıkarak evrenin hâkimi derecesine yükselmekte; değişik kabilelerin totemleri de, en azından

resmen, kaldırılmıştır.

Bu sorunu ve bunun beni yönelttiği sonuçları kesin bir gerçekçilikle değil, ancak araştırmalarımın ortaya çıkardığı ve bana göre önemli olan sonuçlardan biri şeklinde gözler önüne sermek istiyorum. Biliyorum ki, bunu yaparken totemizmin en büyük uzmanlarına ters düşmekteyim.[20] Her ne kadar Mauss kendi kendine şu soruyu sormuş: "Totemizm evrensel bir görüngü müdür?" ve şöyle yanıtlamışsa da: "Bu olası görünmektedir" (P.56, s. 166) bunun tam aksini düşünen bilginler eksik değildir. Van Gennep "totemizmin Moğol kökenli çok ender" olduğunu kabul etmektedir (P.77, s. 178). Sör J. G. Frazer de şunu iddia ediyordu: "Bu kurumun, tarihin akışında en parlak rolü oynayan Aryenler, Samiler ve Turanlılar (yani Altaylılar) adlı üç büyük ailede var olduğu hiçbir zaman kanıtlanmamıştır" (P.25, s. 20).

Bununla birlikte totemizmin Türklerde ve Moğollarda varlığını ortaya çıkarmaya çalışmış ve bunu tartışmış Altay uzmanları eksik olmamıştır. Bunlar arasında Türkiye'de yapılanlar (Q.147) bir yana, Rusya'da Zelenine (Q.152), Zolotarev (Q.154), Potapov (Q.123) ve *Anthropos* dergisinin canlandırıcı etkisi sonucunda diğer ülkelerde P. W. Schmidt (P.64), Koppers (P.39), Haeckel (P.30), Chodzidlo (Q.29) ve Gunda (Q.60) bulunmaktadır. Elde edilen sonuçlar hiçbir zaman kesin nitelikte olmamıştır. Bunlar o denli anlaşılmazdır ki, bu birikimi bir bütün olarak çağdaş kalıntılara değil de eski yapılara dayandırarak yeni baştan, temelinden ele almak gerekiyordu; bu durum ileri sürdüğüm ve araştırdığım konulardan biri olmuştur (R.17, s. 407 vd).

İmparatorlukların kurulması esas olarak imparatorluğa ait olan ilahı, yani Gök-Tanrı'yı önplana çıkarıyordu; bu ilah belki de halkın büyük çoğunluğunu pek ilgilendirmiyordu; çünkü aslında o, gökte tek bir Tanrı'nın olması gibi yeryüzünde tek bir hükümdarın olması gerektiğini kanıtlamaya olanak sağlıyordu. Ancak bu önplana çıkma yalnızca bir bakıma geçerliydi; çünkü hükümdar ne denli güçlü olursa olsun, tebasının sadakatını ikincil ilahları ileri sürerek elde etmek durumunda gördüğümüz gibi totemleri ortadan kaldırmak zorundaydı: hükümdarın daha var olmadığı ve büyük Tanrı ile özel ilişkiler kurmadığı dönemde totemlere tapınılırdı.

---

[20] Doğal olarak ilk önce totemizmin ne olduğunu tanımlamak gerekir. Çoğu kez bu kavramı açıklamak için ilgisi bulunmayan olaylar belirtilmiştir. Nitekim, "Her şey totemizm ise özellikle totemizm nedir?" diye soruyordu Goldenweiser (P.29). En önemli konuları gözden geçirdikten sonra totemizmin en dar tanımını benimsedim. Aslında Türklerin ve Moğolların da itaat ettiği kurallar olan egzogami ile totemi öldürmek ve yemekle ilgili yasak (R.17, s. 140 vd) dışında hiçbir şeyi ayrıntı olarak saymadım.

Türklerin ve Moğolların dinini, sosyologların dönem dönem önerdikleri sistemlerden biriyle tanımlamakta çok zorlanacağız, çünkü açıkça birçok sistem söz konusudur – ancak bugün varlıkları bilinmekle birlikte bu sistemlerin hiçbirinin hiçbir zaman herhangi bir dinsel yapıyı içermediğini biliyoruz. Eliade bunu çok güzel bir şekilde şöyle dile getirmiştir: "En ilkel toplumların dinsel hayatı gerçekten karmaşıktır, ne animizme ne totemizme ve ne de atalar kültüne indirgenebilir; fakat Yüce Varlıkları da bilmektedirler." Buna şöyle bir ek yapılabilir: Ve daha birçok başka farklı şeyi de (P.20, s. 20).

Doğa dini, XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyılın başında sanıldığı gibi doğacı mitoloji midir? Kuşkusuz ağaçlar, sular ve yıldızlar kültüyle birlikte. Président de Brosses, Combes ve Lubbock'un fetişizmi mi? Evet, çünkü putlar burada büyük bir rol oynuyor. Atalar dini mi yoksa Herbert Spencer'in manizmi mi? Belli bir ölçüde evet. Animizm öncesi inancı mı? Yani Frazer'ler, Marett'ler ve Durkheim'in Fransız okulu tarafından tanımlandığı şekilde büyünün ve dinin sıkı bir işbirliği mi? Kuşkusuz herhangi başka bir dinden daha fazla. Ancak çok daha fazla olarak Tylor'un (P.75) algıladığı şekliyle asıl belirgin ögelerini oluşturan animizm söz konusudur, çünkü genellikle ruh diye adlandırdığımız şey her yerde hazır ve nazırdır; bunun yanı sıra Lang'ın tepki yaratan bakış açısına göre çoktanrılı bir tektanrıcılık ve P. Schmidt'in (P.64) belki geçici, ama benzersiz bir başarıyla tekrar ele aldığı bir görüşe göre totemizm ve Şamanizmdir.

Öyleyse bu din tamamen biçimsiz midir? Hayır, ancak her dinsel görüngüde olduğu gibi, hiçbir şekilde kuramcıların uzun süre sandıkları kadar basit ve kolaya indirgenebilir nitelikte değildir. Çoğu kez birbiriyle tutarlı, ama bazen de açıkça çelişkili veya tam anlamıyla kuraldışı hiçbir orijinal yanı olmayan olayların, yani varlığı diğer dinsel sistemlerde de bilinen, bazen onlarla ilişkili, ancak çoğu kez onlardan tamamen bağımsız olayların bir karışımıdır. Bu benzerliklerin örneklerini sürekli verebiliriz; bunları zaman zaman vermekle yetineceğim, çünkü benim sustuğum yerde okur boşlukları doldurmaktan kaçınmamalıdır. Bunlarda bizi hayrete düşürecek hiçbir şey yoktur. Dinsel deneyimlerin dağarcığı sonuçta sınırlıdır ve dinlere kişiliklerini veren şey, farklı temsiller arasında yapılan seçimle bunları gruplandırma şeklidir. Eliade (P.22, s. 8), "dinsel görüngülerin temel birliğinden ve aynı zamanda ifade şekillerinin tükenmeyen yenilikleri"nden söz ederken işte bunu anlatmak istemiştir.

2. BÖLÜM

ŞAMANİZM VE GÖRÜNMEZİN YÖNLENDİRİLMESİ

Şamanizmin Özgünlüğü

Daha önce de söylediğim gibi, Şamanizm kelimesi sık sık Türk ve Moğol toplumlarının dinini tanımlamak için kullanılmaktadır. Aslında bu kullanım şekli bir anlatım hatasından ileri gelmektedir, bununla birlikte pek nedensiz de değildir. Tanımladığı görüngüler bütünüyle veya kısmen dünyanın diğer bölgelerinde de bulunmasına karşın daha eksiksiz ve daha açık olarak, en sürekli ve en değişmez şekliyle ortaya çıktığı orta ve kuzey Asya'yı kendi yerleşim bölgesi olarak seçmiştir. Diğer dinsel olguların tüm Altay toplumlarında aynı olmamasına karşın Şamanizm hayret verici bir eşbiçimliliğe bürünmekte ve yalnızca ayrıntı sayılabilecek küçük farklılıklar göstermektedir. Bu durum, onun eskiliğine inanmayı haklı çıkarmaktadır. Ancak bunun kanıtlarını bulmak gerekiyor.

Şamanizm, Şamanın belirli sonuçlar elde etmek için belirli bir bağlamda gerçekleştirdiği özgün eylemlerin bütününden oluşmaktadır.

Şaman, Anglosakson terminolojisinde anlatılmak istendiği gibi hekim-büyücü olmadığı gibi, şüphesiz tek şifa verici kişi de değildir. Kelimenin günlük anlamında bir büyücü değildir ve bu kelimeyle tanımlanması Şamanizme hiçbir zaman sahip olmadığı bir nitelik vermek pahasına onu bulunmaması gereken bir yere oturtmuştur; sonuçta yukarıda sözü edilen toplumlarda daha doğru olarak nitelenen başka birçok kimse mevcuttur. Herhangi bir sınıflandırmada yerini alabilecek kadar güçlü kişiliğe doğuştan sahip olan kişi şamandır. Şüphesiz ki, en gerçek Şaman bile kimi zaman ihtirası veya rakiplerine karşı duyduğu kıskançlık nedeniyle kendi öz yetenekleriyle ilgili olmayan alanlara ve kendi özel uygulayıcıları olan büyüyle ilgili her türlü eyleme karışabilir; sosyal ve siyasal hayatı yönetmek iddiasında olabilir. Bu tür eylemler yetkilerinin kötü kullanılması anlamına gelir. Zaten Şaman, tamamen hayata dönük ve olumlu eylemler gerçekleştirmek isteyen kişiliğiyle hiçbir zaman kara büyüye alet olmaz ve hiçbir zaman kötülük yapmaz; sahip olduğu yetkileri kendi kişisel hizmetinde ve kendi savunması amacıyla bile kullanmaz. Kabile reisi veya hükümdarlarla anlaşmazlığa düştüğünde kendi etkisinden yararlanabilir, ancak hiçbir şekilde görünmez gücüne başvurmaz; ona karşı koyacak herhangi bir gücü yokmuşcasına ve hayatını kaybetmek pahasına maddi gücün kendisini yenmesine seyirci kalır. Bazen günümüzde, Baykal Gölü çevresindeki Buryatlarda görüldüğü gibi, Şamanların biri beyaz ve iyiliksever, diğeri kara ve kendini şeytanlara adamış,

ancak kötülük etmek için hareket eden kişi şeklinde iki sınıfa ayrılması gerçek Şamanizmi ağır bir şekilde hedefinden saptırmıştır (Q.68, s. 327-329).

Şamanizm evrenin, gök ve yeryüzü olarak iki ya da gök, yeryüzü ve yeraltı olarak üç bölüm olarak tasarlanan vizyonunu içerir; üstüste gelen bu bölümler gerektiğinde birinden diğerine geçişi sağlayan kozmik bir eksenle bağlanır; ayrıca kolaylık olsun diye kendilerine "tinler" ismi verilen görünmez, fakat hayvanbiçimli olan, her iki evrensel bölümde ve onları ayıran bölgelerde her zaman hazır ve nazır olan kalabalık bir grubun varlığını da kapsar. Şamanizm, trans haline geçmede tek uzman olan Şamanın erişmeyi hedeflediği esrimenin arkaik bir tekniğine dayanmaktadır. Şaman, gücünün kökeni ister kalıtım ister görünmeyenin armağanı olan bir yetenek veya uzun bir acemilik dönemi ya da "yetki sağlama isteği"[1] olsun, amacına, genellikle inzivada veya diğer büyük ustaların yanında gerçekleştirilen sabırlı bir yetişme dönemi geçirmeden ulaşmayı umamaz. Ne olursa olsun, güçten düşürücü şekilde gerçekleşen ve sonuçta kendisini bitkin halde yere düşürecek olan bir deneyim için bütün olanaklarını toplamaya çalışmalıdır. Evrenin yollarını katetmeye çağırılan Şaman, yolunu kaybetmemek için bu yolları mümkün olan en iyi şekilde tanımalıdır; kendisini izleyen varlıklarla devamlı olarak karşı karşıya gelme olasılığı nedeniyle onların geleneklerini, dillerini ve âdetlerini öğrenmiş olması gerekir (R.17); belirli hedeflere yönelmesi nedeniyle bu hedeflere nasıl varacağını bilmelidir. Gerek geçtiği yollarda, gerek karşılaştığı varlıklarla elde etmek istediği sonuçlara erişebilmesi için Şamanın kendisine yararlı olacak araçları tanımaya ihtiyacı vardır. Bunlar, yeryüzünün herhangi bir seyyahı için söz konusu olduğu gibi, gerçekleştirilecek işe, öngörülen zorluklara ve her kişinin kendine özgü olanaklarına bağlı olarak son derece çeşitli olabilirler. Her şeyden önce, eksenin maddeleşmesi ve dolayısıyla geçeceği öngörülen en uygun yerin seçilmesi söz konusudur. Bunun ardından Şamanı, düşmanlarına veya onların yardımcılarına ya da "yardımcı tinler" denilenlere benzeten bir kostüm kullanılmalıdır. Şamanı bir kuş haline getirecek olan tüyler, kanatlar ve gaganın, bir memeli hayvana dönüştürecek kemikler ve boynuzların, yani onu toplu olarak hayvan dünyasının hayatına katmak için gerekli her türlü aracın elbisesinin üstüne takılması söz konusu olacaktır. Ayrıca vazgeçilmez olan etkin bir maske de gereklidir: Ohlmark, omuzlarına kanatlar takan bir Moğol Şamanının hemen ardından kendisini bir kuşa dönüşmüş gibi hissettiğini

---

[1] Yetkilere sahip olma arayışı günümüzde temel bir olgu sayılmaktadır. Hiçbir şey, bunun daha eski zamanlarda olduğunu kanıtlamamaktadır, dolayısıyla MÖ 1000 yılından önceki dönemde, hatta yakın çağların başından önce mevcut olmadığına inanma eğilimindeyiz.

saptar (P.59, s. 211-212, ayrıca bkz. O.71, s. 251). Kimi zaman, çoğunlukla at başına benzer bir değnek, bizim büyücülerin süpürgesi gibi bir tür binek hayvanı, evreni yansıtan ve gökte yazılı olanı okumaya olanak sağlayan tunç bir ayna, sembolik olarak daha az şey ifade eden (R.46), ancak kayda değer önemi olduğu sanılan bir başlık, bir kâse ya da bir kupa da bunlara eklenir; davul, evrensel dansa tempo tuttuğu gibi, ayrıca onu süsleyen astronomik resimlerin de kanıtladığı üzere evrenin resmi anlamına da gelmektedir (Q.45, Q.99 vd).

Belki de bir tür kutsal kabul işlemi (Q.121) veya bu aşamaya erişmeyi kutlayan herhangi bir tören sonucunda, gereği gibi hazırlanan ve gerekli aletleri kuşanan Şaman, müzik eşliğinde kendi etrafında dönerek çıkardığı hayvan seslerinden, uçma taklitlerinden, hayvan gibi zıplama veya sürünmelerinden, kendi varlığının bilincini unutacak kadar sarhoş hale gelebilecektir. Bu durumda, deneyimini, öte dünyaya yolculuğunu, zorlu yükselişini veya tehlikeli düşüşünü, hayvanbiçimli ruhlarla olan savaşlarını, bitkin olarak kuvvetten düşünceye kadar mimiklerle canlandıracaktır.

Şaman seansı, herhangi bir çıkar gütmeden veya bencillik (kişisel mistik konumlar elde etmek) amacıyla gerçekleştirilmemekte, ama daha önce belirttiğim gibi iyice belirli nedenlerle yapılmaktadır. Burada esas olarak amaç, tinleri bildikleri sırlar hakkında sorguya çekmek, yani gelecek hakkında bilgi edinmek; hasta kişilerin ruhunu, görünmez veya serseri yaratıklar tarafından çalınan ve onlar tarafından kaçırılmakla tehdit edilen ruhları aramak, yani büyü aracılığıyla tedavi etmektir. Özellikle eski çağlarda kayda değer bir farklılık olarak hastalığın, yabancı bir ruhun hastanın gövdesine girişinden sonra meydana geldiği, tedavi için bu ruhun oradan çıkarılmasının gerektiği kabul edilmekteydi; ve ayrıca gelecek de kâhinle yaptığı görüşmeden geri dönen bir ruh tarafından açıklanmalıydı. Buna göre, gerek birinci gerekse ikinci durumda artık evrensel bir yolculuğun söz konusu olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu arada amacın, öte dünyaya gidişinde ölünün ruhuna veya uğruna kurban edildiği kişinin yanına ulaşıncaya kadar kurban edilen hayvanın ruhuna refakat etmek olduğu anlaşılmaktadır. Şaman bu yönüyle, kimi zaman kendisine atfedilen, çoğu kez de kendisinde varolmadığı kabul edilen papazlık işleviyle doğrudan bağlantılıdır.

Türk-Moğol Şamanizminin Eskiliği

Şaman kelimesi uzun bir etimolojik tartışmadan sonra varılan sonuca göre (F.45), uluslararası düzeyde de kabul edildiği gibi (F.25, s. 9), Tunguz kökenlidir.

Bildiğim kadarıyla ilk kez 1130 yılında Yutşenler (Curşetler) aracılığıyla aşağıdaki şekilde ortaya çıkmaktadır: "Yurttaşları (Vu-şe'ler) onu *şan-man* diye çağırıyorlardı; Yuçen dilinde *şan-man* "büyücü" demektir (F.32, s. 468). Ancak bu kelime Avrupa'da çok sonraları, İsbrand'ın Çin'deki elçiliğinden sonra, XVII. yüzyılın sonlarında öğrenilmiştir (J.4, s. 80; ayrıca bkz. Büchner N.7, 4, s. 312-313). Ardından önce Ruslar sonra da bütün dünya tarafından, herhangi özel bir neden bulunmadan, söz konusu kişiliği tanımlamak için kullanılmıştır.

Türkçede yaygın şekilde kullanılan şekli *kam*'dır, ancak Yakutlar *oyun* kelimesini, Kırgızlar, Özbekler ve Kazaklar *baksi* (Arap harflerinde *bakşi*) kelimesini kullanmışlardır. Moğollarsa, Sör G. Clauson'un "bilgin, büyücü" şeklinde çevirdiği, ama anlamı aslında daha karmaşık olan (E.7) ve Türkçe *bögü* kelimesinden alındığı sanılan *böge*, *bögü*, *böö* kelimeleriyle ifade etmektedir. İslam kaynaklarının, aynı sessiz harf sesi veren, ancak değişik sesli harfleri olan birçok kelimeyi karıştırmış olabileceklerini veya bu karmaşaya olanak sağladıklarını belirtmek gerekmektedir. Bunlara örnek olarak *buka*, *buga*, "boğa" belki de dünyayı sembolize eden hayvan olan *bugu*, "geyik" (Q.50, s. 554), *buku*, "ağaç uru" ve *böge* kelimeleri gösterilebilir. Bu karışıklık pek çok yanılgıya neden olmuştur.

Bazılarının erkek Şamandan daha önce ortaya çıktığını sandığı kadın Şaman (bkz. Q.100, s. 62) için cinsleri ayırt etmeyen Türkçede özel bir isim yoktur; Moğolcada ise *idugan* (*utağan*) ismini taşımaktadırlar (F.16). Bu durumda bu kelime, *zaarin* şeklindeki eril isminin karşıtı olarak gösterilebilir; oysa *böge* cinsiyet belirten bir kelimedir.

Büyük Şaman, Şaman başrahibi, Cengiz döneminde ve Cengiz'den önceki çağlarda *beki*'dir; bu kelimede Türkçedeki *beg*, "güçlü," sonraları *bey* şekline dönüşen "efendi" kelimesini bulmak olasıdır (F.52, s. 163-167).

Türk ve Moğol Şamanını tanımlamak için ortaçağda hemen hemen bütün yabancı gözlemcilerin kullandığı kelime (birkaç istisna dışında) *kam*'dır. Dolayısıyla dilbilim Şamanizmin Türklerden Moğollara geçtiğini kanıtlama eğilimindedir. Uygurlarda bu kurumun büyük çapta geliştiğini ve (Uygurlardan gerçekte birçok şeyi, yazılarını da alan) Moğolların onların etkisine maruz kaldıklarını belirtirken Cüveyni işte bunu anlatmak istiyordu (I.2, 1, s. 257; O.70, 1, s. 434); Bar Hebraeus da Uygur ülkesinin istilası sırasında Moğolların, onlarda *kam* denilen bazı büyücülerle karşılaştıklarını ileri sürmüştür (bkz. I.20, s. 838). Görüngünün Orta Asya'daki evrenselliği nedeniyle bunu kabul etmek hiçbir şekilde mümkün değildir; ancak Moğol Şamanizminin Türk Şamanizmi tarafından uyarıldığı veya etki altında bırakıldı-

ğı kabul edilebilir.

MS birinci bin yılının Şamanizmine ilişkin çok az bilgiye sahibiz. Arkeologlar kendi yönlerinden, bunun tarihöncesinden beri var olduğunu iddia edebileceklerini sandılar; ancak haklı olsalar bile –Şamanlıkla ilgili olan veya olmayabilen– topraktan çıkarılan eşyalara her zaman kanıt olarak dayanmak yerinde olmaz. İçinde taşlar ve kenevir tohumları bulunan Pazırık kazanları (O.99, s. 90), yalnızca sarhoşluk peşinde olunduğunu kanıtlamaktadır (bkz. aşağıya). Tarihsiz, ancak çok eski olan Moğolistan ve Güney Sibirya'daki kaya resimlerinin (K.4, s. 32, 40, 77 vb; Q.110, XII, XIV, XXVIII vb), günümüzde Şaman davullarında görülebilen resimlerle (M.55, 2, s. 18; M.35, s. 55-58; Q.110, s. 79, 83, 89; Q.68, s. 2, 3, 15; vb) karşılaştırılması daha inandırıcı sonuçlar vermektedir. Bununla birlikte kaya resimlerinin avla ilgili danslara ait temsiller olduğu düşünülebilir; ben de ilk önceleri böyle olduğunu tartışmasız olarak kabul etmiştim (R.12, s. 285); ancak Şamanla hayvan dünyası arasındaki ilişkileri daha iyi bir şekilde gözlemledikten sonra bundan artık o kadar emin değilim. Birçok resim herhangi bir kuşkuya yer vermeyecek şekilde maskeli insanları temsil ederken diğerleri cinsel ilişki halindeki insanları temsil etmektedir. Belki de zaman zaman Şamanizmin erotik ögelerine gereğinden fazla önem verilmiş olabilir (P.73, s. 480), ancak bunlar ne olursa olsun göz ardı edilemeyecek niteliktedir. E. Lot-Falck, sonuçta erkeği (kocayı) kadın (karısı) şekline dönüştüren ve Sieroszewski'yi bu denli hayrete düşürmüş olan örnekteki gibi, ona çocuk yapmak olanağını vererek (Q.134, s. 319) erdişilik idealini yücelten (Q.100, s. 63; M.21, s. 243 vd; O.60, s. 58), Şamanla onun hayvanbiçimli ruhu arasında var olan karmaşık ilişkilerin önemini doğru bir biçimde kanıtlamıştır. Günümüzde Şaman davulu üzerinde bazen hem erkeğin hem kadının cinsel organı temsil edilmektedir (Q.110, s. 70).

Sözlüklerin tanıklığına gelince kuşku götürmez niteliktedir. Hiung-nularda ortaya çıkarılan *atakam* ve *eşkam* sözcükleriyle (F.30, s. 242) arkaik Türkçedeki az veya çok belirgin diğer terimlerin anlamları (E.7, s. 625, 628) kabul edilmese bile *kam* kelimesi, bunu Kırgızlarda ortaya koyan ve *vu,* "büyücü" şeklinde çeviren T'ang Yıllıkları'nda (618-906) oldukça erken bir zamanda, en azından IX. yüzyılda ortaya çıkmaktadır (F.21, s. 369; F.23, s. 150). Gerdizi ve Mervazi'nin, kısa bir süre sonra Kırgız Şamanlarından söz ederken bunlara "Tanrı'nın peygamberi" anlamına gelen Sogdca bir kelimenin bozulmuş şekli olan *faghinun* ismini verdiklerini şimdiden belirtelim (H.31, s. 30, 105; ayrıca bkz. Q.22, s. 180). İşin ilginç şimdiye kadar Sogd yazıtlarında önemli bir kişiye ait herhangi bir ize rastlanmamıştır. Belki de

bu yazıtlardan biri, konuştuğu düşünülen ölüye aşağıdakileri söyletirken bir Şaman seansına gönderme yapıyordu: "Karım, annem, sizlere bir ölü ruhuyla ulaştım! Ülkem, ben öldüm!" (Uyug Arkhan, satır 1-2; A.18, 2, s. 33-34). Bu cümleler, dünyanın çok Şamanca bir bakış açısından algılanmasıyla söylenmiştir. Bir diğeri aşağıdaki ifadesiyle belki de bir Şamana ait gömüt yazısıdır: "Evrenin üç *kat*'ında dolaştı" (Uybat II, satır 4). *Kat* kelimesi daha sonraları Maniheizm metinlerinde şu anlamda kullanılmaktadır: "Mavi göğün on *kat*'ı" (B.12, s. 14), ancak aynı zamanda "kere" anlamını da alabilmektedir; dolayısıyla şöyle anlaşılabilir: "üç kere dolaştı." MS 750 yılına doğru yazılan metindeki birinci versiyon evrenin üç bölgeli olduğunu varsaymaktadır, ancak bu kesin değildir.

Küçük Kırgız metinleri her ne kadar Şamanizm hakkında bilgi edinmek için bir düş kırıklığı oluşturuyorsa da aslında bu, Tu-kiuların büyük yazıtlarının yarattığı düş kırıklığından daha azdır: Tu-kiu yazıtları bu konuda mutlak bir sessizlik içindedir. Görece uzun, ayrıntılara önem veren, birçok yüksek rütbeli kişiyi ve çok sayıda dinsel olayı açıklayan bu metinlerde bir atlama olabileceğini hiç sanmıyorum. Bu tutumun belirli bir niyete hizmet ettiğini anlamak için Cengiz Han dönemi gelişmelerinin bizi bu konuda aydınlatmasını beklememiz gerekecektir. Ancak şu noktayı hemen belirtebiliriz ki, Gök ile kağan arasındaki ayrıcalıklı ilişkilerin ve kağanın göğe doğru yükselişinin ısrarlı bir şekilde anlatılışıyla Şamanın kağana oranla, ne evrensel yolculuk ne de görünmezle aşinalık yönünden bir üstünlüğü olmadığı kanıtlanmak istenmiş olabilir. İddiaları dolayısıyla Şamanizmin, totemizmle aynı şekilde olmamakla birlikte değişik bir tarzda monarşi karşıtı olduğu anlaşılmaktadır; ya da daha doğrusu bozkırlarda düşünüldüğü şekliyle mutlak monarşi rejimi, Şamanizmle herhangi şekilde bir uzlaşma yolu bulamamaktadır. Bence Tu-kiular, Şamanizmi, Moğolların yapabildiklerinden çok daha iyi bir şekilde kenarda tutmayı ve en azından gizlilik dünyasına itmeyi başarabilmişlerdir. Türklerin Şamanizmle ancak IX. yüzyılda Kırgızlar aracılığıyla ilişki kurmaları olasılığı dışında Şamanizmin Türklerin yabancısı olmadığı VIII. yüzyıl başlarında, bu tutumun başka bir açıklamasını bulmak tamamen olanaksızdır. IX. yüzyılda Şamanizmden çok söz edildiğini görmemize karşın Şamanizmle Türklerin ancak o dönemde karşılaştıkları savı çok tartışmalı görünmektedir. Diğer yandan Tu-kiulardan önce, arkeoloji ve sözcükbilim alanları dışında Şamanizmin varlığıyla ilgili bazı kanıtlara da sahibiz.

Bu açıdan bakınca Theophylacte Simocatta'nın tanıklığı da reddedilir türden değildir. Bizanslı yazar Batı Tu-kiularının inançlarına ayırdığı beş satırı şöyle bitir-

mektedir: "Kendilerine geleceği söylediğini sandıkları rahipleri vardır" (I.6, s. 248). Zemarque'ın Tu-kiuların kağanına elçi olarak gönderilmesinden söz eden Ménandre; elçi, Tu-kiuların kampına gelince rahipler "belli kelimeler söylediler, birçok çalgının eşliğinde bazı kokulu maddeler yaktılar; daha sonra bir tür öfke içine girdiklerinde, Zemarque'ı alevin çevresinde döndürerek başına gelebilecek her türlü felaketten uzak tuttuklarını iddia ettiler" diye anlatmaktadır (I.6, s. 235; O.36, 1, 3, s. 386 vb). Her ne kadar ateşle arınma törenleri tipik Şaman geleneği içinde değilse de; ayrıca bunları uygulayanların her zaman Şaman olmamasına karşın bu örnekte tütsüler, müzik ve öfke Şamanların törene başkanlık ettiklerini düşündürmektedir ki, bu da ender karşılaşılan bir durum değildir.

İskitlerin Şamanizmi beni belirli bir şüphe içinde bırakan temellere dayanmasına karşın günümüzde saptanmıştır (N.17, s. 791). Herodotos, Şaman seansına benzeyen bir örnek vermemekte, ancak İskitlerde değişik büyücü türleri olduğunu açıklamaktadır. Bunlar arasında hasta hükümdarın başucuna çağırılanlardan (IV, 68), geleceği tahmin edenlerden (IV.67), kadınlığı ve hamileliği taklit eden (P.16, s. 249-255), böylece erdişileri –ve daha sonraki zamanların doğuran erkeklerini– hatırlatan Erkek-Kadın'lardan, yani Enere'lerden (I.7, IV, 67) söz etmektedir. Ancak bu büyücüler ne Şamanlarınkine benzer yöntemlerle kehanette bulunuyorlar ne de onların yöntemleriyle tedavi ediyorlardı. Herodotos ayrıca "İskitlere sevinç naraları attıran" (IV, 75) –Pazırık kazılarının da doğruladığı gibi– tütsülerde kenevir tohumlarının kullanımına işaret etmektedir. K. Meuli ise, Herodotos'un arınma diye algıladığı işlemin aslında uyarı sonucunda gelişen bir esrime hali olduğunu kanıtlamak isterken, bunu, Şamanın ölü ruhun taşıyıcısı rolünde olduğu (N.23, s. 122; ayrıca bkz. P.24, s. 355) ve Radlov'un Altaylarda gözlemlediği (M.55, 2, s. 52-55) ünlü seansla paralel görecek kadar ileri gitmiştir. İskitler Şamanizmi bildiklerine göre, bozkırların diğer bütün göçebeleri de Şamanizmi biliyor olmalıdır.

De Guignes'ten beri bilim dünyası, Hiung-nuların tedaviyle uğraşan kâhinleri olduğunu bilmektedir (O.36, 1, 2, s. 73); yine kısa bir süre önce "onların dokuz Gök büyücülerinin dokuz Göğe kurban adadıkları" saptanmıştır (Q.83, s. 221-222). Bu tür kâhinler Vuhuanlarda da vardı, aralarından biri hastalandığında "ruhları çağırıyorlardı" (I.28, s. 74-75); benzer bir uygulama, haklarında 472 yılında yasaklayıcı bir kararname çıkarılan (I.36, s. 217) erkek ve kadın *wu*'ların "davul çaldığı" (I.36, s. 1234; F.16, s. 15) Tabgaçlarda da söz konusudur. Uzun ve oldukça hayret verici bir öykü, Çin Yıllıkları'nda Huan-Huanlarla ilgili olarak anlatılmaktadır (I.35, 2, s. 1049; O.36, 1, 2, s. 348). Bu öykünün konusu kendisiyle evlenmesini

sağlamak için kralın oğlunu kaçıran ve çocuğu göğe götürdüğünü ve tekrar dünyaya indirebileceğini söyleyen büyücü bir kadının yaşamıdır. Sonuçta evlilik gerçekleşince çocuk tekrar ortaya çıkmış; ancak bir süre sonra üvey annesinden sıkılan çocuk ondan kurtulmak için yapılan sahtekârlığı açıklamış. Çocuğa inanmadıkları gibi bu tanıklığı hayatına mal olmuştur. Bu sonuç, belki de rahiplik kurumuyla imparatorluk arasındaki mücadelenin bir bölümünü oluşturmaktadır; ancak bizi daha fazla ilgilendiren tarafı, ilk kez saf olarak Şamanizmle ilgili bir senaryonun açıkça ortaya konmasıdır.

Responsa Nicolai Papae'den, Slav-öncesi Bulgarların kehanete büyük önem verdiklerini, hastalıkları bazı dualar ve müzikle tedavi ettiklerini ve bozkırların öbür ucundaki Vuhuanlarda da varlığı belirtilen (I.28, s. 74) tedavi taşı *moxa*yı kullandıklarını (G.33, s. 1059) öğrenmekteyiz. Kitanlarda, yılın birinci gününde, "oniki usta büyücü ... çıngırakları sallayarak, oklar atarak, şarkı söyleyerek ve bağırarak çadırın çevresinde dönüyorlardı.... Çadırların içinde her tarafa tuz serpilmekteydi.... Bu uygulamanın adı şeytanları ürkütmekti" (I.34, s. 110). R. Stein, Şamanizmi oldukça iyi bir bçimde tanımlayan çıngıraklar üzerinde ısrarla durmaktadır (*a.y.*, s. 119); ancak aslında tören tamamıyla Şamanizmi karakterize etmektedir. Aynı Kitanlarda, Şaman başrahibi, bildiğimiz kadarıyla ilk kez sıradan bir Şamanın yanında yer alarak (I.36, s. 176), her oniki yılda bir kere, imparatorun sembolik ölümünü ve tekrar dirilişini canlandıran bir tören yönetmektedir (*a.y.*, s. 69-70). Ayrıca iktidardaki ailenin bir üyesi tarafından davullarla ve zillerle yerine getirilen tedavi seansı iyice bilinmektedir; burada kadın "cinnet getirerek ve bağırıp çağırarak yere düşmektedir" (*a.y.*, s. 216). Ayrıca hükümdarın kesin emri üzerine Şamanlar papazlar gibi özel şekilde giyineceklerdir. "Onlar Göğe, Yeryüzüne ve Savaş Tanrı'sına tapma emrini aldılar" (*a.y.*, s. 258).

982 yılında, *Hududü'l-Âlem*, Oğuzların hekimlere değer verdiklerini, "hayatlarının ve mülklerinin yönetimini onlara bıraktıklarını ve her gördükleri yerde büyük saygı gösterdiklerini" belirtmektedir (H.21, s. 100). Minorsky onları *kam* saymakta ve bu konuda hiçbir şüphe göstermemektedir (*a.y.*, s. 312). Bundan yirmi otuz yıl sonra, nihayet İbn Sina bir Şaman seansının ilk ayrıntılı tanımını vermekte ve bunu kendi şanına yakışır bir şekilde yapmaktadır. İbn Sina görünüşe göre Türkmenlerin, yani göçebe Türklerin bir kabilesinde gerçekleşen bir Şaman seansına katılmıştır: "Bir kehanet elde edebilmek için başvurulduğunda kâhin her yönde koşmaya koyuluyor ve bayılıncaya dek nefes nefese kalıyor. Bu durumdayken hayalinin kendisine gösterdiği şeyleri dile getiriyor ve orada hazır bulunanlar, gereğini yap-

mak için sözlerini dikkatle dinliyorlar" (H.18, s. 517). Yine aynı XI. yüzyılda Kaşgarlı *kam* kelimesini dört kez kullanıyor. Bunu "kâhin" (Arapçada da *kâhin*) şeklinde çeviriyor (B.10, 3, s. 157) ve niteliğini üç örnekle açıklıyor: "Şamanlar anlaşılamayan çok sayıda kelime söylediler" (*a.y.*, 1, s. 236); "Şaman büyü yaptı" (*a.y.*, 1, s. 283) "Şaman bir kehanette bulundu" (*a.y.*, 3, s. 443). Onun büyücülükten söz ettiği zaman ne demek istediğini tam olarak anlamak çok zordur. Buna karşın Şaman kehaneti için kullanılan fiil *ırkla*'dır (*kam ırkladı*), ki bu da "iyi kader, talih" anlamına gelen *ırk*'dan türetilmiştir ve "gelecek için kehanette bulunmak, talihini öğrenmek" demektir (E.23, 1, s. 1370) ve *ırk* da "(sihirli) şarkı" anlamına gelen *ır* kelimesinden gelmektedir. *Irla-*, "şarkı söylemek, büyülemek," *ırkil* de "kâhin," daha doğrusu "büyücü" anlamına gelir. Bu ismi taşıyan bir kişi, Oğuz ve oğlu Kün Kağan'ın danışmanı olarak söylence ve destanlarda bir rol oynamıştır (Q.111, s. 209 vd; M.14, s. 142-143). *Irk Bitig,* yani "iyi kısmet yazısı"nın başlığı olarak kullanılan da bu aynı kelimedir. Oysa ne bu kitap ne de MS bin yılı dolaylarındaki diğer Türk metinleri *kam* kelimesini kullanır. Bununla birlikte *Irk Bitig* üç kehanet dolayısıyla Şaman veya başka kim olabileceği kestirilemeyen oldukça karmaşık üç ayrı karakteri sahneye çıkarmaktadır. Bunların ikisi "uzun gömlekli erkek" üçüncüsüyse "yaşlı bir kâhin kadın"dır. Kehanetlerden biri "iyi"dir; kuşkusuz ikincisi de iyidir, ama metin bunu söylememektedir (acaba ihmalkârlıktan mı?); üçüncüsüyse "korkunç derecede kötü"dür. İyi kehanette, uzun gömlekli erkek "kendi kâsesini ve kupasını bırakarak gitti. Sonradan iyice düşündü, ben kâsemden ve kupamdan nasıl bu kadar uzağa gidebilirim diye sordu kendine. Geri döndü. Kâsesini ve kupasını iyi durumda buldu. Sonra kendi kendini tebrik etti ve memnun oldu" şeklinde bir anlatım söz konusudur (bkz. R.2, s. 137). Kötü kehanetse "bir gölde aynasını kaybeden, uzun gömlekli bir kişi"ye dayanmaktadır; "gündüzleri *yang* sesi, geceleriyse *kang* sesi çıkarmaktadır" (*a.y.*). Bunun yanı sıra ne olduğu tam belirtilmeyen bir başkasında, "yerde yatıp kalan ihtiyar bir kadın kâhin"den söz eder: "Bir yağ kaşığının kenarını yalayarak hayata geri döndü, ölümden kurtuldu" denilir (*a.y.*).

Ayna, Şamana ait o denli önemli bir alettir ki, günümüzde ayna olması durumunda giysisiz, hatta davulsuz bile Şamanlık yapılabilir (P.24, s. 432). Aynayı bir gölde –aslında tam anlamıyla bir aynada (bkz. aşağıya)– böylesi can sıkıcı bir şekilde kaybeden bir Şaman olması düşünülemez; ancak öyküde görünüşe göre bunun bir Şaman olduğuna dair belirtiler vardır. Kâse ve kupanın da yüksek bir değeri vardır (R.46) ve ayna gibi bunlar da İskitler döneminden beri tılsımlı nesnelerdir (G.17, IV, 9-10; N.24, s. 65). Ancak bunlar çok sayıda kutsal törende ortaya

çıkmalarına karşın sihirli olmaktan çok hükümdarlıkla ilgili nesnelerdir. Ve son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, yaşlı kâhin kadın, belki de eski Şamanizmde Trochanski'nin kadın cinsinin mutlak üstünlüğü diye nitelendirdiği (Q.141, s. 118) ve E. Lot-Falck'ın hâlâ geçerli saydığı (Q.100, s. 62) özelliğin ifadesidir.

Şüphesiz XI. yüzyılın son çeyreğinde Mervazi sıra kendisine geldiğinde,[2] değeri İbn Sina'nınkinden aşağı kalmayan bir Şaman seansının tanımını şöyle vermektedir: "Kırgızlar arasında, yılın belli bir gününde çağırılan *faghinum* adlı bir kişi vardır (bkz. yukarı). Onun çevresine, oynamaya ve içki içmeye başlayan şarkıcılar ve müzisyenler toplanmaktadır. Bu adam bir süre sonra bayılmakta, titreyerek ve kasılmış durumda yere düşmektedir. Bir sonraki yıl boyunca olacak bütün olaylar sorulmakta ve o da, mahsulün az veya çok olacağı, yağmur veya kuraklık olup olmayacağı ve benzeri konular hakkında bilgi vermekte ve dinleyenler de söylediklerinin doğru olduğuna inanmaktadır (H.31, s. 30, ayrıca bkz. s. 150).

İbn Sina, Mervazi, Kaşgarlı ve *Hududü'l-Âlem*, Şamanizmin 1000 yılı civarlarında Batı Türk dünyasındaki güçlü etkisini kanıtlayacak kadar yetkin kaynaklardır. Bu kaynaklar, Müslüman Türk mistiklerinde veya sahte-mistiklerinde ve Selçuk döneminin epik öykülerinde, Müslüman şekline bürünen Şamanı ortaya çıkarabilmek için gerekli görünmektedir. Bununla birlikte bu dört tanıktan üçünün ortaya çıkmadığı ve çok daha kısıtlı bir bilgi dağarcığına dayanıldığı zamanlarda (Q.91, s. 77-96; O.52; Q.89, s. 391-411; Q.88) bile uzun zamandan beri böyle bir değerlendirme yapılmaktaydı. Dolayısıyla elimizdeki veriler bu yolda daha büyük bir kararlılıkla ilerleyebileceğimiz anlamına gelmektedir. İslam ülkeleriyle ilgili olan ve halen anlaşılmaz şeklini koruyan bu araştırmanın asıl ilgi çekici yönü bu topraklar üzerinde gelişen İslam uygarlıkları açısından büyük çapta önemini korumasıdır; bunun yanı sıra itiraf edelim ki, ortaya çıktığını ancak gözlemlediğimiz ortaçağ Şamanizminin belirginleşen görüntüsünde, Orta Asya'da halen yaşayan Türklerle de ilgili olmasıdır.

Türkologların "Müslüman Şamanı" ancak etnografların Şamanıyla karşılaştırıldığı takdirde Şaman niteliklerine sahip olarak kabul edilebilirdi; bu konuyla ilgili değerlendirme her zaman hemen hemen aynıdır. XIII. yüzyılda İran Moğolları döneminde yaşayan Barak Baba'nın portresi örnek haline gelmiştir. Başında, iki boynuzla donatılmış, keçe bir başlık taşıyordu. Boynunda kınayla boyanmış öküz aşık kemik-

[2] Boyle'un ilginç, fakat eksikleri olan ve bazı noktalarda hatalı bir çalışmasında (Q.22, s. 180) belirttiğinin tersine, bunun Şaman transına ait en eski kaynak olmadığı görülmektedir.

leri, çengelli sopalar ve çıngıraklar asılıydı. Müritleri davul ve başka müzik aletleri çalıyorlar; çıngırakların, aşık kemiklerinin ve sopaların sesiyle korkunç bir gürültü meydana çıkarıyorlardı. Barak Baba bir devekuşuna biniyor ve naralarıyla kaplanları kaçırıyordu (Q.89, s. 15-17). Bektaşi tarikatının kurucusu Hacı Bektaş Veli bir güvercine dönüşüyor ve kayaların üzerine çıkıp uçuyordu. Bir Anadolu dervişi bir aslana biniyor ve kamçı olarak bir yılanı kullanıyordu (Q.12, s. 39, Q.58, s. 49-50). Epik edebiyatta, örneğin *Saltıkname*'de, eylemin temeli, kahramanın bir dağa çıkıp büyücülerin kaçırdığı gençleri arayıp bulmasına dayanmaktadır. Bu kahraman alevlerden etkilenmez; ejderhaları öldürür ve ruhlarla konuşabilme yeteneğini elde eder; perilerin rehberliğinde, aslanların ve köpeklerin üzerine binmiş, ellerindeki yılanları sallayan büyücülerle savaşırdı. Seyyid Battal sırasıyla bazen yükseklere doğru uçmakta, bazen de bir kuyudan geçerek, domuz kafalı, fil kulaklı, aslan pençeli ve ejderha kuyruklu bir dişi yamyam cinin kaçırdığı genç kızları aramak için yeraltı dünyasına inmektedir (mükemmel bir özeti için bkz. C.23, s. 38-40). Burada, günümüzdeki Şaman seanslarının özünü oluşturan *axis mundi* [dünya ekseni], dağ veya kuyunun kullanıldığı ve bunun Türk-Moğol kozmografisi çerçevesi içinde olduğu dikkati çekmektedir. Ayrıca bilinmeyen bir kökenden alınmadıkça, "cehenneme inişin" yani yeraltı evrensel bölge kavramının, Türkler ve Moğollar tarafından ikinci binyılın başlarında benimsenmesinin hiç de imkânsız olmadığı anlaşılmaktadır.

Moğolların Ortaçağ Şamanizmi

Yukarıda Cüveyni ve Bar Hebraeus'un Moğol Şamanizmini Uygurlarınkinden ürettiklerine işaret etmiştim. Bu doğru değildir, ancak Uygur Şamanizmine ilişkin tüm bilgilere ulaşabilmiş değiliz; ayrıca evrensel dinleri benimseyen toplumlarda Şamanizm, ilahiyat konusunda tartışmalar yapmaktan çok günlük hayatın ihtiyaçlarına cevap vermeye çalıştığı için yaşamını sürdürme olanağına sahipti. Vladimirtsov, Moğolların Şamanizme olan bağlılıklarının özellikle soylu çevrelerle ilişkilendirmeseydi Moğolların kendi atalarının Şaman inançlarına bağlılıklarını iyice fark edebilecekti (O.109, s. 77-78); aslında Şamanizm, iktidara ortak olduğu dönemlerde bile yapısı bakımından halka dönük bir inanç olarak varlığını sürdürüyordu. Ancak Vladimirtsov bunu eski kökenlere bağladığı için eskiden kalan bir kalıntı olduğunu sanıyor (O.110, s. 73, 99). Oysa tam tersine, Şamanizmin, daha önceden Tu-kiu hegemonyası döneminde olduğu gibi, ancak görece daha az kapsamlı büyük bir çökü-

şe maruz kalma arifesindeyken bile hükümdarları etkisi altında tutarak siyasal yetkiyi almak üzere mücadele ettiği görülmektedir.

XII. yüzyıl içinde, varlığını Kitanlarda daha önceden gördüğümüz ve bu açıdan – bunun oldukça erken tarihte ortaya çıktığını düşünen Barthold'u haklı çıkaracak şekilde (O.6, s. 391-392)– Pelliot ve Vladimirtsov'a inanılmasına bağlı olarak (F.52, s. 163-167) ünvanı ilk önce "aynı zamanda büyücü olan şefler tarafından" taşınan veya taşınmayan, ancak her iki görevi kendinde birleştiren, büyük Şaman, "Şaman başrahibi" *beki* adında bir kişinin ortaya çıktığı görülmektedir. *Gizli Tarih* ve diğer yazılı kaynaklarda bu ünvanı taşımadan onların görevini üstlenen başka kimseler olup olmadığını araştırırken bir süre önce ortaya koyduğum gibi, *Gizli Tarih* birçok *beki*'nin adını vermektedir (R.6, s. 402-403). Bunlar Moğolistan'da yaşayan çeşitli toplumlarda görülmektedir. Varlıkları Kıpçaklarda iyice kanıtlandığı gibi, bunun yanı sıra Naymanlar, Kongiratlar, Tatarlar gibi hayvan yetiştiricilerinde ve özellikle Tayciutlar, Merkitler, Tumatlar ve benzeri ormancılıkla uğraşan topluluklarda da *beki*'ler vardır (I.31, s. 250). Aşağıdaki bilgileri veren Reşidüddin'e göre, Moğolların son hükümdarı Cengiz Han'ın büyük amcası Kutula'nın da bunlardan biri olduğu sanılmaktadır: "Moğol hanının kış geceleri bütün odunları ateşe atmak ve ateşin yanında yatmak alışkanlığı vardı. Odunlar yanarken külleri üzerine geliyor ve cildini ala dönüştürüyordu, ancak o buna aldırmıyordu. Ve uykusundan bir an uyandığında kendisini bir böceğin ısırdığını sanıyordu" (Q.22, s. 182). Ateşe karşı olan bu duyarsızlık, Anadolu *baba*'larına da atfedilmektedir; ayrıca hemen hemen benzeri bir öykü Cengiz Han'ın büyük Şamanı için yeniden düzenlenmiştir.

Büyük Şaman rahibiyle siyasal iktidar arasındaki anlaşmazlık Cengiz Han'ın siyasal iktidarıyla birlikte son noktasına ulaşmış olmalı, çünkü bu mücadelenin öyküsü kaynaklarımızda özel bir yer tutmaktadır.

İlk olarak Cengiz Han'ın ölümünden otuz yıldan biraz daha uzun bir süre sonra, 1260 yılında Hindistan'da Müslüman tarihçi Cüzcani'nin yazdığı (H.41, s. 1077-1078) ve ayrıntılı bir incelemesi yapılmaya değer *Tabakât-ı Nasırî*'nin oldukça garip bir öyküsünü ele almak gerekir. Ona göre, Cengiz Han büyücülük yapmış ve şeytanlarla arkadaşlık bağı kurmuştu. Trans haline geçme ve bu durumdayken şeytanlar tarafından telkin edilen ve özellikle kendi zaferlerini önceden haber veren çeşitli sözler söyleme alışkanlığı vardı. Elbette Cengiz Han Şaman değildi; ancak Cüzcani'nin sözleri de herhalde tamamen uydurma değildir; başka bir konuyla ilgili olarak yaptığı tanıklığı hatırlayalım: Cüzcani yalnızca (Q.22, s. 181'de özetlenen) trans seansını bir kez daha ortaya koymakla kalmıyor, aslında geleceğin büyük fatihinin

gençliğini, gerçekte varolan veya yalnızca saygıyla düşlenen bir Şaman havasına sokuyor. Birinci "tahta çıkışı" sırasında Cengiz Han'a "seni han yapacağız" diyen üç kişiden ikisi *beki*'dir (*MGT*, § 123); bu da bana eskiden, herhalde hatalı bir yaklaşımla (R.6, s. 424), bir "taç giyme" töreninin gerçekleştirildiğini düşündürmüştü. Ancak Cengiz Han, çok kısa bir süre sonra, araya bir mesafe koyarak uzaklaşmayı ve Şaman kökenli olsun veya olmasın, belki kendisini hiçbir zaman tam anlamıyla etkisinden kurtaramamış olsa bile her türlü dinsel yetkinin Moğollara telkin ettiği korkuyu atlatmayı bilmiştir. Bazı *beki*'lere karşı cephe almaktan (*MGT*, § 153) ve özellikle başta *Sese Beki* olmak üzere (*MGT*, § 136) birçoğundan (*MGT*, § 140, 236) kurtulmaktan çekinmemiştir. Bununla birlikte hayatında önemli bir rol oynayacak olan bir Şaman ailesine sıkı ilişkilerle bağlıydı. Ailenin atası Çaraku (*MGT*, § 72-73), *Gizli Tarih*'in *eçige*, "baba" ismini verdiği ve Cengiz Han'ın babasının ölürken yakınlarını emanet ettiği (*MGT*, § 68) ve yasaklara karşın hastanın çadırına giren oğlu Munglik veya Mönglik (*MGT*, § 69, 130, 168, 202 vd); sonradan başrahip olarak Teb-Tenggeri (= Teb-Tengri) "En Göksel," "En İlahi"[3] adıyla ün salacak olan torunu Kökötçü bunların en önemlileridir. Onunla Cengiz Han arasında ileride meydana gelecek kopukluk yüzünden *Gizli Tarih* Kökötçü hakkında pek uzun boylu söz etmeye istekli görünmemektedir; ancak güçlerinin bazıları konusunda başka kaynaklardan bilgi edindik: Bilinmeyen konular ve ileride gerçekleşecek olaylarla ilgili olarak bilgi verdiği ve, "Tanrı benimle konuşuyor ve beni göğe kadar götürüyor" demenin alışkanlıkları arasında olduğunu anlatan Reşidüddin (Q.22, s. 181), ayrıca "beyaz bir atın üstüne binerek göğe ulaşma iddiasında" olduğunu ekliyor (*a.y.*). "Kışın en şiddetli döneminde, bu ülkelerin en soğuk bölgesi olan Onon ve Kerülen bölgesinde, donmuş bir nehrin üzerine oturma alışkanlığı vardı ve bedeninin sıcaklığıyla buzu eritiyordu" (Q.22, s. 182). Soğuğa karşı bu direnç, yukarıda gördüğümüz üzere (*a.y.*) aynı zamanda ateşe karşı hassas olmayışıyla bilinen Kutu-

[3] Bu kelime, *teb* önekinin anlamını bilmeyen müslüman yazarlar tarafından çok yanlış anlaşılmıştır. Bunlar (birbirine benzeyen *b* ve *t* harfini ayıran Arapça ayırıcı noktalarının tersyüz edilmesiyle) *teb*'i *but* şeklinde okudular. Ve nihayet, hatalı bilgi sonucunda *tengri* kelimesi de *tengrining buti* şeklinde, *but* kelimesinin tümleci haline gelecektir (C.1, s. 54, 80). Cleaves, *teb* kelimesinin, "kurnaz" anlamına geldiğini söylediği *tew, tev, tef*'den türediğini düşünmektedir; ayrıca bu kişilikle ilgili olarak bilinenlerin de bu isme uyduğu sonucuna varmıştır (Q.31, s. 259-260). Fakat bu değerlendirme hiçbir şeyin haklı çıkarmadığı bir varsayımdan ibarettir. (Türkçede *kara, kapkara* şeklindeki anlatım değişikliklerine bakınız, böyle çok sayıda örnek mevcuttur.)

la'nın da bir ayrıcalığıydı ki, bu yetenekler Şamanların (P.24, s. 335) ve ayrıca çok sayıda Müslüman Türk ermişinin de alışılagelmiş güçleri arasındaydı, Cüveyni de bu konuyla ilgili olarak benzer bir ifade kullanmaktadır: "Moğolistan'ın sert kışlarında, çöllerde ve dağlarda çıplak dolaşmayı (R.41) alışkanlık haline getirmişti" (H.7, s. 39); Mirkhond (H.37, s. 202) ve Bar Hebraeus da (G.3, s. 353) ondan aynı şekilde söz etmektedir.

Kökötçü, Gök-Tanrı tarafından seçildiği şeklinde kehanette bulunarak ve Cengiz Han (1206) olarak hükümdarlık ismini vererek Timuçin'in (geleceğin Cengiz Han'ının) tahta çıkışında başlıca rolü oynayanlardan biridir: "Tanrı benimle konuştu ve dedi ki: 'Timuçin'e ve çocuklarına dünyanın bütün topraklarını bağışladım ve kendisine Cengiz Han ismini verdim' " (H.7, s. 39). Bu olay, iki İranlı tarihçi tarafından gerçek olarak kabul edilecek kadar benimsenmişe benziyor ve anısı da oldukça uzun bir süre yaşamıştır; öyle ki aynı hikâyeye XVII. yüzyılda Ebû'l-Gazi'de rastlanmaktadır (C.1, 3, s. 88). Bununla birlikte Pelliot, İranlı tarihçilerin tanıklığına kuşkuyla bakıyordu (G.28, I, s. 302). Ancak kısa bir süre önce P. Meyvaert'in, Moğol hükümdarı Hülagu'nun 1260 yılında (Fransa kralı) Saint Louis'ye hitaben yazdığı ve şunları belirttiği bir mektubu bulmasıyla bu doğrulanmıştır: "Tanrı bugün, Temptengri'nin sesiyle atamız Cengiz Han'a hitap etmiş ... ve kendisine, Temtemgri (adının yazılış şeklindeki değişikliğe dikkatinizi çekmek isterim) aracılığıyla seslenerek şunları söylemiştir: 'Seni, halkların ve krallıkların başına geçirdim ve seni dünyanın tamamının hükümdarı yaptım' " (D.16, s. 252). Hülagu bu arada karşısındakine Teb-Tengri'den ne kastettiğini şöyle açıklamayı yararlı görmüştür: "*Nomen quod interpretatur propheta dei*" (*a.y.*) ve şöyle devam etmiştir: "Meydana gelecek olayları mucize kabilinden bildirmiştir" (*a.y.*).

Büyük Şamanın, babası Mönglik'in hükümdarla iyi ilişkilerinden faydalanarak yönetimi ele geçirmek için durumunu nasıl istismar etmeye çalıştığı sık sık açıklanmıştır (örnek: O.34, s. 275). Çevresinde altı erkek ve kız kardeşi ve babasıyla, herhangi bir anda hükümdar çadırına girmekte, Cengiz Han'a yüksek sesle seslenmekteydi; Cengiz Han sonunda kendisine şöyle dedi: "Benimle eşit duruma gelmeyi kafanıza koydunuz" (*MGT*, § 246). Kökötçü daha sonra hükümdarlık ailesine saldırmaya koyuldu. Kardeşleri Kağan'ın kardeşi Kasar'la kavga etti ve onu fena halde dövdüler. Kasar şikâyet ettiyse de başvurusu dikkate alınmadı. Bunun üzerine Kökötçü yeni bir kehanette bulundu: "Ebedi Gök, bir gün Timuçin'in impiratorluğu eline almasının gerçekleşeceğini bana söylemişti. Şimdi bana Kasar'ın bu işi yapacağını söylüyor. Ama kaderi değiştirmek mümkündür" (*MGT*, § 144) ve Cengiz Han

büyük Şamanını dinledi, tedirginlik içinde kardeşini tehdit etti. Kasar, büyük bir olasılıkla annesinin araya girmesiyle kesin olan ölümden kurtuldu (*a.y.*). Bu durumda Teb-Tengri ailenin en zayıfı olan Temüge'ye yöneldi. O zaman karısı Börte, Cengiz Han'ı harekete geçirmeye çalıştı. Börte, Cengiz Han'a şöyle dedi: "Sanıyor musun ki, sen öldüğünde bu kimseler, senin varislerinin tahta geçmesine izin verecekler?" O zaman Cengiz Han dostluk ve korku duygularını bastırdı, kardeşine şunları söyledi: "Teb-Tengri buraya geldiği zaman ona ne istersen yap. Böylece daha önce yerlerine yerleştirilen üç güçlü kişi *beki*'yi dışarıya götürdü ve belkemiğini kırdı" (*MGT*, § 245). Hükümdarın emri üzerine, ceset gri bir çadıra konup kapısı kilitlendi ve duman deliği de kapatıldı. Kapısına da herhalde şeref kıtası niteliğinde olmak üzere nöbetçi kondu. Ve üçüncü günü gece olduğunda, Teb-Tengri "çadırın üst deliğini açtı ve kendi bedeniyle birlikte çıktı. Dikkatle incelendiğinde orada, çadırın o yerinde, üst aralığın üzerinde görülenin Teb olduğu anlaşıldı. Cengiz Han şunları dedi: Teb-Tenggeri benim küçük kardeşime el kaldırdığından ve bizim aramıza nifak sokmak için küçük kardeşlerim hakkında asılsız iftiralar yaydığından artık gök tarafından sevilmemeye başlandı ve hayatıyla gövdesi götürüldü" (*MGT*, § 246). Bu durumda *Usun*, "Su" adında yaşlı ve itaatkâr yeni bir *beki* aynı göreve getirildi; bunun adı Teb-Tengri'nin karşıtı veya onun tamamlayıcısıdır. Cengiz Han: "Bunun *beki* olması gerek, dedi.... Beyaz süslü bir elbise giyecek, beyaz bir ata binecek, en iyi yer kendisine verilecek ve ona saygı gösterilecek" (*MGT*, § 216). Reşidüddin bu büyük Şamana ilişkin şunları söylüyor: "Kendisi özgür ve *tarkan*'dır.[4] Kampta diğerlerinden daha yüksek bir yerde, sağ tarafta, soylu prensler gibi oturmaktadır; atı Cengiz Han'ınkinin yanında yer almaktadır" (O.110, s. 60-62).

Kısacası Şamanlık makamı, bu zor durumdan ancak gücü azalmış bir şekilde çıkmıştır. Bu durum, o dönemdeki gözlemlerden iyice anlaşılmaktadır. Reşidüddin, Oğul Kaymiş'in "zamanının büyük bir kısmını *kam*'larla birlikte geçirdiğini" söylüyor (H.8, s. 186). Rubruck, bir ateşle sınama uygulaması sırasında, soylu bir kadına sunulan kürklerin çok büyük bir kısmını kâhinlerin kendilerine aldıklarını anlatan bir öyküden söz etmektedir (G.35, s. 192). Diğer dinlerle karşılaşan ve hem hoşgörülü hem de öğretisel tartışmalardan zevk alan Moğollar, kendi kavramlarına sadık kalarak kendi Şamanlarını diğer din adamlarının düzeyine çıkarabilmek için

---

[4] *Tarkan* (*tarkhan*), "demirci" anlamına gelebilecek yüksek bir asalet unvanıdır ve belirli bir sıralama içinde, Timuçin (Cengiz Han) veya Timur'un (Timurlenk) yanında yerini almaktadır. En azından bilgi sahibi bulunduğumuz Moğol döneminde vergi ödememe ayrıcalığını sağlamaktaydı.

onları papaz ve tanrıbilim uzmanı olarak kabul etmeye mecbur kaldılar. Bar Hebraeus ve Cüveyni, Cengiz Han Çin rahiplerini törenle getirtip "*kam*'larla Çinli rahipler arasında görüşmeler yapılmasını buyurdu" derken bu durumu iyi saptamışlardı. Cüveyni der ki, " *Kam*'larla kulübelerinin üst aralığından konuşmaya geldiklerini, onlarla sürekli ilişkide olduklarını, hatta büyücülerin bedenine girmelerinin bile mümkün olabileceğini anlatmaktadır" (H.7, 1, s. 59; O.83, 1, s. 434; I.2, 1, s. 257). *Yuan-çe*, Şamanların her yıl et, ispirtolu içkiler ve kısrak sütü yaktıklarını, kurban adadıklarını ve ölmüş hükümdarların isimlerini hatırlattıklarını (D.19, s. 302); Möngke'nin doğumunda, "bir kâhinin ona büyük bir kısmet haber verdiğini" ve bu yüzden ona "Ebedi" anlamına gelen isminin verildiğini anlatmaktadır (F.32, s. 453-454). Her ne kadar Rubruck bu geleneği genelleştiriyorsa da, en azından büyük ailelerde yeni doğan çocukların yıldız falına bakma alışkanlığı vardı (G.35, s. 242). Ancak Şamanlar bunu, hata yapma tehlikesini göze alarak yapıyorlardı ve gereğinde kendilerini olayların kara büyü sonucu olduğunu ileri sürerek temize çıkarmayı biliyorlardı: "Möngke'nin karısı bir erkek çocuk doğurmuştu; kâhinler çocuğun geleceğini önceden tahmin etmek için çağrıldılar ve onlar da çocuğun ileride mutlu olaylar göreceği, uzun yıllar yaşayacağı ve yüksek bir soylu olacağı kehanetinde bulundular. Ancak birkaç gün geçmeden çocuk öldü" (G.35, s. 244-245). Annesi *kam*'ları suçladı, onlar da suçu sütannenin büyülü hareketlerine yüklediler. Eğer Rubruck gerçeğe sadık kaldıysa, bu olay Şamanizm felsefesinin ilginç bir yönünü ve diğer büyü yöntemleriyle ilişkilerini ortaya koymaktadır. Büyük bir olasılıkla böyle olmuş olmalı, çünkü Rubruck'un bu öyküsü başka yerlerden elde edilmiş bilgilere uymaktadır. Gerçekten de Rubruck, Moğol Şamanizminin herhalde en iyi gözlemcisidir. Rubruck'un transla ilgili anlattığı şeyler bütünüyle kabul edilebilir niteliktedir: "Aralarından bazıları şeytanları çağırıyor ve geceleri evlerinde, kendileriyle ilgili sorulara cevap almayı arzu edenleri bir araya getiriyorlardı. Evin orta yerine pişmiş et koyuyorlar, ruhları çağıran Şaman çağrısını sürekli tekrar etmeye başlıyor ve davuluyla yere şiddetle vuruyor. Sonunda çılgınlık dönemine giriyor ve o zaman bağlanması gerekiyor. Bu sırada karanlıkta şeytan geliyor, Şaman kendisine yiyeceği eti veriyor ve şeytan cevapları sağlıyor" (G.35, s. 246). Rubruck'un Şamanlıkla ilgili başlıca güçler hakkındaki bilgisi de hemen hemen benzersizdir: "Kâhinlerin Moğolların yapması gerekiyor dediği her şey anında yapılıyor.... Bütün yapılacak işlerle ilgili şanslı ve şanssız günleri önceden tahmin ediyorlar; böylece Moğollar onların onayı olmadıkça ne asker topluyorlar ne de savaşa başlıyorlar. Örneğin uzun zamandan beri Macaristan'a dönmek istiyorlardı, ancak kâhinler buna

izin vermiyordu" (G.35, s. 239-240). Bu bilginin, Kiragos'un aşağıda anlattıklarıyla karşılaştırılmasında yarar var: "Kadınlar büyücüydüler ve her şeyle ilgili olarak büyü yapıyorlardı. Moğollar ancak kendi büyücülerinin ve sihirbazlarının görüşünü aldıktan ve kâhinler kararlarını verdikten sonra yola koyuluyorlardı" (G.13, s. 250-251). Rubruck ayrıca "birisinin hasta olduğu zaman yatağına yattığını, evine, orada bir hastanın yattığını ve oraya girilmemesi gerektiğini gösteren bir işaret konduğunu" anlatmakta ve şöyle devam etmektedir: "Böylece kendisine hizmet edenin dışında hiç kimse bir hastayı ziyaret etmemektedir. Ayrıca Büyük Ordu'dan biri hasta olduğunda, çadırının çevresine nöbetçiler koyuyorlar; böylece belirli bir sınırın geçilmesi engellenmiş oluyor. Aslında girenlerle birlikte herhangi kötü bir ruhun veya bir rüzgârın içeri girmesinden korkuluyor. Bununla birlikte aynı zamanda kâhin olan kendi din adamlarını da çağırıyorlar" (G.35, s. 82-83). Bunlar çağrıldığında, (bir gün) "biraz uzakta oturdular, bir hizmetçiye ağrıyan yerin üzerine elini koymasını ve bulduğu şeyi çıkarmasını emrettiler. Bu hizmetçi ayağa kalktı, kendisine söylenen şeyleri yaptı ve elinde bir keçe parçası buldu. Ona bunu yere koymasını söylediler ve keçe yerde canlı bir hayvan gibi sallanmaya başladı" (*a.y.*, s. 192). Bu dışarı çıkarma her ne kadar hayret verici görünse de Şamanizmin kapsamına girmekte ve Georgi bunun varlığını XVII. yüzyılda bile saptayabilmektedir (J.9, 1, s. 266). Başarının her zaman garanti olmadığı da bilinmektedir. "Soylu Bayan Cota'nın durumu ölüm tehlikesine varacak şekilde kötüleşiyordu ve putperestlerin büyücüleri onu bu durumdan kurtarmak için hiçbir şey yapamıyordu" (G.35, s. 242). Şamanların rûtbe sıralamasını Rubruck kesin bir şekilde şöyle tanımlamaktadır: "(Kâhinler) çok fazla sayıdadır ve bir tür başkâhin olan, her zaman evini Mangu'nun (Möngke) asıl evinin önüne yaklaşık bir taş atımı mesafeye yerleştiren bir yöneticileri mevcuttur (*a.y.*, s. 279). Rahiplik faaliyetlerinin Şamanizmin kapsamı dışında kalması gerektiği iddialarına karşın (bkz. P.66, s. 80), Rubruck Şamanların hem keçeden yapılmış putların nöbetçileri hem de ayinleri kutsayan kişiler (G.35, s. 149) olduklarını belirtirken dinsel bir rol oynadıklarını sonuçta kabul etmektedir. Rubruck, her ne kadar *kam* kelimesini *khan* (veya kağan kelimesinin kısaltılmışı olan *kan*) (F.47) kelimesiyle karıştırıyorsa da –"tüm kâhinlere *kam* denildiği gibi, tüm prensleri de *kam* deniliyor, çünkü bu toplumların yönetimi kehanete dayanmaktadır" (*a.y.*, s. 108)– açıklamasının o dönem için gerçekten ustaca olması nedeniyle onu affedebiliriz.

Gerçek anlamda Şamanlıkla ilgili olmayan ve daha sonra inceleyeceğimiz başka birçok eylem de XIII. yüzyıl gözlemcileri tarafından Şamanlara bağlanmaktadır.

Şimdilik bunlardan sadece birisi bizi ilgilendirebilir, çünkü Ménandre tarafından Tu-kiularla ilgili olarak belirtilen saygıdeğer bir eyleme uymaktadır. Yukarda bir ara bundan söz etmiştim. Şamanların arınmayı ateşle yaptıkları anlaşılmaktadır ("arınmak," *süzül*, B:10, 2, s. 124). Plan Carpin aşağıdaki satırları yazarken bunu açık bir biçimde söylemiyor: "(Ateşin) iki tarafında iki kadın var, bunlar su atmakta ve bazı yakınmaları ezbere söylemektedir." Ayini yöneten bu kadın duacıların *utagan*'lar olduğu sanılmaktadır, çünkü Plan Carpin bunun ötesinde şunları da eklemektedir: "Büyücüler, kırılan veya geçerken düşen şeyleri kendileri için almaktalar" (G.29, s. 43). Bunların varlığı kesin olup Olcaytu'nun saltanatında (1304-1306), yani geç bir dönemde ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, hükümdarın geceyi geçirdiği konutun bir yangın sonucunda yok olmasından sonra, Müslüman olmasına karşın *bakşi*'lerin başkanlık ettiği bir arınma törenine tabi olması istenmiştir (N.3, s. 402). Bu *bakşi*'ler kuşkusuz Hambis'in anlamsız şekilde Lamalar olarak kabul ettiği Marco Polo'nun *bacsi*'leridir (G.29, s. 97). Bunlardan söz eden Marco Polo'nun o zamanlarda Çin'de olduğu ve *bakşi*'lere Şamanlıkla ilgisi olmayan türlü yetenekleri atfettiği bir gerçektir: Örneğin kendiliklerinden ağza gelen kupalar (*a.y.*) (Odoric de Pordenone de bunu bizzat görmüştür) (G.11, s. 379-380); gelecekten haber veren putlar; istek üzerine patlayan fırtınalar gibi (G.29, s. 107, 149). Ancak ağaçların dikilmesini tavsiye ettiklerinde (*a.y.*, s. 146) veya kanın akıtılmasını yasakladıkları zaman (*a.y.*, s. 117) *bakşi*'ler Altay toplumlarıyla ilgili olmaktadır. Herhalde Müslümanlığa tam olarak bağlanmaya zaman bulamayan ve Moğol yasalarının kısmen korunduğu Kubilay'ın sarayında bunların başkanlık ettiği törenler, hiç kuşkusuz birçok yönden bağlı bulundukları geleneksel dinle ilgilidir (*a.y.*, s. 96, 97). İran kökenli olan bu kelimenin Şamanı tanımlamak için Kırgızlara geçtiğini burada hatırlatmak yararlı olacaktır. Ve sonuçta Babur Şah'a göre *bakşi*, yakılarla ve kocakarı ilaçlarıyla hastalarını tedavi eden bir cerrahtır (C.4, I, s. 236).

Şamanizmi XIV, XV ve XVI. yüzyılın yetersiz belgelerine dayanarak izlemeyeceğim; buna karşılık Ulusal Kütüphane'deki *Oğuzname* ve *Codex Comanicus* adındaki, XIII. yüzyıl sonuna ve XIV. yüzyılın başına ait hemen hemen zamandaş iki önemli belge üzerinde durmakla yetineceğim. Bunlardan ilki, diğer Türk metinleri gibi, efsanelerle, törenlerle ve geleneksel inançlarla tamamen dolu bir bağlamda olmakla beraber *kam*'dan herhangi bir şekilde söz etmez. Bu belge, "üstün zekâlı, gri saçları ve beyaz bir sakalı olan, erkek, bilgin, yaşlı *tüşimel*" (*On.*, § 35-36) adındaki bir düş yorumcusundan, yani bir devlet memurundan (B.16, s. 343) söz etmekle yetinmektedir. Bu kişinin kesin olarak bir Şaman olması gerekmez, ancak bazen Şaman

olabilir, çünkü *tüşimel*, *bakşi* yerine geçebilmektedir; nitekim *bakşi* kelimesi Uygurlar, Türkmenler ve Moğollarda "okumuş, bilgin" kişiler için de kullanılmaktadır (F.25, s. 16-17). Bu kişilerin birinin tarihte, diğerinin de efsanede oynadıkları benzer rollere dayanarak, *bakşi*'de Teb-Tengri'nin yeniden canlanmış gibi cılız bir reenkarnasyon görmek eğilimindeyim. İkinci belgeye gelince, bu belge birincisinin tersine, Latince *incantatrix* kelimesini karşılamak için *kam hatun*, "kadın-Şaman" terimini ve *addivinare*'yi çevirmek için "Şamanlık yapmak" anlamındaki *et* fiilini, "Şamanizm" anlamındaki *kamlık* kelimesini vermiştir (B.7, s. 191-192).

Şamanizmin tarihsel bir incelemesi sırasında, XVII. ve XVIII. yüzyılda Avrupalı seyyahların verdikleri bilgilerden oldukça uzun boylu söz etmek yerinde olurdu, ancak yer azlığından bunu burada yapamıyorum. Bu bilgiler, Vladimirtsov'a göre, "Şamanlığın rönesansı" sonrasındaki bir tarihi taşımakta olup 1550 yılı dolaylarında derlenmiştir (O.110, s. 237). Ancak Şamanizm o tarihlerde artık yalnızca soyluları değil toplumun bütün sınıflarını ilgilendirir duruma gelmişti (D.9, s. 511-512); yine aynı dönemde Budizmin baskısına da uğramaktaydı (J.20, 1, s. 569). Bu belgeler özellikle esrime seansının anlamı konusunda henüz pek de anlaşılır olmamalarına karşın yine de bazı bakımlardan ilginç bilgiler vermektedir; özellikle Banyowski (J.2, s. 233-234) ve Gmelin'in (J.12, 2, s. 357) anlatımları için bu durum söz konusudur. Burada, vazgeçilmez olmadığı söylense de davul ve başka birçok alet geniş şekilde anlatılmıştır (J.12, 1, s. 257, 284, 286; J.21, s. 348-350; J.9, 1, s. 281). Ayrıca Şamanların giydikleri elbiseler gerçekten dikkat çekici olduğu için bunlarla ilgili ayrıntılı açıklamalar da yapılmıştır: Elbisenin üstünde ayı pençeleri, demir mahmuzlar, boynuzlar ve yere kadar uzanan yılanvari saçlar (J.20, 3, s. 182) gözlemlenmektedir. Bunların, eski anıttaş heykellerde içiçe geçmiş uzun sinüs eğrileri biçiminde boynuzlarla birlikte görüldüğü (K.4, s. 144, 157 vb) ve "kamışlar gibi uzun siyah saçlar" denilerek *Dede Korkut Kitabı*'nda (C.13, s. 99, 108) bundan söz edilmiş olması oldukça ilginçtir. Gmelin, diğer araştırmacıların hepsinden daha iyi bir biçimde, Şamanın bir ayı gibi homurdanarak, bir aslan gibi kükreyerek, bir köpek gibi uluyarak, bir kedi gibi miyavlayarak hayvanları taklit etmeye çalıştığını göstermektedir (J.12, 2, s. 43). Castagné de bunları aşağı yukarı aynı terimlerle ifade edecektir (Q.23, s. 93). Çok kısa bir özet çerçevesinde, bu gözlemcilerin yazdığı binlerce sayfadaki dağınık notlar arasından o zaman bana temel önemde görünen bazı konuları derlemiştim (R.10).

Çağdaş Şamanizmi iyi tanıdığımız ve tekniği, köklerini modern etkilerle bozulmamış bir geçmişe saldığı için tarihsel belgeler bize kolay anlaşılabilir görünmek-

tedir. Bu çağdaş verilere sahip olmasaydık belgeler bizim için bu denli açık şekilde anlaşılır olabilir miydi sorusu akla geliyor. Antikçağlarda ve ortaçağda Şamanizmle ilgili olarak yaptığımız incelemenin, gözlemcilerin kaçınılmaz bilgisizlikleri dışında, hiç eksiksiz değilse bile en azından metin söz konusu olduğunda % 90 oranında yeterli olmasına karşın oldukça karanlık noktaların yine de mevcut olduğu görülmektedir. Aydınlanması güç olan konulara baktığımızda, bunları XIX ve XX. yüzyıl olaylarına bu denli kolay bir şekilde dayandıramadığımızdan, çalışmamızın bazı bölümlerinde daha alçakgönüllü olmaya mecbur oluyoruz.

Demirciler ve Şamanlar

Bir Yakut atasözü der ki: "Demirciler ve Şamanlar aynı yuvadan çıkmadır" (Q.134, s. 319; M.36, s. 172). Bu atasözü kuşkusuz Şamanizm ile demircilik arasında mevcut sıkı ilişkilerin çok eskiden beri bilindiğini göstermektedir (M.55, s. 186 vd). Her ne kadar Altheim bu konuyla ilgili araştırmalarında çok daha eskilere gitmişse de (O.1, s. 127; bkz. R.3, s. 454'deki not) bu ilişkilerin Hiung-nuların zamanından beri varolduğu yadsınamaz. Ateşin yüceltici, tedavi edici (= arındırıcı) gücü ve hayvan dünyasındaki etkileriyle, Şamanın bir *alter ego*'su [olduğunu bir çalışmamda kanıtlayabildiğimi sanıyorum (R.34, s. 86-87); bu konuya başka bir konu nedeniyle geri döneceğim. Şaman transı, kararsız hareketleri, coşkunluğu, çırpınması, yatışması ve yeni bir patlamanın beklentisi içindeki tutumuyla alevin transına benzer. İşte bu nedenle ateşe duyarsız olan Şaman bazen onun ilk sahibi sayılmaktadır (P.24, s. 19). Ayrıca Türkler demiri *ulu,* "büyük," yani kutsal bir madde bilirler. Yazıtlarda ebedi, *mengü* (*M.I*, B, satır 8 vb) olarak nitelenen *el,* imparatorluk "demire benzer" olarak tanımlanmaktadır (*Tar*. satır 25). Bugün bile Türkler, kelime kökeni olarak "demir varlık" anlamına gelen *demirbaş*'ı ölümsüz bir varlık olarak kabul eder. Anadolu folkloru bu madenin etki ve güçlerinden çeşitli izler taşır (M.13, s. 114-115; M.14, s. 47-48, 51-55, 78-80). Dolayısıyla ateş ve demirle çalışan demircinin toplumda iktisadi, askeri ve dinsel açıdan özel bir durumu olması gerekir (bkz. P.51; Q.98, s. 96). Bu özel durum, Zemarque'ın 568 yılında görevli olarak yaptığı gezide, Sogd Türklerinin kendisine demir satmayı teklif ettiklerinde (I.6, s. 235) açıkça ortaya çıkmaktadır. Barthold'un oldukça haksız bir şekilde varlığını kabul etmediği (O.8, s. 15), ancak iyi bilinen bir geleneğe göre, Tu-kiular mesleklerine Altay'da Huan-Huanlar hesabına demir işlemekle başladılar (I.25, s. 52; I.6, s. 235). Bir maden damarını eriterek dağda kendilerine bir yol açtılar ve

oradan çıkarak imparatorluklarını kurabildiler. Bu efsane, *Ergenekon* (*Ergene kun* ismini yalnızca Reşidüddin'in tanıklığına göre, Moğollarca hapsedildikleri vadiden almaktadır) destanının temelini oluşturur. Günümüzde Türkler buna aşırı (Q.111, 1, 2, s. 59-76) ve ölçüsüz (F.10, s. 181) önem vermekte olup bu efsane üzerinde ısrarla durulmaktadır (O.36, 1, 2, s. 368-369). Türkler yönünden durum ne olursa olsun Moğolların dolaylı şekilde onlarla bağıntılı, ama tarihsel hiçbir şeye dayanmayan bir geleneği yeniden yaşattıklarını veya teşvik ettiklerini ilgiyle gözlemlemekteyiz: Moğollar, benimsemedikleri demircilik zanaatini Cengiz Han'a yakıştırdılar. Kader de onlara mükemmel bir şekilde hizmet etmiştir, öyle ki, *Gizli Tarih*'in dediği gibi, "Tatarların Temüdjin-Üge'sinin yakalanması sırasında doğması" (*MGT*, § 59), Timuçin (klasik Moğolcada *temür*, "demir"den türetilerek *temürdjin*, "demirci;") (I.31, s. 9) diye adlandırılmasına yol açmıştır. Büyük Cihangir'in gençliğinde demirci olması, XIV. yüzyılda Rubruck, Hethum, İbn Batuta (H.13, 3, s. 22) gibi yabancıların bundan söz edildiğini işitecek kadar sağlam şekilde yerleşmiş bir efsane haline gelmiştir. Cüzcani (bkz. yukarıya) ve kuşkusuz başkaları da, demirci ve Şamanlıkla ilgili özelliklerine dayandığı kadar (özellikle büyük amcası Kutula tarafından gün ışığına çıkarılan) kendi Şaman çevresini de değerlendirerek, onu ilk önceleri bir Şaman olarak nitelendirdiler (G.23, s. 289-291). Ayrıca Timurlenk'in de "demir" ismini aldığını belirtmek gerekir. Timurlenk Türkçede "Demir-Topal" anlamına gelir; "demir" ismini niçin aldığı bilinmiyor, "topal" isminiyse gerçekten topal olduğu için almıştır.

Konunun geri kalanı için "dağlardan çıkış" teması üzerine kurulu, Tu-kiu döneminin anlatımını bulmaktayız. Ebû'l-Gazi çok daha sonraki bir tarihte bunu şöyle anlatmaktadır: "Onları bu dağlardan çıkaracak bir yolu aramaya koyuldular.... Bir demirci sonunda şunu dedi: Falan yerde bir demir madeni olduğunu fark ettim.... Madeni eriterek bir yol açabiliriz.... Deriden yapılmış 70 büyük körük hazırladılar ve bunları 70 yere yerleştirdiler. (Ateşe uzun uzun baktılar) ... ve Tanrı'nın gücünün etkisiyle bu korlu ateş dağın demirini eritti ve dağ geçit verdi" (C.1, s. 33).

Şaman Nitelikli Olmayan Tedavi ve Kehanet

Altay Şamanının kimliğinin, bu konularda bilgi verenler tarafından nadiren saptanmasına karşın araştırmacıların tümü birbiriyle yarışırcasına kuzey Asya'da din adamlarının, kâhinlerin, büyücülerin veya hekimlerin varlığını, kimi zaman faaliyetlerinden oldukça doğru bir biçimde, kimi zaman ne yaptıklarından hiç söz

etmeden anlatmaktadır. Bu kişilerin kendi aralarında ve Şamanlarla olan ilişkilerini normal zamanda, yani birbirlerinin yetkilerini zorla ellerinden almadıkları zamanlarda izleyebilmek hiç kuşkusuz ilginç olurdu. Zorlu ve yorucu Şaman seansının, ancak en ciddi durumlarda ya da en yüksek makamlarda bulunan kişilerin yardımına koşmak veya söz konusu kabilenin tamamının söz konusu olduğu durumlarda düzenlendiği düşünülebilir. Buna karşılık hayatın her türlü eylemi kehanete bağlıydı; dolayısıyla herkesin kendine göre değişik yöntemlerle buna başvurma olanağı olması gerekiyordu.

Hastalık ve ölümle ilgili konulara daha fazla değinme olanağını bulacağız; ancak şimdilik bizi özellikle ilgilendiren konuyla ilgili olarak ruhun bedenden gitmesinin ve yabancı bir ruhun onun yerine bedene girişinin hastalıkların tek nedeni olmadığını saptamakla yetinebiliriz. Aslında bunlar Şamanın tedavi edebileceği tek hastalık türleriydi. Tedaviden önce çoğu kez –kesin olarak görüldüğü gibi– ilk iş hastalığı saptamaktı (Hiung-nular döneminden beri böyleydi, O.36, I, 2, s. 73). Tatarların zehirlediği Cengiz Han'ın babasının ölümü dolayısıyla (*MGT*, § 68), Teb-Tengri'nin babasının gerçekten bir Şaman olduğunu kabul etmemiz dışında, iyileştirilmesi için hiçbir şeyin yapılmamış olması gerçekten de gariptir; aslında geleneklerin aksine hastanın çadırına girme hakkına sahipti (bkz. aşağıya) ve "Sonsuzluk" anlamına gelen adı bu niteliğini tahmin ettirmekten geri kalmamaktadır. Çok daha sonraları Çin'de, Kubilay'ın (1292) ölümü dolayısıyla Kore'den [bu ülkede yaşayan Tunguzlar istisnai Şaman yetenekleri olmalarıyla ünlüydüler (I.15, s. 30)] iki cinsten de büyücüler getirilmiştir ki, bu, Hükümdarın gülümsemesine yol açmıştır (G.27, s. 48). Cengiz Han ölümsüzlük ilacını her tarafta aratır ve büyük Taocu bilgin Çang Çuen onu böyle bir şeyin olmadığına ikna ettiğinde sonunda ortak kadere boyun eğmeyi kabul etmesi Şaman tedavisine karşı inançsızlığını bir kere daha ortaya koyar (J.2, 1, s. 86). İbadetin olmayışı insanları kaçınılmaz olarak inançsızlığa götürür. Genelde daha inançlı olan halk da ya öfkeden ya da belirli bir hesap sonucu, bu davranış zaafının pek dışında kalmamıştır. Kabul Han'ın kayınbiraderini tedavi etmede başarılı olmayan bir Tatar Şamanı, ölenin ebeveyni tarafından öldürülmüştü (O.35, s. 44). Kitanlarda 957 yılında yönetim, yeteneksizliğinden dolayı çok sayıda insanı ölüme terk eden bir Şamanı idam ettirmişti (I.36, s. 217).

Daha önceden Vuhuanlarda ve Slavlık öncesi Bulgarlarda gördüğümüz iyileştirme taşı hakkında az sayıda tarihsel kanıta sahibiz; ama günümüzde Orta Asya'da ve özellikle ona duyulan güveni bizzat izleme fırsatını bulduğum (R.24, s. 156 vd) Anadolu'da tekrar rastlıyoruz. Yine aynı Vuhuanlar "sıcak toprak üzerine yatıyorlar,

damarlarını açıyorlardı" (bu durum ayrıca incelenmeye değer, çünkü Altay kavramlarına tamamen yabancı düşmektedir) (I.28, s. 74, 75). *Irk Bitig*'de "yaşlı kadın kâhin" yağ kaşığını yalayarak iyileştirmektedir (§ XIII). Ancak bu sırada, özellikle hayvanlardan elde edilen ilaçların çok sayıda olduğu X. yüzyıl Uygur toplumundayız (bkz. O.66; O.104; Q.32) Bu tedavi şeklinin uzaktan yakından Türk kökenli olduğunu hiçbir şekilde kanıtlayamamaktayız. Hastalığın çoğu kez bir "suç"un, yani bir tabuya karşı gelme veya görünmeze karşı işlenmiş bir kabahat sonucu geldiğine inanıldığını daha büyük bir ilgiyle saptamaktayız. Bu durumda hastalığı tedavi etmek için sadece büyüyle yetinilmiyor (Q.95), iyi davranışlarda bulunmaya çalışılıyordu. Örneğin esirler serbest bırakılıyor, daha fazla sadaka veriliyordu (O.70, 4, s. 56). Böylece sarhoş olan Çağatay, Ögedey'e hakaret ettiğinde kendi hayatını vermeyi teklif etti. Ögedey'in bunu reddetmesi üzerine ona dokuz at hediye etti, "çünkü affedilmişti" (H.8, s. 148). Bu davranış tarzı her ne kadar hayret uyandırıyorsa da bundan kuşku duymamak gerekir, çünkü günümüzde de Yakut Şamanları kabile üyelerinden bazılarının hatası dolayısıyla kabile içinde dengenin bozulmasını önleyebilmek için çeşitli hediyelerin verilmesini istemektedir (Q.134, s. 299). Daha sık bir şekildeyse ölmemek için dua edilirdi. Vücudun korunmasını istemek duanın esas nedenini oluşturuyordu. Hiung-nularda insanlar kurban edilirdi (O.36, 1, 2, s. 73). Moğol tarihi bunun neden yapıldığını belirlemeye olanak vermektedir. Her ne kadar çağdaş tarihçiler Cengiz Han'ın Tuluy adındaki en küçük çocuğunun ölümünü sarhoşluğa bağlıyorlarsa da, Moğollar kendi açılarından bunun daha anlamlı bir yorumunu sağlamışlardır. Şamanlar, babasının ölümünden sonra Kağan olan Öğedey'i tedavi etmekte yetersiz kalınca, küçük kardeşi Tuluy kendisine geldi ve dedi ki: "Bu kâseyi eline al ve Göğe şu duayı oku: Ey Büyük Tanrı, Sonsuz Varlık! Eğer işlenen suç dolayısıyla kullarını cezalandırıyorsan, biliyorsun ki ben ondan daha suçluyum, çünkü savaşta daha fazla insan öldürdüm, daha fazla kadın ve çocuk kaçırdım, daha fazla baba ve annenin gözyaşlarını akıttım; yok aksine, yanına güzelliği ve yeteneği dolayısıyla kendini Tanrı yoluna adamışlardan birini çağırmak istiyorsan, ben buna da daha fazla layığım: Öğedey yerine beni al! Onu bu hastalıktan kurtar! Bu hastalığı bana geçir! Aynı zamanda ölümcül suyu içti: Ögedey iyileşti, Tuluy ise ölmekte gecikmedi. Olayın bu anlatımı iyi bilinmektedir; Tuluy'un dul kalan eşi Suyurkutin Begi bunu sık sık anlatırdı" (O.70, 2, s. 58). Burada kutsallığın belirsiz niteliğiyle, Tuluy'un ölüm suyu haline gelen hayat suyu konusuyla ilgilenmiyoruz; ancak tarihçinin anlattığı şeyi iyi anlamadığı da ortadadır, ne var ki bu öykü yine de birçok karakteristik unsur içermektedir. Bunları öykünün kökeni olan

Gizli Tarih'te bulmaktayız. "Yeryüzünün ve Çin sularının ruhlarının" hıncının yol açtığı hükümdarın hastalığı konusunda endişeli olan çevresi kendi kendine soruyor: "(Kağan'ı kurtarmak için) yerine başka herhangi bir şeyi vereceğimizi sinirli bir şekilde söylediğimiz zaman (ruhlar, yeryüzünün ve Çin halkı sularının hâkim-sahipleri) bizleri daha kuvvetli bir şekilde cezalandırmakta. Ne zaman ki (hükümdar) ailesinden biri (onun yerine) geçebilir mi diye soruyoruz hastalığın şiddeti azalıyor" (*MGT*, § 272; D.19, s. 363'e göre). Onun yerine geçecek kişi Tuluy'du. Tuluy'un en önemli ve en güçlü olduğu onlara inandırılmaya çalışılırken görünmez güçler aldatılmaktadır; ve metin Tuluy'un düşüncesini saf yüreklilikle aşağıdaki gibi aktarmaktadır: "Eğer benim büyük kardeşim ölürse kalabalık halk öksüz kalacak ve Çin halkı memnun olacaktır" (*MGT*, § 271-272).

Acaba bu küçük çapta bir tarihsel öykü mü? Kesinlikle hayır. Burada, ileride geniş yankılara neden olacak temel inançlarla karşı karşıya bulunuyoruz. *Baburname*'nin son kısmının yazarı, Hindistan İmparatorluğu'nun kurucusunun ölümünü, hasta olan oğlu Hümayun'u kurtarmak için bir özveri olarak tanıtmaktadır: "Bu dünyadaki hangi şey onunla bir ayarda tutulabilir? Onun diyeti ben olabilir miyim acaba, çünkü durumu ağır ve kendi gücümü onun halsizliğine katmanın gerekli olduğu an geldi. Daha sonra odasına girdim, yatağının çevresinde üç defa döndüm ve dedim ki: Senin hastalığının ne ise üzerime alıyorum" (C.3, s. 424). Yine *Dede Korkut Kitabı*'nda ölüm meleği Azrail, Deli Dumrul'un hayatını almaya geldiğinde, sadece Tanrı'nın kendisine bağışlayabileceği bir lütufla affolunması için boşuna yakardıktan sonra Deli Dumrul, göğün kendisine şunları söylediğini işitecek: "Deli Dumrul kendi ruhu yerine başka bir ruh bulsun." Bu hikâyenin sonraki bölümleri az çok Euripides efsanesinin etkisi altında kalmışsa da asıl tema daha öncekilerin aynısıdır ve temelde Şaman niteliktedir. Deli Dumrul babasının ve annesinin şahsında kendi yerine geçecek kişiyi bulamayacak ve bunlar, onun yerine kurban edilmeyi reddedeceklerdir; ancak bu kişiyi, kendisi için ölmeyi teklif eden karısının şahsında bulacaktır. Bununla birlikte Allah'ın, karısının özverisinden etkilenmesi üzerine, Yunan kadın kahramanının tersine karısı ölmeyecek; onun yerine Allah, yürekleri her türlü sevgiye kapalı olan kötü anne-babanın ruhlarını alacaktır. Bu anlatım, Anadolu Türk edebiyatında, Türk efsanelerinin Yunan efsaneleriyle dikkat çekici bir uyum içinde olduklarını belirten tek örnek değildir (bkz. M.49; Deli Dumrul için bkz. C.13, s. 117 vd).

Eski Türkçede "kısmet," "şans" ve "kehanet" diye çevirebileceğim kavram için iki terim vardır; bunlardan biri iyi tanıdığımız *ırk* kelimesidir; diğeriyse *öger*'dir

(E.23, 1, s. 1370). "Kehanette bulunmak," "kısmete danışmak" anlamında olan *ırkla*, Kaşgarlı tarafından bir Şaman eylemi olarak belirtilmektedir (E.10, 1, s. 1370). Ancak bu yorum belki de hatalı bir şekilde yapılmıştır, çünkü *Codex Comanicus* buna karşılık *kamlık et*, yani "kam olmak" şeklinde bir açıklama vermektedir. Moğol dili *tölge* kelimesini kullanmaktadır ve bu kelime günümüzde falcılığın birçok türünü adlandırır: Kavrulmuş kürekkemiğiyle, sapeklerle [eski bir Çin parası], oklarla fal vs (E.18, s. 673). Bu kelimenin ortaçağda geniş kapsamlı, ama belirli şekilde sınırlı bir anlamı olması gerekir; *Gizli Tarih* der ki: "Bu husus *tölge*'ye girmez" (§ 201). Bunun Şaman kehanetini içermediği düşünülebilir, çünkü aynı metinde şöyle bir satır vardır: "Şamanlara (*bö*) ve kâhinlere (*tölgeçti*) fallar baktırılmıştır" (§ 272), ancak burada da Kaşgarlı'nın Türkçesinde ve *Codex Comanicus*'ta rastlanan belirsizliğin aynısı olabilir. Yakın tarihte İslamiyeti kabul etmiş, ama eski yapısını korumuş toplumun katmanlara ayrıldığını yalnızca *Kutadgu Bilig*'de görüyoruz. *Kutadgu Bilig* toplumsal katmanların doruğuna Muhammed'in soyundan gelen kimseleri, sonra bilginleri ve üçüncü sıraya da hekimleri koymaktadır; dördüncü sıraya düş yorumcularını, ardından müneccimleri, şairleri, köylüleri, tüccarları vs'yi sıralamaktadır (Q.37, s. 92, 93). Bu sıralamadan, kehanetin yüksek bir makam olduğu ve bunu uygulayanların belirli şekilde el üstünde tutuldukları anlaşılıyor.

Herhalde, kehanetle ilgili tekniklerin dağarcığı, elimizdeki bilgilere dayanarak varsaydığımızdan çok daha geniştir; aslında bugün kanıtlanan bu bilgilerin büyük bir kısmı eskiden kanıtlanmamıştı. Bununla birlikte insanların kendi geleceklerini öğrenmek için başvurduğu çarelerin sonsuz çeşitliliğini gördüğümüzde, her ne kadar bunu düşünme eğiliminde olsak bile Türkler ve Moğollar tarafından "her şey"in denendiğini söylemek olası değildir. Şüphesiz ki bazen doğacak çocukların cinsiyetini önceden tahmin etmeye yarayan ateşle kehanet (C.1, 1, s. 193-194) gibi veya daha basit bir şekilde *Manas* destanında olduğu gibi geleceği açığa çıkarmaya yarayacak (Q.76, s. 158-159) kehanetler şeklinde birbirinden oldukça ilgisiz bazı uygulamaların varlığını gözlemlerken, diğer yandan İbrahim İbn Vasıf'ın, ateşin rengine bakarak kehanette bulunmanın hükümdarlara özgü bir ayrıcalık olduğunu iddia ettiğini saptıyoruz (N.25, 2, s. 239). Ancak daha genel bir uygulama alanı bulmuş ve haklarında yeterince bilgi sahibi olduğumuz yöntemler de vardır. Şimdilik hayvanlar aracılığıyla yapılan tüm kehanetleri bir kenara bırakacağız; aslında hayvanların farklı davranışları, gelecek için taşıdıkları anlamlar yönünden zengindir, ancak bunlar insanlarla hayvanlar arasındaki ilişkilere çok bağımlıdır ve bu ilişkilere dair daha fazla bilgi edinmeden bunları incelemek yerinde olmayacaktır.

Çubuklar ve Oklarla Kehanet

Belki de varlığı kanıtlanmış en eski kehanet aracı söğüt çubuğu ve oktur. Birincilerle ikincilerin birbirine eşdeğer olup olmadığını kendi kendime uzun süre sordum ve sonuçta eşdeğer olduklarını kabul ettim. Bu kehanet şekli Avrasya göçebelerinin en eski kültürüyle ilişkilidir; Herodotos tarafından da görülmüş ve şöyle dile getirilmiştir (IV, 67): "İskitlerde sayısız kâhin vardır; mesleklerini icra etmek için çok sayıda söğüt çubuğu kullanırlar. Bunu şöyle uygularlar: Ortaya kalın çubuk demetleri getirirler ve bunları yere koyup çözerler; sonra çubukları birbirinin yanına koyarak kehanetlerini yaparlar; aralarında konuşurken de çubukları topluyorlar ve onları tekrar arka arkaya yere koyarlar." Bir bağ çubuk taşıyan bir erkeği tasvir eden Oxus Hazinesi'ndeki bir eşya *L'Enquête*'de anlatılanlara uymaktadır (N.24, s. 86).

Hunlar da bu kehaneti biliyorlardı ve Ammien Marcellin'in anlatımı Herodotos'unkini hatırlatmaktadır: "Sorgun ağacından yapılmış çubukları demet şeklinde bir araya topluyorlar ve bunların eğri olmamasına dikkat ediyorlar. Daha sonra belirli bazı günlerde bunları birbirinden ayırarak büyü yapıyorlar ve gelecek hakkında bilgi ediniyorlar" (G.1, kitap XXXI). Bu kehanet yöntemi, Nagy'ye göre eski Türklere özgüdür (N.30, s. 51). Özellikleriyle birlikte bu yöntem, bildiğim kadarıyla, 1000'li yılların başına kadar ortadan kaybolmakta ve sonra da oldukça değişik şekilde tekrar ortaya çıkmaktadır: "Türkler, üç ayrı gruba bölündükten sonra, üç çubuğu havaya atarak kaderlerini öğrenmek istediler: Bu çubuklardan biri güneye düştü ve grubun öncü kısmı Hindistan'a yöneldi, diğeri kuzeybatıya..." vs (G.23, s. 314-315). Ve ayrıca, "Onlara yetmiş şef kumanda ediyordu; bu şefler bir daire çizdiler ve çevresine sıralandılar, her biri elinde bir çubuk tutuyordu; çubuğu daire içine düşenlerin kral olacağı konusunda anlaştıktan sonra çubukları havaya fırlattılar" (*a.y.*).

Bu metinlerden anlaşıldığına göre her çubuk bir kişiyi temsil etmekteydi (ve dolayısıyla Shirokogorov'un, Tunguzlarda Şamanın davul tokmağını havaya fırlattığında gördüklerine çok uzağız) (M.59, s. 307). Aynı şey *Er-Töştük*'te de ortaya çıkar; şöyle ki, üç kişinin törenle bir söz verdikleri ve bu sözü tutmamaları halinde kendilerinin nasıl cezalandırılacaklarını gösterir biçimde, çubukları küçük küçük parçalara ayırdıkları açıkça görülmektedir (C.9, s. 260). Moğol tarihi bu temaya büyük bir önem vermiş, ancak çubukları oklarla değiştirmiştir. Cengiz Han'ın atası Alan Ko'a, beş oğlunu topladı, "Ve her birine birer tahta ok vererek onu kırmalarını söyledi. Daha sonra beş tahta oku birlikte bağladı ve dedi ki: Bunları kırın. Bunu

yapamadılar" (*MGT*, § 19, 22). Sonra aşağıdaki konuda uzun bir açıklama yaptı: birlikten kuvvet doğar. Aynı öykü daha sonraki tarihçilerde de görülmektedir, ancak bunlarda Cengiz Han ve oğullarına mal edilmektedir (H.7, 1, s. 42 ve 2, s. 594; G.16, s. 154; G.2, s. 292). Yalnızca Ermeni gezgin Hayton okların tam tamına orada hazır bulunan kişilerin sayısı kadar olduğunu doğru olarak saptamıştır (G.16, 2, s. 154).

Niteliği ve rolü yönünden okun, sahibiyle sıkı ilişkileri olan bir nesne olduğu kesindir.[5] Sahibi için öldürür. Öldürmenin sorumluluğu, okun, öldürenin işaretini taşımasını manen zorunlu kılması gibi, öldürülenin kime ait olduğunun bilinmesini de maddeten zorunlu kılar. Dolayısıyla Vuhuanlardan beri (O.67, s. 260) okun kertikli, boyalı, ucuna tüy takılmış olup olmadığı, badem goncalarıyla, boynuzla, ardıçla veya altınla süslenmiş olup olmadığı (*MGT*, § 77, 106, 112, 116) ya da İranlılarda olduğu gibi üzerine kazınarak kahramanların ismini taşıyıp taşımadığını (N.44, s. 13) görebiliyoruz. Bu sayede ok derhal saptanabilir hale geliyordu; *ok*'tan türeyen *oku-* fiili (Osmanlıca *okumak*) "okumak, öğrenmek" gibi *ok* da "okunuyordu" (B.10, 3, s. 254). Ok'un insan olduğu veya insanın belirgin bir işareti olduğu düşüncesi, Timuçin ve Camuka'nın "kan kardeşliği" kurmak istediklerinde aşık kemiklerini değiş tokuş etmeleri (*MGT*, § 116) ve genelde insanın kendi kanının birazını değiş tokuş etmesi gibi (Q.112; F.7, 1, s. 149) oklarını da değiş tokuş etmeleriyle (*MGT*, § 116) mükemmel bir şekilde dile getirilmiştir. Daha aşağıda görüleceği gibi, her ikisi de ruhla sıkı ilişkiler içinde olan kan ile aşık kemiği arasındaki bağ *Gizli Tarih*'te Cengiz Han'ın doğumu vesilesiyle (bkz. aşağıya) ortaya konmakta; okla aşık kemiği arasındaki ilişkilerse çağdaş Moğol gelenekleriyle kanıtlanmaktadır. Şöyle ki, bu çağdaş geleneklere göre kışın uygulanmakta olan ok atma töreni, oyunun kuralları ve eşlik etme ritüellerinin de kanıtladığı gibi, "tam karşılığı" olan "aşık kemiği fırlatma" şeklinde uygulanmaktadır (M.45, s. 134). İşte bu nedenle oklarla kehanette bulunmak veya onları kırmak bir yerde kutsal şeylere hakaret olarak görünebilir ve bunun için aslında yapımı daha tam bitmemiş ok olan çubuklar tercih edilebilir. En azından, bunlar hakkında okuduğumuz öykülere, benzer terimlerle değilse bile yakın terimlerle uygunluk gösteren bazı anlatımlar bulunmaktadır. Haçlı Seferlerinden kalma bir belge şunu anlatır: "Başlarını seçmek

---

[5] Türkçede *ok*, Moğolcada az çok argo olan *oka* kelimesi "cinsel ilişkide bulunmak" anlamını taşır. Nezaket nedeniyle sözlükler bu anlamı nadiren belirtirler. Bana gelince, ok'da sadece erkeklik organının sembolünü değil, fakat aynı zamanda erkek ile ok arasında mevcut yakınlığın bir ilişkisini de görüyorum.

için (Türkler) kabilelerinden her biri bir ok getiren yüz kişi arasından en soylularını seçtiler. Yüz ok bir bağ halinde bir araya toplandı. Bir çocuğun bu oklardan birini fırlatacağı ve şefin, fırlatılan okun üzerinde ismi yazılı olan kabileden seçileceği konusunda aralarında anlaşmaya vardılar" (G.18, s. 639). Daha karmaşık olan diğer bir öykü Joinville tarafından anlatılmaktadır: "Hükümdar seçme yöntemini onlara öğretti ve onlar da ona inandılar. Hükümdarı seçmek için şöyle bir yöntem hazırlandı ki, buna göre, var olan elliiki kuşaktan (= kabile) her biri, kendisine sahibinin imzasını taşıyan bir ok getirecekti; ve herkesin onayıyla bu 52 ok beş yaşındaki bir çocuğun önüne konacaktı; ve çocuğun ilk olarak seçeceği ok kralın çıkacağı kabileyi belirleyecekti..." (G.19, böl. 18). Bu durumda ok demetinin yerini Türk-Moğol topluluklarında son derece tılsımlı bir eşya olan sadak almaktadır, çünkü her türlü eşya kümesi gibi, içerdiği okların gücünü bir araya toplamaktadır.

Çubukları havaya fırlatmaktansa ok atmak çok daha iyidir. Bu eylemin izlerine ancak İslam etkisi altındaki metinlerde rastlayabiliyoruz. *Dede Korkut Kitabı*'nda, "39 genç kızın her biri kendi olumlu kaderlerine doğru bir ok fırlattı" (C.13, s. 153); böylece aynen eski zamanlarda Oğuzların çağında âdet olduğu gibi hareket ettiler," der ayrıca soz konusu metin (C.13, s. 129; C.27, s. 120). Gerçekte Taberi (838-923) tarafından belirtilen, tamamen efsanevi ve garip bir olayın Türk kökenli olduğuna çok fazla güvenmeye cesaret edemiyorum. Bu anlatıma göre, Hicretin 17. yılında Kufe camisini inşa etmek ve bunun boyutlarını belirlemek için güya bir okçudan her dört yöne doğru ok atması istenmiş ve sonuçta caminin dört köşe olarak tasarımının bu yolla gerçekleştiği hikâye edilmiştir (L.4, s. 9-10). Oysa gerçekte bu caminin İran'daki *apadana*'lardan taklit edilerek inşa edildiği bilinmektedir. Ancak Taberi'nin bunu yazdığı dönemde, görece önemli şeyler hakkında karar vermek için kehanete başvuran Memluklar yok muydu? Çünkü gerek idman gerekse oyun olarak ok atışını iyi bilmekteydiler (I.17, s. 14, 87) ve Kaşgarlı yaklaşık yüz yıl sonra, ok'un herhangi bir şeyi kadere göre bölmeye yaradığını söyleyecektir (B.10, 1, s. 37, 48). Acaba söz konusu olan, ele geçen hayvanları paylaşmak için başvurulan, ok kullanılan *maysir* adlı Müslüman oyunu mudur (*maysir* için bkz. N.7, 3, s. 164) ? Şimdilik burada kökenlerin peşine düşmekten kaçınıyorum.

Aşık Kemiği ve Zarlarla Kehanet

Zar oyunu Altay toplumlarında çok eski zamanlardan beri uygulanmaktadır. Çin

Yıllıkları'nda bunlardan Tu-kiularda olağan bir eğlence aracı olarak söz edilmiş (I.25, I, s. 42; I.21, s. 29; O.72, s. 136); Penci Kert'te olduğu gibi Muz Tepe'de de zarlar bulunmuştur.

Dolayısıyla zar oyununun daha eski çağlarda oynanmış olabilecek aşık kemiği oyununu gözden düşürdüğü ve onun yerini aldığı söylenemez; gerçekten de aşık kemiğinin çok eski zamanlardan kalma izlerine hiçbir yerde rastlayamadım. Oysa aşık kemiği oyunu çağdaş zamanlarda evrensel çapta bir kullanım alanı bulmuştur. Buna karşın ortaçağdan beri aşık kemiğinin sihirli değeri, Timuçin ve Camuka kendilerini "ant kardeş" ilan ederlerken aralarında aşık kemiği değiş tokuş edilmesinden ve bunun da ötesinde, geleceğin Cengiz Han'ının doğumunda, Göğün özel bir hediyesi olarak gelecekteki başarısını sağlayacak *kut*'u, yani yaşam gücünü kapalı elinde aşık kemiği şeklinde bir kan pıhtısı olarak (*MGT*, § 59) tutmasıyla kanıtlanmaktadır.

Günümüzde bütün Türk ve Moğol dillerinde, aşık kemiğinin her yüzünü ve anlamlarını belirtmek için çok zengin bir kelime dağarcığı vardır (örnek: E.18, 2, s. 600; M.71, s. 275). Bu dilleri konuşan bütün toplumlarda genellikle onunla kehanette bulunulur, ancak her zaman aynı sonuçlar çıkarılmaz: Nogaylarda, Türkiye'de Özbeklerde aşık kemiği, üzerinde düşünülen kişinin iyi taraflarını veya kötülüklerini öğrenmek için kullanılır ve yere veya bir davulun üzerine atılır ... (Q.76, s. 156-157). Ancak başka birçok uygulama olasılığı da vardır. En azından aşık kemiğinin bu evrenselliği, söz konusu kehanetin çok eski olduğunu düşündürmektedir.

Kehanetle İlgili Metinler

İçinde birkaç düzine sayfa numarası olan bir kitapta, başvurulacak kehanet numarasını öğrenmek için bazen bir demir eksenle bir araya getirilmiş (Afganistan'da bulduğum ve üzerlerinde yalnızca 2, 3 ve 4 rakamlarının olduğu yaldızlı, dört tunç küpün bir araya getirilmiş hali gibi) bir veya birkaç zar havaya atılır. Bu kitapta tahminler, "iyi," "çok iyi," "kötü," "çok kötü" veya da "başlangıcı kötü sonu iyi" gibi kelimelerle son bulan sembolik kısa kavramlar halinde açıklanmıştır. Bu türden 65 metin içeren *Irk Bitig* adındaki gerçekten tek "çoktanrılı" eserden yukarıda söz etmiştim.

Uygur dünyası hapşırmalarla (B.23, XXXV), oynayan kaslarla (B.23, VIII, ayrıca bkz. C.14, 8, s. 322) tırnak (B.23, XXXII) veya saç kesilişiyle (*a.y.*, XXXIII), günlük hayatın küçük olaylarıyla ilgili ve anlamı haftanın günleriyle değişen kehanetlerde bulunan Turfan kökenli birçok yazma metin bırakmıştır. Şöyle ki, insan sıçan gü-

nünde (Oniki Hayvan Takvimi'ne göre) tan vaktinde hapşırırsa, annesi ve babasından iyi haberler alacak demektir (*a.y.*, XXXV). Bunların varlığını, herhangi bir kaynak araştırması yapmadan sadece gereğinde yararlanmak üzere belirtiyorum. Her ne kadar bunlar "Şaman" kökenli olmayan alıntılarsa da en azından az çok İslamlaşmış Türk dünyasında bunların uzantıları bulunmaktadır (C.14, s. 322). Hapşırmaların ve kas titreşimlerinin rastlantı sonucu olmasına karşın tırnakların ve saçların kesim şeklinin önceden belirli olduğu ve dolayısıyla kehanetle ilgili niteliğinden çok şey kaybettiğine dikkat çekmek isterim. Burada kehanet söz konusu değildir ve daha çok usdışı yasaklar alanına girmiş durumdayız.

Bağırsaklarla Kehanet

Geleceğin hayvan bağırsaklarının incelenmesi aracılığıyla öğrenilmesi o denli yetersiz şekilde kanıtlanmıştır ki, Pelliot, Moğollarda bunun olmadığı yargısına varabilmiştir (F.33, s. 91). Oysa bu kehanet biçiminin varlığı yalnızca Moğollar, Hunlar ve Vuhuanlarda (bu sonuncular için bkz. O.101, s. 11) kanıtlanabilmiştir.

Jordanès, "Katalonya Ovaları" savaşından önce Attila'nın kâhinlerine danıştığını ve onların da kâh ölülerin bağırsaklarını kâh çıplak kemikleri üzerindeki damarları incelediklerini anlatır (G.20, § XXXVIII).

Plan Carpin, Moğolların bağırsak aracılığıyla kehanette bulunduklarını belirten tek Batılı gezgindir. Pelliot, bunun Plan Carpin'in "antik dönemle ilgili hayalleri" olduğunu ileri sürerek bu cümlesinin doğruluğunu o zamandan beri reddetmiştir (bkz. bu cümlenin çevrilmediği G.29, s. 40). Ancak *Gizli Tarih* bundan söz etmekte ve bu tanıklık bize yeterli gelmektedir; ayrıca bu tanıklık başka anlatımlarla doğrulandığından daha da pekişmiştir. Aynı bölümde arka arkaya birçok kez "ölülerin bağırsaklarıyla kehanette bulunurken..." sözleri yinelenmektedir (bkz. izlediğim D.19, s. 358-360); burada *abid* "bağırsak," *abidla* fiili de "*abid*'lerle kehanette bulunmak" diye kullanılmaktadır. Bu çeviriyi yapan P. Mostaert bu terimi iyi değerlendirmiş ve tanımladığı kehanet tekniğinin günümüzde Cengiz Han onuruna her yıl ilkbaharda kutlanan ve "törenleri ile ayinleri büyük bir olasılıkla Yuan hanedanına kadar uzanan" tantanalı bayramlar sırasında uygulandığını da açıklamıştır (*a.y.*).[6]

---

[6] Metnin bu bölümünü çevirmeyen ve, "*Abid* kelimesi bana yabancı geliyor. Çince çevirisi bunu "bağırsak" olarak veriyor.... Bunun yanlış olduğunu sanıyorum" diyen P. Pelliot'un (F.33, s. 91) aksine Haenisch bunu doğru olarak anlamıştır (D.7, s. 143).

Düş Yorumu

Uykunun kimi zaman "geçici ölüm" (J.21, 2, s. 61) sayılması ve rüyanın ruhun serseri şekilde dolaşması veya başka bir ruhun ziyareti şeklinde kabul edilmesi dolayısıyla düş yorumu özünde Şamanizmle çok yakından bağlantılıdır.

Eski tarihlere ait olmak üzere; Müslüman Türk dünyasında çok sayıda rastlanılan *tabirname* veya "rüya kitap"larına benzeyen (R.20, 2, s. 301), yine Sin-kiang çevresi Uygur toplumlarında ve aynı şekilde İslamlaşmamış Türklerde de var olan (örnek: C.30'da, *Irk Bitig*'in yapısına benzer şekilde düzenlenmiş, Türkçe konuşan ve *Zebur*'la ilgisi olmayan Polonya ve Kırım Yahudileri olan Karayimlerin rüya kitabı) rüya anlatımlarına benzer eski tarihli hiçbir belge elimizde yoktur.

Rüyayla ilgili eski bilgilere ender olarak rastlanmaktadır. Taberi, Arapların esir aldığı bir Türkün aşağıdaki beyanını aktarmaktadır: "Ben Türkistan'ın en becerikli büyücüsüyüm. Savaşta bir hükümdara refakat ettiğimde, düşmana rüyasında bozguna uğrayacağını gördürüyorum ve böylece cesaretini kırıyorum" (H.43, 2, s. 263); ancak bu kanıt çeşitli açılardan kuşkulu görünmektedir. Bununla birlikte rüyalara çok eski zamanlardan beri ilgi duyulduğu, Kaşgarlı'nın şu kısa ve özlü ifadesiyle kanıtlanmıştır: "Rüya yorumlanabilir" (B.10, 3, s. 125). Önseziye dayanan ve gelecekten haber veren rüya ancak *Gizli Tarih*'ten sonra gerçek bir değer kazanmaya başlamıştır. Yine de her zaman yalnızca rüya şeklinde değil, bazen uyku veya yarı uyku halinde ortaya çıkan bir hayal olarak açıklanmaktadır. Bu tür bir azıklamayla ilgili olarak daha eski tarihli kanıtlara sahip olabiliriz (O.36, 1, 2, s. 145). Acaba bu vizyonun esrimeyle ilgisi olabilir mi? Hiçbir şey bunun böyle olduğunu göstermemektedir, ancak bu vizyon çoğu kez bir hayvanın davranışından kaynaklanmaktadır; yani bir tür hayvansal kehanettir. Örneğin Türkçe konuşan Bulgarların bu yolla öğrendikleri kehanetler (G.33, s. 1059), toplum hayatında belli bir rol oynamaktaydı; ayrıca bu kehanetlerin elde edilmesi için genellikle herhangi bir işlemin yapılması da gerekmemekteydi.

Hayvanlar ve bitkiler, kaynakların aktardığı büyük düşsel görüntülerin tam ortasında yer almaktadır. Cengiz Han'ın müstakbel kayınpederi Dey Seçen, misafir olarak gelen Yesügey'i kabul etti ve kendisine dedi ki: "Kardeş Yesügey, bu gece bir rüya gördüm. Hem güneşi hem de ayı tutan beyaz bir sungur uçarak bana geldi, elimin üzerine kondu. Rüyamı şöyle diyerek anlatıyorum: (Bugüne kadar) güneşi ve ayı uzaktan görmüştüm; şimdi bu sungur bunları tutarak getirdi ve elimin üzerine kondu ve beyaz olarak kondu: bu rüyanın iyi bir yönü var mıdır? Kardeş Yesügey, bu rüya bana kesin olarak senin oğlunu da getirerek tekrar geleceğini gösterdi. İyi

bir rüya gördüm. Bu rüya sizin, Kiyetlerin geleceğini haber veren bir kehanetti" (*MGT*, § 121). Bir Moğol olan Kortşi, Timuçin'in gelecekteki gücünü rüyada görür ve ilan eder: "Göksel bir belirti geldi ve bunu kendi gözlerimizle gördük! Bir vahşi inek geldi ve Camuka'nın etrafında döndü, daha sonra boynuzlarıyla bir araba üzerine kurulan çadıra çarptı, sonra böğürerek Camuka'ya çarptı ... ve (boynuzlarından birini kırdı). Boynuzu bulunmayan vahşi bir öküz büyük çadırın alt direklerine saldırdı, direkleri kaldırarak çekti ve Timuçin'in arkasından dolanarak büyük yoldan böğüre böğüre geldi. Dedik ki kendi kendimize, Gök ve Yeryüzü birbiriyle anlaştı, Timuçin halkın hükümdarı olacak. Göksel işaretler bunları gözlerimizle görmemizi sağlayarak bizi uyardı" (*MGT*, § 121).

MGT'deki bu metinlerden sonra aynı rüyayı Moğol etkisi altındaki *Oğuzname*'de tekrar bulduğumuzda hiç şaşırmıyoruz: "Günlerden bir gün Ulu Türk (Büyük Türk) rüyasında altın bir yay ile gümüş üç ok gördü. Bu yayın uçlarından biri güneşin doğuşuna, diğeriyse güneşin batışına değiyordu ve gümüş üç ok gecenin içinde uçuyordu. Uykudan uyandıktan sonra rüyasında gördüğünü Oğuz Kağan'a anlattı ve kendisine dedi ki: Ah benim Kağanım.... Gök Tengri (= Mavi Gök), rüyada bana göstermek istediği toprakları senin ırkına versin" (§ 35-36). Burada yay ve oklar monarşinin sembollerini ifade etmektedir. Reşidüddin bunları doğru değerlendirerek şöyle açıklar: "Yay hükümdara, ok da onun elçilerine benzer" (H.27, s. 43); ayrıca Ebû'l-Gazi kendi döneminde bunları uzun uzun anlatarak anısını canlı tutmuştur (C.2, satır 424 vd).

Ulu Türk'ün rüyasının kayda değer bir yankısı, Oğuz'un ölümü arifesinde aynı metinde yer alacaktır: Oğuz'un altı oğlu bir av sırasında bir yay ile üç ok buldu ve bunları babalarına getirdiler. Oğuz yayı üçe kırarak parçalarını en büyük üç oğluna, şunları söyleyerek verdi: "Siz, bu yay gibi olunuz." Daha sonra üç küçük oğluna şunları söyleyerek üç oku verdi: "Siz, oklar gibi olunuz" (§ 39). Bir kez daha Ebû'l-Gazi çok eski olan bu yorumu ve aslında çok ilginç olan ayrıntılarını güçlü bir ifadeyle tekrar ele alacaktır (C.2, satır 424 vd; metnin çevirisi için bkz. R.39, s. 26-27).

Yine Oğuz destanında *ağız*, "collostrum [ilk süt]" (aslında bu kelime "genç boğa" anlamına gelir, oysa en başta *oğuz*, "kabile" anlamında kullanılmaktaydı) kelimesinin büyük kahramana adını verdiği ünlü bir efsane yer alır ve Reşidüddin'in bunu şöyle aktarır: Oğuz süt bebeğiyken ilk sütünü annesinden içti, sonra meme emmeyi reddetti. Annesi bundan yakındığında, Oğuz annesine rüyasında dedi ki: senin sütünü içmemi istiyorsan Müslümanlığı kabul et (H.27, s. 18).

Gizli Tarih ve *Oğuzname*'de gördüğümüz, hükümdarın ve hanedanının gelecekteki büyüklüğüyle ilgili düşsel haberler daha sonraları Türk geleneğinde sürekli yer alacaktır; ancak bu, uyumakta olan bir atanın göbeğinden çıkan ve dallarını tüm dünyaya salan bir ağaç görüntüsüyle çok daha alışılagelmiş bir şekilde ifadesini bulacaktır. Yalnız bu aşama, rüyanın ve rüya tabirinin geleneklere derinden işlediği zamanlarda olacaktır. Bunun sayısız örneklerini *Dede Korkut Kitabı*'nda ve daha genel olarak bütün İslam edebiyatında buluyoruz (örnek: C.27, s. 129'da rüyayı görenin gelecekteki ölümünü haber veren ve gökle dünya arasındaki yolculuk üzerine kurulu bir rüya). Buna karşın konunun ayrıntılı bir incelemesi henüz yapılmamıştır ve bunların ne ölçüde Müslüman ya da "Şaman" gelenekleriyle ilişkili olduğunu bilmiyoruz. Başka birçoğu arasında ilginç bir örnek şöyledir: "O gece Salur Kağan acıklı bir rüya gördü. Yerinden fırlayarak uyandı, kalktı ve dedi ki: Kardeşim Kara Güne, biliyor musun rüyamda ne gördüm? Kuşumu almak için elimin üzerinde kanatlarını çırpan bir şahin gördüm. Gökten büyük evimin üstüne yıldırımın düştüğünü gördüm. Kapkara sisin (askerlerimin olduğu) kampın üzerine çöktüğünü gördüm. Kudurmuş kurtların çadırımı parçaladığını gördüm. Beni ensemden tutup kaldıran siyah bir deve gördüm. Kara saçlarımın uzadığını, mızrak kadar uzun bir hale geldiğini ve gözlerimi kapladığını gördüm. On parmağımı bileğimden başlayarak kanlar içinde gördüm. Bu rüyayı gördüğümden beri aklımı başıma toplayamıyorum. Efendi kardeşim, bu rüyayı bana yorumla. Kara Güne şöyle cevap verdi: Ah kardeşim, sözünü ettiğin kara duman senin refahındır. Kan ve yağmur senin ordundur. Saçların sıkıntıyı ifade eder. Kan ise senin kötü kaderindir. Gerisini yorumlayamam. Tanrı yorumlasın" (C.13, s. 99-100; C.27, s. 137). Herhalde değişikliğe uğrayan bu metinde (en azından Kara Güne rüyada görülmemiş şeyleri de yorumladığı için) hem daha önceden gördüğümüz hem daha ileride göreceğimiz başka unsurlar da vardır; ancak bunları tamamen Orta Asya'nın *Weltanschaugn*'una [ortak yaşam şekli, –çn] bağlamanın yerinde olup olmadığını bilmiyoruz. Kuşkusuz bunların en dikkat çekici olanları *Manas* destanı çevresindeki rüyalardır. Örneğin *Er-Töştük*'te, kahramanın karısı rüyasında kayınpederinin şahininin uçtuğunu ve tekrar dönmek istemediğini görür ve bundan kocasının uzağa gideceği sonucunu çıkarır (C.9, s. 85).

Bilinebildiği kadarıyla rüya her zaman için bir rastlantıyla algılanır, kabul edilir ve yorumu ya da eleştirisi yapılmadığı durumda sihirli olarak yönlendirilmesi söz konusu olmaz. Değeri ve kabul edilen yetkisiyle Rubruck'un tanıklığı dışında hiçbir şey yönlendirilmiş rüyanın varlığını kanıtlayamaz. Onun anlatımına göre, Moğollar

bir kadın esiri, vizyon konusunda sorgulamadan önce yedi gün süreyle hipnotik bir uykuya yatırmışlardır (G.35, s. 245).

Yıldız Falı

Moğolca *ziru-kadjidzi* olan astrolog kelimesi yabancı seyyahlarca kâhinleri tanımlamak için sık sık kullanılmıştır; ancak görece yakın bir zamana gelinceye kadar bilinçli şekilde kullanıldığı biraz kuşkuludur. MS 1000 dolaylarında Türkler, ilerde de göreceğimiz üzere, göksel görüngülere karşı derin bir ilgi duymuşlardır; ancak bu ilgi kapsamlı bilgileri olduğu anlamına gelmez. Aslında göksel görüngüleri incelemekten çok kendilerini onlara göre uyarlıyorlardı; izledikleri olaylar ayın dönemleri, güneş ve ay tutulması, özellikle Pleiad'lar [Ülker burcunun yedi yıldızı, –çn] olmak üzere bazı takımyıldızların doğuşu ve batışı gibi kolayca fark edilebilen şeylerdir (F.4). Şamanların yıldız falcılığına ilişkin elimizde geç bir devirde ortaya çıkan tek bir kanıt vardır, bu da yine Rubruck'un kaleminden çıkmadır: "Şamanlardan bazıları, özellikle şefleri astronomi konusunda bilgi sahibidir ve Şamanlara ayın ve güneşin tutulmasını önceden haber verir" (G.35, s. 239-240). Bunun yanı sıra o devirde toplumların birbirleriyle zorunlu karşılaşmaları İran ve Çin bilginlerinin Moğol hükümdarlarıyla ilişkiye geçmelerini sağladı ve Moğol hükümdarları bunları yanlarında bulundurdu, hizmetlerinden yararlandı. Reşidüddin'ün aktardığı ünlü konuşma, Hülagu'nun Irak seferine başlamasının yararı konusunda görüş ayrılığı içindeki *bakşi*'lerle bir Müslüman müneccim arasındaki tartışmayı gözler önüne sermektedir (H.40, s. 260-261). Marco Polo da, Cengiz Han'ın bir savaşa başlamadan önce Hıristiyan ve Müslüman müneccimlere danıştığını aktarmaktadır (G.30, s. 79). Moğolları etkilemiş olabilecek Uygur astrolojik metinlerinin (bkz. Q.7) Sanskrit kökenli olduğu bilinmektedir (B.23, metin 3, 35 vb). Moğolların IX. yüzyıla ait (A.4, s. 315) oldukça önemli bir yazıtta adı geçen saygıdeğer bir ataları vardır ve runik harflerle yazılmış olan bu yazıtta ataları, yıldızların listesini, onlara uygun düşen taşların isimlerini vermekte ve bu taşların, bunları taşıyanların üzerindeki sağlık ve güç verici etkilerinden söz etmektedir (A.26, s. 296-306; A.18, II, s. 57, 59). Ancak konuyla ilgili derinlemesine bilgi yoktur.

Kürekkemiğiyle Kehanet

Kavrulmuş kürekkemiğinin okunması aracılığıyla kehanette bulunma anlamına gelen omoplatoskopi veya iskapülomanti, kuşkusuz Türk-Moğol kehanet yöntemle-

rinin en eskisi ve en sürekli uygulananıdır. Bu yöntem kendisine çok büyük bir yer ayırma gereğini duymayacağım derecede Orta Asya'da ve başka yerlerde[7] uzun uzun incelenmiştir.

Bu yöntem daha önceden Yukarı Asya'da tarihöncesi çağlardan beri uygulanmaktaydı ve halen de oralarda uygulanmaktadır. Hatta, önceden olmamışsa bile günümüzde, teknik kılavuzlara gerek duyulacak kadar karmaşık bir bilim dalı haline gelmiştir. Bu teknik kılavuzlar uzun zamandan beri vardır (H.40, s. 270-271). Grönbech bunlardan birkaçını, Kansu'ya yaptığı inceleme gezilerinden birinden dönüşünde beraberinde getirmiş ve bunlar yakın zamanda çevrilmiştir (Q.8). Ayrıca şu noktaya işaret etmek gerekir ki, bu konu Anadolu'da özel bir sorunu ortaya koymaktadır, çünkü kürekkemiği falı Anadolu'da her ne kadar Orta Asya doğrultusunda görünüyorsa da, bu yöntem çoğu kez Yunan çobanlarına atfedilmektedir (M.50; M.68, s. 38-40); acaba bu konuda da Yunan ve Türk uygarlıklarının birbiriyle kesişmesi mi söz konusudur?

Burada, uzun bir öyküde oldukça fazla sayıdaki kaynak birikimi arasında yalnızca mihenk taşı görevini görecek bazı bilgileri vermekle yetineceğim. Genel kural olarak koyunun ve daha ender olarak keçi veya onlar yerine herhangi bir hayvanın kürekkemiği kullanılır; örneğin koyun yetiştiremeyecek kadar kuzey bölgelerde yaşayan Yakutlarda geyiğin (büyük bir olasılıkla daha çok rengeyiğinin)[8] kürekkemiği kullanılmaktadır (Q.76, s. 155). Hayvanın yakın zamanda öldürülmüş olması, kemiğinin üzerindeki etin özenle kazınması, dişlerle dokunmadan "çıplak hale konmuş" olması gerekir (örnek: J.20, I, s. 619-620). Hakkında danışılan şeyin düşünülmesi sırasında kemiğin alevde kavrulması gereklidir. Bu tür kehanetin hayvan bedeninin içerdiği güçle ilgili olan, oldukça gelişmiş ve özümlenmiş bir düşünce tarzından kaynaklandığından hemen hemen eminim.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Jordanes (§ XXXVII) bu yöntemin Attila tarafından bağırsakla kehanetle aynı anda uygulandığını söylemektedir. Kitanlarda kürekkemiği falı tercih edilen yöntemdir; buna göre aleve tutulan omuz çatırdarsa savaş açılır,

---

[7] Yunan ve Latin dünyası için bkz. P.9, 1, s. 480. Asya ve Afrika için H.40, 1, s. 271-272'ye, Çin için (ve yanmış kaplumbağa pullarının kırılması yoluyla gerçekleştirilen çok gelişmiş bir kehanet şekli) P.2'ye; Kuzey Amerika için M.19'a bakınız. Ayrıca bkz. P.75, 1, s. 124; P.25, 1, s. 273, Orta Asya ve Türk-Moğol dünyası için bkz. M.50, s. 38-40; M.5; Q.88, s. 154 vd; Q.98, s. 117-118 vd. Bu konuya ayrıca R.17, s. 155 vd; R.20'de değindim.

[8] Çukçelerde rengeyiklerinin (M.8, s. 488-489), Koryaklarda fokların (M.35, s. 74) kürekkemikleri kullanılır; bunlar iklim koşullarına uymanın en mükemmel örnekleridir.

yoksa barış haline devam edilirdi (I.36, s. 216). Kaşgarlı da bundan söz etmektedir (B.10, 3, s. 2). Ayrıca üç kemiğin aleve tutulduğu sırada bu üç kemikten birinin boyuna yarılmasının harekete geçilmesi için yeterli olduğu, ama küçük parçalara ayrılması durumunda bu eylemden vazgeçildiği Rubruck tarafından da ısrarla ileri sürülmüştür (G.35, s. 187-188). Burada kâhinin görevi, gerek Kitanlarda gerekse Rubruck'un Moğollarında oldukça basit görünmektedir; kaldı ki bu bilgiler her iki Moğol toplumu için kabul edilecek kadar ısrarla doğrulanmıştır. Bu durumda işlerin zamanla karmaşık hale geldiğini, daha doğrusu iki okuma şeklinin, yani biri evet veya hayır seçenekli basit olanı, diğeri de yarıkların yorumunu içeren bilgince bir şeklinin olduğunu varsaymamız gerekir.[9] Rubruck'dan kısa bir süre sonra Reşidüddin, "Argun'un hastalığı konusunda danışılan Şamanların, kendi bilimlerinin kurallarına göre bir kürekkemiğini incelediklerini" (bu, bize konuyla ilgili bir kuralın varlığını düşündürmektedir) açıkça söylemektedir (H.40, s. 268). Eğer Reşidüddin yanılmıyorsa, bu durumda Şamanın yine kendisine ait olmayan yöntemleri sahiplendiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Gerçekte kürekkemiğiyle kehanetin Moğolca ve Türkçede belirli bir ismi vardır; Moğolcada *dallacı* (F.33, s. 92), Türkçede de *yagrınca* (Q.76, s. 151) denmektedir. Kürekkemiğiyle kehanete daha sonraları Timurlenk'in ordusunda (İbn Arabşah, H.40, s. 269'da), Safeviler döneminde İran'da (J.27, 4, s. 117) ve "Orta Asya'daki yaşantılarının bir anısı olarak" koruyan Mısır Memluklarında rastlanmaktadır (H.40, s. 269).1771 yılında, Kazaklar arasında seyahat eden bir Rus subayı kürekkemiği falının varlığına işaret etmektedir (Q.76, s. 153). Bundan bir yüzyıl önce, Jenkinson, Oxus [Amuderya, Ceyhun] üzerinde bu tür faldan kaynaklanabilecek kehanetle ilgili bir ritüel görmüştür, ancak bu tören önemsiz durmaktadır: törende kâhinin bir koyunun kemiklerini ve kanını yaktığı anlaşılmaktadır (J.29, 1, s. 22). Oldukça çok sayıda yerde arkaik törenlerin gelişimi gözle görülebilir niteliktedir. Yöntemler zenginleşmekte ve zaman içinde kürekkemiği bir kült nesnesi haline gelmektedir (Q.76, s. 153-155). Bergmann'a göre *dallacı* hekimden, yani Şamandan başka bir şey değildir (J.3, s. 253).

Yağmur Taşı

Herhalde çok sayıda gözlemcinin Şamanların mucizeler yaratma gücü olduğunu belirtmelerinden; diğer bazı gözlemcilerin de onlara daha belirgin bir şekilde at-

[9] Kavrulmuş kürekkemiklerinin resimleri M.5; P.38, 3, s. 200; M.35, s. 73-74'te bulunmaktadır. Ayrıca Çukçelerdeki uygulamayla ilgili bir açıklama denemesi için bkz. M.8, s. 487 vd.

mosferi bozma gücü atfettikleri için Boyle ve ardından diğerleri (Q.86; Q.76, s. 160-165; H.40, s. 432-434; Q.16, s. 1322), Türklerde ve Moğollarda ortaçağ Şamanizmi çerçevesinde, yağmur taşıyla ilgili, daha önceden de bilinen ve hakkında pek çok kanıtın olduğu yöntemi uzun uzun incelemişlerdir (Q.22). Oysa söz konusu olan, Şamanların bir kez daha bu yöntemi kötüye kullanmalarıdır.

"Yağmur taşı" hiçbir şekilde yalnızca Altay çevresiyle ilişkili değildir (karşılaştırmalar için bkz. N.27, kaynaklar için s. 491; P.25, 1, s. 89, 116, 117; O.105, s. 249). Ayrıca Kaşgarlı, bunun Şamana ait bir eşya olmadığı konusunda herhangi bir kuşkuya yer bırakmamaktadır. *Yatladi,* "*yat* töreni yapmak" başlığı altında Kaşgarlı bunu şöyle açıklamaktadır: "*Yatcı, yada* taşıyla büyü yapmıştır" (B.10, 3, s. 307), ki bu da Besim Atalay'a *yatcı*'yı "Şaman" şeklinde çevirme yetkisini vermektedir (*a.y.*). Ayrıca *yat* maddesinde bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır: "*yat*, yağmur ve kar yağdırmayı ve rüzgâr estirmeyi sağlayan bir büyüdür." Türklerde bu oldukça iyi bilinmektedir ve bizzat Kaşgarlı, Yaghma ülkesinde böyle bir olaya katılmıştır. Tam yazın ortasında bir yangın çıktığında gökyüzünden birdenbire kar yağmış ve Tanrı'nın izniyle (bunu söyleyen bir Müslümandır) yangın söndürülmüştür (B.10, 3, s. 3). Öte yandan *yatcı* Şamandan kolayca ayrılacak kadar belirginleşmiş nitelikleri olan bir kişidir. Nasevi'ye göre *yatcı* sultan'ın kendisidir (H.20, s. 396); Seyfi'ye göre kendisini Çin'e giden Müslümanların emrine adamış bir erkektir (H.6, s. 300); Babur Şah'ın ordusunda bir emir ya da başı açık gezen bir erkektir, ki genelde Şamanlar bunu yapmaz (C.3, s. 57, 653, 781; C.4, s. 30, 86, 361, 398 vb).

Anılan yöntem kesin olarak Türk kökenlidir ve Moğollar da bunu Türklerden öğrenmişlerdir. Huan-Huanlar bu yöntemi biliyorlarsa bunu Hiung-nulardan almış olmalarındandır (O.36, 1, 2, s. 296). Kitanlar hiç kuşkusuz bu yöntemi bilmiyorlardı, çünkü A. Boyle'un haklı olarak belirttiği gibi (Q.22, s. 120), Kitanların kuraklığa çare bulmak için kullandıkları araçlara ilişkin bilgilerimiz, *yada taşı*'nı bilmeleri halinde bunu bir biçimde belirteceklerini bilecek kadar geniştir (bkz. J.36, s. 257-265). Cengiz Han çağında bu yöntem, Cengiz Han'ın 1202 yılında Naymanlarla yaptığı bir savaş sırasında Nayman Türklerince kullanılmıştır (Q.22, s. 190; O.35, s. 112-113); ayrıca Tuluy yine bu yöntemi Yutşenlere karşı, "bu sanata iyice vakıf" Kangli bir Türk sayesinde başarıyla kullanmıştır (H.7, s. 193; H.8, s. 36-37). O zamanlarda bu yöntem *yada, jada* adıyla anılıyor ve bunun da, bazı gözlemcilerde ve bazı yorumlarda rastlanılanın tersine yeşim taşıyla [*jade*] herhangi bir

ilgisi yoktur.[10]

Yine de Moğollar bu yöntemi, ona tutkuyla bağlı olan Uygurlardan almış olmasalar bile (B.14, 2, s. 84; ayrıca bkz. Tamim İbn Bahr, H.35, s. 285), sonuçta sırlarını öğrendiler ve kendi uygulayıcılarına sahip oldular. *Altan Tobçi* (XVII. yüzyıl), bu yöntemin, Çin'in son Moğol hükümdarı Togan Timur (1335-1370) tarafından Ming'lere karşı kullanıldığından söz etmektedir (D.1, s. 151-152). Ayrıca aynı yöntemin XVI. yüzyılın ikinci yarısında Çağatay'ın hanlığı döneminde kullanıldığını görüyoruz.

Bu yöntemin isminin Kaşgarlı'dan önce varolduğu kanıtlanamasa da, yöntemin varlığı, karışık ifadelerle bile olsa, 644 yılında bununla ilgili bilgilerden söz edildiğini açıklayan Suriye kökenli eski bir kaynakla kanıtlanmaktadır (B.24, s. 452). *Yada* taşıyla ilgili tamamen öğüt dolu iki ayrı öykü (ama Türk veya Arap-İran kökenli) keşfini Türklere bağlamaktadır. Bu öykülerin en ünlüsü Gerdizi'de (ölm. 1050) yer alır ve büyük bir olasılıkla İbn el-Mukaffa adında VII. yüzyılda yaşamış Zerdüşt dininden bir kişinin anlatımına dayanmaktadır: Bu yöntem, öyküye göre, onu Tanrı'dan aldığını söyleyen Yâfes tarafından Türklerin kökeniyle ilgili İslam efsanesine bağlanmaktadır (öykünün tamamı için bkz. Q.22, s. 186, 187); ikinci öyküdeyse Ebû'l Abbas Muhammed el-Marvezi'ye (ölm. 907) dayanan Yakût'un (ölm. 1229) onu panzehir taşına benzettiği görülmektedir (*a.y.*, s. 187-189). Ayrıntılı olarak anlatılan hikâye, "çoktanrılı" geleneklere daha yakın görünmektedir, çünkü anlatım "dağlardan çıkış" temasını çağrıştırmaktadır. *Yada taşı*'nın günümüzde hayvanların, ineklerin, atların, domuzların midesinde bulunan bir salgı olarak kabul edildiği (Q.68, s. 221-222; Q.22, s. 125; J.26, 1, s. 412-413) kesindir. Ancak Seyfi'nin dediği gibi, bunun "insan, domuz, at ve diğer hayvanların kafasından" gelmiş olması daha az kesindir (H.6, s. 300). Bununla birlikte Kazvini'ye göre, aynı renkte olmayan değişik türlerin bulunması söz konusudur (H.39, s. 429). Bu salgı, "ceviz büyüklüğünde kemikli bir madde" (H.4, s. 300), "kül renginde, beyaz ve kırmızı benekleri bulunan yumurta iriliğinde bir taş" (H.40, s. 433) veya "kalınlığı ve rengi değişen: bunların sarı, kırmızı, mavi, yeşil, kahverengi olanları mevcuttur" (J.26, s. 412-413) olarak; sonuçta, "bir sülün yumurtası boyunda, beyaz ve yuvar-

[10] Burada eski bir yanlışlık söz konusudur. Bu yanlışlık yüzyılın başında yapılan bir çalışma olan H.4, 2, s. 265'de de mevcuttur. Laufer'in zengin çalışmasının yayımlanması (M.41) bu yanlışlığın kesin bir biçimde düzeltilmesini sağlamıştır. Bildiğim kadarıyla bu konu ilk kez Pelliot'un bu kitapla ilgili tanıtım yazısında yer almaktadır (*T'oung Pao*, XIII, 1912, s. 436-437).

lak" olarak tanımlanmaktadır (M.46, s. 291-292). Ayrıca çoğu kez bir meteorit olarak da kabul edilmektedir (Q.68, s. 109-110); belki de gerçekten bir meteorittir. Gökten düşen taşın, en başta panzehir taşından farklı bir değeri olduğuna ve sonradan *yada taşı*'yla bir tutulduğuna inanma eğilimindeyim.

Büyük bir olasılıkla *yada taşı* her zaman aynı şekilde kullanılmamıştır. Genel olarak suya batırıldığı (H.40, s. 429), yıkandığı (*a.y.* ve M.46, s. 291-292) ve suya batırmak için bir söğüt dalına bağlandığı (H.40, s. 433; J.26, s. 412-413 vb) söylenmektedir.

İbn Haldun'un dediği gibi (H.40, s. 430), etkileri her zaman aynı olmuştur ve halen de aynı olmaktadır: "bulutları dağıtmak ve yağmur yağdırmak" ve ayrıca da, bunun ötesinde, "kar ve soğuk fırtınalarıyla, kasırgalar koparmak veya bol miktarda yağmur yağdırmak" (O.70, 2, s. 614-615), "yağmur, kar, dolu ve sis getirmek" (H.40, s. 429; H.15, s. 213), "gök gürültüsü, yıldırım ve sanki tufan başlarmışçasına bol yağmur yağdırmak" (H.20, s. 32-33). Ne var ki bu yöntem her zaman başarılı değildir. Bazen de kötü hava onu harekete geçirene karşı yönelmekte (örnek: Q.22, s. 188 ve aşağısı) veya kötü havanın devam etmesine engel olunamamaktadır (H.20, s. 237-238, 396-397). Marco Polo'nun "büyücülerin ... tüm bulutlara, yağmura ve kötü havaya (imparatorluk) sarayının üzerinden gitmesini emrettiği" (G.30, s. 90) şeklindeki garip öyküsünde yer alan nesnenin *yada taşı* değil, bilmediğimiz tamamen farklı bir şey olduğunu sanıyorum. Sieroszewski'nin Yakutlarda bu taşa neden kuraklığı getirme gücü atfettiği sorusu sorulabilir (Q.134, s. 214).

Kaşgarlı'nın *yada taşı*'nın barışçı amaçlar için kullanılabileceğini bildiğini yukarıda görmüştük. Timurlu hükümdarı Ebû Said Mirza, Macaristan'da açlık ve susuzluk çeken askeri birlikleri için (1451) ona başvuracak (O.9, s. 167) ve Seyfi de Gobi Çölü'nü rahatça aşmak için ondan yararlanıldığını belirtecektir (H.6, s. 300). Ancak bunlar istisnaları oluşturmakta ve bu taş, çoğu durumda savaşlar sırasında kullanılmaktadır; belki de bu görünüm, kaynakların genelde barıştan çok askeri olaylardan söz etmesinden dolayıdır. Türklerin ve Moğolların doğanın hassas dengesi konusunda son derece duyarlı olmaları nedeniyle ve özellikle av ve sungu törenleri dolayısıyle ilerde göreceğimiz üzere, bu dengeyi bozmamak için önlemleri arttırdıklarından, daha geç bir tarihte yapılmış olmasına karşın Pallas'ın aşağıdaki gözlemine büyük önem vermek yerinde olacaktır: "Bunu (*yat* törenini) kışın yapmamak gerekir, çünkü bu işlem bitki ve hayvanlara zarar verir ve yazın da ona sık sık başvurmamak gerekir, yoksa bir sürü kurt ve böceğin ortaya çıkmasına neden olur" (J.21, s. 348-350). Pallas ayrıca şunları eklemektedir: "(Moğol) Kalmuklar, özellikle

büyülü sözleri bulmuş olan tanrıların gücüne inanmak gerektiğini söylüyorlar" (*a.y.*). Burada "bulucu tanrılar" deyimiyle ilgili şüphemizi belirtmek isterim: buna karşılık hangisi olursa olsun, büyünün, görünmeyen güçlerin iradesiyle karşılaşması halinde etkisizleştiği şeklindeki ana fikrimizi koruyacağız. Şamanların ve büyücülerin sıkça meydana gelen başarısızlıklarını; büyücülük düzeyinden dinsel düzeye ve iyileştirme seanslarından insan kurbanlarına geçmenin gerekliliğini Ögedey'in hastalığı ve Tuluy'un ölümü dolayısıyla görmüştük; aynı şekilde *yatcı* tarafından harekete geçirilen kötü havaların kendilerini harekete geçirenlere karşı yöneldiğini belirlediğimizde bunun başka bir kanıtını elde etmiştik. *Moğolların Gizli Tarihi*, yağmur yağdırıcılarının uygulamalarıyla ilgili olarak yerel metinlerden bilinen en eski tanıklığı sağladıktan sonra, şu sonucu kesin bir ifadeyle ortaya koymaktadır: "Savaş düzeni alarak sıralandık.... Birliklerin hareketi sırasında ... bunlara, yani *yada* taşlarına karşılıklı olarak sahip olunduğunda, Buyiruk Han ve Kuduka (güç birliği halinde bulunan Tayciut, Nayman, Merkit ve Oyratlar) büyük bir fırtına başlattı. Onlar bu fırtınayı yaratırken sihirli fırtına tersine döndü ve tam üzerlerine düştü. İlerleyemediler ve su birikintileri içine düştüklerinde toplu olarak şunu söylediler: "Gök tarafından sevilmiyoruz" (*MGT*, § 143).

3. BÖLÜM

EVREN VE KOZMOBİYOLOJİ

Türklerin ve Moğolların düşündükleri şekliyle evren ve biyolojisini tanımlamaya çalışırken, bunun insan cinsiyle olan ilişkisini tanımlamaya hiç çalışmadım. Şimdilik bunu oluşturan öğeler yalnızca kozmik rolleri açısından incelenecektir. Bunları ileride hayatın kaynağı, kült nesneleri ve ölülerin bulundukları yerler olarak göreceğiz. Hiç şüphesiz bunlar hakkında edineceğimiz fikir şimdilik ancak kısmi olacak ve ileride artacaktır; aynı şekilde, bu tanımlamalar, Şamanlık ve görünmezin yönlendirilmesi konusunda daha önce yaptığım çalışmayı zenginleştirecektir. Bütün dinsel görüngüler birbiriyle sıkı şekilde bağlantılıdır; dolayısıyla bu konuda yapılacak her çalışma daha önce yapılmış veya yapılmakta olanları da içermektedir.

Kozmografi

Büyük bir ihtimalle, Türkler ve Moğollar, evren hakkında bir tek izlenim edinmemişler veya edindikleri izlenimi hiç değiştirmeden aynen korumamışlardır. Ancak evrene yakıştırdıkları şekil ne olursa olsun, bu değerlendirmeyi tüm dinsel hayatlarının temelinde yatan, onu anlamlı kılan ve onu anlamaya yönelik tek öğe olan iki temel kavrama sadık kalarak yerine getirmişlerdir: Önce var olan, yani madde olarak kabul ettiğimiz her şey ve canlı yaratıklar arasında gördüğümüz her tür, kendi içlerinde yaşayan ve çok doğru olmasa da can, ruh veya hâkim-sahip şeklinde nitelendirebileceğimiz ve diğer güçlerden ancak yoğunluk açısından farklı niteliği olan bir gücün varlığı sayesinde yaşar. Sonra da her kuvvet, her can, her ruh, her hâkim-sahip, aynı türde değerlere (can, ruh, efendi) kendi içinde bölünebilir; veya aksine daha kapsamlı bir varlık, kollektif bir güç oluşturmak için diğerleriyle birleşebilir. Kozmik düzeyde gök hem tekliği hem çokluğuyla hissedilir; bitkisel düzeyde her ağaç bir bireydir, ancak kendisi de bir toprağa, bir bölgeye ve tüm dünyaya ait olan ve orman denen kollektif bir varlığın bir parçasını oluşturur; madenler dünyasındaysa her taşın bir ruhu vardır ve bütün taşların ruhları bir taş yığınının tek olan ruhunda birleşir. İnsan düzeyinde, her kişi, günlük dilde birçok ruhu vardır şeklinde tanımlandığı gibi, birkaç güçten oluşmaktadır; ayrıca ailesinin, kabilesinin, boyunun, hatta imparatorluğunun ortak ruhlarına da bağlıdır. Esas olarak bu çeşitli olanakları tüketmez: "ağacın hâkimi" bir ayı ise aynı zamanda kendi cinsinin bütünü içinde "ayıların hâkimleri" şeklindeki hayatta da yaşar. Birçok topluluğa

aynı zamanda katılma yoluyla oluşan bu denli değişken boyutları, çok şekilli kişilikleri sınırlandırmanın son derece güç olduğu ortadadır.

En eski çağlarda evren iki bölgeden oluşmaktaydı: Gök ve Yeryüzü. Bunun birisi diğerini örtmekte ve kuşkusuz desteklemekteydi; ancak bunu zorlukla simgeleyebiliyoruz. Daha sonra, belirsiz bir zamanda, Stein'in çok eski olduğuna inandığı (P.72, s. 163), ancak en azından Türk-Moğol dünyasının bir kısmı için XI. yüzyıldan geç olmaması gereken bir tarihte yerin altında bulunan üçüncü bir bölge hayal edilmiştir. Bu tasarımda herhalde yabancı dinlerin de etkisi vardır; ancak bu etki olmadan da üçlü bir evren anlayışının kaçınılmaz olduğu anlaşılmaktadır. Acaba bu bölge karacaların çoğaldığı (Abakan, A.17, no 48) ve "üç defa" şeklinde kabul etmezsek bile hiç olmazsa (dünyanın) *üç katı* (Uybat 21, satır 4) deyimiyle biraz açıklanan *iç yer* şeklinde okuduğumuz bölge olmasın? Çoğu zaman, Sogdca kökenli isimlerde cehennem olarak kabul edilen (E.10, s. 339); Kaşgarlı (B.10, 3. s. 234) ve Houtsma'nın sözlüğünde *tamu* (E.15, s. 83), *Codex Comanicus*'da *tamuk* (B.7, s. 233) ve *Kitabü'l-İdrak*'ta *tamuv* (E.6, s. 97), *tozok* vs ve *yer astı,* "toprağın altı" (*Er-Töştük*) denilen bu üçüncü bölge, önceleri ender olarak önemli bir değere sahip olacak, ancak yüzyıllar boyunca giderek daha büyüyen bir rol oynamaya da aday olacaktır.

Tu-kiularda ve Kırgızlarda dünya, tepelerine ve uçurumlarına karşın görece yassı, kare bir yüzey olarak tasarlanmıştır; Gökse hem dünyaya paralel bir daire hem de kubbe olarak düşünülmektedir; bunun açık bir çelişki olması yanı sıra, bu birliktelik bir arada yaşamıştır. Öyle ki bir yandan, Çinlilerin Hindistan'dan aldıkları ve kullandıkları ve bir mikrokozmos sayılan Kaplumbağa teması Tu-kiu ve Uygur (ancak Kırgız değil) yazıtsal mezar taşlarının tümünde kaide olarak bulunmakta (bunun güzel bir betimlemesi için bkz. M.16, s. 79) ve örneğin Buryatların inançlarının da kanıtladığı üzere, modern çağlarda da ortadan kaybolmamaktadır (Q.68, s. 25-26). Öte yandan eski metinlerde evrensel düzenin Gök ile Yeryüzü arasındaki iyi ilişkilere ya da bir geometri terimiyle söylersek iyi bir paralelliğe bağlı olduğu öne sürülmektedir. Felaketler şu cümleyle açıklanır: "Gök ile yeryüzünün altüst oluşu gibi" (*M.I*, K, satır 4; *M.II,* D, satır 30). İlk başta, iki bölgenin birbirine yapışık olduğunun düşünülmüş olması olanaksız değildir. Şamanizm, birinden diğerine geçiş fikrini de içermekte ve buna göre geçişin sadece bir Şaman tarafından gerçekleştirilebileceği iddia edilmektedir. Ayrıca bu geçişin eskiden daha kolay olduğu da kabul edilmektedir (P.24, s. 140). Bütün bu görüşler, ortak bir kaynaktan doğmamışlarsa, çok erken bir zamanda Çinlilerden alınmış olabilirler (N.3, s. 347).

Sonuç olarak bu durumda Göğün çemberinin Dünya'nın karesi içinde olduğu be-

lirtilmektedir ki bu da özgünlüğü bulunmayan bir kavramdır.[1] Dünyanın dört köşesi hem Kırgızlar (Uybat II, satır 3) hem de Tu-kiular tarafından ancak düşmanlarının yaşayabileceği yoksul bölgeler olarak tanınmaktadır (*M.I*, D, satır 2). Onlara gelince, kendileri dünyanın tam merkezinde, doruk noktasının altında ayrıcalıklı bir noktada yerleşmişlerdir. Orada, Tu-kiular için Ötüken olarak bilinen bir dağ vardır ve bu dağın hem Göğün temel direği hem dünyanın ekseni olduğu kabul edilmektedir. Elimizdeki eski metinler tercih edilen bu yerde yaşamanın kesin gerekliliği üzerinde ısrar etmektedir. Kendileri oraya yerleştiğinde "güneyin halkları, batının, kuzeyin ve doğunun halkları onlara teslim olmak için geldiler" (*Ton.*, satır 17). O yeri terk ettiklerinde onların başına felaketler gelmekte gecikmez (*M.I*, G, satır 8). İlerki bölümlerde eksen olan dağın merkezcil kuvvetini daha iyi bir biçimde göreceğiz.

Kare dünya, belki de eski ve klasik coğrafyadaki kavramlarda görüldüğü üzere, evrensel bir nehirle sınırlanmıştır. Tonyukuk yazıtında bu, "dünyanın boynuzu" olarak adlandırılmaktadır (*Ton.*, satır 18). Ancak Türkler gerçekten Hoang-ho deltasına ve Peçili körfezine ulaşmışlarsa, o zaman bu "nehir okyanus" efsanevi olmaktan çok gerçek bir yerdir. Çok büyük bir dağ engeli belki de bunu kapatmaktadır; ancak bütün bunlar karmaşık bir şekilde belirtilmektedir. Daha sonraları, Kaşgarlı'nın haritası, kuşkusuz İslamiyetin etkisi altında, yani Ptolemeus coğrafyasının yönlendirmesiyle dünyayı bir daire şeklinde gösterecektir.

Konuyla ilgili olarak günümüze ulaşan tek eski kaynaktaki bilgilere göre dünyayı dört element oluşturmaktadır: Théophylactus Simocatta'ya göre bunlar su, ateş, toprak ve havadır (I.6, s. 248'den alıntılanmıştır); günümüzde bazı heterodoks Türk gruplarında ve Türkiye'deki Bektaşilerde rastladığımız yine bunlardır (Q.12, s. 254). Belki de bunların Firdevsi'nin *Şehname*'de sıraladığı katmanlarla ilişkili olduğunu kabul etmek gerekecektir; yani, yukarıda parlak alev, ortada hava, sonra su ve en altta karanlık toprak (H.17, 1, s. 9). Daha önceleri bu elementleri su, ateş, toprak, ay, güneş şeklinde beş tane olarak gören Plan Carpin'deki bilgilere güvenmekle herhalde hata etmişim; çünkü böyle olduğu kesin değildir ve aksi kanıtlanmadıkça Plan Carpin bu konuda yanılmış olmalıdır (bkz. R.11, 2, s. 15; G.29, s. 37-38).

İmparatorluk dönemi yazıtları Göğün bütünlüğü üzerinde ısrar eder. Çağdaş Ça-

---

[1] Bu, göğün ve yeryüzünün ilkel olarak birleşimi gibi bir Çin görüşüdür; ancak belki de bütün insanlığa mal olmuş bir görüştür. Günümüzde bile Fransızlar "dünyanın dört bir köşesinden" söz etmektedir (bkz. *Littré*'deki *coin* [*köşe*] kelimesi).

manizm ideolojisinde Göğün, tıpkı "cehennem" gibi, daha aşağıda göreceğimiz ve kolayca anlaşılacağı üzere, yedi olanın dokuza göre daha önceki döneme ait olduğunu ve üst üste dizilmiş yedi veya dokuz tabakaya bölündüğünü biliyoruz (Q.68, s. 41). Başka yerlerde aksini dile getirmiş olmama karşın (R.11, 2, s. 15), bu bölünmenin varlığı hemen hemen kesindir. Eğer ana metinler ve bunların çevirileri doğruysa, Hiung-nuların "göksel dünyanın dokuz tabakaya ayrıldığını ve her tabakanın kendine ait ruhları olduğunu düşündükleri" (Q.83) Çinliler tarafından ileri sürülmektedir. Aslında bu metinler ve çevirilerinden kuşku duymak için hiçbir nedenim yok; ancak bu durumda Hiung-nuların dokuz gezegeni bildiğini kabul etmek gerekir ki, bu da, Tu-kiuların o zamanlarda daha yedi gezegeni bile bilmedikleri gerçeği karşısında olağanüstü görünmektedir (F.8, s. 574). Buna karşın arkeoloji verileri bu iddiayı doğrulamaktadır: Nitekim çeşitli kaya resimlerinde, bazıları hayret verici şekilde günümüzde Şaman davulları üzerinde görülen çizimlere benzeyen (Q.68, levha III; A.18, 3, s. 43 vb) yedi veya dokuz dallı ağaçlar görülmektedir. Bunun yanı sıra günümüzde törensel ağaçların gövdesi veya dallar üzerinde yapılan kertikler, hem Göğün katlarını hem de Şamanın kozmik yolculuğunda ulaşmayı umduğu "cehennemin"in katlarını temsil etmektedir; her katın kendine özgü tanrısallıkları, "Tanrı'nın oğulları" (C.26, 1, s. 177) veya başka şeyleri vardır. Abartılı olarak bu sayıları 99'a kadar çıkarmak için (Q.68, s. 118; Q.122, s. 136) uğraşılmadığı durumda, bunlar genellikle yedi veya dokuz tanedir (Q.68, s. 112; C.26, 2, s. 3).

Yakın zamanlardaki kozmogonilerde dünya, her türlü hareketi depremlere neden olan bir boğa üzerinde veya birbiri üstünü binmiş bir hayvan yığını üzerinde taşınmaktadır (Q.68, s. 27-28). Bu temsilin eski olduğuna inanıyorum, çünkü birkaç kere değindiğim gibi (R.16; R.17; R.47), güçlü bir evrensel anlamı bulunan ve esas olarak büyük bir efsaneyi temsil eden bozkır hayvan sanatında görülen savaş sahneleri de bunu sergilemektedir.

İster her zaman birbirinden ayrı olmuş olsun isterse de zaman içinde ayrılmış olsun, Gök ile Yeryüzü, "Yeryüzünün göbeğinden" hareket edip "Göğün göbeğine" ulaşan ve gerektiğinde, yeraltı dünyasının merkezine erişen kozmik eksenle sıkıca birbirlerine bağlıdır. Herhalde insan düşüncesinin özünde bulunan dünyanın dört bir tarafına yerleşik dört temel direk kavramını zorunlu olarak yok etmeyen bu eksen aslında tek olup edimlerinde çok yönlüdür: bunlar dağdır ve aynı zamanda büyük bir ağaç, alev ve dumandır veya yere çakılmış sırıktır, yurt'un[2] merkez direği-

[2] *Yurt* kelimesi Türkçede "ülke," "*yerleşim* toprağı" anlamına gelmektedir. Ben burada Fransız-

dir. Yurt, dairesel düzlemde yapılmış, özellikleri olan bir evdir; bunun üzerinde, ayrıca bir mikrokozmos olan kubbe vardır ve bu yurdun içinde, merkezi bir odacıkla ocağın üst deliği olarak duman deliğinden oluşan silindir şeklinde bir boşluk bulunmaktadır. Üzerinde büyük bir ulaşım yoğunluğu bulunan bir hayali yoldan sadece, yetkilerinin büyüklüğüne bağlı olarak az veya çok yükseklere çıkan Şaman geçmez [yalnızca en büyük Şamanlar yedini kat göğe ulaşırlar, buna karşın diğerlerinin üçüncü veya dördüncü katla yetinmeleri gerekmektedir; işte bu yüzden üç veya dört dallı bir ağaçla (Q.68, s. 57, levha II ve XVI) temsil edilirler]; ayrıca serseri ruhlar, ölülerin ve kurban edilen hayvanların ruhlarıyla sayılamayacak kadar çok sayıdaki diğer ruhlar ve esas olarak kuşlar olmak üzere dünya düzlemini terk edebilenlerin geçtiği gibi, ayrıca denizlerin dibinde kaybolan balıklar da geçer. Ancak çağdaş bilgiler sayesinde bu evrensel yoldaki devamlı gidiş gelişin varlığının bilincine varabiliyoruz; aslında bu kavram eskiye dayanan tüm temsillerde yer alır. Çoğu kez bu eksen, bunu temsil eden eşyaların çoğaltılması sonucunda daha iyi görülebilmektedir. Radlov üzerinde yedi kollu bir dal demetinin bittiği, dünyanın merkezinde bulunan demir bir dağdan söz etmektedir (C.26, 2, s. 602). Birçok Şaman töreni sırasında yapay bir yol inşa edilmektedir. Bazen çadır önünde yedi dallı bir kayın ağacı veya büyük merkezi bir kayın ağacının çevresinde yedi küçük kayın ağacı dikilmektedir (Q.68, s. 332). Bazen de boy sırasına göre dizilmiş yedi veya dokuz ağaç birbirine "göğün yolu"nu temsil eden ince bir iple bağlanır (*a.y.*, s. 335, 362) ya da bir bezle birbirine bağlı, üzerlerine dokuz kertik çizilmiş dokuz karaçam vardır (*a.y.*, s. 361). Burada, söz konusu iplerle, Müslüman Ortadoğu ülkelerinde bazı Şii mezarlarında bulunan, özellikle çocuklara ait mezarlarda başın olduğu taştan, ayağın olduğu taşa kadar giden çok renkli bezlerle yapılan bezenmeler arasındaki yakın ilişkiye işaret etmem gerekiyor. Bunun anlamı bazen bilinmemekte veya açıklanmak istenmemektedir, ancak bunun saf ve temiz ruhların cennete gitmek için izleyecekleri yolu temsil ettiği bana çok kez söylenmiştir (R.24, s. 345). Aslında bu eksenler korkutucu bir varlığın, sadece kuşların en güzeli olarak değil, göklerde en yüksekten uçabilen ve daha ileride Tanrı'nın habercisi, belki de Tanrı'nın vücutbulmuş biçimi olarak bulacağımız kartalın koruması altındadır. *Irk Bitig*'de

---

cada olağan olarak ifade ettiği anlamı alıyorum ve bu anlamda yurt, Yukarı Asya'daki göçebelerin tipik konutlarıdır (çağdaş Türkiye Türkçesinde *altaşık* veya daha doğrusu *alacıktan çadır*, "eğik tahta parçalarından yapılmış çadır" anlamına gelmektedir). Günümüzde kabul edildiği anlamıyla yurt kelimesi, herhalde kabile toprağıyla üzerinde inşa edilmiş binayı karıştıran Ruslar aracılığıyla Fransızcaya geçmiştir. Bunun açıklaması için bkz. J.14, s. 76-77.

sungur bir sandal ağacı üzerinde tünemiştir (§ IV), *Er-Töştük*'teyse büyük kartal bir kavak ağacında yuva yapmaktadır (C.9, s. 226 vd). Bir ağacın üzerindeki kutsal kartal teması Hint-Avrupa folkloru kökenli olmasına karşın (M.25, s. 441-442; N.44, s. 17, 39), Erzurum medresesindeki görülmemiş güzellikteki Selçuklu kabartmalarıyla, belki estetik olarak daha az önemli, ancak aynı anlamı taşıyan diğer anıtlar üzerindeki heykellerin Türk-Moğol efsanesini yansıtması olasılığı çok yüksektir; genelde bunlarda bir palmiye ağacının doruğunda taht kurmuş iki başlı bir kartal görülmektedir (L.23, resim 64).

Dünya, yuvarlak olmasına karşın yönleri vardır; ancak yönlendirme şekilleri zamanla değişmiştir (O.54; F.19; F.53). Çinlilerin deyişine göre, Tu-kiularda, hükümdar devamlı olarak doğuya dönmekte (I.21, s. 103) ve "çadırı doğuya karşı açılmaktaydı" (I.30, s. 122). Mezar taşlarının doğu yüzünde başlayan yazıtlarında doğuyu *ong,* "önde;" batıyı, *kuri,* "arkada" şeklinde tanımlamaları bu anlatımı desteklemektedir; onların "sağ"ı *beriye,* güneydir; "sol"u *iriyi*, kuzeydir (*M.I*, D, satır 2, 4, 6, *Ong.*; *Suci*). Bir süre sonra yönlendirme daha çok güneye doğru yapılacaktır (G.29, s. 37, 119; G.36, s. 56; G.30, s. 132 vb). Kononov'un görüşüne göre bu değişikliğin Kitanlar devrinde başlamış olması ve Moğolların yönetiminde resmi bir nitelik kazanmış olması gerekiyor (F.19, s. 167).

Kozmogoni

Eski Altay kozmogonileri hakkındaki bilgilerimiz yetersizdir ve bu durumda, Türklerin ve Moğolların evrenin oluşumuna oldukça az ilgi duydukları sonucunu çıkarmamız gerektiği anlaşılmaktadır. Buna tek bir metin, "Orhon'un doğuşu" şeklinde adlandırılan önemli bir yazıt, kaynaklarda çok sık anılan birkaç cümleyle değinmektedir. Bu satırlar, Kültigin ve Bilge Kağan'a ait iki yazıtın başlangıcını oluşturmaktadır: "Yukarıda mavi Gök ve aşağıda karanlık Yeryüzü oluştuğu zaman, ikisi arasında insanın oğulları ("*Kişi*'nin oğulları") ortaya çıktı. İnsanın oğulları üzerinde, atalarım Bumin Kağan ile İstemi Kağan hüküm sürdüler" (*M.I* ve *M.II*, satır 1). Bu ifade belki bir hareket noktası olabilir, ancak zorunlu olarak yoktan varetme anlamına gelmez. R. Giraud'nun işaret ettiği gibi, kullanılan fiilin dönüşlü edilgen yapısı kesin bir anlama varmayı olanaklı kılmamaktadır (O.32, s. 107). Ayrıca *kıl* fiili yaratma fikrini içermez ve ona bu anlamı vermek hatalı olur (örnek: A.18, 1, s. 29). *Kıl* sadece "yapmak" anlamına gelir; nitekim bunu aynı metinlerde biraz daha ileride, gelecekteki insan kuşaklarıyla ilgili olarak buluyoruz: "Küçük kardeşler bü-

yük kardeşlerine benzer olarak yapılmamışlardır; oğullar babalarına benzer şekilde yapılmamışlardır" (*M.I*, D, satır 5); Tonyukuk'da: "Bizzat kendim ... Çin İmparatorluğu zamanında yapıldım" (satır 1); Ongin'de: "Ben, Kapağan Kağan'ın imparatorluğu zamanında yapıldım" (Satır 4) denmektedir. Buna karşın bugün "yaratmak" anlamına gelen, ama o zamanlarda "düzenlemek," "var etmek" anlamında kullanılan *yarat* fiili, hükümdarı tanımlamak için olağan olarak kullanılan şu deyimde görülmektedir: *tengri yaratmış*, "Tengri (= Gök) tarafından var edilmiş" (örnek: *M.II*, D, satır 1).

İnsan, Tu-kiu çağlarıyla Moğol çağları arasında bir düşünce evriminin meydana geldiğini düşünmeye kuvvetle eğilim duyuyor. Çünkü bu çağların ilkinde yüce varlık Tanrı hiçbir zaman sonsuz olarak tanımlanmamakta, oysa yukarıda belirtilen ikinci çağdaysa Tanrı her zaman sonsuz olarak düşünülmektedir. Yine de şu noktaya işaret etmek gerekir ki, sonsuzluk kavramı (başlangıcı veya sonu olmayan) VIII. yüzyılda Türkler tarafından bilinmekteydi ve Türkler bunu *bengü taş*, yani "sonsuz taş" olarak görmekteydi. Tanrı'nın değil de yalnızca taşın sonsuz olması şaşılacak bir şey olurdu.

Daha yakın bir zamanda oluşan kozmogonilerin yabancı dinlerden etkilenmesi; kadına verilen *Ayva* isminin de kanıtladığı gibi, Yahudi-Hıristiyanlıktan etkilenmiş olması bizi büyük yerel yaratıcı efsanelerin olmadığını düşünmeye yöneltmektedir. *Ayva* isminden "Orhon'un doğuşu"ndan sonra, insanların doğuşuyla ilgili olduğu sanılan en eski hikâyede söz edilir (IX-XIV. yüzyıl, bkz. Ilerde, XXX, s. 189). *Kara Tag*, Kara Dağ'ın bir mağarası sular altında kalmış ve bir çukur çamurla dolmuş. Sıcağın etkisiyle çamur kurumuş ve ilk insan olan *Ay Ata*'yı, "Ay Babayı" yaratmıştır. Kırk yıl sonra yeni bir su baskını karısı *Ay-va*'nın doğuşunu sağlamıştır (H.5, s. 198-199). Bu hikâyenin değişik birkaç şekli, bunun eskiliğini ve yaygınlığını göstermektedir. Budauni, Hindistan'da bir Türk hükümdarının ay tutulması sırasında doğduğunu ve bu yüzden kendisine "Ay Işını" isminin verildiğini anlatmaktadır (H.41, s. 587). Bir Kıpçak geleneğine göre ilk erkek *Ay Atam*'ın "Ay Babam"ın aslı güneşin ısıttığı bir kil parçasıdır (C.1, 2, s. 18): herhalde bu, Kara Dağ anlatımının aynısı olmalı. Bunların arasında Altay kökenli olanların hangileri olduğunu belirlemek gerekir. Altay kökenli olanlar ilk bakışta mağara, su, güneş ısısı, eril ay ve rolü olarak gözükmektedir.

Karmaşık kozmogoniler çok daha sonraları ortaya çıkmışlar ve hemen hepsi yaratılışla ilgili olmuşlardır. Bunların arasında en tanınmışı Radlov tarafından Altaylardan aktarılmıştır: "Gök ve Yer olmadan önce her şey suydu. Yeryüzü yoktu. Gök

yoktu. O zaman tanrıların en yükseği, her türlü varlığın başlangıcı, insan ırkının babası ve anası olan Tengere Kaire Han, başlangıçta kendine benzeyen bir varlık yaratmış ve ona *Kişi* (insan) ismini vermiş" (M.55, 2, s. 3; diğer kozmogoniler için bkz. P.24, s. 76 vd; M.6, s. 119; M.14, s. 13). Aslında *Kişi* ismi insanı yanlış bir değerlendirmeye yöneltmemelidir; çünkü hikâye açıkça Hıristiyan etkisi altındadır ve Türklerin eski diniyle uzaktan bir ilinti içindedir. Diğer çağdaş efsaneler de evrenin yaratılışı konusunda, olması gerektiği gibi, kozmografik görüşü yansıtmaktadır. Bu nedenle efsaneler herhalde çok daha eski döneme ait olarak görünmektedir. Dolayısıyla bunların yedi ve dokuz sayılarının etrafında oluşturulduğu belirlenmekte ve bunun İncil'de belirtilen tüm evrenin yaratılış haftasıyla ilgili olma olasılığı yoktur (Q.68, s. 87; C.26, 1, s. 177). Anadolu'daki Türk kozmogonilerine gelince, bunların kuvvetle Müslümanlık etkisi altında olmalarına karşın belki bazılarında birkaç eski simge kalmış olabilir. İstanbul'da, Tanrı'nın melek Cebrail'i dünyaya insanı yaratmak için bir avuç toprak keseği almaya yolladığı anlatılmaktadır. İnsan'ın günah işleyip cehennemde yanacağını bildiğinden dünya, meleğe görevinden vazgeçmesi için yalvardı. Bu hikâyenin Anadolu'daki daha ayrıntılı bir şeklinde, Tanrı'nın, karatoprağı almayı reddeden İsrafil, Mikail ve Cebrail adındaki başmeleklerini sırasıyla gönderdiğinden söz etmektedir. Sonuçta ölüm meleği olan Azrail, dünyanın gözyaşlarına duyarsız kalmış ve insan yaratılmıştır. Alevi-Bektaşilerde Tanrı'nın en önce yeşil bir okyanus yarattığına ve bundan değerli bir taşın çıktığına inanılmaktadır. Allah bunu iki parçaya bölmüş, bu parçalardan biri Muhammed'in yeşil ışığı, diğeriyse Ali'nin beyaz ışığı olmuştur. Sonradan da bir melek yaratmıştır (Q.15, s. 71; Q.59, s. 159-161; Q.12, s. 114, 130; ayrıca bkz. M.14, s. 13).

Türk ve Moğolların yaratılışla ilgili inançlarını aktaran Batılı kaynaklar hakkında kimi zaman kuşku duymak yerinde olur. Yazıtların yalnızca dünyanın oluşumundan söz ettiği çağlarda Theophylactus şunları yazıyordu: "Gök ve Yeryüzünün yaratıcısına Tanrı diyorlar" (I.6, s. 248) ve Gürcü velisi Abo'nun hayat hikâyesinde, 780 yıllarına doğru Hazarlardan söz ederken şunlar yazılmaktadır: "Tanrı'yı yaratıcı olarak bilmelerine karşın dinleri yoktur" (O.90, s. 153). Bunun aksine, İbn Fadlan, Volga Bulgarlarının kendi üzerlerinde taşıdıkları cinsel organ putunun, kendilerinin tek yaratıcısı olduğuna inandıklarını öne sürmektedir (H.44, s. 36; H.10, s. 39; ayrıca bkz. H.38, s. 130-131).

Türkler ve Moğollar tektanrılı dinlerle yakın temas içine girdikleri zaman ve ayrıca dinsel tartışmalara da meraklı olmaları dolayısıyla kendilerine sorulan soruları yaratılışı Göğe bağlayarak cevaplandırmak zorunda kaldılar. Bununla birlikte

daha X. yüzyılda Makdisi'nin belirttiğine göre, bu Gök ile Baliğ Bayat, yani "Yüce Zengin" veya "Yüce Yaşlı" olarak tanımladıkları göksel yaratıcı tanrı arasında belirli bir ayrım yapıyorlardı (H.29, 1, s. 57). Sonuçta Gökten hayali bir tanrı yapmak şeklinde belirlenecek olan bu ayrım, bildiğim kadarıyla eski çağlarda hiçbir zaman söz konusu olmamasına karşın günümüzde ve XVII. yüzyıldan beri geçerli olmaktadır (J.24, 2, s. 20). En azından Moğol İmparatorluğu zamanında geçerli olmak üzere, Ricold de Monte Croce (G.25, s. 276) ile Parisli Matthieu (G.22, 4, s. 388) görüş bilirliği içinde fatihlerin "yaratıcı Tanrı"sından söz etmişlerdir. Bar Hebraeus, Cengiz Han'ın aşağıdaki duasını aktarırken: "Ey Tanrı ve evrenin Yaratıcısı..." (G.3, s. 357) demekte, Joinville de aşağıdaki yakarışını aktarmaktadır: "Gök ve Yeryüzünü Yaratan adına yemin ediniz!" (G.19, s. 170).

Dünyanın Sonu

Şimdiye kadar kıyametin herhangi bir tanımına rastlamadım; sadece kesin bir son anlamına yorumlanmaması gerekecek şekilde, dünyanın olası yokoluşuna gönderme yapan birkaç değinmeye rastlamıştım. Bundan Türklerin ve Moğolların dünyanın yokoluşu, kıyametle, kozmogoniye oranla daha az ilgilendikleri sonucunu çıkarmak gerekir. Bu konuda en zengin bilgi yine Orhon yazıtlarında görülmektedir: "Yukarıdaki Gök aşağıya yıkılmadıkça ve aşağıdaki Yeryüzü yok olmadıkça, ey Türk halkı kim senin imparatorluğunu ve kurumlarını yok edebilirdi?" (*M.I*, D, satır 22; *M.II*, D, satır 18). Tuba'daki Kırgız yazıtında aşağıdaki çaresizlik haykırışı okunmaktadır: "Benim Göğüm, bizim üzerimize yıkıl!" (Tuba II, satır 2). Göğün aşağıya doğru yıkılması (*bas-*) ve dünyanın yokolması (*talin-*) açıklaması uzun süre geçerli olmuştur ve bu açıklamaya İslami bir çerçeve içinde tekrar rastlanmaktadır; nitekim en azından dünyanın yok olması *Dede Korkut Kitabı*'nda vardır. Sık sık (Göğü destekleyen) dağın (*yıkıl-*) devrilmesinden (C.13, s. 150, 170, 227) ve yerin yarılmasından (*obril-*) (*a.y.*, s. 91) söz edilmektedir. Tu-kiularda felaketlerin Gök ile Yeryüzü arasındaki karmaşalardan meydana gelebileceğini gördük. Aynı şey, bu olayı aşağıdaki şekilde dile getiren Moğollar için de geçerlidir: "Yıldızlı Gök kendi etrafında dönüyordu; kabuklu dünya dönüyor ve tekrar ters dönüyordu" (*MGT*, § 254). Burada konuyla ilgili çalışmasını izlediğim P. Mostaert, bu olayın ölümcül sonuçlarını (kavgalar, karışıklıklar, yağmalamalar) doğru saptamış, ancak herhalde yanlış bir değerlendirme sonucu bütün bunlara bir kıyamet anlamı vermekten kaçınmıştır (D.19).

Türk-Moğol dünyasının çağdaş geleneklerindeki hiçbir şey, bu konuyla ilgili olarak ilginç değildir. Büyük dinlerin her tarafta, bir yandan Buddha ve Hıristiyan dininin (Q.68, s. 92-100) diğer yandan İslamiyetin kendi inançlarını kabul ettirmeye çalıştıkları görünmektedir. Bu dinlerden ilk ikisi, anımsatılmaya gerek olmayacak kadar iyi tanınmaktadır. Ancak Türk Müslüman metinlerinde geleneksel anlamda varolabilen birkaç anlatımın burada anılması gerekli olabilir: Gök parçalanacak, dağlar yıkılacak, nehirler ve denizler çekilecek, güneş ve ay kararacak, yıldızlar düşecek.... (M.14, s. 24 vd).

Gök

Çin kökenli *çeng-li* ve *teng-nin-li*'nin (üç hecelik bir Türk kelimesini hatırlatmaktadır) çeviriyazısında, *tengri* ismi bildiğimiz en eski Türk-Moğol kelimesidir. Bu kelime, ikibin yılın bütün zor sınavlarını yaşayıp bütün olaylarından etkilenmiş ve Hiung-nu devrinden beri görece sabit kalarak günümüzde Arapça Allah kelimesinin yerini tutmak üzere, Cumhuriyet Türkiye'sinde (*Tanrı* şeklinde) tekrar kullanılmaya başlanmıştır. Bu kelimelerin uğradığı bazı değişimlere karşın en aşırı sapmalarında bile, örneğin Yakut dilindeki *tanara* (daha önce E.29, s. 90'da belirtilmişti; ayrıca bkz. E.21), Kazan Tatarlarındaki *teri* (E.23, s. 1065), Soyon'daki *ter* (*a.y.*, s. 1060), Çuvaş dilindeki *tura*, *tora* (E.29, s. 169) gibi farklı şekillerinde de tam olarak anlaşılması mümkün olmaktadır. Moğolcada *tenggeri* şeklinde ortaya çıkmaktadır. Türklerin ve Moğolların bağlandıkları bütün dinsel sistemlerde yerini almaya (R.1, 1, s. 78-82) aday olan bu terim, bir yandan varlığı maddi şekliyle aşağıdaki gibi ifade edilen göğü: "Güneş göğün içindedir" (Barik III);[3] "Güneş ile ay her ikisi gökte parlarlar" (*MGT*, § 189); ve diğer yandan tüm Altaylıların Gök Tanrı'sını tanımlamaktadır. Kuşkusuz burada yapmakta olduğumuz ayrımın, zorunlu olarak o zaman da yapıldığı anlamına gelmez.

Tengri, Gök veya daha doğru olarak Gök-Tanrı, Tu-kiu ve Uygur yazıtlarında ve *Gizli Tarih*'te, başka bir deyişle arkalarında yazılı metinler bırakan imparatorluklarda çok önemli bir yer tutar. İmparatorluk dönemleriyle ilgili olmayan küçük yazıtlarda adına daha ender olarak rastlanmaktadır. Çeşitli çalışmaların da desteklediği gibi bu gözlemlerden yola çıkarak Tengri'nin her şeyden önce bir imparatorluk

[3] L. Bazin tarafından önerilen düzeltmeye uygun olarak burada daha yaygın olan Barlik yerine Barik yazıyorum (A.1, 2, s. 192-211). Aynı şekilde Begre yerine Begire, Ça-Köl yerine Ça-Xöl, Uyug Tarlig yerine Uyug Tarlag, Elegeş yerine Eleges vs demek yerinde olacaktır.

tanrısı olduğu sonucu çıkarılabilir.

Hükümdar, O'nun tarafından gönderilen,[4] O'nun temsilcisi, O'nun benzeri veya O'nun gölgesi, belki de Çin modeline göre, O'nun oğludur. Bu son ad yalnızca Çince çevriyazısıyla *şan-yu* diye bilinen ve Huan-Huanlardan başlayarak yerine *Kağan* veya *Han* (*Kan-*) (F.47) ünvanlarının taşındığı Hiung-nular dışında çok ender durumlarda hükümdara bahşedilmiştir. *T'sien Han şu*'ya göre, Hiung-nuların *şan-yu*'suna ... *çeng-li ku-tu şan-yu* denilir. Onların dillerinde *çeng-li*, gök ve *ku-tu*, oğlu anlamına gelir" (O.91). Bu doğru mudur? Kuşku duyulabilir. Ancak son zamanlarda bulunan bir mektubunda Hülagu Fransa kralı Saint Louis'ye şunları söylemektedir: "Tanrı (Tengri), bizim atamız Cengiz Han'a seslendi...oğluna" (D.16, s. 252) ve Simon de Saint-Quentin de Kağan'ı aynı şekilde tanıtmaktadır (G.34, s. 34, ayrıca bkz. s. 88-89). Buna karşın onun oğlu olduklarını kabul ettiklerinde bile Gök-Tanrı'ya "baba" ismi Türkler ve Moğollarca yakın çağlara kadar hiçbir zaman verilmemiştir. Belki de tarihsel-kültürel okulun etkisi altında kalan bazı araştırmacılar (bkz. P.24, s. 22), aslında "saygı, sevgi ve güven işareti olarak" verildiği sanılan bu sıfat üzerinde ısrar etmişlerdir (P.65, s. 329). Bildiğim kadarıyla böyle bir adlandırma XVII. yüzyıldan ve *Altan Tobçi*'den önce meydana çıkmamaktadır (D.1, s. 16; bkz. D.20, s. 218).

İmparator kendisine "göksel" veya "ilahi" sıfatlarını yakıştırmayı tercih etmektedir. Tu-kiularda hükümdar bunu şöyle belirtmektedir: "Kutsal Bilge Kağan'ı terk etmeyin" (*Ong.,* satır 11); hatta son hükümdarları da olağan olarak Tengri Kağan olarak adlandırılacaktır. Bu, Maniheizmin kabul edilmesi sonucunda Göksel Kağan sıfatını vermelerinden önce (F.32; I.19), *tengrim kanım* "benim ilahi han'ım" teriminin nakarat şeklinde kullanıldığı Uygurlarda görülmektedir (*Tar.,* 25-28. satırların başı). Kağan onun koruması altında olduğunu hissetmektedir ve kendisine sonsuz güveni vardır. Çok sonraları ortaya çıkan Sanang Saçen'den daha önceki dönemde (O.35, s. 424'den alınmıştır) Kağanı kurtarmak veya ona rehberlik etmek için O'nun tarafından gönderilen bazı işaretlere ve keramet bolluğuna rastlanmaktadır. Cengiz Han, Göğün yardımını çevresinde bulunan herkesin üzerine saçtığına içten-

---

[4] Belki de açık seçik bir şekilde, Uyug Tarlag yazıtında 2. satırda okunmaktadır: "Tengri tarafından halkıma gönderildim." Bu anlam yeterince açık değildir ve şunu anlamak da mümkün olmaktadır: "Kutsal ülkem tarafından gönderildim" (A.2). Ülke, Ça-Xöl II, satır 3'te ve Ça-Xöl, IV, satır 3'te şüphesiz ki kutsal (*tengri elim*) olarak tanımlanmaktadır. Aynı yazıtlarda *elim*'i, "ülkemi"i sıfatsız olarak görüyoruz; bu farkın bir nedeni olmalı, ancak ben bulamadım.

likle inanmaktadır. Kendisine çok sadık olan Celme'den söz ederken, "Herhalde, Tengri'nin kendisi, onu korumuş olmalıdır" şeklinde bir ifade kullanmaktadır (*MGT*, § 145). Ünlü General Sübötey'a şöyle seslenmektedir: "Benden uzakta olmak zorunda olmana karşın seni, benim yanımda imişin gibi hissediyorum.... Doğaldır ki yolda Tengri seni koruyacak ve yardımına koşacaktır" (O.109, s. 60). Ardılları da onun bu inancını aynen devam ettirmişlerdir: "Daha önce açıklanan Tanrı kelamını size sunarken, yaşayan Tanrı'nın bize vermiş olduğu görevi, gücümüzün bizzat *Mengü Tengri* (= Sonsuz Gök) tarafından verilmesine olan inancımızın kesinliği kadar kesinlikle yerine getirdiğimizi size bildirmek isteriz. Ancak boş yere bunları yazdığımız şeklindeki bir söylentinin etrafta dolaşmaması için görevimizin veya daha doğrusu yaşayan Tanrı tarafından bize verilen görevin gerçek olduğunu ve yakın zamanda bunu kabul etmeyenlerin başına gelen sayısız felaketi aşağıda kısaca anlatmaktayız" (D.16, s. 253).

Taç giymemiş olsa bile bir prens, yalnızca kendi varlığı sayesinde kendi tebaasının hayatını kurtarır: "Kültigin olmasaydı birçok Türk ölmüş olacaktı" (*M.I*, K, satır 10). O halde, tanrısal irade olmadan hükümdarlar var olamaz. Gerçekte hükümdarlar "O'na benzer" "O'ndan gelmektedirler" ve "O'nun tarafından" hükümdar atanmaktadır" (*M.II*, D, satır 1; *M.I*, G, satır 1). Aslında köken söylencesine göre, İsbara Kağan'ın Çin imparatoruna söylediği gibi hakikaten Gökten doğduklarını göreceğiz (H.4, s. 211-212). Kağan'ı tahta oturtan Göktür: "İmparatorluğu bize veren Tengri'nin kendisi beni de Kağan olarak atadı" (*M.I* ve *M.II*, D, satır 21-25). Halka da şöyle seslenir: "Sana bir han verdim" (*Ton.*, satır 2). "O, sonsuz Göğün kudreti sayesinde han olmuştur" (O.35, s. 182'de belirtilmiştir). Daha önceleri Çin belgeleri, Hiung-nuların krallarını "Tanrı'nın iradesiyle milletin yöneticisi büyük *şan-yu*" olarak" tanımlayarak, benzer görüşleri iletmektedirler (I.38, s. 415).

Elimizdeki kaynak metinlerin bunun tamamıyle tersi izlenimini verişi, iyice okunmamasından kaynaklanmaktadır (O.32, s. 108). Tonyukuk: "Kendim onu Kağan olarak kutsadım" (satır 6) derken hem dinsiz bir kişi olarak konuşmamakta hem de Göğün arzu etmediği bir fiili yapmamaktadır. Kendisinin de itiraf ettiği ve daha ileride göreceğimiz gibi, insan erdeminden çok daha fazla bir evrensel bütünlük olan, "Tengri'nin kendisine verdiği bilgelik sayesinde" hareket edebilmiştir. Tonyukuk başlığında gerçek bir tanrısal damga olan iki başlı kartalı taşımaktadır (K.47, s. 40 vd). Burada ve diğer durumlarda prensin taç giymesinde insanın müdahalesi ancak yüzeysel bir anlam taşımaktadır. Hükümdarların önemli görevlere seçtikleri kimseleri atadıkları çok iyi bilinmektedir. Buna karşın bu kişiler kendileri-

nin doğrudan Tanrı tarafından atandıklarını söyleyebilmektedirler: "Tengri'nin buyruğuyla ... Tarduş halkının *şad*'ı oldum" (*M.I*, D, satır 17).

Yeryüzünde her şey iyi gittiği ve evrensel ahenk hüküm sürdükçe, ilahi kudretle donatılan kağan yeterli olmaktadır. Bu durumlarda Tengri müdahale etmeye gerek duymaz veya çok ender durumlarda müdahale eder. Örneğin "çok az sayıda olmamıza karşın hiç kimsenin korkmaması" için cesareti arttırır (*Ton.*, satır 40-41).

Ve tarih, felsefeyi doğrulamaktadır: İmparatorluğun var olmadığı, kabilelerin de dağıldığı dönemlerde, bir zamanlar o denli güçlü olan Tengri ortadan kaybolmaya yüz tutar ve halka daha yakın, daha alt düzeydeki ilahi kudretlere yerini bırakır veya parçalara yarılarak, çok sayıda *tengri*'ye bölünmeye başlar.

İmparatorluğun Tanrı'sı Tengri çok doğal olarak imparatorluk döneminde, başka hiçbir dönemde elde edemeyeceği şekilde ulusal Tanrı kimliğini elde eder. Prens ile Gök arasındaki ilişkiler, her insanla Gök arasında doğrudan ilişkiler kuruluncaya kadar genişler. Belki de mistik bir yönelimle okuryazar bir Türk onu *tengrim,* "Tanrı'm" diye adlandırıcaktır (Hoytu Tamir, VIII). Aslında Maniheizmde geçerli olan bu ifade burada Maniheizmle ilgili görünmemekte ve *Dede Korkut Kitabı*'nda da geniş olarak ele alınmaktadır. Bir diğer Türk, *Abd Allah* şeklindeki İslami inancın oralara erişmiş olmasının hiçbir şekilde düşünülemeyeceği bölgelerde kendisini "onun esiri," yani *kul* olarak tanımlayacaktır (Gürbeltchin A.18, 2, s. 163). Daha genel olarak Tu-kiu halkı onu *Türük Tengrisi,* "Türklerin Tengrisi" olarak adlandırmaktadır (*M.I*, D, satır 10). Yeryüzünün merkezinde, dolayısıyla O'nun doruğu altında yerleşik olduğu anımsanmaktadır: O'nun üzerinde hak iddia etme düşüncesi evrenseldir. Kağan, O'nun kendi halkının insanları lehinde müdahalede bulunduğunu bilmekte ve bunu şöyle tekrar etmektedir: "Türk halkının ismi ve ününün kaybolmaması için imparatorluğu veren Tengri ... aynı Tengri'nin kendisi beni de Kağan olarak tahta geçirdi" (*M.I* ve *M.II*, D, satır 26).

Tengri aynı zamanda tüm insanların Tanrı'sı, biricik Tanrı'dır. Yeryüzünün tamamını ve hatta O'nun oturmadığı, dünyanın dört bir köşesinde bulunan düşmanları kapsar, onları kendisine bağlar. Bir Türk halk şarkısı, dağların zirvesinde yaşayan ve tüm dünyayı örtmek için kanatlarını gerdiğinde Göğün temsili olan görkemli kartaldan söz ederken onu anımsamaktadır (M.12, s. 193 vd; N.44, s. 26).

Türklerin ve Moğolların, kendi eski "paganizm"lerinde dinsel bir savaş tasarlamamış olmalarına karşın yüce Tanrı'ları bir savaşçı olmuş ve Vladimirtsov'un Cengiz Han'la ilgili olarak belirttiği gibi savaşa adeta dinsel bir nitelik vermişlerdir (O.109, s. 76). Kağana yapılan başkaldırılar ve ona karşı işlenen suçlar Tanrı'ya ya-

pılan başkaldırılar ve günahlardır. Tengri ve onun Kağanı'nın kutsal savaşı temelinde doğmatik değildir. Bu savaş sadece bozkırların anarşisine karşı, küçük beyliklere karşı, totemizme karşı ve daha da önemlisi çoktanrılı görüşün zorunlu kıldığı yetki çokluğuna karşıydı. Aslında birliğe ve evrensel sulha karşı duyulan derin arzunun gereğini yerine getirmeye dönüktü. MÖ 174 yılında, Hiung-nuların *şan-yu*'su olan Mete'den beri, "ancak Göğün iyiliği iledir ki, *Yue-çe*'ler ve komşu yirmialtı küçük halk topluluğunu boyunduruk altına alınabilmiştir" (I.35, 1, s. 413). Tu-kiuların yorgun ordusu artık savaşmak istemediği zaman, Tengri ona "baskı yapmaktadır" (*Ton.*, satır 38). Ancak "Tengri'nin güç vermesi" ile "babam Kağan'ın askerleri kurtlar gibi, düşmanları koyunlar gibi olmaktadır" (*M.I*, D, satır 15). Cengiz Han, ancak "Sonsuz Tengri'nin yardımı ve korumasıyla Karayitleri yenmiş ve yüce makama ulaşmıştır" (O.35, s. 181-182). Diğer bir yerde *Gizli Tarih* Moğolların, "Tengri'nin koruması ile" düşmanları yağmaladıktan sonra ne yapacaklarını belirtmektedir (*MGT*, § 179). İran Moğollarının mektuplarında şunları okumaktayız: "Göğe yalvararak, Büyük Eseri (Mısır'a karşı yapılan savaş), çabalarımızın ana amacı haline getireceğiz.... Siz de Göğe yalvararak askerlerinizi hazırlayınız" (D.21). Akançlı Grigor onlara şunları söyletmektedir: "Toprağı almamız, düzeni tesis etmemiz ve *yasak*'ı (temel yasa) koymamız Tanrı'nın iradesidir" (G.5, s. 301). Hülagu, Tanrı'nın Büyük Şaman aracılığıyla Cengiz Han'a şunları söylediğini bildirmektedir: "Seni sökesin, yenesin, yok edesin ve imha edesin, inşa edesin ve ekesin diye halkların ve kralıkların başına getirdim" (D.16, s. 253); ve diğer bir yerde şunları söylemektedir: "Savaşta, herkesin gözü önünde bu adamı, her şeye kadir Tanrı'nın gücüyle (*virtus*) yendik" (*a.y.*, s. 256). Güyük'ün aslı Arapça olan mektubunun Latincesi, Moğolların ve hakanlarının evrensel hükümdarlığa ilişkin iddiasını üç kelimeyle, *omnium hominum imperator* (D.16, s. 11) özetlemektedir.

Bununla birlikte Tengri, istisnai olarak han adıyla adlandırılacaktır. Bu ifadeyi yalnızca Ongin'in yazıtında (bkz. G, satır 12, bkz. A.6'daki yazı) ve Ulan Bator yazıtında (A.18, 2, satır 3, s. 161) bulabiliyorum. Ancak çok sonraları oldukça yaygın bir şekilde kullanılabilecektir. Yine de bu, *deus otiosus* haline gelen Göğün kendisinden çok temel Göksel tanrısallığa bağlanacaktır: "Tengere Kaira Kan" belki de bunların arasında en ünlü olanıdır.

Diğer dinlerin yandaşlarıyla yaptıkları dinsel tartışmalarda, Türkler ve Moğolar, Tanrı'nın bütün insanlar için aynı olduğunu ve buna gerçekten inandıklarını boşuna tekrar edeceklerdir. Bu düşünceyi her ne kadar açıkça Moğol döneminde görüyorsak da, birçok veri bunun yeni bir şey olmadığını kanıtlamaktadır. Batılılara

yazdıkları mektuplarda Moğollar kendi tektanrılıklarını oldukça açık bir ifadeyle ortaya koydular. Saint Louis'ye seslendiği yazıda Hülagu Tanrı'nın kendi öz ifadesini aktarır: *Ego sum Deus ... solus* (D.16, s. 252). Argun'un Papa IV. Nikolas'a 1290 yılında gönderdiği mektup kendilerinin hoşgörülü tutumları üzerinde ısrar etmekte ve ayrıca Tengri'nin evrensel değerine de işaret etmektedir: "Mesih'in dini Göğü seviyor ve bu din gerçektir.... İnsanlar Hıristiyan dinine girdiler ... dine ve Ebedi Göğün emirlerine ters düşmüyorlar. Eğer bir ve tek olarak Gök ve onun dedikleri kabul edilirse, Hıristiyanmış gibi hareket edilmiş sayılmaz mı?" (D.3; D.15). Hoşgörü fermanları denilen Cengiz Han fermanları da aynı görüşlerin yansımalarını taşımaktadır: "Her ne dine bağlı olursa olsun, din adamları hükümdarın uzun yıllar yaşaması için Göğe yalvardıkları takdirde vergi ödemekten muaf tutulacaklardır." Bunların en yetkin örneği belki de Cengiz Han'ın Çang Çuen'e verdiği aşağıdaki buyruğudur: "Cengiz Han'ın iradesidir ki; bütün dinsel binalarda ve düzenin (= Taoizmin) uygulandığı ve tek başına yaşayan ilahi Kieu'ya tabi olan yerleşim yerlerinde, günlerini kutsal kitapları okumakla ve Göğü çağırmakla geçiren insanlar bulunur; bunlar hükümdar için onbin defa onbin yıl ömür dileyen kişilerdir.... İşte bu nedenle büyük küçük bütün yükümlülüklerin ve vergilerin bu kişilere uygulanması zorunluluğunu yasaklıyorum" (D.3, s. 368). Möngke ve Rubruck arasında geçen meşhur görüşme, sık sık gündeme getirilen aşağıdaki gerekçeyi öne sürmektedir: "Tanrı, ellerimize değişik parmaklar verdiği gibi, insanlara da çeşitli yollar gösterir" (G.35, s. 235-236) Karamzin, "Tatarlar"ın Rusları, kendi elçilerini kötü bir şekilde karşılamalarından dolayı kınayan aşağıdaki sözlerini aktarmaktadır: "Tanrı, bütün uluslar için aynıdır. O, kavgamız hakkında karar verecektir" (N.19, 3, s. 286).

Paleo-Türk yazıtlarında Gök iki sıfat kazanır. Gök *üze,* "yüksek"tir ve *kök,* "mavi," "mavimtrak"tır. Ayrıca *küç,* "güç" ve dolayısıyla *küçlüg,* "kudret"le donatılmıştır, ancak bu kelime hiçbir zaman kullanılmamaktadır. Moğol çağında Gök, özellikle *möngke,* "sonsuz"dur. Bütün bunlar yaklaşık olarak bir Gök Tanrı'sının olağan nitelikleridir (P.22, s. 47-48).

Üze kelimesi Tu-kiularda daha yaygın şekilde kullanılmaktadır. Gerçek anlamı "üstte" olan, yeri belirten bir deyimdir. "Orhon'un doğuşu"nu anlatan iki aynı metin Göğün yerini belirtmekle başlar: *üze kök tengri,* "üstte mavi Gök (vardır)" (*M.I* ve *M.II*, satır 1). Ancak evrensel konumunun tanımlarken onun ululuğunu da tanımlamaktadır; Türkleri tehdit eden tehlikelerden söz eden bölümlerin bütün metinlerde bulunması bunun kanıtıdır: Yukarıda, Tengri ilgilenmediğinde şu veya bu felaket

gelecektir (örnek: *M.I* ve *M.II*, D, satır 10; *M.II*, D, satır 35; *Ong.*, satır 3, *Uybat*, satır 3). Aynı şekilde *Gizli Tarih* Göğün "yukarıda," *de'ere tenggeri* olduğunu hatırlatarak başlar (§ 1) ve Hülagu, Teb-Tengri'nin ağzından Tanrı'ya şunları söyletir: *in excelsis ego sum* (D.16, s. 253).

Kök ismine yazıtlarda daha ender rastlanmakta olup Orhon yazıtlarında ancak iki, Eleges yazıtındaysa bir kere karşılaşılmaktadır; buna karşın çok sonra ortaya çıkan *Oğuznamede* sık sık yinelenir. Aslında bu kelimenin çok yaygın bir biçimde kullanıldığı kesindir, özellikle başta Osmanlıca ve Komanca olmak üzere birçok Türk lehçesinde göğün ismi olmuştur. *Codex Comanicus*'ta *kök* kelimesi Latinceye *caelum* olarak ve *tengri* de *deus* olarak çevrilmektedir. *Kök* kelimesinin tam anlamı çok tartışılmıştır ve bunun, maviden çok gri anlamına geldiği kabul edilmektedir (B.16, s. 268). En azından göğün o denli özel bir rengini hatırlatmaktadır ki, *kök*, göğü adlandırmadan önce "göksel" anlamını kazanmıştır. Türkler kendilerini *kök türük* olarak, Moğollar da *köke* (*Köke Moğol*) olarak adlandırmışlar; ayrıca göğe sıkı sıkıya bağlı veya gökten gelen nesnelere mavi, *kök köke* demişlerdir. Daha yakın zamanlara kadar, büyük göksel Tanrı ile mavi renk arasındaki ilişki açıkça hissedilmektedir: Ülgen yolu, Altay dağlarında mavi bir yoldur (Q.103 s. 93). *Dede Korkut Kitabı*'nda sık sık gönderme yapıldığı üzere, Göğün "maviliği" ve onun "güzelliği" arasında bir ilişki kurmanın olanaksız olmadığını düşünüyorum, ayrıca bu ilintiyi Tanrı'nın olağan bir sıfatı olarak görmemekteyim (C.13, s. 75, 205; C.27, s. 163 vd).

Moğollar benzeri olmayan bir inatla Göğün *möngke*, "ebedi" olduğunu yinelerler. Bu sıfat *Gizli Tarih*'te ana tema olarak tekrar görünmekte ve ayrıca daha yaygın olarak buyruklarda, kançılarya belgelerinde ve mektuplarda, daha eskiden *bengü* diye bilinmekte, Türkçedeyse *mengü* şeklinde kullanılmaktadır. Birkaç satırda öğrettiği pek çok şeyin yanı sıra, sonuçta dinler tarihi için temel bir belge olacak olan Hülagu'nun mektubuna ait Latince metin, *mengü tengri* ifadesinin Latince çevirisini sürekli olarak Yaşayan Tanrı olarak vermektedir: *mengü tenggeri id est Dei Vivi* (D.16, s. 253). Bu aynı belgede, ilahi sonsuzluğun yaşayan insanlara geçme yeteneğini olduğu görülmektedir: "*Mengü tengri*'de, yani Yaşayan Tanrı'da, son bulmaksızın ebediyete kadar mutluluk içinde yaşayın" (*a.y.*, s. 259). Ortaçağların ilk zamanlarındaki Türkler için bunu ifade eden, ancak *bengü/mengü* şeklinde ve yazıtlarda taşı belirten bir deyim vardır. Ancak bu deyimin dinsel metinlerde yer almadığını görmekteyiz.

Türkçe *küç* ve *küçün* diye tanımlanan göksel kudret çok sık yinelenmekte ve Al-

tay halkları için temel bir önemde olduğu izlenimini vermektedir. Latinlerce aşağıdaki şekilde belirtildiği gibi: *Ego sum omnipotens Deus* (D.16, s. 252), onu en güçlü kılması dolayısıyla Tanrı'nın birinci ve sınırsız erdemidir; bu inançla beslenen insanlar üzerine ışık saçmaktadır. Hiung-nu döneminden başlayarak onları korumayı amaç edindiğinde, "onları müthiş güçlü kılmaktadır" (I.35, 1, s. 413). Büyük fetihlere olanak sağlayan işte O'dur: Güyük'ün Papa'ya hitap ettiği bir mektubunda: "Tanrı'nın kudretiyle, güneşin doğuşundan batışına kadar olan bölgedeki bütün ülkeler bize nasip olmuştur" şeklinde yazmaktadır (D.24, 3, s. 19). Kendi başarılarını haklı göstermek için Tu-kiular "Çünkü Tengri onlara gücü vermekteydi" şeklinde seslenmektedirler (*M.I* ve *M.II*, satır 12). Bu güce ancak kısmen sahiptiler, çünkü bazı hallerde şöyle yakarıyorlardı: "Eğer sonsuz Gök tarafından ek bir güç ve kudret bağışlayabilseydi..." (*MGT*, § 199) ve şöyle seviniyorlardı: "Gök ve Yeryüzü benim güçlerimi arttırmakta ve beni korumaktaydı" (*MGT*, § 125).

Bu son alıntıda Yeryüzü Gökle ilişkili görülmekte ve O'nun gibi gücü elinde bulunduran ve dağıtan olarak görünmektedir. Bu, belirgin bir ayrıcalık değildir. Ayrıca metinde "Gök ve Yeryüzünden ek bir güç alarak" şeklinde bir anlatım da yer almaktadır (*MGT*, § 113). Diğer olumlu işler ve değişik hareketler için ender olarak belirlenen böyle bir ilişki ileride tekrar ortaya çıkacaktır. Aslında bizi hayrete düşüren bu ilişki günümüzde bile tam olarak açıklanamamaktadır. Altaylıların tam olarak dayanışma içinde olduklarını hissetikleri evrende, insana ayrıcalıklı bir yer vermeye engel olmak açısından, ilahi *küç*'ün hayvanları da aynı ölçüde ilgilendirdiğini eklememiz gerekir. *Irk Bitig*'de (§ XVII) yorgun bir at yolunu, yiyeceğini, içeceğini *tengri küçinge*, "Tengri'nin kudretinde" bulmakta ve "ölümden kurtulmaktadır."

En eski Türk yazıtlarında, Göğün gücü, yeryüzünde belirdiği zaman yeteneklerle güçlenmektedir: "Çünkü Tengri bana güç veriyordu" şeklindeki birinci cümleyi, şimdilik "mutlu ve şanslı olduğum için" şeklinde çevirebileceğimiz "ve *kut* ile *ülüg*'e sahip olduğum için" şeklindeki bir ikinci cümle izlemektedir (*M.I*, D, satır 29).

Bu anlatım Moğollarda biraz değişik olsa da düzenli bir şekilde daima vardır. Moğollar, "Sonsuz Göğün gücü ile," yani *möngke tengri-yin küçün-dür* ile etkilerini sürdümektedirler ki, bu Latinceye *per virtutem mengü tengri*" (D.16, s. 283) şeklinde çevrilebilir, aynı zamanda da "imparatorun yazgısı," yani Moğolca *su* aynı anlama gelmektedir. Bunu iyi bilen Çinliler aşağıdaki şekilde anlatmaktadır: "Devamlı olarak kullandıkları deyime gelince, kaçınılmaz olarak şunu tekraramaktadırlar: desteğimizi sonsuz Göğün gücü ve hükümdarın yazgısı üzerine koyarak" (D.21, s. 486).

Bu iki cümle paralar (ancak bunlarda özet şeklindedir, D.6), buyruklar, mektuplar, bütün resmi belgeler üzerinde en azından başlangıç formülü olarak ve sıkça, metinde düzgün şekilde kullanılmaktadır.[5] Bu başlangıç formülleri geniş bir şekilde incelenmiştir (D.13; D.21; D.24; D.26, D.8; F.20). İnsan ruhunu incelediğimizde bunun anlamını belirteceğiz. Şimdilik *kut* ve *ülüg*'ün, tıpkı *su* gibi yalnızca prenslere değil bütün insanlara ve hayvanlara yönelik Tengri'nin özel bir bağışı olduğunu belirtelim. *Ülüg*'ün, "şans"ın, *kut*'tan "mutluluk"tan ve daha sonraları ortaya çıkan *su*'dan ayrı olduğu açıktır.

Tüm belgeler Tengri'nin yaratıcılıktan uzak olmadığını kanıtlamakta birleşir. Ancak gücünün aktarılma şekli de bunun iyi bir örneğini verdiği gibi, O'nun eylemi doğrudan olmaktan çok dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak O'nun gücünün büyük bir kısmıyla donatılan hükümdar da ancak O'nunla uyum halinde hareket edebilir. Tengri'nin yaratıcı gücünün büyük bir ilgi uyandırmadığını daha önce belirtmiştim. Kaşgarlı, en fazla O'nun "bitkileri büyütme" gücünü kabul etmektedir (B.10, 1, s. 225). Oysa gerektiği zaman, örneğin bozguna uğrayanlara tekrar cesaret vermek ve girişim ruhu aşılamak için insanlara baskı (*bas-*) yapar (*Ton.*, satır 38). Aynı *-bas* fiilini *Dede Korkut Kitabı*'nda da görürüz: "Varlığı apaçık Tanrı, Sen bir kimse üzerinde baskı yaptığında, o kişi boy atamaz" (C.13, s. 205; C.31, s. 163); bununla birlikte burada Kuran'ın bir yankısını da görmek mümkündür (III:25).

O'nun buyruklarını, *yarlık*'larını nasıl verdiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. İlkel anlamı "ilke," "buyruk," "emir" olan (E.10) ve Kaşgarlı'nın bildiği (B.10, 3, s. 42) bu kelime Moğolcada (*jarlik*) "temel yasa" anlamını almakta (E.13, s. VI) ve bu durumda imparatorun buyrukları anlamına gelmekteydi; daha sonra İslamileşmiş Türk edebiyatında "tanrının lütfu" şeklini almıştır. Anlamının bu son şekilde kabul edilmesinin etkisi altında, Paleo-Türk yazıtlarındaki *tengri yarlikkaduk üçün* ve *tengri yarlikkazu* ifadeleri hatalı olarak, "gök ona destek olduğunda" veya "göğün lütfu olarak" şeklinde (A.24) çevrilmiştir. H. N. Orkun, "Tengri buyruğuyla" biçiminde yorumlayarak gerçeğe daha fazla yaklaşmıştır; biz ise, "çünkü ilahi bir buyruk vardı" demeyi yeğlerdik. Burada *-dük üçün* biçimlerinde (Fransızcadaki "çünkü") basitçe nedeni belirtmek söz konusu değildir; tam tersine, fiil veya nesneyi etkileyen bir müdahaleye işaret edilmesi söz konusudur. Türk yazıtlarında olduğu gibi, Moğol belgeleri de çoğu kez şu kelimeleri tanrısal emirlerinin önüne koymaktadır: "Son-

[5] Aşağıdaki kaynaklar tam olmamakla beraber yol göstericidir: (D.26; D.29; D.5; D.6; D.24; D.21). Hülagu'nun IX. Louis'ye gönderdiği ve şimdiye kadar bilinmeyen bir mektubu üzerine yapılan en son çalışma Paul Meyvaert'inkidir (D.16).

suz Göğün emirleri şöyle ki..." "Sonsuz Tengri'nin emirleri Cengiz Han'a verilmiş ve henüz size kadar ulaşmamıştır" (D.26); "Cengiz Han ile kağan (Ögedey) birlikte, dinlemesi için ona Tanrı'nın emrini gönderdiler, ancak onlar Tanrı'nın emrine inanmadılar" (D.24, s. 19-20). "Nasıl olur da Tanrı'nın emri dışında kimse hiçbir şey yapamaz?" (*a.y.* s. 21). Şamanların, bazı durumlarda bu emirlerin aktarıcısı olmaları da olasıdır, nitekim en azından Kökötçü bunun bir kanıtını verir. Günümüzde de bu aktarıcılık görevini çok sık yerine getiriyorlar. Ancak Tanrı bunların aracılığından vazgeçebilirdi, nitekim Tu-kiu çağında hiç kuşkusuz bu aracıları kullanmıyor ve doğrudan hükümdarlara sesleniyordu. Bunlar O'nu kabul ettiklerinde: "Yukarıda Gökle birlik içindeydiler, aşağıdaysa halkın umutlarına yanıt oluyorlardı" (I.21, s. 53); aslında burada yine her iki evrensel bölgenin iyi uyum halinde bulunması söz konusudur. Bunun yanı sıra onlar en küçük şeylerle ilgilenebilirlerdi ve eski metinlerin ortaya koyduğu gibi bunları rüya şeklinde de aktarabilirlerdi: "Eşi İbağa'nın yanında dinlendiği bir gece Cengiz Han'ın uykusu bir kâbusla kesildi. Uyandığında genç kadına ondan her zaman memnun kaldığını, ama şimdi rüyada Tengri'nin, bir başkasına gidebilmesi için onu bırakmasını emrettiğini bildirdi" (*MGT*, § 208).

Tanrısal müdahalenin özellikle psikolojik olması, eski dönemlerde bile Tanrı'nın ayrıca habercilerinin olmasına engel değildir. Tanrı habercilerinin özerk kişiler mi oldukları, yoksa ilahi işaretler şeklinde mi belirlendiklerini anlamak zordur. Bazen bunların, uyku sırasında gelen belirsiz şekilli ruhlar olarak tanımlanmasıyla yetinilmektedir. XIII. yüzyılda bunlardan biri bir Yuçen şefinin başını kaldırmakta ve bu şef uyanarak adamlarını çağırmakta ve onlara şunları söylemektedir: "Bir ruh beni itiyor. İleri!" (I.35, 3, s. 1883). Ancak anısı canlı tutulan bir kişi gibi düşünülen haberci hemen hemen her zaman özel bir biçimdedir. Her ne kadar o Gök Tanrı'nın kendisi gibi değilse de birçok hatlarının göksel olduğu, Gök Tanrı'nın eserinin meyvesi olan ilahi bir kişi olarak canlandırılmaktadır. *Gizli Tarih*'in hikâye ettiği şekilde (§ 21), hayvan biçimciliğin temel öğe olması nedeniyle tercihen bir kartal görünümüne giren ve rüyada beliren yırtıcı inek örneğinde olduğu gibi hayvan-biçimlidir. Daha önceden bazı bulguların da tanıklık ettiği üzere (Ordos'taki bronz heykeller), ister tek kafalı ister çift kafalı olsun, kartalın erdemlerine sahip kişileri özellikle öven *Dede Korkut Kitabı*'nda da ileri sürdüğü gibi (C.13, s. 192) kartal Tengri'ye yakındır. Bununla birlikte yabancı gözlemciler onu hemen hemen yalnızca bir melek şeklinde değerlendirmişlerdir. Akançlı Grigor Moğolların temel yasayı, *yasak*'ı kabul etmelerini hikâye ederken, işte bu melek tanımını yapmaktadır. "Tanrı'nın emriyle, altın tüylü büyük bir kartal şeklinde bir melek belirdi ve kendi

diliyle, ismi Cengiz olan şefleriyle konuştu. Cengiz, kartal görünüşü altındaki meleğin önünde, bir ok atışı uzaklığındaki bir mesafede durdu. O zaman, melek kendisine Tanrı'nın emirlerini söyledi. Bunlar halkına zorla kabul ettirdiği ve *yasak* denilen dinsel buyruklardır" (G.5, s. 291). Grigor'un eserini yayımlayanların da işaret ettiği gibi, diğer herhangi bir kaynağın, bu yolla böyle bir meleğin varlığından söz etmemesine karşın (G.5, s. 384), bu bilginin hemen reddedilmemesi gerekir, çünkü kartalı ilahların habercisi olarak sunan çağdaş anlatıların sayısı çoktur (Q.106, s. 64; Q.68, s. 465-466; Q.135, s. 130, 141, 144 vb). Kartalı belirleyen işaretler Moğolistan'ın Türk prenslerinde var olduğu gibi (Tonyukuk'un başlığı), Müslüman çağındaki Türk prenslerinde de vardır; (*el-sultani*) "imparatorluk" unvanı, seramik tasvirler ve Selçuklu taşlarında kartalların göğüslerinin üzerinde yazılıdır (L.19, resim 6).

Bu emir taşıyıcıları, sık sık rastladığımız Göğün tüm diğer tüm temsilcileri arasında yalnızca aracıdırlar: dolu danesi, kuşlar, mavi kurtlar ışık demetleri, göz kamaştırıcı kızlar, kısaca Gökten inen veya Gökten indiği düşünülen her şeydir. *Oğuzname*, bunların birini anlatmaktadır: mavi bir ışık belirdi ve ortasında "ancak ilahi kaynaklı olabilecek derecede güzel" bir kız göründü (§ VI-X).

Tengri'nin bildiği anlaşılan tek ceza ölümdür. Onu etkileyen suçlar, kuşkusuz onun tekliğini veya çokluğunu ilgilendirdiği oranda bazen az sayıda bazen çok sayıda görünmektedir. Kendi tekliği içinde Tengri evrensel düzeni tehlikeye atan her şeye karşıdır; kendisini izlemeyi reddetme, yasal hükümdara karşı isyan (*Ton.*, satır 3), düşmana başeğme ve bu düşman için kendi halkına karşı koyma konusunda duyarlıdır. Bu takdirde sert olarak bir ceza hükmeder: "Öl!" (Çinlilere) boyun eğdiğinden dolayı Tengri şunu iletti: "Öl! Türk halkı öldü, ortadan kalktı, yok oldu" (*a.y.*). Giraud'nun da anlattığı gibi, ölümün kollektif olarak sorumluluğu kabul edilen bütün bir halkı cezalandırdığını belirtmek gerekir; "aslında boy anlayışı çerçevesinde buna şaşırmamak gerekir" (O.32, s. 109). Yenilgi, Tanrı'nın sevgi göstermeyişinin sonucudur: "Gök tarafından sevilmiyoruz" (*MGT*, § 143) der yenilenler. Kısırlık da öyledir; ancak büyük bir anormallik gibi sayıldığından, en azından *Dede Korkut Kitabı*'nda, bir suç işleme fiilinin sonucu olarak meydana geldiği kabul edilmektedir (C.13, s. 78, 79, 116 vb). Marco Polo bir fakirin şu kelimelerle uzaklaştırıldığını anlatırken herhalde yanılmıyordu: "Tanrı'nın sana verdiği kötü kaderle birlikte git, çünkü beni sevdiği kadar seni sevseydi, sana iyi şeyler yapardı" (G.30, s. 149). Kadersiz, zavallı (*kobvi*) kişinin içi "boş"tur. Bu konu fazlasıyla yoruma açıktır (B.8) !

Doğaldır ki, kötüye dönmesi kaçınılmaz olan bir fiilde, O'nun adını boşu boşuna anıp O'na karşın O'nu sorumluluk altına sokmak söz konusu olamaz. Tengri'nin sıfatına karşı yapılan görkemli yemin, kendisi tarafından emniyet altına alınmakta (I.21, s. 48; O.78, s. 209), bundan da, belirgin değeri ve dokunulmazlığı ortaya çıkmaktadır. Yeminli söze karşı saygı, Osmanlı dönemine kadar Türk törelerinde geçerli olmuştur. Daha önceleri, Stanislas Julien, bir Türk şefinin aşağıdaki beyanını Çinceden çevirmişti: "Gök şahidimdir ki, yeminimi bozmayacağım" (I.21, s. VIII). Aynı şekilde, elçisi, hanın mesajını aktarırken Tanrı'nın anlatımına da tercüman olmaktadır. Ayrıca bu mesaj kutsal olup tanrısallığın bir tanığıdır. Moğolların, Han'ın elçisinin iyi bir şekilde karşılanması konusunda ne denli titiz oldukları bilinmektedir. "Elçilerimizi öldürdüler. Bu topraklarda sonsuz Tanrı onları öldürdü ve yok etti" (D.24, s. 20).

Bunların dışında kalan konularda göreli bir belirsizlik içindeyiz. "Bilmediğinden, bize karşı hatalar işlediğinden kağan öldü; aynı şekilde şefler ve beyler de öldü," der Orhon yazıtları (*M.I*, D, satır 19) ve bu yazıtlara karşı, Tonyukuk yazıtı şöyle cevap verir: "Başında kağanı olan bir toplum, her nerede olursa olsun, Kağan beceriksiz bir kimseyse ona her türlü felaket gelecektir!" (satır 5-57). "Beceriksiz kişi," bilgeliği bulunmayan (o) kağanlardan, yani kötü olan (o) kağanlardan biridir (*M.I*, D, satır 5). Başka bir anlatımla, göksel ceza bir kağanı vurur ve dolayısıyla onun halkını da vurur; çünkü kendisi artık göksel yetkiye sahip değildir. Bu yetkiyi neden kayıp etti? Halka karşı hatalar işlediğinden, yani artık Gökle uyum halinde olmayan yeryüzüne karşı hata işlediğinden dolayı kaybetti. Bu hareketi artık ilahi gücü yansıtmaması nedeniyle yapabilmiş olabilir. Görüldüğü gibi kötülüğün kaynağıyla ilgili sorunun çok ciddi bir şekilde incelenmediği belirgindir.

Daha sonraları, *Dede Korkut Kitabı* şunları söyleyecektir: "Tanrı, kötü sözü olanları sevmez" (C.13, s. 117, 180) ve bu yolla *Gizli Tarih*'in aşağıdaki anlatımını oldukça sadık bir şekilde tekrar etmiştir: "Eğer şimdi, böylesi kötü düşüncelerimiz varsa Gök tarafında sevilmeyeceğiz" (§ 167).

Günlük yaşamın ayrıntılarına girince, hata kavramının belirli bir esnekliği olduğunun farkına varılmakta (buna hayret etmemek gerekir) ve dolayısıyla cezaların da belirli bir esnekliği olduğu ortaya çıkmaktadır. Bir tabunun bozulmasının, kendi kendini cezalandırmayı gerektirdiği uzun zamandan beri bilinmektedir (bkz. P.78, s. 58). Türk-Moğol dini bu cezanın göğün bir eseri olabileceğini göstermektedir. Suyla ilgili tabuya uyulmadığı zaman böyle bir durum söz konusu olmaktadır. Kendi elbiselerini birisinin önünde yıkayarak bu tabuyu ihlâl eden kişi Tanrı'nın öfke-

sinin bir belirtisi olan, yıldırımı üzerine çeker. Bu eski Türk kavramına günümüzde Türkiye'deki Tahtacılarda tekrar rastlanmakta; aynı husus daha önceleri, Anadolu'da, ortaçağda yaşamış bir nükteci olan Nasrettin Hoca'nın hikâyelerinde görülmektedir. Sonuç olarak ölümün, ilahi bir hoşnutsuzluğun sonucu olmasa bile en azından, ilahi bir iradenin veya ilgisizliğin sonucu olduğu kabul edilebilir. Kimek Türklerinin ölüme nasıl boyun eğdiklerini Mervazi doğru bir biçimde saptamıştır: "Tanrı'nın iradesini kabul ediyoruz" (H.31, s. 32). Bunu belirten tek kişi Mervazi değildir, bu konu ileride bizi hayli uğraştıracaktır.

Gökgürültüsü

Şimşek, yıldırım, gökgürültüsü gibi şaşırtıcı belirtileriyle, fırtınanın göksel bir görüngü olduğu açıkça bellidir. Kaşgarlı şimşeği, yani *yaşin*'i aydınlatanın Tengri olduğunu söylemektedir (B.10, 2, s. 356; E.31, s. 31; E.15, s. 103; E.5, s. 122; E.20, s. 728). Şimşekle birlikte meydana gelen gökgürültüsü, *kökremek* çok büyük korku yaratır (E.31, s. 31; E.15, s. 98; E.5, s. 51). Bulgarlarda, "içlerinden birinin evi üzerine yıldırım düştüğünde ... bunun Tanrı'nın kızgınlığının sonucu olduğu söylenir" (N.21, s. 288). Marco Polo'nun anlatımına göre (G.30, s. 145) Moğollar için de aynı şey geçerlidir: "Birinin mallarına yıldırım çarptığı zaman bu kötüye alamettir. Böyle hallerde Büyük Can der ki: Tanrı ona kızgındı, bu nedenle yıldırımla çarptı." Cüveyni de şunları ekler: "İçlerinden birine yıldırım çarptığında, bu kişinin kabilesini ve ailesini kendi kabilelerinden üç yıl uzaklaştırırlar ve sürülenler bu süre boyunca prensin kampına giremezler. Bir hayvana yıldırım çarptığında birkaç ay aynı şekilde hareket ederler. Ayrıca böyle bir olayın meydana geldiği ayın kalan günlerinde yemek yemezler ve kendi yas dönemlerinde olduğu gibi bu sürenin bitiminde bir tören düzenlerler" (H.7, s. 205). Reşiddüddin, Uriangitlerin "fırtınadan korktuklarını, Göğe, şimşeklere, gökgürültüsüne sövdüklerini ve yıldırım çarpmış bir hayvanı yemekten kaçındıklarını anlatır" (O.70, 2, s. 718). XVI. yüzyılın sonunda bile "Kuzey Barbarları," bir hayvana yıldırım çarpmasını çok uğursuz bir işaret olarak görmektedirler (I.32, s. 149). XVII. yüzyılda Pallas, yıldırım çarpmış birinin akrabalarının kuşaklar boyunca özel önlemlere uyduklarını; ve fırtına sırasında ölmüş bir hayvanın etinin hiçbir zaman yenmediğini ifade etmektedir" (J.21, 2, s. 282-285).

Rubruck'a göre, insanın kendi üzerinde taşıdığı (herhalde *yada* değil, ancak bir meteorit olması gereken) bir taş onu fırtınalardan korumaktadır (G.35, s. 254). Hü-

cum silahları daha etkili olmaktadır. Huan-Huanların eskiden yaptıkları gibi (O.72, s. 125) Uygurlar da oklarını Göğe doğru göndermektedir (O.47, s. 126; M.55, 1, s. 127). *Heu Han Şu*, biraz karmaşık bir bölümde, kasırgalarla doğrudan ilgili olmasa da, köpüren yaralar açan ilahi oklardan söz eder (I.8, s. 226). Avrasya'nın bütün bozkırlarında ve Yeni Dünya'nın birçok "ilkel" toplumunda saptanmasına karşın Göğe doğru ok atılması geleneği Çin kökenli olabilir (P.23, s. 44). Bu geleneğin ardından bazı izler bırakarak ortaçağdan sonra gözden düştüğü görülmektedir. Herhalde, o zamanlarda gökgürültüsü, öldürülmesi olanaklı olan, özerk bir canlı varlık şeklinde düşünülmektedir. Gökgürültüsünü hayvanbiçimli ve çoklukla ejderhaya benzer olarak gören Altay toplumlarında ve çağdaş Sibirya'da bu, olağan bir düşünüş tarzıdır (Q.68, s. 147). Gökgürültüsünün ejderhaya benzetilmesinin çok eski olma olasılığı vardır. Nitekim yalnızca Selçuklular tarafından değil, aynı zamanda özellikle İsfahan çarşısının kapısı üzerinde insanı andıran bir atın, okunu atmak için başını ejderha başı şeklinde son bulan kuyruğuna doğru döndürdüğü Safevi çağına kadar, burçlar kuşağından tamamıyla ayrı bir konu olarak ele alınan Yay burcu ikonografisinin geçerli olduğu İslam dünyasına ait veriler de bunu kanıtlamaktadır.

Anadolu'daki gelenekler, yıldırımın taş veya maden olarak maddeleştiğini göstermektedir; Köroğlu'nun bu madenden doğaüstü bir kılıç yaptırdığından söz edilir (C.7, C.14, s. 273).

Tengri'den Tengrilere

Bir isimle birlikte kullanıldığında *tengri* kelimesinin nasıl çevrilmesi gerektiğini bilmek hemen hemen olanaksızdır; bu kullanımın aslında "ilahi" ve "göksel" olarak yorumlanan *tengrilik*'e eşdeğer olmaması gerekir ve kelime öne veya arkaya konduğunda aynı anlamı taşımamaktadır. Kaşgarlı der ki, çok büyük bir ağaç gibi, göze büyük görünen her şeyi belirlemeye yaramaktadır (B.10, 3, s. 377). Bu yargıyı kanıtlayan çok sayıda örnek vardır. Bozkırlardaki büyük bir ağaca o kadar saygı gösterilirdi ki, onun karşısında diz çökülür ve kendisine saygılar sunulurdu (M.34, s. 116; O.45, 1, s. 192). Ayrıca adbilimsel verileri Tengri Tag, Çince çevirisiyle *Ti'en şan*; Tengri Nor veya *tengri kağan* ile Çakul yazıtındaki *tengri elim* gibi uluslararası düzeyde oldukça tanınmış isimlerle bu görüşü kanıtlamaktadır (II., satır 1, 5). Hem Çince değişkesi hem dilbilgisi kuralları bu deyimleri "göksel dağ," "göksel göl," "göksel hükümdar" "benim göksel ülkem" veya "ilahi dağ" "ilahi göl" vs

şeklinde çevirme yetkisini bana verdiği kanısındayım. Tengri devrikleştirildiğinde bunun aksi olmaktadır ve en azından *öd* ve *yol*'da böyledir.

Öd tengri deyiminin içinde olduğu cümle (*M.I*, K, satır 10), ilk önce: "Gök zamana hâkimdir" şeklinde çevrilmiştir (A.24, s. 113). Gerçekte Matmazel von Gabain'in ortaya koyduğu gibi bir "zaman tanrısı" söz konusudur (Q.50). Bu kavrama Kaşgarlı'da ve *Kutadgu Bilig*'de, ata binen ve ayla aynı zamanda hareket eden kişileştirilmiş zaman olan *Ödlek* ismiyle tekrar rastlanmaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki yorumu düzelterek şöyle çevirmek gerekir: "Zaman tanrısı emreder, bütün insan oğulları fani doğar;" nitekim Kaşgarlı, bu cümleyi hemen hemen aynı şekilde ve aşağıdaki gibi ele almaktadır: "Zaman (*öd*) insan farkında olmadan geçmektedir; insanlar sonsuza kadar yaşamazlar" (B.10, 1, s. 44). Elimizde bulunan çok sayıdaki kanıta dayanarak diyebiliyoruz ki, Tanrı doğrudan insanın kaderine hükmetmektedir. "Yıldırım tanrısı" zaman tanrısı gibi hem özerktir hem de Tengri'nin bir parçasıdır.

Irk Bitig'de aynı şey çok muammalı şekilde aşağıdaki tanrılar için de söz konusudur: "Sazlar arasında oturan tanrı (veya ayağa kalkan tanrı)" (§ XXXVIII; krş. § X) ve "yol tengri'si" veya "barışı yapan, kırılan şeyi tamir eden," genelde Göğün bir bağışı olan yaşam gücünü (*kut*) dağıtan bir "şans tanrısı" (*a.y.*, § II) vardır. Bu sonuncusu herhalde, Buryatlarda rastladığımız "iyi şansı veren tanrı"yı öğrenmeden önce hakkında bir şey bilmediğimiz, "talihin siyah tengri"si veya daha doğrusu bir "kötü kader tanrısının" (*a.y.*, § XLVIII) aynısıdır (Q.115, s. 9). *Yol* kelimesi hem "yol" ve "şans" hem de "kader" anlamına gelmektedir (son anlamı kader Moğolca *col*'a karşılık gelmektedir). Bu, dünyanın yollarına ait bir tanrısallıksa son derece kuşkuludur. Belki de Hoytu Tamir'de yolcuları dağların ülkelerine (IX) doğru götürmesi istenilen "hayat ve kaderin yirmiiki soylu kişisi" veya "soylu bilge kişiler, küçük soylu kişi babalar" (*a.y.*) ve ayrıca bir *tengri iduk*, bir "*tanrısal iduk*," yani "bizim yolumuzu kaybettirme" (*a.y.*, § III) diye kendisine yakarılan göksel veya ilahi bir hâkim-tine (bkz. aşağıya) gönderme yapıyorlardır. Bu eski tanrısallığın anısına, ilk Türk İslam metinlerinde olduğu gibi, *Dede Korkut Kitabı*'nda aşağıda ifade edildiği şekilde tekrar rastlanmaktadır: "Tanrı bana yolu vermiştir" (*yol*) (C.13, s. 157, 193); aynı şey kesin olarak çağdaş inançlarda da tekrar görülmektedir (Q.68, s. 274).

Görüldüğü gibi, tektanrılılıkla bir arada bulunan bir tür çoktanrılılık söz konusudur. Bunlar yalnızca aynı gerçeğin iki ayrı yönünü yansıtmaktadır. Bir süre sonra hem özerk hem de tek bir Tanrı'ya bağlı başka tanrılara da rastlayacağız; bunların

bazıları Gökten ayrılmış, bazıları ona ilişkin, ama tamamıyla aynı Tanrı'ya bağlı ayrı ayrı varlıklar halinde görülmektedir. Seyyahlar bazen bunlardan söz etmekte ve varlıklarına, özellikle oniki tanrıları olan Başkirlerde işaret edilmektedir. İlerde göreceğimiz gibi Tengri, eylemlerinde tam anlamıyla özerk olabileceği gibi, çoğu kez başka tanrılarla birlikte hareket ettiğini gözlemlemekteyiz. Bu beraberliği önce onu yalnız olarak gözlemledikten sonra, ikili bazen üçlü veya daha uzun bir tanrı dizisi arasında saptamaktayız. Ancak hiçbir zaman, bu tür bir çoktanrılılık ne tektanrılılığı ne de Göğün üstünlüğü unutturmamaktadır. Rahatlıkla sanıyorum ki, Göğe başka güçlerin eklenmesi, zaten var olanın, yani Göğün temeldeki birliğinin üzerinde ısrar etmekle eş anlamdadır.

Melek veya demon sınıfına indirgemeye çalışarak birkaç tanrının varlığından söz ettikleri zaman bile çoğu yabancı gözlemcilerin gördüğü şey salt tektanrıcılıktır. Bir Gürcü tarihi konuyu şöyle özetlemektedir: "Bunların dini, ölümsüz bir Tanrı'ya tapmaktan başka bir şey değildir" (N.1, 1, s. 486). Suriyeli Mikhael'e göre: "Gog Tengri dedikleri tek bir Tanrı'ya tapmaktalar; bu ad göksel mavi Tanrı anlamına gelmektedir. Gerçekte Göğün Tanrı olduğuna inanmaktadırlar" (G.23, s. 312). Hayton kendi yönünden: "Tatarlar Tanrı'ya inanıyorlar ve onu ölümsüz olarak biliyorlar" (G.16, 2, s. 217) demektedir. Ricold de Monte Croce de şunları aktarmaktadır: "Dünyada her şeyin üzerinde Tanrı diye tanımladıkları en yüce bir varlığa inanmaktadırlar" (G.2, s. 279). *Cami el-Tavarih*, Tatarlara hitap eden bir Müslümana şu sözleri atfetmektedir: "Kuran (II, 187, IX, 5) çoktanrılıları öldürmeyi tavsiye etmektedir. Ancak sizler Tanrı'nın adını tüm emirlerinizin önüne koyduğunuzdan bu sınıfa dahil edilemezsiniz" (Q.70, 2, s. 493). Bu metinlerin Moğol devrinden kalmış olması, genelde geçerli olan kapsamını herhangi bir şekilde değiştirmez; ayrıca daha önceki devirlere ait Türklerle ilgili bu türden birçok örnekten söz edilebilir. Bu bağlamda Makdisi şunları yazmaktadır: "Türkler *bir tengri*, yani Tanrı birdir derler.... Bazıları *tengri*'nin Göğün mavisinin bir adı olduğunu iddia eder ... başka bazılarıysa Göğün kendisi olduğunu ileri sürer" (H.29, 1, s. 57).

Yıldızlar

Astroloji konusuyla ilgili olarak gördüğümüz gibi, eski Türkçenin kelime dağarcığı, MS birinci bin yılda Altay halklarının astronomi hakkındaki bilgilerinin zayıf olduğunu göstermektedir: Aslında bu bilgiler, IX-X. yüzyıldan sonra Uygur devletlerinde ve XI. yüzyılda Karahanlılarda başka dillerden ödünç alınmadır. Bu-

nunla birlikte şunu da biliyoruz ki, Türkler göğe ve yalnızca büyük Tanrı'larına değil, aynı zamanda sunduğu görünür yüzüne de büyük bir tutkuyla bağlıydılar (genelde astronomi için bkz. P.6). Pleiad'lara ait eski bir takvim, hassas gözlemlerin yapıldığını ortaya koymaktadır (A.4, s. 711-745; bkz. F.4'e): Baykal Gölü'ndeki Olhon Adası'nda bulunan bu takvimde (A.18, 3, s. 158) Pleiad'ların sürekli olmayan doğuşlarıyla belirenen "yılın bölünüşü," *bitşin* ile bir pan-Türk kelime olan *ülker*, "bölen" belirtilmektedir (B.10, 1, s. 95; 3, s. 40). Bunun bilinmesi, temel bir tarih olan *Kasım* ayını (yani iyi ve kötü mevsimi) "bölen"i, 7 Kasımı saptamak için Osmanlılarca da kullanılacaktır. Yazıt, yazı başlatan ikinci kesişten, yani yaz mevsimini başlatan eliyakın batışıyla igili olandan söz etmemektedir, ancak bunu zorunlu olarak bilmeleri gerekirdi. Türkiye'de bugün önemli bir gün olup Hıdrellez günü (5-6 Mayıs) diye anılmaktadır ki, bu kelime Kuran kahramanı Hızır (Hizr) ile Kitabı Mukaddes kahramanı İlyas'ın (İlya) birbirlerine kavuşması günü olarak kabul edilmektedir (Q.151; P.18, s. 251 vd); aslında İlyas ilkbaharı, kelimesi kelimesine "*ilk yaz*"ı belirten eski terimin çarpıtılmış şeklidir.

Moğol diline *metşit* şeklinde geçen *bitşin* kelimesi Türkçede, Pleiad'larla ilgili birçok efsaneye esin kaynağı oluşturacak olan kendi eşsesli kelimesi "maymun"la karıştırılacaktır. Efsanelerin eskilikleriyle övünüp övünmediğini tam olarak bilemiyoruz (Q.68, s. 140-141).

Altaylıların ve Sibiryalıların Kutupyıldızı'yla [Demirkazık, –çn] ilgili çağdaş görüşleri, üst noktasını bu yıldızın oluşturduğu *axis mundi* yerini vurgulamakta (Q.68, s. 33) ve böylece eski Türk ve Moğollarda *kazuk ve kadasun*, yani "kazık"[6] isimlerinin yetiştiriciler için ne anlama geldiğiyle ilintili olarak genelde antik görüşlere daha bağımlı kaldıkları anlaşılmaktadır. Yıldızlar bağlı hayvanlar gibi kutupyıldızının etrafında dönmektedir. Herhalde, eski Türkçedeki adını bildiğimiz takımyıldızların sonuncusu olan Büyük Ayı'yla ilgili bazı kavramlar da arkaiktir. Daha XI. yüzyılda, "yedi han," *yeti han*'dan söz edilmesi gibi (B.10, 3, s. 247) burada da yedi kardeş veya yedi hükümdar görülür (P.1, s. 136-139).

Gezegenler daha karmaşık bir sorun oluşturur. L. Bazin, Türkçe isimlerinin olduğunu, yalnızca Venüs [Zühre, –çn], Jüpiter [Müşteri, --çn] ve Mars'ı [Merih, --çn] tanıyan Tu-kiuların (F.8, s. 575), biri güneşe çok yakın olduğu, diğeriyse çıplak

---

[6] Çeremisler için J.11, s. 295'e; Tunguzlar için J.20, 4, s. 342; J.9, 1, s. 275'e; Kutsnetsk Tatarları için J.12, 1, s. 273'e bakınız; Baykal gölü bölgesi için J.15, s. 97'e bkz. Ayrıca bkz. J.19, s. 284 vd.

gözle zor görülebildiği için Merkür [Utarit, –çn] ve Satürn'ü [Zühal, –çn] bilmediklerini düşünmektedir (*a.y.*, s. 574). Bazin'in varsayımını genel olarak kabul ediyorum. Bununla birlikte 7 ve 9 rakamları ve bunları içeren sayılara verilen olağanüstü önem (R.14; Q.36) ancak 7 ve 9 gezegenlik bir sistemle ilişkili olabilir. Aslında bu çelişki sorun yaratmamaktadır; sabah ve ikindi vakti Venüs ve Mars'ın ayrı yıldızlar sanılması yüzünden ikisinin dört olarak sayılmış olması düşünülebilir. Daha ender olarak söz edilen ve daha yakın zamanda keşfedilen dokuz gezegene gelince (bkz. yukarıya) bunlar ya sonradan yapılan bir keşif ya da daha doğrusu, Hint astrolojisinden alınan, ayın çıkan ve inen boğumları olan *katu* ve *rahu*'yla açıklanabilir.

Mars ve Jüpiter'in bilinen büyük bir rolleri yoktur. Jüpiter bazen bir kartal, bazen de teraziyi belirten bir isim olan *kara kuş* olarak temsil edilmektedir (B.10, 1, s. 131; 3, s. 40). Venüs'ünse çok daha büyük bir önemi vardır. Venüs, daha önce Orhon yazıtında da görüldüğü gibi, eski Türkçede *erklik ve erlik,* "Güçlü," "Yiğit" denilen bir kişi, gün ağarırken görünen yıldızları öldüren savaşçıdır. Türkçede hiç değilse 1202 yılından beri belirtilen, cehennemler tanrısı ve ölüler dünyasının hükümdarı *Yama*'nın karşıtı olarak modern zamanların *Erlik Han*'ı olmak üzere gökten yere inecektir. Düalizme olan eğilimi, bazı durumlarda onu Gökle rekabete zorlayacaktır. Zaten Altun Köl I hemen hemen kesin bir şekilde *Erlik*'i ölüm tanrısı olarak sunmaktadır: "Erklik bizi ayırmıştır" (satır 8). Aslında bu belgenin, büyük önemi vardır, çünkü çağdaş Türk-Moğol tanrılarının en ünlü tasvirlerinden birini yaklaşık bin yıl geriye götürmektedir. Belki de göksel savaşçı, sanıldığından daha erken bir zamanda yere inmiş olabilir. Herhalde bu yüzden, XI. yüzyılda *Yaruk Yıldız*, "Işığın Yıldızı" diye de adlandırılan Venüs, Lucifer (B.10, 1, s. 96; 3, s. 194) olarak tanımlanmaktaydı. Aynı zamanda veya bir süre sonra etnografya yayınlarında, "*çoban*" ismiyle karıştırılacak olan ve herhalde akşama doğru ortaya çıktığından ötürü *çolpan* "parlak" (E.23, s. 20-25) olarak adlandırılan yıldıza *solbon* adıyla (örnek: E.18, s. 711; Q 68, s. 141, 143, 353) tekrar rastlayacağız.

Türkçede güneş evrensel olarak *kün/gün* (veya ekleme türemesiyle *güneş*) olarak adlandırılmaktadır, ancak aynı zamanda gündüz yaşanan günü de tanımlar ve Moğolca adı *naran*'dır. Ay, Türkçede *ay*'dır; bu kelime takvim ayını da ifade eder; Moğolcası da *sara*'dır.

Bizi doğrudan ilgilendirmeyen Uygur edebiyatını bir kenara bırakırsak, yıldız kültleriyle ilgili belgeler arasında, güneş ve ayın adının anılmadığı yalnızca iki örnek bulabildim. Bu belgelerin birincisini Yakût aktarmıştır: "Kırgızlar Venüs ve Sa-

turn'e taparlar ve Mars'ın uğursuz olduğuna inanırlar" (H.15, s. 215); ikincisiniyse Ebû'l Fida aktarmıştır: "Komanlar yıldızlara taparlar" (H.1, s. 287; ayrıca bkz. G.31, s. 398). Diğer bazı ender kaynaklar "yıldızlar"a duyulan hayranlığı, saygıyı veya yıldız kültünü başkaca ayrıntı vermeden açıklar. MS birinci yüzyıldan başlayarak yüksek Asya'nın göçebe kabilelerinde "gök, güneş ve yıldızlar kültü" (I.15, s. 53) veya "yıldızlar, güneş ve ay kültü" (*a.y.*, s. 37; I.14, s. 48) gelişmiştir. Daha sonraları *Hududü'l-Âlem*, Çiğil Türklerinin "güneşi ve yıldızları büyük bir tutkuyla sevdiklerini" belirtmektedir (H.21, s. 99).

Özellikle güneş ve ay önemli bir rol oynamakta ve dolayısıyla en çok bunların adı anılmaktadır; bunlardan birincisinin ikincisi üzerinde açık bir üstünlüğü vardır; ay tek başına bir kült unsuru olarak belirtilmez ve güneş sık sık böyle anılmaktadır. Ay'dan ancak zaman zaman güneşle bir arada söz edilir; Hiung-nularda (I.17, s. 60; I.14, s. 76-77), Tabgaçlarda (I.35, 2, s. 1368) ve Plan Carpin'e göre, özellikle Cengiz Han dönemi Moğollarında (G.29, s. 37-38) böyle bir beraberliğe rastlanmaktadır. Güneş kültünün varlığı Slav-öncesi Bulgarlarda (H.1, s. 296), Kırgızlarda (H.29, 4, s. 19-20), XII. yüzyılda Kimeklerde (H.26, 2, s. 223), Kara Kitanlarda (O.6, s. 398), Cengiz Han dönemi Moğollarında (G.5, s. 289) ve ayrıca XIV. yüzyılda (P.7, s. 56) oldukça kesin bir şekilde belgelenmektedir. Hatta Kitanlarda, güneş "tanrıların en büyüğü" olarak kabul edilmekte, buna karşın uğursuzluk unsuru olan ay herhangi bir kült konusu olmamaktadır (I.36, s. 214). XVII ve XVIII. yüzyıllarda seyyahların anlatımlarında güneş ve güneşe duyulan "hayranlık" ya da "saygıya" dair pek çok belgeye sahibiz; ancak bunlar karmaşık betimlemeler içindeki anlaşılmaz kelimelerden oluşmuştur; ayrıca bunları okurken söz edilen kült konusunun, örneğin güneşe karşı dönmüş vaziyette gökten ricada bulunulduğunda, güneşe mi yoksa göğe mi yönelik olduğunu belirlemek her zaman olanaklı olmuyor. Ayrıca bu konu, *Gizli Tarih*'te de bundan daha fazla açık değildir: Cengiz Han, "güneşe doğru dönmüş durumda ... tanrıların onuruna yere şarap döküyor ve dualar ediyor" (*MGT*, § 103). O zamanlarda dua için güneye doğru dönülürdü ve çok sayıda tören meridyene bakarak yerine getirilirdi.

Türk ve Moğol metinleri, herhangi bir şekilde yıldız dininden söz etmiyor; ancak Yenisey yazıtları, ölünün kaybettiğine üzüldüğü eşyalar listesi dolayısıyla aya ve güneşe karşı yakarmalarında, kraliyet ailesinden olmamalarına karşın önemli olan kişilerle iki büyük yıldız arasındaki yakın bir ilişkinin varlığını kanıtlamaktadır.

Bugün elimizdeki bilgilerin ışığında, Uyak Turan ve Barik III yazıtlarının yal-

nızca güneşin adını andığına inanmak mümkündür: "Güneşim ... ben ayrıldım" diyor birincisi (satır 1); "Gökte olan güneşten ve yerde olan ülkemden yeteri kadar yararlanamadım" diyor ikincisi (satır 3). Belki de benim "kutsal toprağım"ın "güneş-ay" bütünlüğü şeklindeki bir birimle karşılaştırıldığı Minusinsk yazıtında (A.18, 3, s. 95) olduğu gibi, güneş-dünya ikiliğine indirgenmesiyle Göğün ve Yeryüzünün birbirine paralelliği belirtilmek istenmektedir.

Yine güneşle aya aşağıdaki şekilde yakararak: "Ay! Güneş! Mavi gökte! Ben ayrıldım!" (Eleges; Keçilik Kobu), "Ey Güneş! Ey Ay! Ben ayrıldım" sözleriyle, üç ayrı metin *az-* fiilini *azdım,* "ben ayrıldım" şeklinde kullanmaktadır (Begire, satır 2). Bunun ne demeye geldiği, belki de öteki dünyanın yollarında ruhun orda burda gezinmesi anlamına geldiği ileride görülecektir. En azından çağdaş Şaman davullarının üzerinde yıldızların resimleri bulunur ve bu davulları kullananlar, bu sembolleri yollarının görülmesini sağlayan vazgeçilmez aydınlatıcılar olarak kabul eder. Belki de yazıtlar, ölünün karanlıklar dünyasına (eğer öte dünya, karanlık bir dünya sayılırsa) girdiği andaki ışıktan varlıkları çağrıştırmaktadır. Eleges'te Kök Tengri'ye yapılan gönderme, yıldızlarla yüce Tanrı arasındaki ilişkiyi oldukça iyi bir şekilde anlatıyor gibi geliyor bana.

Orta Asya'da gökyüzünün kağıda döküldüğü kesindir, ancak bununla ilgili bilgilerimiz yetersizdir. 1078 yılında, Kitanlarda, bir hükümdar buyruğuyla sıradan halkın, güneş, ay, dağ ve ejderha resimleriyle bezenmiş ipek elbiseler giymesi yasaklanmıştı (I.36, s. 236), ki bu da en azından, tersinden düşünecek olursak, Uygurlarda üzerinde hiç değilse güneş ve ay temsilleri olan, bu tür ipeklilerin giyilmesi geleneğinin varlığını kanıtlamaktadır. Marco Polo, Kubilay zamanında Büyük Han'ın ay ve güneş resimleriyle süslenmiş bayraklarından söz etmektedir (G.30, s. 104); bunların doğru olması gerektiğini düşünüyoruz. Nitekim *Oğuzname*'de kahraman şöyle seslenir: "Güneş bayrağımız olsun!" (B.16, s. 268); bunun yanı sıra Türk kabilelerinin sancaklarında özel işaretler olduğunu biliyoruz. Ancak İslam dini kabul edildikten sonra bu işaretlerin yerini yavaş yavaş dinsel yazılar almıştır (O.51, s. 142 vd). Bir İslam amblemi olmayan ve herhalde ne Bizans'tan ne de av tanrıçası Diana'dan alınmayan ünlü Türk hilali, İslam dünyasında ilk olarak Ani şehrinin 1064 yılında fethedilmesi üzerine Ani katedrali üzerinde görülecektir; ancak amblem olarak belirli bir üstünlüğü daha sonra kazanacaktır (Q.129, s. 69-80). Selçuklular çağında, güneş ve ay aşağıdaki çok sayıda sanat eseri üzerinde yerini alacaktır: Ay, 1199 yılında *Panzehirler Kitabı*'nın kapağında (L.21), Musul'daki Bab-ı Sencer'de (L.20, 2, s. 213); güneş, Mayafarikin minaresinde (L.15, resim 1); her ikisinin bir-

likte olması Sivas'taki şifahanede [Darüşşifa, –çn], Niğde'deki Alaaddin camisinde (L.15, resim 6; L.24, s. 94; L.23, s. 9-13; L.7, s. 149) görülmektedir.

Bu eserler üzerinde ve ayrıca (antikçağlardan alınarı) yedi gezegenin İslam dünyasında çok sayıdaki temsil üzerinde güneş, ışınlarla çevrili insan kafalı bir yuvarlak şeklindedir; ay ise son çeyreğindeki şeklini ifade eden bir hilal olarak yarısı örtülmüş çizgili bir yüz (küçülen ay!) gibi görülmektedir (örnek: L.İ, no 161, 165). Bu temsili şekillerde eski Türk inançlarının izleri olduğu görüşünü yalnızca kabul etmekle kalmıyor, kuvvetle de inanıyorum da. Buna karşın Selçuklu anıtlarındaki güllerin "gök kültü ve Şaman geleneklerinin bir anısı" olduğu görüşünü (L.16, s. 136-137; ayrıca daha önceleri için bkz. L.15, s. 202-203) ve gamalı haçlar, rozetler, baklava şeklindeki süsler ve daireler (örnek: L.5, s. 18-19) gibi gelişmelerin çoğunun Şamian inançlarıyla ilintisini inanılmaz bulduğumdan, bunları reddediyorum (R.43, s. 178). XIII. yüzyıldan başlayarak İslam topraklarındaki kuşkusuz en dikkat çekici şekil (daha sonra elinde bir kılıç tutacak olan) bir aslanın sırtına yerleştirilen ve ilerde İran'ın arması halinde gelecek olan yarım-güneştir. Oldukça sık rastlanan kılıç ile aslanın bir arada bulunması, hem Kılıç Arslan adındaki ünlü kişilerin varlığı hem Moğolistan ve Sibirya kaya resimlerindeki tasvirlerle desteklenmektedir (Turan taşı örneği için bkz. A.18, 3, s. 44). Güneş ile aslanın birleşmesi (L.10'da ustalıkla gösterilmiş olmasına karşın) astronomik kökenli değil, söylence kökenlidir ve bunu hayatın kaynaklarını ele aldığımızda tekrar göreceğiz.

İslam ikonografisi, astroloji konusunda çağdaş Şamanizmdeki ikonografiye benzerlik gösterir. Şamanizm metal disklere düşkündür, rahiplerin elbiseleri bunlarla süslenmektedir; bu diskler güneşi, ayı ve bazen de onlarla birlikte dünyayı temsil etmektedir (P.24, s. 143; Q.68, s. 347; M.59, s. 90). Şaman davulları üzerine artık iyice yorumlanmış ve birçoğu göksel cisimleri belirleyen resimler çok sık çizilmektedir. İvanov'un elli Altay davulu üzerinde yaptığı istatistiksel bir araştırmaya göre, bunların otuzsekizi güneş, ay ve *solbon,* yani Venüs'ün resimlerini içermektedir (F.27; Q.38, s. 528'den alıntılanmıştır). Diğerlerinde de çeşitli takımyıldızlar sergilenmektedir (*a.y.*, s. 229, ayrıca bkz. s. 237, 241, 249). Eliade'nin düşündüğünün tersine, davullardaki bu yıldızlar, Şamanın evrensel gezisinde ziyaret ettiği yerleri belirlemek için değil (P.24, s. 162), ışık kaynakları ve yönelim olanakları olarak davulun üzerinde bulunmaktadır (Q.38, s. 249). Her durumda, yıldızları belirleme âdetinin eski geleneklerde yer aldığını bu davullar ortaya koymakta ve Müslüman Türklerin de bunu Şamanizm etkisi altında yaptıkları görüşünü daha kuvvetli kılmaktadır.

Müslüman Türklerin yıldız ikonografisinin insanbiçimciliği Orta Asya geleneğinde yer almamakta, ancak kendine göre Altaylıların, yıldızların yaşamı ile ilgili görüşlerini anlatmaktadır. Altaylılar için yıldızlar ve özellikle de güneş ve ay, her zaman insanlara benzer bir hayat yaşayan varlıklar olmuştur. Onların doğuşundan söz edildiğinde hemen hemen görüş birliği içinde *tok*, "doğmak" fiili kullanılmaktadır. Nitekim güneş doğdu demek için *kün togdi*, "güneş doğmuştur" denmektedir; bunun yanı sıra güneşin bulutlar tarafından gölgelendikten sonra tekrar ortaya çıkması halinde de aynı şey söylenmektedir (*Irk Bitig*, § LII). Aynı şekilde hem ayın her günkü doğuşu hem de yeniayla ilgili bayram dolayısıyla *ay togdi*, "ay doğmuştur" denilmektedir. Buna karşın Altaylılar ay ve güneşin ölümünden söz etmezler. Bunların batışını ve ayın son çeyreğini tanımlamak için *kün batdı* ve *ay batdı*, "güneş gömüldü" ve "ay gömüldü" deyimlerini kullanırlar.

Yıldızların hayatı, tutulmalar meydana geldiğinde, onları yutmaya çalışan devler, bazen ejderhalar, bazen de belirli bir *yelbegen* tarafından tehdit edilmektedir (M.55, 1, s. 372-373). Bu varlıklara daha yakın zamanlarda da değinilirse de (?) fikir eskidir: Peçenekler, Alexis Comnène zamanında bir ay tutulması dolayısıyla büyük korkular geçirmişlerdir (N.5, s. 134). Rubruck (müneccimlerin önceden tahmin ettiği) bir tutulmanın meydana gelmesiyle Moğollarda neler olduğunu şöyle anlatmaktadır: "Herkes gıda maddeleri stoku yapmaktadır, çünkü evlerinin kapısından dışarı çıkmamaları gerekir. Ve tutulmanın meydana gelmesi sırasında, davul ve müzik aletleri çalıyorlar ve büyük sesler ve uğultular çıkarıyorlardı. Tutulma sona erdiğinde, kendilerini içkiye veriyorlar ve çeşitli kutlamalarla büyük bir bayram yapıyorlar" (G.35, s. 239-240). Çağdaş olaylar bazı eski seyyahların çok ender olarak verdiği bilgilerin doğruluğunu desteklemektedir (Q.68, s. 134-136).

Yıldızların cinsiyeti bazen belirsiz olmakta; ancak bu konudaki kararsızlık, Türkçede cinsiyetler arasında bir ayrım yapılmadığından kaynaklanabilir. Plan Carpin için güneş "ayın anasıdır, çünkü ay ışığını ondan almaktadır" (G.29, s. 40). XII. yüzyıl için bu hayret verici bilimsel bilgiler, Türkiye'de Türkler arasında eski ve her zaman canlı kalan "Güneş Ana" ve "Ay Baba" isimleriyle bağlantılıdır (Q.73, s. 422). Ancak bu, gerek İslam çağında, gerekse İslam öncesi çağlarda güneş ve ay isimlerinin sık sık erkekler tarafından bazen *han* ünvanıyla birlikte kullanılmasına engel değildir (Ay Han ve Kün Han örnekleri için bkz. C.17, s. 82). Sonuç olarak diyebiliriz ki Ay ve Güneşin cinsel nitelikleri insanlarla ilişkilerinde pek belirleyici değildir.

Ayrıca şu nokta dikkati çekmektedir; ayın erkekliği, onu ilkel denen toplumlar

için her zaman önemli olan biyolojik olaylardan birinin sorumlusu olmaktan alıkoymamıştır: Kadının aybaşı hali. Birçok diğer toplum gibi Türkler ve Moğollar da âdet halini ifade etmek için ay kelimesini sık olarak kullanıyorlar ve bu kullanımın da belirttiği gibi âdet görme dönemiyle ayın aşamaları arasında bir ilişki kuruyorlardı. Soğuk, nemli, doğurgan ve esas olarak aycıl bir hayvan olan tavşan, bir araya toplamaya çalıştığım çeşitli nedenler dolayısıyla (R.38, ayrıca bkz. Q.21) ve dişi tavşanın kadınlar gibi âdet görmesinden ötürü sık sık tabu kabul edilmiş ve günümüzde bile İran ve Türkiye'deki Şiilerce tabu sayılmaktadır.

Yıldızların dönme hareketi ve göğün çevrilmesi temel kozmik olaylar olarak kabul edilmekte ve evrende yer almak için onları taklit etmek gerekmektedir (Q.130, s. 582; ayrıca bkz. N.33, s. 12, 14, 23). Çok eski çağlardan beri, yıldızlarla ilintili olan ve üzerlerinde: "dönen bir dilim" şeklinde bir yazı yazılabilen eşyalar, kült nesnesi olarak üretilmekteydi (Olhon I, A.18, 2, s. 159). Kurban törenleri sırasındaki bazı arındırma işlemlerinde, hükümdarın göğe tanıtılması vesilesiyle, cenaze törenlerinde, dönme hareketlerinin yapılması zorunluydu. Çoklukla at üzerinde gerçekleştirilen bu hareketler güneşle, çok eski çağlardan beri güneşe değin bir hayvan olan at arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Oniki Hayvan Takvimi'nde, onun ayı yaz gündönümündedir; Turfan'da bazen tamamen maviye boyanır. Yıldızların hayatına gelince, onların insanların hayatı üzerinde etkisi vardır. *Kutadgu Bilig*, Yeniay (doğmuş olan Ay) adlı bir kişinin yardımıyla bunu ifade etmektedir: "Bu ay doğduğunda, ilk önceleri küçüktür. Günden güne büyür. Dolunay olduğunda, dünyayı aydınlatır.... Tam olduğunda, yükseğe çıktığında, dağılmaya başlar ve şekli kaybolur. Işığı noksandır ve yeniden kaybolur. Akşamları küçük küçük tekrar doğar ve yeni baştan dolmaya başlar. Benim öz doğam da buna benzer, bir görünür, bir kaybolur" (B.1, s. 90, tam metin için bkz. R.43, s. 184). XVIII. yüzyılda Verbiest, Moğollar için şunları söylemektedir: "onlar, ay ufaldıkça yaşlandıklarına ve yeniay ile gençliklerinin tekrar başladığına inanmaktadırlar" (J.13, 6, s. 596). Genel olarak gökte meydana gelen her şey normal şekilde dünyada aksini bulur. *Oğuzname*'de bir genç kız "Mavi Gök gülerse gülmekte, Mavi Gök ağlarsa ağlamaktadır" (bkz. aşağıda s. XXX). *Irk Bitig*'in bir yerinde şöyle denmektedir: "Bir adam üzgün hale gelmiş, gök de bulutluydu. Bu olaylar üzerine güneş göründü. Üzüntüden sonra neşe geri geldi" (§ LII).

Ayrıca harekete geçmek için olumlu anları incelemek gerekir: geliştirecek veya refaha kavuşturacak olan şeyleri ayın büyüdüğü zamanlarda; zora düşürecek şeyleriyse ayın küçülmesi zamanlarında yapmak zorunludur. Bu oldukça evrenseldir

(bkz. Cermenler için G.40; Galyalılar için G.8, I.50; Yunanlılar için G.42; V.50; ayrıca bkz. P.25, 3, s. 192). Orta Asya'da Hiung-nuların çağından beri "ayın durumunun gözlemlendiği" ve ayla beraber hareket edildiği," özellikle askeri hareketlerin onun tarafından "yönlendirildiği" belgelenmektedir (I.17, s. 60; I.29, s. 10; I.38, s. 411; I.35, 1, s. 438). Çinliler, "Tu-kiular hücumlarını başlatmak için ayın dolunay durumuna gelmesini beklerlerdi" (I.25, s. 41; I.21, s. 28) derken bu olguya işaret etmektedir, ancak yanlışlıkla bir iki kelimeyi unutmaktadırlar; aslında bunu şöyle düzeltmek gerekir: bildiğimiz kadarıyla savaşlara ait tarihlerin de kanıtladığı gibi, "ayın büyür durumda" veya dolunay halinde olmasını beklerlerdi (bkz. R.43, s. 185). Plan Carpin bu konuyu iyice belirtirken aynı hatayı yinelemez: "(Moğollar) yapmak istedikleri her şeyi ayın başında veya dolunayda yapıyorlar" (G.29, s. 40). Başka gözlemcilerden de ayın büyüme döneminin faydaları hakkında ek bilgiler edinmekteyiz. Hayton, ilk ayın, yılın tüm olayları üzerinde belirleyici bir etkisi olduğunu düşünmektedir (G.16, s. 252); günümüzde de Türkiye'de, zengin olmak için altına bakmak, mutlu olmak için ise sevilen kişiye yeniayda bakmak gerekir vs.

Daha ileride ayrıntılı şekilde göreceğimiz gibi, bitkisel biyolojik dönemle ilintili olarak seçilen cenaze töreni tarihlerinin kasvetli an ama dirilmenin de güvencesi olan, ayın son gününe ve özellikle yazın gündönümüne (Bilge Kağan için bu son durum gerçekleştirilmiştir) ve Pleiad'ların sürekli olmayan doğuşuna (Köl Tegin için) rastlanılmasına çalışılmaktadır (A.4, s. 240).... Ay-güneş takvimlerine karşı aynı özen, büyük kabile veya imparatorluk adak kurbanlarının yerine getirilmesiyle de gösterilirdi (R.43, s. 188 vd).

Bitkisel ve ayla ilgili biyolojik yaşamın böyle sık sık kesişmesi, ölümün ve dirilmenin sürekli sembolleri olan ayın ve ağacın açık bir biçimde birbirine benzetildiğini düşündürmektedir; onları böyle, bazen hayatın kaynaklarına bağlı olarak bulacağız. Diğer bir benzetiş ay ile kadınları sevmek ve gebe bırakmak gibi bir ünü bulunan ve kış uykusu, yıldızın uykusunu hatırlatan ayı arasında yapılmıştır (bkz. P.24, s. 158). Eski *adhig* kelimesinden gelen *ayı* isminin, *ay* kelimesiyle aynı etimolojiye sahip olmamakla beraber bu benzetiş isimler arasındaki benzerlikten kuvvet almıştır (R.17, s. 287 vd). Son olarak güneşin ve ayın, efsanelerin yaratıcıları ve ataları şeklinde bunların oluşumlarında büyük bir rol oynadıklarını şimdiden belirtmek gerekir. Bu durumda, onlar kendi ışınlarıyla veya mavi, yani göksel denen hayvan formuyla belirginleşir. Karşılıklı olarak tüm hayvanların mavi olduğu, Gökten gelen tüm hayvanların bu ışınlar tarafından getirildiği veya bunların

Tanrı'nın araçları olan yıldızlar aracılığıyla Tengri'nin vücutbulmuş şekilleri olduğu düşünülebilir.

Yeryüzü

Yeryüzü, "Orhon'un doğuşu"nda, Gökle aynı zamanda yaratılan *yer* kelimesi olarak ortaya çıkmakta ve metnin sonraki bölümlerinde altta olanın *asra* kelimesiyle tanımlandığı, iki evresel bölgenin biri olarak anlatılmaktadır. Göğün mavi olması gibi, düya esmer, koyu ve yağızdır. *Asra*'nın *üze,* yani "yüksek veya yükselmiş"in; *yer*'in *tengri*'nin ve *yağız*'ın *kök*'ün karşıtı olduğu ölçüde, yeryüzünün de Göğün tamamlayıcısı olduğu sonucuna varılabilir; ayrıca doğal olarak yer insanlara çok daha yakındır. O çağlarda yeryüzünün de tanrısallığı olup olmadığı sorusunu kendime sordum (R.45; ayrıca bkz. Q.125) ve sonuç olarak alt düzeyden bir tanrısallık olmasına karşın bu özelliğinden hiçbir şekilde kuşku duyulamayacağına inanıyorum.

Yeryüzü hakkında hem yabancı kaynaklar hem de ne yazık ki her zaman birbirini tutmayan ve çözümlenebilmeleri pek yakın görülmeyen karmaşık sorunlar içeren yerel metinlerden bilgi edinmekteyiz. Gök ile Yeryüzü gerçek bir çift olarak görülmek istenmiştir; ancak bu bir ölçüde ve belki de yalnızca bazı toplumlar için geçerlidir (özellikle bkz. Q.97).

Bu çift düşüncesi Kitanlarda belirgin şekilde ortaya konmaktadır, nitekim kozmolojilerinde eril göğün eşi dişil yeryüzüdür. Geleneklerine göre yeryüzü tanrısı gri bir ineğe binmiş yaşlı bir kadındır. Wittfogel ve Feng, burada herhangi bir Çin etkisini görmemekte ve Çin tanrıçasının tarımsal yeryüzüne ait olduğunu, Kitanlardaki tanrısallığınsa tipik şekilde pastoral olduğunu belirtmektedirler (I.36, s. 201). O zamanlarda, her ikisi beraberce kutsanıyordu. Ne var ki, o zamanlarda bile Göğün üstünlüğü kabul edilmişti. A-pao-ki, Gök ve Yeryüzüne, düşmanlarını affettiği şeklindeki kararını bildirir, ancak yalnızca Göğe, iktidara geçtiğini söylemektedir (*a.y.*, s. 215). Bu davranış gerçekte Moğollarda, hatta hem Gök ile Yeryüzü çiftinin varlığı hem de Göğün üstünlüğünün söz konusu olduğu Türklerde de görülebilir. *Gizli Tarih*, Gök ile Yeryüzünü birçok kez kusursuz bir eşitlik halinde görmektedir; gelecekte Cengiz Han şöyle seslenir: "Gök ve Yeryüzünden destek ve güç alarak, her şeye kadir olan Gök tarafından seçilmekte ve Yeryüzü-Ana tarafından amacına ulaştırılmakla..." (§ 113); ya da: "Gök ile Yeryüzünün anlaşmış olmalarından ötürü şuna karar verdik ki, Timuçin halkın hükümranı olacaktır" (§ 121) ve: "Bu gibi iyi bir hareketin ödülü olarak Gök ile Yeryüzü bunun ödüllendirilmesi konusunda karar

versin" (§ 163). Paleo-Türk yazıtlarına gelince, aşağıdaki gibi anlatmaktadırlar: "Yukarıda Gök ile aşağıda Yeryüzü bunu emrettikleri için" (*M.II*, K, satır 10). Ayrıca Yenisey yazıtlarında şöyle denmektedir: "Gökte bulunan güneşten ve yeryüzünde bulunan ülkemden yeterince yararlanamadım" (Barik 3).

Bunlar doğruluğu yadsınamayan olaylardır, ancak istatistiksel olarak istisnadırlar ve yeryüzünü göğün eşiti, hele hele dişisi yapmaya yetecek nitelikte kanıtlar değildirler. Yeryüzünün dişiliğiyle ilgili baskın inanç bir yana, günümüzdeki Buryatlarda olduğu gibi, onun erilliği üzerinde ısrar edenler de vardır (bkz. Q.144, s. 438 vd'deki "Beyaz Yaşlı"). Son cümlesi dışında aşağıdaki konuları açıklarken Theophylactus'un çok yanıldığını sanmıyorum: "Türkler, ateşi olağanüstü şekilde onurlandırıyorlar; ayrıca su ve havaya karşı da saygı duyuyorlar; Yeryüzünü de kutluyorlardı, ancak gök ve yeryüzünün yaratıcısı olarak sadece Tanrı'yı kutsamakta ve kabul etmektedirler" (I.6, s. 248). Yazıtlarda bir süre sonra, Uygurlar döneminde, aşağıdaki şekilde farklılıkların ayrıntısına işaret edilmektedir: "Yukarıda Kök Tengri'nin emretmesi ve aşağıda Yağız Yer'in yönetmesi nedeniyle..." (*Tar.*, satır 16).

Yazıtlarda "kutsal" olarak çevirdiğimiz, ancak *yer*, "yeryüzü" ile "*yer sub*," "yeryüzü-su" arasında Kaşgarlı'nın belirttiğine göre "serbest bırakılan" anlamına gelen *iduk* kelimesiyle tanımlanan farklı bir kavram bulunur (B.10, 3, s. 377). Her ne kadar bu terim "adanmış" hayvanlara, "mutlu ve kutsal" olan her şeye uygulanırsa da (*a.y.*) aynı zamanda avlanmanın, balık tutmanın, ağaçları kesmenin vs yasak olduğu yer veya yerleri de anlatmaktadır. Topraklar üzerinde etnografların "hâkim-sahip"ler veya "hâkim-tinler" olarak adlandırdıkları nesneler yaşamaktadır (Q.101, s. 172-197). Bunlar Kaşgarlı'nın "efendiler, soylular, tanrılar" şeklinde tanımlayacağı Türkçedeki *idi/izik*, Moğol-Tunguzcadaki *ezen/ecen*'e karşılık gelmektedir (B.10, 1, s. 87, 330). Moğol dili "yeryüzünün hâkimleri," yani *yazir-un ezen* ismini verir. *İduk* ile *idi/ezen*'in kesinlikle ilişkili olması gerekir ve her ne kadar bunlar sonuçta birbirine karıştırılmış olsalar da başlangıçta aynı şeyi ifade etmiyorlardı.

Dolayısıyla *yer sub*'un, *iduk* şeklinde tanımlanan, "serbest bırakılan" suların ve yerlerin tümünü temsil etmesi gerekmektedir. *İduk yer*'in ayrıca, Minusinsk yazıtında (*sub* olmadan) yer aldığına da dikkat etmek gerekir (satır 1). Bu iki terimin olağan olmayan ayrımında, özel bir amaç görmek eğilimindeyim ve bu amacın metin yazarının *öz yerim*, "öz toprağım" olarak tanımladığı (ve varsayımsal *idi*'lerin olmayan) bir yerin kutsallığı üzerinde ısrar etmek olduğunu sanıyorum. Ayrıca Tariyat yazıtı şöyle der: "Benim olan bu topraklarda ve sularda yerleşiyorum ve göçebe hayatı yaşıyorum" (satır 19).

Yer sub'ların, yeryüzünün üzerinde dolaşan görünmez şeyleri, yani yerin hâkim-sahibi olan ve bu sıfatıyla özellikle halka yakın her şeyi temsil etmesi dolayısıyla ilahi dereceler içinde yüce bir yeri olduğu açıktır. Benim yorumum; bunlarda "dünya ruhlarının tamamını değil, ancak bölünmez bir tanrısallık" gören Barthold'unkinden (O.8, s. 12) ve yine bunların bir tek yerde, Ötüken'in ormanında ve Tamir adındaki tek bir akarsuda veya "daha doğrusu onun kaynağında" olduğunu ileri süren Giraud'unkinden (O.32, s. 107) ayrılmaktadır. Bu görüşümü, sadece Altaylıların genel ideolojisi değil ayrıca İran'da *ab-i şak isfahan,* yani "Isfahan'ın yeri ve suyu" ulusal toprağın ve bölümlerinin tümünü tanımayan deyiminin varlığı desteklemektedir (A.28, s. 36). Ayrıca Moğol çağında, "toprağın ve suların cinleri" şeklindeki (bkz. aşağısı) anlatım ve son olarak Türklerin ve Moğolların çağdaş betimlemelerinde bulunan hâkim-tinlerin sayısının çokluğu da bu görüşü desteklemektedir. Giraud'ya karşı şunu eklemek isterim ki, gerçekte *iduk* olan, Ötüken ve Tamir, gerektiğinde herhangi bir anlamsızlık olmadan kendi isimleriyle de belirtilmektedir.

Tıpkı göklerin yıldızları gibi yeryüzünün ayrıcalıklı kısmı olan *iduk yer sub*, tek veya çoğul olarak, tehlikeli anlarda halkı coşturmak veya ulusal birliği gerçekleştirmek gerektiğinde, yazıtlarda belirtildiği gibi Tengri'yle birlikte harekete geçmekte, ama Tengri olmadan hiçbir zaman müdahale etmemektedir ki, bu da beni *iduk yer sub*'un imparatorlukla ilgili olmaktan çok, halkla ilişkili bir tanrısallık olduğu yönünde düşünmeye itmektedir. Tonyukuk artık ordusunu daha ileriye götüremediği zaman, Tengri ile *iduk yer sub* ona baskı yapmaktadırlar (satır 38). Çin İmparatoru, Türk halkını ortadan kaldırmayı istediğinde, "yukarıda Türklerin Tengrisi, aşağıda Türklerin *iduk yer sub*u şöyle demektedir: "Türk halkı hiç haline gelmesin. Bir halk haline gelsin ve bir halk olsun" (*M.I* ve *M.II*, satır 10-11). Dolayısıyla *iduk yer sub* yeryüzünün bütününden çok daha dar ve daha belirli bir anlama sahiptir.

Altaylıların, komşularına kendi öz *yer sub*'larını vermeleri doğaldır. Moğol çağında, "Çin halkının yeryüzü ve su tanrılarından"ndan söz edilmektedir (*MGT*, § 272; ayrıca bkz. D.19, s. 363). Ayrıca sıra belli toprakların Moğollarca "yasaklı bölgeler," yani kullanılmayan topraklar ve sular haline getirildiğini biliyoruz. "Samur, sincap ve yabani hayvanlar yönünden zengin toprağını yasak bölge olarak ilan etmişlerdi" (*MGT*, § 9). Reşidüddin'in anlattığına göre taç giyme töreninden sonra Möngke, "tüm yaratıkların memnun olması" için "hayvanları avlamaktan, vurmaktan ve öldürmekten" kaçınılmasını emretmiştir (H.8, s. 206). Günümüzde bile bu korunmuş bölgeler hâlâ vardır. Bouillane de Lacoste, Ulan Bator'dan daha yükseklerdeki Bogdo Ula tepesinin, "yerli halkın bir otu bile koparmayı yasakladığı gibi

hiçbir hayvanın öldürülmesine izin vermediği kutsal bir dağ" olduğunu saptamıştır (M.16, s. 18). Diğer bir yerde, Castagné, avlanmaları yasak olan balıkların yaşadığı kaynaklardan söz etmektedir (Q.24, s. 250). Altay Tatarlarında, VIII. yüzyıla ait bir deyimin hemen hemen aynısına rastlanmaktadır; *yetti ezinti yerim sum,* "yedi kapılı toprağım ve suyum" (Q.68, s. 177). Bu örnekler çoğaltılabilir.

Toprak tanrı veya tanrıçasıyla Çinlilerin tanıttığı *Po-teng-ning-li* isminde ve S. Julien'in hatalı bir yorumu dolayısıyla bilim dünyasının uzun zaman bilmediği bir "yeryüzü tanrısı veya tanrıçası" arasında daha ince bir ayrım yapmak olasıdır (I.21, s. 11; bkz. O.19, s. 58). *Çeu-şu* şunları yazmaktadır: "Ötüken'den beşyüz *li* ötede, aniden karşınıza yüksek bir dağ çıkar; üzerinde ne bir ot ne de ağaç vardır. Buna *Po-tengning-li* derler ki, Çince "Yeryüzü tanrısı" anlamına gelmektedir" (O.78, s. 214-215). Çince çevriyazısı *but/bot tengri* şeklinde ve *t* ile *r* arasındaki ilişki dolayısıyla sıfatın "gri" anlamına geldiği (gri Tanrı) ve Orhon'un doğuşundaki *yağız*'a karşılık gelen, eski bir *boz* veya *bor* (*r/z* değişikliği) *tengri* şeklinde bir anlam vermektedir. Ancak Çincedeki "yeryüzü tanrısı" anlamına gelen *bot*'u göz önünde bulundurmak gereklidir. Bu belgeden çıkan anlam nedir? Hiçbir şekilde bir sonuca varmak olanaklı değildir; ancak en azından bir veya birkaç dağın, çeşitli Altay toplumları tarafından yüksek bir tanrısallık derecesine yükseltilmiş olması olasıdır. Çözümlenmesi gereken, bu dağların yüksek konumlarının doğrudan doğruya kendilerine mi bağlı olduğu yoksa bunların yeryüzünün sembolleri mi oldukları sorusudur. *But/Bot Tengri*, Tu-kiuların ve ilk Uygurların kutsal dağı olan *Ötüken*'den farklıdır. Oysa XIII. yüzyılda Moğollar, herhalde Ötüken'le bağlantılı olması gerekecek şekilde (O.78, s. 218-219) *Etügen/İtügen* isimlerini (E.16, 3, s. 17-18) Tu-kiulara göre çok daha belirgin olarak yer tanrıçasına verirler. Moğolların Kutlu Dağı ise Burkan Kaldun ismini taşımaktadır ki bunun birinci *boz/bor* (*Boz Han*, *Bor Han*) kelimeleriyle bağlantısı zor anlaşılmaktadır. Bu verilerden, kesin olmasa da art arda gelen imparatorlukların kendi güç merkezlerinde ulusal bir kutsal dağ ile belki de doğdukları yer olduğu için yeryüzünü temsil eden başka bir dağa sahip olmaları gerektiği sonucu çıkarılabilir. Beş yüzyıl içinde, şanlı Türk Ötüken'inin, artık o insanlar için hiçbir şey ifade etmeyen, *Po-teng-ning-li*'nin yerini tuttuğu anlaşılmaktadır. Batılı seyyahların[7] türettiği *itoga* ve *natigay* (F.29) kelimelerinin (bkz. G.28, s. 791-792) *itügen*'i temsil ettiği konusunda bir görüş birliği vardır (Q.4, s. 16-18'de

[7] Jean du Plan Carpin ve Vincent de Beauvais *itoga* der, Marco Polo *natigay* ve *nacigay* der. Jean de Mandeville ise *yroga* kelimesini yanlış yazmıştır (G.21, 1, s. 171; 2, s. 364).

ileri sürülmüştür; I.17, 1, s. 181 ise hatalıdır), ama türettikleri kelimelerin hemen hemen hepsi yanlıştır Yalnızca birinci isim kuşkulu görünmemektedir. Ancak zorluklar bununla da bitmez, çünkü Plan Carpin şunları yazmaktadır: "Bu Tanrı *İtago* diye adlandırılmaktadır, ancak Komanlar ona *kam* (= Şaman) (G.29, s. 40) derler." Bu da, eğer Plan Carpin burada yeryüzü tanrısı *itügen* ile kadın Şaman *utagan*'ı karıştırmıyorsa, bana daha olası göründüğü üzere, bir yanlış anlamadan ya da hatadan kaynaklanmaktadır (F.16, s. 15-16). Öte yandan Rubruck veya Marco Polo gibi (G.35, s. 58-61; G.30, s. 83) Plan Carpin (G.29, s. 58) köylerde arabalar üzerine yerleştirilmiş insanbiçimli, keçe veya bezden yapılmış bazı putların gerçekte "sürülerin çobanları veya süt üretiminin ve genç hayvanların koruyucuları olduğunu" görmüş olabilir. Marco Polo, "kendi eşlerinin, çocuklarının, hayvanlarının ve tahıllarının bu korucularının" yani Natigay ve eşinin de "yeryüzünün tanrıları" olduğunu belirtmektedir. Natigay yeryüzü anlamına gelirse de Marco Polo tarafından bir erkek olarak sunulmakta, oysa *Gizli Tarih* daha önce gördüğümüz gibi onu ana olarak adlandırmaktadır. Onun etkinlik alanına gelince, seyyahlarımızın söyledikleri gerçekten doğrudur: "Kendisine bereket, doğurganlık, sürülerin çoğalması için dua edilmektedir" (E.16, s. 17-18). Günümüzde bile Yakutlarda, "otların büyümesini sağlamakta ve bebeklerin doğumuna yardım etmektedir" (Q.68, s. 247). Eskiden, Tunguzlar, bütün üretimlerin gerçekleşmesini ona bağlıyorlardı (J.9 1, s. 276).

Dinsel hayatın bu alandaki karışıklığını büsbütün arttıran nokta, Türklerin Umay (Q.10) dedikleri ve hiçbir şekilde yeryüzüyle karıştırılması olanaklı olmayan, ancak hemen hemen onunla aynı sıfatları olan ayrı bir tanrının varolmasıdır. Panteonda çok eskiden beri var olan Umay'ın bunlar arasında belirgin bir yeri vardır. İsmini bilen Kaşgarlı onu "plasenta" (B.10, 1, s. 123) olarak çevirmektedir ve ilk önceleri gerçekten plasentaya değin bir güç olarak görünmektedir. Yüzyıllar boyunca rastlanan plasentayla ilgili sayısız âdetin hiçbiri (M.51, s. 91 vd; *M.II*, s. 51) ne Yakutlarda ondan sonra ortaya çıkan ve halen var olan Ayisit Hatun ve ne de çocukların korucusu ve ölü ruhların yol göstericisi, çağdaş Altay'ın Umay'ının (E.23, s. 1788; E.30, s. 783) eski zamanlardaki önemini belirtmeye yeterli değildir. Ulan Bator'daki çok hırpalanmış yazıtta, Umay'ın ismi, *Kögmen* kutsal dağı, *iduk yer sub* ve *han tengri*'den sonra dördüncü ve sonuncu olarak görünmektedir. "Kadın," "imparatoriçe" anlamına gelen *hatun* sıfatıyla birlikte bulunmaktadır ki, bu da, bu iki ardıl ifadenin yapısı farklı değilse bu tanrıçanın gökle bir çift oluşturduğunu düşünmeye olanak vermektedir; ne var ki *han* isimden önce ve *hatun* isimden sonra gelir (A.18, 2, s. 151-153). Tonyukuk yazıtında, Tengri ve *iduk yer sub*

ile adları birlikte geçmekte ve "insanlar üzerine baskı yapmak için" onlarla birlikte müdahale etmektedir (satır 38). Köl Tegin yazıtındaysa Kağan'ın "Göğe benzer" olduğu gibi, imparatoriçenin de "Umay'a benzer olduğu" belirtilmektedir (*M.I*, D, satır 3). Ve sonuçta birinin "İsim Umay Beg"dir demesi dolayısıyla bu ismin erkekler tarafından da kullanılabileceği görülmektedir (Altun Köl I, satır 6). Kaşgarlı, onun gücünü şöyle özetlemektedir: "Kendisine tapınıldığı takdirde, bir çocuk doğmaktadır" (B.10, 1, s. 123). Yeryüzüyle yakınlığı oldukça gerçek olup gökle ilişkisi de gerçek olabilir; ancak bu ilişki dönem dönem meydana gelmektedir.

Louis Bazin onu "ana-tanrıça" (Q.10) olarak adlandırmaktadır; ama ancak yeryüzüyle birleşerek gerçek bir ana tanrıça olabilmektedir. Kaşgarlı'nın "çocuğun bir arkadaşı" şeklinde ifade ettiği şeyin çok önemli olması gerekmektedir; tüm gebelik boyunca fetusla birlikte bulunması nedeniyle (M.51, s. 92), sık sık (*eş*) isminin verildiği Türkiye'de önemine hâlâ inanılmaktadır. Ana tanrıça, doğurganlığı elde etmek için dua edilen, önünde diz çökülen (*tapın-*) güçlü bir eşlikçidir (B.10, 1, s. 123). Bunun düşman olarak, yeni doğuran kadınlara ve yeni doğanlara bela olan ve lohusalık hummasını temsil eden, ayrıca *Alkarısı*, *Alkızı*, *Alanası* (M.51, s. 131 vd; Q.44; Q.9) denilen ünlü kırmızı şeytan *Al*'ı düşman olarak karşısına alıp almadığını öğrenmek ilginç olmalıdır. Şüphesiz ki bu şeytan, ilkel Türk tanrıları topluluğuna aittir, çünkü günümüzde kendisi İran-Türk bölgesinin her tarafında bilinmektedir ve kelime kökeni de oldukça açıktır (Q.11); ancak ortaçağda bunun izlerine rastlayamadım. İnan'ın ifadesinin aksine, kendisi de pan-Türk kökenli olan, ancak varlığı eski tarihlerde bilinmeyen *Albız*'ın aynısı olmaması gerekir (Q.76, s. 170).

Su

Daha önceden *yer sub*'da görünen suyun yeryüzünde yüksek bir anlamı vardır. Evrendeki dört elementten biridir. Hem söndürdüğü ateşin karşıtıdır hem de ateşin tamamlayıcısıdır; çünkü ateş, büyümesi suya bağlı olan tahtadan gelmektedir.[8] Bereket sağlamaktaki rolü iyi bilinmektedir ve bu özelliği kendisine hayatın kaynakları arasında yer aldırmaktadır. Her ne kadar sık söylenmese de su yeryüzü gibi anadır. Ayrıca yağmur şeklinde içinden geldiği Göğe bağlıdır. Ancak Türklerin ve Moğolların dikkatini asıl çeken konu, suyun özellikle saflık timsali oluşudur.[9] Orta

[8] Bu düşünce İranlılarda da mevcuttur. Bkz. R. P. De Menasce: P.58, 2, s. 203.

[9] Suyun saflığı da İran'da olan bir kavramdır. N.26, s. 16'da geçen Jehangir C. Tavadia'ya bakınız.

Asya toplumlarının çoğunda, Oğuzlarda, Moğollarda, Sibiryalılarda, çağdaş Altaylılarda ve günümüzde Türkiye'deki bazı heterodoks topluluklarda suyun dışkıyla kirletilmesi, bazen suda yıkanılması ve çamaşırlarla kap kacağın yıkanması da yasaklanmıştır. İbn Fadlan, Oğuzlar için der ki: "Büyük ve küçük abdestten sonra temizlenmiyorlar; cinsel temastan veya başka herhangi bir biçimde kirlendikten sonra yıkanmıyorlar. Suyla herhangi bir şekilde temas etmiyorlar" (H.10, s. 68; H.44, s. 20-23). Moğollardan söz ederken, Cüveyni şöyle demektedir: "İlkbahar ve yazın, kimse gündüzleri suya girmemekte, bir akarsuda ellerini yıkayamamakta ve altın veya gümüş tabaklara su dökememektedir" (H.7, s. 205); diğer bir yerde de şöyle söyler: "Suyun ruhu pisliklerle kirletilemez" (*a.y.*, s. 569). Kandemir bunu doğrulamaktadır: "Çağatay gündüzleri akar suya girmeye izin vermezdi.... Ayrıca suya küçük abdestini yapan veya burnunu temizleyen herhangi bir kimsenin öldürülmesini emretmişti" (H.12, s. 53-54). Rubruck da onların "elbiselerini ve kap kacaklarını hiçbir zaman yıkamadıklarını" bilmektedir (G.35, s. 75). Reşidüddin, İbn Fadl Allah ve Makrizi aşağı yukarı aynı şeyleri anlatırlar (bkz. H.44, s. 131 vd). Riasanovski bütün bunları, "suya küçük su dökme, suya elini sokma" yasağını ve "suya bir kap sokulmasıyla suyun alınmaması" şeklindeki kesin emri vurgulayarak özetlemektedir (O.85, s. 83 vd; ayrıca bkz. Q.148, s. 352, 356). Türkiye'de ruhların sık sık ziyaret ettikleri yerlerin idrar, pislik ve tükürükle kirletilmesine tepki göstermelerinin yanı sıra (Boratav: P.7, 2, s. 562), aralarında yaşayarak inceleme yaptığım heterodoks Tahtacılarda, "suya tükürmek ve suya küçük su dökmek" yasak olduğu gibi, yine onlarla temas ede ede öğrendiğim üzere daha birçok şeyin yapılması yasaklanmıştı (R.24, s. 166 vd).

Aşağıdaki iki noktayı açıklamak herhalde gereksiz sayılmaz: suyun saflığı tamamen olumsuz niteliktedir; ortadan kaldırılabilir, ayrıca arıtma gücü de yoktur; buna karşın onun kadar önemli olan ateşin arıtıcı gücü temelde etkindir, yani kirletilebileceğinden fazla arıtıcıdır. Kutsallıkla ilgili çok yönlülük dolayısıyla ritüel olarak banyolar ve yıkanmalar emredilebilir; bu durumda su daha büyük bir anlam kazanmaktadır (örnek: R.24, s. 200-201).

Var olan her şey gibi, suların da hâkim-sahipleri vardır, ancak bazı gözlemcilerin bunlarla ilgili olarak bazı tapınmalardan söz etmelerine karşın bu, bir su tanrısının var olduğu anlamına gelmez. Theophylactus özellikle Tu-kiuların "havaya ve suya büyük saygı gösterdiklerini" belirtmektedir (I.6, s. 248). Hava ve rüzgârın ilahi niteliğine gelince, bunu doğrulayan eski bir kaynağa henüz rastlamadım, ancak Arap-Kıpçak sözlüğü, Kaşgarlı tarafından da beş kez sözü edilen, şeytan *yek*'i toz

hortumuyla birlikte görünen bir fırtına şeklinde görmektedir (E.15). Bir ritüelin ve kültün, çok kısa bir süre sonra bir tapınma şekli olarak yorumlanıp yorumlanmadığını anlamak her zaman güçtür. Suların hâkim-sahiplerinin tıpkı yeryüzünün hâkim-sahipleri gibi etkin ve güçlü olduklarını gördük.

İduk suları arasında, Tu-kiu belgeleri yardımıyla en azından varlığını öğrendiğimiz *temig iduk baş* (*M.I*, K, satır 1; *M.II*, D, satır 29) vardır; ayrıca başka yerlerde *iduk baş*'tan söz edildiğinde (*M.II*, D, satır 25), ona gönderme yapılmadığı hallerde belki iki ya da daha fazlası da yardır. Birincisi, yani Tamir'den (Tamig), yazıtlarla aynı yönde bilgi veren Çin Yıllıkları söz etmektedir; kaynaklar gerçekten beşinci ayın ikinci on gününde, Türklerin Gök adına kurban kesmek için bu suyun kıyılarında toplandıklarını anlatmaktadır (I.21, s. 11; ayrıca bkz. O.78, s. 214). İkincisinin yerinin bilinmediği gerçeğini kabul etmek gerekir; ayrıca "aynı yerin söz konusu" olduğunu düşünmemiz için herhangi bir engel yoktur (O.32, s. 107). Belli yerleri olan, ancak anonim kalmış başka *iduklar*'ın da varlığı bilinmektedir; bunun yanı sıra en azından Tes (Tez) şeklinde ismen belirtilen bir de nehir vardır (*Tar.*, satır 16).

"Baş" anlamına gelen *baş*'ın bir akarsu söz konusu olduğunda "kaynak" olarak çevrilmesi gerektiği (örnek: O.32, s. 107, bir yitip bir görünen bir su kaynağı) üzerinde genel olarak anlaşılmıştır; ben de bunu kabul ettim (R.11, 2, s. 206). Dolayısıyla kaynaklarla ilgili bir kült saptanmaktadır ve bunda oldukça çekici bir taraf vardır; ancak bu değerlendirmenin hiç kuşkusuz sağlam temellere oturtulması gerekir. Ne var ki bunun böyle olmadığı açıkça görülmektedir, çünkü her şeyden önce Çinliler, kaynaklardan değil, kıyılardan söz etmektedirler ve sonra da, *baş* ismi dağlar için de kullanılmakta ve o zaman "doruk" anlamına gelmektedir ki bu hemen hemen kesin olarak yanlıştır. Uygur imparatoru, Ötüken'in ortasında bulunan "Başkan'ın doruğuna" yerleşmekte (*Tar.*, satır 15); "üç vadinin birleştiği noktadaki, Kayri dağının doruğuna doğru tırmanmamaktadır" (*SU*, D, satır 6), çünkü vadiler tepelere doğru uzanmazlar. Yazlık kampını (*yayla*), "Ötüken ormanının tepesinde, kakım tabakhanesi yakınında, boş bırakılan tepenin batısında, Yabaş ve Tokuş nehirlerinin kavuştukları yere" kurmuyordu (*SU*, D, satır 9). Ve sonuçta Tariyat ve Şine-Usu yazıtları yazarının aktardığı gibi *tes başı*, üçüncü bir dikilitaş yazıtının yerleştirildiği yer olan Tes'in pınarı değildir: çok yakın zamanda bu dikilitaşın kalıntıları nehrin kaynağında değil biraz aşağısında, Advarant adındaki kollarının birinin kıyılarında bulunmuştur. Dolayısıyla *baş*'ı, nehirler için "başlangıç yeri," dağlar için "yükseklerde" "yamaçlarda" şeklinde çevirmek gerekir. R. Hamayon'un çok

ilginç bir notunu, bu tartışmayı sona erdirecek nitelikte görüyorum: "Moğollarda, temel geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olan *talcan* adlı büyük ritüel, atalar tarafından oturmak için seçildiği düşünülen ve genelde boyun yazlık yerinde bulunan bir dağın yamacında meydana gelmektedir" (Q.64, s. 153). Demek oluyor ki, Köl Tegin, Karluklara karşı ("Tamir'in kaynağı") kutsal bir kaynağı savunmak için savaşmamıştır, çünkü onlara sadece nehrin yukarısında rastlamıştır (*M.I*, K, satır 1-2). Buna karşın *Gizli Tarih*, Cengiz Han'ın efsanevi atasının, Onon'un kaynaklarında doğduğunu açıklamaktadır (*MGT*, § 1) ve günümüzde de kaynaklar Türkiye'de kutsal kabul edilmektedir (Q.79).

Sayıları çok ve değişken olan Tu-kiuların kutsal nehirlerine Altay toplumlarında bütün tarihleri boyunca rastlanmaktadır: bunlar, Reşidüddin'in on nehir, On-Orkun (= On Orhon) (bkz. O.40, s. 40) şeklinde adlandırdığı gibi Uygurlarda Tamir, Selenga, Tola (*Tar.*, satır 19); Moğollarda Selenga, Onon, Kerulen, İli; batıda Volga ... ismini almaktadır. Çağdaş Yakutlarda her nehrin kendi hâkim-sahibi vardır; Karagaslar kendilerine balık vermesi için ona hediyeler getirmektedir; Altay Tatarları, Abakan hanın yağmuru yağdıran kişi olduğunu söylemektedir (Q.68, s. 279).

Su birikintisi, *köl irkin*, her türlü eşya birikimi gibi daha büyük bir güç kazanır. Kaşgarlı için prenslerin sahip olduğu varsayılan yüksek zekânın bir simgesidir (B.10, 1, s. 108). 1234 tarihli bir Moğol metni şöyle der: "Bilgi bir denizdir" (D.25, s. 284). Tengri'nin bir lütfu olarak (örnek: *Tar.*, satır 6), çok değerli *bilge*, "bilgin" sıfatının taşınmasına olanak sağlayan, kralın bilgeliği, *bilig*'i, hiç kuşkusuz suyun engin büyüklüğünden kaynaklanmaktadır. Kaşgarlı'nın bu alıntısı, hiç değilse, Bilge Kağan'ın ünlü kardeşine ait ismin Kül Tegin olduğu öne sürülen okunuşunun Köl Tegin, "Göl prensi" şeklinde düzeltilmesine imkân vermiştir (A.4, s. 166-167), aynı nedenle, İkhe Kuşotu'daki *kuliçor* kelimesinin de *köl-iç-çor*, yani "(sarayın) içindeki *Çor* (sıfat) Göl" şeklinde düzeltilmesini sağlamaktadır. Aslında bu kelimelerin, bunların torunları tarafından taşınacak sıfatlar olan okyanus han'ı, *Çingiz Kağan* (Cengiz Han) veya *dalay han*'ı (D.24, s. 22; F.1, s. 138), Tibet'teki *dalay lama*, yani "okyanus lama"sını ve Pavet de Courteille'in "büyük nehirlerin kıyılarını ve su yollarını denetlemeye aday şefler" olarak gördüğü ve ayrıca deniz beyleri, deniz gibi bilge olan Babur Şah'ın *derya hanları*'nı (C.4, 2, s. 417) içeren uzun bir dizi içinde değerlendirilmesi gerekir. Türkiye'de *derya* kelimesi "deniz," "okyanus" çok bilgili kişiler, ilim adamları için kullanılmaktadır (e.14, s. 79). Baykal Gölü, gerçekte *Bai Köl*, yani "Zengin Göl," doğaüstü güçleri olan göldür (C.16, s. 116). *Bai* (bay) sıfatına çağdaş büyük Tanrı Ülgen'i (Bay Ülgen) ve çoğul olarak Kangai Dağı'nı

(*Baygan Kangai* (Q.130, s. 971)) tanımladığı, ayrıca "yasak," "tabulu," (örneğin Altay dilinde *bay söz,* "tabulu söz") anlamlarını aldığını düşünerek çok büyük bir değer verilmesi gerekir.

Su birikintisi ayrıca bir toplumu bütün olarak temsil edebilir, ancak bu durumda, genellikle topluluklara verilen renk olan *kara,* "siyah" şeklinde adlandırılmaktadır. Tariyat'taki Uygur kağanı "kara su gibi engin kara halkından" söz etmektedir (satır 14). Bu ifadenin kendisini "bilge imparator" eşini de "bilge imparatoriçe" şeklinde tanımlamaya karar verdiği zaman ortaya çıkması bir rastlantı olmasa gerek. Aynı metinde suyun enginliği düşüncesi, "Yazlık kampım (yayla) bir göl gibi uzanıyordu" (*Tar.,* satır 20) şeklindeki cümlede "bir göl gibi uzanmak" deyiminde olduğu gibi *kölle* fiiliyle ifade edilmektedir.[10]

Suyun enginliği göğü yansıtan bir aynadır ve dolayısıyla yağmur gibi, o da suyu Tengri'nin hayatına katmaktadır. İslam etkisini ancak yüzeyde belirleyen bir anlatım biçimiyle, *Dede Korkut Kitabı*'nın önemli bir kişisi şunları öne sürmektedir: "Su, Tanrı'nın yüzünü görmüştür ve ben bu suyla konuşacağım" (C.13, s. 101: C.27, s. 138). Bu bağlamda gaipten haber almak için bir ayna kullanan Şaman onun aracılığıyla Tanrı veya ruhlarla konuşmaktadır.

Kayalar ve Taşlar

Hâkim-tinlerin sahip olduğu, yeryüzünün dikkat çeken maddeleri kayalar ve taşlar hakkında çok az şey biliyoruz. Taşlar üzerinde günümüzde yapılan gözlemlere benzer gözlemlere eski zamanlarda az rastlanmaktadır.

Ebedi anlamına gelen *bengü/mengü* sıfatının, özellikle Tu-kiularda, Kırgızlarda ve Yenisey'in Türkçe konuşan öteki halklarında taşla, kayayla ve mezarların yanına dikilen yekpare taştan *balbal*'larla ilişkili olması dikkat çekicidir. Aslında bu terim, imparatorlukla ilgili iyi dilekte bulunmak gibi çok nadir durumlar dışında, daha önce de gösterdiğimiz gibi Gökle ilgili olarak başka yerlerde kullanılmamaktadır (*M.I*, D, satır 8; *M.II*, K, satır 6). "Sonsuz kaya," *bengü kaya*'ya Kara Yüs yazıtında (satır 1-5), "sonsuz taş," *bengü taş*'a Orhon (*M.I*, B, satır 11) ve Altun Köl yazıtlarında (satır 7) ve sonsuz *balbal*, *bengü balbal*'a Tuva 2 yazıtında (satır 3) rastlamaktayız. Bu son kelimeyle kullanılan sıfat, kurban edilen düşmanın ruhunun, kurban edici-

[10] Ancak belki de ayrım yapılmadan hepsi kutlu sayıldığından, eski tarihte özellikle kutlu sayılan hiçbir göl saptayamadım. Gerçekten dikkat çekici tek isim Baykal Gölü'dür.

nin hizmetinde korunmak istendiği anlamına gelmektedir; taş ve kaya ise adına mezar taşının dikildiği kişinin anısının canlı tutulması, yüksek meziyetlerinin ve kendisinden alınan örnek derslerin unutulmamasının istendiği anlamına gelir. Belki de Türklerin üzerine bazı kelimeler kazıdıkları Kara Yüs gibi, bazı büyük kaya yüzeyleri çok eskilerden beri bu tür insan hayvan ve tılsımlı soyut resimlerle süslenmişti. Bunların gizemli eskilikleri ebedi olduklarını düşündürücek kadar hayalleri etkilemiştir. Eski çağlara ait bu tür bilgilere hiçbir şekilde sahip değiliz, ayrıca yakın zamanlarda da Altaylıların, özellikle olağanüstü yapısı olan kayalar önünde derin bir etki hissettiklerine dair ancak bazı yüzeysel verilere sahibiz.

Maniheizm öncesi Uygurların bunları *yassı taş* ve "yekpare taş" anlamına gelen *talku taş* (*Tar.*, satır 18; *SU*, D, satır 9) olarak adlandırdıkları için kendi mezar taşlarına sonsuzlukla ilgili bir nitelik vermedikleri görüşüne katılmıyorum. Nitekim aynı ifadeler daha önceden Tu-kiularca da kullanılmıştı (*M.II*, D, satır 15); ve Uygurlar "bin yıl ve onbin gün için" çalıştıklarını belirtmektedirler (*SU*, D, satır 9).

Gök ile Yeryüzü Arasındaki İletişim

Bu çalışmamız beni, Göğün Yeryüzüyle çeşitli dinsel törenler aracılığıyla nasıl iletişim kurabildiğini ve Şamanların esritici seanslarında göğe nasıl tırmandığını belirlemeye yöneltti. Bu nedenle ölülerin, uyuyanların, kurban edilen hayvanların ve tinsel varlıkların ruhlarının, Şamanların yardımı olarak veya olmayarak, kozmik eksen üzerinde nasıl seyahat ettiklerini görmüştük. Bu konuya tekrar geri dönmeyeceğiz. Ancak şimdi, soyluların ve kozmik yolculuklara ilişkin özellikleri olan diğer kişilerin bu tür yükselebilme yeteneklerini görebilmek ve kullandıkları eksenleri daha iyi izleyebilmek için bu iletişim şekillerini incelememiz gerekmektedir.

Hükümdarla Gök arasındaki ayrıcalıklı ilişkiler hükümdarın gururunun, Şamanın göğe yükselme gibi bu denli önemli bir konuda kağanı altetmiş olması düşüncesini hiçbir zaman kabul edemeyeceğini açıkça göstermektedir. Hükümdarın zenginliği ve ilahi kişiliğinin, bir ölçüde kendisine rakip gibi ortaya çıkan kişi (yani Şaman) tarafından gerçekleştirilen olağanüstü hareketleri küçük gördürebileceğini anlayışla karşılıyorum. Gök tarafından üretilene, yani *tengri yaratmış*'a "Göğün benzeri" de denmektedir. Ancak geleneksel olarak böyle çevirdiğimiz kelime *tenriteg* kelimesidir ki, bunun ikinci kısmı büyük bir olasılıkla *teg*, yani (Türkçede *değmek*) "ulaşmak" fiilinden gelebilir ve bu "Göğe ulaşan" anlamına gelmektedir. Aslında burada pek büyük bir farklılık söz konusu değildir. Gerçekte, hükümdar kendi gö-

ğe yükselme yeteneğini, teknikten çok efsaneyle kanıtlamaktadır. Çok ender kendi başına hareket eden Tanrı, onu gelip alıyor ve doruğa ulaştırıyor. Orhon yazıtları, açık bir şekilde, herhangi bir anlam karmaşası olmadan, Köl Tegin'e (ve Bilge Kağan'a) şunları söyletiyor: "Kağan babam El Teriş ve hatun annem El Bilge'yi Tengri, kafalarının tepesinden yakaladı ve onları (ilahi tahta oturtmak için) yükseklere götürdü" (*M.I*, D, satır 11). *Dede Korkut Kitabı*, İslami çerçeve içinde kalarak, bir yerinde, hiç kuşkusuz bu tür yükselmeye gönderme yapmaktadır: "Güzel Tanrı! Sen yücelttiğini Göğe ulaştırıyorsun!" (C.13, s. 205; C.27, s. 163). Aynı şeye örneğin Fransızcaya "bulutlara yükselmek" şeklinde çevirebileceğimiz *kök tengride yokla*, "Mavi Göğe kadar yükseltmek" şeklindeki anlatımda da rastlanmaktadır (B.8, s. 37).

Bu tür bir yükseliş, en azından Tabgaçlar döneminden beri Göğe sunumla ilgili törenler sırasında (I.1, s. 242) ve Babur Şah'ın ana tarafından dedesi olan Moğol hanı Yunus Han için gerçekleştirdiği gibi XV. yüzyıla kadar (C.4, 1, s. 21) tahta çıkma ritüellerinde de görülmektedir. Bu konuda Hayton, Simon de Saint-Quentin, İbn Arabşah gibi yazarların kaleme aldığı çok sayıda iyi betimlemeye sahibiz (bkz. I.1; M.41, s. 1-18). Törenler esas olarak şöyle düzenlenmektedir: Hükümdar olacak kişi zemine konmuş bir keçenin üzerine oturtulmaktadır. Töreni yönetenler, onda bulunması gereken erdemler hakkında ve Gök ile Yeryüzü arasında onun tarafından kurulması beklenilen ahenke ilişkin hatırlatmalarda bulunmak için uzun bir söylev çekerler. Daha sonra müstakbel imparatoriçenin kendi yanında oturmak için gelmesi üzerine yüksek rütbeli kişiler her ikisini havaya kaldırırlar ve "gösterişli bir şekilde ve yüksek sesle bağırarak onların imparator ve imparatoriçe olduklarını ilan ederler" (Simon de Saint-Quentin'in ifadesine göre, G.4, s. 16).

Gizli Tarih'in de belirttiği gibi yeryüzünde yaşarken "bedenleriyle" kozmik yolculuğu yapabilecek başkalarının da bulunmuş olması gerekir; ancak biz yalnızca kutsal kuşlarla ejderhaların hierofanilerini [kutsalın tezahürü] görebiliyoruz.

Altaylılar kuşların göklere yükselmesiyle ilgili yeteneklerini oldukça yaygın kullanırlar. Kendi kozmik yolculuklarını kolaylaştırmak için cinlerin ve ruhların bazı önemli kuşlara benzetilen yapılarını göz önünde tutmak yeterlidir. Kuşlar arasında, güçleri ve uçmadaki becerileri bakımından dikkati en fazla çeken yırtıcı kuşları ve bunlar arasında en önplanda dağların tepesinde, ağaçların en yüksek yerlerinde yaşayan ve kanatlarını gerdiği zaman yeryüzünü kaplayan, Tanrı'nın bir habercisi gibi hareket eden kartalı görüyoruz. Kartalın evrensel yeteneklerini ve hayat kaynağıyla ilgili güçlerini gölgede bırakan başka bir betimlemesi vardır: Bu, *Er-*

Töştük'ün daha yakın zamanlardaki kitabında büyük bir önem verdiği insan yiyici özelliğidir. Bu eserde, iki bölüm tamamen kartala ayrılmıştır (C.9, s. 162 vd; s. 236 vd) ve ayrıca daha birçok bölümde kartaldan söz edilir. Görkemli bir hayvan olan kartal sırasıyla yedi gün toprak altında, yedi gün göklerde yaşar; kemiklerini dokunulmaz hale gelecek biçimde düzenlemek için kahramanı yutar ve kanlı canlı olarak tekrar hayata iade eder. Yani başka bir deyişle, evren boyunca yaptığı bir hayli uzun süren bir gezinti sonunda; kendi iskeletini seyretmesi sırasında en azından ruhen ölen Şaman örneğinde olduğu gibi (P.24, s. 70 vd), tahta çıkışında boğulmayı taklit eden Kral Hazar gibi (Q.49) ve dönem dönem Kitan Kağanı gibi öldürür ve tekrar diriltir. Bu kartalın Orta Asya'da, Asya'nın her yerinde var olan efsanevi kuşun benzeri oluşu, İran'daki *simurg*, Arapların *ruh*'u Hintlilerin *garuda*'sını andırması, bozkır iklimine iyi uyum göstermesi ve kendisinden sık olarak söz edilmesi (bkz. Q.67; Q.135) efsanenin eski olduğunu düşündürmektedir. Aslında büyük kartal temasının kendisi eskidir; ayrıca kartal temasına İslam sanatının kutsal anıtlarında, Palermo'daki sarayın tapınağında (L.13) veya üretilen eşyaların üzerinde (L.1, resim 315) çizilmiş ve kazılmış olarak rastlamaktayız. İranlıların İslamiyete yaptığı katkılara büyük önem veren ve Türklerin katkılarını hiçbir zaman dikkate almayan İslam sanatı tarihçileri geleneği, benim yönettiğim bir eserde, Matmazel Bernus Taylor'un bu göğe yükselişin, "Burada, kuşkusuz Doğu ve Uzakdoğunun bilinen bir temasının İran'daki şekli olan ve *Şehname*'nin bir bölümünde anlatılan, *simurg*'un göklere kaçırdığı Zal'ın hikâyesi" olduğunu belirtmesine neden olmuştur (L.2, s. 155). Ancak Firdevsi Türklerin egemenliği devrinde yazıyordu, kaldı ki konularını İran folklorunun dışından da almış olabilirdi. Öte yandan İran folkloruyla Türk folkloru arasındaki ortak temelin genişliği de bilinmektedir.

Kartalın, sırasıyla yeraltında ve havadaki yaşam şekline daha büyük özelliklerle ejderhada rastlanmaktadır. Bu ilginç hayvan tek başına burada ancak yüzeysel değinebileceğimiz geniş bir konudur (bkz. Q.150). En eski Türkçedeki adı Çince *lung*'dan taklit edilen *lu*'dur. Ejderha kavramının o dönemdeki inançların çoğunda söz konusu olduğu gibi Uzakdoğudan alındığı düşünülmektedir (Q.68, s. 188 vd); ancak ejderhaya ayrıca İran ve Yunanistan'da da rastlandığından, burada bir Batı etkisi de söz konusu olabilir. Ama bazı Türk toplumlarının (Azeriler, Türkmenler, Özbekler) ejderhaya yer vermediklerine, hatta Oniki Hayvan Takvimi'nde onun yerine timsah ve balık koyduklarına da işaret etmek gerekir (A.4, s. 551 vd).

Ejderhaya *yılan*, *nek yılan*, *büke* (B.10, 3, s. 155, 217) ve *evren* adları verilmektedir. Kökeni Türk olan yalnızca bu son isim kuşkusuz çok eskidir, çünkü bu isme

Oniki Hayvan Takvimi'nin Bulgarca şeklinde ve *Kutadgu Bilig*'de rastlanmaktadır (A.4; O.21; B.17). *Evir-* "dönmek" fiilinin durum ortacı olup "döneni" tanımlamakta ve kişiliği hakkında bir fikir vermektedir. Gövdesi kendisi üzerinde uzun halkalar şeklinde döner veya çöreklenerek kuyruğunu ısırır veya asıl kafasını kuyruktaki kafasına karşı kaldırır ki, böylece grafik olarak evrendeki sürekli dönüşünü ve saldırganlığını gösterir: "Bak! O, ejderhayı yarattı. Durmadan dönüyor" der *Kutadgu Bilig* (B.1, s. 29). Onun kendisine has ayı, Göğe yükselmek için topraktan çıktığı söylenen Nisan ayına denk gelmektedir. Bu aslında Uzakdoğuya ait olan ve hâlâ canlı olarak yaşadığı Anadolu'ya kadar taşınmış, eski bir inançtır. Bektaşi geleneklerine göre, Hacı Bektaş onu, göklere göndermek için mağarasından kovmuştur. Debbaglar loncası onu koruyucusu ve hamisi yapmıştır. Genellikle insanlarla kavgalıdır ve ilkbaharın simgesi olan Hızır tarafından yerle bir edilir ki, bu da hem Altay geleneklerini hem de Saint-George'la ilgili öyküleri anımsatır. Onu Pleiad'larla ilişkili kılan, aynı zamanda geyik veya ceylanın çocuğu şeklinde temsil edildiği Anadolu toprağının geleneklere sıkı sıkıya bağlı efsaneleri bazı Sibirya temalarına çok yakındır. Otoburlardan doğan "ejderha, göğe yükselir ... bulutlara dalar, sonradan yeryüzüne iner, kışı derin mağaralarda geçirir.... İlkbahar mevsiminde bulut şeklinde doruğa yükselir" (Q.85). Diğer on farklı olayda olduğu gibi (L.9; L.14), burada (bulutlarda, mağaralarda), ejderhanın suda yaşama özelliğine ve suyun doğurgan erdemlerine sahip olduğunu gösteren veriler var. Bunlar toprak altındaki yaşamından, yıldırım ve ateşle olan ilişkisinden doğan kötü niteliklerine ek olan özellikleridir. XIII. yüzyıldaki temsillerinde genellikle çatallı bir dili, büyük açık bir ağzın için tehditkâr sivri dişleri bulunmaktadır (L.14; L.19, resim 13-16; L.23, resim 25) ve Yunus Emre ejderhayı "insan yutucusu" şeklinde tanımlamaktadır (E.32, 1, s. 285). Bu nedenle ejderha ölüm ve diriliş konusunda kartalın rakibidir ve şair bunu iyi bir şekilde gözlemlemektedir; nitekim gökle yeryüzü benzeri, canavarın evrensel hareketinde, bir kez birini bir kez diğerini görmektedir. Düşmanları ve karşıtları uzlaştıran, evrenin hareketini izleyen, mevsimlere uyan veya onlara hükmeden O'dur. Günümüzde canlı kalan halk inançlarından daha fazla, onun dönüşümüne ait temsillerin en belirgin olanları yine İslam sanat tarihine ait verilerdir. Yakındoğu mimarisinde hem hayat ağacının taşıyıcısı olarak yeraltında (L.22, resim 35) hem de havalarda uzun dalgalı vücuduyla kıvrımlar yaparak kemerler ve tonozlar üzerinde görülür.[11]

[11] Bu ejderha, bazen aynen yay hattını izleyerek Ani şehri üzerinde, Halep şehri üzerinde, Bağdat'ta şimdi kaybolan Tılsım kapısı üzerinde, Sultan Han (Kayseri) ve Karatay Han adlı iki

Okları da göğe ulaşabilecek canlı yaratıklar dizisinde sınıflandırmamız gerekir (krş. P.23, s. 44). Tahtadan yapıldıkları için ağaçta bulunan kozmik değerleri taşırlar. Uçlarına tüy takılmış haliyle, tüylerini taşıdığı kuşlara eşdeğerdir (R.36; R.39). Evrenin üst bölgelerine ağaç olarak ve kuş olarak girerler. İnsana ait oldukları için[12] onu kendileriyle birlikte evrenin üst bölgelerine sokarlar. M. Eliade, "yay ve oklar, kozmik uçuşun bir simgesi olmaları açısından ... Şamanın yükselirken kullandığı düzeneğin bir parçasıdırlar" diyerek bunu belirtmiştir (P.24, s. 147). Bir Şamanın göğe bir ok gibi fırlatıldığından söz eden Samoyedlerde olduğu gibi bu konuda açık seçik örneklere sahibiz (Q.126). Ayrıca herhangi bir ok atıcısının böyle bir gücü bu denli kolay bir şekilde elde edebileceğine hayret edilebilir. Ancak öldürme hakkının, bu hakkı tabiyeti altında bulunan halka verirken tüm sorumluluğu üstlenen şefe ait olması gibi, ok ve yay da kendi namına kullanılması için hükümdar tarafından kullarına verilmiş ve aslında ona ait nesnelerdir. Oğuz, oğullarına yetkilerini devrettiği zaman (*On.*, 39), "Yayla yapıldığı gibi, sizler okları göğe doğru atacaksınız" der. Tanrı'ya doğru yürüyüş, az veya çok, yukarıya doğru bir yöneliştir. Bir acemi, bir ermişin mistik coşkularına sahip değildir... Yaylar ve oklar, Türklerin istilasından sonra, İslam dünyasındaki yeni siyasal gücünün simgesi olarak kullanılacak; iki simge olan yay ve ok ayrılmaz bir bütün haline getirilmiş olacaktır (bkz. Q.146; O.50, s. 40-42).

Okun, göğe doğru herhangi bir kimse tarafından serbestçe atılıp atılamayacağı konusu pek açık değildir ve belki de Hiung-nularda olduğu gibi "kartalın okçuları," ayrıcalıklı bir topluluk oluşturmaktadır: "bu okçuların okları göklerin en yükseğine erişebilen tek bir kuşun tüylerini taşır" (I.17, s. 94). Ancak buna karşın mistik bir bakış açısıyla, tüm bu sihirli maddelerin yaratabileceği varsayımları görebiliriz. Oku çekerken amaç yalnızca ejderhayı kovmak veya yıldırımı öldürmek değildir. *Dede Korkut Kitabı*, göğe doğru okları fırlatan Nemrud'a çok yer vermektedir (C.13, s. 204-205). Elbette bu Kuran'dan alınmadır (II, 260; XXI, 69) (Nemrud olarak bkz. N.7). Ancak Selçuklular ve ardılları, istila ettikleri ülkelerin kültürlerinden kendi inançlarına uygun olan yönleri almışlardır. Belki de en eski zamanlardan beri Türkler ve Moğollar, Çinlilerin etkisi altında Göğe doğru ok atışları yapı-

---

Anadolu kervansarayında ve Erzurumdaki Emir Saltuk türbesinde görülmektedir. Bu listenin eksik olmalıdır, ancak uzun arkeolojik araştırmalara karşın başka örnekler bulamadım.

[12] İskitler için bkz. N.23, s. 121, 167; Hunlar için O.58, s. 91, 106. Ayrıca bkz. Q.146, s. 305, 318; daha önceleri için M. F. Köprülü (O.50). Bütün bunları R.39'da diğer kaynaklarla birlikte inceledim.

yorlardı; ve simgenin aslında gerçek olaydan her zaman için daha büyük bir anlam taşıması dolayısıyla Göğü hedeflemek inancıyla evrensel ağaca doğru da ok atıyorlardı (N.16, s. 28; Q.134, s. 322-323).

Ok takılıp gerilmiş yay resimlerinde evrene oldukça benzer bir temsil bulunur: bunların oluşturduğu yarımküre göğün tepesini oluşturur; ip yeryüzü, ok ise kozmik eksendir. Bu betimlemeye *Oğuzname*'de rastlanmaktadır. "Bir gün uyurken Oğuz gümüş bir yay ile üç ok (gördü). Yayın uçlarından biri güneşin doğuşuna, diğeri de batışına temas ediyordu. Ve üç ok da geceleyin uçuyorlardı" (§ XXXV). Günümüzde hayallere neden olan gökkuşağı, aynı zamanda (Q.126), yeryüzünün geçici bir görünümü ve göğü yeryüzüne götüren "göğün köprüsü" olmuştur, ancak bu konuda eski zamanlara ait yeterli kanıt bulamadım.

Daha önce değindiğim gibi yurt ayrı bir mikrokozmosu temsil eder. Bir merkez direkle desteklendiğinde, bu direk mikrokozmosun ekseni görevini görür. Merkezinde, toprakta ocağı ve tepesinde duman deliği bulunduğundan duman sütunu dikey olarak yükselir.

Başlangıçta Gökten yıldırım aracılığıyla gelen ateş (P.27) durmadan geri döner ve yükselme yeteneği de dikkatlerin buna odaklanmasına neden olur. Birkaç basit veri bu temsilleri desteklemektedir. Ateş şaşılacak şekilde her şeyi tahrip etme gücüne sahiptir. Bu durumda yanan nesneler acaba nereye gidiyor? Herhalde havaya yükselen dumanla birlikte gitmişler ve orada erimişlerdir. Yurtta yakılması halinde ateş, üst havalandırma deliğinin çektiği bir sütun oluşturur. Çağdaş yayınlar durmadan bu devamlı yükselişi ele alırlar: "Sen (ateş) ki 99 tengriye kadar ulaşan parıltını yayarsın.... Sen ki bulutları geçersin..." (Q.122, s. 136). Ancak bu düşünüş şekli çok eskidir. Bir Kin (Yutşen) prensi, dizini büktükten sora, rüzgârın kuvvetle canlandırdığı bir ateş yakmıştır. "Ateş yavaş yavaş yükseldi.... Tüm yeşil otları geçtikten sonra, alev göğün içine girdi" (N.16, s. 11). Kalmukların bir dağın içindeki bir mağaradan yükselip minare boyuna erişen duman sütunuyla ilgili kültlerini geliştiren belki de bu betimlemedir (H.6, s. 292-293). Herhalde çok eskilerden beri yeni bir prensin tahta çıkışını Göğe müjdelemek için tahta yakılması gerektiği biliniyordu. Kitanlarda 907 yılında gerçekleşen böyle bir uygulama örneği elimizdedir (I.36, s. 239).

Öte yandan Marco Polo'nun çok ilginç bir gözlemi ateşin, kendisine verileni yeryüzünden göğe doğru götürdüğü esasına dayanan inanca bağlı bir olayı ortaya çıkarmaktadır: "İki erkektiler, birinin ölmüş bir erkek çocuğu, diğerinin evlenme çağından önce ölmüş bir kız çocuğu vardı; bu iki adam, söz konusu olan iki ölüyü

evlendirdiler.... Önce evlenme akdini yazdırdılar. Daha sonra bir ruh çağırıcısı evlenme akdini ateşe atarak yakar. Dumanın yükselişini gözlemlerken, aileler bunun öteki dünyadaki çocuklarına gittiğini ve evlendiklerini müjdelediğini söylerler.... Sonra büyük bir düğün yaparlar.... Geyikler ve atlara, diğer hayvanlara, her türlü giysiye, sikkelere, eşyalara ve aletlere ve çeyiz olarak verilmesi gereken her şeye benzeyen resim ve portreleri kağıt üzerine çizerler, sonra da bu resimleri yaktırırlar; çocuklarının bütün bunlara öteki dünyada sahip olacağını söylerler (G.30, s. 87; ayrıca bkz. Q.139, s. 173).

Mesudi daha önce Hazarların "bekâr bir gence öldükten sonra bir eş verdiklerini" yazarken, herhalde ölümden sonra gerçekleştirilen bu tür bir evlenmeye gönderme yapmaktadır (H.32, 2, s. 9); ayrıca böyle bir evliliğin varolması halinde buna ait ritüellerin de varolması gerekmekteydi. Ölüye refakat etmesi için insanların yakıldıklarını biliyoruz; bu konuya ileride cenaze törenlerini incelerken değineceğiz. Bu uygulamada kemikler tamamen kül haline geldikten sonra ölülerin yeryüzüyle herhangi bir ilişkileri kalmıyor ve öteki dünyaya kesinlikle gitmiş oluyorlardı (R.31).

Bütün bunların önemine karşın iki büyük *axis mundi* yine de ağaç ve dağdır. Şimdi bunları inceleyeceğiz

Evrensel Ağaç

Potansiyel olarak ağaç kadar zengin bir nesnenin karmaşık varlığı karşısında (bkz. Q.5), bunun tanrılaştırılmasının, dünyanın ekseni ve hayatın kaynağı şeklinde belirtilen iki temel temsilden kaynaklanıp kaynaklanmadığına karar veremiyorum. Ağacın her zaman ve her yerde tanrılaştırılmamış olması olanaklıdır. Ancak bazen kendisine derin saygı sevgi gösterildiği, bazen de kendisine tapıldığını bildiren bilgiler; İslamiyeti kabul ettikten sonra da Türklerin ağaçlara ettikleri dualar; Kaşgarlı'nın aşağıdaki ifadesi: "Türkler Tengri ismini, büyük bir ağaç gibi göze büyük görünen her şeye veriyorlar;" bu tanrılaşmanın sıkça ve Altay dünyasının birçok yerinde meydana geldiğini (B.10, 3, s. 377) kanıtlamaktadır. Ünlü sözlük yazarının, ağacın yüksekliğiyle ilgili olarak verdiği bilgi (P. della Valle'ye göre kültün önemine bağlı olarak: J.27, s. 355) derhal bir sorunu ortaya çıkarmaktadır. Bilindiği gibi birçok söylence ve folklor temasının, büyük bir ağacın, tek bir ağacın, kuru bir ağacın, yaşlı bir ağacın çevresinde geliştiği kesinse de (G.28; E.27, s. 310; O.33, s. 117; J.12, s. 401-405, J.24, 2, s. 151 vb), diğer bazıları dikkat çekmek istemeyen

küçük zavallı bitkilerin çevresinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte her zaman olduğu gibi ağaçların, tahtanın, ormanın bir arada birikimi, tüm bireylerin bir araya gelmesinden oluşan güçle desteklenmektedir. *Korumak* kelimesinden türetilen *koru* kelimesinin "av yasağı"nın olduğu, korunan ve dolayısıyla "kutsal" hayvanların bulunduğu yerleri belirlemek için kullanılmadan önce de *koru* denilen çok sayıda ağaçlık ve kutsal orman mevcut olmuştur.

Genelde dev büyüklükte olmakla birlikte aslında söz konusu bir simge olduğundan, her zaman zorunlu olarak büyük gövdeli olmayan bir evrensel ağaç varlığına eski çağlarda bazen değinilmekteydi; ancak bu konu günümüzde çok belirgindir. Buna ait birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Altay Tatarları "her şeyin merkezinde, yeryüzünün göbeği üzerinde, dünyadaki ağaçların en büyüğü, tepesi Bay Ülgen'in (Göksel Tanrı) oturduğu yere değen devasa bir çam ağacı bulunmaktadır" demektedir (M.55, 2, s. 7). Yakutlar, yeryüzünün merkezinde, göğü kateden büyük gövdeli bir ağacın olduğunu ve köklerinin altından "güç verme yeteneği bulunan" ebedi bir dalganın fışkırdığını, bunun köpüklü sarı bir sıvı olduğunu söylemektedirler (Q.68, s. 55). *Er-Töştük*'te, bir bakışla bütün yüzünün kapsanamadığı genişlikteki dev gibi bir ağaç anlatılmaktadır; "Tüm dünyada bundan daha güzel bir ağaç yoktu. Yüksekliği ve gücü o denliydi ki göğün kabuğunun yıkılmamak için kendisine yaslandığı dahi söylenebilirdi" (C.9, s. 162).

Gövdesi yardımıyla, göksel dalları toprak altındaki köklerle temas ettirdiği düşünülen ve bazen de göğün dayanağı, direği olan bu kozmik ağaç Şamanizmde büyük bir rol oynamaktadır. Çoğu kez yedi veya dokuz dalı bulunan, gövdesi üst delikten geçecek şekilde (Altay Tatarları, Buriyatlar) *Yurt*'un merkezine dikilen ağaç, Şaman'a kozmik yolculuğunda merdiven görevini görür (örnek: P.24, s. 170 vd).

Bu temsillerin bunları açıklayan belgeler kadar çağdaş olduğunu düşünmemek gerekir. Nitekim *Dede Korkut Kitabı* bunu şöyle çok açık bir biçimde açıklar: "Başına baksam başsız bir ağaç; ayaklarına baksam ayaksız bir ağaç görünümündesin," yani başı ve ayakları bu dünyadan olmayan bir ağaç söz konusudur (C.13, s. 109); ve ayrıca şunu da ekler: "Erkekler veya kadınlar için ibadet yeri olan ağaç" (*a.y.*).

Bu konuda, İslam öncesi Türk ve Moğol belgelerinin azlığını gideren İslam etkisi altındaki öyküler (Türkiye için bkz. Q.55 ve Q.79), hayvan sanatının bronz figürleri (K.6, s. 87) ve Şaman davulları üzerindeki (Q.68, tablo II, XVI) çeşitli resimler; kartalı büyük bir ağacın üzerinde gösteren çizimler ve son olarak özellikle hayat ağacına bağlı olan ve bunu incelediğimizde daha geniş bir şekilde ele alacağı-

mız bazı ender tarihsel kanıtlar bize destek olmaktadır. *Gizli Tarih*'te, Kutula "hükümdar olarak seçildiği zaman (Moğollar) göğüs hizasına kadar bir çizgi oluşturacak şekilde yapraklı Koronak ağacının çevresinde dans ettiler ve buraya kenarlarına kadar, dizlere dek (yükselen) kül yapmak için (girilirdi)" (*MGT*, § 57). Burada herhangi törenin söz konusu olduğu iyice anlaşılmıyor, ancak bir eksen çevresinde dans edilmesi Türk-Moğol dünyasında olağan bir şeydir ve burada eksen olarak bir ağacın olduğundan kuşku duymamamız gerekir. Bir süre sonra Timuçin ile Camuka, "tıkız bir ağaç"a karşı kendilerini "kan kardeşi" ilan ettiler (*MGT*, § 117). Genelde Gök, gösterişli anlaşmaların kefili olduğundan, ağacın bu törende göğü temsil etme rolü vardır. X. yüzyılda İbn Rüsteh, Avarlardaki kuru bir ağacı böyle sergilemektedir: "Meyve vermeyen koca cüsseli bir ağaç. Halk çarşamba günleri her türden meyve asmak için çevresinde toplanıyor; önünde diz çöküyor ve ona hediyeler veriyorlar" (H.25, s. 116).

Dağ

Dikeyliğin güçlü simgesi, ormanlarla, karla kaplı, ulaşılmaz ve gizemli, dorukları göklere varan ve dolayısıyla göğü alttan destekleyen ve evrenin merkezinde bulunan dağ Türk ve Moğol efsanelerinde önemli bir rol oynamıştır.

Bir yandan, yerdeki herhangi bir toprak düzeyindeki yükseliş, kaldı ki ovaların bulunduğu bölgelerde basit bir tepe olsa bile büyük anlamlar taşır. En azından, yeryüzü çekirdeğinden göğe doğru bir yükselişi temsil eder ve tırmanarak onu Tanrı'ya yaklaştıran bir tür erişmeyi simgeler. Dualar oradan daha iyi işitilir; ölüler de sonsuz ikametgâhlarından, özellikle onu bulamadıkları zaman, daha az uzaklaşmış olurlar. Göğün, yeryüzüne bir taş yığını aracılığıyla yansıması Tabgaçlar zamanından beri belirgin bir şekilde görülür: "Her yıl Göğe kurban verilmesi sırasında ... kral aşağıdaki töreni izlemişti. Gün doğmadan, at üzerinde ... tepenin çevresinde bir tur atıyordu. Sonra bu tepeye tırmanır ve kurbanı sunardı. Son olarak yine atına binerek, tümseğin çevresinde tekrar bir tur atardı. Bu törene şu isim verilirdi: göğün turunu yapmak" (I.35, s. 1412; F.10, 1, s. 178). Gerdizi'ye göre Karluklar için kutsal dağ "Kadiri Mutlak'ın ikametgâhı"dır ki, bu yalnızca bir tahmindir (O.81, s. 285), ancak bazen kendisine yakıştırılan *han* unvanını açıklamaktadır (Bur-Kan, Kadir-Kan ve belki de Ötüken (ses uyumuyla), Tom-han vs (bkz. O.40, s. 55; D.31, s. 2; D.27).

Diğer yandan her yüksek dağ halkın dikkatini çeker. Bütün Türk ve Moğol top-

lumlarınca kutsallaştırılmış, belli bir adla çağrılan, özel ve bilinen bir dağın her zaman var olduğu bir gerçektir; bu dağın yanı sıra boyun hayvan atalarının yaratılması ya da bir kurucu kahramana sağladığı güçlü destek aracılığıyla, son olarak özellikle bir göçten sonra yeni gelen bir kimseye, buna gönderme yapılan erdemlerin aktarılması dolayısıyla değerlendirilen diğer dağlar vardır.

Kutsal bir dağı olmayan bir Türk veya Moğol kavminin bulunmasına imkân olmadığı anlaşılmaktadır; ancak bazı dağların kendilerine evrensel saygınlık kazandıran özel bir ünü vardır. Ortaçağın Müslüman yazarları ve T'ang devrinden beri Çin kaynakları (I.6, s. 10), gerek Karlukların gerek Çigillerin ve söylendiğine göre bütün Türklerin saygı duyduğu, halen var olan Tokmak şehrinin biraz uzağında İssik Kul'un kuzeybatısında böyle bir dağın varlığını belirtmektedir (H.21, s. 291, 299 ve harita). Çinlilerin Tien-şan'ı (Göksel Dağlar), Türkçe çevirisiyle Tengri Tag, Hiung-nuların büyük kutsal yerlerinden biri olmuştur (I.2, 2, s. 178; O.94, s. 3, 6). İsminin zamanımıza kadar yaşaması, bunun kutsal açıdan önemini belirtmektedir. Çok eskiden Vuhuanlarda, ünlü bir dağ olan Kızıl Dağ, ulusal tapınma yeri olarak görünmektedir; burası Leo Tung Körfezi'nin kuzeybatısında bin *li* mesafede, yani büyük Kinhan'dadır. Burada, "ölülerin ruhu," ırkın beşiği olan atalarının "totem toprağına dönmektedir" (O.76, s. 262). Vuhuanlar, isimlerini büyük olasılıkla ondan almış olmalılar, çünkü Hiung-nuların toplu bir katliamından kurtulan ataları oraya çekilmişlerdi (*a.y.*, s. 260). Aynı şekilde, Tunguzlar ve Mançurya'nın diğer toplumlarının, VI-VII. yüzyıllardan beri bir tanrıça olarak bilinen ve sonradan Çin imparatorlarının, özellikle kurban adama şeklinde kendine özgü bir kült haline getirdikleri Tu-tai (Çang-paişan) adlı kendi kutsal dağları vardı (N.12, s. 646 ve 860-861).

Buryatların "Zengin Orman" (*Bayan Kangai*) dediği ve "tüm yeryüzünün efendisi" (Q.130, s. 971) olarak kabul ettikleri, Kinghan'da bulunan ve Tu-kiuların Ötüken'i olan bu sıradağ, bu toplumun önemiyle orantılı olarak çok daha büyük bir yer tutar. Bu dağ, şüphesiz ki, Tu-kiuların kutsal olarak kabul ettikleri tek dağ değildi. Çinliler, Ötüken'in batısında "dörtyüz veya beşyüz *li* ötesinde" (yaklaşık olarak 250 km), yani Batı veya Kuzey Kangai'de, belki de Gobi Altaylarının veya Sayanların doğu uçlarında olduğunu söyledikleri *Po-teng-ning-li* adlı diğer bir kutsal dağa işaret ederler. Bu durumda adı geçen kutsal dağın gerçekte Sayan'ın güney kısmında (Baykal Gölü'nün batısında) bulunan ve hiç kuşkusuz VII. yüzyılda ve herhalde daha sonraları da sihirli olan *kök* "mavi" "göksel" (gayet olağan *-men* sonekiyle: bkz. *Türk/Türkmen*) şeklindeki kelime kökünün de belirttiği şekilde, burasının Kögmen

olduğunu kabul etmek gerekebilir. Listede birinci olarak görülen kendi isminden sonra, sırasıyla adları *iduk yer sub*, *kan tengri*, *umay katun* olan üç dağ belirtilmektedir (Niolaxa = Ulan Bator, 730'a doğru, A.18, 1, s. 161-162). Bu üç dağdan hiçbiri, Tu-kiuların ırklarının beşiği olan ve Huan-Huanların buyruğu altında, demiri işlemek için sığındıkları ve her yıl kurban adaklarını yerine getirmek için ziyaret ettikleri dağ olamaz. Bu dağ olamaz. Bu dağ kesin olarak Altay'da, Turfan çöküntüsünün kuzeyinde bulunmakta ve altının sihirli madde olarak önemi dolayısıyla *Altun Kiş*, "Altın Orman," "Yüce Orman," "Işıklı Orman" şeklinde adlandırılmaktaydı. Tu-kiuların ideolojisini aynen koruyan Maniheizm öncesi Uygurlar sırasıyla, *ötüken yiş başi*, "Ötüken ormanının yamacı" ve komşu *iduk baş*, yani "serbest bırakılan" dağın yamacından söz etmektedirler (*Tar.*, satır 17; *SU*, D, satır 9).

Ötüken ağaçlı bir dağdır (bkz. K.12; Q.149; O.78) ve ağaçların varlığının ısrarla belirtilmesi, ağaçların o yerin kutsallaştırılmasına katkıda bulunduğunu gösteriyor. Ayrıca hiç şüphesiz Ötüken stratejik bir konumdadır; bu husus itiraf edilmekte ve bundan dolayı büyük bir önemi olduğu söylenmektedir; yine belki de bu durumu yüzünden dinsel açıdan da belirli bir değere sahiptir; nitekim hükümdar burada Gökle doğrudan iletişim halindedir: "Kağan Ötüken ormanında oturduğu zaman, imparatorlukta fakirlik ortadan kalkacaktır" (*M.II*, K, satır 2; *M.I*, G, satır 3). "Ötüken ormanından daha üstün bir yer olmamıştır. Her zaman için imparatorluğu ayakta tutan toprak Ötüken ormanı olmuştur" (*M.I*, G, satır 9; *M.II*, K, satır 3). "Türk halkı ... Ötüken ormanında yaşarsan, sonsuz bir imparatorluğun sahibi olarak kalacaksın" (*M.I*, G, satır 9; *M.II*, K, satır 7; ayrıca bkz. s. 134). Ötüken, *iduk* olarak, yani "serbest bırakılan" şeklinde tanımlandığı için (*M.I*, D, satır 23), büyük kutsal yerler arasında yer alıyordu. Ancak tepelerinden sadece birinin kutsal olması ve tümünün bu kutsal kısımla belirtilmesi alışkanlığının yerleşmiş olması dışında, asıl kutsal alanın büyük bir coğrafi boyutlu olmaması gerekirdi.

Moğolistan'daki Uygur imparatorluğunda da ününü ve rolünü aynen korumuştur. Uygurlar burayı işgal ettiğinde: "Atalarının ününün" burada bulunması (yani tekrar değerine kavuşması) için yeterlidir: Ötüken ülkesi sizindir!" şeklinde bu özellik belirtilmektedir (*Tar.*, satır 14). Ayrıca yeni kağan hükümet merkezini burada kurmaktadır: "Ötüken'in ortasında, tahtımı kuruyordum" (*a.y.*, satır 16). Uzun süre sonra da dağın ünü devam etmektedir. Kaşgarlı bunu biliyordu (B.10, 1, s. 138). Sin-kiang Uygurlarındaysa *ötken* kelimesi "kutsal ülke" anlamını almıştır. Sonuçta yukarıda daha önce söylediği gibi, kendi ismini herhalde Moğolların yeryüzü tanrıçası olan *İtügen/Etügen*'e vermiştir (bkz. O.78, s. 212-219).

Ötüken kelimesinin anlamı uzun boylu tartışılmıştır (A.25, s. 213; A.19, s. 100); bunun herhalde *öt*, "dua," "talep," "istek" kelimesinden türemiş olması düşünülebilir; o zaman ana kök olan *ötüken* "dua eden," "dua edilen" anlamına gelmektedir. E. Lot-Falck dişi Şaman, *utagan* ismiyle benzerlik kurmuş ve bu kelimenin "Moğolca gübre, Türkçe dölyatağı, kısacası ilk yaşama yeri kavramını koruduğunu" düşünmüştür (F.26).

Geleneğe göre, Mu-ye dağının eteklerinde, Kitanların ilk ataları olan erkeğin beyaz bir ata binmişken, kadının kül renginde öküzlerin çektiği bir kağnıyı kullanırken birbirleriyle karşılaştıkları söylenir (I.36, s. 42; I.34, s. 10-11; Q.2). Kitanlar her yıl bunun anısına kurban keserlerdi (I.36, s. 272-273; I.34, s. 141). Ölülerin, Vuhuanların ölülerinin yaptığı gibi Mu-ye Dağı'na geri dönecekleri kabul edilirdi (N.12, s. 218).

Cengiz Han döneminde Moğollar, hakkında hayli bilgimizin olduğu Kentei'de Burkan Kaldun adında bir dağ olduğundan söz ederler (F.37, s. 33; F.42; F.43; F.46). Rintchen bu kelimeyle ilgili olarak doğru olmasa bile en azından Moğolca olduğu izlenimi veren bir köken önermiştir: *Burkan*'ın "Şaman tanrısı," *kaldun*'un "*ongon*'larının (putlar) yapıldığı bir tür söğüt ağacı" olduğu tahmin edilmektedir. Dolayısıyla Burkan Kaldun'un "Söğüt Tanrılı Dağ" anlamına gelmesi gerekir (F.43, s. 189-190). Dağın (Ötüken ormanına çağrışım yapan) ağaca böyle benzetilmesi tarih yönünden doyurucudur. Ancak *burkan* kelimesinin *borkan*'dan gelmesi ve *borkan*'ın da (*r/z* değişimi yasasına uygun olarak) *boz-kan*, "Gri Efendi"den gelmiş olması –daha önce de belirttiğim gibi– hemen hemen kesindir. Daha sonra bu isim Buddha ismiyle karıştırılmıştır (bkz. O.40, s. 55).

Burkan Kaldun *Gizli Tarih* tarafından Moğolların atalarının doğum yeri olarak Onon kaynağıyla birlikte sunulmaktadır (*MGT*, § 1). Bu yüzden ırkların beşiği olan Vuhuanların kutsal dağıyla, Tu-kiuların Altay'ıyla, Kitanların Mu-ye'siyle aynı değere sahip olması gerekir. Bununla birlikte kutsallığının, Cengiz Han'ın hayatındaki bir olay dolayısıyla olduğu da düşünülmektedir. Şöyle ki, düşmanlarının izlediği genç Timuçin buraya sığınmıştır (ve burada söğüt dallarından bir kulübe inşa ettiğini belirtmemiz gerekir). Daha sonra, tehlike geçince yorumlanması zor bir nutukta diğer sözleri çerçevesinde kendi kendine şöyle seslenmiştir: "Burkan Kaldun ... sayesinde kaçabildim; Burkan Kaldun ... sayesinde korundum" (bkz. izlediğim D.19, s. 323) ve sözlerine şöyle son vermektedir: "Her sabah, Burkan Kaldun'a kurban keseceğim. Her gün onu hatırlayacağım. Oğullarımın oğulları bunu böyle bile! Bunları dedikten sonra tanrıların onuruna yere şarap döküp dualar okumuştur"

(*MGT*, § 103).

Kutsal dağlar, Moğol Budizmi tarafından, bunları çevreleyen kültlerle ve kendilerine yöneltilen dualarla birlikte (D.31), bazı bölgelerde Gök ve Yeryüzüyle beraber gerçek bir teslis oluşturacak şekilde korunmuştur (Q.132, s. 218-229). Diğer konularda olduğu gibi, bu konuyla ilgili olarak Altay toplumlarının üçlü kutsallık toplulukları kurmaya oldukça eğilimli olduğu üzerinde durmak gerekir.

Türklere gelince, göçleri sırasında, genellikle yeni bir düzene sokarak, yerel gelenekleri kendi adlarına düzenleyerek veya dikkatlerini seleflerinin daha önceden değerlendirdikleri yerlere odaklayarak eski yaşadıkları yerlere yakın yörelerdeki görünmezi başka yüksek yerlere taşıyacaklardır. İşte böylece Batı Anadolu'da Kaz Dağı olarak yeniden adlandırılan (M.4; ayrıca bkz. Q.61) İda Dağı, Şaman bakış açısında ve bir kadın kültünde, Paris'in kararıyla ilgili eski Yunan kalıntılarını, Hıristiyan azizlerini ve bizzat Peygamber'in çok sevdiği kızı Fatima'nın kızlarından *Sarı Kız* veya "Sarışın Kız"ı yücelten mistik Müslüman akımı birleştirmiştir (C.2, s. 68, 78; O.5, s. 76-87; Q.1, s. 164-167). Adı kimi zaman Kaz Dağı'yla karıştırılan Kaf Dağı, Kafkaslarla özdeşleştirilmiş ve *dev*'lerin, *peri*'lerin evi olarak kabul edilmekte veya yeryüzünü kuşatan ve göğü alttan tutan bir sur gibi görülmektedir (Q.24, s. 125 vd). Her yerde, biraz az veya çok yüksek dağlarda, herhalde dağın simgeleşmesi sonucunda, bir ermişin ancak çoğu kez hayali bir ermişin mezarı vardır (bkz. C.9, s. 142-143; Q.69, 1, s. 99; M.62, s. 175-176; Q.57).

Anadolu'daki dağlarla ilgili bu kültte yalnızca Orta Asya geleneklerinin yer almadığı kesindir; ancak Orta Asya geleneklerinin etkisi de hiçbir şekilde yadsınamaz. Bu kült *Dede Korkut Kitabı*'nda da görüldüğü gibi Türklerin ilk İslamlaşma yüzyıllarında kendini belli etmektedir. Bu, Müslüman bir ortamda hiç rastlanmayacak şekilde, su, ağaç ve dağdan oluşan gerçek bir kutsal üçlüdür (R.35; bkz. C.13, s. 150, 227; C.27, s. 132 vd) Ağaçlara yapılan yakarmalar arasında, ismi Kaz Dağı'nı hatırlatan ve yukarıda belirttiğimiz uzun kutsal dağ dizisinde yer alan, Kazılık Dağı'na yapılan yakarışı belirtmek gerekir. Bu dağ hem hayat hem de dirilişin kaynağı olan, yıkılışı dünyanın sonu olarak görülen ve göğü destekleyebilen kozmik eksen olarak algılanmaktadır. Bu yakarışlardan birkaçını aşağıya aktarıyoruz: "Karşıda bulunan ve eskiden yıkılmış olan senin kara dağın yeniden yükseliyor. Eskiden kuruyan senin berrak suyun nihayet yeniden akmaktadır. Büyük ağaçta, senin dalın ve budağın kurumuştu, şimdi nihayet yeniden yeşillenmektedir (C.13, s. 227) "Senin karşıda bulunan kara dağların iyi durumdaysa kabile de yaylaya çıkar" (C.13, s. 145; C.27, s. 156). "Karşıdaki karlı dağlar yaşlanmış, artık üzerinde otlar bitmi-

yor" (C.13, s. 111; C.27, s. 143).

Kazılık Dağı'n kendisine gelince, ünlü kahraman Bugaç Han ile annesi arasında dramatik bir söyleşinin ana kişisidir. Hanın annesi umutsuzca haykırır: "Ey Kazılık Tag! Suların artık akmasın! ... Otların artık bitmesin! ... Senin av hayvanların artık koşmasın!" Oğlu da ona şöyle cevap verir: "Lanetleme! ... Kazılık Tag'ın suçu değildir.....Kazılık Tag'ın günahı değildir" (C.13, s. 89; C.27, s. 108-109).

Ruh

Kolaylık olsun diye ruh olarak nitelemeye devam ettiğimiz şey, Altay düşüncesinde (bkz. Q.116; Q.118) yaşayan her şeye insana, hayvana, bitkiye, rüzgâra, yıldızlara, ışığa, madene, hatta bazıları için (Q.134, s. 215) yapılmış nesnelere (J.6, s. 182) hayat veren, genellikle görünmeyen bir kuvvet anlamına gelmektedir. Bu güç, az veya çok büyük, az veya çok yaygın ya da yoğun olabilir. Her nesnede var olan bu kuvvet, daha önce gördüğümüz gibi, benzer nesnelerin güçleriyle kaynaşabilir ve birleşik bir güç oluşur. Bir tek ve aynı nesnenin özellikle bileşik olduğu zaman, onu oluşturan değişik bölümlerinde saklı bulunan çeşitli güçlerin birikim yeri olabilmesi ve sırasıylà hem bir birim olarak hem de birleşik bir güç olarak ortaya çıkması her zaman için olanaklıdır. Bu durum özellikle insan için söz konusudur ve işte bu nedenle günlük konuşmada onun birçok ruhu içinde barındırdığı söylenir.[1]

Elbette, her görünmezin karşıtı olarak bir görünür nesne vardır ve ruhun da görünür karşıtı bedendir. Hiçbir ruh bir nesnenin içine kesin biçimde ve ebediyen hapsedilemez. Görünmez olan ruhun bazen üzücü bir şekilde, serserice dolaşma eğilimi vardır ki bu çok tehlikelidir. İslam çağının başında hem üzülerek ve büyü yaparak hem de çelişki içinde aşağıdaki şekilde yakınmalar olmuştur: "Bedenden çıkan ruh geri dönmüyor" (C.13, s. 73); "Tanrı'nın sana verdiği tatlı ruh gezintiye çıktı. Onu bedenine tekrar indir" (C.13, s. 88). Etnografların deyimiyle "hâkim-tinler" bedende veya onun dışında yaşarlar (Q.101, s. 172-179; Q.68, s. 268-280) ve insan ruhu gerektiğinde bir önlem olarak beden dışında bir yerde saklanabilir (C.9, s. 172). Ancak beden var olduğu sürece ruh, beden çok uzakta olduğu durumlarda bile onunla ayrılamaz ilişkiler içindedir ve her an tekrar geri gelebilir. Bu olgudan birçok ritüel ortaya çıkmıştır. Beden yok olduğu zaman ruh serbest kalır ve baş boş

---

[1] Levy-Bruhl, daha uygun düşecek "başka bir isim bulunamadığından" "ruh" kelimesinin kullanıldığını daha önce belirtmişti (P.46, s. 86). Blondel için ruhların çokluğu "gerçeğin asıl ifadesinden çok bir ifade oyunudur. Eğer bir çokluk varsa bu, gerçek ve açık şekilde ayrım ifade eden terimlerle ifade edilmesi pek uygun olmayan dahili bir çokluk niteliğindedir" (P.8, s. 72). Van der Leeuw ise ruhu, "Hiçbir bedensel veya organik ruh, ruh gücünün tamamını içermez.... İçinde güç bulunması koşuluyla insanda bulunan her şey ruh olabilir" şeklinde açıklamakta ve sözünü şöyle tamamlamaktadır: "Ve bu güç, bedenin hemen her yerinde görülür" (P.76, s. 56).

bir ruh olur veya başka bir yere yerleşerek belki de bedenin oluşmasından önce sahip olduğu özerkliğe tekrar kavuşur. Bütün bunları değerlendirdiğimizde Türkler ve Moğolların, kesin veya göreli bir devamlılığı bulunan nesnelerle (ve işte bu nedenle taşı ölümsüz olarak nitelendirirler) doğuma ve ölüme bağımlı olan nesnler arasında yapılması gereken ayrımı doğru olarak algıladıkları görülür. Daha önce öbür dünyaya giden ölülere ait ruh veya ruhların ne oldukları, yani ölümden sonra ruhların ne olduklarına ilişkin az çok bir şeyler bilmemize karşın ruhların oluşmadan önce ne oldukları ve bu ilk oluşmanın nasıl meydana geldiği konusunda daha az bilgi sahibiyiz.

Hayvanın temel varlık ve hayvanbiçimciliğin gönderme yapılan temel biçim olması nedeniyle ölüler uçtuklarında özellikle sungura, ayrıca sığırcık kuşu (C.4, s. 244) ve sinek (*a.y.*, s. 102, 113) şekline dönüşürler. Birçok çağdaş öyküde ruhun vücutbulmadan önce gökte kuş görünümünde yaşamakta olduğunun anlatılması (Q.68, s. 67 vd) ve bunun oldukça yaygın şekilde düşünülür olması nedeniyle (P.76, s. 288) insan ruhunun kuş yapısında olması olasılığı çok yüksektir. Ancak elimizdeki hiçbir eski belge, ruhun doğuştan önce kuş şeklinde olduğunu kesin olarak kanıtlamaya olanak vermemektedir.

Ortaçağ sözlüklerinde ruhu veya daha doğrusu değişik ruhları tanımlamaya yarayan birçok kelime vardır, ancak bunların ne olduğu konusunda sözlüklerin verdikleri bilgiler yetersiz kalmaktadır. Sözlükler karmaşık ve farklılıklar gösteren çok sayıda yorum getirir. İlkel olarak en büyük önemi taşıyan ruhun, daha önce gördüğümüz *ülüg*'le birlikte göğün bir lütfu olarak ve Moğol dilinde karşıtı *su* olan *kut* tarafından temsil edildiğine kişisel olarak inanma eğilimindeyim. Herhalde bu, en fazla bilinen, en çok görülen ve en fazla incelenen kelimedir. *Kut* kelimesi genellikle "mutluluk" şeklinde çevrilmektedir ki, her ne kadar bu anlamı veriyorsa da aslında bu ikinci derecedeki anlamıdır; nitekim Rintchen'in, "temel anlamı ... mutluluktur" demesine karşın (D.28, s. 22)[2] *su* kelimesi "kader" şeklinde çevrilmiştir. Belki de *kut*, canlı varlıklarda var olan özel bir kuvvet, bir tür hayat dayanağı gibi bir nesne olabilir. Kişinin temel bir kısmı oluşu, *kut* kelimesinin özellikle Uygurcada evrenin yapısal unsuru olarak aldığı anlam dolayısıyla bir kere daha kanıtlanmaktadır (B.23, VII, metin 9). Her iki terime ilişkin olarak yapılan en eski incele-

[2] Bu kelimenin kökeni için Rintchen (daha önce belirtilen D.28, s. 22) dışında, Pelliot (D.24, s. 56) ve Kotwicz'in (O.53, s. 194) karşıt görüşlerine bakınız. Ayrıca Moğol devrinden kalma mühürdarlık yazışmaları ve mektuplar için özellikle D.3'e ve daha yakın dönemde olanlar için D.12, s. 155'e bakınız.

meler araştırmacıların bunların, Tengri'nin Kağan'a bağışladığı özel bir güç olan "hükümdar yüceliği" şeklinde bir anlam taşıdığını düşünmeye yöneltmiştir (F.20, s. 147). Şüphesiz ki bu, göğün bir hediyesidir; en eski Türk yazıtlarında *kut*'un hükümdara verildiği, *kut*'un imparatorun içine işlediği ve *kut* sayesinde hükümdarlığını sürdürdüğü, başarı kazandığı açıkça belirtilmektedir; aynı şekilde, Moğol devrinin belgeleri de *su*'yu Cengiz Han ve soyuna özgü olarak göstermektedir. Ancak hükümdarın buna ait bir ayrıcalığı yoktur. Hoytu Tamir'de (§ IV) birisi şöyle dua eder: "*Kut*'u devam ettir." *Irk Bitig*'de (§ XLVII), herhalde halktan birisi, sürünerek gittiğinde Tengri'ye rastladı ve kendi *kut*'u için ona yalvardı. O (Tengri), onun *kut*'unu verdi ve dedi ki: "Otlaklığında genç hayvanlar olsun ve hayatın (*öz*, "gerçek varlığın") uzun olsun." Aynı kitap hayvanlar için onu işin içine şöyle katıyor: "Bir küçük kuş, bir küçük geyik, bir küçük insan kaybı olmuş, ancak Tengri'nin *kut*'u sayesinde ... hepsi güvenlikte ve canlı olarak bulunmuştur" (§ XV). *Oğuzname*'de, Urus'un oğlu Saklab, hükümdarın karşısına çıkar ve ona kul köle olduğunu söylerken şunları bildirir: "Bizim *kut*'umuz senin *kut*'un olmuştur." Kaşgarlı belirli bir anlam üzerinde ısrar etmektedir: "Tanrı kuluna *kut* ve *kuv* verirse ("mutluluk" anlamında olup burada herhalde çifte ahenk olsun diye kullanılmıştır), işleri her gün iyi gider" (B.10, 1, s. 300); "büyük Tengri onu iyiliklere boğmuştur; *kut* ve *kuv* ondan doğmuştur" (*a.y.*, 1, s. 300-301). Diğer bir yerde işleri kötü giden bir adamın *kutsuz* olduğunu (*a.y.*, 1, s. 457) söylemektedir. Bu deyime verimsiz hale gelen bir topraktan söz edildiğinde hâlâ canlı olarak rastlanmaktadır: "Kendi *kut*'unu kaybetmiştir" (Q.73, s. 463). *Kutsuz*'un karşıtı olan *kutlug*, "*kut*'u olan," yani "kutsanmış," "mutlu" kelimesi bulunmaktadır ki, bu kelime ortaçağ sözlüklerinde iyi bilinmektedir (bkz. R.13, s. 25).

Metinlerden, *kut*'un hayat için gerekli olduğu, ama yalnızca tek bir defa verilmediği anlaşılmaktadır. *Kut* "devam etmekte," yerleşmekte veya Orhon yazıtlarında denildiği gibi, "onaylanmaktadır." Kaynağı bilinmeye diğer ilginç bir manevi değerlendirme Kaşgarlı'ya *kut*'un, misafir gelmesi durumunda ya da büyüklere saygı gösterildiğinde geldiğini söyletmektedir (B.10, 1, 92). Eskiden bunun dağıtıcısının Tengri olmasına ve çağdaş mirasçısının da büyük göksel Tanrı olmasına karşın ister Yakutlardaki Art Toyon Aga (M.21, s. 279) ister Altay Tatarlarındaki Bay Ülgen (M.55, 2, s. 2) olsun *kut* bir aracı tarafından taşınabilir. Eskiden bunu, "hayırlı atlı yollarının tanrısı," *Irk Bitig*'in *yol tengri*'si (§ 2), Hoytu Tamir'in "bilgin efendileri, küçük efendi babaları" (§ 9) ve ataların isteği üzerine yeni doğana verilecek hayat gücünü süt gibi beyaz bir gölde aramak için bir ulağı gönderen Bay Ülgen aktarırdı

(M.55, 2, s. 2). Olası ki Bay Ülgen ismini, kendisine ait olan bu rolden almıştır. Ülgen *ül,* "paylaşmak," "bölmek"in durum ortacıdır ve dolayısıyla anlamı "zengin bölüştürücü"dür. Bununla birlikte havadan veya başka yerden alınan *kut*'un göksel kökenli olduğu kesindir. Ayrıca çadırın üst deliğinden içeri "jelatinimsi bir madde" olarak indiği şeklinde hayal edilmesinin saptanması son derece ilginçtir (E.30, 1, s. 527). Buryatlarda, gelinin babası evin ortasında duman deliğinin altına yerleşir ve yüzü göğe dönük olarak tanrılardan eşlere mutluluğu, yani *kut*'u vermesi için dilekte bulunur (P.72, s. 181). *Kut* gökten geldiği gibi, aynı şekilde uçaraktan göğe geri döner (B.10, 1, s. 164). Bunun özel bir anlamı vardır, çünkü Moğol *su*'su, Cengiz Han'la olduğu zaman, *yeke su jali*, "büyük alev ruh" şeklinde tanımlanmaktadır. *Jali* (*cali*) ve "alev" anlamında buna karşılık gelen *yula*, *cula* vs kelimeleri insan ruhunun belirlenmesi için sıkça kullanılır (Q.68, s. 187). Ne var ki, alev veya duman göğe doğru yükselir; dolayısıyla sönmek veya uçmak şeklindeki iki kavram aslında çelişkili değildir. Herhalde L. Bazin *kut*'un kor halinde bir kömür parçası içinde maddeleştiğini ileri sürerken haklıydı (F.3, s. 281). Cengiz Han'ın, doğarken sağ elinde tuttuğu "küçük bir kemiğe benzeyen kan pıhtısı"nın da bundan ayrı bir şey olması çok şüphelidir (*MGT*, § 59). Sonradan konuyla ilgili bilgi verenlerin aktardıklarına (I.31, 2, s. 87; C.1, 2, s. 79; C.16, s. 236) ve Yudahin'in belirttiği ve Bazin'in önemini vurguladığı (E.30; F.3, s. 280-281) bazı Kırgız geleneklerinin ortaya koyduğu gibi çoğu kez "altın"dan olduğu söylenen aşık kemiğinin belirgin olan üstün değerine karşın Cengiz Han'ın sağ elinde tuttuğu nesnenin, hükümdarın gerçek iskeletiyle kemikleri olduğu, yani Tatarların gelecekteki düşmanlarının tüm soyu olduğu düşüncesini benimsiyorum (F.17, 1, s. 184).

Bu konuyla ilgili, görece bol sayıdaki belgeden daha iyi bir şekilde, *kut*'un önemini belirten husus, bununla ilgili kavramın en uzun süre değişmeden yaşamasıdır. Bu kavramın kaybolmadığı ve bozkırlarda çok eski olduğu su götürmez bir gerçektir. Belki de bunun bir izi, Attila'yla ilgili olarak Jordanes'in *felicitas*'ında (G.20) geçen ifadede ve bir Hiugn-nu unvanı çok açık olan *ku-tu-şan-yu*'da (= tengri kutu şan-yu) görülmektedir. *Kut/su*'nun, Corbin'in "muzaffer güç" veya "zaferin ışığı" (N.6) şeklinde gördüğü eski İran'ın *haverna*'ya (*hvarnah*) bağlanması gerektiğine gittikçe daha fazla inanmaktayım.

Kut'un, Türk heykel yazıtlarındaki cümlelerde geçtiği gibi, Tanrı'nın *kut* aracılığıyla *ülüg,* "şans" şeklinde insanlara bağışladığı ihsanın ruh olup olmadığını söyleyecek durumda değilim. *Küç,* "güç" gibi bu da gökten gelmekte ve kişinin içine girerek herkese bağışlanan hayat süresine uyduğu görülmektedir (*üleş,* "kısım;" *ülüş-*

mek, "kısımlara bölmek").

Kaşgarlı'nın göğüs içinde bulunan bir nesne olarak tanımlaması, ayrıca *Irk Bitig*'de *kut*'un öz "kendi özü"ne bağlı olan bir şey olduğuna dair ifadesi dışında *kut*'un, bedenin herhangi bir yerinde yerleşik olduğuna dair elimizde bilgi yoktur (B.10, 1, s. 46). *Öz* kelimesi "kendi içinde" anlamını taşır ve (Sanskritçede dönüşlü zamir olan *atman* kelimesini hatırlatarak) çoğu kez ruhu tanımlamak için kullanılır. *Irk Bitig* açıkça "hayatın uzun olsun," "kendi benliğin yaşasın" anlamına "*senin özün* uzun olsun" derken (§ XLVII) *öz* kavramına *kut*'unki kadar büyük bir kudret atfetmektedir. Kaşgarlı'ya karşın bir Uygur metni, bedende dolaşan ve her gün yer değiştiren bir nesneden; örneğin fareninki gözlerinde, ineğinki kulaklarında, tavşanınki göğsünde vs (B.23, VII, 19) olan bir *öz konuk*'tan, "samimi misafir"den söz etmektedir. Çok daha sonraları Pallas bu kavramın temsil ettiği nesnenin anlamına işaret etmeseydi, kuşkusuz yabancı bir kültürün telkin ettiği kesin olan bu metne hiçbir şekilde önem vermeyecektim: Ruhun bulunduğu organın zedelenmesi halinde diyor Pallas, "darbe sadece ayak parmağına dokunsa bile" insan ölür (J.21, 2, s. 61). *Öz* kelimesini *Codex Comanicus* ve *Kitabü'l-İdrak* "insanın bizzat kendisi" şeklinde yorumlamakta (B.7, s. 168; E.6, s. 66), ancak Kaşgarlı bunu "nefes, ruh, kalp" şeklinde açıklamaktadır (B.10, 3, s. 131-132); dolayısıyla belki de bu solukta bulunan, ağızdan çıkmaya en uygun olan ve genellikle Türkçe *tin* ve Moğolca *amin* şeklinde tanımlanan ruhtur.

Tin kelimesi, *Kitabü'l-İdrak*'da ve İbn Muhenna (E.6, s. 104; E.2, s. 73) tarafından bilinse de bu kaynakların anlaşılması çok güçtür. *Codex Comenicus*'ta Latinceye *anim*, *spiritualis*, *spiritus sanctus* olarak (B.7, s. 262) ve Kaşgarlı tarafından da yok olduğunu belirtmek, söndüğüne ikna etmek için "soluk, nefes" şeklinde çevrilmektedir (B.10, 2, s. 118). Günlük Türkçede "canlı" "*tinlig*," "*tin*'i olan," yani hayatı olan şeklinde söylenir. Moğolcadaki (normal olarak *t*'nin *ç*'ye dönüşmesiyle) *çisun*'un "kan"la etimolojik bağlantısı ruhu kanla ilişkili kılmaktadır. *Amin* kelimesine gelince, kuşkusuz daha yeni zamandaki durumu ele alması nedeniyle bu kelimeyle ilgili sözlük bilgisi daha az belirgindir (E.22, s. 165; E.27, s. 6; D.18, s. 613); genelde etnologlar bunu "nefes ruh" şeklinde anlamakta görüş birliği içindedir (Q.68, s. 180: Q.34, s. 50-51).

Sür/sün Türkçe kelime kökü üzerinden *-n/ne* (*süne*) soneki ve *r/z* değişimi ve Moğolca *sünesün/sünezün* kelimelerinin karşılık geldiği çok yaygın kullanılan bir dizi kelime oluşmaktadır. Bunun hayat nefesi, bedenden ayrılan ruh, gölge, görünüm, hayal şeklinde tanımlamak gerektiği konusunda bir görüş birliği vardır

(E.16, 2, s. 1422; E.11, s. 93; E.23, 4, s. 808-809; E.4, s. 172). Bu kelimeler bir yandan *süt*'le, diğer yandan da özellikle Cengiz Han'ın ruhunu içeren *sülde,* "sancak"la da bağlantılı olabilir. *L/r* değişimi ve *r* harfinden sonra *n*'den *d*'ye geçiş Moğol dilinde rastlanan bir görüngüdür. Dolayısıyla *sür*, *sürne*, *sülde* şeklindeki dizi elde edilir.

Bunlar hakkında elimizde yazılı belge bulunmaması nedeniyle çoğu kez törenleri veya buyrukları inceleyerek yeri belli olan ya da olmayan değişik ruhları bulmuş oluyoruz.

Hanedan kanının dökülmesinin yasaklanmasıyla ilgili (daha önce kısmen Köprülü'nün belirttiği gibi) (Q.87) ve özellikle, hepsi de kurbanla ilgili olmayan, hayvanların kanının dökülmesinin yasaklanmasıyla ilintili çok sayıda kanıta sahibiz. Bunun yaygın olduğunu, Cengiz Han'ın *yasak*'ında (Q.148, s. 352) ve bunu haklı çıkaran birkaç eski veya çağdaş çalışmada görüyoruz. Ancak bu çalışmalar aynı yasakların bazı belirgin düşmanlara da uygulandığını yeterince hesaba katmamışlardır; bunun en iyi bilinen örneğini 1258 yılında halifenin öldürülüşünde görmekteyiz. Bütün kaynaklar Moğolların onu kansız bir şekilde öldürdüklerinden emindir ve bu konudaki anlatımların çeşitliliği de bunun kanıtıdır. *Yasak*'ın acımasızlığına bırakıldığı (H.42, 2, s. 52), açlıktan ölüme terk edildiği (G.15, s. 211), bir çuval içine konup ağzı dikilerek ayaklar altında ezildiği (H.1, s. 137; G.33, s. 43) söylenir; bu son ölüm şeklinin gerçeğe yakın olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü başka bir yerde, bu tür öldürmenin Kubilay'ın öldürttüğü bir Noyan için de söz konusu olduğu belirtilmiştir (G.30, s. 105). Böyle öldürtülen çok sayıda başka kurban da olmuştur. Bunların öyküsünden anlaşılmaktadır ki kutsal olan ne kurban edilen hayvan ne de hükümdardır (Q.87, s. 21); kanın kendisidir (P.57, s. 114) Aslında kanın dökülmesinin önlenmesindeki amaç ona duyulan saygının gösterilmesi değil, diğer canlılara ve kuşkusuz bazı koşullar altında özellikle katillere yarayabilecek olan temel bir gücün (B.10, 1, s. 484), yani ruhun toprak tarafından emilmesine engel olmaktır. Marco Polo belki de Budizmi düşünerek, aşağıdaki gibi karmaşık şekilde anlatırken bunu iyi biliyordu: "Onlar kan dökmeyi sevmezler ve bakşiler ... insan kanını akıtmanın kötü bir şey olduğunu söylerler" (G.30, s. 117). Ondan önceki bir tarihte Cengiz Han'ın ölüme mahkûm ettiği Camuka şöyle yalvarır: "Ey! Benim kan kardeşim, beni kanımı dökmeden öldür.... Böyle ölürsem ... uzun bir zaman için senin torununun torununa kadar soyuna koruma sağlayacağım ve onlar için sonsuza dek dua edeceğim" (*MGT*, § 201).

Kurban hayvanının nasıl kurban edildiğini ve kan akıtmamayı öngören yasaya

uymak için hayvanın çoğu kez nasıl avlanmaya çalışıldığını göreceğiz. Hâlâ canlı olan bu *yasak* çok eski zamanlara dayanmaktadır. Herodotos, Doğu Avrupa ve Batı Asya'nın barbar halkları olan İskitlerin hayvanı boğarak kurban ettiklerini bilmektedir (IV, 60-61); Pazırık kurganlarında yılan ısırığı veya zehirlerle (K.38), en azından yara izi bırakmaksızın kurban edilmiş cesetlere rastlanmıştır. Buradan çeşitli törelerin yanı sıra yeminle ilgili ve antlı denen kardeşlikle ilgili töreler doğacaktır. İnsanlara gelince, özellikle bu dünyanın güçlüleri söz konusu olduğunda boğulabilir, kamçılanabilir, canlı olarak gömülebilir, bir yardan aşağı atılır. Kitanlarda âdet olduğu üzere (I.36, s. 496) mancınıkla yüksek bir yerden aşağıya fırlatılabilir. Büri Bökö'ye (*MGT*, § 140) ve Köküçü'ye (*MGT*, § 245) yapıldığı gibi belkemiği kırılabilir; ancak çoğu kez, bir iple veya daha iyisi bir yay kirişiyle boğulabilir (O.73, 3, s. 121, 588, 607; H.8, s. 49-50; I.36, s. 41; G.5, s. 339; H.13, 3, s. 129; I.32, s. 132). Bu son şekil, Osmanlı İmparatorluğu geleneklerinde de sadık bir biçimde korunmuştur.

Bu boğma fiili gerçek olmayacak şekilde ya da kısmi olarak da yapılabilir. Hazarlarda, hakanların tahta çıkışlarında yaygın olarak uygulanan bu usul aslında kendilerine özgü değildir (Q.49); nitekim Tu-kiular ve daha genel olarak Türkler tarafından da bazen uygulanmıştır (I.21, s. 8; O.72, s. 134). Kaynaklar boğulmak üzereyken yeni hakanın, gelecekteki iktidar dönemiyle ilgili bilgiler olarak yorumlanan birkaç söz ettiğini ve bu sözlerin kehanet olarak kabul edildiğini belirtir: Aslında bu, gerçekten olduğu düşünülürse garip bir kehanet şeklidir. Gerçekteyse söz konusu olan yeni bir hükümdarın tahta çıkışında onu yeni görevlerinde canlandırmak için eski hayatını öldürmektir.

İskelet, kemikler ve özellikle bazı kemikler tıpkı kan gibi bir güçle donatılmıştır. Ancak kemikler, Şamanizmin temel kavramını oluşturan (P.24, s. 152) tekrar doğuşa olanak verdiğinden, ölünün yeryüzündeki devamlılığını (R.31) ve kişiyi atalarına ve gelecek kuşaklara bağlaması dolayısıyla (Q.65) niteliği değişik görünen bir güçle donatılmıştır; Türkçe ve Moğolcada kemik isimleri ayrıca erkeğin ailesinin ve soyunun geride bıraktıkları anlamına da gelir (E.16, 3, s. 2274; F.17, 1, s. 184). Türkler, birine kendisi hakkında soru sorarken şöyle derler: "Hangi kemikten (*umak*) gelmesin?" (F.17, 1, s. 184).

Bir hayvanın tekrar dünyaya gelebilmesi için kemiklerin hiçbirinin kaybolmamış veya kırılmamış olması gerekir: bu, onu toprak üstünde terk etmemeye karşı gösterilen özüne (Q.134, s. 219; Q.81, s. 262) dikkat çeken etnografya çalışmalarıyla geniş şekilde saptanmıştır (K.7, s. 92; Q.68, s. 298; Q.98, s. 206; Q.152, s.

117). Geleneğin eski olduğu düşünülebilir, çünkü Plan Carpin bunu şöyle belirtmektedir: "Yemek için hayvanı öldürdüklerinde hiçbir kemiğini kırmıyorlar" (G.29, s. 37), nitekim bu konuda benzer uygulamalara günümüzde Anadolu, Orta Asya ve Sibirya'da rastlanmaktadır. Bir geyiği vuran avcı, onun kaybolan kaburga kemiği yerine bir tahta parçası koyarak iskeleti eksiksiz olarak oluşturur: bir süre sonra geyik, avcı tarafından tekrar öldürüldüğünde, avcı, bu uydurma kemiği bulmaktadır şeklinde Muğla (Türkiye) yöresindeki efsane de Sibirya kökenlidir (M.22).

İskeletin daha iyi saklanabilmesi için çoğu kez, Spencer ve Gillen'in terminolojisini yeniden kullanarak (P.70, 2, s. 424), cenaze töreninin birinci kısmı diye nitelendirdiğimiz aşamada, ölü ya ağaçların üzerine konulur ya da eti kemiklerden özenle ayrılarak çıkarılır (K.7, s. 95). Bunun doğal sonucu olarak nasıl olur da bunun şimdiye kadar farkına varılamadığına hayret ediyorum, kemikler yok edilirse hayvan veya insan toprakla tüm bağlantısını kaybettiği için tekrar dirilemez. İşte bu nedenle adına kurban adanan kişiye gönderilmek istenen kurban hayvanlarıyla kesin olarak kendisinden kurtulmak istenilen düşmanların kemikleri yakılır. Yukarıda söylediklerimize aşağıdaki cümleyi eklediğinde Plan Carpin açıkça bu iki şeyi birbiriyle karıştırmıştır: "Hiçbir kemiği kırmıyorlar, ancak ateşte yakıyorlar" (G.29, s. 37). Yalnızca Türk-Moğol "paganizm"inde değil, İslam dinini kabul ettikten sonraki, örneğin Safevilerde (O.4, s. 189-207, R.31) düşmanların kemiklerini yakmak ve yeryüzündeki tüm varlıklarını bertaraf etmek içindir ki, bu denli sıkça mezarlara tecavüz ve gömütten çıkarma olaylarına rastlanmaktadır (H.20, s. 320-321; O.4, s. 190-192).

Kemiklerin bu gücünün anlaşılmasından sonra, kendi hizmetinde bundan yararlanmaya çalışılmasına hayret etmemek gerek. İskeletin bütünüyle uğraşmak kolay olmadığından ve bunun bir kısmının tamamı yerine geçeceğinden, yontmataş çağından kalmış bir miras olarak (P.79) hâlâ "ruhun ikametgâhı" olduğu söylenen kafataslarından (K.11, s. 5-6), özellikle yine yontmataş çağının bir âdeti olan, kupa yapmak için koleksiyon yapılmasıyla yetinilmiştir (K.5; bkz. K.30; P.79; O.54). Dış yüzü üzerinde, bir düşman başını taşıyan İskit savaşçısı kabartması bulunan bir Kurdzip içki kupası (MÖ IV-III. yüzyıl) (N.34, s. 46) Herodotos'un hikâyesinin resimlenişi gibi görülmüştür: "Kafatasının üst kısmı gözler hizasından kesilmiş olup onu deriyle sarar ve bundan içki içmek için kupa olarak yararlanırlar. Zenginler bu kafatasını altınla kaplatır" (IV, 64-65). Tarihsel olaylar bunu doğrulamaktadır. MÖ 202 yılında, Hiung-nuların hükümdarı Ma-tuen, Yü-çe'lerin şefini öldürür ve kafatasından bir kupa yaptırır (I.35, 1, s. 494; 1.7, I, s. 70); daha sonraları Bulgarlar, Ba-

silus Nisefor'un kafatasından bir kupa yaptılar (G.26, s. 535; G.31, s. 320). 1241 yılında Macar papaz Richard'ın Mordvelerde saptadığı gibi ortaçağın ortalarına kadar fazla yalıtılmış yörelerde yaşayan toplumlarda (G.37, s. 593) olduğu gibi günümüzde ve Moğol Mongorlarında (E.27, s. 219) bu kupalardan yaptırılmaya devam edilmektedir. En azından (işlem görmemiş?) kafataslarının saklanması alışkanlığı herhalde devam edegelmiştir. Tariyat yazıtı (D, satır 11), bir prensin öldürüldüğünü bildirmek için "kafası gelmiştir" der; Tu-kiuların Kapağan Kağan'ına ait baş, onu öldüren tarafından Çinlilere verilmiştir (O.36, s. 453; O.106, s. 471). Kafataslarıyla ilgili bu geleneğin MS 1000 yıllarında Bulgarlar (G.31, s. 330) ve Başkırlar (H.44, s. 35; H.38, s. 129) arasında olduğu belirtilmektedir; Kaşgarlı'nın bir kahramanı kendi kahramanlığını şöyle ilan etmektedir: "Yiğitlerin kafasını kestim" (B.10, 1, s. 125); Camuka bu kafataslarından birini atına bağlamaktadır (*MGT*, § 129). Herhalde ilk önce Horasan'da ve daha sonra bütün Müslüman Türk ülkelerinde, Osmanlılardan tutun da Büyük Moğol İmparatorluğu dönemine kadar değişik hükümdarların öldürdüğü kişilerin başlarından yapılan kulelerin kötü bir ünü vardır.[3]

Böyle korunan baş, gerçek bir kült nesnesi haline gelebilir. Herodotos, bunu esas olarak İssedonlar için söylemektedir (IV, 26). İbn Rüşd ve Ebû Ubaid el-Bekri, Orta Asya'da kafatasına karşı gösterilen tutkudan söz eder (H.25, s. 166; H.11, s. 475). *Gizli Tarih*, Ong Han'ın kafatasıyla ilgili kültü belirtmekte (*MGT*, § 189) ve kurbanı olduğu günahı anlatmaktadır: Ebû'l-Gazi bunu kendi döneminde hâlâ hatırlattığına göre büyük bir olay olmalıydı (C.1, 1, s. 86). Bugün hâlâ başla ilgili külte Ordos (K.28, s. 194) ve Tibet'teki (K.30) Moğol Lama manastırlarında rastlanmaktadır.

Kellenin uçurulması kanlı olduğundan, diğer bir seçenek olarak Türk-Moğolların, düşmanların kuvvetini ya kan dökmeden ya da kellelerini koparark azaltmak durumunda bulunduklarına işaret etmek gerekir. Yöntemlerin birini veya diğerini kullanmaya iten nedenler bilinmemektedir. Ancak şurası açık ki, savaşlarda ilk düşünülen öldürmektir: Kan döküldükten sonra, bundan bir anda elde edilen gücün kişisel olarak kullanımı konusunda diğer çareler aranabilirdi. Bunları cenaze törenlerine değindiğimizde göreceğiz.

Özellikle arkeolojik nitelikli olmak üzere bazı belgeler, kafatasına ait gücün saç

---

[3] Burada, insan kafataslarıyla yapılan (Yugoslavya'da, Niş'te hatıra olarak saklanan) kuleleri hatırlıyorum, fakat otoburların kafataslarıyla yapılan başka kuleler de mevcuttur. Genel olarak, en azından Türk-İran dünyasında, *nazarlık* olarak deve, keçi vs hayvan kafaları saklanır.

ve sakallara yansıdığını düşündürmektedir. Bu nedenle düşmanların başlarının saçlı derisini yüzme âdetinin yerleştiği anlaşılmaktadır; Pazırık'ta gömülmüş bir cesette bu nokta açıkça görülmektedir (kurgan 2); ölünün başında derin bir bıçak yarası bulunmakta ve doğal saçın takma saçla değiştirildiği anlaşılmaktadır (K.21, s. 182); bu peruk, aynı gömütte bulunan hayvanlardaki sahte yeleye karşılık gelmektedir (K.32, s. 202). Ancak deri yüzme âdetinin Sibirya'da bulunmasına ve bugün bile Hyperboreliler arasında görülmesine (K.11, s. 5-6) karşın Altay toplumlarında bu tür bir uygulamanın izine rastlamadım. Buna karşın Altay toplumlarının saçlara özel bir özen gösterdikleri görülmektedir. Jordanes'e göre, Attila'nın cenaze töreni nedeniyle "saçlarının bir kısmını kestiler ve kendilerini derin bir şekilde yaraladılar" (XLIX); verilen bu bilgi gerçektir, çünkü Tu-kiuların verdiği bilgilere tam olarak uymaktadır: "Tüm bu kişiler (cenaze töreninde hazır olanlar) saçlarını kestiler" (*M.II*, G, satır 12). Matem belirtisi olarak sakalların da kesilmesi gerekmekteydi; nitekim Valentin, Dilzibul'un [İstemi Kağan] cenazesinde sakalını kesmek zorunda kalmıştı (O.36, 1, s. 357) –bu cenaze töreni ritüelinin bir parçasıydı: Nitekim Pazırık'ta toprağa gömülü halde sahte sakallar bulunmuştur (K.21, s. 82). Saç ve sakal kesilmesiyle ilgili olarak Orta Asya ve Türkiye'de günümüzde de oldukça çok sayıda ize rastlanmaktadır (Q.84, s. 290; Q.68, s. 207). Yine Türkiye'de bazı topluluklarda cenaze töreninden sonra kırkıncı günde saç sakal kesilmesi âdettir (R.24, s. 347) ve bugün bile bazı hallerde sakal ve bıyığı olmayanların aşağılandığı görülmektedir (R.24, s. 310).

Saç örgülerinin bilmediğimiz bir anlamı vardır (bkz. O.92). Bu saç örgülerine, Pazırık'taki Altay kurganlarında (K.37, s. 159) ve Noin-Ula'da Hiung-nu mezarlarında (Q.68, s. 207) rastlanmıştır. Bozkırlarda görülen kaba saba görünümlü mezar heykellerinde de süsleme olarak saç örgüleri bulunmaktadır (K.4, s. 144, 145, 157 vd). Pallas, yere kadar uzanan ve yılanları temsil eden uzun saçları olan Şaman kadınlarından söz etmektedir (J.20, 3, s. 182). *Dede Korkut Kitabı* saçları sazlara benzetmektedir (C.13, s. 99, 108). Bugün Türkiye'de Tahtacı kadınlarının geleneğe göre saçlarını kesmemeleri ve onları örmeleri gerekir (R.24, s. 310).

Ruhun yeri bazen cinsel organlar da olabilir, ancak buna ilişkin pek az bilgi mevcuttur (Q.24, s. 253). Zelenine, Sibiryalılara göre ruhun burada olabileceği konusu üzerinde oldukça ısrar etmiştir (Q.153, s. 117). Ancak eski çağlar söz konusu olduğu zaman elimizde, aşırı büyük bir cinsel organı olan bir kurban hayvanının hayali dışında (A.27, s. 179) Başkırlarla ilgili olarak İbn Fadlan'ın aktardığı ek bir kanıt vardır: "Başkırlar erkeklik organı putunu üzerlerinde taşırlar, ona taparlar ve

kendilerinin tek yaratıcısı olduğunu söylerlerdi" (H.44, s. 36). Günümüzde erkeklik organıyla ilgili bu ibadet şekli, elinde tahta bir penis tutan ve sadece Altay'ın kuzeyinde efsanevi bir Şaman olan Koca Han'ın edepsiz kişiliğine odaklanmaktadır (Q.102; Q.28; C.6); ancak Chichlo, bunun Mordveler ve Çeremislerden alındığına inanmaktadır (Q.28, s. 68). Anadolu'da argoda erkeklik organını belirtmek için kullanılan *temir kuş*, "demir kuş" deyiminin Uygurlardan miras kaldığı söylenir ve penisten doğma kuş ruhu şeklindeki bir kavrama karşılık gelmektedir.

Canlıların ve cisimlerin tüm güçleri, tüm ruhları hem canlı kaldıkları nesnelerde ikamet eden hem de bu cisimlerden bağımsız, ayrı bir şeydir. Bununla birlikte maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan veya onlarla ancak çok zayıf bir ilişki içinde olan güçlerin ve ruların eskiden varolduğunu öngörmek gerekir; böylece örneğin diğerleri arasında, ikamet ettikleri veya onları temsil eden yerde sabit oldukları saptanmayan ölülere ait güçleri ve ruhları belirtebiliriz. Bu güç ve ruhlar, bir yere bağlı olmaktan çok göçebe olan melekler, cinler, demonlar, tanrılar ve yabancı gözlemcilerin ruhlarıdır. Bunlar fevkalade çok sayıda olabilir, ancak şimdiye kadar onlarla ilgili herhangi bir katalog düzenlenmemiştir.

Ruhlara olan inanca her zaman için işaret edilmiştir. Çin Yıllıkları Vuhuanların onları ululadıklarını (I.28, s. 75), Tu-kiuların saygı duyduklarını ve onlara kurban vermek için bir araya geldiklerini (I.21, s. 29; I.25, 1, s. 42; I.6, s. 15), Heftalitler kralının "tanrılara ve ruhlara kurban vermekten zevk duyan" bir insan olduğunu anlatır (I.12, s. 416-417). Çok daha yakın zamanlarda, *Pei-lu-fong-su*, "eskiden Moğolların, şeytanlardan ve ruhlardan korkmadıklarını" hatırlatmaktadır (I.32, s. 152). Bu gibi tanıklıklar hatırlattıkları kişileri hiçbir şekilde kapsamaz. Diğerleriyse bu konuda daha az karmaşıktır. Kiragos, Tatarların bir demonun ölülerin bedenine girdiğini ve "bir sürü saçma sapan söz söylediğini" bildiğini sanmaktadır (G.13, s. 250). *Leao-çe* demonları korkutmak için düzenlenen törenlerden söz etmektedir (I.34, s. 110). Marco Polo, çöllerde yaşayan ve yolcuları öldürmek için onlara büyük ve hayret verici hayaller gördüren ruhlardan söz edildiğini duymuştur (G.30, s. 66). Naymanların kralı Küçlüg ("güçlü olan") hakkındaki bir inanç Moğol çağında Asya'da yaygın hale gelmişti. Reşidüddin bu adı yayık ayranı, ekşi süt ve kımız yapmak için gerekli sütü elde edecek kadar ruhlara emredebilme yeteneği sayesinde aldığını söyleyerek *Küçlüg*'ü hatırlatmaktadır (I.31, s. 305-306). Çinli bir gezgin, ruhların verdiği çok lezzetli yemeklerle beslendiğini anlatmakla yetinmektedir (*a.y.*).

Şaman seyahatlerinde etkili olan Şamanla konuşmak için yeryüzüne inen, hasta-

ların ve diğer bazı kişilerin bedenine giren kötü ve iyi ruhların varlığını daha önce görmüştük. Bunların kökenleri bozkır toplumlarına ait en eski temsillerde yer almaktadır. Daha eskiden, Vuhuanlar, "kötü ruhları defetmek" ve "ruhun Kızıl Dağ'a seyahatini kolaylamak" için bir köpek ve bir at kurban ederlerdi (I.28, s. 74-75; O.101, s. 9-13). En azından, yapıları yönünden bu ruhlarla kesinlikle ilişkisi olan, aşağıda adları sıralanmış çeşitli efsanevi kişilerden söz edilebilir: *yör*, *ciddür*, *albız* veya *albim*, *hortlak*, *abaçi* veya *abasi*, *yek*, *elkin* veya *yelkin* gibi. Bunların arasında iyice bilinmeyenler olduğu gibi, aralarında kişiliği açıkça belirlenmeyenler de vardır. Bunlar, tarihin şu veya bu dönemlerinde genellikle hayalet, cin, hortlak ve sık sık da yamyam olarak tanımlanmışlardır. Şurası kesin ki, bunları ortaçağdan çok çağdaş dönemlerden tanıyoruz. "*Yemek*" fiilinden türemiş olması gereken, ancak Hintçede *yakka,* "kötü ruh" kelimesine de bağlanabilen *yek*, uzun zamandan beri toz hortumlarıyla beraber gelen fırtınalarda kendini gösteren bir şeytandır (E.31, s. 25; E.6, s. 124; B.5, s. 84). *Elkin* kelimesini ve bu sözcüğün Oğuzca ve Kıpçakça kökenli olduğunu bilen Kaşgarlı özellikle bir hayalet tanımlamasının söz konusu olduğunu belirttiği bir şiirde ondan söz etmektedir (B.10, 3, s. 84-85). Yeraltında yatan ölülerin ruhu olup oradan geri gelen çağdaş Yakutların *abasi*'si (Q.68, s. 252-253), Kaşgarlı'nın *abaçi*'si "hortlak," "çocukların korkutulduğu hayalet"tir (B.10, 1, s. 136). XVI. yüzyıldan beri Osmanlılarda ve günümüzde de Orta Asya'da varlığı belirtilen *albız* (*albino*), Orta Asya'daki örneği gibi (J.9, 1, s. 321) geceleyin bindiği atların sabahleyin terle kaplı olmasıyla ün yapan, daha önce kısaca değindiğimiz *Al* kadının belki de değişik şeklidir (Q.11, s. 65-74; M.51, s. 131-134). İran'da *cadı* ismiyle de bilinen *hortlak*, ölülerle beslenen ve geceleri cesetleri topraktan çıkaran bir canavardır.

Dolayısıyla bunlar, esas olarak insanların ve hayvanların bedenini terk eden ruhlar, tatmin olmayan bütün ölüler, intihar edenler, katiller, kendilerine törelere göre tören yapılmamış kişiler ve belki de hiçbir şekilde yakalanma olasılığı olmayan eski ölülere ait güçlerden biridir. Yoksa, ölünün, arkada bıraktıklarını izlemesin diye, mezarlıktan çıkışta ve öldürülen hayvanın intikam almaya çalışmaması için av dönüşünde alınan bütün bu önlemler başka nasıl açıklanabilir?

Onların tehlikeli davranışlarını kısıtlayan, onları sabit duruma getirebilecek her şeye, saygı gösterilmesi gereken ve yararlanılabilecek cisimlere metinlerde geniş şekilde belirtilen putlara ve yuvaları koruyan tanrılara ileride tekrar rastlayacağımız temel önemde bir kelime olan *ongon* kelimesiyle tanımlanması gereken nesnelere karşı beslenen kişisel ilgi böylece daha iyi anlaşılır. Bu *ongon* kelimesi her tür-

lü sembolik varlığın dayanağına ve benzetme aracılığıyla sembolik varlığın kendisine uygulanır. "Dolayısıyla bir hayvanı *ongon* kılmak demek onu bir ruhun dayanağı yapmak demektir" (Q.64, s. 173).

Vücutbulma

Türkler ve Moğolların "gebe kalmayı, bilimsel olarak doğru olan dışında her türlü nedene bağlayan" (P.77, s. 290) yarı-uygar toplumlarla kesinlikle bir ilişkileri yoktur. Yarı uygar toplumların bu özel tutumları Sidney Hartland (P.32), Frazer (P.26, 4, s. 57-61) ve Reitsenstein (P.61, s. 644-687) tarafından ortaya konmuş ve Heape tarafından kuvvetle yadsınmıştır (P.33, s. 181-184). Türkler ve Moğollar döllenme mekanizmasından tamamen haberdardır. Birçok topluluğun bir kadını ancak çocuk doğurduktan sonra gerçekten eş olarak kabul etmesi bunun bir kanıtıdır (I.14, s. 43, 51; I.13, s. 59, 78; O.73, s. 162). Gebelik süresi iyice bilinmektedir, çünkü döllenme ve doğum için iki ay hesap ederek bazen şunu demektedirler: "Benim annem beni on ay taşıdı" (Altun Köl I ve II; bkz. A.4, s. 134). Ancak bu, erkeğin rolünün vazgeçilmez olarak kabul edildiğini göstermez. Blondel'in açıkladığı gibi, "bir kadının gebe kalması için esas olan husus bir ruhun bedenine girmesidir" (P.8, s. 95).

İnsanın kesin kişiliğini yavaş yavaş kazanmakta olduğu anlaşılmaktadır; önceleri bütün ruhlarına sahip değildir veya bunlar zayıf ve değişkendir. Nitekim bunların başlıcalarından biri olan *kut*'un, çocuklara ve yetişkinlere verilebileceğini, gerektiğinde tekrar yenilenmesinin olanaklı olduğunu yukarıda gördük. Yeni doğan, herhalde *Umay* ismindeki tek bir ruha, yani plasentaya sahiptir. Çağdaş Yakutlar, burada yerleştiği düşünülen bebeğin ruhunu korumak için plasentayı yerler (Q.152, s. 153). Aslında bunun şaşırtıcı hiçbir yönü yoktur; çünkü plasentanın doğumdan hemen sonra kendisini taşıyanı terk eden, fakat yine de onun varlığına birleşik kalan "ruhun özü" olduğu iyice bilinmektedir (P.76, s. 287; P.25, 1, s. 55-56). Belirgin cinsel nitelikleri olan önemli ritüellerin eşlik ettiği ergenlik çağına Türkçede *er at* denilmesi (E.10, s. 398) herhalde ruhun kişi içinde bütünlüğe eriştiği anı belirlemiş olmasından ötürüdür. Bu ad aslında ruhun tam kendisidir (P.17, s. 190; P.28, s. 115; P.35, s. 86). Ölülerin kendileri hakkında diğer herhangi bir bilgi vermedikleri durumda bile bu konu Yenisey yazıtlarında, "Benim *er at*'ım o kişidir" şeklinde kısa da olsa özenle ifade edilmektedir. Bunun belirgin önemi Orhon yazıtlarında aşağıdaki şekilde ortaya konmaktadır: "Annem *Hatun*'un (imparatoriçe) mutluluğu

için benim en küçük evladım Köl Tegin kendi *er at*'ını bulmuştur" (*M.I*, D, satır 31). Bir Altay hikâyesinde öksüzün birinin ne babası, ne yemeği, ne yiyeceği, ne atı vardır; bunların hepsinin sonradan elde edebileceği şeyler olduğundan söz edilir. Bu öksüzün ismi de yoktur ve yalnız Tanrı kendisine bir ad verebilir (M.20, s. 296 vd). Önceden, Reşidüddin'in "bir isim verici" olduğunu söylediği Dede Korkut (C.27, s. 22'de belirtildiği şekilde) bir aslan tarafından yetiştirilen bir çocuğa der ki: "İsmin Basat olacak. Sana ismini verdim, Tanrı sana ömür versin" (C.13, s. 206; C.27, s. 193-194). İsmin ve onu taşıyanın denkliği yazıtlardan anlaşılmaktadır ve bunlarda, "ölmüştür" şeklinde yazmak yerine ayrım gözetmeksizin, "Türk halkı bir hiç haline gelmiş" veya "Türk halkının ismi bir hiç olmuştur" denilir (*Ong.*, satır 3; A.6, s. 182). Ayrıca bu konu, adlarının ağza alınmasının kimliklerini açıkça belirleyecek olan bazı varlıkların adlarının tabulaşmasından (R.12, s. 254 vd) ve hayvan isimli insanların ya isimlerini taşıdıkları hayvanların çocuğu ya da bu hayvanların kendileri gibi kabul edilmesinden de anlaşılmaktadır.

Bu bizi konumuzdan biraz ayırsa da, gerçek doğuşun yanı sıra sembolik olan, ancak ana karnından çıkan çocuk kadar yeni bir kişi yaratacağı düşünülen farklı doğuş şekillerinin de var olduğunu bilmemiz gerekir. Ergenlik yalnızca kişiliği değiştirmez; aynı zamanda yaratıcıdır da; aşağıda göreceğimiz gibi bu konu, bir (insan) hayvandan gerçek bir insan yaratabilen evlat edinme fiili için de geçerlidir. Bir kişiyi Göğün Oğlu yapma amacını taşıyan, bir hükümdarın taç giyme töreninin de bir tür doğuş olduğu kuşku götürmez. İşte bu nedenle hükümdarın çoğu kez ayrı bir saltanat ismi vardır. Bununla ilgili ritüellerden birkaçını daha önce gördük: boğma, ölmüş gibi yapma, keçe üzerinde kaldırma. Moğol çağı bu tahta çıkma ayinlerine ilişkin daha geniş bilgiler vermektedir, ancak bunlar elbette eksiksiz değildir. Önce adayın bu atanmayı yapmacıktan reddi, şapkalarını çıkararak kemerlerini boyunlarına asan seyircilerin ve ayini yönetenlerin özerkliklerini devretmeleriyle ilgili ritüeller, büyük şahsiyetlerin tahta oturtmak için prensin elini ve (veya) kemerini alış şekli, nasıl içki içtikleri ve kupaları nasıl dolaştırdıkları, diz çöküşleri, söylevleri, yerlerine geçilen seleflere yapılan dualar ve kurbanlar, görkemli yeminler gözlemlenmekte ve daha sonra yapılan bayramlar en azından düşlenebilmektedir (örnek: H.7, s. 189, 252, 568; H.8, s. 31, 182, 202'de Ögedey, Güyük ve Möngke'nin hükümdar olma törenleri). Son derecede çeşitli olması kuşkusuz olan bütün bu törenlerde aydınlatılması gereken daha pek çok husus vardır (bkz. R.33; R.46).

Gerek efsanede gerekse gerçek hayatta, evlilikte çocuk olmaması sık sık görülmektedir. Bu, her zaman için büyük bir felakettir. *Dede Korkut Kitabı*'nda, Tanrı'ya

yapılan dualar kısırlığa karşı en etkin çaredir. Bunun yalnızca Müslüman ideolojisinin bir sonucu olduğu o denli kesin değildir. Pelliot ve Hambis, *Gizli Tarih*, § CXLIX'te "yaşlanan İnanç Han'ın dualar sayesinde genç karısından bir çocuğu olduğunun aşağı yukarı anlatıldığını" belirtirler (I.31, s. 309). *Gizli Tarih*'in diğer bir yerinde şunlar okunmaktadır: "Han! Han! Bırak! Bir oğlumuzun olması arzu edildiğinden, gizlice *albasun*'lar (?) ve işaret yapmaktayız; ve bunu çok istediğimizden *abui, babui* diyerek yakarmaktayız" (*MGT*, § 174). Daha yakından incelendiği zaman bu duaların *Dede Korkut Kitabı*'nda, görkemli bir şölen sırasında (başlıca örnek için bkz. C.13, s. 81) yapıldığı ortaya çıkmakta ve bunun diğer birçok metinde belirtildiği, aynı şekilde *Manas* destanında Manas'ın doğuşu (C.21, s. 19-20) ve Er-Töştük'ün doğuşu için (C.9, s. 1)de uygulandığı gözlemlenmektedir. "Döllenme bayramı" şeklinde tanımlayabildiğim bu uygulama (R.32) birçok Türk kabilesinde ve özellikle Türkiye'de bulunmaktadır. Belki de bu döllenme bayramının, eski ve ortaçağlarda Orta Asya'da var olan (I.15, s. 36; M.20, s. 424) ve İslam dünyasında da izlenen, özellikle güçlü mistik eğilimleri olan Türklerde görülen (Q.12, s. 38, 39, 56) kadında döllenmenin bazı yemeklerin yenmesiyle ilişkisi olduğunu ileri süren gelenekle bağlantısı vardır. Bu durumda en etkin olduğu düşünülen yiyecek elmadır; uzun zamandan beri, hatta günümüzde bile sevgi iletilerinde ve evlenme taleplerinde bu meyve gündemdedir (Q.15, s. 58). Elmanın etkisi aslında çift yönlüdür, çünkü (aşkın kendisi gibi) ölümle de ilişkisiz değildir; ölüm konusunu incelerken bu konuya tekrar döneceğiz.

Hayvanların doğurganlığı kadınların doğurganlığına yol açar. Kısırlıklarını giderir. Gebe kalma ve çiftleşme, bir kadınla iki hayvan (genellikle bir kısrak, bir dişi deve veya bir dişi keçi) şeklinde üçlü bir beraberlik olarak gerek *Dede Korkut Kitabı*'nda gerekse *Er-Töştük*'te açıklanır (R.40). Bunlar, etkisi çok daha genel olan iki olayın iki özel durumundan ibarettir: bir yandan, daha önce *Irk Bitig*'de (XV) görülen üçlü hayvan grubuna veya *Dede Korkut Kitabı*'nda çok belirgin şekilde bulunan (R.35) ve günümüzde de geniş bir perspektif içinde, Moğolların en karakteristik düşünce yapıları arasında yer alan kutsal üçlüye duyulan ilgidir (Q.66, s. 225). Diğer yandan, hayvanlar gibi ve onlarla aynı zamanda hareket etme zorunluluğudur.

Doğuşun hiçten varolmaması kesin bir kural şeklindedir. Her zaman için bir dölyatağı ile dışarıdan giren bir cismin varlığı zorunludur. Efsanelerin büyük bir çoğunluğu bakireden çok bir anneye, doğurgan bir kadına veya bir hayvanın dişisine dayanmaktadır (bunun karşıtı için bkz. P.63). Ata bir memeli hayvan olduğu zaman hayvanın dölyatağı, doğumun yapıldığı yer olan mağara veya ağaç oyuğunun

oluşturduğu sembolik rahimle genelde bir ikili halindedir.

"Her erkeğin bilincinde yer alan ve arketip" (P.3, s. 202) olarak "dişil cinsel organın simgesi" olan mağara (P.11, s. 245) kuşkusuz ki insanlığın en eski dölyatağıdır. Türklerde ve Moğollarda çok sayıda köken söylencesi bir mağarada geçer; burada kutlanan ilk yerleşim yerine, ırkın kökenine, ataların oturdukları yere ait kültlerde de gelişmektedir. Bunların, paleo-Asyalılarda (M.66, s. 22-23), Tabgaçlarda (O.38, s. 116), Tu-kiularda ve ilk önceleri hapsolundukları dağlardan çıkışlarına ait temayı bilen Moğolların tümünde görüldüğü gibi tarihsel bir dayanağı olabilir (I.14, s. 15, 23; I.15, s. 14, 25). Bazıları, Tu-kiuların dişi kurdu örneği gibi, birçok toplumun bir mağaraya sığınmış bir dişi soyundan geldiğini belirtmektedir. Digerleriyse yalnızca yerlerini kalıcı tutmak için hayvanı dışarıda bırakmaktadır. Biruni, Hindistan'da, "mucuzevi bir kökenleri olan" Hintlilerin, Barka Tegin adlı Türk kralının "su dolu bir oyuk"ta yaşadığına dair değişik bir gelenekten söz etmektedir (H.3, 2, s. 10). IX. yüzyılda Kıpçak kökenli bir Mısırlı tarafından aktarılan bir efsane, Çin'in sınırlarında suların bir mağarayı bastığını ve getirdikleri balçığın insan şeklindeki bir çukuru doldurduğunu; güneşin ısısının etkisiyle dokuz ayın sonunda bu çukurdan Ay Atam, "Benim Ay Babam" adındaki bir insanın doğduğunu, sonraları bir diğer tufan sonucunda, ismi Kitabı Mukaddes'teki Havva'nın etkisiyle değişime uğrayan Ay-va adındaki ilk kadının doğduğunu aktarmaktadır. Bunların dört çocuğu olmuş ve sonra ölmüşler. Çocuklardan en büyüğü, tekrar hayata döndürmek umuduyla anne babasını mağaradaki çukura gömmüştü (H.5, s. 198-199; bkz. yukarıda s. XXX). Kıpçak çeşitlemesinde öykü eksiksizdir, çünkü Bachelard'ın ifadesiyle, bir tür "anneye dönüş" gibi düşünülen anne babanın mağaraya gömülmesine kadar var olan ayrıntılar tam olarak bulunmaktadır (P.3, s. 208). Köroğlu hikâyesindeyse, öykü, doğuş ve tekrar diriliş gibi iki temanın ustaca kaynaştırılmasıyla temsil edilmektedir (C.7, s. 16).

Mağaraya, Türkçede *kabuk* adını alan, içi boş ağaç karşılık gelmektedir. Buna, sonradan ortaya çıkan oldukça İslamlaştırılmış bir kaynak olan Ebû'l-Gazi'nin, Kıpçaklara adını veren kahramanın annesinin ata kişiyi bir ağacın oyuğunda nasıl doğurduğunu anlattığı bir öyküde (C.1, 2, s. 18; C.2, satır 282 vd) ve çok daha eski olan, Reşidüddin tarafından aktarılan bir Oğuz bakış açısında (B.19, 1, s. 19) ismen belirtilmiş olarak rastlanmaktadır. Oyuk ağaç bu efsanelerde artık hiçbir zaman kaybetmeyeceği bir değer elde etmektedir. Ancak ağaç gövdesi üzerinde oluşan bir kalınlaşma veya ağaç uru genellikle ilgi çekmiş, gebelik belirtisi olarak değerlendirilmiş ve bilgimiz dahilindeki en önemli efsanelerden biri olan Uygur efsanesinde

olduğu gibi, gebelik sanılmıştır. Ayrıca bazen bir ağacın dibindeki veya iki ağacın arasındaki bir tümsekten, iki nehrin kavuşma noktasında veya doğrudan bir dişi ağaçtan veya bir ağacın oyuğunda bulunan bir kadından, efsanelerde temsil edilen kişiler doğmuştur. Bu son betimleme antik bir Sogd resminin kanıtladığı gibi çok eskidir (K.45, resim 18); aynı betimleme *Oğuzname*'de başyeri aldığından, ortaçağda ve Oğuz geleneğinde Ak Kavak Kızı aracılığıyla canlılığını sürdürür (C.8, s. 257; M.56, s. 70, 80); ve bir ağacı devirdikleri sırada oduncuların ağacın gövdesinde bir kız gördükleri hikâye edilen Orta Asya'da (Q.68, s. 74-75; J.17, 3, s. 79) ve Türkiye'de hâlâ güncelliğini korumaktadır (aktaran P. N. Boratav). Kuşkusuz dinsel hayale duyulan bu inanç, XIX. yüzyılda Orta Asya ve Sibirya'da yaygın şekilde bilinen ağaç tanrıçasının kaynağını oluşturmaktadır. Bununla birlikte garip bir sapma, ağaca eril bir rol verebilir ve ondan bir baba meydana getirebilir. *Dede Korkut Kitabı*'nda Basat şöyle der: "Babamın adını öğrenmek istiyorsan, *Kaba Ağaç*'tır (C.13, s. 14; C.27, s. 201). Bütün bunlar, daha önce kozmik eksen ve göğün dayanağı rolünde gördüğümüz ağacın aynı zamanda bir hayat kaynağı olduğunu da göstermektedir (bkz. Q.74; P.45). Ağaçtan bir soy oluşturan büyük söylenceler, ağaçların kendi aralarındaki ilişkiler üzerinde ısrarla durmuşlar, bir ağacın diğerine tavsiyede bulunduğundan da söz etmişlerdir.

Ağaçların cinsel veya yaşamsal yetenekleri çok çeşitli olaylarla belirtilmektedir. Günümüzde, Yakutlar ve diğer bazı topluluklar ilk erkeğin, kocaman memeleri olan bir ağacın dişisi tarafından beslendiğine inanırlar (Q.68, s. 74, 75). *Manas* destanında Jakip eşini, kutsal bir kuyunun yakınında yükselen bir elma ağacını ziyaret ederek kısırlığını tedavi etmeye gönderir (C.16, s. 227, 232); Kazaklarda kısır kadınlar gebe kalmak için bir elma ağacının dibinde yerde yuvarlanırlar (C.26, 5, s. 2). Türkiye'de Türkler geceyi bir ağacın dibinde geçirip yaşlı bir adamın onları ziyaret etmesini düşlerler (R.24, s. 144 vd; 205 vd). Eski çağlarda kaya resimleri, görkemli bir ağacın altında çömelmiş bir veya birkaç kişiyi gösterirken acaba bu beklentiyi mi temsil ediyorlardı (K.4, s. 66) ? Bütün bunlar belki de doğacak ruhların ağaçlar üzerinde tünemiş küçük kuşlar olduğu inancından kaynaklanmaktadır (Q.68, s. 166 vd). Günümüzde ve ortaçağ Türkiye'sinde olduğu gibi, Moğollarda da bir ağaç dikenin çok yaşayacağına inanılırdı (G.30, s. 146). Anadolu'da bir köylü kutsal bir ağacı kestiğinde bundan dolayı öleceği veya çocukları olmayacağı şeklinde yorumlar yapılır (R.24, s. 188 vd). İslamlaşmanın ilk yüzyıllarında hâlâ ağaçlara büyük saygı duyulur, onlara dua edilirdi ve bir erkeğe şunlar söylenirdi: "Senin gölgeli ağacın hiçbir zaman kesilmesin" (C.13, s. 94), ki bu da *Gizli Tarih*'teki şu

yakarmayı hemen hemen tekrar etmektedir: "Yaşlı bir ağaca benzeyen bedenin yıkıldığında..." (*MGT*, § 246). Efsanevi bir hükümdarın göbeğinden iki ağaç çıktığı ve her bir yanından gölgelerini yayıp göğe dokunduğu şeklindeki antik Oğuz rüyasıyla Osmanlı hanedanının kurucusu Osman'ın göbeğinden bir ağaç yükseldiği ve tüm yeryüzünü gölgelendirdiği şeklindeki Osmanlı rüyalarını hatırlatmıştık (Q.49, s. 11). Eskiden Gaznelilerde, Büyük Mahmud'un babası Sebük Tekin düşünde, evinin mangalından çıkan bir ağacın evreni kapladığını görmektedir (*a.y.*, s. 12). Günümüzde de bitkilerin kutsallığına yalnızca ormancıların çevresinde inanılmamaktadır. Göçebe hayvan yetiştiricileri ve çok sayıda yerleşik topluluk da kayın ağacını, ardıç ağacını, mersin ağacını, dağselvisini, çınarı, çok eski ve çok büyük ağaçları, "güçlü" anlamında olarak *koca*, "yaşlı" diye adlandırılan bodur ağaçları kutlu sayarlardı. Yanlarına tavafa gidilir, etraflarında dönülür, kümeler oluşturulur, çoğu kez hastalıkları temsilen kumaş parçaları bağlanarak veya çivilenerek sağlık dileklerinde bulunulurdu. Ermiş, evliya, yatır sayılır ve kesilmezdi. Karakoyunlu ormanları, ismi ayıyı tanımlamak için bir örtmece olan Karacaoğlan'ın yarı yanmış kralllık asası tarafından meydana getirilmiştir. Bu ortaçağ efsanesi, belki de başka yerlerde varlığını bildiğimiz gibi, ormanın da bir hâkim-sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sahip çoğu kez ağacı korumakla görevli bir ermiştir. Bir tapınağa yakın olarak yerleştirilen bu kutsal kişi onun erdemlerini edinir. Ölmüş ve tekrar yeşillenmiş ağaç teması, XV. yüzyıldan beri Alevi-Bektaşi geleneklerinde yer etmiştir: Bu kişinin, vasiyeti yerine getiren çok eskiden yaşamış bir kişi olması Türk olamayacağı anlamına gelmez.

Her yıl yapraklarını kaybedip her yıl onları tekrar bulan ağacın ölüm ve tekrar dirilişle ilgili güçlü sembolizmi, ağacın yeryüzünde ve öteki dünyada tekrar doğurma yeteneğine sahip olduğu düşüncesini yerleştirmiştir. Bu konuya, cenaze törenlerini incelerken ölülerin dallar üzerine konması, cenazenin ağacın köklerine gömülmesi, ölen kişi için küçük bir ağaç dikilmesi şeklindeki gelenekte (G.29, s. 41-42; P.31, s. 48) ve özellikle cenaze tarihlerinin yılda iki kez, ilkbaharda ve sonbaharda, yaprakların oluştuğu veya düştüğü zamana rastlatılması konusunu açıklarken tekrar döneceğiz.

Bitkilerin yardımıyla ölümde sonra tekrar diriliş işlemi Kitanlarda tam olarak ifadesini bulmaktadır. Bu toplulukta hükümdar belirli tarihlerde çatallı bir ağacın dibinde yere yatar ve orada yaşlı biri şöyle bağırarak içi boş bir sadağa vururdu: "Bir oğlan doğdu" (I.34, s. 69-70). Bu törenin hükümdar için 984 ve 986 tarihlerinde, bir prens için 989 tarihinde ve yaşlı dul imparatoriçe için 1039 yılında ve veli-

aht için 1070 tarihinde yapıldığı belirtilmektedir (I.36, s. 259, 263, 264; tören için bkz. s. 273-274).

Su, mağarada meydana gelen çok sayıdaki efsanede söz konusu edilir. Ayrıca ağaca dayandırılan efsanelerde de suyun kaçınılmaz olduğu görülmektedir. Nehir ağızlarından, bir gölün ortasından, bir denizin geçilmesinden söz edilir. Köklerinin altından "sonsuz bir dalga yükselir" (J.17, 3, s. 22). Gıdasını sudan sağlamaktadır (C.32, s. 62). Bir Altay metni şöyle anlatır: "bir insanın doğması gerektiğinde Bay Ülgen oğluna bir emir verir ve oğlu bu emri yerine getirir. Atalarının isteği üzerine doğum yapma işini bir meleğe aktarır ve bu melek yaşamsal gücünü (yani *kut*'u) bir gölden alır, yeni doğanı yanına getirtir, tüm yaşamı boyunca ona yardım eder" (M.55, 2, s. 11). Çağdaş öykülerde çoğu kez su yerini süte bırakır (R.18). Bu durumda, "bir süt gölü"nden (Q.68, s. 62, 63, 122 vd) "Süt gibi beyaz bir göl"den (Q.68, s. 123) söz edilir veya ağaç tanrıçası tarafından süt verilmesi üzerinde ısrar edilir. Göl ve süt gölü kelimelerinin öncelik sırası aslında söz konusu değildir. Yan yana bulunan "süt" ve "su" kelimelerinin tek bir köke, ruh anlamına da kullanılan Türk-Moğol kökenli sün kelimesine bağlanabileceğini hatırlatmak isterim. *Sün* ise Türkçede *süt* ve *sub*, yani su kelimelerini, Moğolcada ise aynı anlama gelen *üsün* ve *usun* kelimelerini vermektedir.

Dinler tarihi, içinde tohumlar olan suya verilen büyük önemi bilmekte ve bu bağlamda suyun esas olarak eril bir rol üstlendiği görülmektedir. Söylencelerde, bir genç kadın tarafından yutulan bir damla su veya bir dolu tanesi onu, doğması beklenen büyük insana gebe bıraktırır. Sien-pei'lerde bir kadın, şef olan kocasının yokluğunda bir çocuk doğurdu. Bunu açıklarken, bir gün kuvvetli bir kasırgadan korktuğundan gözlerini göğe kaldırdığı, bir dolu tanesinin ağzına düştüğü ve onu yutup onuncu ayda doğum yaptığı şeklinde kendini savunmuştur. Doğan bebek sonradan güçlü ve mutlu bir kişi olmuştur (O.36, 1, s. 286-287; I.15, s. 45; I.14, s. 35). Çağdaş folklor çoğu kez bu eski temayı ele alır: Güney Sibirya'da, bir buz parçası içen genç bir kadın ikiz doğurur (C.26, 1, s. 204). Bugün dünyanın her yerinde, doğurgan olmak için suya girme âdeti vardır.

Alevi-Bektaşi İslam mistiğinde *abı hayat* şeklinde ifade edilen bu hayat suyu, sonsuzluğu elde etmek isteyen herkes tarafından içilmelidir. Mezar bir su yolu veya bir kaynağın yakınında olduğunda; ve daha çok bu suyun canlıların ve ölülerin ayrıcalıklı içkisi haline geldiğinde, tekrar dirilişe veya ölümden sonra varoluşa olanak sağlar. Mezarlara konulan ve mezarlarda bulunan hükümdar heykellerinin elinde tuttukları kupaların gösterdiği gibi en azından sembolik olarak ölülere de ay-

nı sudan verilmektedir.

İnsan veya hayvan spermi ve su gibi, bazen mavi, sarı ve altın renginde bir hayvan tarafından somut hale getirilen ışık demeti, gerçek veya hayali dölyatağına girer. Dünyada tanrısallığın eksiksiz esinin ışık olduğu ve bu ışığın kahramanların ve kutsal kişilerin doğuşunda kendini belli ettiği bilinmektedir (P.21, s. 27 vd; P.63, s. 173). Türk ve Moğol efsanelerinde ışık, Biruni'nin aktardığı şekliyle (bkz. yukarıya) hayat veren ısıya, Cengiz Han'ınkinde olduğu gibi kadının karnına giren bir güç veya cinsiyet ve fonksiyon değişikliğiyle ilahi kökenli bir kız gibi algılanmaktadır. Bunlardan birine Altay'da çağdaş zamanlarda rastlamaktayız; hikâyede kartalın tavsiyesi üzerine bir han, "güneşe ve aya benzeyen" genç bir kızla evlenir (M.20, s. 308); bunlardan bir diğerine de Kalmuklarda rastlamaktayız ve burada Han'ın Güneş Işını adlı kızı geceyi bir ağacın yanında Ay olarak adlandırılan bir rahiple geçirir (D.11, V); ve Işıl Işıl Han orada Güneş Işını ve Ay Işını adındaki iki kadınla evlenir (*a.y.*). Daha önceden *Oğuzname*'de mavi bir ışığın ortasında "güneşten ve aydan daha parlak" bır kızdan söz edilmese (satır 49 vd) kaçınılmaz olarak olayların çağdaş bir değişimine inanacaktık. Bununla birlikte burada, birkaç sözcüğün eksik söylenmesinin sonucuyla karşı karşıya olduğumuz açıktır: Kadını dölleyen parlak ışın, bir yerde kadınla özdeşleşmektedir. Işıktan doğan varlıksa ışık saçar hale gelmiştir. Bunu Kitanların kurucusu A-pao-ki söylencesinde görmekteyiz. Annesi, güneşin göğsüne indiğini düşlemektedir; onun doğumu sırasında odası ışık ve nadir kokularla doludur. Dolayısıyla dünyaya gelen canlı "gözlerinden çıkan ışığı insanlara çarpan bir erkektir" (I.34, s. 46-47).

Işıkla döllenmeyi hatırlatan ilk hikâyelere Hıristiyanlık çağının başlarından başlayarak özellikle Hiung-nu toplumunda rastlamaktayız. Pei Han hanedanının başı olan Lieu Yuan ışıktan doğmadır. Başında, iki boynuzu bulunan büyük bir balık gördüğü zaman babası gökten bir oğlan ister. Kâhinler bu görüntüyü hayra alamet olarak yorarlar. Sonraki gece eşi aynı canavarı erkek şeklinde değişmiş olarak görür. Bu erkek elinde olağanüstü ışık saçan bir cisim tutmaktadır; ve bunu, kendisine bir oğlu olacağını söyleyerek verir (O.36, 1, s. 145). Son dönem Çao'ların kurucusu olan Şe Lei, çok güzel bir ışığın annesinin evini kapladığı anda annesinin rahmine düşer (*a.y.*, s. 207).

Burada, büyük efsanelerin kökenini oluşturacak temel unsurla karşı karşıyayız: Bir hayvan bir kadını döllemek için parlak bir ışık demeti şeklinde görünmektedir. Ancak efsanelerin pek çoğu iyi bilinmediğinden, ışığın sanıldığından çok daha sık olarak müdahale etmiş olması gerekir. Bunlardan günümüze yalnızca anıları kalmış-

tır. El Etmiş'ten söz ederken Budauni (ayla ilgili bir efsaneyle uzaktan yakından bir ilgisi olmayan) bu ismi bir ay tutulması sırasında, geceleyin doğduğu için taşıdığını söylemektedir (H.41, s. 587). Delhi'deki Sanişiya hanedanının başı için ileride büyük bir kimse olacak bir insanın belirtisi olan bir ışık demetinin annesinin alnında parladığı söylenir (H.41, s. 596). Müslüman yazar ve ardından çevirmeni, Muhammed'in *nur*, "ışık" kuramını düşünmektedir. Ancak kelimelerin değişimi, özellikle farklı alfabelerdeki çevriyazıları aracılığıyla bir karakterin destanına dayalı olarak sayısız etimolojinin oluşmasına yol açmıştır. Bunların bir örneği Mısır'da Memluklar tarafından verilmekte olup bunlar, "ay ışını" şeklinde açıklanan Aynal ismini, esasen Yunancada *inales* şeklinden alınan ve "bir prensin veya bir *kulun* oğlu" anlamına gelen, iyi bilinen *inal* ünvanını taşıyan kişilere vermektedirler (B.10, 1, s. 122; F.44, s. 40).

Belki de çocuk edinme öyküleri yardımıyla, doğuş mekanizması ve ebeveynle çocuklar arasındaki ilişkiler daha iyi anlaşılabilir; nitekim bu yolla, doğumu meşru olmayan bir çocuğun meşrulaştırılması veya sembolik bir ölüm ve tekrar dirilişle çocuğun toplum değiştirmesi amaçlanmaktadır. Her şeyden önce günümüze kadar, babası bilinmeyen gayrimeşru bir doğumun, pek büyük bir skandal yaratmadığına işaret etmek gerekir. Ordoslarda, anne olan bir genç kız, "çadır önündeki bir dua direğiyle evlenir, düğünün klasik törenleri yapılır. *Direk* onun kocası olarak kabul edilir.... Çocuğu ise gök tarafından meydana getirilmiş olarak kabul edilecektir" (M.40, s. 189). Karısının, kaçırıldığı sırada gebe bırakılması sonucu dünyaya gelen Cengiz Han'ın büyük oğlunun doğuşuyla ilgili bir kuşku varsa bile bu konuda hiçbir şey dışarı sızdırılmamıştır.

En sık rastlanan tema, terk edilmiş bir oğlanın sonradan tekrar bulunmasıdır. Adı "Saf Ay" anlamına gelen Ay Salkın, Er-Töştük'le birleşir ve "Tanrı'dan gelen emirle" ondan gebe kalır. Bebeğini kırmızı bir deveye emanet eder. Devenin sahibi Kökötöy, atı tarafından yeni doğana götürülür. Oniki kadınla evli olmasına karşın hiç çocuğu olmamıştır. Sevinç içinde çocuğu alır, götürür ve bir isim verdikten sonra eşinin kendisine bir evlat verdiğini ilan eder (C.9, s. 49 vd). Bu efsaneye hem Kao-liler hem de Fu-yülerle ilgili aşağıdaki efsane uymaktadır. Nehrin sahibinin bir kızı, "gökten inen yumurta büyüklüğündeki bir buhardan" gebe kalır. Kendisi zinayla suçlanır. Çocuğu domuzlara atarlar ve bunlar çocuğu besler. Çocuk domuzlardan alınır ve onu bir tay gibi yetiştiren atlara verilir. Sonuçta çocuk kızın kocasına teslim edilir (Q.157, s. 2, 21-24; I.14, s. 19; I.15, s. 16-17; I.26, 1, s. 41). *Dede Korkut Kitabı*'nda anlatıldığı üzere bir gün düşmanla karşılaşan Oğuzlar kaçarlar.

Küçük bir çocuk "düşer" ve kaybolur. Bir aslan (dişi aslan?) onu bulur ve yetiştirir. Oğuzlar vatanlarına döndüklerinde bir seyis kendilerine şunu söyler: "Beyler, bir aslan sazlarla örtülü bir yerde barınıyor ve uluyor. Yürüyüşü yalpalayan bir erkeğe benziyor. Atlara saldırıyor ve kanlarını emiyor." Baba derhal kaybolan oğlunu düşünür ve herkesi onu bulmaya gönderir. "Aslanın ininde onu uzaklaştırırlar, aslanı (= çocuğu) alırlar. Uruz (babası) bayram eder. Yenir, içilir, ancak genç adamı alıkoyamazlar" ve o da yırtıcı hayvanlara geri döner. Onu yeniden yakalarlar. Dede Korkut gelir ve der ki: "Ey geniç, sen bir insansın. Hayvanların toplumunda kalma! Gel! ... Senin ismin Basat olacaktır. Sana ismini verdim, Tanrı ömrünü versin" (C.13, s. 206; C.27, s. 193-194). Yukarıda olduğu gibi burada da tema değiştirilmiştir, ancak aşağıdaki şekle dönüştürülebilir: Hayvanlar, annesi bir ışık demetiyle gebe kalan ve evlat edinmeyle kendisine bir isim verilmesi sonucunda insan haline gelen, çocuğun gerçek ebeveynidir. Büyük efsaneleri incelerken, aynı anlamda daha başka örnekler de bulacağız. Ancak burada şunu söyleyelim ki, ışıktan doğan çocuk-hayvanla ilgili olarak *Gizli Tarih*'te en azından bir gönderme yapılmaktadır (§ 114). Burada kendisini evlat edinen samur, maral ve susamurunun kürkünü giyen beş yaşındaki bir erkek çocuktan söz edilmektedir.

Ata Hayvanlar

Işığın çoğu kez bir hayvan şeklinde ortaya çıktığını ya da onunla özdeşleştiğini gözlemlemekteyiz. Aslında hayvan veya onun yokluğunda bitki aracılığı olmadan meydana gelen mucizevi doğumlara hiç yer yoktur. Dolayısıyla Türklerin ve Moğolların ata olarak hayvanları almaları doğaldır. Şunu yineleyelim ki hayvan biçiminin temel olduğu ve hayvanların uçmak, yüzmek, koku almak, yönelmek, geceleyin görmek gibi olağanüstü yetenekleriyle insanlardan üstün sayıldığı bir dünyada bu durumun bizi şaşırtmaması gerekir.

İlk bakışta temel çift bir kadınla erkek bir hayvandan oluşmaktadır. Kadının pasif olması ve toplumda ekonomik bir rol oynamaması nedeniyle ve eylemin ve ritüellerin eril olması yüzünden hayvanın, ışığın, bitkilerin, dölleyici unsurların eril olması gerektiği sanılmaktadır. Çoğu kez de bu böyledir; ancak Stein'in dediğinin aksine bunun çok sayıda istisnası vardır (I.34, s. 84). Ayrıca cinsiyeti belirgin şekilde gösterilmemiş, karşıt ve birbirini tamamlayan iki hayvandan oluşmuş çiftlerle ilgili belgeler ve önemli kanıtlar vardır. Bunun ideal şekli herhalde göksel nitelikli diğer sembollerin ve tarihöncesi değerlerin desteklediği, aslan ve boğa çiftidir.

Burada tüm olasılıklar söz konusu olabilir. Hayvan aynı anda ışık ve su olduğu gibi bir erkek veya bir kadın da olabilir, hatta heterodoks İran'da olduğu gibi bir Tanrı veya Tanrı'nın vücutbulması olabilir (N.44, s. 39). Ne var ki, şekiller sadece hayalidir ve sabit değildir; ancak belirli bir yapı içinde ifade edilirler. Basat gibi hem aslan hem de erkek olmak anlamsız bir şeydir. "Kuşlar gibi uçtuk" der Kaşgarlı (B.10, 1, s. 433). "Denize girdim ve bir balığa benzemiyor muydum?" diye sorar Baçınan *Gizli Tarih*'te (bkz. O.73, s. 166-169). Cengiz Han "bir akbaba gibi uçuyor, bir doğan gibi saldırıyor, azgın bir tay gibi debeleniyor" (bkz. O.35, s. 282). Çilger Bökö şöyle itiraf eder: "Siyah bir karga olup nasibi derileri ve zarları yemekti.... Bir şahin olup..." (*MGT*, § 111). Ve yine şunlar okunur: "Gelincik haline gelen annem işitiyor, samur olunca görüyor..." (*MGT*, § 103; D.19, s. 319'a göre). Bu ve benzer cümlelerde sadece bir karşılaştırma söz konusu olmayıp, ancak herhangi bir başkalaşım olmadığı zaman en azından bir katılım belirtilmektedir. Daha önemli bir köken söylencesi olan Vusunlar (bkz. aşağıya) maymunlara benzerlerdi. Çünkü onlara göre kökenleri maymundu (M.33, 2, s. 63). Aynı kişi için yapılacak en basit iş, kendi insan şekliyle belirli bir hayvanın şeklini sırayla değiştirmektir; ancak yukarıda verilen örnekler ve daha belirgin olan diğerlerini görmeden önce bile Şamanın giysisi, sesleri ve yürüyüş şekliyle yaptığı gibi, aynı anda birkaç hayvana benzemenin olanaklı olduğunu kanıtlamaktadır. Etnografya verilerinde durmadan şu nokta yinelenmektedir: Biçim güçten daha az önemlidir: İnsan devamlı olarak sima değiştirir; çeşitli görünümler arasında herhangi bir sınır konmamıştır (Q.98, s. 18). Bu konuyla ilgili olarak daha önce verdiğim çok sayıdaki örneği burada yinelemeyeceğim (R.17, s. 235 vd). Dolayısıyla ataları öğrenmek için sadece dinsel şekle dayanmamak gerektiği anlaşılmaktadır. Efsanelerde iki insanın cinsel olarak birleşmesi enderdir, ancak olduğu durumda bu çiftleşmeden insan-hayvanlar doğabilir. Bunlar çok daha sonraları ve özellikle Batı bölgelerinde çok sık sözü edilen isimler veya ünlü kişileri belirtmek için kullanılan ve bunların hayvandan doğduğuna dair elimizde hiçbir veri olmamasına karşın aşağıdaki eş anlamlı hayvan isimlerini taşıyanlardır: *Arslan*'lar "Aslan," *Doğan* ve *Tuğrul*'lar "Doğan," *Boga*'lar "Boğa," *Bars*'lar "Pars," *Kutuz*'lar, "Yak," *Buğra*'lar, "Damızlık Deve"ler, *Tay*'lar "Tay," *Tay-Boğa*'lar, *Bars-Boğa*'lar, *Tay-Bars*'lar vs gibi (diğer kaynaklar yanı sıra bkz. F.44; hayvan isimleriyle ilgili din sosyolojisi verileri için bkz. P.69, 1, s. 478).

Hayvan ile onun ismini taşıyan insan arasındaki ilişkiler, plastik sanatlarla (hayvanın betimlenmesi) hayvanlara karşı özel bir cinsel duymayla ve en önemlilerin-

den biri şapkayı tüylerle süsleme âdeti olan giyim gelenekleriyle ortaya konmaktadır. İlk önce kesin olarak Doğuda gelişen bu tüy takma geleneği Moğol istilası (R.36) veya varsayılan diğer etkileşim yollarıyla Batıya yayılmıştır.

Ortaçağ Türk edebiyatı ve "dinsel metinler" ya aynı anda iki erkeğin, iki koçun, iki boğanın, iki devenin savaşı ya da aynı erkeğin anılan hayvanların her birine karşı sırayla yaptığı savaşların düzenlendiği bayramları betimlemektedir (R.24, s. 245 vd; C.23, s. 96; C.13, s. 185-192 vb). Bazen insanın bir hayvan görünümü alması gerekir; bazen hem kendisi olan hem de önceden kardeşlik bağı kurduğu ve kendisini temsil eden bir hayvanı kendi yerine savaştırır (C.9, s. 190-195; C.13, s. 212). Bu tür bayramlar, ataların ne yaptığını hatırlamak için veya ilkbaharlarda doğanın tekrar yenilendiği ve yazlık göçebe yaşamına çıkıldığı dönemlerde zaman zaman düzenlenmiştir. Diğer bazı durumlarda bir erginleme töreniyle bir prensin veya bir şefin oğlunun ergenliğe girişinde, çocuğun hayvanı parçalamasıyla veya bir hayvan üzerinde (av) veya bir insan üzerinde (savaş) ilk cinayet eylemini gerçekleştirdiği anlarda kutlanmaktadır. Bu cinayet, bu zafer, onu erkeklerin toplumuna dahil ettirir ve ona bir kadın alma hakkını verir. Tüm bu güç birikimleriyle savaş, cinsel birleşmeyi ve yeni bir doğuşu temsil etmektedir. Bu o denli gerçektir ki, metinler zafer kazanan gencin, yenilen hayvanın isminden başka bir şey olmayan, kendi ismini aldığını belirtmektedir. Burada hayret verici bir tarzda değişik bir şekilde anlatılmasına karşın hem karısı hem de kocasının annesi olan hayvanla ilgili Tu-kiu efsanesi yatmaktadır.

Yalnızca savaşlarla ortaya çıkan bu cinsel birleşmeleri gördüğümüzde, bozkır hayvan sanatının bu savaş sahnelerini betimlemiş olmasını kabul edemeyiz.[4] Bunun yanı sıra hayvanlar arasındaki savaş teması Türklerin öncülüğünde, aslında betimleme düşmanı olan İslam dünyasında son derece beğenilmiştir. Genelde betimlemeler

[4] Bütün bu varsayımlar veya bunların hemen hemen hepsi göz önüne alınmıştır ve bu açıklamalar uzun zaman geçerliliğini korumuştur. Bunun bir avı tanımladığı (K.3) sanılmıştır ki, bu doğru olamaz, çünkü av çoğu kez açık bir şekilde tanımlanmaktadır; ayrıca bunun kendisine hizmet etmesi için bir hayvan ruhunu zorlayan, hayvanbiçimli bir Şamanın söz konusu olduğu; doğa güçleri arasındaki çatışmayı hatırlatan evrensel simgeler olduğu; değişik totemleri olan kabileler arasındaki savaşların veya ataların yaptıkları savaşların bir öyküsü olduğu; kötülüğe karşı savaş veren kahramanın vs'nin söz konusu olduğu sanılmıştır (Q.51, s. 172; K.35; K.36; K.3; K.6; K.26; K.31; K.2; K.10; N.41). Hartner ve Ettinghausen'in çok ilginç çalışması, sadece aslan ve boğa söz konusu olsaydı belki bir görüş birliği oluşturabilirdi (L.10). Ayrıca ortaya koydukları astrolojik simge bazı uygarlıklarda bu hayvanların bir araya gelişini açıklayabilir.

erkek ve dişileri birleştirmek yerine, karşıtlıklarıyla ortaya konan zıt cinsleri bir araya getirerek çok daha fazla şey açıklar. Bu betimlemeler ayrıca ihtiras dolu boğma sahneleriyle, bazen evrenin büyük ikili düzeninin, yani hayat ağacının varlığı, ölüm-yaşam, yaz-kış, erkek-dişi gibi ikilemleri ortaya koymaktadır. Çoğu kez söz konusu olduğu gibi göksel ve cehennemi bir hayvan tanrısı bulunması durumunda; her şeyin arka planında bulunan Gök ile Yeryüzünün birleşimiyle belirlenen ve ilk Türkçe belgemizin birinci satırdan başlayarak sunduğu temel eş olan Gök ile Yeryüzü temasının gösterdiği oranda yaşamsal bir dinamizmi ortaya koymaktadır.

Aslan ve boğanın, bozkır hayvan sanatında ayrıcalıklı bir yere sahip olmalarına karşın çok değişik cinslerin temsilcilerinin de birbiriyle savaştığı veya birleştiği görülmektedir. Aynısı Türk-Moğol efsanelerinde de geçerlidir. Bir veya iki hayvan özellikle tercih edilmiş olabilir, ancak hayvanların tümü belli bir istisna olmadan burada bir rol oynamıştır. Balığı, deveyi, domuzu, atı ve aslanı yukarıda gördük. Ayrıca başkalarına da rastlayacağız. Bazılarınınsa ancak çağdaş öykülerde yer aldığı da bir gerçektir: Bir Kazak ailesi baykuş soyundan gelmedir (Q.152, s. 132); bazı Buryatlar yabandomuzu soyundan gelmedir (Q.152, s. 129); Golde boyu, kaplan soyundan (Q.152, s. 123), Teleutlar ailesi bir kuzu, bir kartal soyundan gelmedir vs (Q.68, s. 39).

Bu hayvanların veya diğerlerinin, eski zamanlarda bir rolü olmuş olsa gerek. Bazı efsanelerin kaybolduğu, ancak diğer bir çoğunun istenilerek yok edildiği kuşkusuzdur. Bunun nedeni hep aynıdır: Kabile federasyonlarının ve imparatorlukların kuruluşu, egemen olan boyun söylencelerini ön plana çıkarmış, diğerlerini silmiş ve unutturmuştur. Seçilen söylence zamanla daha yaygın hale gelmiş ve çoğu kez, yeni boylara benimsetilerek, bilinçli veya bilinçsiz olarak bu inanç çerçevesine yeni girenler kendilerini onların ardılları olarak kabul etmişlerdir.

Hiçbir kaynak, Hunların köken söylencesi hakkında bilgi vermemektedir (bkz. O.62); ve Hunların bir söylencesi olmuşsa bile bunun izlerinin ancak Jordanes'in yanlışlarla dolu anlatısında bulunduğunu tahmin edebiliriz. Gotların kralının bazı büyücüleri İskitler diyarından kovması üzerine, bu büyücüler çölde başıboş dolaşan iğrenç ruhlarla bir olmuşlardır. Bunlar, "insan türüne ancak benzeyen, ırkların en vahşisinin oluşmasına neden oldular ... ve bunlar insan suratı görünüşünde, yırtıcı hayvanların acımasızlığıyla yaşar" (G.20, XXIV).

Gizli Tarih, Cengiz Han'ın Kököçü yerine başa geçirdiği Büyük Şaman Usun'un atası olan Bodonçar konusunda sessiz kalmaktadır. Kuşkusuz *Gizli Tarih*, *Teb-Tengri*'nin sessiz bir ardılı gibi görünen bir insanı yüceltmek niyetinde olmadığından,

onun efsanesini yıkmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte ondan bazı izleri günümüze aktarır. Alan Ko'a ile bir ilahi ruhtan olma Bodonçar bir "budala, aptal" kabul edilerek ailesi tarafından kovulur (= veya terk edilir). Atına binerek oradan ayrılır ve kurtların yiyeceğiyle (= hayvanın çocuğu) beslenir. Ancak kardeşleri onu aramaya gelirler (= evlat edinme) (*MGT*, § 23-26). Bir süre sonra evlenir ve Jevüredey adlı bir oğlu dünyaya gelir, bir süre sonra da ölür. Ölümünden sonra karısının, Jevüredey'in asıl babası olmaktan sorumlu tutulan Adangka adında birisiyle yasak ilişkisi olduğundan kuşkulanılır ve bu, boydan dışlanmasına neden olur (*MGT*, § 43-44). Daha sonraları bu mitolojik bilgi kalıntısı bir ölçüde açıklanacaktır: *Altan Tobçi*, Bodonçar'ın Onon adındaki nehre çekildiğini (su teması hâlâ yoktu), bir alageyiğe hücum eden bir kurt gördüğünü (hayvan çiftinin devreye girmesi), kurdu öldürdüğünü ve alageyiği yediğini anlatır (D.1, s. 116).

Bir efsanenin böyle değiştirilmesiyle yalnızca bir kere karşılaşılmaz. Efsanenin belki yanlışlıkla, ama yine can sıkıcı şekilde değiştirilmesine tekrar rastlayacağız. Aynı toplumda farklı iki boyun birbirine rakip olması durumunda bu özellikle ilginç bir biçime bürünecektir.

Sör Gerard Clauson'un önemsememek için sarf ettiği boşuna çabalara karşın (Q.30) kurt daima en önemli rolü oynayan hayvandır. İlerki sayfalarda bu hayvana sık sık rastlayacağız. Kurt, Bazin'in farklı bir biçimde olsa bile Türklerin kökeniyle ilgili bir ikilikten söz edecek kadar önem verdiğim boğadan çok daha önemli bir yer tutar (O.10, s. 317). Bu hayvanı ısrarla "boğa" olarak adlandırıyorum ve başka bir terimin kullanılmaması gerektiğini de uzun zaman savundum (R.1, 17, s. 339 vd). Ayrıca iğdiş edilen hayvanı hatırlatan öküzün, bir köken söylencesi için yeterli olamayacağında ısrar ediyorum; ancak ineğin dışlanması gerektiğinden daha az eminim, çünkü en azından yırtıcı hayvana karşı savaşı sergileyen resimli temsillerde, bu otobur hayvan daima kurban rolünü, dolayısıyla dişi rolünü oynamaktadır. Cinsel açıdan yönsüzlük ifade eden Türk-Moğol idealinin iyice bilincinde olmam nedeniyle efsanevi hayvanın çiftleşmede genellikle dişi, ancak doğurduğu erkek olan (hayvan isimleri için bkz. F.24, s. 266-268) bir boynuzlugil olduğunu kabul etmek bana daha yerinde olur gibi geliyor. Yine de bir belirsizlik kalmakla birlikte metinlerin gerektirdiği durumlarda veya eşeyli insanlardan söz ederken boğa ve inek isimlerinin kullanılmasıyla yetinmemiz gerekecektir. En azından, Kitanlarla ilgili olarak "dişi veya erkek için hiçbir yön belirtmeyen ve tarafsız terimler kullanan" Çin kaynaklarına sadık kalmış olacağız (Q.2, s. 42).

Boynuzlugillerle ilgili kült, genelde Türklerde (boğa isminin ortaçağda kullanı-

mıyla ilgili olarak bkz. F.50 ve bu kullanımın sıklığıyla ilgili olarak bkz. H.9, s. 255-258) ve özellikle "hem Müslümanların hem Çinlilerin belirttiği gibi" (B.21, s. 175-176) Kırgızlarda kuşkusuz çok eskiden beri vardır. Bu kültün Kırgızlarda, "boğanın 'kendi' ataları olduğu" (F.10, s. 181) ve "atalarının bir mağarada bir inekle yaşadığı" (I.15, s. 67; I.14, s. 46) şeklindeki köken söylencesinden geldiği anlaşılmaktadır. Pek belirgin olmayan bu durum ve inekle mağaranın bir arada bulunması gibi hiç alışılmamış bir beraberlik, Kırgızların kökenleriyle ilgili hikâyelerin çeşitliliğinin de düşündürdüğü gibi, efsanenin asıl şeklinin bozulduğunu ortaya koymaktadır.

Boğanın efsanelerde oynadığı rolün yaygın olması, Altay ve Sibirya'da yakın zamanlarda bile bu etkinin devam etmesi ve isminin soyadı olarak tüm batı bölgelerinde yaygın şekilde kullanılmasıyla ve sonuçta proto-Moğol Kitanlar ve Oğuz Türkleri gibi iki ayrı etnik grubun köken söylencelerindeki varlığıyla kanıtlanmaktadır.

Kitanların tanındıkları değişik ata hayvanlar arasında, benim görüş açıma göre oldukça şaşırtıcı olan bir atla bir boynuzlugilin oluşturduğu çift, en ünlü olanıdır. *Leao-çe* bu çifti şöyle tanıtmaktadır: "Mu-ye Dağı'nın yakınında, ilerde birleşerek tek bir su yolu haline gelecek olan iki nehir ... bulunmaktadır. Çok eski çağlardan beri kuşaktan kuşağa aktarılan bir geleneğe göre, Tu-ho'nun akıntısı yönünde inen beyaz bir atın üstüne binmiş bir adamla ... Hoang-ho akıntısı yönünde inen kül renginde bir öküzün çektiği küçük bir arabada bir kadın vardı. Bunlar Mu-ye Dağı hizasında karşılaştılar. Bu durumda, sular birleşerek onları karı koca haline getirdi. İşte bunlar ilk atalardır" (I.34, s. 10-11). Öykü değişik düzeylerde yorumlanabilir: aynı anda simgeleriyle temsil edilen iki Kitan boyunun birleşmesini (O. Matsuo: Q.2, s. 41), biri kırsal diğeri tarımsal iki uygarlığın karşılaşmasını (M.24, s. 114) ve sonuçta iki hayvanın evlenmesini açıklamaktadır. Kitanların geçmişle ilgili bir kurban anısına, bir boynuzlugille bir atı kurban etmeye mecbur olmaları bu sonuncu yorumun kesin kanıtını vermektedir. Yaygın bir âdete uyarak, Gök ve Yeryüzünün bu iki hayvanla eşleşmesi ve at için beyaz, boynuzlugil için siyah olmak üzere, iki rengin belirlenmesi kuşkusuz sonraları meydana gelmiştir. Stein'in "kül rengi" şeklinde çevirdiği şey büyük bir olasılıkla gök söz konusu olduğunda maviye çalan ve yeryüzü söz konusu olduğunda yeşile çalan, yeşil mavi renkte, sabit olmayan bir Çin rengidir (Q.2, s. 45). Burada özel olarak, ancak istisnai olmayan bir şekilde iki nehrin karışmasıyla güçlenen evrensel dağ temasıyla suyun olağan varlığına işaret etmek gerekir. Bunun aynısı olan Moğol teması Kitan temasının bir kopyası değilse

bile en azından aynı kaynaklara dayanmaktadır ki, bunların Uygur kaynakları olabilecekleri düşünülmektedir.

Kurt efsanesinin güçlü rekabeti dolayısıyla Oğuz destanı zor tanımlanacak derecede değişikliğe uğramış ve ondan çok fazla etkilenmiştir. Bu hayvanın ata olarak sahip olduğu hemen hemen bütün yüksek görevlerin anlatıldığı *Oğuzname*'de yine de kurt boynuzlugili tamamen safdışı bırakmayı başaramamıştır. Kötü bir rastlantı sonucu elimizdeki yazmada ilk satırlar bulunmamakta ve metin şu kelimelerle başlamaktadır: "Böyle olsun dediler. Onun resmi budur." "Budur" dediği nesne bir boynuzlugilin resmidir. Yazma metin daha sonra kahramanın doğuşunu anlatarak devam etmektedir. Söz konusu olan hayvan, çocuğun babası mıdır yoksa annesi midir? Herhalde onlardan biridir, çünkü metin der ki: "O (kadın veya erkek) dünyaya bir oğlan getirdi" yani Oğuz doğdu. Ancak meçhul bir çiftin varlığı aynı zamanda bir önceki cümlenin çoğul şekliyle kanıtlanmaktadır "onlar sevinç içinde kaldılar." Dolayısıyla mesele Oğuz'un ne anlama geldiğini öğrenmeye kalıyor. Daha aşağıda göreceğimiz gibi tanımlama onu karma bir varlık şeklinde göstermektedir. Batı Türklerinin büyük kabilesine ait olan ismine gelince, Hamilton'un da kanıtladığı gibi (*tokuz oğuş*, "dokuz Oğuş," "dokuz boy" ifadesindeki olduğu gibi) bu isim *oğuş*'tan gelmedir (O.40, s. 24). Ancak bu türeme, konuyla ilgilenenler tarafından fark edilmemiş ve bunlar oğuzu, halk ağzında yaygın bir deyime göre *ağız/oğuz*, ağız sütü (veya collostrum [ilk süt]) olarak açıklamışlardır (B.10, 1, s. 55).[5] *Oğuzname* bu nedenle Oğuz'un ilk günlerine ait bir olayı vurgulamıştır: "Ağız sütünü (*oğuz*) annesinin memesinden içti ve bundan sonra hiç meme emmedi." XIII. yüzyıl tarihçileri bu küçük hikâyeyi İslami bir anlamda geliştirmişlerdir. Reşidüddin bebeğin, putperest annesi Müslümanlığı benimsemeden önce memeyi emmek istemediğini anlatmaktadır (H.27, s. 18; B.19, 1, s. 15) ve bu açıklama şekli daha sonraları da tekrar edilmiştir (bkz. C.2, satır 167-169). Bununla birlikte daha önceki bir şeklinde adı efsaneye verilen bu prens, "öküz kral" (B.21, s. 315) veya daha doğru olarak "genç boğahan" (O.10, s. 316) olarak kabul edilmiş ve *oğuz* kelimesi Osmanlıcada "iki yaşındaki boğa" şeklindeki anlamını korumuştur ki, bu anlam diğer Türk dillerinde *torun* ismiyle ifade edilmektedir (E.26, s. 210; F.50, s. 315). Dolayısıyla bu olayda bir efsanenin oluşumuyla kayboluşu bir arada görülmektedir.

Ancak yine de bu efsaneye ait çizgilere Oğuzlar konusuyla ilgili olarak *Dede*

---

[5] Pelliot ilk önceleri kelimenin bu kökenini kabul etmişti, daha sonra bunun bir halk deyimi olduğunu –ki öyledir– ileri sürmüştür (B.16, s. 257; O.75, s. 26).

Korkut Kitabı'nda rastlanmaktadır. Bu kitap, gençlerle hayvanları karşı karşıya getiren, ergenlik dönemindeki genci yetişkinlerin dünyasına dahil eden, onlara bir kadın alma hakkını veren ve aslında köken söylencesinin bir tekrarı olup gerçek erginleme törenleri olarak bazen üç aşamada gerçekleşen savaşların öyküsünü defalarca anlatır. Bunun ilk aşaması Kan Turalı'yı sırasıyla siyah bir boğa, en iri cins aslan ve bir deveyle karşı karşıya getirmektedir. Babasından kızını alabilmek için aralarında çoğu kez bir canavara karşı savaşın da olduğu üç sınavın başarıyla geçirilmesinin sık rastlanan folklorik bir tema olduğu bilinmektedir (M.64, 3, s. 475). Oysa metnin bu kısmında sadece boğaya karşı yürütülen savaş geliştirilmekte ve diğer iki savaş yalnızca hatırlatılmak için belirtilmektedir. "Demir zincirlerle bağlı boğa getirilir. Vahşi hayvan kendini toparlar. Bir boynuz darbesiyle bir mermer taşı tuzla buz eder." Kan Turalı hayvana meydan okur: "Gelsin!" der, sonra boğanın alnı üzerine öyle bir yumruk vurur ki, boğa ayakları üzerinde sendeler; yumruğunu boğanın alnına karşı tutarak meydanın sınırlarına kadar iter. Ve sonuçta havaya kaldırarak yere vurur, boğar ve derisini yüzer (C.13, s. 185-192; C.27, s. 181-188).

Dede Korkut Kitabı'nın başka bir hikâyesi daha da açıklamalı bilgiler vermektedir. Doğumu kuşkusuz mucizevi olan "küçük bir çocuk," gerçekte "onbeş yaşına giren" yetişkin bir genç olan Oğuz Kağan, Bayındır'ın sarayında yaşamaktadır. Bayındır'ın ahırında "bir kez ilkbaharda ve bir kez de sonbaharda savaşan" damızlık bir boğayla bir deve bulunmaktadır. Böylece, "ilkbaharda, boğayı saraydan çıkardılar. Sağ tarafında üç adam ve sol tarafında üç adam demir zincirlerle tutuyordu, meydanın ortasına salıverdiler. Küçük çocuk ... meydanda aşık oynuyordu.... Beyaz meydanın ortasında hayvana bakakaldı. O zaman boğa çocuğun üzerine saldırdı ve onu yok etmek istedi. Çocuk tüm gücüyle boğanın alnına bir yumruk attı. Boğa geriledi ve sonra tekrar ileriye atıldı. Çocuk yeniden büyük bir kuvvetle boğanın alnına vurdu. Bu kez yumruğunu boğanın alnına dayalı olarak tuttu ve itti. Boğayı meydanın ortasına götürdü. Biraz sonra yere yıktı" (C.13, s. 81-82; C.27, s. 103).

Boğa güreşinden anlayanlar boğanın tavrının hemen hareket anında saptandığını bilirler. Orada artık arka arkaya üç savaş ve bir aşk sınavı yoktur. Onların uzaktan anısı ancak deve adının anılmasıyla görülmektedir. Ayrıca bu ayrıntı en önemli noktadır; vahşi hayvanı yenen genç, hayvanın ismini alır; kendisine derhal *Boğaç*, "Küçük Boğa" adı verilir (*a.y.*), yani altedilen hayvanın çocuğu haline gelir.

Boğa güreşinin Akdeniz havzasında daha önceden varolmasına karşın insanla boynuzlugil arasındaki güreş teması İslam uygarlığına Türkler tarafından sokulmuştur. Kanımca çok açık bir şekilde, IX. yüzyılın ortalarında Samarra kraliyet sa-

rayının bir duvar kabartması üzerinde (L.11, s. 15) ve daha sonra Aktamar Saint-Croix kilisesinin aynı döneme ait yine bir duvar kabartması üzerinde (L.3; L.17) Hıristiyan temalarıyla İslam temalarını birbirine karıştıran bir düzenleme ortasında buna tekrar rastlanmaktadır (L.16). Buradaki ayrıntılar sanki *Dede Korkut Kitabı*'nın bir hikâyesini temsil eder gibidirler (R.27).

Anadolu Türklerinde günümüzde, tamamen aynı güçteki iki hayvan arasında dövüşler ve bir hayvanla bir insan arasında güreşler düzenlemeye ve ayrıca bunlar her şeyden önce dinsel hayvansal gösterilerin temsilleri olmak üzere, iki insan arasında ve gittikçe daha ender olmak üzere insanlar ve hayvanlar arasında özellikle koçlar ve ayrıca küçük boğalar arasında güreşler düzenlemeye devam edilmektedir. Yörük göçebeler bana, ancak bundan sonra gencin yetişkin hale geldiğinin kabul edildiğini anlattılar (R.24, s. 247). Macaristan'da, Orta Asya'nın antik töresel savaşların izleri hâlâ varlığını sürdürmektedir: "Bunlar her zaman insanlarla hayvanların birleşimine dair masallarla ilişkili görülmektedir" (Q.60, s. 45-56).

Bu dövüşlerin en şaşırtıcısı erkekle kadın arasındakiler olup bu dövüşler sırasında, erkeğin kazanması için kadının memesine dokunması gerektiği sanılmaktadır. Bu tip dövüşler Anadolu'da Tahtacılarda görülmektedir (M.67, s. 43; R.17, s. 248); Levchine burada Kırgızlardakileri hatırlatan bazı şeyler bulmuştur (J.16, s. 370-371); Clarke ise Kalmukları anımsatan şeyler saptamıştır (J.7, 1, s. 72) ve sonuçta bu tema *Dede Korkut Kitabı*'nda ve başka eserlerde de geniş şekilde ele alınmıştır (C.13, s. 123; R.18, s. 58 vd; O.73, s. 161-162; C.9, s. 39-40). Hayati ve kültürel organ olan kadın göğsü, kocanın ve çocuğun birleşme noktası olarak belirlenmektedir (R.18).

Deveyle aslanı sahneye koyan *Dede Korkut Kitabı*'ndaki iki hikâye eski efsanelerin kalıntısı gibi görünmektedir. Aslanın durumunun belirgin olmasına karşın devenin durumu, bunun ekonomik hayattaki önemine karşın karmaşıktır (R.9). Bozkır sanatında öncesinde karşıt olarak tanımladığımız cinslere ait olan bu iki hayvanın, Karahanlılar hanedanının kurucusu (?) Satuk Buğra Han'ın efsanesinde birleştiğini görmek ilginçtir (M.30). Efsane, halkını da kendisiyle birlikte Müslümanlaştırarak 960 yılı dolaylarında İslam dinini kabul eden bu kişiye hemen dört elle sarılmıştır (O.8, s. 59, 63). Kendisinden sonraki hanlar tarafından da sıkça kullanılan Buğra adı her türlü hayvanın damızlığı anlamına gelir (B.10, dizin) ve özellikle *camelus bacterianus*'un iğdiş edilmemiş damızlığını belirler.[6] Dolayısıyla bir deve prensidir;

[6] Bkz. E.29, 4, s. 1651; E.20, s. 172; E.24, s. 65; E.22, s. 169; E.16, 2, s. 1166; E.10, s. 340.

ancak Müslümanlığın etkisiyle değişikliğe uğrayan köken söylencesinden artakalanlar atasını aslan olarak belirlemektedir. Birbirinden çok değişik iki anlatım şekli bu aslanın kökenini açıklamaktadır: Her iki şekilde, her ne kadar İslamiyet bu temanın kabul edilmesini kolaylaştırmışsa da, Muhammed'in ışığı olan *nur*'la hiçbir ilgisi bulunmadan annesine *Ala Nur*, "Kızıl Işık" ismini vermek konusunda birleşmektedir. Hikâyelerin birinde Ala Nur'un Cebrail adlı melek tarafından ziyaret edildiği, anılan meleğin onun ağzına bir ışık damlası damlattığı ve daha sonra Arslan adında bir oğlanı dünyaya getirdiği anlatılmaktadır. Diğer hikâyedeyse Ala Nur'un bir aslana rastladığı, korkudan bayıldığı ve sonradan dünyaya bir oğlan getirdiği belirtilmektedir. Çocuk yedi yaşına geldiğinde, annesi bir Deve prensiyle evlendi ve ondan Muhammed Arslan, Yusuf Arslan ve Kızıl Arslan adında üç oğlu oldu (M.30, s. 9-117. Yine efsanede, oniki yaşındaki Satuk Buğra Han'ın kırk arkadaşıyla ava gittiğinde bir tavşanı izlediği ve bu tavşanın yaşlı bir adam şekline dönüşerek ona din değiştirmesini öğütlediği şeklindeki öykünün benimsendiğini eklemek gerekir. Kırk rakamının, İslamiyette olduğu gibi, ayrıca Kırgız kökenli efsanenin de araya girdiği Türk boylarında bundan az olmamak üzere, yüksek bir mistik anlamı vardır. Tavşana gelince, burada rehber ve öncü hayvan durumunda olan bu hayvan, genellikle en yaygın olanı kadın gibi âdet görmesi olmak üzere, çeşitli nedenlereden ötürü, başka birçok toplumda olduğu gibi, Türkler tarafından da tabulaştırılmıştır (R.28; P.67, Q.21). Ancak hiç olmazsa, Kitanlarda imparatoriçe Yung-tsin'in (veya T'ai-tung) rüyasında göğsü üzerine bir tavşanın sıçradığı anlatılmakta ve tavşan ata rolü oynamaktadır. Bu olaydan sonra imparatoriçe gebe kalmış (I.36, s. 238); kaynaklar, oğlunun tavşan yılında doğduğunu ciddi bir şekilde açıklamakta iseler de aslında tarihsel olarak köpek yılında doğduğu sanılmaktadır.

Bozkır sanatında nadir rastlanan ve ismi adbilimde Karahanlılar dışında pek de itibar görmeyen bir hayvan olan deve söylencesiyle ilgili gerçekten önemli kanıtlar bulamadım (F.28, R.9). Bununla birlikte deve güreşleri, kaya üstü resimlerinin de desteklediği gibi (K.4, levha 77, 87) Türkler arasında tarihöncesi dönemlerden günümüze kadar büyük bir ilgi görmüştür; bu dövüşlerden neler öğrenilebileceği ve bu dövüşün anlamı hakkında oldukça uzun boylu söz etmiştim. Bunun dinsel rolü her ne kadar pek açık değilse de kafatasının kem göze karşı nazar şeklinde kullanıldığı Türkiye'de deve hâlâ görece önemli sayılmaktadır (bkz. R.9). *Irk Bitig*'de devenin kişiliği, "altın aşık kemikli aygır"ın varlığıyla (§ V) belirlenmekte; ve gücü uyuyanları uyandıran, salyasını hem göğe hem yere salan (§ XX) erdişi bir hayvanın varlığıyla açıklanmaktadır.

Aslanın Altay dünyasının bütün batı bölgelerinde oldukça büyük bir rol oynadığına ve efsanelerdeki etkinliklerine dair çeşitli bilgiler vardır. Belki de bunlar, Müslümanlar Ali'yi "Tanrı'nın Arslanı" şeklinde tanımladıkları için daha iyi bir şekilde korunmuş olabilirler. Türk geleneklerinden çok da soyutlanmayan bu konuyla (yarı-düşsel, yarı-kahramansı uzun bir öykü, bir dişi aslan tarafından büyütülmüş Arslan Bey diye adandırılan bir kişiyi sahneye çıkarmaktadır) (M.11, s. 20, 156) ilgili en önemli bilgi yine *Dede Korkut Kitabı*'ndan sağlanmaktadır; daha önce de aktarmıştım: Çocuk-hayvan hikâye kahramanı, herhalde bir kez daha asıl anlatımı bozulmuş olmasına karşın aşağıdaki şekilde söz ederek: "Babamın ismini bilmek istiyorsan, onun ismi *Kaba Ağaç*'tır; annemin ismini öğrenmek istiyorsan onun ismi *Kağan Arslan*'dır" (İmparator Arslan) (C.13, s. 214; C.27, s. 201) demektedir. Burada hiçbir şey ağacın babalığını düşündürmez ve yırtıcı hayvan "imparatoriçe" (*hatun*) değil, "imparator" (*kağan*) şeklinde adlandırılmıştır. Ancak bu erkek isimlerinin bazen zorunlu olarak kadınlar tarafından taşınması nedeniyle değildir.

Ayı kültünün oldukça yaygın olmasına ve genelde raslantılarla aynı görüngüleri yinelemesine karşın (P.60) gerek Sibirya'da gerekse Anadolu'da, yani ortak bir ilk-örneğe karşı çıkan bir davranışta (M.10; Q.40), ayıların kadınlarla cinsel ilişkisiyle ilgili iyice yerleşmiş inanışa dair elimizde tarihsel veriler yoktur. Ancak Kaşgarlı bu vahşi hayvanın *aba,* "baba" (B.10, 1, s. 86) olarak adlandırıldığını söylemekte ve günümüzde de kendisine seslenmek için sık sık akrabalık terimleri kullanılmaktadır (Q.98, s. 105; Q.40, .414 ve özellikle M.69). Türk basını bazen ayıların kızları kaçırması, bu kızların vahşi hayvanın mağarasında kalması, kızların hayvanda uyandırdığı duygular ve bir ilişki olduğunda, genç kızların kendisine sonuçta bağlılık hissetmesiyle ilgili olayları aktarmaktadır. Eğer bu toplumlarda, hayvanlarla insanların birleşmelerinin doğurganlığa yol açtığına ait herhangi bir inanç olmuş olsaydı, bundan oldukça kolay bir şekilde efsaneler doğabilirdi (M.10).

Kaşgarlı'nın, ona övgü olarak yazılmış birkaç metinde söz ettiği ve daha sonra Uygur hakanı Buku Han'la veya *Şehname*'nin İranlı kahramanı Efrasiyab'la özdeşleştirilen Alp Er Tunga adındaki Orta Asya'nın büyük Türk kahramanı hakkında çok az bilgiye sahibiz (Q.91, 1, s. 57 vd). İsmi genelde "Kahraman Erkek Kaplan" şeklinde algılanmaktadır, ancak *tunga*'nın sibiryapanteri olduğuna kuvvetle inanmaktayım. En azından kaplanın Doğu dünyasında, Batı dünyasında aslanın oynadığı role benzer bir rol oynamış olması gerekir. Sibirya'da *bars* şeklindeki ismi, yazıtlarda görüldüğü gibi ve Uygur dilindeki örneklere göre adı belirli birkaç kişiye verilen, korkunç derecede vahşi ve çok güzel bir hayvandır (*M.II*, D, satır 31; I.19, s. 148).

Belki "sazlar arasında oturan" veya sazlar arasında "ayağa kalkan" bir ermiş de olmuş olabilir (*Irk Bitig*, § X).

Tarihsel ata şeklinde devreye girmiş olabilen diğer hayvanlar arasında, Türkiye'de kutsal kişilerle ilişkili olması ve sürü halinde geçtiği yerlerde hayır duası etmesi dolayısıyla avlanmasından çekinilmesine karşın (Boratav: N.7, 3, s. 325) ismi bazen avı tanımlamaya yarayan (*Irk Bitig*, § XXXI) *geyiği* belirtmek gerekir. Eski söylencelerde (?) belki de yeryüzünün simgesi olduğundan, evcil olmamasına karşın kurban edilmiştir (A.27; I.36, s. 268); ve göğün kendisine *kut*'u vermesi nedeniyle Gökle ayrıcalıklı görünen (ancak belki de olmayan) ilişkiler içindedir. Boynuzları günümüzde de güçlü bir nazarlık olarak kabul edilmekte ve evlerde duvarlara asılmaktadır.

Ejderhaya yakın sayılan ve bunların kralı olan yılan Bulgarlarca öldürülmüyordu ve Başkırlar da kuşkusuz oniki ata kabile anlamına, bunu kendi oniki tanrıları arasında sayıyorlardı (H.44, s. 36). Kalmuklar tarafından göksel sayılması dışında (P.38, s. 202) kendisi hakkında pek fazla bir bilgimiz yoktur.

Bütün kuşlar az veya çok bir rol oynamışlardır. Bunlar arasında, yırtıcı kuşlardan başka, Başkırların oniki tanrıdan biri olarak "taptığı" ve Türkiye'de genç evli kadının simgesi olan turna kuşunu; namusun kusursuz bir örneği olan tavuğu (B.3, s. 50); Müslüman Anadolu'da "Mekke'nin hacı babası" haline gelen leyleği anmak gerekir. Eski Türk-Moğol geleneklerinde bilinmeyen horoz, Türkiye'de heterodoks çevrelerin zihinlerinde canlandırdıkları dolayısıyla bu gruptan ayrılır: kutsal kişilerin mezarlarında kurban edilmesi dolayısıyla Peygamberin yoldaşı, Tanrı'nın yakını, göksel "tahta yakın" olan Cebrail veya Selman el-Farsi adlı başmelektir. Sabahları ötüşü cinlerin kötü eylemlerine son verir (Boratav: N.7, cin).

Karma nitelikli veya oluşumunda biçimsel anormallikler bulunan hayvanlar, sözcük dağarcığına ve hayvan sanatı betimlemelerine bakılırsa görece az sayıdadır; bunlar at vücutlu geyik başlı olan yaratık (F.49; L.6; E.12, 5, s. 12), sfenks, kadın başlı kuş gövdeli yaratık, kanatlı aslan, deniz kızıdır; İslam sanatı bunların resimlerini yaygınlaştırmıştır. Ancak Orta Asya sanatının çeşitli ifade şekillerinin yanı sıra sadece büyük vahşi hayvanı ve yok edici gücünü hatırlatan ve Oğuz Kağan'ın düşmanlarından biri olan gergedanın oldukça değişik bir şekli olan at vücutlu geyik başlı yaratık üzerinde ısrarla durmasına karşın bu hayvanın Orta Asya'nın geleneğiyle ilişkisi ortaya çıkarılamamıştır.

Büyük Köken Söylenceleri: Kurt

En Büyük Türk-Moğol söylencesi kurtla ilgili olanıdır. Hem eskiden hem de daha sonraları, arka planda Hiung-nularda var olmasının temel önemde olmasının yanı sıra bunun en eski kanıtı Hıristiyanlık çağının biraz öncesinde Shiratori'nin proto-Türkler dediği Vu-suenlerde (O.93, s. 33) var olmasıdır. Ancak bu söylence belki de Hint-Avrupa kökenlidir.

Çinliler, K. Shiratori'ye dayanarak belirttiğim Vu-suen söylencesinin iki değişik şeklini aktarmışlardır.[7] Kısa bir süre önce dünyaya gelen Vu-suenlerin kralı Kunmo bir çöle atılmış ve orada: "Pençelerinde et tutmakta olan bir karga üzerinde süzülerek uçtu ve bir kurt gelip onu emzirdi." (Hiung-nuların) *şan-yu*'su, bu mucize karşısında şaşırıp kalmış, çocuğu kutsal bir kişi sayarak gitmesine ve büyümesine izin vermiştir. Bir diğer çeşitleme şöyledir: Vu-suenlerin kralı, halkının Hiung-nu İmparatorluğu'na sığınmaya mecbur olmasından kısa bir süre önce doğmuştu. Bakıcısı çocuğu kollarının arasına aldı ve çöle kaçtı. Yiyecek aramak için bir süre uzaklaştı ve dönüşünde, bir kurtun çocuğu emzirdiğini ve bir karganın gagasında bir parça etle üzerinde süzülerek uçtuğunu gördü. Bu nedenlerle çocuğu kutsal kişi olarak kabul etti ve sonuçta Hiung-nulara götürmeye karar verdi. *Şan-yu* onu sevdi ve büyüttü. Büyüdüğü zaman babasına ait olan halkı ona verdi ve bir ordunun başına getirdi (O.93, s. 33). Çocuk evlat edinmeyle ilgili simge dolayısıyla burada, bir kargayla bir kurttan oluşmuş, döl üreten bir çift görmekteyiz.

Yüzyıllar sonra IV. yüzyılın sonlarına doğru Vu-suen söylencesine Kaokiu proto-Türklerinde, yüksek arabalı Ting-linglerde tekrar rastlıyoruz. Hiung-nuların bir *şan-yu*'sunun son derece güzel iki kızı vardı. Bir ölümlüye verilemeyecek kadar güzel bulduğu için kızlarını göğe sunmaya karar verdi. Bu amaçla onları büyük bir kuleye hapsetti.... Bir kurt geldi. Üç ay boyunca kulenin çevresinde dolandı, sonra yuvasını kulenin dibine kurdu. Prenseslerden biri kız kardeşine dedi ki: İmparator babamız bizi göğün kadınları olmaya adadı. Bu gelen kurt Göğün gönderdiği bir yaratık değil mi?... Kurdun karısı oldu ve dünyaya getirdikleri çocuklar da kabilenin ataları oldular (I.14, s. 49; I.15, s. 73; O.36, 2, s. 2; O.47, s. 125-126 vd).

Aşağı yukarı aynı dönemlerde kurt belki esin kaynağı biraz değişik, ancak tamamen aykırı olmayan başka bir hikâyede de yer almaktadır. Töleşlerde, kurt kafalı bir kişiyle ilgili olarak bir efsane anlatılmaktadır: "Bir dilenci geldi.... Çobanın ka-

---

[7] Bu hikâyeden oldukça sık bir söz edilmiş ve konu incelenmiştir. Bkz. O.36, 1, s. 56; I.20, s. 231; O.41, s. 54; O.65, s. 238; O.47, s. 164; I.14, s. 63; I.15, s. 104.

rısı bu dilenciyi gördüğünde kurt kafalı bir insan olduğunu fark etti, ancak misafir onu görmemişti." Onu beslediler. Ve oradan gittiğinde kadın, onun farklılığı konusunda kocasının dikkatini çekti ve karı koca bu garip kişiyi izlemeye karar verdi. Böylece Ötüken'e vardılar. "Orada dilenci onlara şunu dedi: ben bir tanrıyım! Sienyen-to'lar (yani sizin kabileniz) yok edilecektir. Onu izleyenler büyük bir korkuya kapılarak tekrar atlarına bindiler ve geri döndüler" (I.25, 1, s. 460). Pek çok araştırmacının kafasını karıştıran bu kurt kafalı tanrı, örneğin *Oğuzname*'de görüleceği gibi mavi kurdun yerini almıştır (*a.y.*; A.19, 2, s. 137; R.17, s. 249).

Vu-suen'lerin söylencesi, Tu-kiular aracılığıyla evrensel bir yayılım göstermiştir. Bugut yazıtında bulunmasından beri Tu-kiuların bu söylenceyi kendi imparatorluklarının kurulmasından sonra almadıkları kesinleşmiştir. 581 yılına doğru, bu yazıtın yazıldığı dikilitaşın tepesinde bir çocuğu emziren dişi bir kurt tasviri vardı (A.13). Bu temel belge, söylencenin birkaç ayrı şeklini veren Çin Yıllıkları'nı doğrulamaktadır. Farklı anlatım şekillerinin en eskisi Bugut yazıtıyla yaşıttır: "Tu-kiular Hiung-nuların özel bir koludur. Aile adları A-se-na'ydı. Ayrı bir topluluk oluşturdular, ancak daha sonra komşu bir devlete yenildiler ve bu devletin askerleri on yaşındaki bir erkek çocuğu dışında tüm aileyi yok etti. Askerler bu çocuğun gençliğine acıyarak onu öldürme cesaretini gösteremediler: ayaklarını kesip otla kaplı bir bataklığa attılar. Orada bir dişi kurt vardı ve onu etle besledi. Böylece çocuk büyüdü ve kurtla çiftleşerek dişi kurdu gebe bıraktı. Çocuğun hâlâ yaşadığını öğrenen hükümdar onu öldürmek için adamlarını gönderdi. Bunlar çocuğun yanında dişi kurdu gördüklerinde onu da öldürmek istediler. Dişi kurt hemen Turfan hakanlığının kuzeyinde bulunan bir dağa kaçtı. Bu dağda bir mağara ve mağaranın içinde sık otlarla kaplı düz bir ova bulunuyordu. Buraya sığınan dişi kurt dünyaya on çocuk getirdi. Büyüdüklerinde bu çocuklar dışarıdaki kadınlarla çiftleştiler ve hemen gebe bıraktılar. Bu soydan gelenler bir aile adı seçti ve birisi de A-se-na adını aldı" (I.25, 1, s. 5; I.21, s. 2-3; I.30, s. 120).

Yaklaşık elli yıl sonra, Sui'lerin Yıllıkları aşağıdaki hikâyeyi anlatmaktadır: "Bazı yazarlara göre ... komşu bir hakan, öldürmeye cesaret edemediği genç bir çocuk dışında onların atalarını tamamen ortadan kaldırdı. Onun da ayaklarını ve kollarını kestikten sonra büyük bir bataklığın içine attılar. Orada kendisine sürekli et getiren bir dişi kurt yaşıyordu. Çocuk bu eti yedi ve böylece ölümden kurtuldu. Daha sonra dişi kurtla ilişkisi oldu ve dişi kurt gebe kaldı. Komşu ülkenin hakanı askerlerine genç adamı öldürmelerini emretti. Dişi kurdu çocuğun yanında gören askerler onu da öldürmek istediler. Dişi kurt bir ruh tarafından destekleniyormuşçasına

genç adamla birlikte (batıdaki) denizin doğusuna gitti ve Turfan'ın kuzeybatısındaki bir dağda durdu.... Hemen önlerinde bir mağara bulunuyordu. Dişi kurt içeri girdi ve orada geniş bir düzlük buldu.... Daha sonra dünyaya on çocuk getirdi ve onlardan biri A-se-na aile adını aldı" (I.25, s. 40; I.21, s. 25-26 vb).

Üçüncü metinse daha büyük farklılıklar göstermektedir. Onyedi kardeşten biri A-se-na dişi kurttan doğmaydı. Olağanüstü yetenekleri olan çocuk, rüzgârı estiriyor ve yağmuru yağdırabiliyordu. Yaz tanrısıyla kış tanrısının kızları olan iki kadınla evlendi. Bunlardan biri dört çocuk doğurdu ve çocuklardan biri beyaz kuğu haline dönüştü. Diğeri bir ırmağın kıyısına, bir diğeri de bir dağa yerleşti. Bunların büyüğü ateşi buldu. Hakanlarını seçmek için aralarında en yüksek atlayanı seçmeye karar verdiler (I.25, s. 6).

Bu hikâyeler sayfalar dolusu yoruma konu olabilir. Birkaç konuyu belirtmekle yetineceğim ve geri kalanı için başka yerlerde incelediğim kısımlara gönderme yapacağım (R.17, s. 317 vd): kurdun ata olarak oynadığı temel rol; dişi kurdun özdeşleştirildiği mağaranın varlığı; ayrıca kaynakların belirttiği gibi, çocuğun organlarının kesilmesini "tarihsel" hale getiren çocuğun terk edilmesiyle ilgili tema: "onun ayaklarını kestiler" (I.19, s. 15); hayat suyuyla ilgili tema. Her ne kadar hayvan renkli değilse de göksel nitelikleri vardır ve Tu-kiular kendilerini *kök türük,* "mavi Türkler" diye adlandırdıkları için kurdun mavi olduğu sanılmıştır.

Cengiz Han Moğollarının, Türk söylencesini kuzey Asya'da canlı olarak bulmuş olmaları olasılığı bir hayli fazladır; çünkü onu olduğu gibi almışlardır. Nitekim *Gizli Tarih*, birbirini ardına anlatılan, ancak kesin olarak bir tek gerçeği yansıtan iki söylenceyi ortaya koymaktadır. Bu söylencelerin ilki aşağıdaki anlatıyla başlamaktadır: "Cengiz Han'ın aile kökeni yüksekte bulunan Gökten göksel emirle doğma Börte Çine'dir ("Mavi Kurt"). Onun karısı ise Ko'ai Maral'dır ("Vahşi Maral"). O denizden geçerekten oraya vardı. Onon nehrinin kaynağında, Burkan Kaldun'da kampını kurduğu sırada Bataci Han doğdu" (§ 1). Burada, bozkır sanatında örnekleri çok görülmekte olan vahşi-otobur hayvan çiftine uyan iki hayvanın evlenmesi söz konusudur. Kurt mavidir: Moğollar, tıpkı Tu-kiular gibi kendilerine *Köke Moğol* diyorlardı. Maral vahşi olup toprak rengindedir ki, bu da Kitanlarda adı geçen çifti düşündürmekte ve göğün yeryüzüyle evlenmesi hayalini tasarlamaya olanak sağlamaktadır. Su, deniz ve Onon'un kaynağıyla, dağ ise Burkan Kaldun'la birlikte vardır.

Börte Çine ve Ko'ai Maral'dan, bir aile ağacı meydana gelmekte ve bu bizi Dobun Mergen'in ölümüne götürmektedir. O zaman *Gizli Tarih* ikinci söylenceyi anlatmaktadır. "Tam bu anda, Dobun Mergen yok olmuştu. Yok olduğunda, Alan Ko'a

(karısı), kocasız kalmakla birlikte dünyaya üç oğlan getirdi. "Kocasından olan iki çocuk, gizlice, kendi kendilerine şunu dediler: "Büyük kardeşleri veya küçük kardeşleri ve yeğenleri (dul kadınların, kocasının ailesinden bir kişiyle evlenmesi şeklindeki geleneğe gönderme yapılmaktadır) bulunmayan annemiz bu üç erkek çocuğu dünyaya getirdi. Evde tek erkek Mo'alik Bayo'udai'dir. Bu üç oğlan kendisinden olamaz mı? Alan Ko'a onların kuşkularını sezerek kendini şöyle savundu: "Her gece, parlak sarı renkte bir erkek çadırın üst giriş yerine bulunan kirişin aralık ışıklı yerinden süzülerek giriyor ve karnıma sürtüyordu. Çadırdan dışarı güneşin ve ayın ışınları altında sarı bir köpek gibi sürünerek çıkıyordu. Konuyu bilenler için bunların (çocukların), Göğün erkek çocukları olması gerektiği şeklindeki işaret açıkça görülmektedir" (*MGT*, § 18). Cengiz Han, bu çocuklardan birinin soyundan gelecektir.

Farklı bir anlatış şeklinde olmakla beraber her iki hikâye birbirine uymaktadır. Olayın geceleyin meydana gelmiş olması dolayısıyla kuşkusuz güneş değil de ay ışığının cazibesi altında kurt sarı bir köpek haline dönüşür. Bununla birlikte Reşidüddin'in (H.27, s. 52), kurt kültüne ait izleri ayrıca uzun boylu incelemeye değecek karmaşık bir metinle aktardığı gibi, köpeklerle kurtlar arasındaki dövüşlerden anlaşılacağı üzere, kurtla köpek arasında kutsal düzeyde açık bir farklılık vardır. Esasen Reşidüddin bu vahşi hayvan kültüyle ilgili diğer konulara da dikkati çekmiştir (H.27, s. 92-99) ve bunlara Ögedey'le ilgili olarak Cüveyni'de (H.7, s. 231) tekrar rastlanmaktadır. Moğol söylencesine geri dönersek, aynı anda kurt, köpek, insan ve ışık olan yaratığın müdahalesinin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Alan Ko'a ve kurt'u (O.100, s. 69, 70) gösteren (XV. yüzyıldan kalma) Timur devrine ait bir metindeki resimden ve daha eski kaynaklardaki hikâyelerden anlaşıldığına göre, Moğolların bu konuyu iyice anladıkları görülmektedir. *Altan Tobçi* ilk önce şunları yazmaktaydı: "Börte Çine ("Gri Kurt") denizi kuzey yönünde aştı.... Kocası bulunmayan Ko'ai Maral adlı ("Vahşi Maral") bir kızı alarak halkın toprağına yerleşti ve bir Moğol boyu haline geldi" (D.1, s. 16). Daha sonra başka bir konuya geçerek şunları anlatmaktadır: "Dobun Mergen, Burkan Kaldun'un tepesine oturdu ve oradan, aralarında çok güzel bir kız bulunan göçebeleri gördü. Kendisine kim olduğu sorulduğunda kız şunları söylemiştir: Ben, ismi Alung Kao olan genç bir kızım ve kusursuz şekilde doğdum.... Dobun Mergen onu aldı ve ondan iki erkek çocuğu oldu, bir süre sonra öldü. Onun ölümünden sonra, dul kalan karısı üç çocuk doğurdu ve bunlara nasıl gebe kaldığını şöyle açıkladı: "Gecenin karanlığında, parlak sarı renkli bir genç içeri girdiği zaman onun aydınlığı çadıra doldu. Karnıma sürtündü-

günde siyah bir köpek *kaljin* (?) haline dönüştü ve sonra dilini yalayarak gitti..." (D.1, s. 112-115). Sanang Stechen bunları daha kısa bir şekilde şöyle anlatmaktadır: Tibet Kralının üç oğlundan biri olan Borte Çine Tengis Gölü'nü aştı, Ko'ai Maral adlı bakireyle evlendi ve Baykal Gölü'ne, Burkan Kaldun Dağı'na ulaştı (O.47, s. 157). Yabancı kaynaklarsa, Moğolların kendi söylencelerini, gerektiğinde konuştukları insanların zevkine göre ayarlayarak nasıl sunduklarını pek iyi aktarırlar. Çinliler bunu aşağıdaki gibi anlatırlar: "Bu ailenin ilk soyu, mahzun ve terk edilmiş bir kadınla evlenen uzun boylu ve mavi renkli bir erkekti;" ya da şöyle anlatmaktadırlar: "Mavimtrak bir kurttu. Beyaz, vahşi bir maralla evlendi" (O.47, s. 157-159) ve bundan şöyle söz etmektedir: "Dobun Mergen öldüğünde karısı Alan Ko'a, bir gece beyaz bir ışığın bedenini sardığı şeklinde bir rüya gördü ve gebe kaldı. (Kendisi bunu şöyle açıklamıştır): "Bu çocuğun göğün iradesiyle gönderildiğini sanıyorum" (I.18, s. 166-167). Reşidüddin'e kalırsa Alan Ko'a her gece sarı renkli, gözleri koyu mavi olan bir ruhu rüyasında görüyordu (I.31, s. 118; N.40, s. 18). Mirkhond'un anlatımına göre geceleyin parlak bir ışık aniden Alan Ko'a'yı sardı, bedenine ağzından girerek döl yollarından dışarı çıktı.... Ve o herhangi bir erkek tanımadan kendini gebe buldu.... Ve üç çocuk doğurdu (O.42, s. 78). Ermenilere göreyse, "Moğollar, krallarının Tanrı'nın eşiti olduğunu kanıtlamak için ... Cengiz Han'ın bir erkeğin menisiyle oluşmadığını, ama görünmeyen yerlerden gelen bir ışık demetinin annesinin evinin çatısından girerek şöyle seslendiğini söylerler: Gebe kal! Dünyanın hâkimi olacak bir oğlun olacak" (G.13, s. 249). XVII. yüzyılda bile İslami dönem yazarları eski anlatımlara oldukça sadıktır. Ebû'l-Gazi şunları yazar: "Bir sabah, gün doğacağı sırada, Alan Ko'a ... çadırına üstteki girişten içeri dolan bir ışık demetiyle uyandı. Suratı beyaz, gözleri koyu mavi olan bir erkeğin bu ışık demetinden çıktığını ve kendisine doğru indiğini gördü.... Kendisine yaklaştı ... ve bir kocanın haklarını kullandıktan sonra aynı aralıktan geçerek geri döndü. Bu erkek tekrar geri geldi.... Ancak birinci geceden başlayarak, Alan Ko'a bedeninde bir birleşmenin meyvesini taşıyordu" (C.1, s. 63-66).

Bu Moğol söylencesini büyük uygarlıklardan birinin sunduğu örneklere bağlamak için yapılan tüm girişimler hiçbir şekilde belirtilmeye değmez. Esasen Müslüman yazarlar, Vernadsky'nin de olası gördüğü gibi (N.40, s. 19) Hıristiyanlığın etkisini ileri sürmüşlerdir (H.14, s. 5; O.106, s. 152). Howorth ise Budizmin etkisini benimsemeyi tercih etmiştir (Q.72, s. 317-327), ki bu görüş Toynbee'yi de cezbetmiştir (N.38, 6, s. 268). Bu konuda bazı etkiler ileri sürmek olanaklı olsa bile aslında bir Altay geleneğinin söz konusu olduğu kesindir.

Moğol İmparatorluğu'nun prestijiyle desteklenmesi dolayısıyla mavi kurt söylencesi kaybolacağa benzemiyordu. Bu vahşi hayvan *Oğuzname*'de temel bir rol oynamaktadır; *Er-Töştük*'te hayvan çifti, "mavi kurt'a benzer" bir kişiliği olan, "dağ keçisi dişisinin şaşkın ve kararsız hareketlerini yapan" göksel ışık gibi aydınlık suratlı" Kenjeke'nin eşidir (C.9, s. 95). Robert Hamayon'un incelediği Moğol ninnileri ata kurdun anısını canlı şekilde hâlâ taşımaktadır (D.33, s. 92, 100, 115). Anadolu'da, "bir maral doğurduğunda kutsal bir ışık yeryüzünü aydınlatır" (M.61) ve kısır kadınlar, çocçukları olması için kurda yakarırlar (M.63, s. 525). *Dede Korkut Kitabı* şunları belirtmektedir: "Kurdun yüzü bir hayır duasıdır" (C.13, s. 101; C.27, s. 46). Volga Tatarlarında, "mutluluk ona gülüyordu" demek için "onun kurdu oluyordu" derler (H.44, s. 56-57). Sonuç olarak Oğuz toplumunda kurdun eski adı *böri* tabulaştırılmış[8] ve yerine yer kurdu olan *kurt* gelmiştir. Bu örnek, hayvanlara uygulanan isim yasağı konusunda tek tarihsel örnek olup bu konu günümüzde hâlâ ve belki de tarihöncesinde geçerli olması dolayısıyla bizi hayrete düşürebilir. Etnografya verileri, Orta Asya ve Sibirya'da bazı hayvan isimlerini ağza almanın yasak olduğunu göstermektedir (Q.75 vd; Q.98, s. 108-116). Pan-Türk sözcük dağarcığına gelince, bunlar arasında az sayıda özgün isim görülmektedir. *Doğan* "doğan"dır, toğan ve *toğrul* "doğru gidendir" (*tog-* fiilinin "doğru gitmek," *doğru* ile benzetilmesi gerekir), kartal *bürgute* belki eskiden pire olan *bürge*'nin *-t* ile yapılan çoğuludur; keçinin adı *kaçi* ise *eçki* kelimesinin bir göçüşmesidir ve bu Moğolca *eçige* kelimesiyle varlığıyla desteklenmiştir. Hayvanları tanımlamak için Türklerde ve Moğollarda ağızdan ağıza dolaşan çok sayıda deyim olduğunu eklemek gerekir (Q.48).

Gizli Tarih'te, kurt ve köpekten sırayla söz edilmiş olması acaba bir karışıklık eseri midir yoksa kurttan tamamen ayrı, bir köpek söylencesinin olduğunu mu düşünmek gerekir (bkz. P.13) ? Bu konuda kesin bir şey söyleyemeyeceğim ve yalnızca bir ata köpekten kaynaklanan çok sayıda kök öykü olduğunu hatırlatmakla yetineceğim. Uygurlarla ilgili bir Tibet metni, kısır bir dişi kurdun eşi olan iki köpeğin, erkek ve dişi köpekler doğuran Türk kadınlarını kaçırdıklarını anlatmaktadır (I.34, s. 24). Tunguzlardaysa bir adamla bir dişi köpeğin oluşturduğu bir ata çiftinden söz edilmektedir (P.40, 1, s. 386). Moğolca *nokai kö*'ün, "köpeğin oğlu," "köpek-oğlu" adına uyan Nokai adlı köpeklerin oluşturduğu Moğol kabilesi bulunmak-

[8] Ancak yaklaşık bir anlam taşıyan tabu ismini kolaylık olsun diye kullandım, çünkü tamamen hatalı olmasa bile (P.76, s. 31) bunlar hakkında ya çok kapsamlı ya da çok sınırlı tanımlar verilmiştir (P.36, 2, s. 516; P.82, 2, s. 300; P.11, s. 41). Bununla birlikte Freud daha kesin bir ifade kullanmaktadır (P.28, s. 32).

tadır (F.14, s. 425). Hemen hemen bütün Kırgız söylenceleri *kırk kız* kabilesine ait ismin yaygın etimolojisi üzerine kurulmuştur (F.22, s. 369-383; P.41, 1, s. 9). Bu söylencelerin en gerçek olanlarından biri Radlov tarafından aktarılmıştır: Bir zamanlar bir han vardı ve bu hanın bir kızı vardı ki, yanında kırk kız daha yaşamaktaydı: Bir gün, bir gezintiden döndüklerinde, genç kızlar kamplarını yakılıp yıkılmış halde buldular. Ne erkeklerden ne de hayvan sürülerinden eser vardı. Sonuçta kırmızı bir köpek buldular. Bir yıl sonra topluluk iki misli artmıştı (O.82, s. 315; O.105, s. 262). Günümüzde daha yaygın olan söylenceler İslamlaştırılanlardır ki, bunlarda eski anlatımlardan ancak mucizevi doğum, mağara, su ve ışık demetinin silik bir belirtisi kalmıştır (N.22, s. 74-78). Bütün bunlar her ne kadar kurdunkinin bir değişkesi olsa da (O.82, s. 315; P.13, s. 8-9; G.11, s. 210-211) bu hayvanın kökenindeki anlam belirsizliğine karşın Altay toplumlarındaki önemi dolayısıyla (bkz. Q.143; P.40), köpeğin kendine has bir söylencesi olduğuna inanmamıza imkân vermektedir.

Ataları bir köpekgil olan kabile zorunlu olarak bir köpek kabilesi sayılmamalıdır. Tüm ortaçağın üzerine açıklamalar yaptığı ve yukarıda belirtildiği üzere Uygurlara gelinceye kadar bir Tibet hikâyesinde görünen Köpekler Krallığı temasının, belli bir noktaya kadar değişik kavramlardan ileri geldiğini düşünmek gerekir. Müslümanlar (H.27, s. 24), Çinliler (I.34, s. 24; I.11, s. 409), Hıristiyanlar (G.6, s. 181-182; G.22, 5, s. 371; G.36, s. 132; O.46, s. 288) bu konuda ancak birbirinden biraz değişik bilgiler vermektedir. Örneğin Plan Carpin her ne kadar onları doğuştan biçim bozukluğu olan yaratıklar olarak tanımlıyorsa da (G.29, s. 112) kadınların bir insan biçiminde olduklarını ve erkeklerinse köpek görünümünde olduğunu da belirtmektedir (G.29, s. 59) ve onları ayrıca anormal yaratıklar olarak tanımlamaktadır. Reşidüddin, "Erkeklerin ... köpeklere benzediği, ancak kadınların güzel olduğu bir karanlıklar ülkesinden" söz etmektedir (H.27, s. 24). Gerçekte bu, eski Amazonların mirasında yer alan bir "Kadınlar Krallığı"dır; fokların varlığının bunların doğuşuna yol açabildiği sanılmıştır (J.18, 1, s. 81; O.57, 1, s. 86-87; O.89, 3, s. 496).

Kaşgarlı'nın, "tüm köpekler arasında en yetenekli ve en iyi avcı" olarak tanımladığı ve bir akbabanın son olarak kuluçkaya yattığı dokuz yumurtadan doğduğunu söylediği Barak, İt Barak veya Kıl Barak adlı çok tüylü, gerçekte var olmayan bir köpek etrafında herhalde eksik ve hatalı aktarılmış büyük bir destanın yaşanıp gelişmiş olması gerekir (B.10, 1, s. 377-378; F.12, s. 17; M.70, s. 16-17). Reşidüddin'e göre bu köpek, ismini verdiği krallığın hâkimidir; ona, kurtlara karşı savaşan

cesur hayvan Kara Barak, "siyah köpek" adını verir (H.27, s. 24-25). Tarihçi, Oğuz Kağan'ın başarılarını anlatırken törensel çıplaklık temaları ve maskelerin var olduğu; göçebe söylencelerinin devamlı temalarından biri olan nehirlerin aşılmasını anlatan zengin, ancak karmaşık bir öyküde bunlardan uzun uzun söz etmektedir (*a.y.*, s. 24-25, ayrıca bkz. s. 52). İslam uygarlığı çok doğal olarak Peygamber'in göğe yükselmek için (*Miraç*) bindiği kadın başlı ve tavuskuşu kuyruklu, kanatlı kısrak olan *Burak*'ın adını *barak* adıyla karıştırmıştır (bkz. N.7'deki madde ve Q.35).

Buku Han

Buku Han'ın, kuşkusuz, 795 ile 805 yıllarında hüküm süren (I.19, s. 140) ve Maniheizmin güçlü bir yanlısı olan Töleşlerin Ediz kabilesinin[9] Uygur prensiyle özdeşleştirilmesi gerekir. Bu da, onun söylencesinin Buku veya Bukut boyundan alınmış olabileceğini (I.19, s. 2) ve bu söylencenin 800 yılından oldukça önce oluştuğunu belirtme olanağı verir. IV. yüzyılın ünlü hüzün dolu Hiung-nu mısralarının Çince çeviriyazısı da bu anlamı verebilen bir sözcüğe yer vermektedir (F.9, s. 211-212); ancak bunu, Noin Ula'da bulunan ve ata boğayı temsil eden (K.1, s. 278 vd) bir tunç yontuya dayanarak Hiung-nulara bağlayan Alföldi'ye inanmamız gerektiği de kesin değildir. Daha önce söylediğim gibi, Kaşgarlı'dan beri ve sonradan da "ağaç düğümü" veya buna benzer terimlerle çevrilen Buku çoğu kez, özellikle İslam kaynaklarında olduğu gibi diğer kaynaklarda da, *böge/bö*'e, "Şaman," *bügü*, "geyik," *buka/bogha*, "boğa," *beki*, "büyük Şaman," hatta *bokuğ*, "askeri şef"le karıştırılmıştır. Daha önceki tanıklıklara karşın uzun süre büyük bir yaygınlığı olmuş ve söylencesi, bunu Ordu Balık'daki bir yazıtdan öğrendiğini belirten Cüveyni tarafından özellikle açıklanmış ve anlatılmıştır: "Bu, ırklarının başlangıcının, kaynağı Kara Kurum adlı dağda olan Orhon ırmağının kıyılarında aranması gerektiğini söyleyen Uygurların görüşüdür.... Bu, Buku Han'ın ortaya çıkmasından önce 500 yıl sürdü.... Kara Kurum'daki iki nehir, Tola ve Selenga, Kamlasu denen bir yerde birleşmektedir. Bu iki nehrin arasında iki ağaç vardı.... Onların arasında büyük bir toprak yığını oluştu ve üzerine gökten bir ışık indi. Günden güne toprak yığını büyü-

[9] Bang ve Matmazel von Gabain (B.24, 2, s. 5) ve Caferoğlu (E.5, s. 38), onun, Maniheizmi kabul eden üçüncü Uygur Kağanının (753-780) bizzat kendisi olduğunu belirtmişlerdir. Konuyla ilgili en ciddi çalışmanın, yalnızca meslektaşım J. R. Hamilton'un bana büyük bir nezaketle aktardığı bilgilerle tanıdığım Abe Takeo'ya (*Nishi Uiguru Kokushi no kenkyu*, Kyoto, 1955) ait inceleme olduğu anlaşılmaktadır (R.17, s. 362-363).

dü. Bu garip olayı görünce Uygur kabileleri hayretler içinde kaldı. Tepeciğe huşu içinde ve saygıyla yaklaştılar. O zaman, şarkıya benzer ahenkli sesler işitmeye başladılar. Ve her gece, tepecik, otuz yıl öteden bir ışıkla aydınlanıyordu ve daha sonra tıpkı doğum sırasında bir gebe kadın gibi bir kapı açıldı, her birinde bir çocuğun oturduğu, çadırlara benzer beş ayrı kulübe göründü. Bu külübelerin giriş yerinin karşısında çocukların ihtiyacı olan sütü sağlayan bir tür torba asılıydı.... Rüzgâr çocukların üzerine estiğinde güçleri arttı ve hareket etmeye başladılar.... Dadılara emanet edilen çocuklar beslendiler ve bir süre sonra konuşmaya başlayabildiler. Kendi akrabalarını sordular. Halk onlara iki ağacı gösterdi. Onlara yaklaştılar ve terbiyeli çocukların akrabalarına karşı göstermek zorunda olduğu saygıyı gösterdiler. Ayrıca ağaçların boy attığı toprağa da saygı gösterdiler. O zaman ağaçlar (onları erdeme yönlendirmek ve uzun ömür dilemek için) söz aldılar.... Kabileler her birine bir ad verdi. Büyüğüne *Sungur Tegin* (Sungur Prens), ikincisine *Kotu Tegin* (Sivilceli Prens), üçüncüsüne *Tük Tegin* (Kusursuz Prens), dördüncüsüne *Ur Tegin* (Sıracalı (?) Prens), beşincisine *Buku Tegin* adını verdiler" (H.7, s. 54-57).

Bu metindeki farklı şeylerin yanı sıra bilinen birçok iz de bulmaktayız. Olağan nesneler arasında nehirlerin kavşak yerlerini, kutsal dağı ve burada ağacın iki defa doğurgan rolü oynamak için çift olarak görülmesi bizi şaşırtmasına karşın hayat ağacını belirtebiliriz. Aslında Cüveyni'nin hikâyesi bu noktada saptırılmış olabilir, çünkü her türlü mucizeyi anlattıktan sonra hikâyeye şöyle devam etmektedir: "Buku'nun evinde uyuduğu bir gece duman deliğinden içeri bir genç kızın şekli süzüldü ve onu uyandırdı; ancak o korkudan hâlâ uykuda imiş gibi yaptı.... Üçüncü gece ... Buku, genç kızla birlikte *Ak Tag* (Ak Dağ) adlı bir dağa kadar gitti ... ve yedi yıl, altı ay ve yirmiiki gün boyunca her gece oraya gittiler" (*a.y.*, s. 57; bkz. I.2, 1, s. 255).

Söylencenin Moğol çağında son derece yaygın olması gerekir, çünkü Cüveyni büyük yer vermekte ve birçok kaynak ondan söz etmektedir. Marco Polo da yaptığı yorumda şunları söyler: "(Uygurların) birinci kralı ağaçların özsuyuyla beslenen bir mantardan doğmadır" (G.30, s. 71). *Yuan-çe*, söylenceyi diğer Çin belgelerinde, Cüveyni'ninkine benzer bir şekilde anlatmaktadır; ancak ışıkla döllenmiş bir ağaçtan söz ederek ondan oldukça ayrılmaktadır. "Orada bir dağ vardır ... bu dağdan Tola ve Selenga adında iki nehir çıkmaktadır. Bir akşam iki nehrin arasındaki bir ağacın üzerinde olağanüstü bir ışık göründü. Orada oturanlar bunu görmek için geldiler. Ağaç üzerinde gebeliğe benzer bir şişlik göründü. (Bu) ışık sonradan sık sık görünmeye devam etti. Dokuz ay ve dokuz gün sonra, ağacın şişliği patladı ve

bundan beş çocuk dünyaya geldi" (B.19, 1). Bir Çin yazıt derlemesiyle günümüze ulaşan *İlahi Yol* adlı metin öyküyü aynı biçimde aktarmaktadır (bkz. R.17, s. 362); tek fark, bir düğüm oluşturmak üzere birleşen iki ağaçtan söz etmesidir. Batı Çin'le ilgili bir söylenceyi inceleyen Pelliot, Oyrat kabileleri arasında en önemlisini, bu söylenceye kaynak olarak XVIII. yüzyılda daha önce Türk toplumlarından tanıdığımız bir efsaneyi (Buku'ninkini) göstermiştir (O.76, s. 15). Bo Han adlı Moğol kahramanın ismiyle Buku Han arasındaki çelişkiye karşın bu benzerlik yadsınamaz (O.77, s. 22). Öngütlerin de yaklaşımı aynıydı: Bir tanrıça Bo Han'la evlendi ve bir ağacın altına sakladığı bir oğlan dünyaya getirdi, sonra babası onu oradan aldı (J.21, 1, s. 33-34); veya: Bo Han çocuğu yağmurlu bir havada ağacın altında buldu ve o sırada bir baykuş onun üzerinde uçuyordu (alıntı: O.76, s. 15). Son değişkede var olan gece kuşu, belki de en çok bilineni göz önünde bulundurursak, eski efsanelerdeki kuşun, yani Tu-kiuların kargasının bir anısıdır.

Buku efsanesi hem ilkörneğe daha sadıktır hem de kuşkusuz İslami dönemde Kıpçaklarda modernleştirilmiştir. Ulaşamadığım Çin kaynaklarının yokluğunda (bkz. G.30, s. 372) bu efsaneyi İslam kaynaklarının anlatımıyla izleyebileceğim. Reşidüddin'e göre, bir kadın bir ağaç kovuğunda doğum yaptığından, Oğuz onun çocuğuna kıpçak adını verdi, çünkü *kıpçak*, *kabuk*'tan (!) türemedir, bu da Türkçede içi boş olan bir ağaç anlamına gelir" (H.27, s. 25). Daha sonraları Ebû'l-Gazi *Şecere-yi Türk*'de hikâyeyi aşağıdaki şekilde aktarmaktadır: "Oğuz Kağan'ın beylerinden biri It Barak'a karşı yapılan bir savaşta öldürülmüştü, ancak karısı kendini kurtarmayı başarabilmiş ve Oğuz'un askerlerine bu iki nehrin arasında ulaşmıştı. Kısa bir süre sonra kadının doğum sancıları başladı. Hava çok soğuk olduğundan ... bir ağacın kovuğuna sığınmak zorunda kalmıştı. İşte orada bir erkek çocuğu doğurdu. Han onu evlat edindi ve ona Kıpçak adını verdi; bu isim eski lehçede içi boş bir ağaç anlamına gelir" (C.1, 2, s. 18). *Şecere-yi Terakime*'de yazar, kendi yorumunu yeniden yazarak şunları eklemektedir: "İşte bu nedenle bir ağacın içinde dünyaya geldi dedikleri için çocuğu Kıpçak diye adlandırdılar" (C.2, satır 282 vd).

Kuğu Gölü

Kuğu gölünün veya kaz gölünün (bu iki hayvan birbirlerinin yerine geçebilir) hikâyesi söylence, masal, efsane şeklinde bütün dünyada, bütün Altay toplumlarında, Samoyedlerde (J.6, 4, 172), Çukçelerde (M.20, s. 83), Laponlarda (*a.y.*, s. 622), Çaykosvki'nin de esinlendiği gibi Ruslarla (*a.y.*, s. 690, 707, 773), Lehlerde (*a.y.*, s.

954), Harva'ya göre Çinlilerde (Q.68, s. 318 vd) ve Hatto'ya (Q.70) göre Almanlarda ve kuşkusuz başkalarınca da bilinmektedir (Q.42). Bu geniş bölgelerde ve sadece Türk ve Moğol toplumları ele alınsa bile (Q.33, s. 98-99; Q.42, s. 467-468; M.20, s. 439-444 vd) çok sayıda değişkesi vardır; ancak temel yapısı hiç değişmemekte, aynı kalmaktadır. Bu tema şöyle özetlenebilir: Bir erkek, bir gölün kenarına gelir ve genç kadınların elbiselerini kıyıda bırakarak çıplak olarak denize girdiklerini görür. Oyun olsun diye içlerinden birisinin elbiselerini gizlice alır. Hırsızlığın kurbanı olan kadın dışındaki kadınların hepsi birden kuğu veya peri kızı şeklinde uçuşur. Erkek geride kalan kurbanı yakalar ve onunla evlenir. Kız ona bir oğlan verir. Sonradan, belki de kaybettiği saf genç kızlık [dişi kuş] elbiselerini bulduğunda kaçmayı başarır.

Temanın kuzey kökenli olduğu açıkça görülmektedir, ancak Türk kökenli olduğu konusunda kesin bir kanıt yoktur (bkz. Hatto'nun Q.70'deki, Türk kaynaklarına kadar inmeyen, ancak eski Çin anlatılarına işaret eden çalışması); ancak bu konuda olsa olsa kuvvetli varsayımlar söz konusu olabilir (R.17, s. 348 vd). Bu varsayımları ilk önce Alman efsanesini okuyarak ileri sürmüştüm. *Nibelungler Destanı* Hagen'in, Hunların ülkesine doğru yürümekte olan Burgondlar ordusunun akibetini söylemesi koşuluyla kadın-kuğuya tüylerini vermeyi kabul etmesiyle son bulur. Ancak bu varsayım, temanın Türk düşüncesindeki eksikliğinden de kaynaklanmaktadır. Bunun ilk belirtilerine MS 1000 dolaylarında Tu-kiularda ve başka yerlerde rastlamaktayız. Tu-kiularda, devlet kurucusunun biri yaz meleği diğeri de kış meleği, iki kadınla evlendiği ve bunlardan birinin kuğu haline dönüşen bir erkek doğurduğuna inanılır (I.25, s. 6). Kazılık Köl, "kazılmış göl" değilse bile Şine-Usu yazıtlarında kesinlikle bir kuğu gölü vardır (satır 8-9) (ancak adı *Dede Korkut Kitabı*'nda yer alan ve kuğuların dağı olan Kazılık Dağı'na çok benzemektedir). *Irk Bitig*'de bir kuğunun evlat edindiği bir erkekten söz edilir (§ XXXV). Buku'yla özdeşleştirilen Efrasiyab adlı büyük kahraman bir *kaz* kızın babasıdır (B.10, 3, s. 149) ve bu bilgiyi veren Kaşgarlı devamla der ki, bu kelime aynı zamanda ağaçların kabuğunu da tanımlar (*a.y.*, 3, s. 151); böylece, Buku ve kadın-kuğuya ait iki efsane bir araya gelmiş olmaktadır.

Büyük kişilerin eşlerinin olağan olarak *kaz* şeklinde adlandırıldığı *Dede Korkut Kitabı*'nda hikâye klasik şekliyle görünmeye başlar (C.13, s. 171, 181; C.27, s. 141, 156, 178 vd). Koyunlarını arayan bir çoban, kadın-kuşların ziyaret ettiği ünlü bir cinli çeşmeye gelir. Kepeneğini içlerden birisinin üzerine atarak yakalar ve ona sahip olur. Kısa bir süre sonra kadın, bıraktığını söylediği bir defineyi bulmak için

yıl sonunda gelmesini söyleyerek uçar gider. Böylece çoban geri gelir. Kadın-kuş kendisine bir tepecik gösterir ve bu tepecikten bir kyklop olan Tepegöz adındaki bir canavar çocuk çıkar. Hikâye ağaç ve aslanın oğlu Basat'la (C.13, s. 207 vd) birlikte büyütülecek olan yeni doğan bu çocuğun evlat edinilmesiyle devam eder. Tepecik, kuğu öyküsüyle açıkça ilişkili olan Buku'yu doğuran tepeciğin kendisidir. Tek gözü daha keskin bir görüş sağlayan kyklopa gelince (*MGT*, § 4), Polyphemos'la akraba gibi gözükmesine karşın (M.49) Yunan mitolojisinden çıkma değildir. Alındaki üçüncü gözle donatılmış eski çağlara ait anıttaşlar (K.4, s. 178 ve ayrıca 151, 153, 156 vb); adının çağdaş Sibirya masallarında sık sık ortaya çıkması (M.20, s. 264, 282; J.6, 4, s. 157; M.11, s. 293 vd) ve Duva Sokur adıyla *Gizli Tarih*'te oynadığı önemli rol, yani Alan Ko'a'yı bulmuş olması (*MGT*, § 4-6), onun, bozkırların en eski kültür mirasının bir parçası olduğunu kanıtlamaktadır.

Oğuz Kağan

Aslında Oğuz ile artık bir efsane değil, ancak sıkıca birbirine bağlı bir dizi efsanenin birleşme noktasını bulmaktayız. Doğuşunu gördüğümüz "Boğa," bu kez artık bir sığırgil görünümünde değil, ancak Şamanınki gibi, karma bir yaratık şeklinde anlatılmaktadır. Onun yüzüne gelince, göğün geleneksel mavi rengi dışında, herhalde efsaneviden çok, edebi anlamda renkleri yansıtmaktadır.

"O (dişi veya erkek) dünyaya erkek bir çocuk getirdi. Renkleri şöyleydi: yüzü maviydi, ağzı alev kırmızısı, gözleri lâl renginde, saçları ve kirpikleri siyahtı.... Bu çocuk anasının memesinden ağız sütü (*oğuz*) emdi ve ondan sonra artık süt emmedi. Pişmiş et istedi.... Kırk gün sonra büyüdü, yürüdü ve oyunlar oynadı. Ayakları boğa ayakları gibiydi, böğrü kurt böğrü gibiydi. Omuzları samurun omuzları gibiydi, göğsü bir ayının göğsüne benziyordu, bütün vücudu kıllarla kaplıydı" (*On.*, satır 1-17). Metin daha sonra doğrudan Oğuz'un gençliğine atlar. "Genç bir adam olmuştu. O dönemde ve o yerde, büyük bir orman vardı.... Bu ormanda hayvan sürülerini ve insanları yiyen at vücutlu geyik başlı büyük boynuzlu bir yaratık vardı.... Oğuz Kağan bu hayvanı avlamak istedi (= erginleme dövüşü). Mızrak, yay, kılıç ve kalkanıyla ata bindi. Bir geyik aldı.... Bir söğüt dalıyla ağaca bağladı, oradan gitti.... Gün ağarması sırasında tekrar geri geldi. At vücutlu geyik başlı yaratığın geyiği yakaladığını gördü. O zaman bir ayı avladı. Altın kemeriyle bir ağaca bağladı.... Gün ağardığı sırada tekrar geri geldi. Vahşi hayvanın ayıyı da aldığını gördü. O zaman ağacın dibinde bekledi. Vahşi havyan geldi ve başıyla Oğuz'un kalkanına

vurdu. Oğuz mızrağıyla hayvanın başına vurdu ve onu öldürdü. Kılıcıyla kafasını kesti. Ve sonra gitti. Geri geldiğinde şunu gördü: bir sungur hayvanın bağırsaklarını yiyordu. Sunguru yay ve okla öldürüp başını kesti" (*On.*, satır 18-49).

Bu öykü oldukça karmaşıktır, ancak kesin olarak erkeklerin toplumuna girişi ve evlenmeye eşdeğer şekilde bir kadın almayı sağlayan ergenlik ritüelinin dövüşünü açıklamaktadır. Olağan üç aşama yerine dört aşamaya ayrılması, söylencenin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmış olsa gerek. At vücutlu geyik başlı canavara saldıran sungur bozkır sanatındaki savaş sahnelerini hatırlatmaktadır. Anadoluda taş üzerinde kabartma Müslüman dönemi heykeleri, at vücutlu geyik başlı canavarı, dövüşen bir vahşi hayvan olarak iki kez göstermektedir (L.19, resim 10, 13, s. 17). Bu mücadelenin anlatımından hemen sonra yazarın Oğuz'un iki evliliğine geçmesi anlamlıdır. "Günün birinde, Oğuz Kağan, bir yerde Tanrı'ya yalvarıyordu. Gökten mavi bir ışık indi. Bu ışık güneşten ve aydan daha parlaktı. Oğuz Kağan yaklaştı ve bu ışığın ortasında bir kız olduğunu gördü. Kız tek başına oturmaktaydı. Son derece güzel bir kızdı. Başı üzerinde alev ve ışıktan oluşmuş bir beni vardı. Bu ben, Kutupyıldızı gibiydi. Bu kız o denli güzeldi ki, o gülse Kök Tengri de gülerdi ve o ağlasa Kök Tengri de ağlardı. Oğuz onu görünce aklı başından gitti.... Onu sevdi. Onu aldı ve onunla yattı.... Günler ve geceler geçtikten sonra üç erkek çocuk doğurdu. Birinci çocuğa Güneşin adını verdiler ve *Kün* diye çağırdılar, ikincisine *Ay* ismini ve üçüncüsüne de *Yıldız* ismini verdiler."

"Başka bir gün Oğuz Kağan avlanmaya gitmişti. Bir gölün ortasındaki adanın üzerinde bir ağaç gördü. Bu ağacın kovuğunda bir kız duruyordu. Kız çok güzeldi ve yalnız başına oturuyordu. Saçları akarsulara benziyordu; gözleri mavi, dişleri inci gibiydi. Kız o denli güzeldi ki, dünyadaki kim onu görse onun için ölürüm! diyebilirdi.... Onu gördüğünde aklı başından gitti, kalbine ateş düşmüştü. Ona aşık oldu. Onunla evlendi. Onunla yattı.... O, günler ve gecelerden sonra üç erkek çocuğu doğurdu. Birincisine Göğün ismini verdiler ve *Kök* diye çağırdılar, ikincisine Dağ, *Tag* ismini ve üçüncüsüne Deniz, *Tengis* adını verdiler" (*On.*, satır 49-88).

Bu iki evlenmede, büyük bir olasılıkla Oğuz'un rolünü önemsetmek için değiştirilerek alınan Buku efsanesine ait temanın bulunabileceğini sanıyorum: ışıktan üç ve ağaçtan da üç çocuk doğuyor; ancak aslında ağacın bir ışık tarafından döllenmesinin söz konusu olması gerekirdi. Kuşkusuz ki, burada bir kozmogoninin varlığı söz konusu değildi; ancak söylence bir kozmogoninin olduğunu düşündürtmektedir. Işıktan üç gök cismi doğdu; buna karşın ağaçtan da üç dünyevi cismin doğmuş olması gerekirdi. Oysa bunlardan yalnızca ikisi vardı: dağ ve deniz. Herhalde gök,

anlayış noksanlığı ve dindarlık dolayısıyla üçüncünün yerine geçmiştir. Daha ileride inceleyeceğimiz hikâyenin devamında, boynuzlugile herhangi bir gönderme yapılmaması ve ilerde gerçekten bir ata rolü oynayacak olan mavi kurdun devamlı olarak araya girmesinin de gösterdiği gibi, ilk versiyonundan uzağız.

Bütün bunların üzerine bir de başka bir müdahale söz konusudur. Kendi isimlerini taşımayı seven Müslüman Türk prenslerinin (Selçukluların tarihinde önemli bir rol oynayan bu Tuğrullara bakınız) isimlerine bakılırsa, burada şüphesiz ki eski olması gereken yırtıcı hayvanlarla ilgili köken söylencesinin varlığı ortaya çıkmaktadır. Ancak XII. yüzyıldan başlayarak gelişmiş olması gereken bir söylence söz konusudur. Bu efsane yirmiiki Oğuz kabilesinin listesini düzenleyen Kaşgarlı'da yer almamaktadır (B.10, 1, s. 55-58). Buna karşın kabile sayısını yirmidört olarak saptayan ve bunları dörtlü gruplar aracılığıyla Oğuz'un altı oğlunun soyundan geliştiğini belirten Reşidüddin'de yer almaktadır. Her grup Kaşgarlı'da bulunan *tamga* adındaki (bkz. aşağıya) soyut bir resim ve "kutsanmış" şeklinde çevirisi yapılan ve daha ileride açıklayacağımız (H.2, 5, s. 25, 29; 7, s. 32-36) *ongon* denilen bir kuşla birbirinden ayırt edilmiştir. Sonuç olarak çok daha sonraları, Ebû'l-Gazi bu listeden tekrar söz etmekte, ancak Reşidüddin'in belirttiği altı kuş yerine yirmidört kuş, yani her kabile için bir tane kuş eklemektedir (C.2, satır 589-620). Bunların tümü, serçe türünden gelen ve böcek yiyen saksağan dışında, yırtıcı hayvanlardır. Bunlar, Türklerin biyolojik açıdan zorlukla sınıflandırdıkları ve çoğu kez cinsiyet, yaş ve tüyleri yönünden çok küçük ayrıntılarla birbirinden ayrılırlar. Louis Bazin'in yardımıyla bunların bir tanımını önermiştim (R.17, s. 399 vd).

5. BÖLÜM

EVRENDE İNSAN

Hayatın Bütünlüğü

Türkler ve Moğollar genellikle derhal algılayabileceklerinin ötesinde bulunan, ancak kendi yetenek sınırlarını aştıkları zaman kavramaları olanaklı olan hayatın bütünlüğü ve birliğiyle ilgili konularda derin bir anlayışa sahiptirler: Bu durumlarda tıpkı Tunguz Şamanı gibi doğanın tümünün dilini anladıklarını söyleyebilmektedirler (M.42, s. 13). Onlar, evrenin de kendileri gibi örgütlendiğini hayal ederlerdi (Q.101, s. 172; Q.152, s. 140 vd). Dolayısıyla insan toplumlarına benzer şekilde hayvan, bitki ve maden toplumları da vardır. Ağaçlar nasıl bir koruluk, bir ağaçlık, bir orman meydana getirirse (P.53, 2, s. 604), aynı türden hayvanlar da şefleri ve kutsal kişileri bulunan aileler, boylar ve kabileler oluşturur. Eskiden bu düzeni anlayabilmek için çaba harcamak zorundaydık, ancak bu konu günümüzde çok açık bir şekilde ifade edilebilmektedir (örnek: Q.152, s. 140-143). Bu durumda insan olmayanlarla olan ilişkiler kişisel ilişkiler haline gelmeden önce ortaklaşa ilişkiler niteliğindedir. Cüveyni, Moğollarda avlanmanın "gerçekte her türlü ayrıntıya kadar aynı" olmak üzere, savaşa benzediğini doğru bir şekilde belirtmiştir (H.7, 1, s. 27). Nitekim Kitanlar bu konuyu çok daha önce açıkça ortaya koymaktaydılar (I.36, s. 119); şöyle ki, ergenliğe geçişteki erginleme törenleri sırasında bir hayvanın öldürülmesi bir insanın öldürülmesine karşılık gelmekteydi.

Evrendeki konumları yönünden insanınkine benzer bir durumda olan hayvanlar da insan gibi Tengri ve diğer ilahlara bağlıdır.[1] Aynı terimlerle kendilerine dua ederler: "Kölenin sesi tanrıya öneriler sunmakta, kuzgunun sesiyse Tanrı'ya doğru yakarmaktadır" (*Irk Bitig*, § LIV). "Ben geyiğim ... bağırıyorum. Yukarıda Tengri beni işitmiştir" (*a.y.*, § LX); kendisinden aynı *kut*'u almaktadırlar (*a.y.*, XV). İnsanlar gibi onların da köken söylenceleri vardır. Gerçekte insanlara ait köken söylenceleri de az bilindiğinden, hayvanlarınkinin yeteri kadar bilinmemesine şaşmamak gerekir; ancak yine de bunlarla ilgili bazı efsaneleri biliyoruz; özellikle Milattan önceki dönemden kalan "kan terleyen" göksel bir aygırdan olma atla ilgili (N.40, s. 18; I.17, s. 12; K.37, s. 146-153) veya bir nehrin suyunda doğan ve suda yaşayan bir

---

[1] Doğal olarak aynı şey bitkiler için de söz konusudur ve bunlarla ilgili olarak aşağıdaki satırların hemen hemen hepsi tekrar edilebilir: "Bir çayır melikesi, yüz çayır melikesi haline geldi, yüz çayır melikesi de bin oldu ... bu iyi bir şeydir" (*Irk Bitig*, § LIII).

atla ilgili (C.7, s. 8, 21-24; C.27, s. 337; kaynakçayla birlikte M.15, s. 101; M.37; M.53, s. 36) olanlar gibi, insanlarla hayvanların ölümden sonraki kaderleri de aynıdır. Sık sık bir yırtıcı hayvanla avı arasındaki çatışmayı önplana çıkaran ve böylece bozkır hayvan sanatı bakış açısında yerini alan *Irk Bitig*'deki kehanetler, yerine geçilen hayvan açısından değerlendirilirken, hayvanın başına mutlu bir olay geldiğinde her zaman "iyi," başına kötü bir olay geldiğindeyse her zaman "kötü"dür. Bir kehanet, kaplanın "ava gidip avında başarılı olması" dolayısıyla (XXXI); başka bir kehanet, "bir yabankeçisinin sarp bir kayaya çıkıp ... ölümden dönmesi" dolayısıyla (XLIX) "iyi"dir de diğer bir üçüncü kehanet, "olağan olarak konduğu bir yere konan turna kuşunun, farkına varmayarak bir ağın içine düşmesi" dolayısıyla "kötü"dür (LXI). Bunlar sadece birkaç örnek vermek için açıklanmıştır.

Dolayısıyla birçok gözlemcinin belirttiğinin tam tersine, hayvanlar hiçbir zaman tanrı değildir. Böylece insanlara eşit olduklarını söylemek istemiyoruz. Tam tersine insanları aşarlar, geride bırakırlar; çünkü insanbiçimcilik dolayısıyla uçmak, yüzmek, koku almak, geceleyin görmek gibi insanlarda olmayan yeteneklere sahip olan hayvanlar, başlangıçtaki biçimlerini –ki bu insan ruhunun biçimidir– kaybetmemiştirler (P.47, s. 31). Gerçekte Van der Leeuw'un çok iyi şekilde açıkladığı gibi hem her şeyden ayrıdırlar hem de her şeyin aynısıdırlar (P.76, s. 6).

Onlarla birlikte hareket etmenin önemli olduğunu daha önce görmüştük; hayatın kaynağında oldukları için cinsel birleşmede de onlara benzer şekilde davranmanın gerekli olduğu sanılmaktadır (H.44, s. 72). Nitekim bu konuyla ilgili bilgi veren gözlemciler cinsel birleşmenin hayvanlar gibi yapıldığını belirtmektedir. Makdisi de (H.29, s. 92) cinsel birleşmenin "onlar gibi dört ayak üzerinde" gerçekleştirildiğini söyler. Coxwell'in aktardığı bir Yakut hikâyesi, "kızışmış aygırların ve boğaların, kısrakların ve ineklerin ahırına götürülmesi"yle sonuçlanan bir zevk ve sefahat alemini ortaya koyar (M.20, s. 284). Sulyek'deki kaya resimlerinde bir sahnenin de gösterdiği gibi (K.4, levha 77) ve belki de Çinlilerin anlattıkları şekilde (I.34, s. 34; B.20, s. 553; N.14, s. 175, 180, 181; P.73, s. 480) etkin bir kratofani [gücün tezahürü] sırasında hayvanların cinsel birleşmesi, Anadolu'da bugün bile Sibirya masalında olduğu gibi insanlarınkine uygun olarak gerçekleşebilmektedir (R.24, s. 241).

Genellikle hayvanlar geleceği insandan daha iyi bir şekilde bilir, bu yüzden davranışları uyarılar olarak görülür. Köpeklerin ulumaları, "mutlu, bereketli, bolluk yılının habercisidir" (H.44, s. 156); Tu-kiularda ölüm habercisi (I.25, s. 183), Moğollardaysa felaketin habercisidir (*MGT*, § 189). Leylekler kuşattığı bir şehri terk

ettiklerinde Hun kralı Attila şehrin kendi eline geçmesinin kaçınılmaz olduğunu anlar (O.1, s. 188-189). "Kolan ve gömüldürük" olmasına karşın atının eyeri "koptuğu ve yere düştüğü" için Cengiz Han geri dönmeye karar verir (*MGT*, § 80).

Hayvanın belirttiği kehanetten sonra yavaş yavaş yararlı müdahalesine geçilir. Hayton'un aktardığı tema evrensel olup örnek olarak kabul edilebilir. Bir savaş sırasında, Cengiz Han'ın altındaki at ölür. Yanındakiler kaçışmaya başlar. Han bir çalılıkta saklanır. Bir kuş bu çalılığın üstüne tünemeye gelir. Onun varlığı düşmanlarını orada gizlenmediğine inandırır (G.16, s. 150-151). Başkırlar yenilmek üzereyken, turna kuşları düşmanlarının geri hatlarında öyle sesler çıkarırlar ki, düşmanları bir tuzağa düştüklerine inanır ve kaçar (H.44, s. 37).

Çoğu kez hayvan, insanın hayatına konuşarak karışır. Tarlakuşu büyüklüğünde bir kuş, Cengiz'in tahta çıkışı konusunda karar verecek olan *kurultay*'da "*Çingis*! *Çingis*!" diye seslenir (O.44, s. 182-183). Uygurlar, kendi hayvan sürülerinin "ileri" diye bağrışarak onları yüreklendirmesi üzerine göç ederler (H.7, 1, s. 61). İnsanlarla hayvanlar arasındaki karşılıklı konuşmayı aktaran bir dizi edebi metin vardır. Bu tür edebi metinleri dikkatle okumak gerekir, çünkü sözde hayvansal olan bu sözlerin gerçekte belirli bir öğretiyi ifade etmesi olasılığı da vardır. Kiragos, Vartan, Rubruck, *Altan Tobçi* ve diğerlerinin aktardığı konuşan atlardan söz ederken, P. Mostaert, Moğolların günümüzdeki hayatını izlediğinde yukarıdaki olasılığı düşünmektedir (G.14, s. 507; G.35, s. 243, D.1, s. 166): nitekim der, söz konusu olan kehanetle elde etmeye olanak veren atların davranışlarıdır (D.19, s. 354). Her şeye karşın karşılıklı sohbetlere ve insanların hayvanların dillerini öğrenme olanağı (örnek: H.27, s. 51-52) ve hayvanların insanların dilleriyle konuşma olanağı olduğuna gerçekten inanılmıştır. Tarihte bu konuyla ilgili çok sayıda örnek vardır. Ancak bu, insanlar için her zaman tehlikeli bir deneyimdir. Bunda başarılı olanlar hiç kimseye, özellikle kadınlara açıklamamaları gereken büyük bir sırrı öğrenmiş olurlar, çünkü aksi durumda ölümle karşılaşırlar. Bu konu ünlü bir hikâyenin de ana temasıdır (M.1; C.26, 6, s. 250).

Metinlerin incelenmesinden hayvan tarafından yapılan bir hizmetin, karşı bir hizmeti de gerektirdiği anlaşılmaktadır. Bir hayranlıktan söz etmek şüphesiz ki hatalıdır, ancak insan için gerekli olmaları nedeniyle bozulmaması gereken bir bağ kurulmuştur.

Modern çağlarda hayvanın müdahalesi özellikle kozmogoni düzeyindedir: hayvana yöntemlerin bulunuşu veya aktarımı atfedilmektedir (Q.68, s. 161 vd). Oniki Hayvan Takvimi dışında, eskiden de aynı şeyin geçerli olduğunu belirtmeye olanak

sağlayacak herhangi bir şey bulamadım. Kaşgarlı, bunun Türkler tarafından, değişik türden oniki hayvanın bir nehri geçtiğini gördüklerinde keşfedildiğini anlatmaktadır (B.10, 1, s. 344). Daha eski dönemde hayvanlar rehberlikte uzmanlaşmıştı. Hunların Maeotis'i bir alageyiğin rehberliğinde geçtiklerine ilişkin Hun efsanesi (G.20, XXIV) Batıda büyük bir ün kazanmıştır. Daha o zaman bu efsane, Hermias Sozomene ve Murinalı Agathias'ta (N.39, s. 25-28) değişik anlatım şekilleriyle ve inekle alageyik arasında bir seçim yapmanın kararsızlığı içinde yer almaktadır. Procope, bunu bir Kimmer efsanesi haline getirmekte (N.39, s. 29) ve X. yüzyıldan başlayarak da gotik hale gelmektedir (kaynakların listesi ve olayların farklı anlatılışlarıyla: *a.y.*). Bu konu antik Yunan kökeniyle açıklanmak istenmiştir, ancak bunun Altay geleneğinde iyice yerleşik bulunduğu ortadadır. Alsace ve Bourgignon folkloruna geçmiş diğer bir Hun efsanesi, serbestçe yol alan bir devenin izlenmesi üzerine kurulmuştur (R.9). Dağlardan çıkışla ilgili büyük temada Tabgaçlarda rehber boğa sesli bir attır (F.10, s. 180); biraz aykırı olan, ancak hiç de tek örnek olmayan bir şekilde Fuyü'lerde rehber, bir nehir üzerinde köprü oluşturan balıklar ve kaplumbağalardır (Q.157, 2, 19; N.12, s. 402; Q.13, s. 41-49); Oğuzlar Aral'daki bir balığın rehberliğindedir (H.26, 2, s. 338-339); Türklerdeyse, bunu kesinlikle uydurmayan Suriyeli Mikhael'in bu konuda tek kalan tanıklığına göre, rehber beyaz bir köpektir (G.14, s. 314); Cüveyni'nin hikâye ettiği gibi Uygurlarda, sürünün tümü, her duraksamada tekrar tekrar "ileri! ileri!" şeklinde haykırıyordu (H.7, 1, s. 61). Mişel'in Türklerle ilgili hikâyesi kadar garip olmakla beraber Ricold de Monte Croce'un Moğollarla ilgili öyküsü herhalde gerçek veriler üzerine kurulmuş olsa gerek. Ona göre, yakın gelecekte ele geçirecekleri bir kaleye kadar (askerlere) rehberlik eden bir tavşan, bir alacabaykuşun ötmesiyle dağlar arasındaki geçidin serbest olduğunu göstermiştir (G.2, s. 290 vd). Ötüken'e bir çifti götürüp orada onlara Tanrı olduğunu söyleyen kurt kafalı bir kişiyi anlatan *Tang şu*'nun belirttiği eski bir efsane de bu arada anımsanmaktadır (I.25, 1, s. 460). Ancak Ulusal Kütüphane'deki *Oğuzname*'de, kuşkusuz Moğol efsanesinin de yankısının etkisiyle, rehber hayvan teması en belirgin şeklini almıştır. İki evlilikten sonra Oğuz tahta çıktığı zaman dünyanın fethine başlar. O zaman "gün ağarırken Oğuz Kağan'ın çadırına güneş gibi bir ışık girdi. Bu ışıktan mavi tüylü ve mavi yeleli bir kurt çıktı. Bu kurt Oğuz Kağan'ın önünde durdu ve ona seslendi.... Oğuz, ben senin önünde yürüyeceğim." Ve kurt dört savaşta aynen yinelendiği biçimde Oğuz'un ordusunun önünde yürüdü, gerektiğinde durdu ve tekrar yola koyuldu (*On.*, satır 138-159, 217-225, 257-259, 288-291).

Efsanede hayvan ordunun önünde yürümektedir. Günlük olaylarda hayvan şu veya bu biçimde kendi resmi veya kendi bedeninin kısımlarıyla (kemik, kafatası, kuyruk) süslenmiş bir flamayla temsil edilmektedir. Açıktır ki, bu bayrak saf Şaman ideolojisinde ruhsal bir desteğe dönüşmüştür. Onun bünyesine yerleşen, rehber nitelikli bir bireyin ruhu veya bu grubun ortak ruhudur. Ata hayvanla halk arasında daha önceden kurulmuş ayrıcalıklı bağlar, hayvanı rehber olmaya yöneltir. Tu-kiularda doğal olarak rehber mavi kurttur. "Han çadırını Ötüken Dağı'nın üzerine kurdurmuştu. Çadırının kapısına, tepesinde altın bir kurt bulunan bir sancak çektirmişti" (I.25, s. 181). "Tu-kiular, kendi sancakları ve flamalarının tepesini altın bir kurt kafasıyla süslerlerdi.... Böylece kurttan geldiklerine dair hatıra yok olmuyordu" (*a.y.*, s. 9; 1.6, s. 220). Burada Çin kökenli olan açıklamanın geçerliliği reddedilmekle beraber olayın kendisi kabul edilmektedir. Kafatasına gelince, iyi bir heykelcikten çok (bununla birlikte bkz. İskitlerdeki tüm bayrak başlıkları), altın levhalarla kaplanmış (kupaların yapıldığı kafataslarında olduğu gibi) bir kafatası olduğuna daha fazla inanma eğilimindeyim.

İmparatorluktaki kabilelerin birleşmesi bu simgeyi herkes için anlamlı kılmıştır. 580 yılına doğru Çinliler Ta teu'ya, "tüm Türk Halkı üzerindeki yüksek gücünün simgesi olarak üzerinde altın bir kurt kafası bulunan bir küçük bayrak vermişlerdi (1.6, s. 220-221). Bu, dağılma çağlarında her kabilenin kendine özgü baş resimlerini kullandığı kendi sancaklarına sahip olmasına engel değildi. Yukarıda belirttiğim şekilde İskitlerin tepelikleri ve başlıklarının, çok çeşitli hayvan kafalarıyla birlikte bu değişik siyasal durumu ifade etmeleri ayrıca aynı ideolojiyi de belirtmiş olması olasıdır. Zamanın akışı içinde bayrakları, "bir devenin, ineğin, atın veya başka herhangi bir hayvanın resmini" taşıyan Kalmukları esinleyen yine aynı yaklaşımdır (J.2, 10, s. 22). Flamalar üzerinde kuyruk kullanımının kafatası kullanımıyla rekabet etmiş olması olasıdır; en azından, saptanması gereken bir çağdan başlayarak var olan ve Osmanlılarda da kaybolmayan bu uygulama bütün göçebe toplumlarında olağan hale gelmiştir: "dokuz tuğlu vezirlerin" *tuğ*'ları herkes tarafından bilinmektedir.[2] İlk Bulgarlarda da vardır – din değiştirmeleri sırasında Papa bu tuğları haçla değiştirmelerini emretmiştir (G.33, s. 1059); ve belki de aynı şey onlardan önce Hunlarda da (G.31, s. 320-330) var olmuştur. Bu dönemlerde hayvanla ilgili olmayan resimler de sancakların kumaşına işlenmiştir. Marco Polo güneş ve

[2] Bkz. B.10, 1, s. 169; D.2; E.1, 1, s. 501; E.2, 2, s. 313; E.3, s. 98; E.5, s. 195; E.11, s. 96; E.16, 3, s. 1867; E.17, s. 69; E.18, s. 747; E.23, s. 1429; E.24, s. 409; F.41, s. 299.

ayla ilgili çizimleri Büyük Han'ın bayraklarında ve haç çizimini de Hıristiyan Noyan'ın sancağında görmüştür (G.30, s. 104). Bu simgeler daha sonra, özellikle de Türk-Müslüman İmparatorluklarında büyük oranda korunmuştur.

Moğollarda, bunların bozkırları tekrar birleştirdiği çağda, uzun zamandan beri bayrak, yani *sülde*, "imparatorun ve ailesinin koruyucu meleğinin yerleştiği mekân" şeklinde görülmüş (O.109, s. 55-56) ve Cengiz Han kültünün geliştiği zamanlarda, hükümdarın gücünü ve servetini, *su cali*'yi, yani alev ruhu içerdiği kabul edilmiştir (D.5; O.110, s. 187). Artık söz konusu olan bir ata hayvan değil, onun içinde yaşayan bir hayvandan doğan ata kraldır; iki kavram da aynı anlama gelir. Cengiz Han İmparatorluğunda bayrağa duyulan saygının, Cengiz Han kültünden (O.109, s. 151; O.110, s. 187) ve Cengiz Han'ın bayrakta vücutbulmasından kaynaklandığını düşünmek yanlış olur. Bu konu daha imparatorun sağlığında, savaşa gitmeden önce (O.83, 2, s. 65; O.30, s. 115; 1.32, s. 156) ve kazanılan topraklar üzerinde (I.13, s. 268) Moğolların ona adadığı kurbanlarla iyice kanıtlanmıştır. Ayrıca bu kült daha yeni dönemlerde ve bu arada *Gizli Tarih*'in bayrağa kurban adadığını anlattığı Camuka tarafından uygulanmaktadır (§ 106). "Bayrakların çekilmesi" şeklinde anlatılan muhteşem tören bunun en yüksek temsilini ifade edecektir. Cengiz Han çağının geleneklerini sadakatle belirten bu törenin oldukça ayrıntılı bir tanımı biraz gecikmeli de olsa Babur Şah tarafından yapılmaktadır. Ordunun genel bir denetiminden sonra, "Han ayağını toprağa bastı. Önüne dokuz bayrağı yerleştirdiler. Bir Moğol uzun beyaz bir pamuklu bez parçasını bir ineğin kaval kemiğine bağladı ve elinde tuttu; ardından, üç uzun pamuklu bez parçasını, üç bayrağa (bağlanmış) *yak*'ın kuyruğunun altına bağladı ve bu bezleri, bayrak gönderlerinin altından geçirdi" ve üç şefin her biri "bir bayrağa bağlı pamuklu bezi parçalarının birinin ucunda ayakta durdu...." Aynı Moğol pamuklu bezin bağlı olduğu ineğin kaval kemiğini eline aldı. Moğolca bir şeyler söyledi ve bir işaret yaptı.... Orada bulunanların hepsi bayrakların yönüne doğru kımız döktüler. Boruların ve dümbeleklerin hepsini bir arada çaldılar. Sıralanmış askerler hep bir ağızdan üç kez savaş çığlıkları attı. Sonra atlarına bindiler ve yeniden savaş çığlıkları arasında ordu daire biçiminde dönerek dörtnala gitti" (C.3, s. 137).

Bilgilerimiz temel olarak imparatorluklarla ilgili olduğundan insanların kraliyet hayvanıyla olan ayrıcalıklı ilişkileri diğerlerinden daha iyi anlaşılabilmektedir. Bu ilişki totemizmden aslında uzaktır, çünkü imparatorluk, birleşme arzusu çerçevesinde niteliği göz önüne alındığında totemizme karşıdır. Ancak şurası açıktır ki, imparatorluklar dışında veya bunların mevcut bulunmadığı zamanlarda, kabile yö-

netimi, ayrı sınıflara ait görevler için örneğin İskit sanatında görüldüğü gibi hayvanların çoğalmasını gerektirmekte ve totemizm serbestçe kendini kabul ettirebilmektedir. Totemizmle ilgili olarak oldukça değişik tanımlar verilmiştir. Ancak son tahlilde totemizm belki Moğol toplumları hariç, ancak onlarda da ata mağarası için duyulan derin saygıyla üstü kapalı olarak, Türk-Moğol toplumları tarafından tamamen kabul edilen aşağıdaki bazı belirli koşulları gerekli kılmaktadır: Boyların varlığı, totem ile boyun aynı yer üzerinde bulunmuş olması, totemle boyun akrabalığı, totemin temsili; kişiden kişiye değil de ilgili türle boy arasındaki ilişki ve bu ilişkide totemin sağladığı koruyucu hizmet ve yararlar. Egzogami ve totemi öldürmek ve yemekle ilgili yasak da bunun bir kısmını oluşturabilir, ancak bunlar totemizme özgü değildir.[3]

Etnografların yakın zamanda Yakutlarla ilgili olarak yaptıkları betimlemeler bunun varlığına tanıklık yapmaktadır. Strahlenberg, "(Yakutların) her grubunun kuğu, kaz, karga vs gibi kutsal kabul ettiği belli bir yaratığı sahiplendiği ve diğer grupların yiyebilmesine karşın onların bu yaratığı yemediğine" işaret etmektedir (J.25, s. 378). Diğer yandan Schtschukin, "her Yakut ailesinin, beyaz bir kısrak, bir karga, bir kuğu ve bir doğan şeklinde temsil edilen özel bir koruyucu ve şefaatçıya sahip olduğunu" belirtmektedir (M.18, s. 276). Billings, "hemen hemen her kabilenin kartal, kuğu, kısrak, karga, kuzgun, guguk kuşu gibi tapınılan değil de saygı duyulan özel hayvanları olduğunu" ifade etmektedir (*a.y.*, s. 360); Slepzow'a göreyse, "her bir ayrı grup veya ailenin onları özel olarak koruyan bir tür tanrısı vardır. Bu tanrı, bu aile veya grup tarafından özel olarak saygı duyulan bir hayvan biçimini alır" (*a.y.*, s. 351). Bu alıntılar aslında konuyla ilgili yazıların tümü değildir. Daha eski belgeler de bunları doğrulamakta ve totemizmin varlığıyla ilgili kararımıza neden olmaktadır. Elbette yazarları bunların kapsamını tam anlayamamışlardır. Arap tarihçi el-Medaini (C.18, s. 190; B.3, s. 50) bu konuda birinci derecede söz sahibidir. "Türkler der, becerikli bir ordu komutanından on hayvanın niteliklerine sahip olmasını isterlerdi: Horozun yürekliliği, tavuğun namusu, aslanın cesareti, yabandomuzunun saldırganlığı, tilkinin kurnazlığı, köpeğin direşkenliği, turna kuşunun uyanıklığı, karganın ölçülü davranması, kurdun savaş arzusu, *yağru*'nun (ineğin) sağlığı" (B.3, s. 50). Brockelmann bunun bir atasözü veya özdeyişler dizisinden esinlendiğini sanmaktadır. Aslında bu tanımlar atasözü olamazdı ve Hommel, "Bu

[3] Çok sayıda önemli kaynağa dayanarak bütün bunları R.17, s. 407-415'te saptadım (bkz. Kaynaklar, P 5, 10, 11, 12, 26, 28, 29, 49, 50, 56, 62, 71, 74, 75, 77, 78 numaralar; ayrıca bkz. Q.89).

doğal olarak Arapların yaklaşık MS 730 yılında varlıklarından haberdar oldukları Türklerin on boyuna ait on bayrağa gönderme yapmaktadır" derken haklıydı (*a.y.*). *Kutadgu Bilig* bunu şöyle onaylar: "Hakanın şu niteliklere sahip olması gerekir.... Savaşta bir aslanın yüreğine sahip olmalıdır ... bir yabandomuzu gibi inatçı olmalı; bir kurt gibi güçlü olmalı; bir ayı gibi cesur olmalı; *yak* gibi ... saksağan gibi ... karga gibi ... tilki gibi ... deve gibi ... aslan gibi ve baykuş gibi ... olmalı" (B.19, 2, s. 205-206).

Türklerin ve Moğolların insanları hayvanlara benzetme alışkanlığı olduğu kesindir. Diğerlerinin yanı sıra bunu da bilen Kaşgarlı, Türklerin kurnazlıkları dolayısıyla kızlara *tilki* ve yiğitlikleri dolayısıyla erkeklere *kurt* dediklerini aktarmaktadır (B.10, 1, s. 29); herhalde bu benzetmeler totemizmle bağlantılı bir hayvanlar listesinin oluşturulmasına yol açmıştır. Aynı şekilde, İbn Fadlan'ın tanımladığını ileri sürdüğü Başkırların oniki tanrısının da totem olması gerekir: "Ağaç için bir Tanrı, atlar için bir Tanrı, yeryüzü için bir Tanrı" (H.44, s. 36-37) vardır demektedir; Miquel buradan yola çıkarak insanla ilgili "ikili oluşumları" aramaya koluyacaktır (kış-yaz; gece-gündüz; ölüm-yaşam vs) (N.25, 2, s. 2240 vd), çünkü İbn Fadlan ayrıca şunları da eklemektedir: "Bazıları yılanlara, bazıları balıklara ve daha başkaları turna kuşlarına tapmaktadırlar" (H.44, s. 36).

Hayvan türleri açısından fakir bir bölgede olmalarına karşın ilk önceleri altı Oğuz kabilesi ve sonraki yirmiiki ya da yirmidört boyun amblem olarak yırtıcı hayvan benimsediklerini dikkate almak gerekir. Burada da toteizmin söz konusu oluşu, kendi kuşlarıyla, hayvanlar üzerine vurulmuş veya taş üzerine kabartma halinde ya da belirlenecek her türlü nesne üzerinde resmedilen kendi *tamga*'ları arasındaki ilişkiyle de doğrulanmaktadır. Bunun ilk önceleri, kocaman göçebe sürüsünde herkesin kendi malını bulmasına olanak sağlayacak şekilde, sığır ve davarın derisi üzerinde sıcak demirle yapılan bir işaret olduğu kesindir, çünkü *tamga* kelimesi, *tag-* "yakmak" fiilinden türemiş bir göçüşmedir; ancak bunun kullanımı hızla geniş bir şekilde yayılmış ve kayalar üzerinde proto-Türklere ait *tamga*'lardan bol bol görülmektedir (bkz. O.102'deki çeşitli *tamga*'lara ait levhalar). Bunlar kişisel bir işaret şeklinde sayılmakla birlikte ailevi veya kişisel olmaktan çok boya ait bir işaret olması daha büyük bir olasılıktır. *Tamga* çok eskiden, yakın zamanlarda ve hatta şimdi bile soyut olan ve hiçbir şekilde havyanbiçimli olmayan, hiçbir dönemde ve şimdi de herhangi bir totemi temsil etmeyen, ancak sonuçta hayvana sıkıca bağlı hale gelen kutsal bir nesnedir (F.51, s. 188-189; Q.102; O.25; Q.110; Q.156; E.10, s. 337, K.34). Oğuzlarda da söz konusu olanın bu olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanlarla hayvanlar arasında bu ayrıcalıklı ilişkiler dışında, kimi zaman imparatorluklar içinde, hanlıklar zamanından kalma izlerden biri olarak karşımıza çıkan ve totemizmle ilgisi bulunmayan, farklı ilişkiler de vardır. Bu ilişkiler, insan bir hayvan giysisi giydiği zaman ortaya çıkmaktadır. Şamanların hayvan postuna büründüğünü daha önce görmüştük; aslında bu, konuyla ilgili tek örnek değildir. Eski çağlarda, kaya resimlerinde boynuzu ve kuyruğuyla eksiksiz olarak hayvan postu giymiş bir kişi (K.42, s. 179), üzerine kuyruğu aşağı sarkan post giymiş bir atlı (K.42, s. 179), kürk giymekte olan veya kürkü üzerinden çıkaran kişi (K.4, s. 302) ve herhalde arka ayakları üzerinde kalkmış olarak duran ve elinde bir sopa tutan insan-hayvanlar görülmektedir (K.4, s. 22). Soğuk ülkelerde kürklü giysilerden söz etmenin büyük bir anlamı yoktur, ancak bunların giyilmiş olması, kaçınılmaz olarak bazı ilişkileri ortaya koymaktadır. Bozkırlarda belirtilen, hayvan biçimine girmiş insanlarla ilgili bütün görüngüler bu ilişkiden kaynaklanmış olabilir (N.40, s. 61). Maskenin ve hayvan kılığına girmenin yararını açıklayan örnekleri kolayca bulabiliyoruz (R.41). *Dede Korkut Kitabi*'nda bunlara rastlanmaktadır. Burada Kara Güne, "örtünmek için siyah boğanın derisi olan kişi" şeklinde tanımlanmaktadır (C.13, s. 174; C.27, s. 157). Basat, belki de kyklopla olan mücadelesinde Odysseus'u taklit etmek için başı ve kuyruğuyla bir koyun postunu üzerine geçirmektedir (*a.y.*, s. 212; krş. M.49). *Leao-çe*'de bir şef, başına bir domuz kellesi geçirmekte ve yabandomuzu postu giymektedir (I.34, s. 11-12). Kesinlikle Doğu dünyasına ait (R.36) ve Moğollarla, Müslüman ükelere kadar yayılacak olan başa tüy takılması âdeti, bazen tüye bir nazarlık niteliği de vermektedir. Nitekim Reşidüddin, Olcaytu'nun yıldırımdan korunmak için bir kartal tüyü taşıdığını söylemektedir (H.40, s. 436); ancak bu çoğu kez bir cins koruyucu kuşla olan yakın ilişkiyi belirtir. *Leao-çe* saçlar arasına ördek veya kaz tüylerinin sokuşturulduğunu anlatmakta (I.34, s. 80); Ricold Moğollarda alaca baykuş tüylerinden (G.2, s. 291; G.25, s. 45); Hayton puhu kuşu tüylerinden (G.16, 2, s. 150); Babur Şah ise turna ve balıkçıl kuşlarının tüylerinden söz etmektedir (C.4, 1, s. 176, 259; 2, s. 5, 314). Batılı seyyahlar Moğol kadınlarının, bazen bir çubukla bazen de Rubruck'un belirttiği şekilde bir tavuskuşu tüyüyle süslenmiş sepet şeklindeki bir saç modeli olan *baktak*'ını anlatmaktadırlar (G.35, s. 33). Sibirya'daki kaya resimleri bu âdetin çok eski çağlarda da olduğunu kanıtlamaktadır (K.40, s. 180; K.4, s. 80, 81, 297, 300).

Hayvan giysileri ve tüyler, insanı hayvanların hayatına karıştırmakta ve ona bazen Oğuz Kağan'da gördüğümüz gibi hayvanlara ait özellikler ve organlar vermektedir. Bu, bozkırlarda rastlanılan ve yüzlerinde gerçekten maske olan çok sayıdaki

heykelin varlığını açıklamaya yetmektedir (K.9). Griaznov bunları, genç kızlarla hayvanların bir arada yaşamalarıyla ilgili temaları gösterir nitelikte bulmuştu: "Bu heykellerde, erkeklik teması olarak hayvanın başıyla kadınlık işareti olarak genç kız bir arada kullanılmıştır.... İlk önceleri genç kız gövde olarak uzun saçlarla temsil edilmiş, daha sonraları heykel hayvanı andıran bir görünüm almış ve son olarak da bir hayvan başıyla bezenmiştir" (K.20, s. 148). Burada, hayvana bağlı olarak ondan bir iz taşıyan insanın hatırlatılmasının amaçlandığı özel bir durumun söz konusu olduğunu sanıyorum.

Esasen insanlarla hayvanlar arasında her gün süregelen ilişkiler bunun daha ötesine uzanır, çünkü insanlar temelde hayvan yetiştiricisi ve avcıdır. Her şey evcil hayvanlardan elde edilir. Etlerini, sütlerini, derilerini verirler. Ancak bunu isteyerek, kendi yüce hükümdarlarının ve tanrılarının onayıyla insanlarla aralarında yapılmış, kurallara bağlılık ve saygı gerektiren bir anlaşma sonucunda yaparlar. İşte bu nedenle sürünün bir kısım bireyleri kutsal ve davarın önderleri olarak kabul edildikleri için "adanmışlardır," ayrıca adanma işleminin Zelenine'nin iddia ettiği gibi hastalığın onlara geçirilmesiyle ilgisi yoktur (Q.152, s. 194, 195). Bunun yanı sıra Altaylıların *ongon* denilen ve bazı yükümlülükleri olan hayvanbiçimli tıbbi putları da vardır.

Hâkim-sahipleri incelerken, *iduk*'un, ilahlara adanmış bir hayvan veya *id-* kökünün ifade ettiği üzere serbest bırakılan bir hayvan olabileceğini gördük. Kaşgarlı bu konuda daha kesin bir ifade kullanmakta ve *iduk*'u "el sürülmeyen tek hayvan" olarak tanımlamaktadır. "Ne yük bindirilebilir ne sütü sağılabilir ve ne de yünü kırkılabilir. Sahibinin yaptığı bir adağa bağlı olarak ondan vazgeçilmektedir" der (B.10, 1, s. 65). Bunun ortaya çıkışı kuşkusuz eskidir, hatta Cermen ve İskit kökenli olabilir, ancak Altaylarla ilgili en eski kanıtı *Irk Bitig*'de bulunsa gerekir: "Beyaz bir inek beyaz bir dana dünyaya getirdi. Bu hayvan *iduk* görevi yapacaktır" (§ XLI). Ortaçağ kaynakları Kaşgarlı'nın verdiği bilgilerin aynılarını veya bunları tamamlayıcı bilgileri vermektedir. Bunlar, biraz karışık metinlerde ayrı ayrı görülebilir. Plan Carpin, "Moğolların, ölümlerine kadar kimsenin binemediği bazı atlar adadıklarını ve daha başka hayvanları da adadıklarını bilmektedir" (G.29, s. 37). Rubruck, 9 Mayıs gününde "sürülerindeki tüm beyaz atları toplarlar ve onları adarlardı" demektedir (G.35, s. 241-242). Marco Polo, "sayıları onbinden fazla" "kar gibi beyaz" atlardan ve kısraklardan oluşan bir haradan söz etmektedir. "Ayrıca der, çok sayıda kar beyazı inek de vardır. Bu beyaz kısrakların sütünü büyük han ve onun soyundan gelenler dışında kimse içmeye cesaret edemezdi. Onlara o denli saygı gösterirlerdi ki

... herkes beyaz kısraklara yol verirdi ve onları memnun etmek için ellerinden gelen her şeyi yapardı" (G.30, s. 95-96). Vassâf, hepsi de parlak kar beyazı olan ve sürüyü geliştirip büyüttüğü sanıldığı için hiç dokunulmadan korunan tüm bu hayvanların *ongon,* "yani mutluluk getiren" şeklinde adlandırıldıklarını söylüyor. "Etleri hiçbir zaman yenmez ve kutsal bir varlığa adanan atlara ancak hükümdar binebilir" (O.70, 2, s. 528). Reşidüddin, Cengiz Han'ın *ongon* adı altında, tıpkı bir atın veya diğer bir hayvanın *ongon* kılındığı gibi, Barin boyundan bir erkeği serbest ilan ettiğini, yani kimsenin onun üzerinde bir hakkı bulunmadığını ve onu serbest ve *tarkan* ilan ettiğini söylerken ilginç bir olayı açıklamaktadır (bkz. Q.152, s. 205).

Bu ve başka metinler hayvanların beyazlığını ve özerkliğini vurgulamaktadır. Yalnızca kraliyet ailesinin bu hayvanlara binme hakkı olduğunu ileri sürdüklerinde güvenilir olup olmadıklarını söylemek mümkün değildir. Ancak onlar için *ongon* kelimesini kullanarak kendilerini haklı çıkarmaktalar, çünkü her şeyden önce onları evcil hayvanların bedenlerine giren putlar haline getiriyorlardı ve ayrıca *ongon* yalnızca bir put değil, Ramstedt ve Mostaert'in de haklı olarak belirttikleri gibi "kutsal," "ilahi" veya da "adanmış" anlamı olan biraz karmaşık bir şeydir de (E.24, s. 287; E.18, s. 716; ayrıca bkz. Q.56; Q.77, Q.128). "İyiliksever" anlamı taşıyan *ongay* şeklindeki Türkçe karşılığının bunu tanımlamakta azımsanmayacak bir katkısı vardır. *Ongon*'un herkes için kutsal ve mutlu bir işaret olduğunu söylerken Reşidüddin bu iyilikseverlik anlamının iyice bilincindeydi (H.27, s. 45). Atların adanmasına gelince, bu konu sorun yaratmaktadır; çünkü genellikle atlar onları bir anlamda evlat edinen insan toplumunun bir kısmını oluştururlar (N.41, s. 17-20). Cengiz Han'ın Barin'i bunun çözümünü verebilir. En azından atın kaderinin insanınkine bağlı olduğu kesindir ve kuşkusuz, bunun karşıtı da kısmen doğrudur. *Yasak*'ın şurasında burasında, bir atın öldürülmesinin veya çalınmasının ölüm cezasıyla cezalandırıldığı yazılıdır (I.5, s. 5).

Iduk'a ilişkin daha fazla bilgi edinmek için XVII. yüzyılı beklemek gerekmiştir. Pallas, adanacak hayvanın her zaman Şaman tarafından seçildiğini, törenin ilkbaharda yapıldığını, hayvanın yüceltildiğini, sütle yıkandığını, yelesine ve kuyruğuna kırmızı veya beyaz bir bez parçası bağlandıktan sonra sürüsüne geri dönmesine izin verildiğini anlatır. Bundan sonra artık o hayvana binilmez, ancak yaşlandığında belki öldürülebilir ve "kutsanan" başka bir hayvan onun yerine geçirilir (J.20, 3, s. 433, 579). Gmelin de aynı bilgileri vermekte ve hayvanın beyaz olmadığına özellikle işaret etmektedir (J.12, 3, s. 32). Buna karşın Georgi, Tunguzlarda geçici olarak yapılan adaklardan söz etmekte (J.9, 1, s. 284) ve adanan atın, diğer atları korumak

için ona geceleyin binen çobanların tanrısına adandığı şeklindeki önemli bir ayrıntıyı belirtmektedir (*a.y.*, 1, s. 321). Pallas ve Gmelin'in söz ettiği gri ve siyah hayvanların, cehennem tanrılarına veya halk ilahlarına adandığı kuşkusuzdur, ancak bunların her ikisinin de görece yakın zamanlarda ortaya çıktığını sanıyorum.

Avlanma Törenleri

Savaş halinde bulunan, yani avlanan hayvan boylarına daha da büyük bir dikkatle bakılmaktaydı. Belki de eski zamanlarda yapılan av törenlerinden günümüzde yapılan av törenleriymiş gibi söz etmek hatalıdır (Q.98; Q.75; Q.117, M.70), çünkü bu av törenlerinden ancak ikisi tam olarak bilinmektedir. İnsanla av arasında var olan ilişkilerin özgün bir şekilde gözlemlenmesi herhalde daha doğru olacaktır.

Cüveyni'nin av ile savaş arasında kurduğu paralellik eski Türk metinlerinde görülebilir. Büyük Orhon yazıtlarındaki savaş öyküleriyle küçük Yenisey yazıtlarındaki av öykülerini karşılaştırmak; Tonyukuk'un askerleri tarafından bir av hayvanına yakın olarak seçilen (satır 23) köpek, çita, çakırdoğan, "kartal," "vaşak," "aslan," "kaplan"(!) şeklindeki yol göstericinin durumunu belirlemek; aynı açıdan, savaşçının taktiğini ve avcının kurnazlığını incelemek mümkün olabilir. Bununla birlikte düşman olarak insanla hayvan arasında bir fark vardır; bir insanın ölümü kabul ettiği hiçbir zaman söylenmez; oysa hayvanın en azından kaderine razı olması gerekir. Evcil hayvanlarda olduğu gibi kurbanın kaderine razı olmasında kendi katkısı söz konusudur. Acaba hayvan etki altında tutulabilir mi veya zorlanabilir mi? Kuşkusuz bir ölçüde bunlar yapılabilir. Atlılar tarafından izlenen, vücuduna saplanan oklarla yere düşen, gömüt taşları üzerine kazınan çok sayıdaki hayvan tasviri bağlayıcı bir büyüyle ilişkili olabilir (örnek: K.4, resim 66, 67 vd; K.40, s. 193 vd). Ayrıca bunların yalnızca öyküye değin olma olasılığı daha kuvvetlidir; belki de bunlar bazı eski metinlerde açıklandığı gibi özellikle sihirli ve buna karşın çok parlak olmayan, bir av partisini hatırlatmak için konmuş olabilir. Begire yazıtında yazarın kaya üzerine, "Yedi kurt öldürdüm. Panter ve sibiryaparsını öldürmedim" şeklinde yazıları yerleştirirken bir şeyler anlatmayı amaçladığı kuşku götürmez.[4]

---

[4] Genel olarak *kökmek* (A.17, s. 33) ve *yükmek* (Q.50, s. 547) şeklinde okunan bir kelimeyi "sibiryapanteri" olarak çevirdim. Aynı anlam Malov tarafından alageyikle (Rusça *lanei*) (A.17) birlikte verilmektedir; bu da bize anlaşılmadıkları düşündürtmektedir. İsminde *kök*, yani "mavi" bulunan bu hayvan kesinlikle önemlidir. Eski çağlarda o bölgede yaygın bir hayvan olmasına karşın sibiryapanterinden hiç söz edilmemiş olması ilginçtir.

Avlanma konusunu incelerken, Mauss'un "küçük av" veya kişisel av dediğiyle "büyük av" veya ortaklaşa av arasında bir ayrım yapmak gerekir (P.56, s. 4).

Her ikisinin de bütün yıl boyunca yapılması serbest değildir. Metinler sık sık kış avlarından söz ederler, dolayısıyla yaz mevsiminde av yapılabilmesinden hiç söz edilmez. Yaz mevsiminde sürek avının yasaklandığına kimi zaman özellikle işaret edilmektedir. Marco Polo, hayvanların "büyüyüp çoğalabilmeleri" için mart ile ekim sonu arasında avlanmanın yasak olduğunu bildirmektedir (G.30, s. 133). Aynı şekilde biyolojik dengeye duyulan saygı nedeniyle küçük ve yavru kuşların yakalanması ve öldürülmesi yasaklanmıştır (G.29, s. 39).

Hayvanları avcıların olduğu yere doğru süren kişilerle birlikte avın daire şeklinde yapılması tekniği geniş çapta kullanılmaktadır. Burada diğer konular kapsamında, Cüveyni'nin belirttiği kesin kurallar söz konusudur: avın kaçmasına izin verildiği durumda ağır bir şekilde ve bazen de ölümle cezalandırılır; ayrıca Reşidüddin şunu da eklemektedir: "(Av çemberi içinde) birkaç yaralı ve arkadan gelen yorgun hayvanlar dışında, herhangi bir av hayvanı kalmadığı zaman, beyaz sakallı yaşlı erkekler büyük bir saygıyla Hanın yanına yaklaşırlar ve mutluluğu için dualar ederek kalan hayvanlar için suçunun bağışlanmasını dilerler ve onların ot ve su yönünden zengin yerlere kaçmalarına izin verilmesi için ricada bulunurlar" (H.7, 1, s. 28). Dua konusu olan mutluluğun *kut* olduğunda şüphe yok; bu, avcının hayatının bir birey olarak değil de bir tür olarak kabul edilen av hayvanının hayatına bağlı olduğunu açıkça göstermektedir. Burada önemli olan nokta, işi sonuna kadar götürmemek ve avı tamamen tüketmemektir. Genel olarak Mirkhond (O.57, s. 212, 213) veya *Altan Tobçi* (D.1, s. 139) gibi kaynaklar bunu aktarmaktadırlar; Cüveyni bu konuyla ilgili olarak aşağıdaki hikâyeyi nakletmektedir: "Bir arkadaşım, Han'ın (Öğedey) saltanatı sırasında bir kış mevsiminde nasıl avlandıklarını anlatırken, Han'ın olan biteni görmek için bir tepenin üzerine oturduğunu söyledi. Bunun üzerine, her türden hayvan yüzlerini tahta doğru çevirdiler ve tepenin dibinden adalet yakaran kimseler gibi ağlaşma ve yakarış sesleri yükseldi. Han serbest bırakılmalarını ve herhangi bir kötülük yapılmamasını emretti" (H.7, s. 29).

Bir avı yakalamanın en ilginç şekli, elle yakalamaktır. Levchine'de bunu Kazaklarla ilgili olarak açık şekilde görmekteyiz (J.16, s. 418) ve zaten daha önce *Irk Bitig* şunları söylemekteydi: "İmparatorluk ordusu ava çıkmıştı. Dairenin içine bir yabankeçisi girdi. Han onu kendi elleriyle yakaladı. Ordu çok memnun oldu" (§ LXII). Cüveyni'nin de bunu bilmesi gerekir, çünkü Han'ın daire içinde ilk olarak ata bindiğini, istediği kadar avlandığını, daha sonra bir tepeye yerleştiğini anlatmakta-

dır (H.7, 1, s. 28). Bu tanıklarda iki önemli olay gözlemlenmektedir: Kan akıtmaya ilişkin olarak hissedilen korkuyla bu konuda hükümdarın sorumluluğunun ortaya konması. Kan akıtılmaması zordur ve oklarla toplu öldürmelerin sayısı fazladır. Ancak tuzaklar kurarak, sopayla vururak veya taşa tutarak kan akıtmamaya çalışılmaktadır. Kaşgarlı, köpekler tarafından yakalanan tilkilerin ve yabandomuzlarının taşa tutulduğu av sahnesini anlatan bir şiiri aktarmaktadır (B.10, 2, s. 343); Uyug Turan'a ait mezar taşının üzerinde geyikgillerden üç boynuzlu hayvan arasında bir topuz resmedilmiştir (K.4, s. 331); bir kaya parçası üzerinde de bir yabandomuzuna sopayla vuran bir erkek kabartması oyulmuştur (*a.y.*, s. 218). Kitanlar tavşanları bronz veya tahta topuzlarla (I.34, s. 80); Kazaklar ve Kırgızlarsa kamçı darbeleriyle öldürürlerdi (M.65, s. 7). "Oklarla çok az miktarda ve tüfekle bundan da az av hayvanı öldürürler" der Levchine (J.16, s. 418). *Dede Korkut Kitabı*, öldürücü darbeyi anlatmak için *tapalamak*, "kafası üzerinde düşürmek," "üzerinde yürümek" fiilini kullanmakta ve yakalanan avın tendonlarını kesmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Elbette söz konusu olan, hayvanın ruhuna dokunmamaktır.

Büyük bir sürek avı görülmemiş ve tehlikeli güçleri ortaya koyan büyük bir hayvan kıyımına yol açar. Şefin bunun sorumluluğunu ve tehlikelerini üstlenmesinin gerekliliği, büyüklüğünün ve yararlılığının şanındandır. İşte bu nedenle Kitanlarda (I.34, s. 94-94) ve diğerlerinde görüldüğü gibi, şef en azından ilk hayvanı kendi elleriyle yakalar, ilk kanı akıtır, ilk balığı avlar. Dolayısıyla hiç kimse onun onayını almadan ve ondan avlanma yetkisini elde etmeden avlanamaz. "Hiçbir baron, şövalye veya soylu, doğan yetiştiricileri arasına alınmadan veya belirgin bir ayrıcalığı olmadan avlanmaya cesaret edemez," der Marco Polo (G.30, s. 133). Bu ayrıcalık, birçok Türkçe metnin ve plastik sanat eserlerinin anlamlarını açıklığa kavuşturmaktadır. Oğuz Kağan yaşlanıp avı bıraktığı zaman, oğullarına avda kendi yerine geçmelerini emreder ve oğulları da ganimetlerini ona verirler. O zaman hükümdar bir şölen düzenler, yetkisini genç avcılara devreder ve sonunda der ki, "Mavi göğe karşı gereğini yaptım" (satır 375). *Dede Korkut Kitabı*'nın uzun bir öyküsü daha karmaşık, ancak daha kesindir. Genç bir prens düşmanları tarafından, kral olan babasının önünde, ondan habersiz av hayvanını öldürmekle suçlanır. Sinirlenen baba oğlunu cezalandırmak ister. Suçunun kanıtını elde etmek ve bilinçli davranabilmek için sanığı çağırır ve derhal büyük bir sürek avı düzenlemeye mecbur eder. Ancak av başlar başlamaz, genç adam avladığı bütün hayvanları babasına getirir. Bu, kendi suçsuzluğunu kanıtlamaya yeterlidir. Öldürmek için görevlendirilen genç bu kez kendi adına değil, ona bu yetkiyi verenin adına öldürür. "Büyük av

hayvanını öldürmek için avlanmaktaydı, avını babasının önüne koydu ve onu tendonlarını keserek öldürmüştü" (C.13, s. 85; C.27, s. 106). Konya Müzesi'ndeki ünlü bir (XIII. yüzyıl) Selçuklu duvar kabartmasının, *Oğuzname*'yi veya *Dede Korkut Kitabı* 'nı (R.26) resimleyebilecek kadar anlamlı şekilde bir "av için yetki verme törenini" gösterdiği belirlenmiştir.

Öldürme, sorumluluk sahibi bir insanın eylemidir. Ancak öldürme şekilleri arasında farklar olduğu gibi, kuşkusuz çeşitli sorumluluk düzeyleri ve hayvan öldürmenin bir çıraklık dönemi vardır. Hiung-nularla ilgili olarak Çin belgelerinde ve başka kaynaklarda da belirtildiği gibi, az tehlikeli ve toplum için önemli olmayan küçük hayvanların avlanması için ergenlik çağına erişmemiş kimselere izin verilirdi: "Çocuklar (çok küçükken) gelincikleri ve fareleri öldürürlerdi; (daha?) büyüdüklerinde tilki ve tavşanları avlarlardı" (I.17, s. 3). Dolayısıyla asıl av hayvanının avlanması izni herhalde kazanılmış bir hakka bağlı olsa gerekti. Ancak ne olursa olsun şurası açıktır ki öldürme, ergenlik, isim alınması ve evlenme, daha doğrusu, açıkça kadınlarla temas etme hakkının birbiriyle bağlantılı olması gerekmektedir. Genç prensler için ergenlik çağı halk kitlesine oranla daha erken başlar, belki de doğa yasalarının gerektirdiğinden de daha erken başlar; onbir yaşından, dokuz yaşından, hatta sekiz yaşından söz edilmektedir. Bu yaşlarda genç prensin hayvan öldürebileceği, erkeklik adı olarak *er at*'ı alacağı, evlenebileceği veya cinsel ilişkiyi gerçekleştirebileceği düşünülür. Dolayısıyla bu durumda, en azından Moğollarda kutlama töreni yapılır. Nitekim Cengiz Han'ın torunları Kubilay ve Hülagu ilk kez, biri bir yabantavşanı diğeri de bir yabankeçisi öldürdüklerinde onurlarına, Cengiz Han'ın başkanlığında *yağlamışı* (Türkçedeki *yağla,* "yağlamak" fiilinden gelmiştir; yani kelime Türkçe kökenlidir ve Moğolcaya Türkçeden geçmiştir) denilen ve günümüzde de iyi bilinen bir tören (Q.131) düzenlenmişti. Reşidüddin töreni şöyle anlatır: "Bir çocuk ilk avını gerçekleştirdiği zaman, hayvanın etini ve yağını kendi parmaklarına sürmesi bir Moğol geleneğiydi." Aynı yazar Gazan'la ilgili başka bir örnek vermekte ve Damgan'da verilen av sonrasındaki bir şenliğin üç gün sürdüğünü anlatmaktadır (bunlara ilişkin olarak bkz. Q.19).

Avcı, hayvan öldürmenin sorumluluğunu ve tehlikelerini paylaşmak için öldürülen hayvanın bir kısmını üçüncü bir kişiye verir. Bu gelenek ilk defa olarak *Gizli Tarih*'te aşağıdaki şekilde belirtilmektedir: "Dobun Mergen bir gün ava çıkmak için gitti.... Yolda üç yaşında bir geyiği öldüren, Oriangkaili bir adamın geyiğin kemiklerini ve bağırsaklarını kızartırken gördü. Dobun Mergen kendisine şunları söyledi: Arkadaş kızartmandan biraz bana (ver). Peki vereceğim der (adam). Kendisi için

göğsün derisini ve akciğerlerini aldıktan sonra üç yaşında geyiğin bütün etini öbürüne verdi" (§ 12, 13). Moğolca metnin anlattığı hikâye şüphesiz ki tek başına görülmüş bir olay değildir ve burada anlatılmasının tek amacı avcının az rastlanır bir eli açıklık gösterdiğini belirtmektir. Pelliot, söz konusu geleneğin kısa zamanda unutulduğunu düşünmekteyse de (U.120, s. 102) yanılmaktadır. Radlov, aynı geleneği Altaylılarda (E.23, 1, s. 1722) ve Kırgızlarda (*a.y.*, 4, s. 234) saptamış, Maenschen-Helfen ve Bounak, bu geleneği Tuva'da (M.44, s. 53-54; M.17, s. 8) bulmuşlar, diğerleri de buna benzer gözlemlerini aktarmışlardır. *Shirolga/shiralga* şeklindeki Moğolca adıyla anılan bu olgu, Türk dünyasında *uca*, *sauga* terimleri altında ve *pay dilemek*, *pay vermek*, "bir parça vermek" gibi çok açık deyimlerle ifade edilmiş şekliyle oldukça yaygındır. Aslında bu gelenek hakkında ileri sürülen varsayımlar doyurucu değildir. Oysa bunun amacı basittir; yalnızca kurbanla ilişkili olduğu sanılmıştır (Q.47); Yine bu gelenek için "klan komünizmi" şeklinde bir varsayım da ileri sürülmüştür (Zamcarano: Q.120, s. 113'den alıntılanmıştır); Pelliot ise bu gelenekte manevi bir kuramın ima edildiğini sanmış ve bunun av tanrısını memnun etmek için yapıldığını düşünmüştür (*a.y.*). Bu tanrıların eski olduğuna dair elde hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Bunların, hayvanların ortak ruhuyla ilgili çağdaş bir saptırma veya av hayvanının veya av topraklarının hâkim-sahiplerinin bir fiili olduğu sanılmaktadır.

Birinci avla birinci cinayet, her yeni av partisi için olduğu gibi, her türlü yeni hayat için en tehlikeli olanlardır. Bu yüzden, bazen evrensel önlemler almaya çalışılır ve avın yeniayla denk düşmesi sağlanır; bazen de atalara başvurur ve ilk ürünler onlara terk edilir, "çünkü canlılarla ölüler karşılıklı olarak birbirlerine ikramda bulunurlar" (I.34, s. 97), çünkü intikamdan uzak olan sorumluların bulunması sevinç vericidir. İlk hayvanın avlanması ardından bir şölen verilir ve bu şölen sırasında herkes birbirine uzun ömür diler; belirtilmek istenen konu gayet açıktır (*a.y.*, s. 95).

Bununla birlikte kötü etkilerin ortadan kaldırılması, ilk ata avının yinelenmesi, av hayvanının ölümü kabul etmeye zorlanması, o hayvan üzerinde hakkı olanların tatmin edilmesi ve görünmezin katkısının sağlanması yeterli değildir. Bizzat hayvan olmak ve öldürülecek hayvanla özdeşleşmek gerekir. Kitanlarda Han, geyik avladığında, geyiklerin seslerini taklit etmek için boynuz borulara üflemeyi emrederdi (*a.y.*, s. 79; 103). Anlatıldığına göre Yutşenler bu tekniği uygulamakta usta geçinirler ve Kitanlara becerikli avcılar sağlarlardı (*a.y.*, s. 98). Ayrıca geyik şekline de bürünülürdü (*a.y.*, s. 103). Hatta, "alageyik şeklindeki insanlar," "yabandomuzu şek-

lindeki insanlar" vs vardı (*a.y.*, s. 99). Tarihöncesinde ya da ilk çağlarda kayalar üzerine çizilmiş veya oyulmuş, yüzlerinde maskeleriyle hayvanlar arasında dolaşan figürler herhalde bunların benzerleridir (K.4, s. 135).

Kitanlarda saptanan ve Stein tarafından iyice incelenen kesin örnekler üzerinde ısrarla durdum. "Onlar için söz konusu olan," der Stein, "geyiklerin toplumuna girmek ve onların bir parçası olmaktır." Bu konuyla ilgili başka örnekler de belirtilebilir. Ancak etnograflar, bugün için önemli olanın av hayvanının kendi ölümünden, kendisinden başkasının sorumlu olduğuna inandırılması gerektiğinde ısrar ederler. Ujfalvy, Başkırların belki de avlarını aldatmak için "kurt derisine büründüklerini ve avlarına yerde sürünerek yaklaştıklarını" aktarmaktadır (M.65, s. 7).

Avcının avdan önce kişilik değiştirmesi gibi, av hayvanı da av alanına girmeden önce kişilik değiştirir; eskiden saptanmayan bu konu, günümüzde Sibirya'da çeşitli törenler için hayvanın insan kılığına sokulmasıyla yaygın şekilde görülmektedir; bu törenler özellikle ayılar için yapıldığı zaman "ayı bayramı" olarak bilinir.

Yasaklar

Daha önce belirttiğimiz gibi hayvan türlerinin yitirilmesi kaygısı, yani doğaya saygı, çevreyi koruma, ihtiyaçtan fazlasını tüketmeme veya Şaman dininde hâkim-sahipleri incitmeme endişesi, oldukça iyi bilinen birçok töre ve geleneğin kaynağını oluşturur. En iyi şekilde Moğol çağında saptadığımız bu gelenekler, herhalde o çağdan çok önce ortaya çıkmışlardı; ama bunlar ancak Cengiz Han döneminde *yasak* altında yasalaştırılmışlardır.

Diğer birçok olguda olduğu gibi, Altaylılar ve İranlılarda ortak şekilde bulunduğu üzere, saflığın simgesi olan suyun kirletilmesi yasaklanmıştır (N.26, s. 16). Evreni incelerken, bu konuyla ilgili olarak İbn Fadlan, Cüveyni, Kandemir ve başka bazı kişilerin neler aktardıklarını görmüştük; dolayısıyla bu konuya geri dönme gereğini duymuyorum. Bunun gibi eski âdetlerini ısrarla koruyan ve bu yüzden Sünnilerle aralarında sürekli anlaşmazlık olan Anadolu Tahtacıları ayrıca ateşle ilgili tabuları da korumuşlardır. Bu, bıçağın ateşe sokulmasını *yasak* çerçevesinde engelleyen Cengiz Han'ın öğretilerine de uymaktadır (Q.148, s. 356). Tahtacılar şunları anlatırlar: "Çocuklar bazen ellerinde bir bıçakla ateşe yaklaşırlar; kendilerine denir ki: sakın ateşi kesmeyiniz" (R.24, s. 179 vd). Plan Carpin'in de yerinde olarak aktardığı gibi bu tür yasaklar çokça bulunurdu. Ona göre bir bıçağı ateşe sokmak, kazan içinden bıçakla et almak, çadırda küçük su dökmek, ağacı ateşe yakın yerde de-

virmek, atların kamçılandığı kamçı üzerine dayanmak, bir kırbaçla oklara dokunmak, ata gemle vurmak, baltayla ateş yanında oynamak ve "buna benzer diğer birçok şeyi yapmak" günah işlemektir (G.29, s. 39). Hatanın sadece bir tabunun çiğnenmesi olduğunu mu düşünmek gerek? Türklerde ve Moğollarda herhangi bir günah kavramının bulunmadığını düşünmek doğru olur mu? Bunu düşünmek herhalde abartılı olur. *Yasak* şeklindeki *günah* kelimesinin (*yasak* Moğolca emir anlamında kullanılmaya başlandığında, Türkçede *günah* şeklinde ifade edilen) en eski anlamının ilk başta ziyan etmeyi ifade ettiği anlaşılmaktadır (B.10, 3, s. 16). *Suç*, "günah" kelimesine gelince, ortaçağdan günümüze kadar kullanılmaktadır (E.31, s. 47; E.1, 2, s. 225; E.23, 4, s. 778-779). Ölüm şeklindeki ilahi cezayı gerektiren, göğe karşı işlenen başlıca hataların neler olduğunu yukarıda görmüştük. Kurulu düzenin yok edilmesini amaçlayan diğer hatalar da aynı derecede kötü olarak kabul edilir ve aynı şiddetle cezalandırılırdı: Hiung-nuların çağından beri insan öldürme (I.21, s. 9; H.44, s. 64-65; G.35, s. 79), ırza geçme, şiddetli saldırılar, hırsızlıklar gibi eylemler toplum içinde yapıldıklarında anılan suçlardan sayılırdı. Kiragos, Moğolların kendi çevreleri dışında "bir ayrım yapmadan yabancı kadınlarla cinsel ilişkide bulunmaları" dolayısıyla cinsel yasaların yalnızca kabile içinde bir değeri olduğunu doğru bir biçimde gözlemlemiştir (G.13, s. 249). Yasalarla ilgili ayrıntıları iyice bilmiyoruz. Bir yerde bir genç kızın onuruna gölge düşürenin büyük bir para cezasına çarptırılması ve onunla evlenmek zorunda oluşu sonucuna varılabilir; oysa başka yerde böyle bir şey söz konusu değildir (I.21, s. 9). Evliliğin kolayca geçersiz duruma getirilmesine karşın zinaya hiç yer yoktur. Örneğin Rubruck ve Plan Carpin'in belirttiği gibi, bunun cezası genellikle ölümdür (G.29, s. 79-80; G.35, s. 50). Bir kadının onuruyla oynayan bir Tu-kiu önce hadımlaştırılır ve ardından ikiye parçalanırdı (I.21, s. 28; I.35, 1, s. 348). Oğuzlar zina yapan iki kişiyi, birbirine bağlı iki ağaca bağlarlar ve sonra ani bir hareketle bu iki ağacı birbirinden ayırarak suçluların kol ve bacaklarını kopartırlardı (H.44, s. 21). İşkencede ağacın devreye sokulması, bir ölçüde kestiklerinde ağacı eşini aldatan kişiler üzerine düşüren Anadoludaki Tahtacıların geleneğini hatırlatmaktadır (R.24, s. 320). Oğlancılığa, özellikle Oğuzlarda, bazen bir cinayet gözüyle bakılırdı (H.10, s. 73; H.44, s. 25) ve Cengiz Han'ın *yasak*'ında ölümle cezalandırılırdı. Hırsızlıklar, maddi zararlar, yaralamalar, büyük para cezası veya dayaktan ölüm cezasına varan çeşitli cezalarla cezalandırılmaktadır; başkasının malını çalmak daima cezayı gerektirir ve daha önce de değindiğim gibi, atlar söz konusu olduğunda bu suç büyük bir önem kazanır (I.21, s. 9; I.5, s. 5; G.35, s. 79 vb).

Ateşle Arınma

Yabancı, konumu dolayısıyla bir şey bilmemesi ve kolayca hata işleyebilmesi nedeniyle saf olmayana karşı duyulan sürekli korku ve bulaşma tehlikesi karşısında duyulan çekingenlik, devamlı olarak arınma işlemlerini gerekli kılar. En azından, yası olan kimselerin, mezarlıktan gelenlerin ve kampa giren yolcuların veya eşyaların arındırılması gerekir. Aslında tek arındırıcı güç ateştir (bkz. H.34, s. 147'de Kırgızların bu konuda söyledikleri). Dolayısıyla toplumlara ve çağlara göre saflığından kuşkulanılan her şeyin kor halindeki iki ateş arasından geçip, ocağın çevresinde dönmesi ve üstünden atlaması gerekir. Batı Tu-kiuları iyi bilenen bu törenin en eski kanıtını sağlar. Nitekim Bizans elçisi Zemarque, elçi olarak gittiğinde, "başına gelebilecek bütün felaketleri uzaklaştırmak amacıyla onu ateşin çevresinde döndürdüler" (I.6, s. 235). Daha sonraları Moğol çağına kadar bu gelenek uzun süre yaşamıştır, bu arada Müslümanlarda da ateşin bu arındırıcı etkilerinin yankıları görülse de uygulamalara ilişkin değerlendirmelerinde yanılmışlardır (H.34, s. 147; H.31, s. 30). Plan Carpin, Batu'nun sarayına vardığında, kendisine iki ateş arasında geçmesi gerektiğini bildirdiler, ancak o hiçbir şekilde bunu yapmak istememiştir. Ancak kendisine şunu açıkladılar: "Bu ateşlerin arasından büyük bir huzurla geçiniz, çünkü bunu sadece efendimize karşı herhangi kötü bir emeliniz olmasına veya zehir getirmeniz olasılığına karşı yapmaktayız: bu durumda, ateş her türlü kötülüğü ortadan kaldırmaktadır" (G.29, s. 109). Plan Carpin anılarında aşağıdaki şekilde bir açıklama yaparak konuyu genelleştirir: "Her şeyin ateşle arındırıldığına inanıyorlar. Dolayısıyla elçilerin veya prenslerin veya diğer herhangi bir yabancı kişinin gelmesi halinde, bu kişilerin ve getirdikleri hediyelerin tehlikeli olması, büyü yapmaları veya zehir getirmeleri veya herhangi bir kötülük yapmaları olasılığına karşı arınmalarını sağlamak için iki ateş arasından geçmeleri gerekmektedir" (G.29, s. 40). Daha sonraları, "Rusya'nın büyük prenslerinden biri olan Mikhael'in Batu'ya gidip kendini takdim ettiğinde ... Moğolların onu iki ateş arasından geçirdiklerini" görüyoruz (*a.y.* s. 37). Buna karşın aynı Batu, Rus prensi Daniel'e diğerlerinden farklı bir ağırlama göstermiştir. "Prenslerimizin dinsel duygularını inciten bu tür batıl inançlı törenlerin hiçbirini uygulamadan derhal çadırına kabul etti" (N.19, 4, s. 44). Aynı şey, herhangi bir hediye getirmediği için herhangi bir sınamaya da tabi tutulmadığını itiraf eden Rubruck için de geçerlidir (G.35, s. 240). Ve Fransa kralı Güzel Philippe'e Buscarello, kendi elçilerinin, iki ateş arasından geçmeye mecbur olmayacağını bildirmiştir (O.20, s. 610; N.31, s. 35). Dolayısıyla bu uygulama herkese yapılmamakta ve belki de insanlardan çok eşyalardan korkulduğu anlaşıl-

maktadır. Rubruck ve Polonyalı Benoit bunu şöyle tanımlamaktadır: "İki ateş yaktıktan sonra, ateşlerin yakınına iki mızrak dikerler ve mızrakların tepesi bir iple birbirine bağlanmaktadır; bu ip üzerine birkaç parça bez bağlanmaktadır: İşte ipin ve iki ateş arasında bağlanan bu bez parçalarının altından insanlar, hayvanlar, arabalar ve eşyalar geçmektedir. İki kadın, her biri bir yandan olmak üzere, hem su dökmekte hem de bazı ağıtlar okumaktadır. Ve bu yerde arabaların kırılması veya eşyaların yere düşmesi halinde, büyücüler bunları kendileri için almaktadırlar" (G.29, s. 45). Rubruck bunu aşağıdaki olayla doğrulamaktadır: "Bir gün, çok güzel kürklerin bir Hıristiyan kadının çadırına gitmesi gerekiyordu. Kâhinler, bunları iki ateş arasında dolaştırdılar ve bu kürklerden hakları olduğundan daha fazlasını aldılar" (G.35, s. 243).

Ölümle ilgili her şey, savuşturulması gereken büyük bir tehlike içerir. "Ölenin akrabalarının ve onun evinde yaşayan herkesin, kendilerini ateşle arındırması gerekir" (G.29, s. 40). "Ölen kişilerin yatak takımlarını, iki ateş arasından geçirerek temizliyorlar ... (ölene) ait olan her şey, ateşle arındırılmasına dek bir kenara konmaktadır." ... "Rahip Andre (de Longjumeau) ve arkadaşının da iki ateş arasından geçmelerinin iki nedeni vardır: Ellerinde hediyeleri vardı ve bunlar daha önce ölen bir kimseye verilecekti" (G.35, s. 243). Aynı şekilde, yıldırımla çarpılmış her şey de arındırılmaktadır (G.29, s. 43).

Ateşle arındırma törenlerin sonuncusuna ait bilgilerin Argun'un zamanında saptandığı kabul edilir. "Argun'un geceyi geçirdiği bina büyük bir fırtına sonucunda alevlerin içinde yok oldu ve akrabalarının birçoğu bu yangında öldü. Yanındaki yüksek rütbeli subaylar, ona, Moğol geleneklerine ve Cengiz Han'ın *yasak*'ına göre, iki ateş arasından geçerek kendini arındırması gerektiğini söylediler. Tören *bakşi*'lerin yönetiminde yapıldı" (N.3, 5, s. 402). Bu âdetler Moğol hegemonyası dönemi için geçerlidir; ama sonradan onunla beraber kaybolmamıştır. Çağdaş Anadolu'da bir kalıntı olarak bulunmakta ve burada bazı hastalar iki ateş arasından geçirilmekte ve zayıf bünyeli çocuklar ateşin çevresinde dolaştırılmaktadır (R.24, s. 179). Aynı âdetler XVIII. yüzyılda Orta Asya ve Sibirya'da güçlü bir şekilde uygulanmaktaydı. O zamanlarda Tomak bölgesinde "gömülme törenine katılan eden herkes, ateşten korkan ölünün onları izleyememesi için özel olarak yakılan bir ateş üzerinden sırayla atlarlardı" (J.12, 1, s. 333). Moğollarda, kırk elli yıl öncesine kadar aileye giren yeni gelinin tekrar arınmış hale gelmesi için iki ateş arasından geçmesi gerekiyordu (G.9, s. 146'dan alıntılanmıştır).

Daha basit bir şekilde tütsünün de arındırıcı bir değeri vardı. Aşağı yukarı aynı

şekilde uygulanmakta ve anlamlı bir ayrıntı olarak Türkiye Tahtacılarında ve çağdaş Moğollarda silahları, evi vs'yi temizlemek için ve ölüleri yüceltmek için tütsü, çoğu kez özünde arındırıcı efsanevi kökenli bir ağaç olan ardıç ağacının dallarınndan yapılmaktadır (Q.73, s. 451; Q.102, s. 91, Q.68, s. 164; Q.144, s. 401; M.46, s. 292 vd; M.57, s. 303 vd). Yukarıda adı geçen topluluklarda bu tür arındırmanın önemi o denli büyüktür ki, Heissig bunu "halk dininin en yaygın şekli" olarak görmektedir (Q.144, s. 401).

Kampın olduğu bölgeyi dış dünyaya karşı koruyan bu ateşten engel, kampın içindeki günlük hayatta söz konusu değildir; nitekim günlük hayatta bundan ancak ayrıcalıklı durumlarda söz edilmektedir: aksi halde böyle bir uygulama hayatı zorlaştıracaktı. Ancak evin onu koruyan bir tanrısı vardır. Bu tanrı, kapının pervazında ve çoğunlukla eşiğindedir. Bu tanrının varlığı Moğol çağını anlatan çeşitli yabancı seyyahlar ve en azından P. Mostaert'in okuyuşuna göre (D.19, s. 331) *Gizli Tarih*'te ortaya konmaktadır. O dönemde çağdaş kimseler bundan sık sık söz etmişler ve Plan Carpin de bunu en az dört kere belirtmiştir. "Birisi bir prensin evinin eşiğinde yürürse, ölüme mahkûm edilir.... Kapının eşiğine ayağımızı koymamamız konusunda bizi uyardılar..." (G.29, s. 107-108, 110, 120). Antik "tanrı" günümüzde Türkiye'deki Türklerde kaybolmuştur, ancak tabusu aşağıdaki şekilde bir İslami açıklamayla birlikte Bektaşilerde ve Alevilerde geçerli kalmıştır: "Bilgi eviyim (der Tanrı), Ali de onun kapısıdır" (Q.12, s. 173, 261; N.2, s. 165; O.26, s. 131).

Ocak ve Ateş Prensi

Yukarıda da belirttiğim gibi, eşik ve kapı tanrısı tarafından korunan barınak olan mikrokozmos gerçek bir tapınak niteliğinde olup. evin ocağını, gerek maddi gerek manevi merkezini oluşturur. Bu konuda, İran ve örneğin Ehl-i Hak'ın görüşleri birbirine uymaktadır; nitekim Ehl-i Hak'ta ocak, ailenin mutluluğunu ve devamlılığını simgeler (N.28). Aynı şey Türk-Moğol toplumları için de geçerlidir (P.72, s. 164). *Gizli Tarih*'te şunları okumak mümkündür: "Cengiz Han onları kül gibi, torunlarının torunlarına kadar dağıtmışır" (§ 148) veya büyük fatihin aşağıdaki ifadesi dikkati çekmektedir: "Bu korkak Tokto'a'ya ait çadırın üst deliğinden girerek, yaldızlı ana dayanağı üzerine atılarak onun çadırını yıkacağız, çocuklarının ve oğullarının en sonuncusuna kadar herkesi öldüreceğiz; aile tapınağının temeli üzerine atlayarak onu yok edeceğiz" (§ 104). *Dede Korkut Kitabı*'nda "soyunu sopunu yok edin" demek için "ocağını söndürün" denir; burada *ocak* "küçük ateş," *ot*'un kü-

çültme eki almış halidir (C.13, s. 169). Günümüzde, Türkiye'de çocuğu olmayan bir kimsenin ölümü üzerine şunlar söylenir: "Kimse onun ocağını tüttürmeye devam etmeyecek" (R.24, s. 337).

Aile, hatta kabile düzeyinde, tanrıların sıralanmasında, ateşin önemli bir yeri olsa gerek ve herhalde bu yeri büyük siyasal toplulukların yüksek sınıflarında da korumaktadır; nitekim Heftalitlerde (I.33, s. 338; O.60, s. 402) ve Kitanlarda (I.36, s. 214) Gök ve ateşin aynı düzeyde kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ateşle ilgili olarak özellikle İbn Kurdadbeh, İbn Rüşd, Mervazi, *Hududü'l-Âlem*, el-Bekri, Gerdizi vb. Müslüman gözlemcilerin "hayranlık," "saygı" terimlerini ne denli sık kullandıklarını ve bugün de ateşe yönelik bir dizi duayla ona yapılan sungularla ilgili metinlere sahip olduğumuzu anımsayalım. Bununla birlikte bunların en eskileri ancak Pallas'a kadar dayanmaktadır.[5]

Bu aile tapınağının ve bu tanrının *ecen* adındaki büyük rakibi ve daha sık olarak ailesinin evine ne olursa olsun bağlı kalan, diğerleri gittikten ve mirastan kendilerine düşen payı aldıktan sonra geri kalanı alan prens, kuramsal olarak tahta çıkan *Otçigin*, "Ateş Prensi" (Türkçede *ot,* "ateş" ile *tegin,* "prens"in bir araya gelmesi) adında ailenin bir küçük çocuğu vardır. "Onu *otçigin*, yani ateşe bağlı olan ve evi koruyan olarak adlandırıyorlar" (H.8, s. 163). Türklerin ve Moğolların geleneklerine göre, mirasın paylaşılmasından sonra kalan şeyler en genç oğula gitmektedir" (H.8, s. 163-202). "*Yasak*'a göre babanın yeri, asıl karısından olan en küçük oğluna geçmektedir" (H.7, s. 459; ayrıca bkz. s. 186). Ögedey'e tahtı teklif ettiklerinde der Reşidüddin, O, Tuluy'un seçilmeye uygun olduğuna karar verir, "çünkü Moğol gelenek ve göreneklerine göre, baba evinin en küçük erkeği babasının yerine geçer ve evini ve yurdunu yönetir" (H.8, s. 30). Reşidüddin bu konuya sık sık geri döner (*a.y.*, bkz. s. 17-18, 163, 202). Pelliot ve Hambis, XIV. yüzyıldan başlayarak "Moğolların *otçigin*'i az çok unuttuklarını veya en azından onu açıklamayı bilemediklerini" düşünmüşlerdir (I.31, s. 176). Aslında *Ot kan,* "Ateş İmparator" deyimi onun yerine geçmeye başladığı zaman bile ne *otçigin* sıfatı ve ne de geleneği kaybolmamıştır (Q.122, s. 132; Q.144, s. 431). Günümüzde Türkiye'de bazı göçer gruplarında hâlâ en canlı kalan geleneklerden biri olarak yaşamaktadır.

Günümüzde kadının ocağın temeli haline gelmesiyle kaynaklardan uzaklaşmış

---

[5] Bkz. D.10, s. 176; J.21, s. 327-333; Q.122, kısmen s. 140-145; Q.71, s. 11, 18, 88, 119, 127 ve Q.108. Ateşe dua için bkz. D.27, s. 7; ateşe kurban için bkz. *a.y.*, s. 11-13. Müslümanlar ölüleri yakan bütün toplumları ateşe tapanlar olarak görme eğilimindedir (H.35, s. 296).

durumdayız. Bu, önceleri erkek kabul edilen ateşin dişileşmesine yol açabilir. Ancak Heissig, bu konuda iki gelenek arasında bir sınırın olduğunu ileri sürerken belki de haklıdır: Moğolistan'ın kuzeyinde, ateşin dişi sayılmasına ve rahibesinin kadın olmasına karşın güneyde ateş eril olup rahibi de erkektir (O.144, s. 402).

Kozmosla Yeniden Bütünleşme

Kendisine özgü olan güçsüzlüğü ve bu denli tehlikeli bir konumu olan insan her şeyden önce, yukarıda gördüğümüz savunma silahlarına sahiptir. Ayrıca saldırı silahları da vardır. Görünmezin yönlendirilmesi, Şamanın müdahalesi ve sorumluluğun şeflere yüklenmesi dışında, evrenle yeniden bütünleşmesini sağlamak, insanlar arasındaki ilişkileri pekiştirmek, yapay sınırlamaların oluşmasını sağlamak, egzogamiyi uygulamak (Q.78) bazen zorunlu olarak endogamiyi (örnek: M.31) sağlamak yemini, ocağın ibadet olarak niteliğini, ölülerin yaşaması ve ata haline geldiklerinde onlara başvurmak için yapılan törenleri, nesnelerde görünmezi belirlemek (*obo*, *ongon*, tapınaklar ve heykeller), dualar, ikram ve kurbanlar aracılığıyla kültü uygulamak gibi silahlarla bu saldırı mümkün olmaktadır.

Yukarıda birkaç kez, bir merkez çevresindeki dönme hareketlerine değinmiştik. Bunlar her yerde, her zaman ve hemen hemen her nedenle uygulanmıştır. Bir Tukiu şefinin tahta çıkışı dolayısıyla bu kişi bir keçe üzerine oturtulur ve güneş yönüne göre dokuz kez döndürülürdü (I.25, 1, s. 8); yine aynı Tu-kiular, ölünün çadırının çeresinde atla yedi kez dönerdi (*a.y.*, s. 9; I.21, s. 28; I.30, s. 122) ve Zemarque, kendisini arındırmak için ateşin çevresinde dönmektedir. Huan-Huanlar bir ölünün çevresinde atlarını yaklaşık yüz kez daire çizecek şekilde dörtnala sürerlerdi (O.72, s. 125). İbn Batuta, bir Moğol prensinin cenaze töreni sırasında, dört atı, gücünü yitirinceye kadar ölünün çadırının çevresinde dairesel olarak koşmaya zorladıklarını kendi gözüyle görmüştür (H.13, 4, s. 301). Uygurlarda, kurban kesmek için ormanda ağaçların çevresinde dönülürdü (I.7, 5, s. 45-46). Bu eski kanıtlara, bir dosya dolusu çağdaş belge eklenebilir. Radlov tarafından tanımlanarak oldukça sık şekilde kaynak olarak kullanılan (M.55, 2, s. 20-50; Q.106, s. 74-78; P.64, 9, s. 278-341 vb) ve Şamanın göğe yükselişinden önce bir kayın ağacının çevresinde dairesel şekilde dönüşünü anlatan Şaman seansı bunların yalnızca en ünlü örneğidir. Przyluski bu dönüşlerin yıldızların, atın hareketine ve hızına sahip olan güneşin seyrini taklit etmeye yönelik olduğunu kolayca ortaya koymuştur (N.33, s. 12).

Yukarıda kısaca sözünü ettiğim ergenlik savaşları, sadece köken söylencesini ye-

nilemeyi değil, insanı belirli bir zaman sürecinde meydana gelen olaylara katılmak hedefini de güdüyordu. İşte bu nedenle bunlar çoğu kez, mevsim dönüşlerinde tercihen ilkbaharda olurlardı. Günümüzde bile Anadolu'daki göçerler yaz göçünü bunları gerçekleştirmeden yapmamaktadır. Yılın bu döneminde her şey yeniden başlar, dünya yenilenir, başa gelenlerin hepsi unutulur: tıpkı bizler gibi, bütün insanlar gibi, Türkler ve Moğollar da bu yenilenmeyi kutlarlardı. En azından Moğollarda, ortaçağ gözlemcilerinin "Beyaz Bayramı" adı altında anlattıkları büyük bir bayramın düzenlenmesi söz konusudur (P.44). Tarihte, varlıklarına işaret edilen ve günümüzde de çağdaş Türkiye'deki halk oyunlarının çoğu (R.12) oldukça belirgin şekilde hayvansal ve evrensel olarak çift niteliktedir. Özellikle Şaman dansı, yalnızca bir merkez çevresinde dönme hareketleriyle değil, hayvan davranışını taklit etmesiyle de bunun kanıtını gösterir. Bunların Müslüman Türkiye'sindeki mistik danslar üzerindeki etkisi bazen kabul edilmiş, bazen de yadsınmıştır (Q.88, s. 397; Q.90, s. 133; N.29, s. 155). Tarihte adı geçen diğer bazı oyunlara gelince, bunların anlamı çok açık değildir. "Eyer keçelerini vururken ve davullarını çalarken" Tokto'a ne yapıyordu (*MGT*, § 105) ? Kitanlar, *ta-çeu* "çekici atlatmak" (I.34, s. 34) adındaki, çağdaş Yakutların halen kutladığı bir bayramda, erkeklerle kadınları karşı karşıya getirirlerken ne yapıyorlardı? *Şeytan Oyunu* diye de adlandırılan *Delihoron* gibi Anadolu'nun büyük dansları Şaman geleneklerini hatırlatmaktadır. Yalnızca başlıcalarını belirtmek gerekirse *Ayı Oyunu*, *Turna Barı* ve *Kartal Halayı* adlı oyunlar boş yere doğaüstü hayvanlarla ilişkili değildir; çoğu kez gerçekçi olan hareketleri, kuşku götürmeyecek bir şekilde temel davranışları ve efsaneleri hatırlatmaktadır (M.26; M.27; M.28; M.3).

Kan Kardeşliği

Kardeşlik bağlarının kurulması, insanların toplumdaki yerlerini pekiştirmek için kullandıkları en olağan yöntemdir. "Karşılıklı (birbiriyle) yeminli kardeşlerin tek bir hayatı olup birbirini terk etmezler; (biri diğeri için) hayat (hayatları) boyunca koruyucudurlar" (*MGT*, § 117). İki yabancı arasında yemin'e, *ant*'a dayalı olarak uygulanan bir veya birden fazla ritüel ile bir veya birden fazla işlem, sonuç olarak gerçek kardeşleri, Moğolca *anda*, Türkçe *kan kardeşini* oluşturuyordu. Bu son isim (E.19, 2, s. 161; F.17; Q.155) ya hâlâ Anadolu'daki göçerlerin yaptığı gibi (R.24, s. 324) karşılıklı iki kişinin bileklerini kesip kanlı bileklerini birbirleriyle birleştirmeleriyle ya da hâlâ Moğolların yaptığı gibi (K.28, s. 194; E.27, s. 219) kol da-

marlarından veya parmak ucundan akan kandan birazını özellikle kafatasından yapılmış bir kupada toplamaları ve bunu mayalanmış süte karıştırıp içmeleriyle (E.24) yapılmasından, yani genelde törenin karşılıklı olarak kan değiş tokuşu temeline dayanmasından ötürü kullanılmaktadır. Bununla birlikte aynı işlem tamamen değişik bir şekilde de gerçekleştirilebilir ve bunun da bağlayıcı ve kesin olmasına karşın işlemin belirli aralarla yenilenmesi mümkün veya gerekliydi. Bunu kanıtı *Gizli Tarih*'te vardır. "Timuçin onbir yaşındayken Camuka Timuçin'e küçük bir karaca kemiği verdi ve Timuçin de Camuka'ya üzerine bakır dökülmüş bir aşık kemiği verdi ve kendilerini *anda* ilan ettiler. *Anda* olduktan sonra, Onon'un buzu üzerinde aşık oyunu oynamışlardı. İşte böylece kendilerini *anda* ilan etmişlerdi" (*MGT*, § 116). Bu, onların ilk kardeşliğiydi. Metin bu konuyu hiçbir kuşku bırakmadan belirtmektedir: karşılıklı olarak aşık kemiklerinin alınıp verilmesi yeterliydi ve buna hayret edilmemesi gerekir, çünkü tıpkı kan gibi ruhsal bir değiş tokuş söz konusudur. "Bundan sonra, ilkbaharda, küçük tahta yaylarıyla birlikte avlanırlarken, Camuka, iki yaşındaki bir öküzün iki boynuzunu yapıştırıp üzerinde delikler açarak yaptığı süslü oku Timuçin'e verdi; ve kendilerini *anda* ilan ettiler" (*MGT*, § 116). Burada da, yine kişiyi temsil eden ok şeklinde, kendisine ait hediyelerin karşılıklı olarak verilmesi söz konusudur. Üçüncü kardeşlikse daha kapsamlı bir dizi törene neden olur. "Şimdi *anda* (birlikteliğini) yenileyerek ... Timuçin, Merkitlerin Tokto'a'sından aldığı altın kemeri Camuka'nın beline sardı, Camuka'yı Tokto'a'nın yıllardır kısır olan doru kısrağına bindirdi. Camuka da, Uvas-Merkitlerin Dayin-usun'dan aldığı altın kemeri *anda* Timuçin'e sardı; Timuçin'i yine Dayin-usun'a ait olan (oğlağa benzer) bir beyaz ata bindirdi.... Bol yapraklı bir ağaç altında birbirlerini *anda* ilan ettiler, birbirlerini sevdiler, şölenlerle ve ziyafetlerle eğlendiler ve geceleyin aynı yorgan altında birlikte uyudular" (*MGT*, § 117).

Önemine karşın kısmen karmaşık olan metin, özellikle karşılıklı olarak kemerlerin verilmesini önplana koymaktadır; doğaüstü şeylerin çoğu gibi ("altın kan," "altın hayat," "altınla süslenmiş kafatası" vs), bunlar da altındandır; oysa fakirlik zamanında aşık kemiği yalancı altından, yani bakırdandı. Sanıyorum ki, önceleri yapmaya çalışıldığından daha kapsamlı olarak (O.109, s. 69), "kemeri çözüp başlığı çıkarma"nın, insanın özerkliğini başka birine, Tanrı'ya, tapılan bir şeye, hükümdara ve halktan birine devretmek anlamında olduğunu kanıtlayabildim (R.33). Bana kalırsa, karşılıklı olarak atların verilmesi hâlâ açıklanabilmiş değildir, çünkü Wang Ku Wei'nin söylediğinin (I.31, s. 232'de) tersine, karşılıklı olarak herhangi bir hediye türü verilememektedir ve ayrıca kısrak da kısırdır. Bol yapraklı ağacın burada

doğastü bir simge olmasına karşın ziyafetin buradaki anlamı tamamıyla toplumsal olup bu anlamı her zaman için hissedilmektedir; aslında biraz önemi olan her törenin ardından şölenler düzenlenmektedir. Aynı yorganda birlikte uyumanın ne anlama geldiğine ilişkinse herhangi bir fikrim yok.

Yemin

Göğe karşı yapılan törensel yeminlerin önemini yukarıda açıklamıştım; dolayısıyla bu yeminin hiçbir şekilde bozulmaması gerektiği, aksi halde ölümle cezalandırılacağına işaret etmiş ve insanları kan kardeşi yapan yemini de yukarıda belirtmiştim. Tarihsel olayları açıklayan belgelere bakılırsa, yeminler, başta barış veya dostluk anlaşmalarının imzalanması sırasında yapılmaktaydı. Ancak bazı başka kanıtlar bunların daha başka durumlarda da yapıldığını saptama olanağı vermektedir. Bu konuyla ilgili olarak yeminlerin sürekliliğini ve onunla birlikte yapılan törenlerin çeşitliliğini gösteren çok sayıda bilgiye sahibiz (bkz. Q.155). Kan burada yine merkezi konumdadır; yani bu nedenle kurban edilenin kanı, kendi vücuduna ait olan ve etrafa dökülen kan, bir maşrapadan veya kafatasından yapılan kâse şeklindeki kupadan içilen kan hâlâ odak noktasıdır. Kanı kupadan içmek, çok eski çağlara kadar dayanan bir gelenek olup günümüzde Türkiye'de konuşulan Türkçede hâlâ yemin etmek fiili için *ant içmek* denir. Bu deyim, sık sık ortaçağın büyük metinlerinde ve ayrıca *Dede Korkut Kitabı* ve *Köroğlu*'nda kullanılmaktadır. İntikam duygusunu tatmin etmek için (kökeni belki de yemine saygı gösterilmemesinden kaynaklanıyor?) Türkçede şöyle bağırılır: *kanını içerim* ve bu da "seni öldüreceğim" anlamına gelir (C.7, s. 227, ayrıca bkz. R.24, s. 109). "Bir dağın yakınında bu anlaşma için büyük bir şölen verildi.... *Şan-yu* Yu-çe'lerin kralının kafatasından yapılan bir kupadan kan içerek yemin etti" (Q.133, s. 54). Hiung-nuların devrine ait Çin kaynaklı olan bu bilgilere uyan Moğol çağına ait başka veriler de bulunmaktadır. Bir *kurultay* sırasında, şefler "anlaşmalarına sadık kalmayı kararlaştırdılar ve geleceğe uygun olarak bu yemini onaylamak için içki içtikleri kâseye altın koydular" veya "kupalarını tokuşturduktan sonra içinde altın bulunan kanı birlikte içtiler" (O.70, 3, s. 429). Bu karışım, oldukça yaygın bir tarzda kullanılan "altın kan" deyimine gerekçe olmaktadır. Kanın kendisine gelince, bunun yemin edene mi ait yoksa kurban edilen hayvanlara mı ait olduğunu bilemiyoruz. Ancak kurban kesme, törenin daima ayrılmaz bir parçasını oluştururdu. VIII. yüzyılda Tu-kiularda beyaz bir atın kurban edildiğinden söz edilmekte (I.25, 1, s. 191) ve özellikle kurban kesmek için bir tepeye çı-

kan Hiung-nulardan da söz edilmektedir (O.72, s. 41). Bulgarlarda, Komanlarda, Macarlarda köpek ortasından ikiye ayrılırdı (G.38, s. 203). *Gizli Tarih* şunları der: "Bir aygırı ve bir kısrağı birlikte şiddetli darbelerle ikiye ayırarak birlikte ant içtiler" (§ 141). Reşidüddin'e göre şefler, göğü ve yeryüzünü şahit alarak, bir atı, bir boğayı ve bir köpeği kurban ettiler (I.31, s. 393, 411). Kurban edilen hayvanınki gibi, yemin edene ait kanın akması, olası bir yemin bozmaya karşı bir ölüm güvencesidir. Komanların şefi, bir Bizans şefiyle kan kardeşliği kurduğunda, "bizimle kendi adamlarının arasından bir köpek geçirdiler ve köpeği kılıçlarıyla ikiye ayırdılar ve birbirimize karşı ettiğimiz yeminin bozulması durumunda onların ve bizim ikiye bölünmemiz gerektiğini söylediler" (G.19, XCVII). *Gizli Tarih*'e göre, Cengiz Han'a karşı kötü davranışından dolayı vicdan azabı duyan Ong Han, "okların ucunu kesmek için kullandığı bıçağıyla küçük parmağının ucunu deldi, kendi kanını akıttı, kayın ağacı kabuğundan yapılmış küçük bir kâseyi bununla doldurdu (ve dedi ki): bunu oğluma verin" (§ 178) ve ekledi: "Şimdi, oğluma bakarken kötü bir niyetim varsa kanımı böyle akıtsınlar." Bu uygulama Mançularda aynen var olduğu gibi, ayrıca böyle bir yemini bozanı kesin bir ölüm beklemektedir (I.20, s. 277). Gelecekteki bu ölüm, bu şiddetli ölüm, Kaşgarlı'nın (B.10, 1, s. 359) ve *Dede Korkut Kitabı*'nın (C.27, s. 188) ritüel nesnesi olarak söz ettikleri kılıçla simgelenmektedir. Papa Nikola *Responsa*'sında, Bulgarlardan, artık kılıç üzerine yemin etmemelerini ve İncil üzerine yemin etmelerini istemişti (G.33, s. 1059). Aynı şekilde bir hükümdarın seçilmesi sırasında, aşağıdaki birkaç cümleye bakılırsa, seçilen kişinin kılıç üzerine yemin etmesi gerekiyordu: "Han'ın önüne bir kılıç koydular..." Han dedi ki: "Benim buyruğum kılıcım olacaktır..." "Kılıcı kuşandı ve isminin Kılıç Arslan olacağını ilan etti" (G.35, s. 21; G.43, böl. 32; G.34, s. 91; H.27, s. 62). Bu işlem kılıcı kutsallaştırmak için yapılan törenlerin simgesi olmuştur. Nitekim Osmanlılarda kılıç kuşanmak tahta çıkışın temel eylemi olacaktır.

Kahramanlar

Ataların ve özellikle Cengiz Han'ın, bayrakla bütünleşebileceği, bayrağa duyulan saygıyı ve bunun bir orduya nasıl rehberlik ettiğini görmüştük. Onları korumak için atanın, doğal olarak soylarla devamlı ilişkiler içinde olduğunu aşağıda göreceğiz. Nedeni her zaman iyi bilinmemekle birlikte Türk-Moğol dünyasında her zaman ayrıcalıklı yerler edinmiş kahramanlar olmuştur. Bunların arasında Sezar'ın uzaktan bir benzeri, Moğollarda çobanların ve savaşçıların tanrısı ve kuşların kralı *Garu-*

da'nın vücutbulduğu Tibetli Geser Han (M.60, s. 343) ile; Kaşgarlı'nın derlediği, onu yücelten birkaç şiir parçasından başka kendisi hakkında bir şey bilmediğimiz ve o çağlardan başlayarak İran'ın efsanevi kahramanı Efrasiyab'la ve ayrıca daha az yaygın olarak Uygur Prensi Buku Han'la özdeşleşen Alp Er Tunga, "Kahraman Erkek Kaplan" sayılabilir. Ortaçağ veya modern çağların kahramanlık destanlarının incelenmesi daha başka yüce kişileri ortaya çıkaracaktır. Geriye, bunların dinsel açıdan değerlerinin ne olduğunu belirlemek kalıyor: bu amaçla izlenecek yol oldukça yetersiz bir şekilde belirlenmiştir (bkz. Q.158).

Putlar ve Ruhların Destekçileri

Putlar ve tanrı heykelleri vs gibi görünmezi desteklemek için üretilmiş veya yapılmış çeşitli nesnelerin anlaşılması, bu görünmezin çok değişken olması ve konuyla ilgili kaynakların karmaşık açıklamaları veya yorumları yüzünden özellikle zor olmaktadır. Bunları gözden geçirirken, sonraki sayfalarda incelenecek olan cenaze ritüellerine ait bütün her şeyi ayrı tutuyoruz.

Obo esas olarak yoldan geçenlerin olağanüstü ve genellikle tehlikeli yerlere koydukları bir dizi taş, bir taş yığınıdır.[6] Bunlara ilişkin eskiden kalma bilgiler olduğunu sanmıyorum; ayrıca bunların, bir yol ağzı olan Hoytu Tamir gibi, adaklarda bulunulduğu, düğümlerin atıldığı ve "aya" (bu, yeniay sırasında anlamına gelebilir) kurban verileceğinin vaat edildiği yerlere yerleştirildiğine dair elimizde herhangi bir kanıt yoktur (A.18, 2, s. 111). Elimizde bulunan belgeler yakın zamanlıdır ve yalnızca kelime yapılarının incelenmesi bunun eskiliğini saptamaya yetecektir.

Putları taşıyan arabalarda, çadırlarda ya da kuşkusuz çok eski olan sungu ağaçlarda (Moğolca *tekil'un modo*) ve diğer doğal yer ve nesneler üzerinde görülenler dışında, haklarında metinler ve arkeoloji aracılığıyla bilgi edindiğimiz kutsal mezarlar dışında tapınakların varlığı kuşkulu görünmektedir. Kutsal bir yerin, bir kült yerinin oluşması herhalde Budizm etkisi altında olmuştur (Moğollar bunlara *süme* adını verir); ancak bunların eski tarihli olduğu kanıtlanmamıştır. Bununla birlikte savaş halinde "zafer için dualar etmek üzere" bir tapınağa (bir Buddha *samga*'sı?) gitmiş olan Tu-kiularla ilgili pek kesin olmayan bir Çin anlatımını belirtmek gerekir (I.21, s. 180). Bu, benim bildiğim tek kanıttır. Ebû'l-Gazi'nin kendi döneminde hâlâ sözünü ettiği, Cengiz Han'ın Buhara imamıyla yaptığı ünlü söyleşi, her türlü

---

[6] E.3: *Votivmal, Kultmal aus Stein und Reisen*, s. 56'daki açıklama.

kutsal yapının varlığına karşı çıkmaktadır. İmam kendisine Mekke'den söz ettiğinde, hükümdarın ona şöyle cevap verdiği söylenir: "Evrenin tamamı Tanrı'nın evidir. Orada olmak için özel bir yeri belirlemeye ne gerek var?" (C.1, s. 130).

Putlar daha büyük sorunlar yaratmaktadır, çünkü bunlar hâlâ vardır ve geçmişe ait olanları halen var olanlarla açıklamak eğilimine karşı koymak zordur. Beni, arzu ettiğim kadar uzağa götürmese de eski ve ortaçağa ait belgelere sadık kalmaya çalışacağım. Heykel konusunda tarihöncesiyle ilgili bilgi olarak tek bir kaynağa sahibiz, çünkü şu anki bilgilerimize, özellikle de benimkilere dayanarak mezarlarda bulunan resimleri put saymayı kabul etmiyorum; bunlar puttur veya değildir, bu konuda hiçbir şey bilmiyoruz.

Çin kaynakları MÖ 121 yılında, Hiung-nuları yenen bir generalin ganimet olarak, önünde hükümdarın Göğün efendisine kurban kestiği altın bir heykelcik getirdiğini aktarmaktadır. Bunun, Tengri'nin bir temsili olması bana tamamen olanaksız görünmektedir. Ayrıca Orta Asya'daki çok çeşitli inançlar inceden inceye araştırıldığında, yapılacak en basit şey bununla ilgilenmemektir gibi geliyor bana. De Groot, bunun başka yerden alınmış bir put olduğunu dikkatle ileri sürerken bu anlamsızlığı ortaya koymak istemişti (I.17, s. 479). Bunu burada belirtiyorsam, bu anlatımın, çok sayıda incelemeye neden olmasındandır (P.64, s. 13-14). Herhalde bunu, yeni buluşlar bu konudan tekrar söz etmeye olanak verinceye kadar kullanılmaz halde saklanacağı bir envantere dahil etmek en doğrusudur. Tengri'nin resimlerine gelince, bunların varlığı herhangi bir olasılıktan uzak kalmaktadır ve belki de eskiden söyleyebildiğimin tersine (R.1, 4, s. 177-178) Marco Polo'nun söz ettiği tabletler üzerinde yazılı olan onun ismi değildir (G.30, s. 151). Altaylıların, diğer çok sayıda konuda olduğu gibi bu konuda da, Tacitus'a göre, "Tanrı'yı bir tasvire hapsetmek göksel yüceliğe aykırı düşerdi" şeklinde düşünen Cermenlerin fikrine katılmış olmaları gerekir gibi geliyor bana (§ IX).

Etnografyada putlara *ongon* (çoğulu *onghot*) denilmesi âdet haline gelmiştir; bunun Türkçedeki eşanlamlıları *töz*, *körmes*, *kürmes* ve ruhun bir adı sayılan *tin*'dir. Kelimenin bu özgünlüğü, Heissig'in incelediği XVIII. yüzyıl metinlerine ve hikâyelerine benzeyen kullanımlar dolayısıyla belirlenmiş ve onu şu satırları yazmaya yöneltmiştir: "Büyük Kingan'ın doğusundaki kabilelerde, Tengri'yi, *onghot* koruyucu tanrılarına ait tasvirleri ve erkek ile dişi Şamanları kutlu sayıyorlar" (D.9, s. 494). Ayrıca Zelenine'in, bunların en eski biçiminin hayvanbiçimli olduğunu, insanbiçimciliğin buradan türediğini ve sonuçta *izyk* (*iduk*), kutsal hayvan "her açıdan *ongon*'dan daha yeni tarihlidir" derken yanıldığını eklemek mümkündür (Q.152, s.

10). Bu iddianın yanlışlığı kısmen yukarıda belirttiğimiz konulardan anlaşılabilir.

Ongon kelimesi eskidir. Reşidüddin bu kelimeyi, "kutsal ve mutlu bir işaret" (H.27, s. 45) olarak, Oğuz kabilelerinin amblem hayvanı (H.2, 7, s. 32-36, 5, s. 25-29) olan yırtıcı bir kuş şeklinde algılamaktadır. Gerçekten ünlü tarihçi bunu hemen hemen bir totem gibi tanımlar: "Belirli bir kabilenin *ongon* hayvanı ... kabile üyeleri tarafından hiçbir şekilde avlanamaz; herhangi bir kötülük yapılamaz ve eti yenemez." Reşidüddin'in hayvanın kendisinden çok, resimli tasvirinden söz ettiğini iddia etmemize hiçbir şekilde olanak yoktur. Aslında *ongon* sadece bir put değil, aynı zamanda kutsal bir varlık ve onun hayal edilen şekli, ruhun destekçisidir. Kowalewski bunu aşağıdaki şekillerde yorumlarken kelimeye oldukça geniş bir anlam vermekteydi: "Saf, kutsal, bir yerin koruyucu meleği, gömütsel tümsek, bir aile mezarı, ölü ruhlara, koruyucu tanrılara sunulan yiyecekler" (E.16, 1, s. 357).

Türk-Moğol çevresiyle ilgili yayınlarda Cengiz Han döneminden önce putlara rastlanmaz. O zamanlar putlardan oldukça yaygın şekilde seyyahlar söz etmiştir. Seyyahların gözlemlerinden, bunların çok çeşitli olabilecekleri anlaşılmakta, ancak ne yazık ki şekilleri iyice belirlenememektedir. Bunların bazıları insanbiçimli, bazıları da "meme biçimindedir." Bunlar keçeden, bezden, ipekten, hatta içine yün sıkıştırılmış teke derisinden yapılmıştır; evlerde çeşitli yerlere, ev sahibinin başı üzerine vs ... ya da gerçek sunaklar gibi kabul edilen ve saygı gösterilmediği zaman ölümle cezalandırılan üstleri kapalı arabalara konulur. Bunlar modern putlar gibi birçok nesneyi birlikte temsil etmektedir; örneğin toprak tanrısı (veya toprak tanrıçası) ile karısı ve erkek çocukları gibi (G.29, s. 88). Ayrıca hastalıkları iyileştireceği umulan tıbbi aletler ("bir çocuk hastalandığında bir put yaparlar ve çocuğun yatağına bağlarlar") (G.29, s. 36), hayvan sürülerinin koruyucuları, "süt ve yeni doğan kuzuların paylaştırıcısı," belki de imparator veya onunla ilişkili olan bir şey, ölüler, yani herhalde ata; aslında bu liste eksiksiz olmaktan uzaktır.

Bazı kaynaklara göre tıpkı atlar ve develer[7] gibi konuştuğu sanılan bu putlara, Türkler ve Moğollar, masaya oturdukları zaman yemeklerinin ilk lokmalarını, hayvan sürülerinin ve kısrakların ilk sütünü, öldürülen hayvanların kalbini sunarlardı. Bu bilgileri veren seyyahların ahşap veya maden putları belirtmemiş olmaları hayret vericidir, ancak bunların bazı ayrıntılar dışında çoğu kere gerçeğe sadık kaldıkları da kuşku götürmez. Atalar tapımı Ebû'l-Gazi tarafından unutulmamış ve

---

[7] Bkz. G.29, s. 35-38; G.30, s. 83, 96, 97, 320; G.35, s. 58-61, 149; G.11, s. 490; N.43, 2, s. 261. Ermeniler için bkz. G.14, s. 306-307 vb.

kendisi, "bu utanç verici geleneği, sevilen ölülere karşı bağlanmanın bir sonucu" olarak kabul etmiştir. "(Ataları temsil eden) bir bebeğin önüne yemeklerinin ilk lokmalarını koyuyorlardı; yüzünü ve gözlerini temizlerler ve sonuçta önünde yerlere kadar eğilirlerdi" (C.1, 1, s. 17). Bu anlatılanlar herhalde bir miktar abartılıdır.

Dualar

Duaların, putlara yapılan bu sungularla birlikte (bkz. aşağısı) yer almaması gariptir. Eski tarihlerde bu tür dualardan hemen hemen hiç söz edilmez, oysa bunlar, özellikle yere şarap dökme eylemleriyle birlikte günümüzde de oldukça çok sayıdadır (Q.39). Yanılmıyorsam günümüze kadar bu konuda yalnızca Kitanların dört mısrası ulaşmıştır (Q.39, s. 4). Bunun yanı sıra Tengri ve diğer tanrılara yapılan dualardan hiç söz edilmemektedir. Moğol dönemi için Plan Carpin ve Hayton; modern zamanların başı için Gmelin olmak üzere, çok sayıda kaynak bu tür bir duanın olmadığını ileri sürmektedir. Plan Carpin, "(Tanrı'ya) ne dualarla, ne övgülerle ne de herhangi bir törenle tapmıyorlar" (bkz. G.29, s. 35) demektedir. Hayton'a göre de: "Tanrı'ya ne duayla, ne tapınarak, ne perhizle ve ne de herhangi bir hayır eylemiyle saygı göstermiyorlar" (G.16, s. 217); Gmelin de Krasnoiarsk ve Tomsk Tatarlarında herhangi bir ibadet şeklinin bulunmadığını iddia etmektedir (J.12, 1, s. 169-197). Bunlar şüphesiz yanılmakta ya da abartmaktadırlar; buna karşın diğer kaynaklar da konuyla ilgili olarak genellikle sessiz kalmaktadır. Demek oluyor ki Türk-Moğol topluluklarında düzenlenmiş tören şeklindeki dualar, şu veya bu nedenle gözlemcilerin dikkatini çekmemiştir. Oysa bunlar vardı, bazı ortaçağ seyyahları da bizim gibi bunu gayet iyi biliyordu. Akançlı Grigor şunu söyler: "Tanrı'nın yardım etmesi için yakarıyorlardı" (G.5, s. 289); Krigos ise şöyle der: "Her durumda Tanrı'nın adı dillerindeydi" (G.13, s. 249). Bu dönemde veya daha eskiden, diğer kaynaklar Tanrı'ya yönelik ya da gök cisimleriyle ateş gibi ikincil tanrılara yönelik olsun saygı ve sevgiden söz etmektedir. Bütün bunlar belki oldukça karmaşıktır, ancak bir gerçeği belirtir. İbadeti ifade eden kelimelerin tümü eski Türkçede vardır: *udun,* "ululamak;" *uduğ,* "ululama;" *tap,* "tapmak, hizmet etmek;" *tapın*, "şükretmek, tapmak" (B.10; Hamilton'un açıklamaları için bkz. B.8, s. 108, 129). *Ötün*, yani "dua aracılığıyla istemek" de eski Türkçede vardır, ancak ilk anlamının "anlatmak, açıklamak" olduğu; *öt* ve *ötünç* kelimelerinin de sırasıyla, "tavsiye" ve "teşvik" anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Metinlerin incelenmesi dinle ilgili bir anlamlarının bulunmadığını, ancak "Han'a bazı istekler sunmak," "onu desteklemek" anlamlarında kullanıldığını düşündürtmektedir. Bu yalnızca duanın

VIII. yüzyıl Türk kayıtakları tarafından belirtilmediğini gösterir. Bununla birlikte duanın varlığına bundan önceki ve daha sonraki kaynaklarda işaret edilmiştir.

Bize ulaşan en eski dua, Hiung-nuların MS 328 yılına tarihlenen şu kısa sözleridir. Terk edilmiş bir şehir bulunduğunda *şan-yu,* "atı üzerinde, iki elini havaya kaldırarak başını eğdi ve şöyle haykırdı: Ey Gök! Bana onu verdiğin için teşekkür ederim" (I.35, s. 1092). P.W. Schmidt'in buna gereğinden çok önem verdiğini sanıyorum (P.64, 9, s. 12-13) çünkü bu herhangi bir ritüel anlamına gelmemekte, yalnızca kişisel bir heyecanı dile getirmektedir. Buna karşın Hiung-nular, Tien şanları geçerken, atlardan indiklerinde ve dua ettiklerinde (I.2, 2, s. 178) ve Tu-kiular "attan dua etmek için indiklerinde" (I.35, 2, s. 1499) yapılan törenler dikkati çekmektedir. Hoytu Tamir yazıtlarında, Tengri isminin iyelik son eki (*tengrim*, benim Tanrı'm"), O'na seslenildiğini düşünülmektedir; yazar, daha alt sınıftaki güçlerden de "savaşın olmamasını," "iyi bir kabul," "iyi bir yol" ve *kut*'u istemektedir (A.18, 2, s. 110-115). *Irk Bitig*'de kuzgun, "Tanrı'ya doğru yakarmakta," ancak köle isteklerini hâlâ beye sunmaktadır (§ LIV).

Gerçek bir ritüelin varlığı Moğol çağında açıkça fark edilmektedir. *Gizli Tarih*, Cengiz Han'ın Merkitler tarafından izlendiği ve Burkan Kaldun'a sığındığında, tehlike geçtikten sonra şöyle seslendiğini aktarmaktadır: "Her sabah Burkan Kaldun'a kurban keseceğim, her sabah ona yakaracağım.... Bunu söylerken güneşe dönmüş durumda kemerini boynuna bağladı, başlığını elinde tuttu, göğsüne vurarak ve güneş yönünde dokuz kez eğilerek yerlere şarap döktü ve dualar etti" (§ 103). Belge önemlidir, ancak tartışmaya açıktır. Cengiz Han dağda mıdır değil midir? Güneşe mi, dağa mı, yoksa Göğe mi yakarıyor? Bununla birlikte diğer kaynaklardan edinilen bilgiler sayesinde[8] anılan törenin aşağıdaki unsurları içerdiği açıkça görülmektedir: Yüksek bir yere çıkılıyor; zaman "sabah" olduğundan, herhalde yükselmekte olan güneşe doğru dönülmektedir; bağımlılık nişanesi olarak kemer çözülmekte; başı açık durulmakta; göğüse vurulmakta ve dokuz kez yere eğilmektedir. Gerçekte, bu tören Moğol çağında birkaç küçük değişikliklerle aynı şekilde uygulanmış ve bazen gerçek bir inzivaya çekilme niteliğini alabilecek bir tören söz konusu olmuştur (R.33; R.46): "Cengiz Han tek başına bir tepenin doruğuna çıktı, başını açtı, yüzünü dünyaya çevirerek, üç gün üç gece dua etti" (H.7, s. 80-81). "İki ordu karşı karşıya geldiğinde, Batu ... bir tepenin doruğuna çıktı ve bir gün bir gece güçlü Tanrı'ya

[8] Cengiz Han'ın duası için: I.3, s. 138; H.41, s. 954; Batu'nun duası için: H.7, s. 270-271; H.8, s. 57. Daha genel olarak D.70, 1, s. 207; G.3, s. 57 vb.

dua etti ve yakındı" (H.8, s. 57). Bu zamanlarda veya başka zamanlar, "güneşe doğru dönmüş durumda" yapılan dualar, daha çok öğle zamanı, güneşin meridyenden geçtiği sırada yapılmaktadır. Plan Carpin Moğolların "güneye doğru dönerek hükümdarlarının tasvirini selamladıklarını" gözlemlemiştir (G.29, s. 37). Yakût ise XIII. yüzyıl Kırgızlarının "güneye doğru dönerek" dua ettiklerini söylemektedir (H.15, 2, s. 215). Belgelerden, çoğu kez (Göğe değil de) güneşin kendisine yönelmenin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Kitanlarda tören elbiselerini giyen hükümdar güneşi selamlamaktadır (I.34, s. 74). Bar Hebraeus, Reşidüddin ve Cüveyni'ye göre, hükümdarın seçildiği kurultaylar sırasında, toplantıya katılanların tümü çadırlarından çıkmakta ve dizlerini güneşe doğru kırmaktadır (G.3, s. 393; H.7, s. 189, 252, 568; H.8, s. 31, 182, 202). Ebû Dulef Mis'ar, Oğuzların dualarını güneşe, ancak batan güneşe doğru yönelttiklerini ileri sürmektedir (H.15, 1, s. 214). Bu gibi duaların Tu-kiularda da bulunması olasıdır, çünkü yön değişiminden önce çadırlarını, "güneşin doğduğu yöne karşı saygı duyulması dolayısıyla" doğuya doğru çevirirlerdi (I.25, s. 10, 18).

Görüldüğü gibi duanın özellikle rastlantıya bağlı ve dönemsel olduğu anlaşılmaktadır. Acaba her gün yapılmış olması mümkün müdür? Buna ilişkin bir kanıt yoktur. Ay da aynı şekilde tapınmaya konu olabilirdi. T'o-palar, ilkbahardaki gün-tün eşitliğinin sabahında güneşi selamladıkları gibi, sonbahardaki gün-tün eşitliğinin görüldüğü akşam da ayı selamlarlardı (I.35, 2, s. 1368). Burada konuyla ilgili söylediklerime karşın Moğol metinlerinde dualara konu olanın Tengri olması nedeniyle güneş aracılığıyla seslenilenin aslında Gök Tanrı olduğundan hemen hemen eminim. Moğol metinleri, dualar için belirgin iki hedef göstermektedir: hükümdarın uzun ömürlülüğü ve savaşın başarıya ulaşması. Moğol hükümdarlarının Batılı prenslere gönderdiği tüm mektuplar, başarı için gerekli duaları hatırlatmaktadır. Argun, Fransa kralına, dualarını Tanrı'ya yöneltirken hücum etmeye hazırlandığını haber verir (D.26). Gazan, Papa VIII. Boniface'yi savaşın başarıyla sonuçlanması için dua etmeye çağırmaktadır vs (D.22).... Çeşitli mezheplere bağlı din adamlarını vergiden, zorunlu işlerden ve hacizlerden muaf tutan ve genellikle *soyurgal* şeklinde adlandırılan, hoşgörü fermanlarının hemen hemen tümünün (bunların dışında kalanlar için bkz. 1252, 1275, 1297'dekiler) verilmesinin, rahiplerinin hükümdarın uzun ömürlülüğü için dua etmelerine bağlı olduğu yinelenmektedir.[9] Bu konuda ya-

[9] Bu fermanlar özellikle Çin kökenlidir (Yuan'ların Moğol hanedanı); diğerleri Altınordu'dan gelmektedir. Bildiğim kadarıyla İran kökenli olanlar bulunamamıştır, ancak Reşidüddin bunların birini kaydetmiştir. Bkz. Chavennes'in D.3'deki sistematik çalışması ve Haenisch'in

zı yazanlar adı geçen fermanlardan söz ettiklerine göre, Moğol hükümdarlarının kendi ömürlerinin uzun olması için dua edilmesini istemelerinin oldukça iyi bilinir olması gerekir. Rubruck bunu şöyle açıklamaktadır: "İsa'ya, ona mutlu ve uzun bir hayat vermesi için dua ediyoruz, çünkü ömürleri için dua edilmesini arzu ediyorlar." Ve daha iyi dua etmek için daha rahat edeceği bir yer istemektedir. Oradaki ikametini uzatmayı arzuladığında, Hakan'a gerekçe olarak onun için "Tanrı'ya dua etmek" amacıyla kaldığını ileri sürer (G.35, s. 7, 73, 176, 182). Rabban Çauma hanın yanına gelince hemen uzun ömür diler. Yoldaşı Mar Jabalaha, Argun'un tahta çıkışı sırasında "onu kutlar ve saltanatının uzun ömürlü olması için dua eder" (G.9, s. 26, 51). Hulagu, Vartan'a der ki: "Seni, bütün kalbinle tüm kalbinle benim için dua edesin buraya çağırttım" vs (G.18, s. 301). Bunlarda Moğollara ait bir yenilik olduğunu sanmıyorum. Belki tek duaları, halkın yüksek çıkarı için kralın saltanatının uzaması amacına yönelik olan Şa-to Türklerinde bu tür duaların daha önceki izleri bulunabilir (O.72, s. 232) ve bunların sürekli olarak yapılmış olması olasıdır. Esasen bu tür dualar kaybolmalarından çok sonra bile dolaylı olarak devam etmiştir. Gmelin, Kousnetzk Tatarlarının coşkuyla "beni öldürme" şeklindeki kısa cümleyi söyleyerek ve doğuya doğru dönerek (yeni bir yön değişimi?) Tanrı'ya dua ettiklerini bildirmektedir (J.12, 1, s. 113). Kuşkusuz, geçirilen belirli bir evrim sonucunda, hayvanların çoğalması için Tanrı'ya dua edilmektedir (J.19, s. 284), oysa geleneksel olarak yukarıda da görüldüğü gibi *ongon*'lara seslenilmekteydi.

Eskiden çeşitli yayınlarda ifade ettiğim veya ima etmiş olabileceğimin tersine dua etmenin bilindiğine kesin olarak inanıyorum. Elimizde, ilk önceleri gördüğümden çok daha fazla sayıda kanıt vardır ve bana öyle geliyor ki, insandan Tanrı'ya doğru iletişim olmadan bir dinin var olmayacağı gittikçe daha fazla açıklık kazanmaktadır.

Sungular

Evcil putlara yapılan sungulara tekrar geri dönmeyeceğim: bunlar, görünürde, en çok rastlanan putlardır. Çinliler, Hiung-nuların ölmüş *şan-yu*'ya şarap ve pirinç sunguları yaptıklarını söylediklerinde cenazeyle ilgili bir putun söz konusu olduğunu sanmıyorum (I.29, s. 261). Plan Carpin'e inanılacak olursa (G.29, s. 38), başka

---

daha sonraki tarihli ve daha eksiksiz çalışması olan D.8. Ayrıca bkz. O.85'e bkz. Buna benzer fermanlar İslam dinini kabul eden Türkler tarafından da verilmiş, ancak bunlar bu konuda putperest geleneğine sadık kalmışlardır. Bkz. C.11; C.25.

her türlü nesnenin, gök cisimlerinin, ateşin, toprağın yanı sıra; İbn Rüşd'ün Avarlar için farklı dönemlerde belirttiği gibi (H.25, s. 166), Gmelin'in Çuvaşlar ve Yakutlar için gösterdiği (J.12, 1, s. 44; 2, s. 498) ve etnografya verilerinin Kırgızlar için açıkladığı şekilde (Q.24, s. 247-248), özellikle bu sunguların ağaçlara sunulduğu veya ağaçların sungu alma yeteneği olduğu sanılmaktadır. Özellikle ateşe yapılan sungular için elimizde çok sayıda belge vardır. XVII. yüzyılda genç kız, evlenmesi sırasında, bir koyun kuyruğunun üç yağlı parçasını eline alır, ocağın önüne diz çöker, yağlı parçaları ateşe koyar ve yakar (I.32, s. 129). Genç kız, yaklaşık iki veya üç yüzyıllık bir süreden sonra hâlâ bunu yapmaktadır (O.84, s. 45; J.3, s. 191). Bu tören, Kitanlar tarafından uygulanan *Gizli Tarih*'in de belirttiği ve bir diğerine bağlı olan eski bir töreni hatırlatmaktadır. Kitanlarda, yılın sonundan bir önceki günde soylular ve şefler bir araya gelirler ve yakmak için tuz ile koyun yağını fırına koyarlardı (I.36, s. 267; ayrıca bkz. s. 214, 118). Şaman ve *beki*'ler toplumsal konumlarına göre, "ateş tanrısı için yakarmalarda bulunurlar daha sonra ateş önünde iki kez eğilmek için hükümdarı çağırırlardı" (*a.y.*). *Gizli Tarih*'e göre büyüklere toprağın ilk ürünleri sunulurdu ve bunu yapmak için anlaşılması zor bir deyimin Çinliler tarafından yapılan yorumuna göre, "yiyecekleri önce toprakta yakıp sonra sunmak" gerekirdi (§ 70; bkz. D.19, s. 300). Olay biraz karmaşıktır, ancak *Yuançe*'nin buna benzeyen öyküsü Kitanlarınkine oldukça yaklaşmaktadır: "Her yıl onikinci ayın birinci gününden sonra Moğol subaylarına, eti ... ispirtolu içkilerle ve kısrak sütüyle birlikte yakmak için toprakta bir delik açmaları sırasında yanlarına Şamanları almaları emri verilirdi. Şaman ölü hükümdarın ismini Moğolca çağırır ve kurbanlar sunardı" (*a.y.*, s. 302).

Genel olarak Tu-kiular döneminden beri, toprağın ilk ürünleri gün tanrılarına (G.29, s. 38) ve yeni yılda yıl tanrılarına (I.6, s. 65) sunulurdu. Sungunun aldığı en özgün şekillerden biri kımız ve kısrak sütünün toprağın, atın, evin üzerine ve dört ana yönün her birine doğru serpilmesidir. Günümüzde de uygulayıcılarının bulunduğu bu sungu şekline (Q.68, s. 167, 170; M.48, s. 333 vd) çok daha önce Plan Carpin ile Rubruck ve sonra Pallas ve Strahlenberg tarafından sık sık değinilmiştir (G.35, s. 58-61, 241-242; G.29, s. 38; J.20, 3, s. 433 vd; J.24, s. 166). Bu gelenek günümüzde Türkiye'de bir kalıntı olarak kabul edilmekte, ancak bunu yaşatan Aleviler gülsuyu serpmeyi tercih etmektedir (R.24, s. 163; Q.12, s. 184). Konu üzerinde bilgi verenler töreni her zaman hemen hemen aynı şekilde tanımlamaktadır. Örneğin Kiragos (G.7, s. 201), "Bunlar kımız içtikleri zaman içlerinden biri eline bir kâse alır ve içindekini göğe doğru ve dört ana yönde serper" demektedir.

Kurban

Sungu ile kurban arasında psikolojik olarak çok az fark vardır (P.35, s. 14, 16). Moğollar bunun bilincinde olup *takilga* kelimesini "sungu, tanrıya adama, kurban" anlamında, *tabig* kelimesini de aynı anlamda ve ayrıca "ilahi dua" anlamında kullanmaktadırlar (E.16, 3, s. 1598, 1658). Ancak burada kurban kelimesini sunguları dışlayarak terimin dar anlamında kullanacağım (krş. P.35; bkz. Q.53). Altaylılarda kurban etme zorunlu olarak "kendi malını, yani bizzat kendini kurban etmek" (P.76, s. 348), daha çok elde etmek için elindekinin birazından yoksun kalmak demek değildir (P.35, s. 2). Görünürde akılcı olmayan amaçlarla görünmeyen için öldürmektir. *Yağiş*, "kurban" kelimesi (F.17, s. 908-909) veya Kaşgarlı'ya göre, "çoktanrılı Türkler tarafından putlarına adanan kurban" (B.10, 3, s. 10), runik harflerle bir geyiğin, yani kurban edenin sahibi olmadığı bir hayvanın yanında yazılı olarak bulunmaktadır (A.27). Bu, Hubert ve Mauss'un olayla ilgili olarak verdiği şu tanıma uymaktadır: "Bu, kutsal olmayanın kurban aracılığıyla, kutsal olanla temas kurma yoludur" (P.35, s. 16). Kurbanın bir ölçüde avla bağlantılı olmasının günümüzdeki kanıtlarını, kurban törenlerinde av tanrılarına edilen dualarda bulmaktayız (D.27, s. 20-22). Buna karşın kurbanla, yenilenlerin toplu olarak öldürülmeleri, bir tür cinayet olan öç alınmak istenen kişilerin öldürülmeleri, sakınılan kimselerin veya özellikle resmi cenaze törenlerinde çalışmış olup (örnek: G.29, s. 81) ortadan kaldırılması sessizliği sağlayan ve böylece gömütün gizli kalmasını sağlayan kişilerin (bkz. aşağıya); şehirlerin alınmasının ertesi günü ölüleri rahatlatmak, öte dünyada onlara yoldaşlık edecek malları bırakmak için ölüyle birlikte gömülen diğer kişilerin öldürülmeleri arasında tam anlamıyla bir ayrım yapmanın gerekli olduğu görülmektedir. Son zamanlarda görülen örneklere karşın hataların arınarak veya bir para cezası ödeyerek telafi edilebilmesi için Moğolların adak kurban etmeden haberdar olmadıkları anlaşılmaktadır. Buna karşın kurban, ibadet, dua ve teşekkür aracılığıyla yapılan sungularla cenaze ve ataya değin sungular yaygındı. Bunları cenazeleri incelerken göreceğiz, şimdi yalnızca birinci tür kurbanlara değineceğiz.

Kurban Türk-Moğol törelerinde temel bir yer tutar. Her şey kurban için bir neden olabilir:[10] Zaferi istemek ya da zafer dolayısıyla teşekkür etmek için (yukarıda gördüğümüz gibi bayrağa olabilir, ancak ayrıca açıkça belirtildiği gibi tanrılara ve Göğe yapılabilmektedir); barış ve anlaşma sağlamak için; kuraklık zamanında yağmur yağması için (N.16, s. 12) ve XVIII. yüzyılda bilindiği üzere, ayrıca Tuluy'un

[10] "Kurban nesneleri" : "Kurbanın uğruna adandığı ... bu tür nesneler" (P.35, s. 12).

uzun hastalık döneminde de görüldüğü gibi, eskiden de hastaların iyileşmesi için kurbanlar sunulurdu (J.12, 2, s. 89; Q.144, s. 506). Görünmezin desteği haline gelen herhangi bir nesne, Gök, Yeryüzü (ya da Gök ile Yeryüzü bir arada), dağ, su, kaynaklar, nehirler ve ırmaklar, yıldızlar, ateş ve ocak, ağaçlar, taşlar ve kayalar, ata, bayrak, putlar ... ya da *Gizli Tarih*'in bildirdiği gibi (§ 189) Ong Han'ın kesilmiş başı şu veya bu nedenle özel saygı sunulmasına neden olabilir. Bunun yanı sıra çoğunlukla kurbanın kime yapıldığının öğrenilmesi, duanın kime yapıldığını anlamaktan daha kolay değildir. Ateş önünde bir hayvanın öldürülmesi, hayvanın ateş için öldürülmesi amacıyla gerçekleştirilebildiği gibi, Gök Tanrı için de olabilirdi. Çin yazıtındaki *Po-ten-ning-li*'nin, Göğe bütün kurbanların yapıldığı, yeryüzünün de tanrısı şeklinde sunulduğu hatırlardadır. Eskiden olduğu gibi son zamanda bile Göğe en üst düzeyde kurban verilmesi, kuşkulu durum ve yerlerde gerçekleştirilen kurbanların büyük bir çoğunluğunun onun için yapıldığını düşündürmektedir. Bu konu hakkında duyulan kuşkular, kurbanın töreleri, sıklığı, hatta bazı durumlarda varlığıyla ilgili olarak duyulan kuşkuları belki de haklı çıkarmaktadır. Heftalitlerin, Göğe yönelik olarak gerçekleştirdiği günlük ibadetler kurban niteliğinde midir yoksa günlük dua etme şekli midir? Cengiz Han, "her gün Burkan Kaldun'a kurban adayacağım" derken bununla ne amçlamaktadır? O sıralarda her gün hayvan kurban adamayacak kadar fakirdi. Kaynakların verdiği tarihler gösterişli törenlere ait tarihlerdir. Bunlar çok çeşitlidir. Sabahın, günün seçilen saati olduğu Kitanlarda (I.33, s. 338), hakkında ayrıntılı bilgilerimiz olan, kurban adamayla ilgili takvim oldukça karmaşıktır. *Leoa-çe*'ye göre, altıncı ve dokuzuncu ay dışında, her ay, ayın birinci gününde göğe, dünyaya ve ataya adak kurban edilirdi; ikinci gününde Göğe, dünyaya, ünlü dağlara ve büyük nehirlere; üçüncüde aya, Mu-ye dağına, rüzgâra, dünyaya, Göğe iki kere; dördüncüde aya, Mu-ye'ye, rüzgâra, geyiğin ruhuna; beşincide Gök ve dünyaya, ilahi kadına, Mu-ye'ye, rüzgâra, beyaz atın ruhuna; yedincide Gök ve dünyaya, sonra yine Göğe; sekizincide Mu-ye'ye; onuncuda üç kez Gök ve dünyaya, onbirincide, Mu-ye'ye; onikincide Gök ve yeryüzüne ve geyiğin ruhuna kurban adanırdı. (I.34, s. 81-83). Çoğu kez, yılda iki kez, herhalde gün-tün eşitliği sırasında, ilkbaharda ve sonbaharda kurban adanırdı; yazlık kurbanlar ve Uygurlarda kışlık kurbanlar gün dönümlerinde adanırdı (I.23, s. 57); herhalde Hiung-nularda kurbanlar yılın başında adanıyordu (I.17, s. 59; I.15, s. 76-77; I.14, s. 48) ve kuşkusuz onlardan sonra gelen diğer bütün toplumlarda (bazen toprağın ilk ürünlerinin sunulması şeklinde değilse bile) kurban adanıyordu. Tu-kiuların adadığı büyük kurbana ait tam tarih Çinliler tarafından büyük bir kesinlikle verilmektedir; bu ta-

rih, ayrıca Hiung-nulara ait büyük kurbanların tarihi de olabilirdi ve beşinci ayın ortadaki on günlük döneme veya daha hassas olarak bu dönemin sekizinci gününe rastlamaktadır. "Beşinci ayın ortasındaki on günlük dönem sırasında Gök Tanrı'ya kurban adamak için toplanırlardı;" "beşinci ay süresince, Göğe adamak için çok sayıda koyun ve at öldürüyorlar" (O.78, s. 214; I.25, 1, s. 42). Tu-kiuların saltanatı zamanında beşinci ay 13 Mayıs ile 11 Haziran tarihleri arasında başlardı. Dolayısıyla kurban, sınır tarihler olan 21 Mayıs ile 19 Haziran günleri arasında adanmış oluyordu ve kuşkusuz ki bu kurban, yaz başı kurbanını oluşturuyordu.

Bilindiği gibi hiçbir kurban kutsal yerin dışında adanamaz, aksi halde cinayete dönüşür (P.35, s. 33). Pelliot'un söylediği gibi, Çin kaynakları Tu-kiuların üç büyük kutsal yeri olarak ata mağarası, *Po-teng-ning-li* ve To-jen nehrinin yakınında bilinmeyen bir yeri belirtmektedir. Anılan Çin kaynakları bunların ikisi arasında kurban adandığını belirtmektedir ve kuşkusuz üçüncü yerde de kurbanlar adanıyordu (O.78, s. 219). Ataların ikamet yeri, özellikle bir mağara, doğal bir tapınak niteliğindedir. Çok sayıdaki belge, bir nehrin kaynaklarının (?) veya daha doğrusu nehrin yukarısına doğru ilk akıntılarının diğer bir tapınağı oluşturduğunu belirtmektedir. *Yuan-çe*, Moğol konfederasyonunun büyük yemin yerini, A-lei kaynaklarında tam olarak belirtir (*MGT*, § 141; ayrıca bkz. O.35, s. 106-107). Tu-kiular, Gök Tanrı'ya kurban adamak için Tamir nehrinde toplanırlardı; diğer boylarda kurban bir köprü üzerinde adanmaktadır (I.25, 1, s. 191). Arazinin her türlü yüksek yeri kutsal bir alan oluşturmaktaydı ve belki de bayrağın toprağa dikildiği yer yarı bir kutsal alan oluşturmak için yeterli olmuştur. Metinler, Türk-Moğol boylarının kendi kültlerini uygulamak için ne ölçüde kutsal ve gizemli bir yere ihtiyaçları olduğunu oldukça iyi bir şekilde belirtmektedir. Hiung-nularda, her kampta, kurbanlara ayrılmış bir alanın, bir kurban "evi"nin varlığından söz edilmektedir; bu deyimler T'o-palarda da yer alr (I.17, s. 59; I.15, s. 77; I.14, s. 47; N.32, 1, s. 59); daha sonraları kurban odasından, "tapınak"tan söz edilecektir (I.11, s. 440). Bu konuyla ilgili kayıtları daha önce belirtmiştik.

Deve dışında evcil hayvanların hemen hemen tümü kurban edilebilir, ancak bozkır toplumları tarafından en fazla tercih edilen hayvan kuşkusuz Sibirya ormanlarındaki rengeyiğinin yerini alan attır (M.35, s. 92; M.21, s. 155; Q.119, s. 64 vb). Herodotos ve Strabon'un İskitlerde ve Massagetlerde atın adanması ve özellikle boğulmasıyla ilgili söyledikleri, Türkler ve Moğollar için bugün de geçerlidir (G.17, 4, s. 60-61; G.39, XI, s. 8). Ortaçağda ve günümüze kadar atın kurban edilmesi ayinlerin en büyük olayı olarak kalacaktır. Radlov'un bu kurban töreni hakkında

yaptığı tanımlama (M.55, 2, s. 20-50; iyi bir özeti için bkz. P.24, s. 175 vd), Şaman seansıyla ilgili olarak yaptığı tasvir kadar klasikleşmiştir. Ancak örneğin koyun, boğa, köpek gibi diğer hayvanlar ve yalnızca Tunguzlarda olmak üzere (bunların ismi belki de domuz anlamını taşımaktadır; bkz. Türkçede *dongus* kelimesi) domuz bazen tek başına bazen atla birlikte kurban edilirdi. Kitanlarda ve onlardan sonra Mançularda beyaz bir atın ve hem atayı hem de Gök ile Yeryüzünü temsil eden siyah bir boynuzlugilin birlikte kurban edilmesi oldukça karmaşık görülmektedir. Bu onların diğer hayvanları da, bir ak koyunla bir kara koyun gibi, her zaman karşıt çiftler halinde kurban ettikleri olasılığını akla getiriyor (I.34, s. 11, 18; I.14, s. 40; I.15, s. 56; D.9, s. 426). Devenin kurban adağı olarak kullanılması olağanüstü bir olay sayılmalıdır ve bununla ilgili bir açıklama bulmak oldukça ilginç olacaktır. Bu konuya ilişkin yaptığım araştırmalardan pek hoşnut değilim (R.9). Rengeyiği için söz konusu olduğu gibi köpeğin kurban edilmesi, yük çeken hayvanları hedef alan kuzey ülkelerinde geçerli olup bu geleneğin devam etmesinin nedeniyse köpeğin bozkırların iklimine uyum sağlayabilmiş olmasıdır. Bu kurbanlar yemin yoluyla Komanlar, Bulgarlar ve Macarlar ve ölünün ruhuna Kızıl Dağ'a kadar eşlik etmek üzere Vuhuanlar tarafından uygulanıyordu (I.28, s. 74). Ayrıca oldukça karmaşık bir bağlamda olmakla beraber Kitanlar tarafından da uygulanmaktaydı. Sekizinci Ay'ın 8'inde hükümdar, beyaz bir köpeği, yatmak için kullandığı çadırın yedi adım ötesinde öldürüyor ve hayvan sadece kuyruğu toprağın dışında kalacak şekilde gömülüyordu; yedi gün sonra da çadırını gömülü köpeğin başı üzerine taşıyordu. R. Stein, bu olayla ilgili olarak mumyalanmış bir köpeği uzun bir sırığa yerleştiren Yutşenlerle ilgili bir Çin hikâyesini anımsatmaktadır. Açıkça görülüyor ki, söz konusu olan, Altay halklarına özgü, klasik şekilde gerçekleştirilen, Göğe kurban adanmasıdır, ancak iki olay arasında herhangi bir ilişki görmüyorum ve bu konuyla ilgili doyurucu bir açıklama da bulamıyorum (I.34, s. 135-136). Ancak köpek, yavaş yavaş toplu kurban edilmemeye başlandı, ancak eski törenlerin anısı kalmıştır. *Gizli Tarih*'te bu eski törenler belirtilmekte ve "mumyalanmış bir köpek"ten, "bazı sungularda kullanılan mumyalanmış bir köpekten" söz edilmektedir (D.19, s. 304). Etçil hayvanın bu temsiline, Kitanlarda gördüğümüz tahta tavşan karşılık gelmektedir ve iki gruba ayrılmış kişiler, üçüncü ayın üçüncü gününde kutlanan bir bayram sırasında ata binmiş durumda, bu tavşana silah atarlar (I.34, s. 127). Bu kutlama herhalde tavşanın tabulaştırılmasından sonra meydana gelmiş olmalıdır ve Türk-Moğol topluluklarında sık sık düzenlenen bu olay, Türkiye'de de Alevilere özgü olup dünyada oldukça yaygındır (R.28; P.67; Q.21).

Kurban için temel önemde kabul edilen ölçütten ayrı olarak kaynaklarımız, kurban edilen hayvanda bulunması gerekli niteliklerden hemen hemen hiç söz etmez. Kurbanın erkek cinsten olması zorunlu değildir, çünkü *Gizli Tarih*, en azından bir kısrağın adak olarak kurban edilmesinden söz eder (§ 141). Anadolu'da geleneksel olarak Tahtacılarda söz konusu olduğu gibi, hayvanın yarasız, lekesiz ve tertemiz şekilde kurban edilmesinin gerekli olup olmadığı bilinmemektedir (ancak bu, onlarla birlikte İslamdan alınmış olsa gerek). Olayların büyük bir çoğunluğunda, beyaz ve saf olduğunu belirtebilmek için sadece dış görünüşüne dikkat edilmektedir. Bu sessizlik, ondan beklenen niteliklerin çıkardığı gürültüyle çelişki halindedir: beyaz, sarı, sağlıklı, güzel, daha kullanılmamış olması gerekmektedir (Q.68, s. 374). Kurban edenin kimliğine ilişkin olarak, kurban edilen hakkındakinden daha fazla bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte her ne kadar tek başına yapılan kurban varsa da, kurbanın genellikle, ailenin, boyun ya da imparatorluğun ortak bir eylemi (Ne zaman? Nasıl? Neden?) sonucunda meydana geldiği görülmektedir. Ortak kurbanda, toplumun her üyesi işe karışır ve bunun dışında kalmak, boydan dışlanması anlamına gelmektedir. Bu macera, Bodoncar'ın gayrimeşruluğundan kuşkulanılan oğlunun başına gelmiştir (*MGT*, § 44). Çoğunlukla kurban eden kişi, bir kez daha cinayetin sorumluluğunu alan baba, şef, hükümdar ve aynı zamanda rahip olarak değil, ancak ruh uzmanı ve "insanbiçimli hayvan" şeklinde hareket eden Şamandır. Özel durumlarda ve belli amaçlarla, kadın dahil, herkes bu eylemi yapabilir. Bu nedenledir ki, günümüzde, genç evli kadın, evin sahibesi olabilmek için ateşe kurban adamaktadır (O.84, s. 45). Dolayısıyla kurban düzeyinde sorumlu olan kişinin kendisinin kurban eylemini yerine getirmesi gerekmektedir. Her yıl, Tu-kiuların hükümdarı, kurban eyleminde hazır bulunmaları için soyluları ata mağarasına götürürdü. Kendisinin gidemediği durumlarda yüksek bir memuru yerine vekil atardı (I.6, s. 15).

Türk-Moğol metinleri kurbanla ilgili olarak ancak tek bir tanımlamada bulunuyorlar; bu da kısa, çevrilmesi ve yorumlanması güç bir tanımdır. *Gizli Tarih* ve bununla ilgili az sayıdaki Çin kaynağına dayanarak, ilkbaharda sadece atalara kurban adamak için imparatoriçelerin (*hatun*) öncülüğünde belirlenen, ancak daha önceden görülmemiş bir yere gidildiğini öğrenmekteyiz. "Birileri" (belki Şaman? Ligeti buna inanmaktadır, ancak dayandığı nedenleri pek anlayamıyorum) et ve içkileri toprakta yakarak adıyordu. Bunların bir kısmı atalara verilir ve Moğolcada et için *bilegür* ve içki için *sarkut* denen kalan kısım da orada bulunanlar arasında dağıtılırdı (*MGT*, § 70; ayrıca bkz. Q.94, s. 145-161). Bu tören, yitip gitmiş değildir, çünkü

Yuan-çe bundan söz etmektedir ve ayrıca gerek Kitanlarda ve gerekse Yutşenlerde, özellikle atalara yönelik olarak yapılan bir kurban dolayısıyla *acaru ineru* denen, alkollü içkilerle ve sütle birlikte "yiyeceklerin yakılması" şeklindeki deyimden söz edilmekte ve son olarak hâlâ günümüzde Ordos'ta bu gelenek sürdürülmektedir (I.34, s. 64; D.19, s. 300-306; M.47, s. 9). Bundan daha önce de söz etmiştim.

Kurban töreninin sadece bir tek şekilde yapıldığını ve bunun da aynen korunduğunu varsaysak bile bu konuyla ilgili bilgi kırıntıları, kurbanla ilgili töreni ortaçağda uygulanan şekliyle tekrar betimlememize olanak tanımamaktadır. Ancak bunlar eski zamanlarla yeni zamanlar arasında bir devamlılığın bulunmadığını göstermekte ve bunlarla ilgili bazı ipuçları vermektedir. Günümüzde özellikle zorunlu olan bir kazık bulunmasının daha eski zamanlarda da var olduğu, örneğin Rubruck, Vincent de Beauvais (bkz. G.35, s. 80, 82; G.27, s. 14) ve *Gizli Tarih* tarafından kanıtlanmaktadır. Bodoncar'ın oğlunun, kurbanla ilgili törenlerden dışlandığı zaman, "ilk başta, kurban alanına kabul edilmişti" denilmesi gibi, bu kez, "Jevüredey'i kurban alanından çıkardı" (*MGT*, § 43-44) şeklinde ifadede bulunuldu. Bazen bir tümsek üzerinde dikilen bir kazık çevresinde, daire şeklinde dönülürdü. Bu daire şeklindeki dönüşler son derece önemlidir. Tobgaçlar Çinlileşmeye başladıkları zaman, kısa bir süre önce "gün ağarmadan at üstünde tepeden tırnağa kadar silahlanmış ve arkasında yirmi atlının izlediği kralları tepenin çevresini dolaşıyordu. Silahlı olarak tepenin üstüne çıkıyor ve kurbanı adıyordu. Ve sonunda atına binerek tepenin çevresini tekrar dönüyordu. Buna "Gök turu yapmak" deniyordu (F.10, s. 178). Diğer yazarlar arasında Ricold, Moğolların iyi bir ata binmiş bir at cambazını koşturduklarını anlatmaktadır (G.2, s. 285). Kurban etme de değişik şekillerde yapılırdı. Daha yukarıda, yemin için kurban etmenin kılıç darbeleriyle yapıldığını ve "bir hayvanın ikiye bölünmesinden" söz edildiğini gördük. Ancak çoğu kez kanın akmaması için önlem alınırdı. İbn Fadlan bunu şöyle açıklamaktadır: "Türkler kurbanı kesiyorlar, ancak içlerinden biri koyunun başına öldürene dek vurmaktadır" (H.44, s. 23). P. Huc, bıçağı hayvanın yan tarafına sapladıklarını gözlemlemiş ve bu ona şöyle açıklanmıştır: "Biz, Çinliler gibi öldürmüyoruz.... Doğrudan kalbi hedefliyoruz. Yöntemimize göre hayvan daha az acı çekmekte ve kanın tümü içinde kalmaktadır" (J.14, 1, s. 343-344). Gmelin bunun daha klasik bir şeklini vermekte ve bu anlatım, Shirokogorov tarafından Tunguzlar için hemen hemen aynı biçimde tekrar edilmektedir (M.58, s. 36): "Şaman, büyük bir bıçakla hayvanın (koyunun) göğsünün sol yanında bir yarık açarak ... elini soktu ... ve kalbini oradan çıkardı" (J.12, 2, s. 89). Hayvan öldükten sonra derisi yüzülür ve parçalanırdı, bazen de bo-

şaltılarak ve üstünkörü şekilde mumyalaştırarak daha sonra kazığa geçirilirdi. "Bir kazık alıp, bunu arkasından sokup ağzından çıkarttılar" der Ricold (G.2, s. 285). İbn Batuta da (H.13, 6, s. 301) şöyle açıklamaktadır: "Büyük bir tahta sütun inşa ettiler ve ağzından çıkarttıkları bir tahta parçasını arkalarından sokarak atları buna astılar." Koman bozkırından geçerken Rubruck, "yüksek sırıklarla asılmış durumda, dünyanın dört tarafına doğru, dörtlü gruplar halinde yerleştirilmiş onaltı atın derisini" gördüğünü anlatır (G.35, s. 82). Göğe doğru yanlamasına gerilmiş bu at postlarının temsili çağdaş Sibirya-Altay dinleri tarihçilerinin en iyi bildiği temsildir. Tu-kiuların kurban edilen atların ve koyunların başlarını sırıklara asmaları dolayısıyla zamanla bir evrim olduğu düşünülebilir (I.25, 1, s. 9).

Yaptığımız bu kısa derlemeden, gerçek bir devamlılık göstermesine karşın kurbanla ilgili törenlerin kesin bir bütünlük oluşturmadığı ve özellikle eski klasik şekilleriyle tam olarak aktarılmadığı anlaşılmaktadır. Kültlere ilişkin bilgilerimizin genellikle yetersiz olduğunu kabul etmek gerekir. Bununla birlikte belgelerin daha iyi bir şekilde incelenmesinin daha fazla bilgiler sağlaması olanaklıdır.

6. BÖLÜM

SON GÜNLERDEN SONSUZLUĞA DOĞRU

Ölüm

Bouillane de Lacoste bir Moğol'un ağzından bana karakteristik gibi görünen şu cümleyi işitmişti: "Şamanlar bize hayatla ilgili şeylerden söz eder, oysa Lamalar bize sadece ölümle ilgili şeylerden söz ediyor" (M.16, s. 17). Kuşkusuz Şamanizmin saygınlığının temeli buradan kaynaklanmaktadır.

Saldırgan ve zalim olan büyük barbarlar, yani Altaylılar, evrensel dinler onların derin duygularını etkileme olanağına erişene dek her şeyden fazla ölümden korkuyordu. Bu halleriyle, en azından Durkheim okuluna bağlı olanların hayata az önem veren "ilkel"lerine nazaran (P.18, s. 233 vd) ve eski kültürlerinin değil, ancak kendi yapıları içinde derinden altüst olmuş kültürlerin etkisiyle ölümden korkanlara oranla bir farklılık göstermektedir (P.55, s. 632, 669). Kendilerini tehlikeye atma cesaretini göstermediklerinden veya genel olarak insan hayatına büyük bir saygı gösterdiklerinden değil! Yalnızca, kendi hayatlarını idame ettirmek isteyenlerin onu kaybedeceklerini ve hayatta kalmanın en iyi yolunun başkasının kanını akıtmak olduğunu biliyorlardı. Ancak teknik ya da büyülü nitelikte olsun, koruyucu engelleri birbiri ardına koyuyorlar ve kötünün yok edici güçlerine karşı saldırılarını artırıyorlardı. Tedavi seanslarına, deneysel ve daha önceden bilinen ilaçlara başvurmazlar; uzun yaşamaya yönelik dualar, çevreye saygı ve daha önce sözünü ettiğimiz binlerce törenin açıktan itiraf edilen amacı aslında hayatlarını uzatabilmektir.

Her koşulda savaşta ölmeyi tercih ederler. Çin kaynakları, Vuhuanların savaşta ölmenin daha soylu olduğunu kabul ettiklerini (I.28, s. 74) ve Tu-kiuların "savaşta ölmeyi bir onur olarak saydıklarını ve bir hastalık sonucunda ölmekten utanç duyduklarını" (I.21, s. 29) anlatır. Eski bir miras! Gerçekten de Strabon, Massagetlerde hastalık kelimesinin kötü karşılandığını işitmişti (G.39, s. 247). Birçok toplulukta hastaların ve manevi yükümlülüklerin en büyüğü olan ihtiyarlığın kurbanı olan yaşlılar için yapılan törensel infazlar hakkındaki suçlamalar (belki de dedikodular) bundan kaynaklanmaktadır (P.8, s. 115; P.48, s. 273). Şimdilerde Tes yazıtı dolayısıyla Türklerin ihtiyarlık sonucu ölümü nasıl ifade ettiklerini biliyoruz: "Bu olaylar üzerine, yaşı onun hakkından geldi," *yaşı tegdi* (A.10, 1, satır 4) ve yanlış anlamalara meydan vermesin diye, anlamının açık olmasına karşın metin daha ileride şu ayrıntıyı vermektedir: "Yaşından dolayı hasta düştüğünden uçuverdi" (*a.y.*, 3. yüz, satır 2; bkz. aşağısı). İnsanın çöküşüne bir tür açıklama getirilmiştir ki o da, hayat

gücü olan *kut*'un yitirilişi veya yenilenmemesidir. Bu açıklama tarzı ilkel midir? Yaşlılarla ilgili acısız ölümün bir algılama eksikliğinden kaynaklandığı ve dolayısıyla bundan daha önce ortaya çıktığı düşünülebilir. Yaşlıları acısız bir şekilde öldürme âdetinin özgün hiçbir yönü yoktur (P.25, 2, s. 18). Strabon, bunun Hazarlarda ve Derbislerde ortaya koymuştur (G.39, XI, 11). Ayrıca bu konu, yaşlılara karşı Vuhuanlarda (O.101, s. 11), Tu-kiularda ve Hiung-nularda sıkça ifade edilen aşağılama duygusundan kaynaklanmış olabilir (I.21, s. 8; I.29, s. 2). Buryatlarda, Yakutlarda ve Çukçelerde (M.39, s. 9; Q.134, s. 212-213; M.20, s. 91) günümüze kadar varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Eski ve ortaçağ Türk ve Moğollarında bunun bir izine rastlayamadım; ancak buna karşın Kimeklerin yaşlılara karşı besledikleri saygıyı ve yaşlı Tu-kiulu Tonyukuk'un yüksek bir mevkide olduğunu Yakût'ta okuyoruz (H.15, s. 213). Acaba bu, gücün ve özgürlüğün verdiği gurur anlamına gelebilir mi? Sık sık tutsaklığa alışamamış kişilerin intihar ettiği işitilir (H.11, s. 453); Cengiz Han'ın generali Belgütay Noyan'ın açıklamasından anlaşıldığına göre, intihar yolunun şerefsizlikle karşı karşıya kalmamak için seçildiği sanılmaktadır (*MGT*, § 190).

Son derece bulaşıcı olan (P.48, s. 275) ve ölümü, gizemli ölümü haber veren, savaşta görülene oranla daha az normal ve daha az doyurucu olan ve muhtemelen *kut*'a yakın, ancak ondan değişik bir şey olması gereken *ülüg*, "şans"ın kaybından kaynaklanan hastalık korku salmakta ve sağlıklı kimseleri önlemler almaya yöneltmektedir. Şamanizmi ve hekimliği bir yana bırakan güzel bir özette Miquel Türklerin tepkisini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: "Hasta mı? Hastalığa yakalanan kişiyi uzaklaştırırarak herkesin sağlığını korumaktan başka ne yapılabilir ki? Hasta soyluysa ölümü veya iyileşmeyi bekleyecektir; fakirse doğada kendi haline terk edilecektir" (N.25, 2, s. 235). Bunun korkuyla herhangi bir ilgisi olmamasına karşın hastalık korkusu iyice yaygınlaştırılmıştır. Nitekim komşuların ve oradan geçenlerin uzak durmaları için uyarılmalarıyla işe başlanmaktadır: "Yere bir mızrak çakılmakta ve bu mızrak siyah bir keçe parçasıyla sarılmakta, ondan sonra hiçbir yabancı bu (hasta) adamın evinin duvarlarının içine girmeye cesaret etmemektedir" (G.29, s. 41). "Hasta yatağında yatmakta ve orada bir hastanın olduğunu ve girilmemesi gerektiğini belirtmek için evinin üzerine bir işaret konmaktadır. Bu yolla, ona hizmet edenin dışında hiç kimse hastayı ziyaret etmemektedir. Ve büyük kamptan birisi hasta olduğunda, sınırların geçilmemesini sağlamak için bölgenin çevresine nöbetçiler yerleştirilmektedir" (G.35, s. 82-83). Aynı şey, üç yüzyıl önce İbn Fadlan'ın belirttiği gibi Batı Türkleri için de geçerliydi: "Hasta insanlara hizmet et-

mek için esirler görevlendirilmekte ve hiçbir özgür insan onlara yaklaşamamaktadır. Hasta esir tutamayacak kadar fakirse ölmeye veya iyileşmeye terk edilir. Tehlikeyi belirtmek üzere çadırın kapısı üzerine küçük bir bayrak asılır ve bu bayrak orada iki yıl asılı bırakılırdı" (H.44, s. 79-80). Değişik zamanlarda değişik toplumlardan elde edilen bu bilgiler, kimi farklılıklar olsa da kabul edilebilir şekilde birbirine benzemektedir. Ancak olayları tam olarak ayırmak gereklidir ve hastanın yanına girme yasağının her zaman söylenildiği kadar vazgeçilmez bir kural olmadığı belirtilmelidir. Örneğin Mönglik'in ölmekte olan Cengiz Han'ın babasının yanında ne işi vardı (*MGT*, § 68) ? Bu kadar çok sayıda asker ve silah arkadaşı ağır yaralı arkadaşlarını nasıl tedavi ediyordu ve Borokul, bir okun Ögedey'in boynunda açtığı yarayı tıkayan kanı (doğaüstü kan) nasıl emebiliyordu (*a.y.*, § 173) ?

Cengiz Han'ın en önemli uğraş konularından biri ölümsüzlük ilacını arayışı olmuştur. Bu ölümsüzlük ilacı onu uzun süre uğraştırmıştır; ancak zamanının en akıllı ve bilgin kişisi olarak saydığı bir Taoiste rastladıktan sonra bu ilacı aramaktan vazgeçmiştir. Bu kişi, bu ümidin boşuna olduğunu kendisine yaklaşık bir ifadeyle şöyle söylemiştir: "Hayatı uzatmanın çareleri vardır; ölümden kurtulmak için herhangi bir ilaç yoktur" (I.21, 1, s. 86). Böylece dünyanın tanıdığı en yakıp yıkıcı insanlardan biri olan ve bunu yaparken olağanüstü bir eser meydana getirdiğine ve Gökle temas kurduğuna büyük bir inançla inanan bu kişi, en değerli şeyin ona zevk veren nesneler olduğunu ve öte dünyanın değerlerinin tümüne sahip olsa bile zevk veren nesnelerin yanında bunların hiçbir şey ifade etmediğini düşünüyordu. Kendisinde herhangi bir mistik eğilim olmadığı; kendini *tengri kuli*, "Tanrı'nın kulu" (A.18, 2, s. 163) diye tanımlayan yaşlı dindaşının manevi yönden çok uzağında olduğu; olağanüstü enerji ve hayat dolu olduğu ve eğer Reşidüddin konuyla ilgili olayları sadakatla aktarıyorsa, kişisel (siyasal değil, o tamamıyla ayrı nitelikteydi) idealinin fevkalade basit olduğu bir gerçektir. En büyük zevki "düşmanlarını ezmek, onları önüne katıp kovalamak, mallarına el koymak, yakınlarının gözyaşlarını seyretmek, karılarını ve kızlarını kolları arasına almak" veya "yaldızlı giysiler giymek, yağlı ve şekerli yemekler yemek, olağanüstü savaş atlarına binmek ve en güzel kadınları kolları arasına almaktı" (O.70, 1, s. 404-416).

Ama yine de kaçınılmaza katlanmak gerekiyordu. Sonuçta bu, sesini yükseltmeden değilse de bir tür kadercilikle yapılmış oluyordu; ve rituellerin gerçekleştirilmemesi konusu dışında, Westermarck'ın hep kaçınılmaz olduğunu ifade ettiği, yaşayanlara karşı duyulan intikam arzusu olmadan yerine getiriliyordu (P.80, 2, s. 534). Gözlemciler bunu saptamışlardır. Mervazi, Kimeklerin veya komşularının

ölümün eşiğinde şunları söylediklerini aktarır: "Tanrı'nın iradesini kabul ediyoruz" (H.31, s. 32). Kendileri de bunu yazıtlarında yinelemektedir: "İnsan ebediyen yaşamaz" (B.10, 3, s. 65). "Zaman, insan farkına varmadan geçiyor, insanoğlu ebediyen yaşamaz" (*a.y.*, 1, s. 44). "Dünyaya gelen faniler için ebediyet yoktur" (*MGT*, § 145; ayrıca bkz. D.1, s. 143). "Zaman tanrısı istediği gibi hareket eder, tüm insanoğulları fani doğmuştur" (*M.I*, K, satır 2). Ya da ölen kişi kendi yakınlarını, kaderi kabul etmek için şöyle yüreklendiriyordu: "Cesur olun! Katlanın!" (Suci, satır 9). "Benim bu dünyada insan olarak doğmam dolayısıyla burdan ayrılmam da düzenin gereğidir" (Eleges, 2). İş, bazen de çabaları faydasız olarak nitelendirmeye kadar gidiyor ve bu durumda, bir alınyazısı dogmasıyla karşı karşıya geliniyordu. Attila'nın şunu söylediği öne sürülür: "Hiçbir ok yaşayacak olana saplanmaz, oysa kader, barış zamanında bile ölecek olanların günlerini sayılı kılar" (G.20, XXXIX). Bir özdeyiş şöyle der: "Eceli gelen fare, kedinin hayalarını eşeler" (B.10, 1, 348; 3, s. 267).

Kaçınılmaz olarak kabul edilen ölüm, bazen onu dolaylı olarak tanımlayan metaforlarla anlatılmaktadır. Her şeyden önce eski Türk yazıtlarında oldukça ender olarak ve yalnızca çok yüksek düzeydeki yetişkinler için *kergek* kelimesi kullanılmaktadır (Q.145, s. 134-135). Bu kelime, tartışmasız olarak bildiğimiz üzere "gerek," "gerekli olan" şeklindeki anlamları ifade etmektedir; nitekim bu konu "gereğinden fazla" altın ve gümüşün getirildiğinden söz eden bir cümlede (*M.I*, K-D, satır 12; *M.II*, G, satır 11) ve ayrıca *Irk Bitig*'de ve Kaşgarlı'da (birçok sayfada) görülen ve sonradan alacak olduğu *kerek/gerek* şekliyle ve Türkiye'de konuşulan Türkçedeki varlığıyla iyice kanıtlanmıştır. M. Hagaard bunu yanlışlıkla "sungur" şeklinde çevirmek istemiş (Q.63, s. 96, 100) ve bu, onu bu kelimeyle birlikte bulunan *bol-* "olmak" fiilini *bul-* "bulmak," "rastlamak" şeklinde yorumlamaya zorlamıştır. Bu kelime Köl Tegin (*M.I*, K, satır 11) ve Köl-iç-Çor (İkhe Kuşotu, satır 23) için kullanılmaktadır: "Büyük kardeşim Köl Tegin (Köl-İç-Çor) gerekliliği buldu." L. Bazin, bu deyimi, kelime kelimesine "kara yazı" şeklinde çevirebilen ve Batı Tu-kiularının Talas 2 yazıtında okunan (A.14, s. 252) bir lehçe değişikliğinden başka bir şey olmayan (Talas 2) ve Türkiye'de hâlâ geçerli olan *karayazı*, "kötü kader" şeklindeki diğer bir deyimle ilişkili görmektedir. Oysa bu "kötü kader"e daha çok, belki kendileri de kişileştirilen *bung*, "endişe" ve *essiz*, "felaket" kelimesi karşılık gelmektedir. "Dertsiz büyüdüm" der *Sangun*'un oğlu *Çor* "dert bu oldu": dolaylı bir biçimde öldüğünü ifade eder (Barik 3). Genellikle *-im* şeklindeki birinci kişinin tekil iyelik sonekiyle sonuçlanan *essiz* kelimesinin okunuşunun (konuşan ölenin kendisidir) belir-

siz olduğu bir gerçektir. Belki *essizime*, "Ah siz, bizimkiler" olarak okunabilir ki bu da, yazıtlarda daha başka örnekleri görüldüğü gibi, kaybedilen yakın kişilere bir sesleniş olabilir; ancak baştaki sesli harf hiçbir zaman yazılmadığından ve sessiz harfin de çiftleştirilmesinin olanaklı olması nedeniyle *essizim e*, "Ah benim felaketim!" şeklindeki birinci şekil benimsendiğinde anlamı daha doyurucu olmaktadır. Yaruk Tegin aslında, "Yirmibirinci yaşımda, Ah benim felaketim" (A.18, 3, s. 117-118) diye ağladığı zaman "Yirmibir yaşında öldüm" demek istemektedir. Başka yerlerde "felaketim" kelimesine, gerçekte çeşitli kişilerin ölüm haberini verir gibi görünen bir tür tekerleme şeklinde rastlanmaktadır (örnek: Açura, *a.y.*, 3, s. 131-137).

Bu kelimede ayrıca üzüntünün derin bir ifadesinin yer aldığı su götürmez bir gerçektir ve bu da bizi yukarıda ilk satırlarda sözünü ettiğim güçlü yaşama arzusuna götürmektedir. Bu yaşama arzusu daha da belirgin bir şekilde Yenisey ve Tuva yazıtlarında ayrı anlamları bulunan, ancak oldukça benzer şekilde yalnız veya birlikte var olan cümlelerde yer alan, *bökmedim* ve *adırıldım* şeklindeki iki kilit kelimenin sık olarak kullanılmasından anlaşılmaktadır. Birinci kelime "yeteri kadar zevk almadım," "yararlanmadım" anlamındadır; ikinci kelimeyse "ayrıldım" anlamında kullanılmaktadır. Çoğunlukla *öltim*, "öldüm" şeklindeki çok sert kelimenin yerine geçmesinden öteye başka kullanım amaçları da yoktur. Genellikle yazıtlardaki eksiklikler ve metinlerin bozulmuş olması nedeniyle tam listesi çıkarılamayan belirli bir dizi eşyaya gönderme yapmaktadır. En azından insanın ülkesinden, topraklarından, sularından, milletinden, kendi beylerinden, arkadaşlarından, çocuklarından "ayrıldığı" bilinmektedir. Ancak hata dışında hiçbir zaman, kendi eşinden veya bir eşyasından "ayrılmaz;" "yeteri kadar zevk almadığı" takdirde ayrıca ülke, güneş, millet, çocuklar, beyler, atlar, tarlalar, samur kürkler ve de ayrıca eşi için aynı şey geçerlidir.[1] Biraz ilerde öbür dünya ve ritüellerle ilgili inançları incelerken bu konuya tekrar döneceğiz.

Daha önce belirttiğimin tersine (R.13, s. 93) ve kısa bir süre önce bu yanlışı düzelttiğim gibi (R.48) bazı örtmece kelimelerin kullanılmasına karşın Türkler ve Moğollar, ölümü doğrudan hatırlatan kelimeler karşısında irkilmemekte ve bu kelimeleri başka toplumlara oranla daha az kullanmaktadır.

---

[1] Ölenin dünyada terk ettiği veya yeterince zevk almadığı nesneleri R.48'de sınıflandırmaya çalıştım. Bunları gün ışığına çıkaran başlıca yazıtlar, Yenisey bölgesi söz konusu olduğunda Altun Köl, Abakan, Yenisey, Oya, Minusinsk yazıtlarıdır; Tuva bölgesinde bulunanlar ise Begire, Eleges, Ulu Kem Karasu, Ça Köl 1, 2, 3, 4, 9 ve Uyug Turan 1, 2, 3 yazıtlarıdır. Halen okunamamış veya eksik okunmuş çok sayıdaki metnin de hesaba katılması gerekir.

Bu örtmece kelimeler arasında, ölüm sonrasındaki kader hakkında bilgi veren ve herhalde yalnızca bunu belirtmek için kullanılan ("uçmak," "sungur olmak") ya da yanlış bir ifadeyle ölümsüzlüğün yadsınması ("hiç olmak") anlamını veriyor gibi olanlara değineceğiz. Birkaç dolaylı ifade, daha çok yakınların ölümünün ardından ortaya çıkan durumları veya insanın bizzat kendi ölümüne neden olan şeyi (bir seferden *kelme*, yani "geri dönmemek") (Uybat I, Altun Köl II) veya çok sevilen bir kişinin ölümünü (*körmedim*, "seni tekrar görmedim") (Suci II) belirtmektedir. "Babam öldü" yerine "babasız kaldım" ifadesi tercih edilmektedir (Uybat III); ancak "babam öldü" şekli de hiç kullanılmıyor değil. Biz de bugün aynı şeyi yapmıyor muyuz?

Türkçedeki *öl-* "ölmek" fiili devamlı şekilde ve görünürde herhangi bir yasak tanımadan kullanılmaktadır. Tu-kiularda kağan, hatun ve beyler için (herhangi bir ceza anlamı bulunmadan) kullanıldığı görülmektedir. "Köl Tegin öldüğünde," *ölip* deniyor ve bu durumda suçsuz ve kusursuz olduğu da açıkça belirlidir (*M.I*, K, satır 6). Ayrıca aynı kelime bir milletin tümü için (Tu-kiularla, Uygurlarla, İzgillerle vs ilgili örnekler), ordular için, atlar için (*M.I*, D, satır 23) kullanılmaktadır. Anlamları değerlendirirken Türklerin ölme (*öl*) ayrıcalığı olduğunu, buna karşın düşmanlarının öldürüldüğünü (*ölür-*) söylemek yanlış olur (Q.63, s. 113). Daha ender şekilde kullanılan *ölüg*, "merhum" veya "merhume" kelimesinin herhalde çok büyük anlamı yoktur. Üçüncü şahıs şeklinde kullanılan *ölür-* "öldürmek," "yok etmek" fiiline gelince, aynı şekilde hükümdarlar, milletin büyükleri (*yabgu, şad*), ordu, askerler, halk, belirsiz insanlar, hayvanlar (keçiler, yabandomuzları, kurtlar) için genelde kullanılmaktadır. Moğolcada aynı şey, *ükü-* "ölmek" kelimesi görece az veya çok efsanevi kişiler için kullanmaya özenilerek, yani biraz zorlamayla küçük çapta değişik bir anlam ifade ederek aynen kullanılmaktadır.

Ölümün temel nedenlerinin neler olduğunu daha önce şöyle açıklamıştım: Tanrı'nın emirlerine karşı gelmek; bir tabunun çiğnenmesi; hakarete uğrmış hâkimtinlerin intikamı; belki de bunların sonucu olarak *kut* ve *ülüg*'ün yitirilişi ve sonuçta büyücülerin eylemleri.... Bugün kötü ruhlar olmasaydı Altay insanı ölmeyecekti diye düşünülmektedir (bkz. P.71, s. 530); Harva'nın düşündüğü şekilde, aynı şey o zaman için de geçerli olabilir (Q.68, s. 200). Reşidüddin Argun'un ölümünü onların kötü eylemine bağlamakta (H.40, s. 268) ve Rubruck da büyücülüğün neden olduğu bir ölümü anlatmaktadır (G.35, s. 344-345). En azından, kendi döneminde Gmelin'e yaşlı birisi: "şeytan'ın, her türlü kötülüğün ve dolayısıyla her türlü hastalığın ortaya çıkarıcısı olduğunu" söylemekteydi (J.12, 1, s. 351). Bu konuda herhalde ilkel niteliği olmaması gereken yeni bir düalizm söz konusudur.

Aşk habercisi ve üretken güç olan elma çoğu kez ölümün görünür nedenidir. Türkiye'de küçük çocuklara Azrail tarafından sunulur (Q.15, s. 58), ayrıca çoğu zaman özverinin de simgesidir (Q.59, s. 153-154, s. 43-44). Ebû Müslim'in bir öyküsü bu konuda çok açık ifadeler kullanmaktadır. Birisi bir elmayı zehirli bir bıçakla kesmekte ve onu kahramana vermektedir. Ancak kahraman rüyasında önceden uyarıldığından, elmayı veren adama der ki: "ilk önce sen ye" ve böylece katil kendi kazdığı kuyuya düşerek ölür (C.23, s. 143).

Ölümün bir savaş şeklinde algılanması çok doğaldır. Türklerin İslam dinini kabul etmelerinin ilk yüzyıllarında, İslamiyet can çekişen kişiyi, hayata son vermek (elmalı veya elmasız şekilde) için Tanrı tarafından gönderilen Azrail'le savaştırır (Q.15). "Kırmızı kanatlı Azrail, Allah'ın verdiği emir üzerine genç adamın ruhunu aldı" (C.13, s. 177). *Dede Korkut Kitabı* hikâyelerinin birinde kahramanın Azrail'e karşı inatla direnişi aktarılmaktadır. Onu yenemez; onun yetkisini de kabul etmek istemez, doğrudan Tanrı'ya başvurarak kendisinin, annesinin, babasının, karısının ruhu yerine başka bir ruhu almasını teklif eder (C.13, s. 179 vd). Bu öykünün (onu anımsatan ve bazı ayrıntılarda onu etkilemiş olsa bile) Admete'ye ait olmadığını kanıtlayacak şekilde Moğol (Ögedey için ölen Tuluy örneğinde) ve Türk (Hümayun için ölen Babur örneğinde) tarihinde, birinin yerine başka birinin geçişini konu alan özveri örneklerine rastlanmaktadır. Azrail'in İslamiyette *kergek*, gerekliliğin ve *bung*, kaygının gerçekleşmesi olduğu düşünülebilir; belki de daha çok, Altay dünyasındaki varlığı sanıldığından çok daha eski olan bir ölüm tanrısı rolünü oynamaktadır (bkz. Q.50, s. 554). Daha önce gördüğümüz gibi Erklik, Altun Köl 1 yazıtının gösterdiği şekilde, IX. yüzyıl ortasından başlayarak ölümün (göksel ?) bir habercisidir; bunun, İbn Fadlan'ın yirmi otuz yıl sonra Volga dolaylarındaki gezisi sırasında (H.44, s. 36; ayrıca bkz. O.69, s. 107) saptadığı "ölümü yönlendiren tanrı" kavramına uyduğu görünüyor.

Ölümden Sonraki Yazgı

Yazıtlarda bulunan *yok bol-*, "hiç olmak" şeklinde Türkçede ve Moğolcada buna karşılık gelen aynı anlamdaki *ügei bol* kelimelerinin anlamı harfi harfine alınacak olursa, yazıtlardaki metinlerde açık bir çelişkinin olduğu görülür. Her ne kadar bu deyime tek bir kez Yenisey ve Tuva bölgesinde[2] rastlanıyorsa da, Tukiulerde ve ay-

[2] Sör Gerard Clauson ve E. Tryjarski, ölenin kesin olarak seksenüç yaşında olduğunu belirten

rıca Moğollarda oldukça sık rastlanmaktadır. Bazen tek başına kullanıldığı gibi bazen de "Türk milleti öldü" (*öl-*), yok edildi, hiç oldu (*yok bol-*)" cümlesinde olduğu gibi (*Ton.*, satır 3) diğer deyimlerle birlikte kullanılabilmektedir. Bunun bir değişkesi, özellikle yıkıcı bir iradenin ifade edilmesi söz konusu olduğunda *yok kıl-* veya *yok kiş*, "yok etmek" deyimini vermektedir: "Mümkünse onları yok edelim" (harfi harfine "onları yok hale getirelim") (*Ton.*, satır 11). Bu deyimin kullanımı çok esnek ve geneldir; anlamı bazen belirgin olarak *öl-* "ölmek"le eşanlamlıdır, çoğu kez de karmaşık halde, "ortadan yok olmak" kavramına yakın olmaktadır. Bu deyimin (dünyada, canlılar arasında) "artık varolmamak" şeklinde çevrilmesiyle, anlamına en yakın şekilde çevrildiği görülmektedir. Bu deyimin kağan, hatun, bütün Türk milleti, yüksek düzeydeki kimseler, düşman veya boyunduruk altına alınan milletler, ordular için kullanıldığı görülmektedir. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi bu deyime bazen eşlik eden *alkin-* fiilinin "yok olmak" ve yine *kaybol-* fiilinin "kaybolmak" fiiliyle hemen hemen aynı anlamı olduğu anlaşılıyor: "Ölmeyeceksin, kaybolmayacaksın" (*Su.*, D, satır 5). *Amirsiz* (cansız) dendiği zaman ölümsüzlüğün yadsınması anlamının daha fazla var olmadığı kanısına vardım: "El Bay cansızdır." *Abakan* veya *yerde,* "toprakta": "Büyük kardeşiniz topraktadır" (Uybat IV). Aslında bu tür cümle kuruluşlarına ender olarak rastlanır. Kaşgarlı "ölmek" anlamını vermek için *yat-* "yatmak" fiilini vermektedir (B.10, 1, s. 36). *Irk Bitig* yerde kalan kadın kâhinden söz ederken işte bunu anlatmak istemektedir (§ XIII). Thomsen burada *yurt* kelimesini Batılı modern anlamda alarak "evde kalmıştır" şeklinde çevirirken hata yapmıştır (A.24, s. 198).

Ölümsüzlüğe olan inanışın hemen hemen kesin bir biçimde çok eski bir olgu olarak öngörülmesinin zorunlu olduğunu ve bunun kaynaklar tarafından kanıtlandığını biliyoruz, ancak bunun anlamını tam olarak kavrayamadığımızı kabul etmek zorundayız. Burada bizi hayrete düşürecek hiçbir şeyin bulunmaması gerekir, çünkü ölümsüzlüğe ulaşan ruhlardır ve bunlar da değişik güçleri taşıyarak, bir araya gel-

---

İkhe Kuşotu'nun 3. satırını okurken, *yok bol-*'un, savaştaki ölümün tersine "normal" ölüm için kullanılıp kullanılmadığını kendi kendilerine sormuşlardır (A.8, s. 14). Ancak bu satırların bize çağrıştırdığı nitelik, bu deyimin yer aldığı metinlerin tamamının incelenmesine dayanmamaktadır. *Yok, yokluk,* "hiç," "olmamak" ile *yokkaru*, "yukarıya doğru, yukarıda" şeklindeki birleşimde rastlanan *yok*, "yükseklik, yüksek, yükselen" arasında bir çelişki olduğu kabul edilebilir. Bu durumda çeviri bambaşka bir anlam kazanacak ve uçuşla ilgili olabilecektir. Buna bu şekliyle güvenmeye cesaret edemiyorum ve yaygın olarak kabul edilen şeklini benimsiyorum.

mek veya ayrılmak yeteneğine sahiptirler ve kimi zaman tek bir kişide çok sayıda ruh bulunmaktadır. Dolayısıyla ölüm sonrası bir yerleşim alanının söylendiği her defasında, bu yerin de tek olmadığı ve ölünün başka bir yerde de bulunabileceği ve bulunması gerektiğini her zaman için varsaymamız gerekir. Ruhun ayrılışı metinlerde bazen açık, bazen de kapalı bir tarzda belirtilmektedir. Ruhun *kaç-* "kaybolduğu" söylenir ki, bu da etnografya kaynaklarında olağan olmasına karşın yazıtlarda ender olarak görülmektedir. Bunlarla ilgili ancak iki tartışmasız kanıt bulabildim; bunların birisi kesindir: "Kırkıncı yılımda kaçtım" (Ça-Xöl, 4), diğeriyse *kaçtı,* "kaçıp gitti" şeklindeki ifadesiyle ancak olasıdır (*Ong.,* satır 9). Ayrıca daha geç döneme ait Kemçik Çirgat metninde son derece Şamanist bir yaklaşımla ruhun "koparıldığı" ifade edilir (satır 6): Ölen veya onun konuşan ruhlarından biri der ki: "Koparıldım." Ve ölen Kököçü "kendi hayatı ve bedeniyle götürüldü" (*MGT*, § 246). Biraz daha sık olarak, ancak yalnızca Tuva bölgesinde ruh için *az* fiiliyle ifadesini bulan "yolunu kaybetmek," "kaybolmak" deyimi kullanılmaktadır. Bunun anlamını belirlemek daha zordur. Özellikle ölenin yaşı şöyle belirtildiğinde: "Altmışyedi yaşımda ortadan kayboldum" (Begire VI), Ölümün söz konusu olduğu su götürmez. "Altmışbirinci yılımda mavi gökte güneş, ay bulunurken ortadan kayboldum" (Keçilik Kobu). "Mavi gökte güneş ve ay bulunurken yolumu kaybettim" (Eleges yazıtının okunuş yönüne göre satır 3/10). Bütün bu cümlelerde noktalamanın yapılması zordur ve burada Şamanizmin evrensel gezisine, ölümünden sonra evrensel gezisini gerçekleştirdiğinde insanın kaybolabileceğine, başka bir deyimle ruhlar tarafından kaçırılacağı düşüncesine bir gönderme yapıldığı görülebilir. Ayrıca olağan olarak gezgin olan ruhun, uyku sırasında dolaşmaya çıktığı veya bedenden ayrı bir yerde saklandığı için yolunu bir daha bulamadığı düşünülebilir.

Kaybolma, ayrılma düşüncesi, yukarıda gördüğümüz üzere Yenisey ve Tuva yazıtlarında *adril-* ve *bökme-* "ayrıldım," "yeterince yararlanamadım" şeklindeki kelimelerle oldukça geniş çapta ifade edilmiştir. *Bar-* "'gitmek" fiiline gelince, bu konuda daha geniş bilgi edininceye kadar elimizdeki verilere göre İkhe Asete'deki Tu-kiu yazıtında bu fiile tek bir kere rastlanmaktadır: "Domuz yılı, ah! Gittiniz" (satır 5), ancak Ça-Xöl VI'deki *adrilu bardimiz,* "Ayrılarak gittim" şeklinde de söz edilmektedir. Ayrıca çok daha ilginç olarak *bar-* kelimesine birkaç kez *uçabar-* "uçarak gitmek" deyiminde de rastlanmaktadır. Ruhun doğal olarak veya özü bakımından kuşbiçimli olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla ruhun bedenden bir kuş biçiminde uçarak gitmesi de mantıklıdır. Ne var ki, Tu-kiu ve Uygur yazıtlarında bu deyime ancak son derece önemli kişiler olan kağan ve kağanın kardeşi Köl Tegin'in söz ko-

nusu olduğu durumlarda rastlanmaktadır. "Bilge Kağan uçtu," (*M.II*, satır 10). "Babam kağan uçarak gitti" (*M.I*, satır 15-16; *M.II*, D, satır 14). "Köl Tegin uçtu" vs (*M.I*, K-D). Bu son örnek dışında akrabalık derecesini kesin olarak belirterek, bu anlatım şeklini kullananın daima oğul veya küçük kardeş olduğuna işaret edilebilir. Bu konu, aynı şekilde İslam dünyasında XVI. yüzyıl gibi geç bir dönemde bile geçerli olacaktır. Bacqué-Grammont'un doğru bir biçimde belirttiği gibi Babur bu ifadeyi ancak babası ve büyükbabası için kullanacaktır (C.3, s. 50; bkz. B.21). Uçuşun Göğün yönüne doğru gerçekleştirildiği ve en azından hükümdar söz konusu olduğunda ölümsüzlüğün Gökte oluştuğu şöyle belirtilmektedir: "Siz uçtunuz. Gökte, canlılar arasındaymış gibi olacaksınız" (*M.I*, K).

Baburname'de de görüldüğü gibi, bu anlatım şekli geçerliliğini tam anlamıyla koruyacaktır (O.7, s. 20-21; O.8, s. 15; O.9, s. 20-21). "Kendi saf ruhu uçtu" diyecektir örneğin *Umur Paşa Destanı* (C.24, s. 129). Moğolcada, *uç* gibi "havalara doğru uçmak" anlamında olan *kali-* fiili ölmek anlamında da kullanılmaktadır (bu son eşanlamlılığa karşı olarak için bkz. Q.50). Türkçede fiillerin oluşturulması için kullanılan *-mak* sonekiyle *uç* fiili *uçmak* haline geliyor ve bu durumda beklenmedik bir biçimde Sogd dilindeki eşseslisi olan "cennet" anlamındaki kelimeyle karşılaşılıyor. Türk toplum bilinci, bu iki deyimi hemen birbiriyle karıştırmış ve "uçmak" çok doğal olarak "cennete gitmek" şekline dönüşmüştür. Kaşgarlı döneminde, herhalde İslami anlayışın da yardımıyla bu iki deyimin karıştırılması tam olarak yerleşmiş (B.10, 1, s. 118) ve bu birleşik anlam gerek ortaçağ sözlüklerinde gerekse *Codex Comanicus*'ta aynı şekilde yer almıştır (B.7, s. 263; B.11, s. 205).

Halen ölüme uçan ruhun *shungkur*, sungur şeklinde algılanmış olup olmadığını saptama olanağımız yok, ancak "öldü" demek yerine *shungkur boldi*, "sungur haline geldi" deyiminin İslam dinini kabul ettikten sonra bile Batı Türklerinde kullanıldığı görülmektedir (O.8, s. 15). Babur bu deyimi kendi döneminde kullanmıştır. Bu deyim sadece büyükler için mi kullanılmaktadır? Bu konuda herhangi bir görüş ileri süremiyorum; günümüzde olduğu gibi ruhun çoğunlukla bedenden bir sinek veya küçük bir kuş şeklinde çıktığının düşünülmesiyle hiçbir ilişkisi yoktur (O.68, s. 46, 361; C.9, s. 102, 113, 244, 283). En azından şurası kesindir ki bu küçük kuş hiçbir zaman Hagaard'ın görmek istediği şekilde, yazıtlarda görülen "erken" anlamındaki *kişka* değildir (Q.63, s. 104; A.4, s. 203).

Cennet olsun olmasın, gökdeki ölümsüzlük, sadece yukarıda belirtilen metinlerle desteklenmemektedir. Bu ölümsüzlük düşüncesi, cenaze törenlerinin ritüellerini incelerken ortaya çıkacağı gibi, çeşitli metinlerdeki açıklamalardan da doğrudan an-

laşılmaktadır. *Irk Bitig* der ki: "Gökte o güçlüdür" (§ XII); *Gizli Tarih* der ki: "Cengiz Han göğe yükseldi" (§ 268); Yusun Timur'un 1323 tarihli bir duyurusu şöyle der: "Şimdi yeğenim imparator göğe yükseldi" (D.3, s. 38). Çin-Buddha etkisi altında bu düşünce Moğollara, imparatorlar tanrılara dönüştü, *tengri bolba* dedirtmeye yol açacaktır (D.1, s. 61, 68, 147). Bunu yabancı gözlemciler de biliyordu. Plan Carpin, "Kendileri ayrı bir dünyada yaşayacaklarını sanıyorlar.... Ve sürülerini çoğaltacaklarını, yiyeceklerini, içeceklerini ve bu dünyada canlı olduklarında yaptıklarından başka bir şey yapmayacaklarını sanıyorlar" (G.29, s. 40) şeklinde bilgi aktarırken, "Canlılar arasındaymışsınız gibi olacaksınız" şeklindeki bir Türk deyimini onaylamaktadır. Kiragos (G.13, s. 250) "Orada büyük savaşlar yapılmaktadır" diyerek ekler ve bundan önce de İbn Fadlan, Oğuzların cennete gitmek için bindikleri atlardan ve orada kendilerine hizmet eden delikanlılardan söz etmektedir (H.44, s. 27). XIII. yüzyılda bile cehennem kavramının ileriye sürülmüş olmasına karşın hâlâ ölüm sonrasında meydana gelen ödüllendirmeye ait veya cezaya dair en küçük bir belirtiye rastlanmamaktadır; bu koşullarda cehenneme kimin gidebileceğini kendi kendime soruyorum. Plan Carpin bundan sâfça şöyle söz etmektedir: "Ebedi hayat ve devamlı cehennem azabı konusunda hiçbir şey bilmiyorlar" (G.29, s. 40). Plan Carpin bizim tek tanığımız değildir.

İmrenilen diğer bir ölümsüzlük yeri de ataların "totem" dağıydı. Çin Yıllıkları'na göre, Vuhuanların ölüleri kabile toprağından Kızıl Dağ'a kadar götürülüyordu (I.28, s. 74-75; O.101, s. 9-13). Mu-ye dağı, Kitanlara ait "ölülerin ruhunu yönetiyordu" (I.34, s. 141; I.15, s. 48). Bunun gibi bir totem dağı Karayitlerde de var olabilir; çünkü Ong Han şunu sormaktadır: "Ne zaman yaşlandığımda yükseklere çıkacağım. Ne zaman eskidiğimde, tüm milleti yönetecek olan dağın üzerine çıkacağım?" (*MGT*, § 164). Kemçik Çirgak yazıtının söz ettiği Kırgızlar arasında onun andığı kişi "Kendimi Kara Burun'a yerleştirdim" derken, cennete benzer bir dağı hatırlatmış olması olasıdır (satır 5). Yenisey'deki aynı metinler, hakkında herhangi bir bilgimizin olmadığı, ancak büyük göksel bozkırla özdeşleştirebileceğimi sandığım altın bozkır veya *altun kır* (Altun Köl, II, satır 3) adında diğer bir ölümsüzlük yerinden söz etmektedir. Bu altın bozkıra, altın orman, *altun yiş* karşılık gelmekte ve Altun Köl I'de bu altın ormanda av hayvanlarının doğması ve üremesi gerekir şeklinde bir dilekte bulunulmaktadır. Bu ölümsüzlük hali (*üze,* "üstü" sonekini oluşturmak için *üz* ile bulunan) *-e/-a* şeklindeki bir sonekle *son/song,* "son" şeklini alabilecek ve herhalde *songa* şeklinde okunması gereken, anlamı pek açık olmayan bir kelimeyle tanımlanmıştır. Bu durumda, karşılığı burada ifade edilmek istenene

mükemmel bir şekilde uyan "öbür dünya" belirtilmektedir (*Altun Köl*, I, satır 9).

"Küçük kardeşiniz topraktadır" şeklinde ortaya koyduğumuz deyim, bir ruhun mezardaki ölümsüzlüğü anlamına gelebilir. Ritüeller de bu konuya dikkati çekmektedir. Özellikle ölüye düzenli olarak yemek götürmekle ilgili olanlarla Kotwicz'in belirttiği gibi, mezarın bir konut haline dönüştürülmesi eylemi, bu tür ritüeller arasında sayılabilir (A.14, s. 91). Ruslar, Moğolistan ve Transbaykal bölgesinin eski mezarlarına *kereksür* demişlerdir (E.27, s. 100). Castren de doğru bir şekilde, 1849 yılından beri bu mezarlara *Kirgit-ür*, "Kırgız evi" demiş; Vladimirtsov ise herhalde kuş-ruhunun ve aynı zamanda "yuva," "ahır," "mezar" vs demek olan Moğolcadaki *for* kelimesinin etkisiyle "Kırgız yuvası" olarak anlamıştır. *Ür*'ün daha çok *Köroğlu*'nda da rastlanan ölüm ve diriliş çukuru olması, halk arasında ölüm sonrası ruhu karşılayan mezarla doğmadan önce ruhun yaşadığına inanılan yuva arasında bir düşünce çağrışımının yapılmasına engel değildir (bunun için bkz. F.34, s. 114, 117, 122).

Yeryüzünde bir zamanlar yaşamış olan ruhun, yeryüzünde dolaşmak için oradan çıkabileceğini kesin olarak söyleyebilmek mümkün değildir. Kaşgarlı bu olasılığı bir atasözüyle reddetmektedir: "İnsan ... mezara indikten sonra geri dönmez" (B.10, 3, s. 65); Çeremislerin ağzından aşağıdaki sözleri işiten Olearius'un 1633 yılına doğru söyledikleri buna tam olarak uymaktadır: "Ölen kimseler kesin olarak ölmüştür ve geri dönmeye niyetli değiller" (J.19, s. 283). Ancak belki de başka nedenlerle kanıtlanmış bir reenkarnasyon düşünülmektedir. En azından bir zamanlar, hatta son zamanlarda bile mezarlıktan dönüşte, ölünün cenazeye katılanları izlememesi için birçok önlem alınmaktaydı (G.29, s. 43). Gmelin, hiç değilse ölen Şamanların, canlıları uykuları sırasında rahatsız etmek için tekrar geri gelebileceklerini öğrenmiştir (J.12, 2, s. 184). Daha önce söz ettiğimiz hayaletlerin varlığı kesindir.

Ölünün geri gelmesinden korkulması bir yana, dönüş *ang* olarak adlandırılan ve ölüler için etkin çağırma törenleri düzenleyen Yenisey yazıtlarının yazarları tarafından dilenmekte ve konuyla ilgili ritüeller hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Uyug Arkhan yazıtı ölüye şunları söyletiyor: "Karım, annem, sizlere bir çağrı üzerine ulaştım. Arkadaşlarım, (sizin aranıza) indim. Erkeklik erdemlerimi aç karınla ve ayakta övün" (A.18, 3, s. 33-34). *En-* "inmek" fiili her haliyle göksel ruhun geri geldiğini haber vermektedir. Karısına ve annesine yaptığı çağrılara gelince, bunlar kendilerine "kâhin olarak ruh çağırma" rolünün verilmesi anlamındadır (herhalde o zamanlarda kehanetin varolması ölçüsünde). Ölü ruhunun çağrılması Bugut yazıtı

tarafından çok eskiden beri kanıtlanmıştır.

O andan başlayarak kendi boylarının koruyucuları haline gelen ölü ruhlardan birisinin, en azından şef ruhlardan birinin vücutbulduğu sancağın yanında *balbal* kesinlikle ölü ruhlarının ve aynı zamanda zorunlu olarak koruyucu hale gelen düşman ruhlarının da temel dayanağıydı. Hiç değilse MS birinci bin yılda pan-Türk olan ve XIII. yüzyılda herhalde Moğollarca bilinmeyen *balbal* kelimesi, Kazakevitch'in düşündüğü (K.25; E.16, 1, s. 451; E.18, s. 619) ve Pelliot'un bu yazarla ilgili olarak (*T'oung Pao*, 1931) yazdığı raporda geçerli olarak kabul ettiği gibi, Moğolca *balbala,* "kırmak," "parçalara ayırmak" kelimesinden gelmektedir ve proto-Moğol kökenli de olabilir. Ancak bu kelimeyi "alev," "alev halinde olan" diye çeviren Yudahin'in önerisini de dikkatle değerlendirmek gerekir (E.30, 1, s. 83). *Balbal*, Radlov'un söylediğinin ve bıkmadan usanmadan tekrar edildiğinin aksine, "ölüye bir anıt olarak dikilen taşın" temsili (E.23, 4, s. 1607) olmayıp, dikilen şekilsiz bir taştır ve aynı zamanda ölen veya öldürülen düşmanın ruhunun içinde yerleşik olduğu sanılır (bkz. K.29, s. 2). Taşların bulunmadığı bir ülkede, örneğin Rubruck'un bunlardan çok sayıda gördüğü (G.35, s. 82) Koman bozkırlarında bu anıt dik şekilde oturtulmuş, yontulmuş, ancak *heykel haline getirilmemiş* bir tahta parçası da olabiliyordu.

"Falan insan *balbal* oldu" veya "Falancadan bir *balbal* yaptım" derken, "bir düşman öldürdüm" veya "önceden öldürülmüş bir düşmanı temsil eden bir taş diktim" denmek istenip istenmediğini anlamak her zaman için mümkün değildir. Yine de ölümle ilgili sözlerde "*balbal* olmak" veya "*balbal* yapmak" deyimleri, *öl* ve *ölür* anlamını alabilir. Bu, Ongin yazıtında söz konusudur (satır 3): "Yiğit erkeklerinden *balbal*'lar yaptı." Ancak bu konuyla ilgili olarak daha önceden söylemiş olabileceğimin tersine, bu kullanım şekli enderdir. Daha sık olarak aşağıdaki şekilde söylendiği zaman taşın dikilmesine gönderme yapılmaktadır: "Baz Han'ı *balbal* gibi diktiler (*taka bartim*)" (*M.I*, D, satır 16). "İlk önce, Kırgız kağanını *balbal* gibi diktim (*takdim*)" (*M.I*, D, satır 25). Bu durumda, cevaplandıramadığım bir soru ortaya çıkıyor: Baz Han ve Kırgız Hanı esir mi edildiler yoksa cenazeler sırasında infaz mı edildiler? Veya tam tersine, daha önceki savaşlarda öldürülüp, cenaze gününde dikilen bir taşla *balbal*'a mı dönüştürüldüler?

Balbal geleneği var olma nedenini, herhangi bir şekilde öldürülen kişilerin, ahrette, onları öldüren kişinin veya uğruna öldürüldükleri kişinin hizmetinde olacaklarına dair inançtan almaktadır. Bilge Kağan'ın can çekişmesi sırasında, her an olabilecek kendi ölümünün intikamını, onu öldüreni ve onun tüm ailesini öldür-

mekle almaktadır (A.21, s. 47; A.24, s. 78-79). Kuşkusuz aynı nedenle *balbal*'ın artık söz konusu olmadığı bir dönemde bile Cengiz Han, en çok sevdiği torunu Mütügen'in ölümünün intikamını almak için köpek ve kediler dahil Bamian'ın bütün halkını yok ettirir. Dolayısıyla Moğolistan'da XIII. yüzyılda nesne olarak *balbal* her ne kadar unutulmuşsa da dayadığı ideoloji kaybolmamıştır. *Gizli Tarih*, Tatar halkının erkek nüfusunun Cengiz Han tarafından yok edilişini aktarırken, tutsakların infazlarının yakında olacağını öğrendiklerinde kendi aralarında şöyle dediklerini belirtir: "Herkes kolunun altında bir bıçak saklasın ve bir yastık alarak ölelim" (§ 154; ayrıca bkz. § 149). Aynı şekilde, *Altan Tobçi*'de şunlar okunmaktadır: "Kendi küçük kardeşlerinin birinin cesedinden, kağanın başı için bir yastık yaptı ve küçük kardeşlerinden diğerlerinin cesedinden, ayakları için bir yastık yaptı ve kağanı gömdü" (D.1, s. 77, 160). P. Mostaert, herhalde bu geleneği, kuşkusuz Plan Carpin'in tanımladığ şekilde, çok uzaklara götürmek istemiş ve önde gelen kişilere ait esirlerin gömülmesine benzetmek istemiştir (G.29, s. 42). Söz konusu olayı Mostaert: "öncelikle, ölüm anında, yastık veya küçük bir minder olarak görev yapacak, yani birlikte gömülebilecek bir nesne görevi yapabilecek şekilde düşmanını öldürerek kendi ölümünün intikamını almak" olarak açıklamıştır (D.19, s. 352-354). Ruhun destekleri olan *balbal* yastık minderle atanın içine yerleştiği put (*ongon*) arasında, belki insanların onlarla olan ilişkileri dışında, çok az bir fark vardır. İnsanların bunlardan yalnızca birine veya diğerine saygı göstermeleri ve yalnızca onun kült nesnesi olması gerekiyor, ancak korumanın her ikisi tarafından da yapılması bekleniyordu.

Banzarov, bütün ataların *ongon* haline gelmesi gerekmediğini ileri sürmüştür ki, en eski zamanlarda hangi ölünün bu niteliğine karar verme hakkının Şamana ait olduğunun belli olmamasına karşın bu nokta kuşkusuz doğrudur (Q.4, s. 370). Tüm düşmanların *balbal* haline gelmediği, serseri ruhların, örneğin Yakutların günümüzde *yör*'ler ve *abasi*'ler dediği, hoşnut olmayan ölülere ait ruhların, bir yere bağlı olmak için yer bulamayan ruhlar arasında yer aldığı konusu aynı derecede olanak dahilindedir. Bunlar, daha ortaçağlarda *elkin/yelkin*, "seyyah," "hayalet" (B.10, 3, s. 84-85) veya *abaçi*, "hortlak," "ruh," "hayalet" (*a.y.*, 1, s. 136) adı altında vardı. Bunların kaderlerinin neye bağlı olduğunu söylemeye olanak sağlayacak eski çağlara veya ortaçağa ait herhangi bir ipucuna rastlamadım. Acaba bunlar kanı etrafa saçılmış kişiler miydi? Bilindiği gibi (bkz. yukarıya) ruha duyulan saygı nedeniyle kanın akıtılmaması gerekiyordu; ancak bu denli acımasız dönemlerde, savaş alanında fiilen öldürülen sayısız hizmetkârdan mahrum kalınması ve bunun da ötesinde, kendi ebe-

di kaderinin bu denli soylu şekilde alınan ölümcül bir yaraya bağlı bulunması gönül rahatlığıyla kabul edilecek bir şey değildi. Ayrıca kemiklerin saklanmasının, ölü ile toprak arasındaki ilişkilerin sürdürülebilmesi için vazgeçilmez bir zorunluluk olduğu bilinmektedir. Yakılan kemikler, bu dünyada bir daha var olabilmek için her türlü riski veya her türlü olanağı sonsuza kadar ortadan kaldırıyordu. Bu durumda *balbal*'lar, yani hizmet eden ruhlar ortadan mı kayboluyordu? Sancağın kılavuz ruhlarının sonu mu gelmişti? Putların koruyucusu olan kutsal ruhlar yok mu oluyor du? Bu denli büyük çelişkiler arasında insan hangi varsayımın geçerli olduğunu belirtmekte zorluk çekiyor.

Bir ruhun art arda birkaç bedene hayat verebileceğine dair inanç, ölümden sonra yaşama olan inançla bağdaşmamaktadır; ancak bu, çeşitli ruhlardan sadece biriyle de ilgili olabilir. Aslında bu kelimenin kullanılması acaba zorunlu mudur? Bu durum belirsizdir, çünkü bir ruhun bir bedenden diğerine göç ettiği düşünülebilirse de daha çok iskeleti aracılığıyla önceden olduğu şekle bağlı bir varlığın birden çok doğuşu olarak algılanabilir ve her ne kadar bu anlam daha önce olduğunun tamamen aynısı olan bir kişinin tekrar hayata dönüşünü ifade etmekteyse de yine de dirilişten söz etmek doğru olacaktır. Oysa av ayinlerinin kanıtladığı gibi, bir geyiği vuran avcı onu ancak etlerinden arındırdıktan ve kemiklerini gördükten sonra tanıyabilir. Şunu unutmamak gerekir ki, bu kemikler canlı kalmıştır ve önceden ait oldukları canlının gücünden en azından bir kısmını korumaktadır. Geyiğin, onu hemcinslerinden ayıran kayda değer bir kişilikle donatılmadığı bir gerçektir. Bir ganimet veya bir kült nesnesi olarak saklanan canlı kemikle ilgili kavram ile iskelette yenide bir araya gelmiş ve (üzerine et yerleşerek) yeni bir canlıyı oluşturan kemik kavramı arasında çok büyük bir belirsizlik alanı bulunur.

Dirilişe dair yalnızca olumsuz kanıtlara sahibiz. Çeşitli kaynaklar, kemiklerin buna engel olmak için yakıldığını söylemekte ve bunu ortaya koymaktadır. Ancak yine aynı kaynaklar dirilişten hayvan için oldukça sık olarak söz ediyorlarsa da aynı şeyi hiçbir zaman insan için belirtmemektedirler; yalnızca tekrar hayata geri dönen yakın zamanda ölmüş kişiler, daha doğrusu uzatmalı olarak uykuya yatmış ve cenaze törenleriyle ilgili ritüellerin gerçekleştirilmediği ölüler söz konusu edilmiştir. Kaşgarlı'nın *ölüg tirildi, ölüg tergerdi,* "ölüyü hayata döndürmek, canlandırmak" şeklindeki ifadelerinin, Müslüman olmayan kişilerden söz etmiş olsa bile İslam dogmalarına bağımlı olması gereken bir Müslümanın ağzından nasıl çıktığını anlamak zordur (B.10, 2, s. 127, 139, 324, s. 424). Dölyatağı simgesi olan mağaralarda veya toprakta, fetüs duruşuna benzer şekilde yapılan gömülme işlemi (K.4, s.

19-26; N.34, s. 30), çok soyut olan, umut edilen, ancak belirsiz bir diriliş temasını düşündürmektedir (G.2, s. 285; J.15, s. 65). Çağdaş zamanlara ait diriliş temaları özellikle hikâyelerde bulunur, ayrıca dinsel isteklerle ilgili olup bunlar önemsiz istisnalar oluşturmaktadır (Q.68, 124; C.26, 3, s. 343). Sonuç olarak uygulamada her şey bizi ruhgöçü kavramına götürmektedir. Marco Polo şu saptamayı yaptığında: "Bir insanın ölmesi durumunda (ruhunun) derhal başka bir bedene girdiği sanılıyor" (G.30, s. 152) veya bir Moğol şefi işkence altında ölmek üzere olan bir Çin generaline şunları söylediğinde: "Yiğit subay, gelecek defaki enkarnasyonunda aramızda doğma onurunu bağışla bize" (N.16, s. 265; I.35, 3, s. 1929) ruhgöçünün kesin olarak Doğu kökenli olduğu ve Hint etkisi altında geliştiği düşünülebilir. Bunun yanı sıra ruhgöçü, nereden aldıkları hakkında hiçbir bilgimiz olmayan Anadolu Tahtacılarında da vardır (R.24, s. 351).

Cenaze Törenleri

Cenaze törenleri hiçbir zaman değişmeyen kurallara bağlı kalmamıştır; meydana geliş tarzlarında yüzyıllar boyunca önemli değişikliklerin olduğu bilinmektedir. Ayrıca bunların hiçbir zaman birörnekleştirilmedikleri de görülmektedir; nitekim cenaze şekilleri sosyal sınıfa, kabilenin durumuna, şu veya bu dinsel etkinin baskın olup olmamasına ve son olarak da ilgili kişilerin arzularına göre değişebiliyordu. Bunlar arasında sabit kalmış nokta, aşağıdaki şekilde ifade edilen belirli bir amacın aranmasıdır ki, bu da ölü için ve hayatta kalanlar için mümkün olan en iyi koşulların yerine getirilmesidir. Gerçekte bütün bunların aynı amaca hizmet eden çeşitli teknikler olduğu ortadadır.

En eski proto-Türk ve proto-Moğol dönemlerinde bozkırlarda neler olduğu konusunda sadece arkeoloji verileri bilgi verebilmektedir. MÖ üçüncü bin yıla ait kazılar cesetlerin gömüldüğünü ortaya koymasına karşın ikinci bin yılda, Andronovo uygarlığında cesetlerin yakılmaya başlandığı görülmektedir. Karasuk (1200-700) ve Tagar (700-300) kazılarında yakılma uygulaması görülmekle beraber bu dönemin hemen ardından gelen Taşlık kazılarında yine cesedin yakılması geleneği olmakla birlikte gömülmeyle birlikte görülmektedir. Herodotos'un İskitler için anlattıkları Pazırık kazılarında doğrulanmıştır. Yakma ile toprağa gömmenin her ikisinin de sırasıyla var olduğu Çinliler tarafından da belirtilmektedir; nitekim 628 yılı dolaylarında, "bir zamanlar ölülerini yakma alışkanlığında olan Türkler, şimdi onları toprağa gömüyor ve mezar dikiyorlar" (I.21, s. 127) derler. Bu evrim kesindir: Hiung-

nulardan miras kalmış gibi görünmeyen yakma geleneğinin varlığı (I.17, s. 60) Türklerde geniş çapta kanıtlanmıştır (I.21, s. 28; A.25 vd; Q.80, s. 256 vb); ve VI-II. yüzyıla ait mezarlarının yerleri bilinmektedir. Aynı şey, Slavlık öncesi Bulgarlarda ve genel olarak "bir soybir grubun ölüleri yaktığı ve diğer bir grubun da toprağa gömdüğü" Batı Türklerinde de geçerlidir (H.11, s. 471-473). Buna karşın Kırgızlar İslam diniyle tanışana kadar yakma geleneğine sadık kalmışlardır (H.31, s. 30, 104; H.23, s. 96; H.39, s. 19; J.5, s. 650). Toprağa gömme geleneğinin en çok tercih edildiği Cengiz Han dönemi Moğollarında da kimi zaman ölülerin yakılmasından söz edilmektedir (G.13, s. 250; G.12, s. 90; G.43, XXX). Aynı uygulama şekilleri günümüzde de sürmektedir.[3]

Kelimelerin incelenmesi de bu sorunu daha kesin bir şekilde çözmemizi sağlayamıyor. Her ne kadar *köm-* fiili her zaman "gömmek" anlamında kullanılıyorsa da, gömülmenin cesede mi yoksa küllerine mi ait olduğuna açıklık getirmemektedir. Metinlere göre küller çoğu kez toprağa gömülmekte (B.10, 1, s. 12; 2, s. 27; E.19, s. 98; E.2, s. 46 vb), ancak aynı zamanda nehirlere atılmakta veya rüzgâra karşı savrulmaktadır (H.26, 1, s. 501). *Köm-* fiili aynı anlamı taşıyan, ancak eski sözlüklerden beri külleri tanımlayan (B.10, 2, s. 10, 311, 3, s. 272; E.31, s. 32; E.15, s. 98; E.6, s. 54) *kül*'den türeyen *küli-* fiiliyle birlikte kullanılmaktadır. Dolayısıyla cesedin toprağa gömülmesi ve yakılması arasındaki farklar anlamlı değildir. Buna karşın anlamlı olan, her zaman olmasa bile çok sık yapılmasından dolayı iskelete uygulanan özel işlemdir.

Cesedin, uzunca bir süre, bazen çok mutlu ve uğurlu ruhların inziva yeri olarak sayılan ağaçlar üzerinde tutulduğuna dair bir dizi kanıta sahibiz (I.27, s. 250). Bu gelenek değişik ihtiyaçlara cevap vermektedir: Cesedi, cenaze töreni törelere uygun olarak yerine getirilinceye kadar saklamak sorunu vardır ki, Natchingall ve Karjalainen bu pratik nedenler üzerinde ısrar etmişlerdir, ancak bana göre bunların önemi ikinci derecededir (Q.109, s. 50-51; P.37, s. 161). Aslında söz konusu olan cesedin bitkilerin biyolojik döngüsünün gizemine katılmasını sağlamak, cesedi göğe yaklaştırmak, kemikleri koruyabilmek için cesedi çürüyebilir etten kurtarmaktır. Bu tür cenaze törenlerinin en eskileri MS ilk yüzyıllarda yaşayan ve bazen yetersiz şekilde tanımlanabilen halklara kadar uzanmaktadır (I.15, s. 64, 75; Q.84, s. 102-104; F.23, s. 174). Bunlara ait bilgiler, özellikle Kırgızlarla ilgili olarak, genelde neyin

[3] Bkz. J.14, 1, s. 46; J.22, X, s. 12; J.20, 1, s. 140; 3, s. 436; 4, s. 73-79; J.11, 1, s. 297; J.24, 2, 166; J.18, s. 404; J.12, 1, s. 233; 2, s. 184, 477.

söz konusu olduğunu çok doğru bir biçimde saptayan Seyfi (H.6, s. 302), Makdisi (H.29, 4, s. 92), Mervazi (H.31, s. 31) ve diğer Müslüman yazarlarda oldukça çoktur: "Ölüyü (ağaçların tepesinde) ayrışana (çürüyene) dek bırakmaktadırlar" demektedirler (H.29, IV, s. 92). Kitanlar için bunu ayrıca kesin bir ifadeyle şöyle belirtmektedirler: "Cesedi dağdaki bir ağacın üstüne koyuyorlar, üç yıllık bir süreden sonra kemikleri topluyor ve onları yakıyorlardı" (I.34, s. 43). Bu uygulama XIV. yüzyıldan XIX. yüzyılın başına kadar olağan olarak süregelmiştir; buna karşın aynı gelenek, bildiğim kadarıyla Moğol egemenliği döneminde pratik olarak bilinmemektedir (Q.109; P.37; ve özellikle I.34, s. 43). Yapılan bütün incelemeler değişik coğrafi bölgeler için Spencer ve Gillan'ın açıkladığı (P.70, 2, s. 424 vd) ve Cazeneuve'ün sonradan tekrar üzerinde durduğu (P.11, s. 301 vd) konuları yalnızca doğrulamaktadır. Ağaçlar yerine bazen tahta peykeler ve yüksek sırıklar da kullanılmıştır (örnek: J.12, 1, s. 215; N.12, s. 342; J.24, s. 377).

Aslında önemli olan kemiklerin temizlenmesidir, ancak uygulamada birçok farklı yöntem kullanılıyordu. Bunun için olağan olarak hayvanlarda yapıldığı şekilde kemikler kazınabilir ya da bunları bozkırların kemirgenlerine terk etmek tehlikesi göze alınabilirdi. Bu geleneğe büyük bir önem veren Blochet, en sonunda bunun Budist kökenli olduğu yargısına varmıştı (Q.13, s. 39-40); ancak bu, tam olarak kanıtlanmış değildir. *Gizli Tarih* cesedin terk edilmesine oldukça kötü bir gözle bakmaktaysa da bazen bunu övmekten de geri kalmamıştır. Bir yandan, bir Moğol, "Han'ın öldürtüp" ve sonra "toprağın üstünde çürümeye" terk edeceğinden ödü kopan bir Moğolun ağlayıp sızlanması (§ 147), cezalandırıcı ya da tarafsız emirlerin verilmesiyle zıtlık oluşturuyordu: "(Tokto'a'nın ölen oğlunu) orada terk edin" (§ 199) ya da sadece bazı olaylar saptanıyordu: Kellesi koparılan bir at uşağının cesedi bozkıra atıldı (§ 188); Kasar'ın kurbanı, Cengiz Han'ın kardeşi, öldürüldüğü yerde bırakılıyordu (§ 184). Çok daha eski öyküler daha da belirli ayrıntılar içermektedir. *Pei-şe*, Wu-kilerde "cesedin, onu yiyen samurlara atıldığını (veya atılabileceğini)" belirtmektedir (I.34, s. 44). Bunun Mo-holarda olduğunu saptayan Gibert, VI veya VII. yüzyıldan başlayarak bunun gerçekten bir ayin olduğunu düşünmekte ve asıl amacın, Kitanlarda ve Şe weilerde olduğu gibi, kemiklerin temizlenmesi olduğunu açıklarken doğru bir değerlendirme yapmaktadır (N.12, s. 234; ayrıca bkz. I.21, s. 127). Bu konuyla ilgili olarak Tu-kiular tarafından herhangi bir bilgi verilmemektedir, ancak daha ileride inceleyeceğimiz cenaze şekillerinden, cesedin birkaç ayı bulabilecek bir süre boyunca terk edilmesinin söz konusu olduğunu anlıyoruz. Geleneklerde yer aldığı kabul edilse bile Pazırık'ta, Şibe'de, Oglakti'de (K.21, s. 183, 185,

186, 203) veya Kitanlarda (G.30, s. 81) uygulandığı şekliyle tamamen veya kısmen mumyalamanın bu durumda yeterli olmadığı sanılmaktadır.

Her ne kadar daima bir seçimin yapılması söz konusuysa da mezar yerinin seçimi konusunda herhangi bir eşbiçimlilik söz konusu değildir. Çin imparatoru Bilge Kağan'ın ölümü dolayısıyla şöyle der: "(Gömülmesi için) uygun bir yerin seçildiğini öğrendiğimizde acımız tekrar canlandı" (O.78, s. 236). Bazen de kuzeybatı Moğolistan'da (K.18, s. 9) ve Başkirtlerde (J.1, s. 142) olduğu üzere, mezar yeri, bir nehrin kaynağı veya kolları olabiliyordu. Kimi zaman da, en azından batı bölgelerinde, İbn Fadlan'a göre Hazarlarda ve Biruni'ye göre Oğuzlarda, mezar yerinin üstünden geçirmek için ırmağın yatağı değiştiriliyordu (H.44, s. 99-100; O.23, s. 111-112; H.3, s. 168, 283). Daha sık olarak yüksek bir tepe veya çok yüksek bir dağ, mezar yeri olarak seçiliyordu; ancak bu yerin büyük yolların uzağında olması gerekirdi. Pazırık ve ilk Moğol hükümdarlarının mezarları bu iki koşula uymaktadır (K.32, s. 202). Cenaze alayının katetmesi gereken uzun yolculuklardan da söz edilmektedir. Bu konuyu Marco Polo neredeyse lirik bir anlatımla şöyle aktarmaktadır: "Tüm büyük Kağanlar ve Cengiz Han soyundan gelen büyük Tatar soyluları öldükleri zaman Altay denilen büyük bir dağa götürülüyorlar ve öldükleri yer oraya yüz günlük uzaklıkta olsa bile gömülmek için yine oraya taşınyorlardı; çünkü başka bir yerde gömülmek istemiyorlar" (G.30, s. 81). Aslında Marco Polo bunda yanılıyor, çünkü bütün bu önemli kişiler gömülme yerinin gizli tutulmasını arzu ediyordu ki, bu gizlilik *Altan Tobçi*'ye kuşkusunu şöyle dile getirme olanağı veriyor: "Bazıları (Cengiz Han'ın) Burkan Kaldun'a yakın bir yerde gömüldü derler, başka bazıları da Altay Kan'ın kuzeyinde ve Kentei Kan'ın güneyinde gömüldüğünü söylerler" (D.1, s. 61, 146). Haenisch bu yeri tartışmıştır (Q.62, s. 503, 531). A-pao-ki'nin mezarı kayalık bir dağda kazılmıştır ve ardılları Leao'ya ait üç mezar ıssız dağlarda bulunmuştur (K.46). Moğolların her zaman yüksek bir dağa gömüldükleri görülmektedir. İran'da, artık gizli tutulmayan Argun'un mezar yeri Reşidüddin'e göre gizli bir yerdedir (Q.20, s. 145 vd); yine onun ısrarlı inancına göre Cengiz Han ile onun ilk ardıllarına ait mezarlar Burkan Kaldun'dadır. Ögedey ve Güyük, imparatorluğun resmi mezarlığında yer bulamadıysalar bile hiç olmazsa gizli bir yerde, herhalde Saur Dağı'nın yamaçlarında gömülmüşlerdir (G.28, 1, s. 335, 342; Q.20, s. 45 vd).

Bu yer bazen gizli tutuluyor, kimi zaman da bir kült yeri olması için halka duyuruluyordu. Bu gizlilik kuralına genelde büyükler için uyuluyordu; ancak Tukiuların değil de Moğolların büyükleri için özellikle özen gösteriliyordu. Bu gizli-

lik önce hazine soygunlarına karşı duyulan korkudan ve bunun da ötesinde kutsal şeylere karşı saygısız davrananlara, kemikleri yakanlara karşı duyulan çekinmeden kaynaklanıyordu. XIII. yüzyıl seyyahlarının hepsi bundan söz edildiğini duymuşlardı; "ölen kişi yüksek düzeyden biriyse kırda gizlice gömülmekteydi" der Plan Carpin (G.29, s. 41). Aynı konuya "ölünün gömülme yeri bilinmemektedir" şeklinde değinir Rubruck (G.35, s. 8; ayrıca bkz. Jourdain de Severac, G.12, s. 90). Çinlilerin de bundan haberleri vardır: "Kubilay ... Moğol âdetlerine göre gömülme yerini hiçbir şey belirtmeyecek şekilde toprağa verilmişti" (I.35, 3, s. 1798). Alınan önlemler değişikti; kimi zaman aynı ölü için birçok mezar kazılırdı: Evliya Çelebi'nin anlattığı Sarı Saltuk'un yedi mezarı efsanesi (C.12, s. 1-15), Sien-sei adlı hükümdarın on mezarını hatırlatmaktadır (O.106, s. 37). Kazıdan önce otlar temizlenir ve gömme işi bittikten sonra bunların tekrar aynı yere ekilmesine dikkat edilirdi (G.29, s. 42). Daha sonra bu toprağa bir sığır sürüsü getirilir ve sürü büyük bir alanı sürerdi (Palladius'ta, gerektiğinde mezarın yerini bulmak için geliştirilmiş oldukça ilginç yönteme bakınız) (G.27, s. 12). Bütün bunların yanı sıra gömülme yerinin gizli tutulabilmesi için çalışmalarda yer alan bütün işçileri, bütün ölü gömücüleri, hatta oradan geçenleri öldürmek daha da basit bir yöntemdi. Uygulaması hakkında kesin kanıtlar olan bu köktenci yöntem, daha önce Jordanes'in anlattığı gibi Attila'nın gömülmesi dolayısıyla uygulanmıştı: "Bu kadar zenginliği insanların açgözlülüğünden korumak amacıyla, gömüt işinde çalıştırılan tüm işçiler öldürüldüler" (G.20, XLIX). Jourdain de Severac, korucuların nöbet değiştirdiğini ve daha sonra "şeytan peşlerindeymişcesine olabildiğince hızlı bir şekilde" oradan kaçtıkları şeklinde anlatmayı yeğlemektedir (G.12, s. 90). Marco Polo, yolları üzerinde Möngke'nin cenazesine rastlamaları dolayısıyla ölen zavallıların sayısını en az 20.000 olarak tahmin etmektedir (G.30, s. 81). Çift önlem almış olmak için şunlar yapılırdı: Ölüyle en küçük bir ilişkisi bile olmayan ölü gömücüleri, cenaze taşıyıcıları ve ayrıca şanssızlıkla cenaze alayının yolu üzerinde bulunan kişiler özellikle kirlenmiş sayılıyordu; dolayısıyla onlardan kurtulmanın da gerekli olduğu kabul ediliyordu.

Oysa mezarların en büyük kısmının yeri o zaman da günümüzde de bilinmektedir. Moğollarda gizlice gömme geleneği Argun'dan sonra kaybolmuştur (Q.18, s. 140-141). Tehlikenin önünü almak için kraliyet ailesinin ölülerine ait mezarlıklara girilmesi yasaklanabilirdi (Q.110, s. 146). Ancak bunların telkin ettiği gerçek korku, ancak inançları dolayısıyla bunlara yaklaşmayacak olanlara engel olabiliyordu. Tu-kiuların ve diğerlerinin tecrit edilmiş, yapay bir tümsek altında ya da mimari

bir kompleksle birlikte bulunan, "tüm aileyi aynı yere gömme gelenekleri nedeniyle gözle görünür yerde olan" alabildiğine büyük mezarlıkları vardı. (G.35, s. 94-95). Bunlar arasında şüphesiz ki, Rubruck'un sözünü ettiği üzere, bugün de olduğu şekilde boylara ait olanlar (M.58, s. 194) söz konusu olabildiği gibi, bazen savaş alanı olan yerlerde birbirinden az uzaklıkta düzenlenmiş mezarların da kanıtladığı üzere savaşta ölmüş askerlerin mezarlıkları da olabilir (M.16, s. 98). Bunlara karşı aynı derecede saygı duyulurdu. İskitler, istilacılardan kaçtıklarında onlara ancak babalarının mezarlarını korumak için savaş açabileceklerini söylüyorlardı (G.17).

Ölü gömme için bir tarih belirlenip belirlenmediğini bilmiyorum, ancak böyle bir tarihin saptanması Tu-kiularda ve herhalde diğer birçoğunda da zorunluydu. Bu durum, belki bir genelleme yapmakla beraber Neumann'a, Altay cenaze törenlerinin özgün niteliğini belirtmeye olanak vermiştir (O.69, s. 89). Bu konunun ayrıntılarıyla bilindiği Tu-kiularda cenaze töreninin nasıl yapıldığını belirtmekle yetineceğiz. 581 yılı civarındaki Çin Yıllıkları'na göre, "bir insanın ilkbaharda veya yazın ölmesi durumunda, gömmek için ağaçlardaki yaprakların sararması ve dökülmesi beklenirdi; o kişinin sonbaharda veya kışın ölmesi halindeyse, yaprakların boy atması ve bitkilerin çiçek açması beklenirdi" (I.21, s. 10). Rastlantılar Köl Tegin ve Bilge Kağan yazıtları sayesinde, bu kişilerin ölüm ve cenaze tarihlerini bilmemize olanak sağlamıştır; şöyle ki, bu tarihler hüzün verici ve aynı zamanda dirilişi haber veren gün olan ayın yirmiyedinci gününe rastlamaktadır. Köl Tegin, Çinlilere göre ilkbahar sayılan Şubat 731'de ölmüş ve Kasım başında gömülmüştü. Bilge Kağan ise 25 Kasım 734'de ölmüş ve 22 Haziran 735'de gömülmüştü (A.4, s. 244). Belki de iklim koşullarına uyma zorunluluğu geçerli olmaktadır, çünkü toprak bir mezar kazılamayacak kadar serttir (P.37, s. 161 vd); bu yüzden Vu-kilerde ve Kitanlarda gömme işlemi ilkbahar sonunda ve yazın derhal yerine getirilmekteydi (I.34, s. 44; N.20, s. 199). Ancak bundan kısa bir süre sonra Türkler, bitkilerin döngülerinin gözlemlenmesine dayanan dinsel bir yönelime uyum sağlamışlardır.

Cenaze işlemini oluşturan başlıca törenler, zamanla çok fazla değişmeden korunmuş ve daha eşbiçimli halde süregelmiştir; bazen belirli bir şema çerçevesinde bazı değişikliklere uğramışlardır; bu nedenle de değişimin tarih sırası iyi bir şekilde belirlenememektedir.

Hastalığın yarattığı korku, ölümle daha da artmakta, toplumun bunu reddetmesine yol açmakta bu da, cesedin belirli bir süre, bazen üç veya yedi gün; herhalde en fazla korkulan ve en güçlü ruhların cesetten ayrılması için gerekli zaman süre-

since terk edilmesine neden olmaktadır.[4] Görünüşe göre bu terkediş, az veya çok tamamlanan bir dizi ön cenaze töreninden sonra olmakta ve ilk olarak, özellikle Hunlarda, Tu-kiularda ve Moğollarda saptandığı üzere (G.20, XLIX; I.30, s. 128; *MGT*, § 246) ölünün canlıyken içinde oturduğu yerin cenaze çadırı olarak düzenlenmesi veya bunun yerini alan geçici bir inşaatın yapılması söz konusu olmaktadır. Bir ölü çadırı, belki de daha sonraları, en azından ölenlerin belirli bir toplumsal düzeyde ve özellikle han olmaları durumunda, atalar için ayin yapılmasına yarayan çadırdır. Bu çadır günümüzde hâlâ vardır; buraya kurbanlar adanmakta, Şaman ayinini burada yapmakta ve yine buraya nöbetçilerle hizmetçiler yerleştirilmektedir. Nitekim "İskeletlere canlı varlıklarmış gibi hizmet ediliyor" der *Yuan-çe* (bkz. O.22). Bir *yurt*'un söz konusu olması ölçüsünde, burada yapamayacağımız özenli bir inceleme sonunda herhalde İslam dünyasının klasik türbesinin kökenini görebiliriz. Gerçekte türbe, Abbasi döneminden başlayarak gelişmiş ve Selçuklu döneminde olağanüstü bir şekilde yaygınlık kazanmıştır. Oysa bilindiği gibi İslamiyet mezar sanatını kesin olarak yasaklamaktadır.

Bu durumda, ölüyü seyretmek için herkesi davet etmek gerekecektir. Attila'yla ilgili olarak ve Moğollarda Vincent de Beauvais ve Reşidüddin tarafından sözü edilen bu seyir oldukça zayıf temellere dayanmaktadır (G.20, XLIX, G.43; G.21, 1, s. 175, 2, s. 372; H.8, s. 228). Buna karşın "Her gün (Möngke'nin) tabutunu kampta (aslında dört taneydi) bir taht üzerine koyuyorlar ve onun üzerine kapanarak mümkün olan en içten sevgiyle ağlaşıyorlar" (H.8, s. 228) şeklindeki cümlede herhalde bir gerçek payı vardır. Gömülmeyle ilgili hazırlama işlemi daha net ifadelerle anlatılmaktadır. Kaynaklar ölünün yıkandığını, temizlendiğini, yatağına "düzenli bir şekilde yerleştirildiğini," *yasak*'ın bunlarla ilgilenen kişileri yükümlülüklerinden muaf tuttuğunu belirtmektedir. Ceset, hem Kaşgarlı (B.10, 1, s. 72) hem paleo-Türk yazıtları tarafından *eshük* diye adlarılan bir kefene sarılmaktadır. "Kefeni getirdi ve onu dikti" (*M.II*, G, satır 11); "Arkadaşlarım, beni kefenin içinde gömdünüz" der Minusinsk yazıtında adı geçen ölü (A.18, 3, s. 96). Ceset belirsiz bir tarihte tabuta konmaktadır. Gerek yakma gerekse gömülme için tabutun kullanılması

[4] Bu aynı korku veya başka bir neden ölenin adıyla ilgili tabunun kökenini oluşturabilir. Çok ünlü başka bir tarihsel örnek, ismi "ayna" anlamına gelen ve ölümünden sonra adının anılması yasaklanan Cengiz Han solyundan Tuluy'un durumudur. Daha başka örnekler de mevcuttur (bkz. Boyle, H.8, s. 22); ancak bildiğim kadarıyla bunlarda şimdiye dek nedeni açıklanmamış istisnai durumların söz konusu olduğunu düşünüyorum. Ölü ve ata kültü, ölüye değin övgüler ve yazıtlar onun adını sürdürmeye yöneliktir.

Hiung-nularda (Q.84, s. 101), Hunlarda (G.20, XLIX), belki Vuhuanlarda (O.101, s. 12) ve Heftalitlerde (I.35, 2, s. 1413) kanıtlanmaktadır. Ayrıca arkeoloji verilerine göre ceset doğrudan doğruya toprağa da gömülebilmektedir (K.6, s. 53, 63; K.21, s. 172, 174; K.37, s. 51, 55 vb).

Ölümü izleyen dönemde bazen birdenbire ortaya çıkan, bazen önceden düzenlenen ağlayıp sızlamalar ile cenaze törenlerinde yer alan ritüele dayalı dövünmeleri birbirine karıştırmamak gerekir. Çinliler bu ayrımı gayet iyi yapmıştır (I.22, s. 74; O.72, s. 86), konuyla ilgili tanımlamaları klasik niteliktedir: "'Onlar, cenazenin içinde olduğu çadırın kapısı önüne gelir gelmez kanlarının gözyaşlarıyla birlikte aktığının görülmesi için yüzlerini bir bıçakla kesmektedirler" (I.21, s. 9; M.55, 1, s. 130). Jordanes bunun Hunlar tarafından da yapıldığını belirtmiştir (G.20, XLIX). Diğer gözlemciler arasında İbn Fadlan, "korkunç ve vahşi bir şekilde bağırıp ağlayan" erkekler olduğunu açıklamaktadır (H.44, s. 79). Aynı zamanda at yarışları düzenlenmekte, yani ölünün çevresinde düzensiz şekilde dönülmekte (I.21, s. 28), ayrıca koyunlar ve atlar kurban edilerek "çadırın önüne serilmektedir" (I.21, s. 9, 28). Ölünün, seyredilmesi için açıkta bırakıldığı süreyle ilgili olarak dikkat çeken yedi rakamına, çoğu kez yukarıda belirtilen değişik faaliyetler söz konusu olduğunda da rastlanmaktadır: yedi yara, yedi defa çevresinde dönüş....

Gömülme tarihi geldiğinde ceset, Herodotos tarafından belirtildiği (VI) ve Pazırık kazılarında da görüldüğü gibi (N.34, s. 119), en azından İskitlerde ve ayrıca Moğollarda (D.1, s. 143), mezarına kadar taşınmak için bir araba üzerine konmaktadır. Tukiulerde Vuhuanlarda, Huan-Huanlarda ve diğerlerinde bunlara bir cenaze alayı eşlik etmektedir (I.6, s. 240). Cenaze törenleri bir araya gelmek için büyük nedenlerden birini oluşturduğu için eskiden olduğu gibi günümüzde de halk toplanmakta ve bunun için uzak yerlerden gelinmektedir (C.10, s. 122). Yabancı heyetler davet edilmektedir: "Cenazeye katılmak ve yakınmak için batıdan çöl ve orman halkı, Çinliler, Tibetliler, Avarlar (?), Yunanlılar, Otuz Tatarlar, Kitanlar ve Tatabiler geliyordu. Bütün bu halklar geldikten sonra yakarmalarda bulundular ve cenazeyi kaldırdılar" (*M.I*, satır 4; *M.II*, satır 5). Elçilerin de yerli halk gibi bütün ayinlere uymaları gerekmektedir. Valentin ve arkadaşları, etraflarındakileri epey yalvarttıktan sonra (Ménandre IV, 24; I.6, s. 240-241) yüzlerini bağladılar, ancak Çinli Wang King başka bir nedenle yüzünü bağlamayı reddetti (*a.y.*). Daha sonra mezar yerinde esas törenler başlamaktaydı. Türkler bu törenleri, "cenaze yemeği" anlamını kazanmadan önce *yog* diye adlandırırlardı; sonraları Moğolcada bu törenler daha genel olarak "yemek," "şenlik" anlamında olan *djog* kelimesiyle anılmaya başlandı. Bu asıl

cenaze töreninde de ölüm nedeniyle yapılan her şey, yani yakarmalar, tepinmeler, bir yerini kesmeler, at yarışları tekrar edilirdi. Bazı (herhalde abartılı ?) kaynaklar Hunlar, Heftalitler ve Tu-kiulardaki ciddi yaralanmalardan, kulak kesmelerinden söz eder. "Bir babanın veya annenin ölümü üzerine evlatları kulaklarından birini keser" (I.15, s. 100). "Kulaklarını kesmekte ve yaralamaktadırlar" (I.35, 2, s. 1413). "Tüm bu insanlar saçlarını ve kulaklarını kestiler" (*M.II*, G, satır 12). Attila'nın cenazesi için Jordanes şunları der: "Saçlarının bir kısmını kestiler" (G.20, XLIX). Saçlar söz konusu olduğunda kuşkusuz saçların tamamı kesilmekteydi, ancak kulağın kesilmesi simgesel olsa gerek. İskitlerdeki gelenekleri çoğunlukla oldukları gibi veya yaklaşık olarak betimleyen Herodotos şunları vurgulamaktadır: "Kulaklarının ucunu kestiler" (IV, 71). "Tüm halk saçını kesti" der yazıtlar (*M.II*, G, satır 12). Noin Ula'da bir Hiung-nu mezarında, ipekle sarılmış onyedi saç örgüsü bulunmuş, başkaları da Pazırık'ta ortaya çıkarılmıştır (K.37, s. 159). Ayrıca sakallar da traş edilmektedir (O.36, 1, 2, s. 379), oysa en azından tarihöncesi dönemde ölüye yapay sakal takılıyordu (bu tartışmaya açıktır: bkz. K.21, s. 82). At yarışlarına gelince, bunlar çukurun çevresinde yüz tur atılana kadar devam eder ve hayvanlar bitkin hale gelinceye kadar sürdürülürdü (konuyla ilgili İbn Batuta zamanına ait bilgi için bkz. H.13, 4, s. 301).

Sigilci denilen ve resmi ağlayıcılardan oluşan grup (*M.I*, D, satır 4; *M.II*, D, satır 5) *sigil*'i (*sikla*, "hüngür hüngür ağlamak"tan türemiştir) ve ağlayıp sızlanmaları (B 10, 1, s. 36) (Moğolcada buna karşılık gelen kelime *galasang*'dır) yerine getirmekteydiler; bir diğer grupsa *sağdıç*, "yakın arkadaşlar"dan meydana gelmektedir (B.10, 1, s. 455). Bu sonuncular sadece Batı Tu-kiuları için kanıtlanmıştır (Talas); ancak günümüzde de eski Yunanlılardaki paranemflere [eski Yunan'da gelinin nedimeliğini yapan erkek çocuklar] benzer şekilde Ordos'ta (*sadagutsin*) ve Türkiye'de bu gelenek yaşamaktadır. Sağdıç, evlenme törenlerinde nişanlısını almaya giden erkeğe eşlik eden kişi olarak oldukça iyi bir şekilde tanınmaktadır (E.18, s. 723); ancak cenazelerde bunların neden yer aldığı ve rollerinin ne olduğu tam bilinmemektedir, ancak varlıkları kanıtlanmıştır. Türkçede yakınmak, *uli*, "kurtlar için ulumak" ve "insanlardan söz ederken yanıp yakınmak" (B.10, 3, s. 255), belki de ata dişi kurdun anısına gönderme yapmak için "kurtlar gibi ulumak" anlamına gelmekte ve Yenisey ölülerinin "acı çekin," *katiglangil* şeklindeki çağırılarına uymaktadır (Begire, satır 2 ve diğerleri; ayrıca bkz. Bilge Kağan). Bir başka grup da *ağıtçılardır*; bunlar ağıtı, yani şarkı olarak veya ilahiler şeklinde söylenmesi gereken ve büyük kişiler için mezar taşları üzerine aynen veya özet halinde yazılması gereken cenazeyle ilgili

övgüler düzen konuşmacılardır. Erişebildiğim kadarla en eski *ağıt*, genelde gerçek olmadığı konusunda fikir birliği olan, Attila'nın ölümü için düzenlenen övgüdür (Q.107, s. 88-90); ancak ben esas olarak bunun gerçek olmadığı görüşüne katılmıyorum. Acaba Yenisey'in küçük yazıtlarının tümü büyük bir *ağıt*'ın parçaları mıdır? Her ne kadar ölen kişi bazen yiğitliğinin, onurunun, erdemlerinin ileri sürülmesini istiyorsa da, bu metinlerin ağıtla ilgili olduğunu kanıtlayamıyorum. En azından bunlardan biri şunları isteyerek belki bir ayine gönderme yapmaktadır: "Açken ve ayakta sesleniniz" (Uyug Arkan); bir diğeri de açıkça şunu ifade etmektedir: "Bu onun *ağıt*'ıdır" (Talas 2). Övgünün kendisinden daha büyük bir yer tutan kayıp malların uzun uzun sıralanması, *Altan Tobçi*'nin Cengiz Han'ın *ağıt*'ı dolayısıyla aktardığı anlatımda okuduklarımıza tamamen uymaktadır (D.1, s. 143-145). Bununla birlikte *ağıt*'ın gerçek metinlerine veya bir kısmına sahip olmak için Kaşgarlı'yı beklemek gerekmiştir: "Alp Er Tunga öldü mü? Kötü dünya yine devam ediyor mu? Zaman intikamını beraberinde getirmiş mi? Şimdi kalbimiz parçalanmakta..." (B.10, 1, s. 4). "Yemeğini davetlilerine tattırdı. Düşmanlarını kaçırttı. Askerlere sırtlarını çevirtti.... Ölüm onu yere serdi ve attı" (B.10, 1, s. 516). *Ağıt* geleneğini bırakmayan Müslüman Türkler ortaçağdan günümüze kadar bunun çok sayıda örneğini vermiştir.

Yog kelimesinin gelişiminin de belirttiği gibi şölen cenaze töreninin en yüksek noktasını oluşturmaktadır. Her dönemde temel olarak varlığı kanıtlanan şölenin, gözlemcilerin de her zaman dikkatini çektiği gibi belirgin bir toplumsal değeri vardır ve şölen bazen çılgın bir müzik (mezarlarda bulunan müzik aletleri için bkz. K.21, s. 177; K.37) eşliğinde dansla birlikte gerçek bir zevk ve sefahat alemine de dönüşebilmektedir.[5] Arkeologların bazı gözlemlerine göre bu şölen üzeri kapatılmadan önce mezarın olduğu yerde sona ermektedir (K.16, s. 28); ancak Kaşgarlı şölenin.cenazeyi izleyen üçüncü ve yedinci günü yapıldığını belirtmektedir (B.10, 3, s. 309).

Ölenle birlikte, kazılarda elde edilen bulguların yazılı belgelere göre daha doğru

---

[5] Konu karmaşıktır, çünkü ya bu konuda bilgi verenlerin çekingenliği ya da bilgi veren kişilerin doğru söylememeleri veya utancı yüzünden her zaman gizli tutulmaktadır. Örneğin Yutşenlerde, erkeklerin kadınlarla olan karmaşık birlikteliğine gönderme yapılmaktadır (J.34, s. 64). Eski Türklerde *yog* sırasında yeni yetişenler arasında aşklar doğmakta ve bu aşklar evlilikle sonuçlanmaktaydı (I.30, s. 122; O.72, s. 153). Sorun, Türkiye'deki Tahtacılarda olduğu gibi (R.24) İslam dünyasında birçok (aşırı uç) Şii mezhebinde tüm çıplaklığıyla ortadadır ve çözüme ulaşacak gibi görünmemektedir.

olarak gösterdikleri gibi, çok sayıda eşya gömülmektedir. Metinlerbu konuyla ilgili olarak çeşitli nedenlerle altınlardan gümüşlerden, giysilerden, halılardan, takılardan, silahlardan, yaylardan, oklardan, kılıçlardan, sadaklardan, yemeklerden ve özellikle içkilerden, şarap ve kımızdan söz etmektedir. Ortaçağ seyyahları buna hayret etmişlerdir. "Ölülerle birlikte hazineleri de gömmelerine akıl erdiremiyorum" der Rubruck (G.35, s. 82), oysa bu eşyaların ölülerin öteki dünyadaki hayatlarında ihtiyaçları olabilecek şeyleri sağlamak için konduğu açıktır ve kendisi, yazdıkların tam tersine, aşağıdaki ifadesiyle bunu çok iyi bir şekilde "anlamaktadır": "Sanıyorlar ki, bu dünyadaki hayatlarında kendilerine gerekli olan şeyler gelecek hayatlarında da gerekecek" (G.35, s. 78). Her eşyanın aynı derecede yararlı olmaması mümkündür; ancak bazı eşyaların vazgeçilmez kabul edildiği görülmektedir. Cengiz Han döneminin bir Moğolu şöyle der: "Dünyaya gelen bir insan öldüğünde, kemikleriyle aynı yerde, kendi sadağı ve kendi yayıyla birlikte yatmış olması iyi değil midir?" (*MGT*, § 190). Gömüt heykelciklerinin üzerinde görülen ve mezarlarda bulunan (K.42, s. 85-86; N.34, s. 138-139), "ölenin eline sarhoş edici içkilerle dolu olarak" (H.44, s. 27) verilen içki kupasının varlığı kuşkusuz bir zorunluluk olsa gerek. Herhalde Plan Carpin'in sözünü ettiği (G.29, s. 417) üzerinde "et dolu bir leğen ile içinde kısrak sütü bulunan bir kupa" bulunan ve mezarların ortasına yerleştirilen masalar, Pazırık'ta bulunan dört ayaklı taştan masalara (K.21, s. 1837) ve asıl yaratıcıları İskitler ve Sarmatlar olan Tallgren'in "taşınabilen sunak"larına uymaktadır (K.42, s. 76). Doğal olarak yakma söz konusu olduğunda, bütün bu eşyalar ölenle birlikte veya onun gibi yakılmakta ve dolayısıyla ölenin kaderini paylaşmaya devam etmektedir.

Hayvanlar, ölenlere yapılan başlıca sungular arasında yer alır. Ölenlere eşlik etmek için kurban edilen hayvanlar ile cenaze yemeği için kurban edilen ve ölenin huzurunda yenen hayvanların, uygulamaların çoğunda birbirlerinden ayırt edilmesi gerekir. Birinciler, yalnızca kendilerine uygun görülen kullanımlara, yani ya "ruhun Kızıl Dağ'a gidişinde kendisine yardımcı olarak" (I.28, s. 74), ya köpekleri kurban eden Vuhuanlar gibi ölene öteki dünyanın yollarında eşlik etmek için ya da ölene öbür dünyada binek hayvanı sağlamak ve sürülerinin varlığını oluşturmak için verilmektedir. Diğer yerlerde de olduğu gibi burada da at, ölülerin ruhlarının başlıca yol göstericisi rolünde görülmektedir (P.52, s. 179-256).

Öbür dünyada, yeryüzünde varolandan başka hiçbir şey yaratılmamaktadır. Plan Carpin, ölenin orada "sütü olması ve hayvan yetiştirmek için bir kısrağının ve binmek için de atları" olması gerektiğini" (G.29, s. 41); İbn Fadlan ise Oğuzlarla

birlikte gömülen atların "onlar tarafından cennete götürüldüğünü" doğru olarak algılamışlardır (H.44, s. 277). Çinliler bunun ayrımını Hiung-nular döneminden beri doğru bir biçimde yapıyordu. "Cesedin yakılışı sırasında, ölenin bindiği at ve kullandığı giysilerle eşyalar alınır ve cesetle birlikte yakılırdı. Ayrıca cenaze gününde ölenin yakınlarıyla akrabaları, adak olarak ... bir koyun başıyla bir at başı sunarlar ve bu başlar mezarın üstünde sallandırılırdı" (I.21, s. 9 vd; s. 28). Bir ya da birkaç at ölüsünün sallandırılması Plan Carpin, Vincent de Beauvais, Ricold de Monte Croce ve İbn Batuta tarafından da doğrulanmaktadır. Acaba buradaki diğer bir amaç da öleni kötü ruhlara karşı korumak mıdır (Q.18, s. 145-148) ?

Hayvanların kurban edilmesiyle birlikte insanlar da toplu olarak kurban edilmektedir. İleride tekrar değineceğim dul kadınlar dışında, cenazelerde insanların kurban edilmesi geleneği Altay toplumlarında değişmez bir gelenektir. *Balbal* olması kararlaştırılan yabancı esirlerin öldürülebildiğini yukarıda görmüştük. Bunlar kurban edilen tek *varlıklar* değildir. İlk çağlardan başlayarak Sibirya'daki Rus yayılması dönemine kadar meydana gelen olaylarla ilgili çok sayıda tanıklığa rastlıyoruz; bunların yalnızca birkaçını belirtmekle yetineceğiz. İskitler, "onları boğduktan sonra (kralın) cariyelerinden birini, yardımcısını, bir seyisini, bir ahçıyı, bir hizmetkârını, bir habercisini boğduktan sonra atları, mallarının geri kalan kısmından bir bölümünü altın kupalarla birlikte gömerlerdi" (G.17, 4, 71). Hiung-nularda ve Tu-kiularda, "mezara yüz ila bin kadar kadın ve hizmetkâr gömülürdü" (I.7, s. 66). "Büyük şahsiyetler ölünce gözde subay ve kadınların bazen yüzlercesi onlara eşlik ederdi" (I.35, 2, s. 497). Heftalitlerde, der Procope, "tüm korunanlar, koruyucularıyla birlikte mezara inerdi" (O.107, s. 9). Tuna Bulgarlarında, "kadın ve hizmetkârlar ölenle beraber çukura indirilir ve açlıktan ölene dek orada bırakılırdı" (H.11, s. 497). Makdisi, Kırgızların "ölen kişiyi esir ve hizmetkârlarıyla birlikte gömdüklerini" aktarmaktadır (H.29, 4, s. 19-20). Joinville, ölen bir Komanla birlikte sekiz soylu gencin gömüldüğünden söz etmektedir (bkz. G.19, s. 91). Moğol çağı hakkında bilgi veren diğer kaynaklar gibi Kiragos da, bir şefle birlikte ona hizmet edecek birçok erkek ve kadın esirin gömüldüğüne işaret etmektedir (G.13, s. 250). Ricold de Monte Croce bu geleneğin artık uygulanmaz olduğunu sanmıştır. Belki bu gelenek şurada veya burda gözden düşmüş olabilir, ancak genelde devam etmekteydi ve kendisi bu konuda büyük bir yanılgı içindeydi (G.2, s. 285). İbn Batuta, "ölen Han'ın mezara, yeğenlerinden, yakınlarından, gözdelerinden seçilen yaklaşık yüz kurbanla dört esir genç kız ve en ileri gelenlerinden altı memlukla birlikte gömüldüğü" bir cenaze töreninden söz etmektedir (H.13, 4, s. 301). Ondan çok sonra P.

Martini ve Huc, Strahlenberg, Gmelin bu tür uygulamalardan söz ederler (J.22, 3, s. 150; J.14, 1, s. 116; J.24, 1, s. 166; J.12, 2, s. 476).

Gömülme sırasında yapılan toplu infazların sonradan, İskitlerle ilgili olarak Herodotos'un aktardığı gibi, anma için düzenlenen bayramlarda (IV, 71) yapılan ve Cüveyni'nin Moğollarla ilgili Cengiz Han'ın kutsal ruhuna kurban edilen kırk genç kızdan (H.7, s. 189) söz ettiği gibi, yeni kurbanlara engel olmamaktadır. Hal böyleyken Yenisey Kırgızlarının mallarını, canlı varlıklarını ve eşyalarını çaresiz bir şekilde kaybetmeleri karşısında "Onlardan ayrıldım," "Onlardan yeteri kadar zevk alamadım" şeklindeki tüm bu yakarışları neden?

Kadının erkeğini mezara kadar izlemeye mahkûm eden kaderle ilgili inanç uzun süre devam etmiştir. Pazırık kurganlarının açık bir şekilde kanıtladığı üzere, Altay öncesi dönemde buna titizlikle bağlı kalınmıştır (K.14; K.21, s. 174, 181, 184; K.6, s. 66, 72). Ancak Hiung-nulardan başlayarak bununla ilgili gelenekler yumuşamakta, dul kadınların gömülmesinden ender olarak söz edildiği görülmektedir. Mesudi zamanında, Hazar Denizi kıyılarındaki kabilelelerde "bir erkek ölünce, onun eşi kendisiyle birlikte yakılmakta, ancak ilk önce ölen kadın ise kocası aynı akibete uğramamaktadır" (H.32, 2, s. 29). Slav-öncesi Bulgarlarda kadın açlıktan ölüme terk edilmekte veya yakılmaktadır ve aynı şey İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi o dönemde Ruslar tarafından da yapılmaktadır (H.13, s. 477; H.25, s. 165). Bundan anlaşıldığına göre anılan gelenek, batı bozkırlarının en barbar toplulukları tarafından yaşatıldığı gibi Uzakdoğuda da sürdürülmektedir. XII. yüzyılda Yutşenler hâlâ "ölenin en gözde kadınını ve atını yakmaktadırlar" (I.34, s. 647) bu gelenek son zamanlara kadar Sibirya'nın gelişmemiş bölgelerinde geçerliliğini sürdürmüştür. Oysa bozkırlarda kısa bir süre sonra ölene, eşini veya eşlerini koruma olanağını vermekle birlikte onları hayatta bırakmak için erkek çocukların annelerine karşı duydukları doğal sevgiye ve bu sevginin uyandırdığı dinsel duygulara daha fazla denk düşen, özellikle Umay'la da ilgili olarak başka bir yöntem bulunmuştur: Bu, dul kadınları ailenin belirli bir üyesine eş olarak verilmesidir. "Yeniden evlenme," Çinlilerin büyük tepkisine karşın Hiung-nularda çok olağan bir şekilde uygulandığı gibi, aynı yöntem Vuhuanlarda, Tu-yu-huenlerde, VI. yüzyılda Heftalitlerde, Volga Bulgarlarında, Tu-kiularda, Oğuzlarda, Komanlarda, Çigillerde, Cengiz Han dönemi Moğollarında ve onlardan sonra da XVI. ve XVII. yüzyıllarda uygulanmıştır (eksiksiz olmamakla birlikte bkz. R.23'te belirtilen belgeler). Ancak değişik nedenlerle geleneğin her zaman sürdürülmediği kuşkusuzdur, ne var ki farklılıklar hatalarla değil de, gelenekteki bazı belirsizlikler veya daha çok karmaşık sosyolojik yasalara

uyulmasıyla açıklanabilir. Bu denli kesin ve bu denli sürekli belgeleri reddetmek için bu olası yeniden evlenmelerle ilgili tarihsel kanıtların seyrekliğine (örnek: O.32, s. 125) tutunan araştırmacıların görüşüne katılmıyorum. *Çeu-şu*'nun (VI. yüzyıl): "Bir babanın, büyük bir kardeşin veya bir amcanın ölümünden sonra, küçük kardeşler ve yeğenler onların dulları ve kız kardeşleriyle evlenmektedir" veya da *Şu-şu*'nun (581): "Bir babanın veya büyük bir kardeşin ölümü halinde, büyük oğlanlar ve kardeşler onların karıları veya kızkardeşleriyle evlenmektedir" (I.25, 1, s. 9, 49) metinlerine ya da olaysal tarihle ilgili benzer metinlere karşı çıkmak boş bir çaba olur. Bu durumda toplumun, dul kadınlara kendi kendilerini koruma konusunda güvendiği veya toplumun, yasanın tüm titizliğini, herhalde zorunlu olarak tek eşli olan ve hurilerin bulunmadığı öte dünyada cinsel arzularını tatmin için bir dizi esiri veya sevgilisi olmayan küçüklere karşı göstermesi nedeniyle dul kadınların bunu yapmasının gerekli olmadığına karar verdiği sonucu çıkarılmalıdır.

Belgelere göre dul kadın hiçbir zaman (eğer bir yanlışlık belki Vuhuanlar dışında) kendi öz oğluyla evlenmez, tercihen en genç üvey oğlu veya kayınbiraderleriyle evlenir; diğer bir ifadeyle *otşigin* diye tanımlanan miras kalan malların mirasçılarıyla evlenmekte ve evlendiği kimse ender olarak kocasının büyük kardeşi, kayınpederi veya baba tarafından amcası olmaktadır. Belki bu dullarının (yakın bir zamandan beri?) artık mezarda onlara eşlik etmemeleri nedeniyle Yenisey ve Tuva toplumları, onları kaybetmiş olmaktan bu denli yakınmaktadır.

Mezarlar

Bütün toplumlar ve dönemler için geçerli olacak bir Altay mezarının tipik tanımı yoktur. Bu sonuca değişik gömme biçimlerine ilişkin saptadıklarımızla ve özellikle gizli veya açık şekilde ortada bırakılan cenazelerle varmaktayız. Bu durumda, titiz bir incelemenin yapılmasından (aslında arkeolojik kaynaklara yeterli derecede ulaşamadığım gibi bunların gerektirdiği boyutlar nedeniyle bunu yapamadım: yine de en büyük ilgiyi ölümle ilgili konular için gösterdim) konuyu hemen hemen sessizce geçmekten başka bir seçenek bulunmamaktadır. Gerçekte, mezar yerinin, yukarıda değindiğim, hayatta kalmakla ilgili açıklaması durumu dışında, mezar yerine ait tanımın, dinden çok toplumsal tarih ve sanatla daha fazla ilgili olduğu kabul edilebilir. Dolayısıyla gereğinde daha ayrıntılı bir incelemeye temel oluşturacak bazı bilgiler vermekte yetineceğim.

Kendisine "kırgız yuvası" şeklinde verilen anlam dolayısıyla değindiğim, daha

doğrusu *Kırgız kür*, "kırgız kemikleri," "kırgız cesedi" anlamında olabilen *kereksür* (F.34) denilen mezarı tanımlamak için değişik kelimeler kulanılmaktadır. Klasik Moğolca ve Türkçede, tek başına *kür* kelimesiyle onun yakın şekilleri olan *ke'ür*, *kegür*, *ükegür*, *kör*, *gör* kelimelerinin daha genel bir kullanımı var. Diğer bazı kelimeler de aynı derecede sık kullanılmaktadır: Ortaçağda çok kullanılan *kurgan* kelimesi ayrıca herhalde mezarı çepeçevre saran sınır duvarına gönderme yaparak "surla çevrili şehir," "kale" anlamlarını da almıştır; daha çok mezar tümseği olan *oba* (bunu, *koba*, "çukur, delik, oyuk" kelimesiyle ilişkilendirmek gerekir); Farsçadan alınan ve Kazak dilinde olağan olarak kullanılan *kesena/kesene*; ruh anlamında daha önce gördüğümüz *sin*; Kaşgarlı'nın Müslüman olmayan Türkler tarafından kullanıldığını söylediği *suburgan* kelimesi; İbn Mühenna'ya göre Türkçede de kullanıldığı söylenen Moğolcadaki *nüken* kelimesi; *Gizli Tarih*'te anıtkabir anlamında olan *türbi* veya *türbe* kelimesi gibi ve aralarında, çok farklı bir anlamı olduğunu saptadığımız *ongon* kelimesi bulunan daha birçok kelime mevcuttur.[6]

Mezarların yapılarına yabancı seyyahlar daha kısa değinmektedirler, şöyle ki, "bir mezar yaptılar ve onu gömdüler," veya "bir çukur kazdılar" türünden ifadelerle açıklanmaktadır (I.21, s. 127; O.72, s. 125). Bu kaynaklar çok sık şekilde büyüklüğünü belirttikleri çukurun boyutları dışında hemen hemen yeni hiçbir şey söylemezler: "Derin mezar," "geniş mezarlık," "büyük çukur," der el-Bekri, Plan Carpin ve İbn Batuta (H.11, s. 477; G.29, s. 42; H.13, s. 301). Kimi zaman Hazarlarda olduğu gibi (H.44, s. 99-100), yirmi gözlü büyük bir odadan söz etmektedirler ki, bu da, Mançurya kazıları sonucunda R. Torii'nin açıkladığı şeylere uymaktadır (O.101, s. 64). Bu rastlantı çok çeşitli mezarların varlığına engel olmamaktadır, öyle ki Granö sadece kuzeybatı Moğolistan'da sekiz değişik tür mezar saptamıştır (K.18, s. 11-27; K.17, s. 67). En azından gözümüzde canlandırdığımız kadarıyla mezarın içi hemen hemen her zaman görece karmaşık bir yapıdadır ve ölenin dışında, kendisiyle gömülebilen canlı varlıklar ve cansız eşyaları da, tüm bunlar yakılmamış bile olsa, içine alabilecek kadar geniştir. Dıştan görünüşü, zeminin düzletilmediği durumlarda, halka açık, özel ve ulaşılamayan yeri, bir tümsekle, bazen gerçek bir höyükle ve Heftalitlerde olduğu gibi daha basit şekilde bir taş yığınıyla kaplanmış şekildedir (I.12, s. 402; I.15, s. 106). Höyük'ün varlığı, Hiung-nularda (I.7, s. 66),

---

[6] Tüm bu kelimeler konusunda bkz. ortaçağ sözlükleri: E.31, s. 39, 41; E.15, s. 76, 89; E.6, s. 71; B.10, 3, s. 65, 138; 1, s. 516; B.7, s. 173, 208; çağdaş sözlükler: E.20, s. 472; E.1, s. 555; E.23, 1, s. 1157; 2, s. 651; E.10, s. 331; E.29, s. 82; E.16, s. 353; E.18, s. 630. Aynca bkz. K.7, s. 12; F.33, s. 123; C.5, s. 22; Q.139.

Oğuzlarda (H.44, s. 27), Kırgızlarda (H.29, 4, s. 19), Komanlarda (G.35, s. 81; B.7; K.29, s. 5) ve İbn Batuta'nın bunları yüksek bir tepeye benzettiği Moğollarda (H.13, 4, s. 301) kanıtlanmıştır. Doğal olarak bu tür yapılar ancak belirli bir düzeye gelmiş kişiler için yapılıyordu; dolayısıyla ilk öne çıkan her şeyden önce büyük kişilerin yaşam biçimleri olmaktadır. Bir şef, "mezar taşı olmayan" adamlarından söz ettiğinde, Kırgızlar doğal olarak farklılığı dile getirmektedir (A.5, s. 136).

Bazı toplumlarda, örneğin Tu-kiularda, mezarlar çok geniş olabiliyor ve gerçek bir tapınağın çevresinde düzenlenebiliyordu. Bunları bilen Çin Yıllıkları şöyle der: "Türkler, mezarın üzerinde, içinde öleni ve yaşarken katıldığı savaşların temsillerini resmettikleri bir ev inşa etmektedirler" (I.21, s. 28). Yeri bilinen ve hakkında geniş bilgilerimizin olduğu Köl Tegin'in mezarı, ortaçağ başlarında yüksek düzeydeki bir kişinin mezarı konusunda kayda değer bir örnek olarak alınabilir. Çin kaynakları, onun ölümü üzerine, "heykelinin taştan oyulacağı ve dört duvarında kendi yaptığı savaşlara ait resimlerin çizileceği bir gömüt tapınağın inşa edilmesi için emir verildiğinden" söz eder (O.78, s. 231). Ayrıca anılan kaynaklar Bilge Kağan için de aynı şeyi yinelerler (*a.y.*, s. 246). Yazıtlara gelince, bunlar daha kesin bir biçimde bilgi verir. Köl Tegin, Şubat 731'de, onikinci ayın onyedinci gününde ölmüştür. Cenaze töreni kasım ayında, dokuzuncu ayın yirmiyedinci gününde yapılmıştır. Yazıt dahil mezarın tamamı, 732 yılının yedinci ayının yirmisekizinci gününde tamamlanmıştır. Dolayısıyla bu çalışmalar *yog*'dan çok daha sonra başlamışsa (ki bu olası olabilir) on ay sürmüştür (bütün bu tarihlere ilişkin olarak bkz. A.4, s. 175 vd). Mimari yapının tamamı oldukça geniş çaptaydı, ancak bize acınacak bir durumda miras kalmıştır ve halen de çok kötü bir şekilde korunmaktadır. Bu yapı bir duvarla kapatılmıştı ve bu duvarın kapısı batıya doğru açılıyordu ve dışarıya doğru, kendisi tarafından veya onun adına başkaları tarafından öldürülen, düşmanları temsil eden *balbal*'lar, kabaca kare şeklinde çift sıra halinde dizilmiş, üzerinde figürler bulunmayan taşlarla uzatılmıştı. Kuşkusuz bu taşlar anıtkabirin en fazla göze batan yapı elemanlarıydı. Çeşitli yerlerde bu taşlardan onbinlerce bulunmuştur ve Çin Yıllıkları'nın bu konuyla ilgili olarak söyledikleri arkeolojik gerçeklere uymaktadır: "Bir insanı öldürdüyse bir taş dikilir. Adına yüz ila bin taş dikilen kimseler de var" (I.21, s. 10). Kotwicz'e göre, bilinen en büyük taş topluluğunda yaklaşık altıyüz taş vardı (A.14, s. 87), ayrıca bunların sıralı dizileri kilometrelerce uzunlukta olabiliyordu. Bunların en eskilerinin tunç çağında dikildiği düşünülmektedir. Bu konuda kesin şekilde karar vermek her ne kadar zorsa da bunun Tu-kiular için bir yenilik değil, bir miras olduğu sanılmaktadır. Bunların bilinen birinci yerleşim ye-

ri olan Bugut'ta ikiyüz yetmiş *balbal* sayılmıştır. Buraların halkı kısa zamanda bu konuda uzman olma ününe kavuşmuştur. Kırgızlar, onların ülkesini "Türk *balbal*'larının ülkesi" olarak tanımlarlar ve *balbal*'ları kendi kişisel gereksinimleri için oradan getirtirlerdi (Uybat III; bkz. A.4, s. 111).

Köl Tegin'in duvarla çevrilmiş mezarının ortasında, iç yüzleri Çinli ressamlar tarafından resimlerle süslenmiş kiremitlerle kaplı bir tapınak yer alıyordu. Aynı tapınak Bugut'ta da olup orada çatıyı taşıyan altı direğin izine rastlanmıştır. Bu resimlerin varlığı yalnızca bunları yapan Çinliler tarafından değil, yazıtın yazarı Yollig Tegin tarafından da belirtilmiştir: "Ebedi taşı süslemek için Çin Kağanından heykeltraşlar getirttim.... Ayrıca bir bina inşa ettirdim. İçini ve dışını süslettirdim" (*M.I*, G, satır 12-13). Her ne kadar bugün resimlerin hepsi kaybolmuşsa da, heykellerin izlerine şurada burada rastlanmaktadır.[7] Bu konuya daha sonra tekrar geri döneceğim. Asıl tapınağın önünde 3,75 metre yüksekliğinde, kaplumbağa biçimindeki kaide üzerinde yazıt olan bir mezar taşı yükseliyordu ve taş, bilinenler arasındaki en büyüklerinden biriydi, çünkü Şine Usu'nunki 3,76 metre, Tariyat'ınki 2,15 metre, Bugut'unki 1,98 metre ve İkhe Kuşotu'nunki 1.94 metre yüksekliğindedir. Kırgızların ve Türkçe konuşan Tuva halkının yazıtları bundan belirgin olarak daha küçüktü. L. Bazin'in incelediği (A.4), ölenin yaşını belirten mezar taşlarına ait ellibir tane üzerinde tarih olan taş, ölenlerin arasında en gencinin yaşını onaltı olarak belirtilmekteydi, dolayısıyla bu veri en azından bunların çocuklar için yapılmadığını kanıtlamaktadır. Bunların arasında bir kadının adına dikilenine rastlanmamıştır. Her zamanki gibi metin, yazıtın doğuya bakan yüzünden başlıyor ve bunların okunuşu, saatin ibreleri yönünde dönerek olmaktadır; bazen bunun bilinmemesi garip okunuşlara yol açmıştır. Bu mezar, tapınağın içinde bulunan ölüye ve karısına ait olmadığı belli, ancak ne olduğu saptanamayan heykelciklerle çevrilmiş durumdaydı. Bu tapınağın arkasında, niçin kullanıldığı bilinmeyen ve belki de bir ateş sunağı veya bir kurban deliği olabilen bir çukur vardı. Duvarla çevrilen mezarın içinde, bir ağacın varlığına işaret eden herhangi bir ize rastlanmamıştır. Ancak bir ağacın bulunması gerekiyordu, çünkü daha önce gördüğümüz gibi ağaç, ölüm ve dirilişin simgesiydi ve cenaze törenlerinde sık sık rol alıyordu. Güvenilir bir şekilde doğrulanan bir efsaneye göre, Cengiz Han, kendi mezarının yerini, güzel ve tek bir ağacın altında otururak avlandığı gün seçmiştir (G.30, s. 335-342; O.20, s. 45-50). Günü-

[7] Bu süslemeyle ilgili kelimeler konusunda özellikle çok düşündürücü, fakat çevirileri ve yorumları tartışmaya açık olan Kljastornij'nin K.27, s. 52-54'teki görüşlerine bakınız.

müzde de bir Yakut, gömülmek istediği yeri "çoğunlukla gözüne en güzel görünen bir ağacın altı olarak" seçer (J.12, 2, s. 477). Bozkırlarda mezar yerinin üzerine ağaç dikme geleneğinin çok eskiden beri varolduğu sanılmaktadır. Ancak Çinliler, eğer çevirmenin ters bir yorumu söz konusu değilse, Hiung-nuların bu geleneğe uymadığını belirtmek gereğini duymuşlardır (I.29, s. 10). Bu konuda diğer kanıtlar Moğollardan gelmektedir "Öğedey kendi ruhu için bir ağaçlık dikilmesini istemiş ve bu korudan hiçbir şeyin kesilmemesini, tek bir dal bile kesen olursa, dövülmesi, kötü davranılması ve derisinin yüzülmesi talimatını vermişti" (G.29, s. 42). Kinlerde, mezarın yeri üzerine bir öğüt ağacı dikilmektedir (N.16, s. 48). Bu gelenek Türkiye'de korunmakta olup mezarlıkların ve türbelerin yeşilikler arasında gizlenmesiyle ilgili geleneğin Türk geleneklerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını kendi kendimize sormamız gerekir (Islamda ölü çölde gömülür).

Görüldüğü gibi, uzun bir süre, tamamen ayrı iki şey olan mezar heykelciğiyle *balbal* birbirine karıştırılmıştır. Bu yanlışlığın tamamen ortadan kalktığı sanılırken, Giraud tarafından (O.32, s. 122-124) ve İslam sanatıyla, daha önce de belirttiğim gibi, Madam Otto-Dorn'un Türk okulu tarafından tekrar garip bir şekilde canlandırılmıştır. Bu yanlışlığın ayrıca Kljastronij'i de özendirdiğini sanıyorum (K.27). Kuzey Moğolistan'da *uncu*'lu, "insan taşı" şeklinde ve Güney Moğolistan'da *körüg*, "portre" olarak tanımlanan ve Tryjarski'nin belirttiği gibi (K.44, s. 186), kuşkusuz bu anlamı taşıyan heykelcikler, genellikle Rusçada "taştan yapılı yaşlı kadınlar" anlamında olan *kammeniya baby* veya sadece *baba* olarak adlandırılmaktadır. Bozkırlarda bunlardan binlercesi var olup (ayrıca bkz. Votiaks K.41, 3, s. 64) herhalde daha eskileri doğu yörelerinde, örneğin Kazakistan'da, daha yenileri batı yörelerindedir. Komanlar bunları XI. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar ve yazılı kaynaklara göre, şu anda henüz bulunamamasına karşın Bulgaristan, Polonya ve Macaristan gibi uzak batıda yontmuşlardır (K.45; K.33, s. 201-209). Bunlardan Tuva'da 113, Altaylarda 29, Moğolistan'da 23, Semireçiye ve Kazakistan'ın kırsal bölgelerinde 200'den fazla saptanmıştır (bunlarla ilgili liste için bkz. K.15, s. 443). Bunların birçoğu ilk dikildikleri yerlerdedir, diğerleriyse Moskova, Leningrad, Alma Ata, Frunze, Dniepopetrovsk ve başka müzelerde saklanmaktadır. Büyük bir kısmının kafası, kolay ulaşılamayan ve Şamanizmin halen canlı olduğu bölgeler (aslında bu bölgeler birbiriyle karıştırılabilir) dışında, belki de Budistler tarafından koparılmıştır. Bulunan kafaların bazıları, örneğin Köl Tegin'in kafası (K.24) ile Arvaker kafası diye nitelendirilen kafalar (K.44, resim 1), oldukça heybetli boyutlardadır (örneğin 0,30 metre yüksekliğinde ve 0,16 metre genişliğinde) ve güçlü bir ifadeleri vardır. Çoğu zaman bir

bıyık ve ender olarak da küpeler bulunur. Diğerleriyse daha mütevazi, daha kaba ve bazen de sadece ana hatları belirlenmiş haldedir. Heykel üzerindeki işlemle ilgili bu farklılık, bunlar üzerine çalışılmasının gerektirdiği masraflara ve dolayısıyla toplumsal rütbeye bağlıdır; bunların en güzelleri kuşkusuz Çinlilerin yonttuklarıdır. Tek veya ikili ve bazen daha fazla olarak gruplandırılmış heykelcikler batıya dönük durumdadır. Türk döneminde giysiler sağdan sola kapanmakta; Moğol döneminde yse soldan sağa kapanmaktadır. Ayakta olarak veya daha büyük sayıdakilerin oturur durumda olduğu bu heykelcikler, göğüs üzerinde bulunan sağ elinde bazen tam tanımlanamayan, ancak bunun çoğu kez törensel bir kupa olduğu anlaşılan bir nesne tutmaktadır. Dolayısıyla İslam dünyasında IX. yüzyıldan beri kendini kabul ettiren haşmetli hükümdar resminin doğrudan esinlediği su götürmez.

Tu-kiuların cenaze törenlerine hiçbir şey tam olarak karşılık gelmez, ancak birçok şey bu törenleri anımsatır. *Balbal*'lar ile *baba*'lar, belirsiz tarihlerde, kuşkusuz *balbal*'lar *baba*'lardan önce olmak üzere, ancak sanıldığından daha erken bir zamanda ortadan kaybolmuşlardır. Ünlü şair Nizami XII. yüzyılda bile Kıpçak bozkırlarında toprağa çakılmış tahta okların sayısının "deniz kenarındaki otların sayısı kadar bol" olduğunu belirtmektedir (K.29, s. 5-6). Bunları "heykelcikler" olarak görme hatasına düşen İbn Fadlan'dan anlaşıldığı gibi, aslında bu "oklar" tahta *balbal*'lardır: "Oğuz kahramanları için, ölenin heykelciği tahta üzerine yontulmakta ve bu heykelcik onun mezarı üzerine konmaktadır. Heykelciklerin sayısı öldürdüğü kişi sayısıyla orantılıdır" (H.44, s. 27). Elinde kupasıyla, oturur durumdaki hükümdarın temsili Moğollarda uzun süre zorunlu kılınmıştır. Heissig, Ordos'tan gelen ve Cengiz Han'ı tüm haşmetiyle, elinde bir kupa, ailesiyle çevrilmiş durumda gösteren sunguya değin güzel bir resmi yayımlamıştır (Q.144, s. 421).

Genel olarak ölü evi diye adlandırılan şey Kitanlarda, Komanlarda ve Moğollarda vardı (I.11, s. 402; G.25, s. 81; Q.62, s. 540). Moğollarda ölü evi, ölen hanların kutsal ruhlarına ayrılan gösterişli bir çadır anlamına geliyordu. *Yuan-çe*'nin, "burada hayaletlere canlılarmış gibi hizmet edilirdi" dediğini burada hatırlatmakta yarar var (bkz. O.22, s. 165). Çoğu kez *pii taş*, "mezar taşı" diye adlandırılan, üzerinde yazıların yazıldığı mezar taşı, Kitanlarda, Uygurlarda, Kırgızlarda, yine Moğollarda ve kuşkusuz daha birçok toplulukda bulunur (I.4, s. 93, ayrıca bkz. s. 83). Bunlardan Yenisey akarsuyu kenarlarında ve Tuva'da çok sayıda görülmektedir; üzerlerinde bazen o mezarla ilgili oldukça kısa bir tanıtım yazısı, bazen de sadece *tamga* şeklinde adlandırılan hayat ağaçlarının, hayvanların, ilahların, soyut ya da canlı resimleri bulunmaktadır.

Anma Törenleri

İnşası uzun bir zaman alan bu denli büyük mezar kompleksleri (Köl Tegin'in anıtkabri için yapılan çalışmalar on ay sürmüş, XIV. yüzyılda bir Hintli prens için yapılansa kazalar nedeniyle (?) otuzbir ay sürmüştür), doğal olarak ölenin anısını sonsuz kılmak için yapılıyordu. Bütün bunlar bir kült gerektiriyordu. Gömülme tarihinin aynısı olan, uğursuz nitelikteki ayın yirmiyedinci günü tarihin yazdırılması ve Bilge Kağan'ın o günde yapılmasına özen gösterdiği açılışının olayının, törenler yapılmadan gerçekleştiği zaten düşünülemez (A.4, s. 248). Dolayısıyla en azından iki olayın birbirine karıştırılmaması yerinde olur, bunlardan biri, cenaze töreninin uzaması veya ölüler için yapılan ayin diye nitelendirilebilecek olup diğeri de ata için yapılan ayindir. Bu amaç için, yani ölünün ata haline dönüşmesi için bir ölü olarak sayılmasının ne zaman son bulduğunun iyice belirlenmesi gerekir. Belki de bu tarih, yas kılığının giyilmesine son verildiği tarihtir, ancak bunun süresi değişiyordu ve bu konudaki bilgilerimiz yetersizdir.

Moğollarda, ölümün bulaşması, cenazeye katılanlar için, Plan Carpin'e göre yeniaya kadar (G.29, s. 41), Rubruck'e göreyse yeni yıla kadar (G.35, s. 218) sürüyordu, çünkü her iki durumda da yeniden doğuş fikri yerleşene dek büyük yas ve küçük yas olabilirdi. Ancak şüphesiz ki, yas o zaman bile sona ermiş olmuyordu. Bir erkek için tutulan yas, bir kadın için tutulan yastan herhalde daha uzundu. Reşidüddin Moğollarda, bir kadın eşin ölümü için çadırın terki ve üzüntülerle birlikte üç yıllık bir süreden söz eder, bunun nedeni belki de anılan ölümün anormal sayılmasındandı: "Kadın aniden öldüğünden kocası hiç ara vermeden üç yıl yas tuttu" (H.27, s. 57).

Kesin verilerin yokluğuna karşın ölen için yapılan anma törenlerinin, gömülme veya ölüm gününden sonraki üçüncü, yedinci, yirminci ve kırkıncı günüyle yıl sonunda yapıldığı kuşkusuzdur. Bu günler, bu durumlar söz konusu olduğunda, sadece modern Şamanist toplumlar tarafından değil (Q.68, s. 288); ölenin seyredilmesi, eşyaların gömülmesi, ağlayıp sızlamalar, toplu şölenler, *ağıt* okumaları ve diğerleriyle (R.24, s. 339 vd) cenaze törenleri ortaçağ Türklerininkini hatırlatan Türkiye'de yaşayan oldukça tutucu cemaatlar tarafından da uyulmasına özen gösterilen tarihlerdir. Bu kutlamaların, mezarın gizli tutulması durumu veya çok uzak bir yerde bulunması dışında, mezarın başında yapılması gerekiyordu. Kaşgarlı, gömülmeden sonraki üçüncü ve yedinci gün yapılan *yog*'dan söz ederken hiç olmazsa kesin bir ifade kullanmaktadır (B.10, 3, P.309). Ve Yenisey ölülerinin, ebedi taş üzerine yazılan umutsuzluk içindeki çığlıkları sadece bir gün sürecek türden değildir: "Erkeklik

erdemlerimi dile getirin.... Acı çekin vs." Plan Carpin ise kadınların bir araya gelip "insanların ruhu için" kemikler yaktıklarını "kendi gözleriyle" sık sık gördüğüne işaret etmektedir (G.29, P.41). Bu anma törenleri sırasında, cenazelerde yapılanların, özellikle ölenin eski hizmetçilerinin kurban edilmesinin kısmen veya tamamen tekrarlanıyor olması da olasıdır. Cengiz Han'ın bir oğlu tahta çıkışında minnetduygularının bir belirtisi olarak Cengiz Han'ı şöyle anmaktadır: "Emirlerin soyundan kırk güzel genç kız, seçilmiş atlarla birlikte onun ruhuyla beraber olmak için" gönderildi (O.70, 2, s. 12-13).

Geçmişe bağlılık arttıkça korkunun giderek azalması dolayısıyla ölüler kültünden ata kültüne geçişin farkına varılmayacak bir şekilde gerçekleştirilmesi gerekiyordu. Bilge Kağan'ın oğlunun gözyaşlarında aniden ortaya çıkan bir acının ifadelerini bulmak mümkündür. Ancak bu üzüntüler, kayanın bunları aktarabilmesi için taş üzerine kazınmış, böylece canlılar tarafından tekrar okunması için yazılmıştır. "Bilge Kağan uçarak gitti, yaz geldiğinde, yukarıda Gök Köprüsü'nde, gökkuşağı yükseldiğinde, geyik dağa kaçtığında, onu düşünürüm" (*M.II*, B, satır 1-7). Bilge Kağan da daha önce, aynı koşullar altında kendi kardeşine şöyle ağlamıştı: "Düşündüm ki, iyice düşündüm ki, gözyaşları gözlerden gelirse ve ruhtan ve kalpten yakarışlar yükselirse, iki *şad*, büyük kardeşlerim, oğullarım, *beg*'lerim, halkım, gözlerini ve kirpiklerini mahvedecek" (*M.I*, K, satır 11). Ve diğer bir yerde şu yazılara rastlanmaktadır: "Sonsuz ağlamalar ve ebedi tanıklık: Düz bir taşın üzerine 10.000 yıl ve 100.000 yıl okunsun diye kendi yazıtımı kazdırdım ve anıtımı yaptırdım: Bunları som taş üzerine kazıttırdım" (*SU*, D, satır 9).

Daha mütevazi bir şekilde büyük yazıtlar yerine Çin kökenli olduğu sanılan ata levhaları kullanılmış olamaz mı? Ve okuma yazması az olan bir toplumda, gerçekten, bunlardan her aileye bir tanesinin verilmesi zor olmaz mıydı? Bu durumda, bunların yerine basit heykelcikler dikilmiş oluyordu. Bunlar, diğer eşyaların yanı sıra aile mezarlıklarına yerleştirilen o ata-*ongon*'lardır. XIX. yüzyıda Ermann'ın anlatısı bunların, Tu-kiu ve Moğol hükümdarlarının kraliyet mezarlarına ait heykelciklerle olan büyük yakınlığını gözlerimizin önüne sermektedir. "Bir erkek öldüğünde yakınları *yurt*'ta, öleni temsil eden, kaba bir tahta heykelini dikmekte ve belirli bir süre kendisine ilahi bir saygı göstermektedirler" (J.8, 2, s. 51).... Belirli bir süre! İnsanların anısının kuşakları aşabilmesi için gerçekten büyük bir insan olmak gerekiyordu. Bu durumda ata yüceleşiyor ve aslında kendi atası olan, ancak kendinden daha küçük çaptaki bütün insanları kendisine doğru çekiyor ve kendi ağırlığını, dinsel inancın kendisine verdiği bütün gücüyle çoğaltarak milyonlarca

kişinin kendisine yaptığı dualarla mutluluğa kavuşuyor. Bir isim, bir eşya, bir yer o denli büyük bir anlam kazanmaktadır ki, yeni bir anlam ve insanların saptırmaları artık bu zenginliğe zarar veremez oluyor. Bu durumda atanın kendine özgü bir hayatı olacak ve artık bundan bütünüyle kaçınmak mümkün olamayacaktır.

Diğerlerine gelince, onlar sonuçta unutulacaktır. Kemikleri sonuçta yakılacak veya toprakta tamamen eriyeceklerdir: onlardan artık yeryüzünde en küçük bir varlık kalmayacaktır ve gerekirse bir an için onların eski varlığı anımsanmak istendiğinde, bu ancak insanın yüzünü Tanrı diye nitelenen yüce fikre doğru çevirmesiyle olanaklı olacaktır.

Yazıtlar, Türk edebiyatı tarihine *Üze Gök Tengri* sözleriyle başlarlar: Aşağıda *asra*, yeryüzü vardır, tutkulu, zorlu ve acımasız hayat ve Türkler ve Moğolların çığlıkları, ama aynı zamanda her şeyin boş olduğu duygusu. "Bu dünyaya gelen insan ebedi olarak yaşamaz." "Gökte sanki canlılar arasındaymışız gibi olacaksınız" denilmektedir. Bazen özgün, ancak çoğunlukla sıradan dinsel temsillerde, binlerce deneme ve binlerce başarısızlıkla birlikte Türklerin ve Moğolların dini sonuçta insanların tüm dinlerinde söz konusu olduğu gibi, inanca ve ümide dayalıdır. Ve bu din, bu özelliğiyle de bize ait sayılır.

SONUÇ

İşte bizi Sibirya ormanlarından, Pasifik kıyılarından Avrupa'nın güney bozkırlarına ve Akdeniz sahillerine, antik zamanlardan günümüze kadar götüren, evren ve zaman içinde yaptığımız uzun bir yolculuğun sonuna geldik.

Bu yolculuğu büyük bir bilimsel titizlikle, ulaşabildiğim ne bir yeri ne de zamanı göz ardı etmeyerek, ancak özellikle bana temel görünenleri de belirterek gerçekleştirdim. Bunu yerine getirmek için belgeleri toplamam ve özelikle birinci kısım söz konusu olduğunda kaynaklar, görüşler arasındaki tartışmaları ve incelemeleri arttırmam ve aralıksız olarak durum değerlendirmesi yapmam gerekti. Türk ve Moğol toplumlarının dininin anlaşılmadığı söylenir; bazen işi kolaylaştırması için varlığı bile şüpheyle karşılanırken ben bu dinin varlığı lehine tanıklık eden veya daha iyi bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacak bütün belgeleri göstermek istedim. İlerleyen bölümlerde açıklamalara daha fazla önem verdim ve analize geniş bir yer ayırdıktan sonra sentezi yapmaya çalıştım: İşte bu sentezde, derin dinsel deneyimlerin inceliği kavranacak, büyük efsaneler anlaşılacak ve günlük manevi hayatın ayrıntılarına girilebilecektir. Bununla birlikte başından beri bana ait olmayan, ancak beni ilgilendirdiğini hissettiğim bu dinsel sisteme kendimi mümkün olduğunca verdim ve bir yerde buna katıldım da. Bu sisteme yazılı metinler aracılığıyla tanıştığım, özel bir ilişki kurduğum ve çoğu kez unutulmaz saatler paylaştığım insanlar –bu insanlar çok sayıda anıyı hâlâ korumaktalar– aracılığıyla elimde heyecanla tuttuğum eşyalarla yinelenen ve içten bir ilişki kurarak yaklaştım.

Bu deneyimlerin birikimiyle benim için her zaman temel nitelikte olan dinsel görüngüyü bir bütün olarak daima içimde hissettim ve okuyucunun da hissettiğini umarım. Her ne kadar önemliyseler de Türklerde ve Moğollarda çok sayıda bulunan ve onlar için bir anlamı olan veya olmaya devam eden ritüeller, pratikler ve kutsal nesneler, diğer tüm tutumlarda olduğu gibi, her türlü varsayıma göre içinden çıktıkları büyük bir bütünlük yanında bazen küçük görünmektedir. Belki başkalarının bıkkınlık getirene dek yararlandığı kaynaktan daha önceki bir kaynaktan geldiklerinden, belki de yalnızca olay dağarcığı sınırlı ve insan düşünce birliğinin çok büyük olması nedeniyle çoğu kez özgünlükten yoksundurlar. Her türlü din ve her kutsal şeyin deneyimi, çeşitli düzeylerde yaşanmış ve okunmuş olabilir. Şamanizm gibi bir kurumda ve onu çevreleyen her şeyde görece bir düzey düşüklüğünün olabileceği açıktır: Geleceğin tahmin edilmesi, hastaların iyileştirilmesi, ölene veya

kurbana öte dünya yolculuğunda eşlik edilmesi, insanları oldukları yerden yüceltmeyen meşru uğraşlardır. Daha düşük cinsteki canlı varlıklarla, hayvanlarla veya bitkilerle olan ilişkilerin nedeni, avın başarısını sağlamak, hayvan sürülerinin artışını veya ürünün bol olmasını sağlamak olabilir. Dualar, kurbanlar ve sungular, hayatı uzatmak, zaferler kazanılması veya dünya nimetleri elde etmeye yönelik saldırı silahları olduğu gibi, büyünün de ölümü, hastalığı ve başarısızlığı önlemeye yönelik bir savunma silahı olduğu görülüyor. Yine burada da, hiçbir dinin reddetmediği, tamamen meşru, doğal bir yaklaşım söz konusudur ve bu haliyle bu dinin biraz ilginç olmasına karşın sınırlı bir metafizik kapsamı da olduğu görülmektedir.

Eğer elimizde sadece bu önemsiz şeyler olsaydı bunların incelenmesi bizde sınırlı bir ilgi uyandıracaktı. Dolayısıyla bu durumda ne dinin boyutunu bulmuş olacaktık ne de devamlılığının nedenini saptamış olabilecektik.

Ne var ki Şamanizm, insan ile hayatın alt biçimleri arasındaki ilişkileri sağlar; kült ise bunun oldukça ötesine uzanan bambaşka şeydir ve bu da çok doğru bir biçimde Türklerin ve Moğolların az rastlanır dehası olarak nitelendirilmesi gereken şeye uygun düşmektedir. Çıkış noktalarıyla hareket alanları, yüksek uygarlıkların yanıbaşındaki ormanlarda ve bozkırlarda yer almış bu insanların, tarihlerini yok ederek ve tekrar kurarak, kendilerine hükümdarlar vererek ve vahşi inzivalarından aldıkları hayat dolu enerjiye yeni güçler sağlayarak, Avrasya'nın tarihinde birkaç kez temel siyasal ve kültürel bir rol oynadıklarının unutulmaması gerekir. Dolayısıyla bu insanların dininin de eylemlerinin önemi düzeyinde olması gerekiyordu.

Aslında bu insanların olağanüstü macerasının yakından izlenmesi gerekir. Şöyle ki, ellerinde bilinen büyük bir öğreti metni bulunmayan, sürekli olarak tarihin değişimleriyle hırpalanmış, kışkırtılmış tüm büyük uygarlıklar tarafından kuşatılmış bu barbar insanlar, tarihöncesinden hemen hemen tümüyle dinsel olarak belirli bir birikimle çıkıyorlar ve zamanla yozlaşmasına karşın dinlerinin temel niteliklerini modern çağlara kadar taşıyorlar: Yollarında rastladıkları bütün dinlere tutkuyla merak saran, hiç çekinmeden bu dinlerden, kendi zihinlerindeki betimlemeye girebilen her şeyi alan bu insanlar Hıristiyanlığa, Budizme, Maniheizme, Yahudiliğe, Mazdeizme, İslama geçiyorlar ve bu dinleri kabul ederken görünür dönüşümlerine karşın ilk baştaki görüşlerine sadık kalmayı biliyorlar! Aralarında her yerde rastlanabilen kuşkucu, akılcı kimselerin bulunmasına karşın ömürleri tamamen savaş eylemleriyle geçen bu kalpleri inanç dolu insanlar, en küçük dinsel bir saldırganlık göstermeden, tarihte hiçbir örneği bulunmayan bir hoşgörü sergiliyorlar ve en karşıt ve birbirine en düşman dinsel öğretilerin taraftarlarını uyum içinde bir arada

yaşatmak için sürekli olarak çaba gösteriyorlar! Herhalde bu insanların kalplerinin derinliklerinde, şuurlarının yapısında, inandıkları öğretinin ötesinde, evrensellikle ilişkili bir şeyin varolması gerekir. Aslında iman kararsızlıklarına ve törenlerin ve davranışların farklılıklarına karşın bu dinin bize sunduğu ve ancak bir kısmını görebildiğimiz tabloda her şey bu evrenselliğin var olduğunu kanıtlamaktadır.

Dünyanın başka bölgelerinde de rastlanan, ancak özgün olarak Altay ve Sibirya kökenli olan Şamanizm, uzun süreden beri bilindiği üzere, arkaik bir esrime tekniğidir. Şamanizmin tüm Türk-Moğol dinini ifade edemeyeceğini, ancak bununla birlikte dinlerinin çerçevesini mükemmel şekilde tanımladığını belirtmiştim. Her ne kadar cehenneme yolculuk ikincil derecede ve bunun zorlanması belki de geç tarihliyse de Göğe, yani yüce Tanrı'ya ulaşmak için bir yükselme, bir arayıştır. Aynı zamanda dağa yükselerek göğe varılması, ateşin yakılması, okların fırlatılması gibi evrenin tüm ruhlarıyla bir düşünce ve duygu ortaklığı kurmak söz konusudur. Şaman seansında kurulan dostane veya düşmanca ilişkilerde, aslında varolanın bütünlüğü konusunda elde edilen derin anlam algılanmaktadır. Bu anlam yalnızca birkaç örnek vermek açısından, köken söylencelerinde, ruhun hayvansal biçiminde, yol göstericiliğe duyulan inançta ifadesini bulmaktadır. Bu duygu Tengri diye de nitelenen Gök Tanrı'dan tamamen bağımsız ve tam anlamıyla onun bir parçası olan, özellikle göksel nitelikteki tanrıların çokluğunda ifade edilmektedir. Buysa belki de safça bir halde, bir yandan daha çok monarşist harekette söz konusu olan her yerde varoluş ve kabile ideolojisinde söz konusu olan ilahi yücelişin her ikisinin bulunmasıdır. Ancak inancın temel direği olarak kalan nesnenin ifade edildiğinin öngörülmesi gerekirken tektanrılılıkta çoktanrılı yapıdan söz etmeye olanak vermiştir.

Ancak insan için her zaman söz konusu olan, evrenin bir parçası olarak kalmak, doğanın hareketlerini izlemek ve ona saygı duymak, özetle günümüzdeki ifadesiyle ateşli bir çevre korumacısı olmaktır. İşte bu nedenle mimari yapısındaki yurt ve yay, ok ve kaplumbağanın oluşturduğu mikrokozmos çoğaltılmaktadır.... Bu nedenledir ki, tüm törenlere bir merkez, ağaç, dağ, çadır, direk, mezar tümseğinin çevresinde yapılan dönüşler eşlik etmekte ve "dönen" ejderha böyle bir simgesel gücü üstlenmektedir.... Yine bu nedenle ana yönler doğrultusunda doğan, batan güneşe veya doruktan geçen güneşe doğru dua edilmekte; "aylarla birlikte hareket edilmektedir;" gömüt işlemleri için doğanın kış mevsiminde ölümü ve ilkbaharda tekrar doğuşu beklenmekte ve ağaç, ölümün ve tekrar doğuşun simgesi haline getirilmektedir. Doğanın dengesine herhangi bir şekilde zarar vermemek için çevresi sarılan avın bir kısmının kaçmasına olanak verilmesi ve topraktan çıkan ürünün tamamının

alınmamasıyla, kıyım eyleminin zorunlu olduğu hasat sınırlı tutulmakta, su veya ateş gibi temel unsurların kirletilmemesine özen gösterilmekte ve kirliliğe karşı bu denli önlemler alınarak arınma törenleri düzenlenmektedir. Ona saygı gösterildiği sürece, hiçbir şey hayatı tehdit edemez. Kâh Moğolların Tanrı ebedidir şeklinde ifade ettikleri ve kâh Tu-kiuların taşa ve İlahi Söz'den başka bir şey olmayan kaya üzerindeki yazıta ebediliği atfettikleri gibi, hayat da bir çeşit sonsuzluktur. Bu durumda, eskatolojinin ve bizzat kozmogoninin onların ilgi alanına çok az ölçüde bile olsa girdiğine artık şaşmamak gerekir. Kişisel ölümün daha fazla ilgilendirmiş olması, üzüntülere ve ağlamalara neden olmuş olması insanla ilgili bir olaydır. Ancak dinsel bir sistemde her ne kadar ölümden sonra yaşamın sağlanmasının özgün bir yönü yoksa da, tanrısallık gibi, aynı zamanda hem yoğun hem de yaygın olması, ölenin çok sayıda olmasına karşın tek kalması, "ruh"unun gökte ve yeryüzünde bulunması ve serseri halde ve en değişik cisimlerde yerleşik halde bulunması, ölümden sonra yaşamın kendine özgü niteliğidir. Hayatının doruğunda çok şekilli olan ve ortadan kaldırılamaz gibi görünen elemanlardan oluşan insanın, Gök, dünya, mağara, su, ışık, erkek, kadın, hayvanlar, bitkiler gibi en değişik kaynaklardan gelmesi ve insanın, kendisine karşın ancak bir zerresi olduğu ve en iyi koşullarda tamamen yansıttığı bütünün bir parçası olması dolayısıyla bu duruma hayret edilebilir mi?

Bu yüzden antropologların ortaya çıkardıkları veya tasarladıkları sistemlerin birisinde sınıflandırmaya boş yere çalıştığımız bu din, sonuçta özellikle veya yalnızca bir körükörüne bir inanış olabilir mi? Bu, gerek tutarsızlıklarını gerekse değişimlerini ve aynı zamanda bu dinin var olan dinlerin biçimine girmekte gösterdiği kolaylığı açıklamış olacaktır. Bağdaştırmacılık için günümüzde duyulan eğilime ve değer karmaşasına karşın şunu iyi biliyorum ki, mistik sıfatı, kapsadığı temel farklılıkları ihmal etmekte, mistisizm, sadece az veya çok yüksek düzeylere erişmekle kalmayıp, bunun da ötesinde, Ben'in "inceden inceye incelenmesinden" ilahi derinliklere kadar uzanan temelde tamamıyla farklı araştırmalara dayanabilmektedir.

Sertliğinden kuşku duyulamayacak bir hayatla karşı karşıya olan toplumlarda, bu körükörüne inanışta, kuşkusuz İbn Arabi'nin veya Haçlı Saint Jean'ınkı gibi, daha yüksek uygarlıklarda bulunabilen incelikler ve eşsiz titizlik yoktur. Ancak bu kişiler, onları her zaman anlamayan toplumlarda ya da Hallac gibi, gelenekçilik adına çarmıha gerildikleri toplumlarda birer istisnaydılar. Türkler ve Moğollarda gelenekçilik bir gizemcilik olup geri kalan her şeyin, en büyüklerin bile onsuz edemediği insanlara yapılan dinsel iyiliklerden oluştuğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

KAYNAKLARLA İLGİLİ BİLGİLER

Kaynaklara ilişkin bazı açıklamalar yapmam gerekiyor. İşe başlarken elimde alıntı yapmak istediğim yaklaşık 2000 kitap ve makale vardı. Bunlar, boyutları uygun sınırlar içinde tutulması gereken bir kitabın yaklaşık yüz sayfasını kapsayacaktı. Sayılarını azaltmak gerekiyordu. Ne yetersizliklerini vurguladığım kusurlu yapıtları ne çok kısa olmalarına karşın çoğu kez tek veya örnek nitelikli olanları ve ne de karşılaştırmalara, tartışmalara olanak veren, olayların tarihsel akışına açıklık sağlayan, çoğu kez bilgi ve teori yönünden zengin genel kapsamlı eserleri dışarıda bırakmak istemiyordum. Sonuçta kendimi 1000'den az kaynakla sınırlandırdım ki, bunun hem uzun hem de eksik olma gibi iki sakıncası vardı. Seçimimin her zaman yerinde olduğundan emin değilim; dolayısıyla eserleri, hatta isimleri belirtilmeyen yazarların fazla alınmamalarını rica ediyorum: bunlara daha önceki yayınlarımda başvurulmuştur ve işte bu nedenle burada, söz konusu yayınların oldukça uzun bir listesini veriyorum. Batı dillerini konuşan okuyucuya hitap etmem dolayısıyla onun ulaşamayacağı Türkçe başvuru eserlerinin sayısını sınırlı tuttum; bununla birlikte her gönderme yaptığımda bu kaynakları belirttim. Aynı nedenlerle ve Rusçayı çok yetersiz bildiğim için kayda değer istisnalar dışında ne Rus dilindeki yayınları ne de tabii ki, meslektaşlarımın lütufkâr aracılığıyla haklarında bilgi edindiğim Japonca veya az bilinen diğer bölgesel dillerdeki çalışmaları belirtmedim (bu durumda, gerektiğinde bunların adının anıldığı diğer çalışmalarıma gönderme yaptım).

Bir bakıma yer kazanmak amacıyla, görünürde akılcı, ama gerçekte okuyucu için biraz, fakat yazar içinse oldukça karmaşık bir başvuru gönderme sistemi uyguladım. Bu sistem kaynakların sınıflandırılmasında bazı tutarsızlıklara yol açmıştır; ancak daha büyük hatalar yaparım endişesiyle tekrar geri dönerek yeni bir düzenleme yapmaya cesaret edemedim. Aynı zorunluluklar nedeniyle bazen kaynakların künyelerine ait bilgileri kısalttım (altbaşlıkların, çevirmen isimlerinin, sayfa sırasının ayrıntılı olarak belirtilmemesi gibi); kurallara pek uygun düşmese de bunun okuyucu yönünden zorluk yaratmayacağını sanıyorum.

KISALTMALAR

AAs.	*Arts asiatiques*, Paris
AM	*Asia Major*, Leipzig-Londra
Ant.	*Anthropos*, Viyana, daha sonra Fribourg (İsviçre)
AO	*Acta Orientalia*, Kopenhag
AOAH	*Acta Orientalia Academiqe Scientiarum Hungaricae*, Budapeşte
APAW	*Abhandlungen der (Königlichen) Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin
AW	Akademie der Wiessenschaften, Berlin
Bel.	*Belleten*, Ankara
BMFEA	*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, Stokholm
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londra
CAJ	*Central Asiatic Journal*, La Haye, Wiesbaden
C.R	*The China Review*, Hong Kong
EMg.	*Etudes mongoles* (*Etudes mongoles et sibériennes*), Nanterre
ESA	*Eurasia septentrionalis Antiqua*, Helsinki
Eth.	*L'Ethnographie*, Société d'ethnographie de Paris
FFC	*Folklore Fellows Communications*, Helsinki
Folk.	*Folklore*
HJAS	*Harvard Journal of Asiatic Studies*, Cambridge (Mass.)
JA	*Journal Asiatique*, Paris
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*, Londra
JSFOu.	*Journal de la Société finno-ougrienne*, Helsinki
KCsA	*Körösi-Csosma-Archivum*, Budapeşte
KSz.	*Keletli·Szemle*, Budapeşte
MSFOu.	*Mémories de la Société finno-ougrienne*, Helsinki
MTB	*Memoirs of the Researches Department of the Toyo Bunko* (*The Oriental Library*), Tokyo
Or.	*Oriens*, Lieden
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades*, Paris
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*, Paris
RO	*Rocznick Orjentalisticzny*, Lemberg-Krakov, Varşova
SO	*Studia Orientalia*, Helsinki
TFA	*Türk Folklor Araştırmaları*, İstanbul
TP	*T'oung Pao*, Leiden
Tur.	*Turcica, Revue d'études turques*, Paris-Strasbourg
UAJb.	*Ural-altaische Jahrbücher*, Berlin-Leipzig, daha sonra Wiesbaden
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Viyana
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft*, Leipzig-Wiesbaden

KAYNAKLAR

A. PALEO-TÜRK YAZITLARI

A.1 BAZIN (L.), "La littérature épigraphique turque ancienne," F.35 içinde, 1, s. 192-211.

A.2 — "L'inscription d'Uyug Tarlig (lénissei)," *AO*, XXXII, 1955, s. 1-7.

A.3 — "Turcs et Sogdiens. Les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie)," *Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste*, Paris, 1975, s. 37-45.

A.4 — *Les calendriers turcs anciens et médiévaux*, Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1974.

A.5 CHAVANNES (E.), "Le nestorianisme et l'inscription de Kara Balgassun," *JA*, 1897, s. 43-85.

A.6 CLAUSON (Sör Gerard), "The Ongin Inscription," *JRAS*, 1957, 3-4, s. 177-192.

A.7 CLAUSON ve TRYJARSKI (E.), "The Inscription at Ikhe Khushotu," *RO*, XXXIV, s. 7-33.

A.8 GIRAUD (R.), *L'inscription de Baïn Tsokto*, açıklamalı baskı, Paris, 1961.

A.9 "Inscription de Tariyat," *Studia archeologia Instituti Historiae Ac. Sc. Republici populi Mongoli*, VI, 1, Ulan Bator, 1975.

A.10 "Inscription du Tes," *S. Kargaydai, Tesnii terelt Studia linguae et litterarum Inst. linguae et littera Aca. Sc. Republici populi Mongoli*,fasikül 15.

A.11 KLJASTORNIJ, "Terkinskaya nadpisi," *Sovietskaya Turkologiya*, 1980, 3, s. 82-95.

A.12 KLJASTORNIJ ve LIVSIC, "Une inscription inédite turque et sogdienne: la stèle de Sevrey (Gobi méridional)," *JA*, 1951.

A.13 — "The Sogdian Inscription of Bugut Revised," *AOAH*, XXVI, 1, 1972, s. 69-102.

A.14 KOTWICZ ve SAMOILOVITCH, "Le monument turc d'Ikhe Khushotu en Mongolie centrale," *RO*, IV, 1928, s. 60-107.

A.15 MALOV (S. E.), *Pam'atniki drevbet'urkskoj pis'mennosti*, Moskova-Leningrad, 1951.

A.16 — *Pam'atniki drevbet'urkskoj pis'mennosti Mongolii i Kirghizii*, Moskova-Leningrad, 1959

A.17 — *Eniseiskaya Pis'mennost Turkov*, Moskova-Leningrad, 1952.

A.18 ORKUN (H. N.), *Eski Türk Yazıtları*, 4 cilt, İstanbul, 1936-1941.

A.19 RADLOV (W.), *Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei*, 3 cilt, St-Petersburg, 1984-1917

A.20 RAMSTEDT (J. G.), "Zwei uigurische Runeninschriften ein der Nord-Mongolei," *JSFOu.*, XXX-3, 1913.

A.21 SCHLEGEL, "La stèle funéraire du Teghin Giogh," *JSFOu.*, 1982.

A.22 — "Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara Balgassun," *MSFOu.*, IX, Helsingfors, 1896.

A.23 THOMSEN (W.), "Déchiffrement des inscriptions de l'Orkhon et de l'Iénissei. Notice préliminaire," *Bull. Ac. Roy. de Danemark*, Kopenhag, 1893.

A.24 — "Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées," *MSFOu.*, Helsingfors, 1896.

A.25 — "Alttürkische Inschriften aus der Mongolei," *ZDMG*, 78-79, 1924-1925, s. 121-175.

A.26 — "Ein Blatt in türkischer "Runen" -Schrift," *AW*, Berlin, 1910.

A.27 TRYJARSKI ve HAMILTON, "Inscription turque runiforme de Khutuk-ula," *JA*, CCLXII, 1975, s. 171-182.

A.28 VAMBERY (H.), "Noten zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei und Sibiriens," *MSFOu.*, XII, 1899.

B. PALEO-TÜRK YAZMA METİNLERİ

B.1 ARAT (R. R.), *Kutadgu Bilig*, İstanbul, 1947.

B.2 BANG ve RAHMATI, *Die Legende von Oghus Qaghan*, Berlin, 1952.

B.3 BROCKELMANN (C.), "Alttürkische Volksweisheit," *Festschrift für F. Hirth*, Berlin, 1920, s. 50-75.

B.4 — "Alttürkestanische Volkspoesie," *Hirth Anniversery Volume*, Londra, 1928, s. 1-22.

B.5 — *Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmud al-Kašγaris Divân Luγat at-Türk*, Budapeşte-Leipzig, 1928.

B.6 CHAVANNES ve PELLIOT, "Un traité manichéen retrouvé en Chine," *JA*, XI-1, 1913 (ayrı baskı, s. 1-360).

B.7 GRÖNBECH (K.), *Komanisches Wörterbuch*, Kopenhag, 1942.

B.8 HAMILTON (J. R.), *Le conte bouddhique du bon et du mauvais prince*, Paris, 1971.

B.9 — "Le sceau cruciforme de Mar Yaballaha III," *JA*, CCLX, 1972, s. 155-170.

B.10 KAŞGARLI (MAHMUD), *Divanü Lûgat-it-Türk* (çeviren ve yayımlayan Besim Atalay), 3 cilt + 1 cilt dizin, Ankara, 1938-1943.

B.11 KLAPROTH, *Vocabulaire latin, persan et coman de la bibliothèque de Francesco Petrarcha*, O.44 içinde cilt 3.

B.12 LE COQ (von), "Türkische manichaica aus Chotscho, I-III," *APAW*, 1911-1922.

B.13 — "Dr Stein's turkisch Khuastuanift from Tunhuang," *JRAS*, VIII, 1911, s. 277-314.

B.14 MÜLLER (F. W. K.), "Uigurica, I-IV," *APAW*, 1908-1931.
NAU, bkz. B.24.

B.15 NUR (RIZA), *Oghouz-name, épopée turque*, İskenderiye, 1928.

B.16 PELLIOT (P.), "Sur la légende d'Uγuz Khan en écriture ouïgoure," *TP*, 1930 s. 247-358.

B.17 PRITSAK (O.), "Die sogennante Bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobul-

garen," *UAJb.*, XXVI, I-4, s. 1-4, s. 60-77 ve 184-239.

B.18 RACHMATI, *Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul, 1936.

B.19 RADLOV (W.), *Das Kutadku Bilik des Jusuf Chass Hadschib aus Balasagun*, St-Petersburg, 1891-1910.

B.20 SINOR (D.), "A propos de la biographie ouigoure de Hiuan Tsang," *JA*, 1939, s. 543-596.

B.21 — "Sur la légende de l'Oyuz qayan," *Compte rendu du XXI^e congrès des Orientalistes*, Paris, 1948, s. 175-176.

B.22 THOMSEN (W.), "Dr. M.A. Stein's Manuscripts in Turkish 'Runic' Script from Miran and Tun-huang," *JRAS*, 1912, s. 181-227.

B.23 *Türkische Turfan-Texte, I-VIII,* AW, 1929-1954.

B.24 NAU, *En Asie centrale, Textes nestoriens... J.R.*, 1913.

C. MÜSLÜMAN TÜRK VE ALTAY KAYNAKLARI

C.1 ABU'L GHAZI BAHADUR KHAN, *Sedjere-i-Türk* (Desmaisons çevirisi, *Histoire des Mongols et des Tartares)*, 2 cilt, St-Petersburg, 1871-1874.

C.2 — *Sedjere-i-Terakime* (KONONOV, *Rodoslavnaia Türkmen)*, Moskova-Leningrad, 1958.

C.3 BABUR CHAH, *Le livre de Babur* (çev. J.-L. Bacqué Grammont), Paris, UNESCO, 1980.

C.4 — *Mémoires de Baber* (çev. A. Pavet de Courteille), 2 cilt, Paris, 1871.

C.5 BAŞGÖZ (İ.), *İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi*, İstanbul, 1956.

C.6 BAZIN (L.), "Koca Kan texte altaïen," *EMg.*, 8, 1971, s. 109-126.

C.7 BORATAV (P. N.), *Köroğlu Destanı*, İstanbul, 1931.

C.8 — *İzahlı Halk Şiiri Antolojisi*, Ankara, 1935.

C.9 — *Er-Töshtük, épopée kirghiz du cycle de Manas*, Paris, 1965.

C.10 BROCKELMANN (K.), "Volkslundiches aus Alttürkestan," *AM*, II, 1924, s. 110-124.

C.11 DENY (J.), "Un soyurgal du timouride Šahruh en écriture ouigoure," *JA*, 1957, s. 253-266.

C.12 — "Sari Saltiq et le nom de la ville de Babadaghi," *Mélanges E. Picot*, Paris, 1913.

C.13 ERGİN (M.), *Dede Korkut Kitabı*, Ankara, 1958.

C.14 *Köroğlu* (H. Gövsut basımı), 2 cilt, Aşkabad, 1941.

C.15 GROSS (E.), *Das Vilayetname des Haggi Bektasch*, Leipzig, 1927.

C.16 HATTO (A. T.), "The Birth of Manas," *AM*, XIV, 2, 1969, s. 217-241.

C.17 — "Köz-Kaman I, II," *CAJ*, XIV, 2-4, 1971-1972, s. 81-101 ve 241-284.

C.18 HOMMEL (F.), "Zu den alttürkischen Sprichwörten," *Hirth Anniversary Volume*, *AM*, 1932, s. 182-193.

C.19 HUART (C.), "Un commentaire du Qoran en turc de Qastamouni (XV[e] siècle)," *JA*, 1921.

C.20 KATANOV, *Volkkundliche Texte aus Ost-Türkistan*, 2 cilt, Berlin, 1943.

C.21 *Manas*, Kırgız Sovyet Sosyalis Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Edebiyat Enstitüsü basımı, Frunze, 1958.

C.22 MELIKOFF (I.), *La geste de Malik Danishmend*, 2 cilt, Paris, 1960.

C.23 — *Abu Muslim*, Paris, 1962.

C.24 — *Le Destan d'Umur Pacha*, Paris, 1954.

C.25 MINORSKY (W.), "A Soyurgal of Qasim b. Jahangir Aq-Qoyunlu," *BSOAS*, IX, 1948.

C.26 RADLOV (W.), *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme*, 8 cilt, St-Petersburg, 1866-1896.

C.27 ROSSI (E.), *Il Kitab-i Dede Qorqut*, Roma, 1952.

C.28 SCHIEFNER (A.), *Heldensagen der Minussinschen Tataren*, St-Petersburg, 1859.

C.29 *Yusuf ve Zeliha*, Seyyad Hamza, *Destani Yusuf* (ed. D. Delçin), İstanbul, 1946.

C.30 ZAJACKOWSKI (W.), "Un livre de songes caraïme," *RO*, XV, s. 339-356.

D. MOĞOL METİNLERİ

D.1 BAWDEN (C. R.), *The Mongol Chronicle Altan Tobdi*, Wiesbaden, 1956.

D.2 — "Two Mongols Texts Concerning Obo-worship," *Oriens Extermus*, V, 1958, s. 23-41.

D.3 CHAVANNES (E.), "Inscriptions et pièces de chancellerie chinoise de l'époque mongole," *TP*, 1904, 1905, 1908.

D.4 CLEAVES (F. W.), "The Mongolian Documents in the Musée de Teheran," *HJAS*, 1953, s. 1-107.

D.5 — "The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memory of Prince Hindu," *HJAS*, XII, 1949, s. 2-133.

D.6 DROUIN, "Notices sur les monnaies mongoles," *JA*, 1896.

D.7 HAENISCH (E.), *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, 2 cilt, Leipzig, 1937-1941.

D.8 — *Steuergerechtsame der chinesischen Klöster unter der Mongolenherrschaft*, Leipzig, 1940.

HAMAYON, bkz. D.33

D.9 HEISSIG (W.), "A Mongalian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century," *Ant.*, 48, 1953, s. 1-30 ve 493-536.

D.10 — "The Mongol Manuscripts and Xylographs of the Belgian Scheut Mission," *CAJ*, III, 3, s. 161-189.

D.11 JÜLG (B.), *Die Märchen des Siddhi Kür*, Leipzig, 1866.

D.12 KARA (G.), "L'inscription mongole d'Arug, prince du Yun-nan (1340)," *AOAH*, XVII, 1964, s. 145-173.

D.13 KOTWICZ, "En marge des lettres des Il-khans de Perse," *RO*, XVI, s. 369-404.

D.14 — "Quelques mots encore sur les lettres des Il-khans de Perse," *RO*, XVI, s. 404-427.

D.15 LEWICKI (M.), "Inscriptions mongoles en écriture carrée," *Collectanea Orientalia*, XII, Wilno, 1937.

D.16 MEYVAERT (P.), "An Unknown Letter of Hulagu Il-khan of Persia to King Louis IX of France," *Viator*, 11, 1980, s. 245-259.

D.17 MOSTAERT (P. A.), "Trois passages de l'Histoire secréte des Mongols," *SO*, 1950, XIV, 9.

D.18 — *Textes oraux ordos*, *Monumenta Serica*, Pekin, 1937.

D.19 — "Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols," *HJAS*, XIII-XV, 1950-1952.

D.20 — "Une phrase de la letrre de l'Ilkhan Aryun à Philippe le Bel," *HJAS*, 1965, s. 200-220.

D.21 MOSTAERT ve CLEAVES, "Trois documents mongols des archives secrètes vaticanes," *HJAS*, XV, 1952, s. 420-506.

D.22 — *Les lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Aryan et Ôljeitü à Philippe le Bel*, Cambridge (Mass.), 1962.

D.23 PELLIOT (P.), *Histoire secrète des Mongols*, Paris, 1949.

D.24 — "Les Mongols et la papauté," *Rev. Orient Chrétien*, 1924 (s. 225-235), 1931 (s. 3-84).

D.25 RACHEWILTZ (I. de), "The Mongolian Poem of Muhammad al-Sarmaqandi," *CAJ*, XII, 4, 1969.

D.26 REMUSAT (A.), *Mémoires sur les relations des princes chrétiens avec les Mongols*, Paris, 1822-1824.

D.27 RINTCHEN (Y.), *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol, I. Les sources littéraires*, Wiesbaden, 1959.

D.28 — "L'inscription sinomongole de la stèle en l'honneur de Möngke qayan," *CAJ*, 1959, IV, 2, s. 130-138.

D.29 SCHMIDT (J.), *Philologish-kritische Zugabe zu den zwei mongolischen Original Briefen der Könige von Persien Argun und Oldschaitu*, St-Petersburg, 1824.

D.30 — *Geschicte der Ost-Mongolen*, St-Petersburg-Leipzig, 1829 (La Haye, 1961).

D.31 TATAR, "Two Mongols Texts Concerning the Cult of the Mountains," *AOAH*, XXX, 1976, s. 1-58.

D.32 TISSERANT (Kardinal), "Une lettre de l'Ilkhan de Perse Abaga adressée en 1268 au pape Clément IV," *Le Muséon*, LIX, Louvain, 1946.

D.33 HAMAYON (Roberte), "Berceuses mongoles," *EMg.*, 1, 1970.

E. SÖZLÜKLER VE DİLBİLGİSİ KİTAPLARI

E.1 BARBIER de MEYNARD, *Dictionnaire turc-français*, 2 cilt, Paris, 1881-1886.

E.2 BATTAL (A.), *İbnü Muhennâ Lûgatı*, İstanbul, 1943.

E.3 BLEICHSTEINER, HEISSIG, UNKRIG, *Wörterbuch der heutige mongolischen Sprache*, Viyana-Pekin, 1941.

E.4 BÜHTLINGK (O.), *Jakutisch-Deutsches Wörterbuch*, St-Petersburg, 1851.

E.5 CAFEROĞLU (A.), *Uygur Sözlüğü*, 3 cilt, İstanbul, 1934-1938.

E.6 — Abu Hayyân al-Garnati'nin *Kitab-al-İdrâk li lisân al-Atrâk*'ı, İstanbul, 1931.

E.7 CLAUSON (Sör G.), *An Etymological Dictionnary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford, 1972.

E.8 DENY (J.), *Grammaire de la langue turque*, Paris, 1921.

E.9 FLAMMING (B.), "Ein alter Irrtum bei der chronologischer Einordnung der Targuman turkiya cagami wa mugali," *Der Islam*, XLIV, s. 226-229.

E.10 GABAIN (A. von), *Alttürkische Grammatik*, Leipzig, 1941.

E.11 GRÖNBECH ve KRUEGER, *An Introduction to Classical (Literary) Mongolian*, Wiesbaden, 1955.

E.12 HAENISCH (E.), "Sino-mongolische Glossar. I. Das Hua-I-ih-yü," *Abhandlungen Deutsch*, AW, 1956, 5.

E.13 HAMBIS (L.), *Grammaire de la langue mongole écrite (1re partie)*, Paris, 1945.

E.14 HONY(A.), *Turkish-English Dictionnary*, Oxford, 1947.

E.15 HOUTSMA (M. T.), *Ein turkisch-arabisches Glossar*, Leiden, 1894.

E.16 KOWALEWSKI, *Dictionnaire mongol-russe français*, 3 cilt, Kazan, 1844-1849.

E.17 LIGETI (L.), "Un vocabulaire mongol d'Istanbul," *AOAH*, XIV, I, 1962, s. 1-99.

E.18 MOSTAERT (P. A.), *Dictionnaire ordos*, 2 cilt, Pekin, 1941-1942.

E.19 PAKALIN (M. Z.), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 3 cilt, 1946-1956.

E.20 PAVET de COURTEILLE, *Dictionnaire turk oriental*, Paris, 1870.

E.21 PEKARSKIJ (E.), *Yakut Dili Sözlüğü*, İstanbul, 1945.

E.22 POPPE (N.), *Khalkha-mongolische Grammatik*, Wiesbaden, 1951.

E.23 RADLOV (W.), *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, 4 cilt, St-Petersburg, 1905.

E.24 RAMSTEDT (J. G.), *Kalmückisches Wörterbuch*, Helsinki, 1935.

E.25 REDHOUSE, *A Turkish-English Lexicon*, Constantinople, 1921.

E.26 ŞEMSEDDİN SAMİ BEY, *Kamûs-i Türkî*, Constantinople, H.1317.

E.27 SMEDT (de) ve MOSTAERT (P. A.), *Le dialecte monguor... 3e partie: Dictionnaire monguor-*

français, Pei-ping, 1933.

TANIKLARIYLA TARAMA SÖZLÜĞÜ, bkz. E.32.

E.28 TRYJARSKI (E.), *Dictionnaire arméno-kiptchak d'après trois manuscrits des collections viennoises*, Varşova, 1968-1970.

E.29 VAMBERY (H.), *Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen*, Leipzig, 1878.

E.30 YUDAHIN (K.), *Kırgız Sözlüğü* (çev. A. Taymas), 2 cilt, Ankara, 1945.

E.31 ZAJACKOWSKI (W.), *Vocabulaire arabe-kiptchak de lépoque de l'Etat mamelouk. Le nom*, Varşova, 1958.

E.32 *Tanıkları yla Tarama Sözlüğü*, 4 cilt, İstanbul, Ankara, 1943-1957.

F. SÖZLÜKÇE ve DİLBİLİM

F.1 AALTO (P.), "Der Name und das Siegel Cinggis Khans," *AO*, XXVIII, s. 137-148.

F.2 — "Verwandtschaft, Entehnung Zufall," *Kratylos*, X, 2, 1965.

F.3 BAZIN (L.), "Le nom propre d'homme Qorqut," *UAJb.*, 36, 1965, s. 278-283.

F.4 — "Les noms turcs et mongols de la constellation des 'Pléiades'," *AOAH*, X, 3, 1960, s. 295-297.

F.5 — "Les noms turcs et mongols de l'ours," *Quand le crible était dans la paille*, Paris, 1978, s. 83-93.

F.6 — "Recherches sur les parlers T'o-pa (V^e siècle)," *TP*, XXXIX, 4, 1950.

F.7 — "Les noms turcs de l'aigle," *Tur.*, III, 1971.

F.8 — "Über die Sternkunde in Alttürkischen Zeit," *AW und der Literatur*, 5, Wiesbaden, 1963.

F.9 — "Un texte proto-turc du IV^e siècle: le distique hiong-nou du 'Tsinchou'," *Or.*, 1.2, 1948, s. 208-219.

F.10 BOODBERG, "The Language of the T'o-pa Wei," *HJAS*, 1936, s. 163-165.

F.11 CLAUSON (Sör G.), "The Earliest Turkish Loan Words in Mongolian," *CAJ*, IV, 3, 1959, s. 174-187.

F.12 — "Some Old Turkish Words Connected with Hunting," M.70 içinde.

F.13 — "A Lexicostatistical Approach of the Altaic Theory," *CAJ*, XIII, I, 1969, s. 1-23.

F.14 CLEAVES (F. W.), "The Mongalian Names and Terms in the History of the Nation of the Archers by Grigor of Akanč," *HJAS*, 1949, XII, s. 400-443.

F.15 — "The Expression Job ese bol in the Secret History of the Mongols," *HJAS*, XI, 1948, s. 311-320.

F.16 DIEN (A. E.), "A Possible Early Occurrence of Altaic iduγan," *CAJ*, II, I, s. 12-20.

F.17 DOERFER (G.), *Türkische und mongolische Elemente in Neupersischen*, 1-3, Wiesbaden, 1963-1967.

F.18 DOERFER, "Zur Sprache der Hunnen," *CAJ*, XVII, I, 1973, s. 1-50.

F.19 KONONOV, "Terminology of the Definition of Cardinal Points at the Turkic Peoples," *AOAH*, XXXI, I, 1977.

F.20 KOTWICZ, "Formules initiales des documents mongols aux XIII[e] et XIV[e] siècles," *RO*, X, 1934, s. 131-371.

F.21 LAUFER (B.), "Origin of the Word Shaman," *The American Anthropologist*, s.n., XIX, 1917, s. 361-371.

F.22 LIGETI (L.), "Die Herkunft des Volksnamens kirgis," *KCsA*, I, 5, 1925, s. 369-383.

F.23 — "Mots de civilisations de Haute Asie en transcription chinoise," *AOAH*, I, 1950, s. 141-188.

F.24 — "Les mots solon dans un ouvrage chinois," *AOAH*, XV, 1962, s. 231-272.

F.25 LOT-FALCK (E.), "A propos du terme chaman," *EMg.*, 1977, 8, s. 7-18.

F.26 — "Ütügen chez les Yakoutes," *Researches in Altaic Languages*, Budapeşte, 1975.

F.27 MANDOKI, "Asiatische Sternamen," Q.38 içinde, s. 519-532.

F.28 MENGES (K.), "Die Wörter für 'Kamel'," *Ungarische Jahrbücher*, XV, 1936.

F.29 MOSTAERT (P. A.), "Le mot Natigay," *Oriente Poliano*, Roma, 1957, s. 95-101.

F.30 NEMETH, "Über den Ursprung des Wortes Saman une einige Bemerkungen zur türkish-mongolischen Lautgeschichte," *KSz.*, XVI, 1913-1914.

F.31 PELLIOT (P.), "Tängrim-Tärim," *TP*, 1944, s. 165-185.

F.32 — "Sur quelques mots d'Asie centrale attestés dans les textes chinois," *JA*, 1913, s. 451-469.

F.33 — "Les formes avec et sans q-(k-) initial en turc et en mongol," *TP*, 1944, s. 73-101.

F.34 — "Le terme kereksür," *TP*, 1944, s. 114-124.

F.35 *Philologiae Turcicae Fundamenta*, 1-2, Wiesbaden, 1959, 1965.

F.36 POPPE (N.), "On Some Mongolian Names of Wild beast," *CAJ*, IX, 3, 1964, s. 161-174.

F.37 — "On Some Geographic Names in the Jami' al-Tawarix," *HJAS*, XIX, 1-2, s. 33-41.

F.38 — "On Some Altaic Names of Dwellings," *SO*, 28, 1964.

F.39 PRITSAK (O.), "Ein hunnisches Wort," *ZDMG*, 104, I, 1954.

F.40 — "Stammesnamen und Titulaturen des altaische Völker," *UAJb.*, XXIV, 1952, s. 49-104.

F.41 RADLOV (W.), *Uiguirsche Sprachdenkmäler*, Leningrad, 1928.

F.42 RAHDER (J.), "Old Turkish and Mongolian "Burxan" (Burqan)," *Kanakura kakusbi Koki Kinen, Indegaku Bukkyogaku ronsho*, Kyoto, 1966, s. 111-119.

F.43 RINTCHEN (Y.), "Explication du mot Burqan Qaldun," *AOAH*, I, 1950, s. 189-190.

F.44 SAUVAGET (J.), "Noms et surnoms des Mamelouks," *JA*, 1950, s. 31-58.

F.45 SCHOTT, "Das Wort Schaman," *Ermans Archiv*, 23, 1865.

F.46 SCHUBERT (J.), *Ritt zum Burchan Chaldun*, Leipzig, 1963.

F.47 SHIRATORI (K.), "A Study on the Titles Kaghan and Katun," *MTB*, I, Tokyo, 1926, s. 1-39.

F.48 — "Über die Sprache der Hiong-nou und der Tung hu Stämme," *Bull. Ac. Imp. des Sciences*, XVII-2, 1902.

F.49 SINOR (D.), "Sur les noms altaïques de la licorne," *Wiener Zeitschrift Kunst d. Morgenlandes*, 56, 1960, s. 163-176.

F.50 — "Some Altaic Names for Bovines," AOAH, XV, 1962.

F.51 VERNADSKY, "Note on the Origin of the Word Tamga," *Jour. Americ. Orient. St.*, LXXVI, 1956, s. 188-189.

F.52 VLADIMIRTSOV (B. J.), "Mongol'skie tituly beki i begi," *Dokl. Ak. Nauk*, 1930.

F.53 ZAJACKOWSKI (W.), "Quelques termes turcs des modes d'orientation," *Aspects of Altaïc Civilization*, Bloomington-La Haye, 1963, s. 261-263.

G. BATILI VE DOĞULU HIRİSTİYAN METİNLERİ (ESKİ ÇAĞLAR, ORTAÇAĞ)

G.1 AMMIEN MARCELLIN, *Res Gestae* (Nisard baskısı), Paris, 1849.

G.2 BACKER (de), *L'Extrême Orient au Moyen Age, d'après le manuscrit d'un Flamand de Belgique et d'un prince d'Arménie*, Paris, 1877.

G.3 BAR HEBRAEUS, *The Chronography of Gregory Abûl Faradj Commonly Known as Bar Hebraeus* (ed. ve çeviri E. A. Wallis Budge), Londra, 1932.

G.4 BERGERON, *Voyages faits principalement en Asie dans les XII-XIII, XIV, et XV^e siècles*, La Haye, 1735.

G.5 BLAKE ve FRYE, "History of the Nation of the Archers (The Mongols) by Grigor d'Akanč," *HJAS*, XII, 1949.

G.6 BOYLE (J. A.), "The Journey of Het'un I, King of Little Armenia...," *CAJ*, IX, 1964, s. 175-189.

G.7 — "Kiragos of Ganjak on the Mongols," *CAJ*, VIII, 3, 1963, s. 201-214.

G.8 CESAR, *De belle Gallico*.

G.9 CHABOT (J. B.), *Histoire de Mar Jabalaha III et du moine Rabban Cauma* (Suriyeceden çev.), Paris, 1895.

G.10 *Chronique de Nestor* (Rusçadan çev. L. Leger), Paris, 1884.

G.11 CORDIER (H.), *Les voyages en Asie au XIV^e siècle du bienheureux frère Odoric de Pordenone*, Paris, 1891.

G.12 — "Jourdain Catalani de Severac," *Merveilles de l'Asie*, Paris, 1925.

G.13 DULAURIER (E.), "Les Mongols d'après les historiens arméniens, fragments traduits...,"

JA, 1858.

G.14 — "Documents arméniens," *RHC*, Paris, 1869.

G.15 GUILLAUME de NANGIS, "Chronique," *Rec. Hist. des Gaules et de la France*, 20 cilt, Paris, 1843.

G.16 HAYTON, "La flore des Estoires de la terre d'Orient," *RHC*, Paris, 1869.

G.17 HERODOTE, *L'Enquête* (Pléiade baskısı), Paris, 1964.

G.18 "Itinéraire de la Grande expédition en langage de Pavie," *RHC*, cilt 5, Paris, 1895.

G.19 JOINVILLE, *Histoire de Saint-Louis* (Pléiade baskısı), Paris, 1948

G.20 JORNANDES, *Histoire des Goths* (Nisard baskısı), Paris, 1849.

G.21 LETTS (M.), *Mandeville's Travels*, 2 cilt, Londra, 1953.

G.22 MATTHIEU de PARIS, *Grandes Chroniques* (çev. Huillard Breholles), 9 cilt, Paris, 1840-1841.

G.23 MICHEL le SYRIEN, "Chronique," *RHC, Historiens orientaux*, Paris, 1872-1876.

G.24 MINORSKY (V.), "A New Book on the Kazars," *Or.*, XI, 1958.

G.25 MONNERET de VILLARD (U.), *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo da Montecroce*, Roma, 1948.

G.26 MORAVCSIK (G.), *Byzantino-turcica*, 1-2, Budapeşte, 1942-43.

G.27 PALLADIUS, "Elucidations of Marco Polo Travels in North China," *Jour. North China Branch of Roy. Asiat. St.*, *X*, s. 1-54.

G.28 PELLIOT (P.), *Notes on Marco Polo*, 2 cilt, Paris, 1963.

G.29 PLAN CARPIN (Jean de), *Histoire des Mongols* (çeviri ve açıklamalar: Dom J. Becquet ve L. Hambis), Paris, 1965.

G.30 POLO (Marco), *La description du monde.* Texte ... par L. Hambis, Paris, 1955.

G.31 RAMBAUD (A.), *L'empire grec au X^e siècle. Constantin Porphyrogénète*, Paris, 1870.

G.32 RICHARD (J.), "Sur les pas de Plancarpin et de Rubrouck," *Journal des Savants*, 1977, s. 49-62.

G.33 "Responsa Nicolai papae ad consulta Bulgarorum," *Migne, Encylopédie théologique*, cilt 32, Paris, 1857.

G.34 RICHARD , Simon de Saint-Quentin, *Histoire des Tartares*, Paris, 1965.

G.35 ROCKHILL (W. W.), *The Journey of William of Rubruck*, Londra, 1900.

G.36 SCHMITT (P. C.), Plan Carpin, *Histoire des Mongols*, Paris, 1961.

G.37 SINOR (D.), "Un voyageur du XIII^e siècle: le dominicain Julien de Hongrie," *BSOAS*, 1952, XIV, 3, s. 589-602.

G.38 SINOR, "John of Plano Carpini's Return from the Mongols," *JRAS*, 1957, s. 6.

G.39 STRABON, *Géographie*, 3 cilt, Londra, 1912-1916.

G.40 TACITE, *La Germanie.*

G.41 TELFER (J. B.), *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger ... (1396-1424)*, Londra, 1879.

G.42 THUCYDIDE, *La guerre du Péloponèse* (Pléiade baskısı), Paris, 1964.

G.43 VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum doctrinale, historiale et naturale.*

H. ARAP VE İRAN KAYNAKLARI

H.1 ABOUL FEDA; M. REINAUD, *Géographie*, Paris, 1858.

H.2 BEREZIN, *Trudy Vostotchnago atdeleniya imperatorskago arkeologitscheskago obshestva*, St. Petesburg, 1858-1880.

H.3 BIRUNI (al-); SACHAU (E. C.), *Alberuni's India*, 2 cilt, Londra, 1910.

H.4 BLOCHET, *Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rachid ad-din*, Leyden-Londra, 1910.

H.5 BORATAV (P. N.), "Le mythe turc du premier homme d'apres Abu Bakr b. A'bd Allah (XIV siecle)," *Proc. 23 Int. Cong. of Oriental*, Cambridge, Londra, 1945, s. 198-99.

H.6 BOUKHARY, *Histoire de l'Asie centrale* (çev. C. Schefer), Paris, 1876.

H.7 BOYLE (J. A.), JUVAINI, *The History of the World-Conqueror*, 2 cilt, Manchester, 1958.

H.8 — *The Successors of Gengis Khan*, New York-Londra, 1971.

H.9 BROWNE (E. G.), *The Isfandiyar's History of Tabaristan*, Leyden-Londra, 1905.

H.10 CANARD (M.), "La relation du voyage d'ibn Fadlan chez les Bulgares de la Volga," *Annales Inst. Et. Orient.*, XVI, Alger, 1958, s. 41-46.

H.11 DEFREMERY (C.), "Fragments de géographes et d' historiens arabes et persans ...," *JA*, XIII-XIV, 1833.

H.12 — *Histoire des Khans mongols du Turkestan et de la Transoxiane, extraite du Habib Esiir de Khondemir*, Paris, 1853.

H.13 DEFREMERY ve SANGUINETTI, *Voyages d'ibn Batouta*, 5 cilt, Paris, 1853-1858.

H.14 ELIAS ve ROSS, *Tarikh-i Rashidi. A History of the Moghuls of Central Asia*, Londra, 1895.

H.15 FERRAND, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs ...*, 2 cilt, Paris, 1913-1914.

H.16 FISCHEL (W. J.), "Ibn Khaldûn's Sources For the History of Jenghis Khân," *Jour. Amer. Orient. St.*, LXXVI, 1956.

H.17 FIRDUSI, *Le livre des rois* (çeviren ve yayımlayan J. Mohl), 4 cilt, Paris, 1838-1878.

H.18 GOICHON, *Le livre de la direction et des remarques*, Paris, 1951.

H.19 HERZFELD (E.), *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, 2. kısım, 2 cilt, Kahire, 1954-1956.

H.20 HOUDAS, *Histoire du sultan Djelal ed-din Mankoberti, de Muhammad en-Nesawi*, Paris, 1895.

H.21 *Hudud al'Alam, The Regions of the World. A Persian Geograpy* (çev. V. Minorsky), Londra, 1937.

H.22 IBN HAUQAL, *The Oriental Geography* (çev. S. W. Ouseley), Londra, 1800.

H.23 IBN KHALDUN, *Prolégomènes historiques* (Slane çevirisi), Paris.

H.24 IBN KHURDADBEH, *Le livre des routes et des provinces* (çev. Barbier de Meynard), Paris, 1865.

H.25 IBN RUSTEH, *Les Atours précieux* (çev. G. Wiet), Kahire, 1955.

H.26 IDRISI (al-), *Géographie*, 2 cilt, Paris, 1836-1840.

H.27 JAHN (K.), *Die Geschichte der Oguzen des Rasid ad-din*, Viyana, 1969.

H.28 LECH (K.), "Das mongolische Weltreich (Al-' Umari ...)," *Asiatische Forschungen*, 22, Wiesbaden, 1968.

H.29 MAQDISI (al-), *Le livre de la création et de l'histoire* (çev. C. Huart), 6 cilt, Paris, 1899-1919.

H.30 — "The Autography Diary of an XIth Century Historian," *BSOAS*, XVIII, XIX, 1956-1957.

H.31 MARVAZI (al-); MINORSKY, *Sharaf al-zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India*, Londra, 1942.

H.32 MAS'UDI (al-), *Les Prairies d'Or* (metin ve çeviri Barbier de Meynard ve Pavet de Courtelle), 9 cilt, Paris, 1861-1877.

H.33 — *Le livre de l'avertissement et de la révision* (çev. Carra de Vaux), Paris, 1896.

H.34 MINORSKY (W.), "The Khazars and Turks in the Akram al-Marjan," *BSOAS*, IX, I, 1937.

H.35 — "Tamim Ibn Bahr's Journey to the Uyghurs," *BSOAS*, XII, 1947-1948, s. 275-305.

H.36 — *A Persian Geography of A. D.982 on the Orography of Central Asia*, Londra, 1937.

H.37 MIRKHOND, *The Rauzat us-Safa or Garden of Purity* (RAHATSEK ve ARBUTHNOT), 5 cilt, Londra, 1891-1894.

H.38 OHSSON (M. d'), *Des peuples du Caucasse*, Paris, 1928.

H.39 QAZWINI (AL-), STEPHENSON (J.), *The Zoological Section of Nuzhatu-l-Qulub of H. al-Mustaufi al-Q.*, Londra, 1928.

H.40 QUATREMÈRE (M. E.), *Histoire des Mongols de la Perse* (Reşidüddin'den çeviri), Paris, 1836.

H.41 RAVERTY (H. G.), *Tabakat-i Nasiri; A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia* ..., 2 cilt, Londra, 1881; + 1 cilt dizin, Kalküta, 1897.

H.42 SACY (de), *Cherstomatie arabe*, 3 cilt, Paris, 1806.

H.43 TABARI, *Chronique* (çev. H. Zotenberg), 4 cilt, Paris, 1867-1874.

H.44 TOGAN (Z. V.), *Ibn Fadlān's Reisebericht*, Leipzig, 1939.

H.45 VIRE (F.), *Le traité de l'art de volerie (Kitab al-bayzara) rédigé vers 385/995*, Leiden, 1967.

I. ÇİN KAYNAKLARI

I.1 BOODBERG, "Marginalia to the Histories of the Northen Dynasties," *HJAS*, III-IV, 1938-1939.

I.2 BRETSCHNEIDER (E.), *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, 2 cilt, Londra, 1888.

I.3 BRETSCHNEIDER (E.), *Notes of Chinese Mediaeval Travellers to the West*, Şanghay, 1875.

I.4 — "Notice of the Mediaeval Geography and History of Central and Western Asia," *Jour. Nort China Branch of Roy. As. St.*, X, 1876, s. 75-307.

I.5 CARROLL (P. T.), *Account of the T'u-yü-hun in, the History of the Chin Dynasty*, Berkeley-Los Angeles, 1959.

I.6 CHAVANNES (E.), *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903 (Paris, 1941, ek notlarla).

I.7 — *Les Mémoires historiques de Se Ma-Ts'ien* (notlandırılmış çeviri), 6 cilt, Paris 1895, 1905.

I.8 — "Pays d'Occident d'après le Wei Lio," *TP*, 1905 (s. 519-571). *a.y.*, ... "d'après le Heou Han chou," *TP*, 1907 (s. 149-234).

I.9 — "Trois généraux chinois de la dynastie des Han orientaux," *TP*, VII, 1906, s. 210-269.

I.10 — "Jinagupta (528-605 arası J.C.)," *TP*, 1905.

I.11 — "Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen," *JA*, 1897-1898, s. 377-442 ve 361-439.

I.12 — "Voyages de Song Yun dans l'Udyana et le Gandhara," *Bull. Ecole Fr. Extrême Orient*, 1903, s. 379-441.

I.13 CLEAVES (F. W.), "The Biography of Bayan of the Barin in the Yüan Shih," *HJAS*, 1956, s. 185-303.

I.14 EBERHARD (W.), "Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas," *TP*, XXXVI (Ek), 1942.

I.15 — *Çin'in Şimal Komşuları*, Ankara, 1942.

I.16 — "Die Kultur des Alten Zentral-und westasiatischen Völker," *Zeitschrift für Ethnologie*, 73, 1941.

I.17 GROOT (de), *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin, Leipzig, 1921.

I.18 HAMBIS (L.), *Documents sur l'histoire des Mongols à l'époque des Ming*, Paris, 1969.

I.19 HAMILTON (J. R.), *Les Quïghours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955.

I.20 HOWORTH (H. H.), "The Northern Frontagers of China," *JRAS*, VII-IX, 1875-1877.

I.21 JULIEN (S.), *Documents historiques sur les Tou-kioue (Turcs)* (Çinceden çeviri), Paris, 1877.

I.22 — *Histoire de la vie de Hiouen Thsang* ..., Paris, 1853.

I.23 — "Notices sur les pays et les peuples étrangers tirées des géographes et des annales chinoises," *JA*, 1846-1847.

I.24 LEVY (M. S.), *Biography of An lu chan*, Univ. of California, Berkeley,Los Angeles, 1960.

I.25 LUI (MAU TSAI), *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, 2 cilt, Wiesbaden, 1958.

I.26 MA TOUAN LIN, *Histoire des peuples étrangers à la Chine* (çev. Hervey de Saint-Denys), 2 cilt, Cenevre, 1846-1883.

MOLE (G.), bkz. I.39

I.27 MULLIE (J.), "Les anciennes villes de l'empire des Grands Leao," *TP*, XXI, 1922, s. 105-231.

I.28 PARKER (E. H.), "The History of the Wu-wan or Wu-huan Tunguses of the First Century," *CR*, XX, 1892-1893.

I.29 — "The Turko-Scythians Tribes," *CR*, XX-XXI, 1892-1895.

I.30 — "The Early Turks," *CR*, XXIV-XXV, 1899-1900.

I.31 PELLIOT ve HAMBIS, *Histoire des campagnes de Gengis khan. Cheng wou Ts'in Tcheng Lou*, Leiden, 1951.

I.32 SERRUYS (P. H.), *Pei-lou Fong-sou. Les coutumes des Esclaves septentrionaux de Siao Ta-heng, Monumenta Serica*, X, 1945.

I.33 SPECHT, "Etudes sur l'Asie centrale d'après les historiens chinois," *JA*, 1883, s. 317-350.

I.34 STEIN (R.), "Leao Tche (çeviri ve yorum)," *TP*, XXXV, 1939, s. 1-154.

I.35 WIEGER (P. L.), *Textes historiques chinois*, 3 cilt, Hien Hien, 1905.

I.36 WITTFOGEL ve FENG, *History of Chinese Society. Liao (907-1125)*, New York, 1949.

I.37 WYLIE, "Notes on the Western Region (Tseen Han chou kitabından çeviri)," *Journal Anthrop. Inst.*, 1881, X.

I.38 WYLIE, "History of the Heung-noo ...," *Journal Anthrop. Inst.*, 1874, 3 cilt, s. 401-452.

I.39 MOLE (G.), *The T'u-yü hun*, Roma, 1970.

J. BATILI GEZGİNLER(1600-1850)

J.1 ATKINSON (T. W.), *Travels in the Regions of the Upper and Lower Amoor*, Londra, 1860.

J.2 BANYOWSKY, *Voyages et Mémoires*, Paris, 2 cilt, 1791.

J.3 BERGMANN (B.), *Voyages chez les Kalmouks* (çev. M. Moris), Chatillon-sur-Seine, 1825.

J.4 BRAND, *Beschreibung der chinesischen Reisen*, Hamburg, 1698.

J.5 CASTREN (A.), *Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-1849, Nordischen Reisen und Forschungen*'un 2. cildi, St. Petersburg, 1857.

J.6 — *Ethnologischen Vorlesungen über die altaishen Völkerschaften*, cilt IV, St-Petersburg, 1857.

J.7 CLARKE (E. D.), *Voyages en Russie, Tartarie et Turquie* (Ingilizceden çeviri), 3 cilt, Paris, 1813.

J.8 ERMANN, *Travels in Siberia*, 2 cilt, Londra, 1848.

J.9 GEORGI (J. G.), *Bemerkungen auf einer Reise im Russischen Reiche in den Jahren 1773 und 1774*, 2 cilt, St. Petersburg, 1775.

J.10 — *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs*, St-Petersburg, 1776.

J.11 GLANIUS, *Les voyages de Jean Struys*, 3 cilt, Amsterdam, 1720.

J.12 GMELIN (J. G.), *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, 4 cilt, Göttingen, 1751-1752.

J.13 *Histoire générale des Voyages*, cilt VI-VII, Paris, 1748-1749.

J.14 HUC (P. M.), *Souvenir d'un voyage dans la Tartarie ...*, Paris, 2 cilt, 1850.

J.15 IDES, *Relation du voyage de M. E. Isbrand*, Amsterdam, 1699.

JENKINSON, bkz. J.29.

J.16 LEVCHINE (A. de), *Description des hordes et des steppes des Kirghis Kazaks* (Rusçadan çeviri), Paris, 1840.

J.17 MIDDENDORF (von), *Reisen in den äussersten Norden und Osten Sibiriens*, St. Petersburg, 8 cilt, 1848-1875.

J.18 MULLER (G. P.), *Voyages et découvertes faites par les Russes ...*, Amsterdam, 2 cilt, 1766.

J.19 OLEARIUS (A.), *Relation de voyage en Moscovie, Tartarie et Perse*, Paris, 1666

J.20 PALLAS (M. P. S.), *Reise durch verschiedene Provinzen des Russiscen Reichs*, St-Petersburg, 1866; Fransızca çeviri, 5 cilt, Paris, 1788-1793.

J.21 — *Sammlungen Historischer Nachrichten über die Mongolische Völkerschaften*, 2 cilt, St-Petersburg, 1776-1801.

J.22 *Recueil de voyages au nord*, 10 cilt, Amsterdam, 1715-1738.

J.23 SMITH (J.), *True Travels Adventures and Observations ... from 1593 to 1629*, Londra, 1630.

J.24 STRAHLENBERG, *Description historique de l'empire russien*, 2 cilt, Amsterdam, 1757.

J.25 — *Der Nord-und östliche Theil von Europa und Asia*, Stockholm, 1730.

J.26 TIMKOWSKI (G.), *Voyage à Peking à travers la Mongolie en 1820-1821* (ed. Klaproth), 2 cilt, Paris, 1827.

J.27 VALLE (Pietro della), *Voyages*, 8 cilt, Rouen, 1745.

J.28 WITSEN (N.), *Noord en Oost Tartarye*, Amsterdam, 1705.

J.29 JENKINSON, *Voyage*, J.22 içinde, IV, s. 103-138.

K. BOZKIR SANATI VE ARKEOLOJİSİ

K.1 ALFÖLDI (A.), "Die geistigen Grundlagen des hochasiatischen Tierstiles," *Forschungen und Fortschritte*, 7, 20, 1931.

K.2 — "Die Theriomorphe Weltbetrachtung in dem hochasiatischen Kulturen," *Archiv Anzeiger*, XLIV, 1931.

K.3 ANDERSON (J. G.), "Hunting Magic in the Animal Style," *BMFEA*, 4, 1932, s. 221-317.

K.4 APPELGREN-KIVALO (H.), *Altaltaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931.

ASLANAPA, bkz. K.47.

BELENITSKI ve MARCHAL, bkz. K.45.

K.5 BREUIL ve OBERMAIER, "Crânes paléolithiques façonnés en coupes," *Anthropologia*, XX, 1909.

K.6 CARTER (D.), *The Symbol of the Beast. The Animal Style of Eurasia*, New York, 1957.

K.7 CASTAGNE (J.), *Les monuments funéaires de la steppe des Kirghizes*, Orenbourg, 1911.

K.8 CHER, *Kameniye iznoviya Semirechye*, Moskova-Leningrad, 1966.

K.9 CHRISTINGER (R.), "Les sculptures mégalithiques des steppes d'Asie et d'Europe," *Asiatische Studien*, I-4, 1958.

K.10 DITTRICH (E.), "Das Motiv der Tierkampfes in der altchinesischen Kunst," *Asiatische Forshungen*, 13, 1963.

K.11 DONNER (K.), "Ornements de la tête et de la chevelure," *JSFOu.*, XXXVII, 1920, s. 1-22.

K.12 ESİN (E.), "Ötüken İllerinde MS Sekizinci ve Dokuzuncu Yüzyıllarda Türk Abidelerinde Sanatkâr Adları," *Türk Dünyası El Kitabı*, İstanbul, 1972, s. 44-73.

K.13 FIELD ve PROSTOV, "Archaelogical Investigations in Central Asia," *Ars Islamica*, V, 2, 1938, s. 233-271.

K.14 GOLOMSHTOK ve GRIAZNOV, "The Pazyryk Burial of the Altaï," *Amer. Journ. of Archeology*, XXXVII, 1933.

K.15 GRATEK (A. O.), "Turkic Art," *Encyc. of World Art*; New York, Toronto, Londra, XIV.

K.16 GRAKOV (B.), "Monuments de la culture scythique entre la Volga et le mont Oural," *ESA*, III, 1928, s. 25-62.

K.17 GRANÖ (J. G.), "Archälogische Beobachtungen von meiner Reise in Südsibirien und des Nordwestmongolei im Jahre 1909," *JSFOu.*, XXVIII, 1912, s. 1-67.

K.18 — "Über die geographische Verbreitung und die Formen der Altertümer in der Nordwest Mongolei," *JSFOu.*, 1910, s. 1-55.

K.19 GRIAZNOV (M. P.), "Minnousinskiye kamennye baby," *Sovietskaya Arkeologia*, XII, 1950.

K.20 — "Pazyryskoe kniezkeskoe pogrebonie na Altae," *Priroda*, XI, 1929.

K.21 JETTMAR (C.), "The Altaï Before the Turks," *BMFEA*, 23, 1951.

K.22 — *Die frühen Steppenvölker ...*, Baden-Baden, 1964.

K.23 JISL (L.), *Balbals, Steinbabas und andere Steinfiguren*, Prag, 1970.

K.24 — "Vorbericht über die archaelogischer Ersforhung des Kül Tegin Denkmal," *UAJb.*,

XXXVII.

K.25 KAZAKEVIC (V. A.), *Namogil'nie statui v Darigange*, Leningrad, 1930.

K.26 KISELEV (S. V.), *Drevniaia isotoriia Iuzhnoi Sibiri*, Moskova, 1951.

K.27 KLJASTORNIJ, "L'interprétation du mot bediz ...," *Lorand eötvös University*, Budapeşte, 1976, s. 51-59.

K.28 KLER (P. J.), "Travaux d'orfèvrerie au pays des Ordos," *CAJ*, 11, 2, s. 188-203.

K.29 KOTWICZ, "Les tombeaux dits kereksür en Mongolie," *RO*, VI, 1928, p.1-11.

K.30 LAUFER, "Use of Human Skills and Bones in Tibet," *Field Mus. Nat. Hist. Leoffat*, 100, Chicago, 1923.

K.31 LASZLO (G.), *Steppenvölker and Germanen*, Berlin, 1971.

K.32 MORGENSTERN (L.), "L'exposition d'art iranien de 1935 à Leningrad et les découvertes de Pazyryk," *Revue AAs.*, 1936.

PELLIOT ve KER, bkz. K.46.

K.33 POLOCZI-HORVATH, "Situation des recherches archéologiques sur les Comans en Hongrie," *AOAH*, XXVII, 1973.

K.34 RINTCHEN (Y.), "Mélanges archéologiques," *CAJ*, IV-4, 1959.

K.35 ROSTOVTZEFF, *Le centre de l'Asie, la Russie, la Chine et le style animalier*, Prag, 1929

K.36 — "The Great Hero of Middle Asia ...," *Arbitus Asiae*, 1930, s. 99-177.

K.37 RUDENKO (S. I.), *Kultura naselenia gornogo Altaia v Skifskoe vremia*, Moskova-Leningrad, 1953.

K.38 — *Der zweite kurgan von Pazyryk*, Berlin, 1952.

K.39 SALMONY, "Notes on a Kamennaya Baba," *Art. Asiae*, XIII, 1950.

K.40 TALLGREN (A. M.), "Inner Asiatic and Siberian Rock Pictures," *ESA*, VIII, 1933 s. 175-210.

K.41 — "Permian Studies," *ESA*, III, 1928, s. 63-72.

K.42 — "Portable Altars," *ESA*, XI, 1937, s. 47-90.

K.43 TRYJARSKI (E.), "On the Archeological Traces of the Turks in Mongolia," *East and West*, sn 21, 1971.

K.44 — "La tête de granite retrouvée en Mongolie centrale," *CAJ*, 8-3, 1963, s. 185-191.

K.45 BELENITSKI ve MARCHAL, "L'art de Piandjikent," *Artib. Asiae*, XXIII, 1971.

K.46 PELLIOT ve KER, "Le tombeau de l'empereur Tao-tsong," *TP*, 1923.

K.47 ASLANAPA (O.), "Türklerde Arma Sanatı," *Türk Kültürü*, Ankara, 1946.

L. İSLAM SANATLARI VE ARKEOLOJİSİ

L.1 *Catalogue de l'exposition Arts de L'Islam des origines à 1700*, Paris, 1971.

L.2 *Catalogue de l'exposition L'Islam dans les collections nationales*, Paris, 1977.

L.3 DER NERSERRIAN (S.), *Aght'amar, Church of the Holy Cross*, University Press Cambridge (Mass.), 1965.

L.4 DIEZ (E.), *Die Kunst der islamischen Völker*, Postdam, 1928.

L.5 ESSAD-ARSEVEN (C.), *Les arts décoratifs turcs*, İstanbul.

L.6 ETTINGHAUSEN (R.), "The Unicorn," *Freer Gallery of Art, Occasional Papers*, I, 3, Washington, 1950.

L.7 GABRIEL (A.), *Monuments Turcs d'Anatolie*, 2 cilt, Paris, 1931-1934.

L.8 — *Voyages Archéologiques dans la Turquie orientale*, 2 cilt, Paris, 1940.

L.9 HARTNER, "The Pseudoplanetary Nodes of the Moon's Orbit in Hindu and Islamic Iconographies," *Ars Islamica*, 5, 2, 1938, s. 113-154.

L.10 HARTNER-ETTINGNAUSEN, "The Conquering Lion. The Life Cycle of a Symbol," *Or.*, 17, 1964, s. 161-171.

L.11 HERZFELD (E.), *Die Malerein von Samarra*, Berlin, 1928.

L.12 MAREK ve KNIZKOVO, *L'empire de Gengis Khan dans la miniature mongole*, Prag, 1963.

L.13 MONNERET de VILARD (U.), *La pittura musulmane al soffito della Capella Palatina*, Palermo-Roma, 1950.

L.14 ÖNEY (G.), "Anadolu Selçuk Sanatında Ejder Figürleri," *Bel.*, XXXIII, 130, 1969, s. 171-216 (sonunda İngilizce çevirisi mevcut).

L.15 — "Sun and Moon Rosettes in the Shame of Human Heads in Anatolian Seljuk Architecture," *Anatolica*, 3, Leiden, s. 195-203.

L.16 OTTO-DORN (K.), *L'art de l'Islam* (Almancadan çeviri), Paris, 1967.

L.17 — "Türkisch-islamisches Bildgut in der Figuren-reliefs von Achthamar," *Anatolia*, Ankara, 1963.

L.18 POPE (A. U.), *A Survey of Persian Art*, Londra-New York, 1938.

L.19 SARRE (Fr.), *Seldschukische Kleinkunst*, 2 cilt, Leipzig, 1909.

L.20 SARRE ve HERZFELD, *Archäologische Reise im Euphrat und Tigris Gebiet*, Berlin, 4 cilt, 1911-1920.

L.21 TABLOT-RICE (T.), *L'art de l'Islam*, Paris, 1966.

L.22 ÜNVER (A. S.), "Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri," *Malazgirt Armağanı*, Ankara, 1972, s. 9-31.

L.23 ÜNAL (R. H.), *Les monuments islamiques anciens de la ville d'Erzurum et de sa région*, Paris, 1968.

L.24 VAN BERCHEM ve STRYZGOWSKI, *Amida*, Heildelberg, 1910.

L.25 YETKİN (S. K.), *L'ancienne peinture turque du XII^e au XVII^e siècles*, Paris, 1970.

M. ETNOGRAFYA VE FOLKLOR

M.1 AARNE (A.), "Der Tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau," *FFC*, 15, 1914.

M.2 ACIPAYAMLI (O.), "Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü," Atatürk Üniversitesi Yayınları, 15, Erzurum, 1961.

M.3 AND (M.), *Dances of Anatolian Turkey*, New York, 1959.

M.4 ATAMAN (S. Y.), "Kazdağı'nda Sarı Kız," *TFA*, 112, 118, 1958-1959.

M.5 BASSHARD, *Kühles Grasland Mongolei*, Berlin, 1938.

M.6 BAYRI (H.), *İstanbul Folkloru*, İstanbul, 1947.

M.7 BİRTEK (F.), *En Eski Türk Savları*, Ankara, 1944.

M.8 BOGORAS (W.), "The Chuckchee," *Jesup North Pacific Expedition Mem. Amer. Mus. Natural History*, cilt 7, Leiden, 1904-1907.

M.9 BORATAV (P. N.), "Vestiges oğuz dans la tradition Bektaşi," *Akten XXIV Int. Orient. Kongress (1957)*, Wiesbaden, 1959, s. 382-385.

M.10 — "Les Histoires d'ours en Anatolie," *FFC*, 1955.

M.11 — *Türk Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, Ankara, 1946.

M.12 — *Contes Turcs*, Paris, 1955.

M.13 — *Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul, 1969.

M.14 — *Türk Folkloru*, İstanbul, 1973.

M.15 — "Le conte et la narration épico-romanesque," *Tur.*, I, 1969, s. 95-122.

M.16 BOUILLANE de LACOSTE, *Au pays sacré des anciens Turcs et des Mongols*, Paris, 1911.

M.17 BOUNAK (V.), "Un pays de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva," *Int. Archiv für Ethnographie*, Leiden, 1928, XXIX, s. 1-16.

M.18 CHODZIDLO, *Die Familie bei den Jakuten*, Friburg-Schweiz, 1948.

M.19 COOPER (J. M.), "Northern Algonkian Scrying and Scapulimancy," *Festschrift P. W. Schmidt*, Viyana, 1928, s. 205-217.

M.20 COXWELL (C. F.), *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925.

M.21 CZAPLICKA (M. A.), *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914.

M.22 DEMİRCİOĞLU (Y. Z.), *Yörükler ve Köylüler, Hikâyeler, Masallar*, İstanbul, 1934.

M.23 DONNER (K.), *La Sibérie*, Paris, 1946.
DOR, bkz. M.71

M.24 EEICHERO (I.), "The Kappa Legend," *Folklor Studies*, IX, 1950, Pekin, s. 1-152.

M.25 FUNK ve WAGNALLS, *Standard Dictionnary of Folklore, Mythology and Legend*, 2 cilt, New York, 1949-1950.

M.26 GAZİMİHAL (M. R.), "Hayvanı Taklit Edici Oyunlar," *TFA*, 147, 1961.

M.27 — "Koç Halayı," *TFA*, 126, 1960.