Andrey Markoviç Sagalayev

Ural-Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller



BİLGE KÜLTÜR SANAT

Çeviren Ali Toraman

URAL-ALTAY MİTOLOJİSİNDE ARKETİPLER VE SEMBOLLER

YAYIN NO: 809

URAL-ALTAY MİTOLOJİSİNDE ARKETİPLER VE SEMBOLLER
Andrey Markoviç Sagalayev

Özgün Adı: *Uralo-Altayskaya Mifologiya. Simbol i Arhetip*

© Института истории, филологии и философии СО АН СССР, 1991
© Bilge Kültür Sanat Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Sertifika No: 16228

1. Basım: Şubat 2017

ISBN: 978 - 605 - 9521 - 09 - 3

Genel Yayın Yönetmeni: *Ahmet Nuri Yüksel*
Kapak: *Kenan Özcan*
Sayfa Düzeni: *Nurel Naycı*
Baskı: *Zafer Matbaası*
Maltepe Mah. Litros Yolu Fatih Sanayi Sitesi No: 12/117 Topkapı / İstanbul
Tel: (0212) 612 24 31
Kapak Baskı: *Azra Matbaacılık*
Cilt: *Zafer Ciltevi*

BİLGE KÜLTÜR SANAT
Nuruosmaniye Cad. Kardeşler Han No: 1 Kat: 1 34110 Cağaloğlu / İstanbul
Tel: (0212) 520 72 53 (Pbx) Faks: (0212) 511 47 74
bilge@bilgeyayincilik.com www.bilgeyayincilik.com

URAL-ALTAY MİTOLOJİSİNDE ARKETİPLER VE SEMBOLLER

ANDREY MARKOVİÇ SAGALAYEV

Çeviren
Ali Toraman

BİLGE
KÜLTÜR
SANAT

Andrey Markoviç Sagalayev

8 Nisan 1953'te Rusya'nın Buzuluk şehrinde doğdu. Tomsk Devlet Üniversitesi Tarih-Filoloji Fakültesi Tarih Bölümü'nden (1976) mezun oldu. Leningrad Devlet Üniversitesi Tarih Fakültesi Antropoloji ve Etnografya Bölümü'nde doktorasını yaptı (1977-80). Novosibirsk'te SSCB Bilimler Akademisi Sibirya Şubesi Tarih, Filoloji ve Felsefe Enstitüsü'nde araştırma görevliliği (1981-86), Novosibirsk Devlet Üniversitesi'nde (1992-94), Amerika'da Illinois Üniversitesi'nde (1996-97), Wyoming Üniversitesi'nde (2001-02) öğretim üyeliği yaptı. Tomsk'ta vefat etti (20 Haziran 2002).

Görev yaptığı üniversitelerde "Etnoloji", "Sibirya Halklarında Şamanizm ve Budizm", "Sibirya Halklarında Ruhani Kültür", "Sibirya Mitolojisi", "Kültürel Antropoloji", "İlkel Kültür", "Mitoloji ve Ritüel", "Sibirya Halklarının Mitolojisi", "Yeni Etnik Kimlik ve Milliyetçilik", "Sibirya Halkı ve Kültürü", "Sibirya'da Şamanizm ve Popüler Dinler" adlı dersleri okuttu.

Sagalayev'in çalışmalarının ana merkezini "Güney ve Batı Sibirya yerli halklarının ruhani kültürü ve arkaik dünya görüşü" oluşturmuştur. Kitap ve makalelerden oluşan 100'ün üzerinde eseri bulunmaktadır.

Ali Toraman

05 Mayıs 1984'te Kahramanmaraş'ın Ekinözü ilçesinde doğdu. Ekinözü'ndeki ilk, orta ve lise eğitiminin ardından, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu (2011). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Avrasya Araştırmaları/Orta Asya Araştırmaları Bilim Dalı'nda "1876-1916 Rus Sömürgeciliği Döneminde (Çarlık Dönemi) Kırgızların Sosyal ve Kültürel Hayatları" adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı (2014). Hâlen Erciyes Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı, Genel Türk Tarihi Bilim Dalı'nda doktora eğitimini sürdürmektedir.

Orta Asya ve Türk Tarihi üzerine çalışmalar yapan Toraman, Rusça, İngilizce, Kırgızca ve Kazakça bilmektedir.

İÇİNDEKİLER

Giriş 7

Arkaik Dünya Görüşü Tasavvurunun
Metodolojisi Üzerine 19

Yaratılış Araçları 39

Umay ve Kaltaş 59

Kökler ve Yıldızlar 115

Sonuç 163

Sözlük 165

Kaynakça 167

GİRİŞ

Ural, Yenisey, Sayan-Altay dağları ve Kuzey Okyanusu kıyıları ile çevrili bölgede, uzun yıllar boyunca, dağlık-step ve tayga şeklinde ifade edilen iki ekolojik bölüme uygun olarak, Ural ve Altay etnokültürel dünyaları olmak üzere iki farklı dünya oluştu. Bunların birincisi, Ural eteklerine kadar uzanan Batı Sibirya taygalarının bataklık alanlarındaki avcılığın, balıkçılığın, Ren geyiği yetiştiriciliğinin dünyasıdır. İkincisi ise, Sayan-Altay'ın steplerindeki ve dağlık taygalarındaki avcılık ve hayvan yetiştiriciliğinin dünyasıdır. Onların step-orman bölgesi şeklinde ayrılması, etnik gruplar arası etkileşimin çeşitli kuşakları için hiçbir zaman bir engel teşkil etmedi, aksine her iki kültürel kitleyi birbirine sıkı sıkıya bağladı. Ural ve Altay dilini konuşanlar hiçbir zaman birbirlerinden ve dış kültürel etkilerden ayrı olarak yaşamadılar. Ural ve Altay halklarının atalarının farklı zamanlardaki ve farklı yoğunluktaki temasları, Hantların ve Mansilerin, Şorların ve Altayların kültürlerinde kendi yansımalarını buldu.

Güneyden kuzeye bir kültürel hareket olması, dağ ve tayga arasındaki kültürel etkileşimin önde gelen özelliği olarak sayılabilir. Genel olarak Sayan-Altay, Samoyed gruplarının etnogenetik alanına girer ve XVIII. yüzyıla kadar Samoyedlerin güney bölgesinde kalır. Altay'ın geç dönem Türkleri, Türklerden önceki yerli etnik tabakayı da kendi içinde eritti. Sayan-Altay'da onlardan önce, sadece Ketler, Samoyedler değil, aynı zamanda çok daha erken dönemdeki Hint-İran etnik grupları da mevcuttu. Bununla birlikte, bölgenin kültür tarihini, bir geleneğin diğeriyle birbirini izleyen basit değişimi olarak kabul etmek doğru olmaz.

Kültürel ve dilsel sınır hareketliliğinin, Batı Sibirya'nın güneyindeki tüm tarihe eşlik ettiğini düşünmek mümkündür. XVIII. yüzyılda Koyballar ve Motorlar, Güney Samoyed dilinde

konuşuyorlardı, fakat bundan yüzyıl sonra, onlar artık Türk dillerinde konuşmaya başlamışlardı. Kamasinler, Samoyed dilinde konuşurken, XIX. yüzyıl ortasında bunu Türk diline dönüştürdüler, ancak bundan daha otuz yıl geçmişken Rusça konuşmaya başladılar. Bu ise, bölgenin etnik tablosundaki bir dönemin göreceli istikrarıdır. Orta Çağ'da böyle geçişlerin ihtimali, muhtemelen daha fazlaydı. Güney kesimdeki Ob Ogurların kökeni hakkındaki delillere dayalı varsayımlar, güneyle kuzeyi kesin bir şekilde ayıran sınırı daha problemli yapar. Etnogenetik hatların ve göç dalgalarının iç içe girmesi, uzun süren komşuluklar, her iki gelenekte ortaya çıkan aynı kültürel fenomenlerin birçoğunu önceden belirlemiştir. Mitolojide ortaya çıkan birtakım önemli uygunluk ve paralellikler, genel olarak bu kitabın amacını belirler.

Ancak, prensip olarak, Batı Sibirya'nın Ural ve Altay halklarının dünya görüşlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi ve böylece bütünsel bir eğitim olarak anlaşılması mümkün mü? Her etnokültürel dünyanın sınırında farklılıklar, varyantlar, farklı dillerdeki etnik grupların yerel gelenekleri o kadar çok ki, bunların hepsini Ural veya Altay birliği çerçevesinde bütünleştirmek, gerçek tablonun basitleştirilmiş şekli olur. Samoyed ve Ogur halklarının dünya görüşleri, onların mitolojilerini ve inançlarını Ural birliği çerçevesinde detaylı bir şekilde karşılaştırabilmemiz için henüz yeteri derecede incelenmedi. Eğer, Ob Ogurların inancı etnografik literatürde karşılaştırmalı olarak eksiksiz yansıtılırsa, o zaman Selkupların ve Nenetlerin dinî inançlarında hiçbir genelleştirilmiş araştırma olmaz. Sayan-Altay Türklerinin mitolojik ritüel kültürleri hakkında bizim bilgilerimizde yeterince eksiklik vardır. Belli bir yapıya sahip kaynakların incelenmesi zor olduğu için, bir gün kapsamlı bir bilgiye sahip olacağımızı ümit etmek mümkün değildir. Herhangi bir genelleştirmenin, bir detayın ve ayrıntının kaybedilmesiyle bağlantılı olduğunu, herhangi bir düzenlemenin sadece bilinen gerçeğinin daha fazla mevcut özellikleri yansıttığını unutmayalım.

Tayga ve Dağ kültürlerindeki bilinen farklılıkların varlığında, araştırmanın amacına göre, ister ekonomi olsun ister ideoloji, birtakım egemen durumların muhafaza edilmesindeki çeşitli bileşenlerin varlığının yöntemi ve bütünselliği olarak onlardan her

birini ayrı ayrı inceleyebiliriz. Yerli etnografideki sınıflandırmalara göre, incelenen dünyalardan her birinin, Batı Sibirya ve Sayan-Altay olarak kendi tarihî-etnografik alanı vardır. Ortak özelliklerin ve temel benzerliklerin farklılıklar üzerinde hâkim olduğu bir olgu olarak her bölge halkının kültürü hakkında doğru konuştuğumuz düşünülür. Özellikle, tesadüfi olmayan yakınlıkların açık özellikleri dünya görüşü çerçevesinde izlenebilir.

Sorunun başka bir yönü, Ural ve Altay halklarının dünya anlayışının karşılaştırılmasının ne verebildiğidir? Böyle bir yaklaşıma keyfi olarak ortaya çıkmaz mı, "Ural-Altay" teriminin kendisi etnografik araştırmada nesnel içeriğe sahip mi?

Ural ve Altay bileşenlerinin birbirine yakınlığı dilbilimciler tarafından, geçtiğimiz yüzyılın ortasında incelendi. V. Schott, Ural ve Altay dillerinin genetik olarak birbirine bağlı olduğunu kanıtlamaya çalıştı. Günümüzde bu görüş, dilbilimcilerin birçoğu tarafından desteklenmez, fakat çok geniş bir yelpazede de olsa "Ural-Altay" terimi onlar tarafından kullanılır. Bazen, "Ural-Altay" teriminin genetik yakınlığa dayalı bir anlam ifade etmediği iddia edilir. Bu terim, herhangi bir dönemde, ırksal, kültürel ve siyasi birlik anlamına da gelmez. Ne anlama gelir? Ural dillerinde Altay bileşeninin varlığı şüphesizdir, ancak sorun onun kökenidir ve bu konu da henüz çözülmemiştir. Etnografi ve kültür tarihinde Ural-Altay temasını inceleyenlerden ilki G. Vamberi'dir. Onu G. N. Potanin, G. Ksenofontov ve başkaları izlemiştir. Öyle ya da böyle, terimin belirsizliği ve kapalılığına rağmen, Ural ve Altay kültürlerinin yakınlaşması keyfi olarak ortaya çıkmaz. Burada o, sınırdaş bölgelerdeki yüzyıllar boyunca devam eden komşulukları, çeşitli kültürler arası temasları, Ural ve Altay halklarının ataları tarafından benimsenen anonim paleo-Sibir katmanını besleyen tarihî-kültürel birliği belirlemek için kullanılır. Bu birliğin somut içeriğini ve özünü meydana çıkarmak gerekiyor.

Geniş ölçüde Sayan-Altay dağ kuşağını ve Ural-Altay birliğini içine alan Batı Sibirya bölgesi, kendine özgü ikili toplumun tekliğinin bir sınıfını oluşturur. Dağ ve Taygada oluşan dünya görüşü sistemlerinin karşılaştırmalı incelenmesi, Kuzey Asya insanları tarafından genel ve özel, kısmi ve evrensel bütünlükte manevi durumun özümsenmesinin karmaşık ve çelişkili sürecini

daha net bildirmeye yardım eder. Ural ve Altay halklarının mitoloji ve inançlarının ayrı olarak incelenmesi, bu kültürlerden her birini tam olarak anlamak için yeterli değildir. Her kültürü kendi içinden inandırıcı şekilde açıklamak mümkün değildir. Burada, her dünya görüşünde vurgulanan zıtlık etkisi ve onun tersi olan homojen yapılar önemli rol oynar. Batı Sibirya'da dünyaya arkaik bakış açısının incelenmesi için doğanın ve tarihin uygun bir modeli oluşturulmuştur. Böylece Ural-Altayların dünya görüşünü incelemek, sadece karşılıklı mitolojik benzerliklerin ve paralelliklerin ortaya çıkarılması planında değil, aynı zamanda dış etkilerle zenginleştirilen iki birleşik sistem örneği olarak ilgi çeker. Tabii ki, görüş alanında ilk aşamada çoğunlukla benzerlikler olacak, çünkü önemli farklılıkların saptanması, onların doğası daha karmaşık bir problemdir.

Biz, Ural ve Altay halklarının uçsuz bucaksız coğrafyasından, bölgenin geniş olmasına rağmen, dar bir alanı bir model niteliğinde alarak araştırmanın bölgesel sınırını belirliyoruz. Bu bölgenin tarihî-kültürel yakınlığı bozulamaz, ancak sadece onun sınırlarında kendine yeten iki etnokültürel dünyanın varlığı vurgulanır. Tabloyu biraz basitleştirirsek, tarihsel perspektifte, yorumlarımıza uygun olarak etnokültürel dolaşımın, genel olarak bölgenin sınırları içinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Dışarıdaki ve dışarıdan gelen etnogenetik süreçlerin "devrimleri" büyük oranda, Türk ve Ural halklarının çok katmanlı tabakalarından daha önceki zamanlara aittir. Ural-Altay dünyasının Batı Sibirya sınırlarıyla daraltılması, görüş açısından, Ural ve Altay dil ailesinin diğer halklarının dünya görüşündeki materyallerin hariç tutulduğu anlamına gelmez. Onların incelenmesinin göz ardı edilmesi mümkün değildir. Örneğin, Ural-Altay'ın hayat ağacı konusunun yeniden düzenlenmesinde Buryat ve Evenk materyallerinin yerini hiçbir şey tutmaz. Ancak, benzerlikler ve paralellikler çerçevesinin aşırı genişleme tehlikesi her zaman vardır. İsterseniz İskandinavya'dan Japonya'ya kadar olan halkların mitolojisini kullanabilirsiniz. Buna, temel kaynakların eksikliğini tamamlamak için birtakım durumlarda müsaade edilebilir, fakat bu durum kendi içinde, yeniden şekillenen dünya görüşünü dışarıdan gelen etkilerle çelişmeksizin sadece tipolojik benzerliği Sibirya materyalleriyle

yakınlaştıran sayısız benzerliklerin içinde yok eden bir tehlike gizler. Yeteri kadar karmaşık olsa bile, belirli bir kültürün çerçevesine kapanıp kalmayan bir ölçüye dayanmak, ama aynı zamanda yeniden düzenlemenin evrensel karakterde tasavvur edildiği sınırlara kadar, benzerlikler çerçevesini genişletmemek gerekir. Bu nedenle büyük bir bölgede kültürün yeniden düzenlenmesinde, benzerliklerin katılmasını sağlayan bir yapı kurmak, akraba halkların çerçevesini belirlemek gerekir. Bizim örneğimizde Buryatlar, Evenkler, Moğollar, Ural halkları gibi sadece dilsel olarak değil, aynı zamanda tarihsel olarak da birbiriyle bağlantılı olan Ural-Altay bölgesindeki birbirine yakın yerlerin materyallerinin katılımı sağlanacaktır. Nganasanlar, artık başka bir sebepten dolayı araştırmanın çerçevesi dışında kalacaktır. Bu halkın dünya görüşü, A. A. Popov ve G. N. Graçeva'nın çalışmalarında etraflı olarak incelenmiştir. Bundan başka Nganasanlar, Ural halkları içinde birtakım farklılıklara sahip oldukları için onların paleo-Sibir katmanında oldukları varsayılır.

Araştırmanın kronolojik çerçevesini ve kaynakların uygunluk çerçevesini belirlemek zordur. Zaman sınırlarının belirlenmesi bazı durumlardan dolayı engellenmiştir. Örneğin, günümüzdeki Hantları, Mansileri, Selkupları bundan önceki etnik oluşumlardan ayıran sınırı, yani Ural halklarının etnografik bir kimlik kazanmasını ne zamandan beri biliyoruz? Dağ ve Tayganın Eski Çağ ve Orta Çağ tarihi, karşılaştırmalı kronolojik göstergeye sahip değildir ve geç dönem etnoslarının eskime süreçlerinin orada farklı yoğunluklarda gerçekleştiğini düşünmek için de bir neden yoktur. En azından arkeolojik kültürleri, proto-Türk eserlerinin eski Ogur ve Samoyedlerle olan bağlantısını ele alalım. Batı Sibirya'da Ogurlar ve Samoyedlerin varlığının arkeolojik olarak tespit edildiği devirde, Türkler henüz tarih sahnesine çıkmamıştı. Ural halklarının arkeolojik kültürlerinin zinciri, tarih öncesi Türklerin arkeolojilerinden daha zengindir. Birincisi uzun ve tamamıyla bağımsız süreçlerin bir sonucu olarak oluştuysa, o zaman ikincisi Güney Sibirya'da, kendinden öncekilerle bir bağlantısı görülmeyecek, hızlı bir şekilde ortaya çıkmıştır ve yeni bir tarihî dönem olan eski Türk devrine başlangıç oluşturmuştur.

Ancak, böyle bir izlenim yanlış olabilir. Sibirya'da ve Orta Asya'da erken Türkler ve onların ataları arasındaki kopukluğu,

bu karanlık çağın arkeolojik eserlerinin henüz yeteri kadar bilinmemesiyle açıklayabiliriz. En azından, Türk devrinin etnografik materyalleri, Türk kültürünün kökeni hakkında ciddi düşünceler için bir vesile olur ve Güney Sibirya Türklerinin kültürü üzerine Hint-İran mirası problemini yerleştirir. Türklerin kendi etnografik kimliklerini, Türklere kadarki dönem "Hint-Avrupa", Türk olmayan "Samoyedler, Ketler" ve tamamen Türk bileşenleri olarak katmanlaşan bir süreçte edindikleri izlenimi oluşmaktadır. Tüm bu olgular ve varsayımlar, Batı Sibirya'daki Ural ve Altay kültürünün köklerinin ne kadar eski zamanlara gittiği veya daha doğrusu, etnokültürel haritadaki değişikliğin ne zamandan beri "çağdaş etnografinin" sınırına yığılan manevi dünyanın şekillenmesi için önemli ve somut hâle geldiği üzerine düşünmek zorunda bırakıyor. Onun şekillenmesinin hangi faktörlerini temel ve öncelikli, hangilerini ikinci derece ve önemsiz olarak sayabiliriz? Bundan başka, dünya görüşü sistemlerinin ve dış etkilerin iç gelişim faktörlerinin oranı açık değildir.

Dağ ve Tayga halklarının kendine özgü dünya görüşleri, diğer kültürlerle zaman zaman ve uzun süren temaslarla muhtemelen bağlantılıdır. Her hâlükârda bunlar, Batı Sibirya'nın yerli halklarından daha yüksek seviyeye ulaşan kültürlerdi. Batı Sibirya yerlilerinin uzun zaman önceki kültürler arası etkileşimlerinin çeşitliliği ve çelişkisi, Kuzey Asya'dakine denk değildir. Bu, her zaman bir hayat tarzı olmadığı gibi, aynı zamanda başka bir geleneğin sahipleriyle doğrudan ilişkili de değildir. Bazen, zamanla ve mesafeyle zayıflayan ideolojik hareketler, yeniden kavranmış ve bozulmuş şekilde "nihai hedefe" ulaşır, aracılar üzerinden kavranıp benimsenir. Kültürel-kopuklukların varsayılan zincirini yeniden kurmak için, onların Batı Sibirya'ya yayılma şekillerini varsayımsal olarak her zaman kabul edebiliriz.

V. N. Toporov tarafından vurgulanan "Mitraistskiy kompleks" gibi, Ural-Altay dünya görüşü fenomenleri için, biyografinin aşağıdaki varyantı örnek olarak öne sürülebilir. İranlıların dünya görüşü sistemlerinin izleri, onun yakın ve uzak çevresine antik uygarlığın merkezinin belli bir amaca yönelik olmayan eyleminin sonucu olarak sayılabilir. Bu, kültürel ışınlanmanın sonucudur.

Kuzey taygalara ulaşan ve çoğunlukla kendini yok eden, bazı durumlarda ise diğer etnik çevrede yeni bir ses ve evrime sahip olan son ışınlardır. Birtakım benzerlikleri aynı zamanda açık olmayan uygunlukları, Orta Asya kültürlerinde hissedilen eski Hint halkının dünya görüşünün zayıf yankıları olarak adlandırabiliriz. Onların az veya çok güvenilir şekilde ortaya çıkarılması, Sibirya'nın yerlileri tarafından yeniliklerin algılanmasındaki zaman ve mekanizmanın tespit edilmesine imkân sağlamaz. Benzer şekilde, geç dönem kültürde karşılıklı etkileşim izlerinin tam olarak göze çarpmadığı eski Hintlilerin ve Güney Sibirya Türklerinin atalarının kültürler arası etkileşimlerinin karmaşık süreçlerinin nerede ve ne zaman meydana geldiği hakkında henüz güvenilir bir yargıda bulunamayız, onlar, Türk kültürünün oluşumu sırasında benimsenmiş, yeniden kavranmış ve evrimleşmiştir.

Batı Sibirya'nın tayga altı bölgeleri ve step-orman bölgelerinin Türkleşmiş halkları gibi, kültürler arası etkileşimin nispeten geç süreçleri hakkında, çok daha belli kararlar vermek mümkündür. Bu süreç, arkeolojik kaynaklarda ve folklorda nispeten kötü yansıtılmıştır. Birkaç yüzyıla uzayan bu süreç, sadece Türklerin kuzeye yayılması olarak değil, aynı zamanda, Ural-Altay etkileşim süreçleri arasında en önemlisi olarak sayılabilir. Bu dönemde, tayga sakinleri tarafından birtakım mitolojik ve destani motiflerin benimsenmesi, Samoyed ve özellikle Ural halklarının dillerine, Türk ritüel kelimelerinin sızmasını gerçekleştirmiştir. Türkleşme, muhtemelen oldukça geç bir süreç olarak tayga kültürünün kimliğini önemli ölçüde değiştirebildi. Burada yer düzeltmesi, mitolojik konuların ve biçimlerin kültür alıcılarıyla benzerlerinin veya umulanlarının tipolojik algıları meydana gelmiş olabilir. Bu konu hakkında hüküm verirken kültürler arası etkileşim teorisinin gelişmemiş olması güçlük çıkarmaktadır. Biz yöntemleri ve biçimleri, onları tipik örneklerle bağdaştırarak çok basit anlıyoruz. Tayga topluluğunu oluşturan birçok yerin, küçük toplulukların, sadece bir tek kültür arası temasa sahip olduğunu düşünmek mümkündür. Örneğin; Ob Ogurların bir bölümünün düzenli olmayan bilgilerini Türk konularıyla Ogur folklorunda yansıtmak mümkün mü? Veya

bunun için düzenli ilişkiler, komşuluklar, iki dilli bölgenin varlığı ve bir sonuç gerekli mi? Her hâlükârda Türkleşme, sadece yoğun etkileşimle değil, aynı zamanda Ogur, Samoyed ve Türk özelliklerinin hiç beklenmedik bir oluşumda meydana geldiği merkezî sentez kültürünün oluşmasıyla da başladı. Bu dönemde Barab, Yukarı Ob, tayganın güney sınırları açıkça karşılıklı temasların rolünü artırdı.

Son olarak Ural-Altay kültürünün tarihinde, yerlilerin dünyaya bakış açısını etkileyen bir dönem daha vardı. Bu, Sibirya'da Rus nüfusunun ortaya çıkmasından biraz sonra başlayan, uygulama, yöntem ve şekillerinin düzenli farklılıklarla gerçekleştiği Hristiyanlaştırmaydı. Başka amaç ve ideallere yönlendirilen insanlar için asıl dram buydu. Monotezim vaazı, geleneksel inançların yerel farklılıklarını eşitleyemezdi. Ama Ortodoks mitolojisinin düalizmi, Ural-Altay halklarının ikili olmayan dünya görüşüyle keskin bir çatışmaya girer ve bazı durumlarda yüzeysel Hristiyanlaştırma ve yeni doktrinin tamamen reddi olarak tanımlanır. Hem güneyde hem de kuzeyde, tek bir faktörün etkisi benzer ya da kıyaslanabilir sonuçlara yol açmalı. Daha sonra "ikincil" mitolojik yaratı başlar. Ortodoks mitolojisinin, apokriflerin, Ortodoks halkının etkisi altında mitolojinin kısmen yeniden tasavvur edilmesine başlandı, ancak bu eskiyi tamamen terk etmek değildi. "Ortodoks putperestliğinin" çıkış konumundan ve yerli halkın inançlarının büyük oranda özdeşleşmiş olmasından dolayı ikinci durumu teşhis etmek her zaman kolay değildir. İz bırakmadan geçmediği düşünülen Hristiyanlıkla (Nesturîlik) Güney Sibirya Türklerinin bir kısmının daha erken tanıştığı hesaba katılırsa, problem daha fazla karmaşıklaşır. Eğer tören alanında benimsenenler ve yenilikler yeteri kadar açık olursa, o zaman eski mitolojinin düzeltilmesi "kendiliğinden" gerçekleşir ve onun sonuçları zaman zaman tamamıyla arkaik bir görünüme sahip olur.

Geçtiğimiz on yılda geleneksel dünya görüşünün yoğun olarak aşındığı gözlenir, ama onu geleneğin basitçe sönmesi olarak yorumlamak olmaz.

Günümüzde etnik kimliği taşıyan kuşak, kendi millî miraslarını yorumlamaya, folklor konularını çeşitlendirmeye, mitolojinin

ve ayinlerin kalıntılarını modernleştirmeye devam etmektedirler. Geleneksel dünya görüşünün uygulama alanı şüphesiz daralmaya devam etmektedir, fakat dağ ve tayga arasındaki fark günümüzde de varlığını korumaktadır. Her iki kültürde de mitolojik ritüel senaryonun kısmen veya yaklaşık tamamen kaybıyla törende dünya görüşünün uygulanmasına yönelik bir eğilim vardır. Biçim, içeriği yaşatır mı? Böyle kesin bir sonuç söylemek erken verilmiş bir yargı olurdu. Uzun yıllar boyunca gizlenen, reddedilen dünyaya bakış açısı, sürekli hor görülmüş ve dalga geçilmiş gibiydi. Vahim bir şekilde basitleştirilmiş olarak kabul edilen, materyalizm bunalımıyla ortaya çıkan boşluğu yeniden doldurmak için gayret gösterilmektedir. Dünyaya bakış açısının yeniden kavranması, halkın vazgeçilmez varlığı olarak anlaşılmasından ziyade kendiliğinden kabul edilir. Kendi mitolojisinde deneyimsiz olan insanlar, tören uygulamalarını sanki bir hiçlikten yeniden üretir gibidir ve en ilginci ise dünyaya bakış açısının genel yapısıyla kendi eylemlerini bağdaştırmak ve beraberindeki metni formüle etmeye çalışmaktır. Kuzeyde bu eğilim, ayakta kalan mabetlerde destek bulur. Çözülme ve duyarsızlaşma tehdidine karşı yeni şamanizmin gelişmesi için etnik bilincin canlanması veya birleşip pekiştirilmesi hizmeti verip vermeyeceğini söylemek zordur. Şamanizm henüz yok olmadan, kesinti yaşayan geleneğin yeniden doğuşu şaşırtıcı değildir. Eskisiyle görünürde herhangi bir bağlantısı bulunmayan yeni ayinlerde ritüelin ve metnin temelini, dünyaya arkaik bakış açısının temel sembolleri olan dağ, ağaç, nehir, kuş oluşturur.

Yukarıdan itibaren çalışmanın konusu geleneksel ya da arkaik dünya görüşü olarak belirlenmiş olmasına rağmen, araştırmanın üst kronolojik sınırı güncel olabilir gibi gözüküyor. Böyle bir tanım geleneğin her kuşağı tarafından dönemindeki kaçınılmaz değişikliklerle yeniden üretilen temel niteliklerin, onun esaslarının özelliğini ima ettiği kadar, incelenen fenomenin eskiliğini ima etmez. Belirli bir gerçeğe kendi yorumunu katmak için güncelliğin mitoloji doğuran durumlarının zenginliği, Orta Çağ ve etnik kültür taşıyıcılarından daha az değildir. Alt kronolojik sınır hakkındaki mesele daha karışıktır. Ural ve Altay etnik gruplarının

Batı Sibirya'da günümüzdeki kültürel modellerin temelini oluşturduklarında, alt kronolojik sınır için biraz zaman geçmiş olabilir. Ancak zamanı belirlemeyi kim göze alabilir? Daha doğrusu yakın zaman ve hâlâ yaşadığını bildiğimiz halk tarafından bilinen etnik durum hakkında olsa bile, biz tarih hakkında konuşamayız. Üstelik bu varsayım, niteliğinin kesintisiz değişime maruz kaldığı etnik dinamik sisteme inandığımız sürece havada asılı kalır. Alt sınırı üç-dört yüzyıl süren temel kaynaklar, etnografik ve folklor kaynakları verebilir. Fakat Hantların ve Mansilerin inançları hakkındaki XVIII. yüzyıl bilgilerinin, Ob Ogurların dünyaya bakış açılarının kendilerinden önceki oluşumları hakkında yeterli bilgi içermediğini doğru sayabilir miyiz? Tabii ki hayır...

Bazı durumlarda zamansal olarak geçmişe dönmek oldukça derin olabilir. Benzerliklerin uygunluğunun aranması için elverişli materyaller, Batı Sibirya'nın yüzyıllar boyunca aynı özelliği gösteren kültleri olabilir. Genel olarak ters zaman vektörü, bizi Tunç Çağı ötesine götürmez. Orada arkeolojik kaynaklar dünyaya bakış açısının daha genel özelliklerini yansıtır ve nerdeyse bireysellikten yoksundur. Güneyde, dünya görüşünü düzenlemek için arkeolojik materyalleri kullanma ihtimali daha fazladır.

Arkeolojik verilerin yardımıyla mitolojik ritüel biyografi kültürünü "uzatma", inanç evrimi meselesine her zaman açıklık getirmez. Böylece geleneksellik, yeterli bir gerekçe olmadan "ayı kültü", "ateş kültü", "güneş kültü" vb. gibi bir kült toplamı olarak eski inançların niteliğine girdi. Hem Tunç Çağı hem de Orta Çağ için aynı kültler tespit edilmiştir. Üstelik kaynakların kendine özgü özellikleri, dünyaya bakış açısının genel sistemindeki onların muhtemel evrimleri, karşılıklı ilişkileri ve yeri hakkında bir yargıda bulunmaya izin vermiyor. Öte yandan, ibadet konusuna dayanarak ritüel uygulamaların sınıflandırılmasının kusurlu olduğu kanıtlanmıştır.

Kaynaklar tarafından araştırma konularının sağlanmasının eşit değere ve eşit ölçüye sahip olmaması dikkate değerdir. Tabloyu biraz basitleştirirsek, aşağıdaki tabloyla kaynakların niceliksel oranlarını belirleyebiliriz.

Konu	Kuzey	Güney
Mitoloji, Folklor	1	3
Arkeoloji (Demir Çağı, Orta Çağ)	2	1
Etnik Tarih	2	1
Dilbilimi	1	1
Siyasi Tarih	1	3

Geleneksel dünya görüşünü açıklamamıza imkân sağlayan kaynaklar, özellikle mitoloji ve folklor, ritüel kültür, mitolojik ritüel eylemlerin klişe tipleri, idealler ve değerler hakkında sunulanlar bu çalışmamız için önem arz etmektedir. Dilbilimi ve arkeoloji verileri, ihtiyaç duyulduğu ve mümkün olduğu ölçüde dâhil edilebilir. Çünkü bu disiplinlerden her biri, aralarında güvenli bir ilişkinin bulunmadığı kendi sistemlerinde bir araştırma konusuna sahiptirler. Genel olarak kaynakların, en başta etnografik kaynakların alanı, o kadar geniştir ki bu durum dünya görüşünün daha esaslı özelliklerini yansıtan materyalleri seçme problemi doğurmaktadır.

Öncelikli problem ayinlerin, mitolojilerin ve inançların, onların titizlikle yapılan karşılaştırmalarının sistematik açıklaması değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Ural-Altay dünya görüşünün karşılaştırmalı çalışmasının ilk aşaması, tesadüfi olmayan benzerlikleri ortaya çıkarmaktır. Ural-Altay dünya görüşünün post-dil yapısında o kadar çok rastlantı bulunur ki, tamamen varsayımsal olsa bile, onların yorumunu bir kenara bırakmak olmaz. Ancak, etnogenetik temel üzerine dünya görüşü oluşumunun varsayılan süreçlerinin yüklenmesi şimdi pek mümkün değildir. Batı Sibirya yerlilerinin dünya görüşlerinin tarihini yazmak, gelecekteki bir iştir. Mevcut durum, bizi bu evrimsel sürecin sonuçlarını tespit etmeye yönlendirir. Onların yerel varyantlarındaki evrensel dünya görüşü yapısının belirlenmesi tercih edilir. Bunun hakkında az sayıda veya bir tek, ama zengin, özel, somut gerçekliği olan evrensellikten bahsedilir. Böylece konu, çeşitli varyantlarıyla incelenir. Bu durumda Ural ve Altay geleneklerinden hiçbiri öncelikli örnek olarak kabul edilmez. Her geleneğin, versiyonun, konunun kendi değeri ve kendi yeterliliği kabul edilir.

ARKAİK DÜNYA GÖRÜŞÜ TASAVVURUNUN METODOLOJİSİ ÜZERİNE

Filozoflar, dünya görüşünü, insanın gerçeklikle daha genel ilişkisi ve dünyanın bütünsel yansımasının gerekliliği olarak ortaya çıkmasını ifade eden somut-tarihî durum ve bilincin sosyolojik-uygulama fonksiyonu olarak açıklarlar[1]. Bu tanımın, mitolojik ritüelin gerçeklikle ilişkisinin hâkim olduğu geleneksel toplumların dünyaya bakış açısı için ne kadar geçerli olduğu hakkında bir soru ortaya çıkıyor. Yukarıdaki formül, "dünya görüşünün" tek tanımı değildir, fakat toplumsal bilincin araştırma alanında hâlen mevcut olan durum için yeteri kadar manidardır. Burada, insanın gerçeklikle ilişkisine ve bilincin toplumsal uygulama fonksiyonuna vurgu yapılıyor. Dünyanın bütünsel yansımasına olan bir gereksinim şüphesiz vardır, fakat geleneksel toplumun insanı için bu dünya hiçbir zaman veya en azından onun şimdi sahip olduğu terim anlamında gerçeklik değildir. Dolaylı hedef belirlemeyle, zaman zaman ise saf akıl oyunuyla yapılan eylemlere dikkat çeken arkaik dünya görüşünün uygulanabilirliği şüphelidir. Örneğin; geleneksel toplum insanının dünyayla en yaygın ilişkisinde, sınır şartlarında elde edilen bilgilerin algılanması ve yorumlanması büyük öneme sahiptir. Bu ikinci gerçeklik, dünyanın ve insanın bütünsel bir tablosunun oluşmasında oldukça önemli bir rol oynar.

Felsefe ve etnografya arasında, "dünya görüşü" kavramının yorumlanması ve onun çalışma yöntemleri konusunda ciddi bir ayrılık vardır. Felsefe tamamıyla haklı olarak, dünya görüşü ve insan eylemlerinin karşılıklı derin bağlılığı üzerinde durur. Fakat burada erken dönem toplum bilinci tipine oldukça az önem

1 E. İ. Kukuşkina, L. B. Logunova, *Mirovozzrenie, Poznanie, Praktika* (Е. И. Кукушкина, Л. Б. Логунова, *Мировоззрение, познание, практика*), Moskova 1989, s. 254.

verilir. Onların nitelendirilmesi için filozofların kullandıkları bilgiler ise genellikle ikinci sıradadır. Bu bilgiler, etnografya veya folklor çalışmalarından, arkeoloji çalışmalarından alınır ve artık yazarın görüş açısının problemini, durumunu temsil eder. Bu durumda filozofun etnografya inşasına bir uzman değerlendirmesi veremeyeceği açık ve anlaşılırdır. O, materyallerin yorumlanmasına, onun sonuçlarına güvenmek zorunda kalır ya da güvenmez. Etnografik olgunun aynı değeri ve onun yorumunun başka bir versiyonu perde arkasında kalır. Sonuçta birçok çalışmanın sayfaları arasında, en az çeyrek asır önce eskimiş bir tasavvurda "animizm", "fetişizm" ve başka doktrinler gezer durur.

Bu kavramlar, büyük bilgi yığınlarının düzenlenmesine imkân sağlayan inançların sınıflandırılmasında bir kez olumlu rol oynadıktan sonra, bilim tarihinin gerekli çalışma aparatlarından ziyade, büyük ölçüde serveti olarak ortaya çıkar. Hatta daha büyük kesinlikle aynı şeyler, araştırmacıların dünya görüşünü yükledikleri her türlü kültle ilgilidir. Kült olarak adlandırılan listeler, insan hayatını mitolojiye sürükleyen gerçeğin her türünün dizinidir, fakat bu dizin sadece sınıflandırmanın varyantıdır. Tek olan dünyaya bakış açısının parçalanması, araştırmanın birinci etabının niteliği olarak kabul edilebilir, fakat onun nihai sonucu olarak kabul edilemez. "Kültler" ve "izmler", bunların içeriğinin eş değer olarak yansıtılmasından ziyade, daha çok dünyaya arkaik bakış açısının önemsemediğimiz karmaşıklığını ifade eder. Bilincin belirli tarihi durumlarından birisi olarak arkaik dünya görüşünün niteliğinin, kendine özgü oluşun ne olduğu sorusuna cevap vermenin son derece zor olması şaşırtıcı değildir.

Dünya görüşünün etnografik araştırmasında, olguya sınırsız güven genellikle, onun yerli beşerî bilimlerin taban felsefi kültürü şartıyla teorik olarak yorumlanmasının açıkça önemsenmemesiyle uygunluk gösterir. Bundan başka, genel olarak din, sosyoloji ve toplumsal bilincin işleyişine kaba materyalist yaklaşım tarzı hâlen geleneği etkiler. Muhtemelen görüş açısının çokluğu, dünyaya arkaik bakış açısının inşası teorisinde darboğazları aşmaya imkân sağlayacaktır. Dünyaya arkaik bakış açısının yeniden inşasının muhtemel yolları hakkında herhangi bir yargı yaklaşık durumlardan ve eksikliklerden muzdariptir, ama onlar gereklidir. Aşağıda dünyaya arkaik bakış açısının

metodolojik olarak bir denemesi değil, sadece bu konu hakkında birtakım düşünceler ifade edilmiştir. Doğal olarak onlar, tüm sorunları kapsamaz, zira yeterince sistemsiz olup zaman zaman yazarın şüphesi kadar düşünce yansıtmaz.

Daha önce de belirtildiği gibi, arkaik dünya görüşünün doğası ve inceleme yöntemleri hakkındaki hemen hemen her yargı hassastır. Bazen kusur en bariz görünen açıklamada mevcuttur. Etnografik ve folklor testleri yığınları, dünyaya bakışın bütüncül sisteminin izlerini barındırır. Dünya hakkındaki düşünceler sistemlidir, şüphe taşımaz. Ama bu sistem bütünsel miydi? Dünya haritasına başvurarak Ural-Altay halkının, büyük boşluklar ve toleranslarla dolaylı deliller üzerinden bölük pörçük olarak yeniden kurulduğunu görürüz. Dünyaya arkaik bakış açısının taşıyıcıları, belirli bir durumda onlar için güncel olan dünya haritasının duruma bağlı parçalarını yeniden inşa etmekle yetindiler, fakat dünyanın bütünsel mitolojik ritüel haritasının bilgisini kendilerine yüklemedikleri izlenimi aşikârdır. Muhtemelen, dünyanın bütünsel haritasının kurulması onun kutsallık mertebesindeki toplum ihtiyacını yansıtır ve aynı zamanda dünyaya arkaik bakış açısının, onun niteliksel olarak başka bir duruma geçmesinin buhran belirtisi olarak ortaya çıkar. Batı-Sibirya'nın Ural-Altay bölgesinde dünya haritasının bu şekildeki oluşumu, sadece Eski Çağ Türk kültüründe tespit edilir, ancak bu süreç Türk devlet yapısının yıkılmasıyla sona ermedi, tersine yazılı eserlerin kaybolmasıyla dünyaya bakış açısının yeniden arkaikleştirilmesinin geri dönülmez süreci başladı.

Arkaik dünya görüşünün bütünlüğü, onun varlığına, tam ve tutarlı metinler şeklinde inhisar etmez. Dünya modeli, ağırlıklı olarak şamanik dualar, gerçek hikâyeler, efsaneler, mitolojik hikâyeler, bilmeceler, şarkılar ve destanlar gibi folklorik metinlere dayanarak yeniden inşa edilir. Kısacası, tüm bunlar, saf dilsel alanda olduğu gibi ritüel-dilsel durumlarda da gerçekleşir. Dilin temel işlevlerinden birisi, dünyanın benimsenmesi ve özümsenmesi olduğuna göre[2], dünyanın geleneksel modelinden bir

2 V. N. Toporov, "O Nekotorıh Predposılkah Formirovaniya Kategorii Posessivnosti", *Slavyanskoe i Balkanskoe Yazıkoznanie: Problemı Dialektologii. Kategoriya Posessivnosti* (В. Н. Топоров, "О некоторых предпосылках формирования категории посессивности", *Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория посессивности*), Moskova 1986, s. 147.

bütünlük ve kesinlik beklenmez. Başka bir deyişle, herhangi bir hipostazdaki mutlaklığa antipati, arkaik mantalitenin temel prensiplerinden birisini ihlal edecektir.

Farklılıkların, belirsizliklerin, çelişkili versiyonların, tamamlayıcı konuların mevcut olduğu düşünülür. Ve bu düşüncede, dünyaya bakış açısının bütünselliği hakkında sistemin inşasını tamamlamaya imkân sağlayan yapı icat edilir. Ancak bu tür toleransların ve yanlışlıkların, bir bütün olarak araştırmanın sonucunu silmesi ve onu V. Terner veya Claude Levi-Strauss'un birtakım alelade tezlerinin örneğinde açıkça belirtilen birtakım eserler hâline dönüştürmesi tehlikesi vardır.

Dünyaya arkaik bakış açısı hakkındaki yargılarımız açıkça nesnel faktörlerle ve dünya görüşünün ikili olmayan özelliğiyle sınırlıdır. Onun kavramları, başka bir devri aparatlarla çözme denemesinin, dünyanın kategorik olarak düzenlenmesinin net yargısına alışmış dışarıdan bir gözlemci konumunda ön yargıda bulunduğumuz iyilik ve kötülüğün, yukarı ve aşağının mutlak üremesinin, kendisinin ve başkasının kutupsallaşmasından uzaktır. Araştırmaya tabi olan aynı materyaller o kadar yumuşak ve esnek ki, öyle ya da böyle araştırmacının keyfiyetine boyun eğen çok farklı şemalar oluşturmaya imkân sağlar. Son olarak, arzu edilen doğruluk sınırı, kaynak durumunu ortaya koyar. Farklı zamanlardaki yeterince rastlantı, parçalardan ve bazen etnokültürel metin bağlamından yoksun, bazen sadece düzenlemede tespit edilen rastgele metinlerden çıkarılır. Batı Sibirya arkeolojisi, maddi kültür alanının evrimini incelemeye imkân sağlayan metinsel fırsatlara sıklıkla sahiptir. Onun kendine özgü özelliklerinin istikrarını veya kararsızlığını belgeler.

Yazarının, yaratıcısının konumunu belirlemeyi amaçlayan felsefi metinlerden ayrı olarak, geleneksel dünya görüşü, bu kültür için kalıcı değere sahip olan anonim basmakalıp düşünceler temeline dayanır. Bundan başka, geleneksel dünya görüşü, toplumsal yaratıcılığın ürünüdür ve bu yüzden artık o, dünyanın mitolojik tablosuna herkesin katkıda bulunması şansını veren, herkes için erişilebilir olarak toplumun sıradan üyelerine hitap eder. Diğer taraftan, gündelik kitlesel bilincin kalıplaşmasına yönelme, evrenin kategorik haritasını oluşturmak için, yukarı

çıkmayı engelleyen güçlü bir istikrar faktörü olarak, geleneksel dünya görüşü için her zaman olmuştur. Bununla birlikte, herkes tarafından anlaşılır olmak, dünyaya arkaik bakış açısının güçlü bir tarafını oluşturur ve onun canlılığı için güvence olur.

Toplum kuşaktan kuşağa, dünyayı ve onun içinde insanı tasvir eden aynı düşünce şemalarını yeniden üretir. Geleneksel dünya görüşünün temelini, değerleri ve tutumları gelip geçici olmayan bir sonsuzluğun oluşturduğu izlenimi ortaya çıkar. Temel fikirlerin ve görüntülerin tüm geçirgenliği, sanki, idealin çekiciliği ve önemine sahip olan toplum tarafından hâlâ ortadan kaldırılmayan insan varlığının birincil izlenim olmasıdır. Ural-Altay halklarının dünya modelini aydınlatan materyallerle tanışma, bir kez şekillenen bu fikirlerin ve görüntülerin mevcut gözlem süresi boyunca toplumu tatmin eder. Bu muhafazakârlığın nedeni nedir? Dünyanın kavranmasındaki bir sonraki adımın bilinçli yapılmadığından şüphe edilebilir. O, kırılgan uyumun varlığını kendisinde tehdit olarak saklar. Ancak sağduyu, insanı hepsinin ortasında tutmaya, yasak bölgeye adım atmamaya teşvik eder, bu durumda dar görüşlü değildir. Hâkim olan değer, sadece onun tüm açık kusurlarındaki mevcut varlığı olabilir ve dengeyi korumak, sadece günlük bilinç ideallerini sürdürmek için başvurulan merkezcil kuvvetle olabilir. Bunlar, benzer ve özgün ilişkilerin, uğraşların, alışkanlıkların ve düşünce kalıplarının çevresinde insanları tutan güçlerdir.

Benimsenen veya ilkel üretim yapılan işletme şartlarında Ural-Altay halkları, mümkün olan en yüksek konfor seviyesine çok erken dönemde yükseldi. Burada tarihsel sürecin içeriğinin "ileri ve yüksek" arzusu değil, söz konusu halkın aşınma ve düşünmenin mevcut olduğu özenli ve tekrar eden deneyimi ortaya çıkar. Aslında bu, homeostasistir, ancak artık yeni ve özel kültürel araçlarladır. Ekonomi ve teknoloji alanındaki gelişim vektörü sosyal alana ve hatta büyük oranda akıl, düşünce, sözcük alanına kaymaktadır. Ama orada, dünyanın açıklanmasını ilerletmek için fazla imkân yoktur, çünkü dünyanın düşünce görüntüsü, toplum hayatının zorluğuna uygun olarak karmaşıklaşır. Ancak, her ne pahasına olursa olsun, geleneksel dünya görüşü, varlığıyla tüm sorulara cevap veren insanın ve dünyanın zihinsel ve hatta konforlu bir modelini oluşturur.

Sibirya'da doğa ve tarih, toplumun gelişmesi yolunda katı sınırlar belirlemiştir. Ama burada da, küçük şeylerden birçok şey yaratmak, gerçekliği yerine getirmek ve varlığın ekonomik şartlarından nispeten bağımsız olarak gelişen, toplumun manevi hayatını eksiksiz olarak sağlamak için insan düşüncesinin benzersiz yeteneği ortaya konur. Geriye dönüp bakıldığında, Sibirya yerlilerinin hayat tablosu, zaman içinde dalgalı bir hareket olarak takdim edilebilir. M. F. Kosarev tarafından, Batı Sibirya'nın tayga halkları için işaret edilen, Sibirya halklarının sosyal ve manevi evrimlerinin dalgalanması, Güney Sibirya'da da izlenebilir. Ekonomik durgunluk, doğal ritimde ve etnopolitik ilerlemede, göçte ve salgında topluma durağanlık vermeden gerçekleşir. Bu konuya döndüğümüzde, bir bütün olarak tarihi oluşturan o ince durum ve şartları, süreçleri, değişimleri sınıflandırmak için ne kadar az imkâna sahip olduğumuzu görürüz. Gelişme ve gerileme gibi iki kutup arasında çok sayıda boşluk ortaya çıkar. Dalgalanma modeli, toplumun "yükselme" ve "düşme" durumlarının değişimini tespit eder, ama tarihî sürecin bu tipinin içeriğini oluşturan nedir? sorusu açık kalır.

Belki de bu nedenle, Ural-Altay halklarının kültürünün teknolojik ve maddi yönleri ve onun ideolojik dayanağı arasında tutarsızlık vardır. Son olarak, ekonomik faaliyette uygulama bulamayan o fazla enerjinin faaliyet alanı olduğu düşünülebilir. İnsanlara gerçek dünya ne kadar az yanılsama bırakırsa, onlara düşüncenin yaratıcılığı için açık olan diğer dünya o kadar çok gerçek olur. Bu tür durumlarda dünya görüşü fikrinin temelleri tüm kültürel oluşum boyunca güncel kalmıştır. Araştırmacı için bu durumlar birtakım güçlükler oluşturur. O, toplumsal hafızanın tarihini sanki görmez. Eğer dünya görüşünün işlevleri daha fazla veya daha az güvenli değerlendirilirse, o zaman dünya görüşünün somut-tarihî durumu hakkındaki sorun neredeyse araştırılmamış olarak kalır. Bazı durumlarda bunu, doğrudan ya da dolaylı olarak tarihlendirilmiş, dış etkilerle bağlantılı şekilde oluşan belirli bir tabakanın dünya görüşünden ayırmak mümkündür. Ama bu sıklıkla yapılamaz. V. N. Toporov'a göre, mitraistik kompleks olarak adlandırılan eski İran ideolojisiyle bağlantılı yansımalar, Ob Ogurların dünya görüşünde göze çarpar. Ancak

bölgenin Eski ve Orta Çağ tarihi hakkındaki bilgilerimiz, yabancı dinin bu öğelerinin Ogurların ataları tarafından ne zaman kabul edildiği sorusunu çözmemize imkân vermemektedir. Daha genel şekilde belirleyici yenilik, değişmezliklerin ve yeni oluşumların, genel ve özel olarak değişen ve sabit kalan modüllerin, arkaik dünya görüşündeki ilişkilerini ortaya çıkaran probleme dönüşür. Özellikle ikincisi, "geleneksel dünya görüşü" kavramı altında neyi kastettiğimizle sıkı sıkıya bağlantılıdır.

"Geleneksel" veya "arkaik" dünya görüşü kavramını kullanarak, belirli ve net bir içeriğe sahip olmayan, belli başlı basmakalıp tipleri, klişeleri kullanmış oluruz. Aynı düzenin etnografik kavramsal mekanizması içinde "geleneksel kültür", "geleneksel toplum" vb. terimler ortaya çıkar. En genel hâliyle "geleneksel" teriminin, dışarıdan gelmeyen, kendi toplumunun dünya görüşü içinde hâkim olan durumu kastettiğini belirtebiliriz. Yani bu durum, muhtemelen "etnik kültür" ve "kültür etnosu" kavramlarıyla ilişkilidir. Ancak bizim dış etkilerden arınmış, dünya görüşünü keşfetmemiz mümkün değildir. Aksine, dünya görüşü fikirlerinin ve tutumlarının birikim süreci, her zaman kendinin ve başkasının, iç ve dışın sürekli etkileşimi olarak ortaya çıkar. Onların dengesi Ural-Altay halklarının etnik tarihlerinin çeşitli aşamaları için farklılık gösterir. Söz konusu aşama, bölgenin karşılıklı etkileşiminin, güçlü ve belirleyici olan dış faktörün giderek artan etkisine dönüşmeye başladığı zaman olabilir. Batı Sibirya için bu sınır, Rus Devleti'nin etki alanına bölgeyi dâhil etti. Fakat Rus etkisi de yerli kültürün çökmesine hemen yol açmadı. Geri dönülmez sürecin izleri, XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başında kendini gösterdi. Bu sınırı geleneksel dünya görüşünün varlığının üst sınırı olarak sayabilir miyiz? Muhtemelen hayır. Etnik kültürün bir olgusu olarak dünya görüşü, hâlen gerçeklik olarak ortaya çıkar, ama o, artık hâkim olmaktan çıkar, karanlığa gömülür, olası en küçük duruma kadar daralır, nitelik olarak biçim değiştirir.

Şüphesiz Ural-Altay halklarının dünya görüşü, kendi tarihleri boyunca niteliksel değişime uğradı, ama hangileri? Türklerde beş yüz yıl boyunca Umay'a saygıyla hitap edilmesinin muhafaza edilmesi örneklerden sadece birisidir. Ama bunun kanunlarla ve

dinî kurumlarla devlet tarafından desteklenmeksizin, muhafazakâr ideolojide yer aldığı yeterince açıktır. Eğer dünya görüşünün fonksiyonu tam olarak belirlenebilirse, o zaman onun durumunun büyük güçlüklerle yeniden düzenleneceğini kabul etmeliyiz. Acaba biz evrimi, onun olmadığı yerde mi aramalıyız? Asırlar boyunca toplum bilincinin olduğu yerde, aynı meseleler üzerinde, aynı zamanda basit ve karmaşık meseleler üzerinde uğraş vermiş midir? Bu durumda herhangi bir yenilik, dünyaya bakış açısını kökten bir değişikliğe uğratmadan, sadece halkın dünyaya bakış açısını mı çeşitlendirdi?

Nihayet, pek teselli vermeyen bir sonuç olsa da, anladığımız kadarıyla "geleneksel dünya görüşü" kavramı oldukça karmaşıktır ve kendisini ezelî olarak kabul eden, hem endojen hem de ekzojen kökenli halkların dünya görüşlerinin tüm tezahürlerini kapsadığı da yeterince açıktır. Bizi belirsiz bir arkaikliğe götüren "arkaik durumu" belirleme, belki de, günümüzde reddedilen bu fenomenin bir dış varlığını vurgular.

Tasavvur ettiğimiz herhangi bir dünya görüşü şeması, zaten mevcut olan cevaplardan çok yeni sorular ortaya koyar. Tek bir semantik zincirin tasavvurundaki her adım, farklı yönlere giden sayısız bağlantılar açar, yeni benzerlikleri ve paralellikleri kendine çeker, yeni konulara tonlamalar verir. Ancak dünya görüşünü, herhangi bir ipi sonuna kadar çektikten sonra çözebileceğimiz bir yumağa benzetmek zordur. Eğer karşılaştırmaya devam edersek, geleneksel dünya görüşünü, üç boyutlu uzayın geometrik şeklinin tersine akılla örülen bir ağa benzetebiliriz. Bu ağ, muhtemel tüm düşüncelerini ve çehrelerini kapsayarak dünyaya dayanır. Dünya görüşü, hiçbir yeniliğin onu gafil avlamadığı şekilde oluşturulur. Bu, toplumsal bilincin stratejik sonucudur. Ama aynı zamanda geleneksel dünya görüşü, enlem ve boylam dairelerine benzeyen bir çizgi gibi dünyayı kaplayan düzgün örülmüş bir ağ değildir. Bu ağın bazı yerlerinde geniş boşluklar ve çöküntüler, bazı yerlerinde ise bunun tersine oldukça sık bağlanmış düğümler vardır. Onun tüm şartlarındaki benzer karşılaştırmalar, dünya haritasının kuruluşundaki seçicilik, esneklik ve prensip olarak eksiklik gibi dünya görüşünün niteliklerini gösterir. Arkaik dünya görüşünün galerisi anıtsal

tablolar değil, taslaklardır. Arkaik dünya görüşünün sisteminde birçok şey tasarlanır, varsayılır, fakat delilsiz kabul edilmez. Topluca değerlendirdiğimizde onlar, çeşitli temaları oluşturur.

Evrensel yapılar, dünya görüşü metinlerinde verilmez, onlar sadece dünya görüşlerinden izlenir. Biz evrenin uygun bir tablosunu bulamadık. Evren, çok sayıdaki şaman edebî metinlerinde, ritüellerde dağınık hâldedir. Daha doğrusu evrenin, sadece temel parametreleri, tam olarak ise arkaik düşüncenin ötesine gidemeyen ve buna niyeti de olmayan niteliği verilmiştir.

Dünyanın folklorik modelinden çeşitli, uyumsuz ve çelişkili rivayetlerin tasarlandığı bilinir. Çeşitlilik, sadece dünya görüşündeki egemen olan düşünce şemalarının yaşanabilirliğini desteklemez, aynı zamanda kendi geleneğinin varlığının yöntemini de destekler. Birtakım benzer rivayetlerin varlığı, eş zamanlı ve art zamanlı yönlerde bilgi iletiminin, sözlü metinlerin işlenmesi, yorumlanması ve iletilmesine götürüldüğü kültür için özellikle önemlidir. V. N. Toporov, mitolojik metinlerin temel özelliklerinden birisinin, zaman içinde kutsal metinlerin varlığı için gerekli nitelik olarak onların, engellere rağmen artması olduğunu düşünür. Bazen mitoloji, kendine özgü kendini hatırlatacak bir formül boyutuna kadar küçülür. Bu, bizim görüşümüze göre, ağaç görünümündeki tanrı çiftinin ilk insanları doğurması hakkındaki Güney Sibirya'nın antik mitolojisidir ve bize kadar ulaşmaz. Burada mitoloji, bir zamanlar birisi erkek diğeri kadın olan iki ağacın bulunduğunu ve bunun Baba Ülgen ve Ana Umay'dan ilk insanların ortaya çıktığı zamanda gerçekleştiğini bildiren iki cümleye sıkışır. Önümüzde, unutulmuş ve yeniden tasavvur edilmiş antik mitolojinin yankısı veya geçtiğimiz yüzyılın sonunda üretilmiş bir yaratının sonucu olduğunu söylemek zordur. Yaratıcılık, eski Türklerin mirasçılarının zihniyetiyle beslenir. Herhangi bir durumda, Hakas ulusundaki mitolojik metinlerin tespit edilmesi, Türk çevresinde bir bütün olarak eski ve önemli mitolojilerin taslağını belirleyen, birbirini tamamlayan anlatıların varlığına şahitlik eder.

Az veya çok formülleştirilen kavram olarak araştırma sürecinde dünyanın kendi modelinin inşası ve fikrî yapısı tamamlanır. Bilindiği gibi onlardan her birinin, evreni bir bütün olarak

yaşama imkânının prensip olarak mevcut olmasına rağmen o, geleneğin taşıyıcı-bireyleri tarafından bir bütün olarak algılanan kültürel fenomenler arasında yer almaz. Ancak, bilinen etnografik ve folklorik materyallerde dünyanın tamamlanmış bir tablosu yoktur. Bunu Ural-Altay mitolojisi ile ilgili metinlerin esas gövdesinin, sadece XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başında toplanmasıyla açıklamak mümkün değildir. Böyle varsayım daha önceki dönemde toplumdaki, dünyaya geleneksel bakış açısını daha dolu ve sistematik olarak yansıtan metinleri işlemeye izin verebilirdi. Ama folklorik-mitolojik geleneğin sona erme süresi olarak XX. yüzyılı sınır kabul etsek bile, bin yıl önce onun doruk noktasında olduğunu varsaymamız için bir dayanağımız yok. Aksi hâlde, sonraki yüzyıllar boyunca yıpranmış, yıkılmış, gerilemiş olan mitolojik şiirsel bilincin dünya ve insanın uyumlu bir görünümünü oluşturduğunu kabul etmeliyiz. Dünya görüşü şemalarının eksikliği, sıkı kuralların olmaması, kimi zaman karmaşıklaşan, kimi zaman halk inançlarında eriyen değişime kendini uyduran ideolojilerin girmesine izin vermektedir. Yabancı dinin topyekûn baskısı olan gelecekteki Hristiyanlaştırma varyantı kabataslak kaybedildiği zaman, dış ideolojik etkilerin zaman zaman kabul edilmesiyle tablo karmaşıklaşır. Ama burada, titreşim genliği hiçbir zaman dünyaya arkaik bakış açısının temel esaslarının sınırları ötesine gitmedi. Son olarak ise, topluma kendi kaderini tayin için tüm muhtemel varyantları gerçekleştirmeye imkân tanıdı. Muhtemelen etnik tarihin seyrine uygun olarak dilde, etnik seste kırılarak geliştirilebilen, elde edilebilen herhangi bir etnik üstü tabakanın dünya görüşünün varlığı kabul edilebilir. Muhtemelen en zor görevlerden birisi, aslında genel ve özel, evrensel ve etnik etkileşimleri gerçekleştiren evrenin, yerel versiyonlarının kendine özgü özelliklerini anlamaktır. Eğer onun arkasından özgünlük, etnik oluşum ortaya çıkmıyorsa, evrensel mitolojik ritüelin dünyayla ilişkisini tespit etmek, ilgi çekici değildir. Burada, genel ve özel arasındaki sınırları ve birinin diğerine kırılma endeksinin mekanizmalarının meydana çıkmasını en zoru olarak düşünebiliriz.

Genellikle komşu halklar için tasavvur edilen dünya görüşü şemaları, benzerlikleriyle hayal kırıcıdır. Benzer fonksiyonlarda

ve oluşumlarda aynı sembollere rastlarız. Bir halkın dünya görüşü incelenirken o, tek ve özel olarak görünür. Ancak büyük bir bölgenin çerçevesinde dünya görüşü yapılarını kıyaslarsak, özelden ziyade geneli keşfederiz. Bu nedenle, galiba yerel dünya görüşleri şemasının niteliksel farklılığına, onların dilsel renklerine çok dikkat çekmek gereklidir. Özellikle dilsel oluşum düzeyinde, evrensel içerikte ve etnik formda uygulama yönteminin kendine özgü dünyaya bakış açısı hepsinden çok ortaya çıkar. Biz dünya görüşü şemalarını, mantıksal sonuçlara kadar götürmeye başladığımızda, onlara yabancı öğeleri, ekstra varsayımları, bağlantıları ve ilişkileri ekleriz. Bu şekilde formüle edilmiş metinler, iki su damlası gibi kendi kardeşlerine benzer olacaktır.

Yeniden düzenleme, dünyayı anlayarak ve onu simge olarak yeniden düşünerek, herhangi bir zamandaki düşünceyi açan yolun tekrarının özüdür. En kısa sürede bu yolun sadece iki noktasını, başlangıç ve son, öğrendik, eksikliğin yeniden kurulması her zaman büyük zorluklarla bağlantılıdır. Araştırmacıda, tasavvurun birtakım muhtemel varyantları vardır. Mitolojik etik bilinç için kısa yol her zaman yoktur. Onun yönünü tahmin etme çabasıyla araştırmacı, mitolojik görüntünün tüm öğelerini üzerine dizerek kendi yolunu yapar. O, hem kutsal dağa hem şaman nehrine hem de ayin şiirinde yalnız bir kez karşılaştığı ismin karakterine eşit oranda dikkat eder. O, gücünün üstünde yükle sonuca ulaşır. Onun tasavvuru tutarlıdır ve belki de inandırıcıdır. Ancak, "vahşi adamın düşüncesinin" başka bir yolu var mı? Arkaik düşüncenin, onun mantık çerçevesine sığmayan aşırılığa eğiliminin faydacılığını, zaman zaman kasten gözden kaçırır mıyız? Geleneksel dünya görüşünü oluşturan yığınlar, onun yaratıcısı için zahmetsizdir. Bu "hava kütlesinin" türüdür. Dünya görüşü akılda tutulmaz, onu nefes almak kadar kolay düşünürler. Geleneksel toplumun insanı, sadece kendi kültürü açısından düşünür, kendi zamanlarında zihinsel görüntüler oluştururlar. Bu yüzden, geleneksel toplumun herhangi bir metni, manevi dünya hakkında bilgiler içeren kaynaklarımız için fayda sağlayabilir. Ama bizim tasavvurlarımızın, dünyanın evrensel belirli bir kültürüne kabaca dayatılmadığını ümit edebilir miyiz?

Eski mitoloji tarafından iletilen konu üzerine başka bir denemenin, arkaik dünya görüşünün herhangi bir tasavvurunu üstlenmesi gerekir. Efsanenin yeterli yorumu sadece mitolojik olabilir. Söylenenler, eski mitolojik kültürün prensip olarak belirsizliği anlamına gelmez. Dünya görüşü yapısı ortaya çıktığı zaman, onun semantik sembolleri ve görüntüleri kendi yetersizliğini açıkça ortaya koyar. Böyle bir yaklaşımda dünya görüşü, önemli bir boyut olan duygusallıktan yoksun kalır. Materyallerin ilk ama ölü analizi için gerekli olsa bile, duygusallık olmadan sadece şema kalır. İdeal olarak kaynağın mantığı izlenirken, araştırmacı, bazen sezgisel anlamayla belirli ve kategorik sonuçların küçük değeriyle bile olsa, dünyaya arkaik bakış açısını daha iyi kavrama şansı elde eder. Materyal ortak his ve ortak katılım bekler, sadece böyle yeni bir mitoloji doğabilir. Bununla birlikte "reenkarnasyon" imkânsızlığını kavrarken, mitoloji ve ritüelin yaratıcılarının duygusal tonunu hesaba katarak, değişikliklerin bizim yapılara girmesini konuşmak daha iyidir.

Eğer bizim tasavvurumuz sadece inandırıcı bir mitoloji ise, o zaman onun sınırları ötesine geçemeyiz. Biz bunu yapamayız, çünkü en azından, tasavvurun herhangi birisi, arkaik zihinle sessiz dünyanın kalın tabakasında bir zamanlar kendine açtığı tek bir yolda ilerleyen bilincin meyvesi olacak fantastik tasavvurmuş gibidir. Ancak böyle bir doğruluğun, araştırmada sıklıkla ortaya çıkan, onu, bizim düşüncelerimizle aynı doğrultuya getiren eski mitolojiyi tahmin etme engelini karşılayabileceği şüphelidir. Zaman zaman onların sadece ipucu bıraktığı yerde, biz muhtemel bir prototipten daha uzağa gitmek için onu açarak karmaşık mitoloji görme eğiliminde oluruz.

Sonuçta, kendisinde dünyaya arkaik bakış açısının daha genel tespitlerin evrenselliğinden, mitolojik biyografilerin ve görünümlerin detaylı analizine kadar muhtemel bir yorumunu kapsayan bir sürekliliği oluşur. İkinci varyant, etnografi için özel bir ilgi çeker, çünkü onun evrensellikle ince etnik ilişkisine vurgu yapmaya imkân sağlar.

Üçlü dünya modeli, merkezî ve taşra bölgelerini belirleyen birtakım nesneler, zaman-mekân bölünmezliği vb. gibi evrenin prensipsel şeması Sibirya'nın, Afrika'nın, Kuzey Amerika'nın

ve Orta Asya'nın yerlileri için aynı tiptir. İlginç sonuçlar, dünya görüşünün egemen sembollerinin ortaya çıkmasını sağlayabilir. Geleneksel dünya görüşü, dünyanın sayısız sebep ve varsayımlarını açıklayamaz. O, kendi hükmü altında araçları çok idareli sarf eder ve az şeylerden birçok şey yaratır. Bu, toplumun az gelişmiş olmasına şahitlik etmez. İhtiyacın üstünde varlığın sayısını artırmak gerektiğiyle uyumlu olarak bilinen kurallara oldukça benzer birtakım temel prensiplere dayanarak dünyayı tasvir etme isteği vardır. Arkaik dünya görüşünün taşıyıcıları ve yapıcıları bu kurala harfiyen bağlı kalırlar.

Mecazi olarak, "dünya görüşünü, dünyanın üzerine atılan ağı" şu şekilde belirtebiliriz. Bu ağın düğümlerinin sık olduğu yerde, dünya görüşünün hâkim sembollerini bulabiliriz. Bunlar, şartların doğurduğu birçok mitolojiyi yaratan hikâye, mitoloji ve efsane üreten, mitolojik evrenin düzenini belirleyen, dünyaya bakış açısının temel elementleridir. Ural-Altay dünyasında bunlar, öncelikli olarak, dağ, nehir, ağaç, kuş gibi gerçek nesnelerdi. Sembol seviyesine yükselen bu nesneler, herhangi bir süreci, niteliği ve dünyanın gerçek ve muhtemel durumunu kavramaya, benzetmeye ve tasvir etmeye imkân sağlar. Hâkim sembollerin her yerde varlığı, kendi aralarındaki ilişkinin yoğunluğu ve çeşitliliğinden daha yüksektir. Mecazi anlamda konuşursak, bu; evrenin geleneksel dünya görüşünün embriyosudur, onun büyük bir yoğunluğa sahip olan semantik çekirdeğidir. Evrenin kendisi, her kuşak veya her insan tarafından istenilen dolgunlukta kurulur. Toplumsal kurban sunma durumlarında, hepsinden çok, kabile ve gök tanrı arasındaki ilişki hakkında, kutsal göğün hayat verici fonksiyonu hakkında, zamanın-uzayın döngüsel karakteri hakkındaki tasarımlar gerçekleştirilir. "Dağlardaki kış avcılığı" durumlarında, dağın hâkimi, yabancı bölgedeki davranış kuralları ve "yaşlı-genç" arasında olan karşılıklı ilişki hakkındaki mitolojik bilgiler öne çıkar. Ob Ogurlarda doğum zamanındaki ve doğumdan sonraki kadının mitolojik kirliliğinin ritüeli "kendisi-yabancı" zıtlığının önemini hatırlatır, hayatı ve ebeleri veren ana-tanrıça figürünü hafızada canlandırır. Evren, insanların zihninde ve eylemlerinde durumsal olarak canlanır. Elbette burada insanlar, "evrensel ağaç" gibi soyut kavramlarla değil, şaman asası, tefin

sapı, mabetteki ağaç gibi somut, özel cisimleştirmelerle hareket ederler. Bu sonuncuların özelliklerinin ve niteliklerinin bütünlüğü, aslında, gerçekliğin, normların ötesinde düşünce üreten spekülasyonlara sebep oluşturur. Varlığın bağımsızlığının ihtimalini kabul etmek için bir adım daha atmak gerekiyor, ama bu adım, özün ve görüntünün yakın bağlantısına dayalı dünya görüşünün tüm sistemini yıkardı.

"Evrensel ağaç", "dünya ekseni" vb. gibi sembollerle hareket ederek biz, geleneksel toplumla dünyanın kavranması sürecini biraz basitleştirme riskini oluştururuz. Soyut kavramlar, dünyanın sınıflandırılmasındaki son gerçek potansiyele rağmen, arkaik bilincin çalışma araçları değildir. İnsanların, şaman asasını kabile ağacıyla ve son olarak kahramanlık şiirinin kutsal ağacıyla ilişkilendirmesine kanıt bulmamız muhtemel değildir. Karmaşık ve aynı zamanda doğal mitolojik-etnik oyunda figürler, oyunun kuralları hakkında sorunun ortaya çıkmadığı şekilde yerleştirilir. Arkaik bilinç, görünüşe göre, onların yokluğundan dolayı bazı ideal örneklerle somut mitolojik sembolleri karşılaştıramaz. Aksine, bu çerçevenin tüm somut sembollerinin gerçek ve muhtemel niteliklerinin tamamı, maddi sembollerin bu görüntülerinin yükünden aşama aşama bırakılmasına sebep olur. Ancak, toplumsal bilinç soyutlanmaya çalışmaz. Özel sembollerde verilen dolgunluk ve çeşitlilik, maddi doğa, yaşam durumu, duygulardan, hislerden, arzulardan ziyade ilgi çekicidir.

Hâkim semboller, günümüzdeki geleneksel kültürde de kolaylıkla keşfedilebilir. Günümüzde de dış baskının ufak bir güç kaybı sırasında dünyayla ilkel bir ilişki beklenmeye başlanır. İnsanlar dağ geçidindeki, kuytu bir tayga adasında koruyucu ruhların mabedindeki ağaç ve sunakla ilişkili tüm evrensel görünümleri yeniden üretir. Ağaç ve nehir, kuş ve ayı, dağ ve kaynaklar, yeniden dünyanın mitolojik-ritüel ilişkisinin odak noktası hâline gelir. Ancak biz, Ural-Altay mitolojisinde ağacın öncelikli rol oynadığını söylediğimiz zaman, modern bilincin kalıplaşmasına istemeyerek ödün veririz. Bu semboller, arkaik dünya görüşü için mümkündür, onlar tasarlanır, ima edilir, ama bundan fazla değildir. Belki de burada, arkaik bilincin ilginç ilkesinin gerçekleşmesini görürüz. Bu, "simit prensibidir", deliktir. Sadece pişmiş

ürünün varlığında gerçekleşen öz, merkezdir. Açıkçası önemli bir gerçeklik, iç boşluk değil, onun tarif edilen cismidir. Geleneksel dünya görüşünün sahipleri için ağaç fikri, sadece ağacın özel belirtilerini betimleyen metinlerin varlığında muhtemeldir. Dünyanın ilk kategorisini gerçekleştiren toplum, onun fikirlerinin ve görünümünün kıyısında sürekli denge kurar. Buradan, gözlemcide, bizim için kesinliği zor, hâkim sembol ve tıka basa dolu bir boşluk türü olan duyum ortaya çıkar.

Diğer taraftan, dünyanın mitolojik-ritüel senaryosunun kilit sembolleri, farklı derecelerin benzer görünümlerini doğuran veya yabancı suretleri gerekli değişikliğe maruz bırakarak kendi çekim alanına dahil eden, güçlü bir semantik alana sahiptir. Hâkim sembollerden hangisinin nitelik ve fonksiyon olarak öncelikli olduğunu söylemek zordur. Hem gerçek saygı gösterilen ağaç olarak hem de mitolojik bir görüntü olarak bulunan kabilenin kutsal ağacı, birçok görevi yerine getirir. O hayat verir, evrenin farklı bölgelerini birbirine bağlar, kabile topluluklarının bütünlüğü, doğanın değişkenliği ve değişmezliği anlamına gelir. Bunların arasından hangisinin en önemlisi olduğunu ayırmak mümkün değildir. Temel modeller olarak kendi doğası gereği yaratılan semboller hâkim rolde iddialı olabilirler. Bu nesneler, kesin bütünlüğün muhafaza edilmesinde açıkça farklı yapılara sahiptir ve bu yüzden aynı benzer yapılara sahip olan tüm diğer nesnelerle ilişkili olabilirler. Ağacın kökleri-gövdesi-dal ve yaprakları üç boyutlu evrenle ideal olarak uygunluk gösterir ve onun doğal zaman döngüsüne dâhil olması, insan varlığının süresi ve onun döngüsü hakkındaki düşüncelere sebep olur.

Hâkim sembollerin semantik alanları, birçok dönüşüm imkânını ve birisini diğeri aracılığıyla açıklamayı oluşturmakla örtüşür. Örneğin; ağaç görünümleri, dağlar ve kuşlar iç içe girmiş durumdadır. Bu görünümlerin sınırlarının neresi olduğunu anlamak bazen zordur. Onların fonksiyonları defalarca yinelenir, birbirini tamamlar. Her hâkim sembol üzerinden tüm esaslı özellikleri ve dünya görüşünün kurallarını açıklamak mümkündür. Yerel dünya görüşü geleneklerinin materyalleriyle faaliyet gösteren etnografi, sıklıkla baskın sembollerle değil, kabile isimlerine veya özel isimlere sahip olan somut sembollerle-eşyalarla,

"tanrılarla" ve "ruhlarla" çalışır. Dünya görüşünü anlamak için emin ve güvenilir yol, mabetlerin incelenmesinden geçer. Onların karakteristik özelliklerine güvenmek kaçınılmazdır. Ama burada bazen, hem Orta Çağ için hem ondan önceki zaman için hem de modern etnografi için eşit olarak kabul edilen zaman dışı bir mabet tasavvur edilir. Böyle bir modelin, dünya görüşünün en önemli özelliklerini yansıttığı anlaşılmaktadır. Tabii ki, mabedin yapısı dünya tablosuyla sıkıca bağlantılıdır ve onun için biraz radikal değişim yeteneğine sahiptir. Evrim ihtimali, özel kişilerin fonksiyonlarının, ruhların ve tanrıların kalıntısal ve gerçek ayrımlarının değişimi yoluyla belirli bir yapı içinde açılır. Eski Türk dönemi için, Runik Anıtlarda yansıtılan mabet, Tengri ve Umay, Erlik, Yer-Su ve birtakım alt tabakadan karakterler yeniden düzenlenir[3]. Halk dininin birçok mitolojik karakterinin anıtta nasıl tespit edilemediğini, geç dönem kaynaklarda bilinen onların çeşitliliği hakkında dolaylı şekilde konuşarak sadece tahmin edebiliriz.

Gök, yer ve yer altı tanrılarından oluşan mabet şeması, bir zamanlar güncel olan mitoloji ve inançların izlerinin muhafaza edilmesinde oldukça sembolik olabilir. Ural-Altay dünyası için özellikle mabedin, kült uygulaması gerçeğini tamamen yansıtmadığını, onların iki paralel yapı olarak var olduklarını tespit etmek mümkündür. Dünya görüşünün sahipleri için, etnografik bilgilere göre, mabedin bazı kategorileri gerçek değildir. Onun karakterleri açıkça "uzak" ve "yakın" olarak ayrılır. Bundan başka, çoğu durumda ritüel eylemlerin konusu olarak, ormanların ve dağların hakimlerinin ruhları, nehirlerin ruhları, köylerin ve yerel grupların koruyucu ruhları mitolojik sınıflandırmada aşağı tabakanın kişilikleridir. Onların birinci plana itilmesi muhtemelen sadece, geleneksel toplumların sosyal yapılarının yıkılmasıyla ve bu sürece eşlik eden tanrıların özelleştirilmesiyle bağlantılı değildir. Ona, tanrıların ve ruhların özel karakterlerinin yüksek rütbeli figürü içine sıkıştırılması yetenekleri ve tersine tanrının ışınlanması ihtimali ve tek figürün dağılması niteliği

3 S. G. Klyaştornıy, "Mifologiçeskie Sujeti v Drevneturkskih Pamyatnikah", *Turkologiçeskiy Sbornik. 1977* (С. Г. Кляшторный, "Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках", *Тюркологический сборник. 1977*), Moskova 1981, s. 123.

yardımcı olur. Mabedin yüce karakterlerine saygı duyulması bir özellikle ilişkilidir. Umay, Kaltaş, Mir-susne-hum, Hay-ekva, Yajil-han; bu karakterlerin hepsi, kendi şefkatleri ve merhametlerinden dolayı insanlara yakındır. Bu ilahlarla olan toplum ilişkisi, dünya görüşünü modelize eden yakın ve yükümlü ilişkinin açıkça cisimleştirilmesidir. Burada, yükümlülükleri ve hakları iyi tanımlanarak, bir taraftan hayatın hamili ve koruyucusu, düzenin hamili ve gözeticisi; diğer taraftan besleyen, küçükleri koruyan sıfatlar kıdeme göre verilmiştir. Ural-Altay halklarının ikili olmayan dünya görüşü, daha önce söylendiği gibi, tanrıların-antipodların mutlak zıtlığına daha az eğilimlidir. Dolayısıyla Kul-otır'ın, yer altı dünyasının efendisinin, Altaylıların Erlik'e "babamız" diye hitap etmesinin Mansilerin yerel mabetlerinde ortaya çıkması muhtemeldir.

Ritüelin mitolojiye olan temel zıtlığı "yapmanın" "konuşmaya" olduğu gidibir, sözlerin ve işlerin, gerçekliğin ve ihtimalin uyumluluğu gibi değil, kendi gerçekliğini mabede veren ayin uyumsuzluğu gibidir. Ne mabet ne de ritüel, tüm karmaşıklığı içinde dünyaya bakış açısını yansıtabilir. Bu anlamda onlar tamamlayıcı olarak yer alır. Örneğin; Ob Ogurların veya Altay Türklerinin mabedinin evrensel şemasını oluşturma denemeleri, eldeki materyaller parça parça olduğu için başarısızlığa mahkûm olmuştur. Her yerel grup, efsanelerin ve mitolojilerin kendi varyantlarını geliştirir. En geniş ölçüde, yerel gelenekteki tapınağın orta ve aşağı kademeleri, genel Ogur ve genel Türk yansımasının birkaç karakterinin muhafaza edilmesiyle geliştirilir. Tanrıyı kendi toprağına bağlama, onu ata, kahraman, koruyucu olarak gösterme gözle görülür bir eğilimdir. Sonuçta, Kuzey Mansilerinin yerleşim alanları, gök tanrının oğulları arasında bölünmüş gibidir ve her yerleşim yeri, yüce tanrıların yansımasıyla olduğu kadar, her tür orman ruhları ve bahadırlarıyla da özel bir ilgiye sahiptir. Yerel geleneklerde tespit edilen teonimlerin çeşitliliği, bir sınıfın tanrılarının işlevsel yakınlığını barındırır. Genel Ogur mabedi ve aynı şekilde genel Altay mabedi, hem birkaç karakterin birlikteliği hem de bir gücün işlevsel şemasının eylemi olarak temsil edilebilir.

Gelenek kendi işleyen mabedinde tamamlanmamışlığı ve açıklığı yeğlediğine göre, insanın ilgisi ve kaygısını açıkça ortaya koyar.

Yerel dünya görüşü şemalarını, eski ideolojik tekliğin parçaları olarak sayamayız. Aksi durumda biz, tekrar geri dönüşlü ve dalgalı eylemlerin, evrensel görünümlerin yeniden üretilmesinin, benimsemelerin ihtimalini hesaba katmadan "bir zamanlar tek olan sonsuz ayrışmanın" pek önemli olmayan yapısına ulaşırız. Eğer, sadece mitolojilerden ve folklor bilgilerinden yola çıkarak dünya görüşü fikrinin ana hatlarını ortaya koymaya çalışırsak, tablo kesinlikle arkaik olur. Bu tabloda açıkça, ritüelde ve ritüelleşmiş ayinlerin farklı şekillerinde ilgisi ve değeri ortaya konan insan eksik kalacaktır.

Ne yazık ki, binlerce yıl boyunca biriken dünya görüşü malzemelerinin muazzam kalınlığının "katmanlarını" çalışmak için imkânımız azdır. İnancı, yansıma ve gerçek olarak ayırma yeterince semboliktir ve ister istemez, zaman dışı ve zamandaş olarak neredeyse metnin tamamını incelemek gerekir. İdeolojik katmanlaşmanın art arda gelmesi belirgin değilse, o zaman dünya görüşünün karakterlerinin karmaşıklığı ve heterojenliği, tam olarak olmasa bile analize uygundur. Arkaik dünya görüşünü incelemedeki temel problemlerden birisi, genelden özele, kişisel cisimleştirmeden düşünceye ve bunun tersi olan geçiş mekanizmasıdır. Teklik özelliği hikâyelerin, efsanelerin, şamanların dualarının kişiliğinde ortaya çıkar. Ancak, kişisellik hakkındaki sorunun çözümü, tekliğin üstünlüğü anlamına gelmez, genellikle tüm folklor ve ayin metinlerinde ele gelen yönelim karakteristiktir. Bu nedenle folklor karakterlerinin bireyselliği hayalîdir. Onlar sadece kişilik olarak görünmeye gayret ederler, aslında mitolojik evrende onların durumunu tasvir eden belirtilerin aynı kombinasyonunun sahibi olarak ortaya çıkarlar. Birtakım figürler, bunun içinde gök tanrı ve onun karşıtları, mitolojik varlıkların arasında öne çıkar, ama burada öne çıkma, düşünceyi görüntüye dönüştüren portresel karakterlerin geliştirilmesiyle ilişkili değildir. Yer altı dünyasının hakimi için bunun bir istisnası vardı. Ama bu da bir portre değildir, işaret edilen renk, yaşam alanı, onun sıfatları ve çevresi üzerinden mitolojik karakterin fonksiyonlarını belirlemektedir. Türkler, şaman metinlerinde Erlik'in yeterince ayrıntılı sözlü portresine sahiptirler, Mansilerde ise siyah, koyu rengin hâkim olduğu

atropomorf paçavradan kukla vardır. Genel olarak Türk dünyasında, Ob Ogurların tahta heykellerinde olduğu gibi, tanrıların ve ruhların gelişmiş ikonografisi bilinmez. Güneyde tanrıların tasviri metinlerde, genellikle şaman metinlerinde somutlaştırılmış, kuzeyde ise ağaç üzerinde, nadir olarak da metal üzerinde somutlaştırılmıştır[4]. Kuzeyde söz; devrin kesin etkisini yaşamıştır, eski devletin, eserlerin yarı basılmış taşıyıcısıdır. Kuzeyde arkaik ikonografi; folklora paralel olarak vardır ve muhtemelen, kökleri Ogur öncesi döneme kadar eskilere gider.

Diğer dünyanın temsilcileri, sadece, onların varlığını hatırlatan, fonksiyonlarını belirten isimlerle-belirtilerle verilmiştir. Bu karakterlerin büyük bölümüne tapınılmaz, mitolojik metinlerde de onlardan bahsedilmez. Sayısızlığı ve ayırt edilememesinden dolayı, onlar, şahıs doldurarak ve uzay-zaman sürekliliğinin aynı noktasını belirterek boşluk oluştururlar.

Ruhlar topluluğu için tayga ve dağların, nehirler ve ağaçların sahipleri çok daha önemli semboller olarak görünürler ve bu durum onların eskiliğinin delili olarak kolayca yorumlanır. Ancak biz, bu sembollere adanmış, hiçbir mabet ve neredeyse hiç mitolojik metin bilmiyoruz, ama onlar hakkındaki bilgiler mitolojik özellikteki tüm metinlere dağılmıştır. Bu semboller, mabetteki karakteri değiştirmez ve onlar üzerinde hâkim değildir. Burada, sıkı bir hiyerarşi ve itaat yoktur. Her yerde bulunan baskın semboller, onların belirsizliğiyle, yankısının kesilmesiyle birleşir. Bazen, daha geç dönemde oluşan gizlenmiş, kendi içinde erimiş eski sembollere bakmak gerekir. Ancak, bu izlenim yüzeysel olabilir. Dağ, ağaç, kuş, nehir, sadece gerçeğin, büyük dokümanların kapsamında devasa bir çalışma yapıldığı zaman evrensel anlama sahip semboller olabilirler. Ağaç, kendisinde çok fazla mitoloji doğuran anlam biriktirir, onun üzerinden neredeyse tüm mitoloji açıklanır. Bu nedenle, ağaç sürekli olarak "büyür" ve yerel mitolojinin karakterlerinde, folklor görüntülerinde, ritüellerde ve etnografik inançlarda bulunur. Dünya görüşünün her nesilde durumsal olarak yapısının tamamlandığını

4 Bu durumu; kuzeyde şaman geleneğinin yeterince gelişmemiş olmasıyla açıklayabiliriz. Ruhlarla iletişimde arabulucunun olmaması, onların daha fazla görsel olarak somutlaştırılmasını gerektirmiştir. (çev.)

varsayalım. Baskın semboller konusunu işleyen metinlerin çok eskilerden günümüze kadar yaşadığını düşünmemiz için bir sebep yoktur. K. Yung'a göre, topluma, mitolojinin kendisi değil, ortak ve bilinçsiz olarak gerçekleştirilen bir düşünce alanından birtakım arketip görüntülerle mitolojik bağlamlara eğilim miras kalır. Eğer bu durum doğruysa, o zaman baskın sembollerin yaşam gücünün toplumsal bilincin en temel özellikleriyle önceden belirlendiğini söylemek mümkündür.

Panteonun karakterleri ve mitolojik yapının baskın sembolleri bitmez. Dünya görüşündeki özel, tek zenginlik, kesin bilginin bulunmadığı ortak bilinç dışı uçurumun geniş alanından beslenir, ancak önsezi, sezgi, hayal gücü açıktır. K. Yung'a göre orada, evrensel ilk örnekler, benzersiz zihinsel yapılar, hayat tecrübesi betimlemeleri, toplumun arketip kavramları ve bir belirsizlik gizlidir. Yung'un arketiplerinin "Gölge, Anima ve Animus, İhtiyar Bilge" ve dünya görüşünün baskın sembollerinin ilişkisinin nasıl olduğu henüz açık değildir. Sadece sonuncusunun, bağımsız olarak bulunmadığından, arketipler ve somutlaştırılmış semboller arasında, heykel ve resimlerde görebileceğimiz ruhlar arasında bir yerde bulunduğundan kuşku duyabiliriz.

YARATILIŞ ARAÇLARI

Dünyanın başlangıcı hakkında Urallarda olduğu gibi Altaylarda da dikkate değer ayrıntılar var. Bu, kendi krallığını elde etmek için yüce tanrıya karşı kullanılan bir yetenektir. Altay geleneklerinde bu olaylar şöyle tasvir edilir. Yeryüzünün yaratılmasından sonra, yüce tanrıyla çatışması sonunda Erlik, kahraman Mangdı-Şire tarafından yeryüzüne atılır. Ancak, dünya mülkiyetine sahip olan Ülgen, eski müttefikini reddeder. Erlik ondan bir parça, sajen[5] metrekare, dört arşın arazi ister, ama nafile. Sonunda Erlik, Ülgen'den asasının ucunu koyabileceği kadar yer ister. Ülgen bunu kabul eder. Erlik asasını alırken onu tamamıyla yere gömer, sonra onu çekip çıkarır, onunla birlikte; asayı dişleriyle tutan domuz, onun kuyruğundan tutan yılan, yılanın arkasından kurbağa ve birbiri ardından zincir oluşturan sayısız diğer sürüngenler çıkar. Erlik, sürüngenler ve zararlı hayvanlar zincirini yerden çekip çıkarırken şöyle der: "Siz hepiniz insanlara düşman olacaksınız." Ülgen bunu görerek şöyle der: "Eğer ona daha fazla yer verilseydi, o bunu yapmazdı." Erlik'e kızar ve bütün gücüyle birlikte onu cehenneme gönderirken ona; "Ne istiyorsan orada yap" der[6]. Böylece aşama aşama eski demiurg yer altı krallığına çekilir, açık bir şekilde sonraki olaylar ve mitolojiye dâhil edilen kişiler (kahraman ismini taşıyan, Budist mitolojisinden aktarılan; Erlik'in oğulları, ona karşı olanlar vb.) uzlaşmaz zıtlaşmayı, dünyanın kutuplaşması olayını güçlendirirler. Alıntı yapılan parçada konuşma sayısız sürüngenlerin dünyada ortaya çıktığı hakkındaymış gibi geçmesine rağmen, nereden ortaya çıktığı bilinmeyen asasıyla/sopasıyla, Erlik'in hareketlerine dikkat etmek gerekir. Fiilî olarak o, yer altı

5 Sajen (Сажень): Rusların kullandığı 213,36 cm uzunluğundaki ölçü birimi. (çev.)

6 V. İ. Verbitskiy, *Altayskie İnorodtsı* (В. И. Вербицкий, *Алтайские инородцы*), Moskova 1893, s. 100.

dünyasının girişi olan deliği açar ve bu eylem, muhtemelen, yer altı krallığının yaratılmasıyla eş değerdir. Bu, mitolojide bütün olarak evrenin önemli elementlerinin ortaya çıkması anlamına gelmekte ve aşağı giden delik de burada çok önemli bir rol oynamaktadır. Anlaşılan, yeri delip geçme hareketinin kendisinin arkaik dünya algısında yaratı-üreti sembolüne sahip olması hatırlatmaya değerdir.

Bu aynı motif Tofaların folklorunda biraz farklı şekilde mevcuttur. Orada şeytan ve tanrı başlangıçta müttefik olarak ortaya çıkar. Ama burada şeytan, tanrıya: "Bastonumun kapladığı kadar yer ver" der. Tanrı bastonun yerini verir. Sonra, şeytan bastonu ikiye ayırır, ondan yılan ve kurbağa sürünmeye başlar. Tanrı tiksinti hisseder ve en yüksek göğe çıkar. Yılan ve kurbağa sürünmeye başladıklarında, tanrı ve şeytan birbirleri arkasından koşmaya başlarlar. Tanrı kaçar[7]. Burada eski mitolojik hikâye biraz kısaltılmış ve yeniden uydurulmuş, ancak mitolojinin özündeki, yer altı dünyasına girişin ortaya çıkmasıyla dünyanın farklı kutuplarına eski müttefiklerin dağılması olayı korunmuştur.

Bu tür mitolojik hikâyeler Türk-Moğol dünyasında iyi bilinir. Ancak, onların yayıldığı alan oldukça geniştir ve Ural-Altay halkları için bu hikâyesel hareketin güncelliği hakkında temel düşünceler vardır. 20 yıl önce Hant halkının yaşadığı Tom bölgesi Aleksandrovskiy semti ıssız Letnekievski köyünde, şu versiyon tespit edildi:

Yeryüzünde henüz hiçbir ot, hiçbir ağaç yok iken, iki kardeş yaşıyordu. Onlardan birisi bir sebepten dolayı Torum'a sinirlendi ve Torum onu şeytan yaptı. Henüz insanlar az iken, şeytan insanlarla birlikte dünyada yaşıyordu. O (şeytan), onlardan (insanlardan) gizlenebiliyordu, ancak yeryüzünde otlar ve ormanlar oluştuğu zaman insanlar çoğaldı ve insanlar kurnazlaştıkça kurnazlaştılar. Onlar şeytanları avlamaya başladılar. O zaman şeytan göğe çıktı ve Torum'a şöyle dedi:

Bana yeryüzünde bir delik lazım, yeryüzünde insanlar çoğaldı ve onlardan saklanacak hiçbir yer kalmadı.

7 N. A. Alekseev, *Rannie Formı Religii Turkoyazıçnıh Narodov Sibiri* (Н. А. Алексеев, *Ранние Формы Религии Тюркоязычных Народов Сибири*), Novosibirsk 1984, s. 46.

Torum yere asasıyla vurdu ve şeytan bu açılan çukurun derinliklerine indi. O zamandan beri şeytanlar yerin altında yaşarlar[8].

Bu metinde mitolojinin bozulmasının (şeytan insanlardan deliğe saklanıyor) şüphesiz izleri vardır, bununla birlikte anlam, Altay versiyonuna yakındır. Yerin vurarak delinmesi inisiyatifi şeytana sunulur, asayla birlikte eylemi yapan ise gök tanrıdır. Bunun tesadüf olduğunu düşünmek mümkün olabilirdi ancak diğer metin, aynı şekilde Hantlarda kaydedilen, aynı detayları tekrarlıyor ve oldukça ilginç ayrıntılarla tüm metni zenginleştiriyor. Bu metne göre Torum ve Kın-lung öz kardeştir. Onlar yeryüzünde tanrıça Anki-pugos'tan (Hant mitolojisinde iyi bilinen, Ana-Tanrıça fonksiyonunu gerçekleştiren varlık) doğdular. Bu mitolojinin mantığında ifade edildiği gibi, en azından onun sonraki düzenlemelerinde, Torum kendi sinirli kardeşiyle birlikte yaşamaz, yeryüzünü terk eder ve göğe çıkar.

Bu versiyonda iki kardeşin, dünyayı oluşturma fonksiyonları hakkında bir bilgi yok, ama o (fonksiyon) buraya finalde tasarlanıyor. Kardeşin göğe çıkmasının izi samanyolu olarak sayılır, Kın-lung ise Torum'un asasıyla açılan deliğin içinden yer altına gider. Bir başka versiyonda Kın-lung gökten indirilir[9]. Bu bilgiler, yaratıcıların karşılıklı ayrılmaları sonucunda onların düşmanlıkları, dargınlıkları, küçüğün adaletsiz hak iddiası gibi, aynı konunun bütününde tasvir edilir. Ama kuzey versiyonlarında asa, gök tanrı tarafından kullanılır. Ancak, bize ulaşan versiyonların hepsi, kardeş-demiurglardan herhangi birisinin asaya sahip olabildiğini, dünyanın oluşturulmasının başlangıcındaki gibi, geniş ölçekli evrenin bütününde de onların tamamıyla eşit haklara sahip olduğunu düşünmemize izin verir[10].

8 *Hant Folkloru Hakkında Materyaller*, Tomsk 1978, s. 19.

9 V. M. Kulemzin, N. V. Lukina, *Vasugansko-vahovskie Hantı v Kontse XIX - naçale XX v.* (В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, *Васюганско-ваховские ханты в конце XIX - начале XX в.*), Tomsk 1977, s. 135-136.

10 A. Y. Ayhenvald, V. Y. Petruhin, E. A. Helimskiy, "K Rekonstruktsii Mifologiçeskih Predstavleniy Finno-Ugorskih Narodov", *Balto-slavyanskie İssledovaniya. 1981* (А. Ю. Айхенвальд, В. Я. Петрухин, Е. А. Хелимский, "К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов", *Балто-славянские исследования. 1981*), Moskova 1982, s. 171.

Sayısı fazla olmasa da aşağıda birkaç örnek verelim. Asa; Batı Sibirya'nın Ural-Altay halklarının kozmogonik mitolojisindeki adı geçen ilk araç, dünyanın kuruluşunun tamamlanması sürecinde kullanılan, tanrının ilk aparatı. Asa, onlara toprağı yarar, toprak altında saklı olan diğer dünya bundan böyle kardeşlerden birinin sığınağı ve mülkiyeti olur. Asanın dayanak olarak değil, yaratım aracı olarak kullanılması çok ilginçtir, araç niteliğinde ise, faydalı bir eylem olarak kullanılır. Asanın yere darbesi, aynı zamanda evrenin kalan kısmıyla yer altı dünyasını bağlayan giriş-çıkışı belirterek, dünyanın oluşumunun uzun sürecine nokta koymuş gibidir. Aynı mitolojide yer altı sakinlerinin ortaya çıkmasından da bahsedilir (asanın darbesiyle haşaratların ortaya çıkmasının sebep-sonuç olarak bağlanması eğilimi belirgindir).

Ural-Altay geleneğinde, yer altı dünyasıyla çağrışım yapan sürüngenlerin ve diğer varlıkların yeryüzünde ortaya çıkmasıyla ilgili başka konular da vardır. Dolaylı da olsa onlardan bazılarının arkaik mitoloji ile bağlantılı olabileceği düşünülür. Selkup folklorunun kahramanlarından birisi olan İça (açıkça mitolojik özelliklerle donatılmış kişi) "kızgın şeytan"la olan savaşında rakibini yakar. Onun vücudundan sivrisinekler çıkar ve uçar. Türk-Moğol bölgesinde chthonic kişilerin vücudunun kesilen veya ezilmiş kısımlarından at sinekleri, yaban arıları, solucanlar, yılanlar vb. çıkar[11]. İçinde kendi kişiliği (kızgın şeytan, yamyam vb.) olan hikâyeler zararlı varlıkların topluluğuna dönüşür. Bu varlıklar, yer altı dünyasından asanın ucunda çıkarılmalarından daha eskidir. O, Hint-Avrupalıların ana mitolojisine uygun olarak yerleşmiş gibidir. Orada Şimşek tanrısı, kendi karısını (veya çocuklarını) gökten indirerek ve chthonic tipin yaratıklarına (böcekler, solucanlar, kertenkeleler, fareler....) dönüştürerek

11 E. D. Prokofeva, "Staıe Predstavleniya Selkupov o Mire", *Priroda i Çelovek v Religioznıh Predstavleniyah Narodov Sibiri i Severa* (Е. Д. Прокофьева, "Старые представления селькупов о мире", *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*), Leningrad 1976, s. 119; V. İohelson, "Naturalistiçeskiy Sujet o Proishojdenii Komarov i Drugih Gadov v Sibirsko-Amerikanskih Mifah", *SBMAE* (Вл. Иохельсон, "Натуралистический сюжет о происхождении комаров и других гадов в сибирско-американских мифах", *СбМАЭ*), 1918, С. 5. vıp. I., s. 201-202.

cezalandırır. Aynı şema birtakım farklılıklarla Ural-Altay materyallerinde de ortaya çıkar[12].

Muhtemelen Altay mitolojisinin eski yankısıyla Buryat şaman folklorunun sonraki konusu ortaya çıkar. Kara şaman Buheli kendi yaratıcısı Esege-Malan ile mücadele eder ve cezalandırılır. O (Buheli), o zamandan beri siyah taş üzerinde oynama cezasına çarptırılmış olup hâlâ o cezanın içindedir[13]. Burada demiurgun rakibi olarak sadece şaman ortaya çıkar, ama Türk-Moğol geleneğinde, kendi yeteneğini yer altı dünyasının sahibinden alan din adamlarına, gök tanrının nefret duyduğu bilinir. Ve burada, muhtemelen, aynı konu çeşitlenir, yaratıcının rakibi yer altına gider (böylece mitolojik metinlerde gök tanrının insanlardan ayrılması tekrar ediyor). Bazen chthonic kişiler, becerileriyle kendilerini haklı çıkararak, insanlara kötülük yapma isteğinden dolayı yeri delip çıkarlar. Selkupların tasavvurunda, sel zamanında insanları kurbağa kurtarmıştı. Kayıkta (bu olayda son toprak parçası olarak rol oynuyor) insanlarla birlikte "loz (kızgın ruh)" da vardı. O, Selkupları boğmak için kayığın dibinde bir delik açtı, ancak kurbağa vücuduyla deliği kapattı[14].

Ancak, yer altı dünyasına giden deliği, genellikle insan kılığında ortaya çıkan başka bir yaratık kapatır. Hantlar, ona yedi tane bakır kazan kurban edildiği için deliği, Toprak İhtiyar Kadının (Meh-imi) veya Ulu Toprak İhtiyar Kadının kapattığını

12 V. N. Toporov, "Sravnitelnıy Kommentariy k Odnomu Motivu Drevneindiyskoy Mifologii (İndra-muravey)", *Drevnaya İndiya: İstoriko-Kulturnıe Svyazi* (В. Н. Топоров, "Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии (Индра-муравей)", *Древняя Индия: Историко-культурные связи*), Moskova 1982, s. 327. Hin-Avrupalıların eski efsanesinde, gök tanrının karısı, gökten indirmesi yönünde ona kötü tavsiyelerde bulunur. Ural-Altay mitolojisindeki, kendi kocasına kuşların ve hayvanların kemiklerinden ev kurmasını tavsiye eden Kaltaş'la olan açık benzerliğine dikkat etmek gerekir.

13 İ. A. Manjigeev, *Buryatskie Şamanistiçeskie i Doşamanistiçeskie Terminı* (И. А. Манжигеев, *Бурятские шаманистические и дошаманистические термины*), Moskova 1978, s. 34.

14 E. D. Prokofeva, "Kostum Selkupskogo (Ostyako-Samoedskogo) Şamana", *Sb. MAE* (Е. Д. Прокофьева, Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана", *Сб. МАЭ*), 1949, C. 11, s. 352; D. D. Vlasova, "Toponimı, Sajauşçie Religioznle Predstavleniya Koldinskih Mansi", *Voprosı Onomastiki* (Д. Д. Власова, "Топонимы, сажающие религиозные представления колдинских манси", *Вопросы ономастики*), Sverdlovsk 1980, s. 62.

düşünürler. Genellikle yer altına girişin koruması kadına, üstelik ihtiyar kadına atfedilir ve toprağın karnıyla yaşlı kadının rahmi arasında bağ kurulması da tesadüfi değildir. Burada toplum hafızasında karakteristik ana-tanrıça ve toprak-ana anatomilerinin ve fizyolojilerinin karşılaştırılmasından tebarüz eden farklı surette mitoloji yaratan durumları gerçekleştirmek için mükemmel bir imkân ortaya çıkıyor. Bütün mağaralar, dereler, çukurlar, tertemiz ihtiyar bir kadınla hiç alakası olmayan kadınların doğum organlarıyla ilişkilendirilir. Teleüt şaman, dünyevi yolculuğun ruhlarından birisine hitap ederken onu, "dünyevi tündük sahibi" (tündük: çadırdaki duman deliği) olarak adlandırır. Bu ruh, dünyanın "duman deliği"nin önünde, "dünyanın merkezinde" veya daha ilginç şekliyle "yer yarığında" (дьер дьярыгы - der darıgı) yaşar[15].

Altay Türklerinin şaman şiirinde ilkbaharın gelmesi, (yaratıcılığın sabahı); şu fiillerin yardımıyla betimlenir: ya:r hecelerinin özüne inen "çatlamak" (kayalar hakkında), "patlamak" (tomurcuklar hakkında) gibi. Dilbilimcilerin işaret ettiği gibi, hareketin sonucunun anlamıyla, örneğin; yarık (йарык), -k ekiyle adlandırılan ve bu kökten türeyenler daha fazla yaygındır, yarık, çatlak ve türevleri; çatlamış, yarılmış, patlamış[16]. Görünüşe göre, Eski Çağ'da dünyanın oluşum süreci, dünyanın açılmasıyla, genişlemesiyle ilişkilendirilen bazı patlamalar olarak anlaşılmış (ak ışık, evren). Yer yarığı, mitolojik görünümün mantıksal elementi, ilk yaratı devrinin yansımasıdır. Bazen onun oluşumu, mucizevi asanın kullanılmasının sonucu olarak açıklanır.

Elbette, arkaik toplumların hayatı olarak ortaya çıkan, dengeli ve yeteri kadar simetrik olan yerkürede, yeryüzündeki delik, göğe yerleştirilenle giriş-çıkış paralelliği olarak eşleştirilir. Ancak onun kökeni hakkında fazla bir bilgi bulamadık. Folklor ve efsanelerde bu giriş-çıkışın varlığı sadece ifade edilir, üstelik bu oldukça çeşitli, zengin kaynaklı ve en başta mantıklı

15 N. P. Dırenkova, "Materialı po Şamanstvu u Teleutov", *Sb. MAE* (Н. П. Дыренкова, "Материалы по шаманству у телеутов", *Сб. МАЭ*), 1949, C. 10, s. 137.

16 *Etimologiçeskiy Slovar Turkskih Yazıkov* (*Этимологический словарь тюркских языков*), Moskova 1989, s. 136-137. Buraya, genel Türk sözcüğü olan ya:y "genişlemek, açılmak" kelimesini eklemek mümkündür ("yay"ın anlamı "yaz". *Etimologiçeskiy Slovar Turkskih Yazıkov*, s. 75-76.).

olarak şekillenir. Eğer yeryüzündeki delik asayla bağlantılı ise, o zaman Altay Türklerinde onun karşılığı olarak göğe Altın Kazık (kutup yıldızı) yerleştirilir. Böylece, bize dünyanın iki ucu verilir, dünyanın iki kutbunun, yolunun, herhangi bir sürecinin başı ve sonu. Özü "kaos adacıkları", dünyalar arasındaki iletişimi gerçekleştiren sınır bölgeleri olan, yere asa göğe ise altın kazık dikildiği inancı vardır. Kömürleşmiş siyah odun Altay şaman şiirinde merkezle yer altı arasındaki sınırı belirler. Aynı yerde biz başka bir suret; göğe seyahat eden şaman ve Ülgen'in elçisinin buluşma yerini keşfederiz. Altın kazıkta şaman ve onu hızla karşılayan Utkuçı'nın görüşmesi gerçekleşir (nezaket görüşmesi)[17]. Buna benzer şekilde Altay Türklerinde gelinler düğün treni buluşması gerçekleştirdiler; kabile topraklarının sınırında kendilerinin ve yabancıların toprağa saplanmış huş ağaçları (kutuplar), başka şeylerin yanı sıra, sınır geçişi anlamına gelen bu olayda kesinlikle ritüel eylemler üretmiştir.

Bu son olayda dünyanın yatay bölünme izlerinin hâlâ muhafaza edildiğini ve olabildiğine geniş boşluk algısı hâkim olan sistemleri görmemiz mümkün. Buna uygun olarak, bu işaretler, dünyanın dikey yapısındaki gibi, merkezine değil, sınırına yerleştirilir. Yatay ve dikey model oluşturma Sibirya halkları için oldukça karakteristiktir, burada yer altı dünyasına giriş kuzeyle, haliçle, denizle belirtilebilir.

Sosvinski Mansileri, ölümünden sonra ölenin ruhunun Ob Nehri boyunca denize gittiğine, orada bir delik olduğuna ve bu delikten ruhun yer altı dünyasına düştüğüne inanırlardı. Aynı düşünceyi avcı Evenler de taşıyordu. Onların düşüncesine göre yer altı dünyasına insanlar göletin dibindeki delikten düşebilirlerdi[18]. Kuzey halklarında yer altı dünyası ve ona giriş genel olarak denizle, deniz dibiyle veya sadece göletlerle ilişkili olmasına karşın Altay halklarında keşfedilen tablo biraz farklıdır. Ama burada her iki geleneği yaklaştıran detaylar da bulmak mümkündür. Yer altı dünyası yaş ve çamurlu, orada mitolojik denizleri ve

17 A. V. Anohin, "Materiali po Şamanstvu u Altaytsev", *Sb. MAE* (А. В. Анохин, "Материалы по шаманству у алтайцев", *Сб. МАЭ*), 1924, С. 4, vıp. 2, s. 14.

18 J. K. Lebedeva, *Arhaiçeskiy Epos Evenov* (Ж. К. Лебедева, *Архаический эпос эвенов*), Novosibirsk 1981, s. 21; A. K. Kannisto, "Materialen zur Mythologie der Wogullen", *MSFOu*, Helsinki 1958, Vol. 113, s. 21.

nehirleri içine alan birçok gölet var. Yakutların düşüncesine göre, yer altı krallığının dibinde örümceğin bile batabileceği çamur vardır[19]. Bu detay, Erlik-kuş okyanusun dibinden ilk toprak parçasını (çamur) çıkardığı zaman, ilk yaratılış döneminin kendine özgü mirası değil miydi? Zaten onun sahibi, hayat veren kaosun birçok önemli karakterini, eş değer toprak ve suyu koruyan bu dünyadır (ülkenin bütün karakteristik yapıları için kullanılan Türk formülündeki yer-su'yun yansıması olabilir).

Yukarı ve aşağı deliklerin paralelliği oldukça net bir biçimde anlaşılmaktadır. Evenklerin düşüncesine göre gökte sabah yıldızı (seher yıldızı) ve akşam yıldızı (kutup yıldızı) bulunmaktaydı. İnsanlar seher yıldızının deliğinden yukarı çıkar, kutup yıldızının deliğinden ise aşağı düşerlerdi[20]. Yıldızları deliklere benzeterek, dünyaya arkaik bakış açısı kendi mantığını izler, çünkü bizim inandığımız gibi aynı dizede, "ağaç kökleri", "atalar", "ocak" vb. dolaşım kavramlarını betimleyen terimler de yer alır. Yakutların şaman mitolojisinde dünyanın dokuz kat olan üst katmanlarının hepsi, gök Ürün Ayı Toyin'in bağlantısıyla çıkan kesintisiz bir hat boyunca delinmiştir. Bu deliklerden yeryüzüne güneş ışıkları düşer. Aynı düşünce Selkuplarda da; "Gökte, yere yakın olan her şeyin düştüğü bir delik var, biz Selkuplar böyle düşünüyoruz." denilmektedir. Bu delikten gök, aşağıya canlılar, kuşlar, böcekler gönderir. Ancak delik sadece, insanların faydasına olan şeyler yapmaz. Mansilerin düşündüğü gibi, Numi-Torum, karısının sadakatsizliğini öğrendikten sonra (O, gök tanrıya muhalif olma suçunu işledi) Kaltaş'ı üç defa yere çaldı (anlaşılan söylenen sema hakkında), sonra ise ona vurup, onu gökteki delikten aşağıya attı[21]. Sonraki olay belirsiz, tanrıçanın hipostasis kuşunu ima ediyor....

19 N. A. Alekseev, *Şamanizm Turkoyazıçnıh Narodov Sibiri* (Н. А. Алексеев, *Шаманизм тюркоязычных народов Сибири*), Novosibirsk 1984, s. 49.

20 Lebedeva, *Arhaiçeskiy Epos Evenov*, s. 21.

21 A. A. Popov, "Materialı po Religii Yakutov", *Sb. MAE* (А. А. Попов, "Материалы по религии якутов", *Сб. МАЭ*), 1949, T. 11, s. 25; E. D. Prokofeva, "Staıe Predstavleniya..." s. 110; V. N. Toporov, "Kommentariy k Opisaniu Ketskoy Miologii", *Ketskiy Sbornik: Mifologiya. Etnografiya. Tekstı* (В. Н. Топоров, "Комментарий к описанию кетской миологии", *Кетский сборник: Мифология. Этнография. Тексты*), Moskova 1969, s. 152; G. Röheim, *Hungarian and Vogul Mythology*, N.Y. 1954, s. 45.

Böylece, yukarı ve aşağı deliklerin arasındaki boşluğu dolduran birçok ağaçlar ve dağların yer aldığı orta dünya, metinlerde bulunmamasına rağmen, delikler bu üç dünyayı bir araya getiren önemli bir iletişim kanalı rolünü oynuyor. Sadece, dünyanın genel tablosundaki sebep-sonuç ilişkisiyle bağlantılı başlangıç ve bitiş durumları, noktaları var[22]. Burada makro ve mikro dünya, dünyanın organize edilmesinin daha önemli seviyesinin izomorfizmini (eş biçimliliği) göstererek, açık bir şekilde birbirlerinin rolünü oynarlar. Ana delikler mitolojik devirde oluştuysa, o zaman bu fenomen insanların hafızasında, artık onların günlük hayatlarına göre herhangi bir arketip olarak tekrar ve tekrar ortaya çıkar. Örneğin; Mansiler, insanın ölümünde ruhlardan biri olan "lili"nin, ruhun çıkış kapısına, yukarıya çıkması için gökte bir delik açtığına inanırlardı[23]. Genellikle bu ruh kuş görünümünde tasavvur edilir.

Gördüğümüz gibi Ural-Altay geleneği kozmogonik mitolojinin birtakım versiyonlarını bildiriyor ama araştırmacının ayrı ayrı ve yeniden uydurulmuş parçalarla, imlalarla, bozulmuş mitolojiyle çalışması gerekiyor. Durum, ilgilendiğimiz konuların büyük kısmının hikâyelerde, masallarda, çoğunlukla genelleştirmelerle ve kesin olmayan şekillerde mevcut olmasından dolayı ağırlaşıyor. Dilsel taslağın olmaması terminolojik analizleri imkânsız kılıyor ve geriye sadece tahmin etmek kalıyor. Örneğin; V. İ. Verbitski'nin yayınında, Altay mitolojisindeki asa, nasıl adlandırıldı ise, orada yer altı dünyasına giden delik de öyle adlandırıldı. Bütün bunlar, paradoksal değil gibi, halklar arası yakınlaşmanın gerçekleştirilmesini ve karşılaştırmaların yapılmasını kolaylaştırıyor, ama ortaya çıkan benzerliklerin sezgisel değerlerini keskin bir şekilde düşürüyor. Bununla birlikte kozmogonik mitolojinin olaysal taslağının ötesinde hem Ural hem de Altay halklarına (veya onların atalarına) ait çok sayıdaki arkaik metnin her birinin, bir diğerinin çehresini gösterdiği açıktır. Bu metnin önemli unsurlarını, muhtemelen, dünyanın yaratıcısı - ikiz kuşlar, eski müttefiklerin/akrabaların düşmanlıkları,

22 G. Frankfort, G. A. Frankfort, C. Uilson, T. Yakobsen, *V preddverii filosofii: Duhovnıe İskaniya Drevnego Çeloveka* (Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен, *В преддверии философии: Духовные искания древнего человека*), Moskova 1984, s. 37.

23 Kannisto, *Malerialen...*, s. 3.

yaratılış aracı olarak asa, yerdeki ve gökteki deliklerin birliktelikleri ve oluşumları teşkil eder.

Belirtilen unsurlar, bazen metnin birliğini oluşturmaz ve biz üst üste yığılmış ve aktarılmış heterojenik konuların bir araya sıkıştırılmasıyla elde edilen sonuçla çalışırız. Ve Urallarda olduğu gibi Altay geleneklerinde de onları anlama derecesi oldukça yüksektir.

Şamani sıfatlarla doğrudan ilişkiye sahip olan ilk yaratılış mitolojinin teknolojik yönünü de gözden geçirmeliyiz.

Kozmogonik eylem, Şor destanında şöyle resmedilir;

> Kovayla suyun bölündüğü zaman,
> Kürek kemiğiyle dağın bölündüğü zaman,
> Yerin yarıldığı ve otların çıktığı zaman,
> Ağaçların patladığı ve yaprakların görüldüğü zaman....

N. P. Dırenkova bu metni yayınlarken ona şu yorumu ekledi; "gamys-pa sug pölgen temd." Hikâyeciler bu satırı genellikle şu şekilde tercüme ederler; "kamışla su bölündüğü zaman", gamys-kamış. Ama önceki satırla benzerliği; "Qalak-pa tag pölgen" – "karıştırıcıyla dağ bölündüğü zaman", daha doğrusunun şu tercüme olacağını düşünmek mümkün; "kepçe (kova) ile su bölündüğü zaman". Tahminlerimizin lehine ve eski sözcük "gamys" yerine, diğer yerlerde kepçe kavramının kullanılması daha uygun gözükmektedir[24].

N. P. Dırenkova'nın "kamış"ı "kepçeye" çevirerek, metnin içsel akımını yakalaması onu tamamen haklı çıkarmıştır. Hikâye edenlerin, olaylar dizisindeki arkaik terimleri, doğru anlamlarını bilmedikleri için kendi etimolojilerini, sözcüklerin anlamlarındaki farklılıkların fonetik yakınlığındaki kökünü kullanmaları kayda değerdir. Son yorum, Şor metninde "kamış" sözcüğünün tesadüfi olmadığına, onun derin gelenekselliğine ve belki arkaik yapısına tanıklık eder. Sibirya Türk dillerinde "kamış", kova veya kepçe (kamıs, kamıç, hamıas, homyos) anlamına gelir[25]. Kalak ve kamış (Dırenkova'da "kürek kemiği" ve "kepçe (kova)") Şorların bazı kahramanlık şiirlerinde geçmektedir. Tabii ki, iki olayda da

24 N. P. Dırenkova, *Şorskiy Folklor* (Н. П. Дыренкова, *Шорский фольклор*), Moskova-Leningrad 1940, s. 378-379.

25 E. K. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka* (Э. К. Пекарский, *Словарь якутского языка*), Moskova 1959, T. 3, s. 3291.

kürek kemiğiyle bölünen dağ değil yerdir, bu ise Türk geleneğindeki klasik yer-su çiftini oluşturur. O, geleneksel olarak dünyanın yaratılışı konusuyla birleşir. Kürek kemiğinin (çevirinin birinde "karıştırıcı" anlamında) ve kepçenin rolü o kadar açık değildir.

Şorların efsanelerine bakılırsa, kozmogonik eylemin mantığıyla tutarlı olan, dünyanın onların yardımı veya aracılığıyla yaratıldığı bu çift, araçların özüdür. Şimdiye kadar tek ve bütün olan onlar, bölünmeli veya birleşmeli. Bu eyleme göre dünyada niteliksel olarak farklı araçların varlığı tespit edilir, bu durumda bunlar yer ve sudur. Ancak Şor metinlerinde, kürek kemiği ve kepçeyi (kovayı) yaratıcı eylemi olarak kimin kullandığı anlaşılmıyor. Olayı, Altay'da A. V. Anohin tarafından kaydedilen şaman metinleri aydınlatıyor. Gök Ülgen, aşağıdaki ayrıntılarıyla "şimşek ve yıldırım" olarak betimleniyor;

Güneşi ve ayı hareket ettiren,
Beyaz bulutları yuvarlayan,
Siyah ormanları yıkan,
Kürek ve kaşıkla (her şeyi) ölçtü.

Başka bir metinde ise aynı özellikler Ülgen'in oğlu Karşıt'a veriliyor;

Güneşi ve ayı hareket ettiren,
Beyaz bulutları yuvarlayan,
Siyah ormanları yok eden,
Kaşık ve kürekle (kepçeyle) ölçmüş olan (parçaları),
Kara kayaları parçalayan,
Onları çakmaktaşı boyutunda kıran.

Burada kaşık ve kepçenin (küreğin) dünyada var olan ölçü birimlerinden ziyade, bir yaratılış aracı olmadığına dikkat etmelidir ve onların yaratılış eyleminde bulunması sadece ima edilir. Onlar, şamanın Karşıt'a yolculuğunda önüne çıkan engelleri yendiğini betimlerken bir kez daha ortaya çıkıyor;

Gemi yerine yerleştikten sonra,
Kara ormanları yok ediyor (ve onları yapıyor),
Kaşıklar ve kürekler boyutunda,
Sert kayaları parçalıyor,
Onları çakmaktaşı boyutuna dönüştürüyor[26].

26 Anohin, "Materialı po Şamanstvu...", s. 11, 69, 75.

"Gemi konuşlanma yeri" veya karar yeri (dargı der (дьаргы дьер)) siyah, yanmış kütüğün yeri olarak betimlenir. Alıntı yapılan parçanın kendisi, Türk mitolojisinin çok tipik olmayan "küçük eskatologya" motifini içermesi bakımından ilginçtir. Onun ortaya çıkması, XIX. yy. sonu XX. yy. başında Lamaizm'in etkisinin güçlenmesi, Burhanizm'in dinî-politik harekete dönüşmesiyle açıklanabilir. Bununla birlikte gök tanrıya yaratıcılığının yanında yıkıcılık, cezalandırıcı fonksiyon, kesin, mutlak esaslardan kaçınan, Türklerin dünyaya bakış açısının kendi karakterinde köklenen yakınlaşma ekleniyor.

Muhtemelen, Altay Türklerinin şaman folkloru ve şiirinde, üstelik açıkça faydalı amaçlarda kullanılmayan kaşığın (kürek kemiğinin, kepçenin) nasıl ortaya çıktığını açıklamak için, eski Hint kültüründe keşfedilen paralellikler faydalı olacaktır.

Cenaze ilahilerinden birisi "Atharvaveda", ölüler krallığının sahibi Yama'ya hitaben şöyle diyor;

> Kaşık yağ göğü destekler, kepçe havaları,
> Ölü kepçe yeryüzünü destekler, sıkıca,
> Yeryüzüne çıkan, herkesi besleyen ölü kaşık.

İlahinin yorumlanmasında, ondaki ölü eşyaları ve evren elementleri arasında uygunluk kurulması vurgulanıyor[27]. İlahide belirtilen ölü eşyalarının, Issık Kurgan kazılarında bulunan gerçeklerine yakınlığına A. K. Akişev dikkat çeker. O, Saka-İskit keşişlerinin kurganda bulunan aksesuarlarıyla, Eski Çağ Hint keşişlerinin kullandıkları uzun kulplu kepçe (sunak ateşine yağ dökmek için), havan, havaneli, hançer görünümünde asa, kömür için kürek, karıştırıcı ile uygunluk gösterdiğini tespit etti.

Bir zamanlar, Hint-İran dünyasının içinde olan Güney Sibirya, eski kültürün kalıntılarını tamamıyla koruyabilmiş, hatta ilk baştaki anlamını ve mantığını kaybedenleri bile. Geç dönem İskitlerle erken dönem Türkler arasındaki kültürel süreklilik problemi şimdiye kadar yeterince açıklanamadığı için, yukarıdaki açık gerçeğe rağmen, bu varsayım kabul edilebilir. Hint ilahisiyle Türk şaman folkloru arasındaki uygunlukların rastgele ortaya çıkmadığı düşünülebilir. Dahası bu alanda, kendi ülkelerinde

27 *Atharvaveda İzbrannoe* (*Амхарваведа Избранное*), Moskova 1989, s. 377.

çoktan ortadan kalkan ve değişen, geç kültür katmanlarının derininde gömülü bu iki şeklin korunduğu görülmektedir.

Yukarıdakiler göz önüne alınarak, kronolojik olarak eksik bağlantıları keşfetmek, aynı zamanda yeni görüş açısından Güney Sibirya Türklerinin ve bu bölgede onların kendilerinden hemen sonraki seleflerinin beraberlerindeki defin envanterlerine bakmak ilginç olurdu. XVII.- XIX. yüzyıllardaki Tuva definlerinde uzun kulplu bakır ve demir kepçeler (diğer mutfak eşyalarıyla birlikte)[28] bulundu. Malesef bu kepçelerin olası sembolik fonksiyonları (sembolik olarak) hakkında hiçbir bilgi yok. Ancak ritüel eşya olarak kepçelerin (kaşıklar, çömçeler) kullanıldığına dair göstergeler var ve bu da sadece Sibirya Türkleri arasında değil.

Kaşıkların ve şaman çırpıcılarının (çırpıcı olarak kullanılan mutfak eşyası; şamanın vurmalı çalgılar için kullandığı vurma çubuğu görevini de üstlenir) karmaşık ilişkisine E. L. Lvova dikkat çeker. Güney Sibirya Türklerinin kuzey bölgesindeki son derece kendine özgü etnik-izole halk olan Çulım Türklerinde şaman aparatlarından birisi çırpıcı adı verilen kallak, kajuk (kaşık) idi. E. L. Lvova, onun yardımıyla ya iki enstrümente parmaktaki kastanyet gibi basarak ya da hafifçe tefin aşağı kısmına tokmak görevi yapan çırpıcı ile vurarak tarndan ses çıkarırlardı. Ama şaman ayininde çırpıcının rolü, şaman vurmalı çalgısının bir parçası olarak, onun basit kullanımından daha önemlidir. Çırpıcı kayın ağacından spatula şeklinde veya zayıf, kemerli sapıyla kaşık şeklinde hazırlanırdı. Onun ortalama uzunluğu 20-25 cm, çalışan kısmı ise 5-7 cm'dir. Kaşık kallak, ruhlara kefaret kurbanı sunma ayininde alkol ve yağla yağlanırdı. Burada kallak, su alma kabı gibi, su alma kaşığı olarak ortaya çıkar. Bundan başka şaman, tokmak-kaşık yardımıyla fala da bakardı[29].

28 V. P. Dyakonova, *Pogrebalnıy Obryad Tuvintsev kak İstoriko-Etnografiçeskiy İstoçnik* (В. П. Дьяконова, *Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник*), Leningrad 1975, s. 26, 33, 34, 37, 125. Bu konuda ayrıntılı bilgiye sahip olmamakla birlikte, sadece, en erken Türk cenaze merasimlerinden başlayarak, bu merasimlerdeki envanterler arasında farklı şekil ve boyutlara sahip kepçelerin düzenli olarak gözlenebildiğini kaydedebiliriz. Hint mitolojik ritüel geleneği ve Saka defin âdetlerinin açık toplu bilgisine A. K. Akiodev dikkat çekti. A. K. Akişev, *İskusstvo i Mifologiya Saksov* (А. К. Акишев, *Искусство и мифология саксов*), Alma-Ata 1884, s. 90-98.

29 E. L. Lvova, "Materialı k İzuçeniu İstokov Şamanizma (Şamanskie Atributı Sibirskih Turkov)", *Etnografiya Narodov Sibiri* (Э. Л. Львова, "Материалы

Kaşığın veya kâsenin fala bakmak için kullanılması Ural-Altay şamanizminin karakteristik özelliğidir ve bu ayindeki bazı durumlarda tokmağın, mutfak eşyalarının sembolünü ve hatta ismini alarak, onların yerine geçtiği yeterince açıktır. Ketlerdeki küçük şamanın falı da ağaç kepçe ile gerçekleştirilirdi, o zamanlarda asa daha güçlü şamanın özelliğini yansıtırdı[30]. Narım Selkuplarının şaman çalgı aleti; solak, solan "kaşık" olarak adlandırılırdı.

Şamanizmin özelliği olarak, kaşıkların-kepçelerin-kovaların arkaikliği şüphesizdir. Eski Çağ Uygurlarının soyundan Sarı Uygurları (Gansu İli), kendi şamanî geleneklerindeki çok eski özelliklerinin bir kısmını korudular. S. Y. Malov'un verilerine göre, Uygur şamanı, ne özel bir kıyafete ne de bahsi geçen çalgı çubuğuyla bir oyuna sahiptir. Ama keşişlerinin gerekli gereçleri arasında tahta kaşık "çok kazdık" da sayılırdı[31]. Tuva şamanlarının kutsal kaşığını (genellikle 9 köşeli, gözlü) bunun benzeri olarak nitelendirebiliriz. Fal kaşıklarının ayinlerdeki kullanımını, Yakutların Olonholarında görebiliriz. Yeryüzünün sahibi ruh, kızın kahraman olacağını gösteren tahta fal kaşığını atar[32]. Buraya, geçmişte Güney Sibirya Türklerinde yaygın olan, ilkbaharın ilk gök gürültüsüyle çadırın tepesine kepçeyle vurarak, çadırın etrafında koşma âdetini de ekleyebiliriz. Kaşık-kepçe-kova bu şekildeki ritüel eylemlerin oldukça geniş bir yelpazesinde kullanıldı ve şaman tokmağı bu yelpazenin sadece bir kısmını kaplar (varsayımlarımız doğru ise tokmak, kaşık-kepçenin bir takım fonksiyonunu devralır).

Bununla bağlantılı olarak, araçları kullanma teknikleri hakkında yeterli ve güvenilir bir bilgi olmamasına rağmen, ritüel

к изучению истоков шаманизма (шаманские атрибуты сибирских тюрков)", *Этнография народов Сибири*), Novosibirsk 1984, s. 86-87. Bazen işlevlerin birleştiği görülür. Şaman mabedinde, kovuğunun içine boncuk doldurulan ağaç kepçe bulundu, demek ki o, çıngırak görevi yapıyordu. İ. N. Gemuev, A. M. Sagalaev, *Religiya Naroda Mansi: Kultovıe Mesta* (И. Н. Гемуев, А. М. Сагалаев, *Религия народа манси: Культовые места*), Novosibirsk 1986, s. 25.

30 E. A. Alekseenko, "Şamanstvo u Ketov", *Problemı İstorii Obşçestvennogo Soznaniya Aborigenov Sibiri* (Е. А. Алексеенко, "Шаманство у кетов", *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*), Leningrad 1981, s. 93-94.

31 Prokofeva, "Kostum Selkupskogo...", s. 338; Lvova, "Materialı...", s. 87.

32 N. V. Emelyanov, *Sujetı Rannih Tipov Yakutskih Olonho* (Н. В. Емельянов, *Сюжеты ранних типов якутских олонхо*), Moskova 1983, s. 140.

olarak benzersiz nitelendirilen Ust-Poluy kültüründe kaşık, kepçe, spatula (kürek) kullanımının geniş olarak yayıldığından bahsedebiliriz. Ust-Poluy spatula-kaşık gelişiminin olası çizgisi olarak kült alanlarında bulunan çok çeşitli Mansi ağaç kürek-lerini sayabiliriz. Mansilerin, ruhların ve tanrıların kurbanlık yiyeceğin kokusuyla veya buharıyla beslendiklerine olan inançlarıyla uygunluk göstermemesine rağmen, kaşıklar ruhların beslenmesi için ayrılıyordu. Spatulanın açıkça yararlı kullanımı, onların semantikliğinin, şu an kayıp olan anlamının arkaik tabakasından ziyade, başka şekildedir[33]. Ust-Poluy kaşıkları arasında kuşların göğüs kemiklerinden yapılan örneklere rastlanması çok ilginçtir. XVIII. yüzyılın başında ise Uygurların kutsal yerlerinde kuşların göğüs kemiği "idol" niteliği taşırdı.

Şaman niteliklerinin sembolünü araştırırken E. L. Lvova son derece ilginç bir sonuca ulaştı. O, "bilinen bir ihtimalle varsayabiliriz ki, şamanın tarif edilmesi için genel Türk terimi Kam, fal aracının temel şaman niteliği olduğu kavram sistemiyle bağlantılıdır" demektedir. Bu varsayım, Tozov Selkuplarının dilinde "kapşin" olarak adlandırılan çalgı çubuğuna işaret eden etnografya gözlemcisi Y. D. Prokofeva'nın çalışmasında görülür. Y. D. Prokofeva, onun ardından ise P. Haydu bu adlandırmayı k'amıtırk'o karanlıkta yani ateşsiz yalvarmak, fiiliyle onları k'an, k'am ortak köklerine ayırarak bağlantı kurar. Tazov Selkuplarında şamanların, tefsiz, çalgı çubuğuyla ayin yapmaları, onların özel kategoriye sahip olmalarını sağlamıştır. Özellikle bu şamanlar "k'amtırılkup" olarak adlandırılırlar. Selkup dilinin Sakral sözlüğünden ve eski Türk dilinden birtakım kelimeler (kapşin: ayin aracı; k'amıtırk'o: çalgı çubuğuyla karanlıkta ayin yapmak; k'amtırılkup: çalgı çubuğuyla karanlıkta ayin yapan insan), içerdiğini varsayarsak, o zaman, kam düşüncesine giden bu terim onun ilk anlamıyla, açıkça çalgı çubuğuyla şamanlık yapan insan anlamına gelmelidir. Zaten dilbilimciler Türk dillerinin çok eski adlandırması olarak Samoyed kamıtırko kelimesinden güvenle bahsederler[34].

33 W. Moszynska, "An Ancient Sacrificial Site in the Lower Ob Region", *Shamanism in Siberia*, Budapeşte 1978, s. 471-472. Günümüzde ritüel kaşıklar-kürek kemikleri Mansi mabetlerindedir. İ. N. Gemuev, A. M. Sagalaev, *Religiya Narodov Mansi* (И. Н. Гемуев, А. М. Сагалаев, *Религия народов манси*), s. 43-44.

34 Lvova, "Materialı...", s. 89.

E. L. Lvova çalışmasında, Türk kam sözcüğünün ilk manada, din adamından ziyade, tokmak anlamına geldiği sonucuna varmıştır. Bu düşüncenin geliştirilmesi için ilginç ihtimaller Türk sözlüğünde yer almaktadır. Tokmağın diğer vasıtalardan (kepçe, kaşık) önce mevcut olduğu varsayımı şimdiki dilde yoktur. Kepçe (büyük kaşık) Sibirya Türk dillerinde kam/ham: kamış, kamıç, kamıs, hamıas, homous köklerine dayanan sözcüklerle açıklanır. Yakut dilinde "hamıyaah": kayın ağacı veya karaçamdan büyük kaşık, ayrıca kepçe, çömçe; "abir hamıyaah": kalın kayın ağacından yapılan kepçe ki, onunla Isıah bayramında çoroondan kımız saçılır ve evrene serpilir[35]. Kam/ham'ın etimolojik kökeni açık değildir. Yakutçada ham: hareket etmek, gitmek; hamıy: toplamak, bir yere toplamak anlamlarına gelir. Birincisi, şaman ideolojisinin derinliklerinde yatan "zahmetli yolculuğun üstesinden gelme" konusuyla bağlantılıdır. Hamıy sözcüğünün anlamı, teşkil ettiği gibi, kepçenin kullanımıyla, daha geniş ölçekte; Şor kahramanlık hikâyelerindeki (suyun kovayla bölündüğü zaman) temsil edilen eylemiyle bağlantılıdır. Isıah bayramında gerçekleştirilen ritüel eylemlerin kozmogonik konteksti şüphesizdir. Kepçenin (kaşık, çömçe) Eski Çağ insanlarında, fal veya kutsal kaşık aparatlarından ziyade, daha çok sembol statüsüne sahip olduğu izlenimleri çoğalıyor. Onlar kozmogonik mitolojinin yığınları olarak nitelendirilen folklor metinlerinde şekil alırlar ve muhtemelen ilk yaratının aracı olarak rol oynarlar. Sonunda ayrı türden fonetik kök olan kam/ham sözcüğünün keşişin tarifi için kullanıldığı gibi onun özelliği için de kullanıldığına dikkat çekmek gerekir.

Ural geleneğinde, kepçe ve kaşığın dünyanın düzenlenmesinde veya yaratılış aracı olarak kullanıldığını belirten metinler yok. Ama Selkup şamanlarının uygulamaları, Türk dünyasıyla eski bağların, aktarımlarla, birtakım yeniliklerle birlikte döndüğüne şahitlik eder. Selkup folklorunda ilginç konular vardır. Hikâyenin kahramanı çekiçle kovaya vurur ve bu iki enstrüment "şoka"ya yani demir savaşçıya döner (bu amaç için balta ve kepçe kullanılabilirdi). G. İ. Pelih tarafından incelenen Selkup Şamanları koleksiyonlarından birinde, şaman kürek kemiği ve

35 Pekarskiy, *Slovar...*, s. 3291-3292.

çekici; "sola" ve "şaka" vardı[36]. Selkup folklorunda, Altay mitolojisindeki Erlik'e benzeyen, "Kuet", onun hizmetkârları ve bu yaratı eyleminde kepçe/çömçe adları geçiyor. Bununla birlikte, muhtemelen, burada başrolü, şamanlıkla bağlantısı iyi bilinen, demirci aracı olan çekiç oynamaktadır. Altay şamanı Ak-gaya maşa yerine parmaklarını, çekiç yerine de yumruğunu kullanarak elleriyle demir dövdü. Türk-Moğol dünyasında demircilik sanatı yer altı dünyasıyla bağlantılıdır (ilk demirci olarak ortaya çıkan Erlik'in betimlenmesinde, demircinin özellikleri hakkındaki sayısız anıları hatırlayalım). Yakutların inancında yer altı dünyasındaki ruhlara, bu ruhların türlerinden birisi olan, demircilerin koruyucu ruhu Kıday Bahsı önderlik ediyordu. Gelecekteki şamanların "kut" ruhu demir beşiğe yerleştirilir ve kuzey (yer altı) ihtiyar kadınları üç yıl onları emzirerek beslerler. Bundan sonra ise iyi şamanın kutu Kuday Bahsı'nın ateşinde büyür[37] (aynı zamanda demircilik sanatının yaratılış süreciyle yakın [akraba] sayıldığını hatırlayalım). Kırgızlar doğumlarda çadıra, demir dövmeye çadırda başlayan demirciyi çağırırlardı[38].

Kullandığımız materyaller, mutfak eşyalarının (kaşık, kepçe, çömçe, kürek kemiği) dünyanın yaratılışı-düzenlenişi eylemlerini betimleyen, ritüel metinlerde olduğu kadar folklor metinlerinde de esaslı rolü oynadığını göstermektedir. Şaman geleneğinde onun yardımıyla ritüel bereketlilik (dölleme, besleme, ekme), fala bakma gerçekleştirildi. Muhtemelen, Ural-Altay şamanizmindeki bu vasıtaların rolünü şimdiye kadar önemsemedik. Onların aldatıcı basitliği ve sıradanlığı mitoloji yaratan durumların zenginliğiyle semantik planda döner. Kayın ağacından yapılan çömçenin kulpu içine (vasıtaların bu tipi için genel

36 G. İ. Pelih, "Materialı po Selkupskomu Şamanstvu", *Etnografiya Severnoy Azii* (Г. И. Пелих, "Материалы по селькупскому шаманству", *Этнография Северной Азии*), Novosibirsk 1980, s. 48-50.

37 V. İ. Verbitskiy, *Mirosozertsanie Sibirskih İnorodtsev* (В. И. Вербицкий, *Миросозерцание сибирских инородцев*), s. 347; Alekseev, *Şamanizm...*, s. 52, 103. Avestte (XXII, 7) chthonic karakterlerin sınanmasında kızarmış demirin adı geçer. A. K. Akişev, *İskusstvo i Mifologiya Saksov* (А. К. Акишев, *Искусство и мифология саксов*), s. 166.

38 S. M. Abramzon, "Rojdenie i Detstvo Kirgizskogo Rebenka", Cb. MAE (С. М. Абрамзон, "Рождение и детство киргизского ребенка", *Сб. МАЭ*), 1949, T. 12, s. 96.

karakter olarak) boncuk doldurulabilecek kovuklar yapılır ve çömçe çıngıraklı yapıya kavuşur (Lapin Nehri Mansileri)[39]. Geç dönem gelenekleri, kaşıkların ve çömçelerin şaman tokmağı sembolünü üstlendiği örnekler içerir. Böylece gelenek, muhtemelen, eski ve yeni özellikleri bağdaştırmaya, eski ve yarı unutulmuş özellikleri yeni işaret sistemine eklemeye çalışır.

Sibirya çobanlarının günlük eşyası olarak kullanılan karıştırıcıya da dikkat çekmek gerekiyor. A. V. Anohin, Altaylıların, içinde bir şeyler çalkalanan akaağaç kabuğundan yapılmış eşyalara ve karıştırıcıya, tutumları ve duygularıyla saygı duyduklarını kaydeder. Aynı zamanda karıştırıcı Altay Türklerinde kımız çalkalamak için kullanılan eşyanın adıdır ve gece balık avlamada kullanılan, yanan kabuk eklenen bu ikiye bölünmüş sopa ilgi çekicidir. Bu iki eşya muhtemelen bölünmüş ucun manasını birleştirir[40]. Karıştırıcı, Teleüt şamanın ayin metninde, dünyevi yolculuğun ruhlardan birine hitabında dile getirilir;

> Ay denizi sallayarak - heyecanlandı,
> Beyaz köpük attı,
> Güçlü kavak kökünden söküldü,
> Ve kökleri yukarı çevrildi,
> Baba (benim) Soo-kan, Kayrakan[41].

Altay şiirinde ağaçları kökünden söken ve onları ters çeviren tuhaf kişilikler hakkındaki konularla çok karşılaşılır. Ongon ve Töslerde baş aşağı dönmüş ağaçlar çok iyi bilinir. İyi dilekte bulunulan düğün metninde, karıştırıcı ile ağaç denk tutulur;

> Beyaz kayın ağacı karıştırıcı olsun.

Böylece ay (süt) denizinin, ters dönmüş ağaçla karıştırıldığını varsaymak mümkündür. Ağaçtan kökleriyle bahsedilmesi,

39 Gemuev, Sagalaev, *Religiya Naroda Mansi...*, s. 25.

40 A. V. Anohin, "Materialı po Şamanstvu...", s. 31-32; V. İ. Verbitskiy, *Slovar Altayskogo i Aladagskogo Nareçiy Turkskogo Yazıka* (В. И. Вербицкий, *Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка*), Kazan 1884, s. 280. Buryatlarda, Geser, Batı Tentrilerin ata ebeveyninden dört denizi sakinleştiren dört sopa alır. D. A. Burçina, D. D. Gomboin, A. İ. Ulanov, "Nebojiteli v Uligerah", *Buryatskiy Folklor* (Д. А. Бурчина, Д. Д. Гомбоин, А. И. Уланов, "Небожители в улигерах", *Бурятский фольклор*), Ulan-Ede 1975, s. 26.

41 Direnkova, "Materialı po Şamanstvu...", s. 128.

anlaşılan, bu oluşumu bütünlüğün sembolik düşüncesi olarak verir, onu dünya ekseni kavramına yükseltir (hayat ağacı, hayat dağı). Karıştırıcıyla eksenin özdeşliğine ilk olarak, dünya okyanusunun karışması motifinin muhtemel kaynağına işaret eden G. N. Potanin dikkat çeker[42]. Eski Hint-İran motifinde dünyanın yaratılmasının, karıştırma motifiyle olduğu düşünülür, fakat Altay mitolojisinin görüntüsüne en uygun tema, dünya dağının ayran okyanusu için kullanıldığı Hint mitolojisidir. Ancak, parmaklarla, mızrakla, karıştırıcıyla okyanus suyunun karıştırılarak dünyanın yaratılması motifi Asya geleneklerinin bir kısmında bilinir ve bu Altay motifleri de Hint kaynaklı değildir[43]. Türkler bu motifi, mitolojilerinde hem süt okyanusunun hem de rüzgârın esmesiyle bu okyanusun karıştığının bilindiği Moğollardan almış olabilirler. Altay mitolojisinde, ilk okyanusun üzerinde bulunan iki varlıktan birisinin üfürdüğü ve bununla rüzgâr oluşturduğuna dair bir detay daha vardır.

Ural halklarının karıştırılan okyanus motifi bulunmamaktadır, ancak Mansi mitolojileri birtakım işaretler bakımından Hint-İran mitolojileriyle karşılaştırılabilir. Biz kısmen "ateş seli" motifini, kozmogonik süreçteki ateş ve suyun mücadelesini göz önüne alırız[44]. Benzer varsayımlar Evenklerde de tespit edildi[45]. Ancak yayık okyanus motifinin olası benzerlik çemberi dikkate değer biçimde genişletilmiş oluyor. Yakut mitolojisinde şu konu bilinir. Deniz altında olan Ürün Ayıı Toyin yüzen köpüğü gördü (muhtemelen yayığın karıştırılması sonucu ortaya çıkar). Köpük, şimdiye kadar gizli olarak bulunan ve denizin dibindeki yerde yaşayan şeytan oldu. Gök tanrının emriyle şeytan dipten genişleyen ve sertleşen toprak parçası taşıdı.

42 G. N. Potanin, *Vostoçnıe Motivı v Srednevekovom Evropeyskom Epose* (Г. Н. Потанин, *Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе*), Moskova 1899, s. 128.

43 Akişev, *İskusstvo i Mifologiya...*, s. 58; Mifı Narodov Mira, T. 2, s. 249; T. 1, s. 536.

44 V. B. Yaşin, "O vozmojnıh İstokah Nekotorıh Obugorskih i Kosmologiçeskih Predstavleniy", *İstoçniki po istorii Zapadnoy Sibiri: İstoriya i Arheologii* (В. Б. Яшин, "О возможных истоках некоторых обугорских и космологических представлений", *Источники по истории Западной Сибири: История и археологии*), Omsk 1987, s. 102-116.

45 *Mifı Narodov Mira*, T. 2, s. 249.

Açık benzerlik Japon mitolojisinde de bulunuyor: Takımadaları, ilk erkek ve ilk kadının sahip olduğu mızrakla okyanus suyunun karıştırılması sırasında köpükten oluşmuştur[46]. Türk sözlüğü öz itibariyle yayık motifinin dünyanın yaratılması motifiyle bağlantılı olduğunu düşünmemize imkân sağlıyor (yay:yaz; ya:y-sallanmak, sallamak, çalkalamak; ya:y-genişlemek, dağıtmak)[47].

Kullandığımız materyaller çelişkili, parça parça ve eksik, onlar herhangi bir kesin görüş vermiyorlar, ama araştırmanın muhtemel perspektifini betimliyorlar. Bununla birlikte materyallerle tanışma, Ural-Altay geleneğindeki asa, kepçe, kürek kemiği motiflerinin tesadüfi olmadığı duyumunu oluşturuyor. Kozmogonik konularda bu vasıtalar, ilk kaos-okyanusun ayrılması, onun niceliksel olarak farklı parçalarının ortaya çıkması için kullanılıyor (kepçeyle suyun bölünmesi, kürek kemiği ile dağ veya yerin bölünmesi). Kozmogonik versiyonların kökenindeki farklılıkların, paralel varlık olduğu varsayılır. Ancak bu versiyonlarda, dünyayı doğuran farklı teknolojik işlemlerin, geçmiş yegâneliğin bölünmesi manasına geldiğini kaydetmemek olmaz (dünyanın yaratıcı-kardeşlerinin karşılıklı ayrılması, bu süreci yansıtır gibidir).

46 *Mifi Narodov Mira*, T. 1, s. 479; H. G. Koroglı, "Mifı, Legendı i Predaniya Narodov Sibiri", *Folklornoe Nasledie Narodov Sibiri i Dalnego Vostoka* (Х. Г. Короглы, "Мифы, легенды и предания народов Сибири", *Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока*), Gorno-Altay 1988, s. 108.

47 *Etimologiçeskiy Slovar Turkskih Yazıkov* (*Этимологический словарь тюркских языков*), Moskova 1989, s. 75-76.

UMAY VE KALTAŞ

Ural-Altay toplumunda, Ana-Tanrıça karakterinin, bazen detaylarıyla birbirine benzer, bazen de birbirinden oldukça farklı olan çeşitli tasavvurları vardır. Şüphesiz bu karakterin önemi, onun insanların yaşam ve ölümünü kontrol etmesi olup, bununla o, gök tanrının fonksiyonunun bir kısmını üstlenmiş gibidir. Özellikle bununla bağlantılı olarak, dünyaya arkaik bakış açısı için çok önemli olan merhamet, acıma, himaye, yardım konuları ortaya çıkar ve bunlar içtenlikle ve samimiyetle yapılır. Elbette, ana-tanrıça karakterinin şekillenmesi onun özüyle, hayat veren fonksiyonuyla belirlenmiştir. Bu yüzden o, en farklı halklarda olduğu kadar, komşu bölgelerde ve kültür tarihinin ve etnogenetik sınırların kesiştiği bölgelerde yaşayan halklarda yeteri kadar aynilik gösterir. Bununla birlikte tipolojik benzer özellikler ana-tanrıçanın görevleri doğrultusunda kolayca bulunuyorsa, o zaman muhtemel etkileşimin izleri ve görüntünün kaynağının tüm alanı, mitolojik ritüel biyografinin detaylarının ilk görünümüne, özelliklerine ve önemine yansımalıdır. Elbette, benzerliklerin incelenmesinde her şeyi ele almak yanlıştır: Bu güvenli ama kısa yol, aynı zamanda, açık benimsemelerin sıralanmasıdır. Öyle görünüyor ki, Ural ve Altay mitolojisinin daha derin anlamına giden yol, sadece onlar arasındaki temas noktasında değil, aynı zamanda, daha derin mitolojik ilişkilerin kurulmasında yatıyor.

Ana-tanrıçanın Ural ve Altay versiyonlarını karşılaştırma, belirli iki karakterden başlatılabilir. Onlardan her birinin sureti iyi hazırlanmış ve dünya haritasının kendi özüne iyice işlenmiştir.

Türk-Ogurların benzerlikleri arasında iki tanrıça "Umay ve Kaltaş"ın yakınlığı öne çıkar. Bu benzerliğin doğasını açıklamaya ve belirlemeye çalışalım, ne kadar mümkün, sistematik

karakter uygunluğuna sahip mi? Hepsinden önce onların fonksiyonlarını, tapınaktaki yerlerini, konumlarını ve şahsiyetlerini inceleyelim.

Umay (Imay, May-ene, Bayana, Payana); eski Türk dönemi kaynaklarında bulduğumuz tanrıdır. Eski Türk anıtlarında bu tanrıçadan sıklıkla bahsedilmemesine rağmen o, olağanüstü yüksek bir statüye sahiptir. S. G. Klyaştornıy; Kültigin anıtının büyük bir kısmında; evli tanrı çift "Tengri ve Umay" hakkında ve insanların dünyasında ortaya çıkan kral çiftin dünyevi hipostazı ile ilgili mitoloji için açık işaretler bulunduğunu söyler[48]. Türk devletinin yıkılmasından sonraki "karanlık çağlar", büyük boy birliklerinin dağılma zamanı, göçler, savaşlar ve bağımsızlık gibi olaylar panteonların ve bir bütün olarak Türk mitolojisinin yeniden arkaikleşmesini sağladı. Yeryüzündeki insanların koruyucusu gök ana, artık kendi dünyevi yansıması olan "evli kağan çifte" sahip değil. Daha sonraki gelenekte Umay karakteri küçültülmüş, ancak yine de tanrıçaya, Altay Türklerinde olduğu gibi onun komşuları Minusinsk Türklerinde de saygı gösterilir. Ancak onun gök tanrı Ülgen ile (eski Türk tengrisiyle tamamen denk) bağlantısı vardır. V. Dioseg'in bilgilerine göre Altay şaman tablosunda gök tanrıya yol şu şekildedir. Şaman, ağacın tepesinden beyaz ve mavi bir iple iner (sarkıtılan mavi ipek, mavi Ülgen'in; sarkıtılan beyaz ipek, beyaz Ülgen'in). Bu yol şamanı "Beyaz Ülgen"in ve "Zengin Umay"ın yaşadığı ağaç alaçıka, keçe ve ağaçtan yapılan çadıra getirir[49]. Ancak, şaman folklorundaki Umay ismi ve karakteri izole edilmiş bir konuma sahip olup tanrılar ve ruhlar arasındaki akrabalık bağı sisteminden çıkar. Onun, Od İce (ateşin sahibi) ile bağının gerçekten ne olduğunu belirleyebilir miyiz? Çünkü Hakasların düşüncesinde onlar kız kardeştiler. Hakas şamanı, hem ev ocağının sahibine hem de Umay'a ikramda bulunur[50].

48 S. G. Klyaştornıy, "Mifologiçeskie Sujetı v Drevneturkskih Pamyatnikah", *Turkologiçeskiy Sbornik 1977* (С. Г. Кляшторный, "Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках", *Тюркологический сборник 1977*), Moskova 1981, s. 133.

49 V. Dioszegi, "Pre-islamic Shamanism of the Baraba Turks and some Ethnogenetic Conclusions", *Shamanism in Siberia*, Budapeşte 1978, s. 118.

50 L. P. Potapov, "Umay - Bojestvo Drevnih Turkov v Svete Etnografiçeskih Dannıh", *Turkologiçeskiy sbornik 1972* (Л. П. Потапов, "Умай - божество

Ob Ogurların mitolojik ritüel geleneğinde ana-tanrıça başrolünü Kaltaş (Kaltaş-ekva, Yoli-torum-şan, Kaltaş-şan-torum [Mansiler]; Puhos, Anki-pugos [Hantlar]) oynar. Mansilerin mitolojisinde Kaltaş, gök tanrı Numi-Torum'un karısı veya kız kardeşidir. Yoli-torum-şan'ın dünyanın yaratılmasında inisiyatif kullandığından bazen bahsedilir (Altay mitolojisinde Ak-ene, Beyaz-ana, Kurbustan'a dünyayı yaratmayı öğretiyor). Kaltaş'ın iki kız kardeşi vardı; Hotal-ekva: güneş tanrıçası ve Hay-ekva: ateş tanrıçası[51]. Bu suretle iki gelenekte de temel görevlerinin yanı sıra (yeryüzünde yaşayan neslin devamı, annelerin ve bebeklerin himayesi) ana-tanrıçanın, temizlenmenin, yenilenmenin, ölüm ve doğumun evrensel simgesi olan ateşle bağı vardır. Muhtemelen, Türk geleneğinde evin ocağıyla ilişkili olarak, güneşin doğasına sahip olan Umay'ın diğer gök akrabalarının da anıları vardır.

Kaltaş'ın kutsal gökle, ışıkla, güneşle bağlantısının olduğuna, onun karakteristik özellikleri şahitlik eder. Örneğin; Vogulsk tanrısı Kualtıssan-torum'un karakteri efsanevi idol Altın kadın, onun adına eklenen sorni "altın" sıfatının doğrudan çevirisiyle ilişkili olabilir. Mansi folklorunda Kaltaş, şafak vaktiyle yakınlaşır[52]. Altın "aydınlık" ana-tanrıça göğün karısının karakteriyle tamamen uygunluk gösterir. Mansi folklor metinlerinde Numi-Torum'un genel sıfatları "aydınlık", "altın", "ak", "altın gök ışık"; kutsallık (yalpın ma) ise "Numi-Torum atanın muhteşem altın bitkili yeri var, altın bitkili kutsal yeri var" şeklinde karakterize edilir[53].

Aynı fikirlerin geliştirilmesini Vahov Hantlarının inançlarında da görüyoruz. Onlar, tanrının yurduna seyahat eden şamanın, hiçbir yerde olmadığı kadar huzurlu bir bölgeye ulaştığına inanırlardı. Hant tapınağının gök tanrılarından birisi olan "Sange"; "aydınlık", "beyazlık" olarak tercüme edilir. Hant mitolojisinde

древних тюрков в свете этнографических данных", *Тюркологический сборник 1972*), Moskova 1973, s. 270-271; V. Y. Butanaev, "Kult Bogini Umay u Hakasov", *Etnografiya Narodov Sibiri* (В. Я. Бутанаев, "Культ богини Умай у хакасов", *Этнография народов Сибири*), Novosibirsk 1984, s. 93.

51 *Mifi Narodov Mira*, T. 1, s. 617.

52 N. S. Trubeцkoy, "K voprosu o Zolotoy Babe", *Etnografiçeskoe Obozrenie* (Н. С. Трубецкой, "К вопросу о Золотой бабе", *Этнографическое обозрение*), 1906, Kn. 1-2, s. 50-65; K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, Porvoo 1922, Bd 2, s. 179.

53 Karjalainen, *Die Religion...*, s. 171-176; B. Munkacsi, "Die Weltgottheiten der Wogulischen Mythologic", *Keteti Szemle*, 1907, Bd 8, s. 102.

çocukları getiren Pugos-lung (Torum-anki) aynı zamanda hayat veren ışıkla ilişkili olabilir. Vahov Hantları, onun, güneş ışığının yardımıyla çocukları yeryüzüne gönderdiğine inanırlardı (Moğol mitolojisinde bilinen bir konu: Alan-Goa, çadırın, gök ateşin ve ocak ateşinin paralelliği doğrultusunda kurulan duman deliğinden giren güneş ışığından hamile kalır)[54].

Sayan-Altay Türklerinin gök tanrısı ışık saçan gök küreyle bağlantılıdır. Mavi ve beyazın yanında Ülgen'in geleneksel sıfatlarından birisi de "sustug" ışık saçandır. Şaman resimlerinde Ülgen, ışıklı, güneş kafalı olarak resmedilir. Onunla ilgili olarak, karmaşık ve güneş ışığı şeklinde saçları olan fenomenin yer aldığı Okunev (Güney Sibiryada MÖ 2000 yılına uzanan bir arkeolojik kültür) taş tabletlerindeki resimler akla gelir[55]. Güneş ışığı, Altay geleneğinde çocukların doğması ve hayvanın yavrulaması için gerekli olan "sus", yani herhangi bir hayatın başlangıcının habercisi olarak kabul edilir.

Altay ve Hakasların folklor metinlerinde Umay'ın gök küredeki konumunu belirten izler yetersiz, aynı şekilde tanrıçanın yeteri kadar tasviri yoktur (Ob Ogurların ikonografisinin, tanrıların ve ruhların heykellerinde oldukça çok olduğunu, Kaltaş'ın tahta heykelinin olmadığını, ancak onun paçavra kukla görüntüsünün yeteri kadar olduğunu belirtebiliriz). Umay karakterindeki gök bileşeni, aynı zamanda mitolojik ritüel uygulamaların birçok detayına tanıklık eder. Hakaslar, tılsımın "hurun Imay", kendisine tanrıçayı ak gökten çektiğine inanıyorlardı. Umay'ın sembolü olarak diğerlerinin yanı sıra altın, gümüş, beyaz ve yeşil olan gerçek dışı iplikler vardı. Bu durumda iplik hayat veren güneş ışığıyla ilişkilidir. Muhtemelen, ışık, göğe giden yollar, Yakut töreninde

54 B. M. Kulemzin, *Priroda i Çelovek v Predstavleniyah Hantov* (В. М. Кулемзин, *Природа и человек в представлениях хантов*), Tomsk 1984, s. 172; M. B. Şatilov, "Vahovskie ostäki", *Tr. Tomskogo Kraevogo Muzeya* (М. Б. Шатилов, "Ваховские остяки", *Тр. Томского краевого музея*), 1931, T. 4, s. 100-101; S. Y. Nekludov, *Geroiçeskiy Epos Mongolskih Narodov* (С. Ю. Неклюдов, *Героический эпос монгольских народов*), Moskova 1984, s. 120.

55 E. L. Lvova, İ. V. Oktyabrskaya, A. M. Sagalaev, M. S. Usmanova, *Traditsionnoe Mirovozzrenie Turkov Yujnoy Sibiri: Prostranstvo i Vremya. Veşçnıy Mir* (Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова, *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир*), Novosibirsk 1988, s. 83.

kısırlığa karşı yöneltilen ip rolünü oynuyordu. Bu törende şamana hepsi de beyaz giyinmiş, dokuz namuslu kız ve dokuz masum, suçsuz erkek yardım ediyordu. Onlar şamanla birlikte at kılından yapılan alacalı ipin arkasından tutuyorlardı. Şaman, doğuya (yukarıya, göğe), tanrıça Ayısıt'ın yaşadığı yere (Yakut mitolojisinde o, Umay'ın karşılığıdır) gönderildi. Bundan başka, Umay'ın yukarı kutsal küreye dâhil edilmesi hakkında bir detaydan daha bahsedilir. Hakaslar, hasta çocukları korumak için düzenli olarak besledikleri "Obur Imay, Çeek Imay'ın kuklasını yaparlardı. Bu kukla gece çadırı aydınlatır ve kötü niyetli şamanın, çocuğun ruhunu hırsızlamasına izin vermezdi[56].

Gök tanrı için evrensel güneş sembolü, tanrıçanın saçları (ışıklar) detayından ortaya çıkıyor. May-ene, muhtemelen, tanrıçanın çok önemli aracı olarak vurgulanan klişeleşmiş saç tarağı ifadesi ile ortaya çıkıyor. Görünüşe göre Umay'ın saç sembolü, gerçek olmayan iplik görevindeydi. G. N. Potanin arşivinde, Umay hakkında şöyle bir betimleme vardır (kayıt muhtemelen, A. V. Anohin tarafından Altay'da 1913 yılında yapılmış).

> Beyaz süt gölünden içen,
> Surun dağında beslenen,
> Başı taraklı May-ene,
> Kıvırcık saçlı Bay-kutken[57],
> Altın tarağı tutan,
> Bacak bacak üstüne atarak oturan,
> Altın saçlı May-ene.

Vogul folklorundaki karakterlerden birisi olan Kaltaş, genç ve güzel bir kadındır. Altın Kaltaş kendi saç örgülerini çözdüğü zaman, onlar (saçların çözülmesi ve toplanması sembolü) kaynağıyla birlikte Ob Nehri'nin dalgalandığı gibi sallanır, saç örgüsünden gün ışığı yok olur ve ay ışığı ortaya çıkar. Burada ışıklar-saçlar, yer ve göğü bağlayan mecazi anlamı gerçekleştirir ve bu düşüncede onlar, dikey boşluğa: hayat ağacına ve nehre benzerler. Mansilerin şarkısında, Kaltaş'ın saç örgülerinden

56 Butanaev, "Kult Bogini..., s. 96,104; P. A. Sleptsov, *Traditsionnaya Semya i Obryadnost u Yakutov (XIX-Naçalo XX v.)* (П. А. Слепцов, *Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX - начало XX в)*), Yakut 1989, s. 86.

57 Kutken: besleyen, koruyan (gütmek).

biriyle canlı samuru çıkardığı, diğeriyle de kunduzu indirdiği zikredilir[58]. Tanrıçanın örgüleri, gökten yere kadar inen, Vogul folklorundaki Numi-Torum'un gökten yere indirdiği ve farklı kişileri yukarıya çıkardığı demir zincirin karşılığı olarak düşünülebilir. Demir zincir, tamamıyla tanrının mecazi saç örgüsü olabilir (Ostak kahramanlık destanının geleneksel karakterleri "kosat kahramanları").

Göğün hakimleriyle bağlantılı desteğe, yardıma yöneltilen mitolojik ritüel uygulamalarda, onların dış görünüşlerinin özellikleri ve detayları tamamen dünyevi ve sıradanlığa uygun olmalıydı. Bu uyumları Sayan-Altay ve Batı Sibirya taygaları halklarının saç örgüsü süslemelerinde bulmak mümkündür. Örneğin; evlilik çağına ulaşan Telengit kızlarında saçlar, boncuklardan, deniz kabuğundan (Umay'ın sembollerinden birisi), eğrilmiş ipek iplikten yapılan süslemelerle birlikte örülürdü[59]. Ob Ogurlarda kadınların saç örgüsü süslemeleri arasında kısmen "örgünün tepe varlığı" ismini alan metalik kuş (kuzgun, atmaca, horoz) tasviri yaygındı. Bu tasvirler kadının ölümünden sonra onun göğsüne konulurdu, bu da döküm metalden figürlere verdikleri öneme şahitlik eder. Muhtemelen, bu tasvirler hayat döngüsü kavramıyla bir şekilde bağlantılıdır. Çünkü göğüs, bağır ve koltuk altı mitolojik anatomide, kutsallık taşıyan gök fikriyle, fizyolojik tabanın kirlerinden arınmayla doğrudan bağlantılıdır.

Aynı şekilde V. N. Çernetsov, ölünün göğsünün arkasına iki yılan, iki kurbağa, iki atmaca ve iki kuzgun tasvirinin koyulduğunu tespit etti. Tüm bu varlıklar, mitolojik evrenin farklı alanlarına işaret etmektedir. Aynı şekilde tayga sakinlerinin hayvan şekilli metal süslemelere ilgi duyduğu, eski şehir kalıntılarındaki buluntuların çokluğundan anlaşılmaktadır. Kintusov çadırlarında kızlar, eski şehir kalıntılarının yakınında, kültür tabakasının su tarafından aşındırıldığı nehir kenarında bulunan süslemeleri, saç örgülerine takıyorlardı.

58 Karjalainen, *Die Religion...*, s. 176.

59 V. P. Dyakonova, "Etnokulturnıe Paralleli k Traditsionnım Priçeskam Telengitov", *Problemı Etnogeneza i Etniçeskoy İstorii Aborigenov Sibiri* (В. П. Дьяконова, "Этнокультурные параллели к традиционным прическам теленгитов", *Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири*), Kemerovo 1986, s. 35.

Saç örgüleri, Ural dünyasında çok yayılan metal insan şeklindeki tasvirlerde önemli detay olarak göze çarpar. Örneğin; A. A. Spitsın'ın atlasında iki kadın tasviri vardır; tasvirlerden birisinde beş yapraklı taç (?) mevcutken, ikincisinde kadın saç örgülüdür. Birçok figürün saçaklı şerit hâlinde işlendiği kendine özgü örgü motifi olan "sulde", şeritli saç örgülerini tasvir eder gibidir[60]. Ogur kuklaları "ittermalar", onların Samoyedlerde benzerleri ve Hakaslardaki fetiş-ağaçlar saç örgülerine sahiptirler. Üstelik bu son fenomende saç örgüleri, bu özlü figürlerin çoğunlukla yegâne antropomorfizm özellikleriyle ortaya çıkar.

Elbette, saç örgülerinden dolayı onların hepsini Kaltaş'ın ve Umay'ın tasviri olarak belirtmek için elimizde yeteri kadar delil yoktur (Kaltaş'ın oğlu Mir-susne-hum'un karakteristik özelliği; doğan güneşin saçlı prensi; Mir-susne-hum saçlarını saldığı zaman, yedi katlı Ob nehri kaynağının birine toplanır)[61].

İki gelenekte de ana-tanrıça, kutsal gökle yeryüzünde yeni hayatın ortaya çıkmasını onaylayan kendi küresiyle ilişkilendirilir. Ama tanrıçanın sıfatı bununla bitmiyor. Aksine, sürekli hem göğe hem de yere çekilerek iki kola ayrıldığını, yerel ve chthonic figürlerdeki tanrıçaya dönüştürüldüğünü keşfediyoruz. S. Y. Nekludov'un kaydettiğine göre, gelecek nesli koruyan (ve bu yüzden hayatı sürdüren) ana-tanrıça için, doğal dönüşümün tersine, hem olumlu hem de olumsuz düşünceyle; onun, bir yandan çocukları verdiğini diğer yandan da aldığını (kaçırdığı veya yok ettiğini) söylemek gerekir[62].

Mansi folklorunda ana-tanrıça "yer altı ana", "toprak ana" olarak adlandırılır. Gerçekten de birtakım konularda o, verimli bir başlangıç örneği olarak yerle ilişkilidir. Mansilerin mitolojisi, Kaltaş-ekva'nın tanrı eşi olarak gökten düştüğü motifinden

60 V. N. Çernetsov, "Predstavleniya o Duşe u Obskih Ugrov", *Tr. İE AN SSSR* (В. Н. Чернецов, "Представления о душе у обских угров", *Тр. ИЭ АН СССР*), 1959, T. 51, s. 139; B. Gorodkov, "Poezdka v Salımskiy Kray", *Ejegodnik Tobolskogo Gubernskogo Muzeya* (Б. Городков, "Поездка в Салымский край", *Ежегодник Тобольского губернского музея*), 1913, Vıp. 21, s. 54; A. A. Spitsın, *Şamanskie İzobrajeniya*, s. 53; *Finno-Ugrı i Baltı v Epohu Srednevekovya* (*Финно-угры и балты в эпоху средневековья*), Moskova 1987, Tabl. LXXXII, res. 3, 4; tabl., LCVII, res. 2, 3, 9.

61 Karjalainen, *Die Religion...*, s. 192.

62 Nekludov, *Geroiçeskiy Epos...*, s. 118.

bahseder. Tanrıça, onun yerel isimlerinden birisi olan "Savk nehrinin tepesi dağ kadını"nda yansıtılan dağa yerleşir. Kond nehrindeki "İhtiyar Taş Kadın" ibadet kayaları, Sartınye köyündeki kadın figürüne benzeyen kayalar, Poluden dağında duran taşlar gibi, Ob Ogurlarda bu kaydedilenler dağların, kayaların, taşların kutsal olarak kabul edilmesinin işaretidir[63]. Tanrıça Umay'ın yerle bağı, Hakasların, "kadın, taş heykel 'iney tas'a kurban götürerek kısırlıktan kurtulabileceği", düşüncesinden dolayı kısmen gerçekleşmiştir[64]. Kendi dünyevi dönüşümünde ana-tanrıça karakteri bir yandan, kayanın, taş heykelin boyutuna kadar küçülebilirken diğer yandan dağ boyutuna kadar büyüyebilir. Son varyant oldukça ilginçtir.

Ana-tanrıçanın en belirgin düalizm özelliği Hakas kültüründe ortaya çıkar. Ana-tanrıça bir taraftan beyaz bulutların arasında, gökte yer alan tanrıça, diğer taraftan mağaraların sahibesidir. Koruyucu ruh Imay, Sayan'da bir yerde, Imay-tahsıl dağında yaşar. Bu dağın kendi yaşlı sahibesinin olması dikkate değerdir. Bununla gelenek, ilahî çifti "yeniden canlandırmaya" çalışmaktadır (Şaman folklorundan ilham alan Budizm ikonografisi tasvirlerinde; mağaranın girişinde oturan, etrafı kuşlarla ve vahşi hayvanlarla çevrilmiş kel beyaz ihtiyar, bizi doğrudan nikâhi-döllenme sembolüne götürmektedir). Şaman gelecekteki bebeğin ruhu için dağa yönelir:

> Altın kapılarını aç lütfen, Imay-tahsıl!
> Sol omuzumda beyaz kurbanlık kuzu getirdim,
> Aç lütfen altın kale kapını, Imay-tahsıl!
> İzin ver tapınağına girmeme Imay-tahsıl![65]

Bu dağda, gelecekteki bebeklerin ruhunun bulunduğu beşikler asılı durmaktadır. Dağın, hayat gücünün kaynağıyla tam özdeşleşmiş olduğunu söylemek mümkündür. Güney Sibirya folklorunda, kışın veya gece dağa toplanan, ilkbaharda/sabahleyin ise

63 *Mifi Narodov Mira*, T. 1, s. 617; Z. P. Sokolova, "Perejitki Religioznıh Verovaniy u Obskih Ugrov", *Religioznıe predstavleniya i Obryadı Narodov Sibiri v XIX - naçale XX v.* (З. П. Соколова, "Пережитки религиозных верований у обских угров", *Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX в.*), Leningrad 1971, s. 223; Karjalainen, *Die Religion...*, s. 41-42.

64 Butanaev, "Kult Bogini Umay...", s. 98.

65 Butanaev, "Kult Bogini Umay...", s. 96.

oradan açılan kapıdan çıkan av hayvanlarının ve kuşların bulunduğu hikâyeler çoktur. Kutsal doğum dağları, hayat veren ve onu yok eden, hayat enerjisinin kaynağıdırlar.

Altay destanının versiyonlarından birisinde "Altay Buçıy" bölümü var. Kahraman belaya düştüğü zaman, atı Temiçi-eren, Altay'a Ak-tayga dağına koşar; üç yıl Ak-tayga dağının etrafında koşarak fırıl fırıl döner, üç yılın sonunda kapı açılır. Ak saçlı, beyaz elbiseli Ak ihtiyar kadın (Ak-emegen) altın asasına dayanarak çıkar. Altay Buçıy'ı yaşatmak için ihtiyar kadın göğe Ak-Burhan'a (Ülgen'in yerini alan karakter) yönelir. Gök tanrı, ihtiyar kadını "Beyaz Altay'ın Ruhu Ak-emegen" olarak adlandırır. Bundan başka ihtiyar kadın Altay Buçıy'ın annesi olur[66]. İki hikâyenin de yakınlığı tesadüfi değildir. Hakaslar Umay'ı tamamıyla gümüş saçlı ihtiyar kadın olarak düşünüyorlardı. Teleütler, Şorlar ve Sagaylar arasında, Umay'ın uzun beyaz, kızılımsı saçlı, uzun beyaz elbiseli kadın olduğu fikri yaygındı[67].

Umay ve mağaraların ilişkisinin Türk dünyasının farklı kesimleri için gerçekliği çok daha eskidir. Yerliler, Umay'ın Narın şehrinin yanında bulunan Çar dağlarındaki mağaralarda ortaya çıktığına ve sıradan insanların bu mağaraya giremediklerine inanıyorlardı[68]. Oş şehrindeki Süleyman Dağı da uzun zamandan beri kısırlıktan kurtulmak isteyen kadınlar tarafından ziyaret edilir. Mağaralarla olan bu ilişki Hakaslarda ve Buryatlarda da bilinir. Mağara-Umay, ilahî merkezin tüm özelliklerine sahiptir. Dağdaki bu bulgu, Umay'a chthonic bir karakter atfedileceği anlamına gelmez, çünkü dağ, hâlâ tüm chthonic izleriyle göğe kadar uzanan alanda, merkezî yer üstü dikeyi fikrini içerir[69].

66 N. Y. Nikiforov, *Anosskiy Sbornik* (Н. Я. Никифоров, *Аносский сборник*), Omsk 1915, s. 15-17.

67 Butanaev, "Kult Bogini Umay...", s. 94; V. P. Dyakonova, "Nekotorıe Etnokulturnıe Paralleli v Şamanstve Turkoyazıçnıh Narodov Sayano-Altaya", *Etnokulturnıe Kontaktı Narodov Sibiri* (В. П. Дьяконова, "Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая", *Этнокультурные контакты народов Сибири*), Leningrad 1984, s. 44.

68 S. M. Abramzon, "Rojdenie i Detstvo Kirgizskogo Rebenka", *Sb. MAE* (С. М. Абрамзон, "Рождение и детство киргизского ребенка", *Сб. МАЭ*), 1949, T. 12, s. 82.

69 S. Y. Nekludov, "Mifologiya Turkskih i Mongolskih Narodov", *Turkologiçeskiy Sbornik. 1977* (С. Ю. Неклюдов, "Мифология тюркских и монгольских народов", *Тюркологический сборник.* 1977), Moskova 1981, s. 200.

Ural halklarındaki dağ temaları, Güney Sibirya dağ kuşağı halklarındaki gibi bir gelişmeye sahip olamadı. Bununla birlikte yine de aralarında benzerlikler bulunur. Vasugan Hantlarının inançlarına göre şaman, "ilt" ruhunu elde etmek için tanrıça Pugos'a gider. Onun yolu yedi teraslı dağa, yedi deniz, yedi dağ ve yedi akağaç üzerinden geçer (muhtemelen, evrensel karaktere işaret eden yükselme veya derece). Pugos'un evinde ruhların bulunduğu yedi beşik asılıdır. Başka bilgilere göre; beşikler Pugos'un evinin altın çatısında asılıdır. Ana-tanrıçaya uygunluk gösteren yerel karakterin Vah nehrinde olduğu düşünülür ve orada, onun evinin çatısında gelecekteki bebeklerin ruhlarının bulunduğu beşikler asılıdır[70]. Samoyedlerin mitolojisi, benzer örnekler içerir. Selkuplar (dünyanın yatay bölünmesinin elementlerinin bulunduğu) göğün kendisinde (güneyde) ihtiyar kadın Ilıntı-kota'nın yaşadığına inanıyorlardı. O, içinde birçok odanın (şelçi mat şünçi) bulunduğu demir evde yaşıyordu.

Son detay, tabii ki, gerçek bir evin kuruluşuyla ilgili değil. Ana-tanrıçanın çok bileşenli evi, sürekli tekrarlayan özelliktedir. Örneğin; Umay'ın mağarası çok sayılı ve dar girişli özelliktedir. Selkup sözcüğü "şünçi": "boş in, iç" anlamına gelir, bu nedenle, tanrıçanın evi mağarayla veya boşlukla/boşluklarla denk tutulur. Selkup ihtiyar kadını, yeni doğan birisine, ilk beşik için kayın ağacı verir, son yolculuğunu yapan birisi için ise dağ selvisi verir, bu yüzden o, tam olarak hayat veren ve hayatı koruyan fonksiyona sahip olur. O, aynı zamanda şamana sıfatlarını verir, onun evinin önünde ise göğe giden bir merdiven vardır[71].

Sayan-Altay hikâyesine uygun olan daha ilginç efsane Hantların mitolojisinde bulunur. Onlar şamanın, hasta insanın ruhunu yakalarken kuğuya dönüştüğüne ve onunla (ruhla) göğe uçtuğuna inanıyorlardı. Orada, şaman, ruhu denizde yıkar, sonra ise yedi katlı orman evde bir ay uyuması için bırakır. Bundan sonra şaman, aslına döner[72]. Göletin, süt gölünün Altay geleneğinde sahibi Umay'dır. Süt gölü (süt-köl) göktedir ve orada şamanların doğan ruhları yıkanır, insanların ruhu temizlenir[73]. Göl ile

70 Karjalainen, *Die Religion...*, Bd 2, s. 307.

71 Prokofeva, *Starie Predstavleniya Selkupov...*, s. 113.

72 Karjalainen, *Die Religion...*, Bd 2, s. 307.

73 E. L. Lvova, İ. V. Oktyabrskaya, A. M. Sagalaev, M. S. Usmanova, *Traditsionnoe Mirovozzrenie Turkov Yujnoy Sibiri: Prostranstvo i Vremya. Veşçnıy Mir*, s. 123-124.

yan yana olan dünyanın Altay modelinde ağaçla, genellikle kayın ağacıyla ilişkili başka bir ilahî konu da yer alır (Altay destanında o, bazen kavakla yer değiştirir). Sayılan tüm nesneler: dağ, göl, ağaç, Ural-Altay mitolojisinde dünya modelinin semantik özünü oluşturan manzarayı şekillendirir. Anlaşılan, Hantların, ağaç gibi yedi katlı orman evi var, onu oluşturan kısımların sayısı ise göğün katlarının sayısı ile orantılıdır (aynı öneme sahip; Ural-Altay dünyasında başka "yedililer" sayılabilir; yedi dal, yedi kök, yedi ağaç ve....). Bu nedenle şaman, hastanın ruhunu onu iyileştiren ağaca yerleştirir. Mağaralı dağ ise hayat veren göğü sembolize eder. Bu, tanrıçanın evinin çatısına, ağacın tepesine (yüksek dallar) ruhlarla birlikte beşiğin yerleştirilmesini vurgular.

Toprak ana-tanrıça beyaz saçlı ihtiyar kadın olarak tasvir edilir. O, açıkça hayat veren, yaratıcı fonksiyona sahiptir (Umay'ın isimlerinden birisi Hakaslarda; Ulan-ah-ene: Ulu Beyaz Ana[74] ve Altay kozmogonik mitolojisinde Ak-ene: Beyaz Ana'dır). Ana-tanrıçanın vasıtaları arasında, asadan sürekli bahsedilir. Kaltaş, yedi köşeli kutsal asa üzerine uzun ömürlü kızları yedi çentikle işaretler. Kuzey Hantlarında Kaltaş, yeni doğan çocukları altınla süslenmiş, altınla işlenmiş yedi köşeli dala işaretleyerek onların hayat sürelerini belirler. Tanrıçanın elinde üst kısmına iplikten bağlar bulunan asa olabilir. İpliğe attığı düğümle o, insanın hayatının süresini belirler[75]. Ana-tanrıça her yerde altın, gümüş, demir beşikle ilişkilendirilir. Mansi mitolojisinde, yedi tanrıya hayat veren Ekva-pıriş, ihtiyar annenin salladığı gümüş beşiğin başında yedi gün yedi gece oturmaktadır (Kaltaş kastediliyor)[76].

Umay'ın doğurgan yerle doğrudan bağlantısı hakkında, onun isminin ilk anlamı olarak "kucak", "rahim", "bebeğin yeri" kelimeleri söylenir. Buryat dili diyalektlerinde mağaranın anlamı "anne karnı" (ehin umay) idi, böylece kadınlar mağaralara gelecek neslin verilmesini istemek için başvururlar[77]. "Kadının karnı"

74 Butanaev, "Kult Bogini Umay u Hakasov", s. 93.

75 V. N. Çernetsov, "Fratrialnoe Ustroystvo Obsko-Ugorskogo Obşestva", *Sovetskaya Etnografiya* (В. Н. Чернецов, "Фратриальное устройство обско-угорского общества", *Советская этнография*), 1939, № 2, s. 30; Karjalainen, *Die Religion...*, Bd 2, s. 57, 177.

76 G. Röheim, *Hungarian and Vogul Mythology*, N.Y. 1954, s. 35.

77 G. R. Galdanova, *Dolamaistskie Verovaniya Buryat* (Г. Р. Галданова, *Доламаистские верования бурят*), Novosibirsk 1987, s. 27-28; G. Clauson, *Etymological Dictionary of Pre-Thirfeenth Turkish*, Oxford 1972, s. 164-165.

olarak mağaraların düşünülmesi hakkında G. R. Galganova, bu düşüncenin muhtemelen, halkın hafızasında, Lamaizmin yayılması döneminde yer edindiğini kaydeder. Lamaizmde mağaralar, dağların eteğindeki derin, dar vadiler kirli güçlerin merkezi olarak sayılırdı ve şamanistik görüşle lamaların mücadele konusu idi. Lamalar, mağaranın "şudher emın beleg" yani dişi Şudher'in (kızgın, sinirli ruhların bir türü) üreme organı olduğunu ve bu ruhun zarar getiren etkisinin güvenceye alınması için "ere huney beleg" yani erkek üreme organının taştan veya ağaçtan yapılıp mağaralara yerleştirilmesi gerektiğini bildirdiler. İddiaya göre, erkeklik organı tasvirinde direk kurulması ve mağaralara yönlendirilmesi dişi Şudher'i sakinleştirmişti[78].

Buryat dini, güneşin ve ayın, kadının ve erkeğin başlangıcını kaynaştırdığı için muhtemelen çok arkaik mitolojiyi yansıtır. Eski kozmogonik mitolojide, "babanın gümüş direğinin" (babayn mungen bahana) okyanusta "annenin altın rahmi" (eheyn altan umay) ile buluştuğundan bahsedilir, bunun sonucunda yeryüzünde ilk insan çifti ortaya çıkar. Aynı karakterler Buryat dilinde de "altan umay, mungen bahana" altın rahim, gümüş direk şeklinde geçer[79]. Mağara/rahim, direk/erkeklik organı oluşumu, zannettiğimiz gibi, tanrıça Umay'ın eşe sahip olduğu (gök tanrı) verimlilik konusuyla doğrudan ilişkilidir. Umay-rahimin kozmogonik mitolojide rol oynaması mânidardır.

Buryat kadınlarının bebek istemek için mağaralara başvurması ve Hakas şamanının gelecek çocuğun ruhu için Umay'ın mağarasına yolculuğu, aynı tip ritüellerdir. Son durumdaki ayin hareketi aracı-şamanın girişiyle karmakarışık bir hâl alır. Anatomik tabanın üretim karakterlerinin yere transferi (doğal, kozmik taban), genel ve evrensel fenomendir. Yeryüzüyle (dağla, mağarayla, taş heykelle) bağlantılı ana tanrıça, sadece insanlara değil, aynı zamanda hayvanlara, kuşlara da hayat verir. Burada onun fonksiyonu maksimum seviyeye genişler ve ana-tanrıçanın kendi karakteri son derece değişebilir. Mansilerin tanrıçayı "bizim anamız Kaltaş" olarak adlandırdıkları bilinir. Mansiler, onun insanlara sadece hayat verdiğine değil, aynı zamanda

78 Galdanova, *Dolamaistskie Verovaniya...*, s. 28.
79 Majiteev, *Buryatskie Şamanistiçeskie...*, s. 15, 21.

erkeklere avcılıkta başarı verdiğine de inanırlardı. Altın kadın hakkındaki bilgiler, avcıların ava gönderildikten sonra, başarılı bir avcılıkta umut edilen herhangi bir şeyin muhakkak ona kurban olduğunu vurgular[80]. Muhtemelen, Umay da verimliliğin ve avcılıkta başarının paylaştırılmasından sorumlu yerel kadın ilahlarla ilişkilidir.

Buna onun folklorik tablosunun bir detayı olan, "kır saçlı", "ak saçlı", "beyaz" gibi sıfatlarının yanı sıra altın veya kızıl saçlı kavramları ile nitelendirilmesi de dolaylı olarak tanıklık eder. Verilen son belirginlik, verimli kutsallıkla bağlantılı olan temizliğin varlığı, beyaz ihtiyar kadının görünüşünün özellikleri olarak açıklanabilir (beyaz: gök tanrının karakteristik özelliği). Diğer taraftan beyaz rengin sembolü ahiretle ilgili "dünyevi olmama" özelliği ile bağlantılı olabilir. Buna, Hakasların yer altı dünyasıyla ilgili düşüncelerini öğrenen, M. S. Usmanova dikkat çekti. Onun edindiği bilgilere göre, çağdaş Hakas dilinde "huu" terimi, "beyaz", "solgun", "renksiz"; "çıplak", "ölü", "bu dünyadan olmayan" anlamlarında kullanılmaktadır. Huu-iney (Hat-iney); Hakaslar, araştırmacıların kadın-atalar karakterini gördükleri halk demonolojisinin karakterlerinden birisini böyle adlandırıyorlardı (arkaik Hakas mitolojisinde atalar olarak iki ağaç-insan "Umay ve Ülgen"den bahsedilir)[81]. Zaten, Huu-iney'i Umay'ın çevresine ait olan ataların, ana-tanrıçanın karakterinin tasavvurlarından biri olarak saymak mümkündür.

Umay'ın altın/kızıl saçları onu, Sayan-Altay folklorunun oldukça arkaik figürlerinin tamamıyla birleştirir ve bu bağlantı, zannedilebileceği gibi, temizliği dış uygunlukla sınırlamaz. V. P. Dıyakonova, Altay Telengitlerinde, fonksiyonu boyunca Umay'la benzer, "ana" Sayan-enenin tasviri olan ilginç fetişler

80 V. N. Çernetsov, *Naskalnıe İzobrajenie Urala* (В. Н. Чернецов, *Наскальные изображения Урала*), Moskova 1971, s. 97; M. P. Alekseev, *Sibir v İzvestiyah Zapadnoevropeyskih Puteşestvennikov i Pisateley* (М. П. Алексеев, *Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей*), İrkutsk 1932, T. 1, s. 114-115.

81 M. S. Usmanova, "Podzemniy Mir v Traditsionnıh Predstavleniyah Hakasov", *Mirovozzrenie Naradov Zapadnoy Sibiri po Arheologiçeskim i Etnografiçeskim Dannım* (М. С. Усманова, "Подземный мир в традиционных представлениях хакасов", *Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным*), Tomsk 1985, s. 154.

gördü. Araştırmacının kaydettiğine göre, Telengitlerin Umay'ı Sayan-ene, bölgenin diğer Türk gruplarındaki Umay hakkında düşünülen renkli semboller açısından aynı değildir (onu karakterize eden renkler; "sarıg", sarı, kızıl, altın rengi, bu renkler şamanizm karakterinde nadir görülür)[82]. Biz, "sarı" rengin, Sangay-ene'nin kızıl veya altın saçları anlamına geldiğini ve onu kadın chthonic karakter sınıfına dâhil ettiğini düşünüyoruz (kızıl/altın saçları olan Umay, dağların sahibeliğine, tefin ruh-sahibeliğine vb. dayandırılabilir).

Bu karakterler hakkında parça parça bilgiler olması, bizim onların fonksiyonları hakkında fikirler edinmemize imkân vermektedir. Şorlar, şaman tefinin sahibesinin olduğuna inanırlardı. Tefin sahibesinin şamanın karısı olması ise çok ilginçtir. O, Ülgen'de yaşar ve ayin zamanında yedi tarağı (Umay'ın geleneksel aracı) olan küçük boylu bakire kız karakterinde şamana yardım getirir. Beyaz saçlarıyla o, "renkli" kız olarak betimlenir. Şor geleneği, folklorun bu karakteriyle ilgili olarak "beyaz" ve "kızıl" tanımlarının karşılıklı yer değiştirebildiğini göstermektedir. Başka anlatıda tefin ruh-sahibesi "yedi taraklı kızıl saçlı bakire, üç gözlü küçük bakire" olarak resmedilir[83]. "Şamanın karısı" (hikâye Sibirya etnografisinde iyi bilinir) olarak ana-tanrıça samimi ilişkilerle, kendi seçtikleriyle bağlantılıdır. Şaman, yakın kabilelerin topluluklarına doğal verimliliğin iletilmesi fikriyle ilişkilidir, bu fonksiyon ise oldukça açık ve karakteristik olarak şekillenir (şamanın tefle sembolik düğünü, araçların zengin erotik sembolüdür).

Şaman gibi, avcılar da avda dağların sahibeleriyle evlilik ilişkilerine girerler. Genellikle folklor, sahibeleri; avcıları birlikte yaşamaya boyun eğdiren, kızıl saçlı, çıplak, büyük göğüslü bakireler olarak tasvir eder (tam olarak, Erlik'in kızının şamanla ilişkisi gibi). "Bakire kız" tüm hayvanları ve kuşları kontrol ettiği için avcı, avda sürekli başarı elde eder, kendisi ise çoğu zaman dağdaki mağarada yaşar. Ama genellikle sonunda avcı eve döndüğü için nikâh, dağın sahibesi için mutsuzluk olur. Kumandin efsaneleri açıkça insanlığın ve doğanın başlangıcının "tezatlığını" gösterir[84]. Orman bakiresi (Mis-ne) Mansi mitolojisinde de yeni

82 Dyakonova, *Nekotorıe Etnokulturnıe Paralleli v Şamanstve...*, s. 44.

83 Alekseev, *Şamanizm...*, s. 89, 91.

84 N. P. Dırenkova, "Ohotniçi Legendı Kumandintsev", *Cb. MAE*, (Н. П. Дыренкова, "Охотничьи легенды кумандинцев", *Сб. МАЭ*), 1949, T.P., s. 116-131.

erkek avcıya şans verir. Mis-ne, Mansi tapınağının daha aşağı tabakasını temsil eder. Bugün için onun hakkında, insanın orman komşuları olan, tamamıyla gerçek varlıklar olduğu söylenir. Ama burada karma aile yaratma çabası başarılı değildir, ancak onunla farkı Mis-ne'nin köyü bırakıp ormana dönmesidir.

Dağların sahibeleri hakkındaki efsanelerde, onların ortaya çıkmasına, insanların tepkisiyle ilgili tekrarlayan ayrıntılar vardır:

.....O, dağın sahibesinin; tamamen çıplak kadın olduğunu, dans ettiğini ve göğüslerinin sallandığını gördü. Kâhin kahkaha attı..... .....Dağların sahibeleri geldiler. Tüm bakireler geldiler. Hepsi çember oluşturdu. Eski kocakarı gelerek Şorçi'nın ayaklarına oturdu. Kâhin bunu görerek kahkaha attı.....

.....Gece o uyandı. Uyandıktan sonra, burnunda küpesi olan dağların sahibesi kızıl saçlı bakirenin orada durduğunu gördü. Onu görür görmez avcı kahkaha attı.....

Gülme tek tip olarak motiflendiriliyor; avcı, ihtiyar kadının yoldaşının ayağına oturmasına veya burnunda küpeyi görünce güldü[85]. Açıkçası böyle düşünceler, belli durumlarda gülmenin uygulanması, verimlilik ritüeliyle bağlantılı olan arkaik ritüel davranışın silik sonucudur. Sibirya'nın Türk bölgesinde gülme, Umay'a hitaben (ve benzer figürlere) yapılan ritüellerin vazgeçilmez özelliğiydi. Hakaslarda plasentanın defin törenini yapan ebe, loğusayı mezarın etrafında dolaştırıp, Umay'a şöyle hitap ederek: Umay ice çocuklarını koru! .....Çocuğumun annesi, bana kendi güçlerini ver! der. Ardından toplanan yaşlı erkekler ve yaşlı kadınlar tören yemeğine başlarlar. Bu sırada herkes, gülmek ve yüzündeki gülümseme ifadesini korumak zorundadır[86]. Tanrıça Ayısıt'ın iletisi zamanında Yakutlarda, toplanan kadınlar, beyaz at kılından demetlerle süslenmiş ağaç kaşıklarla birbirlerinin ellerini ıslatırlar, erimiş yağla yüzlerini lekelerler ve kontrolsüzce gülerlerdi. Hatta bir kısmı bayılana kadar gülerdi. Kim daha gayretli gülerse, Ayısıt ona çocuk gönderirdi[87].

85 Dırenkova, "Ohotniçi Legendı ...", s. 118-120.

86 Butanaev, *Kult Bogini Umay...*, s. 95.

87 P. A. Sleptsov, *Traditsionnaya Semya...*, s. 94-95; F. A. Satlaev, "Koçakan-Starinnıy Obryad İspraşivaniya Plodorodiya u Kumandintsev", *Religioznıe Predstavleniya i Obryadı Narodov Sibiri v XIX - naçale XX veka* (Ф. А. Сатлаев,

Henüz Umay'ın saçlarının karakteristik rengi ve halk demonolojisinde bir dizi olumsuz özelliklerle donatılmış, kadın chthonic karakterin, onunla ilişkisi hakkında tatmin edici açıklama yok. Saçlara takılanlar karmaşık sembollere sahip. "Sarı"; kızıl, sarı dışında, özel ilgi toplayan metallerin işlenmesi ve metaller dünyası olan yer altı dünyasının sakinleriyle bu karakterleri bağlayan metalleri (Moğollarda: altan; Türklerde: altın/altan; Türklerde: cez/yes - bakır) ifade eder. Sayan-Altay folklorunun arkaik kadın karakterlerinin bakır tef, bakır kuş gagası vb. araçları vardı. Burada folklorda, kırmızı/kızıl renk hakkındaki düşüncelerle bağlantılı bakır için adlandırmalar kullanılıyor. Dilbilimcilere göre, yelpazenin aynı kısmına Altay dillerindeki altının anlamı da eğilim gösterir. Kırmızı metal, kırmızı altın, kırmızı bakır anlamlarıyla al + tOn arketipinden gelişen, Altay, al-tun, al-tan'ını onlar karmaşık sözcük olarak, görüş açısının geçmişiyle incelemenin mümkün olduğunu söylerler[88].

Beyaz ve kırmızı renkler Sayan-Altay folklorunun karakterleri olan toprak analar, dağ sahibeleri vb., ihtiyar kadınların karakteristik özelliğinde, Moğol halklarının folkloruyla açıkça uygunluk gösterir. Sonuncusu için demonojik sahibelerin tek tip tasviri ortaya çıkar. Bu, elinde deri filariz olan, ottan yapılmış kulübede oturan, sarkık göğüslü ihtiyar kadın olup, onların mucizevi aleti Altay folklorundaki deri filariz ve toprak ana-tanrıçanın asasıdır. İhtiyar kadının solgun veya tersine kırmızı yüzünden, onun zoomorfik özelliklerinden bahsedilir[89]. Mansi tapınaklarındaki Kaltaş ikonografisinde kırmızı ve beyaz renkler ağır basar (burada, aynısını onun oğlu hakkında ve kadın/ana rolüne sahip olan tapınağın yerel kadın karakteri

"Кочакан-старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев", *Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX-начале XX века*), Leningrad 1971, s. 113-129. Sibirya yerlilerinin kültürlerindeki ritüel kahkahalar dünya görüşüyle bağlantılı varlığını kaybetmiş değildir (M. M. Bahtin, *Tvorçestvo Fransua Rable i Narodnaya Kultura Srednevekovya i Renessansa*, Moskova 1990, s.108.).

88 V. İ. Tsintsius, T. G. Bugaeva, "K Etimologii Nazvaniy Metallov i İh Splavov v Altayskih Yazıkah", İssledovaniya *v Oblasti Etimologii Altayskih Yazıkov* (В. И. Цинциус, Т. Г. Бугаева, "К этимологии названий металлов и их сплавов в алтайских языках", *Исследования в области этимологии алтайских языков*), Leningrad 1979, s. 23, 28, 47.

89 Nekludov, *Geroiçeskiy Epos...*, s. 115.

hakkında söylemek mümkündür)[90]. Aynı renkler Hakaslar tarafından, büyük kısmı kadın-ata'yı tasvir eden tös'ün (=ongun) oluşması sırasında kullanıldı[91].

Ana-tanrıçanın daha fazla arkaik özelliklerini yeniden kurmak için chthonic kadın karakterlerin geniş çerçevesine başvurmadan olmayacak gibi görünüyor. Bazen onlar gök tanrıçayla orantılıdır, sıklıkla bağımsız hareket ederler ama burada tamamıyla Kaltaş ve Umay ana-tanrıça tipini kopyalarlar. Çok sayıda yerli tasavvurları bilinir. Mansiler, Kaltaş'ın kızının, Ulu Lozva'da (nehir), Yanı-Paul[92]'da olduğu düşünürler. Sosva[93]'da da ihtiyar kadın Kaltaş'ın, tüm ailenin kurban edilmek için gönderildiği evi, Ambarçik vardır[94]. Mansi tapınaklarını öğrenme, Kaltaş'ın kadın kült yerlerinin tipik karakteri olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda ana-tanrıça karakterini, ona ekümenik çevre ekleyerek genelleştirme arzusu dikkate değerdir. Entlerde toprak-ananın yarı semantik fonksiyonu, Samoyed halklarının diğer anneleri arasında bölünür. O, o zamana kadar büyük ağacın kovuğunda korunan doğmamış çocukların ruhlarını yere gönderir[95]. Hantı-Vasugana ve Vaha, ana-tanrıçayı "dünyadaki en büyüğü", "herkesin annesi" olarak adlandırdılar[96]. Bu eğilimin aşırı ifadesi Türk-Moğol dünyasındadır (eski Türklerin kutsal yeri: Ötüken, Moğol kutsal yeri: Etugen).

S. Y. Nekludov'un kaydettiği gibi yakın benzerliğiyle Moğol Etugen'i eski Türk Umay'ı olarak ortaya çıkar[97]. Türk runik anıtları, olası görünümü hakkında hiçbir bilgi olmamasına rağmen Yer-Su'yu da tanrı olarak bildirir ve buradan hareketle de Türklerin kendi topraklarını-memleketlerini ortak karakter

90 Gemuev, Sagalaev, *Religiya Naroda Mansi*, s. 174.

91 V. Y. Butanaev, "Kult Tesey u Hakasov", *Traditsionnaya Kultura Narodov Tsentralnoy Azii* (В. Я. Бутанаев, "Культ тесей у хакасов", *Традиционная культура народов Центральной Азии*), Novosibirsk 1986, s. 106-109.

92 Yanı-Paul: Enisey'in aşağı kısmına dökülen nehir. (çev.)

93 Sosva: Ob nehri havzasındaki küçük bir nehir. (çev.)

94 Kannisto, *Materialen...*, s. 76-77.

95 J. K. Lebedeva, "Mifologiya Samodiyskih Narodnostey Kraynego Severa", *Yazık-Mif-Kultura Narodov Sibiri* (Ж. К. Лебедева, "Мифология самодийских народностей Крайнего Севера", *Язык-миф-культура народов Сибири*), Yakut 1988, s. 106.

96 Kulemzin, Lukina, *Vasugansko-Vahovskie Hantı*, s. 137.

97 Nekludov, *Mifologiya Turkskih i Mongolskih Narodov*, s. 199.

olarak tanrılaştırdıkları anlaşılır. Tüm verilere göre, Altayların kahramanlık destanında Yer-Su olarak adlandırılan karakteri, tamamıyla chthonic kadın kişilik olarak, ana-tanrıçanın yansıması olarak düşünmek mümkündür. Y. Y. Yamaeva, Yer-Su'yu tanımlayan, betimleyen; "toprak gibi kara ve sarı lekeleri olan keçi üzerinde giden Yer-Su Sahibi", "tüylü keçi üzerinde giden, dünyanın merkezinde ortaya çıkan Toprak-Ana", "ortaya çıkan ihtiyar kadın-örökön annesi" vb. sonuçlara ulaşır. Bundan başka, efsanede; "onun, dişi veya erkek olduğunun belirlenmesi, anlaşılması" zordur. Elimizdeki bilgilerde, Telengitlerde de Yer-Su'nun dişi mi erkek mi olduğunu belirlemek güçtür. Telengitler ise bu varlığı hayat alanı olarak değil de, genellikle yüksek karlı tepeler veya dağa taç giydirilmiş gibi gözüken kırmızı renkli kayalar olarak adlandırırlar. Yer-Su, destanda ruhların yaratıcısı, doğumun koruyucusu olarak ortaya çıkar. O, deniz kabuğundan (kızın ruhunun yaratılış işareti) kahramanın düğmesini veya kılıcını, okunu (gelecekte kahraman olacak erkek çocuğun ruhunun yaratılış işareti) verir. Deniz kabuğu ve okun, Umay'ın geleneksel araçları olduğunu hatırlayalım. Y. Y. Yamaeva, keçinin; verimliliği ve aşırı seksiliği sembolize eden, tanrının koşum hayvanı olduğuna işaret eder[98].

Kadın tipinin tüm chthonic karakterleri şamanlık sihriyle sıkı sıkıya bağlıdır. Onlar, çoğunlukla başkahraman erkeğe karşıdırlar ve onlarla mücadele eder ve savaşırlar, bazen ise evlilik ilişkisine girişirler. Şor destanında, kara tarağı olan Kara Şebeld, Kan-Mergen ile yedi gün mücadele eder. Savaştan sonra onlar, el ele tutuşarak aşağı inerler, "Kara Şebeld, büyük şarkıyı yavaşça söyleyerek iner, büyük hikâyeyi yavaşça söyleyerek gider"[99].

Ana-tanrıça, aynı zamanda rahibe-şaman, kadın-ata olarak ortaya çıkar. R. Hamayon'un haklı düşüncesine göre, kendi kabileleri için şamanlar, ölümlerinden sonra hayatta oldukları zamankinden daha önemlidirler. Erkek şaman her toplumda

98 E. E. Yamaeva, "Yer-Suu v Altayskom Geroiçeskom Epose", *Etniçeskaya İstoriya Turkoyazıçnıh Narodov Sibiri i Sopredelnıh territoriy/Tezisı Dokladov Oblastnoy Nauçnoy Konferenţii po Lingvistike* (Е. Е. Ямаева, "Йер-Суу в алтайском героическом эпосе", (*Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий/Тезисы докладов областной научной конференции по лингвистике*), Omsk 1984, s. 94-95.

99 Dırenkova, *Şorskiy Folklor*, s. 127.

özel bir isme sahipken, tüm Altay halkları arasında kadın şamanın genel ismi olan udagan kullanılırdı[100]. Kutsallaştırılan yeri ve kadın şamanı aynı kökten sözcüklerle ifade etme, muhtemelen, özellikle dünyanın temel doğum başlangıcı olarak kabul edilmesinden ortaya çıkar. Eski mitolojik ritüel uygulamalarda kadınların daha ağırlıkta olduğunu, daha sonraki gelenekte beşiğin, dikiş motiflerinin, eğirme ve kadınlara ait diğer eşyaların önemli bir rol oynamasıyla kanıtlayabiliriz. Ancak, destan geleneği, tehlike, zararlılık temalarını güçlendirerek, toprak-ananın statüsünü önemli ölçüde azaltmıştır.

V. İ. Verbitskiy'nin sözlüğünde, Umay iki görünüşte; çocukların koruyucusu, iyi ruh ve ölüm meleği, diğer taraftan can çekişenlerin ruhunu alan bir ruh olarak kaydedilmiştir[101]. Her şeye kadir olan Umay'ın doğum ve ölümle aynı ölçüde ilgili olduğunu varsayarsak, Türkler yine de bu fonksiyonların ve dolayısıyla karakterlerin daha net ayrımını yeğlediler. Hakaslarda Ak Ana Umay'ın yanı sıra, onun karşıtı Kara Umay da kabul ediliyordu. Kara Umay, barınakta sık sık çocukların ölmesiyle kendini göstermektedir. Kara Umay'ın ölen çocuğun ruhunun, kara "kısmı" olduğu sanılmaktadır. Eğer şaman, Ak Umay'ı çekerse, o zaman o, bunu bastırırdı. Beltirler, kilden Kara Umay figürünü, Hakasya'ya göç eden Şorlar ise küçük ağaç beşiğin içine yatırdıkları paçavradan kuklayı yaparlardı. Hastanın iyileşmesinden sonra, kilden yapılmış figürü atarlardı[102]. Kara Kırgızlarda Umay tasvirinin manasını yeniden anlama süreci o kadar ileri gider ki o, kötü kalpli ruh Maynekeye dönüşür. "Mayneke olayım ki" diye bir de yemin vardır. S. M. Abramzon bir dayanak olmaksızın, (U)may + (e)neke (ler) ifadesinin sınırlı şekli olan "mayake"yi kabul eder ki bu, ikinci kısmının "matuşki" yani kadın ata anlamına geldiği Teleütler için gelenekseldir[103].

100 R. Hamayon, "Is There a Typically Female Exercise of Shamanism in Patrilinear Societes such as the Buryat?" *Shamanism in Eurasia*, Pt 2., Gotingeu 1984, s. 313-315.

101 Verbitskiy, *Slovar...*, s. 402.

102 S. V. İvanov, *Skulptura Altaytsev, Hakasov i Sibirskih Tatar* (С. В. Иванов, *Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар*), Leningrad 1979, s. 127; Butanaev, *Kult Bogini Umay...*, s. 99.

103 Abramzon, *Rojdenie i detstvo...*, s. 84-85.

"Ürkütücülük", Umay'ın kendisi olabilir. Eğer Hakaslarda, kadının gebelik döneminde emir ve yasaklar yerine getirilmezse, o zaman ice ("bebek anne", Umay'ın sıfatlarından birisi) iner, bebeği göbek bağıyla boğabilirdi. Ogur geleneğinde Kaltaş, daha az titizdir ve daha az kan dökücüdür ama o, bebekten vazgeçebilir. Hant şamanı, ona yönelerek, belirli bir durum hakkında konuşur; "....sen, senin çok sayıdaki oğulların olan yiyici ruhlara, içici ruhlara izin verdin, koruyan göğsünü çocuklara sal..."[104]

Muhtemelen, arkaik bilinç, uzun hayatı boyunca silikleşmiş veya katmanlaşarak çarpıtılmış, aynı karakteri, herhangi bir yere (cinsiyete) atfedilen problemi bir defadan fazla çözmüştür. Muhtemelen, birtakım olaylardaki şüpheler, doğada erkek veya kadın ayrımının olmadığından kaynaklanan aynı olma sorununun çözülememesiyle ilgilidir. Diğer dünyanın temsilcisinin, ana sıfatıyla mı yoksa baba sıfatla mı ödüllendirileceğinin seçiminde sürekli bir dalgalanma vardır. Mitolojinin arkaik katmanında kadın karakterlerin bolluğu, tercihin "analara" verildiğini gösterir gibidir. Ama "karışıklık" oldukça geç dönemde ortaya çıkar, Kaltaş, gök tanrının anası, karısı ve kızı olarak şekillenir. Türk tapınaklarında durum daha da karışıktır, bu muhtemelen, büyük nüfus hareketliliği ve etnik topluluklar arasındaki iletişimin yoğunluğuyla bağlantılıdır. Ülgen sıklıkla ana olarak adlandırılır, üstelik gökte yalnız değildir. Teleütler, göğün 16. tabakasında "ana Bay Ülgen" yaşadığına inanıyorlardı. Şamanlar onları gök küreye, baba-ay: ay-baba ve ana-güneş: güneş-ana, göğün yaratıcı anası Dayıçu-Tengere, Mergen-Gök ana vb. olarak yerleştirirler. G. N. Potanin'in kayıtlarına göre; göğün iki yüksek küresinde "en büyük" ruh, iyi kalpli tanrı sırmalı-ana Bay Ülgen yaşar. Başka bir kayıtta, Teleütler, bebeğin kutunun Ülgen'i yarattığına, insana ise onu, hayat ve ölüm veren yaratıcı ana Enem-Dayuçı'nın teslim ettiği kaydedilir[105]. Öyle ya da böyle Teleütlerin şaman geleneği göğün en yüksek katlarına ya sadece ana fonksiyonu verilen

104 Butanaev, *Kult Bogini Umay...*, s. 94; Karjalainen, *Die Religion..*, fid 2, s. 177.

105 Alekseev, *Şamanizm...*, s. 34-35; T. N. Potanin, "Krugovraşçenie Noçnogo Neba i Grozovoe Yavlenie v Mongolskih Predaniyah, İkonopisi i Plastike", *Zap. Semipalat. podotd. ZSORGO* (Т. Н. Потанин, "Круговращение ночного неба и грозовое явление в монгольских преданиях, иконописи и пластике"), 1919, VIp. 13, s. 13.

Ülgen'i ya da tamamıyla Ülgen-Umay çiftinin karşılığı olan karı-koca çift Ülgen-Dayuçı'yı yerleştirir.

Teonim Ülgen/Ülgen etimolojisinin ne olduğunu anlamak zordur. Bu isimle bilinen, bilgi edindiğimiz kaynaklar; Altay-kişi, Teleütler, Telengitler, onu "ölmek" köküyle ilişkilendirirler. Bunlardan birisi, Ülgen'in ölü demek olduğunu destekler ve Ülgen'in çok uzun zaman önce yaşadığı ve göğe çıktığı sözüyle kendi etimolojisini açıklar, muhtemelen, bu açıklamayı, Ülgen'in yer aldığı "uzak tanrı" düşüncesi etkilemiştir. Şaman folkloru için geleneksel görünüşe sahip olan, insanların ruhlarının yüce tanrı tarafından "kesilmesi" motifi diğer, ülge: "gölgelik, patron, yasa"; ülgü: "gölgelik, patron, inanç, âdet, yasa" bağdaştırmalarını sunabilir:[106] Ülgen'in kadın hipostazı Moğol dünyasında bilinir. Ehiritler ve Bulagatlar yerkürenin sahibi olarak "valide Ülgen" veya "nine Ülgen"e inanırlardı. Ungin Buryatları ise Ülgen'in "yerküremizin anası, yüksek gök, babamız" inancına sahiptiler[107]. N. L. Cukovska'ya göre; Buryat mitolojisinin genleri, eski Moğol olgiy "beşik"[108]e kadar iner ki, bu karakter kadın hipostazıyla uyumlu hâldedir. Göç yeri, olgiy nutag "beşik-yer" birleşmesiyle belirir, semantik uygunluk olarak ifadesi "vatan yer-su"dur (Moğollarda gazar uc, Türklerde yer-suu).

G. Menes'in son derece ilginç bir yargısına göre; Moğol dilinde, insanlar arasında kan akrabalığı bağı ifadesiyle, etimolojik olarak Teonim Ülgen ve elgiy sözcükleriyle bağlantılı elgen "karaciğer" sözcüğü vardır. Onların kaynağı olarak, ilk anlamı "akraba, genel kök, birleşik bütün, soy, kabile" demek olan el/il kökleri düşünülebilir[109]. Gerçekten, bu kökten türeyenleri kapsayan kavramlar; beşik, vatan, yer-ana, ana-tanrıça fikriyle

106 Verbitskiy, *Slovar...*, s. 410.

107 G. Menes, "O Semnatike Testina Ulgen", *Issledovaniya po Istoriçeskoy Etnografii Mongolskih Narodov* (Г. Мэнэс, "О семантике теснима Ульген" *Исследования по исторической этнографии монгольских народов*), Ulan-Ude 1986, s. 93. Olgiy nutag "beşik-toprak" ("vatan" anlamına gelir) ve adtan olgiy "altın beşik" (mezar). Son örnek, çelişkili olarak, Altay "halk" etimolojinin teonim Ülgen "ölü" kelimesine yakındır.

108 N. L. Jukovskaya, "Buryatskaya Mifologiya i ee Mongolskie Paralleli", *Simvolika Kultov i Ritualov Narodov Zarubejnoy Azii* (Н. Л. Жуковская, "Бурятская мифология и ее монгольские параллели" *Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии*), Moskova 1980, s. 96.

109 Menes, "O Semnatike..., s. 98.

tamamen uygunluk gösterir. Elgen "karaciğer" sözcüğünü, teonimin olası etimolojilerinden birisi olarak kabul ederek, Ulgen (karaciğer)-Umay (dişi, kucak) çiftini elde ederiz. Genellikle, Türk kültüründe karaciğer, sadece hayati organ olarak değil, aynı zamanda doğumla ilgili organ olarak da kabul edilir[110]. Babasının karaciğerinden doğan kahraman, baba karaciğeri, Türk destanlarının klişeleşmiş görüntüleridir. Karaciğeri, erkeğin üreme organlarına eş tutma, yeni bir hayatın ortaya çıkması eyleminde erkek ve kadınların katılımını eşitler gibidir. Sayan-Altay panteonunda Ülgen ve Umay, başlangıcın doğuşunu sembolize ettikleri için tek isme indirgenmiştir, bu ikili bir bütün olarak ise birdirler ve akrabadırlar. Bazen onların her birini diğerinden ayırt etmek mümkün olmaz.

Umay ile "gökteki" bazı karakterler arasında o kadar yakın bir benzerlik vardır ki, özünde tek ayrılık isim olarak ortaya çıkar. S. V. İvanov'a göre, bu karakter, gök sakini Yayuçi/Dayuçi, Yayık/Dayik idi. Dayuçi-ana, gök tabakalarının farklı katmanlarında yer alıyordu ve isminden anlaşıldığı gibi ona yaratıcının ordusu teslim edilirdi. Yayık, Ülgen ile insanlar arasında bir aracı olup, yaratma kabiliyetine sahipti, bu yüzden baş panteon ve iki küçük yaratıcı arasındaki itaati sağlardı. Büyük ihtimalle, Dayuçi ve Dayık eş değer figürler olup, aynı temanın iki farklı sonucudur.

Yayık hepsinden çok; ara bulucu, halkın koruyucusu ve onun mutluluğunun garantörlüğü ile ilgilidir. Tabiatın, hasat ve doğumun yenilenmesi ona bağlıdır. Son olarak, Yayık, Altay mitolojisinde sel olarak adlandırılır, hayatta ise kutsal dağdır. Gök katlarının üçüncüsünde yaşayan Yayık, Ülgen ailesi içerisine dâhil edilmektedir. Bazı kaynaklara göre o, Ülgen'in oğlu, bazılarına göre de May-ene ismindeki kızı yani Umay'dır[111]. Bazen Yayık, Ülgen ile birlikte göğün dokuzuncu katında yer alır, anlaşıldığına göre onun eşidir. Ona şöyle seslenilmektedir:

110 Y. L. Lvova, İ. V. Oktyabrskaya, A. M. Sagalaev, M. S. Usmanova, *Tradiţionnoe Mirovozzrenie Turkov Yujnoy Sibiri, Çelovek, Obşestvo* (Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова, *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество*), Novosibirsk 1989, s. 70-71. Altay ifadesindeki "karaciğer" "kalp"tir, çünkü Altayların bildirdiklerinde "insan iyiliği kalbin değil, karaciğerin etkisi altında veriyor" (Anohin, *Materialı...*), s. 69.

111 İvanov, *Skulptura Altaytsev*, s. 68-69.

İyi ailelerin koruyucusu,
Dört saç örgülü Yayık ana.
İpek ip dönmektedir!
Göbeklerimizin embriyolarının koruyucusu,
Ağaç kabuğundan beşiği sallayarak,
Çocukların embriyolarını, ruhlarını korur![112]

Yayık özellikle Altay Türkleri tarafından doğrudan insanları koruyan varlık olarak görülmektedir. Onun sembolü çadırda bulunan tavşan postudur. Ülgen tarafından yeryüzüne gönderilen Yayık-dişi tavşan (bu karakterin dişi cins olduğunu söylemek yerinde olur), aile fetişi olarak kabul edilir. O, Altaylılar tarafından, gök mavisi boncuktan gözleri olan beyaz tavşan derisi ile tasvir edilir[113]. Dişi tavşanın verimlilikle bağlantısı şüphesizdir ve bu hayvan şamanistlik olarak belirtilir. Beltir tefinin üst kısmı, "Ülgen'in yedi beyaz tavşanıyla" tasvir edilir[114] ve muhtemelen onlardan birisi yeryüzü sakinlerini gösterir.

L. E. Karunovska'nın verdiği bilgilere göre, gök tanrının kızı Yajil-kan (Yeşil hanım) diye adlandırılırdı. O, kadınların ve dişi hayvanların ruhlarının yaratıcısıdır. Yajil-kan'ın tasviri, beyaz tavşandır[115]. Gökte onun yanında, sütle ve aynı şekilde tavşanla ilişkilendirilen Buluthan yaşar. V. P. Dyakonova'nın bildirdiğine göre; Kaçinlerde, Buluthan tasvirli tefler vardır. Bu tavşanın göğüs kemiğidir. Dikkate değer bir ayrıntı da; ilkbaharın ilk fırtınasında Buluthan'ın bir sandığa toplanmasıdır, gökten inen kişi, gök gürültüsünden gizlenir[116]. Son olarak Altay Telengitlerinin düşüncesinde, gökten inen tavşan ve Buluthan vardır. S. V. İvanov, Altaylılar arasında Yayık'ın bulutla birbirine yakın şeyler olduğuna dikkat çeker. Yayık'a yönelerek; "üç katlı beyaz

112 İvanov, *Skulptura Altaytsev*, s. 69.

113 L. Y. Karunovskaya, "Predstavleniya Altaytsev o Vselennoy" *Sovetskaya Etnografiya* (Л. Э. Каруновская, "Представления алтайцев о вселенной" *Советская этнография*), 1935, № 4-5, s. 171.

114 N. A. Alekseev, *Şamanizm...*, s. 31; A. V. Anohin, *Materialı...*, s. 12-13.

115 S. V. İvanov, *K voprosu o Znaçenii İzobrajeniy na Starinnıh Predmetah Kulta u Narodov Sayano-Altayskogo Nagorya* (С. В. Иванов, *К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья*), Sb. MAE, 1955, T. 16. s. 202; Karunovskaya, "Predstavleniya Altaytsev... s. 175-176.

116 Dyakonova, *Nekotorıe Etnokulturnıe Paralleli*, s. 46-47.

Yayık, altın kenarlı beyaz Yayık" diye seslenirler. Bu oluşumda S. V. İvanov; yayık-tavşan-bulut-beyaz kavramlarının birbirleriyle bağlantılı olduğu sonucuna ulaşır[117]. Tüm bu kavramların (diğer "analarla" eşit olarak) Umay'la bağlantılı olduğunu eklemek mümkündür.

Altay şamanları Umay'a şu şekilde seslenirler;

> Elden ele teslim et,
> Kem gözlerle bakmaya izin verme,
> Kötü arzulara izin verme,
> Bilenmiş koynuna koyma,
> Dar yerlerle sar,
> Tavşan kundağıyla sar.[118]

Yakutlarda tavşan derileri doğum yerlerinin üzerine asılırdı ve o Ayısıt'ın timsali olarak kabul edilirdi. Altay destanında tavşan ve porsuk Yer-Su'nun timsalidir[119]. Ana-tanrıçayı tavşan ve can verici suyu taşıyan bulutla özdeşleştirmek doğru olsa gerek. Umay, Yajil-kan, Bulut-kan, Yayık kendilerini bir çevrede gruplandırırlar ve aynı semboller, ana-tanrıça karakterinin gelişmesinin paralel çizgilerini oluşturur.

Kaltaş-ekva'nın tavşanla bağlantısı daha açıktır, bu yüzden biz, dişi tavşana dönüşme yeteneğinin sadece ona özgü olduğunu tespit ediyoruz. V. N. Çernetsov'un verdiği bilgilere göre; Mansilerin hafızasında tavşanın tanrıça hipostazı herkesin kendince anladığı bir şey olarak kabul edilir. Valeriy Nikolaeviç'in Lozvin ve Sosvin Mansilerinden dinlediğine göre; Kaltaş, canlıdır, Kaltısyan çadırlarındadır, tavşan maskesine sahiptir[120]. Bundan başka, yukarı Lozve'de Kaltaş, "kışlık tavşan kürkünden kalpakta, anamızın koruyucusu" olarak adlandırılır[121].

Geleneksel dünya görüşünün tüm uygulamaları ana-tanrıçayı göğe yerleştirir, biz verimli rahim fikrinin açılmasının başarılması üzerinden yere, chthonic karakterlere ve sembollere sürekli bir kayma görürüz. Ana-tanrıçanın dünyevi görünüşünü

117 İvanov, *Skulptura Altaytsev...*, s. 69.
118 G. N. Potanin Arşivi, Nauçnaya Biblioteka TGU, (Архив Г. Н. Потанина, Научная библиотека ТГУ).
119 Sleptsov, *Traditsionnaya semya...*, s. 90; Yamaeva, *Yer-Suu...*, s. 96.
120 Çernetsov, *Fratrialnoe Ustroystvo...*, s. 32.
121 Kannisto, *Materialen...*, s. 76.

gösteren karakterlerin açık benzerlikleri dikkat çeker. Bunlar, şüphesiz dağ, mağara, kovuk, beşik vb. suretlerle izomorfizmdir. Öyle ya da böyle bunlar, doğayı doğuran, hayatı yükselten ve dünyevi bir yolculuktan sonra sığınak hâline gelen metaforlardır.

Hakas şamanı Imay-tashıl dağına yönelerek; "altın kapılarını aç lütfen" diye istekte bulunur. Dağın kapısının açılmasının ritüelde beklenmesi, gerçek hayattaki çocuğun doğması olmalıdır. Umay'ın kendisinin doğum sırasında kadınlara yardım etmesi hakkındadır, Altayların şaman şiirinden bir satırda; "....ak yongayla göbek bağını kesen" ifadesi yer alır[122]. Ebe rolünde, Hantların Pugos'u, Mansilerin Kaltaş'ı, Yakutların Ayısıt'ı ortaya çıkar.

"Ana-tanrıça" ve "ağaç" suretleri çağrışımlarının gerçek doğum şartlarında yeniden üretildiğini varsayabiliriz. Kadınların doğum sırasında doğum için yapılan özel yerlere ayrılması, mitolojik metinde uzak bölgelere, yani diğer dünyaya uzaklaşmasıdır. Aynı şekilde Yakut şaman da, ruhları arama sırasında ormana doğru uzaklaşır ve orada taze ağaç kabuğuna yatarak, "kadın gibi doğurur"du. Kadının ritüel kirliliği, ana-tanrıçaya, o an onun yakınlığını oluşturur ve bu yakınlık mitolojik dekorlarla düzenlenebilir. Doğum yapacak olan, "kadın doğum ağacının dibinde" oturur ve genellikle ağacın arkasından tutunur pozisyonda doğumu yapar[123].

Yakutlarda doğum için özel yerler (ayrı barınak) yoktu ama doğum yerinin hayat alanı içinde benzeri yapılırdı. Doğum başlamadan önce, erkek ormana gider ve bir ağaçtan üç tane kazık keserdi, onlardan uçları ikiye ayrılmış olan ikisini, doğumun olması gereken yere saplar ve ikiye ayrılmış uçlara sırık yerleştirirdi. Kazıklar yağlanır ve onların altına kuru ot döşenirdi, bazen üst direğe at kürkü asılırdı, böylece hayat alanında küçük çadır oluşurdu. ...Kadın, üst direklerden elleriyle tutunarak, dizlerinin üzerinde durur vaziyette doğururdu. Bazen o, üst direklerden elleriyle tutunarak ve sırtını ebenin dizine dayayarak, çömelir vaziyette doğururdu[124].

122 Y. L. Lvova, İ. V. Oktyabrskaya, A. M. Sagalaev, M. S. Usmanova, "Traditsionnoe Mirovozzrenie Turkov Yujnoy Sibiri: Prostranstvo i vremya", *Veşnıy Mir*, s. 123.

123 Karjalainen, *Die Region...*, Bd. 2, s. 41.

124 Sleptsov, *Traditsionnaya semya...*, s. 90-91.

Dizleri üzerinde veya çömelir vaziyette durarak doğum yapmayı, geleneksel doğum olarak düşünmek, rasyonel temellendirmeye sahiptir. Burada ve ağaçta ruhun iyileşmesi olayındaki gibi, biz, yeniden tasavvur ederek, ağaçtaki doğum meselesine silik yankılarıyla sahip oluruz. Geleneksel dünya görüşünde her hastalık ve iyileşme sadece ölüm ve yeni doğum olarak anlaşılmıştır. Özellikle bu yüzden şaman, hasta insanın ruhunu, dünya ekseninin hayat veren karakteriyle mitolojide ve ritüelde ağır basan ağaca taşır. Aynı veya yakın mitolojinin gerçek doğum şartlarında yeniden üretildiğini düşünmek mantıklıdır. Dolaylı olarak bu, Selkup, mitoloji ağacının/merdiveninin önünde yaşayan, gök kuşların, ördeklerin yardımına sahip olan "yaşayan ihtiyar kadın İlıntı-kota" materyallerini destekler. İhtiyar kadın bu kuşları, doğum sırasında kadınların hayatını korumak için gönderir[125].

Hakaslarda hamile kadın için tılsım olarak, kırmızı paçavradan yüzüyle kayın ağacından dal/çatal? olan tanrıça Umay'ın fetişi "iney tös" vardı. O, doğum sırasında yardım ederdi ve onu, doğum yapanın yanına koyarlardı[126].

Gerçek nesne galiba, aşağıda Umay'a yapılan Altay çağrısında izlendiği gibi folklorik uygunluğa sahiptir.

> Gökkuşağından inen, güneş gibi,
> Kurbanlık çatala dayanarak inen,
> Altın yay tutarak inen.

Manas'ın karısı Kanıkey'in doğumunda, sırık, çatalla birlikte geçer:

> Altın çatallı bakır sırık
> Dikildi, Kanıkey (doğum sarstı) doğum sancısında.

Umay'ın sıfatının yakınlığını ve Kırgız destanının gerçekliğini belirlerken S. M. Abramzon, Kırgız kadınlarının doğum sırasında yüzlerini ateşe çevirerek, zeminde dizlerinin üzerinde durduklarını bildirir. Kadın iki eliyle, çadırın keçesini yükselten ve kurulumu sırasında çekirdeğin üst kısmını kapsayan sırıktan, *bakan*dan tutunur. Bundan başka, Kırgız çadırlarında *ala bakan* (*ala*: "temiz") adı verilen askı hizmeti gören çatallı

125 Prokofeva, *Starıe Predstavleniya Selkupov...*, s. 113.
126 Butanaev, *Kult Bogini Umay...*, s. 102.

sırıklar vardı. Onlara, sadece temiz "manevi plandaki" elbiseler asılabilirdi[127]. Kadının tutunduğu çatallı ağaç sırığı, mitolojik ağacın (uçları ikiye ayrılan) biçimsel değişimi olarak yorumlayabiliriz. Umay'a dayanan çatal, kutsal sıfata tanıklık eden "ak bakan" olarak adlandırılır. Muhtemelen bu asa, kendi anlamına "kutsal ağacı" dâhil eden semboldür.

Diğer yönü, ilk olarak okyanusta babanın gümüş direğinin *babayn mungen bahana* ve annenin altın rahminin *eheyn altan umay* buluştuğu, sonuçta ilk insanların ortaya çıktığı (doğduğu) Buryat mitolojisi açar[128]. Terimin semantik temeli *bahana/ bakana* açıkça, "direk, sırık/dayanak, asa, erkeklik organı" gibi anlamları içerir. İki metindeki yakınlık, Buryat ve Altay, bahana ve umay, muhtemelen nikâh-ilişki-...-doğumu sembolize ediyor. İlişkinin sembolü olarak, Altay-kişi barınağında Umay'ın varlığına işaret eden birtakım öğelerin olması muhtemeldir. Umay'ın sembolü olarak küçük yaylar ve oklar, küçük beşikler, deniz kabukları vardı. Tılsımlar arasında, rahmi delen tasvirler olarak yorumlanabilen; kürklü dikdörtgen kayın ağacı parçası, kayın ağacına saplanmış oklu ağaç yay; kürkle içi döşenmiş kavisli kayın ağacı parçası, delinmiş gibi "oklar"[129] vardır.

Hem Ural hem de Sayan-Altay geleneğinde ana-tanrıçanın ve yeni doğumun yakın ilişkisine işaret edilir. Çocuğun gülmesi ve gevezeliği, onun, çocukla oynayan koruyucu ilahla konuşması olarak anlaşılırdı. Çocuğun ağlaması ise Umay'ın onu korkuttuğunu gösteriyordu[130].

Ana-tanrıçanın "göksel" ve "dünyevi" karakterleri açık olup, bunlar birbirini tamamlar. Hem gök hem yer, mitolojik şiir bilincinin mantığına uygundur, hayat döngüsüne eşit tutuma sahiptir. Eğer kutsal gök hayatı onaylarsa, o zaman tüm dünyayı doğurur. Doğal dünyayla doğan hayatın ilişkisi fikri, benzer surette iki gelenekte de vardır. Türklerde bu ilişkinin maddi olarak cisimleştirilmesi, çoğu zaman bebeğin koruyucusuyla bebeği bağlayan göbek bağı olarak ortaya çıkar. Doğan bebeğin göbek bağlarını anne, kemerinde dikilen üç köşeli torbacığın

127 Abramzon, *Rojdenie i detstvo...*, s. 95.
128 Manjigeev, *Buryatskie Şamanistiçeskie...*, s. 21.
129 İvanov, *Skulptura Altaytsev...*, s. 66, рис. 72; 2, 3, 4.
130 Butanaev, *Kult Bogini Umay...*, s. 93.

içinde taşırdı veya beşiğe asardı. Hakaslar, plasentayı törenin tüm uygulamalarını yerine getirerek çadıra gömerlerdi. Ogurlar da plasentaya büyük bir dikkat gösterirlerdi; örneğin; Hantlar, plasentayla kayın kujenkuyu, onu tanrıça Anki-vonçop için ayırarak ağaca asarlardı[131]. Tüm bu ritüeller tek bir hedefte birleşiyor; plasenta, sanki toplumu meydana getiren çocuk alış-verişi gibi doğal dünyayı döndürür.

Doğal dünyayla bağlantı fikri iplik, halat, sicim vb. olarak gerçekleşebilir. Ambarçikteki Mansi mabetlerinde uzun kürkler muhafaza edilirdi. Onlara, ok demetli modeller ve iğne batırılmış kumaş parçaları iliştirilirdi. Birincisi; erkeğin doğumuna "kutsal yere", ikincisi ise kızının doğumunu kutlamak için getirilmiştir[132]. Bununla bağlantılı Umay'ın sembolü olarak Türklerde de ok demetli modeller olduğunu hatırlayalım. S. V. İvanov'un kaydettiğine göre, benzer öğeler, çocukları koruma amacıyla Hakaslarda da yapılırdı. Hakaslar, yeni doğan çocuğun yanına, beşiğe; oklarıyla birlikte yay, keten parçası, ipler ve iğ modeli koyarlardı. Bunların hepsi *may* ismini taşıyordu. Yay ve ok, yeni doğanın sağlığını korumak için tanrıçanın kendi sıfatı olarak sayılırdı, eski Türk döneminde ise Umay, savaş akınlarının katılımcısı ve koruyucu idi[133]. Bundan başka, doğal başlangıcın doğuşuyla bağlantı fikri, Hakas âdetinde yeni doğan erkek çocuğun plasentasıyla birlikte ok ve minyatür yay gömülmesinde ortaya çıkar[134].

Ana-tanrıçanın "dünyevi" hipostazı hakkındaki meseleye değinirken, Ural ve Altay dünyasında modelize edilen bu karakter için yazılı belgelerin fazla olmadığına kanaat getiriyoruz. Aynı detaylar kullanılır, ayrıntılar benzer fonksiyonları vurgular. Dünyevi ana-tanrıçayı ihtiyar kadın olarak tasvir etme eğilimi açıkça hissedilir (toprak ana, yaşayan ihtiyar kadın, kır saçlı ihtiyar kadın, yer altı dünyasının anası). Evli eşleri oluşturan tanrı çifti hakkında verilen arkaik yansımalar vardır. Özellikle Ural halklarında belirgin olan, toprak ananın konumu, evrenin parçalarını bir araya toplayan kozmik eksenin olduğu dünyanın

131 Butanaev, *Kult Bogini Umay...*, s. 94-95.; Kulemzin, *Priroda i Çelovek...*, s. 54.
132 Gemuev, Sagalaev, *Religiya Naroda Mansi*, s. 40-41.
133 İvanov, *Skulptura Altaytsev...*, s. 65-67.
134 Butanaev, *Kult Bogini Umay...*, s. 97.

merkezidir. Baba ve ana bir yer altı bölgesinde bulunursa, onlara Altay geleneğinin süt gölünün tüm özelliklerine sahip olan bir gölet eşlik edebilir.

Ana-tanrıça her iki gelenekte de "kuş-ağaç" olarak sunulan kompleksle yakından ilişkilidir. Kaltaş'ın yere indirilmesi hakkındaki Mansi mitolojisinde geçen tanrıçanın "kuş" görünümünde anlatılması istisna değildir. Kaltaş'ın karı-koca itaatsizliğinden veya Numi-Torum'un işlerine karışmasından dolayı ceza olarak, Numi-Torum tarafından yere atıldığı, ona, tüm hayvanların ve kuşların kemiklerinden bir ev inşa etmesinin tavsiye edildiği nakledilir. Gök ve yer arasına düşen Kaltaş, oğlunu doğurur[135]. Düşen (=uçan) karakterdeki Kaltaş, eski tanrıça-kuş hipostazından ziyade başkaca şekildedir. Ob Ogurların mitolojisinde kuş görünüşü birçok tanrıya ad olmuştur. Genellikle bunlar, Ob Ogurların bölgesel gruplarının kökeniyle bağlantılı olan (kendi isimlendirmelerini ortaya koyan; "baykuş halkı", "kanatlı atanın soyu", "kaz halkı" vb.) kişiler, yani atalardır[136]. Bununla birlikte, ayının yanı sıra, kuşun açıkça Ural dünya tablosunda ve Ural etnik gruplarının bütün olarak anlaşılmasında önemli karakter olmasına rağmen, Ural halklarının dünya görüşünde kuşun rolü tam olarak belli değildir.

Dünyanın yaratılışı hakkında Ogur hikâyesinde dikkate değer bir parça vardır. Orada, Numi-Torum'un evinin arkasında Kaltaş'ın altın yapraklı kayın yetiştirdiğinden bahsedilir.

> Altın yapraklı, altın kubbeli kayına
> Altın kanatlı, altın kuyruklu
> Yedi guguk kuşu konar...
> Yedi gece öter,
> Yedi gün öter...
> Yeryüzünün tamamında yaşayan
> İnsanlar, onun gücü sayesinde
> Günümüzde varlar[137].

135 Mifı Narodov Mira (Мифы народов мира), T. I. s. 617.

136 Z. P. Sokolova, *Sotsialnaya Organizatsiya Hantov i Mansi v XVIII-XIX vv.: Problema Fratrii i Roda* (З. П. Соколова, *Социальная организация хантов и манси в XVIII-XIX вв.: Проблема фратрии и рода*), Moskova 1983, s. 128-133.

137 Çernetsov, *Predstavleniya o Duşe...*, s. 141.

Ötüşleri sayesinde yeryüzü hayatının açıldığı altın guguk kuşları, hayatın süresini belirleyen guguk kuşları, Güney Sibirya folklorunun geleneksel karakterleridir ve Mansi hikâyesinin bu detayı, muhtemelen Türklerden oraya geçmiştir, benimsenmiştir. Ancak, bu benimseme, zaten Ogur geleneğinde mevcut olan kuş-hayat verme temasının son derece ayrıntılı işlenmiş olmasından dolayıdır, bunun evrensel olduğunu söyleyebiliriz. Kaltaş'ın kendisi folklor ayininde kuş biçiminde ortaya çıkar, onun bağlantı kurduğu ağaç ise kayındır. V. N. Çernetsov'un materyallerinde, Mansilerin ihtiyar kadınları, onun; tavşan, kaz ve kayın olmak üzere üç maskeye sahip olduğunu söylerler[138].

Kaltaş ve kayının ilişkisi ana-tanrıçaya hitap eğilimi gösteren şarkıda yansıtılmıştır;

Yedi kayının bir kökünden,
Yedi kayın bir kökde
Boynuzlu hayvanların kurban sunulduğu yer,
Hayvanların toynaklarıyla onun yerine kurban sunulduğu,
Orada yaşıyor....
Öyle yaşayarak, tüm kutsal uçlara (yeryüzünün)
Ürkek ördek hassas kulaklarıyla kulak kabartır,
Ürkek dalıcı ördek hassas kulaklarıyla kulak kabartır,
Böyle var olarak dinler:
Birçok yırtık pırtık elbiselerle onun fakirliği
O çağırarak...
O, atın sırtına, sahip olduğu sırta, iner,
İyi görünüşlü altın sarısı kaz iner,
Giden bulutların yüksekliğine erişir,
Koşan bulutların yüksekliğine erişir,

Kaltaş, gelip "gelecek erkek ve kızlar için güç vermeye, avcılıkta insanlara başarı vermeye" çağrılır[139]. Metin, Kaltaş'ın bir kökten büyüyen kayının yedi kökünde yaşadığına işaret eder; bu, hayat döngüsüyle bağlantılı kişilerin geleneksel olarak yerelleştirilmesidir. Burada onun, kaz suretindeki gökten inen kanadı vurgulanmaktadır.

138 Çernetsov, *Fratrialnoe Ustroystvo...*, s. 32.

139 V. N. Çernetsov, *Naskalnıe İzobrajeniya Urala* (В. Н. Чернецов, *Наскальные изображения Урала*) s. 93.

Görünüşte pek belirgin olmayan kuşun özellikleri Umay şeklindedir. Ancak, onlar kendi ismine yerleştirilmiş; "anatomik" olarak yorumlanan teonime ek olarak "ornitomorfik" olarak da yorumlanmaktadır. Türk geleneğinde umay, humay, hubay, huma insanlara mutluluk dağıtan, havaya yuva yapan mitolojik kuştur.

Bu doğrultu, muhtemelen, "humay"ın mutluluk kuşu olduğu İran dünyasında da çeşitli şekillerde mevcut olup, muhtemelen Eski Çağ'daki yırtıcı kuş grifon hakkında söylenenlerle ilişkilidir[140]. Güney Sibirya Türklerinin dünya görüşündeki İran mitolojisinin muhtemel etkisini hariç tutmayarak, Altay halkları arasında o kadar çok yayılan kuş-ana suretinin kendisinin alıntı yapılmış olabilme ihtimalini belirliyoruz. O, her yerde şaman şiirinin hayat tablosuna dahil edilmiş, kumaşına işlenmiştir.

Çok eski birtakım özellikleri koruyan Kumandinlerin mitolojisinde Umay, Payna (Payn-ene veya Bay-ene "Kutsal ana") ile yakındır. Payna-Umay, doğum sırasında kadınlara yardım eder. Eğer doğum zor geçerse, şaman, Umay'a seslenir, bazen bu isim Ubay olarak da telaffuz edilir:

> Aydınlık gökten, süzülerek, kon,
> Ubay ene, kuş-ana,
> Eteği açık bırak,
> O, kendi yoluyla çıksın[141].

Aynı motif, gökten inen kuş şeklindeki ana-tanrıça, Hakasların folklor töreninde de vardır. Kadının kısırlığını tedavi etmesi için Umay'ı çağırmak/çekmek amacıyla çadırın erkek bölümüne

140 K. K. Yudahin, *Kirgizsko-russkiy Slovar* (К. К. Юдахин, *Киргизско-русский словарь*), Moskova 1985, T. 2, s. 305; M. İ. Borgoyakov, "Ob Odnom Drevneyşem Mifologiçeskom Süjete, Ego Evolütsii i Otrajenii v Folklore Narodov Evrazii" *Skifo-sibirskoe Kulturno-istoriçeskoe Edinstvo* (М. И. Боргояков, "Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии" *Скифо-сибирское культурно-историческое единство*), Kemerovo 1980, s. 275; D. V. Çeremisin, "K İrano-Turkskim Svyazyam v Oblasti Mifologii", *Problemı İstoriçeskoy İnterpretaţii Arheologiçeskih i Etnografiçeskih İstoçnikov Zapadnoy Sibiri* (Д. В. Черемисин, "К ирано-тюркским связям в области мифологии" *Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири*), Tomsk 1990, s. 120-122.

141 F. A. Satlyaev, *Kumandintsı: İstoriko-Etnografiçeskiy Oçerk* (Ф. А. Сатляев, *Кумандинцы: Историко-этнографический очерк*), Gorno-Altay 1974, s. 149-150.

köklü kayın fidesi dikilirdi. Ağacın altına küçük masa koyarlardı. Tören sırasında şaman, kayına yönelerek konuşurdu:

Ak aydınlıktan gelen,
...Sen Beyaz Imay'a dönüşerek geldin!
Küçük beyaz kuşa dönüşerek,
Vıcır-vıcır cıvıldayarak,
Sen zengin kayına kondun,
Altın yapraklara sahip olan!
Mavi aydınlıktan gelen,
...Sen Mavi Imay'a dönüşerek geldin!
Küçük mavi kuşa dönüşerek,
Vıcır-vıcır cıvıldayarak,
Sen zengin kayına kondun!
Gümüş gövdeye sahip olan!
Imay ice Hayrahan![142]

Burada, ana-tanrıça, Yakut varyantında olduğu bibi, kuşla doğrudan bir ilişkisinin olmamasına rağmen, doğum zamanında kadına yardım için iner. Aynı zamanda Yakutlarda, Ayısıt, kuğu olarak düşünülür[143] ve Yakut töreni bir bütün olarak Hakaslarınkiyle birbirine büyük uygunluk gösterir. Ural-Altay dünyası kuşu, ağacı, beşik-yuvayı bağdaştıran bir karmaşık karakterin parçalarını taşır. Görünüşe göre, Mansilerde önemli bir karakter olan, ince ipekten mutlu yuvada oturan kuş-Kaltaş hakkında bir zamanlar anlatılanlar bununla ilgili olmaktadır[144]. Bazen kuş-ana Kaltaş'la doğrudan bağdaşmaz ama detaylar, konuşmanın onun hakkında veya ona benzer bir figür hakkında geçtiğine işaret eder. Kondinski Mansilerinin, folklorunda gök tanrının kızı vardır. O, yuvada oturarak; "ben burada kaldım... küçük hasta kızı tedavi etmek için, hasta erkek çocuğu tedavi etmek için" diye konuşur[145].

Bazen kuş biçimindeki kuş ana-tanrıça yuvada kuluçkaya yatar. V. N. Çernetsov zamanında, Mansilerin "kuşlarla" ilgili birtakım şarkıları kaydedilmiş olup, onlardan birisi şöyledir:

142 Butanaev, *Kult Bogini Umay...*, s. 97.
143 P. A. Sleptsov, "Genezis kulta Bogini Ayısıt u Yakutov", *Yazık-Mif-Kultura Narodov Sibiri* (П. А. Слепцов, "Генезис культа богини Айыысыт у якутов", *Язык - миф - культура народов Сибири*), Yakut 1988, s. 113.
144 Çernetsov, *Fratrialnoe Ustroystvo...*, s. 30.
145 Kannisto, *Materialen...*, s. 8.

Yedi göller kıyısına, sazlarla kaplanmış,
Kuru saz parçalarından,
Kızları yetiştirmek için iyi yuva,
Oğulları yetiştirmek için iyi yuva,
Kuş-ben, yapıyorum.
Kendi göğsümden yumuşak tüy,
Kuş-ben koparıyorum.
Sert kabuklu iki yumurta
Kuş-ben yumurtluyorum.
Sağlam kabuklu iki yumurta, gagalandı,
Küçüğün birinin gözleri benimkilere benzer,
Küçük gagası benimkine benzer.
Diğer küçüğün
Gözleri tamamen bambaşka,
Ağzı tamamen bambaşka-
İnsanoğlunun kızı
İnsanoğlunun yavrusu...[146]

Şarkıda izlendiği gibi, kuş, ilk kadın-ebeveyn-ata ve bununla kuş-ata kadından, insan-ata kadına geçiş gösteriliyor.

Derin arkaik köke sahip esintilerden ibaret olan bu şarkılar, herhangi bir ritüelin sözlü tasarımıdır. V. N. Çernetsov'un düşündüğü gibi, geçmişte onların gerçekleştirilmesinde "kuş tüylerinden yapılan özel kıyafetler" kullanılırdı[147]. Şarkılarda, geç dönem mitoloji geleneğinde, Ogurların yeniden yerleşimi ve gök tanrının oğulları arasında üleştirilenlere (Kaltaş'ın yerel tasavvuruna uygun olarak ortaya çıkan) benzer şekilde, farklı türden kuşların farklı bölgesel gruplarının üyelerinin kökenleri hakkında sunulanlar yansıtılmış olabilir. Sembolik olarak, Türkçedeki "yuva"nın (Altay, Hakas; uya) anlamı; yuva, delik, in, beşik, kavramlarını kapsar; bununla birlikte C. Closon, "kuş yuvası"nın anlamının Sibir Türk dillerinde oldukça eski olduğuna inanır[148].

Bu kavramların paralelliği, mitolojik ritüel gelenekte aktarıldığı gibi, "yuva"nın önde gelen rolünde görülür. Beşikte, yuvada Kaltaş'ın oğlu, Ob Ogurların mitolojisindeki en karmaşık

146 Çernetsov, *Naskalnıe İzobrajeniya Urala*, s. 90.
147 Çernetsov, *Naskalnıe İzobrajeniya Urala*, s. 89.
148 *Etimologiçeskiy slovar Turkskih Yazıkov* (*Этимологический словарь тюркских языков*), Moskova 1989, s. 239; Clauson, *Etymological Dictionary...*, P. 267a-b.

kişiliklerden birisi Mir-susne-hum büyür. O, annesinden "yedi kaz kanadı" elde eder ve sıklıkla kaz şeklinde ortaya çıkar[149]. Mir-susne-hum, annesinin sahip olduğu gibi, güneş ve kuş işaretlerine sahiptir. Mir-susne-hum, altın boyunlu kaza başvurur. V. N. Toporov, yerkürenin çevresinde uçan altın boyunlu kaz suretinin güneş sembolüyle ilişkili olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden eski İran, Hint mitolojisinin güneş temasında önemli rol oynayan Ramsa'dan "=kuştan" ayrılmaz; bu kuş Aşvin ikizlerinin "at"ı Agni ile özdeştirilir[150]. Bir gün Mir-susne-hum, devasa mitolojik kuş Tovlıng-Kars (Krılatıy Kare) ile yuvaya çıkar ve onun yavrularını kurtarır. Bundan sonra Mir-susne-hum, öncelikle sonbaharda güneye göç eden kuşlar üzerinde bir iktidara sahip olur.

Ogur folkloru, Altın Prens'in (Mir-susne-hum'un sıfatlarından birisi) önce melez ağacına, sonra kuşa ve sonunda görünmeyen yaratık Master'e dönüşümünü anlatır. Araştırmacılar, Mir-susne-hum'un şaman gizemlerinin çok önemli kişiliği olması sayesinde, onun aracı bir işleve sahip olduğu üzerinde hemfikirdirler. Voguls versiyonunda Min-susne-hum, Numi-Torum'un yedi oğlundan biri, en küçüğüdür. Onun, yüz karısı ve yüz oğlu vardır[151]. Hantların ve Mansilerin mabetlerinde XVIII. yüzyılda metalik kaz idoli bulunduğu, bununla birlikte onlar için paçavradan beşik kurulduğu bilinmektedir. Kuzey Mansileri, yemekte, kendileri için tabu sayılan kuğunun etini kullandıkları zaman tüyünü ve kemiklerini de Mir-susne-hum'a bağışlıyorlardı. Kuşun döş kemiğinin, kafasına konduğu bir idol hakkında bilgi veren Gr. Novitskiy'in görüşünde bunlar kurban sunma değil miydi?[152]

149 Róheim, *Hungarian and Vogul Mythology*, P. 35.

150 V. N. Toporov, "About a probable Ob - Ugrian Reflection of the Iranian Mivra", *Uralic Mythology and Folklore*, M. Hoppal - J. Pentikäinen (Editors). - Budapest - Helsinki 1989, P. 173.

151 V. N. Toporov, "K İranskomu Vliyaniü v Finno-Ugorskoy Mifologii", *Finno-Ugorskie Narodı i Vostok*, (В. Н. Топоров, "К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии", *Финно-угорские народы и Восток*), Tartu 1976, s. 73-75; *Mifı Narodov Mira* (*Мифы народов мира*), 2. Baskı, Moskova 1988, T. 2, s. 154; G. Roheim, *Hungarian and Vogul Mythology*, Seattle - London 1966.

152 Gr. Novitskiy, *Kratkoe Opisanie o Narode Ostyakom* (Гр. Новицкий, *Краткое описание о народе остяцком*), Novosibirsk, 1941, s. 81. "Kuğu/turna şeklindeki Mir-susne-hum güneye uçan kuşlara önderlik eder" motifi, gerçek

Mir-susne-hum'un kayın ağacıyla bağlantısı da belirlenmiştir. Efsaneye göre, o, babasının talimatı boyunca, Ob nehrinin kıyısına oturur, başka anlatıya göre; babasından altın yapraklı kayın ağacı alır ve orada bir yerleşim yeri kurar. Bu karakterin diğer yönlerini bir yana bırakarak, Kaltaş'ın kuş özelliklerinin, özellikle uzaktaki Torumla insanlar arasında aracı olan Mir-susne-hum'da devam ettiği yargısına varabiliriz. Bununla birlikte; Mir-susne-hum'un kardeşleri de bazen kuş olarak tasvir edilir. Gök ailenin tamamının kuş şekline sahip olduğuna dair temel bir düşünce vardır, en azından bu, ailenin vücut bulma şekillerinden birisidir. Bunun hakkında kült uygulamalarının ayrıntıları söylenebilir. Orta Lozve'de kesilen küçük noel ağacı, "tanrının ağacı" niteliğinde kullanılıyordu. Onun tepesine dal konurdu, kabuğuna ise ruhun figürü oyulurdu. Mansilere göre, Torum, tepesine konmak için bu ağaca gelirdi[153].

Muhtemelen Mansi folkloru, törensel uygulamayla daha doğrusu ikonografik mabetle doğrudan uygunluğa sahiptir. Farklı değerdeki kült alanlarında kendisine tapınılan varlıkların tek tip tasviri kaydedilmiştir. Çoğu zaman onlar; Torum, Kaltaş, Mir-susne-hum'dur, nadiren de Kul-otır ve beraberindekilerdir. Bezden antropomorf figürler ağaçların gövdelerine; geleneksel olarak Kaltaş için kayın ağacının gövdesine, erkek figürler ise köknara tutturulur. Bazen bu, canlı, büyüyen ağaçtır, bazen ise; aynı canlı ağacın gövdesine yaslanmış kesilen daldır. Yüksek statülü Torum-kan mabedinde tanrı figürleri kesilen ağaçlara bağlanırdı ve tasvirler bağlandıktan sonra özel büyük desteklerle sağlamlaştırılarak yükseltilirdi. Üç insan boyundaki bir köknarın tepesi el değmeden bırakılarak dalları kesilmiş, gövdenin orta kısmının biraz yukarısında ise iki dal bırakılmıştı. Burada, dalların ve gövdenin çaprazına bezden yapılmış Mir-susne-hum'un tasviri bağlanmıştır. Eli hatırlatan dallara kadınlardan hediye olarak kurdeleler bağlanmıştır[154].

hayatta ilginç karşılık bulur. Ob halkının beyaz turnası Kuzeybatı Hindistan'da kışlar. Buraya giderken kuşlar, Ob, İrtiş akıntısı boyunca yukarıdan uçarlar, güneye giden bu yol tekrar ediyormuş gibi, Ugor şamanları ve Mir-susne-hum tarafından, onların asıl patronlarıyla hayalen yapılır.

153 Karjalainen, *Die Religion...*, Bd 2, s. 123-124.

154 Gemuev, Sagalaev, *Religia Naroda Mansi*, s. 87-88.

Ağacı budamak ve onu dikey olarak yerleştirmek niçin gerekiyordu? Eğer Torum-kan'da bunun açıklaması törenin genel senaryosu ise, o zaman daha küçük kült alanı Luski-oyka'da ince noel ağacının dikilmesi[155] mevcut arifeye delalet eder. Muhtemelen, boyutundan bağımsız olarak ağaç gövdesinin dikilmesi tanrı-kuşun yükselişini sembolize eder. Ağaç kollarında bir dizi kurdelenin sallandığı bez tanrıların kendi figürleri, uçmakta olan kuşu oldukça çok anımsatır. Bahsi geçen bu kuşlar arasında Kul-otır bulunur. Bu, onun kozmik efsanede kuş olarak ortaya çıkarıldığı Ogur mitolojisiyle uygun düşer. Ağaç tanrısının oluşturulduğu ritüelde dolaylı olarak "kutsal ağaçtaki kuş-tanrı" durumu modelize etmekte olup, ağacın tepesindeki dalların bırakılması, kutsal dikeyin dekorasyonu ile ilişkilidir.

Belki, "kuş" teması, özellikle yuvadaki kuş, görünüşte biraz başka anlama sahiptir. Yibı-oyki mabedinde ihtiyar-baykuşun ve onun eşinin barınağının ev-yuva olduğunu hatırlayalım. "Baykuşun yuvasında çatı yok" iletisine göre, onlar yuvayı çatısız yaptılar. Ev-yuva yeryüzündeydi ve her kanlı kurbandan sonra onun yeri değiştirilirdi. Çatısız ve tavansız aynı yapıdaki yuvalar, Torum-kan mabedinde asıl ağacın dayanağının arkasında duruyordu. Onlar ağaçların kendilerinin değiştirilmesi ve onlara tanrıların tasvirlerinin yansıtılması ile eş zamanlı yapılmıştır[156].

Karakterler ağaca çıkan kuşla uygunluk gösteriyorsa, o zaman bu ağaç-yuvaların yapılma düşüncesi yeteri kadar açıktır. Tanrının evinin kuş yuvasıyla ilişkisi, geleneğin taşıyıcıları tarafından yeterince anlaşılmaktadır. Bilgiyi ileten, ihtiyar baykuşun yuvasının niçin çatısız olduğunu açıklarken, "eğer baykuş kapalı kovukta yaşasaydı, ona burada çatılı yuva yapılırdı" diye kaydeder. Böylece, yağmurdan ve kardan içerinin korunması gibi faydacı fonksiyonun yanında yuva, kuşların sembolik barınağı fonksiyonuna da sahiptir. Bundan başka, çatısız yuva, dış etkilerden koruma sağlamaz. Burada muhtemelen, tanrının barınağının ilk sembolü olan yuvayla karşılaşırız.

Ural dünyasında ağaca yuva yapan kuş-tanrı konusu, hem folklorda hem de birçok ayinin içeriğinde kendini göstermektedir. Köylerden biri olan Vogullar, "yer ve göğün ortaya çıkmasıyla

155 Gemuev, Sagalaev, *Religia Naroda Mansi*, s. 28-29.
156 Gemuev, Sagalaev, *Religia Naroda Mansi*, s. 9, 84, 88.

dikilen" devasa ağaçtaki yuvada karısıyla yaşayan büyük ihtiyar-baykuşun kendi koruyucu-ruhunun olduğuna inanıyorlardı. Burada, dünyanın yaratılış zamanına ve koruyucu ata olan kuşun ilk ata suretinin oluşturulmasına kesin bir atıf vardır. Selkupların düşüncesinde, "ilk" gök, yanlarında iki çadır olan girişe, darboğaza sahiptir. Onlarda Num ve onun oğlu İy yaşar. Aynı yerde, yedi köklü ağacın yerinde büyüyen bir tepe vardır ve bu tepede *korışyan emı* "ana-guguk" oturur. Ana-guguk kuşu, kutsal ailenin bir üyesi olarak anlaşılabilir (Numi-Torum, Kaltaş, Mir-susne-hum). Num ve oğlunun yaşadığı çadırları, kuş yuvalarıyla, aynı şekilde Ülgen ve Umay'ın gökteki barınağı kayın ağacından çadırla eşleştirebiliriz. Evrenin resmini gösteren tabloda Selkuplar, şamanın yardımcıları, gök ruhları olan iki kuşu; turna ve ağaçkakanı resmetmişlerdir. Onlar, güneş ve ayın asılı olduğu hayat ağacı kayında yaşarlar[157].

İncelenen konunun simgesel alanında, görünüşte kulplu, kuşlu ağaçlar (sırıklar, kazıklar) gerçekleşir. Tigonovların kabile kurbanında Mir-susne-hum ve onun "ebeveynlerini" tasvir eden üç ağaç; köknar, kayın ve sedir kara gömülmüştü. Kurban töreni zamanında Mos[158]'a ait olan kabile üyelerinin ihtiyar-koruyucusu "kayın ağacından üç adet sırık, dal aldı.... sivriltti ve ona birkaç parça et yerleştirdi. Başlangıçta sırıklar normların, yani kurbanlık masasının etrafına saplanırdı, sonra ise onlar biraz öteye taşındı ve ocağın yakınına yerleştirildi. Bu parçalar, "kuş" yani "ruh" için sergilenirdi[159].

K. F. Karyalenien, Kond'daki ritüel ağaç direklerin, kuşun kabaca işlenmiş tasviriyle taçlandırılmış beşik çatıya benzer bir yapıya sahip olduğunu yazar. Araştırmacı, böyle direklerin dikilmesi âdetini, kuş figürleriyle taçlandırılan sırıklarla, kurban yerleri ve şaman ayinleri işlemlerinin geleneksel detayına sahip olan Altay geleneğiyle karşılaştırır. Bazen anlatıcı ile onun grafiksel tasviri

157 Prokofeva, *Starıe Predstavleniya Selkupov...*, s.112; Prokofeva, *Kostüm Selkupskogo...*, s. 357; Kannisto, *Materialen...*, s. 85.

158 Mos (Мось): Ob Ogurların mitolojisinde kabile birliklerinin kısımlarından birisi. Mos'un ataları iyi ruhlar olan Mis olarak sayılırdı. Başka varyantta; ilk Mos ve onun gibi Mis, Kaltaş-ekvı'nın çocuğudur. (çev.)

159 V.N. Çernetsov, "Jertvoprinoşenie u vogulov", *Etnograf-issledovatel* (В. Н. Чернецов, "Жертвоприношение у вогулов", *Этнограф-исследователь*), 1927, S. 1., s. 24; Çernetsov, *Predstavleniya o duşe...*, s. 142.

arasında tutarsızlık gözlenir. L. P. Potapov tarafından tasvir edilen Altay şaman tefinde, boynuzlu bir hayvanın tasviri vardır (geyik mi?) ve bu tasvir, ağacın tepesinde yani kuş olarak yaşayan Ülgen'in oğlu Paktı-han olarak adlandırılır[160]. Gerçekten de, kökleri olan bir ağaç ve onun üzerine kuş tasviri Sayan-Altay şaman tefleri için karakteristik bir özellik taşımaktadır.

Daha önce belirtildiği gibi, Altay geleneğinde, ana-tanrıçanın kuş şekli ve onunla ilişkili karakterler büyük oranda unutulmuştur. Bizi yavaş yavaş bu konuda aydınlatan Teleüt şaman metinlerinin birtakım detayları, bununla ilgilidir. Şaman, uzak bir yerde yaşayan Erlik'e hitap ederken, onu alışılmış detaylarla betimler:

Siyah kunduzdan yatağı olan,
Siyah renkli sakalı olan,
Doru kunduzdan yatağı olan,
Doru renkli sakalı olan,
Siyah rahvan atta giden....

Bu betimlemede ilginç bir detay ortaya çıkıyor. Yer altı dünyasının hakimi "üç kursaklı Baba Erlik" olarak adlandırılır. Daha sonra şaman, göğün ruhlarına, Bayana hitap ederken aynı detayları tekrarlar. Ama başka metinde:

Göğün on birinci katında oyun sahibi olan,
Kendine üç örtü koyan,
Onun üç seher yıldızı parlıyor,
Çevresinde dallanıp budaklanan ağaçlarla,
Çevresinde çıkan yıldızlarla,
Göğsüne inen kursağıyla,
Karanlıkta parlamasıyla,
Üç kursaklı babam han-Kayrakan!

Şaman bu metni sırıklarla yapılmış özel bir alaçıkta okur. Gök ruhları için alaçıkta kayın ağacından kesilmiş dallar duruyordu ama dalların tepeleri budanmamıştı. Masaya, göğün tabakalarını sembolize eden çentikler (*taptılar*) yapılmıştı. Göğün katlarında oynayan ruhlar, kuşlarla özdeşleştirilmişti. Onların

160 L. P. Potapov, "Sledı Totemistiçeskih Predstavleniy u Altaytsev", *Sov. Etnografiya* (Л. П. Потапов, "Следы тотемистических представлений у алтайцев", *Сов. Этнография*), 1935, № 4-5, s. 150.

sayısının birbirine denk gelmesi ve ateş-ananın yukarıda değinilen Umay'a yakınlığı dikkate değerdir. Şaman ona seslenmektedir:

> Yeşil-yanardöner alev eğlenerek,
> Altın ipekten elbiseye sahip olarak,
> ...Kızıl ipekten elbiseye sahip olarak,
> ...Gökte yedi sırık
> Yedi neşeyle oyuna sahip olan[161].

Altaylarda, Teleütlerde, *sıra/sıran*: sırık; Mansilerde, *sır*: sırık demektir.

Tanrının dış görünüşünün detayı olarak kuşun kursağının vurgulanması, anlaşılan tesadüf değildir. Ural mitolojisinin, su kuşlarının (dalgıç kuşu;, bazı versiyonlarda yer altı dünyasının sahibi ile özdeşleşmiştir) ağızlarında okyanusun dibinden getirdikleri toprak parçasını gizledikleri ve bundan dolayı boyunlarının (kursak mı?) kırmızı renge dönüşme cezasına çarptırıldıkları yaratıcılık mitolojisini hatırlayabiliriz. Bu yüzden Erlik'in kursakla sıfatlandırılması tuhaf değildir ve onun kuş şeklinin karşılığı olarak incelenebilir. Teleüt metninde "kursağa sahip olma" kavramı *pooktu* sözcüğüyle verilir. Onunla, V. İ. Verbitskiy'in sözlüğündeki *pogook* "kursak, gırtlak" karşılanabilir[162].

İşaret edilen anlamıyla bağlantılı olarak, Hakasların düğün törenlerindeki bir özellik olan *nogo*yu hatırlamamak olmaz. Boncuklar ve sedef düğmelerle (eski zamanlarda bunları, kayın ağacının gövdesine yerleştirirlerdi) süslenen döşlük veya göğüslük anlamını ifade eden *nogo*yu, düğün zamanında görücüler takardı. Ebe ve görücü, tanrıça Umay'ın kısmi fonksiyonlarını yerine getiren, onun dünyevi yansıması olarak incelenebilir. V. Y. Butanaev'in doğru tespitinde, düğünde döşlük *nogo*nun takılması, çocukların ruhunu veren tanrıça Umay'ın kültüyle ilişkilidir[163]. Bunlardan başka, görücünün ritüel elbisesiyle/donanımıyla, Umay'ın kendisi olarak ortaya çıktığı düşünülebilir, bu donanım ise tanrıçanın oldukça karakteristik bir "belirtisi" olduğunun altı çizilmelidir. Umay'ın kuş özelliklerinin daha erken ortaya çıkan

161 Dırenkova, *Materialı po şamanstvu...*, s. 138, 141, 122.
162 Verbitskiy, *Slovar...*, s. 258.
163 Butanaev, *Kult Bogini Umay...*, s. 99.

anlatımlarda, pogo'nun kuşun kursağı olarak tasvir edildiğine dair inandırıcı deliller vardır (ayrıca, döşlük, semantik ve tipolojik olarak Ural halklarının şaman döşlüğüyle karşılanabilir). Bununla birlikte, V. Y. Butanaev tarafından öne sürülen, Okunev heykellerindeki tasvirlerle nogo resimlerinin birbirine yakınlığı dikkate değerdir. Okunev taş heykellerinin ikonografisi gerçekten de Minusinsk Türklerinin mitolojisi ve sanatıyla ilgili birtakım ilginç paralellikler içerir.

Kuşlarla toprak, yani ana tanrıça yakından ilgilidir. Altay destanında Şimiltey/Şebeldey karakterinin olumsuz olarak vurgulanmasına rağmen, o, tamamen kötü kalpli olarak da ortaya çıkmaz. Aksine, onun sıfatının birtakım detayları, dünya tablosunun arkaik tasavvurunda önemli rol oynar. O, yer altı hakimi olarak resmedilir ve onun ayırt edici özelliği "dokuz sajenlik[164] bakır gaga"sının olmasıdır. Şimiltey'in yardımcıları yer altı dünyasının girişini korurlar ve tüm bunlar, hayat süresinin emrini verme, ölen insanın ruhunu toplama vb. fonksiyonuyla vurgulanan "ölüm meleği" tasvirini yani tanrıça-kuşun tasvirini oluşturur. S. S. Surazakov, kadın şaman Şimiltey karakterini incelerken, destanda "genellikle eski Altay kabilelerinin kutsal saydıkları göğün, güneşin, ayın ve farklı unsurların kızları olan, gök kadın şaman, dirilten-genç kız, karakterlerinin mevcut olduğunu fark etti[165]. Aynı fikirleri, altın guguk kuşları görünüşünde inerek, insanları dirilttikleri için güneş ve ayı iki temiz genç kız olarak düşünen ve onlara hürmet eden Hakaslar da paylaşır[166].

Her birinin kendi çalışma alanından sorumlu olduğu, gök kuşları ve yer altı kuşları olarak ayrışmada, ana-tanrıça karakterinin bir kez ayrılmasının ne olduğunu tahmin edebilirsiniz. Özellikle böyle iki karakter, Yer altı-ana (Ilınta-kota) ve Yaşayan ihtiyar-ana (İlıntı-kota) olarak Selkup mabediyle ilgili olabilir, bunlardan ikincisi, dünyanın yatay düzeninin güneyine yerleşir. Orada, Ogurların düşüncesinde "kuş ülkesi" vardır. Ob

164 Sajen (Саженъ): Rusların kullandığı 213,36 cm uzunluğundaki ölçü birimi. (çev.)

165 S. S. Surazakov, *Altayskiy Geroiçeskiy Epos*, (С. С. Суразаков, *Алтайский героический эпос*), Moskova 1985, s. 46.

166 S. V. İvanov, *Materialı po İzobrazitelnomu İskusstvu Narodov Sibiri XIX-naçala XX v.* (С. В. Иванов, *Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX - начала XX в.*), Moskova; Leningrad 1954, s. 192.

nehrinin doğduğu, nehrin çok daraldığı, kayığın daha ileri gidemediği bir yerde siyah bir kaya bulunur. Onun arkasına, yer altı dünyasının şeytanları olan ve yer altı krallığının girişini koruyan ihtiyar erkek ve ihtiyar kadının olduğu "güney kuş dünyası" yerleştirilmiştir. Burada, ölen ördeklerin bırakıldığı bir kaynağın varlığından ve onların buraya bırakıldıktan sonra canlı ve sağ salim olarak tekrar uçarak çıktıklarından bahsedilir. Başka bir versiyonda, bizim dünyamızdan ayrı, ona dokunan kuşları öldürerek aşağı ve yukarı hareket eden bıçak gibi keskin, göğün kenarında kuşların kışladığı bir yer vardır. İhtiyar erkek ve ihtiyar kadın, burada ölen kuşları yerler, kemiklerini ise onların barınağının yer aldığı "canlı su denizine" (oldukça ilginç bir detay) bırakırlar. Kuşlar oradan yeniden doğmuş gibi uçup çıkarlar. Çocukları olmayan bu ihtiyar erkek ve kadın da çok yaşlandıklarında bu suya atlarlar ve sudan gençleşmiş olarak çıkarlar[167]. Bu "İhtiyar erkek ve kadın" çiftinin daha arkaik versiyonları kuş görünümünde ortaya çıkabilir.

Gördüğümüz gibi, Ural-Altay geleneği belirlenen noktalara tanrı-kuş (ya da kuş şeklinde ana-tanrıça) karı-koca çiftini yerleştirerek dünyayı dikeyine (ağaç, nehir), başlangıç ve son olarak belirleme çabasındadır. Onların bulunduğu yerler; nehir kaynakları, ağaç kökleri, ağaç tepeleridir. Kutsal kaynak, göl veya deniz de vardır. Bazen kuşun özellikleri siliktir, yeniden kavranan kişilerin kendisi ise halk demonolojisinin kurallarıyla uygunluk gösterir. Geçmiş karakterler ise hafızada muhafaza edilir.

Belki de, Ural-Altay halklarının arkaik bilinci, insanı, doğadaki iki parçanın tek bir bütün oluşturan bir varlığı olarak düşünüyordu. Yakutların şaman folklorunda insanın geleneksel sembolü "bacakları olan" idi. Diğer taraftan, Mansilerin tören metinlerinde, onların ataları "yedi kanat, yedi ayak sahibi" adını taşıyordu[168]. Bununla, kuşların dünyasına insanların dâhil olması vurgulanır. Vakovs Hantlarının düşüncesine göre, insan

167 Prokofeva, *Starıe Predstavleniya Selkupov*, s. 113; Röheim, *Hungarian and Vogul Mythology*, s. 21.

168 Çernetsov, *Naskalnıe izobrajeniya Urala* (В. Н. Чернецов, *Наскальные изображения Урала*), s. 93; G. V. Ksenofontov, *Legendı i RasskazI o Şamanah u Yakutov, Buryat i Tungusov* (Г. В. Ксенофонтов, *Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов*), Moskova 1930, s. 45.

"kanatlı vahşi hayvanın-ruhundan" meydana gelmiştir ve bu yüzden ilk insanlar kanatlı idi[169]. Dolayısıyla insanı kuş yavrusuna benzetme, Küçük Ob'un sahibine şaman hitabında şöyledir; ...ağzında köpüğüyle senin üç kuş yavrun... sonsuz dualarıyla sana sesleniyor[170].

Gerçek hayatta insanlar, tanrı-kuştan meydana gelindiğine dair "düşünceleri" muhafaza etmiş olabilirler. Geleneksel dünya görüşünün sözlü karakteriyle uygun olarak, kuş-insanlar ve insan-kuşlar, insanların hayatının kuş-atalarının varlığına benzediği gizemini icra eder. Bu oyunun vazgeçilmez "dekorasyonu" hem kuş-ata hem de yuvalı ağaçtır.

Birtakım ritüellerde kuş-atanın sesinin taklit edildiği yönünde bir düşünce vardır. İnsanlar, yer altı dünyası sakinlerini tasvir ederken, "küçük kazlar gibi cıvıldaştıkları, küçük ördekler gibi cıvıldaştıkları dünyadan" diye bahsederler. Mansilerin başka bir tören metninde, "biz yedi oğuluz... ördek olarak adlandırılan, o sesle şarkılar söyleyen" diye geçen, Torum'un kaz veya ördek şeklinde sunulan, yedi oğlunun isminden bahsedilir[171]. Henüz XVIII. yüzyılın başında, Ogur şamanının kendi tanrısıyla tuhaf cıvıldayan bir sesle konuştuğu kaydedilmiştir. Bu bilgiler, Ostyakların dua zamanında "ıslık çaldıkları, el çırptıkları" ve dans ettikleri hakkındaki diğer bilgileri destekler. Benzer şekilde ruh-kuşlar, Mansi folkloruna göre, "oğullarının köyüne gelir...

169 V. M. Kulemzin, N. V. Lukina, Vasüganskо-vahovskie Hantı (В. М. Кулемзин, *Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты*), s. 123. Aynı yerde, insanın balıktan (tırnaklar; balığın pullarının fazlalıklarıdır), Torum'un tükürüğünden meydana geldiği hakkında başka varyantlar vardır. Bu sonuncu varyant oldukça ilginçtir ki, arkaik tutum, bedensel doğum veren aşağı ile kutsal hayat veren yukarı arasında açık paralellik gösterir ve yukarı/aşağı delikler arasında uygunluk gösterir. İnsanın, tanrının tükürüğünden doğması, kutsal rahimden zorla alınması (tükürerek çıkarma) olarak yorumlanabilir. Şu anki hâl ve şartları tesadüfi olarak saymak doğru olamaz, çünkü kabaca insanın tükürülmesi ve yutulması motifi Ural-Altay dünyasında oldukça yaygındır. Onun çeşitliliği, tükürülme/doğma motifinin, dünya algısının oldukça eski tabakasına ait olduğu düşüncesini verir. Onun yardımıyla hayat döngüsü, köken konusu rol oynar. Altayların şaman geleneğinde *dolu* Ülgen'in tükürüğü olarak sayılırdı (Anohin, *Materialı po Şamanstvu...*, s. 79). Altay'da, kızın dolu yutup, hamile kalıp, Mundusların kurucusunu doğurduğu mitolojik konu iyi bilinir.

170 Kannisto, *Materialen...*, s. 100-101.

171 Röheim, *Hungarian and Vogul Mythology*, s. 22.

güneşin hareketiyle onun etrafında yedi kez dolaşır, yüksek sesli ıslık sesiyle onlar dairenin etrafında dolaşır, uzaklara ulaşan ıslık sesiyle dairenin etrafında dolaşır"[172]. Kuş seslerini, Sibirya Türk halklarının şamanları taklit ederler. Yakut şamanı, kuş-ruhları çağırarak ayine başlar, onların şarkısını canlandırır. Altay şamanının, "öten kuş sesiyle" dua ettiğinden bahsedilir. Buryat inancında, Tengri, insanlara yardım etmesi için kartal gönderir ve kartal şamana kendi dilini öğretir. Babası tarafından dünyaya gönderilen Mir-susne-hum da aynı şeyi yapar[173].

Diyalog için uygun olan dil, kuşların atalarının dilidir. Muhtemelen, insanlar kuşları hareketleriyle de taklit ederler. En azından Mansiler, kuş Kaltaş'ın ağzına "tanrı kendi dansını insanlara bıraktığını" söyledi diye söz yerleştirdiler. Kuş dansının maddi dekoru, yukarıda değinilen, kuş tüyünden tek parça başlık olabilir. Anlaşılan Eski Çağ'da benzer detaylardan, tören eylemlerinin dans sanatı ve nitelikleri ortaya çıkmış. Ostyakların kendi tanrılarına saygı göstererek, ıslık çalmalarından "köpek çağırıyormuş gibi" bahsederken, K. F. Karyaleinen, onların düşüncesinde bunun "kutsal bir şeye dua etmenin tek üslubu olduğunu" vurgular[174]. Kuş-tanrıya hitap eden çok sayıda ve anlamlı metinlerde bilinen ıslığın, tanrının dikkatini çekmek için tek aracı olduğu şüphelidir ama şüphesiz ıslığa büyük bir mana kazandırılmıştır. Maalesef, ritüel davranışların bu tipi, anlaşılmaz veya kuzeyin yerli kültürlerinin tuhaf özelliği olarak bölük pörçük bir şekilde düzenlenebilmiştir.

Kutsal dünyayla bitişik olması gerektiği düşünülen dünyaya arkaik bakış açısında, tanrıça-kuşun insan hayatının tüm kritik zamanlarına katıldığı izlenimi oluşmaktadır. Başlangıçta ona, gelecekteki çocuğun ruhundan dolayı başvuruluyordu. Sonra tanrıça-kuş, ebe görünüşünde çocuğun dünyaya gelmesine yardım etti veya görünmez varlık olarak doğumu kolaylaştırdı. Görücü gibi, o düğünde de ortaya çıkardı. Muhtemelen, ruh-kuş,

172 Çernetsov, *Naskalnıe İzobrajeniya Urala*, s. 91-92; İ. İdes, A. Brand, *Zapiski o Russkom Posolstve v Kitay* (И. Идес, А. Бранд, *Записки о русском посольстве в Китай*), İrkutsk 1967, s. 115; Röheim, *Hungarian and Vogul Mythology*, s. 22.

173 H. G. Koroglı, *Vzaimosvyazi Eposa Narodov Sredney Azii, İrana i Azerbaycana* (Х. Г. Короглы, *Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана*), Moskova 1986, s. 96; Röheim, *Hungarian...*, s.51.

174 Karjalamen, *Die Religion...*, Bd 2, s. 183.

ölüm zamanında insandan uçup gider, tanrıça-kuşun çevresinde grup oluşturan karakterlerin çevresine girer (Türk runik abidelerinde de "uçtu", "ölüm" anlamındadır).

Tanrıça-kuşun tüm rolü törenlere ve folklora tam olarak yansıtılamadı. Kuşun kuluçkaya yatma konusunun (çocuğun doğması) işlenmesi, diğerlerinden daha iyi ve bu anlaşılır bir durumdur.

Mitolojik kompleks "ağaç-kuş-yuva-kuş yavrusu", Ural-Altay geleneğinde son derece ayrıntılı ve çeşitli olarak işlenir. Yaşam eylemlerinde bu kompleksin rolü hakkında yargıda bulunmamıza izin veren, en açık örneklere bakalım.

V. N. Çernetsov'un verdiği bilgilere göre, geçmişte Ob Ogurlarda, kabile üyelerinin tümünde gençlerin erkekliğe başlamasıyla ilgili tören vardı. "Kanatlı" ihtiyarın (kartal) kabilesinde Ob'da bir genci mabede götürdüler ve orada onu, kanatlı atanın yaşadığı ağaca tırmanmaya zorladılar (Mansilerin kült alanlarındaki ev-yuvalar hakkında yukarıda bilgi verilmişti). O, ağaçta erkekliğe başlarken, aşağıda duran ihtiyarlar da iyi dileklerde bulunurlardı. O, aşağıya erkek camiasının eksiksiz üyesi olarak inerdi[175]. Altay halklarının törenleri de aynı doğrultuda yapılırdı. Çin kaynağında; taht taliplisi olan herkesin yukarıya, ağacın üzerine zıpladığı ve eski Türklerin yöneticisi olduğu hakkında bir olay anlatılır. Muhtemelen, bir geçiş ayini betimlemesi gibi, yeni nitelikte insanın nikâhı-ölümü-doğumu olarak incelenebilir. Kalmuk versiyonu "Cangara", başkahramanın ağaca tırmandığına dair bilgi verir. Eski Çağ Japonya'sında (M.S. Kusyu I) reis, kendi yöneticilik alameti olan eşyalarını; aynasını, magatamasını[176] ve kılıcını ağaca asardı. Bu eylemin, reisin dişi-güneşle/ağaçla evliliği anlamına geldiğine inanılırdı.

175 Çernetsov, *Predstavleniya o Duşe...*, s. 142; M. İ. Nikitina, *Drevnyaya Koreyskaya Poeziya v Svyazi s Ritualom i Mifom* (М. И. Никитина, *Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом*), Moskova 1982, s. 303-304; T. O. Tudenov, "Rol Orhono-Eniseyskih Nadpisey v İstorii Razvitiya Hudojestvennogo Soznaniya Narodov Tsentralnoy Azii i Yujnoy Sibiri", *İssledovaniya po İstoriçeskoy Etnografii Mongolskih Narodov* (Т. О. Туденов, "Роль орхоно-енисейских надписей в истории развития художественного сознания народов Центральной Азии и Южной Сибири", *Исследования по исторической этнографии монгольских народов*), Ulan-Uda 1986, s. 83-84.

176 Magatama; Japonların, kıymetli taştan yaptıkları kavisli, bir virgül şeklindeki boncuk.

Herhangi bir tören eyleminin sonlandırılması zamanında ağaca tırmanma sembolü oldukça karışıktır. L. Y. Şternberg, bu eylemleri, şamanlarda erkekliğe geçiş töreniyle ilişkilendirir[177]. Gerçekten de, Altay dil ailesine ait olan Sibirya halklarının birçoğunda bu tören keşfedilmiştir. Baykal ötesi Buryatlarında keşfedilen törenin ayrıntısı daha açıktır. G. R. Galdanova, onu şöyle açıklar[178]. Bizim yorumlarımız parantez içinde veriliyor.

Töreni yapmak için, dokuzarlı üç sıra hâlinde dikilen 27 kayın ağacından ağaçlıklı bir yol, bulvar yapıldı. En başta iki tane büyük kayın ağacı "ağaç-ana" ve "ağaç-baba" vardı (iki tane, ağaç-ata ebeveynlerden bahseden Hakas mitolojisini hatırlayalım, orada, ağaçlardan birisi Ülgen, diğeri ise Umay'dı). Ana-ağacın tepesine ipekten yapılmış "kuş yuvası" yerleştirildi, onun içine koyun yününden yapılan dokuz yumurta konuldu, onun yanına ise beyaz atlastan ay tasviri yerleştirildi. Geçiş yapma törenini sonlandırmak için yaşlı şaman tüm alametleriyle birlikte geldi. Geçiş yapma ritüelini, ana-kuşun yuvasında kuş-şamanın "yaşlanması" süresiyle orantılanabilen dokuz gün boyunca yapmak âdet olmuştur. Ayin devam ettiği sırada yeni şaman kayın ağacının etrafında koşarak dönerdi, onlara çıkardı, birinden diğerine atlardı, inerdi. Barguzinskiy bölgesinde şamanlığa başlayan kişi, "ağaç-ana"nın tepesinde bir gece geçirirdi. Sabah aşağıya indikten sonra o, artık ruhların isimlerini öğrenir, ezberler, ayin yapma sanatına sahip olur, yani oradan yeni bir varlık olarak iner. Tören sırasında yerleştirilen kayın ağaçlarının, kuşların kanat çırpma şekliyle ilişkili olan *derbegenehe* "kanatlarla dalgalanmak, uçuşmak, çırpınmak" fiilinden türeyen *derbelge* olarak adlandırılması ilginçtir.

Ortaya konan materyaller, Ogurlarca yapılan benzeri ayinlerin; ağaca çıkmaktan değil, kuş-ananın yuvasında ölümün-doğumun taklit edilmesinden oluştuğuna kanaat getirmemize neden oluyor. Statü değiştirmenin, sadece, asgari hayata dönüş yoluyla, eski varlıktan feragat etme olarak düşünülmesi mümkündür. Akrabaların ve onun ötekiliği gerekçesine hizmet eden saftan seçilen yeni, ilave bir doğum gerekir. Eğer ağaçtaki yuvada reis

177 L. Ya. Şternberg, *Pervobıtnaya Religiya v Svete Etnografii* (Л. Я. Штернберг, *Первобытная религия в свете этнографии*), Leningrad 1933, s. 450.

178 Galdanova, *Dolamaistskie Verovaniya Buryat*, s. 67-69.

yeniden doğarsa, yani yeni başlayan şaman olursa, bu demektir ki, önümüzde çok yaygın ve önemli, tek senaryoda icra edilen bir seferlik tören gerçekleşmiştir.

Bu törenin geç dönem geleneğinin şamanlarda son derece (veya başlıca) yaygın olması dikkate değerdir. Bu olgu, şüphesiz, tören hayatının çeşitli alanlarının şamanlar tarafından "gasp edilmesi" olarak değil, kaba materyalizmin ruhunda yorumlanabilir. Sibirya yerlilerinin diğer sosyal kurumları kendi iç gelişimlerinin ve dıştan gelen geleneğin etkisi altında geleneklerinin deformasyonu sonucu onu kaybettikleri zaman, şamanlar, muhtemelen eski geleneği koruyabildiler. Ancak açık konuşmak gerekirse tören, onun folklor versiyonu kadar dahi muhafaza edilemedi.

Hantların düşüncesine göre şaman, kuş-Torum'un yuva kurduğu veya yaşadığı kovuğun bulunduğu ağaçta büyür. Kuş, çocuğun ruhunu yuttuktan sonra yumurtlar, onun üzerine kuluçkaya yatar ve çocuğu kutsal kayın ağacının altında duran demir beşiğe yatırır[179]. Şamanların görüntüsünü yansıtan zengin materyaller Yakut kültüründe vardır. Hem gök hem de yer altı ruhlarının kötü ve iyi olarak bölünmesi, gelecek şamanı "yetiştirmek" ve "beslemek"le uygunluk gösterebilir. Bundan başka, şaman sıfatları, yetenekleri, yeryüzü ruhlarına verilebilir. Muhtemel varyantların tüm çeşitliliğinde, beslemenin esası, seçilen aynı tip eylemlerin yapılmasından oluşur. Onlar bir bütün olarak, yukarıda Buryat töreninde tasvir edileni gerçekleştiren mitolojiyi oluşturur.

Hem gökte hem de yer altında gelecekteki şamanı kuşa dönüştürme eğilimi vardır. Şamanı yetiştiren ruhlar vesayeti altındakilere; "uçan kuş olmadı mı, kanatları büyümedi mi, tüyle kaplanmadı mı?" diye sorarlar. Aslında şamanın kendisi değil, onun *salgın kut*u "hava ruhu" veya "rüzgâr-ruh" yetiştirilir. Onlar, kutsal ağacın yuvalarında veya kovuklarında bir yıldan dokuz yıla kadar kalırlar (Buryat ayinindeki "9" rakamının sembolü). Ağacın kendisi, gök tanrının "kötü kalpli" sıfatı olan kuru köknardır veya açıkça, evrenin yapısıyla ilişkili olan tam kutsal ağaçtır. Gelecekteki şamanın güç ve yeteneğinin, onun yuvasının yer alacağı dala, onun ruhunun yerleştirileceği aşağı, orta veya yukarı bir kovuğa

179 E. Taube, "South Siberian and Central Asian Hero Tales and Shamanistic Rituals", *Shamanism in Eurasia*, Pt 2, Gottingen 1984, s. 345-346.

bağlı olduğuna inanılırdı. Kovuk ne kadar yüksek olursa, şaman gelecekte o kadar çok sayıdaki gök katmanlarını aşar. Bazen, demir kanatlı kartal görünümündeki yaratık-ana, uçarak ağaca gelir ve bir yumurta bırakır. En büyük şamanlar ağacın tepesine yapılan yuvada, orta şamanlar ağacın ortasındaki dallara ve küçük şamanlar ise ağacın aşağı dallarına yapılan yuvalarda doğarlar. Altay destanında şamanlar, yumurtadan dünyaya gelirler[180]. Teleütlerin şaman metinlerinde, tüm kuşların anası Kuş-enezi kurgay-kan'ın üzerinde kendine yuva yaptığı üç tane demir melez ağacından[181] bahsedilir. Burada kuşların anası, ağaçların tepesini büker ve birleştirir (ağaçların sayısı genellikle üç veya yedidir, sayısının yedi olduğu varyant kuzeyde ağır basar)[182].

Kutsal ağaçtaki yuva, gelecek şamanın hayat başlangıcının en asgarisini içerir. Bazen embriyo olarak, özellikle yuva ortaya çıkar. Yakut mitolojilerinden birinde, şamanın anası, kendisini, her birinde kuş yuvası olan, ortasında üç tane kırmızı çam ağacının büyüdüğü güzel bir çayırlıkta görür. Ana, eline en küçük yuvayı alır ve hamile kalır. Ailede soyun başına geçen en küçük oğul doğar[183]. Ruhun-embriyonun ağaçtan istenme konusu, Sibirya Türklerinde çeşitli varyantlarla bilinir. Örneğin; embriyo, daldan düşen bir kurtçuk görünümünde olabilir, kadın ağacın altına yatar ve burada uykuya dalar. Değiştirilmiş şekliyle aynı konu, Imay'ın gelmesini sağlamak için yapılan Hakas ayininde de yer alır. Onun dekorasyonunda hem fidan hem de kuş-ana vardır.

Dünya ve yer altı ruhları tarafından, şamanın yetiştirilmesinden bahseden hikâyelerde genellikle, gelecekteki şamanın bir ağacın dalları üzerinde bulunmasından sonra *salgın kut*unun konduğu demir beşikler yer alır. Yuvanın-kovuğun-beşiğin paralelliklerinin şüphe taşımamasına rağmen, bu eylem anlaşılmaz. Yuvadan beşiğe doğru bir yer değişiminin yaşanması muhtemelen, şamanın ruhunun maruz kaldığı niteliksel dönüşümlerden birisidir. Şamanın ruhunun demir beşikte bulunduğu süre zarfında

180 Alekseev, *Şamanizm...*, s. 100-102; E. M. Meletinskiy, *Proishojdenie Geroiçeskogo Eposa* (Е. М. Мелетинский, *Происхождение героического эпоса*), Moskova 1963, s. 331; Ksenofontov, *Legendı i Rasskazı...*, s 45, 60.

181 Başka bir varyantta; üç tane kutsal kayın ağacı.

182 Dırenkova, *Materialı po Şamanstvu...*, s. 120-126-128.

183 Koroglı, *Mifı, legendı i Predaniya*, s. 95.

kuzeyli (yer altı) ihtiyar kadın[184] onu göğsüyle besler ve bu durum bir yıldan üç yıla kadar sürer. Vilyusky Yakutlarının düşüncesine göre; dünya ruhları, insanın kutunu kuzeye götürürler ve onu, kuzeyli ihtiyar kadınlarının barınağında büyümesi için kayın ağacının kovuğuna bırakırlar. Yer altı dünyasına uygun olarak bir su kaynağında yer alan herhangi bir evden bahsedilir[185]. Böylece, mitolojik ihtiyar kadının barınağı önünde yer alan, Ural halkları için kutsal olan ağaç ve kaynağa yakın bir durum modelize edilmiştir. Zaten bahsedildiği gibi Ob Ogurların ana-tanrıçası, kendi evinin çatısında asılı olan beşiklerde, ağacın dallarında çocukların ruhlarını korurdu. Tuva masalında, ağzında kayın ağacı kökünden bir parça olan ve beşikte yatan yeni doğmuş kahraman "boş ağaçta", kovukta yer alır. Yanına kök bırakılan veya kayın ağacındaki asılı beşikte bırakılan bebeğin, ağaçla beslenmesi motifi Altay destanında iyi bilinir.

S. S. Surazakov, "düşmanların saldırısından sonra kayın ağacında asılı, içinde çocuk olan bir salıncağın bulunması..." olayının sadece destan değil, aynı zamanda tarihî bir efsaneyi öyküleyen gerçek bir olgu olduğunu düşünür[186]. Her neyse, ana-kayın ağacının güvenirliği oldukça manidardır, onun zamanı, çocuğun yeryüzündeki varlığının başlangıcı olduğu gibi, aynı zamanda o, çocuğun son koruyucusudur. Biz, "yuvada kuş yavrusu" ve "beşikte çocuk" olmak üzere sürekli birbirlerini kodlayan iki karakter görürüz. Sosva bölgesi Mansilerinde, çocuk doğumdan önce ölürse, onun için "kırıldı", yumurta yuvadan düştü kelimesi kullanılır[187].

Yakut mitolojilerinin kuzeyli ihtiyar kadınları, ana-tanrıçanın dünyevi benzeridir. Örneğin; Selkuplardaki, "yaşayan ihtiyar kadın"ın benzeridir. Bunların hepsi, yer altı dünyasının görünümüyle veya yer altı dünyasına girişteki yer ve beşikle ilişkilidir. Selkuplu ihtiyar kadının barınağının önündeki "yedi delikli bataklık"ta üç tane ağaç büyür; onların birinden, şaman tefinin

184 Kuzeyli İhtiyar Kadın; Yakutlarda, kuzey ve yer altı eş değer tutulmaktadır. Kuzey, yer altını simgelemektedir. (çev.)

185 Alekseev, *Şamanizm...*, s. 100-102.

186 Surazakov, *Altayskiy...*, s. 175; Taube, *South Siberian and Central Asian...*, s. 345-346.

187 Kannisto, *Materialen...*, s. 22.

halkaları; bir diğerinden tokmağı yapılır, üçüncüsünden ise ihtiyar kadın, tüm çocuklar için beşik yapar[188]. Beşiğin kutsallığı, şamanın sıfatıyla denk tutulması bakımından vurgulanır (Ob Ogurlar için kuş tasvirleri gelenekseldir. Örneğin; beşiğin arkasına yaban tavuğu yapılması gibi)[189].

Yakut inancına göre yer altı dünyasında beşik, yerden dışarı çıkan eğri köklerde asılıdır. Orada *abaası* sahipliğinde üç tane demir köknar büyür. Şor mitolojisi bunun aksine bir tablo çizer gibidir. Şaman, hasta insanın ruhunu yer altı dünyasının kötü ruhlarından alır ve gök dünyasına çıkarır. Şaman, süt gölünde ruhu yıkar ve Ülgen'in kapısının önündeki geniş dallı kayın ağacının altında duran zengin beşiğe yatırır. Ruh gücünü toplayana kadar şaman onu sallayarak uyutur[190]. Farklı kutuplarda gerçekleşenler, süreç olarak özünde birdir. Hem yer altı ruhları hem de gök tanrı, yaşam eylemlerine eşit muamelededirler.

Beşik-yuva, tabut ve mezarla semantik olarak özdeştir. Yukarıda geçen Tuva hikâyesinde, beşik ağacın kovuğunda yer alıyordu. Kahraman uyandığında kendisini, ölümden sonra tekrar hayata dönmüş, uzun bir rüyadan uyanmış gibi hissediyordu[191]. İnsanın ilk sığınağı ve son barınağının anlamsal yakınlığı Ural-Altay dünyasında bilinmektedir. Sosvin Mansileri, ilk beşiği "kayından yapılan kirli sepet" olarak adlandırırlar. Bu kayın ağacından yapılmış sepete ilk hafta bebeği yerleştirirler, sonra ise onu ağaca asarlardı. Altay Türklerinin, eski bir âdeti olan, bebeği kayın ağacı kabuğuna sararak, ağaca defnetmeleri bununla ilgilidir. Selkuplarda, G. İ. Pelih tarafından tespit edilen daha ilginç bir gelenek vardır. Orada şamanı tasvir eden, gerçek bir bebek boyutunda ağaç kuklalar yapılmıştır. Henüz şaman hayattayken kukla, beşik-sepetin içinde tavan arasına asılırdı. Şaman öldükten sonra, onu tasvir eden kuklası ormana götürülür ve kayın ağacından yapılmış kasada dallara asılırdı veya kovuğa konulurdu[192]. Tüm bu eylemlerde, öleni, doğduğu dünyaya katma çabası olduğu açıkça gözlenebiliyor. Bu olayda onu

188 Prokofeva, *Kostüm Selkupskogo...*, s. 344.
189 Karjalainen, *Die Religion...*, Bd 1, s. 123.
190 Koroglı, *Mifi, Legendı i Predaniya...*, s.115; Dırenkova, *Şorskiy Folklor*, s. 331.
191 Taube, *South Siberian and Central Asian...*, s. 345.
192 Pelih, *Materialı po Selkupskomu Şamanstvu*, s. 64-67.

kuş dünyasına, daha doğrusu, kutsal ağaca yuva yapan kuşa geri veriyorlar. Çünkü hem kuş hem de ağaç karakterleri hayat döngüsü açısından aynı oranda önemlidir.

Verhoyanski Yakutlarında, yer altı dünyasının ruhları tarafından çağrılan şamanın ruhunun yetiştirilmesi hakkında verilen bilgiler ilginçtir. Onların inancına göre kuzeyde, ölüm denizinde şaman ağacı büyür. Ağaçta, kuş şeklindeki ana, şaman ruhları için kuluçkaya yatar. Ama bundan önce denizde yaşayan kurbağalar, dört köşeli taşlar doğururlar. Kuş bu taşlar üzerinde dokuz gün kuluçkaya yatar[193].

Taşla yumurta arasındaki ilişki, Ogur materyallerini tarif eden mitolojik metinlerde bulunmaktadır. Ölen bebeği, ağzına küçük bir taş parçası koyarak ağaç kovuğuna gömerlerdi. Bu olayda taş parçası, muhtemelen, kuş yumurtasını taklit ediyordu. Vahovski Hantları, ölenin kalbinin üzerine küçük bir taş koyarlardı. Mansi folklorundaki bilgilerde, kalp ve taş/yumurta aynı anlamı taşır. Örneğin; "prenslere ait iki bel kemiğinden" küçük kardeşin kalbi üzerindeki, ördek yumurtası büyüklüğünde üç tane taş yumurtadan oluşuyordu[194]. Bu durum, Türk kültüründeki Ural taş-yumurta sembolüne oldukça yakındır[195].

Yakut mitolojisinde şamanın ata ebeveyni kurbağa olarak adlandırılıyordu. Z. P. Sokolova, Batı Sibirya'da kurbağaya saygı gösterilmesinin oldukça yaygın olduğunu tespit etmiştir. Mansi gruplarından biri olan Kuzey Sosvalar, kurbağayı kendi ataları olarak sayarlardı. Onu, "Naras-nay", yani bataklığın büyük kadını veya Lus-hal-ekva", tümsekler arasında yaşayan kadın olarak adlandırırlardı.

Batı Sibirya'daki Hantların ve Mansilerin çeşitli grupları arasında kurbağa kültünün çok yaygın olduğunu yazan Z. P. Sokolova, onun Mos aşiretiyle bağlantısının ilk olarak bu kültün çok eski olduğuna, ikinci olarak ise Mos-kurbağa aşireti atasının daha eski kültünün, onlar için ortak varlığının temelinde, soysal totemik

193 Alekseev, *Şamanizm...*, s. 103.

194 Karjalainen, *Die Religion...*, Bd 1, s. 123; Kannisto, *Materialen...*, s. 9.

195 Y. L. Lvova, İ. V. Oktyabrskaya, A. M. Sagalaev, M. S. Usmanova, *Traditsionnoe Mirovozzrenie Turkov Yujnoy Sibiri: Çelovek. Obşçestvo* (Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова, *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество*), Novosibirsk 1989, s. 156-158.

grupların parçalanması ve göçüne bağlı olması dışında, sıralanan yerlerden her birinde, onun varlığının ihtimaline bizi ikna ettiğini kaydeder. Özgünlüğü nedeniyle Yakut mitolojisinden böyle bir örnek vermek yanlış benzetme olabilir. Ancak o, kurbağa-ata karakterinin gelişmesinin muhtemel yönlerini gösterir ve Ogur materyallerinin yorumunda hesaba katılmış olabilir.

Umay ve Kaltaş karakterlerinin karşılaştırılmasına başlarken biz, onların semantik ve öyküsel dallarının sonsuz zenginliğini keşfettik. Ana-tanrıça konusu tüm eylemlerin iliklerine işlemiş ve konunun her yönü sözlü ve etkin olarak gerçekleşmiştir. Kaynaklardaki büyük eksiklikler, olaylar arasındaki zaman farkları, tanrıçalardan her birinin tam portresini oluşturmada problem yaratmaktadır. Bunun bütünlüğü mümkün değildir. Özellikle Umay'ı (veya Kaltaş'ı) uygun materyaller bağlamında tespit etmek görüş açısını önemli ölçüde daraltır. Bazen her iki gelenekte tek karakterin varlığı ifade edilir ve bazen ana-tanrıçanın geç dönem yorumlarına ait olan farklı zaman kaynaklarında onu keşfederiz. Sonuçta, detaylar ve ayrıntılarla yüklü, kendi içinde farklılaşan farazi bir karakter kurulur.

Anlaşılan, Umay ve onun Ural örneğini tanımak gerekiyor. Ancak mitolojik analardan birisi, birtakım sebeplerden dolayı, diğer analardan daha çok bilinir. Umay, May-ene, Payana, Dayuçı, Dyaik; bunlar farklı tanrıçaların isimleri mi veya aynı görüntünün adlandırılması mı? Cevabın her varyantında, yukarıda açıkladığımız, çok sayıda kuş ve yer özelliğinin Umay ve Kaltaş'la alakalı değil, ana-tanrıça fikriyle alakalı olduğu açıktır. Mitolojik anatomi, ana-tanrıçayı yere bağlar ama kutsal verimlilik düşüncesi onu kanatlı yapar. Sonuçta, dünyaya arkaik bakış açısı bedensellik ve ruhsallık, dünyevi ve gök, kadın ve erkek arasındaki dengeyi sürekli muhafaza eder. Kuş görünüşündeki ana-tanrıça, tıbbi görevi yerine getirir, kuş ve ağaçla birleşmesi ise bu görünüşü daha anlamalı yapar. İhtiyar kadın ve ihtiyar erkek, iki ağaç, iki kuş, ilahî ata çiftinin çeşitli tasvirleri olabilir. Bu çiftin arkasındaki prensipte, doğurganlıkla donatılmış kadın ve erkeğin, özünün bir sureti bulunabilir. Sonunda, Numi-Torum ve Kul-otır, Ülgen ve Erlik, Kurbustan ve Ak-ene olarak yorumlanan kuş-demiurglar çiftini hatırlamak gerekir. Bu

çift, dünyanın başlangıcının ve onun atalar içindeki bir sonraki dönüşümü olan baba-ananın mitolojik bilinciyle yerleştirilir, üzerinde durulan sonuncu anlamı tamamen mantıklı görünüyor. Toprak, bir ana olarak, panteon çevresiyle alakalıdır. Burada toprak ve ananın kültü ortadan kaybolur ve şeytani özellikler kazanır veya oraya tabi bir rol oynar. Bu karakterlerin yeniden yorumlanmasının hangi sebeplerden kaynaklandığı, henüz tamamen belli değil. Etnografik materyaller, tanrı esaslı bir ailevi duruma dönüştürerek, ana-tanrıçanın "özelleştirilmesinin" uzun sürecinin sonuçlarını gösterir (bu karakterin yerel tasavvurları bazen göksel Umay veya Kaltaş figürleriyle ilgili olarak çok belirsizdir). Her gelenekte bir hâkim ana-tanrıça bulunur ve o, sürekli yorumlanan bir süreçte yer alır. Mitolojik karakterlerin uzun bir zinciri gibi bileşen bu figürler, Umay veya Kaltaş, Ural-Altay kültüründe derin köklere sahiptir. Bu nedenle, bazen, sadece dış benzerliklere veya Teonim ile fonetik yakınlığa dayandırarak, onları dışarıdan getirme denemeleri metodolojik olarak kötü temellendirilmiş olabilir.

Sibirya etnografisinde, yerli karakterlerin kaynağını arayıp bulma çabası ve eski Hint ve İran kültürünün bıraktığı muazzam mirastaki efsanelerle yeteri temellendirmeye dayalı kendine özgü Hint-İran sendromu kuruldu. Kültürel potansiyellerin farklılığı o kadar büyüktü ki, güneyden kuzeye kültürel bir akım apaçıktır. Bütün mesele Kuzey Asya mitolojisinde onların kalıntılarını arayıp bulmakla ilgilidir. Hint-İran kaynaklarının büyük gövdesinin yanında Sibirya materyalleri parçalı ve dağınıktır. Durum, Hint-İran dünyasından benimsenenlerin, farklı zamanların ve farklı anlamların büyük miktarıyla karmaşıklaşır. Bundan başka, Türk etnosunun gizemli gelişmesi ve geç dönem İskit ve erken dönem Türklerinin muhtemel karşılıklı etkileşimi problemi bu zamana kadar hâlâ çözülmüş değildir.

Ural-Altay mitolojisinin hemen hemen tüm hikâyeleriyle, Sibirya sınırları dışında onlarla eşleşen hikâyeler bulabileceğinizden emin olabilirsiniz. Bazen bu uygunluk tamamen inandırıcı görünür. Sıradan örnek niteliğinde, arkaik halk inancının muhafaza edildiği Kuzey Kafiristan[196] dinindeki ana-tanrıçaya

196 Kafiristan: Afganistan'daki şimdiki ismi Nuristan olan bölgenin ismi. (çev.)

dair telakkileri almak mümkündür. Kadının başlangıcı tamamıyla, tanrıça Dizani/Disni ile şekillendirilmiştir. O, doğurganlığı ve çocuk doğumunu yönetir, hayvanları korur, süt ürünlerini yönetir, keçi görüntüsünde çıkabilir. Disni, insan görüntüsünde yay ve oklarıyla birlikte okluk taşır. Onun kutsallığı olarak taşlar ve kayalar kabul edilir, tanrıça onların içine girebilir. Disni'nin mabedinin yanındaki yüksek yerlere, insan ruhunun sembolü olarak kuş figürleri konur. Tanrıların ülkesinde denizden devasa bir ağaç çıktığı rivayet edilir. Tanrı ağaca âşık olur, ona yaklaşır. Ağacın gövdesi parçalanır ve içinde Disni görünür. Başka bir efsane, kutsal göl Sücum'a inen altın disk hakkındadır. Gölden yedi altın dallı altın ağaç çıktığı zaman disk, büyük dala konar. Bu ağaçtan Disni çıkar. İşlevsel olarak Disni'ye başka bir tanrıça, doğa ve av fenomenleriyle ilişkili Kişumai (Ku-şumai) yakındır. Kişumai'nin doğurganlık gücüne, muhtemelen, onun deniz hayvanlarının kabuklarıyla kaplı şapkada kendini göstermesi tanıklık eder[197].

Yukarıda sözü geçen tanrıça karakteriyle Umay karakterinin benzerliği burada daha açıktır ama bu durumu her iki tanrıçanın birbiri ile "ilişkili" olduğunun delili olarak sayabilir miyiz? Elbette, sınırdaş etnokültürel dünyalarda keşfedilen benzerlikler, Sibirya karakterlerinin daha iyi anlaşılmasına, onların evriminin muhtemel yönlerinin gösterilmesine yardım eder. Verimlilik, ancak Ural ve Altay geleneklerin karşılaştırılması gibi, her şeyden önce Sibirya materyallerine dayanarak Sibirya karakterlerini ve konularını açıklamaya çalışmakla bir yol bulabilir. Ancak bu, dış etkileri göz ardı etmek ve Sibirya kültürlerinin özgünlüğünü vurgulamak için yapılmamalıdır. Görev farklıdır: İnce geçişleri, yarım tonları, mitolojik bir karakterin çok boyutlu suretini oluşturan Ural-Altay geleneğindeki zengin detayları açıklamak, dünyaya bakış açısının yeniden inşası için önemli olan efsaneleri özetlemektir. Burada ilginç bir detay ortaya çıkıyor; ana-tanrıça prensip olarak çok yüzlüdür. Onun geç dönem tasavvurunda, bir figüre indirgenmeyen birtakım arkaik özellikler vardır. Belki de bu, ana-tanrıçayı, birisi gökle, kuşla; diğeri yerle, yerin rahmiyle çağrışım yapan, panteonda var olan

197 K. Yettmar, *Religii Gindikuşa* (К. Йеттмар, *Религии Гиндукуша*), Moskova 1982, s. 98-102, 113-115.

iki tanrıçaya uygun olan, hayatın hamili ve ölüm meleği olarak eş zamanlı kavramakla ilişkilidir.

Kuşun tüm geçirgenliği, ana-kuş karakterinin muhtemel evresel değişimi hakkında hüküm vermeyi zorlaştırıyor. Elbette, bakır gagalı ihtiyar kadın, erken devirlerin kalıntıları olabilir ama bizde, onların herhangi bir diğerine değiştirildiği, yer altına itildiği hakkında temel bir düşünce yok. Belki, ana-tanrıçanın tüm kopyaları, geleneksel dünyaya bakış açısı için ve önceden var olan şartların kaldırılmasına, eski putların ilgasına indirgenemeyen evrim süreci için eş değerdir. Paralelliklerin yaşandığı çok farklı versiyonları mümkün kılan, zaten oluşturulmuş bir yorumun, mitolojik kaynağının sürekli bir birikimi vardır (onların, toplumun değerleri skalasında farklı yerler kaplamasına rağmen). Böylece, dünya haritası algısını başka bir açıya kaydırarak, ona eşlik eden vurguların değişimi ve bazı karakterlerin konumunun güncellenmesi hızlı oldu. Geleneksellik ve kalıcı değerlerdeki odak noktası, ana-tanrıça fikrine toplumun sürekli başvurmasına sebep oldu. Yardım almak için insanların umutları ve hevesleriyle beslenen bu karakter, oldukça hareketliydi. Muhtemelen onda, bazen yeni ayrıntılar ve detaylar kazanan bazen arkaikliği ve anlamsızlığı büyüterek onları kaybeden, mitolojik şiirsel düşüncelerin gelişmesinin mantığıyla uygunluk gösteren bir çekirdek vardır. Gök tanrıçanın, kuş-ananın, akla gelen sureti, genelleştirilmiş gök karakterinin işlenmesini mümkün kılan fonu yaratan, külte dayanan onun kızlarının, oğullarının vb. tamamıyla gerçek figürleriyle uygunluk gösterir.

Muhtemelen problem, Umay'ın kökenini açıklamak veya başka kültürlerdeki onun uygunluğunun maksimum miktarını bulmak değildir. Umay ve Kaltaş, mitolojik kişilerin ve karakterlerin tüm sınıflarının en açık temsilcileridir. Türk tanrıçanın cisimleştirilmesinin genişliği, dört yüz yıllık gök ana Dayuçi'den bakır gagalı kara Şimiltey'e, karı-koca ilahî Tengri'den dağların sahibelerine, mitolojik tanrıça-kuştan zayıf kişilikli chthonic tanrıya kadar uzar. Onun, görünüşü, sıfatları, özellikleri ve fonksiyonları haddinden fazla büyüktür ve onu tek bir karaktere indirgemek mümkün değildir. Ana-tanrıça sadece dünya görüşünün hâkim sembolü olarak değil, aynı zamanda halk mantalitesinin

arketipi, onun gizliliği ve aynı zamanda en açık fikri niteliğinde bulunur. Dünyaya arkaik bakış açısı arzusunun her mitolojik yapıya veya doğuran analık başlangıcının her tezahürüne yöneltilen ritüele, ana-tanrıça karakterini "yakınlaştırmak" olduğu ortada, o ise amorf/biçim ve şekli olmayan toprak-ana veya altın saç örgülü Kaltaş olacak.

Ana-tanrıçanın tüm suretlerinin, geç dönem mitolojik ritüel geleneğinde eşit şekilde yar aldığını söylemek doğru olmaz. Kuş özelliklerini muhafaza eden, ağaca yuvalayan ana-tanrıçaya hitabın yer aldığı hayat döngüsünün törenselliğinde, şamanların ve dağların yani avcıların gök kadınları her zamanki gibi güncelliğiyle kaldı. Yarı unutulmuş mitolojik metinlerde geç dönem tabakaları arasında, vaktiyle var olan çok sayıdaki kuş halkının kalıntıları, yaratıcı-kuş ve kuş-ana, tanrının kuş-oğlu kavramlarına rastlanıyor. Bilinç çerçevesinde bir yerde ve dünya üzerinde bir yerde, kuşla ilgisi artık tamamen zayıflamış olan "kuzeyli ihtiyar kadını" yaşar. Kuş figürleri, kurbanlık sırıkları ve barınakları taçlandırır. Kuş kompleksi ritüel davranışların stereotipinde izlenir.

KÖKLER VE YILDIZLAR

Toplumsal bilinç, farkında olmadan dolaylı ve zayıf bilinçli olsa da, kalıcı anlama sahip olan "hayat nedir?" sorusunun temel çözümüne yönelir. Ve yine biz belirtmek zorundayız ki, eğer Ural-Altay dillerinde kategorik kavramlar, modern Rusçayla eş anlamlı olmasa, bu soru üzerinde arkaik dünya algısı çalışmak mümkün olur mu? Biz, artık arkaik dünya hayatının kavramına yaklaşımlar üzerinde "çalışıldığı" gerçeğine ters düşmeyen, dilde ve ritüelde, mitolojide ve düşünce şemasında "hayat" kavramının "belirsizliği"ni göstermeye çalıştık. Geleneksel hayat kavramı, tüm temel özellikleri, süreçleri ve evrenin doğasını belirleyen, evrenin parametrelerinin esasıyla, mekânsallık-zamansallıkla tutarlıdır. Onun, düalist olmayan dünya görüşünü önemli bir nitelik olarak kabul etmekle biz, zaten bilinen materyallere yeni bir açıdan bakma imkânını elde edebiliyoruz. Her şeyden önce hayatın, öncelikle insan hayatının, insanın herhangi bir şekilde evrenin genel tablosundan çıkmadığı, tüm dünyada olduğu gibi, nitelik olarak aynı değişikliklere maruz kalan bir fenomen olduğu oldukça açıktır. Hayatın içeriği, onun ortaya çıkmasının incelenmesini kolaylaştırmış gibidir, ama hayat ve hayat dışı arasında ince bir ayrım vardır.

Ural-Altay dünya görüşünün evreni kendi içinde kapalıdır. Bu yüzden, geç dönem felsefi düşüncelerin değişmez refakatçileri olan; sınırsızlık, zamansızlık, sonsuzluk gibi evrenin varsayımsal niteliği güncel değildir. Aynı zamanda tam yerinde yapılan K. Levi-Straus'un açıklamasına göre; başka herhangi kesin bir şeyde olduğu gibi, dünyaya arkaik bakış açısında da yokluğun önsezisi vardır. Ama o, kesin denilen şeyin cansız ve çaresiz olduğunun da farkındadır[198]. Eğer dünyanın merkezinde

198 K. Levi-Stros, "Mif, Ritual i Genetika", *Priroda* (К. Леви-Строс, "Миф, ритуал и генетика", *Природа*), 1978, № 1, s. 58.

dünya görüşü, ideal bir yere, insanı ve toplumun vazgeçilmez özelliği olarak ortaya çıkan; av sahalarını, yaylakları, balıkçılık alanlarını yerleştirirse, o zaman dünya somut bir gerçeklikle sınırlı olmaz. Yerleşim yerinin, arazinin, uzay ve zaman sınırlarının ötesinde, sembolik merkezden uzaklaşmakla gittikçe daha muhtemel özellikler kazanılır. Bu güç büsbütün gerçekleşmek zorunda değil, ama gerçekliğin, diğer gerçekliğe geçiş ihtimali toplum tarafından ciddi ve güvenilir biçimde kavranıp benimsenir. Muhtemel dünya, önemli özellikleri genellikle konumu ile ilişkili olduğunda bazen göğe, bazen yere dönüşür. Ama zıtlığın setliği her zaman, karşıtlıkların iç yakınlığıyla ve gerçek dünyanın varlığıyla, gerçek bedende ve yegânelikte ortaya çıkar. Bu tabloya, hayata karşı tutumu hariç tutan, insan varlığının özel ve hassas olgusuna kayıtsız kalan düzene boyun eğerek "hayat" resmedilir.

Dünyaya bakış açısının genel yapısı ile uyumlu şekilde hayat, periyodik bir süreç olarak başka şekilde yorumlanamaz. Temel meselelerdeki dünyaya arkaik bakış açısının istisnalarına yer verilmez. Mekânsal-zamanın heterojen niteliği olduğu için, onların doldurulmasının çeşitliliği, tüm diğer süreçlerin ve fenomenlerin model alınması temelinde yatar. Toplumun, zaman döngüsünü tekrarlayan doğaya yönelmesine uygun olarak, dünyada gerçekleşen her şey, dairesel hareket olarak düşünülür ve bu dolaşıma sınırlı madde veya maddeler katılır. Bu maddelerin hareketleri, kritik ve belirli noktalarda onun niteliğinin değişmesine eşlik eder. Böylece uzay, zaman ve hayatın kendisi kavranıp benimsenir.

Ural-Altay geleneğinin hayat döngüsü hakkındaki özgünlüğünün, yüzeysel olduğu ve özel bir kanıta ihtiyaç duymadığı sonucuna varılır. Ancak, kanıtın kendisi çok ilgi çekici değildir, onun somut gerçeğini ve versiyonlarını anlama görevi daha caziptir. Bu durumda; bu mozaikler Ural-Altay kültürlerinde "hayat" kavramını gerçekleştirir. Bu olayda bizi, hayatın çeşitli şekilleri onların hareketleri kadar ilgilendirmez.

"Hayatın" yorumlanması ikiye ayrılır: Zaman-mekân içinde hareket süreci olarak anlaşılan hayat ve belli bir süreye sahip

olan hareket olarak anlaşılan insan hayatı. Ancak düz bir çizgi üzerinde düzenli bir hareket bulunmamaktadır. Hayat; çocukluk, gençlik, yetişkinlik, ihtiyarlık gibi belli birtakım sosyal rollerin, insan tarafından birbirini izleyen değişimi olarak anlaşılır. Birinci ve sonuncu durumlar dünya görüşünde, giriş ve çıkışa daha yakın olarak birbirine benzerler. Gerçekten de eğer dünya görüşü, dünyevi yaşamın çemberini kapatmaya çalışırsa, o zaman çocuk ve ihtiyar muazzam derecede yakındırlar, onları sadece ölüm ayırır.

Bununla birlikte her iki gelenekte, insana ait ve insandan ayrı nitelikte ortaya çıkan hayat sıfatları hakkında düşünceler bulunur. Bu zıtlıkta, insana bırakılan ve tekrar göğe dönen "ruhlar" geleneksel kavramın çıkış noktasıdır. Süreç ve nitelik gibi, hayat hakkındaki kavramlar birbiriyle çelişmez, onlar toplumsal bilinç denemelerini ortaya çıkarır, niceliği niteliğe dönüştürmenin sebeplerini keşfeder, insan hayatının doluluğunun farklı niteliğini kavrar ve onu doğal süreçle ilişkilendirir. V. N. Toporov, mitolojik şiirsel bilincin, hem dilde hem de ritüel-dilsel eylemlerde yansıtılan, dünyanın, öğrenme/kendine mal etme ve yabancılaşma kategorilerinde kavranıp benimsendiğini kaydeder[199]. Bu manada yaşam süresinde insan, ilk olarak yeni sosyal statünün ayinlerdeki geçiş belirtilerini kazanarak ve kendi doğal başlangıcının belirtilerini kaybederek kendini "toplar". Kültürel işaretlerin kabullenilmesi, başkalarının gözünde onu tam, gerçek insan olarak ortaya çıkarır. Kabile varlığı olarak onun bütünlüğü, davranışlarıyla ve elbiseleriyle saç şekliyle ve ismiyle hukuksal statüsüyle ve son olarak ise tam takım bir ruha sahip olan insan olmasıyla belirlenir. Sonuçta arkaik dünya görüşü, insanı; biyolojik ve sosyal özellik olarak birleşen ruhun belirtilerinin karmaşık bir kompozisyonu olarak resmeder.

"Ruhun" doğasına böyle bakmak, ruhlar veya varlıklardan birini önemli, toplumsal işaret olan insanın kıyafetine yerleştirmeyle açıklanabilir. Böylece, Altay Türklerinin şaman metinlerinde

199 V. N. Toporov, "O Nekotorıh Predposılkah Formirovanii Kategorii Posessivnosti", *Slavyanskoe i Balkanskoe Yazıkoznanie: Problemı Dialektologii. Kategoriya Posessivnosti* (В. Н. Топоров, "О некоторых предпосылках формировании категории посессивности", *Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория посессивности*), Moskova 1986, s. 147.

"fidye" olarak onun, Hant ve Mansi mabetlerine yerleştirilmesinden bahsedilmesi Ural-Altay ritüelinde kıyafete dikkat edilmesini artırdı. Kıyafetin sembolik anlamlarının yelpazesi; insanın kabuğundan, beden ve dünya arasındaki sınırlarından, toplumun yetişkin tam üyesinin belirtilerine kadar uzanır.

Fiziksellikten sosyalliğe kadar, insanın konumundaki herhangi bir değişimle ruhun bileşimi de değişir. Hastalık, rüya, ihtiyarlık vb. gibi. İhtiyarlık sınıfına geçişle özel, dil ve etkin seviyelerde belirlenen biyolojik ve sosyal değerlerin sembollerine yabancılaşma anlamına gelen ters süreç başlar. Aynı şekilde sosyal yaş, dünyevi yolculuğun başlangıcındaki biyolojik duruma denk gelmez, insanın canlılar dünyasından gitmesi, onun fiziksel ölümünün başlamasından çok önce gerçekleşir. Ana ruhun yabancılaşması, çağdaşlarının gözünde yaşlı adamın, ataların sınıfına son geçişini yalnızca onaylar. Ancak ruhun yabancılaşması, insanın mutlak çözülmesi değildir ve bu süreç onun bütünlüğü, kesin kayboluşu anlamına gelmez, bu tekli dünya bakış açısının kendi özüyle çelişir.

M. M. Bahtina, betimlenen duruma, "zaman içinde bir iç bütünlük vardır", şeklinde ruh hakkında bir cümle ekler[200]. Geleneksel dünya görüşü, ruh kavramının sadece insan için kullanılmış olmasına rağmen, insanı müstesna bir duruma koymadan, genel olarak hayatta "toplanma-yabancılaşma" yöntemini yaygınlaştırır. Zaman-mekân gibi hayat, bir evreden diğerine geçerek yanıp söner, ama sonundan habersizdir.

Dünyaya arkaik bakış açısının taşıyıcıları için somut, açık ve hissedilir hayat, elbette sadece gerçeklik değildir. Dünyevi hayattan nitelik olarak farklı olan diğer durumlar kabul edilir ama hayatın tam bir antitezi olarak ölüm sözcüğü bunların açıklanması için kötü bir yaklaşımdır. Ölüm sonrası varoluş, "belirginliğin" azalmasıyla, farklı yoğunluktaki varlıklar olarak tasvir edilir. Bu durum, genellikle dünyevi hayatın benzerliğiyle modelize edilir. Ancak bundan ayrı olarak, o sadece, yeniden artan aktifliğin, büyümenin, faaliyetlerin izleneceği, hayatın gel-giti olarak kabul edilir. Hristiyan ve Budist hikâyelerinin geç dönem tabakalarında ("cehennem", "öldükten sonraki mükâfat") daha arkaik beyanlar

200 M. M. Bahtin, *Estetika Slovesnogo Tvorçestva* (М. М. Бахтин, *Эстетика словесного творчества*), Moskova 1986, s. 100.

sezilir. Hayat, basit bir şekilde yok olamaz, bir şeye geri döner. İz bırakmadan kaybolma, karşıtlıkların ilişkisine odaklanan zihin için bir çıkmazdır. Onun için, sonunda dünyadaki hayatın boyutunu tamamlamaya neden olan kademeli dönüşümlerin sadece bir kısmı hakkında bahsedilebilir. Belki de bu fikirlerin arkasında, dünyanın tüm olaylarının bağlantılı olduğuna dair ve dünyadaki döngünün, canlının değişmez niceliğine dair derin varsayımlar vardır. Gerçek dünya kabile topraklarının sınırlarına kadar daralmış ise, bu bilişsel tespit onun istikrarı ve konforuna güveni muhafaza etmeye izin verir. Hiçliğin reddi, dünya görüşünün düalist olmayan özelliğinden çıkar: dünyanın varlığı ön safa, varlık sonrası ise gök ve yer altı dünyalarına konmuştur.

"Tahmin edilen ölüm oranı içinden"[201], her insanın hassaslığı ve faniliği onun hayatının mitolojik şiirsel bilincini oldukça basit ve etkili olarak aşar: Dünyaya geliş ve ondan çıkış, varlığın kapalı döngüsünde sadece iki nokta olarak düşünülür. Bireyin ölümlülüğü, eseriyle ismiyle çocuğuyla kendisini devam ettirdiği toplumun "ölümsüzlüğü" gibidir. Ruhi-belirtilerin fazla zengin olmayan yazma eserleriyle bütünlük içinde, toplumun yönü tipik olarak, insanın yinelenmesine izin verir ve hatta onu tasarlar. Birtakım geleneklerde bu güç, reenkarnasyon (ruh göçü) olarak gerçekleşir; Ural-Altay dünyasında biz, daha açık olarak bir "putperest" versiyon görürüz; burada gelecekteki doğum için etik bir alın yazısı yoktur, hatta bu durum açıkça ortaya konur, belirtilir. Diğer durumlardaki gibi, şaman dünyası bir olayın ihtimalini reddetmemekle sınırlıdır. Belirli versiyonların geliştirilmesi ise yaratıcılığa açık kalır.

Hayat probleminin çözülmesinde geleneksel dünya görüşü, aktif değerli yaklaşımın olmadığı bilincin kazanımı için belirli bir bilincin verilmediği, hayatın başlangıcına ve sonuna özel dikkat gösterir[202]. Bu zıtlığın üstesinden gelmek, hayatın mitolojik ritüel senaryosunda kendi tecrübelerini ve gözlemlerini netleştirdiği toplum bilincinin yardımıyla başarılır.

Ural-Altay dünyasında "hayat döngüsündeki" merkezî yer, ağaca verilir. Bu "aracın" yardımıyla, sadece kendisiyle tüm

201 Bahtin, *Estetika Slovesnogo Tvorçestva*, s. 96.
202 Bahtin, *Estetika Slovesnogo Tvorçestva*, s. 95.

dünyanın bağlantısının kurulması değil, aynı zamanda hayat döngüsünün netliği için gerekli olan hareket anının evrenin tablosuna yerleştirilmesi başarılır. Hayatın niteliğinin değişmesi hakkındaki düşünceler, genellikle dikey açıda, onun boşlukta yer değiştirmesiyle ilişkilidir; burada "ağaç" modelinin yerini hiçbir şey tutmaz.

Kalıntılar, dünyanın yatay bölünmesi hakkındaki düşünceleri ve nehir akıntısındaki aşağı yön, ölüm sonrası vb. gibi hayat "hareketinin" yatay uygunluğunu içinde barındırır. Ancak genel olarak, yataysallık yeteri kadar semboliktir. Belirsizliğe giden çizgi, sezdirmeden ya göğe yükselme ya da denizin girdabına, yerin derinliğine gömülme eğilimindedir.

Mansilerin mitolojisinde, tanrılar ve koruyucu ruhların ölümsüz olduğu kabul edilir. Ancak, ikinciler zamanla değişime maruz kalırlar. Onlar üç yüz yıl sonra yaşlanırlar, göğe çıkarlar ve oradan gençleşmiş olarak geri dönerler. Başka bilgilerde, ilkbaharda her yörenin büyük ruhları ve Kul-otır'ın kendisi, cehennemin hakimi yukarıya gök tanrıya çıkar[203]. Onların hayat kalitesinin yenilenmesinin taklit edildiğini düşünmek mümkündür. Ama en ilginci, dünyaya arkaik bakış açısının, tanrıları ve hayat döngüsünü bunun içine dâhil etme eğilimi taşımasıdır. Böylece dolaylı olarak, bu varlıkların biraz kusurlu olduğu, mutlak güçten uzak oldukları kabul edilir. Bundan başka Mansi mitolojisinin bilgileri, Ural-Altay dünyasında geniş ve çeşitli olarak görünen, ağaca tırmanma ritüelinin önemini ve muhtemelen arkaikliğini doğrular.

Ogurların ve Selkupların mitolojisinde kutsal ağacın, dünyanın ekseni olarak belirlendiği açıktır, onun tepesinde kuş, köklerinde ise yılanlar yer alır. Kutsal ağaç hakkındaki aynı şeyin, Güney Sibirya Türklerinin mitolojilerinde ve destanlarında da olduğunu söylemek mümkündür.

Mitolojik ağaç ve onun ritüel benzerliği, insanın doğumu, hayatı ve ölümüyle ilgili doğrudan bir ilişkiye sahiptir. Ural-Altay mitolojisinde, bu tema üzerinde yeniden düzenleme sürecinde, bilinen karışıklıkları yaratan yeteri kadar düpedüz değişimler vardır. Ama diğer taraftan karmaşık meselelerin çözümünde,

203 A. K. Kannisto, "Materialen zur Mythologie der Wogulen", *MSFOu*, Helsinki 1958. Vol. 113. s. 86, 92.

dünyaya arkaik bakış açısının kesinliğini ve alakasızlığını değerlendirmemize izin verir.

Ağaçtan doğma, Ural-Altay dünyasındaki en önemli evrensel motiflerden biridir ve varlığını uzun süre muhafaza etmiştir. Arkaik Hakas efsanesinde iki tane kutsal kayın ağacı vardır: Onlardan biri erkek, diğeri ise kadındır. Bu iki kayın ağacı, biz baba Ülgen ve ana Imay'dan doğduğumuz zaman ortaya çıktı[204]. Burada dolaylı olarak, karı koca tanrı çiftin bir zamanlar iki ağaç şeklinde ana ve baba olarak temsil edildiği ima edilir. Hakasların geç dönem şaman geleneğinde, bazen Ülgen ve Imay'ın yerini, insanların koruyucusu ve yaratıcısı olan Kuday alır. Hakasların şaman tefinde Kuday'ın kendisiyle birlikte, onun gök evinin önünde büyüyen yetmiş yapraklı iki tane "zengin" kayın ağacı resmedilir. Ağaçlardan birisi erkek cinse, diğeri kadın cinse atfedilir. Onlara, yağmur veya kar ismiyle hitap edilir[205]. Sibirya'nın ve Uzak Doğu'nun Altay bölgesinde, genellikle çok anlamlı detaylarıyla benzeri motiflerin çok sayıda varyantları vardır. Ulçilerin mitolojisine göre bir zamanlar köknar ağacı büyürdü. Onun üzerinde Kondolina isminde bir delikanlı yaşıyordu. Aynı yerde, köklerinde güzel bir kızın yaşadığı sedir ağacı büyüyordu. Delikanlı ve genç kız sedirde yaşamaya gittiler. Onlar kan bağı evliliği yaptılar ve onların ikiz kızları oldu[206].

Altay mitolojisinde sıklıkla, bir zamanlar tek olanın ayrılması olarak yorumlanan tekliğin kökeni temasının birbiriyle çelişmesi dikkat çekicidir. İlk yaratı hakkındaki mitolojilerde bu, akraba-demiurgların "ayrılığıdır". Akrabalık terimlerinde ise bu konu, ilk evli çiftin kan akrabalığı olarak kodlanır. (Ülgen ve Erlik'in, Ülgen ve Umay'ın, Numi-Torum ve Kaltaş'ın akrabalığı hakkındaki bilgilerle denk). Yabancıyla aralarındaki çözülemeyen ihtilaftan dolayı, evlilik ayinine dışarıdan bir yabancının katılmasını

204 B. B. Radlov, *Obraztsı Narodnoy Literaturı Turkskih Plemen* (В. В. Радлов, *Образцы народной литературы тюркских племен*), Sanpetersburg 1907, T. 9, s. 565.

205 S. V. İvanov, "K voprosu o Znaçenii İzobrajeniy na Starinnıh Predmetah kulta u narodov Sayano-Altayskogo Nagorьya", *Sb. MAE* (С. В. Иванов, "К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья", *Сб. МАЭ*), 1955, T. 16, s. 190.

206 A. M. Zolotarev, *Rodovoy Stroy i Religiya Ulçey* (А. М. Золотарев, *Родовой строй и религия ульчей*), Habarovsk 1939, s. 167.

uygun görmemeyi dikte eder, ancak bazen sembolik de olsa ensest evlilik ihtimaline de yer verilir. Ulçilerde evliliğin ilk gecesi, kocasının yerine gelinle birlikte onun ikiz kardeşi yatardı[207].

Bununla birlikte bazen mitoloji, kan bağı evliliği hakkında doğrudan bir belirti içermez, ama ağaç teması (baba-ana) böyle yorumlara müsaade eder. Çumikanski ve Verhnezeyski Evenklerinin efsanelerinde insanın ağaçtan doğduğundan bahsedilir. "Bir ağaç vardı, o ortasından çatladı. Buradan iki insan çıktı. Biri erkek, biri kadın." Diğer temalarda, evli çift yoktur. İlk insan bazen "kurucu" olarak ifade edilir, kayın ağacından doğar (Nanaylarda) ya da o melez ağacının köklerinde bulunur (Negidallarda)[208]. Son olayda, muhtemelen, arkaik mitolojinin kısaltmasıyla karşılaşıyoruz ve diyalog artık bundan sonra doğum hakkında, ağaç bebeğin beslenmesi hakkındaki kadar devam etmiyor. Altay destanında kahraman "Maaday-Kara", dağda büyüyen dört tane kayın ağacına oğlunun beşiğini asar:

> Bunlar dört kayın ağacı
> Senin annen olsunlar, evladım.
> Dört kayın ağacı suyu
> Küçük kahramanın ağzına
> Bir günde bir damla damlar[209].

Burada artık, ağaç çiftlerinin veya ilk ataların/ikizlerin nikâhları hakkında ifadeler yer almıyor, ama Altay ve Yakut destanında çok bilinen ağaç bebeğin beslenmesi motifi yeniden tasvir ediliyor. Bu motifin eski Hint geleneğine kadar gidebileceğini belirtelim. "Upanişad Vedaları"nda (VIII, 5, 3), üçüncü gökte kutsal gölün yanında Aşvattha ağacı büyüdüğünden bahsedilir[210]. Sibirya geleneğinde, "haoma" yerine kayın ağacı suyu veya Yakutlardaki Olonho'nun mucizevi sıvısı "ilge" yer alır.

207 A. M. Zolotarev, *Rodovoy Stroy i Religiya Ulçey* (А. М. Золотарев, *Родовой строй и религия ульчей*), Habarovsk 1939, s. 141.

208 G. M. Vasileviç, Rannie Predstavleniya o Mire u Evenkov", *İssledovaniya i MaterialI po Voprosam Pervobıtnıh Verovaniy* (Г. М. Василевич, Ранние представления о мире у эвенков", *Исследования и материалы по вопросам первобытных верований*), Moskova 1959, s. 183.

209 *Maaday-Kara* (*Маадай-Кара*), Moskova 1973, s. 272.

210 F. D. K. Bosch, *The Golden Germ: An introduction to Indian Symbolism*, Gravenhage 1960, s. 66.

İnsanın doğumunda, yuvanın yanı sıra rahim ve karınla eşit değere sahip olan kovuk büyük rol oynar. Ağaç kovuğunda Kıpçakların kurucusu Kıpçak doğdu. Olonho'da kovuklu kütük, sadece ruhların barınağı olarak değil aynı zamanda diğer mekânın girişidir[211]. Bazen kutsal ağaç Aal Luuk Mas'ın kendi tepesinin, Uluu Toyon'un olduğu en üst göğe kadar büyümesini istediği ve orada, dokuz kovuğunda şamanları büyütüp yetiştiren ağaç olmak istediği söylenir[212]. Bu ağaçla Tuva ve Moğol şamanlarının, derin dokuz gözlü kurbanlığın sütünü (destani "ilge" veya "haoma" ile benzer) serptikleri (ya da beslenmede kullandıkları) kaşığı kıyaslayabiliriz. Bununla birlikte, gök kürelerin sayısı gibi, ağaca işlenen tüm sayıların belirlenmesi, aynı zamanda evrenin yapısını tasvir edebilir.

Bunlar Ural dünyasında geliştirilen oldukça yakın temalardır. Ogur mitolojisi, Por[213] aşiretinin kökeni hakkında şunları anlatır: Bir zamanlar bir erkek, kendi kız kardeşiyle karısı gibi yaşıyordu ama gök tanrı hoşnut değildi. O zaman erkek kendine sedir ağacından bir eş yaptı. Ancak kız kardeşi, sedir ağacından kadını öldürdü, onun elbiselerini ele geçirdi ve erkek bunu fark etmeyerek kendi kardeşiyle yaşamaya devam etti. Onların bir oğlu oldu. Babası bunu öğrendiği zaman kız kardeşi olan karısını ve oğlunu öldürdü. Kadının kanı Por bitkisi (pırasa) oldu. Bu bitkiyi dişi ayı yedi ve ilk kadın "Por"u doğurdu[214].

Muhtemelen, bu mitolojinin arkaik versiyonunda sedir ağacı-kadın, ilk erkeğin kız kardeşi idi. Gök tanrının kan bağı evliliğini bozmak için karışması ise sonraki geç dönem detaylarıdır. Başka bir Ogur mitolojisinde, yer yaratıldığı zaman, Numi-Torum'un oğullarına: "Evin çevresinde herhangi bir ağaç yok mu, arayın" dediği anlatılır. Oğullar sedir ve kayın ağacı buldular. Numi-Torm, bu ağaçları yere dikti ve bunlar ilk ağaçlar oldu.

211 H. G. Koroglı, "Mifı, Legendı i Predaniya Narodov Sibiri", *Folklornoe Nasledie Narodov Sibiri i Dalnego Vostoka* (Х. Г. Короглы, "Мифы, легенды и предания народов Сибири", *Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока*), Gorno-Altay 1988, s. 112.

212 N. V. Emelyanov, *Sujetı Rannih Tipov Yakutskih Olonho* (Н. В. Емельянов, *Сюжеты ранних типов якутских олонхо*), Moskova 1983, s. 139.

213 Por: Ogurların kabile birliklerinin kısımlarından birisi. (çev.)

214 G. Roheim, *Hungarian and Vogul Mylhoiogy*, N. Y. 1954, s. 26.

Tüm geri kalanları ise sonra ortaya çıktı[215]. Bir eski mitolojiyi tamamen terk etmek olmaz, gelenek bunun bir parçasını, yeni bir motivasyonla yeniden tasvir eder ("arayın yok mu", "herhangi bir ağaç"). Ağaçlar; Mos aşiretinin kutsal ağacı olan kayın ve Por aşiretinin kutsal ağacı olan sedir, tabii ki bulunuyor. Farklı kesimlerin temsilcileriyle evlilik, yani mitolojik açıdan; kayın ve sedirin evliliği Ogur toplumunda sosyal ilişkilerin normu oldu. Muhtemelen, bununla ağaçların cinsiyetinin belirlenmesinde folklora özgü bir "kesinlik" açıklanır ki, diyalog hiçbir zaman "basit" bir ağaç hakkında değildir.

Ağaç oldukça rahat, doğal, en farklı süreçlerin model yapılmasına izin veren, herhangi bir mitolojik durumu açıklayan nesne olur. Özellikle bu kaynakta, aşağıdaki Ogur folkloruna ait konu yorumlanabilir. Hal-paul köyünden fazla uzak olmayan bir yerde, aynı kökten büyüyen yedi kayın ağacı olduğu anlatılır. Bir zamanlar bu ağaçlarda, Yipıh-oyka, onun beş kardeşi ve Tohlın-oyka ruhları yaşardı[216]. Mansi mitolojisinin bu karakterleri kuş şekline sahipti, ortak köke sahip olan ağaçların üzerine onların yerleşmesi ise ruhlar olarak adlandırılan akrabalık temasını güçlendirir, onların ortak kökten olduklarını vurgular. Diğer taraftan, Ural-Altay mitolojisinde kuş ve ağacın sınırı o kadar hareketli ki, onların fonksiyonlarının ayrımını yapmak zordur. Türk mitolojisinin bu düşüncedeki konular hakkında örneği çoktur; Umay (kuş) gökten "iki hayat ağacı" ile iner. Mansilerin hikâyelerinde Ekva-pıriş'in (Mir-susne-hum'un folklorik karşılığı) sedir filizinden dünyaya geldiği anlatılır[217]. Sedirin geleneksel olduğu göz önüne alınarak, onun Numi-Torum olduğu kabul edilir. Masalda Ogur panteonunda, bilinen durumun çoğaltıldığı düşünülür. Orada Mir-susne-hum, Numi-Torum'un, sedir ağacının filizidir, oğludur.

Benzer konular, Ural-Altay halklarının çoğunluğunda bilinir. Muhtemelen onların arkasında, hayatın kaynağı olan, statik

215 *İstoçniki po Etnografii Zapadnoy Sibiri* (*Источники по этнографии Западной Сибири*), Tomsk 1987, s. 153.

216 İstoçniki po Etnografii Zapadnoy Sibiri, s. 191.

217 H. G. Koroglı, *Vzaimosvyazi Eposa Narodov Sredney Azii, İrana i Azerbaycana* (Х. Г. Короглы, *Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана*), Moskova 1986, s. 96.

dünya eksenini canlandıran ağaçların arkaik karakterleri vardır. Ağaçta canlının başladığı hissi halk kültürünün iliklerine işlemiştir. Örneğin; Yakutlar, eskiden "büyük kısmı karaçam olan güzel yeşil ormanı seçerlerdi ve onun önüne yerleşirlerdi." Ağaçlar yaşlandığı ve kuruduğu zaman, onların üzerindeki yaşayan ruhları canlı tutmak için, budaklara ve dallara, bu mitolojik varlıkların tasvirlerini asarlardı[218]. Şaman folkloru, hayat ağacının daha etkileyici kozmik tablosunu çizer. Altayların düşüncesinde, "zengin kayın ağacı" yukarıda karla kaplıdır. Eğer ağaca çıkan şaman, dallara dokunursa aşağıya, yere kar yağar. Böyle bir ağaç, süt gölünün yakınında bazen de yüksek dağlarda büyür. Ona hitap edilirken; "tepesi ayazlı zengin kayın, altı ayaklı zengin kayın" diye seslenilir[219].

Ama hayat ağacında ideal bir dikey açı yoktur, her zaman pürüzsüz ve düz değildir. Onda, herhangi bir ideale canlılık ve güvenirlik veren, "bir yanlışlıkla" benzeşen "çarpıklık, eğrilik" mevcuttur. Normlara yönlendirilen dünyaya arkaik bakış açısı, bazen normları, temel özellikleri vurgulayarak bir sapmaya da uğrar. Türklerin (örneğin; Şorlar) şaman teflerinde, tepeleri aşağı eğilmiş ağaç tasvirlerine yer verilir. Bunlar gök kürede büyüyen ağaçlardır. Bu "terslik" nasıl açıklanabilir? Mitolojide herhangi bir "nihai karar" olduğunu varsayarak, bu soruya birkaç muhtemel cevap vermeye çalışalım. Eğer, ağaç daha kapsamlı olarak insana benzer şekilde seçilmişse, o zaman bu nesne, ikili olmayan dünyanın potansiyelini tam olarak gerçekleştirmek zorundadır. Bu nedenle, grafiksel görüntüsünden dolayı, ağacın tek başına yukarıya yönlendirilmeye çalışılması kapsamlı olmayabilir. Burada aşağıdan yukarıya doğru büyüyenlerin yanı sıra, ters şekilde yukarıdan aşağıya büyüyen zıt tasvirli ağaçlar da görülür. Eğilmiş ağaç görüntüsü, zaman/mekân içinde hayatın akışı ve onun döngüsü hakkındaki düşüncelerle daha uyumludur. İskandinavya mitolojisinde, "Bir Tek" kutsallığına sahip olan ağaç İggdrasil'in varlığı bilinir.

218 A. İ. Gogolev, "Osnovnıe Sujetnıe Variatsii v Yakutskoy Mifologii", *Yazık - Mif - Kultura Narodov Sibiri* (А. И. Гоголев, "Основные сюжетные вариации в якутской мифологии", *Язык - миф - культура народов Сибири*), Yakut 1988, s. 95.

219 V. Diöszegi, "Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks and Some Ethnogenetic Conclusions", *Shamanism in Siberia*, Budapeşte 1978, s. 117-118.

T. V. Toporova'nın düşüncesine göre, bu eğri ağaç ve onun eğriliği, dünyanın düzenini ve simetriğini bozmak için gereklidir[220].

Sibirya geleneğinde ağaç, köküyle gövdesiyle dalları ve yapraklarıyla birlikte bir bütün olarak kavranıp benimsenmiştir. O, şaman teflerinde, tamgalarında, ongonlarında[221] resmedilir. Hayatın "hareket" anı, genellikle ya kökleriyle ya da dal ve yapraklarıyla ilişkilidir. Ağacın gövdesi pek belirgin değildir. Yakut folklorunda, tepesinin gök tanrının at bağlama yeri görevini üstlendiği, köklerinin ise yer altı dünyasına kadar indiği, fakat cehennem ateşinin dumanlarından dolayı arkaya kıvrılarak tekrar geri çıktığı ve Toprak Ana-Darhan-Hotun tanrıça-haminin kaymak kaplarını asması için sütun oluşturduğu bir ağaçtan bahsedilir[222]. Olonho'da "Ölböt Bergen" kutsal ağaç tasviri, bu detayları kendi içinde barındırır. Onun dallarından birisi, turnanın gökten kıvrılarak aşağı inen kuyruk tüyü gibidir. Aynı şey onun kökleri için de söylenir; "...onun yedi kökü... aşağı kıvrılarak, indi", ağacın yukarıya çıkan sekiz kökünün, derin nehirleri, yukarıya beyaz ilge savuran süt gölünü oluşturduğunu varsayalım[223]. Böylece hayat ağacının "eğriliği", tam olarak dalları ve kökleri, arkaik dünya görüşünün bilinçsiz bir eğilimi olarak, hayat döngüsünü sağlayan kendi tepesi ve yer altı arasındaki esnek bağlantısının yorumlanması olabilir. Belki bu, dünyanın çeşitli alanlarının görsel biçimlerindeki karşılıklı bağlarını, onların karşılıklı bağımlılıklarını yorumlamaya çalışır.

Hayat ağacının kökleri hakkında daha farklı düşünceler de vardır. Folklorda, ağacın kökünden, onun dal ve yapraklarına göre

220 T. V. Toporova, "K voprosu o Semantiçeskih Motivirovkah Oboznaçeniya Prostranstva i Vremeni v Drevnegermanskih Yazıkah", *İzv. AN SSSR. Ser. lit. i yaz.* (Т. В. Топорова, "К вопросу о семантических мотивировках обозначения пространства и времени в древнегерманских языках", *Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз*), 1985, T. 44, 5. Baskı, s. 418.

221 Ongon: Moğol ve Sibirya şamanlığındaki en önemli aparatlardan birisidir. Şamanların yardımcı ruhlarının sembolik barınağıdır. Ongon, soyut bir şekilde görünebilir veya insan şeklindeki ruha vermek için kukla görünümünde yapılabilir. (çev.)

222 V. F. Yakovlev, "Yakutskie Konovyazi", *Yazık-Mif-Kultura Narodov Sibiri* (В. Ф. Яковлев, "Якутские коновязи", *Язык - миф - культура народов Сибири*), Yakut 1988, s. 162.

223 N. V. Emelyanov, *Sujeti Yakutskih Olonho* (Н. В. Емельянов, *Сюжеты якутских олонхо*), Moskova 1980, s. 320-321.

daha fazla bahsedilir (altı ayaklı kayın ağacı, yedi köklü ağaç vb.). Türk destanında ağacın köklerinde küçük çocuklar bulunur, Ob Ogurlarda kökler, ölü aşındaki ağıtlarda yer alır. Örneğin; şunlardan bahsedilir: "Seyrek çalılıkların köklerine, parlak otların köklerine şimdi seni bıraktı" (Yukarı Lozva), "Fındıkkıran tarafından iyi gizlenmiş fıstık gibi, ağaç kakan tarafından iyi gizlenmiş çam fıstığı gibi, sen, o güne kadar zengin kazlarla zengin ördeklerle gölün kıyısında yaşayan yer altı dünyası kadınının olduğu yerde gizlendin. Seni baban tanrı, anan tanrıça gönderdiler" (Konda Nehri)[224].

İkinci metinde, Ogur mitolojisindeki yer altı dünyasının sahibi Kul-otır hakkında hiçbir kayıt yoktur. Bundan başka yer altı dünyası kadınına, Ogur folklorunun ünlü kişileriyle özdeşleştirmenin pek doğru olmadığı kendi gök tanrı ve tanrıça ebeveynleri tarafından bir ölü gönderilmiştir. Ağacın kökleri altında, yerin derinliklerinde, Ural geleneğinde her zaman yer alan, su kuşlarına sahip bir gölün ve tanrıça sıfatlarının bulunduğu, oldukça arkaik bir dünya vardır. Kökler, kovuklu ağaçlar, kütükler hem diğer dünyanın girişi hem de sınır olarak kabul edilir. Altaylıların düşüncesinde insanın ölümü, Ülgen ve Erlik'in kendi mülkiyetlerinin sınırında yer alan *kara töngöş* "kara kütük" adındaki yerde, onların birlikte yaptıkları mahkemenin hükmünün ardından gelirdi[225]. Ogur metni, tanrıçanın yer altı dünyasında, ağacın kökleri altında hüküm sürdüğü, evrenin oldukça eski bir versiyonu hakkında bilgi verir.

Altaylılar, Erlik'in kafasında "yaşlı sedir ağacının düğümlenmiş kökleri şeklinde boynuzlu bir taç" olduğunu düşünürler, bu hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü yer altı dünyasının hakimi, dünyanın ağaç-ekseninin aşağı kısmında yer alır. Bundan başka, yer altında onun balçıktan adası vardır; bunu, okyanusun dibinden ilk toprak parçasını çıkaran Erlik-kuşun bir anısı ve ilk kaosun kalıntısı olarak görmek mümkündür. Ama mitolojik ağacın kökleriyle Erlik'in ilişkisi, onun boynuzlarının yaşlı sedir ağacının kökleriyle basit benzerliğinden daha önemlidir. Erlik'in çocuklarından birisi, Altaylıların şaman folklorunda *tös yerim* olarak adlandırılır. Bu,

224 Kannisto, *Materialen...*, s. 55.

225 A. V. Anohin, *Materialı po Şamanstvu Altaytsev* (А. В. Анохин, *Материалы по шаманству алтайцев*), Leningrad 1924, s. 20.

L. E. Karunovskoy'un tercümesinde "yeryüzünün yaratıcısı" demektir[226]. Ancak, *tös* sözcüğü, kök (temel, dayanak vb.) gibi daha kullanılışlı bir anlama sahiptir. Yer altı dünyasının ağacıyla çoğu zaman onun kökleriyle tanrının ilişkisi, Erlik ve ona eş değer figürlerin Türk mitolojisinde oynadığı rolle dolaylı olarak doğrulanır. İnsanın yaratılmasına onların dâhil edilmesi, ata, baba Erlik adıyla gerçekleşir. Tüm bunlar mitolojide, kök-destek kavramlarının kökenini birleştiren görüntülerin sembolik olarak birbirine yakınlaşmasını gösterir.

Selkupların şaman mitolojisinde, Kandalduk "kök ihtiyar erkek" isminde bir karakter vardır. Bu oldukça ilginçtir ve basit bir figür değildir. G. İ. Pelih, Kandalduk'un bazen ağaçla çok benzer olduğunu tespit etmiştir. Bununla birlikte "o ağaçtır" denmektedir. Onun canlı ağaçtan kesilerek yapılan tasviri, nehrin kaynağına yerleştirildi. Efsaneye göre Kandalduk'un kendisi, kutsal ağacın büyüdüğü bu nehir kaynağında yaşıyordu. Bu ağacın kökleri, Selkuplar tarafından kök nehir olarak adlandırılan bu nehrin kaynaklarıydı. Bu aynı köklerden, daha çocuk doğmadan önce annenin vücuduna yerleştirilen insan ruhları çıkardı. Başka bilgilere göre, şaman nehirlerinin kaynaklarında, köklerinde yedi tane yılanın yaşadığı yedi köklü kutsal melez ağacı büyür. Onlar, doğum zamanı gelene kadar ağacın kovuğunda insanların ruhlarını bekler ve korur[227]. Selkup mitolojisindeki yedi köklü ağaç, Altay folklorundaki kutsal kayın ağacı gibi göğe kadar uzanır.

Her iki gelenekte de kutsal ağacın kökleriyle ihtiyar erkek arasında bir yakınlık keşfediyoruz, üstelik o, hayatın sonsuz kaynağı olarak ortaya çıkan bir yere yerleştirilir. Dünya görüşü, burada ağacın köklerini ve nehrin kaynaklarını birleştiriyor. Dünyanın yatay modelinin yansıması, evrensel ağacın yerinde bazen aşağı ve yukarı dünyayı birleştiren nehrin olduğu Altay destanında vardır. Maaday-Kara'da bu nehir, aşağı denizde,

226 S. V. İvanov, *K voprosu o znaçenii izobrajeniy...*, s. 212; L. E. Karanovskaya "Predstavleniya Altaytsev o Vselennoy", *Sov. Etnografiya* (Л. Э. Карановская "Представления алтайцев о вселенной", *Сов. Этнография*), 1935, № 4-5, s. 178.

227 G. İ. Pelih, "Materialı po Selkupskomu Şamanstvu", *Etnografiya Severnoy Azii* (Г. И. Пелих, "Материалы по селькупскому шаманству", *Этнография Северной Азии*), Novosibirsk 1980, s. 10-11.

mitolojik denizle birleşir, onun yukarı kısmı ise yukarı dünyadaki mavi kayaya dayanır[228].

Hayat veren ağaç, Ural-Altay dünyasında hem hayatla hem ölümle doğrudan ilişkili olan doğal afetlerle, suyla bağlantılıdır. Ağacın köklerine mitolojik kişilerin yerleştirilmesi Ural-Altay bölgesinde çok yaygındır. Vasuganski-Vahovski Hantlarının şamanlığında bu tür inançlar isimsiz orman ruhlarının birçoğu için yaygındır. Bu ruhların, tepesi yediye veya yedi dala bölünen ağaçların köklerinin altında yaşadığına inanılır. Bu olayda ağacın tepesinin sayısı, muhtemelen kökleriyle eş değerdir. Aynı zamanda Vasuganski Hantlarının inancındaki, Torum'un büyük oğlu Kın-Lung'un (Ogur mitolojisindeki gök tanrının karşılığı) insanların çoğalmasını sağlamak amacıyla yeryüzüne gönderilmesi ilginçtir[229]. "Kök ihtiyar erkek" Kandalduk'un tasarlanan fonksiyonuyla tamamıyla uyuşan yer altı dünyası hakiminin hayat verme gücü Türk geleneğinde çok açıktır. Bundan başka, daha önce bu kitapta değinilen, dünyanın yaratılışı mitolojisindeki asanın rolünü hatırlayabiliriz. Erlik'in veya onun mitolojik karşılığının yer altı dünyasındaki konumu, kutsal ağaçla semantik olarak özdeşleşen asayla ilişkilidir.

Kök-destek-temel-esas teması, Altay dil alanında yeteri kadar ayrıntılı işlenmiştir. A. V. Anohin'in açıkladığı gibi, Altayların şaman mitolojisinde yukarı kategorideki ruhlar ve bunun içinde Erlik, *tös* "temel-esas" olarak, daha aşağı derecedeki temiz ruhlar "aru-körmösı" ise *tayanganım* "desteğim" olarak adlandırılırlar. Her temiz ruh kendi tösüne sahip olur. Şaman metinlerine bakılırsa, eğer tös dağın ruhuysa ruh, töse "dayanır" ya da eğer tös gölün ruhu ise ruh, "yıkanır". Ama ruhların bölgesine şamanın tüm ataları, onun "kökleri" veya "kaynakları" harfiyen taşınır. Bu yüzden şaman, onlardan birine hitap ederken, ata *tös taim Tostogoş* "yerli dayı Tostogoş" diye seslenir[230]. Aynı hitabet, Moğol halklarının destanlarında da vardır. Kahramanın

228 S. S. Surazakov, *Altayskiy Geroiçeskiy Epos* (С. С. Суразаков, *Алтайский героический эпос*), Moskova 1985, s. 179.

229 V. M. Kulemzin, "Şamanstvo Vasügansko-Vahovskih Hantov", *İz istorii şamanstva* (В. М. Кулемзин, "Шаманство васюганско-ваховских хантов", *Из истории шаманства*), Tomsk 1976, s. 29.

230 Anohin, *Materialı po Şamanstvu...*, s. 30, 137.

ülkesinin geleneksel sembolü, "sahip olduğu ana dağı ve ana su kaynağını işaret etmektedir." Ülkenin sembolünde, Han-Harangul "...Ala dağ: onun desteği; süt okyanusu: onun mülkiyeti; Sumeru dağ: onun desteği" olarak adlandırılır[231].

Mitolojik veya destani bir kişinin dağa "dayanması", onun soyuna atfen kökünün ruhtan geldiğinin iması olarak yorumlanabilir. Bu durum, özellikle Altay dilinde "meydana gelmek, doğmak" anlamlarıyla bilinen toro-tozo fiil kalıplarının yakınlığına işaret eden dilbilimciler tarafından dilbilgisel olarak desteklenir. Özellikle, Altay fiili *töz:ö* "a" eki yardımıyla, eski Uygurlardaki *töz* "köken" ve Altay'daki *tös, tö:s* "temel-esas, başlangıç" isimlerinden oluşturulduğu zannediliyor. Özellikle *ter* kökünden türeyen (dere- /tere- /teru-), *tez* ile aynı kökten ve fonetik olarak onunla bağlantılı bir dizi kalıp sayılır[232]. Bunlar, Yakut dilinin bilgileriyle ve Güney Sibirya Türklerinin birtakım gerçek kült uygulamaları ve mitolojisiyle uygunluk gösterir. E. K. Pekarskiy'in hazırladığı sözlük, Yakutların zengin sosyal ve mitolojik ritüel kültürlerini içinde barındırır, konumuzla ilgili şu örnekleri verir:

- *törüt* "soy, diz, ata, kurucu, baba", "köken, başlangıç, kaynak", "kök, temel-esas veya bir şeyin sebebi, embriyo, aile", "taban, dip";
- *anahsıt tördö* "boynuzlu hayvanın kökü", "tanrıçanın bir ismi";
- *dabın tördö* "cehennemin dibi";
- *törö* "doğmak, doğurmak"[233].

Tör ve *tös*'ten türemiş terimlerin, semantik yerlerin "kişileşmesi" arkaik dünya görüşü için son derece verimli özelliğe sahiptir. Onların, *tör*: şeref misafirleri ve açıkça verimliliğin sembolik ifadesine sahip olan Türk barınaklarındaki ev sahipleri için oturakla

231 A. V. Kudiyarov, "Poetiko-vozzrençeskie Aspektı İstorizma Eposa Mongoloyazıçnıh Narodov", *Folklor: Problemı İstorizma* (А. В. Кудияров, "Поэтико-воззренческие аспекты историзма эпоса монголоязычных народов", *Фольклор: Проблемы историзма*), Moskova 1988, s. 159.

232 *Etimologiçeskiy Slovar Turkskih Yazıkov* (*Этимологический словарь тюркских языков*), Moskova 1980, s. 283-287.

233 E. K. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka* (Э. К. Пекарский, *Словарь якутского языка*), Moskova 1959, T. 3, s. 2783, 2784, 2779, 2780.

ocak arasındaki yer; *tös*: ruhların büyük grupları, Altaylılar ve Hakaslarda onların tasvirleri için genelleştirilmiş isim; *tür*: şaman tefinin ve kutsal ağacın, direğin ismi; *tö:s*: göğüs, göğüs kemiği (Altaylar) vb. kavramlarını içerdiğini hatırlayalım. Örneğin; Kumandinlerde, birtakım diğer Türk etnoslarında olduğu gibi, atalara gösterilen saygıyla ilişkili, kendine özgü fetişler vardı. Bunlar, *örökönner* veya *tördö* olarak adlandırılan ikili antromorfik tasvirlere sahip bez parçalarıydı[234]. İkinci isimin *tör*'den "çadırın baş köşesi" türediği düşünülür fakat burada ve ikinci isimde atalar, soyun kökleri ve onun dayanağı hakkında geniş bir çerçeveye atıfta bulunulan daha derin anlam olabilir.

Aynı sembole, ailede "büyükbaba", soy atası olarak benimsenen Hakas tösleri de sahiptir[235]. Onların semantiğinin detayı özel bir çalışmada incelenecek, burada ise gerekli olanları sayalım. Kült, *tos* olarak birleştirilen kült aparatlarının temel görevi, onun anlamını "temel-esas, başlangıç" yani "ata" olarak açıklar. Ancak, ev töslerine hitap metinleri, destek motifini hatırlatır. Ateş ana çağrışımını yapan çalbah-töse hitapta şöyle seslenilirdi:

> Üç yıllık kızıl kısrağı eyerledikten sonra,
> Üç yıllık kayın ağacının dallarına dayanarak,
> Sen Abakan nehrine ulaştın[236].

Başka metinlerde aynı şekilde, gerçek hayatta fetiş-tös olarak temsil edilen kişiye destek-asa hizmeti yapan ağaçtan bahsedilir. Ağaca yaslanan Hakas tösüne benzer karakter, iki ağaçtan inen Umay da olabilir.

"Tös" kavramının, gök ruhlarından ve Erlik'ten ataların soy ruhlarına kadar, onların hepsini ata, destek kategorisine eşitleyerek bu mitolojik kişilerin yeteri kadar geniş çerçevesini içine dâhil ettiğinden emin olabilirsiniz.

Destek teması, mitolojik ağaç-dünya ekseni, evrenin temeline direk-destek suretleriyle bağdaşır. Ancak toplum, çeşitlilik için çaba harcıyor. V. İ. Verbitskiy'in kayıtlarında (muhtemelen,

234 İvanov, *K voprosu o znaçenii izobrajeniy...*, s. 227-228.

235 V. Y. Butanaev, "Poçitanie Tösey u Hakasov", *Traditsionnaya Kultura Narodov Tsentralnoy Azii* (В. Я. Бутанаев, "Почитание тёсей у хакасов", *Традиционная культура народов Центральной Азии*), Novosibirsk 1986. - C. 91.

236 Butanaev, "Poçitanie Tösey u Hakasov", s. 98.

geç dönem ve dış kültürel etkilere bağlı mitoloji versiyonu) Ülgen, suyun üzerinde yeryüzünün kurulmasını üç balığın yardımıyla sağlamlaştırır. Bu balıklardan ikisi yeryüzünün kenarında birisi de merkezinde yer alır. Merkezdeki destek en önemlisi olarak kabul edilir, tüm dünyanın sükûneti onun dengeli olmasına bağlıdır[237]. M. Hoppal, Ural halklarının "destek için kubbe gibi yeryüzünü kaplayan göğe ihtiyaç duyulur" şeklinde bir dünya görüşüne sahip olduklarını kaydeder[238]. Destek-dayanak temasının çeşitlenmesi, tüm Ural-Altay dünya bakış açısına nüfuz eder. O, ilk bakışta detayları pek önemli değilmiş gibi görünebilir. Ogur mitolojisi, Numi-Torum'un elinde altın başlıklı asa tuttuğunu ve sağ yanağını ona dayadığını vurgular[239]. Eğer yer altı dünyasının hakimi kutsal ağacın kökleriyle ilişkili ise, o zaman gök dünyada yer alan ağacın tepesi de yıldız Altın Kazık olarak, tanrının elinde asa olarak ve parlak ev (yuva?) olarak ortaya çıkabilir. Vedik ve Avestik metinlerindeki genel elementler arasında, Rigve-da'da (X, 2, 1) "desteği kim yarattı?" diye soru şeklinde oluşturulan destek-dayanak teması yer alır[240]. Muhtemelen, aynı soru Sibirya'nın yerlilerinde de merak uyandırdı.

Dünyaya arkaik bakış açısının evrenselliğini gösteren kök ve atanın özdeşleşmiş olması mümkündür. Sibirya'da bu görüntünün yayıldığı sınırları tespit etmek mümkün değildir. Yukagirlerin şaman metinlerinde, "ata-babam" ve "ormanların anası" anlamındaki "ağaç kökü" hitabıyla karşılaşılır[241]. Aynı şekilde başka

237 V. İ. Verbitskiy, *Altayskie İnorodtsı* (В. И. Вербицкий, *Алтайские инородцы*), Moskova 1893, s. 97.

238 M. Hoppal, *Ancient cultures of the Uralian Peoples*, Budapeşte 1976, s. 222.

239 K. F. Karjalainen, *Die Reiigton der Jugra - Volker*, Porvoo 1922, Bd 2, s. 258.

240 B. H. Toporov, "İndo-İranica. K svyazi Grammatiçeskogo i Miforitualьnogo", *Peredneaziatskiy Sbornik* (В. Н. Топоров, "Indo-Iranica. К связи грамматического и мифоритуального", *Переднеазиатский сборник*), Moskova 1986, s. 214. Han-Harangul ülkesini betimleyen yukarıdaki alıntıda, dağ-destek gibi, süt okyanusu Sun-Dalay'dan da bahsedilir. A. V. Kudiyarov'un düşüncesine göre, okyanusun ismi Sanskritçe Kshirod'dan kopyalamadır (Kudiyarov, *Poetiko-mirovozzrençeskie Aspektı...*, s. 159). Bu, destek temasının eski Hint veya İran epik geleneğinden alınmış olabileceğini düşünmemize neden oluyor.

241 L. N. Jukova, "Obraz çeloveka v piktografiçeskom pisьme ükagirov", *Yazık - Mif - Kultura* Narodov Sibiri (Л. Н. Жукова, "Образ человека в пиктографическом письме юкагиров", *Язык - миф - культура народов Сибири*), Yakut 1988, s. 139.

görüntü de yaygın olarak bilinir. Göğün ilk katında büyüyen ağaçların kökleri olan yıldızlardan da çok defa bahsedilir. (Selkuplar, Altaylar, Hakaslar vb.)[242]. Burada dünya görüşünün birtakım "tutarsızlıkları" bulunur, dünyayı delen hayat ağacının tekliği ve varlığı ve onun ayrıntılı olarak hazırlanması kabul edilir. Yer altı dünyasında ve gökyüzünde büyüyen ağaç hakkında bilgilere rastlanır.

Yekpare ağacın bölünmesi, dünyanın kuruluşunu ve prensip olarak onun tüm bölümlerinin özdeşleşmesini apaçık belirtmeye imkân vermiştir. Kaçinlerin şaman teflerinde dikkate değer bir detay görmek mümkündür; orada, aşağıdan bir ışıkla tepesinin aydınlatıldığı, gök katmanında büyüyen iki tane ağaç tasvir edilmiştir[243]. Anlaşılan "yıldız" sözcüğünün "kök" olarak ikinci bir anlama sahip olması tesadüf değildir. Bazen ağacın ters dönmesi gökten sarkmış gibidir, onun karşısına ise yeryüzünde büyüyen ağaç uzanır. S. V. İvanov, ağaçların ters görüntüleriyle Türk fetişlerine dikkat çekerek, kökleri yukarıda olan ağacın yer altı dünyasına giden sembolik yol olduğunu kaydeder[244]. Normal büyüyen ağaçta şamanın gök dünyasına çıktığı bir yol olduğunu buna ekleyerek, biz, zıt yönlü ağaç çiftinin, mitolojilerin karşılıklı bağlantılarını, yani yaşam döngüsünü sembolize edebileceği sonucuna varırız. Hakas *tös*ündeki kökleri yukarıda olan köknar tasviri, Türklerin yer altı dünyasıyla çağrışım yapan, değişmeden ebedî yeşil kalan ağaçları hakkındaki düşünceleriyle tutarlıdır.

"Kök-yıldız" görüntüsünün gelişmesinin kaynaklarından birisinin, Hint ve İran etkisiyle zenginleştirilen eski Türk geleneği olması muhtemeldir. Uygurların Maniheizm metinlerinde; "Biz, Tengri'nin gerçekliğini ve onun saflığını öğrendikten sonra, şimdi iki kökü, yıldızları öğreneceğiz" cümlesi geçmektedir. Dünyanın kökünün, Tengri'nin yaşadığı yer olduğunu; karanlığın kökünün, şeytana ait olan boşluk alan olduğunu öğrendik[245].

242 E. D. Prokofeva, "Starıe Predstavleniya Selkupov o Mire", *Priroda i Çelovek v Religioznıh predstavleniyah narodov Sibiri i Severa* (Е. Д. Прокофьева, "Старые представления селькупов о мире", *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*), Leningrad 1976, s. 108.

243 İvanov, *K voprosu o znaçenii izobrajeniy...*, s. 196.

244 İvanov, *K voprosu o znaçenii izobrajeniy...*, s. 196.

245 H. G. Koroglı, "Hudojestvennıe Kanonı i Vidoizmenenie Eposa", *Folklor: Problemı İstorizma* (Х. Г. Короглы, "Художественные каноны и видоизменение эпоса", *Фольклор: Проблемы историзма*), Moskova 1988, s. 106.

Maniheizm'in ikiliğinin Sayan-Altay Türklerinin folkloruna ve dünyaya bakış açılarına belirgin etkisi olmadı. Ancak toplumsal hafıza, söz konusu herhangi bir yeniliği kendi iç yapısına uygun olarak arkaikleştirdi ve kutupsallığın keskin karşıtlığını yumuşattı. Bununla birlikte, Türk Eski Çağı'nın "enstrümantalliği" (kavramlar, sıfatlar, suretler terminolojisi), yeni eklemeler yaparak kendi devrini çok uzun süre yaşadı. Aynı görüntülerin uzun süreli yansımaları, onların şaşılacak derecede mutasyon yaşayarak belli belirsiz değişmesi, tüm bunlar, Türk kültürel oluşumunun gerçekleridir. Bazı durumlarda, Güney Sibirya ve Hindistan kaynaklarında bulunan uygunluğun doğası hakkındaki sorunu çözmek oldukça zordur. Zira onlar sadece yüzyıllara ve kilometrelere değil, aynı zamanda birbirini değiştiren ve aynı zamanda var olan yeteri kadar incelenmeyen kültürel tabakalara bölünür. Örneğin; eski Hint geleneğinde, kökleri yukarıda olarak yere doğru büyüyen gök ağacın "aşvattha bodhi" kendine has değişmeyen bir görünümü vardır. Onun hakkında; "kökleri yukarıda ve dalları aşağıda olan ağacı bilen herkes, ölümün ona yetişeceğine inanamıyor" diye bahsedilmektedir[246]. Prensip olarak Türk mitolojisinin tüm gerçekleri, başka kültürlerden alınanlarla ve kaçınılmaz dış tesirlerin etkisiyle karışmış yerel gelişimin, evrimin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Bu durumda, Sibirya ve Orta Asya'da şekillenen hayat ağacı arketipinin yabancı kültür kökenli bezeklerle süslenmiş olabileceği ihtimali ortaya çıkar, aynı zamanda fikirlerin de taşınmış olması az da olsa ihtimal dâhilindedir.

V. Diosegi, güneşli ve aylı ağacın sadece Ogurlarda ve tüm Fin-Ogur döneminde değil, aynı zamanda Ural'ın tarihinin daha eski dönemindeki mitolojik ritüel kültürlerin temel elementleri olduğunu yazar[247]. Dallarına veya yanına gece ve gündüz ışık saçan iki parlak nesnenin konduğu ağaç hakkında bildirilen "yıldız-kök" görünümlerinin mitolojinin ve ritüelin diğer elementlerini çağrıştırdığını fark etmek kolaydır. Bu görünümler bir bütün olarak, nesillerin ve ataların, köklerin ve yıldızların kökenleri ve sonları hakkında bildirilenlerin birbirine bağlı olduğu Ural-Altay mitolojisinde oldukça eski ve önemli herhangi bir motifi tasvir

246 Bosch, *K. The Golden Germ*, s. 87.
247 Hoppal, *Ancient cultures of the Uralian Peoples*, s. 222.

eder. Belki de arkaik düşüncenin bu yönünde, yaşam döngüsü muammasının çözümü arandı. Altay Türkleri gökteki yıldızların, ölen insanların ruhları olduklarına inanırlardı. Selkup şamanları ise "kök yıldızlarının" yıldız ruhu olduğuna inanıyorlardı[248].

Kültürel ağacın, kozmik bir ses sembolüne dönüşmesi, farklı yöntemlerle gerçekleşmiştir. Fakat onların içinden en önemlisi, ağacın ışık veren cisimlerle donatılmasıdır. Daha önce bahsedilen Buryatlardaki şamanlığa başlama töreninde "ay" ve "güneş", ağaçların tepesine tutturulmuştu. Selkup şamanlarının mabedi Gavrilı Kalina'da çam ağacında, Kandalduk'un görünümünde tasvir edilmiş kalaydan tabak-ay asılıdır, ağacın altında ise bakır-tabak "gök dünyanın güneşi" ve kalay "yer altı dünyasının güneşi" olmak üzere iki tane daha vardır[249]. Işık yayan cisimler ve kutsal ağaç, Batı Sibirya ve Altay şaman teflerindeki çeşitli resimler arasında değişmeyen, sabit kalan bir kombinasyona sahiptir. Bazen, yapay güneş sembolünün gerçek gök cisminin eksikliğini tamamladığı bilinir. Bir Hant köyünde, kışın kutsal melez ağacında ışınlı güneşin ağaç tasviri asılıydı[250].

Hayat ağacı görünümünün bir önemli yönü de insan kemiğiyle ağacın özdeşleştirilmesidir. Bu onların akrabalık ilişkisini vurgular[251]. Soyun "seok" tanımı "kemik" anlamına gelir. Türklerin düşüncesinde ise her soyun insanlarının kemiği kendine özgü cinsteki ağaçtan yapılmıştır. Karmaşık ilişkiler, sadece başka derecenin ırk veya etnik topluluğunu değil, aynı zamanda aileyi, köyün sakinlerini, münferit bir insanı ağaçla ilişkilendirir. Ağaç gövdesinin insan vücuduna benzetilmesi, dilden, ritüel uygulamaların detaylarına kadar, etnik kültürün farklı seviyelerinde bulunur. Yakut dilindeki *sas* kelimesi şu anlamlara sahiptir:

- "ömür, yaş, hayat, yıl" (Türkçe, yaş "saat, ömür, bitkilerin tazeliğini geri getiren yıllık zaman, yaş");
- "Katman"; *mas sasa* "ağaç katmanı"; *at sasa* "lif, ağaçtaki gibi"; *kisi atin sasa* "insan bedeninin katmanı"[252].

248 Pelih, *Materialı...*, s. 12.
249 Pelih, *Materialı...*, s. 6, 14, 15.
250 Röheim, *Hungarian and Vogul Mythology*, s. 30.
251 Bu konuya diğer çalışmada değindik. A. M. Sagalaev, İ. V. Oktyabrskaya, *Traditsionnoe Mirovozzrenie Turkov Yujnoy Sibirii. Znak i Rituel*, Novosibirsk 1990, Bölüm 1. (çev.)
252 Pekarskiy, *Slovar...*, s. 2115.

Aynı şekilde Altay şamanlarının kendi ataları-şamanlara hitaplarında, onları ağaçla birbirine yakınlaştırır veya ağaca benzetirler:

> Senin yaşlı sedir anan kararsız!
> Beyaz kayın ağacı, senin çehren!...
> Beyaz kayın ağacı senin tasvirin!
> Meyve veren sedir ağacıyla çevrili
> Senin çehren beyaz kayın ağacından![253]

Burada belki, ata-şamanın kült tasviri ima ediliyor fakat kuvvetle muhtemel, böyle bir hitap, birini diğeri üzerinden ifade ihtimalini ima ederek, kutsal ağaçla şamanı ilişkilendirir. Yukagir kızlarının genç erkeklerle ilgili şarkılarında, "onun kemiği kesinlikle uzun zaman önce büyüyen genç melez ağacıdır" diye bir mısra geçer. Şaman kendi ötekiliğini vurguluyor gibi, eğri ağaçla özdeşleşerek kendini "eğri kemik" olarak adlandırır[254]. Bu ağaçlar, ya eğdirilmiş tepesiyle ya da sıra dışı eğri gövdesiyle Batı Sibirya'nın tüm Ural-Altay bölgesinde şamanilik olarak kabul edilir.

Bazen şamanın kemiğinin kutsal ağaçla özdeşleştirilmesi pek belirgin değildir. G. İ. Pelih'in kayıtlarına göre, Selkup şamanları fetiş koleksiyonlarına sahiptir. Bunlar rastgele eşyalar değildi, fetişlerin sıfatları ise rastgele ve iyi düşünülmemiş özellikteydi. Ünlü şaman Gordeyko'nun oğlu, babasının ölümünden sonra onun işini devam ettirdi, sağ elinin başparmağını kesti. Bu fetiş, o zamandan beri şaman yeteneğiyle birlikte baba çizgisinde devam eder. O, özel kürk kesede saklanır, kemiğine ise farklı renklerdeki kurdele ve paçavradan "örgü" bağlanır. Kalıntısını görmek isteyen herkes, kendi kurdelesini örgüye örerek geçirir. Şaman, kendi şaman ağacı için sadece bu örgüden kurdele alabilir. Her ay o, ağacın dallarına kırmızı, beyaz ve siyah olmak üzere üç kurdele bağlamak zorundadır. Selkup geleneğine göre: beyaz renk gök tanrıyı, siyah renk yer altı tanrısını, kırmızı ise yeryüzünün baş ruhunu belirtir[255].

G. İ. Pelih'in betimlediği durum, yüksek derecede sembolik-tir. Ural-Altay dünyasında sağ elin başparmağı kendi soyunun

253 Karunovskaya, *Predstavleniya...*, s. 168, 170.
254 Jukova, *Obraz Çeloveka...*, s. 139.
255 Pelih, *Materialı...*, s. 22.

temsilcisi olan insanın alametidir. Bu kendi soyunun "küçük insanıdır". Parmak-fetiş (tam karşılığı: kemik) olgusunun, yukarıda sayılan renklerle ve şaman ağacıyla belirlenmesi, onların semantik özdeşliğine tanıklık eder.

Şaman kemiklerine yukarıda çekilen dikkat, kültürel ve doğal sınırı dengeleyerek, tamamen insan olmadığı gibi tamamen ruh da olmayan, aynı zamanda tamamen erkek ve kadın da olmayan şamanın oynadığı rolü açıklar. Geleneksel toplum için bu eşsizlik, sosyal rol, kendine özgü cisimleştirmeyi, sözler ve eşyalar üzerinde bir nesnelleştirmeyi gerektirdi. Şaman, bir hamlede vahşi hayvan ve kuş, baba ve anne, kaya ve ağaç olma peşindedir. Bunu şamanın, gücünün üstünde bir problemi çözmek için yaşadığı kültürün bir "kısa devresi" olarak söylemek mümkündür. Normların üstünde bunlar ve o kadar çok rolün hepsi, tamamıyla kurallaştırılmış ve aynı zamanda belirlenmiş olamaz. Aşırı kuralcı şaman artık kendi elbisesiyle ortaya çıkar. Ural-Altay dünyasında şaman elbisesinin sembolü, şamanın tamamlayıcı iskeleti olarak, kendi soyunun "dış iskeleti" olarak, kısmen onu güçlendirmeye odaklanmıştır. Burada, insan şamanların amacına uygun olarak, şamanda bir "fazlalığın", şaman kemiğinin varlığına göre değerlendirilen fikirlerin mantıksal gelişimini görmek mümkündür. Şamanların kendileri, Türk kültüründe tüm iskeletin esası, dayanağı-desteği anlamına sahip olan göğüs kemiklerine büyük önem verirlerdi. Altay Türklerinin şaman dilinde, sıradan insanı belirten "göğüsle kapatılmış insan" ifadesi vardır, bu ifade şaman için değildir[256]. Maalesef, Altay sözlüğünde şaman hakkında bunun benzeri bir belirti bulamadık, fakat bu boşluğu mitolojik ritüel kültürün bilgileri kısmen doldurur. Hepsinden önce, Ural-Altay halklarının çoğunda şaman elbisesinin bu karakteristik detayı göğüslük gibidir.

İnsan vücudunun topografisinin, onun bölünmesinin (sol yarısı ve sağ yarısı, aşağı ve yukarı) büyük önemine değinerek, arkaik dünya görüşü, özellikle dikkatli bir şekilde, muhtemelen göğüs, göğüs kemiği olarak kabul edilecek olan "başlangıç noktasıyla" ilişkilidir. Bu görüşler şaman kostümüne de taşındı. Şaman

256 N. P. Dırenkova, "Materialı po Şamanstvu u Teleutov", *Sb. MAE* (Н. П. Дыренкова, "Материалы по шаманству у телеутов", *Сб. МАЭ*), T. X., s. 161.

göğüslüğünün anlamı E. D. Prokofeva tarafından açıklanmıştır. Selkupların geyik kılından yapılan döşlüğünün üzerine çeşitli resimler işlenirdi. Bunların en önemlisi, kaburgasıyla birlikte kuşun göğüs kemiği tasviri idi. İşlenen resimlerin üzerine, şamanın yardımcı ruhlarının demir tasvirleri ve bunun içinde kuşların göğüs kemiğine benzeyen nesneler iliştirilirdi. Böylece, E. D. Prokofeva, göğüslüğün kuş göğsünün kendisi olarak takdim edileceğini söyler. Bunun hakkında, hem kuş göğüs kafesi iskeletinin tasvir edilen nakışlarından hem de tüylerle bağlantılı olarak kemiklerin ve göğüs kemiğinin demir tasvirinden bahsedilir. Aynı zamanda, aşağı kısmı saçaklı ve demir telekli elbisede takdim edilen kuş tüyleri tasviri hakkında da bahsedilir. Göğüslüğün sembolü ve adı "hissiz kılan bir şey" yani savunan, anlamına gelir. Göğüslüğün buna yakın işlemine ve anlamına Entler ve Nenetler, Ketler de sahipti[257].

Yakut şamanının göğüslüğü *tüsülük* olarak adlandırılır ve o da kuşların metal tasvirleriyle süslenir[258]. Onun ismi, *tüös* "göğüs, göğüs kemiği" kökünden türemiştir. Yakutlardan başka, göğüslük; Tuvalarda, Tofalarda, Kaçinlerde bilinir[259]. Şaman, kuşun göğüs kemiğini taşır, doğal olarak şaman elbisesinin birçok diğer elementleri de şamanın temel suretlerinden birisi olan kuşu simgeler. Ama ilginç olan, göğüs kemiğinin anlamı olup o da *töp* isim köküyle akrabalığı bulunan *töz* köküne gider. Bu kökler, Türk dillerinde geniş türevler verir. Altay *tös*ünün sadece göğüs kemiği anlamına geldiğini değil, aynı zamanda mitolojik ritüel planda büyük bir öneme sahip birtakım anlamların çağrışımını yapan: "köken, yaratılan, iskelet" ve pek açık olmayan: "ata, koruyan ve gözeten" olduğunu düşünebiliriz.

Sibirya Türklerinde göğse son derece saygılı davranılmıştır. Örneğin; Altay avcıları, ele geçirdikleri hayvanın göğüs kısmını

257 E. D. Prokofeva, "Kostüm Selkupskogo Şamana", *Sb. MAE* (Е. Д. Прокофьева, "Костюм селькупского шамана", *Сб. МАЭ*), 1949, T. 11., s. 354-357; E. D. Prokofeva, "Enetskiy Şamanskiy Kostüm", *Sb. MAE* (Е. Д. Прокофьева, "Энецкий шаманский костюм", *Сб. МАЭ*), 1949, T. 13., s. 138-139.

258 N. A. Alekseev, *Şamanizm Turko-yazıçnıh Narodov Sibiri* (Н. А. Алексеев, *Шаманизм тюрко-язычных народов Сибири*), Novosibirsk 1984, s. 143-144.

259 N. A. Alekseev, *Şamanizm Turko-yazıçnıh Narodov Sibiri*, s. 143; Pekarskiy, *Slovar*, s. 2908; *Etimologiçeskiy Slovar Turkskih Yazıkov*, s. 206-207.

iç organlarıyla birlikte eve getirirlerdi ve ev fetişine asarlardı[260]. Kasaptaki koyun veya koçun, üzerinde tüylerinin sıkıca yapışık olduğu göğüs parçasının, en saygıdeğer ihtiyara verilmesi âdeti iyi bilinir.

Geçmişte göğüslüğün, elbiselerin oldukça önemli bir detayı olduğuna dair temel bir düşünce vardır ve bu, sadece şamanlarda da değildir. Bununla ilgili bilgiler fazla değildir ancak, bu bilgiler yeteri kadar anlamlıdır. E. K. Pekarskiy'in sözlüğüne göre, *tüsülük* "göğüslük, döşlük, önlük" olarak tercüme edilir. Eski zamanda boncuklu göğüslükler bilinir. Hatta şimdi bu tür önlükler, küçük kızlar için neredeyse sadece vücut örtüsü görevini görür[261]. Buraya, düğün zamanında görücü tarafından giyilen boncuklu Hakas göğüslüğü *pogo*yu eklemek mümkündür. Onun, kuşun göğüs kemiğini tasvir ettiğini söylemek mümkündür. V. Y. Butanayeva'nın düşüncesine göre onun düğünde giyilmesi tanrıça Umay kültüyle ilişkilidir[262].

Tanrıçanın kuş hipostazı şüphesiz vardır. Yakut materyalleri, Hakaslarınkini tamamlayacak gibi görünüyor, tamamıyla mantıksal olarak, gök tanrıça-kuşun gözetimi ve koruması altında bulunan kız çocuğunun döşlüğünün bulunması bunu gösterir.

Ob Ogurlarda Kaltaş, "bel kemiğinin, göğüs kemiğinin koruyucu gücü" idi. Gr. Novitskiy'e göre, Pelım'ın önündeki tapınakta, baş idolün kafasında "bir kuş kemiği: göğüs" görmek mümkündür[263].

İnsanın, şamanın göğsü, kuşun göğüs kemiğiyle (ata, tanrıça) korunmuştur. Muhtemelen kendine özgü devrikliğiyle, geniş kanatlı kuşun göğsündeki insan yüzünü, Batı Sibirya'nın kültürel birikiminin en sevilen konularından birisi olarak açıklamak mümkündür. Kuş, ilk şamanın atası olarak kabul edilir ve bunun

260 L. P. Potapov, "Çertı Pervobıtnoobşçinnogo Stroya Severnıh Altaytsev", *Sb. MAE* (Л. П. Потапов, "Черты первобытнообщинного строя северных алтайцев", *Сб. МАЭ*), T. 11. s. 36.

261 Pekarskiy, *Slovar*, s. 2925.

262 V. Y. Butanaev, "Kult Bogini Umay u Hakasov", *Etnografiya Narodov Sibiri* (В. Я. Бутанаев, "Культ богини Умай у хакасов", *Этнография народов Сибири*), Novosibirsk 1984, s. 99.

263 Gr. Novitskiy, *Kratkoe Opisanie o Narode Ostyatskom* (Гр.Новицкий, *Краткое описание о народе остяцком*), Novosibirsk 1941, s. 81; K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Volker*, Porvoo 1921, Bd 1, s. 69.

hakkında birçok bilgi vardır. Kuşlar dünyasından ilk şamanın soyağacının artık burada kendiliğinden çıkmasına rağmen kuş-ata, genellikle kartaldır. Altay şamanının kendi yeteneğini, ilk yaratılış zamanında su kuşu şeklinde ortaya çıkan Erlik'ten aldığına inanılır.

V. Diosegi, Darkhatlarda şamanın kuş-ata tasvirlerinden birisini görmüştür. Bu, yassı metalden yapılmış, kumaşa iliştirilen kuş başlı insan figürüydü. Tuvalardaki araştırmacı, bunun fetişe benzediğini ortaya koydu ve Tuva hakkında bilgi verenler ise onu ilk şamanın atası olarak adlandırdılar[264]. Ural-Altay şamanizmindeki kuş kompleksi gibi, ilk şamanın soyağacı "kuş", Türk *kam*ının "şaman" muhtemel etimolojilerinden birisini verir. Y. Yakunen, bunun, şamanizmle bağlantılı en eski Türk terimlerinden birisi olduğuna şüphe yoktur diye kaydetmektedir. Ritüel hareketleri adlandırmak için kullanılan, *ka:mla-* fiil şeklini yeniden düzenleyecek olursak, etimolojik olarak onun muhtemel eş seslisi olan *kamla-* fiili ile "hareket etmek, havada buharlaşmak" fiillerinin birbirine yakın olabileceğini görürüz.[265]

Ağaç-atalar, kökler-yıldızlar, insan kemiği, "ağaçtan yapılanlar", bir defa evrensel sembolik özelliğe sahip olan hayat ağacı görünümünün belirli yönlerinin arkaik dünya görüşüyle işlenmesi sonucunun özüdür. Bu, senaryosunu çoktan kaybeden yaşam döngüsü oyunu için tüm soyun dekorudur. Daha doğrusu o, hiçbir zaman bütün bir metin biçiminde olmadı. Hayat ağacı görünümünün evrenselliği, onun itina ile işlenmesi son derece şaşırtıcıdır. Doğal nesnelerin hiçbiri, kendisine böyle yanlı ve içten bir ilgi çekmemiştir.

İnsanın ağaçla birbirine yakınlaşması, onların özdeşliğiyle belli belirsizdir. Biz, iç yapının benzerliğinden yaşam döngülerinin senkronizasyonuna kadar topyekûn benzerlikler keşfederiz. Eskiden Yakutlarda, gelecek şamanın kutsal ağaçta "büyüyüp yetiştiği" inancı vardı. Şaman hâline gelmeye başladığında, onun vücudu ruhları yarardı. Büyük şamanın ruhlarının tüm uzuvları ayrılmıştır. G. V. Ksenefontov, şamanın yarılmasından bahsederken, "anlatıcı, 'eller' ve 'ayaklar' sözcüğünü 'dal' anlamına gelen

264 V. Diöszegi, "Emitogenetic Aspects in Darkhat Shamanism", *Acta Orientalia Academiae Scieritiarum Hungaricae*, 1963, T. 16, fasc 1, s. 70.

265 J. Jahunen, "Siberian Shamanislic Terminology", *Memoires de la Societe Finno-Ongrienne*, V. 194, s. 103.

sözcükle değiştirebilir," diye kaydetmektedir[266]. Kumandinlerin düşüncesinde, gelecekteki şaman doğduğu zaman ruh-ataların ülkesinde onun kutsal ağacı, "şaman adaylarıyla birlikte eşit olarak büyüyen", "zengin kayın" büyümeye başlardı[267].

Şamanın kişisel ağacı Ural-Altay dünyasının evrenselliğidir, kendisinin kişisel evrenidir. Bu küçük dünyada ağaç ve insan sıkı sıkıya ilişkilidir. Yakutların inancında kişisel ağaç her şamanda vardır. O, gelecekteki şamanla birlikte büyürdü ve onunla birlikte ölürdü[268]. Ancak genellikle, ağaçta gerçekleşen değişimler, insanın kaderinde gerçekleşecek değişikliklerin önceden belirtisiydi. Bu tür ağaç, *turu*nun "durmak, dikilmek, yerleşmek, olmak" anlamlarına sahip olduğu yerde, *tüspat turu* "düşmeyen turu" olarak adlandırılırdı (*turaççı*: savunucu, koruyucu). Onu, yukarısında kuş bulunan ağaç sırık tasvir eder (varyantı: dört çift çatallı sırık, yani sekiz dal ve üstünde kuş)[269]. Sırığın ismi ve onun sembolü tamamıyla Sayan-Altay Türklerinin *tur* ritüel sırıkları/direkleriyle aynıdır. Kuşlarla taçlandırılan sırıklar, Ogur tapınaklarının vazgeçilmez aparatıdır[270].

Türk-Moğol halklarının kült tasvirlerinde, Ongun ismindeki kuş-ata hakkında aynı fikirlerin evrimleşmiş hâllerini görebiliriz. Türklerde bu tasvirler (Altaylarda, Hakaslarda; *tös*) genellikle kuşun gerçekliğinin farklı dereceleriyle mevcuttur. Bu şekildeki tösler, Kızıllarda kuşların ağaçtan yapılmış heykelleri şeklinde mevcuttur. Hakasların birçok tösü, kuş tüyleriyle süslenerek, kendi ağaç çatallarını taklit eder[271]. Hakas töslerinin karakteristiği, onların ikonografileri ve folklorlarında açıkça ayrılık bulunmasıdır. Hakas töslerinin efsaneleri, onların kökenleri hakkında güvenilir açıklamalar olarak kabul edilmemektedir. Muhtemelen, burada mitolojik ritüel geleneğinin farklı çizgileri

266 G. V. Ksenofontov, *Legendı i Rasskazı o Şamanah u Yakutov, Buryat i Tungusov* (Г. В. Ксенофонтов, *Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов*), Moskova 1930, s. 55.

267 Alekseev, *Şamanizm...*, s. 109.

268 Pekarskiy, *Slovar...*, s. 2845.

269 Pekarskiy, *Slovar...*, s. 2835, 2842, 2845.

270 İ. N. Gemuev, "Svyatilişçe Halev-oyki", *Mirovozzrenie Finno-ugorskih Narodov* (И. Н. Гемуев, "Святилище Халев-ойки", *Мировоззрение финно-угорских народов*), Novosibirsk 1990, s. 79-80.

271 D. K. Zelenin, *Kult Ongonov v Sibiri* (Д. К. Зеленин, *Культ онгонов в Сибири*), Moskova-Leningrad 1936, s. 9; Butanaev, *Poçitanie Tösey...*, s. 104.

iç içe geçmiştir. Töslerin kökenleri, yakınları tarafından terk edilen yaşlı güzel kızla ilişkili olabilir. Fakat tahta çatala bağlanan tüy-telekler açıkça kuşun eski tasvirini gösterir. Aynısını Altay fetişlerinin *kanattuları* hakkında söyleyebiliriz. Tüylerin bağlandığı bu ağaç çatallar Hakaslarınkiyle aynıdır.

Kuşlu sırıklar, tüylü çatallar şamanla denk tutulan kişisel ağaç modelleridir. Geçmişte, gerçek şahsi ağaçlara (canlı, büyüyen) sadece şamanların sahip olmadığını tahmin etmek mümkündür. Her insan ağaç-çiftine sahip olabilirdi. Bu fenomenin kalıntıları, kendi ağaçlarına yaptıkları sunaklardan akraba topluluklarının ayrı ağaçlarına gösterilen hürmete kadar geniş bir yelpazede yakın zamana kadar mevcuttu.

Ağaç, yakında ortaya çıkacak yeni şaman hakkında belirti gösterebiliyordu. Örneğin; Sagay şamanları ayin zamanlarında, Sagay-şamanlarının tamgalarının bulunduğu, kayın veya köknarın, kutsal ağacın çevresini gezerdi. Eğer ölen şamanın tamgasının yenilenmeye başlaması keşfedilmişse bu, onun soyunun yeni bir şaman ortaya çıkaracağının işaretidir[272]. Eğer, insanın ikizi ve patronu olan şahsi ağacı yok olursa, onun bileşenlerinin "ayrılması" olarak anlaşılan insan ölümü gerçekleşebilirdi. Böyle ağaca her Selkup şamanı sahipti. Şamanlar şahsi ağaçlarını, onlardan kimin daha güçlü olduğu tartışmasını çözmek için değişebilirlerdi. Her biri, diğerinin ağacını küçük parçalara ayırırdı ve rakibinin ölmek zorunda kaldığı sürede, onları suya atardı. E. D. Prokofeva, bu eylemin şamanın ölümüyle eş değer olarak kabul edildiğini kaydeder[273]. Bundan başka, Kumandin şamanları birbirleriyle mücadele ederlerdi. Yeni şamanın oluşumu sırasında onun koruyucu ruhları, şamanın faaliyette bulunan yardımcı ruhlarını ondan geri alırlar ve onların yenilerini verirlerdi. Yaşlı şaman, ayin sırasında eski yardımcılarının sadece bir kısmı ona geldiğinde bundan haberdar olurdu. Muhtemelen yeni şamanın, özellikle akrabaları söz konusu olduğunda, sadece şaman-ata hayattan "dışlandığında" rahip

272 Alekseev, *Şamanizm...*, s. 132.

273 E. D. Prokofeva, "Materialı po Şamanstvu Selkupov", *Problemı İstorii Obşçestvennogo Soznaniya Aborigenov Sibiri* (Е. Д. Прокофьева, "Материалы по шаманству селькупов", *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*), Leningrad 1981.

olabilmesi, şaman yeteneğinin "geri kurtarılması" fikrinin dünya görüşü olarak yorumlanır. Şaman, kendi ruhlarını geri almak için kendi muhtemel halefinin ağacını parçalayabilirdi ve o zaman çocuk yani gelecek şaman ölürdü[274]. Hakas masalında, kadın şaman bunun tersi bir eylemi yapardı. O, ölen çocuğu diriltmek için ormandan ağaç getirirdi. Onun gövdesini üç parçaya ayırır ve sonra onları tekrar birleştirirdi. Eğer ağaç kaynaşırsa, oğul dirilmeliydi[275]. Burada insan hayatı, onun doğal eşinin bütünselliğiyle ilişkilidir.

Kendi özünü, ağaçla akrabalığa sahip olduğunu toplumda gösterme, yaşam döngüsüyle doğrudan ilişkili olarak düşünülür. Kutsal ağaç teması, gelecekteki şamanın ruhunun elde edilmesi, vatanın elde edilmesi, başlama yaşı ayinleri, düğün, cenaze töreni, hastalık durumları gibi genellikle insan hayatının kritik noktasında güncellenir. Cenaze törenlerinin birtakım detayları, Ural-Altayların dünya anlayışına uygun olarak, insan ve ağaç arasındaki bağın kesilmediği, güçlendirildiğine dair bilgi verir. Tabut, ağaç gövdesinden yapıldığı için, tabutun Hant dilindeki isimlerinden birisi olan *yuh* sıradan ağaç anlamına gelir. Hem Hantlar hem de Mansiler, ölüyü içine yerleştirmek için, kesilmiş ağaç bedenini oyarlardı. Bu işlemde genç insanları gömmek için birçok yerde körpe veya genç, canlı, kurumamış ağaç kullanılırdı. İhtiyarlar için ise yaşlı veya kurumuş ağaç kullanılırdı. V. M. Kulemzin'in kaydettiğine göre, Vasugan'da eski defin tarzı muhafaza edilir, burada, ölüyü üst ve aşağı kısımlar şeklinde oluşan "büyük kayın kabuğu içine" yerleştirirlerdi. Hantlardaki, baykuş görünümündeki tanrıça Anki-vonçop'a tahsis edilen, içinde plasenta olan kayın kabuğu sepetinin ağaca asılması geleneği, doğal dünyaya plasentanın geri verildiği kendine özgü "ilk gömü töreni"dir[276]. Sayan-Altay'ın folkloru ve yaşayan eserleri, bir zamanlar çocukların ölülerinin kayın kabuğuna sarılarak ağacın altına veya çatal dala bırakıldığını doğrular. Vasugan'da ölü, kaynatılan kayın ağacından çıkarılmış liflerden

274 Alekseev, *Şamanizm...*, s. 110.

275 Tomsk Üniversitesi etnografik araştırma gezisi materyalleri.

276 V. M. Kulemzin, *Çelovek i Priroda v Verovaniyah Hantov* (В. М. Кулемзин, *Человек и природа в верованиях хантов*), Tomsk 1984, s. 139-140, 54; Karjalainen, Die Religion..., Bd 1, s. 98.

tahtalarla taçlandırılan iki sırık yerleştirilir. İki sırık arasına beyaz at kılından yapılan urgan gerilir[283].

Folklora göre, Selkupların ataları da kendi ölülerini ağaçların tepelerine defnederlerdi. Burada, eğer ölünün dirilebileceğine inanılırsa, karaçama defnedilirdi. Sedir ağacına defin ise geri dönmeyeceğinin işaretidir. E. D. Prokofeva, "sedir ağacından oyularak yapılmış kütüğün içine yapılan eski defin geleneği, sedir ağacı üzerine gömmeyi ve diğer dünyaya sızmayı sembolize eder. Çünkü şaman kayığı *rotık* sedir kütüğünden başka bir şey değildir" diye kaydetmektedir. Folklorda sedir ağacının bu anlamı "ölüler dünyası" görünümünde yansıtılmıştır. Bu genellikle ya sedirlerle sınırlandırılmış tundra ya da sedir koruluklarla kaplanmış bir burundur, çıkıntıdır[284]. Bununla birlikte, cenaze törenlerinin iki bağımsız çizgisi olan, kütük-kayıktaki açık hava definleri ve cenaze törenleri Batı Sibirya'nın tayga bölgesinde bilinir. Bunlar, ağaç ve nehre uygun olarak birincisi, dünyanın dikey modelinin, ikincisi ise yatay modelinin yön tayinini yapar. Altay Türklerindeki ikinci tip yön tayininin çok önceki varlığı, onların kurtulmayı diledikleri hastalıkların sembolik tasvirinin yer aldığı veya kurbanı sal üzerinde nehir boyunca aşağı gönderdikleri eski geleneklerine dolaylı olarak tanıklık eder. Ancak, güneyde açıkça iki mitolojik ritüel dikey, dağ ve ağaç egemendir.

Şamanların cenaze törenlerinin sembolizmi özellikle karmaşıktır. Geleneksel uygulamada esaslı özelliklere en fazla uygun düşen şaman cenaze töreni (gerçek veya folklorik) önemli özelliklere sahiptir. Bu büyük ölçüde, sıradan yakınları ile karşılaştırıldığında daha fazla ölüm/doğum miktarını bir rahip için tasarlayan şamanın özgün mitolojik biyografisi ile açıklanır. İlk başta insan olarak doğan gelecekteki şaman ölür ve şaman yeteneğini elde etme sürecinde artık başka bir yaratık olarak yeniden doğar. Ama burada, şamanın kemiklerinin kaderine özel bir önem verilmiştir. Yakut efsanesine göre, baba-şaman, ölenin kemiklerini geri getirmek için ölüm suçlusundan onun çocuğunu ister. Onlar büyük bir karaçam üzerine defnedilir. Yakut şamanları, direkler üzerine monte edilen bir ahşap iskele üzerine "arangasa"

283 Verbitskiy, *Altayskie İnorodtsı*, s. 88.
284 Prokofeva, *Starıe Predstavleniya...*, s. 115.

defnedilir. Zamanla iskele yıkılır, kemikler yere dökülür ve ölüyü kaldırmak, iskeleyi yeniden kurmak gerekir. Ancak, kemikler yere dördüncü defa döküldüğünde artık onları yere gömerler. Bu olayda, ölüm noktasından çıkan ve yeni bir devrenin başlangıcını gösteren hayat döngüsü "çarkının" akışında, kemiklerin yere dökülmesi süresince bir vakitte, onların korunması için endişe duyulabilir. Eski zamanlarda Buryat şamanlarının vücudu yakılırdı, kemikleri küçük bir torbaya toplanırdı ve canlı çam ağacının gövdesine açılan kovuğun içine yerleştirilirdi. Burada, deliği kapatmak için kullanılacak olan kabuk dikkatlice soyulurdu, kabuk açılan oyuğun üzerine konulur ve çiviyle tutturulurdu[285]. Aslında böyle bir gömü, tüm bir ağaç gövdesinden yapılan ağacın içine gömmeyle aynıdır. Ancak, bu son olayda, kemikler canlı ağaç gövdesine defnedilir ve tam olarak bir ağaçla birleşme taklit edilir. "Gizli" mezar sadece, onun gizlenen ağacı düştüğü zaman yok olur gider.

Şamanın ölümden sonraki kaderi, onun ritüel kisvesini ve sıfatlarını, "ikinci vücudunu" paylaşır. Selkuplarda elbise, delinen kısmından kuytu yerde büyüyen sedir ağacına asılırdı. Her yerde ağaca asma geleneği yaygındır, metalik askısı olmayan şaman tefinin ağaca asılması da yaygındı. Şamanın temel enstrümenti büyük bir ihtiyatla hazırlanırdı. Tofalarda, onun kılıfı için sedir ağacı kullanılırdı ve ağacın lifleri onu hayatta bırakmak için kesilerek çıkarılırdı, aksi takdirde şaman ölürdü[286]. Şamanın ağaçla karşılıklı ilişkisi iki canlının ortak hayatını ve eşit derecedeki hassas varlıkları hatırlatır.

Tofalarda şaman tefi hazırlanırken her şeyden önce yankılayıcısı yapılırdı. Üç farklı insanın, ağaçtan üç farklı ırkı; sedir, köknar, karaçam oyularak yapıldı. Selkuplarda seçim daha genişti[287]. Farklı ağaç türlerinin bir enstrümentte toplandığı bu olayda, tefin yarattığı törenin, diğer yönlerinden başka bir de sembolik

285 G. V. Ksenofontov, *Hrestes: Şamanizm i Hristianstvo (Faktı i Vivodı)* (Г. В. Ксенофонтов, *Хрестес: Шаманизм и христианство (Факты и выводы)*, İrkutsk 1929, s. 5, 11, 29.

286 E. D. Prokofeva, *Kostüm Selkupskogo Şamana* (Е. Д. Прокофьева, *Костюм селькупского шамана*), s. 362-363; V. Dioszegy, "The Problem of the Ethuic Homogenity og Tofa (Karagas) Shamanism", *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, The Hague 1968, s. 269.

287 Dioszegy, "The Problem of the Ethuic...", s. 268-269.

cazibesi, dünyanın farklı yüzlerinin birikimi vardır. Bu, kendine boyun eğdirmek için çalışmak zorunda kaldığı dünyanın, şaman tarafından kendine özgü özümsenmesi olabilir. Ölümden sonra, şaman ve onun sıfatları doğal dünyaya geri döner.

Ölünün veya onun bir parçasının yeni bir hayata dönmesinin düşünülmesi hakkındaki sorun oldukça karmaşıktır. Çemberin kapanması için, bir canlının ilk olarak, insanların onu yeniden elde ettiği mitolojik bir alana düşmesi gerekir. Ogurların, Samoyedlerin ve Türklerin mitolojisindeki bu alan gök dünya idi. Ancak, evrenin üç kısımlı geometrik yapısı, düzlemdeki görüntüye zorlukla çevrilir. Arkaik dünya görüşünde yaşam döngüsünün mekanizması, yörüngenin sadece en önemli noktalarını belirlemiştir. Altay Türklerinin şamanları, gök dünyanın sakinlerine gelecekteki çocukların ve hayvanların ruhları için başvururlardı. Ancak, hayat veren nitelikler ağaca, onun köklerine, dallarına ve yapraklarına da özgü idi. Muhtemelen hayat, yer altının ve göğün ortak gücünün sonucu idi.

Türklerin, yeni doğuma giden ölüm sonrasındaki dönüşümleri hakkında kaynaklardaki bilgiler sınırlıdır. Sayan-Altay halkı bu süreci, dünya görüşünün tüm katmanlarıyla oldukça hızlı biçimde sunar. Buradaki mantık, evrenin farklı bölümleri arasında dinamik dengenin olmasındadır. Bunun içinde, sanki hayatın gök dünyadan yeryüzüne boşaltıldığı bir hareket anı vardır. Bunlar gerçek şekiller kazanır ve sonra yer altı dünyasında kaybolur. Dünyanın zıtlığının göreli karakterini göz önüne alarak, hayatın iletkeni olarak, yukarıyı ve aşağıyı birleştiren nesnelerin yani ağacın, dağın, kuşun, nehrin görev üstlendiğini düşünmek mümkündür.

Tayga dünyasında hayatın yeniden başlaması bilinci daha açıktır. Selkuplar, birtakım ruhların ölümden sonra yeryüzüne geldiğine ve örümcek olduklarına inanırlardı. Sonra onlar, kutsal ağacın köklerine gider ve dallarına tırmanırlardı ve "kök yıldızlarına" dönüşürlerdi. Selkup şamanının ruhu, sıradan insanın ruhundan ayrı olarak, yer altı dünyasına gitmezdi. Ruh, kendisini yeniden insanların dünyasına gönderen "ihtiyar kadına" gelirdi[288]. Ruhların, yeryüzünde ortaya çıkacağı zaman gelene

288 Peliks, *Materialı...*, s. 12; Prokofeva, *Kostum Selkupskogo...*, s. 340.

kadar herhangi bir sığınakta ikamet etmelerine izin verilirdi. Buna benzer bir şey, hasta insanın ruhunun geçici olarak sahibine bırakılmasıdır. Ob Ogurların düşüncesine göre şaman, kuğuya dönüşen ve ruhu göğe götüren ruh *ilt*'i yakalardı. Orada ruhu gölde yıkar, yedi kat dalı olan ağaçta uyumaya bırakırdı. Şaman bir ay sonra ruhu sahibine iade ederdi. Kazımski Hantları, ruh *lili*'nin insanın ölümünden sonra herhangi bir zaman ölüler evinde bulunduğuna ve sonra onun yeni doğmuş çocuğa dönüştüğüne inanırlardı[289].

Onu mümkün olan en küçük boyuta ve şekle getirme, ruhun kademeli dönüşümü hakkındaki en ilginç fikirlerdir. Ölümden sonra insanın "küçültülmesi", yeni yaşam "embriyosunun" cisimleştirilen şekline onun aşama aşama yaklaşması olarak yorumlandığı ihtimalini kabul ederiz. Ob Ogurları, "mezar ruhunun" zamanla böceğe *ker-homlah*a dönüştüğüne inanırlardı. Sonunda, insanın varoluşunun nihai durağında böcek de kaybolur[290]. Ancak, ikili olmayan dünyaya arkaik bakış açısının mantığı, hayatı yıkılmaz başlangıç olarak saymaya daha eğilimlidir. Sorunun böyle çözülmesinin seçeneklerinden birisini bize Yakut efsanesi aktarır. Ölen genç erkek, kartala benzeyen kuşun uçarak geldiği ve kuluçkaya yattığı ağaçtaydı. O, her gün küçüldükçe küçülüyordu ve sonunda onun büyüklüğü küçük kelebek kadar oldu. Sonra o, ormanda odun kesen ihtiyar kadının tepesine düştü ve ihtiyar kadın hamile kaldı[291]. Ortada, "en küçük hayatı", böcek, kelebek (kelebek; Kaltaş'ın sıfatlarından birisi), kızböceği, Altay Türklerinde muhtemelen küçük kurtçuk gibi, herhangi küçük bir şey görünümünde sunma eğilimi vardır. Benzer görüşler Hantlarda da vardı. Onlara göre tüm hayvanlar, kuşlar ve balıklar yağmur solucanından meydana gelmiştir[292]. Türk geleneğinde bu kurtçuğun yutulması (ritüelde) hamileliği

289 Karjalainen, *Die Religion..., Bd 1*, s. 31, 84.

290 Черненов, *Predstavleniya o Duşe...*, s. 125-126.

291 Ksenofontov, *Hrestes...*, s. 23. Kutsal doğurganlığın elde edilmesi ayinlerinde tepe/baş vurgusu çeşitli şekilde ortaya çıkar. Kadın, gelecekteki çocuğun embriyosunu ağaçtan diler ve onun ağaçtan düşeceği zamanı bekler, sonra ise bu kurtçuğu yutar.

292 V. M. Kulemzin, N. V. Lukina, *Vasuganskо-vahovskie Hanti* (В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, *Васюганско-ваховские ханты*), Tomsk 1974, s. 123.

getirir. O, ağacın altında tanrıların bebek lütfunu bekleyen kadına ağaçtan düşebilir.

Böylece, sonu düşünülemeyen hayat döngüsü süreci yeniden kurulur. Bu süreci dolaşım olarak nitelendirmenin tamamen doğru olduğu söylenemez. Çünkü döngü statiktir, değişim ve gelişim anını içermez. Onların hareketi daima merkezden eşit uzaklıkta düzgün bir harekettir. Oval şekil veya dalgalı sinüs eğrisi, Ural-Altay geleneğinin kastedildiği, o hareketin içeriği ve dinamiğiyle daha uyumludur. Burada, hayatın kalitesinin ani değişimiyle bağlantılı kısa süreli bir de "gerilim" vardır ve onun yeni birikim dönemi uzun ve sakindir.

Toplumun, her şeyin karşılıklı ilişkili olduğu evrensel problemlerle ilgilenmediği açıktır, fakat kendi küçük dünyasındaki hayat döngüsü dikkat çekicidir. Etnik grubun bu sağlam egoizmi ciddi dünya görüşü temeline sahiptir. İnsanı, hayvanı, kuşu eşit şekilde içine alan tüm hayat, sonsuz dünyada sürer, o kendi dünyasına odaklanmıştır. Bu hayat yeryüzünde kusurlu, kısacık şekillerdedir, ama o vardı ve olacak. Aynı isimler, menkıbeler, gelenekler ve teknolojik yöntemler nesilden nesile iletilir, bu, yaşam döngüsünün kültürel yönüdür. Hâlen yaşayan, kültürel oluşum sürecinin dengeleyici etkeni olma, toplumdaki gelenek duygusunu, kendi varoluşunun rastlantısal olmayan hissini oluşturma, aslında ataların devamıdır.

Üç dünya arasında canlının dolaşımını kabul etme, dünyaya arkaik bakış açısını, bu dolaşım hacminin sonsuz olamayacağı gibi önemli bir sonuca götürür. Bazen hayatın son maddesi, oldukça açıktır. Örneğin; Sosvinski Mansilerindeki; "Tanrı yeni ruhu nasıl verdi? Bizim aynı ruhlarımız orada burada dolaşır[293]." Geleneksel dünya görüşünün doğası da insanın özü, onun doğa karşısındaki özelliği hakkındaki düşüncelerden beslenir. Hayatın, kendi özündeki tekliği hem ağaçla hem dağla hem kuşla ve hem de bir insanla gerçekleşebilir. İnsanın kuştan geldiği inancı gerçek değildir, fakat muhtemelen totemik metinlerin çoğunda ana motif olan tüm canlıların birlik ve bütünlüğünü kabul etmektir. Taşlık Tunguska[294] nehrinin akıntısında göç eden, insanın doğal

293 Kannisto, *Materialen...*, s. 17.

294 Taşlık Tunguska nehri; Yenisey'in sağ kolu. (çev.)

"ikizi" olarak sayılan ağaçkakan türünün üyelerini öldürmek büyük günah olarak sayılırdı. Ormanda kuş cesedi bulan herkes, onu insanın defnedildiği yer olarak bilinen ağacın dallarında bir yere defnederdi[295].

Hayat döngüsünde sadece ağaç, dağ, kuş ve nehir önemli rol oynamamıştır. Ural-Altay dünyasında, hayat veren ve hayattan yoksun bırakan muhtemelen daha arkaik diğer bir varyant vardır. Döngü, "yutkunma" ve "püskürme" olarak kodlanmış olabilir ve bu yönüyle o, gök tanrıdan belirsiz bir yaratığa kadar farklı mitolojik kişilerin aktivitesi ile bağlantılıdır. Hantların görüşüne göre Torum, insanı tükürüğünden yarattı, yer altı dünyasının hakimi ise "ruh yiyen insan" sembolüne sahipti[296]. Burada insan hayatının, aynı tanrıların, müttefiklerin-düşmanların farklı kutuplarındaki varlığı dikkate değerdir. Birçok Türk etnosu karşıt tabiatlı tanrı çiftini değerlendirir. Yakut mitolojisinde tanrı *Ayıı* yaratıcılığın başlangıcı olarak, onun düşmanı *abası* ise yiyici olarak sayılır. Şorlar, insanın öldüğünü söylemek istedikleri zaman, "Ayna (şeytan) yedi" sözcüğünü kullanırlardı.

Şamanın kendi muhalifini yiyebildiği inancı oldukça yaygındır[297]. Fakat şamanın kendisi de kendi oluşumu sırasında ruhu ayırır, kemiklerini ayıklar, kazanda pişirir vb. Şaman folklorundaki olağanüstü sürekliliğiyle yeniden üretilebilen bu motif, sembolik yemenin büyük anlamını bildirir. Tuva şamanı, yeni nitelikte bir doğum olarak, kurtçuklar tarafından vücudunun yendiğinin bilincine varmıştı[298].

Yeme/püskürme karmaşası, mitolojideki gebe kalma, doğum, ölüm motiflerine sahip olan çok anlamlılıkla yakındır. Muhtemelen, "yiyiciler" arasında daha arkaik olarak, vahşi hayvan

295 A. F. Anisimov, *Religiya Evenkov v İstoriko-genetiçeskom İzuçenii i Problemı Proishojdeniya PervobItnıh Verovaniy* (А. Ф. Анисимов, *Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований*), Moskova-Leningrad, 1958, s. 133-134.

296 Kulemzin, Lukina, *Vasugansko-vahovskie Hantı*, s.135.

297 V. M. İonov, "Duh-hozyain Lesa u Yakutov", *Sb. MAE* (В. М. Ионов, "Дух-хозяин леса у якутов", *Сб. МАЭ*), 1916, T. 4, vıp. 1, s. 1; N. P. Dırenkova, *Şorskiy Folklor* (Н. П. Дыренкова, *Шорский фольклор*), s. 413, 435.

298 V. P. Dyakonova, "Tuvinskie Şamanı i İh Sotsialnaya Rol v Obşçestve", *Problemı İstorii Obşçestvennogo Soznaniya Aborigenov Sibiri* (В. П. Дьяконова, "Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе", *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*), Leningrad 1981, s. 136-137.

görünümüne sahip olan, fakat çoğu zaman belirsiz olan varlıkların birçok sınıfını sayabiliriz. Bunlar, Selkupların şaman mitolojisinde yılanlardır. Onlar da kendi aralarında "gök prensinin yılanı" ve kırmızı "kanlı denizin yılanı" olarak ayrılırlar. Sonuncusu, ata-ebeveynin evine yakın olan kanlı gölde yaşar. Kırmızı yılanlar, insanın vücudunu ve kanını, kara yılanlar ise herhangi bir varlığın kemiklerini yiyip bitirir[299]. Kırmızı yılanların konumları onların hayat döngüsüne dâhil olduklarını tahmin etmemize izin verir. Güney Sibirya Türkleri arasında yılan veya ejderha görünümündeki "yiyici" mitolojik yaratık *ker-balık* veya *ker-yutpa* daha iyi bilinir. Masallarda, Hakasların her yıl ona 60 çocuk kurban ettikleri anlatılır[300]. Şamanın yer altına yolculuğunda ona eşlik eden yaratık, şamanı yutabilir ve sonra kusabilirdi, burada onun tehlikelerden korunması gerektiği motifleştirilir. Kim bilir, belki de Ural-Altay mitolojisindeki çeşitli türde yiyiciler, vahşi hayvanın vücuduyla çağrışım yapan dünyanın eski zamanki görünümünün kısmi yansımasıdır.

Hayat döngüsünün o kadar çok farklı versiyonlarının kendi içinde nasıl ilişkili olabildiği açık değildir. Farklı devirlerin veya arkaik bilincin ürünleri olan onlar, ayrı kişilerin vurgulanmasını ve değerlendirilmesini değiştirerek her iki paralelliği, durumsallığı işler. Mitolojisi ve arkaik destanlar, sanki mutlak kötülük kavramının farkında değildir. Onun kişileştirilmesi hiç de cehennem şeytanı değildir. Altay destanının Delbegen'i bu anlamda oldukça karakteristiktir. Bu yaratık, genellikle çok başlıdır ve yer altı dünyasında veya yer altı dünyasını çağrıştıran bir yerde yaşar. Delbegen, mavi boğaya biner ve silah olarak aya benzeyen bir keser taşır (Erlik gibi)[301]. O, obaya saldırdıktan sonra, oba halkına acımaz, hatta çocukları ve yaşlıları hiç bırakmadan yiyip bitirir. Kahraman, canavarla savaşır ve onu yener. O zaman yeryüzünde Delbegen'in oğlu ortaya çıkar ve her şey tekrarlamaya başlar.

Delbegen, yiyiciler sınıfının, muhtemelen iştahıyla onlardan üstün olan tipik temsilcisidir. Türk-Moğol mitolojisinde,

299 Pelih, *Materiali...*, s. 25-26.

300 S. V. İvanov, *Skulptura Altaytsev, Hakasov i Sibirskih Tatar* (С. В. Иванов, *Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар*), Moskova 1979, s. 82, 109-110.

301 Surazakov, *Altayskiy Geroiçeskiy Epos*, s. 35.

şulmusı, ayne, kuş kafalı yer altı ihtiyar kadınları, uçan yılanlar ve ejderha dutpa gibi, delbegene benzer birçok yaratık vardır. Eğer Delbegen kötü ise, o zaman ölüm kaçınılmazdır. Bu anlamda, onun hayat döngüsüne dâhil edilmesi kaçınılmazdır ve mitolojik karakter olarak o, gereklidir ve yenilmezdir. Delbegen'in varlığı evrenin destani tablosundaki hareketliliği iletir, onun rahat ve refah içinde donup kalmasına müsaade etmez. İyi ve kötü kutuplar arasındaki "sallantı" destanda her zaman orta derece sonuç verir, İdilia hikâyesinin sonucunda aşağıda anlatılan kaçınılmaz bozgun olacak.

Delbegen'in açgözlülüğü ve kendine güveni, onun komikliği ve budalalığı[302], muhtemelen, onun gerçekten kötü olarak ortaya çıkmadığını vurgular. Eğer Delbegen, insanın yeryüzündeki hayatını, onun ölüm vaktinden önce sonlandırırsa, onu düzeltebilirler ve yediğini geri çıkarmaya zorlayabilirlerdi. Bunun benzeri bir durum olan Mansilerin mitolojisindeki, yer altı dünyası tanrılarının ölüm vakti henüz gelmeyen insanın ruhunu geri dönmeye zorladıklarını hatırlayalım[303]. Öyle ya da böyle, insanın yeryüzünden gitmesinde, farklı türden yaratıkların entrikalarının sonucunun, yukarı ve aşağı dünyanın ortak kaderinin sonucu kadar olmadığı kabul edilir. Folklorik yaratıklar, kuralları bozarak gerçekten insanın ölümünü hızlandırabilir. Altay hikâyesinde bahadır, Ker-dutpa'nın karnını söker ve oradan insanları özgür bırakır, bu durum şamanın hastanın ruhunu geri getirme eylemiyle aynıdır. Kendi doğasında tek oldukları için ölüm/yokluk yaratıkların görüntüleri olarak kabul edilemez. İnsanın canını alma görevini yerine getirirken onlar, bir hayat başlangıcını da kendilerinde taşırlar. S. S. Surazakov, chthonic kişilerin bazı kısımlarının (beyin, köpekdişi, ben, süt) şifa verici ve gücü yeniden toplama özelliğine sahip olduğunu fark etmiştir. Erlik görünümünün ve baba özelliğinin hayat taşıyıcı gücü var. Delbegen'in ziyafetlerde ve düğünlerde her zaman var olması bu nitelikleriyle açıklanabilir[304]. İnsanların düşmanı olarak o, alay ve imhaya mahkûm edilen son ihtiyaçtır. Delbegen'in "müzikalliği", arkaik dünya

302 Surazakov, *Altayskiy Geroiçeskiy Epos*, s. 39-40.

303 İ. N. Gemuev, A. M. Sagalaev, *Religiya Naroda Mansi* (И. Н. Гемуев, А. М. Сагалаев, *Религия народа манси*), Novosibirsk 1986, s. 45.

304 Surazakov, *Altayskiy Geroiçeskiy Epos*, s. 40-41.

görüşünün herhangi bir yaratıcıyı ve aynı zamanda şaman sanatını kaynak olarak yerleştirdiği yer altı dünyasına, onun ait olduğunu tamamıyla açıklayabilir. Kutsal doğum gücünün merkezi olan soğuk gök, dünyadan farklı olarak yer, mekân ve son sığınak olarak bedensel başlangıcın taşıyıcısıdır. Onun yaratıcılığı incedir. Neredeyse kısır ve görüntüsüz olan gök kürenin sakinlerinin yanında doğum açık ve hatırlanabilir olduğu için değil mi?

Hayat döngüsü; arkaik dünya görüşünün doğası ile önceden belirlenir. Dünyanın keskin kategorik bölünmesinin reddinde, bilincin ayrılık değil birleşme noktası aradığı sonucu çıkarılır. Hayat döngüsünü, toplum ve dış dünya arasında bir dizi değişimden dolayı içeriğinin değişmesiyle bir küreden diğerine canlı başlangıcının akışı olarak yorumlamak mümkündür. Bu değişimlere şamanın katılımının gerekliliği açıktır. Sınır konumunda bulunan bu kritik noktalardaki özel çaba, dolaşım sürecini düzenler. Hayat döngüsünün karmaşıklığı, her geleneğin, zihinsel saptamaların birliğinde, kendi varyantını ve onun çözümünü varlıkların doğal şartlarına ve çağın sosyal durumuna bağımlı olarak hazırlamasıyla bağlantılıdır. Ancak, etnik-teşhis olarak sayılabilecek özellikler ilgi çekicidir. Böyle belirtiler Ural bölgesinde insanın ölüm sonrası tasviri *itterma* olarak ortaya çıkabilir[305]. Ob Ogurlardaki şamanizmin güneyle karşılaştırıldığında nispeten zayıf gelişmesinde, insanın ölüm sonrası kaderi hakkındaki endişeyi kendisine toplayanın şaman değil, aile olduğu ayrıntılı olarak gösterilir.

Ölenin kendi soyuna yeni doğmuş görünümünde döneceği beklentisi, Ob Ogurlardaki hayattan göçüp gidenin kukla tasvirinin yapıldığı âdetten anlaşılmaktadır. İnsan karmaşık bir oluşum olarak anlaşılır ve muhtemelen, onun bileşenlerinden birisinin çemberi kapatmak için daha önemli olduğu kabul edilir. Nasıl? Aynı zamanda cevap vermek zordur, çünkü geleneğin kendisi doğruluktan uzaktır. Gidişin gizemi ve onunla ilgili ayin ve törenlerin önemsenmesi, dünya görüşünün en hassas alanıdır. Aynı zamanda buraya, bu fikirleri nesnelleştiren maddi sıfatların ve düşünce şemalarının uyuşmazlığını eklemek gerekir. Dünyada

305 Z. P. Sokolova, "Perejitki Religioznıh Verovaniy u Obskih Ugrov", *Sb. MAE* (З. П. Соколова, "Пережитки религиозных верований у обских угров", *Сб. МАЭ*), T. 27, s. 211-238.

canlının bütünleştirilmesinin, yer altı dünyasına gönderilen ruhun kaderiyle bir şekilde bağlantılı olduğunu düşünmek mümkündür. Örneğin, Hantların düşüncesine göre, ruhun diğer dünyadaki yaşamı, yeryüzünde sahip olduğu ömrü kadardır. Burada, ruh, yeryüzündeki sahibinin yaşamını taklit eder, fakat yansıma versiyonu bakımından elbisesi terstir ve her şey sol elle yapılır. Yansıma, zamanın ters akışının işareti olarak anlaşılabilir, çünkü diğer dünyada ruh her gün küçülür. Bir zaman sınırı geçilirken ruh, yeryüzünün zaman ritminde evrimin yeni devresine sahip olan en küçük canlıya dönüşür[306].

Etnografik veriler, fiziki ölümünden sonra insanın kaderinin çok daha çelişkili tablosunu çizer ve bu anlaşılabilir bir durumdur. Her durumda, beden ve ruhun çatışmasının hem yetkinliğe hem de kişisel ilişkiye bağlı olan bir kişisel görüşü tespit edilir. Etnografik ve folklorik verilerin bütünü, arkaik dünya görüşünün ana doğrultusunu belirlemeye izin verir. Bu, ölenin kukla tasviri ve onun diğer dünyadaki ruhunun kaderiyle karşılıklı derin bağlantısına işaret eder. Anlaşılan, kendi toplumunda insanın geçici varlığına bile izin verilmez ve yakınları onun görünüşünü yeniden yaratmak eğilimindedirler. Diğer taraftan, *kukla-itterma* geçici bir süre boş olan hücresini muhafaza ederek, insanın maddi varlığının devam ettirilmesi gibidir.

"En yüksek" konumdaki arkaik dünya görüşünün, benzeriyle yer değiştiren maddi vücudun yok olan, elden çıkan gerçekliği, bütünleştirmeye çalıştığından bahsettik. Ölenin yerine geçeceklerin sembolü oldukça karışıktır. Tüm tutarsızlıklar aşağıdaki hususlara dikkat çeker. Tasvir açıkça geçici olarak sayılır. O, belirli insanla bir ilişkiye sahiptir, gerçek insanın bir parçasını içerebilir. Kazım nehrinde, bir tasvirin bir parçası ölenin saçından yapılmıştı[307]. Ogur *kukla-itterma*sının, ölenin gerçek vücudunun bozulmasından, şematik kuklasının ortaya çıkmasına kadar, ölenin görünüşünün dönüşümü olarak daha genel şekilde görünen uzun ve karmaşık bir evrimi vardır. Bazen, *ittema*nın portresi günümüzde bile yeniden üretilir. Lapin nehrinde *kukla-ittema* görmek bize nasip oldu, onun yüzüne

306 Çernetsov, *Predstavleniya o Duşe...*, s. 134.
307 Kulemzin, *Çelovek i Priroda...*, s. 128-155.

ölenin minyatür fotoğrafı yapıştırılmıştı. Ölünün vücudundan manken yapma geleneği Sibirya'da çok yaygındır[308]. O, güneyde Okunev kültürü zamanında ve Birinci Göktürk Devleti zamanına kadar oldukça az bilinir. D. G. Savinov, Birinci Göktürk Devleti zamanında, ölenin heykelden tasvirinin değil, onun vücudunun ritüel amaçlarda kullanılma geleneğinin varlığını devam ettirdiğini düşünmektedir[309].

Ölünün akrabalarının onun tasvirine saç eklemesi, onun geri dönüşüne yardımcı olma eylemi olarak anlaşılabilir. Saçlar, geleneksel olarak, yeniden başlamanın ve verimliliğin sembolü olarak yorumlanabilir. Türkler, geçici olarak barınaklarında muhafaza ettikleri emegenderler, orökönnerler gibi kabile veya aile atalarının tasvirlerinin çok benzer sembollerine sahiptiler. Güneyde, fetişlerin ölenin yerini alma fonksiyonları hakkındaki düşünceler, Ural halklarındakine göre oldukça belirsizdir. Ancak, burada yapılanların malzemelerinde (keten, yün: saç yerine kullanılanlar) olduğu gibi davranış yöntemlerinde (besleme) de benzerlik görebilirsiniz. Teleütlerde, emegenderin boncuk gözlerinin gelecekte yeni doğacak olanın gözlerinin rengiyle aynı olduğuna dair düşünceler vardır[310]. Böylece, evde saklanan tasvir, aynı zamanda gelecek hayatın kendine özgü bir modelidir. Bunu detaylı inceleyen Z. P. Sokolova, kuklaların Ob Ogurların barınaklarında ve özel yapılarda belli bir süre muhafaza edildiğini kaydeder. Kadınlar, insanın bu ruhla doğduğunu tespit ettikleri zaman kukla gömülürdü[311]. Kukla, geçici süre toplumun korumaya çalıştığı canlının eksikliğini telafi ederdi. Toplum yeni üyeye sahip olduktan sonra kendi bütünlüğünü yeniden kurardı. Genellikle kadınların düşünce alanının ihtiyar kadın olduğu kuzeydeki ve güneydeki atalar tasviri ilgi çekicidir. Bu, şamanizm ile zayıf etkileşim içinde olan mitolojik ritüel kültüre özel bir "çizgi" önerir.

308 Çernetsov, *Predstavleniya o Duşe...*, s. 150.

309 D. G. Savinov, *Narodı Yujnoy Sibiri v Drevneturkskuyu Epohu* (Д. Г. Савинов, *Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху*), Leningrad 1984, s. 59; E. B. Vadetskaya, *Arheologiçeskie Pamyatniki v Stepyah Srednego Eniseya* (Э. Б. Вадецкая, *Археологические памятники в степях среднего Енисея*), Leningrad 1986.

310 İvanov, *K Voprosu o Znaçenii İzobrajeniy...*, s. 238.

311 Sokolova, *Perejitki...*, s. 213.

Elbette, şamanizm ve atalara hürmeti doğrudan birbirine bağlamak veya onları ayırmak olmaz. Eldeki materyaller, geleneksel kültürün bu alanının doğasında şamanilik, her zaman şamanın katılımını içermediğini düşünmemize izin vermektedir. Eğer şamanı, tefi olan insan olarak sayarsak o zaman bu figürü Uralların ritüel-mitolojik kültüründe sıklıkla göremeyiz.

Dünyaya arkaik bakış açısı, kendi herhangi bir inşasını gözle görülür koordinatlara bağlama eğilimindedir. Eğer toplum, kendi topraklarının sınırlarını simgelerse, o zaman aile düzeyindeki mitolojik belirtiler de barınaklarda yer alır. Onun sınırlarında dünyanın en önemli noktaları gösterilir, çünkü ev, insan tarafından benimsenen dünyanın minyatür versiyonu olarak dünyayla orantılıdır. Evrenin bu birimi, barınağın duvarlarıyla sınırlandırılmaz. O, evin kendisinden biraz daha büyüktür, zira burada fiziki şekillerden biraz daha uzak, hem vücut hem de ev olarak sürdürülen dünyaya bakış açısının stratejisi ortaya çıkar.

Bir kişinin etrafında dünyanın niteliğinin "yoğunlaşması" evin duvarları ile doğal olarak örtüşmemektedir. Doğal döngünün ana fikrine göre bu, Sibirya'nın güneyinde ve kuzeyinde gök ve yer altı barınaklarının farklı niteliksel dolgunluğu anlamına gelir. Gerçekte yer altının varlığı, Türklerde gömülen plasentaların zemin katın altına yerleştirilmesiyle tamamlanır. Ob Ogurlarda, yakın geçmişte ölülerin tasviri, Sibirya Ruslarının barınaklarının ön köşesindeki kutsal eşyaların odak noktasıyla tipolojik olarak ilişkili olan özel raflara (*pubı-norma*) gömülürdü. *İtterma*nın *pubı* kategorisinden sayılması ilginçtir. Mansiler, Kul-otır'dan Mis-ne'ye kadar hem mitolojik kişilerin hem de diğer yaratıkların her seviyeden tasvirlerini adlandırırlardı. Böylece arkaik dünya görüşü, insan dışındaki yaratıkları belirten formüle edilmiş kategoriye yakınlaşır, fakat buraya geçici olarak kayıp olan insanlar da dâhildir. Bu varlıklar, öyle ya da böyle yeni hayatın yeryüzüne akınını garanti eden diğer dünyayla bağlantılı olduğuna göre, *itterma* tasvirli rafların, barınağın dikey yapısında yükseltilmesi doğaldır.

Elbette, dünyanın yapısıyla ve dolayısıyla hayat döngüsüyle ilişkili barınağın mitolojik işleminin birtakım detaylarını tahmin etmek zor değildir. Aynı zamanda evin ve evrenin ilişkisi,

onların semantik ilişkisinin ortaya çıkmasına her zaman yardım etmez. Zayıf işlenen yer altıyla karşılaştırıldığında göğün açık üstünlüğünde, Ural-Altay halklarının barınağı için, dikey yapının araştırılmasının heterojenlik açıklaması gerekir. Ural halklarının eski barınaklarının arkaik görünümüne sahip olarak (yarı zeminlik, zeminlik, geçici barınakların farklı türleri), mitolojik evrenin veya onların küçük bölünmelerinin tüm alanlarının hayat birimindeki beraberliğinden yola çıkarak, onların semantik olarak yeniden düzenlenmesi önerilir. Eğer, geç dönem geleneklerinde Ogur barınakları, oturma odasından ayrı olarak açıkça göğü ifade eden bir yapıya sahipse, o zaman maddi sınırın (tavan) yerleştirilmesi kutsal göğün niteliğini önemli derecede güçlendirir. Mansi barınaklarındaki çardaklarda zaman zaman fetişlerle ve onların parçalarıyla dolu farklı boyutlarda sandıklar görmek mümkündür. Bazen sandıkların içindekiler, paket görünümünde kirişlere asılmıştır. Kutsal hayat ağacının tepesine semantik eş değerlikte olan göğe defin yapmanın tasviri olarak bir ön yargıda bulunulabilir. Onlardan, Lapin Mansilerinde keşfedilen birisi, kesinlikle Kaltaş olarak teşhis edilmiştir. Aynı yere Mir-susne-hum'un kuş ve atlı süvari tasvirleri de yerleştirilmişti. Tanrıçanın kuş görünümündeki hipostazını gördükten sonra onun evde yer almasının tesadüfî olmadığını tahmin etmek zor değildir. Mansilerde sandıklar, çeşitli türdeki fetişlerin konulması için en sevilen kaplardır. Aynı zamanda yukarıya asılan paketler, sepetler kuş yuvasını veya daha genel anlamda, zaman/mekân yumağındaki katmanlaşma ve onların yeni bir sarmalda açılması için tüm şartların yer aldığı kuytu muhafaza yerini, anne rahmini, ideal bir yeri sembolize eder. Bu eylem, şamanların ana-kuşun yuvasında yeryüzündeki bir sonraki doğumuyla, gelecek şamanın beslenmesi hakkındaki mitolojileri bildirir. "Yuvanın" sepete, beşiğe, sandığa, pakete dönüşmesi tamamıyla bu nesnelerin muhtemel semantik yakınlığından dolayıdır.

"Ev ruhlarının" ağaç ve kuşla ilişkisi çeşitli türde ortaya çıkar. Fakat değerlerin yayılması, bu bağlantının sadece eskiliğini ve önemini belirtir. Örneğin, Selkuplarda ev ruhlarının tasvirleri ağaçtan yapılmış özel sepetlerde tutulurdu. G. İ. Pelih, ev

ruhlarının soy ağacı ve onlara muamele şekilleri hakkında eşsiz bilgiler topladı[312]. Onlar büyük çoğunlukla antropomorf tasvirlerdir. G. İ. Pelih şunları kaydeder; "Kuklalar insan doğduğunda yapılır. Şaman onu papazın kutsadığı ikon gibi tasdik eder. Eğer hasta olursam ağaç sepetin kapağını açarım, orada kuklalar düzgünce oturur... Eğer kuklanın yüzü aşağıdaysa, o zaman kuklanın sahibi ölür. Şaman buradan kimin öleceğini bilir, kuklalar burada düzgünce oturur. Eğer eğilmişse o zaman her şey eğilebilir... O insan bir yıl yaşamaz. Bunda benim zerre kadar yalanım yok. Şaman burada yardım edemez[313]." Bu şekildeki tasvirler grubu sepetlerde değil, çocuk doğduğunda, onların sahibinin yerleştirildiği eski aksöğüt kovuğunda muhafaza edilirdi. Çünkü ruhlar "henüz yalnızken" evde tutulabilirdi[314]. Buradan, geleneğin taşıyıcıları olarak kuklaların fonksiyonunu izleyebiliriz. Kuklaların kuşlarla fazla özdeşleşmediği açıkça görülebilir; "O, buraya gel. Sana ne lazım? Yemek istiyor musun? diyor. O, tohumları döker. Onlar, tavuk gibi gagalayarak gelirler[315]." Fakat insanın ölümünden sonra, bu kuklaların kaderi Ogurların *ittermas*ından farklıdır. Onları yakarlar, suya atarlar, ancak ölenin geçici olarak yerine geçmesi için barınakta muhafaza edilmezler. Onlar, insanın ömür boyu doğal ikizi gibi ortaya çıkarlar.

Genel olarak Ural-Altay halklarında kukla adlandırması, anlaşılan yaşam döngüsü hakkındaki düşüncelerle ilişkilidir. Fakat farklı geleneklerde bu fikirlerin farklı yönleri gerçekleştirilir. Selkuplarda ev fetişlerinin farklı türlerinden birisinin *kava loz* "insanların, hayvanların, kuşların, balıkların embriyosu" olarak adlandırılması dikkate değerdir. Onlar, solucan veya böcek gibi bir şeyleri temsil ederdi. Ancak, bu fetişlerin ikonografisi "solucan", "ruh", "şeytan" vb. anlamlarıyla tam olarak birbirini tutmaz. Bu, insan tasvirinin oldukça sembolik demirden ok şeklindeki figürü olabilirdi[316]. G. İ. Pelih, Selkupların, sıradan insanların "kava lozları" ile şamanların "kava lozlarının" birbirinden ayrıldıklarını kaydeder. Sıradan "kava loz" insan öldükten sonra ağaçtan yapılan

312 Pelih, *Materiali...*, s. 57-60.
313 Pelih, *Materiali...*, s. 58-59.
314 Pelih, *Materiali...*, s. 57.
315 Pelih, *Materiali...*, s. 59.
316 Pelih, *Materiali...*, s. 64.

tasvirdir. Böylece itterma sembolüyle yakınlık gösterir. Şaman "kava lozu" ise bebeğin kesinlikle şaman olacağına inanıldığı zaman yapılırdı. Genellikle, bebek bir yaşına geldiğinde onun boyu kadar kukla yapılırdı. Böylece, sanki şamanın ömür boyu ikizi yapılırdı, fakat yukarıda bahsedilen sıradan insanın *kullaga*sı barınakta muhafaza edilirken, şamanın kuklası bir kulede sepet-yuvada muhafaza edilir. Onların hakkında, "Bak, orada büyük bir sepet var. Ve orada insan asılı gibidir. Kürkte, paltonun koltuk altında asılı." diye bahsedilir[317]. Selkup ve Mansi sepet-yuvaları, mitolojik kuşun yuvada kuluçkaya yattığı şamanlar hakkındaki mitolojilerin neredeyse tam bir örneğidir, ancak bu mitolojilerin büyük bir kısmı Türk-Moğol halklarında da tespit edilir. Ve burada muhtemelen, aynı fikrin varlığının farklı varyantlarıyla karşılaşırız. Kuzeyde ritüel olarak muhafaza edilir, güneyde ise onun mitolojik senaryosu vardır.

Bir insan açısından geleneksel toplumda sıradan insanla şaman karşılaştırıldığında, şaman, ana-kuşun yuvada kuluçkaya yatması, ruhların yemesi ve yeniden dirilmesi gibi fazla sayıda doğuma sahiptir. Şamanın küçüklüğünün kopyası olan kukla yapma geleneği, özellikle bu düşünceleri besliyor olabilir mi? Kuklanın kaderi, şamanın ölümünden sonra da yeteri kadar anlamlıdır. G. İ. Pelih, "şamanın ölümünden sonra, 'kava lozu' onun eski sahibi olan şaman ağacına götürdüklerini ve kayın ağacı kabuğundan sepette dallara astıklarını veya ağacın kovuğuna oturttuklarını" kaydeder. Şaman ağacı, ölen şamanın yeteneğini elde edecek kişiye miras bırakır. Zamanla ağaçta, kendine özgü mezarlık oluşarak "kava lozlar" birikir[318]. Burada bir döngü düşüncesinin gerçekleştiğini düşünmek mümkündür. Ölen şamanın kuklasının barınaktan ormana götürülmesinin ardından, köyde az sonra gelecekteki şaman doğar ve barınağının tepesinde yeni bir yuva ortaya çıkar. Burada belki de kutsal ağacın yuvayla ikiye bölünmesi yer alır. Şamanın ormandaki gerçek ağacıyla barınağında kurulmuş olan sembolik yapı birbiriyle uygunluk gösterir.

Kukla-ikizle insanların ve şamanların yerini alan tasvirler hakkındaki bilgiler, şüphesiz daha özenli bir analiz gerektiriyor. Ancak, aktarılan bilgiler de yeterince anlamlıdır. Kukla-ikizi ve

317 Pelih, *Materiali...*, s. 64-65.
318 Pelih, *Materiali...*, s. 66.

insanların yerini alan kuklaların hayat döngüsünün farklı halkaları olduğu ve tek bir mitolojik ritüel geleneğine ait olduğu düşünülür.

Hayat döngüsü düşüncesi, Ural-Altay dünyası için son derece önemlidir. Hayatın gerekli biriminin yeniden başlaması, üç dünyayı düğümleyen tek yönlü bir süreç gibi ya da varlık öncesi ve sonrası kutuplar arasında bir sallantı gibi farklı biçimlerde modelize edilebilir. Aynı zamanda ara varyantlar da bulunur. Onların şüphesiz karışıklığına, plan ve şemaya indirgenememesine rağmen, dünyaya arkaik bakış açısının temel fikri basit ve anlaşılırdır. Canlı varlığının iz bırakmayan sonucu kabul edilmez, çünkü toplum onun bu hâlini sürekli muhafaza endişesi içindedir. Basit ama kapasitesi büyük mitolojik karakterler, oldukça net bir şekilde her şeyin derin bağlılığı, enerji ve maddenin tükenmezliği temasını geliştirir. Dünyaya arkaik bakış açısının ekolojisi insanın ve tüm canlı şekillerinin yakınlığının kabul edilmesine dayanır. Tüm diğer doğal nesneler arasında, şaşılacak derecede birlikte yaşayan, toplum tarafından net ve derin bir şekilde kabul edilen semboller, ağaç ve kuş tercih edilir.

SONUÇ

Bu kitapta incelenen konular, hayat temasıyla ilişkiye sahip her şeyi bir araya getirir. Bu konu, Ural-Altay mitolojisinde, çok zengin olan çeşitlilikler aracılığıyla doğrudan adlandırılmaz ve gerçekleştirilmez. Bu dünyayı anlamak için böyle bir yaklaşımı ilkel olarak saymak muhtemel değildir. Dünyanın çeşitliliğini göstermesinin yanında aynı zamanda onun birliğini de gösterir. Görüldüğü gibi, Ural-Altay mitolojisinde dünya modeli, onun hareketinin tanınması ihtiyacı üzerine inşa edilir ve birtakım şartlar tutarlı bir değişim olmaksızın tasavvur edilemez. Varlığın evrelerinden birinden bir diğerine geçme mutlaka vurgulanır ve varlık, farklı tonlar alan fakat aynı temayı işleyen birtakım uyumlu yapılarla karşılaşır.

Ritim, insanlar tarafından fark edilip edilmediğinden bağımsız olarak evreni düzenler. Duyulan ve kavranıp benimsenen toplum bilincinin ve bilgisinin etkili bir aracı hâline gelir. Ritme dikkat çekmek, geleneksel tutumun baskın özelliklerinden biri olur. Çünkü varlıklar arasındaki ayrım, toplumu dünyanın heterojenlik niteliğini anlamaya götürür.

İnsan hayatının temel değeri, onun dünyadaki doğumu ve ölümü arasındaki dönemde yatar. Ama toplum, sonsuz döngünün evrelerinden birisi olarak sadece dünya hayatını anlar. Tüm bu evreler, insanın kıramadığı ve kırmak istemediği tek bir zincire bağlıdır, çünkü muhtemel bir mutlak sonuç görünmez, M. M. Bahtin'e göre, ölüm, bu anlamsal sıranın sonlanması olamaz. Varlığın ritmi insanın ölümüyle kesilmez, bir sonraki doğumda yankısını bulur.

SÖZLÜK

Anatomi : Beden yapısı, gövde yapısı.

Antropomorf : İnsan biçimli, insan şeklinde.

Aparat : Kullanılan araç gereçler.

Apokrif : Doğruluğuna güvenilmez söz veya yazı.

Chthonic : Yer altı ruhlarıyla ilgili.

Çoroon : Kımız ve diğer sütten yapılan içecekler için kullanılan büyük kadeh şeklindeki Yakut millî mutfak eşyası.

Demonoloji : Cin ve şeytanlarla ilgili olan.

Eskatologya : İnsanın ve evrenin sonunu, ölümden sonraki hayatı, öteki dünyayı konu edinen bilim dalı. Tanrı bilimi.

Haoma : Eski İran inancında ilahî içecek.

Hipostaz : Bazı felsefe ve din kuramlarının dayandığı temellerden her biri.

Homeostasis : Genel anlamda, sistemin iç dengesini korumaya çalışması sırasında kullandığı mekanizmadır.

Heterojen : Değişik karakterlere ya da yapılara sahip olan.

Isıah : Yakutların haziran ayında kutladıkları yaz bayramı.

İlge : Yakutlarda ilahî içecek, zenginlik veren, güç veren içecek.

İkonografi : Dinsel içerikli sanat yapıtlarında betimlenen, dinsel olay ya da kişiyle ilgili tipleşmiş, hatta bir ölçüde standartlaşmış biçim düzenleri ve kalıpları.

İzomorfizm : Eşbiçimlilik.

Kastanyet : Parmaklara takılarak çalınan bir zil türü.

Melez Ağacı : Çamgiller familyasından yaprak döken iğne yapraklı ağaç türlerinin ortak adıdır.

Metafor : Bir şeyin sembolik olarak başka bir şeye benzetilmesidir.

Olonho : Eski Yakut destanı.

Senkronizasyon : Eş zamanlı, aynı anda gerçekleşme, birbirine uygun olarak gerçekleşen.

KAYNAKÇA

Abramzon S. M., "Rojdenie i Detstvo Kirgizskogo Rebenka", *Sb. MAE* (Абрамзон С. М., "Рождение и детство киргизского ребенка", *Сб. МАЭ*), T. 12, 1949.

Akişev A. K., *İskusstvo i Mifologiya Saksov* (Акишев А. К., *Искусство и мифология саксов*), Alma-Ata 1884.

Alekseenko E. A., "Şamanstvo u Ketov", *Problemı İstorii Obşçestvennogo Soznaniya Aborigenov Sibiri* (Алексеенко Е. А., "Шаманство у кетов", *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*), Leningrad 1981.

Alekseev M. P., *Sibir v İzvestiyah Zapadnoevropeyskih Puteşestvennikov i Pisateley* (Алексеев М. П., *Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей*), T. 1, İrkutsk 1932.

Alekseev N. A., *Rannie Formı Religii Turkoyazıçnıh Narodov Sibiri* (Алексеев Н. А., *Ранние Формы Религии Тюркоязычных Народов Сибири*), Novosibirsk 1984.

————, *Şamanizm Turkoyazıçnıh Narodov Sibiri* (Алексеев Н. А., Шаманизм тюркоязычных народов Сибири), Novosibirsk 1984.

Anisimov A. F., *Religiya Evenkov v İstoriko-genetiçeskom İzuçenii i Problemı Proishojdeniya PervobItnıh Verovaniy* (Анисимов А. Ф., *Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований*), Moskova-Leningrad 1958.

Anohin A. V., *Materialı po Şamanstvu Altaytsev* (Анохин А. В., *Материалы по шаманству алтайцев*), Leningrad 1924.

————, "Materialı po Şamanstvu u Altaytsev", *Sb. MAE* (Анохин А. В., "Материалы по шаманству у алтайцев", *Сб. МАЭ*), 1924, С. 4, vıp. 2.

Atharvaveda İzbrannoe (*Атхарваведа Избранное*), Moskova 1989.

Ayhenvald A. Y., Petruhin V. Y., Helimskiy E. A., "K Rekonstruktsii Mifologiçeskih Predstavleniy Finno-Ugorskih Narodov", *Balto-slavyanskie Issledovaniya. 1981* (А. Ю. Айхенвальд, В. Я. Петрухин, Е. А. Хелимский, "К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов", *Балто-славянские исследования. 1981*), Moskova 1982.

Bahtin M. M., *Estetika Slovesnogo Tvorçestva* (Бахтин М. М., *Эстетика словесного творчества*), Moskova 1986.

————, *Tvorçestvo Fransua Rable i Narodnaya Kultura Srednevekovya i Renessansa*, Moskova 1990.

Borgoyakov M. İ., "Ob Odnom Drevneyşem Mifologiçeskom Süjete, Ego Evolütsii i Otrajenii v Folklore Narodov Evrazii" *Skifo-sibirskoe Kulturno-istoriçeskoe Edinstvo* (Боргояков М. И., "Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии" *Скифо-сибирское культурно-историческое единство)*, Kemerovo 1980.

Bosch F. D. K., *The Golden Germ: An introduction to Indian Symbolism*, Gravenhage 1960.

Burçina D. A., Gomboin D. D., Ulanov A. İ., "Nebojiteli v Uligerah", *Buryatskiy Folklor* (Бурчина Д. А., Гомбоин Д. Д., Уланов А. И., "Небожители в улигерах", *Бурятский фольклор*), Ulan-Ede 1975.

Butanaev V. Y., "Kult Bogini Umay u Hakasov", *Etnografiya Narodov Sibiri* (Бутанаев В. Я., "Культ богини Умай у хакасов", *Этнография народов Сибири*), Novosibirsk 1984.

————, "Kult Tesey u Hakasov", *Traditsionnaya Kultura Narodov Tsentralnoy Azii* (Бутанаев В. Я., "Культ тесей у хакасов", *Традиционная культура народов Центральной Азии*), Novosibirsk 1986.

————, "Poçitanie Tösey u Hakasov", *Traditsionnaya Kultura Narodov Tsentralnoy Azii* (Бутанаев В. Я., "Почитание тёсей у хакасов", *Традиционная культура народов Центральной Азии*), Novosibirsk 1986.

Çeremisin D. V., "K İrano-Turkskim Svyazyam v Oblasti Mifologii", *Problemı İstoriçeskoy İnterpretaţii Arheologiçeskih i Etnografiçeskih İstoçnikov Zapadnoy Sibiri* (Черемисин Д. В., "К ирано-тюркским связям в области мифологии" *Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири*), Tomsk 1990.

Çernetsov V. N., "Fratrialnoe Ustroystvo Obsko-Ugorskogo Obşestva", *Sovetskaya Etnografiya* (Чернецов В. Н., "Фратриальное устройство обско-угорского общества", *Советская этнография*), № 2, 1939.

————, "Jertvoprinoşenie u vogulov", *Etnograf-issledovatel* (Чернецов В. Н., "Жертвоприношение у вогулов", *Этнограф-исследователь)*, S. 1., 1927.

————, *Naskalnıe İzobrajenie Urala* (Чернецов В. Н., *Наскальные изображения Урала*), Moskova 1971.

————, "Predstavleniya o Duşe u Obskih Ugrov", *İssledovaniya i Materialı po Voprosam Pervobıtnih Religioznih Verovaniy* (Чернецов В. Н., "Представления о душе у обских угров", *Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований*), Moskova 1959.

————, "Predstavleniya o Duşe u Obskih Ugrov", *Tr. İE AN SSSR* (Чернецов В. Н., "Представления о душе у обских угров", *Тр. ИЭ АН СССР*), Т. 51, 1959.

Dırenkova N. P., "Materialı po Şamanstvu u Teleutov", *Sb. MAE* (Дыренкова Н. П., "Материалы по шаманству у телеутов", *Сб. МАЭ*), 1949, С. 10.

————, "Ohotniçi Legendı Kumandintsev", *Cb. MAE*, (Дыренкова Н. П., "Охотничьи легенды кумандинцев", *Сб. МАЭ*), 1949.

————, *Şorskiy Folklor* (Дыренкова Н. П., *Шорский фольклор*), Moskova-Leningrad 1940.

Diöszegi V., "Emitogenetic Aspects in Darkhat Shamanism", *Acta Orientalia Academiae Scieritiarum Hungaricae*, T. 16, fasc 1, 1963.

————, "Pre-islamic Shamanism of the Baraba Turks and some Ethnogenetic Conclusions", *Shamanism in Siberia*, Budapeşte 1978.

————, "The Problem of the Ethuic Homogenity og Tofa (Karagas) Shamanism", *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*,The Hague 1968.

Dyakonova E. N., "Kultovıe Soorujeniya na Prazdnike "Isıah"", *Etniçeskie kulturı Sibiri. Problemı Evolutsii i Kontaktov* (Дьяконова Е. Н., "Культовые сооружения на празднике "Ысыах"", *Этнические культуры Сибири. Проблемы эволюции и контактов*), Novosibirsk 1986.

Dyakonova V. P., "Etnokulturnıe Paralleli k Traditsionnım Priçeskam Telengitov", *Problemı Etnogeneza i Etniçeskoy İstorii Aborigenov Sibiri* (Дьяконова В. П., "Этнокультурные параллели к традиционным прическам теленгитов", *Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири*), Kemerovo 1986.

————, "Nekotorıe Etnokulturnıe Paralleli v Şamanstve Turkoyazıçnıh Narodov Sayano-Altaya", *Etnokulturnıe Kontaktı Narodov Sibiri* (Дьяконова В. П., "Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая", *Этнокультурные контакты народов Сибири*), Leningrad 1984.

————, *Pogrebalnıy Obryad Tuvintsev kak İstoriko-Etnografiçeskiy İstoçnik* (Дьяконова В. П., *Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник*), Leningrad 1975.

————, "Tuvinskie Şamanı i İh Sotsialnaya Rol v Obşçestve", *Problemı İstorii Obşçestvennogo Soznaniya Aborigenov Sibiri* (Дьяконова В. П., "Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе", *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*), Leningrad 1981.

Emelyanov N. V., *Sujetı Rannih Tipov Yakutskih Olonho* (Емельянов Н. В., *Сюжеты ранних типов якутских олонхо*), Moskova 1983.

Etimologiçeskiy Slovar Turkskih Yazıkov (*Этимологический словарь тюркских языков*), Moskova 1989.

Frankfort G., Frankfort G. A., Uilson C., T. Yakobsen, *V preddverii filosofii: Duhovnıe İskaniya Drevnego Çeloveka* (Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т., *В преддверии философии: Духовные искания древнего человека*), Moskova 1984.

Galdanova G. R., *Dolamaistskie Verovaniya Buryat* (Галданова Г. Р., *Доламаистские верования бурят*), Novosibirsk 1987, s. 27-28; G. Clauson, *Etymological Dictionary of Pre-Thirfeenth Turkish*, Oxford 1972.

Gemuev İ. N., Sagalaev A. M., *Religiya Naroda Mansi: Kultovıe Mesta* (Гемуев И. Н., Сагалаев А. М., *Религия народа манси: Культовые места*), Novosibirsk 1986.

————, "Svyatilişçe Halev-oyki", *Mirovozzrenie Finno-ugorskih Narodov* (Гемуев И. Н., "Святилище Халев-ойки", *Мировоззрение финно-угорских народов*), Novosibirsk 1990.

Gogolev A. İ., "Osnovnıe Sujetnıe Variatsii v Yakutskoy Mifologii", *Yazık - Mif - Kultura Narodov Sibiri* (Гоголев А. И., "Основные сюжетные вариации в якутской мифологии", *Язык - миф - культура народов Сибири*), Yakut 1988.

Gorodkov B., "Poezdka v Salımskiy Kray", *Ejegodnik Tobolskogo Gubernskogo Muzeya* (Городков Б., "Поездка в Салымский край", *Ежегодник Тобольского губернского музея*), Vıp. 21, 1913.

Hamayon R., "Is There a Typically Female Exercise of Shamanism in Patrilinear Societes such as the Buryat?" *Shamanism in Eurasia*, Pt 2., Gotingeu 1984.

Hant Folkloru Hakkında Materyaller, Tomsk 1978.

Hoppal M., *Ancient cultures of the Uralian Peoples*, Budapeşte 1976.

İdes İ., Brand A., *Zapiski o Russkom Posolstve v Kitay* (Идес И., Бранд А., *Записки о русском посольстве в Китай*), İrkutsk 1967.

İohelson V., "Naturalistiçeskiy Sujet o Proishojdenii Komarov i Drugih Gadov v Sibirsko-Amerikanskih Mifah", *SBMAE* (Иохельсон Вл., "Натуралистический сюжет о происхождении комаров и других гадов в сибирско-американских мифах", *СбМАЭ*), C. 5., vıp. I, 1918.

İonov V. M., "Duh-hozyain Lesa u Yakutov", *Sb. MAE* (Ионов В. М., "Дух-хозяин леса у якутов", *Сб. МАЭ*), T. 4, vıp. 1, 1916.

İstoçniki po Etnografii Zapadnoy Sibiri (*Источники по этнографии Западной Сибири*), Tomsk 1987.

İvanov S. V., "K voprosu o Znaçenii İzobrajeniy na Starinnıh Predmetah kulta u narodov Sayano-Altayskogo Nagorʹya", *Sb. MAE* (Иванов С. В., "К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья", *Сб. МАЭ*), T. 16, 1955.

————, *Materialı po İzobrazitelnomu İskusstvu Narodov Sibiri XIX-naçala XX v.* (Иванов С. В., *Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX - начала XX в.*), Moskova; Leningrad 1954.

————, *Skulptura Altaytsev, Hakasov i Sibirskih Tatar* (Иванов С. В., *Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар*), Leningrad 1979.

Jahunen J., "Siberian Shamanislic Terminology", *Memoires de la Societe Finno-Ongrienne*, V. 194.

Jukova L. N., "Obraz çeloveka v piktografiçeskom pisʹme ükagirov", *Yazık - Mif - Kultura* Narodov Sibiri (Жукова Л. Н., "Образ человека в пиктографическом письме юкагиров", *Язык - миф - культура народов Сибири*), Yakut 1988.

Jukovskaya N. L., "Buryatskaya Mifologiya i ee Mongolskie Paralleli", *Simvolika Kultov i Ritualov Narodov Zarubejnoy Azii* (Жуковская Н. Л., "Бурятская мифология и ее монгольские параллели" *Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии*), Moskova 1980.

Kannisto A. K., "Materialen zur Mythologie der Wogulen", *MSFOu*, Vol. 113, Helsinki 1958.

Karjalainen K. F., *Die Religion der Jugra-Volker*, Bd 1, Porvoo 1921.

————, *Die Religion der Jugra-Völker*, Bd 2, Porvoo 1922.

Karanovskaya L. E., "Predstavleniya Altaytsev o Vselennoy", *Sov. Etnografiya* (Карановская Л. Э. "Представления алтайцев о вселенной", *Сов. Этнография*), №4-5, 1935.

Klyaştornıy S. G., "Mifologiçeskie Sujetı v Drevneturkskih Pamyatnikah", *Turkologiçeskiy Sbornik. 1977* (Кляшторный С. Г., "Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках", *Тюркологический сборник. 1977*), Moskova 1981.

Koroglı H. G., "Hudojestvennıe Kanonı i Vidoizmenenie Eposa", *Folklor: Problemı İstorizma* (Короглы Х. Г., "Художественные каноны и видоизменение эпоса", *Фольклор: Проблемы историзма*), Moskova 1988.

————, "Mifı, Legendı i Predaniya Narodov Sibiri", *Folklornoe Nasledie Narodov Sibiri i Dalnego Vostoka* (Короглы Х. Г., "Мифы, легенды и предания народов Сибири", *Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока*), Gorno-Altay 1988.

————, *Vzaimosvyazi Eposa Narodov Sredney Azii, İrana i Azerbaycana* (Короглы Х. Г., *Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана*), Moskova 1986.

Ksenofontov G. V., *Hrestes: Şamanizm i Hristianstvo (Faktı i Vıvodı)* (Ксенофонтов Г. В., *Хрестес: Шаманизм и христианство (Факты и выводы*), İrkutsk 1929.

————, *Legendı i RasskazI o Şamanah u Yakutov, Buryat i Tungusov* (Ксенофонтов Г. В., *Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов*), Moskova 1930.

Kudiyarov A. V., "Poetiko-vozzrençeskie Aspektı İstorizma Eposa Mongoloyazıçnıh Narodov", *Folklor: Problemı İstorizma* (Кудияров А. В., "Поэтико-воззренческие аспекты историзма эпоса монголоязычных народов", *Фольклор: Проблемы историзма*), Moskova 1988.

Kukuşkina E. İ., Logunova L. B., *Mirovozzrenie, Poznanie, Praktika* (Кукушкина Е. И., Логунова Л. Б., *Мировоззрение, познание, практика*), Moskova 1989.

Kulemzin V. M., Lukina N. V., *Vasugansko-vahovskie Hantı* (Кулемзин В. М., Лукина Н. В., *Васюганско-ваховские ханты*), Tomsk 1974.

————, *Vasugansko-vahovskie Hantı v Kontse XIX - naçale XX v.* (Кулемзин В. М., Лукина Н. В., *Васюганско-ваховские ханты в конце XIX - начале XX в.*), Tomsk 1977.

Kulemzin V. M., *Çelovek i Priroda v Verovaniyah Hantov* (Кулемзин В. М., *Человек и природа в верованиях хантов*), Tomsk 1984.

————, *Priroda i Çelovek v Predstavleniyah Hantov* (Кулемзин В. М., *Природа и человек в представлениях хантов*), Tomsk 1984.

———, "Şamanstvo Vasügansko-Vahovskih Hantov", *İz istorii şamanstva* (Кулемзин В. М., "Шаманство васюганско-ваховских хантов", *Из истории шаманства*), Tomsk 1976.

Lebedeva J. K., *Arhaiçeskiy Epos Evenov* (Лебедева Ж. К., *Архаический эпос эвенов*), Novosibirsk 1981.

———, "Mifologiya Samodiyskih Narodnostey Kraynego Severa", *Yazık-Mif-Kultura Narodov Sibiri* (Лебедева Ж. К., "Мифология самодийских народностей Крайнего Севера", *Язык-миф-культура народов Сибири*), Yakut 1988.

Levi-Stros K., "Mif, Ritual i Genetika", *Priroda* (Леви-Строс К., "Миф, ритуал и генетика", *Природа*), № 1, 1978.

Lvova E. L., "Materialı k İzuçeniu İstokov Şamanizma (Şamanskie Atributı Sibirskih Turkov)", *Etnografiya Narodov Sibiri* (Львова Э. Л., "Материалы к изучению истоков шаманизма (шаманские атрибуты сибирских тюрков)", *Этнография народов Сибири*), Novosibirsk 1984.

Lvova E. L., Oktyabrskaya İ. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S., *Tradiçionnoe Mirovozzrenie Turkov Yujnoy Sibiri, Çelovek, Obşestvo* (Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С., *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество*), Novosibirsk 1989.

———, *Traditsionnoe Mirovozzrenie Turkov Yujnoy Sibiri: Prostranstvo i Vremya. Veşçnıy Mir* (Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С., *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир*), Novosibirsk 1988.

Maaday-Kara (*Маадай-Кара*), Moskova 1973.

Manjigeev İ. A., *Buryatskie Şamanistiçeskie i Doşamanistiçeskie Terminı* (Манжигеев И. А., *Бурятские шаманистические и дошаманистические термины*), Moskova 1978, s. 34.

Meletinskiy E. M., *Proishojdenie Geroiçeskogo Eposa* (Мелетинский Е. М., *Происхождение героического эпоса*), Moskova 1963.

Menes G., "O Semnatike Testina Ulgen", *İssledovaniya po İstoriçeskoy Etnografii Mongolskih Narodov* (Мэнэс Г., "О семантике теснима Ульген" *Исследования по исторической этнографии монгольских народов*), Ulan-Ude 1986.

Mifi Narodov Mira (*Мифы народов мира*), 2. Baskı, Moskova 1988, T. 2.

Moszynska W., "An Ancient Sacrificial Site in the Lower Ob Region", *Shamanism in Siberia*, Budapeşte 1978.

Munkacsi B., "Die Weltgottheiten der Wogulischen Mythologic", Bd 8, *Keteti Szemle* 1907.

Nekludov S. Y., *Geroiçeskiy Epos Mongolskih Narodov* (Неклюдов С. Ю., *Героический эпос монгольских народов*), Moskova 1984.

———, "Mifologiya Turkskih i Mongolskih Narodov", *Turkologiçeskiy Sbornik. 1977* (С. Ю. Неклюдов, "Мифология тюркских и монгольских народов", *Тюркологический сборник. 1977*), Moskova 1981.

Nikiforov N. Y., *Anosskiy Sbornik* (Никифоров Н. Я., *Аносский сборник*), Omsk 1915.

Nikitina M. İ., *Drevnyaya Koreyskaya Poeziya v Svyazi s Ritualom i Mifom* (Никитина М. И., *Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом*), Moskova 1982.

Novitskiy Gr., *Kratkoe Opisanie o Narode Ostyakom* (Новицкий Гр., *Краткое описание о народе остяцком*), Novosibirsk, 1941.

Usmanova M. S., "Podzemniy Mir v Traditsionnıh Predstavleniyah Hakasov", *Mirovozzrenie Naradov Zapadnoy Sibiri po Arheologiçeskim i Etnografiçeskim Dannım* (Усманова М. С., "Подземный мир в традиционных представлениях хакасов", *Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным*), Tomsk 1985.

Pekarskiy E. K., *Slovar Yakutskogo Yazıka* (Пекарский Э. К., *Словарь якутского языка*), T. 3, Moskova 1959.

Pelih G. İ., "Materialı po Selkupskomu Şamanstvu", *Etnografiya Severnoy Azii* (Пелих Г. И., "Материалы по селькупскому шаманству", *Этнография Северной Азии*), Novosibirsk 1980.

Popov A. A., "Materialı po Religii Yakutov", *Sb. MAE* (Попов А. А., "Материалы по религии якутов", *Сб. МАЭ*), 1949, T. 11.

Potanin G. N., *Vostoçnıe Motivı v Srednevekovom Evropeyskom Epose* (Потанин Г. Н., *Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе*), Moskova 1899.

Potanin T. N., "Krugovraşçenie Noçnogo Neba i Grozovoe Yavlenie v Mongolskih Predaniyah, İkonopisi i Plastike", *Zap. Semipalat. podotd. ZSORGO* (Потанин Т. Н., "Круговращение ночного неба и грозовое явление в монгольских преданиях, иконописи и пластике"), 1919, VIp. 13.

Potapov L. P., "Çertı Pervobıtnoobşçinnogo Stroya Severnıh Altaytsev", *Sb. MAE* (Потапов Л. П., "Черты первобытнообщинного строя северных алтайцев", *Сб. МАЭ*), T. 11.

————, "Umay - Bojestvo Drevnih Turkov v Svete Etnografiçeskih Dannıh", *Turkologiçeskiy sbornik 1972* (Потапов Л. П., "Умай - божество древних тюрков в свете этнографических данных", *Тюркологический сборник 1972*), Moskova 1973.

————, "Sledı Totemistiçeskih Predstavleniy u Altaytsev", *Sov. Etnografiya* (Потапов Л. П., "Следы тотемистических представлений у алтайцев", *Сов. Этнография*), № 4-5, 1935.

Prokofeva E. D., "Enetskiy Şamanskiy Kostüm", *Sb. MAE* (Прокофьева Е. Д., "Энецкий шаманский костюм", *Сб. МАЭ*), T. 13., 1949.

————, "Kostum Selkupskogo (Ostyako-Samoedskogo) Şamana", *Sb. MAE* (Прокофьева Е. Д., Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана", *Сб. МАЭ*), C. 11, 1949.

————, "Materialı po Şamanstvu Selkupov", *Problemı İstorii Obşçestvennogo Soznaniya Aborigenov Sibiri* (Прокофьева Е. Д., "Материалы по шаманству селькупов", *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*), Leningrad 1981.

————, "Starıe Predstavleniya Selkupov o Mire", *Priroda i Çelovek v Religioznıh Predstavleniyah Narodov Sibiri i Severa* (Прокофьева Е. Д., "Старые представления селькупов о мире", *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*), Leningrad 1976.

Radlov V. V., *Obraztsı Narodnoy Literaturı Turkskih Plemen* (В. В. Радлов, *Образцы народной литературы тюркских племен*), T. 9, Sanpetersburg 1907.

Röheim G., *Hungarian and Vogul Mythology*, N.Y. 1954.

————, *Hungarian and Vogul Mythology*, Seattle - London 1966.

Sagalaev A. M., Oktyabrskaya İ. V., *Traditsionnoe Mirovozzrenie Turkov Yujnoy Sibirii. Znak i Rituel*, Novosibirsk 1990.

Satlaev F. A., "Koçakan-Starinnıy Obryad İspraşivaniya Plodorodiya u Kumandintsev", *Religioznıe Predstavleniya i Obryadı Narodov Sibiri v XIX - naçale XX veka* (Сатлаев Ф. А., "Кочакан-старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев", *Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX-начале XX века*), Leningrad 1971.

————, *Kumandintsı: İstoriko-Etnograficeskiy Oçerk* (Сатляев Ф. А., *Кумандинцы: Историко-этнографический очерк*), Gorno-Altay 1974.

Savinov D. G., *Narodı Yujnoy Sibiri v Drevneturkskuyu Epohu* (Савинов Д. Г., *Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху*), Leningrad 1984.

Sleptsov P. A., "Genezis kulta Bogini Ayıısıt u Yakutov", *Yazık-Mif-Kultura Narodov Sibiri* (Слепцов П. А., "Генезис культа богини Айыысыт у якутов", *Язык - миф - культура народов Сибири*), Yakut 1988.

————, *Traditsionnaya Semya i Obryadnost u Yakutov (XIX-Naçalo XX v.)* (Слепцов П. А., *Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX - начало XX в))*, Yakut 1989.

Sokolova Z.P., "Perejitki Religioznıh Verovaniy u Obskih Ugrov", *Religioznıe predstavleniya i Obryadı Narodov Sibiri v XIX - naçale XX v.* (Соколова З. П., "Пережитки религиозных верований у обских угров", *Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX в.*), Leningrad 1971.

————, *Sotsialnaya Organizatsiya Hantov i Mansi v XVIII-XIX vv.: Problema Fratrii i Roda* (Соколова З. П., *Социальная организация хантов и манси в XVIII-XIX вв.: Проблема фратрии и рода*), Moskova 1983.

————, "Perejitki Religioznıh Verovaniy u Obskih Ugrov", *Sb. MAE* (Соколова З. П., "Пережитки религиозных верований у обских угров", *Сб. МАЭ*), T. 27.

Spitsın A. A., *Finno-Ugrı i Baltı v Epohu Srednevekovya* (*Финно-угры и балты в эпоху средневековья*), Moskova 1987.

Surazakov S. S., *Altayskiy Geroiçeskiy Epos*, (Суразаков С. С., *Алтайский героический эпос*), Moskova 1985.

Şatilov M. B., "Vahovskie ostäki", *Tr. Tomskogo Kraevogo Muzeya* (Шатилов М. Б., "Ваховские остяки", *Тр. Томского краевого музея*), T. 4, 1931.

Şternberg L. Y., *Pervobıtnaya Religiya v Svete Etnografii* (Штернберг Л. Я., *Первобытная религия в свете этнографии*), Leningrad 1933.

Taube E., "South Siberian and Central Asian Hero Tales and Shamanistic Rituals", *Shamanism in Eurasia*, Pt 2, Gottingen 1984.

Toporov V. N., "About a probable Ob - Ugrian Reflection of the Iranian Mivra", *Uralic Mythology and Folklore*, M. Hoppal - J. Pentikäinen (Editors). - Budapest - Helsinki 1989.

————, "İndo-İranica. K svyazi Grammatiçeskogo i Miforitualьnogo", *Peredneaziatskiy Sbornik* (Топоров В. Н., "Indo-Iranica. К связи грамматического и мифоритуального", *Переднеазиатский сборник*), Moskova 1986.

————, "K İranskomu Vliyaniü v Finno-Ugorskoy Mifologii", *Finno-Ugorskie Narodı i Vostok*, (Топоров В. Н., "К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии", *Финно-угорские народы и Восток*), Tartu 1976.

————, "Kommentariy k Opisaniu Ketskoy Miologii", *Ketskiy Sbornik: Mifologiya. Etnografiya. Tekstı* (Топоров В. Н., "Комментарий к описанию кетской миологии", *Кетский сборник: Мифология. Этнография. Тексты*), Moskova 1969.

————, "O Nekotorıh Predposılkah Formirovaniya Kategorii Posessivnosti", *Slavyanskoe i Balkanskoe Yazıkoznanie: Problemı Dialektologii. Kategoriya Posessivnosti* (Топоров В. Н., "О некоторых предпосылках формирования категории посессивности", *Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория посессивности*), Moskova 1986.

————, "Sravnitelnıy Kommentariy k Odnomu Motivu Drevneindiyskoy Mifologii (İndra-muravey)", *Drevnaya İndiya: İstoriko-Kulturnıe Svyazi* (Топоров В. Н., "Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии (Индра-муравей)", *Древняя Индия: Историко-культурные связи*), Moskova 1982.

Toporova T. V., "K voprosu o Semantiçeskih Motivirovkah Oboznaçeniya Prostranstva i Vremeni v Drevnegermanskih Yazıkah", *İzv. AN SSSR. Ser. lit. i yaz.* (Топорова Т. В., "К вопросу о семантических мотивировках обозначения пространства и времени в древнегерманских языках", *Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз*), T. 44, 5. Baskı, 1985.

Trubetskoy N. S., "K voprosu o Zolotoy Babe", *Etnografiçeskoe Obozrenie* (Трубецкой Н. С., "К вопросу о Золотой бабе", *Этнографическое обозрение*), Kn. 1-2, 1906.

Tsintsius V. İ., Bugaeva T. G., "K Etimologii Nazvaniy Metallov i İh Splavov v Altayskih Yazıkah", İssledovaniya *v Oblasti Etimologii Altayskih Yazıkov* (Цинциус В. И., Бугаева Т. Г., "К этимологии названий металлов и их сплавов в алтайских языках", *Исследования в области этимологии алтайских языков*), Leningrad 1979.

Tudenov T. O., "Rol Orhono-Eniseyskih Nadpisey v İstorii Razvitiya Hudojestvennogo Soznaniya Narodov Tsentralnoy Azii i Yujnoy Sibiri", *İssledovaniya po İstoriçeskoy Etnografii Mongolskih Narodov* (Туденов Т. О., "Роль орхоно-енисейских надписей в истории развития художественного сознания народов Центральной Азии и Южной Сибири", *Исследования по исторической этнографии монгольских народов*), Ulan-Uda 1986.

Vadetskaya E. B., *Arheologiçeskie Pamyatniki v Stepyah Srednego Eniseya* (Вадецкая Э. Б., *Археологические памятники в степях среднего Енисея*), Leningrad 1986.

Vasileviç G. M., Rannie Predstavleniya o Mire u Evenkov", *İssledovaniya i MaterialI po Voprosam Pervobıtnıh Verovaniy* (Василевич Г. М., Ранние представления о мире у эвенков", *Исследования и материалы по вопросам первобытных верований*), Moskova 1959.

Verbitskiy V. İ., *Altayskie İnorodtsı* (Вербицкий В. И., *Алтайские инородцы*), Moskova 1893.

————, *Slovar Altayskogo i Aladagskogo Nareçiy Turkskogo Yazıka* (Вербицкий В. И., *Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка*), Kazan 1884.

Vlasova D. D., "Toponimı, Sajauşçie Religioznle Predstavleniya Koldinskih Mansi", *Voprosı Onomastiki* (Власова Д. Д., "Топонимы, сажающие религиозные представления колдинских манси", *Вопросы ономастики*), Sverdlovsk 1980.

Yakovlev V. F., "Yakutskie Konovyazi", *Yazık-Mif-Kultura Narodov Sibiri* (Яковлев В. Ф., "Якутские коновязи", *Язык - миф - культура народов Сибири*), Yakut 1988.

Yamaeva E. E., "Yer-Suu v Altayskom Geroiçeskom Epose", *Etniçeskaya İstoriya Turkoyazıçnıh Narodov Sibiri i Sopredelnıh territoriy/Tezisı Dokladov Oblastnoy Nauçnoy Konferençii po Lingvistike* (Ямаева Е. Е., "Йер-Суу в алтайском героическом эпосе", (*Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий/Тезисы докладов областной научной конференции по лингвистике*), Omsk 1984.

Yaşin V. B., "O vozmojnıh İstokah Nekotorıh Obugorskih i Kosmologiçeskih Predstavleniy", *İstoçniki po istorii Zapadnoy Sibiri: İstoriya i Arheologii* (Яшин В. Б., "О возможных истоках некоторых обугорских и космологических представлений", *Источники по истории Западной Сибири: История и археологии*), Omsk 1987.

Yettmar K., *Religii Gindikuşa* (Йеттмар К., *Религии Гиндукуша*), Moskova 1982.

Yudahin K. K., *Kirgizsko-russkiy Slovar* (Юдахин К. К., *Киргизско-русский словарь*), T. 2, Moskova 1985.

Zelenin D. K., *Kult Ongonov v Sibiri* (Д. К. Зеленин, *Культ онгонов в Сибири*), Moskova-Leningrad 1936.

Zolotarev A. M., *Rodovoy Stroy i Religiya Ulçey* (Золотарев А. М., *Родовой строй и религия ульчей*), Habarovsk 1939.

Türk halklarının dünya görüşünü, dünyayı algılamasını ve şekillendirmesini ortaya koyan mitolojik olaylar ve bu olaylara yüklenen semboller, Türk kültürü ve inancı hakkında geniş bilgiler vermesi sebebiyle önemlidirler. Ural halklarının mitolojileri de Türk kültür ve inancı konusunda değerli bilgiler içermektedir. Ülkemizde her ne kadar Ural-Altay mitolojileri konusunda eserler kaleme alınmış olsa da bunlar destan ve efsaneleri anlatmakla sınırlı kalmaktadır. Ayrıca Ural halklarının mitolojileri konusunda ülkemizde yeteri kadar eser de ortaya konulmamıştır.

Sagalayev'in kaleme aldığı bu eser Ural-Altay halkları mitolojilerini anlatmasının yanında mitolojilerde yer alan arketipler ve semboller konusunu da içermesinden dolayı önem arz etmektedir. Sagalayev, bu eserinde Ural halkları arasındaki mitolojileri, mitolojik olarak dünya görüşleri etrafında şekillenen arketipleri ve sembolleri anlatırken aynı zamanda Ural-Altay halkları arasında mitolojide ortaya çıkan birtakım önemli uygunluk ve paralellikleri de vurgulamakta, Ural ve Altay halklarının mitolojik konularda birbirinden farklı olmadıklarını belirtmektedir.

Bu araştırmanın düşünce dünyamızın oluşumunda önemli bir yer tutan mitolojinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı düşüncesindeyiz. Söz konusu eserin okuyuculara faydalı olması temennisiyle

ISBN: 978-605-9521-09-3