

T.C.
TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI
DOKTORA TEZİ



ÇUVAŞ MİTLERİ VE EFSANELERİ ÜZERİNDE BİR İNCELEME

CEMALETTİN YAVUZ

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. BÜLENT BAYRAM

EDİRNE 2019

T.C.
TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

**ÇUVAŞ MİTLERİ VE EFSANELERİ
ÜZERİNDE BİR İNCELEME**

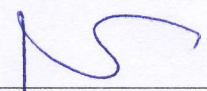

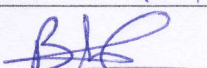
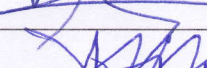
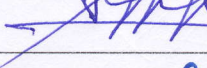
CEMALETTİN YAVUZ

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. BÜLENT BAYRAM

EDİRNE 2019

T.C.
TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
...TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI
ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

...Cemalettin YANLIZ..... tarafından hazırlanan “.....
“Guvayş Motleri ve Efsaneleri Üzerinde
Bir İnceleme”
.....” konulu **Doktora** Tezi
Savunma Sınavı, Trakya Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği'nin 33. - 34.
maddeleri uyarınca ..26./ 08./ 2019., ..Pazartesi.....günü saat
...14.00'da..... yapılmış olup, tezin * ..kabil edilmesine
OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞU ile karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ	KANAAT	İMZA
Prof. Dr. Mehmet ASK	Kabil edilmesine	
Doc. Dr. Mehmet Ali Yolcu	Kabil edilmesine	
Prof. Dr. Bülent Bayram	Kabil edilmesine	
Prof. Dr. Şehit İbrahimoğlu	Kabil edilmesine	
Doç. Öğr. Üyesi Selma SOL	Kabil edilmesine	

(*) Jüri üyelerinin, tezle ilgili kanaat açıklaması kısmında “**Kabil Edilmesine / Red Edilmesine / Düzeltilmesine**” seçeneklerinden birini tercih etmeleri gerekmektedir.

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
DOĞRULUK BEYANI

Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında, tüm verilerin bilimsel ve akademik kurallar çerçevesinde elde edildiğini, kullanılan verilerde tahrifat yapılmadığını, tezin akademik ve etik kurallara uygun olarak yazıldığını, kullanılan tüm literatür bilgilerinin bilimsel normlara uygun bir şekilde kaynak gösterilerek ilgili tezde yer aldığını ve bu tezin tamamı ya da herhangi bir bölümünün daha önceden Trakya Üniversitesi ya da başka bir üniversitede tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

23.09.2019

Cemalettin YAVUZ



Tezin Adı: Çuvaş Mitleri ve Efsaneleri Üzerinde Bir İnceleme**Hazırlayan: Cemalettin Yavuz****ÖZET**

Bu tez çalışmasında, İdil-Ural bölgesinde yaşamakta olan Çuvaşların mit ve efsaneleri konu edilmiştir. Söz konusu folklor türleri temelinde, Çuvaşların geleneksel dünya algılarının ortaya konması amaçlanmıştır. Giriş bölümünde çalışmanın amaç, yöntem ve sınırları belirlenmiş; konuyla ilgili literatür ortaya konularak kuramsal bir çerçeve oluşturulmuştur. Birinci bölümde, Çuvaşların mit ve efsaneye karşılık gelen türleri, dünyadaki ve Türkiye'deki folklor araştırmaları ve tür tartışmaları bağlamında değerlendirilmiştir. Çuvaşların gerçeklik ve inanışla ilgili anlatılarının bütün olarak incelenmesi ve gerekli durumlarda farklı türlerden yararlanılmasının önemine vurgu yapılmıştır. İkinci bölümde mekânın, zamanın ve insanın yaratılışı ile kültürün icadı konuları incelenmiş; Çuvaşların geleneksel dünya algısı çerçevesinde, dünyanın orta, yukarı ve alt kısımları hakkındaki düşünceler ele alınmıştır. Sonuç bölümünde, yapılan incelemelere dayalı olarak ulaşılan yargılara yer verilmiştir. Bu bağlamda, Çuvaşların gerçeklik ve inanış temelli anlatılarının farklı türlerdeki folklor verimleriyle birlikte incelendiğinde insan yaşamı, doğa ve toplum yapısı özdeşliğini yansıtan bütünlüklü bir hikâye meydana getirdiği ortaya konmuştur. Son olarak çalışma hazırlanırken yararlanılan kaynakların bulunduğu *Kaynakça* bölümünde sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çuvaşlar, folklor, mit ve efsane, folklor türleri, dünya görüşü.

Name of Thesis: An Analysis on Chuvash Myths and Legends

Prepared by: Cemalettin Yavuz

ABSTRACT

In this dissertation, the myths and legends of Chuvashes, living in İdil-Ural region, are discussed. On the basis of the folklore genres in question, it is aimed to reveal the traditional worldview of Chuvashes. In the introductory, the aim, method and limits of the study are determined; a theoretical framework has been established by introducing the relevant literature. In the first section, folklore genres of Chuvashes, corresponding to myth and legend, are evaluated in the context of folklore studies and discussions about folklore genres around the world and in Turkey. Emphasis has been placed on the importance of examining Chuvash narratives about reality and belief as a whole and making use of different genres when necessary. In the second part, creation of space, time and human and invention of culture are examined; the thoughts about the middle, upper and lower parts of the world are discussed within the framework of the traditional worldview of Chuvashes. In the conclusion, the judgments reached based on the examinations are given. In this context, when Chuvash's narratives based on reality and belief are examined together with the folklore yields of different genres, it is revealed that it creates an integrated story that reflects the identicalness of human life, nature and social structure. Finally, the references used in preparing the study are listed in the Bibliography section.

Key Words: Chuvashes, folklore, myth and legend, folklore genres, worldview.

ÖN SÖZ

Türkiye’deki folklor araştırmaları içerisinde, diğer Türk boylarına kıyasla, uvaşlarla ilgili yapılan çalışmalar oldukça sınırlı kalmaktadır. Belki uvaşların, Türk lehçeleri içerisinde karşılıklı anlaşılrlık düzeyinin en az olduğu lehçelerden birini konuşuyor olmalarından, belki de günümüzde büyük bir çoğunluğunun farklı bir dine mensup olmaları dolayısıyla Türk dünyasının dışındaymış gibi bir izlenim uyanmasından veya Türkoloji içerisinde özel bir sahaya odaklanabilmenin temelinde usta-ıracak ilişkisinin belirleyici bir rol oynamasından –ki bu oldukça anlaşılabilir bir durumdur- ötürü böyle bir durumun ortaya çıkmış olduğu düşünülebilir. Ancak uvaşların 19. ve 20. yüzyıllarda kayda geçirilmiş dil ve folklor verileri incelendiğinde, kültür ve düşünce biçimi bakımından, Çuvaşlar ve diğer Türk boyları arasındaki mesafenin birdenbire ortadan kalktığına şahit olmak, şaşırtıcı ve heyecan verici olduğu kadar Türkoloji alışmaları açısından da oldukça önemlidir.

uvaşların incelememize konu olan kültür verimleri, gerçekten birçok farklı tarihî dönemin ve farklı kültür dairelerinin izlerini taşımaktadır. Öyle ki Çuvaşlar; 10. yüzyıldan 16. yüzyılın ortasına kadar -İdil Bulgar Devleti, Altın Orda ve Kazan Hanlığı dönemleri- İslam ve Türk kültür dairesinin tam içerisinde ve etkisindeyken, 16. yüzyıl ortasından günümüze kadar -Çarlık Rusya, Sovyet Rusya ve Rusya Federasyonu dönemleri- adım adım Rus ve Hristiyan kültür dairesine kaymakla birlikte bölgedeki Tatar ve Başkurt Türkleriyle olan yakın ilişkilerini ve etkileşimlerini yakın döneme kadar korumuşlardır. Hâl böyleyken elimizdeki, büyük çoğunluğu 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında derlenmiş olan kültür verimlerinin sanılacağı gibi –nitelik olarak- ne yoğun bir İslam ne de Hristiyanlık etkisini yansıttığı söylenebilir. Çünkü Çuvaşlar bu verilerde, 20. yüzyılın başlarına kadar sanayileşmenin, kentleşmenin ve küreselleşmenin henüz nüfuz edemediği geleneksel bir toplum imajına sahiptirler.

Bu nedenle tarihî dönemlerdeki hâkim kültürlerin etkisinin çoğu zaman – belki biraz abartılı olacak- suyun üstüne serpilmiş bir avuç toz gibi olduğu söylenebilir. Biraz üfleyince hepsi bir tarafa dağılacak ve altındaki berrak su açığa çıkacak gibi görünmektedir. Evet, elimizdeki veriler hem İslam hem de Hristiyanlık

dininin birçok unsurunu yansıtmaktadır ama bunların neredeyse sadece adı vardır, kendileri yoktur. Varsa bile, kapalı sistem çalışan bir makinenin elemanları arasında kendine uygun bir yer bulmuş ya da bulduğu yerin şeklini almış ama rengi ve dokusundan dolayı dikkatli bir bakışla ayırt edilebilecek bir parça gibidirler. Bu kapalı sistem, Çuvaşların dünyayı, insanı ve yaşamı algılama, anlamlandırma, tanımlama ve yapılandırma biçimidir. Kapalı diyoruz, çünkü bu düşünce sistemine göre açık olan her şey tehlikelidir. Ancak tehlikeli kısımlar da bütünün bir parçasıdır. Dünyadaki her şey, bütünlük ve uyum içinde çalışmak zorundadır. Zaman, mekân, yaşam, doğa vd. her şeyin algılanabilir bir düzeye indirgenememesi, etrafının bir “demir duvar”la kuşatılıp kapatılmasına bağlıdır. Bütün unsurlar, birbirini takip eden döngüsel bir sisteme tabidir. Önemli olan şey, bütünü oluşturan parçalara ait unsurların kendi içinde ve mutlak düzene uygun bir şekilde hareket etmesidir. Ölüm dâhil her şeyin bu düzene uyması beklenmektedir.

Elbette bu çalışmada suyun üstündeki tozların tamamen ortadan kaldırılacağı ve söz konusu düşünce sisteminin tam olarak açığa çıkarılacağı vaadinde bulunamıyoruz. Böyle bir vaadde bulunabilmek için, uzun yıllar sürecek –belki de bir ekip çalışmasına ve Türk düşünce sistemini –tarih ve coğrafya bağlamında– bütünlüklü bir şekilde incelemeye ihtiyaç vardır ki bu durum bir doktora tezinin sınırlarını tahmin edemeyeceğimiz derecede aşmaktadır. Kaldı ki Çuvaşların dünya görüşü, Türk inanış ve düşünce sistemi içerisinde değerlendirildiğinde ve bu sistemimin parçalarından biri olarak görülüp bütünü ortaya koymak için kullanıldığında anlamlı olacaktır. Elinizdeki çalışma bu bağlamda, bir olimpiik havuzu doldurmak için taşınmış bir kova su olabilmenin ötesinde bir iddiaya sahip değildir.

Bu amaç ve düşünceler doğrultusunda başlanılan çalışmada, genel olarak mit ve efsane terimleriyle karşılayabileceğimiz, Çuvaşların gerçeklik ve inanışla ilgili anlatılarına, geleneksel dünya görüşünün bir parçası olarak yaklaşmıştır.

Giriş bölümünde çalışmanın amaç, yöntem ve sınırları belirlenmiş; konuyla ilgili literatür ortaya konularak kuramsal bir çerçeve oluşturulmuştur. Birinci bölümde, Çuvaşların mit ve efsaneye karşılık gelen türleri, dünyadaki ve Türkiye’deki folklor araştırmaları ve tür tartışmaları bağlamında değerlendirilmiştir. Çuvaşların

gerçeklik ve inanışla ilgili anlatılarının bütün olarak incelenmesi ve gerekli durumlarda farklı türlerden yararlanılmasının önemine vurgu yapılmıştır. İkinci bölümde mekânın, zamanın ve insanın yaratılışı ile kültürün icadı konuları incelenmiş, Çuvaşların geleneksel dünya algısı çerçevesinde, dünyanın orta, yukarı ve alt kısımları hakkındaki düşünceler ele alınmıştır. Sonuç bölümünde, yapılan incelemelere dayalı olarak ulaşılan yargılara yer verilmiştir. Bu bağlamda, Çuvaşların gerçeklik ve inanış temelli anlatılarının farklı türlerdeki folklor verimleriyle birlikte incelendiğinde insan yaşamı, doğa ve toplum yapısı özdeşliğini yansıtan bütünlüklü bir hikâye meydana getirdiği ortaya konmuştur. Son olarak çalışma hazırlanırken yararlanılan kaynakların bulunduğu *Kaynaklar* bölümünde sıralanmıştır.

Tez çalışmamız boyunca bilimsel ve manevi desteklerini esirgemeyen başta danışman hocam Prof. Dr. Bülent Bayram, ayrıca Doç. Dr. Oğuzhan Durmuş, Prof. Dr. Mehmet Aça ve Dr. Öğr. Üyesi Selma Sol'a; huzurlu bir çalışma ortamının oluşmasında önemli payları olan Prof. Dr. Ali İhsan Öbek, Prof. Dr. Yüksel Topaloğlu ve mesai arkadaşlarıma sonsuz teşekkür ederim. Çalışmanın yüce bir erdem olduğunu göstermeyi kendisine şiar edinmişçesine ömrünü ailesine vakfetmiş ve yakın bir zamanda aramızdan ayrılmış olan, daima özlem ve minnetle yâd edeceğim annem Hamdiye Yavuz'a; üzerimde sonsuz hakları olan babam, ağabeylerim ve ablalarıma; kendilerine ayırmam gereken zamanlardan feragat ederek büyük bir zorluğu omuzlayan sevgili eşim Selin ve çocuklarım Oğuz Kağan ile Aybike'ye de şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT	II
ÖN SÖZ	III
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR	IX
TRANSKRİPSİYON ALFABESİ.....	X
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Önemi, Amacı, Yöntem ve Sınırlılıkları.....	1
2. Araştırma Konusu Üzerine Yapılan Çalışmalar	5
2.1. Rusya’da Yapılan Çalışmalar	6
2.1.1. Çarlık Rusyası Dönemi.....	6
2.1.2. Sovyet Dönemi	12
2.1.3. Rusya Federasyonu Dönemi	16
2.2. Macaristan’da Yapılan Çalışmalar	20
2.3. Türkiye’de Yapılan Çalışmalar	20
I. BÖLÜM.....	24
TÜR ÖZELLİKLERİ BAKIMINDAN ÇUVAŞ MİTLERİ VE EFSANELERİ	
.....	24
1.1. Tür Sorunu: Tanımlar ve Yaklaşımlar	24
1.1.1. Mit	33
1.1.2. Efsane	42
1.2. Çuvaş Folklorunda Tür Sorunu.....	51
II. BÖLÜM.....	65
ÇUVAŞ MİTLERİ VE EFSANELERİNDE KOZMOGONİ VE KOZMOLOJİ	
.....	65

2.1. Mekân ve Zaman: Dünyanın Başlangıcı.....	65
2.2. İnsanın Yaratılışı ve Kültürün İcadı.....	81
2.3. Orta Dünya (Şut Şantalık/Şut Tınçe)	100
2.3.1. Yer (Şır).....	100
2.3.2. Hırlı Şır [Kızıl Yar]	105
2.3.3. Dağ (Tu)	108
2.3.4. Kiremet/Keremet	110
2.3.5. Ağaç (Yıvış)	117
2.3.6. Ev ve Çevresi (Şurt-Yır).....	125
2.3.6.1. Hırsurt.....	130
2.3.6.2. Yırh	132
2.3.7. Timır Karta [Demir Avlu]	134
2.3.8. Şır Haphi [Yer Kapısı] Yahut Şır Vitir Kılarni [Yerden Çıkarma]	138
.....	
2.3.9. Pılıt [Gök Kubbe, Bulut]	140
2.4. Yukarı Dünya (Şülti Tınçe)	149
2.4.1. Güneş (Hıvel)	149
2.4.2. Yıldızlar (Şiltirsem).....	158
2.4.3. Tanrı (Turi/Tori).....	162
2.4.4. Gökkuşağı (Asamat Kiıperı)	172
2.4.5. Kepe/Kebe	178
2.4.6. Pülhşi	181
2.4.7. Pihampar.....	185
2.4.8. Pirişti.....	188
2.5. Alt Dünya (Ayalti Tınçe) veya Öteki Dünya (Leş Tınçe)	190
2.5.1. Şuyttan	193

2.5.2. Vşeşilen, Aştaha ve Yuhha.....	209
2.5.3. Vupkşn	214
2.5.4. Vutiş	216
2.5.5. Arşuri	219
2.5.6. İye	221
2.5.7. Vupşr.....	224
2.5.8. Esrel ve Ölüm.....	229
2.5.9. Dşnyanın Sonu (Ahş Samana)	245
SONUÇ	248
KAYNAKLAR	253

KISALTMALAR

AKM	: Atatürk Kùltür Merkezi
ASSR	: Avtonomnaya Sovetskaya Sosyalisticheskaya Respublika
Bk.	: Bakanız
C.	: Cilt
çev.	: Çevire
ÇGİGN	: Çuvaşskiy Gosudartvenniy İnstitut Gumanitarnih Nauk
ÇKİ	: Çuvaşskoye Knijnoye İzdatel'stvo/ Çıvaş Kineke İzdatel'stvi
KB	: Kùltür Bakanlığı
krş.	: Karşılaştıırınız
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan Sonra
S.	: Sayı
T.	: Tom (Cilt)
TDK	: Türk Dil Kurumu
TTK	: Türk Tarih Kurumu
vd.	: ve diğerleri

TRANSKRİPSİYON ALFABESİ

Harf	Sesletim	Harf Çevrimi	Harf	Sesletim	Harf Çevrimi
а	а	а	п	п	p
ă	ă	î	р	pă	r
б	bă	b	с	că	s
в	vă	v	ç	ş	ş
г	gă	g	т	tă	t
д	dă	d	у	у	u
е	е	ye / e	ÿ	ÿ	ü
ë	ë	yo	ф	fă	f
ě	ě	î	х	xă	h
ж	жă	j	ц	că	ts
з	ză	z	ш	şă	ş
и	и	i	щ	şă	şç
й	йă	y	ъ	Sertleştirme İşareti	‘
к	kă	k	ы	ы	ı
л	lă	l	ь	Yumuşatma İşareti	’
м	mă	m	э	э	e
н	nă	n	ю	ю	yu
о	о	о	я	я	ya

GİRİŞ

1. Araştırmanın Önemi, Amacı, Yöntem ve Sınırlılıkları

Çuvaşlar Türk boyları arasında tarihi, dilleri ve kültürleri bakımından özel bir konumda bulunmaktadır. Günümüzde büyük bir çoğunluğu Hristiyanlaşmış olsa da Çuvaşların arasında hâlen geleneksel dinlerini muhafaza edenler bulunmaktadır. İdil-Ural bölgesinde 16. yüzyılın ortasına kadar hâkim unsur olan Türk ve İslam kültürüyle birlikte o tarihten bu yana hüküm süren Rus ve Hristiyanlık kültürü, Çuvaşların bugünkü din, dil ve kültürel özelliklerine tesir etmiştir. Bununla birlikte Çuvaşlar, yakın zamanlara kadar kapalı bir toplum imajı sergileyerek geleneksel kültürlerini muhafaza etmişlerdir. Bu nedenle, Türkoloji araştırmaları içerisinde bu Türk boyunun oldukça önemli bir yer işgal ettiğini düşünmekteyiz. Çuvaş kültürü ve düşünce biçimini incelemek ve bilmek, genel anlamda Türk kültür araştırmalarında birçok sorunun açıklanmasına ve büyük resmi görmeye yardımcı olacaktır.

Bu nedenle tez çalışmamızda, Çuvaşların kültürünün ve dünya görüşünün yansımalarını en dolaysız şekilde görebileceğimiz kültür verimlerinden olduğunu düşündüğümüz mit ve efsane gibi türlere karşılık gelecek gerçeklik ve inanış temelli anlatılar –halaplar- merkeze alınmıştır. Ancak bu çalışmada, folklor türlerinin bir bütünün parçaları olarak görülmeleri gerektiği düşüncesinden hareketle, Çuvaşların mit ve efsaneye karşılık gelecek, gerçeklik ve inanışla ilgili anlatılarının incelenmesi ve yorumlanması süreçlerinde atasözleri, dualar, büyü sözleri, törenler, gözleme dayalı inanış ve deneyimler gibi folklorun gerekli duyulan bütün türlerinden istifade edilmesine çalışılmıştır.

Çalışmada, incelemeye esas teşkil eden mit ve efsane metinleri için *Çıvaş Patşalıh Gumanitari İslılıhisen İnstituçı* [Çuvaş Devlet İnsani Bilimler Enstitüsü] tarafından hazırlanan *Çıvaş Halih Pultaruliñ. Mifsem, Legendısem, Halapsem*¹ (2004) adlı eser temel alınmış olsa da veriler mümkün olduğu kadar orijinal ve çeşitli kaynaklardan teyit edilmeye çalışılmıştır. Farklı folklor türlerinin kullanılması ve çeşitli kaynaklarla karşılaştırma yapılması, verilerin analizinde içkin bir bağlam oluşturulmasını sağlamıştır. Eldeki verilerin büyük bir çoğunluğunun 19. yüzyıl ve 20.

¹ Bundan sonra MLH şeklinde adlandırılacaktır.

yüzyılın başlarında derlenmiş olması da bir dereceye kadar tutarlı bir tarihî dönem ve kültür dairesine işaret etmekle birlikte verilerin analizinde avantaj sağlayan bir niteliktir. Diğer taraftan incelemeye esas olan malzemenin, gerek misyonerlik ve Rus hâkimiyeti altındaki halkların yakından tanınıp idare ve asimilasyonunun kolaylaştırılması amacıyla gerekse sonrasında gelişen milli kimliğin ihyası, inşası ve korunması amaçlarıyla derlenmiş olması, buna bağlı olarak inanış temelli anlatıların folklorun diğer türlerindeki kadar –sözgelimi tarih anlatmaları- ideolojik amaçlar için kullanmaya elverişli olmaması, çalışmamızda bir avantaj sağlamaktadır. Çuvaşların söz konusu türleri üzerinde yapılan değerlendirmelerle ulaşılan sonuçların diğer Türk boylarının verimleriyle de mümkün olduğu kadar teyit edilmeye çalışılması, araştırmaya esas malzeme için bir diğer bağlam oluşmasına hizmet etmiştir.

Bununla birlikte çalışmamızın bir takım sınırlılıkları ve dezavantajları da bulunmaktadır. Söz konusu kültür olduğunda tarih ve coğrafyaya bağlı olarak, homojen bir yapıdan bahsetmek çoğunlukla mümkün olmamaktadır. Çuvaşlar da dil ve kültür bakımından araştırmacılar tarafından üç büyük grupta değerlendirilmektedir: Turi, Viryal ve Anatri (Bk. Rodionov 1982). Öyle ki derlendiği bölgeye göre, 1800'lerin sonunda derlenmiş bir anlatı bütünüyle Hristiyan inanışlarını yansıtırken, 1900'lerin sonlarında derlenmiş bir anlatı Çuvaşların geleneksel düşüncesine ve yaşama biçimine daha uygun düşebilmektedir. Yine de eldeki metinlerin zenginliği ve farklı türlerle karşılaştırma yapma imkânı, çoğu zaman kendi içinde bütünlüklü ve orijinal bir dünya görüşüne dair tespitler yapmayı kolaylaştırmaktadır.

MLH'de, yayımlanmış eserlerden ve daha önce yayımlanmamış arşiv katıylarından derlenerek bir araya getirilmiş 1505 metin bulunmaktadır. Bu bakımdan Çuvaşların gerçeklik ve inanış temelli anlatıları, en kapsamlı biçimde bu eserde yayımlanmıştır. Bu anlatılardan yaklaşık 100 tanesinin dışında hemen hepsinin nerede, ne zaman, kimden ve kim tarafından derlendiğine dair künye bilgileri, eserin sonunda yer almaktadır. Metinlerden 6 tanesi, 1780 yılında, 96 tanesi 1850-1889 yılları arasında, 488 tanesi 1900-1949 yılları arasında, 797 tanesi de 1950-2003 yılları arasında derlenmiştir. Nicelik olarak 1950-2003 yılları arasında yoğunluk olduğu gözlemlense de eldeki metinlerin yarısı 1950 yılından önce derlenmiştir. Bununla birlikte MLH'de dünyanın yaratılışı, kozmolojik düzen ve dünyanın sonu şeklinde

sıralanan anlatılar doğal olarak sayısal bir homojenlik göstermemektedir. Örneğin, orman iyisi arşuri hakkında 144, bir çeşit ejderha olan vıreşilen hakkında 99 metin bulunmaktadır ve bunların çoğu birbirinden önemli farklılıklar göstermemektedir. Dolayısıyla nitelik bakımından bu metinlerin çoğunun da 1950 öncesine ait olduğu ifade edilebilir.

Ancak burada verdiğimiz tarih aralıklarının ve öncelik ya da sonralık sıralamalarının altında yatan fikir ve amaç, 19. Avrupası'nda olduğu gibi evrimci bir bakış açısıyla bir toplumun tarihsel ve kültürel kökenlerini ihya ve inşa etmek değildir. Bu çalışmadaki amaç, belli bir dönemde ve coğrafyada belli bir topluluktan elde edilmiş verilerden -ki bunlar 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında, sanayileşme ve küreselleşmenin henüz tesir etmediği bir topluluğa aittir- yola çıkarak, kendi içinde bir dereceye kadar tutarlı bir kültür yapısı ve dünya görüşüne sahip Çuvaşlarla ilgili bir panorama ortaya koyabilmektir. Dolayısıyla Çuvaşların inanış ve düşünce sistemi içerisinde karşılaştığımız, Hristiyanlık ya da İslam gibi farklı kültür dairelerine ait unsurlar “parazit” ya da “bozulma” olarak görülmemiş, bu unsurların yeni dâhil olduğu kültür dairesine nasıl ve neden adapte olabildiğinin anlaşılır kılınması yönünde çaba gösterilmiştir.

Bu çalışmada, söz konusu dönem ve verilerden yola çıkılarak Çuvaşların dünya görüşü, toplumsal yapı göz önünde bulundurularak incelenmiştir. Çünkü incelenen verilerde birey değil, toplum öne çıkmaktadır. Söz konusu toplum, tıpkı dünyanın algılanma biçiminde olduğu gibi iç içe geçmiş dairelerden meydana gelmektedir ve bu nedenle farklı ölçeklerde yansımaları vardır: Aile, köy, akraba ve komşu köyler, toplum (Çuvaşlar). Bu toplumsal birimlerin sınırları, aynı zamanda algılanabilir düzeye indirgenmiş dünyanın farklı biçimlerindeki yansımalarıdır. Toplumsal yapılanmada olduğu gibi mekân da her zaman bütün bir dünyayı temsil eden simgelerle inşa edilmektedir. Örneğin en temel yaşam alanı olan ev, yatay ve dikey boyutlarıyla tam bir dünya modelini yansıtmaktadır. Yıllık, mevsimlik ve birkaç yılda bir yapılan törenler bile bu toplumsal yapı ve dünya algısına paraleldir: Aile içinde yapılan törenler, köy halkı olarak yapılanlar ve birkaç köyün birlikte gerçekleştirdiği törenler. Bu nedenle çalışmada, yapısal işlevselcilik (structural

functionalism) ve simgesel yorumlama (symbolic interpretation) adı verilen kültürel kuramlar bağlamında inceleme yapılmıştır.

Bununla birlikte ifade etmeliyiz ki mit ve efsane gibi anlatılar, bir takım ritüel pratik ve söylemlere –törenler, büyü sözleri ve dualar- göre çok fazla değişken ve göreceli bir niteliğe sahiptir. Bu türler bir düşünce biçiminin bazen en açık ifadesi olabilirken bazen de bir mit ya da efsaneden yola çıkarak yorum ve tespitlerde bulunmak oldukça yanıltıcı olabilmektedir. Belki de toplumsal ve dinî etkileşimlerin en hızlı ve derin etkilerinin bu tür folklor metinlerinde görüleceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu nedenle bir anlatıdan yola çıkılarak ortaya konulacak yargının, ait olduğu toplumun farklı yaratmalarıyla –somut ya da soyut- karşılaştırılması gerekmektedir ki bu durum işi zorlaştırmakta ve süreci uzatmaktadır.

Belirtmek gerekir ki bütün eksiklik ve kusurlarına rağmen arşivlerde saklanan bu metinler, çoğunluğu bir daha tespit edilmesi mümkün olmayan eşsiz değere sahip malzemelerdir. Bunları “ölü metinler” olarak görüp atıl bırakmak, büyük bir kayıp olacağı gibi ileride sahada yapılacak çalışmalarda elde edilecek verilerin “süreç” odaklı biçimde incelenmesi de bu metinler olmadan eksik kalacak ve tek yönlü olacaktır. Kaldı ki bu metinler; kendi içinde ya da Çuvaş kültürü veya bütün olarak Türk kültürü içinde çeşitli bağlamlarda yapılacak karşılaştırmalar ve bilimsel ölçeklerle teyit edilip yorumlanabilir niteliktedir.

Çalışmamızda Çuvaşların kültür verimleri bütün olarak değerlendirilmiş ve ortak bir karkasa ulaşılmaya çalışılmıştır. Yukarıda sıraladığımız bağlamlar da bu amaçla kullanılmıştır. Bununla birlikte sahada yapılacak gözlem ve incelemeler, belki de dikkatimizden kaçan ya da karanlıkta kalan birçok noktanın aydınlatılmasına imkân sağlayabilirdi. Ancak 2015 yılı Ekim ayının sonunda bu amaçlarla bölgeye yaptığımız seyahat, maalesef dönemin siyasi şartlarından dolayı çok kısa sürmüştür. Bir anda bozulan Türkiye-Rusya ilişkileri, Rusça ve Çuvaşça öğrenmek, Çuvaş kültürünü yakından tanımak amacıyla gittiğimiz Çuvaş özerk bölgesini yaklaşık 40 gün sonra hiç de hoş olmayan bir şekilde terketmek zorunda kalmamıza neden olmuştur. Dahası Rusya Federasyonu’na beş yıl boyunca girişimiz yasaklanmıştır.

2. Araştırma Konusu Üzerine Yapılan Çalışmalar

Çuvaşların tarihî kökeni hakkındaki teorilerden birisi, Hazar Türkleriyle aynı etnik kökene mensup ve onlarla kaynaşmış olan Suvarların (Artamanov 2008: 172) Kafkaslardan İdil boylarına gelip İdil Bulgar Devletinin önemli bir unsurunu teşkil etmekle birlikte İdil Bulgarlarının bir bölümünün aksine İslam'ı kabul etmeyip zamanla Çuvaş olarak anılmaya başladığı yönündedir. Böylece Çuvaşların tarihi, Karadeniz'in kuzeyi, Kafkaslar, Doğu Avrupa coğrafyaları ve Hun, Avar, Hazar, Bulgar Türklerinin tarihleri ile birlikte değerlendirilmiştir (Arık 2012: 22-26). Bu nedenle söz konusu coğrafyalar ve Türk boyları ile ilgili bilgi veren eserler, Çuvaşlarla ilgili çalışmalarda da kaynak olarak kabul edilmiş ve kültürel paralellikler sorgulanmıştır.

Bu bağlamda G. F. Yumart (2013: 212 [1994]), Yunan tarihçi Filofilakt Simokota'nın 628 yılında Hunların günlük yaşamlarından bahsederken "Türkler her şeyden çok ateşe, havaya ve suya saygı gösterirler, toprağa ilahiler söylerler." şeklindeki kaydını Çuvaşlar hakkındaki ilk bilgilerden saymıştır. Aynı şekilde A. B. Bulatov ve V. D. Dimitriyev (1962: 226-236), 10. yüzyıl Ermeni tarihçisi Kalankatli Moses'in (Moisey Kagankatvatsi) *Albanya Tarihi*² adlı eserinde verdiği bilgiler doğrultusunda Suvarlar ve Çuvaşların dinî inanışları ve gelenekleri arasındaki paralellik ve devamlılıkları tespit ederler. Böylece Çuvaşların kökenini de Suvarlara dayandırır. Bu çerçevede Suvarlar ve Çuvaşların Tanrı inanışlarının, kurban geleneklerinin, Çuvaşların kiremet adını verdikleri kurban sunulan kutsal mekânlar etrafında oluşmuş inanış ve uygulamaların benzerliklerin omurgasını oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Çuvaş folkloruyla ilgili bilgi veren en eski kaynaklardan birisi sayılan diğer bir eser, Arap seyyah İbn-i Fazlan'ın 10. yüzyılda İdil Bulgarlarının ülkesine yaptığı seyahate dair notlarının bulunduğu seyahatnamedir. Çuvaş folklorunda önemli bir yeri olan ve etrafında mit, efsane, masal gibi farklı anlatı türlerinin teşekkül ettiği *alp* (ulıp) tipiyle ilgili sayılabilecek ilk kayıt bu eserde bulunmaktadır. Fazlan, Çuvaşların ataları

² Ziya Bünyadov'un Rusça ve İngilizce nüshaları karşılaştırarak Azerbaycan Türkçesine çevirdiği söz konusu eser, Yusuf Gedikli tarafından Türkiye Türkçesine aktararak 2006 yılında Selenge Yayınları tarafından *Alban Tarihi-Son Hunlar/Hazarlar, Ermeniler/Terekemeler* adıyla basılmıştır. bk. Kalankatli Moses 2006.

olarak kabul ettikleri bu iri yapılı insanlar ile ilgili Bulgar hükümdarından duyduklarını nakletmekte ve onun iskeletini gördüğünü bildirmektedir. (Şeşen 1995: 47-68).

12. yüzyılda İdil Bulgarlarının başkenti Bulgar'a seyahat eden diğer bir Arap seyyah Ebu Hamid el-Gıranâtî, burada çok uzun boylu bir insan gördüğünü bildirmektedir. Gıranâtî'nin aktardıklarına göre bir fili bile öldürebilecek kadar güçlü olan Danka adındaki bu kişi, Bulgar hükümdarı tarafından himaye edilmekte, savaflara katılmakta ve halk tarafından sevilmektedir (Şeşen 2001: 181-182). Çuvaş alp anlatmalarına uygunluk gösteren bu bilgiler, Çuvaş efsaneleriyle ilgili ilk kayıtlardan sayılabilir.

Araştırma konusuyla ilgili çalışmalar, aşağıda Rusya, Macaristan ve Türkiye'de yapılan çalışmalar başlıkları altında değerlendirilecektir.

2.1. Rusya'da Yapılan Çalışmalar

Çuvaşlar dili, dini, tarihi, kültürü vd. üzerine doğal olarak en fazla çalışma Rusya'da yapılmıştır. Bu çalışmalar, her dönemin kendi siyasi şartları içerisinde amaç ve yöntem bakımından bir takım farklılıklar göstermektedir. Rusya'da yapılan çalışmaları bu nedenle, Çarlık Rusyası, Sovyet dönemi ve Rusya Federasyonu dönemi olmak üzere üç başlık altında, mümkün olduğunca kendine özgü nitelikleri vurgulanarak değerlendirilecektir.

2.1.1. Çarlık Rusyası Dönemi

Çuvaşlar hakkında ilk etnografik makalelerin yazarı olan Kapiton Milk'oviç'in kayıtları, mit ve efsane araştırmaları için son derece önemlidir. İlk defa 1827 yılında *Severnıy Arhiv* adlı dergide *O Çuvaşah* [Çuvaşlar Hakkında] başlığıyla yayımlanan yazı serisi (Mil'koviç 1827) daha sonra V. K. Magnitskiy ve N. V. Nikol'skiy tarafından da yayımlanmıştır (bk. Mil'koviç 1888; Mil'koviç 1906; Nikol'skiy 1906, 2008). Mil'koviç'in 1783 yılındaki notlarına dayanan bu yazılarda Çuvaşların yaşayış biçimleri ve dinî inanışları hakkında detaylı bilgilere yer verilmiştir. Mil'koviç'in kayıtlarının bizim açımızdan en önemli yönü, ilk defa Çuvaş folklor metinlerine yer vermiş olmasıdır. Bunlar arasında dünyanın ve insanın

yaratılışı, Tanrı ve yardımcıları, dillerin ortaya çıkışı, toplumsal sınıfların oluşması gibi konuları işleyen mit ve efsane türünde anlatılar bulunmaktadır.

G. F. Miller'in 1791 yılında yayımlanan *Opisaniye jivuščih v Kazanskoy gubernii yazıçeskih narodov, yako to Çeremis, Çuvaş i Votyakov* [Kazan Bölgesindeki Mari, Çuvaş ve Udmurt Gibi Pagan Halkların Yaşayışlarının Tasviri] başlıklı eseri, Çuvaşlar hakkında etnografik bilgiler sunması bakımından önemlidir. Eserde İdil-Ural bölgesinin söz konusu halklarının; yerleşim, yemek kültürü, geçim kaynakları, giyim-kuşam, dil, sanat, tanrılar, ritüeller, gelenekler, dinî inanışlar ve söz varlığı gibi konularda karşılaştırmalı tasvirlerin bulunduğu sekiz bölüm yer almaktadır (Miller 1791). Araştırmacının, Çuvaşlarda dinî düşünce ve yaşayışları, ritüelleri hakkında verdiği bilgiler Çuvaş mit ve efsane araştırmaları için önemlidir.

19. yüzyılın ilk yarısında Çuvaş folkloruyla ilgili derleme ve inceleme çalışmalarında iki farklı eğilimin olduğu görülmektedir. Birinci grupta Hristiyan din adamı ve misyonerlerin çalışmaları, ikinci grupta ise mitolojik ve romantik bakış açısına sahip diğer araştırmacıların çalışmaları yer almaktadır. Birinci gruptakilerin temelinde misyonerlik amaçları olduğu için Çuvaş folkloru doğrudan inceleme konusu olamamıştır. Folklor ürünleri, Çuvaşların dinî inanışlarını ortaya koymak için resmî din anlayışı göz önünde bulundurularak incelenmiştir (Rodionov-Yenderov 2004: 32-33). Bu çalışmalarda “yüce öğretilerle aydınlatılmaya muhtaç pagan topluluklar” arasında görülen Çuvaşların geleneksel dinleri ve mitolojileri tasvir edilmiştir. İkinci grupta yer alan Çıvaş Hiveti, A. A. Fuks, A. İ. Artem'yev, V. A. Sbojev gibi araştırmacılar ise Çuvaş folklorunun çeşitli türlerini ortaya koymuş, sözlü geleneğin geleneksel kültürdeki ve Çuvaş tarihindeki yerini göstermeye çalışmışlardır (Rodionov-Yenderov 2004: 35).

19. yüzyılın ilk yarısına ait Çuvaşlar hakkında bilgilere yer verilen bir kaynak, Rus kadın şair A. A. Fuks'un 1833-1834 yılları arasında gerçekleştirdiği Çeboksarı gezisindeki gözlemlerine dayanan eseridir. Söz konusu gezi notları, bir takım ekleme ve yorumlarla 1840 yılında *Zapiski o çuvaşah i çeremisah Kazanskoy gubernii* [Kazan İlinin Çuvaş ve Marileri Hakkında Notlar] adı ile kitaplaştırılmıştır. Çuvaş dili üzerinde Rusçanın değil Tatarcanın etkisinin hâkim olduğu, Çuvaşlar

arasında Hristiyanlığın henüz yeni yaygınlaşmaya başladığı bir dönemde kaleme alındığı içerisinde barındırdığı dil malzemesinden de anlaşılabilir eserde (Güzel 2018: 720) Çuvaşların gündelik hayatları, yerleşim yerleri, dinî inanış ve uygulamaları, dilleri, kutsal mekânları ve kurban gelenekleri gibi konularda bilgiler bulunmaktadır (Bk. Fuks 1840).

Hristiyan din adamı V. P. Vişnevskiy'in "...yeni vaftiz edilmiş, Çuvaş batıl inanışlarının anlamsızlığını görmüş, kutsal kiliseye yönelmiş ve eski inanışlarının gizemlerini saklama gereği duymayan birkaç Çuvaş..." ile mülakatlarına dayanan *O religioznih poveryah Çuvaş* [Çuvaşların Dinî İnanışları Hakkında] başlıklı yazısı 1846 yılında yayımlanır. Daha önceki seyahat notları tarzındaki bilgilerden farklı olarak burada Vişnevskiy, Çuvaşların dinî inanışları hakkında sistematik bilgiler aktarır. İyiliğin kaynağı olan Tanrı ve ona yardımcı olan ikincil varlıklar ile kötülüğün kaynağı olan *kiremet* ve hastalıklara neden olan diğer şeytani varlıklar, Vişnevskiy'in ortaya koyduğu dinî sistemin temelini oluşturur. Ek olarak Tanrıya ve kiremet ruhlarına edilen dualardan örnekler, hangi güce hangi kurbanların sunulacağına dair bilgiler, ölüm etrafında oluşan inanış ve uygulamalar da bu yazıda tasvir edilmiştir.

Bu dönemlerde Kazan'da *Kazanskiye gubernskiye vedomosti* [Kazan İli Gazetesi] adında bir yayın çıkmaya başlamıştır. Çuvaş halk edebiyatı araştırmaları açısından önem bir yeri bulunan bu yayının organında ilk Çuvaş etnograf Spiridon Mihayloviç Mihaylov'un birçok makalesi yayımlanır. Bunlar arasında, Çuvaşların inanış ve yaşayış biçimlerini konu edinen *Predaniya çuvaş* [Çuvaş Anlatıları] (1852) ve *Kratkoe etnografiçeskiye opisaniye çuvaş* [Çuvaşların Kısa Etnografik Tasviri] (1853) adlı iki makaleyi anmak gerekir. Ayrıca Mihaylov'un Çuvaş masalları, şarkıları, bilmeceleri, düğün gelenekleri, atasözleri gibi birçok konuda makaleleri ve metin neşirleri bulunmaktadır.³ Bu bağlamda Çuvaş halk edebiyatı ürünleri üzerinde doğrudan yoğunlaşan ilk ismin S. M. Mihaylov olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle *Predaniya Çuvaş* başlıklı makale, daha sonraları *İstori halapşem* [Tarih Halapları] olarak adlandırılacak olan sözlü tarihle ilgili efsaneleri incelemektedir.

³ C. M. Mihaylov'un bütün çalışmaları bir araya toplanmıştır. bk. Dimitriyev 2004.

Çuvaşlar hakkında ilk defa bilimsel bir monografi hazırlayan bilim adamı V. A. Sboyev'dir. Onun Çuvaşlarla ilgili olarak *Kazanskih gubernskih vedomostyah* [Kazan İl Gazetesi]'ta 1840-1850 yılları arasında *Zametki o Çuvasah* [Çuvaşlar Üzerine Notlar] başlığıyla çıkan yazıları, 1856 yılında ayrı bir kitap halinde *İssledovaniya ob inorodtsah Kazanskoy gubernii Zametki o Çuvasah*. [Kazan İlindeki Gayri Ruslar Hakkında Araştırmalar. Çuvaşlar Üzerine Notlar.] adıyla, 1865 yılında ise *Çuvaşi v bitovom, istoričeskom i religioznom otnoşeniyah* [Çuvaşların Yaşamları, Tarihleri ve Dinî İlişkileri] adıyla yayımlanmıştır. 13 bölümün yer aldığı kitapta Çuvaşların dinî inanışları, törenleri, düğün adetleri, ölümle ilgili inanış ve uygulamaları, sözlü kültür ürünleri ve dil özellikleri ele alınmıştır. Bu anlamda eser; dil, folklor, mitoloji, din, antropoloji ve sosyoloji gibi sosyal bilimlerin birçok alanına temas etmektedir. Sboyev, Çuvaşların tazim ettikleri Tanrı ve onun yardımcılarını iyi ve kötü tanrılar olarak ikiye ayırdıktan sonra yeryüzünde ve gökte bulunduğu inanılan iyi tanrılar kitabının yedinci bölümünde, kötü tanrılar ise sekizinci bölümünde sıralamış, bu kutsal güçlere dair inanışlara yer vermiştir. Dokuzuncu bölümde ise Çuvaşların kozmogonik inanışlarını değerlendirmiştir (Sboyev 1856). Söz konusu bu bölümler, Çuvaş mit ve efsanelerinin değerlendirilmesinde bilhassa önemlidir.

1869 yılında T. A. Zemlyanitskiy, *Legendı çuvaş o Keremeti* [Kiremetler Hakkındaki Çuvaş Efsaneleri] başlığıyla bir yazı yayımlar. *İzvestiya po Kazansko yeparhi* dergisinde yayımlanan yazıda Hristiyan din adamı, o güne kadar Çuvaşların kutsal mekânları olan kiremetler hakkında kökenle ilgili sadece birkaç makale olduğunu ifade ederek bu konuda kendi derlediği iki efsaneyi nakleder. Aynı dergide 1909 yılında yayımladığı *Çuvaşi. Nekotoriye istoričeskiye dannıye o çuvaşah voobşçe i v çastnosti Koz'modem'yanskogo uyezda v svyazi s voprosom o hristianskom prosveşçenii ih* [Çuvaşlar. Genel ve Koz'modem'yanskiy İli Özelinde Hristiyan Aydınlanması Konusu Bağlamında Çuvaşlar Hakkında Bazı Tarihi Bilgiler] makalesinde de Çuvaşların bir kısmının Hristiyanlığı kabul ederken diğer kısmının neden geleneksel dinlerine bağlı kaldıklarını açıklayan bir efsane metnine yer verir.

Çuvaş dili ve etnografisi çalışmalarında önemli yeri olan diğer bir isim N. İ. Zolotnitskiy'dir. Onun çalışmaları arasında konumuzla da ilgili olması bakımından

1875 yılında yayımlanan *Kornevoy çuvaşsko-ruskiy slovar, sravnenniy s yazıkami i nareçiyami raznih narodov tyurskogo, finskogo i drugih plemen* [Çuvaşça-Rusça Kök Sözlere Sözlüğü, Farklı Türk ve Fin Halkları ile Diğer Kabilelerin Dilleri ve Lehçeleriyle Karşılaştırmalı] adlı sözlüğünü anmak yerinde olacaktır. Eser etimolojik bir sözlük niteliği taşımasının yanı sıra Çuvaşların tanrı ve kutsal güçlerle ilgili inanış ve anlatılarına, dua ve büyü sözleri metinlerine, yumış adı verilen büyücü/hekimler hakkında bilgilere ve çeşitli inanışlara yer vermektedir.

19. yüzyılın son çeyreğinde Çuvaşların dinî inanış ve yaşayışlarıyla ilgili bilgi veren bir diğer kaynak, Hristiyan din adamı Nikanor Kamenskiy'in (Nikifor Timofeyeviç Kamenskiy) *Sovremenniye ostatki yazıçeskih obryadov i religioznih verovaniy u çuvaş* [Çuvaşların Pagan Törenleri ve Dinî İnanışlarının Modern Kalıntıları] adını taşıyan 1879 tarihli yazısıdır. 1878 ve 1879 tarihlerinde *İzvestiya po Kazanskoy Yeparhii* dergisinde farklı sayılarda yayımlanan yazı dizisi, 1879 yılında ayrıca basılmıştır. Eserde Çuvaşların Tanrı ve kutsal güçleri; “ev tanrıları”, “hayvanlarla ilgili tanrılar”, “tarla, orman ve su ile ilgili tanrılar ya da ruhlar” başlıkları altında tasnif edildikten sonra Çuvaşların geleneksel dinlerinden ve Hristiyanlıktan gelen dinî törenleri açıklanmıştır.

Çuvaşların geleneksel dinleri ve yaşayış biçimleri hakkında önemli başvuru kaynaklarından birisi V. K. Magnitskiy'in *Materialı k ob'yasnenuyu staroy Çuvaşskoy veri* [Eski Çuvaş İnanışlarını Açıklamaya Dair Materyaller] (1881) adlı eseridir. Magnitskiy bu eserinde Çuvaşlardaki *kiremet* olgusunu, *yumiş* adı verilen Çuvaş kamlarını, Çuvaşların; dinî törenlerini, ölümle ilgili gelenek ve inanışlarını, hastalıklar ve bunların sağaltılmasına yönelik pratikler ve büyü sözlerini, çeşitli anma törenlerini, eğlence ve diğer sosyal nitelikli kurumlarını, doğum ve çocuklarla ilgili inanış ve uygulamalarını değerlendirmektedir. Çuvaşların dinî yaşamlarının yanında sosyal yaşamlarının da tasvir edildiği eserde mit ve efsane gibi anlatı türleri ile inanış ve ritüeller temel alınmaktadır.

Çuvaş folkloru, mitolojisi ve geleneksel dini konusunda hem derleme hem de inceleme düzeyinde katkı sağlayan isimlerden birisi de A. V. Rekeyev'dir. Öğretmen ve Hristiyan din adamı vasıflarını da taşıyan bu Çuvaş araştırmacının *İzvestiya po*

Kazanskoy yeparhii dergisinde seri hâlinde yayımlanan *Îz çuvaşskih predaniy i verovaniy* (1896a, 1896b, 1896c, 1897) [Çuvaş Anlatıları ve İnanışlarından] ve *Razniye çuvaşskiye moleniya* (1898) [Farklı Çuvaş Duaları] adlı makaleleri oldukça önemlidir. Seri hâlinde yayımlanan ilk makalenin birinci bölümünde dünyanın oluşumuna, ikinci ve üçüncü bölümünde tanrı ve diğer kutsal güçlerle ilgili inanış ve anlatılara; dördüncü bölümünde ise büyücülerle halk hekimlerine, kurban sunumu ve dualarına yer verilmiştir. Diğer makalede ise farklı tören uygulamalarındaki dualar incelenmiştir.

Dilbilim, etnografi, folklor ve tarih alanlarında çalışmaları olan Çuvaş araştırmacı N. V. Nikol'skiy'nin *Kratkiy konspekt po etnografii çuvaş* [Çuvaş Etnografyasının Kısa Özeti] (1908), *Etnofrafiçeskiye zametki o çuvaşah Koz'modem'yanskogo uyezda Kazanskoy gubernii* [Kazan İli, Koz'modem'yansk Bölgesi Çuvaşları Hakkında Etnografik Notlar] (1911), *Kratkiy kurs etnografii çuvaş* [Çuvaş Etnografyası Üzerine Kısa Bir Ders] (1928) başlıklı çalışmalarında Çuvaşların maddi ve manevi kültür ürünleri üzerinde durulmuş, derlenmiş halk edebiyatı ürünlerine yer verilmiştir.

Rus bilim adamı N. İ. Aşmarin, Çuvaş dilinin bilimsel düzeyde araştırılması konusunda öncü ve kurucu bir paya sahip olmakla birlikte Çuvaş folkloru araştırmaları açısından da son derece önemli bir kişidir. Çuvaş halk şarkıları ve şiirleri konusundaki çalışmalarını bir kenara bırakırsak konumuz açısından önemine binaen bahsetmemiz gereken eser, Aşmarin'in 1923 yılında Ulyanovsk'ta verdiği Çuvaş folkloru derslerinin el yazması notlarının bir araya getirilmesiyle meydana gelmiş olan *Vvedeniye v kurs çuvaşskoy narodnoy slovesnosti* [Çuvaş Halk Edebiyatı Derslerine Giriş] başlıklı yazısıdır.⁴ Aşmarin bu yazıda Çuvaş dualarını ve bu dualarda adı geçen Çuvaş tanrısı ve kutsal ruhlarını incelemektedir. Ayrıca onun 17 ciltlik *Çıvaş simahisen kineki* [Çuvaş Sözlerinin Kitabı] (1928, 1929a, 1929b, 1929c, 1930, 1934a, 1934b, 1935a, 1935b, 1936a, 1936b, 1937a, 1937b, 1937c, 1941a, 1941b, 1950) adlı sözlüğü, Çuvaş dili ve kültürü ile ilgili araştırmalar için bir hazine niteliğindedir.

⁴ Söz konusu yazı, 1982 yılında *Çuvaşskiy fol'klor. Spetsifikatsi janrov. Sbornik Statey*. Çeboksarı: ÇNİİ adlı eserde yayımlanmıştır. "Çuvaş Halk Kültürü Derslerine Giriş" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. bk. Aşmarin 2006.

Çuvaşça madde başlarının Rusça karşılıklarının verildiği eserde sayısız anlatı, atasözü, deyiş örnek olarak verilmiştir.

G. İ. Komissarov, 1911 yılında “Çuvaşi Kazanskago zavol’jya”⁵ [İdil Ötesi Kazan Çuvaşları] başlıklı uzun makalesinde Çuvaşların kökeni konusunu, tarihini; dinî, dünyevi ve toplumsal yaşamlarını incelemekle birlikte halk şarkılarını da ele almıştır. Çuvaşların geleneksel dinlerini ele aldığı bölüm, mit ve efsanelerin anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

2.1.2. Sovyet Dönemi

1920 yılında Çuvaş otonom bölgesinin kurulmasıyla Çuvaş yazar ve gazeteciler birliği, Çuvaş yayınevi gibi kurumlar tesis edilmiş ve bu kurumlarla birlikte Çuvaş folklorunun derlenmesi ve incelenmesi çalışmaları hız kazanmıştır. Bu derleme, neşir ve inceleme işlerine tarihçiler, folklor araştırmacıları, etnograflar, kompozitörler, yazarlar ve şairler katılmıştır (Rodionov-Yenderov 2004: 210).

N. V. Nikol’skiy’nin araştırmaları bu yıllarda da devam etmiştir. Onun 1920 yılında yayımlanan *Tvorçestvo çuvaş* [Çuvaş Halk Yaratıcılığı] (1921) başlıklı makalesi, Çuvaş halk edebiyatının masal, efsane, atasözü ve bilmece türleri üzerinde durmaktadır. Nikol’skiy’in bu makalede Ru. *predaniye* [hikâye, anlatı] başlığı altında ele aldığı tür, milli tarihle ilgili anlatılardır. Nikol’skiy bu türün daha çok sözlü tarihle ilgisi üzerinde durmakla birlikte eski Çuvaş inanışları, el sanatları, Hristiyanlık vs. gibi temaları da işleyebildiğine değinmektedir (Nicol’skiy 1920: 75-77). Daha sonraları Çuvaşça *İstori halapisem* [Tarih Halapları] diye adlandırılacak olan bu metinler efsane niteliği taşımaktadır.

Çuvaş folklorunda uzun soluklu ve epik karakterde herhangi bir destan olmayışı, Çuvaşların ilgisinin alp anlatmalarına yönelmesine neden olmuş, Finlerin Kalevala destanı gibi halk edebiyatı metinlerini kullanarak milli bir destan oluşturma fikri Çuvaş şair ve araştırmacılarını uzun bir süre meşgul etmiştir. Stepan Laşman’ın (1924) *Yuri-sivisene, halapsene puhsa yırkesele poema şırma may pul’-şi?* [Şarkı-Şiirleri, Halapları Derleyip Düzenleyerek Manzume Yazmak Mümkün mü?] başlıklı

⁵ Adı geçen makale ve Komissarov’un diğer çalışmaları 1999 yılında bir araya getirilerek kitaplaştırılmıştır. bk. Kondratyev 1999.

makalesinde bu konu tartışılmıştır. Semen Elker ise 1927 yılında alplarla ilgili anlatıları düzenleyip şiirleştirerek *Ulîp* [Alp] adıyla yayımlamıştır. Daha sonraki yıllarda da aynı düşünceyle birçok edebiyat metni meydana getirilmiştir. Bu metinlerin kaynağı Çuvaşların milli ruhunun yansıtıldığı düşünülen masal ve efsane karakterli kısa anlatılardır. Örneğin *Ulîp tîprisem* [alt toprakları] adı verilen tepelerin, alpların ayaklarındaki toprağı silkmesiyle meydana geldiğini veya göğün/gök kubbenin eskiden insan boyu yükseklikteyken alpların itmesiyle bugünkü yerine geldiğini anlatan metinler gibi mit, masal niteliği taşıyan metinler milli bir destan meydana getirmek için kullanılmıştır.

1930 yılında Şupaşkar'da (Çeboksarı) bilim ve araştırma enstitüsünün kurulmasıyla Çuvaş folklor araştırmaları farklı bir ivme kazanır. Enstitü her yıl Çuvaş folkloru ve etnografisi ile ilgili derleme yapmak üzere bilimsel araştırma gezileri düzenlemiştir (Rodionov-Yenderov 2004: 211-212).

1950-1960 yılları arasında folklor malzemelerinin incelenmesi ön plana çıkmıştır. Çuvaşların tarihi, kökeni, yaşayış biçimleri, gelenek-görenekleri, dinleri üzerine yapılan çalışmalarda folklor metinlerinden faydalanılmıştır. Aynı dönemde bu metinler üzerinden edebiyat ve folklor araştırmalarına yönelik kuramsal eserler de kaleme alınmıştır.

P. V. Denisov'un 1959 yılında yayımlanan *Religiozniye verovaniya çuvaş* [Çuvaşların Dinî İnanışları] adlı kitabı da mit ve efsane metinlerinden çokça faydalanılarak meydana getirilmiş bir eserdir. Dönemin siyasi şartlarına uygun bir bakış açısıyla Çuvaşların geleneksel inanışlarının tarihsel gelişiminin ve Çuvaşların Hristiyanlaştırılmasının konu edildiği eser sunduğu materyaller bakımından oldukça önemlidir. Denisov, 1969 yılında yayımlanan *Etnokul'turniye paralleli dunayskih bolgar i çuvaşey* [Tuna Bulgarları ve Çuvaşların Etnokültürel Paralellikleri] adlı eserinde de maddi kültür öğelerinin yanı sıra sözlü kültür ürünleri, dinî inanışlar, dil, gelenek ve yer adları bağlamında Çuvaşlarla Tuna Bulgarları arasında karşılaştırmalar yapmıştır.

G. T. Timofeyev'in Tataristan'ın Pıva rayonuna bağlı Elşel civarındaki dokuz köydeki⁶ Çuvaşlarla dair 1898-1903 yılları arasında öğretmenlik yaparken yazdığı düşünülen (Rodionov-Yenderov 2004: 51) etnografik kitabı ilk defa 1972 yılında *Tihir'yal. Sıve tırşşınçı çıvaşsem*. [Dokuz Köy. Sıve Boyundaki Çuvaşlar] adıyla yayımlanabilmiştir. İkinci baskısı ise 2002 yılında gerçekleştirilmiştir.⁷ Çuvaşların inanışları, halk edebiyatı örnekleri, giyim-kuşamları, törenleri vb. çok geniş bir yelpazede geniş ve ayrıntılı materyaller sunan eserde *Halapsem* başlığı altında mit, masal, efsane türünde metinler de yer almaktadır.

Asıl odak noktasını geleneksel halk sanatları oluşturmakla birlikte, A. A. Trofimov'un kayda değer nitelikteki çalışmaları Çuvaş mitolojisiyle, daha özel anlamda mit ve efsane araştırmalarıyla ilgilidir. Bu bağlamda onun; *Kozmogoniçeskiye predtavleniya drevnih çuvaşey i otrajeniye ih v ornamente vışivki* [Eski Çuvaşların Kozmogonik Tasavvurları ve Onların Nakış Süslemelerindeki Yansımaları] (2005a [1976]), *Antropomorfizatsiya modeli mira i narodniy jenskiy kostyum çuvaşey* [Dünya Modelinin Antropomorfizasyonu ve Çuvaşların Milli Kadın Kostümleri] (2005b [1979]), *Drevniy yazık çuvaşskogo ornamenta* [Çuvaş Eski Süsleme Dili] (2005c [1985]) başlıklı yazıları Çuvaşların geleneksel süsleme sanatlarını mitolojik tasarımlara dayalı olarak incelemektedir.

1973 yılında *Çuvaşskiye skazaniya ob alpah* [Alplara Dair Çuvaş Anlatıları] adlı makalesinde İ. İ. Odyukov, alp anlatmalarını müstakil olarak ele alır ve bu anlatmaların Bulgar Devleti zamanında çeşitli Türk boylarının etkisiyle oluştuğu görüşünü ileri sürer. 1975 yılında aynı araştırmacı, *Ulip. Çıvaş Halih Halapışem* [Alp. Çuvaş Halk Halapları] adlı eserinde alplarla ilgili masal ve efsane türünde 23 metne yer verir. 1984 yılında ise *Avalhi tata Atilşi pılharsem şinçen kalakan istori halapışem. (1-15 imirsem)* [Eski ve İdil Boyundaki Bulgarlar Hakkında Anlatılan Tarih Halapları. (1.-15. Yüzyıllar)] yine sözlü tarih kategorisinde değerlendirebileceğimiz efsane metinlerine yer vermiştir.

⁶ *Tihir'yal* birebir “dokuz köy” anlamına gelmekle birlikte zamanla bir bölgenin adı hâline gelmiş ve dönemlere göre köy sayısında artış ya da azalma görülmüştür.

⁷ Timofeyev'in bu eserine dayalı olarak 20. yüzyılın başında Çuvaşların genel durumu hakkında Türkiye'de yapılan bir değerlendirme için bk. Arıkan 2014.

R. G. Ahmet'yanov'un *Obşaya leksika duhovnoy kul'turi narodov srednego povol'jya* [Orta İdil Bölgesi Halklarının Manevi Kültürünün Genel Söz Varlığı] (1981) adlı eseri, İdil-Ural bölgesi halklarıyla ilgili yapılacak çalışmalar için önemli bir başvuru kaynağıdır. Eserde, söz konusu bölgede yüzyıllarca birbirleriyle yoğun etkileşimde bulunmuş olan Çuvaş, Tatar ve Başkurt Türkleriyle birlikte Mari ve Udmurt olarak adlandırılan Fin-Ugor halklarının mitoloji, folklor, etik, estetik ve kişi adlarıyla ilgili söz varlıkları karşılaştırmalı olarak analiz edilmektedir.

1982 yılında V. G. Rodionov, *Voprosi janrovoy klassifikatsii çuvaşskogo fol'klora* [Çuvaş Folklorunun Türlerinin Tasnifi Meselesi] başlıklı makalesini yayımlar. Dünyada folklor çalışmalarının en tartışmalı konularının başında gelen tür meselesinin Çuvaş folkloru açısından ilk kez müstakil ve kapsamlı bir şekilde ele alındığı çalışma olan bu makalede önce Çuvaş folkloru tarihsel bir zemine –feodalizm dönemi, kapitalizm dönemi ve sosyalizm dönemi- yerleştirilir ve ardından lirik şiir, epik şiir ve halk nesri olmak üzere folklor ürünleri üç grupta tasnif edilir. Rodionov, halk nesri başlığı altında “yumah” ve “halap” terimlerini inceler ve halk nesri içinde değerlendirdiği ürünleri tasnife tabi tutar.

V. D. Dimitriyev'in 1983 yılında yayımlanan *Çuvaşskiye istoričeskiye predaniya* [Çuvaş Tarihî Anlatmaları] adlı eseri de sözlü tarih ve Çuvaş folklorunda kahramanlık konulu türlerin temelini oluşturan *alp* (Çuv. ulıp) anlatmaları açısından önemli bir çalışmadır. Eserde, Çuvaşların Bulgar Devleti ve Kazan Hanlığı dönemlerindeki yaşamları ve mücadeleleri ile 16. yüzyılda “Rus Devleti'ne gönüllü olarak katılmaları” süreci, efsane metinleri ve tarihî gerçeklikler karşılaştırılarak incelenir. 1993 yılında yayımlanan eserin genişletilmiş hâlinde bunlara ek olarak 16.-19. yüzyıllar arasında Çuvaş yurdunda şehirlerin, köylerin ve yeni yerleşim yerlerin kurulması, tarımın gelişmesi, sosyal olaylar ve Çuvaşların durumu gibi konular aynı şekilde ele alınır.

Çuvaş folklor ürünlerinin kayda geçirildiği çeşitli kitap, makale ve arşiv malzemelerinden faydalanılarak hazırlanan ve 1973 yılında ciltler hâlinde

yayımlanmaya başlayan *Çıvaş Halih Sımahlıhı* [Çuvaş Halk Edebiyatı] serisinin⁸ 1987 yılında yayımlanan altıncı cildinin *Mifsempe halapsem* [Mitler ve Halaplar] alt başlıklı ikinci kitabı mit ve efsane metinlerine ayrılmıştır. “Mifsem” [mitler], “Ulíp Halapısem” [Alp Halapları] ve “İstori Halapısem” [Tarih Halapları] şeklinde tür bakımından üç grupta toplanan toplam 619 metnin yer aldığı kitapta tür ve şekil konusundaki belirsizliğin devam ettiği görülmektedir. “Halaplar” başlığı altında efsanenin yanında masal metinlerinin de bulunduğu görülürken herhangi bir kategoriye dâhil etmenin mümkün olmadığı çeşitli inanış, uygulama veya ritüellerin tasvir edildiği metinlerin de mit veya halap olarak değerlendirildiği görülmektedir.

2.1.3. Rusya Federasyonu Dönemi

Efsane metinlerinin de yer aldığı, alp anlatılarıyla ilgili ilk kapsamlı metin neşri 1993 yılında G. F. Yumart tarafından yapılmıştır. O güne kadar kayda geçen alp anlatılarını bir araya toplayan *Ulíp halapısem* [Alp Halapları] (1993) adlı kitapta farklı türlerdeki metinler, ayrıntılı künyeleriyle birlikte verilmiştir.

N. İ. Yegorov, 1995 yılında *Çuvaşskaya mifologiya* [Çuvaş Mitolojisi] başlıklı yazısında evrenin oluşumu, Çuvaş tanrısı ve yardımcıları, çeşitli kültür unsurlarının kökenine dair inanışları, dünyanın sonu hakkındaki tasarımları ve sayısal simgeciliği mit ve efsane metinleri temelinde ele alıp incelemektedir.

M. N. Yuhma 1996 yılında *Drevniye çuvaşskiye bogi i geroi (Legendı i mifi Drevney Çuvaşii)* [Eski Çuvaş Tanrıları ve Kahramanları (Eski Çuvaşların Efsaneleri ve Mitleri)] adlı kitabını yayımlamıştır. Eserde yer verilen anlatılar “Tanrılar Kitabı” ve “Kahramanlar” kitabı olarak iki başlık altında Rusçaya tercüme edilerek yayımlanmıştır. Herhangi bir inceleme bölümü olmayan eserde Çuvaş tanrısı ve diğer kutsal bütün güçlerle ilgili anlatılar “Tanrılar Kitabı” adı verilen bölümde, çeşitli kültür mitleri ve etiyolojik anlatılarla alp ve diğer Çuvaş bahadırları hakkındaki anlatılar “Kahramanlar Kitabı” bölümünde yer almıştır.

⁸ Serinin 1973 yılında yayımlanan birinci ve 1976 yılında yayımlanan ikinci cildinde masallar, 1978 yılında yayımlanan üçüncü ve 1979 yılında yayımlanan dördüncü cildinde halk şarkıları; 1984 yılında yayımlanan beşinci cildinde atasözleri, deyimler ve bilmece, 1985 yılında yayımlanan altıncı cildin ilk kitabında çocuk folkloruyla ilgili metinler yer almıştır.

G. F. Yumart, 2003 yılında *Halih simahlıhı. Hrestomati* [Halk Edebiyatı. Antoloji] adlı eserinde Çuvaş folklorunun bütün türlerinden örneklerle yer vermiştir. Eserde *Tınçe halapısem* [Dünya ile İlgili Halaplar] başlığı altında mitlere, *Ulíp halapısem* [Alp Halapları] ve *Avallıh halapısem* [Tarih Halapları] başlıkları altında efsanelere yer verilmiştir. Her bölümün başında türle ilgili bilgilerin olduğu kısa bir bölüm bulunmaktadır.

2004 yılında V. G. Rodionov ve V. A. Yenderov'un, *Çıvaş halih simahlıhı. Lektsisen kursı* [Çuvaş Halk Edebiyatı. Ders Kitabı] adıyla Çuvaş filolojisi öğrencileri için çıkardıkları kitapta folklor metinlerinin derlenmesi ve incelenmesi tarihi ile tür konusunu ele almışlardır. Çuvaş halk edebiyatı ürünlerini; epik manzumeler, halk nesri, gelenek-göreneklerle ilgili manzumeler ve halk şarkıları olarak dört grupta değerlendirmişler, folklor ürünlerinin tasnifi konusunu tartışmışlardır.

Çuvaş folklor metinlerinin yeniden yayımlanması projesi kapsamında yayımlanmaya başlayan *Çuvaş Halih Pultarulıhı* [Çuvaş Halk Yaratıcılığı] serisinin ilk cildi *Mifsem Legendısem Halapsem* [Mitler, Efsaneler, Halaplar] (Sidorova vd. 2004) (MLH) adını taşımaktadır. Kitapta dünyanın yaratılışından başlayarak yukarı dünyadaki ve yeryüzündeki güçler, insanın yaratılışı ve kültürlenmesi, yeryüzündeki koruyucu ve bozguncu diğer olgular, dünyanın sonu ve öteki dünyayla ilgili mit, masal, efsane, memorat karakteri taşıyan ve herhangi bir olay örgüsü olmamakla birlikte inanış ve ritüellerle ilişkili 1505 metne yer verilmiştir. Anlatıların hacmi bir cümleden birkaç sayfaya kadar değişiklik gösterebilmektedir. Kitapta çeşitli kutsal güçlerle ilgili anlatıların mitik örnekleriyle birlikte sonraki süreçlerde kayda geçirilmiş olan masalsı ya da alaycı bir edayla anlatılmış eş metinlere de yer verilmiştir. Bu durum eserin Çuvaş kültürünü ve dünya görüşünü yansıtmaya bakımında önemini ortaya koymakla birlikte tür tartışmaları açısından durumu oldukça karmaşıktır. Kitapta birçok anlatının eş metni bulunmakla birlikte bütün eş metinler esere alınmamıştır. Kitabın sonunda metinlerin kim tarafından, nerede, ne zaman ve kimden derlendiği bilgilerine eş metinlerin künyeleriyle birlikte yer verilmiştir. Ayrıca kitapta mit ve efsanelerin derlenmesi ve araştırılması tarihi, tür, yapı ve dil özellikleri gibi konuların ele alındığı bir giriş bölümü de bulunmaktadır.

Çuvaş Halih Pultarulihī [Çuvaş Halk Yaratıcılığı] serisinin ikinci kitabı olan *Halih Eposī* [Halk Destanı] (Yumart-Trofimov 2004) adlı cilt, alplar hakkındaki anlatıları bir araya getiren en kapsamlı eserdir. Epik karakterdeki anlatıların yer aldığı eserde manzum ürünlere de yer verilmiştir. Mensur olanlar ise alplarla ilgili anlatılar olup mit, efsane ve masal kategorisinde değerlendirilebilecek ürünlerdir. Eserde künyeleriyle birlikte 301 alp anlatısına yer verilmiştir.

Çuvaş Halk Yaratıcılığı serisinin *İstori Halapışem* [Tarihî Halaplar] (Terent'yeva vd. 2007) adlı cildi de efsane metinlerinin gün ışığına çıkarıldığı diğer bir kaynaktır. Kitapta tarihî anlatılar adı verilen metinler; İdil Bulgar Devleti öncesi ve sonrası, Altın Orda dönemi, Kazan Hanlığı dönemi ve Rus hâkimiyeti dönemi olarak tarihî dönemlere ve soy, şehirler, kahramanlar, köyler, hükümdarlar, savaşlar gibi tematik gruplara ayrılarak verilmiştir. Daha önce *Mifsem Legendişem Halapsem* ve *Halih Eposī* ciltlerinde yayımlanmış olan tarihî anlatıların bu ciltte eş metinlerine yer verilmiş, bütün metinlerin künyeleri de kitabın sonuna eklenmiştir. Tarihî anlatılarla ilgili bu güne kadar yapılmış en kapsamlı metin neşri olan kitap, basılı ve arşivlerde saklanan basılı olmayan kaynaklara dayanmaktadır.

A. K. Salmin, 1990'ların ilk yıllarında başlayan dinî törenler ve dinî inanışlar ilişkisi bağlamında araştırmalarını 2007 yılında yayımlanan *Sistema religii çuvaşey* [Çuvaş Dinî Sistemi] adıyla yayımlanan kitabında halk dini temelinde sistemleştirir. Kitabın *Bayramlar ve Ritüeller Sistemi* adını taşıyan birinci kısmında bayramlar ve ritüeller katılımcı düzeyine göre (köy, ev ve bireysel) gruplandırılarak incelenir. *İnanış Sistemi* adını taşıyan ikinci bölümde ise tanrılar ve ruhlar, evren hakkındaki tasarımlar, kutsal zamanlar ele alınır.

Salmin, 2010 yılında yayımlanan *Traditsionniye obryadı i verovaniya çuvaşey* [Çuvaşların Geleneksel Törenleri ve İnanışları] adını taşıyan kitabında ritüeller ve inanışlar bağlamında kurban törenlerinde sunulan armağanlar (bitkisel kökenli kurbanlar, hayvansal kökenli kurbanlar, bitkisel-hayvansal kökenli kurbanlar, içkiler, nesnelere, insan kurbanı), kullanılan nesnelere (giysiler, kaplar, koşum takımları, el yapımı aksesuarlar, mobilyalar) ve Çuvaşların yaşadığı bölgede inanışlarla ritüelleri şekillendiren bitki örtüsü (flora) ve hayvan çeşitleri (fauna) incelenmektedir. Özellikle

son bölüm, Çuvaş folkloru açısından ilk kez müstakil olarak ele alınmış bir konudur. Çalışma bütün olarak Çuvaşların mitolojik tasarımlarını somut ve somut olmayan kültür varlıklarının yanı sıra kültür ekolojisini de gözeterek incelemesi bakımından son derece önemlidir.⁹

Efsane metinlerinin yayımlandığı diğer bir kaynak ise yine *Çuvaş Halk Yaratıcılığı* serisi içerisinde 2013 ve 2017 yıllarında o. N. Terent'yeva tarafından iki kitap olarak yayımlanan *Tavralih Halapışem* [Toponimik Halaplar] cildidir. Birinci kitapta dağ, orman, vadi, tarla, göl gibi doğal tabiat unsurlarının ve onların adlarının oluşumu ile doğal olmayan insan yapımı mekânlar hakkında meydana gelen anlatılara yer verilirken ikinci kitapta köylerin ve şehirlerin kurulması ve adlarının nereden geldiği ile ilgili sözlü kültür ürünleri ortaya konulmuştur. Arşiv malzemeleri ve basılı eserlerin yanı sıra daha önce basılan *İstori Halapışem* cildindeki bazı metinler de mekân ve tarih ilişkisi dolayısıyla bu kitaplarda tekrar yer almıştır. Kitaptaki metinlerle ilgili bir giriş bölümü ve en sonunda metinlerin künyeleri de diğer ciltlerde olduğu gibi eksik bırakılmamıştır.

Burada son olarak 2018 yılında yayımlanan ve *Çuvaşskaya mifologiya: Etnografiçeskiy spravoçnik* [Çuvaş Mitolojisi: Etnografik Rehber]¹⁰ adını taşıyan önemli bir çalışmaya değinmekte fayda görüyoruz. Editörlüğünü D. V. Yegorov, V. A. Yenderov, G. B. Matveyev ve G. A. Nikolayev'in birlikte yaptıkları ve on farklı yazarın katkılarıyla hazırlanan çalışma, Çuvaş mitolojisiyle ilgili bir el kitabı niteliğindedir. Mit, efsane, büyü ve dua metinleriyle ritüellerin temel alınarak hazırlandığı eser, geniş bir arşiv ve literatür taramasının sonucudur. Eserde Çuvaş mitolojisi araştırmalarının tanıtıldığı; Çuvaş “dinî-mitolojik dünya görüşünü”nün, Çuvaş “tanrıları”nın ve kutsal ruhlarının ve “sözlü kültür hatıralarındaki mitolojik konuların” genel olarak değerlendirildiği, bölümlerin ardından 200’den fazla madde başından oluşan ana bölüm gelmektedir. Bunun ardından bazı maddelerle ilgili bazı görsellere, Çuvaşça ve Rusçasıyla birlikte örnek metinlere yer verilmiştir. Eser, mit ve efsane araştırmaları için de önemli bir başvuru kaynağıdır.

⁹ Araştırmacının şu çalışmaları da mit ve efsane araştırmaları açısından önemlidir: Salmin 2009a, 2009b, 2011a, 2011b, 2012.

¹⁰ Bundan sonra ÇM olarak adlandırılacaktır.

2.2. Macaristan’da Yapılan Çalışmalar

Macar bilim adamı Gyula Mészáros, 1906-1907 yıllarında Çuvaşlar arasında yaşamış, bol miktarda halk edebiyatı materyali derlemiş ve Çuvaşların geleneksel dinlerini incelemiştir. Çuvaşlar arasından derlediği malzemelere ve gözlemlerine dayanan iki ciltlik eserinin ilki olan *Csuvas népköltési gyűjtemény. I. A csuvas ösvallás emlékei* [Çuvaş Halk Edebiyatı Derlemesi. I. Eski Çuvaş Dininin Hatıraları]¹¹ (1909) adlı eseri, Çarlık Rusya’sındaki sosyal ve siyasi ortamdan bağımsız olarak ortaya çıkmış olmakla bilhassa önemlidir. 2000 yılında *Pamyatniki Staroy Çuvaşskoy Verı* adıyla Yudit Dimitriyeva tarafından Rusçaya çevrilen eserde Çuvaş tanrısı ve kutsal ruhları, kurban gelenekleri, hayvanlar ve bitkilerle ilgili inanış ve uygulamalar, dinî ve sosyal tören ve eğlenceler, düğün gelenekleri gibi birçok konu ele alınmış; mit, efsane, memorat tarzı metinlere yer verilmiştir. Mészáros’un eserleri, Çuvaşlarla ilgili ortaya koyduğu zengin verilerin yanı sıra daha önceki ve daha sonraki tarihlerde Rusya’da yapılan çalışmalarda görülen eksik, yanlış veya yanlış önermelerin tespit edilebilmesi için karşılaştırma yapılabilme imkânı sunmasıdır.¹²

2.3. Türkiye’de Yapılan Çalışmalar

Türkiye’de Çuvaşlarla ilgili çalışmalar daha çok dil alanında yoğunlaşmış olsa da din, folklor ve edebiyat alanındaki çalışmaların da artmakta olduğu görülmektedir. Çuvaş mit ve efsaneleriyle ilgili Türkiye’deki çalışmaları kısaca özetlemekte fayda vardır.

Feyzi Ersoy’un 2000 tarihinde tamamlanan *Ulîp Halapışem Metni Esasında Çuvaşçada İsim* başlıklı tez çalışmasında G. F. Yumart’ın *Ulîp Halapışem* (1993) adlı eseri temel alınmıştır. Dilbilimsel bir çalışma olmakla birlikte Türkiye’de ilk defa

¹¹ Eserin ikinci cildi 1912 yılında *Csuvas népköltési gyűjtemény. II. Közmondások, találósmondások, dalok, mesék* [Çuvaş Halk Edebiyatı Derlemesi. II. Atasözleri, Bilmeceler, Türküler, Masallar] adıyla yayımlanmıştır.

¹² Böyle bir karşılaştırma Bülent Bayram tarafından, Mészáros’un yukarıdaki eserlerini yayımlamadan önce Macar Bilimler Akademisi’nde, yaptığı alan araştırmalarıyla ilgili olarak 1908 yılında *Csuvasok és tatárok között a Volga-vidéken* [İdil Çevresinde Çuvaşlar ve Tatarlar Arasında] başlıklı raporu temelinde yapılmış ve son derece önemli verilere ulaşılmıştır. Bk. Bayram 2015. Raporun yakın zamanda Türkçeye yapılmış bir çevirisi için bk. Mézsáros 2019.

Çuvaş alp anlatılarının ele alınması ve Türkiye Türkçesi karşılıklarının verilmiş olması bakımından konumuzla ilişkilidir.¹³

Durmuş Arık'ın *Çuvaşların Geleneksel Dinî İnanışları Üzerine Bir Araştırma* (2002) adını taşıyan doktora tezinde Çuvaşların geleneksel dinî inanışları ve uygulamaları ile bunların günümüze yansımalarını; Çuvaşların İslam'la irtibatını, Hıristiyanlaşma sürecini ve Hıristiyanlık anlayışını ortaya koyabilmek adına Çuvaşların geleneksel dinî inanış ve uygulamaları, törenleri, kutlamaları, bayramları, halk inanışları; İslam'ı kabulleri, İslam anlayışları ve İslam'ın geleneksel Çuvaş dinî inanışlarına etkileri; Çuvaşların Hıristiyanlıkla karşılaşmaları, onlara yönelik Rus politikaları ve bu politikalarda kullanılan metotlar, Çuvaşların Rus politikalarına karşı gösterdikleri tepkilerle Hıristiyanlık anlayışları incelenmiştir.¹⁴ Dolayısıyla Çuvaş mit ve efsanelerinin konusunu oluşturan birçok dinî inanış, çalışmada ele alınmıştır.

Kültür Bakanlığının yayımladığı *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*'nin 26. cildi Çuvaşlara ayrılmıştır. Bu eserde Metin Yılmaz (2003) tarafından hazırlanan Çuvaşların halk edebiyatına ayrılan bölümde "Mifsem/Efsaneler, Mitler" başlığı altında 102 metne, "Halapsem/Destanlar, Destansı Anlatılar" başlığı altında 85 alp anlatısına yer verilmiştir. Metinlerin Çuvaş Türkçesi ve Türkiye Türkçesi karşılıkları birlikte verilmiş olmakla birlikte künyeleri bulunmamaktadır.

Türkiye'de folklor disiplininden gelip de Çuvaş folkloru ve modern edebiyatı üzerinde doğrudan yoğunlaşan tek isim Bülent Bayram'dır. Bayram, *Çuvaş Halk Edebiyatında Alp Anlatmaları* (2006a), *Oğuz Epik Anlatmaları ve Çuvaş Alp Hikâyelerinde Kutsal Kurt ve Tepegöz* (2006b), *Çuvaş Alp Anlatmalarında Kahraman Üzerine Bir Araştırma* (2007) adını taşıyan bildiri ve makale düzeyindeki çalışmalarda Çuvaş alp anlatılarını çeşitli yönleriyle ele almıştır. Onun aynı konudaki en kapsamlı

¹³Söz konusu çalışmadaki metinler kısa bir inceleme bölümüyle birlikte daha sonra TDK tarafından yayımlanmıştır.

¹⁴Söz konusu çalışma, 2005 yılında *Hristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)* adıyla Andaç Yayınları, 2012 yılında yine aynı adla Berikan Yayınları tarafından kitaplaştırılmıştır. Büyük bir bölümü Çuvaşların geleneksel dinine ayrılan çalışma Türkiye'de yapılmış bu konudaki en kapsamlı araştırmadır. Aynı yazarın Çuvaşların Tanrı, ruhlar, kurban, ölüm ve yumşi (halk hekimi/büyücü) hakkındaki inanışlarını incelediği *Çuvaşların Dinî İnanışları Üzerine* (2007) başlıklı makalesi de konumuz açısından önemlidir.

çalışması, *Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (İnceleme-Metinler)* (2008) adını taşıyan doktora çalışmasıdır. Bu çalışma aynı zamanda Çuvaş folklorunu konu alan doktora düzeyinde Türkiye’deki ilk çalışmadır. Çalışmada söz konusu alp anlatmaları tür, şekil ve muhteva bakımından incelenmiş, incelenen metinler künyeleri ve Türkiye Türkçesi karşılıklarıyla birlikte verilmiştir.¹⁵

Muvaffak Duranlı, *Etiyolojik Efsanelerin Temel Özellikleri ve Çuvaş Türklerinin Buğday ve Ekmekle İlgili Etiyolojik Efsanesi* (2007) adlı bildirisinde ilk ekmeğin nasıl yapıldığına dair bir Çuvaş efsanesinin konu etmektedir.

Bülent Bayram’ın *Halk Kültüründen Modernizme Çuvaş Türklerinde Yupa* (2009) başlıklı makalesinde Çuvaş mitolojisinde önemli bir yeri olan mezar başı kaideleri etrafında oluşmuş inanış ve uygulamalar ele alınmaktadır. Yazarın, *Kontantin İvanov’un Narspi Manzumesinde Geleneksel Çuvaş İnançları* (2011) ve *Çuvaş Edebiyatında Folklor-Edebiyat İlişkisine Bir Örnek: Mihail Federov’un “Arşuri” Manzumesi ve Arşuriler* (2012c) başlıklı iki makalesi ise folklor ve edebiyat ilişkisi bağlamında Çuvaş geleneksel inanışlarını ele almaktadır. Araştırmacı, *Çuvaş Halk Edebiyatında Tür ve Şekil Adlandırmaları* (2014b) başlıklı bir başka makalesinde, Çuvaş halk edebiyatının içkin tür adlandırmalarını etimoloji, tanım, kapsam, tasnif, yaygınlık bağlamında art zamanlı ve eş zamanlı olarak ele alıp incelemektedir. Bunlar arasında “yumah” ve “halap” terimleri araştırma konumuzla doğrudan ilişkilidir. Bayram’ın *Çuvaş Edebiyatında ‘İstanbul Şehrinin Kuruluşu’ Manzumesi ve Onun Kaynakları Üzerine* (2012c) adını taşıyan makalesi ise modern edebiyat ürünü olmakla birlikte folklor malzemelerine –Çuvaş efsanelerine- dayandığı iddia edilen ve destan metinleri arasında yayımlanan telif bir eseri konu edinmektedir. Çalışmanın bizim açımızdan önemi, propaganda amaçlı ürünlerin halk kültürüne dayanmadığı hâlde halk edebiyatı neşirleri arasına girebildiğini, dolayısıyla buradan da tekrar sözlü kültür ortamına dönebileceğini, bu nedenle de araştırmacıların dikkatle olması gerektiğini ortaya koymasındır.

¹⁵ Söz konusu çalışma, *Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (Alplar)* adıyla kitaplaştırılmıştır. bk. Bayram 2010.

Çuvaş Halk Kültüründe Ziyaret Mekânı Olarak Kiremetler başlıklı bir başka çalışmada Bülent Bayram (2016b), Çuvaşların *kiremet* adını verdikleri kutsal mekânlar hakkındaki anlatı, inanış ve uygulamaları aktarmış, kiremetlerin; kökeni, geleneksel Türk düşüncesindeki yeri ve değişen sosyo-kültürel yapıya paralel olarak kazandıkları anlam ve işlevleri değerlendirmiştir.

Tarafımızdan kaleme alınan *Çuvaş Efsanelerinde Kozmogonik Bir Öge Olarak Pîlît* (2017) başlıklı yazıda, mit ve efsanelerinden metinlerinden yola çıkarak Çuvaşların gökyüzü/gök kubbe hakkındaki kozmogonik düşünce ve inanışları değerlendirilmiştir.

Bülent Bayram'ın Venera Falakhova ile birlikte kaleme aldığı *Tatarlar ve Çuvaşlar için Ortak Bir Ziyaret Yeri: Türk Padişahının Kızının Öldüğü Yer* (2018) bir makalede ise akraba ve komşu olan iki Türk boyu Çuvaşlar ve Tatarlar için kutsal kabul edilen bir mekân etrafında oluşmuş efsane, inanış ve uygulamalar değerlendirilmektedir.

“*uvaş Halk Anlatılarında Evin ve Ailenin Koruyucu Güçleri*” başlığı altında, *hırsurt*, *yırh* ve *iye* adı verilen güçler etrafında oluşmuş inanış ve anlatılar tarafımızca kaleme alınan bir yazıda (Yavuz 2019b) ele alınıp incelenmiştir.

Son olarak araştırma konumuzla doğrudan olmasa da dolaylı olarak ilgili sayabileceğimiz kaynaklar arasında 18. ve 19. yüzyılda yaşamış ve çeşitli vesilelerle Çuvaşları gözlemleme şansı bulmuş seyyahların gezi notları yer almaktadır. Bu notlar Çuvaşlarla ilgili en eski kayıtlardan olmanın yanı sıra, Çuvaşların karakterleri, dinî ve günlük yaşayışları, inanışları ve ritüelleri hakkında her zaman objektif olmasa da ideolojik ve siyasi etkilerden uzak şekilde bilgi vermektedirler. Bu bağlamda Türkiye’de Çuvaşlarla ilgili kayıtları inceleme konusu olan isimler; Adolph Erman (Güzel 2014), Johann Gottlieb Georgi (Güzel 2015), Aleksandra Andreyevna Fuks (Güzel 2018) ve Edward Tracy Turnerelli’dir (Arıkan 2017).

I. BÖLÜM

TÜR ÖZELLİKLERİ BAKIMINDAN ÇUVAŞ MİTLERİ VE EFSANELERİ

Bu bölümde, Çuvaşların incelememize konu olan anlatılarının türü meselesine geçmeden önce genel bir çerçeve ve referans noktası oluşturmak adına, folklor türleriyle ilgili olarak –mit ve efsane gibi gerçeklik ve inanışa dayalı türler temelinde- dünyada folklor türlerinin tanımı, tasnifi ve araştırılmasıyla ilgili yaklaşım ve bakış açıları değerlendirilecektir. Ardından Çuvaşların söz konusu folklor türleri; içkin adlandırmalar, tanım ve tasnifler, biçim, muhteva ve bağlam (metinlerin kendi iç bağlamı) özellikleri açısından sorgulanacaktır.

1.1. Tür Sorunu: Tanımlar ve Yaklaşımlar

“Efsane, bir hikâye ya da anlatıdır ki hiçbir şekilde bir hikâye ya da bir anlatı olmayabilir; yakın ya da uzak geçmişte kuruludur ki bu geçmiş uzak ya da anti-tarihî veya gerçekten geçmiş zaman bile olmayabilir; bazıları tarafından onun doğru olduğuna inanılır, bazıları tarafından yanlış, diğerleri tarafından ikisi de olduğuna, çoğu tarafından hiçbiri olmadığına inanılır.” (Georges 1971: 18). Bu ifadelerin sahibi olan Robert A. Georges, sadece birtakım iç kararsızlıklara bağlı olarak efsaneyi tanımlamanın zorluğunu vurgulamakla kalmamış, bu türle ilgili bazı ön kabullerin devamlı olarak tekrarlanmasının faydasızlığına da –birçok araştırmacının önemli katkılarını yadsımamakla birlikte- tepki göstermiştir. Yine 1971 yılında Linda Dégh ve Andrew Wázsonyi, bir takım kalıplaşmış tanımlara karşı çıkararak yeni bir efsane tanımı yapmışlardır: “Efsane, gerçeklik ve inanışla ilgili bir açıklamadır (statement).” (Dégh-Wázsonyi 1976: 119). Görüldüğü üzere efsanenin “tarihî” niteliği ve “gerçek olduğuna inanılması” zorunluluğu, hatta hikâye ya da anlatıma olarak kabul edilmesi durumu iki tanımda da dışlanmış. Mit konusunda da Robert A. Segal, 2004 yılında bu efsane tanımlarını çağrıştıran bir tanım ortaya koymuştur: “Mit, belirli bir şey hakkında bir hikâyedir... Belirli bir ihtiyacı karşılamak amacını taşır...” (Segal 2012: 14-15). Bu tanımda mitle ilgili genel kabullerin aksine ne kahramanlarının tanrılar olmasına, ne zamana ne de kutsallığa vurgu vardır. Mitin işlevi ise ucu açık bırakılmıştır. İleride bu üç araştırmacının da eleştirilerine ve çözüm önerilerine daha

geniş biçimde yer verilecektir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, bu üç yaklaşımın ortak noktası, folklor türlerini tanımlama konusunda –illa ki bir tanım yapmak gerekiyorsa- kavramsal bir esnekliğe duyulan ihtiyacı haykırmalarıdır. Mutlak ve keskin sınırlara sahip tanımlamalar, özellikle folklor türleri konusunda değişkenliklere, geçişkenliklere ve iç içeliklere –belki de daha önemlisi kültürel göreliliğe- pek müsamaha göstermemektedir. Sonuç olarak elimizdeki malzemeyle referans aldığımız tanımlar farklı dillerden konuşabilmektedir. Bu da çalışmanın çerçevesini etkileyebilmekte ve malzemenin analizini zorlaştırabilmektedir. Yukarıda verdiğimiz tanımlar, folklor türlerinin incelenmesinde daha geniş bir perspektife ve farklı bir yaklaşıma ihtiyacımız olduğunu vurgulamaktadır.

Folklor türlerinin kendi doğasından kaynaklanan belirsizliğin yanı sıra farklı yöntem, amaç ve bakış açılarına sahip araştırmacıların ortaya koyduğu önermeler de bir takım belirsizliklere sebep olmaktadır. Aslında her bir kuram ve yaklaşım ve bunlara dayalı olarak ortaya konulan tanımlar, kendi araştırma evreninde –çoğu zaman- tutarlı olmakla birlikte ortaya çıkan sonuçlar olguların farklı boyutlarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu sonuçlar çelişkili olmaktan ziyade birbirini tamamlayıcı nitelikte kabul edilebilir. Bu da bizi daha geniş bir zeminde –en azından tür konusunda- daha belirgin ve küçük bir ortak payda arayışına götürecektir.

Açıkkçası, bir folklor ürününü mutlak bir surette mit, masal, efsane vs. gibi bir etiket altına alma zorunluluğunu, Linda Dégh'in ifadesiyle onu “deli gömleğine sıgdırma”ya (1994: 246) çalışmak gibi bir çaba olarak gördüğümüzü belirtmek istiyoruz. Böyle bir yaklaşımın tür konusunu tamamen yadsıdığı elbette düşünülemez. Dégh'in vurgulamaya çalıştığı şey, folklor türlerinin tanımlama ve tasnifinin değil, bu türler vasıtasıyla insanların kendileri ve dünya hakkındaki düşünce ve fikirlerinin ortaya konulmasının amaç edinilmesi gerektiğidir.¹⁶ Bir başka deyişle bu türlerin ne anlattığını anlamaya çalışmanın gerekliliğidir. En az bunun kadar önemli bir konu da yaratıcı, aktarıcı ve dinleyicilerinin bu türlerden ne anladığı ve bunları nasıl tanımladığıdır. Bu nedenle tür meselesinin bu çalışmada genel araştırma çerçevesini belirleyici bir unsur olarak görüldüğünü belirtmek gerekir. Tür meselesi bağlamında

¹⁶ Benzer yaklaşımlar için bk. Dundes 1971; Çobanoğlu 2000.

günümüze kadar meydana getirilen bilgi birikimi de incelemeye konu olacak malzemenin daha iyi anlaşılması bakımından elbette son derece önemlidir.

Bununla birlikte yeryüzünde yaşamış ve yaşamakta olan insan topluluklarının sayısı –belki de bütün insanların sayısı- kadar farklı düşünme ve algılama biçimi olmasının yanı sıra muhakkak ki inşa ettiğimiz bilimsel araçlarla –tanım, tasnif, teori vs.- eldeki materyallerin örtüşmemesi yahut materyalleri kendi kriterlerimizin kalıbına sığdırma çabamız, birçok problemi beraberinde getirmektedir.¹⁷ Antropolog Franz Boas, 1938 yılında bu tür çabaların boş olduğunu mit ve masal üzerinden vurgular. Boas’a göre mit ve masal arasında kesin bir çizgi çizmek mümkün değildir. Aynı unsurlar iki türde de bulunabilir, çünkü bunlar ırkların benzer zihinsel işleyişinin ürünleridir. Her bir mitoloji, toplulukların kendi kültürel ilgilerine göre karakter kazanır (Boas 1938: 609-626). Buna göre evrensel kategoriler oluşturmak hiçbir fayda sağlamayacaktır.

Aslında çalışmamızın başlığını “mitler ve efsaneler” olarak belirlememizin en temel nedeni, elimizdeki malzemenin niteliğidir. Çuvaş folklorunun en yaygın ve temel iki kavramı olan *yumah* [masal] ve *halap* [anlatı, hikâye] terimleri ele alındığında, art zamanlı ve eş zamanlı olarak bu iki terimin kendi içindeki karmaşık ilişkileri ve belirsizliklerinin çözümünün yanı sıra bunları Avrupa merkezli mit, efsane ve masal kavramsallaştırmalarımızla bağdaştırmanın zorluğu daha iyi anlaşılacaktır. Stith Thompson, 1955 yılında *Myth: A Symposium* [Mit: Bir Sempozyum] adlı sempozyumda sunduğu *Myths and Folktales* [Mitler ve Masallar] başlıklı bildirisinde bu duruma dikkat çeker: “Mit, etiyolojik hikâye, märchen, sage ya da benzeri Avrupa terimlerini kullandığımızda bilinmelidir ki bu terimleri sadece referans noktası olarak kullanıyoruz ve anlaşılmalıdır ki bunlar dünyanın farklı ülkelerinde yalnızca belirsiz örneklere sahiptir.” (1955: 485). Yine de Thompson’un motif indeksinde yaptığı gibi türleri yok saymak değil, kültürel farklılıkları göz önünde bulundurarak konuya yaklaşmak faydalı olacaktır.

¹⁷ Bu konu hakkında detaylı bir değerlendirme için bk. Dan Ben-Amos 1976b. Ben-Amos’un “analitik kategoriler ve etnik (milli) türler” arasında yaptığı ayırım, özellikle performans merkezli folklor araştırmalarının tür konusundaki yaklaşımını belirleyici bir nitelik taşımaktadır.

Bu nedenle folklor türlerinin birbirinden ayıramayacağı gibi bir iddiada bulunmadığımızı, ayrıca yeni ve mutlak tanımlar da ortaya koyma çabasında olmayacağımızı belirtmekte fayda vardır. Ancak bölgesel, etnik veya milli düzlemde belli bir halkın kendi sözlü geleneğinin iç dinamikleri tarafından meydana getirilen yaratmaları, evrensel bilimsel terminolojiye uydurmak adına belli kalıplara sığdırmaya çalışmanın faydasızlığını kabul etmek gerekmektedir. Ben-Amos'un ifade ettiği gibi, aksi takdirde kültürlerin kararsızlık ve değişkenliğini reddeden evrensel yapay sistemler inşa etmeye çalışıyor oluruz ki bu aynı zamanda farklı toplulukların zaten sahip olduğu kültürel sistemlerini de reddetmeyi gerektirecektir. Dillerin türlerle ilgili kendi terimlerinin varlığı, onların zaten inşa edilmiş hâlde mevcut olduğunu gösterir. Onlar herhangi bir analitik metoda veya teorik çerçeveye bağlı kalmazlar ama insanların görüşlerini ve fikirlerini temsil ederler (1992: 25-26). Bu doğrultuda açıkçası evrensel literatürdeki karşılıklarıyla ne derece uyumlu olduğunu fazla hesaba katmaksızın –kendi iç bütünlüğünü göz ardı etmeden- Çuvaş Türklerinin sözlü anlatılarının belli bir grubunu inceleyeceğiz. Ancak ifade etmek gerekir ki bu bağlamda ne tarihî-coğrafi yöntemin tasnifçi yaklaşımına dayanan kalıplaşmış tür tanımlarına ne de geleneği göz ardı eden süreç (process) odaklı yaklaşımlara tamamen bağlı kalacağız. Çünkü birincisi bizi mit, efsane, masal gibi “ideal tip” (ideal type) arayışı çıkmazına sürükleyeceği gibi ikincisi de bir daha derleme şansı bulamayacağız –eksik ve kusurlarına rağmen- eşsiz malzemeleri ihtiva eden arşivleri yok saymaya götürecektir. Elimizdeki malzeme de arşiv kaynaklarına ait olmakla birlikte belli bir döneme ve bir dereceye kadar kendi içinde tutarlı kültürel bir daireye aittir.

İleride görüleceği üzere Çuvaşların bizim anladığımız anlamda mit ve efsane türlerini karşılayacak farklı kavramları yoktur.¹⁸ Yine de anlatılara yakından

¹⁸ Çuvaş folklor araştırmalarında bugün yaygın olarak kullanılan “mif”, “legenda”, “predaniya” terimleri ve tür tasnifleri, Rus folklor araştırmalarına paralel şekilde oluşmuştur. Diğer Türk topluluklarının nesir folklor türlerinin de özünde ikili, üçlü veya daha farklı bir yapıya sahip olduğu hâlde benzer yapay şemalara uyarlanmaya çalışıldığı görülüyor. Mesela, Altay Türklerinin masal (çörçök) dışındaki bütün halk nesirini “kuuçın” şeklinde adlandırması (Ergun 1997a: 14) aslında onların nesir türlerinin “gerçeklik” temelinde ikili bir sisteme sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ancak araştırmacılar, “mif-kuuçın”, “legende-kuuçın” ve “kep-kuuçın” kavramlaştırmalarıyla mevcut sistemi farklı bir sisteme uyarlamaya çalışmışlardır. Mehmet Aça (2006, 2007) Tuva, Hakas, Şor gibi diğer Güney Sibirya Türklerinin de destan, masal ve efsane türlerinin ayırt edilmesi konusunda ciddi sorunlar olduğunu aktarıyor. Buna göre Tuvalarda “tool” terimi masal ve destan anlamına (Aça 2007:23) gelirken “toolçurgu” (efsanevi, masalsı) ve “töögü” (tarih) olarak adlandırılan türler gerçeklik noktasında birbirinden ayrılır (Ergun 1997a: 14). Yakut Türklerinde de “olonho” terimi hem masal hem

bakıldığında mit veya efsane olarak tanımlayabileceğimiz örneklerin yanı sıra ikisinin arasında ya da tamamen dışarıda sayabileceğimiz örneklerin olduğu da görülmektedir. O hâlde bu anlatıları bir arada tutan minimum seviyede bir ortak zemin olmalıdır: *Gerçeklik*. Bu nedenle çoğunlukla *halap* olarak adlandırılan Çuvaşların gerçeklik ve dolayısıyla inanışa dair bütün anlatılarını “mit ve efsane” olarak –efsane türüne ait olduğunu düşündüğümüz- bütün alt kategorileriyle birlikte şemsiye bir başlık altında toplamayı tercih ediyoruz.

Bu tercihimizin en önemli nedeni mit, efsane, memorat, fabulat, menkıbe, tarihî anlatma, inanış ifadesi vs. gibi kendi dinamiklerine dayalı olarak önemli gördüğümüz ortak bir zemini paylaşan anlatıları ayrıştırmanın ya da kesin bir etiket altına yerleştirme çabasının faydasız olduğunu düşünmemizdir. Folklor türleriyle ilgili kesin olan bir şey varsa o da –folklorun tanımında olduğu gibi- her bir tanımın birtakım problemleri beraberinde getirdiğidir. İnceleyeceğimiz anlatılar, pekâlâ böyle bir çatı başlık altında bütün olarak ele alınabilecek niteliktedir.

Belki de mit ve efsane arasındaki en temel ayrım, iki türün başından beri çoğunlukla farklı disiplinler tarafından ele alınmasıdır. Genel olarak bakıldığında mit araştırmaları daha çok antropoloji, dinler tarihi, felsefe, sosyoloji ve psikoloji çalışmalarının gündemini daha fazla meşgul etmiştir. Folklor araştırmacıları ise mitleri “yaratılışla ilgili” bir tür olarak folklorun içine dâhil etmeye çalışmışlarsa da onun üstünde değil masal, efsane kadar bile durmamışlardır. Bu yargının Türkiye özelinde daha geçerli olduğunu vurgulamak gerekir. Özellikle Türkiye’deki efsane araştırmacıları çoğunlukla, miti ayrı bir tür olarak tanımlayıp efsaneyle farklılıklarını ve benzerliklerini sıralamışlar ve efsane incelemelerine kısmen miti de dâhil etmişlerdir. Hatta mitler için “yaratılış efsaneleri” ya da “yaratılış destanları” adlandırmaları kullanılmış ve kısmen kullanılmaya devam etmektedir. Bu uygulama, *International Society of Folk-Narrative Research* [Uluslar Arası Halk Anlatısı Araştırma Kurumu] kurumunun 1962-1967 yılları arasındaki Avrupa ve Amerika halk anlatılarıyla ilgili gelecekte yapılacak çalışmalar için bir temel hazırlama gayretlerinin

destan anlamına gelebilmektedir (bk. Ersöz). “Kepseen (kepsel sehen)” terimi ise Yakutlarda mit, efsane ve hikâye anlamına gelecek şekilde kullanılmaktadır (Muvaffak Duranlı, *Yakut Efsaneleri*, 2004’ten akt. Dönmez Fedakâr 2008: 90). Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

sonucu olarak ortaya çıkan bir çeşit taslak sayabileceğimiz ve devamı getirilmeyen efsane tasnifinin Pertev Naili Boratav tarafından Türk efsanelerine uyarlanmış biçimine dayanıyor olsa gerektir. Ancak Boratav, mit ve efsane arasında herhangi bir ayrıma gitmeyerek tutarlı bir tavır sergilemektedir¹⁹ (1969: 106-117). Doğrusu, efsane terimini miti de kapsayacak biçimde kullanmakta herhangi bir yanlışlık görmüyoruz. Ancak miti farklı bir tür olarak kabul edeceksek neden yaratılışla ilgili anlatıları hâlen “yaratılış efsaneleri” başlığı altında topluyoruz? Bir başka deyişle, efsane ve mitleri aynı başlık altında inceleyebiliyorsak neden miti ve efsaneyi farklı şekilde tanımlayıp tasvir ediyoruz? Öyle anlaşılıyor ki özellikle Türkiye özelinde, folklorcular tarafından

¹⁹ Bu yaklaşım Abdülkadir İnan (1986, [1954]), Hikmet Tanyu (1968), Sedat Veyis Örnek (1971), Hasan Özdemir (1986) ve Ahmet Yaşar Ocak (1983, 1989)’ın çalışmalarında da görülür. Bu araştırmacılar mit ve efsane terimlerini ya aynı anlamda ya da efsaneyi miti de kapsayacak biçimde kullanmışlardır. Aslında bu çalışmalardan çok daha önce M. Fuat Köprülü’nün, *Türklerde Esâtir ve Efsâne* (1914) adlı makalesinde (bk. Koyuncu 1993: 478-481) mitoloji ve “halkiyât”ı tarihin sınırları temelinde birbirinden ayırarak mitleri (esâtir) birinci, efsaneleri ikinci bilimsel daireye dâhil ettiği görülüyor. Köprülü, aynı makalede her ne kadar bu iki kavramı bazen birbirinin yerine kullanmışsa da mit ve efsaneyi iki farklı tür olarak kavramlaştırmıştır. Köprülü’den sonra Ziya Gökalp 1923 yılında mit için “ilahlara taalluk eden maceralar” anlamında “üsture”, efsane için “nim ilahlara [yarı tanrılara] isnat olunan sergüzeştler” anlamında “menkıbe” terimini kullanır ve “Oğuz Han menkıbesi”, “Ergenekon menkıbesi” vd. metinleri inceler. Türkiye’de miti ayrı bir tür olarak tanımlayıp efsane, masal ve destan gibi diğer türlerle ilişkisini gösteren ilk araştırmacı Saim Sakaoğlu (1980)’dur. Sakaoğlu’nun, nesir türlerle ilgili olarak William Bascom’a (1965) paralel bir şekilde çizdiği tablo, “efsanein diğer türlerle ilişkisi” başlığı altında sonraki çalışmalarda gelenekleşerek devam ettirilmiştir. İlginç olan ise Sakaoğlu söz konusu çalışmada (1980: 5), yukarıda temas ettiğimiz Robert A. Georges’in aynı çalışmasından alıntı yaparak tam da Georges’in eleştirdiği önermeleri içeren –kendinden önce yapılan tanımları özetlediği- tanımı onun efsane tanımı diye vermesidir. Daha ilginç olan ise bu yanlışlığın Türkiye’de yine bir gelenek hâlini almasıdır. Georges’in söz konusu çalışmasına doğrudan ve dolaylı olarak yapılan atıflarla (Çobanoğlu 2003: 14-15; Öger 2008: 80; Dönmez Fedakâr 2008: 96-97; Türker 2011: 49; Erol 2012: 68; Balaban 2013: 31) efsanein temel olarak “yakın veya uzak geçmişte de olsa tarihî bir dönemde yer alan ve anlatılan dinleyen gerçek olduğuna inandığı bir hikâye veya anlatı” formülasyonu etrafında –bir takım şekil özellikleri de ilave edilerek- dönen tanımları desteklenmiştir. Böylece bu efsane yaklaşımı Türkiye’de genel bir kabul görmüş, “tarih öncesi” ve “tarihî dönem” arasında bir çizgi çizilerek –Grimm kardeşlerin ve 19. yüzyılın evrimci kuramcılarının yaklaşımına paralel biçimde-mit ilk kısma, efsane ise ikinci kısma dâhil edilmiştir. Sakaoğlu’nun miti ayrı bir tür ve “tarih öncesi” (1992: 27) verimi olarak görmesi, Türkiye’de folklorcular arasında kurumsallaşmış bir yaklaşım olsa da ne kendisi ne de takipçileri –birkaç istisna hariç- pratikte bir mit-efsane ayrımı yapmıştır. Kendisinin Ali Duymaz’la birlikte hazırladığı *İslamiyet Öncesi Türk Destanları* (2002) adlı eserde -2018’de 13. baskısı yapılmıştır- yaratılış ve tufanla ilgili birçok metin “mit” değil, “destan” ve “efsane” başlıkları altında verilmekle birlikte neyin destan neyin efsane olduğu konusunda tam bir karmaşa hâkimdir. Karışıklık büyük oranda metinlerin kendi niteliğinden kaynaklansa da araştırmacıların kendi içinde bir noktaya kadar tutarlı olmaları beklenirdi. Aslında birçok efsane çalışmasında –doğal olarak- az sayıda mitlere rastlanmasına ve araştırmacıların kuramsal açıdan mit ve efsaneyi ayrı türler olarak kabul etmelerine rağmen inceleme bölümlerinde bu mitlere efsane başlığı altında yer verilmiştir. Bk. Ergun 1997a, 1997b; Atnur 2002; Dıykanbayeva 2004; Önal 2005; Kaya 2007; Öger 2008; Dönmez Fedakâr 2008; Göde 2010; Türker 2011; Erol 2012; Türktaş 2012; Balaban 2013; Güzel 2016. Bu konuda Bilge Seyidoğlu’nun –belki araştırma konularından kaynaklı olarak- daha tutarlı bir yaklaşımı olduğu görülmektedir. Krş. Seyidoğlu 1985, 2009.

efsaneenin sadece “tarihî dönem”lere ait “edebî bir tür” olarak görülmesinin yanı sıra mitin de “tarih öncesi”ne hapsedilerek yalnızca belli araştırmacıların –Mircea Eliade ve Bronislaw Malinowski gibi- tanımları çerçevesinde değerlendirilmesi, terim olarak mitin Türkologlar tarafından “modern” Türk topluluklarının folklorunun ve folklor araştırmalarının dışına itilmesine neden oluyor. Üstelik kuramsal açıdan mit ve efsaneyi ayrı türler olarak kabul ederken pratikte miti yok saymak büyük bir tutarsızlık meydana getirmektedir. Halbûki miti ve efsaneyi inanıştan ayırıp tek bir alana hapsedemeyeceğimiz gibi her biri bu olguların farklı bir yönünü açıklamaya çalışan yaklaşım ve teorilerden birisine dayanarak bütün bir efsane dünyasını anlayamayız. Aksi takdirde yakın zamanda Anadolu’dan derlenmiş olan ateşin kökeniyle ilgili bir miti, taşıyıcı ve aktarıcılarının, temel alınan mit tanımlarında geçen “arkaik toplum” kavramına uymadığı için, efsane olarak adlandırmak zorunda kalır²⁰ ve bu anlatıları “mitolojik kalıntılar”²¹ olarak değerlendiririz.

Diğer taraftan folklor türleri arasındaki sınırların belirsizliği, tanımlarda açık bir şekilde görülmektedir ve bu zorluğun aşılması adına bazen mevcut yaklaşımların güncellenmesi bazen de orijinal yöntemler geliştirilmesi suretiyle birçok girişimde bulunulmuştur. Söz gelimi Timothy R. Tangherlini, Grimm kardeşlerden 1990 yılına kadar olan süreçte efsaneye yönelik temel teorik yaklaşımları değerlendirdikten sonra, kendi ifadesiyle “çok boyutlu” bir bakış açısının gerekliliğini vurgulayarak şu tanıımı önerir: “Efsane, konuşma tarzında icra edilen, halk inanışlarının ve kolektif tecrübenin simgesel bir temsilini psikolojik bir düzeyde yansıtan, bir grubun geleneklerine ait olan ortak değerleri yeniden onaylayan, genellikle kısa, tek epizotlu, geleneksel, yüksek derecede yerelleştirilen (ecotypified), tarihselleştirilmiş anlatıdır” (1990: 235). İçerisinde sosyolojik, psikolojik, edebî, yapısal, simgeci, antropolojik ve performans

²⁰ Bu uygulamanın bariz bir örneğini Muharrem Kaya’nın (2007) eserinde görmek mümkündür. “Anadolu’daki Efsaneler” başlığı altında özellikle “Kozmogoni” ve “Antropogoni” bölümlerinde birçok mite yer verilmiştir. Eserin giriş bölümünde mit teorileri ve tanımlarına genişçe yer verildiği hâlde Anadolu’dan derlenmiş mitler efsane, tarihî kaynaklardaki mitler ise mit olarak adlandırılmıştır. Türkiye’deki efsane çalışmalarının hemen tamamında mitle ilgili olarak Mircea Eliade’nin aşağıda alıntılatacağımız tanıımı esas alınmaktadır.

²¹ 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında Grimm kardeşlerin ve Edward B. Tylor’ın başını çektiği evrimci kuramlar tam da buna odaklanmıştır. Bu bakış açısına göre Hristiyanlığın etkisiyle birlikte Avrupa pagan mitleri parçalanarak masal, atasözü, bilmece, gelenek vs. içine serpilmiştir. Bunlardaki mitik unsurlar çimlerle kaplı zeminde dağılmış mücevher parçaları gibidir (Ben-Amos 1976a: XXII). Avrupa merkezli bu yaklaşımın insani gelişmişlik çizgisinde en ileri noktaya kendini yerleştirdikten sonra diğer toplumlara buna göre farklı şekillerde konumlandığını unutmamak gerekir.

dayalı yaklaşımları barındıran bu tanımda, çoğu mit için geçerli sayamayacağımız neredeyse sadece *yerelleştirme* ve *tarihselleştirme* özelliği vardır ki bu husus da tartışmaya açıktır. Efsanenin mit ve masala göre tarihsel olma ve buna bağlı olarak belirli bir zaman ve mekâna bağlanma özelliği hep vurgulanır ki bu yargı, Grimm kardeşlerin ilk kez 1816 yılında yayımladıkları *Deutsche Sagen* [Alman Efsaneleri] adlı efsane derlemesinin giriş kısmındaki “Masal daha şiirseldir, efsane daha tarihseldir...” (Dégh 2001: 35-36) diye başlayan efsane ve masal karşılaştırmasının bütün bir efsane araştırmaları tarihine damga vurmuştur. Bu ayrımın da efsaneyi mit ve masaldan ayırmak için yeterli bir ölçüt olduğunu düşünmüyoruz. En azından her zaman geçerli bir yargı olmadığı kesindir. Bahaeddin Ögel’in *Türk Mitolojisi* (1993, 1995) adlı son derece kıymetli eserinde de efsaneler (legende) destanla bir tutulmuş ve onu mitteden ayırmak için kahramanının tarihsel kişiliğine vurgu yapılmıştır. Bu durumda “Oğuz destanı bir mitoloji (mythus)” (1993: V) olarak kabul edilmiştir.²² Söz konusu anlatı, içerisindeki etiyolojik birçok unsuruyla -ve birçok açıdan uyumsuzluğuyla- mit özelliği taşır, hatta mitler bütünü durumundadır. Ögel’in destan ve efsaneyi aynı türden görmesini bir kenara bırakacak olursak, söz konusu anlatı zaman, mekân ve kahramanlar açısından efsaneden ne derece farklıdır? Sözlü gelenekte kolaylıkla bir mekâna ve zamana bağlanabilecek nitelikte değil midir? Dahası, mit ve efsane için *gerçeklik* niteliğinin herkesçe kabul edildiğini göz önünde bulundurduğumuzda zaman, mekân ve kahramanın bizim ölçütlerimize göre “tarihselliği”, geleneksel toplumun inanan bir üyesi için bir anlam ihtiva edebilir mi?

Grimm kardeşlerin ortaya attığı “tarihsel şartlar” ve sonrasında gelişen “tek doğrusal (monolineal) kültürel evrim/gelişim” varsayımları gereği olarak mitler, *modern* insanların yaratıp sürdüreceği kültürel formlar olamaz, ya kadim zamanlardan kalmış olmalı ya da evrim çizgisinin ilkel bir safhasında bulunan “mantıköncesi/ilkel” bir toplum tarafından yaşatılmaya devam ediyor olmalıdır. Bu doğrultuda modern insanların yaratımları tarihsel bir gerçeklikle ilişkili ve “rasyonel” olmalıdır. Oysaki 2011 yılında Tekirdağ’ın Çorlu ilçesinde aslen Tokatlı bir Alevi dedesinden derlediğimiz, Allah’ın uçsuz bucaksız bir deryadan dünyayı ve insanları nasıl

²² Ali Duymaz, Oğuz Kağan Destanı’nı aynı kültürel evrim perspektifinden değerlendirerek mitolojik bilincin tarih bilincine dönüştüğü evreyi işaret eden bir destan olarak niteler (2007: 57).

yarattığını açıklayan bir anlatının²³ tam da merkezinde Ehl-i Beyti ile birlikte Hz. Muhammed yer almaktadır. Bu durumda dünyanın ve insanların yaratılışını açıklayan, ayrıca yaratıcı ile birlikte tarihî şahsiyetlerin merkezde yer aldığı ve anlatıcı tarafından kutsal kabul edilen bu anlatının tarihsel gerçekliğini sorgulama şansımız olabilir mi? Yahut bu anlatının günümüz “modern” toplumu içinde yaşayan inananları, mitin genel kabul görmüş tanımlarında geçen “ilkel”, “arkaik”, “mantık öncesi” gibi tabirlerle nitelendirilebilir mi?²⁴ Söz konusu anlatıyı mit mi yoksa efsane olarak mı adlandırmalıyız? Mevcut tanımlara bakarak böyle anlatıları efsane kabul etmek mümkün değildir. Mit olarak tanımlarsak, ilerlemeci yaklaşım gereği, günümüz toplumuna büyük oranda –eskiye nazaran- entegre olmuş olan Alevi topluluklarının “mitik dönem”de yaşamadığı kesin olduğuna göre mit ve efsanenin bu eş zamanlı varoluşu, ilerlemeci teori ve dolayısıyla ona dayalı tür yaklaşımlarıyla açıklanabilir

²³ Şah Hatayi Ocağı’na bağlı Alevi dedesi Mehmet Açık’tan (Tokat/1946, İlkokul mezunu) 08.12.2011 tarihinde Çorlu/Tekirdağ’da derlediğimiz anlatı özetle şu şekildedir: Allah dünyayı yaratmadan önce yeşil renkli bir derya yaratmıştır. Dünyada önce su yaratılmıştır. Allah kendi yarattığı deryanın bir ucundan diğer ucuna doğru hayranlıkla bakarken denizin diğer tarafından bir esinti Allah’a doğru yönelir. Esintiyle birlikte beş tane dalgacık Allah’ın önüne gelip nazar kılar. Bunlar Allah’ın nurundan beş tane nurdur. Allah, dünyayı yaratmadan önce dünya yerinde dursun diye zembille birlikte gökte yeşil bir kubbe yaratmıştır. Beş nuru bu kubbeye koyar. Ondan sonra dünyadaki her şeyi sırasıyla yaratmaya başlar. Cebrail’i, İsrail’i, Mikail’i ve Azrail’i de yaratır. Cebrail uçmaya başlayıp yorulur ve konacak yer bulamayınca gökteki kubbeye konmaya çalışır. Ancak içeriden gelen “Sen kimsin?” sorusuna doğru cevap veremeyince yediği tokatla deryaya gark olur. Yine uçmaktan perişan olan Cebrail, Hz. Ali’nin rehberliğiyle “Sen yaratıcısın, ben yaratılmışım, sen hâliksin, ben mahlukum, ednayım.” şeklindeki doğru cevabı verdiğinde o kubbeye konmasına izin verilir. Cebrail içerideki nurları görüp onlara kim olduklarını sorduğunda bu nurların Ehli Beyt; yani Hz. Fatma, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olduğunu öğrenir. Sonra Allah dünyayı kurar, bir süre melek devri yaşanır ve Âdem yaratılır. Şeytan Âdem’e secde etmeyince Allah ona, “Ben seni öldürebilirim ama bu yarattığım Âdem kullarıma bir imtihan gerekli, onları senin şerrinle imtihan edeceğim. Senin yoluna gidenler senin kulun olsun, senin yoluna gitmeyen benim kulumdur.” der.

²⁴ İnsanın yaratılışı ile ilgili olarak Anadolu Alevilerinden derlenmiş diğer bir mit için bk. Er 1998: 99-100; Kaya 2007: 158; Koç 2015. Söz konusu mite göre Alevilerin kökeni Havva Ana’ya değil, Naciye Ana’ya dayanır ve bu yüzden Aleviler Gürûh-u Naci diye adlandırılır. Bu mitin ele alıp incelendiği yeni bir çalışmada böyle bir anlatının “modern toplumda karşımıza çıkması dikkat çekicidir” (Yolcu 2018: 243) ifadeleri kullanılmıştır. Sanıyoruz ki asıl dikkat çekici olan, söz konusu mitte geçen “Nâciye Ana” kişileştirmesinin tarihinin, abartılı bir tahminle, 100-150 yıldan daha öteye gidemeyecek olmasıdır. Çünkü –daha ayrıntılı bir araştırmaya ihtiyaç duyulmakla birlikte- Alevi-Bektaşî şiirleri antolojilerinde “Nâciye Ana” gibi bir kişileştirmeye dair herhangi bir ima yoktur. Bu da söz konusu mitin “Gürûh-u Nâci” ya da “Gürûh-u Nâciye” kavramlaştırmasına dayalı olarak Sünni gelenekteki Havva Ana’ya karşıt olacak biçimde –Nâci sözünün Arapça gramere göre dişil şekli olan Nâciye ya da Nâciyye ifadelerinin halk etimolojisi temelinde yorumlanıp- “Nâciye Ana” figürünün yaratılmasıyla çok geç bir dönemde meydana geldiği anlamına gelir. Böylece “modern” toplumlarda mitlerin sadece yaratıldığı değil, yaratılmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Kaldı ki mitlerin yaratılması sadece Alevi topluluklarına özel değildir. Söz konusu mit ve Anadolu’nun farklı bölgelerinden derlenmiş başka mitler için bk. Kaya 2007: 128, 131, 135, 158-161 vd.

mi?²⁵ Yahut bu anlatıyı Oğuz Kağan Destanı veya Dede Korkut anlatıları gibi “mitik bilinç” ile “tarih bilinci” arasındaki bir evreye konumlandırarak sorunu çözebilir miyiz? O zaman Türkler için bakılacak olursa kaç farklı kültürel geçiş evresi ihdas etmemiz gerekli? Öyle anlaşılıyor ki söz konusu inanış olduğunda toplumları ilkel veya modern olarak tasnif etmek sadece araştırmacının hangi açıdan baktığıyla ilgili bir meseledir.

Mit ve efsane türleri birbirine yakın oldukları kadar bu iki türle ilgili araştırmaların tarihine bakıldığında birçok farklı yöntem ve bakış açısına dayalı olarak -hem kendi içinde hem de birbirine kıyasla- bazen kesişirken bazen de çok farklı boyutlarda birbirinden uzaklaşabildiği görülmektedir. Bu nedenle bu çalışmaların genel bir çerçevesini çizmek aslında çok zor bir iştir. Yine de hem bu türlerin hem de onlarla ilgili araştırmaların bütün ortaklıklarına rağmen mit ve efsane araştırmalarında iki farklı geleneğin sürdüğü anlaşılıyor. Görüleceği üzere bu iki gelenek aslında kabaca farklı disiplinlerden gelen araştırmacıların oluşturduğu mit araştırmaları ve çoğunluğunu folklorcuların oluşturduğu efsane araştırmaları şeklinde tanımlanabilir. Bu nedenle mit ve efsane temelinde, yeri geldikçe diğer folklor türlerine de temas ederek, iki başlık hâlinde mümkün olduğunca kronolojik sıralamayı takip ederek, türlerle ilgili yaklaşım ve teorileri ana hatlarıyla göstermeye çalışacağız.

1.1.1. Mit

Bugün çoğunlukla “tanrıların gerçek olduğuna inanılan öyküleri” olarak anlaşılan mit, Yunanca “mythos” kelimesine dayanır ki “logos”a karşıt olarak Yunan filozofları tarafından “tanrılar üstüne yalanlar” olarak değerlendirilmiştir.²⁶ Bu iki karşıt kavramın bir araya gelerek “mthologia” sözünü oluşturduğunu aktaran Azra Erhat şöyle devam eder: “Mythos, çok tanrılı bir dinin tanrıları üstüne anlatılan efsane, mythologia da bu efsanelerin bir araya geldiği kitap olduğuna göre mythologia ilk çağın din kitabı olmak gerek, oysa değildir ve hiçbir zaman olmamıştır.” (2007: 5-6).

²⁵ Metin Ekici (2005), türleri anlatıcı ve anlatma ilişkisi çerçevesinde ele aldığı bir çalışmada aynı yaklaşımı sürdürerek mitleri “mitik dönem”e hapsedmiştir. Ayrıca bk. Çobanoğlu 2001b; Seyidoğlu 2009

²⁶ Mitlerle ilgili klasik ve modern dönemdeki açıklamalar üzerine bir değerlendirme için bk. Honko 1984.

Aslında tür olarak mitle ilgili sorunların bu türün adlandırılmasıyla başladığı söylenebilir.²⁷

Jacop Grimm'in, *Deutsche Mythologie* adlı eserinde mit, efsane ve masal türleri ile ilgili ortaya koyduğu esaslar, 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın ortalarına kadar olan sürece damga vurmakla birlikte söz konusu kavramların bugünkü kullanımları için bile kısmen geçerli sayılır. Farklı disiplinlerden gelen araştırmacıların mit, efsane ve masal kavramlaştırmalarında önemli bir yeri olduğu için²⁸ burada yer vermeyi uygun görüyoruz. Jacop Grimm şöyle yazar:

Sırayla birbirlerini beslemelerine rağmen masal (märchen), haklı olarak efsaneden ayırt edilir. Esnek ve daha az engeli olan masal, efsaneyi sınırlandıran ve onu ev gibi yapan yerellikten yoksundur. Masal uçar, efsane yürür, kapınızı çalar; birisi dopdolu şiirselliğini özgürce konuşturur, diğeri neredeyse tarihî bir otoritedir. Masal efsaneyle ilişki olduğu kadar, efsane de tarihle ilişkili olur ve biz buna tarihin de gerçek hayatla ilişkili olacağını ekleyebiliriz. Gerçek varoluşta bütün hatlar keskindir, belirgin ve kesindir, bunlar tarihin tualinde gittikçe belirsizleşir ve dönüşür. Fakat antik mit, masal ve efsanenin özelliklerini bir noktaya kadar birleştirir, o uçuşunda özgürdür, yine de yerel bir eve yerleşebilir... Efsanelerin değil, masalların tanrı mitleriyle çoklu dönüşümlerde ortaklıkları vardır; hayvanların sahneye çıkmasına izin verirler ve böylece eski hayvan eposlarını ihlal ederler (Grimm 1883: XV-XVI).

Grimm kardeşler, 19. yüzyıl İngiliz antropolog ve folklorcularının evrimsel nedenlerle açıklayıp yorumladıkları kültürel değişiklikleri, onlardan önce tarihsel terimlerle ama benzer şekilde açıklamışlardır. Buna göre kültürel ilişkiler ve dinî mücadeleler sözlü geleneğin şekil ve içeriğini etkilemiştir. Avrupa pagan mitleri, Hristiyanlık temaları altında diğer türler içinde parçalanarak dağılmıştır. Değişen

²⁷ Benzer şekilde kültürel perspektiflere göre mit ve inanışın birbirine zıt olduğu söyleyen Dan Ben-Amos (1992: 17) Malinowski'nin öğrencisi Edmund Leach'in şu sözlerini aktararak Malinowski'nin Kiriwina toplumunun *lili'u* adını verdikleri türü mitle özdeşleştirmeyi "vaftiz etmek/ad koymak" (christening) olarak niteler: "Mit bilim adamlarının icadıdır, 'mythopoeic' [mit yaratsal] ya da başka bir bilinçlilik düzeyindeki ilkel insanlar arasında çalışan etnografların karşılaştığı bir fenomen değildir."

²⁸ Bununla birlikte Claude Lévi-Strauss gibi birçok antropolog ve sosyologun masal ve efsane üzerinden tartıştıkları hâlde mit terimini kullanmakla (Dundes 1997: 45-46) tür meselesini folklorcular kadar göz önünde bulundurmadıklarını akılda tutmak gerekir.

tarihî ve kültürel şartlarla türler sabit kalmış ama konuları değişmiştir. Örneğin, mit inanılabilirliğini kaybettiği için masala dönüşmüştür (Ben-Amos 1976a: XXII-XXIII). Efsane ise yukarıda görüleceği üzere yerel niteliklere sahip olup belli bir zaman ve tarihî kişiliklerle ilişkilidir. Antropoloji, sosyoloji, psikoloji veya felsefe gibi farklı disiplinlerden gelen araştırmacılar, üzerinde durdukları temel problemlerin niteliğiyle ilgili olsa gerek –dinin kökeni, insanlığın kültürel tarihini yeniden inşa etme, toplumsal yapılar vs.- çalışmalarını daha çok mitlere dayandırmışlar ve efsaneyi de Grimm kardeşlerin tanımına uygun olarak teorilerini destekleyecek şekilde kullanmışlar ya da –psikolojik gelenekten gelenlerin yaptığı gibi- bütün folklor türlerini bilinçaltından kaynaklanan argümanlar olarak aynı şekilde incelemişlerdir.

Antropolog Edward B. Tylor (1832-1917), evrimci bir bakış açısıyla mitin kökenini ve gelişimini insanlığın erken dönemdeki çocuksu entelektüel seviyesine bağlamaktadır (Tylor 1920: 284). Tylor’a göre insanlık tarihinin temeli ilerlemedir ve kültür zihinsel bir inşadır. İnsanlığın erken çağlarının yansımaları olan “kalıntılar”ın izi takip edilerek ilkelikten barbarlığa ve oradan uygarlığa uzanan evrimsel kültür tarihi yeniden inşa edilebilir (Morris 2004: 160-163). Tylor’a göre mit ve din, bilimin ilkel karşılığıdır. Mit bir eylem değil, fiziksel dünyayı açıklayan, bir anlatım ve salt hikâyeye etme biçiminde sunulan bir tür itikat belirtisidir. Mit, başka bir amaç gütmeksizin dünyayı açıklamaya yönelik bir göreve sahiptir. Dünyayı kontrol edebilmek için de bu açıklamaya dayanan bir ayin uygulanır. Ayin mitin öznesi değil, uygulamasıdır, dünya ise öznedir (Segal 2012: 88). “Mit dilinin karmaşık ve değişken terimleri gerçekliğe evrilir; içinde savaş, aşk, suç, macera ve kaderin sempatik kurguları bulunan *efsane* (legend), sadece günlük yaşamın tekrar eden hikâyelerini anlatır.” (Tylor: 1920: 316-317). Bu bakış açısına göre mit, ilkel entelektüel meraktan doğan bir açıklamadır. Ancak zihinsel süreçler evrensel kabul edilir ve kültürün, dolayısıyla mitlerin de belli bir topluluğun kendine özgü kültürel farklılıkları yok sayılır. Bir diğer nokta ise bu yaklaşımda mitlerin sembolik okumaya elverişli görülmemesidir.

Tylor’ın yakın takipçisi olan James G. Frazer, (1854-1941) Tylor gibi kültüre evrimsel bir perspektiften bakmış ve onun öğelerini akli çıkarsamalara dayandırmıştır. Frazer’in mitlere yaklaşımı da buna paraleldir. Bir törenin gerçek amacı felaketlerin

önlenmesidir ve törenin kökenini açıklamak için onunla ilgili mitin bilinmesi gerektiğini savunur (Frazer 2004: 104). Yani mit, ayinle ilişkilidir, mitte sözü edilen bereket tanrısının ölümü ve yeniden doğumu ayinde canlandırılır. Benzerlik yasasına dayalı olarak bir eylemin taklit edilmesi onun gerçekleşmesini sağlayacaktır. Bu nedenle mit, Tylor'da olduğu gibi dünyayı açıklamaya yöneliktir, ama Frazer bu açıklamanın amacının kontrol edebilmek olduğunu da savunmuştur (Segal 2012:90-92). Kontrol ise ayinin gücünde saklıdır. Frazer'ın mit, efsane ve masal ayrımı da Grimm kardeşlerinkinden farklılık göstermez. O, miti “insan yaşamı ve tabiat dışı hakkındaki yanlış açıklamalar; efsaneyi, gerçek insanlar ve mekânlarla ilgili olarak gerçeklik ve yalanların karışık olduğu olağanüstülük içeren tarih; masalı ise bilinmeyen insanlar tarafından icat edilmiş, hayalî, eğlence amacı güden romans...” (Tylor 1921: XXVII-XXIX) olarak tarif eder.

Mitlerin kökenini sorgulayan bir diğer kişi Friedrich Max Müller (1823-1900), mitlerin yaratıldığı özel bir devir (İng. *mythopoeic*) varsaymıştır. Aryan tanrılarının ortaya çıktığı devir budur. Bu devir, medeniyetin başında olmasa da dillerin soyut kavramlar içermeyeceği kadar erken bir devir olmalıdır. Müller'e göre iletişimde işleyen iki süreç bulunmaktaydı: Bir kelimenin birden fazla anlama gelmesi olan çok adlılık (İng. *polyonony*) ve bir fikrin farklı kelimelerle ifade edilmesi olan eşadlılık (İng. *homonymy*). Buna göre en büyük tanrılarının tanrısı olan Zeus, gökyüzü, güneş, hava, şafak, ışık, parlaklık anlamına gelmektedir. Ayrıca birçok farklı kelime de güneş anlamına gelebilmektedir. Mit yaratan düşünce, bu “dil hastalığı”ndan kaynaklanan karmaşıklığı arttırmıştır. Böylece mitler doğmuştur (Dorson 1955: 398).

Alman filozof Ernst Cassirer, insan türünü simgesel hayvan olarak görmüştür. Cassirer'e göre simgesel temsil, insan bilincinin merkezî bir işlevidir, insan kültürünü anlamak için anahtardır. Yazısız insanların düşüncesi, analitik ya da bilişsel olmaktan çok duygusaldır (Morris 2004: 348). Mitik ya da mit-yaratısal düşünce, ilkel, duygu yüklü ve dinsel olup dünya ile mistik bütünleşmenin bir tür yansımasıdır (Segal 2012: 57). Percy S. Cohen (1969: 339-340), Cassirer'in teorisinin en zayıf noktasının mit-yaratısal (*mythopoeic*) düşünce kavramına başvurması olarak görür. Eğer bu düşünceye mitten yola çıkılarak varılıyorsa o zaman bu kavram miti açıklayamaz. Diğer taraftan bu kavramın açıklayıcı bir değeri olması için en az iki,

belki daha fazla düşünce biçiminin olduğunu dair delil sunulmalıdır ki Cassirer böyle bir argüman ya da delil sunmamıştır.

Mitleri mercek altına yatan bir diğer yaklaşım, öncülüğünü Sigmund Freud ve Carl Gustav Jung'un yaptığı psikanalitik kuramdır. Bu yaklaşım mitleri sembolik ve bilinçaltının yansımaları olarak görür. Dahası, Freud ve Jung'un takipçileri kuramlarının uygulama alanını mitlerle sınırlamamışlar, bilinç altının yansımaları olarak rüya, masal, inanç, adet, ritüel gibi geniş bir çerçevede çalışmışlardır.

Freud, *Interpretation of Dreams* [Rüyaların Yorumu] (1910) adlı eserinde rüyaların sembolik maskeler içinde çocukluk dönemine ait bastırılmış istekleri ve korkuları ifade ettiğini ileri sürmüştür. Onun metodunu uygulayan Karl Abraham, *Dreams and Myths* [Rüyalar ve Mitler] (1913) adlı kitabında "Rüya bireyin mitidir." demiştir. Eğer rüya insanın çocukluk döneminin arzularının örtüsünü kaldırıyorsa, mitler de ırkın çocukluk döneminin ruhsal baskılarını ortaya çıkarıyordu (Dorson 2011: 42). Kuramını Oedipus mitine uygulayan Freud'a göre yetişkin nevrotik erkekler, kendilerini babasını öldürüp annesiyle cinsel ilişkiye giren Oedipus'la özdeşleştirerek Oedipal arzularını tatmin ederler. Mit, kişinin arzularını tatmin etmeye çalışan yanıyla bu arzularını bilmek bile istemeyen yanı arasında sembolik bir hikâye aracılığıyla uzlaşma sağlamaktadır (Segal 2012: 126).

Jung ise cinsellik ve dinin yorumlanması gibi konularda Freud'dan ayrılır. Ona göre bilinçdışının sembolik temellerinin bir kısmı tüm insanlık tarafından paylaşılırken diğer kısımları sadece aynı ırk, millet ve sosyal grup tarafından paylaşılır (Cohen 1969: 340). Farklı milletlerin folklor ve mitolojilerinde tekrar eden belli motifler büyük ölçüde kolektif malzemeye dayanır. Jung, arketip adı verdiği bu motifleri mitlerin yapı taşları olarak görür. Bilinçdışı kökene dayanan kolektif nitelikteki bu şekiller ve simgeler, aynı zamanda bireysel ürünlerdir (Jung 2010: 49).²⁹

Émile Durkheim, sosyoloji ve antropoloji tarihinin en önde gelen isimlerinden biri olarak toplumsal işlevselci kuramın temelini atmış ve kendinden

²⁹ Psikanalitik yöntemin mitlere ve diğer folklor türlerine uygulandığı çalışmalardan şunlara bakılabilir: Abraham 2017; Raglan 1949; Campbell 2010; Fromm 1992. Bu çalışmaların değerlendirmesi için bk. Dorson 2011; Segal 2012.

sonraki birçok araştırmacıyı etkilemiştir. Durkheim, dinî düşüncenin dünyayı kutsal (*sacred*) ve din dışı (*profane*) şeklinde birbirine zıt iki alana böldüğü varsayımına dayalı olarak ritüel ve mitleri kutsal alanın yani dinin içinde görmüştür (Durkheim 2005: 56-57). Onun bu dikotomik yaklaşımı daha sonra Mircea Eliade ve Mary Douglas gibi mitlerin ve geleneksel toplumların araştırılmasında temel bir ilke olarak kabul edilecektir. Kuramını toplumsal yaşamın korunması ve sürdürülmesi üzerine inşa eden Durkheim'a göre mitler, ritüelin hareketlerle anlattıklarını kelimelerle anlatır. Onların konusu geçmiş olayları hatırlatmaktan ziyade onları yorumlamaktır, bir tarih olmaktan ziyade mevcut durumun bir açıklamasıdır (Durkheim 2005:163). Belki daha da önemlisi mitler, birçok mit tanımında vurgulandığı üzere, *zamanın başlangıcında* efsanevi atalar tarafından gerçekleştirilen işlerin taklit edildiği ritüellerin anlatımıdır (Durkheim 2005:87).

Edward B. Tylor gibi ilkelerin doğayı kontrol etmeye çalıştıklarını kabul eden Bronislaw Malinowski, evrimci yaklaşımın modern hayattaki kalıntıların açıklanması üzerine olan odak noktasını topluluk üzerine çevirir. Folklor türleri de dâhil kültürün her bir unsuru sosyal grubun devamlılığına hizmet eder (Ben-Amos 1976a: XXIII-XXIV). Malinowski'nin kuramının belki de en önemli yönlerinden birisi ilkelerde büyü ve dinin yanında bilimin de yer bulduğunu kabul etmesidir. Onlar bilimi fiziksel dünyayı kontrol etmek için kullanırlar. Bilimin tıkanıdığı yerde büyü, büyüünün tıkanıdığı yerde mit devreye girer.³⁰ Buna göre mit, kontrol edilemeyen güçlerle ve doğa olaylarıyla yüzleşebilmeyi ve onları kabul edebilmeyi sağlar (Segal 2012: 44-45).

Durkheim'in takipçisi olan ve Malinowski ile birlikte İngiliz antropolojisinin kurucularından sayılan A. R. Radcliffe-Brown, birçok sosyolog ve antropolog gibi tür

³⁰ Bu açıdan Durkheim'ın toplumsal işlevsel yaklaşımını sürdüren Malinowski, Trobriand adası yerlilerinin üç tür sözlü anlatılarının olduğunu yazar (1990: 89-94): *Kukwanebu* adı verilen birinci gruptaki anlatılar, bahçe işlerinin azaldığı ve balık sezonunun henüz başlamadığı zamanlarda, akşam sohbetleri sırasında eğlence amacıyla anlatılan, bireye özgü ve teatral nitelikte, bahçeler üzerinde iyi etkisi olacağına dair belli belirsiz bir inancı da içeren bir tür masaldır. İkinci tür olan *libwogwo*, kendi içinde bir çeşitliliğe sahiptir³⁰ ama yerliler hepsini aynı şekilde adlandırır. Önemli ve gerçekçiler. Topluluğun hepsini ilgilendiren ekonomik uğraşlar, savaş, serüven, dans ve törensel eylemler gibi büyük olaylarla ilgili bilgi vererek bireyin ve ardılının veya tüm bir soyun saygınlığını arttırmaları, ataları yüceltirler. Zaman sınırlandırması ve kalıplaşmış bir anlatımı yoktur. Üçüncü grupta yer alan *liliu* adındaki anlatılar ise yalnızca gerçek değil, kutsal sayılırlar. Ayin, tören ya da toplumsal veya ahlaki bir kuralın gerçekliğini ve kutsallığını savunarak önemli bir toplumsal görev üstlenirler.

konusunda duyarsız olmakla birlikte onun özellikle *Andaman Islanders* [Andaman Adalılar] (1922) adlı temel eseri, “toplumsal” yaşamı anlamaya dönük olarak ritüeller ve halk anlatıları üzerine odaklanır. Radcliffe-Brown, kitabının son bölümünü “Andamanlıların Geleneklerinin ve İnanışlarının Yorumlanması: Mitler ve Efsaneler” şeklinde adlandırsa da mit, efsane ve hikâye terimlerini birbiri yerine rahatlıkla kullanır. Bu bölümde birçok mit ve efsaneyi yorumlayan Radcliffe-Brown, “çocukça hayallerin ürünü” sayılabilecek masalların bile gelenekler, mitler ve efsaneler gibi “Andamanlıların hayatın ve doğanın temel kavramlarını nasıl ifade ve sistematize ettiklerini” gösteren araçlar olduğunu yazar. Bu nedenle “efsanelerin” nasıl meydana geldiğini değil, ne anlama geldiğini ve güncel hayatta nasıl bir yer tuttuğunu açıklamayı önerir (1922: 330). Ona göre “ilkel toplumun her geleneği ve inancı, canlı bir vücudun her organının organizmanın genel yaşamında bir rol oynadığı gibi, toplumun sosyal yaşamında belirli bir rol oynar” (1922: 229). Böylece Radcliffe-Brown anlam ve işlev üzerinde odaklanmayı önerir. Andaman halkının dünyayı üçlü bir yapıda düşündüğünü bir takım mitler üzerinden gösterir.

Mircea Eliade, aslında mitleri geleneksel ya da “arkaik” toplumlara özgü görmemiş hatta modern insanın filmler ve kitaplar vasıtasıyla mitlerin zamanına yolculuk yaptığı ve onlardan kopmadığını söyleyerek (1991: 182) Malinowski’nin ötesine geçmiş olsa da onun en çok başvurulan mit tanımı geleneksel toplumlara yöneliktir. Bu kapsamlı tanım şöyledir: “Mit kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, ‘başlangıçtaki’ masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, doğaüstü varlıkların başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün bir gerçeklik, yani kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini anlatır. Demek ki mit, her zaman bir ‘yaratılış’ın öyküsüdür.”³¹ Eliade’nin mite yaklaşımı, kutsal ve dindışı dikotomisi, “başlangıçtaki eşsiz zaman/düş zamanı”

³¹ Tanımın devamı şöyledir: Bir şeyin nasıl yaratıldığı, nasıl ‘varolmaya’ başladığı anlatılır. Mit; ancak ‘gerçekten’ olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden söz eder. Mitlerdeki kişiler doğaüstü varlıklardır. Özellikle ‘başlangıç’teki o eşsiz zamanda yaptıkları şeylerle tanınırlar. Demek ki mitler onların yaratıcı etkinliğini ortaya koyar ve yaptıklarının kutsallığını (ya da yalnızca ‘doğaüstü’ olma özelliğini) gözler önüne serer. Sonuç olarak mitler, kutsal (ya da doğaüstü) olan şeyin, dünyaya çeşitli, kimi zaman da heyecan verici akınlarını betimlerler. İşte dünyayı gerçek anlamda ‘kuran’ ve onu bugün içinde bulunduğu duruma getiren de kutsalın bu akımıdır. Dahası, insan bugünkü durumunu, ölümlü, cinsiyetli, kültür sahibi bir varlık olma özelliğini ‘doğaüstü varlıklar’ın müdahalelerinden sonra edinmiştir.” (Eliade 2001: 15-16).

varsayımı gibi Durkheim'dan gelen önemli etkileri içermektedir. Ona göre mitin tek işlevi, insanı mitin gerçekleştiği zamana götürüp kutsal olanla kavuşma deneyimine sahip olmak ve bu yolla kaosu kozmosa dönüştürmektir. Dolayısıyla ritüeller de mitlerin pratiğe dökülmüş halidir. Eliade'nin bu bakış açısı ve simgesel okumalarıyla birçok mit açıklanabilir ama bütün mitleri bir ritüele bağlamak mümkün olmayacaktır. Üstelik bu yöntemle mitlerden yola çıkarak toplumsal ya da psikolojik çıkarımlar yapmak da mümkün değildir.

Mit ve ritüeli ilişkilendiren başka isimler de vardır. Edmund Leach, *Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure* [Dağlık Burma'nın Politik Sistemi: Kaçın Sosyal Yapısı Üzerine Bir Çalışma] (1954) adlı eserinde Durkheim'a paralel biçimde ritüeli simgesel bir eylem ve miti onun fikirler âlemindeki karşılığı olarak görür. Ritüel toplumsal yapıyı simgeler. Ritüelde simge edilen yapı, bireyler ve gruplar arasında toplumsal olarak onaylanmış uygun ilişkiler sistemidir (Morris 2004: 351). Mitleri ritüellerle ilişkili görmeye son derece ısrarlı olan diğer bir isim ise Lord Raglan'dır. Raglan sadece mitleri değil, masalları ve “mitlere dayanan romanlar” olarak gördüğü efsaneleri de ritüellerle ilişkilendirmiştir (1955: 460-461). Raglan'a göre bütün geleneksel anlatılar, ritüeli tasvir eden bozulmuş formlardır. Bunlar anlatıcıya hangi biçimde ulaşmış olursa olsun bir zamanlar gerçek mitlerdir.³²

Antropolog Claude Lévi-Strauss, mitlerde masallara göre daha güçlü bir ikili zıtlık bulunduğunu iddia ederek kendi yapısalcı kuramının Wladimir Propp'unkinden üstün olduğunu göstermeye çalışmışsa da tür konusunda diğer antropolog ve sosyologlardan duyarsızlık bakımından farklı olmamakla birlikte (Dundes 1997: 42-46) geliştirdiği kuramla bir döneme damga vurmuştur. Kuramının bir manifestosu sayılabilecek “The Structural Study of Myth” [Mitin Yapısal İncelemesi] (1955: 428-444) adlı makalesinde, bütün mantıksız, keyfi ve sonsuz içeriklerine rağmen dünyanın her yerinde karşılaştığımız mitlerin birbirine benzerliğinin nasıl açıklanacağını sorar ve Oedipus miti üzerinden bunu göstermeye çalışır. Lévi-Strauss'a göre mitler, karşıtlıklar (oppositions) ve çelişkiler (contradictions) arasında aracılık etmek (mediate) için vardır. Temel yapısalcı ilkelerden birisi, bütün kültürel biçimlerin

³² Raglan, daha erken tarihli olan *The Hero* (1949) [Kahraman] adlı çalışmasında bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alır.

zihnin temel yapısal niteliklerini ifade ettiği yönündedir (Cohen 1969: 347). Ferdinand de Saussure'nin semiyotik perspektifini benimseyen Lévi-Strauss, mitlerde “değişmeyen yapılar”ı ararken, Malinowski gibi yazarların ekonomik alt yapılarla kültürel kurumlar ve inançlar arasında doğrudan bir ilişki öneren yararçı işlevselciliği ile Lévy-Bruhl ve Cassirer gibi yazarlar tarafından ileri sürülen ilkel düşüncenin duygu ve mistik temsiller tarafından belirlendiği şeklindeki görüşe karşı çıkar (Morris 2004: 454-455).

İlk defa 1973 yılında yayımlanan bir makalesinde G. S. Kirk (1984: 53-61)) her ne kadar mitlerin “evrenselci teoriler”e (universalistic theories) dayanan tanımlarını kabul etmese de onların her birinin bazı mitler için doğru diğerleri için yanlış olabileceği üstünde durur. Buna dayalı olarak söz konusu teorilerin başta “mitler kutsal hikâyelerdir” şeklindeki tanımlaması olmak üzere evrenselci tanımlamalara karşı çıkar ve “geleneksel sözlü hikâye” (traditional oral tale) tanımını mitin geniş bir tanımı için güvenli bir temel olarak değerlendirir. “Çünkü mitlerin birçok biçimi ve işlevi vardır ve hiçbir tanım bütün bu özellikleri kapsayamaz... Bu alandaki ilerleme, miti geniş bir kategori olarak kabul etmekle sağlanabilir. Bir mitin analizi, esnek ve çok yönlü olmalıdır, önceki fikirleri reddetmemelidir.” Böylece Kirk, mitlere son derece esnek ve “eklektik” (seçmeci) bir yaklaşım önerir.

Dinler tarihçisi Robert A. Segal'in 2004 yılında yaptığı mit tanımı da –her ne kadar farklı sorunlara odaklanmış olmakla birlikte- G.S. Kirk'in esnek yaklaşımını yankılamaktadır: “Miti, kısaca belirli bir şey hakkında bir hikâye olarak tanımlamak isterim.” diye yazar Segal ve onun şimdide ya da gelecekte veya geçmişte geçebileceğini ifade eder. Mitin işlevini “belirli bir ihtiyacı karşılamak” olarak ifade eder ama kesin bir şey söylemekten kaçınır. Segal'in mitle ilgili olarak söylediği kesin olan tek şey ise bir hikâyenin mit olabilmesi için “inananların ona sınıksız sarılması” şartıdır (2012: 14-16). Bütün mitleri değilse bile bir kısmının “inanmış gibi yapmak” olduğunu yazan Segal'a göre Amerikalı film yıldızları, hayranlarının gözünde tanrılaşır. Çünkü onların kusurları inkâr edilir ve yok sayılır, yani inananları onlara sınıksız sarılır. “Sinemaya gitmek, miti ayinle harmanlar ve tanrıları yakınlaştırır.” (2012: 184-188). Segal'in sinema örneği üzerinden yapmaya çalıştığı şey, modern

toplumlarda da mitin kendine yer bulabileceğini, bilimle çatışmaya girmeyeceğini göstermektedir aslında ama daha somut örnekler tercih edilebilirdi.

1.1.2. Efsane

Friedrich Ranke, 1925 yılı gibi erken bir tarihte Grimm kardeşlerin efsaneyle ilgili olarak ortaya koydukları “yerelleştirme” ve daha bilindik bir dünyaya ait olma niteliklerinin ötesinde daha önemli olduğunu düşündüğü bir ayrıma işaret eder. Bu ayırım, efsanenin nesnel olarak gerçek olmamasına karşın hem anlatıcı hem de dinleyici tarafından inanılmayı talep etmesidir. Basit bir bilgi aktarımı formunda anlatılan efsaneler, fantastik içeriklerine rağmen gerçeklik iddiasında bulunur (Dégh 2001: 36-37). Söz konusu “gerçeklik iddiası” efsanenin yanı sıra mit için de geçerli sayabileceğimiz ayırt edici bir özelliktir.

André Jolles, *Einfache Formen* (Simple Forms) (1926) [Basit Biçimler] adlı eserinde her bir türün temelinde farklı bir anlam dünyasının bulunduğunu varsaymıştır. Folklorik ve edebî tipler, herhangi bir anlam alanının basitten karmaşığa doğru evrilen varyantlarıdır ve sözlü ifadelerde ortaya koyulur. *Einfache formen*, anlam alanlarının ilk ve en basit ifadeleriyle, *kunst formen* [sanatsal biçimler] aynı anlam alanlarının daha karmaşık ve tarihsel olarak daha yeni temsilleridir (Ben-Amos 1976a: XXVII-XXVIII). Bu basit biçimler, dilsel tavırların³³ kalıplara sokulup zihnî faaliyetlerle doldurulması sonucu oluşur. Buna göre efsane (legende), azizlere öykünmeyi; dinî olmayan yerel ve tarihî efsane anlamındaki *sage*, ailevi dünyayı (Kuzey Alman aile sagaları) ifade eder. Mit, evrenin özüyle ilgili soruya cevaptır... Masal (märchen) ise ahlaki olmayan bir gerçekliğin askıya alınmasıdır (Ranke 1967: 19-20). Jolles’i takip eden Kurt Ranke, Max Lüthi, Lutz Röhrich ve Hermann Bausinger tarafından bu “başit biçimler” zihnî tavır ve davranış kalıplarının ifadeleri olarak algılanmaya devam etmiştir (Dégh 2001: 36). Jolles ve takipçilerinin türlere yaklaşımının Grimm kardeşlerin ifadelerini hatırlattığı görülmektedir.

Max Lüthi, masal ve efsaneyi (volkmärchen und volkssage) karşılaştırmalı olarak ele alır. Ona göre efsane, gizemli ve tamamen farklı bir dünyanın din dışı (profane) dünyaya yansımalarını gösterir. Bireyin bu dış dünyayla olan etkileşimini

³³ Dilin yaratıcı özelliği.

anlatır. Karakterlerin ne iç dünyası, ne kökeni ne de soyu masalda gündeme getirilmez. Masal, insanı; efsane ise insana ne olduğunu konu edinir. Efsane acı çeken, hayrete düşen, sorgulayan, düşünen, açıklayan, zor kararlar vermek zorunda kalan insanı tasvir eder (Lüthi 1976 [1969]: 17-33). Lüthi'nin masal ve efsane arasındaki ayrımında, bireyselliğe karşı sosyallık; ailevi dünyadaki mücadelelere karşılık günümüz dünyası ve öteki dünya arasında geçen mücadelelerin ön plana çıktığı görülür.

F. Ranke'nin "gerçeklik iddiası" yaklaşımı, Will-Erich Peuckert tarafından da sürdürülmüştür. Peuckert, 1965 yılında efsanenin "özünde bir gerçeklik ifadesi" olduğunu yazar. Bu gerçeklik, "mitik düşünce tarafından büyü dünyasında şekillenir ve formüle edilir." Benzer şekilde Lutz Röhrich de efsane anlatısının inşasında *inanış* ve *bilgi* aktarımına dayalı olmanın öncelikli bir konumda olduğunu vurgu yapar. Röhrich, "korkunun kültürel dili" olarak gördüğü efsanelerin şekil, içerik, dünya görüşü, zaman kavramı, inanılabilirlik, psikolojik temeller ve sosyal algılar temelinde masaldan ayrıldığını yazar. Çoğu masal çok epizotluyken, efsane tek epizotlu ve kısa bir biçimdir. Masal, bilinçli olarak yaratılan şiiirdir, efsane ise çoğunlukla olağandışıyla karşılaşmalara dair tecrübe aktarımıdır (Dégh 2001: 37).

1930'lu yıllarda C. W. Sydow'un Grimm kardeşlerin türlerle ilgili modelini geliştirme çabasında olduğu görülür. Sydow, "memorat (memorate)", "fabulat (fabulate)", "ekotip (ecotype/oikotype)" gibi birçok terim ve alt tür türetmiştir. Sydow'a göre memoratlar kişisel deneyim hikâyeleridir ve anlatıcılar tarafından biçimsel olarak şekillendirilerek farklı bölgelere uyarlanıp (ecotypification) efsaneye dönüştürülebilirler. Fabulatlar ise aşırı fantezi ve geleneği yansıtan uluslararası motiflere ve gezgin (migratory) olay örgülerine sahip olmakla birlikte herhangi bir çevreye ya da kişiliğe uyarlanmaz (Koski 2016: 115-116).³⁴

³⁴Linda Dégh ve Andrew Wázsony (1976) Sydow'un bu kavramlaştırmalarına anlatı ortamında efsanenin inandırıcılığının artırılması adına aktarım zincirinin birinci şahıstan üçüncü şahsa doğru ya da tam tersi yönde değişebildiğini göstererek karşı çıkarlar. Daha sonraki bir çalışmasında ise Dégh (1974: 225-239) yine bu kavramları kişisel, yerellik, gelenek, metin uzunluğu, aktarım zinciri, edebî nitelik bağlamında tartışarak Sydow'a karşı çıkar. Yine de Sydow'un yaklaşımı İskandinav takipçileri tarafından benimsenip geliştirilerek günümüze kadar sürdürülmüştür. Örneğin Kaarina Koski (2016: 118-120), Sydow'un memorat ve fabulat ayrımının anlatı zinciri değil, "kişisel gerçeklik" ve "sosyal gerçeklik" temelinde olduğunu ve bu yaklaşımın "çağdaş efsaneler"e (contemporary legend) değilse

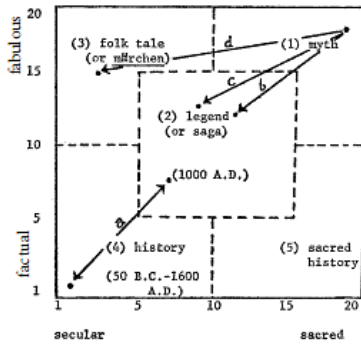
William R. Bascom, tür konusunda halkbilimciler arasında bir uzlaşmaya varılması adına mit, efsane ve masal türlerini kapsayacak biçimde “nesir anlatılar” (prose narratives) (1965: 3-20) terimini önerir. Aynı yazıda Bascom, söz konusu türlerle ilgili karışıklığın giderilmesi için Grimm kardeşlerin ortaya koyduğu mit, efsane ve masal ayırımına geri dönmeyi önermiştir. Halbuki Bascom, bu üçlü sistemi önerirken antropolojik verilere dayalı olarak sözlü anlatıları ikili (gerçek-kurmaca ya da mit-efsane ve masal şeklinde ayrılabilir) bir sistem üzerine kurulu birçok topluluğu örnek vermektedir. Dahası, bu ikili bölümlenmede bile anlatıları birbiriyle çakışan topluluklar vardır ve aktaranlar bunlarla ilgili kesin cevap veremezler. Bütün bu sorunlara rağmen Bascom, daha sonraki halkbilimcileri, Grimm kardeşlerin açıkça ayırt ettikleri mit, efsane ve masalın anlamını yeni tanımlar, ayrımlar ve kullanımlarla bozmakla suçlar.

Bascom, “gerçek” (factual) ve “kurmaca” (fictional) anlatıların çoğu toplumda ayrı kategoriler olarak kabul edildiğine dair çokça örnek verir ve bu üç türün özelliklerini ya da ayırt edici niteliklerini tablo hâlinde gösterir. Kendi içinde bile geçişkenliklerin son derece yüksek olduğu -özellikle mitle efsane arasında- bu tablo, Grimm kardeşlerin temelini attığı ve günümüzde de etkisi devam eden kriterleri göstermesi bakımından önemlidir.

	Nesir Anlatılar		
Geleneksel başlangıç	Yok		Genellikle
Geceleyin anlatılma	Sınırlama yok		Genellikle
İnanış	Gerçek		Kurgu
Ortam	Herhangi bir zamana ve mekâna bağlı		Zamana ve mekâna bağlı değil
Zaman	Uzak geçmiş	Yakın geçmiş	Herhangi bir zaman
Mekân	Daha erken veya başka bir dünya	Bugünkü gibi bir dünya	Herhangi bir mekân
Tavır	Kutsal	Kutsal veya seküler	Seküler
Temel karakterler	İnsan dışı	İnsan	İnsan veya insan dışı

bile endüstri öncesi devre ait arşiv malzemelerine uygunluğunu vurgular. Türkiye’de ise fabulat değilse bile memoratın ayrı bir tür olarak kabul edilmiş olduğu görülüyor (Çobanoğlu 2003; Pehlivan 2009; Balaban 2013; Hallaç 2018). Ancak memoratın efsane ve menkıbeden ayrılması noktasında büyük oranda deneyim sahibinin, zamanın ve mekânın belirli olması şartları üzerinde durmakla yetinilmektedir.

Nesir biçimleri	anlatı	Mit	Efsane	Masal
-----------------	--------	-----	--------	-------



Bu yaklaşımı sürdürerek Avrupa toplumlarının folklor türlerini iki boyutlu bir dikotomi ile –gerçek/olağanüstü ve kutsal/din dışı- beş tür altında toplayan C. Scott Littleton’ın yandaki şemasında (1965: 21-27) görüldüğü üzere tarihsel sürece dayalı olarak halk anlatılarının konusu ve niteliği de değişmektedir.

Türler arasındaki belirsizliğin çözümü noktasında tarihî-coğrafi yaklaşımı güncelleyerek farklı bir çözüm önerisi sunan bir başka kişi de Lauri Honko’dur. Türleri teknik araçlar olarak gören Honko, ideal tip (ideal type) kavramını ileri sürmüştür. Honko, bir türün içerik, şekil, stil, yapı, işlev, fonksiyon, sıklık, dağılım, yaş ve köken gibi farklı özellikleri birleştirerek yapılandığını düşünür. Buna göre her bir metin yapısal, tematik, işlevsel ve tarihî etkenlere bağlı olarak inşa ettiği ilişkiler ağıyla bir “ideal sistem”e ancak yaklaşılabilir (Ben-Amos 1976a: XVIII).³⁵ Aslında Honko’nun önerdiği bu sistem, folklor türlerinin kararsızlığı karşısında daha esnek bir tutum sergilemesi açısından önemli bir yeniliktir.

Kurt Ranke (1967: 17-31), Jolles’in “basit biçimler” kavramsallaştırması üzerinden işlevsel ve psikolojik bir yaklaşım geliştirir. Onun “einfache formen”i insan ruhunun temel ihtiyaçlarından kaynaklanır. İnsanlığın “ortak yaratıcı ruhu”, dünyasını mitik bir boyuta taşıyarak masalsı bir dünyanın düşünce biçimini ve umudunu tecrübe edebilir veya zorluklarla mücadele etmek için *sage* dünyasını yolculuk yapabilir. Bu açıdan bakıldığında masalın işlevi, daha düzenli ve adil bir dünyayı ifade etmektir, insanların mitik bir algı içinde şekillendirdiği mutluluk özlemlerinin yüceltildiği bir dünya kurmaktır. Sage, dünyadaki olaylar karşısında insanın bir şeyler ifade etme, kötü güçlerle olan amansız mücadelesinde trajik yıkıma son verme çabasını anlatma aracıdır. Mit ise insanın, bu dünya ile öteki dünya arasındaki ilişkiler üzerine düşüncelerini ifade eder. Ranke’ye göre masal, efsane veya saga ortak motiflere ve

³⁵ Honko’nun önerisi; her kültürün kendine özgü tür sistemine aykırı olması (Ben-Amos 1976b), tür kapsamına girmeyecek “halk fikirleri”ni dışarıda bırakması (Dundes 1971) açısından eleştirilmiş ve sonrasında “anlam” gibi daha önemli konuları araştırmaya engel ve faydasız bulunmuştur (Ben-Amos 1992; Dégh 1994).

anlatı unsurlarına sahip olabilir ama sahip oldukları “energia” sayesinde bunları özel ifade ve biçimlere dönüştürürler. Ranke, türlerin kültürel-coğrafi ya da kültürel tarihî nitelikleri konusunda da şüpheli olduğunu belirtir. Böylece türleri evrensel formlar olarak görür.

Robert A. Georges, 1971 yılında var olan efsane tanımlarındaki tutarsızlıkları ve zorlukları değerlendirerek bazı yerleşik doğrulara meydan okur. Georges, efsanenin hikâye ya da anlatı olarak kabul edilmesi, yakın ya da tarihî bir geçmişi işaret edişi ve gerçek olduğuna inanılması konusundaki öne çıkan tanımsal varsayımları değerlendirerek her birinin geçersiz sayılacağı durumları gösterdikten sonra şu dikkat çekici ve belki de biraz ironik sonuca varır: “Efsane, bir hikâye ya da anlatıdır ki hiçbir şekilde bir hikâye ya da bir anlatı olmayabilir; o, yakın ya da uzak geçmişte kuruludur ki bu geçmiş hiçbir şekilde uzak ya da anti-tarihî veya gerçekten geçmiş zaman bile olmayabilir; bazıları tarafından onun doğru olduğuna inanılır, bazıları tarafından yanlış, diğerleri tarafından ikisi de olduğuna, çoğu tarafından hiçbiri olmadığına inanılır.” Georges, bu sorunu çözmek için öncekileri tasdik etmek yerine yeni bir efsane kavramı formüle etmenin gerekli olduğunu yazar: “Bence böyle bir kavramın anahtarı, efsanelerin altında yatan, içinde örtük olan ve onları inşa eden ilişkiler ağının doğasını ve yapısını, farklı bir soyutlama düzeyinde, öğrenme sürecinin en küçük ortak paydasını araştırmaktır” (1971: 1-20). Her ne kadar kendisi böyle bir gayret içinde bulunmamış olsa da Georges’in bu sıra dışı önerisi, efsanenin ve onunla ilişkili türlerin tanımlanmasında yahut incelenmesinde bir takım kalıpların dışına çıkmanın ve farklı açılardan bakabilmenin kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğunu vurgulaması açısından önemlidir.

Efsaneye ilgili tanımlama çabalarındaki kalıp yargılara karşı çıkış olarak niteleyebileceğimiz bir öneri de Linda Dégh ve Andrew Wázsony’nin *Legend and Belief*[Efsane ve İnanış] (1976) adlı makalesinde görülür. Efsane tanımlarında sıkça karşılaştığımız “gerçek olduğuna inanılan” nitelemelerine karşı çıkan Dégh ve Wázsony, performans odaklı bir araştırmanın sonucunda efsane aktarımı sürecinde katılımcılarının sergiledikleri tavırların inanma noktasından şüphecilik ve reddetmeye kadar farklılaştığını göstermişlerdir. Buna göre katılımcıların ve anlatıcının efsaneye ilgili inanış tavrının bir önemi yoktur. Göz önünde bulundurulması gereken şey,

inanışın her tür efsane içinde kendi varlığını hissettiriyor olmasıdır. Bu nedenle “efsane her zaman bir şey beyan (state) eder ve onu savunur.” “Onun mesajına herhangi bir yerde, herhangi biri tarafından, herhangi bir zamanda neredeyse istisnasız şekilde inanılmış ya da inanılıyor olabilir.”

Dégh ve Wázsony'nin bu yaklaşımı büyük bir farklılık gibi görünmese de efsane kavramının sınırlarını oldukça genişletmekte ve Georges'in ifade ettiği “en küçük ortak payda” önermesine uygun biçimde bizi birçok kalıp yargıdan kurtararak hareket kabiliyetini arttırmakta, böylece daha doğru yargılara ulaşmaya imkân sağlamaktadır. Sözgelimi, elimizdeki bazı Çuvaş efsanelerinde değişen sosyo-kültürel şartlara bağlı olarak anlatıcı tarafından sanki bir masal edasıyla alaycı bir tarzda aktarılan anlatılar, efsane tanımlarındaki “gerçek olduğuna inanılan” niteliğine uygunluk göstermemektedir. Eğer bu tanımlara bağlı kalırsak bu gruptaki anlatıları masal olarak değerlendirmek ya da kapsam dışı bırakmak veya ayrı bir kategoride³⁶ değerlendirmek zorunda kalırız. Hatta hikâyeye veya anlatı olarak niteleyemeyeceğimiz, birkaç cümleden ibaret olup –efsane olarak kabul edilmesinin aksine- olay örgüsü içermeyen ama bir inanışı ya da bu inanışa dayalı bir davranışı aktarmakla birlikte efsane çekirdeği içeren ve ancak başka ilişkili anlatılarla birlikte ele aldığımızda anlamlı olan ifadeler³⁷ de sıkça tekrarlanan tanımların dışında kalmaktadır. Oysa ki bu tür aktarımlar, efsane gibi anlatılar için bir çeşit “bağlam” görevi üstlenebildiği ve onların daha iyi anlaşılmasına imkân sağlayabildiği gibi bazen aynı şeyin iki farklı ifadesi olarak ortaya çıkabilmektedir. Anlatmaya çalıştığımız şeyi Çuvaşlardan iki örnekle gösterebiliriz:

1) Ev yılanı her evde vardır. O, evi barkı belalardan korur. Evin temelinde yaşar ve çok küçüktür. Ev yılanının yakalanması doğru değildir. Onu öldürmek felaketlere neden olur (MLH, 149).

³⁶ Bu tarz anlatıların, inanılabilirliğini kaybederek “eğlence efsanesi” (entertainment legend) veya “fabulat”a (fabulate) dönüşmüş efsaneler olduğu iddia edilir. bk. Mullen 1971.

³⁷ Örneğin, “Öğle vakti suya [pınar, nehir, göl] girmeden önce su ruhu insanı [derinlere] çekmesin diye suya bir yumurtayla iki samla [et suyu ve sütle pişirilmiş hamur] bırakırlar. Hangi su olursa olsun yanına kiliseye gider gibi korkuyla giderler. Pınarın yanında yüksek sesli konuşmazlar, gülmezler, yoksa su tutar.” (Sidorova 2004: 367). “İnanış ifadesi” (superstition) şeklinde adlandırabileceğimiz bu ifadeler ancak, Çuvaşların su iyisi olan vutış veya şıvri ile ilgili efsanelerle birlikte ele alındığında anlamlı olacaktır. Halk inanışı ve efsane arasındaki ilişki hakkında bk. Mullen 1971, Dégh 1996.

2) Bir gün ormandan döndüğümüzde köyde büyük bir yılanın kıvrılmış yatmakta olduğunu gördük. Yılanı kesip öldürdük. Çok geçmeden iki ev baştan ayağa kadar yandı. O, ev yılanıymış... (MLH, 150).

Birincisi, herhangi bir olay örgüsü olmadığı için mevcut efsane tanımlarının dışında kalmaktadır. İkincisini ise tam bir efsane olarak nitelemek mümkündür. Ancak ikisi de aynı şeyi anlatmaktadır. Dolayısıyla bir efsane, tek bir epizot bile içermeden genel geçer inanışları aktaran ifadelerle anlatı veya hikâye olma tanımlarının dışına çıkabilmektedir. Bu durumda eğer ikinci metinle hiç karşılaşmamış olsak ilk metni efsane tanımlarına uygun olmadığı düşüncesiyle göz ardı etmek ne derece isabetli olabilir?

Linda Dégh, 2001 yılında yayımlanan, Avrupa ve Kuzey Amerika'nın "günümüzdeki efsaneleri" üzerine yazdığı *Legend and Belief* [Efsane ve İnanış] adlı monografisinde de daha önceki yaklaşımını sürdürmüştür. Onun anahtar formülü "bir inanışa dair tartışma"dır. "Efsane, inanışla ilgili bir tartışmayı bir kez içerdiyse efsanedir." diye yazan Dégh, *efsane* kavramını kısa ya da uzun, tam veya basit, yerel veya evrensel, olağanüstü, korkunç, gizemli ya da garip, birinin ya da başkasının tecrübesini aktaran ya da karşıt fikirleri seslendiren bütün hikâyeleri kapsayacak biçimde ama bütün kategorileri ve alt kategorileri aklında tutmak kaydıyla kullandığını ifade etmektedir. Dégh, "olası bir efsane çekirdeği içeren bütün materyalleri bir araya getirdiğini" söyleyerek şu kategorileri sıralar³⁸: "Alltagsgeschichte, anecdote [anekdot], casus, chronikate, Chroniknotiz, contemporary legend [çağdaş efsane], belief legend [inanış efsanesi], belief story [inanış hikâyesi], dite, Erinnerungssage, Erlebnisgeschichte, Erlebnisbericht, entertainment legend [eğlence efsanesi], exemplary legend [örnek hikâye], fikt, Geshichte, horror story [korku hikâyesi], legend-like experience story [efsane benzeri deneyim hikâyesi], mit, personel experinece story [kişisel deneyim hikâyesi], rumor [rivayet], rumor legend [rivayet efsanesi], Sagenbericht, sagenhafte Erzählung, superstition, superstition story, true story [doğru hikâye], urban belief tale [kent inanışı hikâyesi] ve urban legend [kent efsanesi], media narraform, retort legend [cevap

³⁸ Türkçede karşılığı olmayan terimler aynen bırakılmıştır.

efsanesi], amusing legend [eğlence efsanesi], admonitory legend [uyarıcı efsane], nasty [müstehten] ve hostility legend [hasımlık efsaneleri].” (2001: 97).³⁹

Dégh’in efsane çatısı altında incelemeyi uygun gördüğü kategoriler arasında en büyük itiraz mit hakkında olacaktır. En azından bilimsel bir gelenek olarak mit ve efsane türünün ayrı başlıklar altında incelenmesi, bazı sapmalar dışında günümüzde de devam etmektedir. Söz gelimi yakın tarihli sayılabilecek bir mit sempozyumunda⁴⁰ on beş makaleden sadece birisi bu ayrımı gözetmez. Barre Toelken (2002) tarafından kaleme alınan bu yazıda, Amerikan yerlilerinin kendi mitleri üzerindeki güncellemeleri ele alınır.⁴¹ Toelken, çalışmasının başlığında *mit* kavramını kullansa da mit, masal ve efsane ayrımının Amerikan yerlilerinin hikâyeleriyle örtüşmediğini söyler. Çünkü söz konusu toplulukların zihninde kutsal ve kutsal olmayan arasında belirgin bir sınır yoktur ve bu üç türün özellikleri yerlilerin tek bir anlatısında toplanabilmektedir. Örneğin, gerçek mekân adlarının ve çağdaş geleneklerinin

³⁹ Aslında Dégh’in bu yaklaşımı, 1980’li yıllardan itibaren başlayan “modern kent efsaneleri”nin (modern urban legends) önemli bir çalışma alanı hâline gelmesi ve daha geleneksel ve kırsal (rural) olan karşılıklarından ayrı bir tür olarak mı yoksa birlikte mi incelenmesi gerektiğine dair tartışmalara dayanır. Bu yeni çalışma alanının efsane araştırmalarına perspektif bir genişleme ve esneklik kazandırdığı görülmektedir. Günümüzde *International Society for Contemporary Legend Research* tarafından kent-kır ayrımı yapmaksızın dolaşımda olan efsanelerle (contemporary legends) ilgili konferanslar düzenlenmekte ve yayınlar yapılmaktadır. Bununla birlikte efsane araştırmalarında yeni yaklaşım ve yöntemler de geliştirilmeye devam etmektedir. Honko’nun ideal tip kavramlaştırmasını çağrıştıran ve aynı şekilde kavramsal bir esneklik ihtiyacını yansıtan “prototypical legends” [prototip efsaneler], anlatı formu olmayan efsaneler anlamında kullanılan “metonymic legend” [düzdeğışmeceli efsane] gibi kavramlaştırmaların yanında türleri “yerel söylem stratejisi modelleri” olarak görüp bağlama dayalı son derece esnek bir tavır sergileyen “genre-as-practice” [uygulama olarak tür] yaklaşımı; yapı ve işleve odaklanan, dilbilimsel bir temele dayanarak efsaneleri “recontextualization” [yeni bağlama oturtma] anlamına gelen “narrative register” [anlatı kaydı] yaklaşımını anmak gerekir. Bu yöntem ve kavramlaştırmalarla ilgili olarak bk. Koski 2016.

⁴⁰ 1955 yılındaki *Myth: A Symposium* [Mit: Bir Sempozyum] adlı sempozyumda ise benzer bir tutum sergileyen tek makale yukarıda bahsettiğimiz, Stith Thompson’a ait çalışmadır. Bu sempozyumun devamı niteliğinde 1999 yılında İndiana Üniversitesinde düzenlenen *Myth: A New Symposium* [Mit: Yeni Bir Sempozyum] adlı sempozyum bildirimleri, 2002 yılında aynı adla kitaplaştırılmıştır.

⁴¹ Mitlerle ilgili kalıplaşmış bir diğer yargı da –kutsallık özelliğine dayalı olarak gelişmiş olsa gerek– mitlerin değışmeyen sabit metinler olduğu yönündedir. Bu yargıya göre mitler işlevini kaybettiğinde bozulur, unutulur ya da masala dönüşür. Barre’nin söz konusu bu yazısında olduğu gibi mitlerin son derece esnek bir yapıya sahip olup değışen şartlara uyum sağlayabildiğini ya da bu şartlara bağlı olarak yeni mitlerin yaratıldığını açık bir şekilde ortaya koyan diğer iki çalışma için bk. Firth 1984 [1960]; Baaren 1984 [1972]. Her iki yazarın da verdiği ortak bir örnek mitte, “beyaz adam”ın aksine Tikopia halkının [Pasifik’te bir ada halkı] neden fakir olduğu ve demir madenine sahip olmadığı açıklanmaktadır. Buna göre Tikopia halkının demir madeniyle tanışması 19. yüzyılın başından daha erken olamayacağına göre mit de bu tarihten sonra yaratılmıştır. Bir diğer boyut ise mitin icra ortamı (ritüel) ve anlatıcının tasarrufuna dayalı olarak sergilediği esnekliktir. Bu konuda bk. Goody 2017.

kökeninin canlandırıldığı kurgusal bir hikâyede aynı zamanda kutsal ve kültürel kavramlar da yer alır (Toelken: 2002:89).

Burada efsane ve mitlerle ilgili olarak temas etmek istediğimiz diğer bir isim Elliot Oring'dir. Oring aslında Dégh'in efsaneyle ilgili olarak ortaya koyduğu "inanışa dair bir tartışma" önermesine ve çatı bir kavram ihtiyacının varlığına uzak değildir ama "inanış" yerine "gerçeklik" kavramını tercih eder. Buna göre, efsane her şeyden önce "bir olayın gerçekliği hakkında bir iddiada bulunur." Oring, inanış, rivayet ve ritüelin efsaneyle ilişkili olduğunu kabul eder ama ayırt edilebileceklerini savunur. Bu tür anlatıları ifade etmek için "efsane koleksiyonu" olarak tercüme edebileceğimiz "legendry" terimini kullanır ve şöyle yazar: "Efsaneler, dünyanın meydana gelmesi ve onu yöneten ilkelerle ilgili bir tartışmayı başlatabilir. Çoğu zaman ise bunu yapmazlar." Böylece Oring, Dégh'in yaptığı gibi ortak bir paydaya sahip türleri aynı çatı altında incelemeyi tercih etmiştir. Ancak onun yaklaşımında farklı olarak inanış ve gerçeklik arasında efsane özelinde bir ayırım yapılmıştır. Oring'e göre efsaneler kendi inanış diline sahiptir ve bunlar bir topluluğu inşa eder, pekiştirir. Ancak her topluluğun kendi inanış dili vardır ve her zaman paylaşılmaz. Efsanelerde her zaman paylaşılan şey ise gerçeklik, akla yatkınlık ve gerçek dışılık iddiasında bulunmaktır (2008: 128-129). Böylece Oring, efsanelerin nasıl gerçeklik iddiasında bulunduğunu retorik bağlamda inceler ve araştırmacıları bu güne kadar göz ardı edilen bütün türleri efsane kategorisinde bu açıdan birleştirmeye davet eder.

Retorik bağlamda gerçeklik iddiası, efsanelerin ortak bir paydasını oluşturabilir ama bu, inanışla ilişkili olmaktan kaynaklanan gerçekliğin destekleyici bir unsurunu oluşturmaktan öteye gidemeyecektir. Bir başka deyişle "gerçek kılma" çabasına yönelik retorik yöntemler, aktarılan mesajın inanılabilirliğini arttırmak içindir ki bu mesaj inanışla ilgili olmakla zaten kendi içinde bir gerçekliğe sahiptir. Bu mesaj, herhangi bir zamanda herhangi bir yerde inanış konusu olmuşsa zaten gerçeklik iddiasına sahip demektir, aksi takdirde inanış konusu olamayacaktır. Dolayısıyla *inanış ve gerçekliğe dair* olmak, mit ve efsane türleri için daha sağlam bir ortak payda olarak görülebilir. Bununla birlikte miti bu grupta illaki farklı bir şekilde tanımlamak gerekiyorsa da o zaman mitin *bir şeyin başlangıcı veya sonuna dair* olma niteliğine başvurulabilir.

1.2. Çuvaş Folklorunda Tür Sorunu

Çuvaş folklorunun nesir türleriyle ilgili olarak -Rusçadan giren ve bilimsel literatürde kullanılanlar dışında- “halap” ve “yumah” olmak üzere iki önemli terimin öne çıktığı görülmektedir. “... ‘halap’ terimi farklı türleri karşılayabilecek bir anlam genişliğiyle karşımıza çıkmaktadır... ‘yumah’, Çuvaş halk edebiyatı araştırmalarında açık bir şekilde masal terimine karşılık olarak kullanılmaktadır. Zaman zaman masalın karşılığı olarak halap terimi de kullanıyorsa da bu durum oldukça seyrek. ‘yumah’ terimi ‘tupmalli yumah’ tamlamasıyla bilmece ve zaman zaman efsane, mit vb. türlerin adlandırılmasında da kullanılmış olsa da bu durumlar oldukça seyrek.” (Bayram 2014: 74).⁴²

Günümüzde Çuvaş folklor araştırmalarında söz konusu terimlerin kullanımı büyük oranda oturmuş olsa da bu konuyu ele aldığı yazısında Bülent Bayram (2014), türün belirlenmesinde metnin içeriğine bakılması konusunda ısrarla uyarıda bulunur. Tarihsel olarak geriye doğru gidildiğinde ise karışıklığın daha da arttığı görülmektedir. Çünkü kaynaklarda “yumah” teriminin semantik açıdan çoğunlukla masal ve bilmece türlerini kapsadığı görülürken, “halap” teriminin yine masal anlamında Çuvaşların belli bir grubuna –Anatri Çuvaşlarına- özel bir terim olduğu ve zamanla anlam genişlemesine –masal ve efsane niteliği taşıyan anlatıları kapsayacak biçimde- uğrayarak yaygınlaştığı anlaşılıyor.⁴³ Günümüzde ise bilimsel literatürde ‘halap’ın

⁴² Çuvaş folklorunun içkin tür adlandırmaları ve bunların kullanımları, Bülent Bayram tarafından art zamanlı ve eş zamanlı olarak detaylı bir şekilde değerlendirilmiştir. bk. Bayram 2014. Bu nedenle biz burada tür adlandırmalarına kısaca değinecek, kaynaklara gönderme yapmakla yetinecek, daha çok tür tartışmalarına ve tür kavramlaştırmalarının dayalı olduğu yaklaşım ve dinamiklere odaklanacağız.

⁴³ N. İ. Aşmarin’in sözlüğünde (1941b: 38), Anatri Çuvaşlarıyla ilgili olarak şu ifadeler yer verilir: “Burada çoğunlukla ‘yumah’ [bilmece] derler, daha çok ‘tupmalli hallap’ [bilmece] derler, ‘kiske halap’ [kısa hallap/bilmece] derler, ‘sutmalli hallap’ [bilmece] derler. Diğerine ise (skazki, [masal]) ‘vürim hallap’[uzun hallap] derler.” Terimlerin sözlük anlamları ve etimolojileri için ayrıca bk. Aşmarin 1929c: 324-325; V. G. Yegorov 1964: 348; Fedotov 1996b: 308, 485. N. F. Danilov (1949) bu iki terimi birbirinin yerine ya da “yumah-halap” şeklinde aynı türü ifade etmek için kullanmıştır. T. M. Matveyev (1960: 62), Turi ve Anat Yeni Çuvaşlarının ‘yumah’ı masal anlamında, Anatri Çuvaşlarının bilmece anlamında kullandığını yazar. “halap” ya da hallap” ise Anatri Çuvaşlarında masal ve konuşma, Anat Yeni Çuvaşlarında ‘konuşma’ anlamında kullanılmaktadır. Ye. S. Sidorova (1973: 6) ve G. İ. Komissarov (1999: 442 [1989]) “yumah” ve “halap” terimleri arasında ayırım gözetmezler ama “halap” terimini çoğunlukla masal olmayan türler için kullanırlar. N. V. Nikol’kiy (1960: 150), M. Ya. Sirotkin (1962, 1971), V. G. Rodionov (1982: 69-70), A. K. Salmin (1987: 35), N. İ. Yegorov (2002: 21-25), N. G. İl’ina (2011: 9) gibi önde gelen araştırmacıların masal ve masal olmayan türler arasında ayırım yapmakta istekli olmaları, “yumah” ve “halap” terimlerinin günümüzdeki kullanımlarının belirlenmesinde etkili olmuş görünmektedir.

çeşitli tamlamalarla efsane çekirdeği taşıyan metinleri karşılayacak şekilde kullanımının büyük oradan yerleştiği görülüyor.

Anlaşılabileceği üzere Çuvaş folklorunda efsane niteliği taşıyan türleri adlandırmak üzere zamanla yerleşen “halap” terimi, bilimsel literatürün etkisiyle bugünkü anlamına kavuşmuştur. Aslında bu durum, oldukça normal görünmektedir. Çünkü, efsane ve benzeri türleri, gerçeklik ve inanışla ilgili anlatılar olarak kabul ettiğimizde yaratıcı veya aktarıcı tarafından gerçek kabul edilerek aktarılan bir anlatının başka bir adlandırmaya çoğunlukla ihtiyaç duymayacağı açıktır.

Bununla birlikte Çuvaş folklorunun nesir türleri konusunda, Rus folklor araştırmalarının, sosyal ve siyasi şartların etkisi altında çeşitli kavramlaştırma ve tasnif girişimlerinin yapıldığı görülmektedir. Şimdi bu girişimlerin öne çıkanlarını, kronolojik bir sırayla değerlendirmeye çalışacağız.

İ. S. Tuktaş'ın *Çıvaş Folklorı* [Çuvaş Folkloru] (1948) adlı eserinde, Sovyet döneminin hâkim ideolojisi folklor türlerinin belirlenmesine de yansır. Tuktaş, kitabında Çuvaş folklor ürünlerini “Ekim Devrimine Kadar” ve “Ekim Devriminden Sonra” olmak üzere hem tarihî hem de kültürel açıdan iki kısma ayırır. “Etiyolojik legendalar ve çeşitli güçler hakkındaki anlatıları” *predani*, “tanrılarla türlü azizlerin sıradan insanlar gibi görüldüğü” anlatıları *legenda* şeklinde adlandıran Tuktaş'ın verdiği örnekler, kendi tanımlarına çok da uymamakla birlikte bu iki türü Ekim devriminden önceki “karanlık döneme” ait “şiddetle mücadele edilmesi gereken” batıl inanışlar olarak görür. Ayrıca predanilerde estetik niteliklerden çok, gerçeklerin hâkim olduğu vurgusunu yapar (1941: 86-93). Yazar bu türlere devrimden sonraki dönemde yer vermez. “Fantastik, maceralı ve tahkiyeli” şeklinde tanımladığı yumahlara ise iki dönemde de yer verir. Ancak bazı farklar vardır: Devrimden sonraki yumahlarda büyülü ve fantastik unsurların yerine gerçekçi öğeler daha fazladır ve bu dönemdeki folklor türlerinin hiçbirinde keder, karamsarlık ve gözyaşı yoktur (1941: 187). Tuktaş, her ne kadar ideolojisine aykırı olmasa da toponim ve tarih anlatılarına –ki bunlar çoğunlukla predani olarak adlandırılır- temas etmez. Mit ve efsaneleri ise “gerçeklik algısıyla”, dolayısıyla inanışla ilişkilendirir ve Ekim devriminin öncesine hapseder.

Çıvaş Halih Sımahlıh serisinin altıncı cildinin ikinci kitabı olan *Mifsempe Halapsem* [Mitlerle Halaplar]⁴⁴ adlı eserin giriş bölümünü kaleme alan İ. İ. Odyukov, miti “tanrılar ya da alplar hakkında halk arasında anlatılan yumah”; halapları ise “köyler ve mekânların adlarının oluşumu ya da tarihte olmuş olaylar hakkında anlatılanlar (predaniler)” diye tanımlar. Ancak devamında “alplar hakkında anlatılan halaplarda mit motifleri çok olsa da bunlar mit değil, legendadır” (Odyukov-Sidorova-Yumart 1987: 6) diyerek hem kendi mit tanımıyla hem de kitabın adıyla çelişir ve Hristiyan kültüründeki aziz efsanelerine denk gelecek şekilde üçüncü bir tür yaratarak Çuvaş folklorunun nesir türlerini Rus folklorundaki karşılıklarına uyarlamış olur.⁴⁵

Aslında Odyukov’un bu ayrımları, kendisinin de açık bir şekilde ifade ettiği gibi kültürel gelişmenin “mitik dünya görüşü” (mifla tınçekurım) ve “tarihî dünya görüşü” (istorille tınçekurım)⁴⁶ şeklinde doğrusal bir düzlemde keskin bir çizgiyle ikiye bölünmesine dayanır. Buna göre mit ilk gruba, halap ikinci gruba girer. “Mitik” özelliklerin yanında gerçekçi, tarihî nitelikleri de bulunduran legendalar [alp halapları] ise “mitik dünya görüşünün tarihî dünya görüşüne evrilmeye başladığı dönemde oluşmuştur” (Odyukov-Sidorova-Yumart 1987: 6).

Çuvaş folklor araştırmacılarının üzerinde ya çok fazla durmadıkları ya da Sovyet ideolojisi çerçevesinde hüküm vermekten kendilerini alamadıkları tür meselesinde, bazı kalıplaşmış yargılardan tam olarak kopmamakla birlikte bu konuda oldukça özgün ve yeni bir bakış açısı getiren kişi V. G. Rodionov’dur. 1982 yılında kaleme aldığı yazısında “yumah” ve “halap” terimlerinin kökenlerini ve kullanımlarını tartışan Rodionov, bu terimlerin folklorun nesir türlerini tamamen kapsamadığını vurgulayarak son derece önemli bir ayırım yapar: “Kurgusal/masalsı (Ru. skazoçny)

⁴⁴ Eserdeki mit ve tarih anlatıları İ. İ. Odyukov ve Ye. S. Sidorova tarafından, alp anlatıları ise G. F. Yumart tarafından derlenip hazırlanmıştır. Anlatıların bütün olarak değerlendirildiği, eserin başındaki giriş bölümü ise İ. İ. Odyukov tarafından yazılmıştır.

⁴⁵ Odyukov, devamla miti “dünyanın unsurlarının (güneş, ay, bulut vd.), yeryüzündeki unsurlarla nesnelere ve canlıların meydana gelişi ya da bunların işaretleri hakkında anlatılanlar” diye açıklar. Halapları ise tarih (istori) halapları, toponimi halapları diye alt gruplara böler. Alplarla ilgili anlatıları her ne kadar “legenda” diye tanımlasa da devamla “alp halapları” adlandırmasını kullanır. Kitaptaki metinler de aynı şekilde mitler, alp halapları ve tarih halapları olmak üzere üç ana başlık altında toplanmıştır.

⁴⁶ Odyukov, bu konuda son derece nettir: “Tarihî dünya görüşü Çuvaşlarda MS. 4.-8. yüzyıllarda oluşmaya başlasa da mitik dünya görüşü 19. yüzyılda ancak sona ermiştir.” (Odyukov-Sidorova-Yumart 1987: 5-6).

dünya, daima gerçek dünya ve gerçek olaylarla (Çuv. çin pulni [gerçek olan]) karşıtlık içindedir. “Çin pulni” kavramı, mitik ve tarihî anlatıları (Ru. predaniye), pagan mitolojisine ait farklı konulara ve karakterlere sahip metinleri kapsar.” (1982: 70).

Rodionov, nesir türlerle ilgili olarak gerçeklik temelinde böylesi içkin ikili bir ayrımın farkına varmış olsa da ilerleyen sayfalarda halk nesrini (Ru. narodnaya proza) üçe ayırarak geleneklerden kopmadığını gösterir: “1. Mitolojik nesir, 2. Kurgusal/masalsı nesir, 3. Epik nesir.” Araştırmacı, birinci gruba mitleri ve Çuvaş Türkçesinde karşılığı olmadığı için Rusça “legenda” terimiyle adlandırmayı önerdiği anlatıları, ikinci gruba masalları (Çuv. yumah, Ru. skazka), üçüncü gruba ise mitik anlatıları (mifolojiçeskiye predaniya), Alp ve diğer kültür kahramanları hakkındaki *masalları*, bahadırların mücadeleleri ile yer ve su kaynaklarının oluşumu hakkındaki tarih, toponimi, hidronimi anlatılarını (Ru. istoriçeskiye predaniya, toponomiçeskiye predaniya) dâhil eder (1982: 101-102). Böylece Rodionov, nesir türleri geçişken, belirsiz ve faydasız bir şemayla gruplandırır.

Rodionov’un bu tutarsız tutumunun nedeni, 2004 yılında yayımlanan, konuyu daha kapsamlı bir şekilde V. A. Yenderov’la birlikte ele aldığı eserde açık bir şekilde görünmektedir. Bu eserde de “halkın kendi terminolojisine dayanan” “yumah” ve “çin pulni” şeklindeki ikili sistemi, “Rus folklorcularının kendi halk edebiyatlarını tasnif etmek için kullandığı ilkelerin taklit ve tercüme edilmesine” karşı ve ayakları yere basan bir argüman olarak sürdürülür.⁴⁷ Ancak nesir türler yine; “mifla proza” [mitik nesir], “yumahla proza” [masalsı nesir] ve “epikilla proza” [epik nesir] şeklinde üç gruba ayrılır⁴⁸ (Rodionov-Yenderov 2004: 140). Anlaşılan o ki, -her ne kadar

⁴⁷ Bu ikili ayrım, N. İ. Yegorov’un konuşma tarzındaki anlatıları “yumahlar ve yumah olmayan nesir türler (halaplar)” şeklinde ayırmaya yönelik önerisine paraleldir. Ancak Yegorov da bu ayrımı yaptıktan sonra Rusça terminolojiyi Çuvaşçaya çevirmeye girişmiştir. bk. Yegorov 2002: 21-25. “çin pulni” kavramlaştırması, yeterince işlenmemiş olsa da Rodionov’a ait özgün bir yaklaşım gibi görünmektedir.

⁴⁸ Rodionov ve Yenderov, halk nesrini böylece üç gruba ayırmış olsalar da daha sonra dördüncü bir gruptan bahsederek. Herhangi bir olay örgüsü içermedikleri, görece kısa oldukları ve manzum biçimleri de içerdikleri için nesir türlerinin hem içinde hem dışında gibi gördükleri bu grubu “kısa türler” (Çuv. vak janrsem) olarak adlandırırlar ve atasözlerini (Çuv. vattisen simahisem), deyimleri (Çuv. kalarişsem), bilmeceleleri (Çuv. tupmalli/sutmalli yumahsem), deneyim ve inanış ifadelerini (Çuv. sinavsempe inenüsem), rüyalarla yasaklamaları (Çuv. tülüksempe çarusem/tabusem) bu gruba dâhil ederler. Ayrıca, ritüellerle ilişkili türler de vardır ki bu türler resitatif [konuşma biçiminde ve manzum] ve öyküleyici (Çuv. kalullı) nitelikte olup büyü bozma (virü-suru çilhi), büyü yapma (ılhanu-tuhatu), dua etme (pil-kılı), yemin etme (tupa simahisem) amacıyla söylenen sözler olup genelleyici biçimde “şimah” [söz, dil, konuşma] şeklinde adlandırılır (Rodionov-Yenderov 2004:117-139, 170-180). Aslında folklor türlerinin bu şekilde tasnif edilip tanımlanması, resmiyet kazanmış bir yaklaşımdır.

kendilerinden önceki araştırmacılar kadar katı olmasa da- “mitik düşünce” ve “tarihî düşünce” fikrinden⁴⁹ kopamayan araştırmacılar, “çin pulni” [gerçek olan] kavramı altında toplanabilecek anlatıları, “mitik nesir” ve “epik nesir” başlıkları altına serpiştirmek zorunda kalmışlardır. Araştırmacılar, mitik nesir kavramı içine, tarihî ve kültürel değişim ve gelişime göre farklı katmanları barındıran “mif” ve “legenda” türlerini dâhil ederler. Epik nesir⁵⁰ ise “yumah” türüne gerçeklik temelinde karşıtlık arz eden “halap” türünü kapsar ve “mifla halap” [mitik halap], “epika (Ulîp) halapı” [epik (Alp) halap], “istori halapı” [tarih halapı] şeklinde üçe ayrılarak “tarihî düşünce” dönemine ait anlatıları meydana getirir. Ancak, yazarlar tarihî düşünce gereği mit ve masala göre “realistik” olmasıyla ayırt ettikleri halapların içine “tanrının hizmetkârlarıyla ya da yeryüzündeki diğer kötü güçlerle olan karşılaşmalara dair *gerçekmiş* gibi anlatılan” (Rodionov-Yenderov 1982: 91-93) mitik halapları dâhil etmekle kendi kurdukları sisteme ters düşerler. Çünkü bu anlatılar, yakın bir tarihe işaret etmekle mitik düşünceye uymazken, olağanüstülük bakımından da tarihî düşünceye uymazlar.⁵¹ Eğer araştırmacılar zihinlerindeki “mitik düşünce” ve “tarihî düşünce” ayrımını bir kenara bırakabilseler ya da bunların eş zamanlı olarak var olabileceklerini kabul etselerdi, Çuvaş halk nesrinin büyük bir kısmını ifade ve

Hem bu eser hem de bundan önce G. G. İl'ina tarafından hazırlanan 1999 tarihli *Çıvaş Halih Sımahlıhı* [Çuvaş Halk Edebiyatı] adlı eser, Çuvaş filoloji fakültelerinde okutulmak üzere hazırlanmıştır ve iki eser tür konusunda birbirinden çok farklı değildir. Günümüzde hâlen devam eden *Çuvaş Halih Pultarulihı* külliyyatının neşrinde de söz konusu tür yaklaşımından önemli bir sapma görülmez.

⁴⁹ Bu esneklik şu cümlede açıkça görünür: “Mitik kavrayış ve dünya görüşü, onu yansıtan halk edebiyatı örneklerinde, tarihî dünya görüşü yerleştiğinde de bitmez. Halkın içinden doğmuş [olan bu olgular], halk felsefesi, halk akli, halk düşüncesiyle dünya görüşü olarak kabul edilir. Çuvaşlar, mitlerini, gelecek nesiller için bu güne kadar korumuşlardır (Rodionov-Yederov 2004: 76).

⁵⁰ Tarih anlatıları, Alp anlatıları ve mitik anlatılar “epik nesir” başlığı altında toplanmış olsa da bu üç grup anlatı içerisinde epik nitelikte sayılabilecek olanların, böyle bir çatı kavram kullanımına imkân verebilecek oranda –en azından böyle bir grup içerisinde- olduğunu düşünmüyoruz. Bu nedenle “epik nesir” şeklindeki bir gruplandırma eğilimi, “halap” kavramının İslam ve Türk-Moğol kültürüne işaret etmesi (Bu konuda bk. Räsänen 1960; Róna-Tas 1977; Salmin 1987) ile ilgili olsa gerektir. Belki de daha önemlisi, Çuvaş folklor araştırmalarında uzun bir döneme damga vuran Çuvaşların milli bir destanı olup olmadığı ya da Kalevala gibi bir Çuvaş destanı yaratılıp yaratılmayacağına dair tartışmalara dayalı olarak gelişen epik türlerle ilgili zengin bir literatürün bulunmasıdır. (Söz konusu tartışmalar, literatür ve Çuvaş folklorunun epik ürünleri ile bunların milli kimlik inşasında ideolojik amaçlarla kullanımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. bk. Bayram 2006a, 2008, 2010, 2012a, 2012b, 2013, 2014, 2018). Bu çalışmada, efsane niteliği taşıyan alp anlatıları içinden dünyanın bugünkü düzenine kavuşması, bazı yeryüzü şekillerinin oluşumu, Çuvaşların ataları gibi konuları işleyen ilgili örnekler değerlendirilecektir.

⁵¹ Rodionov, bu sorunu fark etmiş olacak ki daha sonra danışmanlığını yaptığı bir tez çalışmasında söz konusu “mitik halap”ların mitlerle aynı kategoride değerlendirildiği görülür. bk. İl'ina 2006. Bu çalışmaya ileride değinilecektir.

kategorize etmek için “yumah” [masal] ve “çin pulni” [gerçek olan] kavramlarını yeterli görecekle, başka tasniflere ihtiyaç duymayacaklardı.

Çuvaş folklor ürünlerinin en kapsamlı ve en yeni neşri olan *Çıvaş Halih Pultarulih* [Çuvaş Halk Yaratıcılığı] serisinin ilk cildinin mit ve efsane metinlerine ayrıldığına daha önce değinmiştik. Daha önce *Mifsempe Halapsem* [Mitlerle Halaplar] (Odyukov-Sidorova-Yumart 1987) adlı eserde içerikte olmasına rağmen eserin adına yansımayan mit ve efsanelerle ilgili üçlü ayırım, bu yeni yayında sürdürülmüş ve detaylandırılmıştır. *Mifsem Legendsem Halapsem* [Mitler Efsaneler Halaplar] (Sidorova-Trofimov-Stan’yal 2004) adını taşıyan bu eserin giriş bölümünde tür meselesi A. A. Trofimov ve V. P. Stan’yal tarafından tartışılır. Halk nesrini bütün olarak “halap-yumah” kavramıyla ifade eden yazarların mit, masal ve halap arasında yaptıkları ayırım, Grimm kardeşlerin mit, masal ve efsane ayrımlarından farklı değildir.⁵² Böyle temel bir üçlü ayırım yapılmakla birlikte eserin başlığından da anlaşılacağı üzere masal dışındaki diğer türler –farklı şekilde ama ortaklıklarına vurgu yapılarak kavramlaştırılmalarına rağmen- birlikte değerlendirilmektedir.

Araştırmacılar, Çuvaş folklorunun kendine özgülüğünün Çuvaş bilim insanları tarafından göz ardı edilmesinden ve Rusların çizdiği yolun takip edilmesinden şikâyetçi olsalar da sundukları çözüm önerisi, -eserin adına yansımaya da- Rusça terminolojinin Çuvaşçaya uyarlanmasından öteye gitmemektedir: “mif” yerine “haymak” [mit], “legenda” yerine “haçmak” [efsane], “predani” yerine “halap” [efsane, hikâye, anlatı] (Sidorova-Trofimov-Stan’yal 2004: 8-9). Böylece *Mifsempe Halapsem* [Mitlerle Halaplar] (Odyukov-Sidorova-Yumart 1987) adlı eserdeki şema aynen tekrar edilmiş olur. Yine de takdir edilmesi gerekir ki bu farklı kavramlaştırmalara rağmen söz konusu anlatılar aynı eserde ve adı konmayan ortak bir çatı altında toplanmıştır. Her ne kadar açıkça belirtilmese de bu yaklaşımın sebebi, eserdeki anlatıların inanış temelli ortak bir gerçeklik zemininde buluşuyor olmasıdır.

⁵² “Geçmişte yaşamış bahadır ve güçlü kişiler hakkında tanrı gibi fanstastikleştirilerek mitik bir düşünceyle anlatılanlar, haymak [mit]; normal insanların şaşkıncı bir dünyadaki serüveni hakkında hayali alegorik bir düşünceyle anlatılanlar, yumah [masal]; gerçek hayatta olan olaylar, ünlü insanlar, yerler hakkında uzun (epik) bir şekilde mitleştirilerek anlatılanlar, halaptır [efsane].” (Sidorova-Trofimov-Stan’yal 2004: 10).

Trofimov ve Stan'yal'ın da türleri belirlemede kullandıkları kriterlerin “mitik düşünce” (Çuv. haylalla şuhışlav) ve “tarihî düşünce” ile “olağanüstülük” ve “rasyonellik” olduğu anlaşılmaktadır. “İnsanlığın çocukluk zamanındaki düşüncesi” olarak niteledikleri “mitik düşünce”, araştırmacılara göre Hristiyanlığın Çuvaşlar arasında yayılmaya başlamasından -16. yüzyılın ikinci yarısı- çok daha önce sona ermiştir. Buna göre “tanrı kitabında yazılı” gibi kutsal sayılan haymak [mit], akli gelişmenin (Çuv. tın-puş atalanıvı) karanlık devirlerinde oluşmuştur. “Şaşırtıcı, büyülü olaylar, güçler, bahadırlar hakkında, ancak gerçek olduğuna inandırmak için anlatılan dinî ya da tarihî” anlatılar olan haçmaklar (Ru. legenda), “insanoğlunun mitik düşünce devrinden tarih devrine geçtiği yüzyıllarda” oluşmuşlardır. Din ve batıl inanışlardan beslenmeyerek haymak ve haçmaktan ayrılan halap (Ru. predaniye) ise “halk arasında olmuş olaylardan” bahseder. Halap, “gerçek yaşama uygunluğuyla” da haçmaktan ayrılır (Sidorova-Trofimov-Stan'yal 2004: 13-16). Böylece tarihsellik ve rasyonellik –din dışı olma- bu türlerin belirlenmesinde önemli bir rol oynar ve tür sorunu çözülmüş görünür.

Trofimov ve Stan'yal, Zerdüştlüğü gerçek “Çuvaş halk dini” olarak görmeye ve Çuvaş mitolojisinde eski Mısır, Hint, Çin ve az da olsa Orta Asya kültürlerinin izlerini aramaya heveslidirler. Bir takım zıt ikilikleri (dikotomi) göstererek Çuvaş folklorunda Zerdüşst öğretisinin etkilerini özellikle vurgulamaya çalışırlar. Ancak ilginç bir şekilde ikili zıtlıkların olumsuz tarafını oluşturan Çuvaş inanışlarındaki bir takım kötü güçlerle –Esrel, yırñh, arşurı vd.- büyü ve büyücülükle ilgili anlatıları din dışı kabul ederler. Hem haymaklarla hem de haçmaklarla ilgili bölümde temas ettikleri bu anlatıları araştırmacılar, en sonunda “tışmış” [Ru. suyeveri, ‘batıl inanış’] halapı, “imış-timış” [güya-demiş] ve “tet şimahlıhı” [-miş sözlü edebiyatı] şeklinde nitelemeyi uygun görürler. Ayrıca, “memorat” sayılabilecek bu anlatıları, olayı tecrübe eden kişinin durumuna göre “kurnışke” [‘görülen’, Ru. bılıçki] ve “iltñışke” [‘işitilen’, Ru. bıval’şcini] şeklinde kendi içinde farklı şekilde kavramlaştırırlar (Sidorova-Trofimov-Stan'yal 2004: 20). Böylece araştırmacılar, sadece Rus folklor araştırmalarına ait terminolojiyi Çuvaş folkloruna uyarlamakla kalmamış, Çuvaş geleneksel inanışlarını da benzer şekilde –‘doğru bilgi/ortodoksi’ ve ‘batıl inanış’- ayırt etmiş olurlar.

Anlaşılan o ki Trofimov ve Stan'yal'in kendilerinden önceki araştırmacılardan miras olarak sürdürdükleri “mitik düşünce-tarihî düşünce” ve “olağanüstülük-rasyonellik” dikotomilerine dayalı tür kavramlaştırmaları, araştırmacıları, Çuvaş geleneksel dininin en eski kayıtlarından en yenilerine kadar oldukça sık karşılaşılan bir takım önemli unsurlarını –hazine bulma ya da çalma, öteki dünyaya gidip gelme; usallar [kötü güçler], arşuriler, vutış, şıvri, ölüler, şuyttan yavruları, yırh, iye, tuhatmış, ilhançık, çılheş ile karşılaşmalara dair anlatılar- “batıl inanış” (Çuv. tışmış, Ru. suyeveri) olarak adlandırmak zorunda bırakmıştır. Çünkü bunlar araştırmacılara göre “tarihî” dönemde karşılaşılabilecek türden anlatılar değildir. Tarihî döneme özgü olan halaplarda ise “eski nesillerin yaşadığı tarihî devirler, özellikle meşhur devirler, gerçek olmuş ya da olmuş olabilecek büyük işlerle önemli olaylar tasvir edilmiştir.” (Sidorova-Trofimov-Stan'yal 2004: 13). Böylelikle eserde önemli bir yer işgal eden, aktarım zincirinin belirli olması nedeniyle çok yakın dönemlere işaret etmekle birlikte olağanüstülük bakımından “mitik” görünen bu anlatılar, eserin adında geçen “mif, legenda, halap” türlerinin kalıplarına sığdırılamamış ve tür ötesi bir noktada konumlandırılmıştır. Daha da kötüsü ise, Eski Mısır, Hint, Çin kültürlerinden geldiği kabul edilen bir takım unsurlar halk dini içinde kabul edilirken, söz konusu inanışlar sırf modern dönemde yaşatılmaya devam ettiği için “batıl” olarak nitelendirilmiş olmaktadır.

Burada son olarak V. G. Rodionov'un danışmanlığında hazırlanan ve onun bilimsel perspektifini taşımakla Çuvaş folklorunun nesir türleri konusunda yapılan görece en nesnel ve en güncel olma niteliği taşıdığını düşündüğümüz bir tez çalışmasına temas etmek istiyoruz. Galina Gennad'yevna İl'ina tarafından hazırlanan bu çalışma, taşıdığı *Niskazoçnaya proza v sisteme janrov çuvaşskogo folklor* [Çuvaş Folklorunun Tür Sisteminde Kurgusal/Masalsı Olmayan Nesir] (2006) biçimindeki başlıkla Rodionov'un daha önce tartıştığımız yaklaşımını açıkça göstermektedir. G. İl'ina, masalsı ya da kurgusal nitelikte olmayan nesir türleri diğerlerinden ayıran en temel kriterin “gerçeklik tavrı” (Ru. otnoşeniya k deystvitel'nosti) olduğunu kabul ederek Rodionov'un “çin pulni” [gerçek olan] kavramlaştırmasını devam ettirir ve bu kategorinin “mif halapı” (Ru. mif, [mit halapı]), “tışmış halapı” (Ru. blička, [memorat, batıl inanış halapı]), “ulip halapı” (Ru. skazaniya ob ulıpah, [alp hakkındaki anlatılar]), “avallih halapı” (Ru. istoričeskiye predaniya, [tarih anlatıları/halapları]), “tavralih

halapî” (Ru. toponimiçeskiye predaniya, [toponim anlatıları/halapları] türlerinden oluşan bir bütünlük arz ettiğini yazar (2006: 158-163). G. G. İl’ina, belli bir ortak zemini paylaşan bu türlerin kesin çizgilerle birbirinden ayırlamadığını vurgulasa da geleneksel bir bakış açısıyla mitik düşünce ve tarihsel gerçeklikle ilişkili olma durumu temelinde söz konusu türleri tasnif etmeye koyulur. Onun tasnifinin Rodionov’unkinden tek farkı, “tışmış halapları”nın –Rodionov’un “mifla halap” şeklinde adlandırdığı bu anlatılar, mitik yaratıklarla olan karşılaşmalara dair hikâyeler olarak tanımlanır- mitlerle birlikte değerlendirilerek tarihsel kabul edilen diğer türlerden ayrılmasıdır. Daha önce de vurguladığımız gibi ne düşünce biçimi ne de tarihsel gerçeklikle ilişkili olma durumu, bu türlerin ayırt edilmesinde geçerli ve faydalı kriterler olamaz. İl’ina’nın bu türlerle ilgili açıklamalarında, kendi yaptığı tasnifi geçersiz kılacak birçok geçişkenlik ve tutarsızlık bulunmaktadır. Bu yargı, bütün bir sistem oluşturan bu nesir türlerin İl’ina’nın yaptığı gibi gruplandırılmayacağı ya da söz konusu nesir türlerin müstakil olarak çalışma konusu olamayacağı anlamına gelmemektedir. İfade etmek istediğimiz şey, yapılan tasnif ve tanımlamaların dayalı olduğu yaklaşımın sağlıksız olmasıdır. Çünkü mitlerin alp anlatılarıyla, toponim anlatılarının da “batıl inanış” anlatılarıyla kesişme noktaları vardır ve aynı düşünce biçiminin şekillendirdiği bu türlerin ne tanımında, ne de analizinde “tarihsel gerçeklik” bir kriter olabilir. Thangherlini’nin ifade ettiği gibi “tarihsel” olma (historic) ve “tarihselleştirme” (historicization) farklı şeylerdir (Thangherlini 1990: 379). Tarihselleştirme, efsanelerde sıkça karşılaşılan bir durumdur ve bunun düşünce biçimiyle –modern ya da ilkel anlamında- ilişkisi yoktur.

Dünya folklor araştırmalarında 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın büyük bir kısmına damga vuran bu tasnifçi ve kültürel ilerlemeci yaklaşımların türlerin belirlenmesinde yetersiz hatta yanlış olduğu ortadadır. Çünkü söz konusu inanış olduğunda “ilkel” insanla “modern” insan arasında ayırım yapmak mümkün görünmüyor. Eğer böyle bir ayırım yaparsak “modern” sayamadığımız bütün toplumları bir çeşit “bilinçsizlik” –mitik, ilkel, arkaik, ‘mythopoeic’- hâliyle özdeşleştirmek zorunda kalırız. En modern toplumda dahi en ilkel toplulukta görülebilecek nitelikte anlatıların bulunabilmesi, bu durumun yanlışlığını ortaya koyar. Goody’nin şu tespiti son derece yerinde görünmektedir: “Mite inananlar, insanın bir elmadan ısırık alması nedeniyle cennetten düştüğüne ya da dünyanın

büyülü bir şekilde yedi günde yaratıldığına inananlardan daha çok deliryum [bilinç kaybı] yaşıyor değildir.” (2017: 16). Daha önce bahsettiğimiz gibi Sünni gelenekteki Havva Ana yerine Naciye Ana’ya soyunu dayandıran bazı Alevi topluluklarının mevcut bir inanış üzerinden bir takım güncellemelerle meydana getirdiği anlatı, özünde Sünni gelenekteki karşılığında farklı değildir. Ancak birisini “modern” topluma özgü dinî bir inanış, diğerini “mitik” vs. anlatı olarak nitelendirmek tamamen bakış açısıyla ilgili bir durumdur. Tarihsel süreçte değişim elbette kaçınılmazdır ve bu değişim karşılaştırmalı olarak incelenebilir ama “mitik” ve “modern” kavramlarına dayalı bir değerlendirme çözüm değil, sorun getirmektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki inanan bir bireyin doğru olduğunu kabul ederek aktardığı bir anlatı, çoğu zaman “gerçek” nitelemesi dışında başka bir adlandırmaya ihtiyaç dahi duymamaktadır. Mit, efsane ve türevleri olan adlandırmalar, gerçek yaratıcı ya da aktarıcı insanların değil, dışarıdan bakan insanların veya araştırmacıların yarattığı kavramlardır. Yukarıda gördüğümüz gibi sonradan efsane anlamı kazanan “halap” dışında Çuvaşların bu tip anlatılar için kullandıkları bir adlandırma yoktur. V. G. Rodionov’un ileri sürdüğü “çin pulni” [gerçek olan] kavramı ise bir adlandırmadan ziyade zihinsel bir şemanın ifadesidir ve çoğunlukla ifade edilmesine gerek duyulmaz ya da bir adlandırma olarak kullanılmaz. Çünkü anlatıcı da dinleyen de anlatının bu şemaya dâhil olup olmadığını farkındadır.

Bütün bu sebeplerden ve daha önce özetlemeye çalıştığımız tür meselesiyle ilgili tartışmalardan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki herhangi bir toplumun folklor türlerinin içkin sistemi başka bir toplumunkine ya da araştırmacıların yapay şemalarına uymak zorunda değildir. Aynı şekilde herhangi bir toplumun folklor türleri, sınırları belirgin bileşenlere sahip, değişmez ve mekanik bir nitelik de arz etmez ve bu niteliklere sahip olmak zorunda da değildir. Tarihi süreç ve coğrafi farklılıklara dayalı olarak aynı toplumun folklor türleri her açıdan benzeşebilir ya da farklılaşabilir. Bununla birlikte bütün bu değişkenlik ve belirsizliklere dayalı olarak folklor türlerinin sonsuz bir düzlemde her icrada sayısı artarak devam eden, gelenekten ve içinde doğduğu düşünce sisteminden bağımsız, salt süreç odaklı farklı kategoriler olarak kabul edilmesine de taraftar olmadığımızı –bu yöntemin de folklor çalışmalarının önemli bir boyutunu oluşturduğunu kabul etmek kaydıyla- belirtmek

istiyoruz. Bu da ilk yaklaşımda olduğu gibi içinden çıkılmaz bir durum yaratmaktadır. Bunların yerine, daha önce değindiğimiz, Robert A. Georges’in önerdiği ve Linda Dégh’in bir şekilde uygulamaya çalıştığı gibi, belli bir ortak zemini paylaşmakla bütünlük arz eden halk yaratmalarını daha esnek ve amaca uygun şekilde kullanmaya elverişli bir çatı altında toplayacak bir tür yaklaşımını benimsemeyi uygun görüyoruz.

Çünkü folklor ürünleriyle ilgili tür kavramlaştırmalarının, yapılacak araştırmalarda işimizi kolaylaştıracak bir organizasyon sistemi olarak sadece bir araç olduğunu aklımızdan çıkarmamak gerektiğini düşünüyoruz. Bunu araç olmaktan çıkarıp amaç hâline dönüştürdüğümüzde asıl hedeften uzaklaşmak kaçınılmaz olacaktır. Timothy R. Thangherlini’nin 2013 yılında sunduğu öneride, tür meselesinin folklor araştırmalarında olması gerektiği yer net bir şekilde görülmektedir. Arşiv malzemelerinin ölü metinler olarak görülmesine karşı çıkan Thangherlini’nin önerisine göre folklor arşivleri büyük bir bilgi kaynağı olarak görülürse ve buradaki malzemeler “meta-data” [veri ötesi] (kişiler, mekânlar, zamanlar) ve “data” [veri] (şarkılar, bilmeceler, atasözleri, fıkralar, masallar, günlük yaşama dair tasvirler ve efsaneler) şeklinde araştırma konularına göre düzenlenebilecek, farklı ölçekler oluşturulabilecek esnek bir dijital sistemde büyük bir korpusa dönüştürülürse, atıl durumdaki materyaller hem kendi içinde hem de sonradan eklenecek materyallerle kolayca karşılaştırılabilir, ulaşılabilir ve kendi bağlamını ortaya çıkararak teyit edilebilir bir duruma gelecektir (2013: 193-197). İşte böyle bir sistemde tür tartışmaları anlamlı ve işlevsel olabilir.

Bu nedenle inceleyeceğimiz anlatıları mit, efsane, memorat, inanış ifadesi gibi farklı kavramlaştırmalar içine dâhil olup olamayacağı konusunda ilgileneceğiz. Çünkü bunlar, inanışa ve buna dayalı olarak gerçekliğe dair olmak gibi bir niteliğe sahiptirler ve bu açıdan ortak bir zemini paylaşarak diğer kurgusal türlerden ayrılırken düşünce sisteminin başka unsurlarıyla yakınlaşmaktadırlar. Bu gerçeklik, “rasyonellik” ya da akla uygunluk anlamında değil, herhangi bir zamanda ve herhangi birisi tarafından bir şekilde inanılmış ya da gerçek olduğuna dair iddiayı barındırmış olmak anlamındadır. Çünkü anlatıcının anlatıyla ilgili tavrı, inanç noktasından şüpheye veya reddetmeye –bazı anlatılarda görülen ‘pustuy sîmah’ [boş laf] nitelendirmesi gibi- kadar değişse de bu durum anlatının masala ya da başka

kurgusal bir türe dönüşmesine neden olmuyor. Tarihsellik, olağanüstülük, mekân, kutsallık, hacim gibi kriterler de bu tip anlatıları kendi içinde farklı türler olarak ayırt etmek için ne yeterli ne de faydalıdır.⁵³ Rus ve Çuvaş folklorcularının yaptığı gibi folklor türlerini akla ve rasyonel gerçekliğe uygunluk temelinde tanımlayıp tasnif etmeye çalışmak ise ideolojik bir saplantı ve abesle iştigal etmekten başka bir şey değildir.

Çuvaş folklorcuları da söz konusu ettiğimiz bu anlatı grubunu, Sovyet döneminin sonlarına kadar görmezden gelmiş ya da önemli bir kısmını terkedilen ya da terkedilmekte olan batıl inanış anlatıları (tişmiş halapşem) olarak niteleyip masal veya ideolojik amaçlara daha uygun olan sözlü tarih anlatıları (istori halapşem) kadar ilgilenmemiş olsalar da iki büyük folklor külliyyatında da –*Çıvaş Halih Sımahlıhı* [Çuvaş Halk Edebiyatı]⁵⁴ ve *Çıvaş Halih Pultarulıhı* [Çuvaş Halk Yaratıcılığı] Rus folklor araştırmalarından etkilenerek yaptıkları bütün kavramlaştırmalara rağmen – “mif”, “legenda”, “predaniye”, “blička”, “bıval’şcina”- masal gibi diğer kurgusal veya manzum türlerden ayrı tutmuşlar ve kendi içinde bütün olarak değerlendirmişlerdir. Bu nedenle eserlerin içinde hangi anlatının mit, hangisinin efsane ya da memorat kabul edildiği belli değildir. Dünyanın yaratılışını, düzenini ve sonunu konu eden metinler, aynı sırayla verilmiştir.

Bu çalışmada MLH’de yer alan metinler ana çerçeveyi oluşturmaktadır. Odak noktasını oluşturmamakla birlikte gerekli durumlarda, alp anlatıları, toponimi

⁵³ Çuvaş Türklerinin “Alp” [Ulıp] tipi etrafında oluşmuş kahramanlık anlatılarını inceleyen çalışmasında Bülent Bayram, araştırma konusuna bağlı olarak farklı bir açıdan ama benzer bir yaklaşımla tür konusunu şöyle değerlendirir: “Bu konu üzerine [Alp anlatımları] çalışanlar, bu anlatımların destan, masal, efsane gibi türler içerisine girip girmedikleri üzerinde durmuşlardır... Anlatımların bir tür içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine dair tartışmalar bize göre yersiz ve faydasızdır. Bu anlatımlar arasında masal, efsane, mit vb. halk edebiyatı eserlerinin özelliklerini taşıyanlar olduğu gibi bir edebiyat metni olma özelliğini taşımayan, sadece bilgi vermeye dayalı birkaç cümlelik metinler de yer almaktadır. Bu sebeple bu eserlerden bazıları masalların, bazıları efsanelerin, bazıları mitlerin yer aldığı derlemeler arasında yayımlanabilir. Bu eserleri teker teker ele aldığımızda bunları şekil olarak destanlara yaklaştıran hiçbir özellik yoktur; fakat anlatımların tamamı göz önünde bulundurulduğunda bunların kahramanın doğumundan itibaren onun bütün hayatı hakkında bize bilgi veren tam bir destanın parçaları olduğu izlenimini uyandırdığı da bir gerçektir.” (2008: 213).

⁵⁴ Her ne kadar bu eserde mitler (mifsem), alp anlatıları (ulıp halapşem) ve tarih anlatıları (istori halapşem) şeklinde üç ana grup olsa da ilk gruptaki anlatıların hepsi mit özellikleri taşımaz. Daha önce bahsedildiği gibi buradaki ayırımın temel nedeni, anlatıların türsel özelliklerinden ziyade “mitik” ve “tarihi” düşünce kriterlerine göre ayırım yapılmasıdır.

anlatıları, tarih anlatılarının⁵⁵ bulunduğu ciltlere ve bir önceki külliyyatın ilgili ciltlerine başvurulacaktır. Ele alınacak konu kapsamında Çuvaşların “kısa türler” (vak janrsem) olarak adlandırdığı ve nesir türler arasından ayrı bir kategoride değerlendirdiği dua metinlerinden (pilssempe kılısem), büyü sözlerinden (virü-suru çilhi), gözleme dayalı deneyim ve inanış ifadelerinden (sınavsem, inenüsem) faydalanılacaktır.⁵⁶ Çünkü efsaneler inanıştan ayrı olmadığı gibi hayatın her alanına da sirayet etmiş durumdadır. Bazen tek başına bir anlatı, herhangi bir anlam ifade etmemekte ya da yeterince anlaşılammaktadır. Söz gelimi, MLH’de guguk kuşunun nasıl ortaya çıktığını, ilk kez nasıl ötmeye başladığını, hatta –çok açık olmasa da- neden yavrularıyla diğer hayvanlar gibi ilgilenmediğini açıklayan bir anlatı bulunmaktadır (s. 210). Ancak guguk kuşu ve onun çıkardığı sesin Çuvaşlar için neden önemli olduğu, hatta neden bu kuş hakkında böyle anlatılar yaratıldığı gibi soruların cevabı başka metinlerde daha net görülmektedir. *Çuvaş Halih Pultarulih* serisinin bir diğer cildi olan *Sınavsempe inenüsem. Tılıksem* [Deneyimlerle inanışlar. Rüyalar] adlı eserde guguk kuşunun ötüş düzenindeki değişikliklerin –erken ya da geç ötmesi ya da bir evin üstünden öterek uçması gibi- hayatın düzenini olumsuz yönde etkileyecek birçok olayın habercisi olduğuna dair inanışlar olduğu görülmektedir (Fedotova 2009: 104-105). Ayrıca nazarın sağaltılması amacıyla okunan şu metinde de guguk kuşunun simgelediği kozmolojik anlam ortaya çıkmaktadır:

77 şutşantalıkra iltin yitem,
Iltin yitem şinçe iltin tunkata,
Iltin tunkata şinçe iltin kukkuk,
Şav iltin kukkuka hişan ta hişan
Hura halih pihsa kuş ükeret

77 gökte altın harman yeri,
Altın harman yerinde altın kütük,
Altın kütüğün üstünde altın guguk kuşu,
Bu altın guguk kuşuna ne zaman ki
Kara halk bakıp da nazar değdirirse

⁵⁵ Alp tipiyle ilgili anlatılar gibi tarih konulu anlatılar da efsane niteliği taşımakla birlikte özellikle Sovyetler Birliği döneminde ideolojik amaçlar doğrultusunda çokça kullanılmıştır. Bu nedenle kapsamlı ve başlı başına bir araştırma konusu oluşturmakta, özel bir dikkat gerektirmektedirler. (bk. Bayram 2014, 2015, 2016, 2017; Bayram-Falakhova 2018). Tarih anlatılarının en kapsamlı neşri olan *İstori Halapsişem* [Tarih Halapları] (Terent’yeva vd. 2007) adlı eserde MS. 1. yüzyıldan 2006 yılına kadar olan süreçle ilgili metinler yer almaktadır. Bununla birlikte çalışmamızda yeri geldikçe mekânlarla ilgili oluşum-dönüşüm efsaneleriyle belli kişiler hakkında anlatılan efsanelerden faydalanılacaktır. Bir kısmı daha önceki ciltlerde de yayımlanmış olan coğrafi anlatılar (Çuv. Tavrallih halapisem, Ru. toponimiçeskiye predaniya), birincisinde doğal ve kültürel [kendiliğinden olmayan] mekânlarla alp topraklarının, ikincisinde ise köylerin ve şehirlerin kurulmasını konu edinen anlatıların bulunduğu iki ciltte toplanmıştır. bk. Terent’yeva 2013, 2017. Bunlardan da kısmen faydalanılacaktır.

⁵⁶ *Çuvaş Halih Pultarulih* külliyyatında bu metinler üç cilt hâlinde yayımlanmıştır. bk. Yefimova-Stan’yal-Rodionov 2005; Fedotova 2009; Yenderov 2014.

Şavîn çuhne tin Vaşşana kuş üktîr!

Ancak o zaman Vaşşa'ya nazar değsin!

(Rodionov-Yenderov 2004: 173).

O hâlde dünya, tanrı katında tasavvur edilen kutsal bir dünyanın izdüşümüdür. Altın direk ve guguk kuşunun çıkardığı ses, bu iki dünyanın düzenini ve ahengini sağlayan unsurlardır. Bu düzenin ve ahengin başlangıcında ise bir yasağın ihlali vardır. Efsaneye göre guguk kuşu, annesi tarafından kocası öldürülen bir kadından meydana gelmiştir. Kadın, yani guguk kuşu, sadece kocası olan yılanı öldürmesi için gerekli olan bilgiyi istemeden de olsa annesine verdiği an geldiğinde ağzını demir çemberle kapatarak susar. Yılanın öldüğü vakit, guguk kuşunun ötmeyi bıraktığı, yani yaz mevsiminin bitip kışın yaklaştığı dönemle özdeşleştirilmiştir. Onun ilk ötüşü, baharın gelişini müjdelerken ötmeyi bırakması kışın habercisidir. Ayrıca guguk kuşunun sesindeki ya da davranışlarındaki olağandışılık, kötü bir durumun işaretidir ve söz konusu düzenin ve ahengin bozulmasıyla ya da bozulacağıyla ilgilidir. Guguk kuşunun nasıl meydana geldiği ve neden öttüğü sorularının cevabı bir anlatı da bulunurken, bu sesin anlamını ve işlevini anlamak için o anlatıyı yaratan düşünce sisteminin farklı yansımalarına bakmak gerekmektedir. Dolayısıyla bu durum, bir folklor türünün tanımlanmasında, tasnifinde ve analizinde –özellikle inanışla doğrudan ilişkili olan efsane ve türevleri konusunda- daha geniş bir perspektife ve esnek bakış açısına ihtiyacımız olduğunu gösteriyor.

II. BÖLÜM

ÇUVAŞ MİTLERİ VE EFSANELERİNDE KOZMOGONİ VE KOZMOLOJİ

Bu bölümde, Çuvaşların mit ve efsane gibi gerçeklik ve inanış temelli anlatılarının yanı sıra farklı kültür verimleri ve genel olarak Türk mitolojisi çerçevesinde Çuvaşların dünyanın, insanın ve kültürün yaratılışıyla ilgili düşünceleri bütün olarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

2.1. Mekân ve Zaman: Dünyanın Başlangıcı

Çuvaşların dünyanın başlangıcıyla ilgili tasavvurlarında esas olarak iki farklı oluşum şekli olduğu görünmektedir.⁵⁷ Bunlardan birincisine göre dünyanın meydana gelmesinde herhangi bir kişi ya da aşkın bir gücün müdahalesi olmamıştır. MLH'deki ilk beş anlatı bu gruba dâhil edilmiş olsa da kendiliğinden oluşla ilgili tek metin, 1780'li yıllarda K. Mil'koviç tarafından derlenendir (MLH, 24). Diğerleri ise dünyanın yapısıyla ilgili tasvirlerdir. Bununla birlikte araştırmacılar arasında –Sovyet ideolojisinin ve zamanla gelişen Çuvaşların gerçek halk dininin Zerdüştlük olduğu iddialarının etkisiyle olsa gerek- Çuvaş kozmogonik düşüncesinin en eski örneklerinin bu gruptakiler olduğu yönünde bir düşüncenin Mil'koviç'ten (Nikol'skiy 2008: 499-500; ÇM, 29) bu yana sürdürüldüğü söylenebilir (Sboyev 1856: 96; Odyukov: 1987: 8; G. M. Matveyev 2004: 65). Mil'koviç'in bu kayıtlarında Hristiyan olmayan Çuvaşlar arasında dünyanın ezeli ve ebedî olduğuna, herhangi biri tarafından yaratılmadığına ve insanoğlu tarafından tam olarak anlaşılamayacağına dair inanışların olduğu vurgulanır. Bununla birlikte evrenin günümüzdeki şeklini alması konusunda Çuvaş kozmogonik mitlerinde etkin gücün bazen tanrı, bazen hayvan (kuşlar) ve bazen de insan suretindeki tanrı olarak tasvir edildiği örneklerin karşılaştırmaya bile gerek bırakmayacak derecede fazla olduğunu belirtmek gerekir. Kozmogonik tasarımlardan bir tanesini seçerek en eski ve orijinal düşüncenin kendiliğinden yaratılış olduğuna hükmetmek dayanaksız bir iddia olacağı gibi Çuvaş geleneksel kültürünü bütün olarak değerlendirmeden varılan ideolojik bir yaklaşım

⁵⁷ N. İ. Yegorov üç, G. M. Matveyev sekiz şekilden bahseder.

olarak belirecektir. Benzer doğrultuda en eski ve orijinal biçimi aramaktansa farklı biçimleri değerlendirerek onların ortaya koyacağı genel tabloya odaklanmak daha faydalı olacaktır.

Çuvaş kozmogonik mitlerindeki farklı ilk yaratılış biçimleri bize göre G. M. Matveyev'in ifade ettiği gibi "çelişkili ve belirsiz" (2004: 66) olmaktan ziyade çoğu durumda birbirini tamamlayıcı nitelikler göstermektedir. En azından bu farklı biçimler, farklı bağlamlardan hareketle anlamlı ve işlevsel biçimde yorumlanabilmektedir. Belki de bunların içerisinde farklı bağlamlarla desteklenemeyecek tek açıklama, "kendiliğinden varoluş" biçimidir.

Bir diğer mesele ise Çuvaş mitolojisinde zıt gibi görünen olguların –Turî-Şuyttan, iyi ruhlar-kötü ruhlar, su-ateş, baba-ana, gök-yer, ışık-karanlık vs.- farklı biçimde yorumlanarak İran dinleriyle ilişkilendirilmeye çalışılması meselesidir. Ne bütün olarak Türk mitolojisinin ne de Çuvaş mitolojisinin böyle bir etkiden tamamen uzak olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak A. A. Trofimov ve V. P. Stan'yal gibi (bk. MLH, 17) araştırmacıların Zerdüştlüğü gerçek halk dini gibi gösterme çabaları eldeki verilere tarafsız bir gözle bakamadıklarını göstermektedirler. Çünkü Çuvaş kültüründe en temel dikotomilerden olan Turî ve Şuyttan düşüncesi ya da gök ve yer düşüncesinin İran dinlerindeki ışık ve karanlık temelindeki zıtlıklardan tamamen farklı olduğu görülmektedir. Çuvaş düşüncesinde bu temel unsurlar, aşağıda görüleceği üzere birbirine denk olmadığı gibi karşıtlık ya da zıtlık göstermez, aksine birbirini tamamlayarak dünyanın zaman ve mekân anlamında bugünkü hâline kavuşmasını sağlar. Türk mitolojisi ve İran dinleri arasındaki bu temel farklılığı Emel Esin çok net bir şekilde açıklar: "Çinlilerin ve Türklerin dikotomik kozmolojisi, İran dinlerindeki iki ilke üzerine kurulu, ikici (düalist) görüşten büsbütün farklıydı. İranlılar, iki ilkeyi birbirine düşman ve birini iyilik, diğerini kötülük simgesi sayıyordu. Zerdüş ve Mani dinlerinde ışık iyilik simgesi, karanlık ise kötülük simgesiydi. Çinliler ve Türkler ise bu iki ilkeye ahlaki bir anlam vermiyordu. Bu sebepten Mani rahipleri, Türklerin 'cahillerine' şöyle bir sitemde bulunuyordu: 'Bunlar iyi ve kötü, göksel ve aşağı ruhlar arasında fark gözetmeden bütün ruhani varlıklara tapıyorlar.'" (Esin 2001: 21-22).

Çuvaş kozmogonik mitlerinde dünyanın yaratılışından önceki kaosu oluşturan ana unsurların su (Çuv. şıv) ve gökten (Çuv. pılıt) ibaret olduğu, bunlara çoğunlukla yer (Çuv. şır) ve bazen de ateşin (Çuv. vut) ilave edildiği görülmektedir. Her durumda bu unsurlar başlangıçtaki kaosta bitişik ya da iç içedir. Anlatılarda yaratılıştan önceki ortamı niteleyen ifadeler arasında öne çıkanlar şunlardır: “Su ile yer ve gök birmiş.”, “karanlık”, “düzensiz” (Çuv. yırkesır), “korkutucu”, kararsız yani dalgalanıp karışan (Çuv. pıtransa tını), “temelsiz/dipsiz” (Çuv. tıpsır-yırsır). Bu nitelermelerin çizdiği genel tabloya göre dünyanın belli katmanlarının birbirinden ayrılmasına ve bunları olması gereken düzende tutacak kaidelere ihtiyaç vardır.

En eski kayıtlarda rastlanmasa da 1938 ve 1977 yıllarında derlenmiş iki anlatıda söz konusu niteliklere sahip kaosun kişileştirildiği görülmektedir. Bu yaratılış tasavvuru Çuvaşlarda çok karşılaştığımız bir olgu değildir. Arapça kökenli olan ve Çuvaşçada da “kıyamet, ahiret” anlamına gelen “hıyamat” sözü, ilk anlatıda tam olarak zamanın başlangıcındaki dünyanın hâlini adlandırmak için kullanılmaktadır. Temelsiz, sürekli dalgalanan ve yedi başlı olan Hıyamat’tan başka sadece Mirtık (Martuk) vardır. Mirtık, savaşarak Hıyamat’ı öldürmüş ve onu balık keser gibi boyuna keserek bir tarafından göğü, diğer tarafından yeri ve yer altını yaratmıştır. Daha sonra güneşi, ayı, yıldızları yağmur bulutlarını ve kalan parçalarla çamur ile kendi kanını karıştırarak ilk insanları yaratmıştır. Diğer anlatıda ise Hıyamat ve Mirtık’ın rollerini değiştirdikleri görülmektedir (MLH, 26-27). Sözlük anlamından dolayı kişileştirilmiş kaosun ilk anlatıdaki gibi “hıyamat” sözüyle ifade edilmesi, daha anlamlı görünmektedir. Mirtık’ın ise tanrısal bir niteliğinden bahsedilmemektedir ama o, tanrı gibi hareket etmektedir. Çuvaş folklorunda ve geleneksel dininde bu adı taşıyan başka bir tanrı ya da tanrısal güç de olmadığına göre Mirtık da düzensizliğin karşısında düzeni, kaosun karşısında kozmosu temsil eden kişileştirilmiş bir güç olarak kabul edilebilir.

Bu metinler, Babil yaratılış anlatısı Enûma Eliş’teki tanrıların tanrısı Marduk ve “tuzlu su okyanusu Ti’âmat”ın –ad benzerliği de açıktır- oldukça uzun ve detaylı bir şekilde anlatıldığı büyük mücadeleyle önemli benzerlikler taşımaktadır. Çuvaş anlatılarında Martuk, tıpkı Babil tanrısı Marduk’un Ti’âmat’a yaptığı gibi –midye gibi iki parçaya ayırdığı vücudundan göğü ve yeri yaratmıştır- Hıyamat’ı ikiye keserek

parçalarından dünyayı yaratmaktadır (Bk. Heidel 2000: 33-66). Ancak belirtmek gerekir ki söz konusu Çuvaş anlatıları, Babil anlatısının çok küçük ve –kaosa şekil vererek dünyayı yaratma açısından-iyi uyarlanmış bir varyantı gibidir ve örnekleri çok sınırlıdır. Üstelik başka verilerde –dua ve büyü metinleri vd.- bu şekilde kişileştirilmiş Martuk ve Hiyamat karakterlerine rastlanmaz.

Çuvaş kozmogonik düşüncesinde Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşen evrendoğum tasavvurlarına geçmeden önce kısaca Tanrı inancına ve yaratma eyleminin Çuvaşçadaki anlam dünyasına temas etmekte fayda görüyoruz.

Bütün farklı yaratılış biçimlerine rağmen Çuvaş geleneksel dininde tek ve aşkın bir tanrı inancı olduğu açıkça görülmektedir. Sahip olduğu niteliklere bakarak Çuvaş Tanrısının her şeyin üstünde, bütün varlığı yaratan, düzeni kuran ve koruyan bir tanrı olduğunu ifade etmek zor değildir. Bu inanışların yansımalarını mit ve efsanelerde de görebiliyoruz. İncelediğimiz metinlerde Mészáros'un ifadesinin aksine farklı iyi ve kötü güçlerin de “Tanrı” sıfatıyla nitelendirildikleri görülmektedir. Sonraki dönemlerde Hristiyanlığın etkisiyle geliştiği açıkça görülen bu örneklerde dahi tek ve yüce olan Turı'nın diğer bütün güçlerin üstünde olduğu, onları ve bütün kâinatı yarattığı ve yönettiği anlaşılmaktadır.

Çuvaşçada yaratma eylemini ifade etmek için kullanılan fiiller şunlardır: *tu-* [yapmak, yaratmak, doğurmak], *şurat-* [doğurmak, yaratmak] ve *pultar-* [oldurmak, yapmak, başarmak, becermek]. Çuvaş Türkçesinde *tu-* fiilinin ilk anlamı “doğurmak” ve “doğmak” iken günümüzde bu fiil “yapmak”, “kurmak”, “yaratmak” gibi anlamlara gelmektedir. Doğurmak eylemi için ise Eski Türkçedeki *yar-* [yarmak, parçalara ayırmak] kökünden gelen *yarat-* [yaratmak, kurmak, ortaya çıkarmak] eylemine denk olan *şurat-* fiili kullanılmaktadır. *şur-* fiili de bugün yine batırmak, kesmek, yırtmak, paralamak, kırmak, yarmak anlamlarında kullanılmaktadır (N. İ. Yegorov 1995: 219-220, 254-255, Drevnetyurkskiy slovar' 1969: 239-240). Bu nedenle yaratmak eyleminin doğumla, onun da parçalamak, ayırmak, kesmek, kırmakla ilişkili bir anlam dünyası olduğu görülmektedir. Altay Türklerinin dua metinlerinde de *caylar-* (yaratmak, kurmak) fiilinin yanı sıra *piç/biç/biç* kökünden gelen, “biçmek” ve “kesmek” anlamına gelen fiiller kullanılmaktadır. Zamanın başlangıcında Altaylıların

yüce tanrıları, bir terzi gibi kesmek ve biçmek fonksiyonlarına sahipti (Lvova vd. 2013a: 126-127). Bu nedenle Altay Türklerinde olduğu gibi Çuvaşların da yaratma eylemini mevcut bir nesnenin parçalanması, bölünmesi, ayrılması şeklinde gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Kozmogonik mitlerdeki anlatım da eylemin bu şekilde kullanımına uygundur. Yaratmayla ilgili fiillerin nesneye ihtiyaç duyan geçişli fiiller olması bize aynı zamanda yaratılışın kendiliğinden olmadığını, bir faile ve nesneye ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

1949 yılında İ. A. Patmar tarafından kaydedilen bir anlatıda Tanrı'nın başka bir yardımcıya ihtiyaç duymadan dünyayı tek başına yarattığı şöyle anlatılır:

İlk önce yer ile su ve gök birmiş. Tanrı (Turi) düşünmüş ve yeri dört kısma ayırmaya karar vermiş. Doğudaki göğü delip açmış ve üflemiş. Tanrı'nın nefesiyle gök yukarı çıkmış. Sonra inmesin diye uzun saplı kepeçle sudaki katı yeri çekip bir yeri, diğer yere koymuş. Kapeçle çekip koyduğu yerde dağ olmuş. Öncesinde yukarıya yerleşen gök aşağıya inmesin diye onu yüksek dağ üzerine koymuş. Sonra güney, batı, kuzey kısımlarını da böyle yapmış. Bundan sonra dünya oluşmuş işte. Yer ile su ve gök bundan sonra ayrılmış işte. (MLH, 29).

Bu mit, Şor Türklerinin Kān Kes adlı destanının hemen başındaki “Öncelerin öncesinde olmuş imiş.” diye başlayan kozmogonik tasvirlerle tamamen örtüşmektedir:

...Kapeç ile dağın bölündüğü, kamış ile suyun bölündüğü zamanda olmuş. Çıkıp ak ırmak akmış. Yığılıp altın dağ büyümüş. (Direnkova 1940: 25-27; Ergun 2006: 385).

Şor destanında olduğu gibi Çuvaş mitinde de dünyanın başlangıcından önce sistemsiz bir bütünlük ya da başka bir ifadeyle iç içelik/ayrışmamışlık mevcuttur. Çuvaş mitinde Tanrı'nın eylemleri sonucunda bu bütünlük parçalanarak yatay düzlemde dört köşeli bir yeryüzü ve dikey düzlemde su, yer ve gök olmak üzere üç katmanlı bir dünya meydana gelmektedir. Toprak ile suyun kepeçle ayrıştırılması, sütün karıştırılarak yağdan ayrılmasını hatırlatmaktadır. Farklı Türk boylarının mitolojilerinde Tanrı katında; yaşamın, yeniden doğuşun, bolluğun simgesi olarak görülen “süt gölü” inancının (Lvova vd. 2013a: 144-160), Çuvaşlarda da olduğunu biliyoruz. Gyula Mészáros'un Çuvaşlar arasında derlediği bir anlatıya göre (2000: 58 [1909]), Kazan şehri Ruslar tarafından ele geçirildiğinde Kazan hanı son isteği olarak bir minarenin üstüne çıkıp kopuz çalar ve sonunda kopuzunu parçalayıp kuğuya dönüşerek süt gölünün (Çuv. sĭtlĭ külĭ) kıyılarına doğru uçup gider. Onun torunları ise Kazan'a geri dönüp Rus padişahını hanlığın başkentinden uzaklaştıracakları günü

özlemlerle beklemektedirler. Kazan hanının uçarak süt gölüne, yani Tanrı katına doğru gitmesi, şüphesiz ki yeniden doğuş ve Kazan'ın geri alınması amacını güden bir eylemdir. Mészáros tarafından aktarılan aynı anlatının başka bir varyantında ise süt gölünün yerine güneydeki “Türk yurdu” (Türk şiri) dendiğini (Bayram 2017: 655) vurgulamak gerekir. Eski Türkçede “kutlu vatan/yurt” anlamına gelen “ıduk yir-sub” kavramının Çuvaşçadaki birebir dengi olan “şir-sıv” [yer-su (vatan, yurt)], sınırları belirli kutsal bir mekân olarak kâinatın farklı düzeylerdeki modellerinden biri ve Tanrı katının izdüşümüdür. Vatanını kaybeden Kazan hanının güneydeki Türk yurduna doğru uçuşu, açıkça Çuvaş yurduyla Türk yurdu arasındaki paralelliğin ve aynı Tanrı dünyasının izdüşümü olmalarının bir sonucudur. Dolayısıyla her iki durumda da ana rahmine, öze dönüş söz konusudur. Bu nedenle ilk evrendoğumla yeniden doğuş da benzer motifleri barındırmaktadır. Başlangıçtaki kaosu büyük bir süt gölüne benzetilmesinin başka yansımaları da vardır. Bir anlatıda Turı'nın suyun altından bir avuç kum alıp onu karıştırarak maya yaptığı, suya bıraktıktan kırk gün sonra suyun mayalanmasıyla yerin meydana geldiği anlatılmaktadır (MLH, 29).

Başlangıçta su ve yer ile bitişik olan ve neredeyse bütün Çuvaş kozmogonik mitlerinde karşımıza çıkan gök yani pilit, Tanrı tarafından açılan bir delikten şişirilerek kubbe gibi yeryüzünü kuşatacak biçimde büyüyerek yükselmiş ve yukarı dünyayı meydana getirmiştir. Çuvaşların gök ile ilgili tasavvurlarını aşağıda ayrıca ele alacağız ama şunu ifade etmek gerekir ki göğün yer ve su ile birlikte yaratmaya imkân veren ana materyaller arasında anlatılarda sıkça görülmesi, sıra dışı gibi görünmekle birlikte Türk mitolojisi açısından son derece anlamlıdır. Güneş, ay ve yıldızlar ise Tanrı ve yardımcıların mekânı olan yukarı dünyaya ait unsurlardır. Bir başka kozmogonik anlatıda ilk kaosu ilgili şu tasvirler de aynı tabloyu çizmektedir: “İlk önce dünyada sadece gök ve su varmış. Gök yukarıda, su aşağıdaymış. Sonra göğün üstünde güneş, ay ve yıldızlar meydana gelmiş. Suyun altında yer varmış, yerin altında ateş yanıyormuş, orada cehennem kazanı varmış. Göğün üstünde Yüce Tanrı kendi halkıyla birlikte yaşıyormuş...” (MLH, 28). Bize göre Çuvaşların kozmogonik mitlerinde pilitin başlangıçtaki asli unsurlardan biri olarak bulunması, göğe atfedilen önem bakımından geleneksel Çuvaş düşüncesi ve Türk mitolojisi arasındaki sürekliliğin önemli bir göstergesidir. Çünkü gök, yer ile birlikte iki temel unsurdan biri olup ikisi birlikte zamanı ve mekânı meydana getirmektedirler. Emel Esin'in

Türkler tarafından gök ve yer-su dikotomisinin ne şekilde düşünüldüğünü, Türk kâinat düşüncesini yansıttığını söylediği Türkçe bir metin, durumu daha net bir şekilde açıklamaktadır:

“Bu kâinatta üstteki gök parlaktır, altta yağız yer karanlıktır. Güneş tanrısı parlaktır, ay tanrısı karanlıktır. Ateş parlaktır, su karanlıktır. Er parlaktır, dişi karanlıktır. Bu yerli-göklü, dişili-erkekli (ilkeler) kavuşursa, bütün canlı ve cansız, iki türlü varlık doğar, belirir... Güneş ve ay karışıp, kavuşarak yol almaktadır. Bundan ötürü yazlı-kışlı dört mevsim olur. Dört mevsim içinde (her mevsim) yine ikişer zamana ayrılıp sekiz ‘yeni gün’ doğar (‘yeni gün’ler Çince chieh, dört mevsimin ilk günleri, ilkbahar ve sonbahar ekinoksu [günler ve gecelerin aynı uzunlukta olduğu iki devir] ile yaz ve kış dönümü günleridir [en uzun gün ve en uzun gece])” (Esin 2001: 22-23).

Aşağı dünya ile yukarı dünya arasındaki uyum ve dengeyi sağlamak için ise suyun içindeki toprak kepçeyle toplanarak yeryüzünün dört köşesinde dağ şeklinde yığılmıştır. Burada zikredilmese de “Ama Tu” [Ana Dağ] şeklinde adlandırılan dağ ve bir başka kozmik eksen olan “Ama Yivış” [Ana Ağaç], geleneksel Türk düşüncesindeki dağ ve ağaç kültürüne uygun bir biçimde dünyanın katmanlarını bir arada ve düzende tutan merkezî bir rol üstlenmiştir.

Bu mitte dikkat çekici olan diğer bir nokta da evrendoğumun doğudan başlayarak güney, batı ve kuzey yönünde devam etmesidir. Böylece bir taraftan sınırları belirli, kapalı ve güvenli bir mekân inşa edilirken diğer taraftan mekânın yönleri de insan merkezli bir biçimde organize edilmiş olur. Diğer Türk topluluklarında da gördüğümüz gibi doğu, Çuvaşlarda da ön taraf (Çuv. mal yen) olarak kabul edilmektedir. Geleneksel Çuvaş evlerinin kapısı hep doğuya dönük olarak inşa edilmiş, dualar da doğuya dönerek gerçekleştirilmiştir. V. İ. Verbitskiy tarafından derlenen Altay mitinde, Tanrı Ülgen’in bütün dünyanın yaratılışı tamamlanana kadar içinde duyduğu bir ilhamla “Aldında tut, aldında tut!” (Önünde yakala, önünde yakala!) sözlerini tekrarlaması da bu nedenle olmalıdır. Abdülkadir İnan’ın ve Bahaeddin Ögel’in Verbitskiy’den yaptığı tercümelerde yer vermedikleri şu cümleler bu fikri desteklemektedir: “... Bu ‘Aldında tut!’ sözleri insanı etkiledi.

Bu nedenle insan geriye doğru yürümez, geriden almaz, her şeyi kendi önünde yapar, arkasında değil...” (Verbitskiy 1893: 90). Böylece doğuyla ilgili bütün algı ve eylemlerin kökeni başlangıçtaki Tanrısal eylemle özdeşleştirilir. Ayrıca Çuvaş Tanrısının doğudan başlayarak insanlara ait dünyayı güney, batı ve kuzey yönüne doğru dört tarafı kapalı ve güvenli bir mekân hâlinde inşa etmesi, Çuvaşların salgın hastalık ya da felaketlerin arttığı dönemlerde sağaltma amacıyla gerçekleştirdikleri ve bir çeşit yeniden doğuşu simgeleyen *tîmîr karta* [demir avlu] ya da *hîr aki* [kız ekimi] adı verdikleri ritüelde köyün çevresini sabanla çizdikleri bir daireyle kuşatmalarıyla aynı anlama gelmektedir. Bütün bunlar kâinatın yaratılması, güneşin doğmasıyla günün veya baharın gelmesiyle yeni yılın başlamasıyla aynı semantik dünyaya ait olgulardır.

Dünyanın yaratılışıyla ilgili az rastlanan bir diğer tasavvurda ise kozmogonik bir yumurtadan bahsedilir. Anlatıya göre uçsuz bucaksız boşlukta gezen Yüce Tanrı (Çuv. Aslı Turî) önce suyu yaratmıştır. Sonra suya bir tohum atmış ve tohumdan altın gibi parıldayan bir yumurta meydana gelmiştir. Yumurta döllenmiş ve dalgaların etkisiyle parçalanmış, dünyanın iki ana unsuru olan gök ve yer onun içinden ayrılarak çıkmıştır (MLH, 60). Dünyanın yaratılmasında embriyo görevi gören altın yumurtayla ilgili başka bir mite rastlamamış olsak da bu mit, Çuvaş geleneksel evren algısı bakımından çelişkili bir unsur olarak görülmemelidir. Eliade'nin gösterdiği gibi (2003: 395-398) birçok farklı kültürde doğumun ve yeniden doğuşun simgesi olan kozmogonik yumurta, Çuvaşların döngüsel ya da sağaltma amacı taşıyan birçok ritüelinde aynı anlamı taşıyacak biçimde kullanılmaktadır. Dahası birçok dua metninde ve Salamalik adı verilen epik düğün şarkısında karşılaşılan Çuvaşların kozmolojik evren modelinde altın yumurta önemli bir yer tutar:

Utmîş şuhrîm ulîhra kilnî çuh,
Tîl pultîmîr şavra külî...
Şavra külî varrinçe iltîm yuman,
Iltîm yuman şinçe iltîm yîva,
Iltîm yîvara iltîm şîmarta,
Iltîm şîmarta şinçe,
Iltîm kîvakal larat'.
Unîm simsi iltîm,

“Altmış çağrım çayır boyunca gelirken,
Rastladık yuvarlak göle.
Yuvarlak gölün ortasında altın meşe,
Altın meşenin üstünde altın yuva,
Altın yuvada altın yumurta,
Altın yumurtanın üstünde,
Altın ördek oturuyor.
Onun burnu altın,

Çirni kımıl, kuşı merçen,
 Huri kılkan, şunatti uka,
 Şunattipe şuppine şupat',
 Sımsipe kıvvine kalat',
 Uribe taşşine taşlat',
 Unın hırh şimarti pur,
 Hırh pırremiş kitse savınat'.
 Şav ılttın kıvakal,
 İlttın yıvari şimartine
 Yeple savsa iştat',
 Epir te sire şavın pekeh
 İşşın savsa kiltımır...

Tırnağı gümüş, gözü mercan,
 Kuyruğu kılkan*, kanadı sırma,
 Kanatlarını çırpıyor,
 Gagasıyla şarkı söylüyor,
 Ayaklarıyla dans ediyor,
 Onun kırk yumurtası var,
 Kırk birinciyi sevinçle bekliyor.
 Bu altın ördek,
 Altın yuvadaki yumurtasını
 Nasıl severek ısıtıyorsa
 Biz de onun gibi size
 Yürekten bir sevgiyle geldik..."

(N. İ. Yegorov 1995: 114).

Mitlerde kaosun parçalanarak yatay ve dikey düzlemlere sahip olan evrenin nasıl yaratıldığı farklı şekillerde açıklanırken burada genel olarak Türk destanlarının başlangıç kısımlarında olduğu gibi doğrudan evrenin nihai modeli tasvir edilmektedir. "Altmış çağrım" açıkça evrenin yatay genişliğini ifade eden simgesel bir ölçüdür. Yuvarlak göl, yeraltını; onun ortasındaki altın meşe ağacı daha önce gördüğümüz kozmik dağ gibi orta dünyayı ve kozmosu ayakta tutan göğün desteğini simgelemektedir. N. İ. Yegorov, düzenli evrenin sınırlarının dağlarla belirlendiğini ve kaosu temsil eden suyla çevrili olarak düşünüldüğünü yazar. Ayrıca Yegorov, altın kuşu evrenin yaratıcısı olarak görür (N. İ. Yegorov 1995: 115). Düzenli evrenin dairesel bir kuşatıcı ile –gök kubbe ya da onun simgesel bir temsiliyle- çevrelenerek dış dünyadan ayrılması, Çuvaş geleneksel dünya görüşünde sonsuz yansımaları olan bir düşünce biçimidir. Yaratıcının ise bir ördek olarak tasavvur edilmesi ne özel olarak Çuvaşlar açısından ne de genel anlamda Türk mitolojisi açısından yabancı bir durum değildir. Yukarıdaki parçada evrenin en üstünde kırk birinci yumurtasını bekleyen altın ördek, yaratılış mitlerindeki doğum merkezli semantik anlam dünyasına paralel olarak üremeyi yani canlılığı simgelemekle birlikte sevgi ve şefkatiyle de insanların koruyucusu durumundadır. Ayrıca yeni bir aile, yani *yurt* kurmak demek olan düğün, dünyayı yeniden kurmakla aynı semantik değere sahip görünmektedir. Yaratılışın simgesi ve evrenin özü durumundaki bu altın yumurtanın yerini farklı anlatılarda balçığın aldığı görmekteyiz. Tıpkı kozmik yumurta gibi balçık, maya gibi görev

* Sorguç otuna benzeyen zarif görümlü bir bitki.

görmekte ve yaratılışa imkân vermektedir. Bu tür mitlerde su kuşları bazen bir yaratıcı olarak suyun dibinden çıkardığı balçığı kullanıp dünyayı yaratmaktadır. Bazılarında ise Tanrının emriyle sadece balçık çıkarma görevini üstlenmektedir. Diğer bir grupta ise kuşların yerini Turî ve Şuyttan almaktadır. Söz konusu anlatılara bütün olarak bakıldığında Güney Sibiryâ Türklerinin yaratılış mitleriyle önemli bir paralellik olduğu gözlenmektedir.

Örneğin bir anlatıya göre ilk başta hiç yer (toprak) yoktur. Sadece suyun üstünde uçarak gezen iki güvercin –burada güvercin anılsa da kuğu, kaz ve ördek gibi su kuşlarının geçtiği örnekler daha özgün olmalıdır- vardır. Güvercinler suya dalıp gagalarıyla çekerek yer yuvarlağını yukarı çıkarmışlar ve üç balinanın üstüne yerleştirmişler. Bir başka anlatıda ise tek bir ördek suya dalarak çıkardığı balçıktan yeri yaratmış ve o gün büyük bayram, kurban günü sayılmıştır. Aynı anlatının devamında ise şöyle denir: “İlk gök gürültüsü olduğunda yer titreyerek uyanır denmiştir. Otların filizlenme zamanında gürlediğinde ise ‘yer döllendi’ denmiştir. Yerin başı, boyu, göğsü ve göbeği de varmış” (MLH 29-30). Böylece evrenin yaratılması ve zamanın başlangıcıyla ilkbaharın gelişi, kadın ile yer (toprak) arasında benzerlik kurulduğu görülmektedir. Böylece dünyanın başlangıcı, ilkbahar, kadın ve doğum arasındaki denklik ortaya çıkar. Dünyanın yaratılmasıyla zaman da başlamış olur. Bu başlangıçla yeni yılın başlangıcı olan ilkbahar arasında özdeşlik kurulması, her baharın yeni bir doğuş olarak kabul edildiğini gösterir. İlk yaratılışın “doğum” ile ilişkilendirilmesi, ilkbahardaki yeniden doğuşu da şekillendirmiştir. Bu nedenle toprakla (şîr ama [yer ana]) kadın, gök ile erkek arasında benzerlik kurulmuş ve bahar aylarında görülen gök gürültüsü (aslati [büyük baba, ata, Tanrı]) ile şimşeklerin toprağı dölleyerek yeniden doğuşu hazırladığı tasavvur edilmiştir.

Su kuşları Çuvaş mitlerinde yaratıcı bir rol oynasa da bu anlatılarda sadece yeryüzünün yaratılması konu edilir. Başlangıçtaki kaostan yerin ve göğün, yukarı dünya ile aşağı dünyanın ayrıldığı gibi “iyilik” ve “kötülüğün” ayrılması, düzlüklerle dağların meydana gelmesini konu edinen daha bütünlüklü anlatılarda bu kuşlardan bahsedilmez. Onların yerine Turî ve bazen onun yardımcısı Pülh ile “günahkâr bir hizmetkâr” olduğu hep vurgulanan Şuyttan yer alır. Araştırmacılar Şuyttan’ın Turî’nin kardeşi ve rakibi olduğuna inanıldığını vurgulayarak tanrı kabul edildiğini düşünseler

de anlatıların genelinde onun, Turı'nın *piriştı* adı verilen meleklerinin en büyüğü olduğu ifade edilmektedir. Daha da önemlisi eylemlerin asıl faili her zaman Turı'dır. Şuyttan ise Turı'nın emirlerini yerine getiren, onun yaptıklarını taklit etmeye çalışarak bozgunculuk çıkararak ve bu nedenle ölümle karşı karşıya geldiğinde ise yine Turı'nın iradesiyle kurtulan ve onun tayin ettiği mekânda varlığını sürdürebilen bir güçtür. Bu nedenle Turı ve Şuyttan'ın iki denk güç olduğunu söylemek mümkün değildir. G. M. Matveyev, yaratıcı güçlerin su kuşları ya da Turı ve Şuyttan gibi kişileştirilmiş karakterlerin meydana getirdiği anlatıların totemik dönem ve sonrasında eklemelenen İslam ve Hristiyanlık etkisindeki dönem olmak üzere iki farklı kültürel daireye işaret ettiğini iddia etmektedir. Matveyev'in örnek gösterdiği gibi Altay Türklerinde de yaratıcıların kuş şeklinde tasavvur edildikleri kozmogonik anlatılar mevcuttur ancak yaratıcılar sadece anlatının başında ördek olarak adlandırılır (Lvova vd. 2013a: 25). Bu nedenle yaratıcıların ördek, kaz gibi su kuşları olarak tasavvur edilmesinin başlangıçtaki sudan meydana gelen kaos ortamıyla ilişkili bir durum olmasından öteye gidebileceğini iddia etmek dayanaksız ve faydasız olacaktır. Ancak başka hayvanlar değil de su kuşlarının tercih edilme nedeni ise Matveyev'in ifade ettiği gibi gerçekten de bu hayvanların hem suda, hem yeryüzünde hem de havada rahatlıkla hareket edebilmesi (G. M. Matveyev 2004: 73) olmalıdır. Dolayısıyla bu tercihin nedeni, evreni yaratıcısı, yöneticisi olan Tanrı ve evrenin yaratılmasına imkân veren kaos ortamının nitelikleriyle örtüşmesidir. Ayrıca su kuşları Türklerde kut ve beylik işareti sayılırdı.⁵⁸

Bununla birlikte Çuvaş kozmolojik tasavvurlarının yansımalarını gördüğümüz diğer folklor metinlerinde sadece su kuşlarının değil, genel olarak yaban kuşlarının (Çuv. *vışen kayık*) önemli bir rol oynadığı görülür. Yukarıda Salamalik'ten aldığımız metinde çizilen kâinat tablosunda altın ördeğin şarkı söyleyip dans ettiği anlatılıyordu. Bu, dünyanın yaratılmasıyla başlayan zamanın ritminin kuşların çıkardığı sesle ilişkilendirildiği anlamına gelmektedir. Altın bozkır, yuvarlak altın göl, altın direk ya da ağaç ve tepesinde altın bir kuşun tasvir edildiği bu tablo, dua ve büyü metinlerinde ana hatlarıyla aynı biçimde sürekli tekrarlanır. Buradaki altın sıfatı

⁵⁸ Türklerde özellikle kaz ve horday (bir cins kuğu) kut ve beylik işareti sayılırdı. Alp-Er-Toriga'nın kızının adı Kaz'dı. Turna, kuğu ve sungur ruh simgesi sayılırdı. Oğuzlar turnayı kutsal saymaktaydı (Esin 2001: 89).

gümüş ve bakırla değiştirilerek ifadeler tekrarlanır. Kuşların da bazen yalnızca kuş, bazen ördek, kaz ve en çok da guguk kuşu olarak ifade edildiği görülür. Örneğin yılandan korunma ya da yılan sokması hâlinde sağaltma amaçlı bir büyü metninde şu ifadelere yer verilir: “Pîsmille! Aslı Turî [Bismillah! Yüce Tanrı!], terk etme. Gün dönüyor, dönsün; yer dönüyor, dönsün; güneş dönüyor, dönsün; ay dönüyor, dönsün.... Yetmiş yedi deniz adasında altın göl, altın göl ortasında altın direk, altın direğin tepesinde altın guguk kuşu. Ne zaman ki bu altın guguk kuşunu yetmiş yedi renkli yılan sokup mağlup ederse ancak o zaman sokup mağlup etsin!” (Yenderov 2014: 262-263). İlk cümlede dünyanın ve yaşamın ritmini belirleyen döngüsel zamana, ikinci cümlede dünyanın yatay ve dikey yapısına vurgu yapılmakta, son cümlede ise korunmak istenilen olumsuzluk imkânsız şartlara (yetmiş yedi deniz, yetmiş yedi renkli yılan vb.) bağlanmaktadır. Dolayısıyla bu ifadelerin altında, olumsuzluklardan korunmak için zaman ve mekân bağlamında dünyanın döngüsel ve kusursuz sistemine işaret eden sözlü kalıpların tekrarlanmasıyla bu kutsal düzenin ve sözün gücünden de faydalanma isteği yatmaktadır. Görüldüğü üzere dünya sadece mekân değil, zaman anlamında da düzenin korunup sürdürülmesi gereken bir yaşam alanıdır.

Yaşamın –hem insan hem de doğa için- döngüsellığı, zaman ve mekânın kapalı bir sistem olarak algılanması sonucunu doğurmuş olmalıdır. Ev, köy ya da vatan, bütünüyle kuşatılmış ve korunmuş bir bölge olarak kapalı bir mekândır. Zaman da aynı şekilde birbirini takip eden mevsimsel periyotlardan meydana geldiği için kapalı bir sistem meydana getirmektedir. Bu nedenle zamanın ve mekânın sanki kendi etrafında kıvrılarak iç içe geçmiş daireler meydana getiren ve bir taraftan da dönmeye devam eden bir yılan şeklinde düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Çünkü evin merkezindeki ocak, onun dışında evin duvarları, daha dışarıda evin avlu duvarları, köyün –tarlalara ya da ormanlara kadar olan- sınırları, vatani çevreleyen sular ve bütün dünyayı kuşatan denizlerle birlikte yeryüzü, yukarıdan bakıldığında böyle bir görünüm meydana getirecektir. Bu anlamda yılan, evrenin bir simgesi hâline gelmektedir.⁵⁹ Bir başka yılan büyü metninde bu düşünce şöyle yansıtılmaktadır:

⁵⁹ Bahaeddin Ögel, evren simgesi olarak yılan ve ejderhayla ilgili bolca örnek göstermektedir. bk. Ögel 1995: 568.

“...Bismillah! Amin! Turî, iyilik ver!
 Harman yerinin ardında kara yılan,
 O, harman yerine girmek istiyor.
 Kıvrılıyor, dolanıyor, acele ediyor,
 Göz de onun gibi parlayıp,
 Gönül şenlensin, sevensin!
 Turî'nin düzeni, saati dönsün!
 Dört köşeli yeryüzünde,
 Güneş bakar, serilir,
 Dünya aydınlanır, yer ısırır.
 Göz de onun gibi parlasın⁶⁰,
 Gönül şenlensin, iyi olsun!
 Kara yılan kıvrılır, çıkar, dolanır,
 Onun gibi Turî'nin düzeni, saati dönsün...
 Pîsmîlle, amin, Turî, ırlîh par!
 Ankarti hışınçe hura şîlen,
 Vîl ankartine kıressîn.
 Avkalanat-yavkalanat, vîtelenet,
 Şam pek kuş tîmsîlse,
 Çunî savîntîr, hîvantîr.
 Turrîn meslet, sehet şavîrîntîr.
 Tîvat kîteslî şut şantalîkra,
 Hîvel pîhat, sarîlat,
 Tînce şutîlat, şîr işînat.
 Şam pek kuş tîmsîltîr,
 Çun savîntîr, layîh pultîr.
 Hura şîlen yavkalanat, tuhat, şavîrnat,
 Şam pek Turrîn meslet, sehet şavîrîntîr...
 (Yenderov 2014: 260).

Guguk kuşu ile ilgili inanışlara bakıldığında ise onun ötüşünün zamanın ritmini belirlediği anlaşılmaktadır. Guguk kuşunun ötmesi, ilkbaharın geldiğini, yeni yılın başladığını yani dünyanın yaratılışında olduğu gibi hayatın başladığını bildirmektedir. İnanışa göre guguk kuşunun erken veya geç ötmesi, bir evin üstünden öterek geçmesi gibi sıra dışı davranışlar göstermesi çoğunlukla ölüm, kıtlık, yangın gibi kötü olayların habercisidir (Fedotova 2009: 104-105). Bu nedenle Tanrı evreni yaratırken sadece yatay ve dikey düzlemde dünyayı değil, zamanı da yaratmış ve ona bir ritim kazandırmıştır. Bu ritimde olabilecek herhangi bir aksaklık düzenin bozulmasına ve olumsuzlukların yaşanmasına neden olacaktır. Dünyanın yaratılmasıyla başlayan bu ritim, her sabah ve her ilkbahar yinelenen bir doğuma işaret etmektedir.

1914 tarihli bir anlatıya göre başlangıçta sadece gök ile su vardır. Turî melekleriyle birlikte göğün üstünde yaşar. Meleklerin en büyüğü Şuyttan'dır. Şuyttan Turî'ya karşı geldiği için aşağıya kovulur. Turî, göğün altında gezilebilsin diye kuru yer yaratmak ister. Turî bu amaçla suyun altından balçık çıkarmaları için meleklerini gönderir ama melekler balçık çıkaramazlar. Sonunda Turî, bu iş için Şuyttan'ı

⁶⁰ Çuvaş Türkçesinde *tîmsîl*- sözü aslında özlemek, hevesli olmak, yanıp kavrulmak anlamlarına gelmektedir. Bağlama ve Türkiye Türkçesine uygun olması bakımından *kuş [göz] tîmsîl*- şeklinde geçen ifadeyi, sevinç ve yaşam coşkusunu yansıttığını düşünerek *gözü parlamak* deyimiyile ifade etmeyi uygun görüyoruz.

görevlendirir. Şuyttan suyun altından çıkardığı balçığı Turî'nin avucuna tükürür. Turî balçığı suyun üstüne serper ve balçığın düştüğü her yerde kuru yer meydana gelir. Yeryüzü başlangıçta dümdüz olduğu için insanlar sadece Turî'yı övüp anarlar. Şuyttan da insanlar tarafından anılmak ister ve dağları yaratması için onu ikna eder. Böylece insanlar dağa tırmanırken yardım dileyerek Turî'yı, aşağıya inerken Şuyttan'ı anmaya başlarlar (MLH, 28-29). Bir başka anlatıda ise Turî, yaratma eylemini Pülîh ile birlikte gerçekleştirmektedir. Pülîh, Turî'nin emriyle suya maya bırakır ve yeryüzü oluşmaya başlar. Bu sırada Şuyttan güçlü bir yel⁶¹ çıkararak henüz sertleşmemiş yeri dalgalandırır ve bu yüzden dağlar, çukurlar, ırmaklar, göller, meydana gelir (MLH, 28). Böylece Şuyttan, yine yeryüzünde adını baki kılacak bir iz bırakmış olmakla kalmaz, kendi dünyasının sınırlarını da belirlemiş olur. Söz konusu anlatı sadece dağların, vadilerin ve düzlüklerin yaratılış nedenini açıklamaz, aynı zamanda onlara anlam da yüklemiştir. Dağ tepesi, boğaz, nehir kıyısı, göller ve dereler vs. yerler sınır sayılır. İnsan bu yerleri geçtikten sonra kendini yabancı olarak hisseder. Tabii ki insan bu çizgiyi geçebilir, fakat ancak ayinlerden ya da ruhlara sunulan basit kurbanlardan sonra geçebilir. Toplumsal kurban sunma en çok dağ tepeleriyle nehir, dere ya da göl kıyılarında, yani sınır bölgelerinde yapılır. Ruh-iyelerle görüşmelerin sınır bölgelerinde daha kolay yapıldığına inanılır (Lvova vd. 2013a, 109).

Bir başka grup anlatıda da Şuyttan suya dalıp balçık çıkardığı esnada balçığın bir kısmını ağızda saklar. Turî balçığı serptiğinde yeryüzüyle birlikte Şuyttan'ın ağızındaki balçık da büyümeye başlar. Turî durumu anlar ve Şuyttan'ın ağızına vurur. Şuyttan'ın dudakları parçalanır ve kan damlalarıyla toprak parçaları yeryüzüne saçılır. Anlatılarda ifade edilmese de toprak parçaları dağları meydana getirmiş olmalıdır. Kan damlalarından ise sayısız şuyttan meydana gelir. Turî, bu günahından dolayı

⁶¹ Bilindiği üzere Radloff tarafından kaydedilen Altay Türklerine ait bir mitte, Tanrı Kuday ile Kişi, kara kaz şekline girip uçsuz bucaksız suyun üzerinde uçmaktadırlar. Kişi bir rüzgâr çıkarıp suyu dalgalandırır ve Tanrı'nın yüzüne su serper. Bu günahından dolayı suda boğulmak üzere olan Kişi'yi Tanrı kurtarır ve onu yeri yaratmak için suyun dibinden toprak çıkarmak üzere görevlendirir. Kişi, suyun dibinden aldığı toprağın bir kısmını ağızda saklayarak kendisi için yer yaratmak ister. Ağızındaki toprak büyümeye başlayınca yine Tanrı'nın iradesiyle boğulmaktan kurtulur ve tükürdüğü topraklardan tepeler meydana gelir. Bunun üzerine Tanrı ona şöyle der: "İmdi sen günahlı oldun; bana karşı fenalık düşündün. Sana itaat eden halkın düşünceleri dahi fena olacaktır. Bana itaat eden halkın düşünceleri arı, temiz olacaktır; onlar güneş görecekler, aydınlık görecekler. Ben gerçek Kurbustan adını almışumdur. Senin adın ise Erlik olsun; günahlarını benden gizleyenler senin halkın olsun; günahlarını senden gizleyenler benim halkım olsun!" (İnan 1986: 14-15).

Şuyttan'ı suda ve yeraltında yaşamaya mahkûm eder (MLH, 25-26). Böylelikle su/yeraltı, yeryüzü ve gök şeklindeki üç katmanlı dünya meydana gelirken Turî'nin ve Şuyttan'ın da yaşam bölgeleri belirlenmiş olur.

Mircea Eliade, Asya'dan Güney Doğu Avrupa ve Kuzey Amerika'ya kadar çok geniş bir coğrafyada yayıldığı –İran'da olmaması dikkate değerdir- görülen bu anlatıyı köken bakımından Kuzey Asya'nın gölleriyle ilişkilendirir (2006: 107-167). Anlatının kökeni ve yaygınlığı ne olursa olsun, burada ortaya konulan kozmogonik ve kozmolojik tablo, Çuvaşların dünya görüşüyle son derece uyumludur. Çünkü insanların dünyası olan yeryüzü, bir takım gerilimlerle –kesinlikle Zerdüştlükteki gibi bir mücadele değildir- dünyanın yukarı (Turî) ve alt (Şuyttan) kısımlarının bir bileşkesi gibidir. Bu zıt gibi görülen kutuplar, birbirinden bağımsız gibi görünen üç katman meydana getirirken aynı zamanda bir bütünlük oluşturmaktadır. İnsanın ve kültürün yaratılması konusunda da aynı bakış açısının hâkim olduğu ileride görülecektir. Yukarı ve aşağı arasındaki zıtlık ve kutuplaşma –birincisinin her zaman daha üstün olduğu kesindir- yeryüzünün, insanın, kültürün ve yaşamın doğmasında vazgeçilmez bir durumdur.

Dünyanın yaratılışını anlatan bir başka Çuvaş mitinde ise kozmik dalış, maya, embriyo gibi unsurlar ve Pülh, Şuyttan gibi ikincil varlıklar yer almaz: “Başlangıçta, dünya var olmadan önce su ile yer birbirinin içindeymiş. Etrafta hiçbir şey görünmüyormuş, karanlıkmiş. Bir keresinde Turî söz söylemiş: ‘Yer ile su ayrılın!’” demiş. Böylece onlar ayrılmış.” (MLH, 25). V. İ. Verbitskiy'in Altay Türklerinden derlediği miti⁶² hatırlatan bu anlatıda dünyanın yaratılmasında Turî

⁶² Anlatı şöyledir: “Henüz ne yer ne de gök yokken tek Ülgen (Oyratça Kurbustan, Aakay) vardı. O uçsuz bucaksız deniz üzerinde oradan oraya uçuyor ve dalgalandıyordu, yarasa gibi yorulmuştu ve üzerinde durmak için katı bir yer yoktu. Kendi içinde bir ses duydu: ‘Aldında tut, aldında tut!’ (Önünde yakala, önünde yakala!) ve bu sözleri tekrarladı. Fakat aynı zamanda elini uzattı, kendi önüne daldırdı. Böylece bir taş yakaladı, sudan çıkardı. O, bu taşın üstüne oturdu, ‘Aldında tut, aldında tut’ diye tekrarlamaya devam etti, yaratmayı ve nasıl yaratacağını düşündü. Ansızın sudan Ag-ene (Ak Ana) çıktı ve şöyle dedi: ‘Aklında yaratmak geldiğinde yalnızca şöyle de: ‘Ettim pütü-dep’ [Yaptım oldu] ve öyle olacak, ama ‘Etkenim pütneri-dep’ (Yaptığım olmadı) deme. Bunları söyleyen Ag-ene kayboldu ve bir daha kimseye görünmedi. Bu nedenle insanları yaratan Ülgen onlara şöyle emir verdi: ‘Bar emeni, jok-dep aytana, bardı-jok tegen, jok bolor’ (Var olanı yok deme, eğer var olana yok dersin yok olur). Ülgen zihninde duydu ve telaffuz etti: ‘E! Er pütsin, er pütsin!’ (Yer yaratılsın, yer yaratılsın) ve yer yaratıldı. Ülgen tekrarlamaya devam etti: ‘Aldında tut, aldında tut!’, yukarıya baktı ve şöyle dedi: ‘E! Tengere pütsin!’ (Gök yaratılsın!) ve onun sözleriyle yaratıldı. Ülgen, ‘Aldında tut, aldında tut!’ demeye hep devam etti. Her şeyin yaratılması tamamlanana kadar bu sözleri tekrarladı. Bu ‘Aldında tut, aldında tut!’ sözleri insanı etkiledi. Bu nedenle insan geriye doğru yürümez, geriden almaz, her şeyi

sadece sözün gücüne başvurmaktadır. Altaylıların bu mitini yorumlayan İsmail Taş (2011: 100), kozmik dalışlar neticesinde elde edilen “evren tohumu” ile gerçekleştirilen yaratma eyleminin anlatıldığı mitlerden farklı olarak bu mitte, “...kelamı düşüncenin bir ürünü olarak kabul edersek, fikir (düşünce) yani idea maddeden öncelenmiştir; evrenin tohumu kelam olmuştur; evren kelamdan meydana gelmiştir.” diye yazar. Söz konusu Çuvaş mitinde de Altay mitinde de farklı bir yaratma şekli olduğu açıktır. Ancak evrenin hammaddesinde değişiklik olmamıştır. Her ikisinde de yaratma eyleminden önceki ortamlara bakıldığında, tasvir edilen kaos ortamı ne Altay ne de Çuvaş Türklerinin başlangıçtan önceki kaosla ilgili diğer anlatılarda gördüğümüz tasavvurlardan farklı değildir. Çuvaş mitinde su ile yer iç içedir. Altay mitinde ise uçsuz bucaksız denizden bahsedilmektedir. Farklılık gösteren şey ise yaratmanın biçimidir. Dolayısıyla burada öncelik-sonralık sırası maddeyle fikir arasında değil, eylem (praksis) ve fikir arasındadır. Fikir maddenin değil, eylemin önüne geçmiştir. Evren kelamdan değil, yine aynı kaosun parçalanmasından meydana gelmektedir. Kaosu parçalayan da Tanrının eylemi -kozmetik dalış, mayalamak vs.- değil, Tanrının kelamı olmuştur.

Anlatılarda karşılaşılmasa da bir dua metninde Tanrı'nın evreni yokluktan yarattığına dair bir ima bulunmaktadır: “O, hayırlı hayırdır (ırlıhlı ırlıh), bütün dünyadaki sadece tek Turı'dır, sözüyle tek başına ve hiçbir şey olmadan yaratır. Gereken iyilik ondan gelir, sıkıntı da onun emriyle gerekli olduğu için gelir. Başa gelecek sıkıntı, yerindedir...” (Yefimova vd. 2005: 53). Bu ifadelerde İslam'daki “kün” (ol) emri gibi sözüyle hiçbir şeye ya da hiç kimseye ihtiyaç duymadan yaratan, iyiliğin ve kötülüğün kendisinden geldiği bir Tanrı imajı çizilmektedir. Açıkçası bu inanın ne derece yaygın olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Kozmogonik anlatılarda da daha önce belirtildiği gibi yokluktan yaratma söz konusu değildir.⁶³ Başlangıçta Tanrı ile birlikte su, toprak ve gök vardır. Bu unsurlar Tanrının eylemleriyle parçalanır, ayrıştırılır, düzenlenir ve evren meydana getirilir. Söz konusu

önünde yapar, arkasında değil. Bu şekilde Ülgen üç büyük balık yarattı ve yeri onların üstüne koydu...” (Verbitskiy 1893: 89-90).

⁶³ İsmail Taş'a göre mitolojilerde toprak, su, balçık gibi yaratmaya dayanak ve malzeme teşkil edecek potansiyel unsurların bulunması zorunludur. Zira varlığın 'yok'tan elde edilmesi aklen mümkün görünmemektedir... Bu inanış Zerdüştlükten İskenderiye Okuluna, Hristiyanlığa ve İslam'a geçmiş olmalıdır (Taş 2011: 99-100).

bu ifadeler, Çuvaş dili ve kültüründe sıkça karşılaştığımız –İdil-Bulgar Devleti dönemine işaret eden- İslami etkinin⁶⁴ yansımalarından olmalıdır.

2.2. İnsanın Yaratılışı ve Kültürün İcadı

Çuvaşlara göre insanın yaratılışında en aktif rol Turı'ya ait olsa da insanın bugünkü durumda olmasında Şuyttan'ın da önemli bir payı vardır. Aslında bu durum açıkça insan ve dünya özdeşliğinin bir yansımasıdır. Çünkü insanın da dünya gibi – belki de dünyanın insan gibi olduğunu söylemek daha doğru olabilir- başı (yukarısı), ortası ve altı (aşağısı) vardır. İnsanın içi; bilinmeyen, karanlık ama aynı zamanda üretken niteliklerinden dolayı (doğurma yeteneği) toprak ve alt dünyayla ilişkilidir. Bu aynı zamanda insanın iç sıvılarının ve hastalıklarının da Şuyttan ve alt dünyayla ilişkilendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle insanın vücudunun yaratılışında –dünya gibi- Turı ve Şuyttan'ın birlikteliği –ikincisi her ne kadar olumsuz gibi görünse de- söz konusudur.

Açıklamaya çalıştığımız konuyu bir anlatıyla somutlaştırabiliriz. 1913 tarihli bir anlatıya göre ilk insanı Turı balçıktan yapmış, onun içine ruh üflemeden önce Turı, bir yere gitmek zorunda kalmış [farklı anlatılarda ruh getirmeye gittiği ifade edilmektedir]. O zaman henüz yeni yapmış olduğu vücudun yanına köpeği çağırmış ve gövdeyi korumakla görevlendirmiş, kendisi de aceleyle bir yere gitmiş. Turı gidince köpek de vücudun yanından uzaklaşmış. İnsan vücudunun yanında ne Turı ne de köpeğin olmadığı bir vakitte usal gelmiş ve Turı'nın henüz yeni yaptığı vücuda, burnuyla salya sümük sürerek kirletmiş. Usal kirletip gittikten sonra Turı gittiği yerden geri dönmüş. Bakmış ki vücut tamamen salya sümük içinde, bakılacak gibi değil. O zaman Turı bu kirli vücudu almış ve tersine çevirmiş. Turı böyle tersine çevirince gövdenin üzerindeki bütük pislikler insanın içinde kalmış, gövdenin temiz kalan içi, dışarıda kalmış. İşte böyle daha iyi bir vücut meydana gelince Turı, içine ruh vermiş. Ruh verince insan yürümeye başlamış, ancak içinden sürekli sümük akıyormuş. Bu yüzden bugün de insanın içinden gece gündüz pislik akar, her ne kadar dışına bakınca temiz olsa da. Turı, insan vücudunu gözetmesi için emir verdiği köpeği, sözünü dinlemediğinden sefillik çekenlerden kılmış. Köpeğin başında beklemediği için

⁶⁴ Çuvaş dili ve kültüründeki İslami etkiler için bk. Aşmarin 2000 (1902), 1982, 2006; Mészáros 2000 (1909).

kirlenen gövdeden meydana gelen insan, o köpeğe bugün de türlü acılar çektirir; vurur, evden kovar, aç bırakır, mal-mülk toplayanlara satar ya da başka türlü sefillikler yaşatır. Bu yüzden her ne şekilde olsun Turî, sözünü dinlenmeyenlere acı çektirir (MLH, 162-163).

İnsanın vücudunun kozmosla olan özdeşliğiyle hastalıkların kökeni ve Şuyttan’la olan ilişkisi, yukarıdaki anlatının bir başka varyantında şöyle yansımıştır: Turî, insanı yedi kısımdan yaratmıştır. Gövdesini topraktan, kanını denizden, kulaklarını (iki) yelden, gözlerini (iki) güneşten, kemiklerini taştan yapmıştır. Tanrı ilk önce insanın gövdesini yapmış, sonra kurumaya bırakmış ve gözünü getirmek için Gorniy İerusalim’e⁶⁵ gitmiş. Bu sırada insanın yanına Şuyttan gelmiş ve insana tükürerek onu tamamen kirletmiş. Turî’nin geldiğini görünce kaçmış. Turî gelince bakmış ki insan tamamen kirlenmiş, o zaman Turî insanı gözyaşıyla yıkayarak temizlemiştir. Sonra gözlerini yerleştirmiş ve tekrar kurumaya bırakmış, insanı koruması için köpeği yapmış. Köpeği zincirle bağlamış ve kendisi insan için ses (ses, konuşma dili) getirmek için yelin yanına gitmiş. Tanrı sesi getirmeye gidince Şuyttan yine gelmiş. Şuyttan’ın geldiğini görünce köpek kalkıp havlamaya başlamış. Şuyttan önce korkmuş, sonra köpeğin bağlı olduğunu görmüş ve kurnazlık yapmaya karar vermiş. Uzun bir sopa bulmuş ve insanı yetmiş yedi yerinden delmiş. Turî gelmiş ve bakmış ki insan çok yaralanmış. Turî kızarak, “İnsana niçin dokundun, lanet Şuyttan?” diye bağırmış. Bunu duyan Şuyttan, “İnsanın hastalığı olsun, yoksa insan küstahlaşır ve seni unutabilir, o kendisini senin yarattığına inanmayı da bırakabilir, seni anmaktan da vazgeçebilir. Hastalık olursa insan mecburan senin gözüne bakacak, seni daima anacak, senden yardım dileyecek, sana saygı göstererek seni selemleyecek” demiş. Turî, “Şuyttan gerçekten doğru söylüyor olabilir” demiş. Bu yüzden insanoğlunu yetmiş yedi türlü hastalıkla karşılaşır (MLH, 164).

Bu anlatıda insanı meydana getiren unsurlar –toprak, hava, su (deniz), ışık ve ateş (güneş), taş- bütün bir dünyanın farklı katmanlarına aittir. Bir başka ifadeyle insan, evrenin farklı ölçeklerdeki yansımalarından biridir; tıpkı ev, köy ve vatan gibi. Bu nedenle, insanın içi ve dışı, başı ve ayağı arasındaki kutuplaşmalar, aynı zamanda

⁶⁵ “Kudüs Dağı” anlamına gelen bu adlandırma, İncil’de adı, Hz. İsa ile birlikte sıkça anılan Kudüs’teki Zeytin Dağı’na işaret ediyor olmalıdır. Bk. KM, 1224, 1230, 1262 vd.

bir bütünlük anlamı taşımaktadır. İgili bölümde görüleceği üzere, alt dünya insanın içi gibi hem ölümün hem de doğumun kaynağıdır. Şuyttan ve alt dünya, usal [kötü] ve hayar [zararlı] gibi kavramlaştırmalar ifade edilse de onların yokluğu istendik bir durum değildir. İstenilen şey, kutsal düzendeki her şeyin kendi sınırları içerisinde hareket etmesini sağlayabilmektir.

İnsan ömrünü konu alan bir anlatı da doğa ve insanın farklılaştığı noktalardan birini sorgular. Anlatıya göre Turî; kediyi, atı, köpeği, maymunu ve insanı yanına çağırıp ne kadar ömür istediklerini sormuş. Kedi, köpek ve maymun on, at ise yirmi yıl ömrün kendilerine yeterli olacağını söylemişler. Turî, hayvanların uzun ömür istemediğini görünce “iki ayaklı”ya dönüp, “Sen diğerleri kadar dayanamazsın, sana beş-altı yıl yeter.” demiş. İnsan bunu kabul etmeyince Turî, hayvanların ömürlerinden vermeyi teklif etmiş. İnsan bunu sevinerek kabul etmiş. Bu nedenle insan on yaşına kadar kedi gibi yaşar. Kendi ömrü olan sonraki yirmi yılı da dertsiz kedersiz geçirir. Otuz yaşından itibaren yirmi yıl boyunca at gibi çalışarak aile ekonomisini ayakta tutmak için çırpırır. Sonraki ömrünü köpek gibi, kalan süreyi ise maymun gibi geçirir (MLH, 173-174).

Geleneksel düşünceye göre insan ve insan yaşamının doğayla özdeş olması gerekliliği, bütün farklılıkların insanoğlunun yanlış bir eyleminin sonucu ve/veya Şuyttan’ın müdahalesiyle açıklanmaktadır. Bu nedenle Çuvaşlar, hayvan yavrularının doğumdan itibaren hemen ya da kısa bir süre sonra ayaklanabilmelerine rağmen insan yavrularının çok daha uzun ve zorlu bir süreç gerektirmesini de benzer bir yaklaşımla açıklamaktadırlar. Bir anlatıya göre Turî insanı başlangıçta hayvanlar gibi doğar doğmaz ayaklarının üstünde durup yürüyebilir şekilde yaratmak istemiş. Bu yüzden o, kadına ilk kez çocuk verirken çocuğu kendi ayakları üstünde durabilecek şekilde gökten yere indirmiş. Kadın çocuğun düştüğünü görmüş ve onu alıp elbisesinin eteğine yerleştirmiş. Tanrı kadının kendisine inanmadığı için mutsuz olmuş ve şöyle demiş: “Sen bana inanmadığın için çocuğun üç yaşına kadar senin kucağından inmeyecek”. Bu yüzden şimdi böyle, anneler çocukları üç yaşına gelene kadar kendi kucaklarına oturturlar ve onları taşıyarak gezerler (MLH, 165). Bu anlatı, aslında bir yanıyla aile kurumunun kökenini de örtük bir şekilde açıklamaktadır. Çünkü ailenin, çocuğun biyolojik ve kültürel gelişiminin tamamlanması için gerekli olan toplumsal birim

olarak ortaya çıktığı, evlilik kurumunun kökeniyle ilgili iddialardan biridir.⁶⁶ Anlatı eğer evlilik kurumunun ortaya çıkışıyla ilgili kabul edilirse, böyle bir kurumun “günah” sayılan bir davranışla açıklanması, Çuvaşların geleneksel düşüncesine uygun düşer. Çünkü evlilik kurumu, insan ve doğa özdeşliğinin dışında kalmaktadır. Güney Sibiryaya Türklerine göre evlilik, insanlara ölümle birlikte –insanların hayatlarına sınır belirlemesi için Ülgen tarafından gönderilen elçinin görünümünden dolayı bir grup kız tarafından aşağılanması, yani insan günahı sonucu- gönderilmiştir. Onları ebediyen mitolojik dünyadan ve farklı oluş yabancıliğinin mutlu zamansızlığından koparmıştır (Lvova vd. 2013b: 210).

Evlilik kurumunun kökeni hakkında çok fazla anlatı olmasa da eldeki verilere göre bu konudaki inanışlar, kitabi dinlerin etkisiyle oluşmuş görünmektedir. En azından ilk evliliklerin kardeş kardeşe yapıldığı yönünde Çuvaş inanışları ve kitabi dinler arasında ortak bir düşünce vardır. 1911 tarihli, dillerin kökenini açıklıyor gibi görünen bir anlatıya göre eski kadınlar kırk batın doğum yapıyorlarmış. Her batında biri erkek biri kız olmak üzere kırk ikiz çocukları oluyormuş. Çocuklar doğduklarında farklı diller konuşuyormuş. Böylelikle halklar ve dinler meydana gelmiş (MLH, 167). Anlatı özünde, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın soyunun nasıl çoğaldığını, meşhur Hâbil ve Kâbil olayıyla birlikte açıklayan kıssadan farklı değildir.⁶⁷ Ancak bu tip evlilikleri yadsıyan ve ağır bedelleri olduğu mesajını veren epeyce anlatı mevcuttur.

Dış evliliklerin (egzogami) kökenini açık bir şekilde anlatan, 1898 tarihli, tek bir anlatı mevcuttur. Anlatıda ensest ilişkinin kötü olduğu fikri, sanki bir ilhamla gelmiş gibi görünse de kan bağının önemine yapılan vurgu açıktır. Kısaca özetlemek

⁶⁶ Çocuğun biyolojik ihtiyaçlarının karşılandığı ve yaşadığı toplumsal çevreye uyarlanması için gereken kültür kodlarının –normlar ve kuralların- öğrenildiği yer, aile birimidir. Yavrunun uzun süreli bakımı boyunca hayatını sürdürmesi için gerekli üretim etkinliğinden uzaklaşacak kadının ve yavrunun bakımını ve korunmasını temin edecek uzun süreli bir kadın-erkek ilişkisinin kurulması, bu sırada cinsel rekabetin önlenmesi, insan türünün ayakta kalmasının temel koşulları hâline gelmiştir (Emiroğlu-Aydın 2009: 20; Yolcu 2014: 134-135)). Ailenin kökeni ve gelişimi hakkındaki kültür kuramlarının ve bu bağlamda “Türk ailesi”nin geniş bir şekilde tartışıldığı bir çalışma için bk. Yolcu 2014. Türk kültür mitleri bağlamında evlilik kurumunun ortaya çıkışıyla ilgili düşüncelerin tartışıldığı bir çalışma için bk. Aça 2018.

⁶⁷ Kuran'da geçen kıssaya göre Hz. Havva'nın yirmi batında –biri erkek biri kız olmak- doğurduğu kırk çocuk, her batındaki erkeğin diğer bir batındaki kızla evlenmesiyle çoğalmıştır. Sonrasında Hâbil ve Kâbil olayı gerçekleşmiştir (KK, Ahzap 33/72). “Kâbil ile ikizinin cennette, Hâbil ile ikizinin yeryüzünde doğdukları, iki kızdan daha güzel olanı hangisinin alacağını tespit için kurban takdim ettikleri... şeklindeki rivayetler Tevrat tefsirlerinde de yer almaktadır” (Harman 1996: 377).

gerekirse bir abla ve erkek kardeş, bir gün ormanda üvey anneleri nedeniyle hem yollarını hem de birbirlerini kaybetmişler. Erkek olanın yolu bir köye çıkmış. Ablası ise ormanda karşılaştığı bir kızla birlikte gitmiş. Bir süre sonra erkek kardeş ve ablasıyla arkadaşına bir köyde rastlamış. Kardeşler birbirini tanıyamamış. Erkek, iki kızını da beğenmiş. Her nasılsa kardeş kardeşe evliliğin iyi olmadığını anlayarak ormanda kaybettiği ablasını eş olarak almaktan korktuğu için yumışa gitmiş. Yumış ona, bu iki kızın yanındayken baltayla çalışmaya başlamasını ve kasıtlı olarak parmağını kesmesini söylemiş. Böylece ablası hangisiyse dayanamayıp kardeşine doğru koşacaktır. Delikanlı yumışın dediğini yapmış ve gerçekten de ablası, “Ah kardeşim, parmağını kötü kestir.” diyerek ona doğru koşmuş. Delikanlı o zaman diğer kızla evlenmiş. O günden sonra kimse kardeşiyle evlenmemiş (MLH, 160). Birbirini tanıyamayan insanların kardeşlik duyguları, kanla ortaya çıkmakta, akrabalık ilişkilerinin kan bağına dayandığı görülmektedir.

Kardeş evlilikleriyle ilgili diğer anlatılar, yeryüzündeki büyük çukurlarla ilgilidir. Bu anlatılarda kardeşlerin evlendirilmek istenmesi, düğün alayının ya da bütün köyün yer çöküntüsüyle (şır şitni) yok edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu çöküntülerin olduğu yerde ot bile bitmemektedir. Bir anlatıda Turî, böyle bir düğün alayını, “Bunlar sonradan kahr çekeceklerine şimdi yok olsunlar!” diyerek yerin dibine gömmüştür (MLH, 454-455). Böylece yeryüzü şekillerinin kökeni açıklanırken, evlilik kurumunun nasıl olması gerektiği de açık bir şekilde gösterilmiş olur.

Çuvaşların bütün törenleri, Turî ve onun dünyanın farklı mekânlarına görevlendirdiği yardımcılarıyla ölmüş atalara hediyeler ve kurbanlar sunarak kutsal düzenin işleyişini sürdürme ya da bu düzendeki aksaklıkları giderme amacı taşımaktadır. Bu nedenle kurban sunmak (çükleme) geleneksel Çuvaş dininin vazgeçilmez bir unsurudur. Hâl böyleyken Ruslar vasıtasıyla Hristiyanlaşmış olan Çuvaşlar, yeni dinin öğretilerini, mevcut ve kadim geleneklerine meşruiyet kazandırmak için kullanmayı bilmişlerdir. İleride bu törenlerin kökenini vatan anlayışı çerçevesinde (Hırlı Şır [Kızıl Yar]) açıklayan bir anlatıya yer vereceğiz. Şimdi vereceğimiz örnekte ise Çuvaşların kurban sunma geleneğinin kökeni, Kitabı Mukaddes’te Hz. İbrahim’le ilgili anlatılanlara (KM, 24) dayanan bir anlatıyla açıklanmaktadır.

Anlatıya göre eskiden bir insanın hiç çocuğu yokmuş. Bu yüzden o insan sürekli, “Ey Turı! Ey Turı!” dermiş. Bu insanın sesini Turı işitmiş. Turı o zaman Pirişti’yi çağırması ve ona şöyle demiş: “O insan neden sürekli benim adımları anıyor, onun yanına git de gel bakalım, benden ne istiyor?”. Pirişti o insanın yanına gitmiş ve şöyle demiş: “Sen böyle ne istiyorsun? Sürekli Turı’yı anıyorsun”. O insan şunu demiş: “Benim bu kadar ömrümde bir oğlum olmadı, ben üzülmeyle de kim üzülün, biz ölünce bizim malımız kime kalacak?”. Pirişti göğsüne Turı’nın yanına gitmiş ve “insan, oğlu olmadığı için çok üzülüyor” demiş. Turı şöyle demiş: “Git ona söyle, onun bir erkek çocuğu olacak, on sekiz yaşına geldiğinde çocuğu bana geri vermesini söyleyince buna üzülecek mi?” Pirişti gidip Turı’nın dediklerini anlatmış. O insan şöyle cevap vermiş: “Turı verirse geri almaya da hakkı vardır, ben buna sevinirim.” demiş. Pirişti gidip söylemiş, sonra Turı o insana bir oğul vermiş. Oğlan on sekiz yaşına gelince babası ona şöyle demiş: “Çocuğum, ben seni geçici bir süre için aldım. Şimdi seni hediye olarak sunmak zorundayım, üzülüyor musun?”. Oğlan şöyle demiş: “Ben Turı’nın buyruğundan kaçmam.” İşte o zaman ihtiyar adam oğlunu alarak dağa çıkmış. Dağa çıktıktan sonra ateş yakmış, oğlunu yatırıp tam keseceği sırada o Pirişti gelip adamın elini tutarak şöyle demiş: “Oğluna dokunma. Tanrı seni sadece sınıdığı için böyle yaptı, tam şurada bir beyaz altın boynuzlu koç var, onu kurban olarak sun!”. İhtiyar adam şöyle demiş: “O bana kendini tutturmaz”. Pirişti: “O sana kendini tutturur, sen onu üstüne su serp ve kesip pişir, etini yeme, derisine sararak toprağı kazıp göm, çorbasını için!” demiş. İhtiyar, Pirişti’nin dediğı gibi yapmış, oğlu da kendine kalmış. Hayvan kurban edilmesi bundan sonra başlamış. Şimdi de hayvan kurbanı için: “Turı böyle buyurdu, onu terk etmek olmaz” derler ve gerçekten büyük bir memnuniyetle kurban sunarlar (MLH, 168-169).

Elbette, dinlerin ve dillerin kökeni hakkında, Çuvaşların kapalı toplumsal yapısı ve geleneksel düşüncesine daha uygun anlatılar da vardır. Bu anlatılara göre yeryüzündeki insanların farklı dinlere ve dillere sahip olmasının nedeni, Turı’nın takdiridir. Bir başka ifadeyle bu durum, yeryüzündeki kutsal düzenin bir gereğidir. Anlaşılan o ki geleneksel düşünce, olguların “neden” değil, “nasıl” olduğuyla daha çok ilgilenmekte ve meselelere sonuç odaklı yaklaşmaktadır. Dünyanın yaratılışı konusunda görüldüğü gibi Turı’nın neden değil, nasıl yarattığının bilinmesi, dünyayı ve yaşamı algılamak için yeterli görülmektedir.

Bir anlatıya göre dünyada sadece yetmiş yedi kişinin olduğu bir zamanda Turî, insanları yüksek bir dağın tepesinde toplayıp şöyle demiş: “Kime hangi din gerekiyorsa onu kabul etsin!” O zaman Çuvaşların babası Yarhunkke, “Benimki Çuvaş dini olsun!” demiş. Böylece Çuvaş dini ve dili meydana gelmiş. Dünyada yetmiş yedi türlü din varmış (MLH, 166). 1992 tarihli bu anlatıya benzer, 1911 tarihli başka bir kayıta, dünyada sadece üç çeşit halk ve üç çeşit din olduğuna inanıldığı görülüyor: Çuvaş, Tatar ve Rus dini. “Çuvaş dini, [zamanın] en başında var olmuştur... Çuvaşlar, ‘Turî bizi böyle yaratmış, böyle konuşmayı öğretmiş’ derler. Turî, Çuvaşlara kendi dini üzerine yaşamasını emretmiş. Rus dinine girmek doğru değilmiş.” (MLH, 166). Bu iki açıklamada da olguların kökeni benzer bir şekilde açıklanmaktadır. Ancak geçmişten günümüze doğru yaklaştıkça Çuvaşların dünyasının da görece büyüdüğü görülmektedir. Eski kayıta sadece üç din ve halktan bahsedilirken sonrakinde, mekânın algılanamayan kısımlarını ifade etmek için kullanılan “yetmiş yedi” sayısı bir sınır ve simge olarak ortaya konulmaktadır. Yine de birazdan vereceğimiz Kitabı Mukaddes kaynaklı anlatının aksine, din ve dil gibi olguların kökeni, dünyanın yaratılışındaki “iç-dış”, “düzenli-düzensiz”, “ben-öteki” değişkenlerine uygun bir şekilde açıklanmaktadır. Çünkü Çuvaşlar, kapalı toplum yapısı gereği kendilerini dünyanın merkezinde görmektedir. Kendisi ve ötekinin var oluşu, dünyanın yaratılışına benzer şekilde gerçekleşmiştir. Böylece “öteki”, baştan kabul edilmiş olur ve düzensiz mekânların bir parçası hâline gelerek alt dünyayla özdeşleştirilerek düzenin bir parçası hâline gelir.

Oysa ki Kitabı Mukaddes’teki Babil Kulesi⁶⁸ anlatısından ilham alan metinlerde muhatap bütün insanlardır. Çuvaş ve Tatar ya da Rus’un dili ve dininden bahsedilmez. Dil ve din gibi olguların kökeni, insanların ortak günahıyla açıklanır. Çuvaşlardan 1911 yılında kaydedilmiş böyle bir anlatıda “İdris Padişah” adı geçmektedir. Anlaşılan o ki Müslüman Tatarlardan öğrenilen İdris Peygamber⁶⁹ adı,

⁶⁸ Dillerin ve milletlerin meydana gelişiyle ilgili olarak Kitabı Mukaddes’in Yaratılış bölümünde anlatıldığına göre başlangıçta bütün insanlar aynı dili konuşmaktadır. İnsanlar yeryüzünde dağılmamak için bir kent kurmaya ve göklere erişen bir kule inşa ederek yeryüzünde ün salmaya karar verirler. Tanrı, insanların tek bir halk olup aynı dili konuştukları için bunu başarmalarına bir engel olmadığını düşünerek aşağıya iner ve insanların dillerini karıştırır. İnsanlar birbirini anlayamadığından Babil adı verilen kentin ve kulenin yapımı durur ve insanlar yeryüzünün dört bir yanına dağılırlar. Bk. KM: 12.

⁶⁹ Kuran’da adı geçen bu peygamber, İncil’de ve İsrailiyat kaynaklarında *Hanok* ya da *Hanoch* olarak geçer. Tevrat’ta adı anılmaz (Hançerlioğlu 1984: 181).

Babil Kulesi anlatısıyla harmanlanarak Hristiyanlık lehine uyarlanmıştır. Anlatıya göre bir yerde kırk usta cami yapıyormuş. Onlar cami için kırk yıl çalışmışlar, ancak bir kulaçtan fazla yükseltememişler. Bina yükseleceği yerde alçalıyormuş. Kırk yıl olunca ustalar birbirlerine girmişler. Kimileri devam edelim demiş, diğerleri bırakalım demiş. İdris Padişah, camiyi tamamlatmak istiyormuş. Ustalar binayı çok yavaş ilerletebiliyorlarmış ve İtris Padişah’a sormadan tepesine, direk yerine haç koymuşlar. Böyle yapınca kırk yıldır bitmeyen bina birden bire yükselerek muazzam büyüklüğe ulaşmış. İdris Padişah, sözünden çıkan ustaları farklı yerlere kovmuş, onlara ana dillerini konuşmayı yasaklamış. Ustalar istemeden başka diller öğrenmek zorunda kalmışlar. Bu insanlar birbirine yabancılaşarak yetmiş yedi dil meydana gelmiş (MLH, 167).

Şimdi bahsedeceğimiz anlatılar ise Çuvaşların sanki, kendi kültürleri ve dinleri hakkındaki düşüncelerinin son biçimi gibi görünmektedir. Birisi bölgedeki hâkim unsur, diğeri ise zengin ve eğitilmiş olma nitelikleriyle öne çıkan iki büyük kitabî dinin temsilcileri Ruslar ve Tatarlarla birlikte yaşayan Çuvaşlar, hem ekonomik hem de kültürel yönden komşularından geride olmalarını, atasözü hâline gelmiş *Çıvaş kineke ĭne şini!* [Çuvaşın kitabını inek yemiş.] ifadesiyle açıklamaya başlamışlardır. Bununla ilgili 1910 tarihli bir anlatıya göre talih (teley) dağıtılırken Mişer [Tatar], puşmaklarını [ayakkabı] giyip herkesten önce giderek kitabını almıştır. Rus, purttenkelerini [çorap yerine ayağa dolanan kumaş] sarıp koşarak gitmiş ama Mişerin arkasında kalmış. Çuvaş, ayakkabılarını⁷⁰ bağlayana kadar çok vakit kaybetmiş. Kapıdan çıkarken ayakkabılarının bağı yine çözülmüş. Yeni bir ip bulup tekrar bağlamış. Onun talihinin yarısını inek yemiş. Çuvaşlar talihini sonradan bulmuş (MLH, 204). Böylelikle Çuvaş kendi “bahtsızlığını” kitabî bir dine sahip olmamakla, böyle bir dine sahip olmamayı da yavaş, uysal ve ağırkanlı olmaklığıyla⁷¹ açıklar.

⁷⁰ Burada ifade edilmese de kastedilen ayakkabı, Çuvaşların *şipata* dedikleri, işlenmiş ağaç kabuklarından (puşit) yapılan çarık benzeri bir giyimdir (Bk. Naumov 2010: 248). Birçok anlatıda bu ayakkabının giyilmesinin zor ve rahatsız olduğu iması bulunmaktadır.

⁷¹ *Çıvaş yıvaş tet!* [Çuvaş, yavaş/sakinmiş] şeklinde bir atasözü bulunmaktadır (Terent’yeva 2007: 273). Ayrıca Çuvaşların dinî bir kitabî olmamasıyla ilgili anlatıların, Çuvaşların neden fakir olduğunu açıklayan varyantları da vardır. Bunlardan birine göre Turı’nın en önemli yardımcılarından birisi olan Pülhşi, halklara para dağıtmış. Rus ve Tatar çizmelerini çıkarıp koşarak gitmiş. Pülhşi onlara çizme dolusu para vermiş. Çuvaş ne yapacağını bilemeyip Pülhşi’nin önüne dilenci gibi iki avucunu açarak çıkmış. Bu yüzden Çuvaşlar fakirdir (MLH, 203).

Dahası, artık Hristiyanlaşmış olmasını talih bulmak olarak görür. Anlatının daha geç tarihli başka bir varyantında aynı olay örgüsü tekrarlandıktan sonra Turî'nin, geç kalan Çuvaşın kitabını yere fırlattığı için inek ve koyunun yediği, bu nedenle Çuvaşların “kitapsız (dinsiz), kanunsuz” kaldığı ifade edilmektedir. Bu yüzden Çuvaşlar kiremetlere ve tabiat tanrılarına inanırlar. Çuvaşın kitabı ineğin karnında işkembe (şır-hut)⁷² dönüşmüştür (MLH, 203). Belki de bir zamanlar, komşularının inandıkları kitabı dinleri küçümsemek için anlatılan bu anlatılar, sonradan tam tersi anlamlar kazanmış olabilir. Sonuçta ise kader ve bahtın anlamı, din kitabıyla eşitlenmiş görünmektedir.

Çuvaş anlatılarında, tarım işlerinin kirpiden öğrenildiği anlatılmaktadır. Kirpinin geceleri ortaya çıkması onun alt dünyayla -dolayısıyla toprakla- ve vücudunun dikenlerle kaplı olması, dölleyici niteliklerle özdeşleştirilmesini sağlamış olmalıdır. Çok sayıda varyantı olan bu anlatılardan bir tanesine göre başlangıçta insanlar, ağaçların ve bitkilerin meyveleriyle besleniyorlarmış. İnsan nesli üreyip çoğaldıkça bu meyveler yetmemeye başlamış. Bu yüzden insanlar uçan hayvanların ve dört ayaklıların etini yemeyi öğrenmiş. İnsanlar birçok canlıyı (balıkları, kuşları, dört ayaklı hayvanları) yakalayıp yemeye başlamışlar. İnsan, canlılar için en büyük tehlike haline gelmiş. Bu yüzden onlar Turî'ya: “Bizim katımıza gel, insanların bizi yakalamasını durdur!” diye yalvarmışlar. Turî uzunca süre düşünmüş ve şunu bulmuş: “İnsanların et yememesi için onlara ağaçların ve otların meyvelerini yeterli yapmak gerek, ekip yetiştirmeyi öğretmek gerek. Ancak bunu kim bilir, kim öğretir bu işi?” Turî düşünmüş ve “Canlılar nasıl olacağını kendileri bulsunlar!” demiş. Turî bütün canlılara bir yerde toplanmalarını emretmiş. Hepsi toplanınca Tanrı hayvanlara, insanların toprağı işleyip meyve elde etmesi için bir yöntem bulmalarını emretmiş. Ancak toplanan hayvanlardan hiçbirisi bu yöntemi düşünüp bulamamış. Tanrı şunu sormuş: “Toplantıya gelmeyen kimse yok mu?” Hepsi birlikte, “Var, kirpi gelmedi.” diye karşılık vermişler. Akıllı ve bilgin bir hayvan olan kirpi, her ne iş yapıyordusa

⁷² *Şır-hut*, ineğin midesinin bölümlerinden biri –bir anlamda işkembe- anlamına (Aşmarin 1934b: 255) gelmekle birlikte motamot *yüz kağıt/kat/sayfa* anlamına da gelebilecek iki kelimedenden meydana gelmektedir. Böylece kelime, işkembe ve kitap anlamına gelecek şekilde tevriyeli kullanılabilir. Aşmarin'in kaydettiği bir cümle oldukça ilginçtir: “İşkembe (şır-hut) satın alıp geldiklerinde ‘Çuvaş kitabını aldım’ derler (1934b: 255-256). Bir bakıma kitabı bir dine sahip olmamaları alay konusu olmuştur.

toplantıya gelememiş, geç kalmış. Onu çağırılmaya fareyi göndermişler. Kirpi hemen gelmiş. Ancak o, toplantı odasına girerken aceleyle takılıp düşmüş. Toplantıdaki hayvanlar ona kahkalarla gülmüşler. Gülünmesi kirpiyi kızdırmış. Ancak toprağın nasıl işleneceğini, nasıl ekmek yapılacağını sadece o biliyormuş. Toplantıdakiler onun ardından domuzu göndermişler. Ona, kirpinin dediklerini dinleyip gelmelerini söylemişler. Domuz kirpiyi takip etmiş ve onun dediklerini dinlemiş. Döndükten sonra kirpinin bütün sözlerini toplantıdakilerin önünde anlatmış. Kirpi şunları söylemiş: “Bana gülüyorlar, onlar hiçbir şey bilmiyorlar. Ekin ekmek için saban, tırmık, araba ve at gerekli. Önce atı sabana koşarak toprağı sürmek gerek, sonra tırmıklamak gerek, ekin olgunlaştığında gidip onu orakla biçmek gerek, bunun ardından ambarda kurutup harmanda dövmek gerek, sonra tahılını temizleyip değirmende öğüterek un, undan da hamur yapmak ve onu ocakta pişirmek gerek. İşte o zaman ekmek olur. Ekmek insanın yiyeceğidir, insan onunla beslenebilir”. O günden sonra insanlar kirpinin dediği yöntemi kullanarak ekmek yapmayı öğrenmişler, hayvanları daha az yemeye başlamışlar. Toplantıdakiler domuzu kirpinin yanından çabuk dönmediği için azarlamışlar. Tanrı ona ilenmiş: “Güneşi kendi gözünle yılda sadece üç kez gör”. Domuz kızmış ve kirpiyi de, hasta kuzuları da insanı da yemeye başlamış. Kirpi ise fareyi göremez, karşılaşırsa tutup onu yer (MLH, 192-193).

Anlatının birçok varyantında yer ve göğün bütünlüğüne, bütün kozmik düzene vurgu vardır. Bir tanesinde şöyle denmektedir: “[İnsanlar] tohumu nasıl ekmek gerek diye kederlenirken içlerinden birisi, ‘Hadi, hepimiz toplanalım. Yerde sürünen, gökte uçan birisi bilmez mi bu sabanın nasıl yapılacağını?’ demiş.” Anlatının devamında kirpi, kendisiyle alay edildiği için gerekli bilgiyi vermeden gider. Kartal onu takip edip kendi kendine konuşan kirpiden sabanın ve ekimin nasıl yapılacağını öğrenip diğerlerine bildirir (MLH, 191-192). Böylelikle tarım işlerinin başlangıcı, dünyanın ve insanların yaratılışında olduğu gibi yukarı (kartal) ve alt dünyanın birlikteliğine dayandırılmış olur. Çünkü doğum için dünyanın iki kutbunun birleşmesi gerekmektedir.

Yine de bu durum, sabanı yapmak için gerekli olan bilginin başlangıçta, alt dünyaya ait bir varlık olduğu kesin görünen kirpide olduğu gerçeğini değiştirmez. Bilginin alt dünyaya ait bir canlıda olması, Turı'nın bir zaafı olarak algılanmamalıdır.

Kirpinin bu yetkinliği, sorumluluk ve görev alanı zamanında Turı tarafından tayin edilen Şuyttan'la aynı dünyadan olmasından kaynaklanmaktadır. Bir anlatıya göre Turı, ilk sabanı (suhapuş) kendisi yapmıştır. Ancak sabanın tamamı demirdendir. Yine bütün hayvanların bulunduğu bir toplantıda kirpi alay konusu olunca çıkıp gider. Ardından gidenler kendi kendine konuşan kirpinin, “Onlar gülüyorlar. Sabanın tamamını demirden yapmışlar. Onunla kim çalışacak? Onu ağaçtan yapmak gerekir, keskin yerini demirden yapmak gerekir.” (MLH, 191).

Görüleceği üzere böyle bir kültür icadı için gerekli olan bilgi aslen kirdide bulunmakla birlikte bütün anlatılarda kirpi bir sebeple bilgiyi saklamak ister. Kendisiyle alay edilmesi gibi bir nedene bağlansa da kirpinin bu bilgiyi saklaması ve insanların onu zor da olsa elde etmesi bilginin alt dünyayla ilişkili olduğunun bir göstergesidir. Hem üreme hem de ölümle özdeş olan alt dünya, aynı zamanda bilinmeyen, gizli ve bu nedenle de korkuya neden olan bir mekândır. Başka bir anlatıda kirpi, sabanın yapımını Çuvaşlara anlatırken sürekli biçimde, “Ben biliyorum ama anlatmıyorum!” cümlesini tekrar etmektedir (MLH, 143-144). Bu durum bize, Korkut Ata'nın ilk kopuzu yapmak için gerekli olan bilgiyi hileyle cinlerden ve perilerden elde ettiğine dair Başkurt ve Karakalpak Türklerinden derlenmiş anlatıyı hatırlatmaktadır (Bk. Aça 2000). Kültürel icatların doğadan kopuş anlamına gelmesinden dolayı alt dünyayla ilişkilendirilmesi, bu tür bilgilerin insanlar için tehlikeli olduğú düşüncesinin –en azından icadın kurbanlarla kültürleştirilmesine kadar- doğmasına neden olmuş olmalıdır. İleride görüleceği üzere orağın bulunması ve insanların hizmetine girmesi sürecinde Çuvaşların çok fazla kanı dökülecektir. Çuvaşların büyücülük ve hekimlik gibi niteliklere sahip olan *tuhatmiş* ve *yumış* adını verdikleri şaman benzeri kişiler, sahip oldukları gizli bilgilerle sıradan insanlardan farklıdırlar ve korkuya neden olurlar.

İleride, ait oldukları mekânlarla birlikte ele alacağımız Pülhşi, Kepe, Pihampar, Şirti Patşa [Yerdeki Padişah] gibi adlar taşıyan Turı'nın yardımcıları da yeryüzündeki düzeni sağlamak, çeşitli günahlarından dolayı yeryüzünde barınma, beslenme, üreme gibi temel ihtiyaçlarını kendileri karşılamak zorunda kalan –bir bakıma cennetten düşen- insanların kültürlenmelerini sağlayan elçiler olarak tasvir edilmektedir. Bunların insanlığa yapmış olduğú katkıları genel ifadelerle

geçştirilmektedir. Ancak 1908-1909 tarihlerinde derlenmiş olduğu ifade edilen bir anlatıdan, -Turi'nin yeryüzündeki düzeni koruması için görevlendirdiği farklı anlatılarda anlatılan- tarımı insanlara Şirti Patşa'nın öğretmiş olduğu çıkarımı yapılabilir. Anlatıda sadece *Patşa* [Padişah] diye nitelendirilen kültür kahramanı, toprakları insanlar arasında paylaştırıp toprağı nasıl işleyeceklerini öğretmiştir. Orada bulunan Çingeneler de bu mesleğı öğrenmek istemiş, ancak zorluğunu görünce ellerindeki tohumu pişirip yemişler. Bu nedenle Patşa, onların topraklarını diğer insanlar arasında paylaşmıştır. Çingeneler bu nedenle sürekli göç edip ahmak insanları aldatarak yaşıyorlarmış (MLH, 193).

Orak (şurla) hakkındaki düşünceler de sabanla ilgili olanlardan farklı değildir. Orak, bir yanıla yukarı dünyayı, bir yanıla alt dünyayı simgelemektedir. İlgili anlatılarda orak, göksel bir cisim olarak Turi'nin insanlara bahşettiğı bir lütuf olarak tasvir edilse de aynı zamanda, başlangıçta birçok insanın ölümüne neden olmuştur. Çünkü demir madeninden yapılan orak, bu yönüyle Şuyttan ve alt dünyaya aittir.

Bir anlatıya göre insanlar ekini, Turi'nin tarlaya bıraktığı pışatan⁷³ ile delip koparak biçiyorlarmış. İşler bu şekilde çok yavaş ilerliyormuş. Sonra Turi, insanlara eğri meşe dalı vermiş. İnsanlar ona bakarak demirden orak yapmışlar (MLH, 193). Orakla ilgili diğer varyantlarda açık ya da örtük şekilde orağı insanlara yine Turi verse de orağın amacına uygun bir şekilde kullanılabilmesi, epeyce "kurban" verildikten sonra gerçekleşebilmektedir. Bu gruptaki anlatılan en eskisine göre -1901 tarihli- başlangıçta insanlar yine ekinleri marangozların ve ayakkabı ustalarının kullandığı burgu ya da biz gibi bir alet olan *aptiri*⁷⁴ ile biçiyorlarmış. Bir gün ekin biçen üç kişi öğle yemeğine gittiklerinde birisi gelip birkaç deste ekin biçmiş ve orağı desteye saplayıp gitmiş. İnsanlar geri döndüklerinde orağı görmüşler ve onu *insan yiyen* (şın şiyekenni) sanarak yaklaşmaya korkmuşlar. Gidip köydekilere haber vermişler. Bütün halk toplanmış ama kimse korkudan yaklaşamıyormuş. Sonunda cesur biri uzaktan bir ip fırlatıp orağı geçirmiş. Bütün köy halkı birlikte orağı nehre atmaya gitmişler.

⁷³ Yakarak delmek için kullanılan biz gibi bir alet (V. G. Yegorov 1694: 152).

⁷⁴ Ağız özellikleri taşıyan bu kelimenin orijinali *ati* [çizme] ve *pıra* [burgu] kelimelerinin birleşimi olan *atpiri* şeklindedir (V. G. Yegorov 1964: 36). *Pıra*, ağaç delmek için kullanılan aletin adıdır (Naumov 2010: 86).

İnsanların yarısı bir gemiye binmiş ve orağı İdil'in ortasına atmak için açılmışlar. Bir ipin ucuna taş, diğer ucuna orağı bağlamışlar. Nehre attıkları taş suda aşağıya doğru inerken orağın ucu geminin kenarına takılmış. Kayıktaki yüz kişi suya düşüp boğularak ölmüş. Kıyıdaki insanlar “Burada olsa bütün insanları öldürecekmiş.” demişler. Sonra nasıl olduysa insanlar bizle biçmeyi bırakıp orak kullanmaya başlamışlar (MLH, 194).

Orağın, sonradan yüklendiği bolluk ve bereketle ilgili anlamlara rağmen, hammaddesi olan demirin alt dünyaya ait olması, yeryüzünün alt dünyaya açılan kapıları olan nehirler vasıtasıyla sunulan kurbanlar –ölen insanlar- neticesinde ehlileştirilmiş ve kültürleştirilmiş olduğu anlaşılıyor. Anlatının başka bir varyantında tarlada benzer şekilde bulunan orak, insanlarda aynı korkuyu uyandırır. Sürüklenerek köye götürülen orak, “Kazan'dan gelmiş olan birisi”nin “Bu ekin kurdu değil, oraktır. Artık ekini bununla biçeceğiz.” demesinden sonra kullanılmaya başlanır (MLH, 195-196). Orağın ne olduğunu Kazan'dan gelen birisi bilmektedir, çünkü o yabancı olmakla, demir gibi alt dünyaya aittir.

Alkollü içeceklerin ortaya çıkışıyla ilgili anlatılar fazla değildir. Oysa ki bira ve diğer alkollü içecek çeşitleri (kivas, ereh, kırçam vd.) Çuvaşların yaşamında ve dünya görüşünde çok önemli bir yere sahiptir. Güzün ve kışın yapılan ritüellerin büyük bir kısmının adında biranın (sıra) geçmesi, -kır sıri, hır sıri, atan/avtan sıri, pürten sıri, surım sıri, vilı sıri, avın sıri- bile bu durumun çok basit bir göstergesidir. Kışın yapılan törenler ilk *kır sıri* [güz birası] töreninden sonra başlar (Bk. Yefimova vd. 2005). Bu törenlerin ne anlama geldiğine de kısaca değineceğiz ama önce Çuvaşların geleneksel birasının (sıra) ya da genel anlamda alkollü içeceklerin kökeniyle ilgili anlatıları ele alalım.

Anlatılarda bira, açık bir şekilde “Şuyttan icadı” olarak görülmekte ve hiç de olumlanmamaktadır. Aslında bu durum yaşam biçimiyle tezat oluşturuyor gibi görünmekle birlikte bütün kültürel icatların Şuyttan ve alt dünyayla ilişkilendirildiğini gösteren çok sayıda örnek verdik. Çünkü kültürleşmenin temelinde doğadan farklılaşma, uzaklaşma vardır ki bu nedenle hep bir “günah”la açıklanır. Yine de anlatılarda biranın –ve birçok şeyin- gerçek yaşamdaki anlamını daha zayıf biçimde

yansıttığını söyleyebiliriz. Çünkü anlatıların değişkenlik, uyarlanmaya elverişlilik, görelilik ve dış kaynaklara açık olma özellikleri, ritüellerde ve dua metinlerinde olduğu kadar alt okumalara imkân vermemektedir.

Anlatıya göre Muşik adında çok fakir bir insan varmış. Bir gün tarlasını sürmeye giderken, yanına öğlen yemek için çantasına ekme koymuş. O, tarlayı sürerken Şuyttan'ın çocuklarından birisi gelip onun ekmeğini çalmış. Öğlen olup da adam çantasında ekmeğin olmadığını görünce, “Boşver, kimin aldığını Turî bilir.” demiş akşama kadar aç çalışmış. Akşam olup da Şuyttan çocuğu dönünce şuyttanların başı ona ne yaptığını sormuş. Şuyttanların başı olanları ve Muşik'in verdiği tepkiyi – Turî'yı andığını- öğrenince yavru şuyttanı o adama üç yıl hizmet etmek zorunda bırakmış. Yavru şuyttan insan kılığına girip bir şekilde Muşik'i razı etmiş ve onun işçisi olmuş. Yavru şuyttan Muşik için çalışmaya başladıktan sonra at bütün gücüyle çalışmaya, saban hızla ilerlemeye başlamış ve Muşik üç yıl içinde zengin olmuş. O zaman yavru şuyttan Müşik'e şöyle demiş: “Haydi herkesi çağır, içkili eğlence (ışkî) yapalım!”. Yavru şuyttan şerbetçiotu getirip mayalandırmış ve bira yapmış. Bütün dostları ve akrabalar toplanıp sıcak bira içmiş. O zamana kadar bira içmemiş olan insanlar sarhoş olmuşlar. Daha sonra herkes kendisi için bira yapmaya başlamış (MLH, 197).

Anlatının başka bir varyantında *usal* diye anılan küçük şuyttanlardan birisi yine aynı nedenden ama bu sefer zengin birisinin işçisi olur. Bu şuyttan ekinin nasıl yetiştirileceğini çok iyi biliyormuş. Yılın kurak ya da yağışlı geçeceğini önceden bilip ona göre ekini alçaklara ya da tepelere ekiyormuş. Onun sözünden çıkmayan efendisine, “Seni herkesin tanıdığı bir insan yapayım, herkes elini sıksın!” diyerek bira yapmayı öğretmiş.⁷⁵ Biranın ilk mayasını, şuyttan kusarak ortaya çıkarmış. Düzenlenen büyük şölende ve sonrasında insanlar çok fazla günah (şilîh) –kimisi

⁷⁵ Bu anlatıda bira yapımı ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmektedir: “Önce bir fiçiya su doldururlar, sonra içine buğday (tırî) doldururlar. Buğday şişince çıkarırlar, çimlenene kadar yerde bırakırlar. Sonra ocakta kurutup değirmende öğütürler. İrice öğütülen bu una mal (salat) derler. Akşam maltı balla karıştırıp kazanda kaynatırlar. Ertesi gün tekrar kaynatırlar, bira fiçisinin üstüne sopalar ve samanları yerleştirip maltın suyunu süzerler. Çıkan şıraya *îs/a* derler, çok ballı olur. Bu şırayı büyük bir fiçiya koyarlar, akşam çerbetçiotu (hîmla) kaynatıp fiçinin içine kattıktan sonra ağzını kapatarak bir gün mayalandırırlar. Mayalandıktan sonra biranın üstündeki şerbetçi otunu eleklerle ayırırlar. Onu içince yaşlı insan gençleşir, genç insan yaşlanır, çok güzel bir şeydir” (MLH, 199).

karısını, kimisi babasını dövmüş vs.- işlemişler. Şuyttan, “Sarhoş insanlar tamamen benim elimde, sadece ayakları Turî’nın!” diye sevinmiş (MLH, 199).

Bu anlatılarda Şuyttan’ın tarım işlerindeki mahirliği ve bilgisi, orak ve sabanın simgelediği anlam dünyasına denktir. Bolluk ve bereketin, doğumla ölümün kaynağı olan toprakla Şuyttan aynı dünyaya ait olduğu için tarımla ilgili bilginin kaynağı da Şuyttan’dır. Bira, alt dünyanın sularıyla özdeş olduğu için anlatıda ilk maya Şuyttan’ın kusmuğu olarak ifade edilmektedir. Ancak toprağın hem ölüm hem de doğum anlamlarını taşıması gibi bira da alt dünyanın suları gibi hem ölümü hem de doğumu –dünyanın yaratılışına kaynaklık etmiştir- simgelemektedir. Hasat mevsimiyle elde edilen tahıldan yapılan ilk biranın, kış törenlerinin ilki olan *güz birası* [kırhi sıra] ve sonraki bütün kış törenlerinde bu kadar önemli bir yere sahip olması, vatanın ve dünyanın etrafını çevreleyen alt dünya sularıyla aynı anlama gelmesindedir. Alt dünyayla özdeş olan kış mevsiminde yapılan törenlerin en temel amacı, ölmüş ataların anılması ve yedirilip içirilmesidir. Nitelikleri farklı olsa da yukarı dünyada olduğu varsayılan sütlü gölün (sıtlı küli) bir yansıması alt dünyanın sularıdır. Nitekim dünyanın katmanları, yukarıdan aşağıya doğru altın, gümüş ve bakır sıfatlarıyla nitelendirilmektedir. Bu nedenle bira için dua metinlerinde *tahıl sütü* [tırı-pulı sıteki] benzetmesi yapılmaktadır: “Şırlah, Turî, puşşapatpır şını tırî şerpeçipe, şını tırî sıçipe; şıçı tıslı tırî şıçı ana şine akma par...!” [Bağışla Turî, yeni tahıl şerbetiyle, yeni tahıl sütüyle tazim ediyoruz; yedi renkli tahılı yedi tarlaya ekmemizi sağla...!] (Yefimova vd. 2005: 158). Güz birası töreninde de aynı cümleyle başlayan duanın devamı, içilen her bardak biranın ardından gelir. Üçüncü bardaktan sonra şu şarkı söylenir:

Asran kaymi aki-suhi,	Akıldan çıkmaz ekimi sabanı,
Asran kaymi aki-suhi,	Akıldan çıkmaz ekimi sabanı,
İşran- pır atti-api,	İçimizden [gönlümüzden], bir ata-ana [çıkamaz]
Tavtapuş Turî-Pülîhe	Teşekkürler Turî’ya Pülîh’e
Pire şuratsa şitinternnişin,	Bizi doğurup yarattığı için,
İri-şutı kunne kītartnişin.	İyilik aydınlık gösterdiği için.
Epir işse laratpır,	Biz içerek oturuyoruz,
Epir işse larnı vırına,	İçerek oturduğumuz yere,
Sıt külli tulla larinççı...	Süt gölü dolsun... (Yefimova vd. 2005: 162).

Biranın anlam dünyasını yansıtan bir diğer tören, *hır siri* [kız birası] diye adlandırılmaktadır. Yine kış mensiminde gerçekleştirilen bu tören, genç kızlarla erkeklerin ve ailelerinin tanışması için gerekli ortamı sağlamaktadır. Törenin merkezinde evlenmemiş kızlar vardır. Kızlar her köyde ve her sokakta bir binada sırayla ve anlaşmalı olarak düzenledikleri bu tören için köyden köye gezmektedirler. Kızı ve oğlu olan aileler de törene katılmaktadırlar. Bolca içki içilmekte ve dans edilmektedir (Yefimova vd. 2005: 174-175). Tören, açıkça evlilik kurumunun meydana gelebilmesine imkân tanıyan toplumsal bir faaliyettir. Bu nedenle de merkezinde genç kızlar bulunmaktadır. Burada kadının birayla, toprakla ve alt dünyayla özdeşliği ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle, evrenin yaratılmasına imkân veren başlangıçtaki sonsuz su, bira ve kadın arasında ilişki kurulduğu anlaşılmaktadır. Hakaslarda, su seviyesinin arttığı dönemlerde hamile kadının yaşadığı çadıra girmenin yasak olduğu aktarılmaktadır. E. L. Lvova ve arkadaşlarına göre hamilelik dönemindeki kadının bulunduğu eve girmek, taşmış nehre girmeye benzerdir. Çünkü birçok dünya halklarında her şeyin çıkış noktası, doğuşun prensibi ve aracı ortamı olan ilkel kaos, kadın nitelikleri bağlamında ana rahmine denktir (Lvova vd. 2013a: 26).

Biranın ortaya çıkışıyla ilgili anlatıların Nuh tufanı ile da ilişkilendirildiği görülmektedir. Kitabı Mukaddes'te Nuh'un çiftçi olduğu, ilk bağı diktiği, sarhoş olduğu ve ardından gelişen olaylar, tufanla ilgili kısmın hemen sonrasında anlatılıyor olsa da (KM, 7-10) Çuvaş anlatılarında ilk birayı yapan kişi Şuyttan ya da onun yönlendirmesiyle Nuh'un eşi, yani kadındır. Bu da kadının alt dünya, Şuyttan ve birayla olan benzerliğinin bir başka göstergesidir. Nuh gemi inşa ederken ne yaptığını eşi dâhil kimseye söylemez. Şuyttan çok merak eder. Eşini, Nuh'u sarhoş edip ne yaptığını öğrenmek için kullanır. Böylece Şuyttan tufan olacağını öğrenir ve yine Nuh'un eşinin yardımıyla gemiye binerek ölmekten kurtulur (MLH, 197, 200).

Bütün kültürel icatların olduğu gibi müzik aletleri ve dans da doğadan kopuşun bir simgesi olarak alt dünya ve Şuyttan'la ilişkilendirilir.⁷⁶ Çuvaşça'da müzik

⁷⁶ Türk dünyasının farklı boyları arasında da kültür varlıklarının kökeninin, alt dünya ve bu dünyaya ait güçlerle ilişkilendirildiği görülmektedir. Başkurt ve Karakalpaklara göre Korkut Ata ilk kopuzu, nasıl ve hangi ağaçtan yapacağını bir ormanda hileyle cin-perilerden öğrenir. Altay türkerinden derlenen bir anlatıda topşuur adı verilen müzik aleti, kayanın üzerinde duran bir kadının elindeki aleti

aletleri genellikle *kupīs* [kopuz] adı ve bu adla kurulan birleşik sözlerle adlandırılır.⁷⁷ Anlatılarda müzik aletlerinin yapımında orak gibi, Turī'nın da payı olduğu görülse de bu durum onların alt dünyayla olan köken bağını değiştirmemektedir.

Bir anlatıya göre kupısı önce Turī yapmış ama çalamamıştır. Sonra Şuyttan gelmiş ve Turī'nın yaptığı kupısa reçine sürünce kupıstan ses çıkmaya başlamıştır. Başka bir varyantta kupısı ilk önce -anlatılarda alt dünyayla ilişkili bir güç olarak nitelenen ama aslında kutsal mekânların adıdır- Kiremet adında topal bir güç yapmıştır. Onun müzik aletinden fazla ses çıkmaktadır. Turī ona reçineyi az sürmesi gerektiği bilgisini verir ve kupıs olması gerektiği gibi ses çıkarmaya başlar. Sonra Kiremet, ölüm ruhu olan Esrel'le arkadaş olur ve ondan balalayka ve gusli yapmayı da öğrenir. Aynı olay örgüsünün anlatıldığı başka bir metinde kupısçıların (kupısşı) hepsinin büyücü (tuhatmış) olduğu ifade edilir (MLH, 205). Her durumda müzik aletlerinin icat edilmesi ve kullanılmasıyla ilgili bilginin Şuyttan ve alt dünyadan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Yine başka bir anlatıda şiir ve şarkı (sivıpa yurı) kişileştirilmiş biçimde yansıtılmaktadır. Onların düşmanı Puş Puklak adında zengin bir köy ağasıdır (kuştan). Bu nedenle şiir ve şarkı derin sel yataklarında, sık ormanlarda, derelerin kıvrımlarında saklanmaktadır. Köy ağası, şiir ve şarkının peşine düşünce onlar, müziksiz ve danssız düğün yapan köy halkının arasına girip gözden kaybolmuş. Bütün köy halkı

kayaya vurması sonucu kayanın üzerine çıkan şekillere bakarak yapılır. Kazaklardan derlenmiş bir metinde Korkut Ata'ya kopuzun nasıl yapılacağı, düşünce bir melek tarafından anlatılsa da başka bir metinde Korkut Ata çocuk yaşta bozkırda dolaşırken kendi kendine çalan kopuzu bulur. Kazak, Türkmen, Başkurt ve Karakalpak Türklerinden yaygın olarak derlenmiş başka metinlerde Korkut Ata, suyun üstünde durup kopuz çalarak ölümden kaçabilmektedir (Aça 2000: 43-51). Bu bilgilere göre İslamî etkinin daha az olduğu verilerde kopuz gibi kültürel bir icadın kaynağı kesinlikle alt dünyadır. Çünkü ormandaki cin ve periler ile suyun ortasında duran kadın açıkça alt dünyayla ilişkilidir. Bozkırın ortasında duran kopuz, Tanrı'nın armağanı gibi görünse de bozkır; düzensiz, sınırı olmayan ve tehlikeli bir mekân olma özellikleriyle yine alt dünyaya bağlıdır. Korkut Ata'nın ölümden ve Azrail'den suyun üstünde durarak ve kopuz çalarak kaçabilmesi, onun bir şaman gibi alt dünyaya -ve su ile kopuz gibi kaynağı alt dünya olan unsurlara- olan hâkimiyetini gösterir. Nitekim şaman, dünyanın katmanları arasında gezebilen sıra dışı bir insandır.

⁷⁷ Kupıs, Türkçe *kopuz* adından gelmekle birlikte *hut kupıs* [akordeon], *sırme kupıs* ve *hıma kupıs* [keman], *kısle kupıs* [gusli, Rusların geleneksel çalgısı], *tura kupıs* [tarak kopuzu, tarağın üstüne düdük konularak yapılır], *tuta kupısı* [dudak kopuzu, mızıka] denilen hem telli hem de üfleli müzik aletlerinin genel adı olarak kullanılabilir. Bk. Aşmarin 1934a: 302-303; Naumov 20010:282-293. Aşmarin'in kupıs sözünün ilk anlamını *keman* (Ru. skripka) diye açıklarken Naumov'un *akordeon* (Ru. garmon') diye yazması, kelimenin anlamının telli çalgılardan diğerlerine doğru anlam genişlemesi geçirdiğini göstermektedir.

eğlenmeye, dans edip şarkı söylemeye başlamış. Köy ağası şiir ve şarkıyı halktan ayıramayacağını anlamış (MLH, 205). İleride görüleceği üzere şiir ve şarkının başlangıçta saklandığı yerlerin hepsi, alt dünyanın sınır kapılarıdır ki bu durum onların kökenini de göstermektedir.

Kupîs çalmanın nasıl öğrenileceğini tasvir eden 1904 tarihli bir metin, müzik aletlerinin ortaya çıkışı ve çalmak için gerekli bilginin kaynağını en açık şekilde göstermektedir. Önemine binaen özetlemeden alıntılanak uygun olacaktır:

Kupîs çalmayı banyoda (munça) öğrenmek daha iyidir. Kupîsla birlikte horoz alarak banyoya giderler. Banyoda gece yarısına kadar oturmak gerekir. O zaman usal ruhlar büyük bir kupîşçı ya da yaşlı adam suretinde banyoya gelirler ve öğrenmek isteyen insanla anlaşma yapar. Anlaşma şöyledir: Kupîs çalmayı öğrenecek olan insanın, serçe parmağını keserek kan damlalarını usal ruha vermesi gerekir; böylece o ruhunu usala vermiş olur. Böyle yaptıktan sonra insan gibi görünen usal güç, kupîsı alıp çalmaya başlar. Sonra kupîsı insana verir, o zaman insan hemen iyi kupîs çalmaya başlar. Ancak bunun ardından usal ruhtan kurtulmak ve banyodan çıkmak çok zordur. Bu yüzden horozu yanlarında götürürler. Dışarı çıkmak isteyince ya da usal ruhun boğacağından korkunca horozu yakalayıp usal ruhun üstüne fırlatmak, sonra banyodan koşarak çıkmak gerekir. Usal, horozdan aşırı korkar, horozla birlikteyken hiçbir insana saldıramaz, kimseyi boğamaz (MLH, 206).

Munça adı verilen banyolar, genellikle evin hatta köyün dışında, nehir ve göl gibi su kenarlarında bulunmaktadır. Banyoda alt dünyayla ait güçlerle olan karşılaşmalara dair oldukça fazla anlatı bulunmaktadır. Çünkü banyo, konumu ve suyla olan ilişkisinden dolayı alt dünyanın niteliklerini taşımaktadır ve bu banyoda yıkanmak için zaman ve pratik anlamında çok dikkatli olunması gerekmektedir. Banyonun alt dünyaya ait bir mekân olması bu mekânın, büyücü mesleği olarak görünen kupîs çalmanın öğrenilebilmesi için elbette en uygun yerlerden birisi olmasını sağlayacaktır. Alt dünyaya ait varlıkların her zaman yeryüzüne çıkma ya da normal insanlar gibi olma arzusu ve eğilimi vardır. Bu nedenle mesleği öğrenmek isteyen kişinin kanını bir anlamda teminat olarak sunması gerekmektedir. Kupîşçı adayının mesleği öğrenmesi için *usal* [kötü] gücün bir süre çaldığı kupîsı eline alıp çalmaya başlaması yeterlidir. Mesleği öğrendikten sonra banyodan çıkmak çok zordur çünkü orası Şuyttan'ın ve *usal* adı verilen diğer alt dünya varlıklarının hüküm sürdüğü bir yerdir. Horoz ise güneşin doğduğunu, yeryüzünde alt dünyanın –Şuyttan'ın- değil, yukarı dünyanın –Turî'nin- hükmünün hâkim kılındığını, bir bakımıyla dünyanın yeniden yaratıldığını her sabah ötüşüyle ilan eden hayvandır. Bu nedenle alt dünyaya

ait güçler ondan korkmaktadır. Çok sayıda anlatıda, zaman ve mekân anlamında alt dünyanın hüküm sürdüğü bir durumda olan ve bu nedenle ölüm dâhil birçok tehlikeyle karşılaşan insanlar, ancak horozun ötüşüyle kurtulabilmektedir.

Genel olarak özetlemek gerekirse insanın yaratılışı, dünyanın yaratılışından özünde farklı bir nitelikte değildir. İnsan vücudu, dikey ve yatay boyutları olan bütün bir dünyayı simgelemekle, hem Turî'ya hem de Şuyttan'a işaret eden özelliklere sahiptir. Böylece insanın doğayla olan özdeşliği ortaya çıkmaktadır. Ne var ki biyolojik bir nesne olarak doğayla özdeş olan insan, yaşam biçimiyle doğadan farklılaşmak durumunda kalmıştır. Bir başka ifadeyle geleneksel düşünce; yeme, içme, barınma, üreme ve neslini devam ettirme gibi konularda insanın doğadaki işleyişten farklılaşmak –kültürleşmek- zorunda olmasını, bir düşüş ve kopuş olarak görmektedir. Bu nedenle Çuvaşların, kültürün ve kültür varlıklarının ortaya çıkışıyla ilgili inanış, anlatı ve pratikleri incelendiğinde, söz konusu kopuş ve farklılaşmanın kökeninin alt dünya ve bu mekânın efendisi Şuyttan'la açıklandığı görülmektedir. Böylece kültürel kurum ve nesnelerin ortaya çıkışı genellikle insan tarafından işlenen bir “günah”a (şilîh) bağlanmaktadır. Kültürleşmenin yanlış bir insan eylemiyle açıklanmadığı durumlarda –orak, saban veya müzik aletleri gibi- insanoğlunun alt dünyaya kurban olarak kendi kanını ya da canını sunmuş olduğu, en azından bir hileye başvurduğu görülmektedir. Sonuç olarak kültürleşmiş olmak ya bedelin kendisidir ya da ödenen bir bedelle elde edilir ama her durumda bir kopuşu ifade eder. Bu durum Şuyttan ve alt dünyanın, iyinin karşısında kötüyü temsil ettiği şeklinde algılanmamalıdır. Yukarısı ve aşağısı arasındaki kutuplaşma, aynı zamanda bütünlük meydana getirmektedir. Çünkü kutsal düzen, bütünü oluşturan unsurların birbirleriyle mücadelesini değil, her birinin kendi sınırları içerisinde hareket etmesini geektirmektedir.

2.3. Orta Dünya (Şut Şantalık/Şut Tınçe)

Bu bölümde Çuvaşların; dünyanın, insanın ve kültürün yaratılmasıyla birlikte ortaya çıkan kozmolojik düzenle ilgili düşünceleri, önceki bölümde elde edilen verilerden de faydalanılarak değerlendirilecektir. Başlangıçta hem birbirinden bağımsız hem de bir bütün meydana getirecek biçimde dikey düzlemde üç katmanlı ve yatay düzlemde sınırları belirli bir mekân olarak yaratılan dünyanın farklı seviyeleri, merkezden –yeryüzü, orta dünya- başlayarak yukarı ve alt kısımları, söz konusu bütünlük hatırda tutulmak kaydıyla, aynı sıralamayla ele alınacaktır. Dünyanın bu üç seviyesi aynı zamanda kendi içinde bir bütünlük arz ettiği için her bir seviyeye ait tabii ve kültürel –soyut ve somut- unsurlar, ilişkili olduğu mekânla birlikte incelenecektir.

Orta dünya, insanların yaşadığı yeryüzüdür. Yeryüzü, dünyanın diğer katmanlarından bağımsız bir niteliğe sahip görünmekle birlikte alt ve üst seviyelerle birçok geçiş noktasının olduğu ve aynı zamanda bu iki kutba ait niteliklerin birleşerek meydana getirdiği bir mekândır. Bu nedenle yeryüzü aslında; düzenli ve düzensiz, iç ve dış, kültürleşmiş ve yabani, korunmuş ve tehlikelere açık gibi niteliklerle anılacak iki kısımdan meydana gelmektedir. Düzenli mekânlar sınırları belli olan, Turî'nin başlangıçta yarattığı dünyanın farklı ölçeklerdeki yansımaları gibidir. Yukarıdan bakılsa sanki iç içe geçmiş daireler gibi görünecektir: Ev, evi kuşatan avlu duvarı, köyün sınır, vatanın suları ve dünyanın sınırı vd. Söz konusu iç ve dış zıtlığı da dünyanın dikey seviyeleri arasındaki ilişkiyi yansıtmaktadır. Dışarı –yani alt dünya- her zaman yeryüzünü istila etmeye meyillidir. Bütün ritüel davranış ve söylemlerin temelinde, söz konusu ince sınırları güvende tutma düşüncesi yatmaktadır. İşte o zaman kutsal bir düzen ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle kutsallık, sadece düzenli mekânlara ait bir nitelik değildir. Kutsallık, zıt gibi görünen unsurların birlikte uyum içinde çalışmasının sürdürülmesindedir. Çünkü alt dünya da yukarı kadar insan için gereklidir.

2.3.1. Yer (Şır)

Yer, Çuvaş mitolojisinde dört veya sekiz köşeli, sürekli dönen bir alan olarak yansıtılmaktadır. Farklı tasvirlerde yerin dört öküzün, çok başlı bir yılanın, üç balığın,

üç kaplumbağanın ya da bir öküzün boynuzlarının birinin üstünde durduğu ifade edilmektedir (MLH, 24-31).

Çuvaşlar tarımın temeli olduğu için toprağı anne olarak görürler. Gyula Mézsáros'a göre en eski zamanlardan beri toprağı işleyerek yaşayan Çuvaşlar, bu yönüyle diğer Türklerden ayrılırlar. Bu kökleşmiş ve karakteristik özellikten dolayı onların uğraşları, yani tarım; hayata bakışlarının, zaman ölçülerinin, kurban törenlerinin ve diğer bütün mitolojik inanış dairelerinin merkezinde yer almıştır (2000: 55). N. İ. Aşmarin, *yerin göğsü* (şır kıkiri) maddesinde bu yargıyı destekleyen şu ifadelerle yer verir:

“Yeşil bozkır ortasında altın direk,
Altın direğin tepesinde ala guguk kuşu,
[Altın guguk kuşu] öttüğünde altın direk titrer.
Altın direk titrediğinde, kara yerin göğsü titrer,
Kara yerin göğsü titrediğinde tarladaki ekinler dalgalanır.
Tarladaki ekinler dalgalandığında kara halkın ruhu sevinir.” (1937a: 92).

Evrenin simgesel bir modelini (yatay ve dikey) yansıtan bu tasvirlerle göre, yeşil bir çayıra benzetilen orta dünyayı kozmik bir direk tutmaktadır. İlkbahar geldiğinde guguk kuşunun ötmesiyle yeryüzü titreyerek canlanmaya başlar. Sonrasında ekinler toprak ananın göğsünde yükselir ve insanların yaşam kaynağı oluşur. Bu satırlar Çuvaş toplumunun hem zaman ve mekân bağlamında kozmolojik düşüncesini hem de ekonomik yapısını ortaya koyar. Mézsáros'un dediği gibi bu kozmolojik yapı Çuvaşların törenlerini, takvimini, yaşamsal faaliyetlerini ve bütün inanış sistemini belirlemektedir.

Çuvaşlar, yılın ilk gök gürültüsüyle (Aslati) birlikte yerin (şır) döllendiğine, böylece dünyanın kış uykusundan uyandığına inanmışlardır. Yeryüzü, üreme unsuru olarak kişileştirilmiştir. Anne olarak görülen yere (şır ama) dua edilir ve ona hediye olarak toprağa ekmek ve peynir gömülür. Ekim işleri için tarlaya çıkmadan önce yer tanrısı (şır turri), yer babası (şır aşşı), yer annesi (şır amışi), yer ailesi (şır yışı), yer göğsü (şır kıkiri) adına bir tören düzenlenir (ÇM, 291). Ekim işleri tamamlandıktan sonra kutlanılan Şinşe bayramı ekinlerin normal olarak yetişmesi ve doğal afetlerden korunmasını sağlama amacı gütmekle birlikte bu bayramın temel özelliği çeşitli tarım

ve ev işlerinin yasaklanmasıdır. Bu sürede Çuvaşların hamile olarak kabul ettiği ana yeri rahatsız etmemek gerekmektedir. Şinşe süresince yeri sürmek, kazmak, ot biçmek, ot yolmak gibi çeşitli toprak işlerinde katı yasaklar uygulanmaktadır (Arık 2012: 141).

Aşmarin'in sözlüğünde geçen başka bir kayda göre yer (şır) dört köşelidir. Çok uzaklarda bir yerlerde uçurum gibi yerin dibine inen bir yar (şıran) vardır. Yerini bittiği bu sınırı gören olmamıştır. Orası çok karanlık ve korkutucudur (1937a: 86). Yerini dört köşeli olarak düşünülmesinin yansımaları sonsuzdur. Dünyayı algılanabilir bir düzeye indirgeyen bu tasavvur, aynı zamanda insanı tamamlayan bir unsurdur. Mekân olmadan ne insan ne de yaşam olur. Bu nedenle olsa gerek, ölüyü gömmeden önce, ölen kişi hayattayken kimi görevlendirdiyse o, *sıvap tıpri* [sevap toprağı, kutsal toprak] adı verilen dört köşeli bir toprak parçası hazırlar. Bu toprak parçasına ölen kişinin kapısı (kişinin adıyla) derler. Onu ölünün başının altına koyarlar. Kıyamet günü bu toprağın mezarı açarak ölen kişiyi yukarı çıkaracağına inanılır (MLH, 458). Toprak, ölümden sonra dirilmek için gerekli olan ana unsurdur ve tıpkı yeryüzü gibi dört köşeli olarak hazırlanmaktadır. Bize göre bu uygulamanın nedeni, dört köşeli toprak parçasının sadece öldükten sonra dirilmek için gerekli olduğu fikri değil, buna ek olarak mezarın ve alt dünyanın da yeryüzündeki vatanla özdeşleştirilmesi vardır. Ölüm etrafında oluşmuş bütün inanış ve uygulamalarda bu düşünce açıkça görülmektedir. Çuvaşlar, insanı mekânla birlikte tanımlanan bir varlık olarak düşünmektedir. Çuvaş anlatılarında ve ritüellerinde bu mekân genellikle evin, köyün veya vatanın sınırlarıyla örtüşmektedir. Bu konuya ileride değineceğiz.

Yeryüzü, insan yaşamına olanak sağlayan asli mekân olmanın yanında dikey ve yatay boyutları olan kozmolojik düzenin en önemli unsurudur. Bu düzen sadece mekânsal değil, zamansal ve toplumsal boyutları da olan bir bütündür. Bu nedendir ki söz konusu kutsal kozmolojik düzenin yansımaları en çok, sağaltma ya da kötü ruhları uzaklaştırmak için *yumış* ya da *yumşır* adı verilen kam benzeri şifacıların dile getirdiği *virü-suru çilhi* [üfürük-tükürük dili] denilen büyü sözlerinde görülür. Öyle anlaşılıyor ki bu sözler, gücünü söz konusu kutsal düzenden almaktadır. Büyü sözlerinde, Çuvaşların kozmolojik evren algısı, çeşitli biçimlere girmekle birlikte temel unsur olarak yer almaktadır. Çünkü her hastalık ya da felaket, söz konusu kutsal

düzenin işleyişindeki bir aksaklık olarak görülmektedir. Bu nedenle olumsuzlukları gidermek için gerçekleştirilen her türlü pratiğin ya da sözlü formülasyonların temelinde, bu kutsal düzene atıf vardır.

Hastalık ya da felaketlere neden olan kötü ruhları bulmak ve onları uzaklaştırmak yumşıkların temel işlevidir. Aşağıdaki metinde yumış, sağaltma işlemini gerçekleştirmek için yeryüzünün dört köşesinden bütün büyücülerin lideri olan Aşapatman'ın⁷⁸ çağırılmaktadır:

Ep virmestip, ep surmastip,	Ben üfürmüyorum, ben tükürmüyorum,
Tivat kitesli şutşantalikran	Dört köşeli yeryüzünden,
Tivatı asamşî kilni,	Dört büyücü geldi,
Şav vîret, şav surat...	O üfürüyor, o tükürüyor...
Tivatı kitesli şutşantalikra	Dört köşeli yeryüzünde,
Şitmil te şicî şuhrım şeşenhir pur.	Yetmiş yedi çağrım bozkır var.
Şitmil te şicî şuhrım şeşenhirte,	Yetmiş yedi çağrım bozkırda,
Şap,şavraka külî pur.	Yusyuvurlak göl var.
Şap-şavraka külî varrinçe	Yusyuvurlak gölün ortasında,
Vîr-şavraka utrav pur.	Yusyuvurlak ada var.
Vîr-şavraka utrav şinçe,	Yusyuvurlak adanın üstünde,
Vunik şulhi vuniki yuman pur	On iki yaşında on iki meşe ağacı var.
Vunik yuman üset pîr kutran,	On iki meşe ağacı bir kökten büyür.
Kaşni yumanî ilttîran.	Her bir meşe ağacı altındandır.
Ilttî yuman tîrrinçe,	Altın meşenin tepesinde,
Ilttî yîva pur.	Altın yuva var.
Ilttî yîvara,	Altın yuvada,
Ilttî arça pur.	Altın sandık var.
Ilttî arçara,	Altın sandıkta,
Ilttî pukan pur.	Altın kütük [iskemle] var.
Ilttî pukan şinçe,	Altın kütük üstünde,
Ilttî şüşlî, ilttî şîllî,	Altın saçlı, altın dişli,
Ilttî kuşlî-puşlî,	Altın gözlü-başlı,

⁷⁸ N. İ. Aşmarin'e göre "Aşapatman" adı, Hz. Muhammed'in eşi Ayşe ve kızı Fatma'nın adlarının bir araya getirilmiş biçimidir (1929a: 211). Hz. Fatma'nın Türkler arasında kadın mesleklerinin piri olarak kabul edildiği, çeşitli hastalıkların tedavisinde şifacı kadınların "Benim elim değil, Fatma Ana'nın eli" diyerek ondan yardım istedikleri (bk. Tanyu 1982; Kumartaşlıoğlu 2015) ve Çuvaşların Aşapatman hakkındaki inanışları göz önünde bulundurulduğunda Aşapatman ve Fatma Ana kültürünün birbir örtüştüğü görülmektedir. Bu konu son bölümde ele alınacaktır.

Aşapatman karçık pur:
 Kutinçe pır tük pur tet.
 Şivarınçe pır şıl pur tet.
 Şamkinçe pır kuş pur tet.
 Tinış urlı kilipe kilet,
 Atıl urlı altırpa kaşat',
 Tıp şır urlı tılıpa kaşat'.
 Şav Aşapatman karçiki kilni,
 Şav vıret, urat', tışret...

Yaşlı kadın Aşapatman var:
 Arkasında bir tüyü varmış,
 Ağzında bir dişi varmış,
 Alnında bir gözü varmış.
 Denizin üstünden dibekle geliyor,
 İdil'den kepçeyle geçiyor,
 Kuru yeryüzünden tılı⁷⁹ ile geçiyor.
 Bu yaşlı kadın Aşapatman geldi,
 O üfürüyor, tükürüyor, tütsülüyor.
 (Yegorov 1995: 138-139).

N. İ. Yegorov'un aktardıklarına göre yumış, yardımcılarını dünyanın dört bir köşesinden çağırıldığı için metin küçük değişikliklerle dört kez tekrarlanır. Altın sıfatı ise gümüş, bakır ve demir ile değişmektedir. Bu sözleri söyledikten sonra yumış kötü ruhlar için kurban yemeği hazırlar ve dört parçaya böler. Son olarak bu parçaları yolların birleştiği kavşak noktalarına şu sözleri söyleyerek atar: “Dört köşeli yeryüzü, nereden geldiyseniz oraya gidin, bizim köyde durmayın!” (Yegorov 1995: 138-139). Dört sayısına yapılan vurgu, ritüelin ve büyü sözlerinin içinde hâkim bir unsurdur. Çünkü dört, evrenin yatay eksenini, yani yeryüzünü simgelemektedir. Şifacının Aşapatman'ı yeryüzünün dört köşesinden çağırması, ruhlara sunulan kurbanın dörde bölünmesi de bu nedenledir. İki yolun çakıştığı kavşak noktası da dört köşeli evrenin merkezi sayılmakta ve kurban olarak sunulan yiyecek, kavşak noktasında dört bölgeye paylaştırılmaktadır. Kurban sunulurken söylenen sözler ise bu ritüel için köyün bir evren modeli olduğunu göstermektedir. Ev, köy, vatan (şır-sıv) gibi sınırları belirlenmiş mekânlar, evrenin farklı düzeylerdeki yansımalarıdır. Bu korunaklı mekânlar, aynı zamanda toplumu da simgelemektedir. Burada ve farklı dua ve büyü metinlerinde sıkça karşılaştığımız bir olgu olan altın, gümüş ve bakır sıfatlarının sırayla kullanıldığı sözlü formülasyonlar da evrenin dikey boyutuna (yukarı, orta ve aşağı dünya) işaret etmektedir. Böylece bütün bir kâinatın ve kutsal bir düzenin resmi çizilmekte, böylece mevcut sorunu çözmek için gücünü bu kutsal düzenden alan sözlere başvurulmaktadır.

⁷⁹ Keten tokmağı ya da keten tarağına verilen ad.

Benzer bir büyü metninde de şöyle denmektedir: “Sekiz köşeli yeryüzü, sekiz köşeli yeryüzünde seksen sekiz deniz, seksen sekiz denir ortasında, altın ada. Altın adanın üstünde altın dağ...” (Yegorov 1995: 140). Güney Sibirya Türklerinin mitolojik anlayışında evin sınırları, “benimsenen” mekânın koruma altında olduğunun ve insan topluluğunun birlik ve beraberliğini simgelediğinin göstergesidir. Altay düğün metnilerindeki yüce tanrıya adanan duada, “Alançık, benim beyaz ateşim, sekiz köşeli dört tarafım” denilmesi, sıradan bir söylem olmasa gerekir. Buna folklorda sıkça rastlanan “altı köşeli Altay”, “altı kenarlı Altay” gibi ifadeleri eklemek gerekir. Düzenin sembolleri olan köşe ve taraf, Altay-Sayan kahramanlık destanlarında daha geniş boyutlara ulaşmaktadır. Bu basit yapı, kahramanlık destanlarında fantastik boyutlara ulaşmaktadır. Bahadırlar, “beyaz kıkırdak gibi altmış iki duvarlı beyaz çadırda yaşarlar” vb. gibi. Bu belirgin sayısal özellik, var oluşun bir çeşit değişmezlik göstergesidir. Sınırlar, evin sahiplerini koruyarak mekânın dış dünyaya karşı koymasını sağlamaktadırlar (Lvova vd. 2013a: 82).

2.3.2. Hırlı Şır [Kızıl Yar]

Mekânın dört veya sekiz köşeli olarak düşünülmesi doğal olarak yeryüzünün bir sonu olduğu sonucuna götürmektedir. Bir efsaneye göre dört köşeli yer, dört öküzün üstünde durmaktadır. Başı sonu görünmeyecek kadar büyüktür. Bir gün bir delikanlı dünyanın sonunu aramak için yola çıkar. Gittikçe gider. Sonunda yerin sonuna (kıyısına) ulaşır ve [aşağıya] atlayıp ölür (MLH, 30). Yeryüzünün sonu, aynı zamanda üç katmanlı dünyanın birleştiği noktadır. Bu anlamda dünyanın merkezlerinden biri sayılmaktadır. Onun bu özelliği, yeryüzünün ya da yaşanan benimsenmiş mekânın ve onun sahibi olarak kişileştirilmiş bir gücün Hırlı Şır [Kızıl Yar] olarak adlandırmasına neden olmuş gibi görünüyor. Gyula Mézsáros, bu olgunun sadece kuzeydeki Çuvaşlar arasında bulunduğunu aktarmaktadır (2000: 30). İ. N. Yurkin’in 1888-1889 yılına dayanan kayıtlarına göre yusman adı verilen özel kurban töreni pideleriyle yapılan törende Hırlı Şır’ı anarlar. Eski Çuvaş devletinin yurduna Hırlı Şır derler. Düşmanlar gelip padişahın vatanını ve insanları bölmesin diye, onlara karşı Hırlı Şır’ı koruyabilmek için Turı’dan sabır ve güç dilerler. Hırlı Şır’ın ardından Şirti Patşa’yı [Yerdeki Padişah] anarak dua ederler (MLH, 256). Hakas kahramanlık destanlarında kahraman ve onun soydaşları kayanın eteğinde, deniz kıyısında yaşamaktadırlar. Folklor, ekolojik dikey boyutun bütün seviyelerini göz önünde

bulundurmaktadır: Yer (orta bölüm); yeryüzünden yüksek olan (kaya, dağ); yeryüzünün altında olan (su, deniz). Kahraman, her şeyin üstesinden gelmektedir. O, yüksek dağ ve derin deniz gibi bütün seviyelerde hareket etme yeteneğine sahiptir. Böylece yer-su, belli düzeyde kahramanın özelliğidir, yaşadığı yer ise onun adının bir parçasıdır (Lvova vd. 2013a: 40). Benzer şekilde Çuvaş mitolojisinde dünyanın üç katmanını birleştiren bu yar, yeryüzünün merkezi sayılarak vatan ve onun hamisi kişileştirilmiş bir ruh olarak karşımıza çıkar.

İlkbaharda ekim öncesinde ve sonrasında aile ya da köy düzeyinde yapılan birçok törende (uçuk/uyçüki, kil-yış pitti, aka umın pitti, çükleme) Hırlı Şır'a kurban sunularak ona dua edilir (ÇM, 387). Yere şükretmek için okunan bir dua şöyledir: Ey, Yukarıdaki Turı, Pülh Turı, Yer Babası, Yer Annesi, Hırlı Şır Turı, Yaratan Turı, bizi açlıktan öldürmeyin, tarladaki ekinleri yağmursuz bırakıp yok etmeyin!" (Yefimova vd. 2005: 129).

Bir efsanede, uçuk ya da uyçüki [uy çüki: tarla kurbanı] adı verilen ve hasattan önce tarımsal üretimin artması, hastalık ve felaketlerin önlenmesi için bütün köy halkının katılımıyla yapılan törenin kökeni, Hırlı Şır [Kızıl Yar] inancıyla ilişkili olarak açıklanmaktadır. Efsaneye göre, eskiden insanlar kurban sunmazlar, sadece başını eğerek tazim ederlermiş (puşşapni). Bir gün yetim bir kız ormanda kaybolur ve tanımadığı başka bir kıza rastlar. Birlikte bu kızın evine giderler. Birbirlerini çok severler ve dost olurlar. Bir süre sonra ev sahibi kızın annesinin ayak sesleri duyulur. Ev sahibi kız, annesinin büyücü (tuhatmiş) olduğunu ve onu yiyebileceğini söyleyerek yetim kızını kömüre çevirir. Büyücü kadın insan kokusu geliyor diyerek kömürleri yemeye başlar. Büyücünün kızı bu sefer yetim kızını çıraya çevirir. Büyücü ise çıraları yemeye başlar. Sonunda bu şekilde kurtulamayacaklarına karar verirler ve bir sırk, iki kova ve bir kepçe alarak nehre koşarlar. Büyücünün kızı kovalardan gemi, sırkta gemi direği yapar ve kepçeyi de kürek gibi kullanır. Böylece iki kız akıntı yönünde ilerlemeye başlar. Sonunda akarsuyun yön değiştirip kızıl bir yar meydana getirdiği yere ulaşırlar. Burada bilmedikleri bir Çuvaş köyü bulunmaktadır. Kızlar kızıl yarın olduğu yerde bir girdaba yakalanırlar ve bir türlü kurtulamazlar. O zaman şöyle bir şarkı söylemeye başlarlar:

Hırlı Őirta hır larat [Kızıl yarda kız oturur],

Hırlı vıkir çük kalat' [Kızıl öküz kurban ister],

Sarı tirkıpe yusman kalat' [Sarı tabakta pide ister]

Bu Şarkıyı işiten köy halkı kızıl yarın kıyısına gelir ve kızların dediklerini yapar. Kızıl öküz kurban edip tabakla kurban pidesi getirirler. Orada ilk kez toplu hâlde ibadet ederler. Bu törene de uçük [uyçük: tarla kurbanı] adını verirler. Böylece kızların gemisi girdaptan kurtulup yoluna devam eder. O günden sonra Çuvaşlar her yıl uçük töreni yapmaya başlarlar (MLH, 167-168). Söz konusu törenin Kızıl Yar adıyla ilişkilendirilmesi tesadüfi değildir. Burada Hırlı Şır [Kızıl Yar], nehrin düzlük bir alanda kıvrılarak etrafı sularla çevrilmiş bir toprak parçası olarak tasvir edilmektedir ki Türk mitolojisinin yerler ve sular (yir-sub), Çuvaş mitolojisinde Şır-Şıv [yer-su] Şeklinde tanımlanan vatan/yurt algısının birebir aynısıdır. Uçuk ise insanı ve toplumu besleyen, canlılığın ve üretimin kaynağı olan toprağa adanmış bir törendir.

Yeryüzünün ve vatanın somutlaşmış, benimsenmiş ve kişileştirilmiş bir görümü olan Hırlı Şır'ın yanı sıra dikkat çeken diğer bir olgu Őırtı Patşa [Yerdeki Padişah]'dır. Yeryüzünde insanın huzur ve güven içinde yaŐaması için bir düzene ihtiyaç vardır. Turı, zamanın başlangıcında insanoğlu için zamanı ve mekânı yaratmakla birlikte kutsal bir düzen de kurmuş olur. Turı ve onun yardımcılarında ilerde bahsederken değinileceği üzere her mekânın ve düzenin Turı tarafından görevlendirilen hamileri bulunmaktadır. İnsanların yaşadığı orta dünyadaki düzeni korumakla görevli kutsal güç ise Őırtı Patşa'dır. Anlatıya göre insanlar başlangıçta hiçbir çaba göstermeden, Turı'nın onlar için kurduğu düzen içerisinde bolluk ve mutluluk içinde yaşamaktadırlar. İnsanlar bir Şekilde bu kutsal düzeni bozduktan sonra Turı, yeryüzüne Pülhşi ve Kepe gibi yardımcılarını gönderir. Tekrar sağlanan düzeni koruması için de Őırtı Patşa'yı görevlendirir. İnsanlar iŐledikleri günahlardan dolayı artık yaşamlarını devam ettirmek için bazı sorumluluklar yüklenmek zorunda kalmışlardır. Yeme, içme barınma gibi ihtiyaçların giderilmesi için Pülhşi, Kepe ve Őırtı Patşa, açık bir Şekilde ifade edilmese de, bu süreçte insanlara gerekli bilgi ve beceriyi kazandırarak kültür kahramanları olarak işlev görmüş olmalılar. Pülhşi ve Kepe, yukarı dünyaya geri dönerken Őırtı Patşa yeryüzünde kalır. Bu anlamda vatan ve düzenin özdeşliği ortaya çıkmaktadır. Hırlı Şır ile birlikte Őırtı Patşa'nın bolluk ve bereketle ilgili törenlerde birlikte anılması bu nedenledir. Uçık töreninde okunan Şu

dua, bu fikri desteklemektedir: “Atalarımızın koyduğu düzeni bozmuyoruz, ona yeni bir şey eklemiyoruz; tam ve kurallarına uygun bir şekilde dua ederek yangınlardan, çeşitli hastalıklardan, hayvanlarımızın telef olmasından, vahşi hayvanlardan ve bütün düşman güçlerden bizi korumanı istiyoruz; ayrıca bizi ekmek için ürün, zenginlik, sağlık ve yaşamımızda ihtiyaç duyduğumuz bütün her şeyi bahşetmeni istiyoruz. Bağışla!” (Arık 2012: 134).

2.3.3. Dağ (Tu)

Dünyanın yaratılışıyla ilgili bölümde gösterildiği üzere Turî, kepçeyle toprağı ve suyu ayırmış, gök kubbeyi yukarıya yerleştirmiş ve dağları da dünyanın üç katmanını bir arada tutacak kozmik bir destek olarak inşa etmişti. Bu evren modeli, Çuvaş geleneksel dünya görüşünde farklı ölçeklerde birçok yansımalara sahiptir. Ev, köy, kurban sunma törenlerinin yapıldığı kutsal nitelikli kişileştirilmiş mekânlar olan kiremetler daima bu evren modelini yansıtmaktadır. Bir başka deyişle güvenilir, düzenli, bilinen ve benimsenmiş bütün mekânlar, zamanında Turî'nin yarattığı evrenin birer modelidir. Dolayısıyla her birinin yer altı, yeryüzü ve yukarı dünyayı simgeleyen kısımları vardır ve bu kısımlar dağ, ağaç veya yupa adı verilen kozmik desteklerle bir arada tutulmaktadır. Aynı şekilde bu kozmik destekler de dünya gibi üç katmanlıdır.

N. İ. Yegorov'a göre Ama Tu [Ana Dağ], dünyanın bir modeli olarak algılanmaktadır. Kozmik düzenin bütün temel unsurları bu dağda yansıtılmaktadır. Bu dağ dünyanın merkezinde, evrenin bütün eksenlerinin kesiştiği “yerin göbeğinde” (şır kıvapi şınçe) bulunmaktadır. Dağın tepesinde onun bir devamı olarak dünya ağacı Ama Yıvış [Ana Ağaç] bulunmaktadır. Eksen, dünya dağının merkezinden ve dünya ağacının gövdesinden geçerek yukarı dünyaya ulaşır; diğer ucu ise aşağı dünyaya (tıpsır hankır [dipsiz hankır**]), cehenneme (şiçi şır mimi [yedi yerin beyni]) uzanır. Dünya dağı, evren gibi üç katmanlıdır; yukarısında tanrı ve ruhların yaşadığı sütlü göl (şitli küli), dağın altında kötü ruhlar ve günahkârlar yaşar. Dağın orta kısmında ilk insanlar yaşamışlardır, burası insan soyunun beşiğidir. Dağın merkezinde, evrenin dört köşesini ve dört kenarını birleştiren yatay eksenleri geçer. Dağın (Ama Tu) dört köşesinden her birinde dünyanın bir yanını simgeleyen bir ağaç vardır (1995: 113-114).

Efsanelerde dağla ilişkili olarak yukarı ve aşağı zıtlığı açık bir şekilde görülmektedir. Daha önce gösterildiği üzere bir grup kozmogonik mitte Turî yeryüzünü maya atarak yaratmaktadır. Başlangıçta yeryüzü dümdüzken Şuyttan'ın yel çıkarması ya da Turî'yı bir şekilde ikna etmesiyle dağlar meydana gelmiştir. Dağlar yaratıldıktan sonra insanlar yukarıya doğru tırmanırken Turî'yı, aşağıya inerken de Şuyttan'ı anarlar (MLH, 29).

Efsaneye göre bir anne ve kızı ormana çilek toplamaya giderler. Çilek toplarken orman iyesi arşuriyi görürler. Anne kızını da alarak koşmaya başlar. Arşuri de onları kovalar. Kadın iyenin peşlerinde olduğunu görünce “Dağa doğru, dağa doğru!” diyerek koşmaya devam eder. İşte o zaman arşuri koşamaz olur ve peşlerini bırakır. Arşuri kovalarken “Dağa doru!” (Tivalla!) demek gerekir. Böylece arşuri koşamaz (MLH, 302-303). Arşuri orman iyesidir ve orman kaosu simgeleyen bir mekân olarak yer altı dünyasına aittir. Bu nedenle onu dağa veya dağın tepesine doğru, yani yukarı dünyaya doğru yönlendirmeye çalışmaktadırlar. Burada esas olan düşünce, arşurinin, merkez olan insan dünyasından uzaklaştırılmak istenmesi olmalıdır. Çünkü yer altı dünyasına ait bir varlığın insanların yaşadığı yeryüzünden ne kadar uzaklaşırsa o derece yeteneklerini kaybedeceği düşünülmektedir. Aşmarin'in konuyla ilgili bir kaydında arşuriyle karşılaşıldığında “suya karşı” (şıv virelle) değil, “suyun akışı yönünde” (şıv yuhalla) denmesi gerektiği (1928: 209) aktarılmaktadır. Bunu söylemekteki amaç yine arşuriyi insan dünyasından uzağa, nehirlerin aktığı düşünülen yer altı dünyasına göndermek olmalıdır.

Dağ ve tepeler, zincire bağlanmış ayı vb. vahşi hayvanlar tarafından korunan hazinelerin saklı olduğu depolardır. Bu hazinelerin bulunduğu oyuk ya da mağaraların kapısının, yalnızca eski Çuvaş takvimine göre yılın son gününde kutlanılan *kalim* bayramında açıldığına inanılmaktadır (ÇM, 261). Efsanelerde mînkun [büyük gün] adı verilen bahar bayramında da açıldığı görülmektedir. Her iki bayram da eski yılın sonu ve yeni yılın başlangıcı sayılan geçiş döneminde kutlanmaktadır ve bu bayramlarda kurbanlar kesilip atalar anılır (bk. Arık 2012: 125-128). Dağ üzerindeki mağaralar da dünyanın katmanları arasındaki geçiş noktaları olmaları bakımından söz konusu bayramlarla aynı semantik dizgede yer almaktadır. Efsaneye göre birisi oltayla balık tutmak için Sive nehrine doğru giderken dağın eteğinde bir demir kapı görür. Kapıya

doğru yaklaştığında kapı iki tarafa açılır. Kapının iki tarafında iki ayı zincirle bağlı olarak durmaktadır. Mağarada bir Rus kadın oturmuş çorap örmektedir. İçerisi paralarla doludur. Rus kadın balıkçıya, “Gir ve istediğin kadar para al!” der. Balıkçı korkar ve koşarak köyüne dönüp olanları köylülere anlatır. Köylüler de ona mağaraya girmiş olsaydı bir daha çıkmasının mümkün olmadığını söyler (MLH, 398). Dağın eteğindeki bu mağara, ölmüş ataların dünyası olan yer altı ile yeryüzünü birbirine bağlamaktadır. Anlatı, zamansal olarak da mağara gibi açıklık ve geçişkenliğin mümkün olduğu bir döneme vurgu yapmaktadır. Böylece mağaranın içi ve dışı, yer altı ve yeryüzü, ölümler ve insanlar, “ben” ve öteki (Rus kadın) ikiliklerinin sınırı, dünyanın merkezi sayılan dağın eteğinde konumlanmaktadır.

2.3.4. Kiremet/Keremet

Dağ gibi yeryüzü ve hatta bütün dünyayı temsil eden diğer bir olgu kiremet ya da keremet adı verilen mekânlardır. N. İ. Yegorov’a göre Çuvaşların, dünyanın yatay düzlemi hakkındaki görüşleri, kiremet adı verilen soy mabetlerinde çok iyi bir şekilde yansıtılmıştır. Her soyun kendi kiremeti vardı. Büyük yerleşim yerlerinde birkaç kiremet yeri (kiremet vırñi), kiremet avlusu (kiremet karti) veya kurban yeri (çük vırñi) bulunması mümkündü. Bu ibadet yerlerinde her yıl kurban töreni gerçekleştirilirdi (1995: 141).

İlgili materyaller üzerine yapılan incelemeler kiremetler hakkında şu yorumların doğmasına neden olmuştur: 1) Yaratıcı tanrı ve kültür kahramanı, 2) Yüce tanrılar adına yapılan toplu ibadetlerin yapıldığı mekân, 3) Farklı kültlerin senkretizminin ya da kreolizasyonunun⁸⁰ sonucu, 4) Kötü ruh, 5) Kötü ruhun mekânı, 6) Kötü ruhlara kurban sunulan mekân, 7) Kötü ruhlara sunulan kurban, 8) Ölümlerin kişileştirilmesi, 9) Demonik kötü ruh, 10) Folklorik karakter, 11) Aşağılayıcı kelime ve yer adı (toponim), 12) Topoosnova⁸¹ (ÇM, 197).

Kiremet adı, Arapça *keramet* sözünden gelmektedir (V. G. Yegorov 1964: 113; Fedotov 1996a: 297). Bununla birlikte kutsallık atfedilen bazı kişilerin gösterdikleri olağanüstülüklere verilen keramet adlandırması, Çuvaşlar arasında kutsal

⁸⁰ Farklı bir kültüre ait değerlerin özümsemesi.

⁸¹ Yer adlarının ön ve son eklerinin düşmesi sonucu geriye kalan kısmı.

kabul edilen mekânın adına dönüşmüştür. Çuvaşların komşusu olan ve Çuvaşçaya birçok Arapça ve Farsça kelime veren Tatar Türkleri benzer mekânlara sahip olmalarına rağmen kelimeyi bu anlamıyla kullanmamaktadırlar. Kaynaklarda farklı yorumlanabilecek bilgiler bulunuyorsa da kiremetler, geleneksel dinî inançlarını yaşatan Çuvaşların kutsal kabul ettikleri, zaman zaman korku zaman zaman da saygıyla ziyaret ettikleri yerlerdir (Bayram 2016b: 227).⁸² Dolayısıyla kiremetler, ibadet mekânlarıdır. Ancak bu mekânların kutsallığı, ibadet mekânı olmalarının sebebi değil, sonucudur. Bu nedenle dua edilen ve kurban sunulan mekânlar çeşitli nedenlerden ötürü değişse bile eski kiremetler saygınlığını korumaktadır. Kiremet; Hırlı Şır [Kızıl Yar], Ama Tu [Ana Dağ], Ama Yıvış [Ana Ağaç] gibi dünyanın dikey ekseninde bir merkez ve timir karta [demir avlu], şurt-yır [ev-avlu], pılıt [gök kubbe] gibi kuşatılmış, düzenli, benimsenmiş, kutsal bir mekân anlamı taşır. Yukarıda sıralanan on iki maddenin hiç biri tek başına bir kiremeti ifade edemez. Eksik olmakla birlikte bu maddeleri kiremetlerin bazı özellikleri olarak kabul edebiliriz. Çünkü kiremetler bunlardan daha fazlasıdır. Kiremetler, bütün bir evreni simgelemektedir. Evrenin izdüşümü ise vatan, köy ve ev gibi farklı ölçeklerde yansıtılabilmektedir. İleride görüleceği üzere kiremetlerin dış özellikleri, inşa edildikleri yerler, etrafında oluşmuş inanışlar bütün olarak kiremetlerin bu niteliğini ortaya koymaktadır.

Geleneksel Çuvaş düşüncesi üzerine yaptığımız çalışmalar süresince gözlemlediğimiz en belirgin özelliklerden birisi, neredeyse bütün evrenin ve onun unsurlarının kişileştirilmesidir. Kiremet olgusunun da bu yargıya uygun düştüğü görülmektedir. Bu nedenle kiremetin kötü bir ruh, hatta tanrı olarak yorumlandığı görülmektedir. Ancak eldeki veriler, kişileştirilmesi bir yana kiremetlerin hem iyi hem de kötü güçlerle ilişkili olduğunu göstermektedir. Çünkü kiremetler yer altı, yeryüzü ve yukarı dünyanın bütün özelliklerini bünyesinde toplamaktadır. Bu durum da kiremetlerin bir evren modeli olduğuna dair görüşümüzü desteklemektedir. N. İ. Aşmarin (1982: 36) ve Gyula Mészáros (2000: 39) gibi görece objektif

⁸² Bülent Bayram, kiremetlerle ilgili makalesinde (2016a), bu kutsal mekânları tarihî kaynakların verdiği bilgiler ve kişisel saha araştırmalarından elde edilen veriler ışığında değerlendirmiştir. Bu doğrultuda çalışmada kiremetlerin kökeni ve geleneksel Türk düşüncesindeki yeri ile birlikte geçmişten günümüze değişen sosyo-kültürel yapıya dayalı olarak kazandıkları anlam ve işlevleri odak noktasını oluşturmaktadır. Biz burada daha çok kiremetleri Çuvaşların mekân algısını göstermek amacıyla ele alacağız. Kiremetlerle ilgili inanış ve uygulamalarla ilgili ayrıca bk. Arık 2012: 61-65.

araştırmacıların bile bu yanılgıya düştüğü görülmektedir. Ancak verdikleri bilgiler oldukça değerlidir.

Gyula Mészáros'a göre Çuvaşların *kirele* ya da *kirelle* biçiminde de adlandırdığı kiremetler “kötü” anlamına gelen *usal* ve *hayar* sıfatlarıyla nitelendirilirler. Ancak Çuvaşlar kendilerine kızmaması için kiremeti “iyi” anlamına gelen *ıř* sıfatıyla da anmaktadırlar. Her köy birçok kiremete sahiptir ve bu kiremetler nehirleri ya da tepeleriyle bilinirler. Kiremet yer altında yaşayan, kurban sunmaları için insanlara ve hayvanlara sebepsiz yere hastalıklar getiren kötü bir ruhtur (2000: 39). Bu ifadelerde kiremetler için iyi ve kötü sıfatlarının birlikte kullanılmasına, tepe ve nehirlerle özdeşleşmiş olmasına dikkat etmek gerekmektedir. N. İ. Aşmarin'in de kiremeti, kötü ruhun bizzat kendisi ya da kötü ruhların yaşadığı yer olarak tanımladıktan sonra Çuvaşskoy Çeboksarki adlı köyün yakınlarında bulunan Utlas Kiremeti'ni iki nehrin birleştiği yerde olduğu için yarımada şeklinde olan çok güzel, yüksek ve boş bir yer olarak tarif eder. Burada birkaç yıl öncesinde yaşlı bir kayın ağacının yaşadığını, Çuvaşların bu ağacın çevresini ve sıkça da ağacın kendisini Utlas Kiremeti diye adlandırdıklarını yazar (1982: 36). N. İ. Yegorov (1995: 141) kiremetlerin yüksek yerlerde, büyük köylerin yakınlarındaki ormanın içinde, göl ya da nehirlerin kıyısında bulunduğunu aktarmaktadır. Bu tasvirlerde, yukarıda Hırlı Şır [Kızıl Yar] olgusunda ve büyü metinlerinde olduğu gibi –altın ada, altın adada altın direk şeklinde- etrafı sularla çevrili bir dünya ve onun bir yansıması olan vatan (şır-şır) tablosu çizilmektedir.

Bir efsaneye göre Mırka adında birisi Kepe Kiremeti'ni düzenlemeye gider. İşini bitirdikten sonra şöyle der: “Ey Kepe, sana bu kadar çok hediye veriyorum, ancak gerçekten var mısın yok musun bilmiyorum. Eğer gerçekten burada yaşıyorsan bana görün!” O zaman Mırka'nın karşısında kızıl bir çarşaf belirir. Çarşafından altından mavi renkli ayakkabı burnu görünmektedir. Mırka bunu görünce sevinerek evine döner (MLH, 72). Kepe, aynı zamanda, ileride görüleceği üzere, Turı'nın yanında yaşayan en önemli yardımcılarından birinin adıdır. Dolayısıyla yukarı dünyaya aittir. Farklı anlatılarda Kepe'nin “yer ile suyu tutan güç” (şırpe şıva tıtan hıvat) olduğu ifade edilmektedir (MLH, 71). Yukarıdaki anlatıda kiremet, tıpkı insan gibi ayakkabı giyen birisi olarak kişileştirilmiştir. Bu kişileştirilmiş gücün arkasında durduğu

perdenin kızıl olması -Hırlı Şır gibi- ise kiremetin orta dünyayla ilişkisini göstermektedir. Bu nedenle kiremeti sadece kötü bir ruh ya da onun yaşadığı mekân olarak yorumlamak doğru değildir. Ancak Çuvaşlara göre her doğal olgunun bir iyisi vardır. Saygısızlık ya da istenmedik davranışlar, bu iyelerin kızmasına ve insanları cezalandırmasına neden olmaktadır. Kiremetlerin bütün bir evreni simgelediği düşünüldüğünde yer altı, yeryüzü ve yukarı dünyayla bağlantılı bütün güçlerin bu mekânlarda toplanmış olacağından kiremetlerden bu kadar çok korkulmasının nedeni de ortaya çıkacaktır.

Nitekim bazı anlatılarda kiremetlerin kökeni, Turı'nın oğlunun külleriyle ilişkilendirilmektedir. Hristiyan inanışlarıyla karışmış olduğu görülen bir anlatıya göre Turı'nın ilk çocuğunun adı Kiremet'tir. Kiremet, argımak atıyla gökte dolaşmayı sevmektedir. Bir gün insanlar, şeytanların kışkırtmasıyla onun atını ve arabasını almak için anlaşılır. Kiremet'in [insanlara] talih dağıtma için çıktığı bir gün Çuvaşlar onu vahşice öldürürler. Sonra Turı'nın gazabından korkup Kiremet'in ölüsünü yakarak küllerini rüzgârda savururlar. Kiremet'in küllerinin düştüğü her yerde meşe, ıhlamur, karaağaç gibi kiremet ağaçları filizlenir (MLH, 242-243). Bu ağaç türleri Çuvaşlar için saygındır ve anlatı, kiremetlerin kökenini açıklarken onların etrafının ormanlarla çevrili olması gerektiği mesajını da vermiş olur. Anlatının başka bir varyantında Kiremet'in Turı tarafından Çuvaşları korumak ve onlara rahat bir yaşam sağlamak için gönderilmiş bir kültür kahramanı olarak -Şirti Patşa [Yerdeki Padişah] gibi- yansıtıldığı görülmektedir. Çuvaşlar yine aynı sebepten onu öldürüp küllerini yele bırakırlar. Turı bunu anlar ve Çuvaşlar külleri savururken; "Benim oğlum Kiremet'in küllerinin düştüğü her yerde dert, bela, çile getiren kiremet olsun!" der. O günden sonra sel yatağı, çayır, yar, çukur, orman, tepe-dağ, göl, gölet, sokak, kapı adlarıyla özdeşleşmiş kurban sunulan kiremetler meydana gelir (MLH, 247). Bu anlatı da yine kiremetlerin bulunabileceği doğal mekânları göstermektedir ve söz konusu mekânların her birisi ayrı ayrı dünyanın katmanları arasındaki geçiş noktalarını, birlikte ise yer ve suları (yir-sub veya şır-şıv) meydana getirmektedir.⁸³

⁸³ Kiremetlerin kökenini, hangi mekânlarda bulunabileceklerini ve neden sadece Çuvaşlarda kiremet inanışının bulunduğu konularına açıklayan bir anlatıya göre Kiremet, Şuyttan ve Turı ile birlikte yaşayan üçüncü bir kişiliktir. Anlatı aynı zamanda Turı, Şuyttan ve Kiremet'in kozmolojik sistemde kendi bölgelerini ve insanları nasıl paylaştıklarını da göstermektedir. Buna göre paylaşımı Turı yapar.

Çuvaşlarla aynı bölgede yaşayan diğer bir Türk boyu Tatarların da aynı mekânları kutsaması, kiremetlerin inşa edildiği yerlerin Türk düşüncesindeki mekân algısını yansıtmaya kabiliyetini göstermesi bakımından önemlidir. Bülent Bayram'ın kendi gözlemlerine dayanarak aktardığı bilgilere göre Tataristan'ın Aksu rayonunun Çuvaş köyleriyle çevrili bir bölgesinde yer alan Kımaga [Ocak] Kiremeti'nin hemen yanında hem Tatarlar hem de Çuvaşlar tarafından kutsal kabul edilen Tatarca adıyla *İzgi Çeşme* [Kutsal Pınar] adında bir ziyaret yeri bulunmaktadır. Çuvaşlar da Tatarlar gibi bu kutsal pınarda çeşitli ritüelleri yerine getirdikten sonra buranın hemen yanında bulunan kendi kiremetlerinde törenlerine devam etmektedirler. Kutsal pınarın çevresinde de kiremette de dallarına bez parçası bağlanmış ağaçların bulunması dikkat çekici bir başka husustur (2016a: 228-229).

Yabancılardan ya da Çuvaşlardan birinin kiremetlere zarar vermemesi, orada saygısız hareketlerde bulunmaması için yakınlardaki köylerin sakinlerinden birisine – miçavir adı verilir- kiremeti koruma görevi verilmektedir. Kiremete bırakılan eşyaların alınmaması, ağaçların kesilmemesi, otların biçilmemesi, paraların alınmaması, balıkların tutulmaması için ona görev veriliyor. Aksi takdirde kiremetin rahatsız olacağına inanılıyor (Aşmarin 982: 44). Saygısız davranışlardan ötürü kiremetin neden olduğu hastalıklardan kurtulmanın tek yolu onlara kurban sunmaktır. Hastalığın hangi kiremetten geldiğini, iyileşmek için hangi kurbanların sunulması gerektiğini öğrenmek için Çuvaşlar halk hekimi, büyücü, falcı gibi niteliklere sahip yumuş adı verilen kişilere giderler. İyileşmek için kiremete genelde para, lokma, pide, mum, lapa, hamurdan yapılan figürler ve ağır hastalıkta ise ördek ve kaz kurban olarak sunuluyor (Mészáros 2000: 44).

İlk başta Şuyttan'a "ölü"leri, Kiremet'e "düşen-kalkan" –günâhkarları kast ediyor olmalı- verir ve kendisi de "diri"leri alır. Turî kendi insanların Şuttan'ınkilerden daha az olduğunu görünce "düşen-kalkan"ları Şuyttan'a verip kendisi "ölü ve diri"leri alır. Kiremet ise tebasız ve mekânsız kalır. Turî'dan toprak istese de alamaz. Sonra sırayla Şuyttandan, Ruslardan ve Tatarlardan ister ama hiçbirini ona yer/toprak vermez. Sonunda Çuvaşlar sel yatağı, yar gibi kullanışsız mekânları Kiremet'e verirler. Bu nedenle kiremetler Rusları ve Tatarları kabul etmezler. Ayrıca kiremetler sadece kendisine verilen topraklarda yaşarlar, sıradan yerlerde yaşamazlar (MLH, 248-249). Anlatının önemli gördüğümüz bir diğer yanı da kiremetlerin şahsında Çuvaşların "biz" ve "öteki/yabancı" kavramlaştırmalarını yansıtmasıdır. Bu nedenle kiremetlere yabancıların yaklaşması istenmemektedir. Diğer bir husus da kiremetlerin kurulduğu yerlerdir. Kiremetler yer ve su inanışlarına uygun mekânlarda kurulmakla birlikte bu özelliklere sahip bütün mekânlar kiremet değildir. Mekânın kiremete verilmesi gerekmektedir. Yani mekânın kültürleştirilmesi, ehlileştirilmesi, benimsenmesi, bir başka deyişle vatanlaştırılması gerekmektedir.

Bununla birlikte Çuvaşların yabancıların kiremetlere yaklaşmasını istemedikleri aktarılmaktadır. Aşmarin'in verdiği bilgilere göre yabancıların kiremetleri rahatsız etmesinden dolayı Çuvaşların kiremetler tarafından cezalandırılacağına inanılmaktadır. Mesela Yeni Çeboksarki köyünde nehir kenarında çok önceleri toplu hâlde dua edilen bir yer vardır. Büyük ihtimalle Ruslar karşı kıyıya yerleştiğinde burası terk edilmiştir. Çuvaşlar dua için başka bir yer seçmişler, eskisi ise kiremete (avır külî kiremeçî) dönüşmüştür. Ancak halk eski dua yerlerine saygı göstermeyi sürdürmüştür (1982: 36-37). Aşmarin'in dua yeri ve kiremet arasında yaptığı ayırım bize göre doğru değildir. Kiremet mekânları, önceleri dua yeri olduğu için değil, özel mekânlar oldukları için kiremet ve ibadet mekânı hâline geliyor olmalıdır. Çünkü başka bir yere taşındığında bile eski kiremetin saygınlığını ve az da olsa işlevini koruması bu sonuca götürmektedir. Yukarıda gösterdiğimiz bütün örnekler de kiremetler için seçilen mekânlar da bu yargıya uygun düşmektedir. Diğer bir konu da yabancıların kiremetlerden uzak tutulmaya çalışılmasıdır. Kiremetler mekân olarak evreni ve vatanı simgelediği gibi toplumsal olarak o bölgede yaşayan halkı temsil etmektedir. Bu nedenle yabancıların kiremetlere yaklaştırılmamasının nedeni sadece kiremetlere saygısızlık yapacakları ya da zarar verecekleri endişesi değil, doğrudan yabancı olmalarıdır. Aşağıda görüleceği üzere yapısal özellikleri de kiremetlerin mekânsal ve toplumsal bütünlüğe işaret ettiğini göstermektedir. Kiremetin içiyle vatan ve “biz”; dışıyla vatanın dışı ve “yabancı” ya da “öteki” özdeşleşmektedir. Günümüzde bile geleneksel anlamını ve işlevini büyük oranda kaybetmiş⁸⁴ kiremetlerin bellek mekânlarına dönüşerek hem eski inanışlarını sürdüren

⁸⁴ Değişen sosyo-kültürel ve ekonomik şartlar, küreselleşme, hâkim kültürün etkisi vs. gibi nedenlerden ötürü kiremet inanışının -dolayısıyla Çuvaşların- geçirmiş olduğu değişim ve işlevsizleşme, Sovyet ideolojisinin de yoğun şekilde hissedildiği bir anlatıda –Guriy Komissarov tarafından 1920’li yıllarda derlenmiş olan metinlerin el yazısıyla 1961 yılında bir araya getirilmiş bir eserden alındığı ifade ediliyor- alegorik biçimde aktarılmaktadır. Efsaneye göre gözlerindeki rahatsızlıktan dolayı Şupaşkar’daki (Çeboksarı) hastaneden kısa sürede tedavi edildikten sonra sevinçle evine dönerken kendi kendine şöyle düşünür: “İşte nasıl da görüyor gözlerim. Eskiden olsa yumuş gözlerimi iyileştirmeye çalışacaktı. Çeşitli kiremetlere, yırıhlarla şuna buna hediye vermeme söyleyecekti. Kiremetlere güvenip kör kalacaktım.” O sırada İdil’e doğru giden, üç zayıf atın çektiği ve içinde bitkin bir ulput [zengin kişi] olan bir at arabası görür. Çuvaş yırıh adı verilen bir gücün yaşadığı ve henüz tam olarak terk edilmemiş küçük bir sel yatağından (var) geçmiş. At arabası yırıhin yanında durup; “Haydi yırıh dost, buradan gimeyi düşünmüyor musun?” demiş. Yırıh ise şimdilik kendisine [yiyecek] bir şeyler verildiğini ama birkaç yıla kadar kendisinin de kaçması gerektiğini söyleyince at arabasındaki kişi: “Ben bu Çuvaş yurdundan İdil’in karşısına kaçıyorum. Marilerin yanına gidiyorum. Burada açlıktan ölürsün, beni, kiremeti saymaz oldular. Yumışlara gitmez oldular, onların yerine doktorlara, sağlık memurlarına gidiyorlar. Bana hediyeler vermiyorlar. Yumışların yerini papazlar alıyor, halkı kiliseye yönlendiriyorlar. Köylerde okullar açtılar, oralarda çocuklara sana ve bana karşı eğitiyorlar.

Çuvaşlar hem de Hristiyanlaşmış Çuvaşlar tarafından –İzgi Çeşme örneğinde söz konusu mekânın “Tatarlaşmış”, “Tatar simgeleriyle doldurulmuş” olmasından rahatsızlık duyulduğu ifade edilmektedir- ziyaret edildiği, buraların Çuvaş kimliğinin korunması açısından yeniden yorumlanmaya devam ettiği, Bülent Bayram (2016a) tarafından açık bir şekilde ortaya konmuştur.

Kiremetlerin iç ve dış özellikleri, dünyayla ilgili tasavvurlarla birebir örtüşmektedir. Aşmarin’in verdiği bilgilere göre Çuvaşlar kurbanlarını önce evde ya da başka temiz bir yerde sunarlar. İkinci kurban ise ormanda sunulur. Ormanda önce ahşaptan kare şeklinde dört kenarlı duvar yaparlar. Bu parmaklıkların her bir kenarı bir ruha adanır ve onunla adlandırılır. Bu ahşap duvarların uzunluğu batıdan doğuya kırk sajen⁸⁵, genişliği kuzeyden güneye 30 sajenden 40-50 sajene kadardır (Aşmarin 1982: 37). Güney hariç diğer yönlerdeki duvarların ortasında kapı bulunmaktadır. Kuzey kapısından içeriye bir pınardan su taşınır. Doğu kapısından sunulacak olan kurbanlar taşınır. Batı kapısından da insanlar yüzü doğuya dönük biçimde girerler. Kiremetin ortasında büyük bir ağaç vardır. Kurbanı bu ağacın yanında keserler. Batı duvarının yakınında doğu tarafı açık olan kiremet kulübesi (kiremet laşşi) bulunmaktadır. Kurban olarak yukarı dünyanın ruhlarına at veya öküz, orta dünyanın ruhlarına koyun, aşağı dünyanın ruhlarına da kaz, ördek gibi su kuşları sunulur (Yegorov 1995: 141-142).

Yukarıdaki tasvirlerde kiremetlerin evreni nasıl simgelediği açık bir şekilde görülmektedir. Yatay düzlemde dört köşeli inşa edilen kiremet, dört köşeli yeryüzü (tıvatı kitesli şutşantalik) algısıyla örtüşmektedir. Kurbanın kesildiği yer, Ana Dağ (Ama Tu) gibi üç katmanlı dünyayı bir arada tutan kozmik bir eksen niteliğindeki kiremet ağacının yanı, yani dünyanın merkezidir. Bununla birlikte kiremette sunulan kurbanlar da yine dünyanın üçlü yapısına uygun nitelikte çeşitlilik göstermektedir.

Ağaçları kestiler, yuvaları yıktılar, bana itibar edeni mahkemeye çıkarıyorlar, hapse atıyorlar...” Bu konuşmayı işiten Çuvaş yüksek bir tepeye çıkarak kiremetin arabasının gidişini izlemiş. Araba İdil’in kıyısına geldiğinde birden gözden kaybolmuş ve bir süre sonra karşı kıyıdan çıkıp ormana girmiş. İşte o zaman Çuvaş, “Kiremet artık buradan kaçtı, yirih de çok kalmayacak. Halkın bilgisi arttıkça onları korkutup ezen düşmanların hepsi işte böyle tükenecek.” diyerek memnun bir şekilde evine dönmüş (MLH, 260-261).

⁸⁵ 2.13 metrelik uzunluk birimi.

2.3.5. Ağaç (Yıvış)

Kiremetlerin ağaç kültürüyle özdeşleşmiş olduğu görünmektedir. Kutsal niteliklere sahip bir ağaç, etrafında kiremet gibi yapılar olmasa da *kiremet ağacı* diye adlandırılabilir. Bunun nedeni ağaçların kiremet gibi dünyanın üç katmanını birleştirmesidir. Eskiden her köyün kendi ağacı olduğu, bu ağacın tek başına bir düzlükte ya da tepede bulunduğu, köy halkının bu ağacı tazim etmeye, ona kurban sunmaya ve ondan yardım istemeye gittiği (MLH, 249) anlatılarda sıkça tekrar edilmektedir. Bir efsaneye göre anlaticının köyüne yakın bir yerde kiremet ağacı denilen kurumuş bir karaağaç bulunmaktaydı. İnsanlar bu ağacın yanına gelir, ağaca havlu ve keten parçaları asarlar, yanına para ve kuklalar bırakırlarmış. Bu ağaca, Gökteki Turı (Şülti Turı) gibi saygı gösterilir ve ondan korkulurmuş. Sonunda ağacı Aydak Arkadiy Pavloviç adında birisi kesmiş ve kestikten sonra hastalanıp bir daha iyileşememiş (MLH, 225). Kiremetlerin kayın, akçakavak, karaağaç ve meşe ağaçlarında ve çayırlarda yaşayan bir güç olduğuna (MLH, 249) dair inanışlar da vardır.

Köyün yakınındaki dereye, diğer ağaçlar söküldükten sonra tek başına kalmış bir ağaca da kiremet ağacı denmektedir. Her bayramda ona hediyeler verilmektedir. Kiremet ağacının olduğu dereden geceleyin karşıya geçenlere kötü ruhlar (usallar) yolunu kaybettirir ve başka yerlere götürürmüş. Yahut gece vakti bu dereye bulunanlar donup kalır veya onlara insana benzeyen korkunç varlıklar görünürmüş (MLH, 252). Efsaneye göre Turikas adında bir yerde dört kayın vardır. Bir çocuk okula giderken onun dalını kırmış ve kör olmuştur. Sonra ağaçların olduğu yere para bırakılınca çocuğun gözleri hemen iyileşmiştir (MLH, 253).

Bütün bu inanışların yanında Çuvaşların ağaç ve hatta bütün bir kâinat ile insan hakkındaki algılarının özetini, sağaltma amacıyla yumış tarafından ritüel pratik eşliğinde dile getirilen şu büyü metniyle göstermek mümkündür:

Sakır kitesli şantalik.	Sekiz köşeli yeryüzü.
Sakır kitesli şantalıkra,	Sekiz köşeli yeryüzünde,
Sakırvun sakır tinis.	Seksen sekiz deniz.
Sakırvun sakır tinis varrinçe	Seksen sekiz deniz ortasında,
İltin utrav.	Altın ada.

Ilttĭn utrav şinçe,	Altın adada,
Ilttĭn tu.	Altın dağ.
Ilttĭn tu şinçe,	Altın dağın ũstũnde,
Ilttĭn karta.	Altın avlu.
Ilttĭn kartara,	Altın avluda,
Kĭmĭl karta.	Gũmũŝ avlu.
Kĭmĭl kartara,	Gũmũŝ avluda,
Pĭhĭr karta.	Bakır avlu.
Pĭhĭr kartara,	Bakır avluda,
Yuman yıvış.	Meşe ağacı,
Ŗavĭ yuman yıvıŝın,	Bu meşe ağacının,
Ŗiçĭ tumar.	Yedi kũklũ.
Ŗiçĭ tumarĭ,	Yedi kũkũ,
Ŗiç ŝĭr minne ŝitnĭ tet.	Yedi [kat] yerin beynine eriŝiyormiŝ.
Ŗavĭ yuman yıvıŝın,	Bu meşe ağacın,
Vulli ilttĭn.	Gũvdesi altın.
Ilttĭn vulli,	Altın gũvdesi,
Ŗiç pĭlĭte perinnĭ tet.	Yedi [kat] gũge deđiyormuŝ.
Ŗavĭ yuman yıvıŝın,	Bu meşe ağacının,
Sakĭr turat.	Sekiz dalı [var].
Sakĭr turaçĭ,	Sekiz dalı,
Sakĭr kĭtese ũknĭ tet.	Sekiz kũŝeye dũŝmũŝ.
Turaçisem vĭŝinçen,	Dallarının ucundan,
Pıl yukat.	Bal akıyor.
Vulli tĭrĭh,	Gũvdesinin içinden,
Sim yuhat.	Bitki ũzũ akıyor.
Timarĭ tĭrĭh,	Kũklerinden,
Ŗıv yuhat.	Su akıyor.
Ilttĭn yuman tĭrriņçe,	Altın meşenin tepesinde,
Ilttĭn yĭva.	Altın yuva.
Ilttĭn yĭvara,	Altın yuvada,
Ilttĭn ŝĭmarta.	Altın yumurta.
Ilttĭn ŝĭmarta şinçe,	Altın yumurtanın ũstũnde,
Ilttĭn imĭrtkayĭk.	Altın kartal.
Ilttĭn ŝĭmartisene,	Altın yumurtalarını,
Ėŝĭtsa larat'.	Isıtarak oturuyor.
Ŗav yuman yıvış,	Bu meşe ağacı,

Şırtın te pulin,	Yerden de olsa,
Kılarsa patır!	Çıkarıp versin!
İltin imirtkayıkı,	Altın kartal,
Şülten te pulin,	Gökten de olsa,
Antarsa patır!	İndirip versin!
İp pultır!	Şifa olsun!
Sip pultır!	Sağlık olsun!
Şak açana (...)	Bu çocuğa (...)
İrlıhpa sıvlıh pultır!	İyilik ve sıhhat olsun!

(Yegorov 1995: 140)

Burada tasvir edilen evren modelinin, Çuvaşlar tarafından benimsenmiş ve kültürleştirilmiş bütün mekânlarda uygulandığı görülmektedir. En geniş manasıyla vatan (şır-şır ya da hırlı şır), vatanın içinde bulunan köy, köyün yanındaki kiremetler ve köyün içindeki tek tek bütün evler bu evren modeline göre inşa edilmektedir. Aynı zamanda farklı ölçekteki bu yansımalar, yabancı karşısında toplumun ve bu toplumun ailt birimlerinin de sınırını çizmektedir.

Görüleceği üzere yukarıda dünyanın alt, orta ve üst katmanları ağacın kökleri, gövdesi ve tepesiyle özdeşleşmiştir. Ağacın kökleri “yedi yerin beyni” ya da “tıpsır hankır” denilen yeraltındaki sonsuz ve karanlık dünyaya ulaşmaktadır. Ağacın tepesi yedi kat göğe ulaşırken dalları tıpkı gök kubbe gibi yeryüzünün sekiz köşesine uzanarak orta dünyayı tamamen kucaklamaktadır. Ağacın farklı kısımlarından akan sıvılar da dünyanın üç katmanıyla ilişkilidir. Köklerinden yer altı dünyası ve kaosun simgesi olan su, gövdesinden hem bitkiler hem de insanlar için yaşam kaynağı olan bitki özü akmaktadır. Bir anlatıya göre Turı'nın annesi şuyttanlardan kaçarken kayın ağacına hitaben, “Kayınım, kadını (hurinim-pikeşim), şuyttanlar kovalıyor, yapraklarıyla örtüp kurtar!” der. Kayın ağacı yardımcı olmayınca da “Senin öz suyunu emsinler! Durduğun yerde kuruyup kal!” diye ilenir (MLH, 112).

Ağacın dallarından ise anlatılarda daima Turı ve yukarı dünyayla ilişkilendiren bal akmaktadır. Bir anlatıya göre Turı'nın çocuğu ağacın üstünde yaşamaktadır. Turı'nın çocuğu Yel (Şil) ile hangisinin daha güçlü olduğu konusunda tartışıyorlarmış. Sonunda Yel, güçlü bir şekilde esmiş ve çocuk da ağaçtan düşerek ölmüş. Yel, Turı'dan korktuğu için iki hafta sakanmış ve bu nedenle bütün dünya ve

çocuğun ölüsü kurtlanmış. Dünyanın hâlini gören Turî, Yel'i arayarak bulmuş ve affetmiş. Çocuğunun ölmüş bedenini gördüğünde, “Kurtları bari insanlara faydalı nesne olsun!” demiş. Bu kurtlardan bal arıları meydana gelmiş. Bu nedenle Turî, bal arılarının kovanlarına asla yıldırım çarptırmaz (MLH, 153).

Yukarıdaki tasvirler ağacın insanı besleyen, koruyup kollayan, şifa getiren bir ana gibi algılandığını göstermektedir ki bu durum Türk mitolojisinde oldukça yaygındır.⁸⁶ Altay yaratılış mitinde dokuz dallı ağacın dokuz dalından dokuz kişi ve bu kişilerden dokuz ulus meydana gelmektedir (İnan 1986: 15). Güney Sibirya Türklerinin inançlarında dağ ile ağaç birbirlerinin yerine geçerek birbirlerini tamamlarlar. Ağaç da dağ gibi boyun üyelerinin hayatlarıyla yakından ilişkilidir. Güney Sibirya Türk dilli halklarının folklorunun tamamında ağaç, çocukları beslemenin (doğurma) yanında boy üyelerinin yaşam ve refahının güvencesinin simgesidir. Ağacı kökünden koparmak, onunla akrabalık bağları olan insanları ölüme terk etmek anlamına gelir. Ağaç dallarında gelecek kuşakların beşikleri asılı durur. Gerçek hayatta ölen bebekleri ağaç deliğine gömerlerdi, başka bir ifadeyle onu “doğuran” rahme geri verirlerdi (Lvova vd. 2013a: 42).

T. A. Zemlyanitskiy tarafından 1878 yılında derlenmiş bir efsaneye göre geleneksel dinine bağlı kalan Çuvaşları Hristiyanlığı kabul etmekten iki ağacın kovduğu kurtarmıştır. Anlatıya göre her yerde kiremetleri bulunan Çuvaşlara bir yerde toplanıp kilise inşa etmeleri emredilmiştir. Kimilere bu emre uyarak hemen yola çıkmışlar ve toplanacakları yere varmışlardır. Bazıları da sonradan yola çıkmışlar ve yolda geceleme zorunda kalmışlardır. Bunlar yolda iki kovuk ağaca rastlamışlar ve şöyle demişlerdir: “Şakî pirin kerem!” [Bu bizim kiremetimiz!*]. Çuvaşların 16. yüzyıldan itibaren başlayan Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma faaliyetlerinden kurtulmak için yerleşim yerlerinden uzak bölgelere kaçtıkları⁸⁷ bilinmektedir. Günümüzde büyük bir kısmı Hristiyan olmakla birlikte hâlen varlığını sürdürmekte olan eski inanışlarını koruyan Çuvaşların kökeninin bu efsanede ağaç kültürüyle

⁸⁶ Özkul Çobanoğlu (2001a: 32), ağaçtan yaratılış mitini Türk yaratılış mitleri arasında en eskisi ve diğer yaratılış mitlerinin prototipi olarak kabul etmektedir. Türk kültüründe ağaç kültürüyle ilgili kapsamlı bir çalışma için bk. İnan 1986. Ayrıca bk. Roux 1994; Ögel 1995; Ergun 2000; Potapov 2012.

⁸⁷ Çuvaşların Hristiyanlaştırma süreci ve bu süreçte gösterdikleri tutum konusunda kapsamlı bir çalışma için bk. Arık 2012.

ilişkilendirilmesi anlamlıdır. Ergenekon destanında olduğu gibi yurdunu ve geleneklerini yitirmek üzere olan bir kısım Çuvaş, kutsal ağaç sayesinde içinde bulunduğu kaostan kurtulup yeni bir doğuş gerçekleştirmektedir. Bu anlamda ağaç kovuğu, ana rahmiyle özdeşleşmektedir. Çünkü kutsal ağaçlar hem yaşamın kaynağı olan yukarı dünyayla hem de ölümlerin dünyası olan yer altıyla bağlantılıdır.

Bir kiremetin kökeni ve o kiremetteki meşe ağacıyla ilgili bir anlatı, ağaç kovuklarının bu özelliğiyle ilgilidir. Anlatıya göre Tuppay İsmîl köyünde, Tuppay adında –köyün adı da buradan geliyor olmalıdır- biri varmış. Bu kişinin tıpkı Şirti Patşa [Yerdeki Padişah] gibi yeryüzünde insanları koruyup kollayan, doğanın kanunlarını ve iyi bir yaşam için bilmeleri gereken her şeyi insanlara öğreten, bu nedenle de çok saygı gören bir kültür kahramanı olduğu anlaşılıyor. Yakındaki bir köy halkı Tuppay’a düşmanlık besliyormuş ve aralarında anlaşarak onu öldürmeye karar vermişler. Bu insanlar şafak ışıklarıyla birlikte Tuppay’ın yaşadığı köye yaklaşmaya başlayınca köyün yakınındaki kiremet ağacı, bu durumu anlayıp kovuğundan duman çıkarmaya başlamış. Böylece her yeri duman kaplamış ve o insanlar yollarını kaybetmişler. Bu nedenle Tuppay’ı da öldürememişler. Kiremet meşesi, Tuppay’ı kurtarmış (MLH, 250). Aynı nedenden dolayı ağacın bulunduğu yerin de kiremet olduğuna inanılıyor olmalıdır. Turî tarafından yeryüzünde düzeni ve insanların kültürlenmesini sağlamak amacıyla gönderildiğini tahmin edebileceğimiz Tuppay’ın meşe ağacının kovuğundan çıkan dumanla kurtulması, ağaç kovuklarının yukarı dünyaya açılan bir kapı olarak algılandığını göstermesi bakımından önemlidir. Bir başka deyişle Turî, yeryüzündeki temsilcisini, meşe ağacı aracılığıyla yeryüzüne gönderdiği dumanla kurtarmıştır.

Ağaçlar ve özellikle ağaç kovukları yukarı dünyaya olduğu gibi yer altı dünyasına da açılan kapılardır. Çuvaşlar, banyoda yalnız bırakılan bebeği *ıye* adı verilen kötü ruhun kendi çocuğuyla değiştireceğine inanmaktadırlar. İyenin değiştirdiği çocuk yürüyemez, konuşamaz ve zayıf olurmuş. Böyle durumlarda kendi çocuğunu geri alabilmek için annenin başvurduğu yöntemlerden birisi, iyenin çocuğunu meşeden yapılmış direğin (yupa) üstüne koyarak, “Değiştirdiğin çocuğu başından sana veriyorum.” demektir. Böyle yapınca iyenin korkarak kendi çocuğunu alıp diğerini geri bırakacağına inanılmaktadır (MLH, 227-228). Böylece meşe ağacı,

yer altı dünyasına ait iye ile insanlar arasında bağlantıyı sağlayan bir araç olarak belirmektedir. Söz konusu pratik, ölüp yeniden dirilme anlamına gelmektedir.

Anlatılarda orman iyesi olan arşurilerin meşe ağaçlarının kovuklarında, dallarında ya da dibinde yaşadığı ifade edilmektedir. Özellikle karanlık çöktükten sonra bir şekilde yolu ormandan geçen insanlar, arşuriler tarafından rahatsız edilmekte, yollarını kaybedebilmektedir. Böyle bir anlatıya göre Şupaşkar'a (Çeboksarı) buğday satmaya giden bir Çuvaş, geç kaldığı için akşam vakti bir ormana girmek zorunda kalır. Çuvaşın atı birden bire durur ve bir adım bile atmaz. Adam kahkaha sesleri duyduğunda bu durumun arşuriden kaynaklandığını anlar. Hemen bir meşe ağacı kesip yarığına kazık çakar. O zaman arşuri acıyla bağırmağa başlar. Çuvaş arşuriye dersini verdikten sonra kazığını çıkarır ve arşuri sevinerek kaçar (MLH, 306-307). Uygunsuz bir ilişki sonucu doğup annesi tarafından öldürülerek ağaç kovuğuna bırakılan çocukların da yer altı dünyasıyla ilişkili güçlere dönüştüğü ifade edilmektedir. Anlatılarda kanatlı, ağızından ateş çıkaran ve insanlara musallat olarak zarar veren *vıreşilen* adındaki varlıkların, toplumsal norm ve ritüellerle onanmamış bir ilişkinin sonucu olarak doğduktan sonra öldürülüp yine aynı şekilde bu normlara uygun bir şekilde toprağa gömülmeyle binaların ve köprülerin altına ya da ağaç kovuklarına gömülmüş çocuklardan meydana gelmektedir. Bu çocukların *vıreşilene* dönüşerek on sekiz yaşlarına geldiğinde yedi göbekten akrabalarını bulup onlara musallat olacağına inanılmaktadır (MLH, 319). Bu bağlamda ağaç kovuklarının binaların ve köprülerin altıyla aynı semantik dizgeye yerleştirilebildiği görülmektedir.

Başka bir anlatıda, ata ruhlarının anıldığı, bahar mevsimi başlamadan önce kutlanan ve kötü güçlerin bir araya gelerek zararlı faaliyetlerini arttırdığı bir dönem olduğuna inanılan (Arık 2012: 125) kalım bayramı haftasında Timuhha adında birisi tam gece yarısı vaktinde ateş yakar. Bu sırada karaağacın tepesinde toplanan tuhatmış adındaki büyücüler, adamdan ateşi söndürmelerini isterler (MLH, 434). Gece yarısı ve kalım haftası, yer altı dünyasına ait varlıkların hüküm sürdüğü zaman dilimine denk gelmektedir. Söz konusu güçlerin karaağaç yoluyla yeryüzüne çıktığı anlaşılmaktadır. Karanlık dünyaya ait bu varlıkların, aydınlığın ve temizliğin simgesi olan ateşten korktukları anlaşılmaktadır.

Kökнар ve çam gibi dört mevsim yapraklarını dökmeyen ve yeşil kalan ağaçların kutsal kabul edildiğini gösteren anlatılar da vardır. Bu konuyla ilgili bir efsaneye göre Turî'nin annesi Turî'yı doğurduktan sonra şuyttanlar tarafından kovalanmaya başlamış. Ağlayarak kaçarken akçakavak⁸⁸ (ıvıs) ağacını görüp ondan kendisini korumasını istemiş. Akçakavak, yapraklarıyla yelin çocuklarını oynadığını söyleyerek yardım etmeyi reddetmiş. Turî annesi de ona, “Bundan sonra en hafif bir esintiyle titre!” diye diyerek koşmaya devam etmiş. Daha sonra kayın⁸⁹ (hurin) ağacına denk gelmiş ve ondan yardım istemiş. Kayın ağacı da yardım etmeyince Turî annesi ona, “Senin öz suyunu emsinler, durduğun yerde kuruyup kal!” diye ilenmiş. Sonunda Turî annesi, köknar ağacına (çirış) denk gelmiş. Köknar ağacı Turî annesini dallarıyla örtmüş. Şuyttanlar onu göremeyip gitmişler. O zaman Turî annesi köknar ağacı için şöyle dua etmiş: “Sonsuza kadar yeşil kalın, faydalı olun! Bize ev olduğunuz gibi insanlar sizden ev yapıp içinde yaşasınlar!”. Anlatı, vermek istediği mesajı en sonunda özetler: “Akçakavak bu yüzden en hafif esintiyle titremeye başlar. Kayını keder getirir diye hâlen bahçelere dikmezler, onun öz suyunu emerler, çürümesi de çabuk olur. Durduğu yerde kurur. Köknar ise ömrü boyunca yeşil kalır, ondan ev yapıp içinde yaşarlar (MLH, 112).

⁸⁸ Kuzey Çuvaşları akçakavak ağacını lanetlenmiş, kötü bir ağaç olarak görmektedirler. Kilise inşasında akçakavak ağacını kullanmazlar. Büyücülerin gece yarısı mezarlarından çıkıp insanlara zarar verdiğine, ancak büyücünün mezarı kazılır, kalbine akçakavak kazığı saplanır ve akçakavaktan yapılmış bir kazıkla uyunursa büyücülerin zarar veremeyeceğine inanılmaktadır (Mészáros 2000: 98). N. İ. Yegorov'a göre kayın ağacı (hurin), yabancı bir soyun eski nesil kadınlarıyla ilişkilidir. Kocanın annesi, yani kaynana ile özdeşleştirilir. “Karaağacın altında kaynata var, kayın altında kaynana var”. Karaağaç ise “erkek”, “yaşlı” ve “yabancı” niteliklerine sahiptir. Meşe ağacıyla karşıtlık gösterir ve kocanın babası (kaynata) ile özdeştir: “Kaynata avlusunda karaağaç, karaağaçtan akraba olmaz.” Meşe ağacı (yuman), soyun yaşlı erkeği, öz babayla özdeştir: “Bizim babamız, yaşlı meşe ağacı.” “Kırın ortasında dallı budaklı büyük meşe ağacı, bizim babamız değil mi o?”. İhlamur ağacı (şik), soyun yaşlı kadını ve öz anne sayılır: “Annemiz yaşlı ihlamur!” “Kırın ortasında dallı budaklı geniş ihlamur ağacı, bizim annemiz değil mi o?”. Fındık ağacı (şik), “erkek”, “küçük/genç” ve “öz” sıfatlarına sahip olarak küçük erkek kardeşi simgeler: “Fındık ağacının dalları [gibi] erkek kardeşlerim!”. Aksögüt (yimra) ise “kadın”, “öz” ve “küçük/genç” nitelikleleriyle kız kardeş sayılır: “Aksögüt dalları [gibi] kız kardeşlerim” (1995: 137). Yegorov'un bu yargılarının mit ve efsane metinlerinde tespit etmek mümkün değildir. Ayrıntılı bir çalışmayla teyit edilmeye ihtiyaç olmakla birlikte bu varsayımlara göre Çuvaşların ağaçları, ana soylu bir toplumsal yapıya uygun şekilde tanımlıyorlar. Çünkü “kendini” ve “yabancı” kavramlaştırmaları, bu tasniflerde kadın merkezli bir bakış açısına dayanmaktadır.

⁸⁹ En güzel değil ama en faydalı ağaç türlerinden biridir. Kabuklarından her türlü ev eşyası ve kap yapılır. Kiremetlerin kayın ağaçlarının çok bulunduğu yerlerde yaşadığına inanılır. Kiremet ruhlarının yaşadığı ve onlara kurban sunulan yerdeki kiremet ağacı kayındır. Kuzeydeki bazı bölgelerde kayına kurban ağacı (çük yivışı) derler. Kurban edilen hayvana su serpmek için kullanılan dallar, hayvanın kemikleri ya da yakılan kemiklerin külleriyle hayvanın diğer kısımları bu ağacın dibine bırakılır (Mészáros 2000: 97).

Çam ve köknar gibi ağaçların dört mevsim yeşil kalması, bu ağaçların insanoğlu ve doğanın aksine, Turî gibi döngüsel sistemin dışında, bir çeşit cennete ve cennet yaşamına işaret ediyor olmalıdır. Bu ağaçlar, değişmeyen ve durağan yaşamın simgesi olan ebedî taş (mengü taş) (Roux 2005: 59) gibi istikrarın ve tanrısal düzenin simgesi sayılmış olmalıdır. Farklı özelliklerinden dolayı –bulunduğu mekân, tek olması, yemişli olması vs.- kutsal sayılmakla birlikte yapraklarını döken ağaçlar ise zaman ve mekân bağlamında sürekli tekrarlanan ve yenilenen döngüsel bir sistemi simgelerler. Jean-Paul Roux'un ifadesiyle bu ağaçlar, “yaşam ve ölüm döngülerine boyun eğer ve üstünlüğünü yalnızca boyu, sağlamlığı, uzun ömrüyle değil, aynı zamanda olağanüstü bir yetenekle yaşamı yenileme yeteneğiyle de kanıtlarlar. Bu nedenle dinamik yaşamın simgesidirler (Roux 2005: 60).

Meyveli (şimşikli) ve meyvesiz ağaçlar arasında da benzer bir ayrım vardır. Bir anlatıya göre Şuyttan ve Esrel [Azrail] insanlar tarafından görüldükleri yerde kovalanıyorlarmış. Yeryüzünde hiç ağaç olmadığı için de saklanacak yer bulamıyorlarmış. Durumu Turî'ya anlatmışlar. Yeryüzünü tüylendirmek (tıklenteres), yani ağaçlandırmak istediklerini söylemişler. Turî bu teklifi kabul etmiş, bir avuç toprak alıp yuvarlayarak şekil vermiş ve ağacı yaratmış. Şuyttan ve Esrel'e de aynısını yapmalarını söylemiş. Ancak Turî'nin yaptığı ağaçlar yemişli, diğerlerinininkiler çıplak (şara) olmuş. Böylece yeryüzü tüylenmiş (MLH, 112). Çuvaşların hem ağaca hem de yeryüzüne insani özellikler (tüylü olmak) atfederken yemişli ve meyvesiz ağaçlar arasında Turî –yukarı dünya- ve Şuyttanla –alt dünya- ilişkili olacak şekilde ikili bir tasnife tabi tuttukları görülmektedir.

Halk anlatılarında, inanışlarında ve ritüellerde çok sık karşılaşılan bir diğer ağaç türü ise üvez ağacıdır (pileş). Alçak yapılı ve ufak taneli yemişleri olan ağaçlar arasında üvez ağacının dalları birçok inanış ve uygulamanın merkezinde yer almaktadır. Üvez ağacı ve yabanmersini gibi çok taneli meyveleri olan ağaçlar, bolluğun ve refahın simgesi sayılmış olmalıdır ve bu nedenle yer altı dünyasına ait varlıklara karşıtlık arz etmektedir. Hastalıklardan –hepsi kötü güçlerle ilişkili ya da kişileştirilmiş bir varlık olarak görülmektedir-, tuhatmış adı verilen büyücülerin zararlı eylemlerinden korunmak ve kurtulmak için bu ağacın dallarından faydalınır. Yer altı dünyasına ait bütün güçlerin üvez ağacından korktuğuna inanılmaktadır. Köknar

ağacının kutsallığıyla ilgili olarak Turî'yı şuyttanlardan kurtarma hikâyesi, üvez ağacı içinde anlatılmaktadır (MLH, 114). Güneş ve ay tutulması sırasında gökyüzüne doğru üvez ağacı dalı fırlatılırsa, *vupîr* adı verilen kötü güçlerin güneşi ve ayı serbest bırakacağına, yani söz konusu doğa olayının sona ereceğine inanılmaktadır (MLH, 45). Üvez ağacı kiremet ağacı da olabilmektedir. Bu nedenle genç kızlar dallarına bilezik, boncuk gibi çeşitli eşyalar asmaktadırlar. Üvez ağacına zarar vermek, tehlikelidir. Üvez ağacını keserek beşik yapan bir ailenin çocuğu çaresiz bir hastalığa yakalanmış, yumışın tespit ve yönlendirmesiyle ağacın bütün parçaları yerine bırakıldığında bebek ancak düzelebilmiştir (MLH, 254). Tuhatmîşa dönüşüp başkalarına zarar veren insanlar ancak üvez ağacından yapılan sopayla öldürülebilmektedir (MLH, 265). Gece vakti orman ve ağaç iyesi arşurilerin saldırılarına maruz kalan insanlar da yine sadece üvez ağacının dalıyla korunabilmektedir (MLH, 304). İleride ele alacağımız arındırılmış, kültürleştirilmiş, benimsenmiş ve korunmuş mekânı simgesel olarak inşa etme aracı olan demir avlu (timîr karta) adındaki kutsal daire de saban ve balta gibi demir nesnelere dışında üvez ağacının dallarıyla gerçekleştirilmiştir.

2.3.6. Ev ve Çevresi (Şurt-Yîr)

Kiremet gibi yatay ve dikey düzlemleriyle birlikte, düzenli evrenin simgelendiği ve bütün bir mekân algısının yansıtıldığı diğer bir merkez, etrafındaki ek binaları ve bütün bu alanı çevreleyen avlusuyla birlikte en temel yaşam alanı olan evdir. Bu kompleks yapıyı ifade etmek için Türkiye T., Uygur T., Özbek T. *yurt*; Kırgız T. *curt*, Hakas ve Tuva T. *çurt*, Başkurt ve Tatar T. *yort*, Yakut T. *surt* şeklinde olan Çuvaş Türkçesi *şurt* sözü (V. G. Yegorov 1964: 221) ile Azerbaycan, Türkiye, Uygur, Özbek, Kırgız, Kazak, Kara Kalpak Türkçelerinde *izvd.* (V. G. Yegorov 1964: 79) şeklinde olan Çuvaş Türkçesi *yîr* sözünün birlikte kullanılması son derece anlamlıdır.

Tasvir etmeye çalışacağımız bu tip evlerin etrafında; ağılıyla birlikte hayvanların barınağı olan ahır (*vite*), tahıl ve türlü yiyecekler ya da farklı eşyaların konulabildiği farklı yapı ve özelliklerdeki ambarlar (*ampar*, *kîlet*), ot kurutmak için kullanılan yerden yüksek sundurma şeklinde yapılar olan *aslık* ve *lupas*, yazları kullanılan geçici mutfak (*laş*), bütün bunları çepeçevre kuşatan bir duvar (*karta*)

bulunmaktadır. Bu tip evler⁹⁰ avlusuyla (kartış) birlikte tam bir evren modelini yansıtmaktadır. Türkiye Türkçesine birebir olarak *ev-iz* şeklinde aktarabileceğimiz şurt-yır, dört köşeli bir duvarla çevrilen kiremetler ya da etrafı sularla çevrili vatan toprağı (şır-şiv) gibi sınırları belirlenmiş ve benimsenmiş bir mekândır. İz, işaret, çizgi anlamlarına gelen *yır*, bu mekânı dış dünyadan ayıran sınırı belirlemektedir. Öyle ki Çuvaş Türkçesinde ev inşa etmek; çevirmek, kuşatmak, döndürmek, kavramak anlamlarına gelen *şavır-* eylemiyle (şurt şavır-) (Aşmarin 1937a: 273-274) ifade edilmektedir. Böylece ev yapmak ya da kurmak, aslında vatan gibi evin sınırlarını belirlemek anlamına gelmektedir.

Genellikle *karta* [duvar, avlu] kavramı etrafında kümelenen bu sınır algısının yansımaları sonsuzdur: Timır karta [demir avlu], tul karta [dış avlu], kart-yış [topluluk ya da aileyle ilgili bir güç], kart-yış pitti [ritüel adı], karta kîteken [avlu koruyan/bekleyen], karta pitti [avlu kurbanı], karta sıhçi [avlu koruyucusu], karta turri [avlu tanrısı] vd. (Aşmarin 1934a: 113-115). Anlatılarda kartanın hem somut hem de soyut bir duvar olarak tasvir edildiği görülmektedir. Timır karta saban ya da farklı demir araçlarla veya üvez ağacının dalları gibi kutsal nitelikli ağaçlarla inşa edilirken, evlerin, kiremetlerin avlusu ahşaptan gerçek bir duvar niteliğindedir. Hristiyanlığın etkisiyle bu kutsal dairenin ikonlarla (turış ya da tur palli) da inşa edildiği görülmektedir. Efsaneye göre bir köyün yakınında çok güzel bir orman bulunmaktadır. Ormandaki ağaçların insanlar tarafından kesilmemesi için ormanın etrafı ikonlarla çevrilerek (turışsempe şavrinnî) bir duvar (karta) inşa etmişler ve böylece Turı'ya "kesmiyoruz" diye söz vermişler. Etrafı simgesel bir duvarla çevrilen ormanda yaşayan iki kötü ruhtan (usal) –bunları orman iyesi olarak düşünmek daha uygundur- birisi içeride birisi dışarıda kalmışlardır. Bir araya gelebilmek için ne kadar uğraşırlarsa da duvarı (karta) geçememişlerdir. Onların seslerini çocuklar işitiyorlarmış (MLH, 395).

⁹⁰ Belirtmek gerekir ki burada bahsedeceğimiz kompleks evler, incelediğimiz anlatılarda bütün unsurlarıyla karşımıza çıkan ev tipidir. Ancak bütün Çuvaşların daima bu tip evlerde yaşamış olduğu gibi bir anlam çıkarılamaz. Nitekim N. Ye. Naumov (2010), etnografik eserinde Çuvaşların farklı dönemlerde ve farklı kültür ortamlarında kullanmış oldukları birçok ev tipini ve diğer yapıları ayrıntılı bir şekilde göstermiş ve açıklamıştır.

Evin duvarları da evrenin sınırlarıyla özdeşleşirken bu kozmik alanın merkezi de ocak (kımaga) olmuştur. Daha sonra soba ve masaya dönüşmüştür. Ev ölçeğinde ağaç ve dağ gibi kozmik eksen, merkez konumda yer alan ocağın (kımaga) hemen yanında bulunan *uşa yupi*, *ulçe yupi*, *uşçebi*, *vişe yupi* adı verilen direk temsil etmektedir. Ezelden beri Çuvaşların evlerinin kapıları doğuya doğru yapılmıştır. Evin içindeki yönler ve alanlar, yüzü kapıya dönük olan birinin konumuna göre belirlenir. Merkezî direğin sağ tarafı erkek, sol tarafı kadın olarak algılanır.⁹¹ Kapının kaşısında kalan evin yarısı, en saygın alandır. Aile törenlerinde bireyler, sosyal konumuna göre otururlar. Yaşlı erkekler, direğin sağ tarafında, ön duvara en yakın noktada otururlar. Yaşlı kadınlar, evin sol ön yarısında, daha genç olanları ise arkada, ocağa daha yakın bir yerde otururlar. Teşrifata göre, yabancı birisinin davetsiz bir şekilde merkezî çizgiden öteye geçmesine izin verilmez (N. İ. Yegorov 1995: 142).

Evin dikey boyutu da evrenin alt, orta ve üst katmanlarını simgelemektedir. Evin altına, toprağın içine *nührep*, *sakay*, *ıpsakay*, *uray* adı verilen (Naumov 2010: 56-59) bodrum gibi bir saklama alanı inşa edilir. Burada bir takım olumsuz güçlerin bulunduğunu ve insanlara zarar verdiği anlatan çok sayıda efsane vardır. Bir anlatıya göre Esrel [Azrail], insanın canını almak için evin altındaki bu bölmeden (sakay) gelip bizle delerek ruhunu almış (MLH, 268). Başka bir anlatıda doğduğunda annesi tarafından öldürülüp bodruma (sakay) gömülen bir çocuğun vıreşilene dönüştüğü ifade edilmektedir (MLH, 324). Evin altında, yer altı dünyasıyla özdeşleşen bu mekânda devamlı yaşadığına inanılan bir varlığın *sakayınçi* [bodrumdaki, ev zemininin altındaki] adıyla kişileştirildiği de görülmektedir. Sakayınçi, evdeki bebeklerin sürekli ağlamasına neden olmaktadır. Böyle durumlarda kadınlar, bodrumun her köşesi için üçer tane olmak üzere toplam on iki tane hamurdan yapıp bardak şeklini vererek pişirdikleri yiyeceği götürüp bodrumun köşelerine bırakırlar. Böylece sakayınçi çocukları korkutmaktan vazgeçer (MLH, 390). Yüz on yaşına

⁹¹ Güney Sibirya Türklerinin evlerinin girişi de doğuya gelecek şekilde inşa edildiği yatay düzlemde aynı şekilde taksim edildiği aktarılmaktadır. Sadece Moğol dilli Güney Tuvaları, Moğol geleneklerine göre evlerinin girişini güneye yaparlar. Altay çadırının iç mekânı doğu girişine göre sol (erkek) ve sağ (kadın) şeklinde ikiye ayrılır. Gökyüzü de erkek (güney) ve kadın (kuzey) şeklinde algılanmaktadır. Bütün Türk dilli halklarda böyle bir bölünme erkek ve kadın nesnelere ile pekiştirilmektedir. Bu şekilde yaşam mekânı “sağ-sol” özelliğine göre ayrılmaktadır; ancak bu ayrım “erkek-kadın”, “yukarı-aşağı”, “güney-kuzey”, “olumlu-olumsuz” gibi zıt kutuplarla tamamlanmaktadır (Lvova vd. 2013: 75-77).

geldiği hâlde ölmek istemeyen yaşlı bir adam, Turî tarafından gönderilen can alıcı (çunilli) görevliyi aldatarak bir boynuzun içine kapatmış ve sonra da boynuzu bodrumda toprağın içine gömerek ölmekten kurtulmuştur (MLH, 175-176). Ev iyesi hırsurt için yapılan aile ritüelinde (hırsurt pıtti) ocağın yanına (kımaga) konulan masanın üstüne hırsurt için gece lapa bırakılmaktadır. Tören için aile fertlerinin sayısından her zaman bir tane fazla kurban pidesi hazırlanması, aileye yeni üyelerin katılabilmesi için şarttır. Törenin ertesi günü kurban lapasından bir kez daha yerler ve kalan lapayı bir kutu içine koyup bodruma asarlar. Bu son lapa bodruma asılmazsa diğer törene kadar aile üyelerinden birinin öleceğine inanılmaktadır (MLH, 217). Bodrum, ölülerin dünyası olan yer altıyla bir tutulmakta, ölüler dünyasının iyesine kurban sunularak beklenmedik ölümlerin önüne geçilmesi amaçlanmaktadır.

Benzer şekilde aileye yeni üyelerin katılabilmesi, yani neslin devamlılığı için de evin merkezi olan ocağın yanında yaşadığı düşünülen hırsurt adına fazladan bir tane kurban pidesi hazırlanmaktadır. Görüldüğü üzere evin alt kısmı yer altı dünyası, insanların en temel yaşam alanı olan orta kısım yeryüzüyle özdeşleşmektedir. Evin iç kısmında, kapının karşısındaki saygın bölgede –muhtemelen batı duvarının güney köşesinde, yani erkek tarafında- ikonların yerleştirildiği turış kitesi [ikon köşesi] denilen bir alan bulunmaktadır. Hristiyanlıkla birlikte ikonlara dönüşen bu figürlerin yerinde önceleri, ataları temsil eden fetişler (tör) bulunmuş olmalıdır.⁹² 19. yüzyılın sonlarında bu putların Hristiyan azizlerine ait ikonlardan ayrı tutulduğunu gösteren kayıtlar bulunmaktadır. 1884 tarihli bir kayda göre Aleksandrovka bölgesinde bir Rus köyünde yaşayan Çuvaşlar, putlarını köy yakınındaki sulak bölgelerde saklamışlardır. Kurak dönemlerde Çuvaşlar, Hristiyanlarla birlikte yağmur duası ettikten sonra kendi putlarının olduğu yere gidip kurban töreni düzenliyorlar ve “Rus Tanrısı yardım etmezse, bizim tanrımız yağmur yağdıracak.” diyorlarmış (MLH, 63).

Kıreke ya da tıpel adı verilen ön köşe, evin saygın alanlarından birisidir. Aile ya da aynı soydan gelen akrabalarla birlikte yapılan törenlerde en saygın misafirler,

⁹² Benzer bir kutsal köşenin Güney Sibirya Türklerinin çadırlarında da bulunduğu görülmektedir. “Kapı doğuya, tör batıya!” şeklindeki Hakas atasözü, evin iki esas elemanı olan giriş (kapı, eşik) ile saygın bölümü (tör) karşılaştırmaktadır. Ocağın arkasında bulunan tör bölümü, yüksek kültürel değerlere sahip bir yerdir. Ateşin arkasında, kapının karşısındaki duvarda, dört karış boyunda ince gövdeli ve büyük başlı, göz yerine büyük düğmeler yerleştirilmiş putlar bulunur... (Verbitskiy 1893: 12; Lvova vd. 2013a: 78).

erkekler sağda kadınlar solda olacak şekilde bu köşede otururlar (ÇM, 330). Ocağın yanında bulunan direk (uşa yupı), dağ ya da ağaç gibi kozmik bir eksen olarak olarak algılanmaktadır. Bu direğin üstüne güneşi temsil eden bir mum ya da meşale yerleştirilmektedir. Ailenin refahı ve selameti için gerçekleştirilen törenler bu direğin yanında gerçekleştirilmiştir (ÇM, 363-364).

Evin tavanı ya da çatısı da gökkubbe gibi düşünülmemektedir. Soba borusunun olmadığı zamanlarda ocağın üstünde dumanın çıkması için *tin* adı verilen bir delik bulunmaktaydı. Bu delik, anlatılarda farklı bir dünyaya açılan kapı olarak yansıtılmaktadır. İnsanlara zarar verebilecek varlıklar, bu baca deliğinden eve girerler ve dışarı kaçarlar. Daha sonraki dönemlerde Rusça *truba* diye adlandırılan soba borusunun da aynı işlevi sürdürdüğü görülmektedir. Bir efsaneye göre Turî, şeytanı (Yavıl) kovduktan sonra şeytan bir evin bacasına girmiş. Gök gürlemeye ve yamur yağmaya başladıktan sonra bacadaki şeytanı yıldırım çarpmış. Şeytanın kanı evin içine serpilmiş ve kan damlayan her yer alev almış (MLH, 83-84). Başka bir efsaneye göre evlenmeden çocuk doğuran bir kadın, bebeğini doğumundan üç gün sonra ocakta (kımaka) yakarak öldürmüştü. Bu sırada bacadan yılan gibi kıvrılarak inen alev belirmiş. O günden sonra bu cisme vireşilen denmiş. Bu çocuğun her doğum gününden üç gün sonra gece vakti gelip bacadan girdiği anlatılıyor (MLH, 319). Ağzından alev çıkaran kanatlı bir yılan olarak tasvir edilen vireşilenin eve girmemesi için bacaya keskin tırpan, kapı ve pencelere haç ve bıçak yerleştirmek gerekiyormuş (MLH, 329). Gündüzleri normal bir insan gibi yaşayıp gece büyücülük yaparak insanlara zarar veren tuhatmışlar da kedi, köpek, kuş gibi hayvan kılıklarına girerek bacadan çıkmaktadırlar. Bununla ilgili bir efsaneye göre adamın birisi gece uyandığında karısının yatakta olmadığını fark eder. Ocağın yanında su dolu bir tekne bulunmaktadır. Adam teknedeki suyu boşaltır. Gece yarısı geçince kadın keçi kılığında bacadan geçip eve girmiş. Teknede su olmadığı için tekrar insan olamıyormuş. Kocası suyu geri vermiş ve kadın eski hâline dönmüş. Daha sonra kocası kadının dilini kesmiş (MLH, 432).

2.3.6.1. Hırsurt⁹³

Her mekânın ve her olgunun olduğu gibi, dünyanın farklı ölçeklerdeki modellerinden birini simgeleyen evin de bir koruyucusu ve efendisi vardır. Dünyanın iç içe geçmiş daireler şeklinde tasavvur edilmesine uygun bir şekilde, yeryüzünün ve insanların efendisi ve yöneticisi Şirti Patşa [Yerdeki Padişah] gibi ev ve aile düzeyindeki koruyucu ve efendi hırsurttur.⁹⁴

Hırsurtun evdeki mekânının; alt, orta ve yukarı şeklinde üç düzeyi birleştiren merkez durumundaki ocak olması, onun niteliklerini de belirlemektedir. Bu nedenle hırsurt, Turî ile birlikte yukarı dünyada yaşadığı düşünülen Pülhşi, Kepe vd. gibi *ırđ* [arı, iyi] sıfatıyla nitelendirilse de aslında o, hem alt hem de üst dünyanın özelliklerini bünyesinde barındırmaktadır. Çalışmamızın son bölümünde alt dünya ve *usal* [kötü] ya da *hayar* [zararlı] diye nitelendirilen güçleri ele alırken daha geniş bir şekilde üzerinde durulacağı üzere, bu ikili içkin tasnifin temelinde iyelerin ait oldukları mekânların –düzenli ya da düzensiz- nitelikleri vardır.

Hırsurt, Turî ve yukarı dünyaya ait diğer güçler gibi insanların hâmisî ve koruyucusudur. Evde yaşar, evi ve çocukları korur, onun olmadığı evde baht olmaz – baht ve kaderin Turî'nin iradesiye Pülhşi tarafından insanlara dağıtıldığını ileride göreceğiz-, dert bela olur (MLH, 215). Aynı zamanda hırsurt, alt dünyayla ilişkili diğer güçler gibi geceleri ortaya çıkar, yine alt dünyayla ilişkili iyelerin çoğu gibi kadın olarak tasvir edilir. Yukarıda görüldüğü üzere kaynağı alt dünya olan zanaatlar, üretim, bolluk, hırsurtun uzmanlık alanları arasındadır. Özellikler kadınlar, üretimle ilgili yeteneklerini hırsurta borçludur. Şu anlatıları örnek verebiliriz:

Eski zamanlarda bir kadın ip eğiriyormuş. Ne kadar eğirse de işi bitmiyormuş. Uykusu gelince yatıp uyumuş. İğini ocağın üstünde bırakmış. Uyanmış ve iğnin çevrildiğini duymuş. Kadın gidip iğini almış ve eğirmeye başlamış. Hırsurt

⁹³ Hırsurt, yırđ ve iye hakkında geniş bilgi için bk. Arık 2012; Bayram 2012a; Yavuz 2019b. Burada hırsurt, mekân algısı ve dünya görüşü bağlamında kısaca değerlendirilecektir.

⁹⁴ Sözlüklerde kelimenin “hırt-sut”, “hırt-sort” ve “hırt-surt” şeklindeki yazılışlarına yer verilmektedir. İki kelimeden oluştuğu düşünülen bu birleşik kelimenin ilk kısmının Çuvaşça *hır* (kız) kelimesinden geldiği konusunda fikir birliği vardır (Yegorov, 1964: 299-300; Fedotov, 1996b: 346). İkinci kısmı ise N. İ. Aşmarin'e göre Arapça *zat* (kişi), V. G. Yegorov'a göre Arapça *suret* (görünüş, biçim) kelimesinden gelmektedir. (Fedotov, 1996b: 346). Dolayısıyla hırsurt kelime olarak “kız kişi”, “kız görünümlü kişi” gibi bir anlama sahiptir. Ayrıca V. G. Yegorov'un hırsurttan bahsederken aynı yerde “Türklerin mitolojik ruhlarından Umay'a denktir.” demesi dikkate değer bir veridir.

kendisiyle çekiştiği için kadının yüzüne tükürmüş. Bundan sonra kadının işleri çok hızlı ilerlemeye başlamış. (MLH, 222).

Tanrılar çeşitli olmuştur. Onların arasında ırılar da var usallar da vardır. Bir keresinde ırı tanrı, ona hırsurt diye hitap ederler, ev sahibinin karısına yardımcı olmak istemiş. Kadın fırına ekmek koymuş ve ekmek çıkana kadar su getirmeye gitmiş. O vakit hırsurt ekmeğin piştiğini hissedip onu ocaktan çıkararak peykenin üstüne yerleştirmiş, sonra beyaz el beziyle de üstünü örtmüş. Kadın döndüğünde şaşırıp kalmış: “Ay tanrı, tanrı, kim gezdi ki benim evimde? Acaba kötü bir nesne mi var benim evimde?” Bir başka sefer kadın keten bezi dokumaya başlamış. Dokuya dokuya kadın yorulup yatmış. Hemen uyuyakalmış. O vakit hırsurt ocağın arkasından çıkmış ve kalan keteni dokumaya başlamış. Bu arada kadın şak şak diye bir sesle uyanmış. Gözünü açmış ve keten dokuma tezgâhının yanında biri olduğunu fark etmiş. Kadın korkudan haykırmış. Diğeri ise bu arada gözden kaybolmuş. Sonra kadın gördüklerini komşularına anlatmış. Komşuları ona “İşte o senin evindeki hırsurt idi.” demişler. O günden sonra kadın evindeki hırsurta saygı göstermeye başlamış. Her nereye gidecek olursa “Hırsurt sen benim evimi barkımı iyi koru!” diyerek çıkmaya başlamış. Misafirlikten gelince evini aynı şekilde bulunca da hırsurta şükranlarını sunmuş. (MLH, 218-219).

Hırsurtu memnun etmek ve onun evde kalmasını devam ettirmek için gerçekleştirilen en önemli uygulama, *hırsurt lapası* (hırsurt pitti) adı verilen törendir. Diğer tanrısal güçler için yapılanlar gibi bir çeşit kurban sunma töreni olan bu uygulama, aile içerisinde gerçekleştirilir. Aile üyelerinden başkasının bu törene katılmasına izin verilmediği gibi herhangi bir yabancıya bir şekilde bu töreni görmüş olması bile kaçınılan bir durumdur. Aksi takdirde hırsurtun bağışlamayacağına/merhamet etmeyeceğine, yani törenin işe yaramayacağına inanılır. Bir yabancıya bu aile törenine şahitliği, kutsal bir güç tarafından ana rahmi gibi dış dünyadan korunmuş olan ev ve o evde yaşayan ailenin kutsalının yabancılar tarafından ihlal edilmesi anlamını taşımaktadır. Çünkü hırsurtun ve bu törenin işaret ettiği mikrokozmosun sınırları, evin sınırlarından ibarettir (Yavuz 2019: 64).

Hırsurtun ailedeki üreme ve neslin devamlılığıyla da ilişkisi vardır. Bununla ilgili bir dua metni şöyledir: “Ey hırsurt! Aileme iyilik sağlık ver, muhabbetli yaşam ver, çoğalma ver, ön köşeye gelin ver, kapının yanına damat ver, [ailemizi] çoluklu çocuklu, oğullu kızlı yap, evin temelini sağlam kıl, bağışla! (Aşmarin 1950: 60). Ayrıca hırsurtun evi terk etmemesi için ocaktaki kazanın altında günde en az bir kez ateş yakılması gerektiğine dair bir inanış olduğu görülmektedir (MLH, 219). Hem neslin devamlılığı hem de aile refahının hırsurtla ilişkilendirilmesi, onun ait olduğu mekânın –ocağın- özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Güney Sibiryaya Türkleri kazanı ya da dolu kazanı, bolluğun, bereketin, refahın simgesi olarak görmekte, doğum ve üretkenlik taşıyıcısı olarak kaynar kazanla ana rahmi arasında bağlantı kurmaktadır.

“Donmuş olanın buzunu eriten, çiğ olanı pişmiş hale getiren” ateş ve kazan, yenilenme ve yeni bir durumu geçişi simgelemektedir. Altay geleneklerine göre evlilik yoluyla kurulan yeni bir evin sacayağı ve kazanı damadın evinden getirilir. Bu nedenle yeni ailenin yaratılışını simgeleyen yanan ocağa kazanın konması geleneğinin nesiller arası devamlılığın güvencesi olduğu düşünülebilir. (Lvova vd., 2013: 166-169).

2.3.6.2. Yırĭh

Çuvaş inanışlarında *yırĭh*⁹⁵ adında bir başka ruha daha rastlanmaktadır. Yırĭh, ev ruhları arasında sayılmaktadır. Ona, insanlara cilt hastalıkları yoluyla zarar verme özelliği atfedilmektedir. Bu cilt hastalıkları arasında deri dökülmesi (çiçek), saçkıran, diğer irinli cilt ve göz hastalıkları yer almaktadır. Çuvaşların bir kısmında yırĭh inanışı *türkĭlli* adıyla da bilinmektedir. (Arık, 2012: 58).

Halk anlatılarında *yırĭh* adının hem bu gücün yaşadığı yere –genellikle karaağaç, kayın ya da söğüt ağacının kabuğundan yapılmış sepette yaşar- hem de onun için özel olarak hazırlanmış, evde, kapı arkasında, ahırda, tavanda duvara asılarak korunan sepet ya da kasadaki tasvirlerle verildiği görülmektedir. Yırĭh, anlatılarda daha çok cezalandırıcı bir güç olarak tasavvur edilir. Ona karşı herhangi bir saygısız davranış ya da ihmalkârlık, aileden olmayan birinin yırĭhin sahibini kızdırması ya da ona kötülük yapması, yırĭh tasvirinin gereksiz yere elle tutulması gibi davranışların sonucunda çeşitli cilt hastalıkları, el, ayak ya da göz ağrısı gibi öldürücü olmayan rahatsızlıklara neden olmaktadır. Buna *yırĭh tutması* adı verilmektedir. Bu hastalıklardan kurtulmak için ona ekmek, tatlı, un, ekşi süt, yumurta, madeni para, kömür gibi bir takım takdimler yapılır ve bağışlaması için ona dua edilir. Bununla birlikte her evin bir yırĭhi bulunması gerekmektedir. Evlenen kızlara muhakkak yırĭh sepeti ya da bu sepetten bir yırĭh tasviri verilir (Yavuz 2019b: 68).

⁹⁵ Aşmarin'in sözlüğünde (1930: 143) yırĭhle ilgili olarak: “İlk önceleri adamak (nesne, ruha adamak), sonra ruhun adı, daha sonra kötü ruhun adıdır. Rus Devlet müzesinde birkaç tane vardır. Neslin koruyucusu manasında tasvirdir. Çuvaş kıyafetleri içinde güzel başlı beden yapılmıştır.” denmektedir. Etimolojik sözlüklerde de yırĭh kelimesinin Eski Türkçe *ıd-* (göndermek) fiilinden gelen *ıduk* (kutsal), Tatarca ve Başkurtçada *izge* (kutsal, dindar), Uygurca *ıdik/ıduk* (Tanrının kaderinin mesajı/Tanrıdan gönderilen), Hakasça *ızık* (Tanrıya adanmış, adanmış kurban); Teleüt, Altay, Lebed ve Kara Kırgız dilince *ıyk* (kurban için adanmış, kurbanla ilgili), Yakutça *ıtk* (kurban, kurbanla ilgili, kutsal) kelimelerine denk olduğu kaydedilmiştir. (Yegorov 1964: 80; Fedotov 1996a: 199-200).

Yırihin hastalıklı yaşlı bir kadından meydana geldiğiyle ilgili aşağıdaki anlatıda onun sebep olduğu hastalıkların sağaltılmasıyla ilgili ayrıntılı bilgi de verilmektedir:

Eskiden Yırih adında yaşlı bir kadın varmış. Yırih uyuzlu, çıbanlı, hastalıklı, sürekli ağlayan bir kadıymış, bu yüzden Yırih denmiş. Yırih'e bütün Çuvaşlar inanmıştır. Çuvaşlar ondan çok korkarlarmış. Yırih vücutta uyuz, çıban çıkmasına, gözlerin bozulmasına neden olurmuş. Uyuz-çıban çıkınca ya da gözler bozulunca yumışa giderlermiş, yumış onlara: "Sana evdeki ambardaki ya da bodrumdaki veya barakadaki (yaz mutfağı) Yırih acı çektiriyor, ona hediyeler verip bağışlamasını sağlaman gerekiyor" dermiş. Yırih'in evde anılacağı yer ambar, bodrum ya da barakaymış, Yırih'i anıp ona hediyeler verirlermiş, en büyük ağaçların kovuğunda olurmuş. Hastalığa ya da uyuz-çıbana neden olduğu için yumışın dediğiyle ya da kendi akıllarıyla Çuvaşlar, Yırih'in bağışlamasını şunlarla yaparlardı: Fındık büyüklüğünde bir kalay parçasını yanmakta olan ateşe atarak eritirler, ateşin içinde eriyen kalayın altına bıçak ya da fırın kapağı koyarlar. Kalay eriyip demirin üzerinde damladığında delikli bir şekil alırsa yırih bağışlamış olur. Eriyen kalayın deliğinden ip geçirirler, ipekle sarıp üç tane madeni para büyüklüğünde hamur ve diğer nesnelere birlikte ambara, bodruma ya da barakaya gidip sepetin yanına çiviyle çakarlar. Köyde deredeki ya da tarladaki kovuk ağaca ya da köprünün altına çaktıkları da olur, böyle yapınca Yırih bağışlarmış. Ve kalay eritildiğinde toplu halde akar ve deliksiz şekil alırsa Yırih yuvarlak ve deliksiz kalayı istemez. Yırih kadına gümüş yerine surpan şakki (madeni paralarla süslenmiş kadın göğüslüğü) veriyoruz denirmiş. İpek iplerle güzelce giydiriyoruz derlermiş, sonbaharda Yırih'i anıp bol yağlı mimir pişirerek yerlermiş, sonra yırih bağışlarmış. (MLH, 237).

Yırihin bir kız ya da kadından meydana gelmesi ve yırih adına yapılan kuklaların hemen tamamının kadın olması, evlilik yoluyla kurulan yeni ailelerin yırihinin kız evinden getirilmesi, yırihe yapılan sunumların da bu işi bilen kadınlar tarafından hazırlanması, yırihe kadın başlığı ve süslü kadın göğüslüğü verilmesi göz önünde bulundurulduğunda yırih adı verilen bu kutsal gücün ailedeki kadın –ana- ve onun soyuyla ilgili bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Yırihin yedi kuşak boyunca aktarılması halinde Türkilli adında başka bir güce dönüştüğüne inanılmaktadır. Dolayısıyla yırih; evin alt kısmı, alt dünya, kadın ve kadının soyu olan ataları temsil etmektedir.⁹⁶

⁹⁶ Yırihi temsil eden kuklalar (pukan/pukane) Altaylılarda ve Yakutlarda tös/töz, tangara adı verilen tasvirleri hatırlatmaktadır. Abdülkadir İnan, Çin kaynaklarında Göktürklerin keçeden yapılmış tasvirlerinden bahsedildiğini, Altaylılarda keçeden, paçavralardan, kayın ağacı kabuğundan yapılmış tös/töz adı verilen fetiş-putların duvarlarda ya da sırıklarda torba içinde korunduğunu ve sefere çıkarken bunlara yağ sürülüp saçı saçıldığını aktarmaktadır. Tös/töz kelimelerinin "asıl, kök, menşe" anlamında geldiğini vurgulayan İnan, bunların atalar ruhu hatırası olduğunu yazmaktadır (İnan 1986: 12). S. A. Tokarev ise Çuvaşlardakine benzer bir uygulamadan bahsetmektedir. Buna göre Altaylılarda ve Teleütlerde *Egemender* adı verilen bezden bebeklerin yapıldığını, bunların aile koruyucusu olarak anneden kızına miras kaldığını ve kız evlendiğinde bu mirası eşinin evine götürdüğünü bildirmektedir. (Akgün 2007: 147). Hakaslarda da ateş ve ocak iyesinin antropomorfik bir bakış açısıyla tasvir edilmesiyle *çalbak tös*, *ot-inezi tös* veya *hızıl tös* adı verilen fetişlerin her evde bulunduğunu Satı Kumartaşlıoğlu (2016: 97), V. Ya. Butanayev'den aktarmaktadır. Celal Beydili, put olarak tanımlanan bu varlıkların totemizmle hiçbir alakasının olmadığını, Altaylılarda her oymağın bir "aru tös"ünün olduğunu ve genellikle ulu bir şamanın, boyun, soyun ulu atası sayılan dağın ya da mitolojik bir varlığın

2.3.7. Timır Karta [Demir Avlu]

Çuvaş kozmolojik ve kozmogonik düşüncesinin, zaman ve mekân algısının ve bunların insan ve toplumsal yapıyla olan ilişkilerinin bütün ve açık bir şekilde görüldüğü bir ritüel olması nedeniyle timır karta konusunu zamanın ve mekânın merkezi olan orta dünyayla aynı bölümde ele almayı uygun görüyoruz.

Timır karta⁹⁷ [demir avlu] adlandırması N. İ. Aşmarin'in sözlüğünde şöyle yer almaktadır: 1. Demir çit, telden yapılmış dikenli bariyer; 2. Büyülü daire. Aşmarin'in tamlamanın ikinci anlamına uygun biçimde verdiği örnekleri iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci gruptakiler *hır suhi* [kız sabanı] uygulamasını betimler şeklindedir: "...Ayrıca bazı yerlerde köye hastalık gelmesin diye şimiltarah [hafif meşrep*] kadınlara boyunduruk takıp köyün çevresini silahlar patlatarak dolaştırırlarmış. Buna timır karta [demir avlu] çevirmek derler." "Bizim yaptığımız timır kartadan hiçbir mur⁹⁸ geçemesin diye sabanla sürmeye başladık (o sırada kızlar etrafını sürerler). Sabanın izine demir parçaları ve iğne saplıyorlardı." Diğer gruba dâhil edebileceğimiz tek örnek ise "Geceleyin uyumak üzere yattığımızda başımızın altına balta, bıçak, kusar 'büyük bıçak' koyup eve demir karta koyarak istavroz çıkarmadan uyuyorduk (baltayla evin etrafını içten dolaşırlar ve onu kapının yanına bırakırlar)." şeklindedir (1937c: 43).

adını taşıdığını yazar. Altaylılar ve Yeniseyiler de dağı ulu ata kabul edip töz sayarlar. Hakaslarda ise hamile kadınları nazardan korumak amacıyla şamanların kayın ağacının budağından hazırlayıp Umay Ana'nın sembolü saydıkları "İney Tös" kullanılır. (2004: 562-564).

⁹⁷ Öncelikle *timır karta* adlandırmasının sözlüklerdeki karşılıklarına bakmakta yarar vardır. *timır* kelimesi açık bir şekilde Türkiye Türkçesindeki *demire* karşılık geldiği için onun üzerinde durmayacağız. *karta* ise 18. yüzyıl kaynaklarında 'köy kenarı' (Rus. okolitsa) anlamına gelecek şekilde geçmektedir (Durmuş 2014: 171). V. G. Yegorov'un etimolojik sözlüğünde *karta* sözcüğü şöyle karşılanmaktadır: 1. İzgorod 'çit', 2. Ograda 'duvar, parmaklık, tahta perde', 3. Skotnyı dvor 'sığır ahır', hlev 'ahır', 4. Krug 'daire, halka, alan, çevre'. Yegorov aynı zamanda kelimenin benzer anlamlara gelecek şekilde Tatarca, Başkurtça gibi Türk lehçelerinin yanı sıra Fin-Ugor dillerinde ve bazı Kafkas dillerinde de bulunduğunu yazar. Kelimenin kökünü ise kar- (Rus. zagorajivat' 'duvarla/çitle çevirme, kapamak, tıkamak') fiiline dayandırır (1964: 91). Fedotov da kelimeyle ilgili Yegorov'un yazdıklarını aktarır ve kelimeyi etimolojik olarak kar- ~ kër- < diğer Türk. ker- Rus. pregrajdat' 'önünü kesmek', zamkat' 'kilitlemek, kapamak, kuşatmak' şeklinde açıklar (1996: 232). Böylelikle *karta* sözcüğünün anlam dünyasının çevrelenmiş, kuşatılmış, kapalı alanları ifade ettiği anlaşılmaktadır. Kültürel açıdan bakıldığında ise söz konusu kapalı alanların ahırla birlikte evi içine alan ya da bütün olarak evin bulunduğu köyü kapsayan merkezî mekânları, yani geleneksel toplumun zihnindeki evren tasarımının mikro düzeydeki farklı izdüşümleri olduğu görülecektir.

⁹⁸ Mur, hayvanların ve insanların ölmesine neden olan kolera gibi salgın hastalıkların sebebi olarak kabul edilir. Köpek ya da inek şekline girebilen kişileştirilmiş kötü bir güç olarak düşünülür. Sivî çiri adı verilen sıtma gibi hastalıklar da aynı şeklindedir.

V. K. Magnitskiy ise konuyu *hır aki* [kız ekimi] başlığı altında ele almış ve söz konusu ritüelin tasvirini yaparak törenin “evrensel bir toplanma hükmüne uygun olarak yapıldığını ve köyün liderinin bütün aşamaları yönettiğini ifade eder (1881: 135-137).

Magnitskiy ve A. K. Salmin (2007: 63-67), timır karta olgusunu *hır suhi* [kız sabanı] ya da *hır aki* [kız ekimi] adları verilen ritüelin bir parçası olarak ele almışlardır. Ancak bu pratiğin uygulama alanı sadece söz konusu ritüel olmadığı gibi bu ritüelin en temel unsuru olan saban da timır karta inşa etmek için tek araç değildir. Timır kartanın oluşturulabilmesi için sabanın dışında balta ya da tırpan gibi demirden bir nesne yahut üvez ağacı ve kuşburnu gibi simgesel anlam taşıyan bitkilerin dalları araç olarak kullanılabilir. Kapalı bir mekân oluşturmaya yarayan timır karta; bilinenle bilinmeyen mekânı, yaşamı ve ölümü, düzenli ile düzensizi, “ben/biz” ve ötekini/ötekileri birbirinden ayırıp Tanrı’nın zamanın başlangıcında yaptığı gibi kaos kozmosa dönüştürmekte ve dünyayı yeniden kurmaktadır.

Timır karta uygulamasının temelde yer aldığı *hır suhi/aki* adı verilen ritüel, ilkbaharda toprağın sürülmesi bayramının (akatur) son aşaması olabildiği gibi (Denisov 1959: 82) bir köyün esenliği, insanlara ve hayvanlara musallat olan hastalık ve ölümlerin bertaraf edilmesi amacıyla gerçekleştirilebilmektedir. Bu tür durumlarda *hır suhi/aki* ritüelinin yapılmasına karar verilir ve *pus haphi* [tarla kapısı] adındaki köyle dış dünyanın kesişme noktası olan mekânda ritüele başlanır:

Köy halkını bir yere toplayıp *hır suhi* [kız sabanı] çerçevesinde anması, dua etmesi için bir yaşlı seçmişler. Köyün çevresini sabanla dolaşmaları için kırk bir kız seçmişler. Seçilen yaşlı kişi çocuklarla birlikte köyden bulgur ve yumurta toplayıp tarla kapısının önüne götürerek lapa, yumurta pişirmek için bir kazan kurmuşlar ve köyden bir saban getirmişler. Sonra halk bir iki çocuk seçip kırk bir kızı çağırma göndermiş. Çocuklar haber verince kızlar hemen tarla kapısının oraya, lapa pişirilen yere toplanmışlar ve mur korkarak bizim buralardan gitsin diye saçlarını dağıtmışlar, kemerlerini çözmüşler, kimileri kuşburnu dalıyla vurmaya başlamış ve kimisi de kırbaçlar, değnekler almışlar ve sabanı döndürüp aynı anne babadan doğmuş tek kız çocuğuna tutturmuşlar. Diğer kızların sabanı çekmesiyle köyün çevresini dolaşmışlar. Dönerken sabanın çizisini köyün dışına doğru aktartmışlar. Köyün dışına doğru aktarınca köye mur giremezmiş. Köye doğru aktarınca mur köye girmiş. Onlar dönerken dere, dağ, orman demeden dosdoğru çatırdatarak gidiyorlarmış. Onlar şöyle söyleyerek gidiyorlarmış: “Mur keten tarağından çıkan toz ise uçup gitsin, bela sabah akşam sıyrılıp uzaklaşsın ve bize gelmesin, düşman boş arazilerde kuru sııklara geçip ölsün”. Kız sabanı yapılırken o köye yabancı köyden bir insan evladı sokulmazmış. Gelen olursa mur getiriyor diye onu orada ölesiye döverlermiş. Oradan köpek geçtiğini görürlerse onunla mur

geliyor diye köpeği öldürüp mur suyla akıp gitsin diye su dökerler. Bizim köyde kurban yaparken bir köpeğin geçtiğini görüp onu öldürdüler ve suyla mur akıp gitsin diye [su]* döktüler. Köyün etrafını dönünce lapa pişirilen yerde, tarla kapısının önünde durmuşlar ve ellerindeki kırbaçları, değnekleri, kuşburnu dallarını ateşe atıp yakmışlar. Sabanı da mur bulaşmış olabilir diye ateşin üstünden geçirmişler. Sonra seçilen kişi ateşin üstünden iki kazanı da indirip yüzüne güneşin doğduğu yöne çevirerek şöyle dua etmiş: “Ey, Pülhşî, Pülhşî! Bizim hayvanları sağlıklı tut; mur belasını, düşmanları köyümüzden uzaklaştır. Ey Pülhşî! Biz seni anıp iki kazan yiyecekle; bir kazan yağlı lapa, bir kazan beyaz yumurta pişirip eğilerek anıyoruz, kurbanı kabul et. Bizim hayvanlarımıza yumurta gibi tat ver, lapanın üstündeki gibi çoğalma ver, filiz gibi çoğalma ver. Muru mur bitirsin, düşmanı düşman bitirsin. Ey, Pülhşî! İri Pülhşî! Sana kırk kız eğilerek tazim etmek için toplandı, onların dualarının hepsini işitip hediyelerimizin hiçbirini boşa çıkarma. Amin!” demiş (MLH, 409-410).

Ritüel, içinde barındırdığı uygulamalarla toplumsal bütünleşmenin sağlanması ve sürdürülmesinin yanı sıra dönemin toplumsal yapısını ortaya koymak ve sınırlarını çizmek gibi bir işlevi yerine getirmektedir. Çünkü sabanın toprağa bıraktığı çizgi ölüm, hastalıklar ve zararlı güçlere karşı simgesel bir duvar oluşturmakla kalmaz, köyün yaşanılabilir sınırlarını da belirler. Bu sınırlar o toplumun kendi zihnindeki kâinatın bir modeli olan mikrokevreni oluşturmaktadır. Böylelikle timir karta uygulaması, aynı sülaleden gelen, ortak mülkiyetin olmadığı, eşit bireylerden oluşan tarım ve hayvancılıkla geçinen bir topluluğun⁹⁹ çevrelerini kavramsal ve simgesel biçimde inşa etme çabasının bir sonucu olarak belirecektir. Bu anlamda söz konusu topluluk kendisi için kutsal bir düzen, sınırları belirli olan güvenli bir mekân¹⁰⁰ oluşturmaktadır. Sabanın kaldırdığı toprağın dışa aktarılmasının özel olarak vurgulanması da iç-dış zıtlığının göstergelerinden biridir.

⁹⁹ Endüstri öncesi, akrabalık ilişkilerine dayalı bir topluluğa işaret eden bu yapıyı N. İ. Yegorov şöyle tasvir etmektedir: Bu ataerkil Çuvaş köyü nedir? Bu, bizim bildiğimiz bugünkü “köy” (Ru. derevnya) değil, halktır; daha doğrusu “topluluk” (Ru. obşçina)’tur. 19. yüzyılda birçok “köy”, “kası”lardan meydana gelmekteydi, eski köyler 20-30 kasıyı bir araya getiriyordu. Kasılar, esas köyün sadece kısımları durumundaydı. Köy ya da “topluluk”, aynı sülaleden gelmekteydi, aynı kandan insanları bir araya getirmekteydi. Ataerkil köyde (toplulukta) müstakil sahiplik yoktu, bütün mal varlığı, tarlalar, ormanlar vd. bütün bir köyün ortak zenginliği idi, bu yüzden herkes eşit şekilde faydalanmaktaydı. Köyler büyüdükçe *kası*lara (şimdiki köylere), *kası*lar avlulara (sülalelere, gruplara), avlular ailelere (büyük ataerkil aile) ayrıldı. 18. yüzyılda Çuvaş köyleri (*kası*ları) büyük değişti; G. F. Miller (1736 yılı)’in yazdığına göre Dağ Çuvaşlarının köyleri ortalama 10 (en fazla 30) haneden (huşalîh), Ova (Sakkam’daki) Çuvaşlarının köyleri ortalama 30 (en fazla 50-60) haneden meydana gelmekteydi. 10-15 haneli bir kası, sadece üç-dört kuşağa dayanan aile fertlerinden (dede; baba ve amcalar; ayrı yaşayan abiler) oluşmaktadır. Akrabalar birbirlerine yardımcı olurlar, daha doğrusu birlikte hane oluştururlar (2017: 166).

¹⁰⁰ Güney Sibiry Türklerinin benzer çağrışımlar yapan bir ritüelini Lvova ve arkadaşları aktarmaktadır. “Göklere kurban adama” ya da “dağlara dua töreni” adıyla bilinen törenlerinde dört kutsal kayın ağacının doğusunda bir ateş yakılır, doğudan başlayarak dört yöne dua edildikten sonra doğu tarafındaki kayına bir ip bağlanır, bütün bir daire çizilerek ip batı tarafındaki kayın ağacına bağlanır. Böylece istikrarın ve durağanlığın simgesi olan sınırlara sahip kapalı bir mekân şeması canlandırılır.

Orhun Yazıtları'nda geçen *ıduk yir-sub* kavramı da aynı bağlamda değerlendirilmiş ve dünyanın küçük bir kopyası, benimsenmiş bir mekân algısının ifadesi olarak görülmüştür (Lvova vd. 2013: 39). Burada *yir-sub* kavramının Çuvaşçada birebir dengi olan *şır-şıv* [yer-su] kavramıyla vatan anlamına gelecek şekilde aynı semantik dünyaya işaret ettiğini hatırlatmakta fayda vardır. Timır karta uygulamasının da zamanın başlangıcındaki tanrısal eylemleri tasvir eden bir mitin tekrarı olduğunu söylemek mümkündür. Dünyanın yaratılışı konusunda gösterildiği üzere Turı, kepçeyle yer ve suyu birbirinden ayırmıştır. Önce göğü yaratmış ve koruyucu bir kubbe şeklinde yeryüzünün yukarısına yerleştirmiştir. Daha sonra yeryüzünü de doğudan başlayarak güney, batı ve kuzey yönünde düzenleyerek dört tarafı çevrili kapalı bir mekân hâline getirmiştir. Bu eylem, timır karta uygulamasının temel mantığıyla birebir örtüşmektedir.

Timır karta inancının yansıdığı diğer bir grup anlatıda ise saban gibi demir bir cisme ya da toplu bir törene ihtiyaç duyulmadığı görülmektedir. Ancak bu gruptaki anlatılar da hır suhi/hır aki töreninin yansıttığı dünya algısıyla bağlantısız değildir. Bu anlatılarda geçen olaylar köy sınırlarının, yani timır kartanın dışında gerçekleşmektedir. Sözgelimi bir kadın iki çocuğunu alarak ormana fındık toplamaya gider. Fındık toplarken zamanın nasıl geçtiğini anlamazlar ve akşam olur. Anneleri çocuklara eve gitmektense arabanın etrafına daire çizerek ortasına oturmalarını söyleyip ormana girer. Çocuklar baltayla arabanın etrafını çizerler ve ortasına haç diktikten sonra arabaya binip otururlar. Karanlık olduktan sonra bütün gece arsuriler tarafından rahatsız edilirler ama arsuriler¹⁰¹ onlara zarar veremez. Ormanda kötü ruhlar tarafından yolunu kaybeden anne de ancak gün ağarınca çocuklarının yanına dönebilir (Sidorova 2004: 303). Bir başka anlatıda ise bir kişi, sadece gece açılan ve ona sahip olan kişiye talih ve zenginlik getiren çiçeği elde etmek için yola çıkar. Çiçeğin açıldığı yere varınca baltayla timır karta çevirir ve çiçeğin açılmasını bekler. Bu esnada kötü ruhlar; yabancı kuşlar, yılanlar ve yabancı insanlar şeklinde ona saldırmaya çalışırlar ama timır kartanın içine giremezler (MLH, 119).

Araştırmacılar bu uygulamayı ilk yaratılış anını yaşatma ve kozmosun modelini oluşturmaya yönelik bir tören olarak değerlendirir (Lvova vd. 2013a: 34).

¹⁰¹ Çuvaş mitolojisinde insanları gıdıklayarak öldürebilen orman iyesine verilen addır. bk. Arık 2012: 69-72.

Türk mitolojisinde demirle ilgili inanışlar geniş bir anlam dünyası ortaya koymaktadır. Bunlardan Demir Dağ ve Demir Kazık (Zühre Yıldızı)¹⁰² merkez simgeciligi bağlamında timir karta inanışıyla uyumludur. Dünyanın katmanları arasında bir eksen ve direk vazifesi görerek düzenin devam etmesini sağladığına inanılan bu olguların demirle ilişkilendirildiği düşünüldüğünde timir karta inanışında da demirin neden önemli olduğu açığa çıkacaktır. Demir Dağ ve Demir Kazık simgeciliginde dünyanın direği olarak dikey düzlemde sağlanan düzen ve uyumun yeryüzünde yatay düzlemdeki izdüşümü, timir kartanın belirlediği sınırları karşılamaktadır.

Bütün bunlar sabanın iziyle oluşturulan timir kartanın söz konusu insan topluluğun zihnindeki sosyolojik ve simgesel evrenin sınırlarını belirlediğini göstermektedir. Bu evren, Tanrı tarafından yaratılan kâinatın küçük bir modelidir. Dolayısıyla timir karta, evrenin farklı düzeylerdeki modellerini yaratmada kullanılan bir araç durumundadır. Çuvaş halk anlatılarında bu mikroevrenin genellikle aynı soydan gelen insanların oluşturduğu Çuvaş köyü olduğu görülmektedir. Ancak timir kartanın yüklenmiş olduğu yaratıcı simgesel anlam, kaosu temsil eden herhangi bir zamanda ve mekânda bu uygulamaya başvurulmasına imkân sağlayabilmektedir. Böylece kişi ya da topluluk timir karta vasıtasıyla tanrısal eylemi tekrar ederek korunabilmekte, yeni bir yaratılışı ya da yeniden doğuşu sağlayabilmekte ve bulunduğu mekânı tekrar güvenli bir vatan hâline getirebilmektedir. Bu mekân artık sınırları belirlenmiş, güvenli ve dolayısıyla kutsal bir vatan (ıduk yir-sub) hâline gelmektedir.

2.3.8. Šir Haphi [Yer Kapısı] Yahut Šir Vitir Kılarni [Yerden Çıkarma]

Genellikle üç yılda bir yenilendiği aktarılan (ÇM, 293) bu ritüel, timir karta gibi Çuvaşların mekân ve zaman algısını, toplumsal yapısını yansıtması bakımından önemlidir. Konu daha önce tarafımızca müstakil bir biçimde ele alınmış olmakla birlikte (bk. Yavuz 2019a: 635-640) burada Çuvaşların orta dünyayla ilgili görüşlerini bütün olarak yansıtabilmek adına söz konusu ritüelin anlamını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

¹⁰² bk. Eliade 1991, Ögel 1995, Esin 2001.

Kısaca özetlemek gerekirse şîr haphi [yer kapısı] uygulaması, kıtlık yıllarında, hastalıkların, ölümlerin ve yangınların arttığı dönemlerde gerçekleştirilen, dünyanın simgesel bir şekilde yeniden yaratılması ya da simgesel bir ölüm ve dirilişin canlandırılması yoluyla düzenin yeniden hâkim kılınması amacıyla yapılan bir törendir. Töreni gerçekleştirmek için öncelikle tepe gibi iki yükselti arasında ya da bir nehir kenarında simgesel bir mağara anlamı taşıyan bir tünel inşa edilir. Toprağı iki taraftan kazarak oluşturulan tünel, insanların ve hayvanların geçebileceği şekilde yapılmaktadır. Bunun için eski köy yerinin tercih edildiğini Aşmarin (2000: 99) bildiriyor. Eski köy yeri bu bağlamda kaosu simgeleyen semantik bir değere sahip olsa gerektir. Ancak farklı anlatılarda dik bir tepe, yükselti, yakınlardaki derin bir vadinin içindeki çukurlukların da tercih edildiği görülüyor. Hazırlıklar tamamlandıktan sonra bütün köy halkı törenin yapılacağı yer kapısının bulunduğu yerde toplanır. Hasta ve sakatlar bile arabayla taşınarak oraya getirilir. Tören bitene kadar köyden olmayan hiç kimse bu bölgeye yaklaştırılmaz. Törenin yapılacağı gün kimse evinde ateş yakmaz. Bütün ocaklar, ateşler, lambalar söndürülür. Töreni köyün ileri gelenlerinden yaşlı birisi yönetir. Tünelin iki tarafına kaplarla su konulur. Ayrıca balta, kargı, kılıç gibi demir aletler de bulundurulur. Daha sonra ateş yakılır. Bütün köy halkı ve hayvanlar bu tünelden geçirilir. Törenin sonunda yeni yakılan ateşten herkes köz alarak evine götürür (Salmin 2007: 58-63).

Törenin yapılması için tercih edilen yerler, yukarıdaki yaratılış ve türeyiş örneklerinde gördüğümüz yer kapısı ya da mağara tasavvurlarıyla koşuttur. Çünkü yapay da olsa yükselti, tepe ya da dağ üzerindeki mağara veya vadi içindeki çukurluklar doğrudan yeryüzünü yeraltı dünyasına bağlayan geçiş noktalarıdır. Dolayısıyla böyle yerler ölümlerin diyarına açılan kapılar olması bakımında ölüm, kaos ve atalar kültürüyle ilişkili olmasının yanında yer, kadın ve üremeyle ilgili tasarımlarla bağlantılı olarak ana rahmi görevi görmektedir. İleride görüleceği üzere orta dünyayı yukarı dünyaya bağlayan pîlî haphi [gök kapısı] gibi geçiş noktaları olduğu gibi şîr haphi [yer kapısı] de orta dünyayı yer altı dünyasına bağlayan bir geçiş noktasıdır. Böylece şîr haphi, üç katmanlı kozmolojik evren algısını destekleyen bir unsur olarak belirir.

Ritüel değerlerle kuşatılmış bir tören kapsamında böyle bir kapıdan geçmek, ölüp yeniden dirilmek anlamına gelmektedir. Bu diriliş sayesinde geçmişe dair eskimiş, bozulmuş, hayatı tehdit eden ne varsa yok edilmiş ve yeni bir düzen kurulmuş olacaktır. Tıpkı ilk yaratılış anında tanrıların eylemlerinin sonucunda olduğu gibi bilinmeyen, karanlık, düzensiz kaos ortamı yerini kozmosa bırakacaktır. Aynı nedenden ötürü köydeki bütün lambalar ve ateşler söndürülür. Çünkü zamanın başlangıcında ısı ve ışık yoktur. Törenin ardından yakılan ateşin evlere taşınması, yani bir evrendoğum anlamını taşıyan bu ritüele uygun bir şekilde ateşi de yenilemek anlamını taşımaktadır. Eskiyip ömrünü bitiren ne varsa tıpkı ölümler gibi yer altında bırakılır. Bu açıdan bakıldığında Göktürklerin kurttan türeyiş ve Ergenekon anlatılarında toplumun yeniden doğabilmesi için düşman Lin ülkesi tarafından tek bir çocuk kalana kadar herkesin öldürülmesi gerekmiştir. Ergenekondan çıkış, tıpkı şır haphinden [yer kapısı] geçmek gibi yeni bir doğum ve yeni bir yaşam anlamına gelmektedir. Böyle bir ritüel yalnızca dünyayı değil, toplumu da yeniden yaratmaktadır. Ancak Çuvaş ritüelinde yansıtılan toplumsal yapı, timir kartada olduğu gibi akrabalık ilişkileri dayalı, bir veya birkaç köy halkının birleşmesinden meydana gelmektedir. Böylece söz konusu ritüel, sanayi öncesinde, küçük birimlerden oluşan, içe dönük, geleneksel ve kapalı bir toplum imajını yansıtmaktadır.

2.3.9. Pīlīt [Gök Kubbe, Bulut]

Kozmolojik metinlerde pīlīt'in modern Çuvaş dilindeki karşılıkları olan gök ve bulut anlamlarının iç içe geçmiş olduğu anlaşılmaktadır. *pīlīt* sözü, 18. yüzyıldan bu yana bu iki anlama gelecek biçimde Çuvaşçada kullanılmaktadır.¹⁰³ pīlīt sözü, N. İ. Aşmarin tarafından; 1. Nebo [gökyüzü, sema]. 2. Oblako [bulut] olarak anlamlandırılmaktadır. Aşmarin, sözlüğünde kelimenin her iki anlamı için de birçok örnek vermiş, konuyla ilgili inanış ve anlatılar sunmuştur. *Pīlīt šinçe pīr pīlīt šuk* [Gökte hiç bulut yok] örneği kelimenin iki anlama gelecek şekilde aynı cümlede

¹⁰³ 18. yüzyıla ait metinlerde pīlīt ile ilgili kayıtlar şöyledir: ► ПЮЛЮТЬ [bʲɯlʲɯtʲ] (туча) 'yoğun bulut' 288; ► ПЮЛЮТЛЮ ГОН [bʲɯlʲɯtlʲɯ gon] (туча) 'yoğun bulut' 288; ♦ pyl (небо) 'gök' 238; ♦ pūllūt (Nubes) 'bulut' 4³/57; ♦ pyllʲt (облако) 'bulut' 238; ● pūl (Himmel) 'gökyüzü' 382; ● pūllūt (Himmel) 'gökyüzü' 382; ● Pūllūt (Wolken) 'bulut' 382; ○ ПЮЛЬ [Pʲɯlʲ] (Небо) 'gökyüzü' 82; ○ ПЮЛЮТЬ [Pʲɯlʲɯtʲ] (Небо) 'gökyüzü' 82; ○ ПЮЛЮТЬ [Pʲɯlʲɯtʲ] (Облака) 'bulut' 82; ♦ ПЮЛЬТЬ [Pʲɯlʲtʲ]; ♦ ПЛЬΛОТЬ (ДБННЬ) [plʲʲʌotʲ] // [plʲʲʌodännʲ] (облакЪ) 'bulut' 13; ■ ПЮЛТЪ [Pʲɯltʲ] (Небо) 'gök' I-5 (Durmuş 2014: 236).

kullanabileceğini göstermesi açısından ilginçtir (Aşmarin 1936a: 200-203). Sözcüğün etimolojik sözlüklerdeki karşılığı da yine aynı şekilde *gökyüzü*, *bulut* olarak verilmekte ve diğer Türk lehçelerindeki şekli gösterilerek aynı kökten geldiği vurgulanmış olmaktadır. Yakutça, *bılıt*; Tatarca ve Başkurtça, *bolıt*; Altayca ve Hakasça, *pulut* vs. (V. G. Yegorov 1964: 156; Fedotova 1996: 420).

Daha önce temas edildiği gibi pılıt, kozmogonik mitlerde su ile birlikte iki ana unsurdan biri olup başat bir görev üstlenmektedir. Çuvaşçada *gök* kavramı *kıvak* *pılıt* [mavi gök, gökyüzü] tamlamasıyla da ifade edilmektedir. Modern Çuvaşçada bugün sadece renk adı olarak kullanılan *kıvak* [mavi, çivit mavisi, kır, gri, gök mavisi] (Aşmarin 1934b: 91-93) sözünün sadece *kıvak haphi/kıvak huppi* [gök kapısı/kabuğu] şeklinde adlandırılan bir takım inanışlarda ilk anlamı olan gök anlamına geldiği görülmektedir (V. G. Yegorov 1964: 96). Bu da *kıvak* sözünün gök anlamını zamanla *pılıte* bıraktığını gösterir. Pilitin gök ve bulut anlamları arasında kozmogonik ve kozmolojik tasarımlar açısından her zaman kesin çizgiler bulunmamaktadır.

Çuvaş geleneksel dünya görüşünde *gök* anlamında pilitin, kozmosun en önemli parçası ve yukarı dünyanın somutlaşmış biçimi (ÇM, 236) olduğu düşünülse de eldeki veriler bütün olarak değerlendirildiğinde onun Turı ve hizmetkârlarının yaşadığı yukarı dünya ile insanların yaşadığı orta dünya arasındaki sınırı oluşturan kubbe şeklinde bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte pilit yukarı dünyaya değil, orta dünyaya ait görünmektedir. Çünkü Turı, onun ailesi ve hizmetkârlarının yaşadığı yer, pilit yani gök değil, göğün üstüdür. Güneş, ay ve yıldızlar da göğün üstündeki yukarı dünyada yer almaktadır: “Dünya yedi katlıdır, üçü yer (şir) ile gök (pilit) arasındadır, dördüncü katı yeryüzüdür, diğer üç kat yerin altındadır. İlk önce dünyada sadece gök ile su varmış. Gök yukarıda, su aşağıdaymış. Daha sonra göğün üstünde güneş, ay ve yıldızlar meydana gelmiş. Suyun altında yer varmış, yerin altında ateş yanıyormuş, orada cehennem kazanı varmış. Göğün üstünde kendi ahaliyle birlikte Turı yaşıyormuş. Turı’nın hizmetkârları piriştiler imiş. Onların en büyüğü Şuyttan’mış. O Turı’ya itaat etmeyi bırakmış, ona karşı gelmiş. Bu yüzden Turı onu kovarak yeryüzüne indirmiş...” (MLH, 28).

Burada dikkat çekici olan bir başka konu ise kozmogonik mitlerde pılıtin başlangıçtaki kaosta su ile birlikte yaratmaya imkân veren asli unsurlardan birisi olmasıdır. Burada pılıtin Verbitskiy tarafından derlenen Altay mitinde olduğu gibi Tanrının yaratma eylemleri için ilk zemini teşkil ettiği de söylenebilir. Tanrı Ülgen, uçsuz bucaksız deniz üzerinde konacak yer bulamadan uçarken “Aldında tut, aldında tut!” [Önünde yakala, önünde yakala!] ikazını duyduktan sonra ellerini suya uzatır ve birden bire su yüzüne çıkan taşı yakalar. Bu taşın üstüne oturur ve yaratma işine başlar (Verbitskiy 1893: 89). Daha önce temas ettiğimiz Alevi mitinde de Allah, dalgacık şeklinde suyun üstünde gezinip duran Ehli Beyt nurlarını daha önce yaratmış olduğu gök kubbeye koyar ve dünyayı buradayken yaratır.

Bilindiği üzere kozmogonik mitler genellikle “hiçbir şey yok idi” diye başlar. Anlatıların ‘hiçbir şey yok idi’ ifadelerinden sonra asgari bir veya iki tane varlık türlerini sıralaması, mitolojik düşünce mantığında yokluğa yer verilmemesi anlamına gelmektedir. Bu şu demektir: Hiçbir şey yok ise daha sonra bir takım şeylerin varlık kazanması da mümkün değildir. Dolayısıyla mitolojilerde evrendoğumdan önce bir takım ön varlıklar mevcuttur. Nitekim rasyonel olarak da bu böyle kabul edilir. Bu ön varlıklardan birisi genelde etken, diğeri ise edilgen veya durağandır. Etken olan varlık Türk mitolojilerinde ‘Ülgen’ veya ‘Kayra Kan’dır. Bunlar ise Tanrıdır. İkinci ön varlık ise durağan bir varlık olarak verilen su’dur. İkinci ön varlık olarak kabul edilen su, mitolojik düşüncede zorunlu olarak kabul edilmiş bir varlık olarak görünüyor. Çünkü kaostan evreni var edecek bir ön varlığı bir varlık olarak kabul ettikten sonra bu varlığın bulunduğu mekâna ihtiyaç doğacaktır. Bu mekân da en belirsiz şekliyle ya su ya da buna benzer bir şey olmalıydı. Bu unsur Türk mitolojilerinde su olarak görünüyor (Taş 2011: 92). Çuvaş mitolojisinde ise suyun yanı sıra pılıt yani gök de evrendoğum için neredeyse vazgeçilmezdir. Yukarıda farklı evrendoğum tasarımlarında görüldüğü üzere, kozmik yumurtadan bile yer (şir) gök ile birlikte çıkmaktadır. Orhun Yazıtları’nda geçen *Üze kök tengri asra yağız yer kılındukta ekin ara kişi oğlı kılınmış..*”[Üstte mavi gök(yüzü), altta (da) yağız yer yaratıldığında ikisin arasında insanoğulları yaratılmış.] (Tekin 1998: 62-63) veya *Üze tengri basmasar, asra yir telinmeser Türük bodun, elingin törüingin kem artatı [udaçı erti?]* [Üstteki gök çökmedikçe, alttaki yer delinmedikçe, Türk halkı, (senin) devletini (ve) yasalarını kim yıkıp bozabilirdi?] (Tekin 1998: 44-45) ifadelerinde olduğu gibi Türk düşüncesinde

gök, orta dünyanın üst sınırını meydana getirmektedir. Bir başka ifadeyle insanların dünyasının alt sınırı yer, üst sınırı göktür. İkisi birlikte bütün bir dünyayı oluşturmaktadır. Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz'un yersel eşinden -bir gölün ortasındaki ağacın kovuğunda bulduğu ikinci eşinden- olan çocuklarının adlarının Gök, Dağ ve Deniz; göksel eşinden –gökten inen bir ışık içinde bulduğu- olan çocuklarının Gün, Ay ve Yıldız olmasını (Bang-Rahmeti 1936: 13-15) Oğuz'un Gök adındaki oğlunun yersel eşinden olması problemlili bir konu olarak görülmüştür.¹⁰⁴ Bahaeddin Ögel ise yerinde bir tespitle göğün dünyaya ait bir unsur olmasını başka milletlere göre bir farklılık olarak kabul eder ve onu orta dünyaya konumlandırır. Ögel'e göre Oğuz Kağan'ın ilk evliliğinden olan çocuklarının temsil ettiği göksel unsurlarla (Gün, Ay ve Yıldız) ikinci evliliğinden olan yere ait unsurların (Gök, Dağ ve Deniz) birleşerek Oğuzların, Türk milletinin oluşumu kâinatın bünyesine, yapısına ve hatta oluşuna uygulanmıştır (1989: 140-141). Çuvaşların pılıtle ilgili tasarımlarında da olduğu gibi göğü yeryüzünün üst sınırı ve orta dünyaya ait bir unsur olarak kabul ettiğimizde Oğuz Kağan'ın yersel eşinden doğan oğlunun adının Gök olması da anlam kazanmaktadır.

Anlatılarda genel olarak dünyanın yedi katlı olduğu fikri hâkimdir. Bazı anlatılarda dünyanın yedinci katı, Tanrı ve yardımcılarıyla günahsız insanların ve doğmamış çocukların ruhlarının yaşadığı “cennet” (şitmah) veya bahçe olarak nitelendirilmektedir (MLH, 27). Bazı anlatılarda da sadece bulut anlamındaki pılıtin farklı doğa olaylarıyla ilişkilendirilen yedi veya dokuz katı olduğu anlatılmaktadır: “Bulut (pılıt) dokuz katlıdır. Birinci kat, ayaz/açık hava bulutu, ikinci kat kapalı hava bulutu, üçüncü kat sis bulutu, dördüncü kat kırağı bulutu, beşinci kat rüzgâr bulutu, altıncı kat dolu/buz bulutu, yedinci kat yağmur bulutu, sekizinci kat kar bulutu, dokuzuncu kat fırtına bulutu imiş. Tanrı hangi bulutu çıkaracaksa o, kıvak pılıtten geçerek bizim yeryüzüne inermiş.” (MLH, 38). Bahaeddin Ögel'e göre gök doğu Türklerinde dokuz, batı Türklerinde yedi katlıdır. Ögel bunların çok önceleri hepsinde dokuz olduğu, yedi sayısının İran ve Ön Asya tesiriyle Türkler arasına girmiş

¹⁰⁴ İsmail Taş (2011: 164), oğullardan birinin adının Gök olmasını yere ait olmak bakımından problemlili görmektedir. Bu problemin çözümü olarak da Z. V. Togan'ın “Gök” kelimesinin Oğuz Destanı'nın değişik nüshalarında “Köl” (Göl) olarak yazıldığına dair kaydını (Togan 1982: 91) işaret etse de göğü yeryüzünün belirleyici öğeleri arasında saymakta ve Oğuz Kağan'ı yeryüzünün merkezi olarak görmektedir.

olabileceği üzerinde durmaktadır (1995: 163). İsmail Taş, Türk mitolojilerinde coğrafi konum, toplumsal yapı, soy ve kabile yapılanmaları gibi etkenlere bağlı olarak gök katmanlarının sayılarının farklılık gösterdiğini yazar (2011: 217).

Bu inanışlara göre güneş, ay ve yıldızlar, göğün üstünde yer almaktadır. Hava olayını belirleyecek olan bulut türü, katı ve sert olan göğün içinden geçerek aşağıya inmektedir. Dolayısıyla kıvak pılıt adı verilen, Turı'nın bir balonu şişirir gibi üfleyerek bu günkü şeklini ve konumunu belirlediği gök, kubbe şeklinde yeryüzünü muhafaza eden bir kabuk ya da zırh olarak tasvir edilmektedir. Bu koruyucu kubbe, insanın yaşadığı dünyayı zihinsel anlamda algılanabilir bir ölçüğe indirgemesine yardımcı olmaktadır. Geleneksel dünya görüşünde sonsuz fiziki dünya (Kâinat) gündemde değildir. O görülür ve ulaşılır düzeydedir, bu durum tesadüf olmasa gerektir. Buna göre sonsuzluk ve ebediyet 'rahatsız' olmanın yanı sıra gerçek hayatta gereksiz ve tanımlanamazdır" (Lvova vd. 2013: 121). Türk mitolojisinde kara toprak (yağız yer) ile mavi gök arasındaki "kutlu vatan"ın (ıduk yir-sub) kutlu sayılmasının nedeni de bu olmalıdır. Daha önce değindiğimiz *timır karta* olgusu dünyanın yatay düzlemdeki sınırlarını belirlerken, dikey düzlemde ve makro ölçekteki üst sınırı *pılıt* meydana getirmektedir.

Yukarı dünyayla aşağı dünya arasında herhangi bir geçişin olabilmesi için de gökte kapı ya da kapak gibi bir aralığın olması beklenecektir. Tıpkı yeryüzüyle yer altı dünyasını birbirine bağlayan vadi, yar gibi çukurlar ile nehir veya göl vb. su kıyıları gibi yeryüzüyle Tanrı katı arasında da *kıvak haphi* [gök kapısı] veya *kıvak huppi* [gök kabuğu] adı verilen geçiş noktaları bulunduğu inanılmaktadır. Kuzey ışıkları verilen doğa olayı, Çuvaş mitolojisinde gök kubbenin ikiye ayrılarak Turı'nın bulunduğu yukarı dünya ile insanların yaşadığı orta dünya arasındaki engelin geçici bir süreyle ortadan kalkması şeklinde açıklanmaktadır. *kıvak haphi* veya *kıvak huppi* (pılıt uşılñi [göğün açılması], pılıt uşılñi hupinni [göğün açılıp kapanması] da denir) olgusu hakkındaki anlatıları değerlendirmeden önce söz konusu adlandırmaların anlam dünyasına temas etmek gerekir.

kıvak sözünün Çuvaşçada renk adı olan mavi anlamında kullanıldığını ve sadece kıvak huppi adlandırmasında gök anlamına geldiğini ifade etmiştik. Bu durum,

Göktürkçe *tengri* sözünü hatırlatmaktadır. Budakov'un kaydettiğine göre *tengri* kelimesi anlam itibarıyla *gök* manasına gelmektedir. Yani *tengri* kelimesi hem fiziki gök, hem de manevi göğü yani Tanrı'yı ifade etmek için kullanılmıştır. Daha sonra fiziki göğe sıfat olarak kullanılan *kök* (mavi) fiziki gök için, *tengri* de Tanrı için kullanılmaya başlamıştır. Fiziki gök aynı şekilde Tatarca *kuk*, Kırgızca ve Çağatayca *kök*, Türkiye Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesinde *gök/göy* şeklinde kullanılmıştır. Altaycada *kök*, Yakutçada *küöh*, Moğolcada *küke*, Macarcada *kek* sadece mavi anlamına gelmektedir (Taş 2011: 49-50).

Çuvaşça *kapı* anlamına gelen ve Tatar Türkçesinin etkisiyle gelişmiş olan *hapha* kelimesinin kökü hup- [kapamak, örtmek] fiili olup diğer Türk lehçelerindeki karşılıkları şöyledir: Kumuk Türkçesinde, *kapu*; Azerbaycan Türkçesinde, *gapı*; Türkmen Türkçesinde, *gapı*; Tatar ve Başkurt Türkçesinde, *kapka*; Özbek Türkçesinde, *kopka*; Kazak Türkçesinde, *kakpa* (V. G. Yegorov 1964: 286). *huppi* ise *hupı* sözünün iyelik ekli hâli olup yine hup- [kapatmak, örtmek] kökünden gelir ve kapak, örtü, bir şeyin üst tabakası, kabuk, deri anlamlarına gelir. Azerbaycan Türkçesinde *gabıg*, Türkmen Türkçesinde *gabık*, Türkiye Türkçesinde *kabuk*, Kırgız ve Kazak Türkçesinde *kabık*, Özbek Türkçesinde *kobık*, Tuva Türkçesinde *havık*, Hakasça *habık* vd. denkleri vardır (V. G. Yegorov 1964: 305). kīvak huppi veya kīvak haphi adlandırmaları böylece yeryüzünü bir kubbe veya zırh gibi saran örtünün açılması, aralanması anlamına gelmektedir. Anlatılarda yeryüzünü kuşatan ve koruyan bu gök kubbenin (kīvak pīlīt) çok katı, sert (hitī) olduğu sıkça tekrarlanmaktadır. Pīlīt ve timīr karta arasındaki semantik özdeşlik –kapalılık ve kuşatılmışlık anlamında- düşünüldüğünde ilkinin katı ve sert, ikincisinin ise *demir* sıfatlarıyla nitelendirilmesi anlam kazanmaktadır:

Dünya masa gibi düzdür. Dünyanın kıyısı pīlīt'in kıyısıyla birleşip pīlīte yay gibi yuvarlak bir şekil verir... Kīvak pīlīt katıdır. Kīvak pīlīt'in arkasında Turī'nin gücüyle güneş, ay ve yıldızlar yaşarlar. (MLH, 30).

Göktürk ve Uygur kağanlıkları döneminin doğu Türklerinde Çu dönemi ve sonrasındaki Çin inanışlarının kısmen yeni şekilleri olarak gök, silindir ve kubbeli hükümdar otağına benzetiliyordu (Esin 2001: 39-40). Beylerine ve halkına yarlık veren Oğuz Kağan, *Kün tug bolgıl kök kurıkan* [Güneş bayrak olsun gök çadır] der ve kendisini yeryüzünün dört köşesinin kağanı ilan eder. Destanda Oğuz'un veziri

Uluğ Türk'ün rüyasında gördüğü yay, gün doğusundan gün batısına kadar gök kubbe gibi uzanmaktadır (Bang-Arat 1936: 17, 29). Dolayısıyla destanda gök, çadır ve yay gibi kubbe şeklinde düşünülmektedir.

Çuvaş inanışlarında gök kapısı veya gök kabuğunun açılması, aralanması her zaman görülebilen bir şey değildir. Çeşitli anlatılarda Turı yeryüzüne bakmak istediğinde, bir anlatıda Turı'nın veya göğün (tüpe) oğlu olduğunda gök kapısının açıldığı anlatılmaktadır. Bir başka anlatıya göre günahsız bir insanın ölümü nedeniyle açılır. Gök kapısının açılmasının genellikle şafak vaktinde Çoban Yıldızı (Şurımpuş Şiltir) görünmeden önce gerçekleşmektedir. Bir insan onu hayatında en fazla iki veya üç kez görebilir. Onu ancak talihli insanlar görebilir. Gök kapısı açıldığını gören kişi ne istiyorsa hemen kapanmadan dilemelidir:

Kuzey ışıklarının hareketlerini Çuvaşlar Turı'nın oğlunun doğduğu vakitle ilişkilendirirler. Gök (tüpe) aydınlandığında gök kapısı açılır, o anda gök kapıları aralanır ve herhangi birisi bunu yeryüzünde görür. Bunu görmek büyük bir şans olarak düşünülür, çünkü o anda gök (tüpe) oğul doğurur. Çocuk doğduğunda edilen her dua Tanrı'ya kolay ulaşır. İnsanlar böyle düşünerek gök kapağı açıldığı vakit yere yatıp iyilik dilerler. Onlar en çok da kalabalık bal arıları gibi rahat bir yaşam dilerler. (MLH, 90).

Kıvak pılıt sertmiş, bu yüzden her zaman açılmazmış. O ancak Turı yeryüzüne bakmak isteyince açılmış. Turı o zaman ne istersen verebilirmiş. Talih isteyince talih, tahılın iyi olmasını isteyince iyi tahıl, yağmur isteyince yağmur verirmiş. (MLH, 91).

Gök kabuğu açılınca her ne istersen o olur derler, kapanıncaya kadar söyleyebilirsen. Gök kabuğu açıldığında öğlen vakti olduğundan daha aydınlık olurmuş, yerdeki çöp-iğne bile tamamen görünürmüş. (MLH, 92).

Yeryüzündeki dünyayı dünya tanrısı yönetir, farklı kısımlarını çeşitli küçük tanrılar korurlar. Büyük Tanrı insanlara inanç dağıtıp yeryüzündeki işlerden uzaklaşmış. Kimi zaman yeryüzüne iner ya da gökten insanları yaşayışlarını bakar... (MLH, 92-93).

Bazı anlatılarda Hristiyanlık tesiri yoğun bir şekilde görülmektedir:

Kimi zaman gök ayrılıverirmiş; gökte kiliseler, haçlar görünürmüş, çan sesleri işitilmiş. Böyle anlarda Turı'dan 'Bize bol hayvan, çoluk çocuk ver, bizi mallı mülklü kıl!' diye dilekte bulununca hepsi gerçekleşirmiş. Ancak o sadece çok talihli insanlara görünürmüş. (MLH, 94).

Gök kapısıyla ilgili anlatılarda trajikomik olaylar da görülmektedir. Gök kapısının açıldığını görenler heyecandan yular, dizgin isterler ve hayvanları ölmeye başlayınca çok sayıda yularları olur. Biri bir çuval altın isteyecekken sadece çuval diyebilmiş ve Turı ona boş bir çuval vermiştir. Bir başkası borçlarını kastederek

deliğim gediği bitsin demiş ve işitmez, görmez, tuvalete çıkamaz olup ölmüştür (MLH, 93-94).

Gyula Mézsáros da gök kapısıyla ilgili benzer bilgiler vermektedir. Mézsáros ayrıca benzer inanışların Kazan Tatarları arasında da görüldüğünü ve *kük kapısı açılı* [gök kapısının açılması] adı verildiğini, bu kısa anın *rahmat vakti* [rahmet vakti] olarak görüldüğünü ve Allah'ın bütün dilekleri gerçekleştirdiğine inanıldığını kaydeder (2000: 76-77).

Çuvaşların geleneksel dünya görüşünde gök kapısı veya gök kubbenin açılması olgusu, özetle söylemek gerekirse, insanların yaşadığı orta dünyayı zırh gibi korumakla birlikte ölmüş günahsız insanların ve Turî ile hizmetkârlarının yaşadığı yukarı dünyadan ayıran *pîlît* [gök, gök kubbe] tabakasındaki bağlantı ya da geçiş noktası –kutsal dağların ve ağaçların zirvesi gibi- nokta olduğu ifade edilebilir.

Mézsáros, ayın ve güneşin de bulunduğu Tanrı katını evrenin en üst katı sayar, yeryüzünün üstündeki diğer katın sınırları ise ona göre yer (şîr) ve göktür (pîlît). Mézsáros, bununla ilgili olarak kendi derlediği bir masaldan da alıntı yapar. Güney Çuvaşları arasından derlenen masala göre bir masal kahramanı bir şuyttan ile ağır bir demir çomağı fırlatma yarışına girer. Kahraman şuyttana, ‘Şimdi onu öyle bir atacağım ki yer ile gök arasında [şîrpe pîlît huşşi] sıkışacak.’ der. Öyle anlaşılıyor ki demir çomağın sıkışıp kaldığı nokta ilk katın sınırındadır (Mézsáros 2000: 57). Masal gerçekliği bizim için yorum yapmaya elverişli olmasa da pîlîtin eskiden insanların uzanabileceği kadar alçakta olduğuna dair birçok efsane çekirdeği taşıyan anlatı vardır.

Söz konusu anlatılarda genellikle dünya ve insanlar yaratılmış ve yeryüzünde yaşam başlamıştır. Bu nedenle bunları tam birer kozmogoni miti olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte bazılarında dünyada henüz ışık ve sıcaklığın, hatta güneşin ve yıldızların yaratılmamış olduğundan bahsedildiği için evrendoğumun tam olarak tamamlanmamış olduğunu da söylemek mümkündür. Ayrıca bu tür anlatılarda pîlîte antropomorfik özelliklerin yüklendiği görülmektedir. Yeryüzüne yakın bir konumda bulunan ve Turî'nin isteğiyle insanlara faydalı olan pîlît, insanlar tarafından yapılan bir takım yanlışlar ve saygısızlıklar

yüzünden yukarıya, bugünkü konumuna yükselmiş ve bir daha aşağıya inmemiştir. Bu tür anlatıların ilk grubuna örnek olarak Çuvaş kahramanlık anlatılarının ana kahramanı olan alp (ulıp) (bk. Bayram 2007, 2008, 2010, 2012a,) adındaki dev insanların eylemlerinden bahsetmek gerekir.

Bir anlatıya göre önceleri pılıtın yerden yüksekliği aksöğüt ağacınıki kadarmış. O zamanlar alplar varmış. Onların boyu pılıt yüksekliğinden daha fazlamış. Pılıt, alpların yürümesini engelliyormuş. Bu yüzden bir alp, pılıti yukarıya itmiş. Pılıt buna çok üzölmüş (MLH, 37). Bir başka anlatı ise “İlk önce yeryüzünde hiçbir şey yokmuş, sadece pılıt varmış.” şeklinde başlar. O zamanlar pılıt yere çok yakındır. Sonra yeryüzüne alplar gelir. Alplardan biri avdan geldiğinde dinlenmek üzere pılıtin üstüne yatar. Arkadaşları onu kaldırmaya çalışırlar ama başaramazlar. Onlar da kızarak pılıti yukarıya kaldırırılar (MLH, 37).

Pılıtin yine insanların uzanabileceği yükseklikte olduğu zamanı anlatan bir metne göre vücuttaki yaraları iyileştirmek için pılıt parçaları kullanılmaktadır. Bir kadın bebeğinin kirlenmiş bezini yıkayıp pılıtin üstüne asınca Turı'nın emriyle pılıt yukarıya yükselmiştir (MLH, 35). Benzer bir anlatıda pılıt yerle birleşik olduğu için dünyanın karanlık ve soğuk olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle sürekli ağlayan bir bebeğın annesi ve babası, çocuğın bezini taktığı bir dirgenle dürtünce pılıt yükselerek yukarıya yerleşmiş. Ardından güneş çıkmış ve yeryüzü ışık ve sıcaklıkla dolmuş. Bebek ise ağlamayı bırakıp gülmeye başlamış (MLH, 35-36). Bir diğere anlatıya göre pılıt insanların başına değecek kadar alçaktadır. İnsanlar onu raf gibi kullanabilmektedir. Ancak gece ve gündüz yoktur, tabiat daima tek renklidir. Karı koca bir çift evde yemek pişirirken ocaktaki ateşi yangın çıkmasını diye pılıtin üstüne fırlatırlar. O sırada bulgur öğüten adam işine engel olduğu için pılıti havan tokmağıyla yukarı iter. Alev alan pılıt yukarıya doğru yükselirken kadın önce yanan odunu sonra da ocaktaki korları yukarıya fırlatır. O günden sonra pılıtin üstünde güneş, ay ve yıldızlar meydana gelmiştir. Göğee bakınca sürekli yanan güneş, tutuşmuş oduna benzeyen ay ve kor gibi yıldızlar görülür (MLH, 36). Bu gruptaki diğere anlatılarda da insanların kıcını sildiği ekmeği pılıtin üstüne koymasıyla pılıtin öfkeyle kükreyerek ya da utançla yukarıya yükseldiği ve bir daha aşağıya inmediği anlatılmaktadır (MLH, 37).

Pılıtın bir zamanlar yeryüzüne çok yakın olduğuna inanılmasıyla ilgili olsa gerek yeryüzünde ona ait parçaların talihli insanlar tarafından bulunabileceğini konu edinen anlatılar da vardır. Yukarıda pılıt parçasıyla yaraların tedavi edildiğini konu edinen bir anlatıya değinmiştik. Buna benzer bir başka anlatıda ise pılıtı bulan kişi elleriyle onu ovarsa iş konusunda kimsenin bu kişiye yetişemeyeceği ifade edilmektedir. Pılıt yağmurla birlikte yeryüzüne inmektedir. Yumuşacık ve beyaz olur. Onu bulunca cam bir kaba koymak gerekmektedir. Bu kabın üzerindeyken yağmur yağacağını hissederse uçup gidermiş, havanın açık olacağını hissederse kuruyup gidermiş (MLH, 35). Bu tür anlatılarda pılıtın gök ve bulut anlamlarının birbirine karışmış olduğu görülmektedir.

Her ne şekilde olursa olsun evrendoğum mitlerinde olduğu gibi pılıtle ilgili diğer anlatılarda da farklı yaratılış ve var oluş biçimlerine rağmen pılıt, Çuvaş dünya görüşünde insan dünyasının yer ile birlikte iki ana unsurundan biri olup onu yukarı dünyadan ayıran sınır olarak görülmektedir.

2.4. Yukarı Dünya (Şülti Tıñçe)

Bu bölümde yukarı dünyayla ilgili düşünceler, anlatılardan ve ilgili diğer kültür verimlerinden yola çıkılarak tabii ve manevi varlıklar bağlamında değerlendirilecektir.

2.4.1. Güneş (Hıvel)

Güneşin; Turı, Turı Amışı [Turı'nın Annesi], Pülhışı, Hırpan, Pihampar, Kepe, Pirişti gibi yukarı dünyadaki tanrılardan birisi olduğu ifade edilmektedir. Kaynaklarda onun annesi (hıvel amışı), babası (hıvel aşşı), oğulları (hıvel ıvılısem), kızı (hıvel hiri), kulağı (hıvel hılhi), kanadı (hıvel şunaçı), ayakları (hıvel uri) ve ona bağlı kötü güçlerin (hıvel hayarı, hıvel inkeki) olduğu görülmektedir (ÇM, 378-379). Çuvaşlarda tek tanrı inancı olduğunu şiddetle savunan Gyula Mézsáros, güneşin eskiden annesi ve babasının olduğuna dair inanışların varlığını N. İ. Zolotnitskiy'den naklen ifade ederek artık böyle inanışların olmadığını söylese de kendisinden sonraki kayıtlarda bunun örnekleri mevcuttur. Bu örneklere değineceğiz ama öncelikle günümüz Çuvaş Cumhuriyeti'nin bayrağından kadın el işi nakışlarına birçok yansıması görülen üç güneş motifi ve algısını ele alalım.

Yakın tarihli (2002) bir anlatıya göre eskiden dünyada bir tane değil, üç tane güneş varmış ve onlar yeryüzüne çok yakınmış. İnsanlar keçe yapmazlar, çorap örmezler, eldiven ve kalpak kullanmazlarmış. Etrafta hayret verici ağaçlar varmış ve insanlara ne gerekliyse hepsini veriyorlarmış. Ancak insanlar sıcaktan bunalmış ve sadece bir güneş olsun istemişler. Diğer güneşleri öldürmeye karar vermişler. Aksakallı ihtiyarlar (şura suhalli vatîsem) bu kararın yanlış olduğu konusunda insanları uyarılmışlar ama onlar dinlememişler. Meşhur bir avcı çağırıp güneşlerden ikisini öldürmesini istemişler. Avcı istemeyerek de olsa insanların dediğini yapıp iki güneşi öldürmüştü. Üçüncü güneş ise korkarak okun ulaşamayacağı kadar uzak bir noktaya kaçmış. Böylece soğuk olmuş, her yeri kar kaplamış. Yiyecekler tükenmeye ve çocuklar soğuktan ölmeye başlamış. İnsanlar korkuyla koşarak aksakallılara gitmişler. İhtiyarlar insanlara ölen yıldızın dirilemeyeceğini, sonuncu güneşin de artık onlara inanmayacağını söylemiş. İnsanlar son güneşin geri dönmesi için ne gerekiyorsa yapmaya hazır olduklarını söylediklerinde aksakallı ihtiyarlar onlara yere, evlere, kıyafetlerin üstüne, çitlere, ketene, her yere üç güneş tasviri işlemelerini tavsiye etmişler. Ancak bu şekilde güneşin onlara inanıp geri döneceğini söylemişler (MLH, 39). Bu anlatının farklı bir varyantını N. İ. Yegorov nakleder. Bu anlatıya göre Turî üç güneş yaratmıştır. Yeryüzünde hep yaz mevsimi yaşanmaktadır ve toprak çok verimlidir. İnsanlar mutluluk içinde yaşamaktadır. Fakat Şuyttan insanlar arasında kavga çıkarır ve onları aldatarak iki güneşi yok etmelerini sağlar. İlk güneşin parçaları yıldızlara dönüşür. İkincisi de iki parçaya ayrılır, ancak Turî onları birleştirerek ay meydana getirir. Bu nedenle ay, insanlara büyük günahlarını hatırlatmak için her ay küçülür ve sonra tekrar eski hâlini alır. İlk başlarda üç güneş –sabah, öğlen ve akşam olacak şekilde- sırayla dinlenerek parlıyorlardır. Fakat sayıları ikiye düştüğünde tam gün parlamaya güçleri yetmemiştir. Güneş gün boyu yorulur ve gece dinlenmeye gider. Onun yerini ay alır, fakat Şuyttan tarafından gönderilen karanlığın üstesinden gelmeye onun gücü yetmez (1995: 119).

Eski tarihli kaynaklarda benzer bir anlatıya rastlanmadığı için bu anlatının Çuvaş kültüründe üç güneş motifinin neden bu kadar önemli bir yeri olduğunu açıklamak üzere oluşmuş olduğu sonucuna varmak zor değildir. Mézsáros'un Çuvaşlar arasında derlediği güneşle ilgili bilgiler üç güneş motifi hakkında net bir fikir vermektedir: “Soğuk kış sabahlarında şafak vakti güneşin kızıl ışıkları iki tarafında

kanat gibi görünür. Çuvaşlar bunun hakkında, “hıvel şunatlansa tuhni” [Güneş kanatlanıp doğdu] derler. İki tarafta beliren kızıl ışıklar güneşin kanatlarıdır (hıvel şunaçı). Aynı olgu hakkında, “vişî hıvel tuhni” [üç güneş doğdu] derler, iki taraftaki kızıl ışıklar aynı güneşler gibi algılanır. Kuzey Çuvaşları bu olguyu “hivel holhi” [güneş kulağı] olarak adlandırır. Ayrıca “hıvel uri”nden [güneş ayağı] de bahsedilir. Hayatta birçok zorlukla karşılaşan, darbe üstüne darbeye yiyen insanlar için “hıvel uri pusni” [güneşin ayağı bastı] ya da kısaca ‘güneş üstüne düştü’ denir (2000: 73). Bu bilgiler, üç güneş motifinin kökeniyle ilgili olarak yukarıda aktardığımız yakın tarihli iki anlatıya göre daha akla yatkın ve orijinal görünmektedir.

Yegorov’un aktardığı varyant, üç güneş motifinden daha çok geceyle gündüzün ve mevsimlerin oluşumunu, güneşle ayın oluşumu ve birbirinden farkını açıklamaya daha çok odaklanmış gibi görünmekteyse de temel çıkış noktası aynıdır. Ayrıca bu anlatının diğer bir önemli özelliği zamanın başlangıcında gökle yerin, ışık ile karanlığın, Turî ile Şuyttan’ın birbirini tamamlayan iki unsur olarak dünyayı meydana getirdiği gibi aynı temel unsurlara –yer ve gök- işaret edecek biçimde güneşle ayın birbirini tamamlayıp zamanı (gece-gündüz, dört mevsim, yıl dönümü) meydana getirdiğini hatırlatmasıdır.¹⁰⁵ Ancak bu anlatıda ve bir önceki anlatıda evrendoğumla ilgili anlatılardan önemli bir farklılık olduğu görülmektedir. Evrendoğumdan önceki süreç tam bir kaos iken, bu anlatılarda üç güneşin olduğu hayali zaman dilimi tam bir “cennet” gibi tasvir edilir. Çünkü güneş sayısının bire düşmesi, gecenin de yaratılması –özellikle ikinci anlatıda vurgulanmaktadır- anlamına gelmektedir ki gece, ölümlü olmakla ve alt dünyayla ilişkilidir. Çünkü güneş, hayat demektir –yukarıda görüldüğü gibi zor durumda kalan insanlar için “güneş üstüne düştü” denmesi de bununla ilişkilidir- ve geceleri güneşin yerine aya ve karanlığa bırakması, insanın kötü eylemlerinin bir sonucu olarak kabul edilerek bir çeşit “cennetten düşüş”le açıklanmıştır. Böylece, gerçek anlamda insan yaşamının –ölümlü

¹⁰⁵ Türk mitolojisinde gök kubbenin ve gök çarkının yıllık ve günlük dolanımından, güneşle bazı göksel cisimlerin, dünyanın merkezi etrafındaki yıllık ve günlük, ayın ise günlük ve aylık birer hareket içinde döndükleri sonucuna varılmaktaydı. Bunlardan güneş ve ay birbirinin zıddı sayılıyordu. Güneş doğuda belirirken, ayın batıda yeryüzünün altında battığı, güneş günlük hareketinde öğleyin ve yıllık hareketinde yaz ekinoksunda zirvedeyken ayın, yeryüzünün altındaki suların derinliğinde, hareketinin en aşağı noktasına varmış olduğu sanılıyordu. Türkçe bir rife’ta ise *feñli aylı körüşdi* (görüştü) ifadesiyle, ayın ve güneşin bir araya geldikleri dönem olarak düşünülen ekinoks dönemlerine (bahar ile sonbahar) ve yeni aya karşılık geldiği anlaşılmaktadır (Esin 2001: 44).

olması; yeme, içme, barınma ve üreme gibi sorumluluklar yüklenmesi gibi- güneşin bugünkü durumuna gelmesiyle birlikte başladığına inanıldığı sonuca varılabilir.

Güneşle ilgili tasavvurların evrendoğumla ilişkisini gösteren bir başka veri de doğuya önem verilmesidir. Yukarıda görüldüğü gibi Turî, dünyayı yaratmaya doğudan başlamış ve güney, batı, kuzey yönünde devam etmiştir. Bu nedenle doğu, ön taraf (mal yen) olarak nitelendirilmektedir. Bu aynı zamanda güneşin günlük hareketiyle de uyumludur. Kurban sunma törenlerinde de Çuvaşlar güneşin doğduğu yöne (hıveltuhış) yönelirler. Eğer kurban kulübeye getirilirse yüzlerini kapıya dönerler. Çünkü Çuvaşlar önceleri evlerini hep kapısı doğuya dönük olacak şekilde inşa etmişlerdir. Kuzey Çuvaşlarında cenaze törenlerinde de aynı fikir hâkimdir. Ölen kişi mezara yüzü doğuya dönük olacak biçimde konulur (Mézsáros 2000: 73-74). Aynı sebeptendir ki anlatılarda güneşin batıp karanlık çöktüğü saatlerde bütün kötü ruhların yeryüzüne dolduğu görülmektedir. Böyle zamanlarda dışarıda olmak insanlar için çok tehlikelidir. İnsanlar gece vakti kötü ruhların olduğu yerde bulunmak zorunda kalmışsa timîr karta [demir avlu] adındaki simgesel daire içine sığınır. Dünyanın ve zamanın başlangıcındaki tanrısal eylemin daireselliğini ve gücünü simgeleyen bu avlu daha önce belirtildiği gibi birçok ritüelin temelinde yer almaktadır. Zamanın başlangıcından önceki kaosu simgeleyen karanlık ve gece, şafak ışıklarıyla, yani güneşin doğmasıyla sona erer. Bu nedenle güneşin her doğuşu, aynı zamanda dünyanın yeniden yaratılması ve yeryüzünde düzenin hâkim olması anlamına gelmektedir.

Çuvaş anlatılarında günün ve gecenin, ışığın ve karanlığın simgesi olan güneş ve ay, birbirine kavuşamayan iki kız kardeş olarak antropomorfik biçimde tasvir edilmektedir. Bu durum aynı zamanda yukarı ve alt dünya, gece ve gündüz, yaz ve kış, insanın içi ve dışı gibi dikotomilerin zıt unsurlardan değil, birbirini tamamlayıcı öğelerden meydana geldiği düşüncesinin de bir göstergesi olarak düşünülmelidir.

Güneş ve ay öz kardeşlermiş. Büyüğü güneşmiş, ay onun küçük kız kardeşiymiş. Onların arkadaşça yaşadıklarını görmeyen bir tuhatmış [büyücü] onları ayırmış. Onlar aydınlık bir yolda geziyorlarmış. İşte bu tuhatmış, onlara yollarını şaşırtmış, şimdi birbirlerini bulamıyorlarmış. Yolu karıştırmadan önce yıldızlara bakarak gidiyormuş. Ay, büyüğünü geceleyin arıyor, gündüz yatıp dinleniyormuş, güneş ise gündüz arıyor, gece dinleniyormuş. Onlar birbirlerini bulunca hiçbir zaman gece olmayacaktı (MLH, 43).

Güneşin antropomorfik tasvirleri bunlarla sınırlı değildir. Bir anlatıya göre o, Turî tarafından görevlendirilmiş insanların yardımıyla doğar, yükselir ve batar. Çocukların ve gençlerin onu yukarıya çıkarılırken görmesinden çok korkar ve utanır. Eğer birisi tarafından görülürse göğün üstünde gezinip durur ve yeryüzüne ısı ve ışık veremez. Kimseye görünmeden yükselirse sevinçle dolaşır ve gökte daha fazla kalır. İnsanlar ona elleriyle dokunursa kirlenmektedir. Bu nedenle keten beziyle sarılmış demirlerle onu yukarı çıkarıp aşağıya indirmektedirler (MLH, 41).

Bazı anlatılarda güneş, annesi ve babasıyla yaşayan bir gence benzetilmektedir. Güneş uyur, yıkanır, yemek yer; bir şekilde eve geç gelirse annesi onu merakla bekler. Ancak daha önemlisi böyle anlatılarda güneş aydınlığın, yaşamın, gündüzün, kozmosun simgesi ve zamanın belirleyicisidir. Eğer bir şekilde onun koruyup sürdürdüğü bu düzene herhangi bir insan müdahalesi olursa sonuçları ağır olmaktadır. Çünkü güneşin hareketi, evrenin ritmini tanrısal düzeni simgelemektedir:

Çok önceden bir yerde üç erkek kardeş yaşıyormuş. Onların karıları buğday biçiyorlarmış, hergün üçü aynı tarla buğday biçiyormuş. Kocaları başka yerde çalışıyorlarmış. Bir gün bu kadınlar dinlenmek üzere yatmışlar ve çok uzun süre uyumuşlar. Güneş onların çok uyduğunu görüp uyandırmak için şiddetli bir şekilde ısıtmış. Fakat güneşin ısıtması da işe yaramamış, onlar güneşe sövüp sayıp serin yerlere doğru geçip uyumaya devam etmişler, işi tamamen unutmuşlar. Uykudan uyandıklarında aceleyle biçmeye başlamışlar, ancak güneş batana kadar bitmeyeceğini anlamışlar. İlerini bitirmeden eve dönmekten korkmuş kadınlar, kocalarının tarlanın neden bitmediğini öğrendiklerinde azarlayacaklarını düşünmüşler. Güneş, gökkubbenin sınırına, kendi evine yaklaşmış. Onun annesi güneş eve döneceği zamanlar her gün banyoyu hazırlar, oğlunu beklermiş. Güneş her zaman kendi saatinde, ne geç ne erken, tam annesinin banyoyu hazırladığı saatte dönermiş, onu hiçbir zaman hiç kimse sözle ya da başka bir işle durduramazmış. Ancak o gün çok fazla uyuyan kadınlar güneşi evine saatinde göndermek istemediler. Üçü hep birlikte: “Güneş, hemen batmasan iyi olurdu! “Güneş, hemen batmasan iyi olurdu!” diye ısrar ettiler. Güneş üç kadının sözünü dinleyip onlara acıdı ve onlar tarlayı bitirene kadar aydınlatmaya devam etti. Fakat böyle oyalandığı için annesinin hazırladığı banyoya giremedi. Annesi onu çok beklemiş, ne oldu acaba diye çok telaşlanmış. Oğlu eve döndüğünde neden saatinde dönmediğini sormuş. Güneş üç kadın konusunu olduğu gibi anlatmış. Güneşin annesi sinirlenmiş: “O üç kadın taş olsunlar hemen” diye buyurmuş. Kadınlar o anda tarlada ne şekilde duruyorlarsa o halde taş kesilmişler. Onlar şimdi bile öyle duruyorlarmış. Bu yüzden Çuvaşlar: “Güneşe karşı hiçbir şekilde söz söylemeyi iyi görmezler, “Güneş bizim ne yaptığımızı tamamen görür, ne söylediğimizi tamamen işitir, bu yüzden hiçbir şey saklamak mümkün değildir!” derler. Bu yüzden yemin ederken daima güneşi anarlar. (MLH, 42).

Güneş, aydınlığı ve kozmosu simgelerken ay ise geceyi, karanlığı, yani kaosu simgelemektedir. Onun gökte yer almakla birlikte fazla parlak olmaması ya da geceleri, yani güneş battıktan sonra ortaya çıkması, Çuvaşların ayı tamamen göksel

bir cisim olarak görememesine neden olmuş olmalıdır. Bir başka ifadeyle ay, her ne kadar mekân olarak yukarı dünyaya ait olsa da geceyle ilişkisi bakımından alt dünyaya ait güçlerin kontrolü altındadır. Çünkü ay, yeryüzünde alt dünya ve Şuyttan'ın hüküm sürdüğü karanlık vakitlerde ortaya çıkar. Bir anlatıya göre güneşi de ayı da Turî yaratmıştır. Güneş ve ay hiç ayrılmazmış. Ancak bir gün öğle vakti gezerken ayı Şuyttan'ın köleleri kendi bölgelerine götürüp ambara kapatmışlar. Onlar ayın sadece karanlık gecede dolaşmasına izin verirler, onu sadece ayda bir kere doyururlar. Bu nedenle ay sadece geceleri çıkar ve sadece ayda bir kez dolunay olur (MLH, 44). Burada açık bir şekilde ayın karanlık, kaos ve Şuyttan ile ilişkilendirildiği görülmektedir. N. İ. Yegorov'un naklettiği bir anlatıya göre ay, Şuyttan'ın güneşidir. İkisini de Turî yaratmıştır. Fakat Şuyttan, arkadaşı Esrel ile ateşle oynarken yangın çıkarmıştır. Bu yüzden Turî, Şuyttan'ın güneşinin ısısını düşürmüştür. Şuyttan ve Esrel'in güneşi ısı vermez ve sadece geceleri aydınlatır. Bu nedenle Şuyttan ve onun köleleri, işlerini ay ışığında yaparlar (Yegorov 1995: 120). Karanlık çöktüğünde yeryüzünün kötü ruhlarla dolması da bu nedendir. Gece, karanlık ve ay, güneşin karşısında kaosu simgelemekle birlikte bunların birbirine tamamen zıt veya düşman değil, tıpkı Turî ve Şuyttan, gök ve yer, su ve ateş gibi birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu tekrar hatırlatmakta fayda görüyoruz. Ay geceyi simgeler, ancak aynı zamanda geceyi aydınlatır. Böylece güneşle birlikte birisi gündüzleri diğeri geceleri, dünyayı aydınlatarak yeryüzünde yaşamın meydana gelmesine imkân sağlarlar.

Bu zıt gibi görünen unsurların birleşerek hayatı meydana getirmesi, ayın meydan gelmesini konu edinen bir anlatıda çok güzel bir şekilde açıklanmaktadır. Dede Korkut'taki Tepe Göz hikâyesini hatırlatan bu anlatıda ay, göksel unsur olan Turî'nin kızı ve yersel unsur olan bir çobanın çocuğu olarak gösterilmektedir. Anlatıya göre Turî'nin kızı bir çobana âşık olur. Başörtüsünü çıkarıp onu gökkuşağı (Asamat Kîperî) hâline getirir ve gökkuşağı üzerinden yere iner. Sonra bu çobandan çocuğu olur. Çocuğun bir yüzü ay, bir yüzü güneştir. Turî, kızına öfkelenir. Çocuğu ayağından tutup göğün üstüne fırlatır. Ona ay denmektedir. Kızın da göğüslerini parçalayarak yeryüzüne savurur. İnsanlar bu parçaları taş hâlinde yeryüzünde bulmaktadır (MLH, 87). Bir çobanla perinin birlikteliğinden doğan Tepe Göz'ün ne tam olarak yeryüzüne –normal bir insan değildir- ne de göğe –peri değildir- ait olmadığı gibi bu anlatıdaki ay da ne tam olarak yere –gece ışık verir- ne de göğe –güneş kadar par parlak değildir-

aittir. Ancak iki farklı dünyaya ait özellikleri bünyesinde barındırır ve insan yaşamına olumlu katkı sağlar.

Bu nedenledir ki ayın da eski zamanlarda gök kubbe (pilit) ve güneş gibi aşağıda olduğu ve insanların saygısız davranışları nedeniyle yukarıya, yani tanrı katına yükseldiği anlatılmaktadır. Bunlar açık bir şekilde yaşamın kaynağı ve tanrısal varlıklar olarak görülmektedir. Çok sayıda varyantı olan “kirlilik” motifli anlatılardan birisi şöyledir:

Önceden ay, hemen sundurmanın üstünde duruyormuş, kızlar onun ışığıyla nakış işliyorlarmış. Bir kadın temiz olmadığı bir zaman kimse yokken utandığından pisliğini ayın üstüne sürmüştü. Ay, yedi gün yedi gece gürleyerek yukarıya çıkmış (MLH, 44).

Ayın ve güneşin görülemediği zamanlarda –ya da ay veya güneş tutulması sırasında- onları Vupir adı verilen kötü bir gücün yediğine dair inanışlar vardır. Vupir ayı yemek için dibi kesilmeden kabuğu soyulmuş ihlamur ağacı aracılığıyla yukarıya tırmanmaktadır. Böyle zamanlarda ayı kurtarmak için aya doğru ateşli kül serperler ya da üvez ağacından yapılmış dirgenin çatalını ayırıp aya doğru fırlatırlar. Böylece Vupir’in yere düşeceğine inanırlar (MLH, 45). Üvez ağacı arındırma ve kötü güçleri uzaklaştırma amacıyla yapılan bütün ritüellerde karşımıza çıkmaktadır ki bu anlamda Türk mitolojisinde güney, yaz mevsimi, öğle vakti, kızıl renkle ilişkili olan ateşle (Esin 2001: 25) aynı semantik dizgede olmalıdır. Hakaslar, güneşe ve aya sitayiş edip dua ederler. Onların inançlarına göre güneş ve ay tutulması, büyücülerin kaçırdığı gök cisimlerinin ölümü veya Çilbegen tarafından önlerinin kesildiği anlamına gelmektedir. Ayrıca ay veya güneş tutulmasının Rus şamanlar tarafından yapıldığı inancı da kaydedilmiştir. Güneşi ve ayı kurtarmak için demir nesnelere vurular, çocukları “Ay öldü, güneş öldü” diye bağtırmaya zorlarlar. Tüfekleri ateşlerler, ulusunlar diye köpeklerin kulaklarını çekiştirirlerdi. “Rus şamanları”ni korkutmak için Hakas şamanları ayın yaparlar ve tutulma bitmediği sürece teflerine vurmaya devam ederler. Gece cismi, günlük hayat ritminde önemli bir role sahiptir. Hakaslarda bütün yeniliklerin; bebeğin ilk saç ve tırnak kesimi, beşiğe konulması, toplu kurban adam töreni, ilkbahar şenlikleri *tun* gibi önemli olayların yeni ayda yapıldığı bilinmektedir. Aynı şeyleri bölgedeki diğer Türk dilli halklar için de söylemek mümkündür (Lvova vd. 2013a: 46).

Çuvaşlarda bayramlar ve törenler -bazıları hariç- yeni aya göre düzenlenmezdi. Ölülerin ardından yapılan anma törenleri kural olarak eski ayda (kiv uyih) yapılır. Yeni ayda başlanılan işlerin kolay olacağına inanılır. Ekinler yeni ayda ekilmek zorundadır. Fakat patatesler yeni ayda çıkarılmaz, aksi takdirde çürür. Ancak yeni ayda banyo yakılmaz, sobanın ve bacanın kurumu temizlenmez (Mézsáros 2000: 75). Çuvaşlarda ayın kendisi güneşin karşısında karanlığı temsil etmekle birlikte evreleri de sonsuz şekilde birbirini takip eden doğum ve ölüm, yani kozmos ve kaosla ilişkilendirilmektedir. Bu nedenle yer altı, karanlık ve ölümü çağrıştıran eylemler (patates çıkarmak, banyoya girmek, ölmüşleri anmak) ayın küçülerek yok olmaya doğru gittiği eski ayda; doğumu, başlangıcı, aydınlığı çağrıştıran ve bolluk ve bereket beklentilerini içeren eylemler (ekim yapmak, yeni bir işe başlamak) yeni ayda gerçekleştirilmektedir. Güneş için de aynı durum geçerlidir. Bir efsaneye göre çayırı (ana) [çayırdaki otları] biçen bir Çuvaş, güneşin batmakta olduğunu fark eder ve güneşe, “Güneş, bat, bat! Ben çayırı bitirmeden bat!” der. Güneş durur, adam işini bitirir. İş bitince güneş battığı gibi adam da orada ölür. Güneş batınca bir hamlelik iş bile kalsa ertesi güne bırakırlar (MLH, 41). Çünkü yapılan işin bereketli olması temenni edilir ve güneş battıktan sonraki zaman dilimi bu temenni için uygun değildir.

Ayın ve güneşin olağan veya olağandışı biçimde gözden kaybolması, yer altına indikleri ya da yer altı dünyasına ait güçler tarafından ele geçirildiği anlamına gelmektedir. Bir efsaneye göre kendi köylerinde geceleri hiç ışık bulunmayan dört kişi diyar diyar gezerek bir köyde ay görürler ve onu arabaya koyup kendi köylerine götürürler. Ormanın üstüne asıp geceleri bütün köyü ışıkla doldururlar ve insanlardan da para alırlar. Ancak hızla yaşlanırlar ve öldüklerinde kendi paylarını da yanında götürürler. Köy tekrar karanlığa gömülür. Hepsi öldüğünde ay, yer altında tekrar bütünlüğünü sağlar ve ölümler dirilip sevinçle eğlenmeye, içki içmeye başlarlar. Sarhoş olup kavgaya tutuşurlar. Sonunda gökten Pirişti gelir ve ölümleri yerine yatırıp ayı da bugünkü konumuna yerleştirir (MLH, 44-45).

Ay etrafında teşekkül etmiş efsanelerden önemli bir kısmı “ayın üstündeki kız” motifini barındırmaktadır. Anlatılara göre dolunay gecelerinde ayın üstünde saka sırtıyla su kovalarını taşıyan bir kız görünmektedir. Bu sırtla su taşıyan kız görüntüsü, ayın üstündeki koyu lekelerle ilişkilendirilmektedir (Mézsáros 2000: 75;

Yegorov 1995:120). Efsanelerde gece vakti bir kuyu ya da nehir kenarında; üvey annesi, kötü ruhlar ya da kötü niyetli insanlardan dolayı zor durumda kalan bir kızın sırtığı (kivente) ve kovalarıyla birlikte aya çekilmesi anlatılmaktadır:

Bir kadının üvey kızı varmış. Ona türlü eziyetler ediyormuş. Acı çeksin diye kızını gece yarısı dereye su getirmeye göndermiş. Dolunay gecesini üvey annenin acımasızlığından tükenmiş masum kız, aya bakarak şöyle demiş: ‘Ey dolunay! Yabancı bir annenin türlü azaplarına katlanmaktansa senin yanına gelmek isterim. Al beni yanına!’ Ay onu gerçekten de yanına almış. Aya dikkatle bakınca iki kovalı, terazi kolu olan bir kızın durduğu görülür. (MLH, 184).

‘‘Çok eskiden bir kadının bir kızı varmış. Bu kızın annesi üveymiş. Kadın kızı sürekli azarlıyormuş. Kız oturup dinlenmek isteyince, ‘Bugün dinlenecek kadar çalışmadın şeytanın kızı!’ diyerek kızı su getirmeye göndermiş. Kız üvey annesinden dolayı kederlenerek, ‘Ey Tanrı, böyle çile çekerek yaşamaktansa gidip su ayda otursaydım!’ demiş. Tanrı kızı acıyarak su kovalarıyla birlikte onu yukarı çıkarmış. Bu yüzden hâlen ayın üstünde o kız sırtıkla su kovası taşır. (MLH, 185).

Ay, daha önce belirtildiği gibi semantik olarak gece, karanlık ve Şuyttan ile aynı sırada yer almakla birlikte günahsız bir kızın kurtulmasını sağlamaktadır. Bu da söz konusu ikiliklerin zıtlık ya da mücadeleye dayanan bir karşıtlık olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Benzer inanışlar Hakaslar arasından da derlenmiştir. Hakaslara göre ayda yaşayan Çilbegenler, ay önünde ağlayan insanları aya götürürlermiş. Buna göre ayın üstündeki lekeler, elinde sepetçi söğüdü dalı olan bir insandır. Bir başka varyanta göre, ayda insanları yiyen canavar Çilbegen’den kurtarmak için ay tarafından çekilen canavar Çilbegen’in görüntüsüdür. Ayrıca ayda elinde kova veya sepetçi söğüdü çalısı olan kızın görüldüğü anlatılır (Lvova vd. 2013a: 45-46).

Bununla birlikte omzunda sırtıkla su kovaları taşıyan kız motifi terazi gibi bir figürü de anımsatmaktadır. Terazi burcu olarak adlandırdığımız Orion takımı yıldızının –Avrupa’da yayını çekmiş bir avcıya benzetildiği için avcı da denir- Çuvaş Türkçesindeki karşılığı da Kivente Şiltir [Sırtık Yıldızı] olarak geçmektedir. Bahaeddin Ögel, Türklerin bu burca *Mizan, Terazi, Ülgü, Beş Kardeş, Kesil, Kuyruklu Yıldız* gibi adlar verdiklerini aktarır ve avcı benzetmesine paralel biçimde Oğuz Kağan Destanı’ndaki göge gerilen yay ve okla özdeşleştirir (1995: 210-212). Bu konuya yıldızlarla ilgili bölümde tekrar döneceğiz.

2.4.2. Yıldızlar (Şiltirsem)

Bütün doğa ve tabiat unsurları gibi yıldızlar da insan ve yaşama ilişkilendirilmektedir. Çuvaşlara göre her insanın gökte bir yıldızı vardır, o doğduğunda yukarıda belirir ve öldüğünde gökten aşağıya düşer (Aşmarin 1937a: 19). Bu nedenle gökten bir yıldız düştüğünü gören Çuvaşlar, “Yıldız düştü, insan öldü.” derler. Islık öttürüp şöyle derler: “Benim yıldızım tepede.” Kuyruklu yıldızın ise savaş çıkacağı anlamında geldiğine inanırlar (Mézsáros 2000: 76).

İnsanlarla özdeşleştirilen yıldızlar parlaklığına göre gruplandırılmaktadır. Parlak yıldızların zengin ya da günahsız insanlarla, sönük yıldızların fakir ya da günahkâr insanlarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Bir inanışa göre insanın hayatı boyunca işlediği günahlar, yıldızının parlaklığını kaybedip sönükleşmesine neden olmaktadır. Günahsız insanın yıldızı ömrü boyunca parlaklığını korur ve kişi öldüğünde onun için cennete giden yolu aydınlatır (ÇM, 47).

Bunun yanı sıra Çuvaşlar “göğün üstünden hiç inmeyen” diye niteledikleri takımyıldızlara da özel adlar vermişlerdir: Büyükayı Takımyıldızı’na, *Şiç Şiltir* [Yedi Yıldız] ya da *Altir Şiltir* [Kepçe Yıldız]; Orion Takımyıldızı’na, *Kıvente Şiltir* [Sırık Yıldız]; Ülker Yıldızı’na, *Ala Şiltir* [Elek Yıldız]; Küçükayı Takımyıldızının en parlak yıldızı olan ve Demirkazık, Altın Kazık, Kuzey Yıldız gibi adlarla tanıdığımız Kutup Yıldızı’na, *Şut Şiltir* [Parlak Yıldız] veya *Pılan Şiltir* [Geyik Yıldız]; Zühre, Çolpan, Çoban, Sabah, Tan gibi adlarla andığımız Venüs’e *Şurımpuş Şiltir* [Şafak Yıldız], Samanyolu’na *Hurkayık Şulı* [Yaban Kazı Yolu] denmektedir (Mézsáros 2000: 76; ÇM, 283).

Şurımpuş, diğerlerine nazaran etrafında daha çok inanış ve anlatının teşekkül etmiş olduğu bir gök cisimidir. Şurım ve puş olmak üzere iki kelimedenden oluşan -şurımpuş ve şurımpuş olmak üzere iki farklı yazılışı ve buna bağlı olarak iki farklı noktada odaklanan etimolojik açıklama vardır- birleşik bir adın ikinci kısmı olan puş [baş] konusunda herhangi bir tereddüt yoktur. N. İ. Aşmarin, şurım kelimesinin kökenini ilk önce şur- [kırmak, parçalamak] fiiline bağlayarak *çatlak*, *yarık* ve şurımpuş adını da *şafak*, *yarığı/çatlağın başı* şeklinde yorumlamıştır. Daha sonra ise şur- fiil kökünü *aydınlatmak*, *ışığın yayılması* anlamında Türkçe *yar-* fiiline

bağlayarak şurimpuş kelimesini *ışığın, sabahın başlangıcı* şeklinde yorumlamıştır. V. G. Yegorov da benzer şekilde şurim kelimesini yar- fiiline dayandırarak şurimpuş adını *aydınlığın başlangıcı* olarak anlamlandırmıştır. Ayrıca Çuvaşların daha önceleri şafağı *kıvak şuti* [mavi ışık], *kıvak şurimpuş* [mavi şafak] olarak adlandırdıklarını yazmaktadır (1964: 220). Aşmarin, *altır* maddesini açıklarken şöyle bir bilmeceyi örnek verir: “Altır urlı kıvak laşa pihat?” [Kepçenin içinden mavi at bakar? (şurimpuş’un gelişi)] (Aşmarin 1928: 176). M. P. Fedotov da adlandırmayı şafağın başlangıcı olarak açıklamaktadır (1996b: 142).

Efsanelerde de Şurimpuş’un yukarıda incelediğimiz kıvak huppi olgusuyla ilişkilendirildiği görülmektedir: “Kıvak huppi’ni ben de gördüm. Atlarla birlikte gecelemeğe gittim ve Şurimpuş Yıldızı çıkana kadar nöbet tuttum. Birdenbire öğle vakti olduğundan daha aydınlık oldu ve bütün dünya güneş rengine büründü.” (ÇM, 91). Bir başka anlatı ise şöyle başlar: “Kıvak huppi sabah şafak sökmeden (şurimpuş kiles umın) görünür. O ansızın masmavi bir renkte parlayıp şimşek çakmış gibi görünür ve çok çabuk biter...” (ÇM, 92).

Çuvaşça’da Şurimpuş şeklinde adlandırılan Çoban Yıldızı, güneşin doğacağına, yani yeni bir günün habercisi olmakla birlikte yüklendiği anlamlar bununla sınırlı değildir. Çoban Yıldızı’nın belirmesi, yeniden doğuş anlamına gelmektedir. Gök kapısının açılması (kıvak huppi) gibi Turı’nın yeryüzüne baktığı ve bütün dilekleri kabul ettiği anı işaret eden bir olgunun Çoban Yıldızı’nın belirmediği zaman dilimiyle ilişkilendirilmesi anlamlıdır. Çünkü gece, tıpkı dünya yaratılmadan önce olduğu gibi karanlıktır ve bütün kötü ruhlar yeryüzünde rahatça dolaşmaktadır. Efsanelerde horozun ötmesiyle kötü güçlerin birdenbire yok olmaları çok rastlanılan bir durumdur. Çünkü horozun ötmesi de gecenin bittiği anlamına gelmektedir. Bu anlamda Çoban Yıldızı’nın doğuşu ve şafak ışıkları, gece kaosunun sona ermesi anlamına gelmektedir. Aşmarin’in *şurim* sözünü ilk önce kırmak, parçalamak anlamına gelen *şur-* fiiline dayandırması yersiz görünmemektedir. Çünkü sabah ışıkları, tıpkı zamanın başında olduğu gibi kaosu parçalayarak düzensizlikten düzene geçilmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla sabah ve yaşam, ölüm ve karanlık arasında semantik bir paralellik vardır. Bu iki dizge arasındaki ilişki ise zıtlık değil, döngüselliktir. Çuvaşlara göre doğanın ve yaşamın temel evreleri döngüsel bir

biçimde tekrarlanır. Bu kutsal bir düzendir ve herhangi bir şekilde müdahale etmeye kalkmak -güneşin batmasını geciktirme çabası gibi- ağır bir biçimde cezalandırılır. Sabah ve akşam, karanlık ve aydınlık, yaz ve kış mevsimlerinin birbirini takip etmesi tıpkı insan yaşamında doğumu, ölümün takip etmesi gibidir. Geleneksel Çuvaş cenaze töreninin birçok aşamasında tekrarlanan şu sözler bu duruma iyi bir örnek teşkil etmektedir:

...Şurımpuş kilet şutılsa,
Şur çarşav karsan ta çaras şuk.
Sanın tılne vilim şitri,
Şur laşa parsan ta çaras şuk.
Hıvel tuhat' hırelse,
Hırlı çarşav karsan ta çaras şuk.
Sanın tılne vilim şitri,
Hırlı ine parsan ta çaras şuk.

...Şafak söküyor parlayarak,
Beyaz çarşaf gersek de duracağı yok.
Sana ölüm geldi,
Beyaz at versek de duracağı yok.
Güneş doğuyor kızillaşarak,
Kızıl çarşaf gersek de duracağı yok.
Sana öldüm geldi,
Kızıl inek versek de duracağı yok.
(Yefimova vd. 2005: 266).

Altır Şiltir ya da *Şiç Şiltir* adı verilen Büyükayı Takımyıldızı hakkındaki bir efsaneye göre, iki kişi atlarına binip üç köpeği de yanlarına alarak ava giderler. Uzak bir yolda soğuktan donarak ölürlere ve onlardan bu yedi yıldız meydana gelir (ÇM, 48). Öyle anlaşılıyor ki anlatının kayda geçirilemeyen kısmında bu insanlar av için uygun olmayan bir zamanda yola çıktıkları için ölmüşler ve o günden sonra insanların hava durumu ve takvim hakkında fikir yürütmelerine yardım etmişlerdir. Çünkü kaynaklar bu yıldızın durumuna göre mevsimlerin tayin edildiğini gösteriyor. Türk mitolojisinde yedi han, yedi haydut, yedi avcı, yedi kardeş gibi benzetmelerin yapıldığı bu takımyıldızın kuyruğu doğuda ise bahar, güneyde ise yaz, kuzeyde ise kış başlangıcı olduğunu; gerilemesi ya da parlaklığının azalması don, parlak olması kar yağacağını gösteriyordu (Ögel 1995: 208-209). Altın ya da Demir Kazık adı verilen Kutup Yıldızı Çin ve Türklerde göksel tanrının sarayı, Kutup Yıldızı'nın etrafında dönen Yedi Hanlar (Yitiken) denen Büyükayı Takımyıldızı hükümdarın arabası sayılıyordu. Yedi Hanlar'ın Kutup Yıldızı'na bağlı olarak mevsimler boyunca gökyüzünde dairesel şekilde hareket ettiği ve yıllık takvimi belirlediği kaydedilmişti (Esin 2001: 41).

Bu yıldızın kepçeye benzetilmesi, evrendoğumla ilgili bölümde değindiğimiz üzere Turı'nın yaratma eylemini de kepçeyle gerçekleştirmesiyle bağlantılı olmalıdır.

Turî'nin kepçeyle toprağı ve suyu birbirinden ayırarak mekânı yaratmasıyla zaman da başlamıştır. Bu nedenle zamanın tayininde önemli bir yeri olan Altîr Şîltîr, Turî'nin yaratma aracıyla özdeşleştirilmiştir.

Yıldızların insan olarak düşünöldüğü de görölmektedir. Aşmarin'in sözlüğünde bu yıldızla ilgili şöyle bir kayıt vardır: “Altîr şîltîr şîçî şîltîr, şîççîşî te şap-şütî; manın attepe annen şîçî hîr, şîççîşî te çip-çiper.” [Kepçe Yıldız; yedi yıldız, yedisi de pasparlak, babamla annemin yedi kızı, yedisi de çok güzel] (1928: 177).

Çuvaşlar, Batı ve Rus kültüründe Sütlü Yol (İng. Milky Way, Ru. Mleçnyı Put') denilen Samanyolu'na *Hur Kayık Şulî* [Yaban Kazı Yolu] adını vermektedirler. Tatarlar, *Kiyik Kaz Julı*, Başkurt Türkleri ise *Koş Yolu* adını vermektedir. Bölgedeki Fin-Ugor halklarından olan Mariler de Türk boylarının etkisiyle Samanyolu'nu benzer şekilde (Kayıkkombo Korno) adlandırmaktadırlar (ÇM, 391). Samanyolu deyişî Bahaeddin Ögel'e göre İran mitolojisi yoluyla Türkler arasına girmiştir. İran düşüncesine göre Samanyolu, gökte saman çekilirken yere düşen saman tozlarından ve saman parçalarından oluşmuştu. Ona göre en eski ve orijinal deyim, *Kuşlar Yolu* veya *Kuş Yolu*'dur.¹⁰⁶ Çünkü göçebe kuşların izlediğı yön de Samanyolu idi (1995: 219). Çuvaşların Samanyolu etrafında teşekköl eden efsanelerinde bu iki düşüncenin birleşmiş olduğı görölmektedir.

Bir Çuvaş efsanesine göre yaban kazları uçarak geçerken gökte parlak bir iz bırakmışlardır. Bu yüzden Çuvaşlar bu parlak yola Yaban Kazı Yolu demektedirler. Başka bir efsaneye göre de çok eskiden birisi açlıkla boğuşacak kadar zor durumdadır. Komşularından borç saman ister ama kimse ona saman vermez. O da komşusunun samanını çalmaya başlar. Bir gece yine saman çalmış dönerken şiddetli bir rüzgâr çıkar. Saman dağılıp gider ve adam da çok uzak bir memlekette tepe üstü yere düşer. Böylece *Sarı Saman Serilmiş Yol* (sar ulım sarnı şul) meydana gelir. Sonraları oraya

¹⁰⁶ Ögel, Samanyolu için ilk Osmanlı kitaplarında geçen “gök yaruğı”, “gök kapısı” ve Anadolu'da kullanılan “gök dere”, “gök yolu” adlandırmalarının eski Türk mitolojisinin izlerini taşıdığını yazar. Yakut Türkleri Samanyolu'nun göğün dikiş yeri olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Yakutlara ait bir mite göre Tanrı dünyayı yaratmak istediğı zaman gökyüzünde bir süre gezmiş. Gökyüzünde güzel bir cadde gibi parlayan bu Samanyolu, onun ayak izleriymiş. Atilla'nın Hunlarına Macarlardan geçen ve Orta Asya'nın derin izlerini taşıyan bir anlatıya göre Macarlar Orta Asya'dan Macaristan'a göçerken Samanyolu'nu izleyerek gelmişler. Bu nedenle Samanyolu'na Ordu Yolu denmiştir (Ögel 1995: 219-220).

güneye giden kuşlar yerleşmiş. Böylece *Yaban Kazı Yolu* (Hur Kayık Şulı) adını vermişler (MLH, 48-49).

Mézsáros'un aktardığına göre Çuvaşlar yaban kazlarının sonbaharda, Kafkaslara (güneye) göç ettiğini düşünmektedirler. Bu nedenle Samanyolu'na Yaban Kazı Yolu demektedirler. Ayrıca ilkbaharda yaban kazlarının geldiğini gördüklerinde *Samalîh! Kayri mala!* [Merhaba, hoş geldiniz! Arkadaki öne!]* diye bağırlar (2000: 88). Yaban kazlarının uçarken birbirlerinin yerine geçmeleriyle ilgili gibi görünen bu sesleniş adlandırmakta güçlükler bulunsa da yaban kazlarının gelmesinin yazın müjdecisi ve bu nedenle mutluluk nedeni olarak algılandığı açıktır. Bu sesleniş de bir mutluluk nidası olmalıdır. Bir ağıtta geçen aşağıdaki ifadeler bu bağlamda anlamlı olmaktadır:

“Yaban kazları geliyor sıra sıra,
Kayri mala [arkadaki öne]* diye bağırmayın.
Biz şimdi kardeşimizi yolcu ediyoruz,
Öldüğü iyi diye konuşmayın.” (Yefimova vd. 2005: 302).

Burada yine ilkbahar, yani yaz ve kış, doğum ve ölüm, mutluluk ve acı, dolayısıyla kozmos ve kaos arasındaki ardıllık ve karşılaştırma görülmektedir.

2.4.3. Tanrı (Turı/Torı)

Gyula Mézsáros, Tanrıyı güneydeki Çuvaşların Turı, kuzeydeki Çuvaşlarının Torı şeklinde adlandırdığını kaydeder (2000: 21). N. İ. Zolotnitskiy de kelimenin Tora, Tura, Tor' şekillerini kaydeder (1875: 142). Çuvaşçanın etimolojik sözlüklerinde kelimenin Azerbaycan T. Tori, Çağatay T. Tengra, Uygur T. Tenri, Kara Kalpak T. Tangri, Başkurt ve Tatar T. Tere, Yakut T. Tangara kelimeleriyle denk olduğu konusunda fikir birliği vardır (V. G. Yegorov 1964: 259; Fedotov 1996b: 252-253).

Çuvaş folkloru ve geleneksel dinî üzerine özellikle Rus araştırmacılar tarafından yapılan araştırmalarda iyi ve kötü güçlerin, hatta bunların neden oldukları hastalıkların bile tanrı olarak kabul edildiği görülmektedir. Örneğin Sboyev (1856: 80-83, 84-95) Çuvaşların on dokuzu gökyüzüyle, diğerleri yeryüzüyle ilişkili olmak üzere yirmi beş iyi tanrıya ve Şuyttan ile kiremet adı verilen kişileştirilmiş kutsal mekân dışında dört kötü tanrıya inandıklarını yazar. Ne var ki bunların bir kısmı “Pırten-pır Turı”nın [Birden Bir/Tek Tanrı] farklı niteliklerinin ifadesi, bir kısmı da

onun yardımcılarıyla diğer kötü güçlerdir. Macar bilim adamı Gyula Mészáros, bu yanlışlığın farkındadır ve her ne kadar sadece İslami bir etki olarak görse de Çuvaşlardaki tek tanrı inancının “pagan” Çuvaşların bütün inanç sistemini şekillendirdiğini, ayrıca iyi ve kötü ruhlara inanılmakla birlikte bunların hiçbir zaman “Turı” olarak nitelendirilmediklerini yazar (1909: 8). N. İ. Yegorov (1995: 120), “turı” sözünün Eski Türkçe “tengri (gök)” sözüyle aynı kökten geldiğini vurgulayarak Çuvaşların tek bir tanrıya inandıkları yazar ve Çuvaşların dünya tasavvurunu da iyi bir şekilde yansıttığını düşündüğümüz şu adlandırmaları kaydeder: “Aslı Turı” [Büyük Tanrı], “Mın Turı [Yüce Tanrı]”, “İri Turı” [İyi Tanrı], “Şülti Turı” [Gökteki Tanrı], “Şut Tınçe Turri” [Evrenin Tanrısı], “Şut Tınçe Tıtakan Turı” [Evreni Tutan Tanrı], “Şuratakan Turı” [Yaratan Tanrı], “Çun Şuratakan Turı” [Ruh Yaratan Tanrı], “Antarsa Parakan Turı” [İndirip Veren Tanrı].¹⁰⁷ A. V. Rekeyev’in 19. yüzyılın sonlarındaki kayıtlarında şu ifadelerle yer verilir:

Çuvaşlar, Turı’nın tek olduğuna inanır. Turı iyi kalpli, büyüktür, her şeyi gören ruhtur, her şey ondan gelmiştir. O yukarıda yaşar. Turı’nın babası ve annesi vardır. Tanrı sık sık yeryüzüne iner, bembeyaz kıyafetler giyer, uzun aksakallı bir insan olup elinde bastonuyla her yeri gezer. O en fazla da ekili tarlalarda gezer, saban izlerinde yürür, yaz bitene kadar gezmedik evlek/sınır bırakmaz. Bunu bilen düzenli Çuvaşlar tarla işleri zamanında asla sık sık tarlada tuvaletini yapmazlar, çünkü Turı patikalarını kirletmenin doğru olmadığını düşünürler. Bunun doğru olmadığını çocuklar bile bilirler. Tek Turı’dan başka Çuvaşların inandığı başka büyük güç yoktur. Turı’nın yarattığı diğer güçler ya da yanında duranlara; piriştilere, ırlara Çuvaşlar Turı derler, ancak onlardan hiçbirini Turı yerine koymazlar. Onların hepsi Turı’ya itaat ederler, Turı onları yönetir. Turı onların hepsine ayrı ayrı iş buyurur, onlar bu iş için uygundurlar, o işi kendi bildikleri gibi değil, Turı’nın emrettiği şekilde yaparlar. Bu hizmetlerinden ötürü insanlar onlara saygı duyarlar. Saygı gösterilmezse onlar

¹⁰⁷ V. P. Vişnevski (1846: 2), Çuvaş inanışlarında “iyiliğin başlangıcı Turı” ve “kötülüğün başlangıcı kiremet” gibi birbirinden bağımsız iki esas olduğunu ifade etse de Turı’nın en yüce güç olduğuna inanıldığını kabul eder. Aşmarin (1982: 17-20) de Çuvaş Tanrısı Turı’nın Türk halklarındaki “gök” inanışıyla olan ilişkisine vurgu yapar ve onun tek ve yüce bir tanrı olduğunu yazar. Aşmarin’e göre Hristiyanlığın kabulüyle ikonlar da “turı” sözüyle adlandırılmaya başlanır. Yadrinsk Çuvaşlarında “turısam” [tanrılar] sözüyle de karşılaşılmaktadır. Tanrı’nın Babası (Turı Aşşı) inancını saf bir Hristiyanlık etkisi olarak gören Aşmarin, Tanrı’nın Annesi (Turı Amışı) inancını ise bu etkiden ayrı tutarak toprakla ve onun doğurganlığıyla ilişkilendirir. Bununla birlikte daha sonraki tarihlerde derlenen anlatılarda farklı güçlerinde “turı” sözüyle nitelendirildikleri görülmektedir.

öfkelenirler. Kendilerine saygı gösterilmediği için bu güçler Turî'nın önüne geçemedikleri hâlde insanlığa kötülük getirirler (MLH, 54).

Anlatılarda Turî'nın diğer bütün iyi ve kötü güçlerin olduğu gibi ailesinin (Turî yıışşı) olduğu görülmektedir: Turî Aşşı [Turî'nın Babası], Turî Amışşı [Turî'nın Annesi], Turî Açı [Turî Çocuğu]. Mézsáros, adlarının dışında bunlar hakkında hiçbir şey bilinmediğini yazmaktadır. Onlar dünyanın yönetilmesine ve Turî'nın işlerine karışmazlar. Bu inanışlar Hristiyanlık etkisinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır (2000: 26). Aşmarin de Mézsáros'un görüşlerini destekler ve Çuvaşların inandığı birçok kutsal gücün -şil aşşı [yel babası], şil amişşı [yel anası], hıvel aşşı [güneş babası], hıvel amişşı [güneş anası]- annesinin ve babasının olduğunu ifade eder (1982: 20).

Gerçekten de Çuvaşların aşağı ve yukarı dünyaya ait, tabii ya da kültürel bütün olguların bir koruyucusu, sahibi ve bunların neredeyse her birinin ailesi olduğuna inandığı bütün materyallerde gözlenebilmektedir. Bununla birlikte özellikle Turî konusunda olduğu gibi, bu olguların anneleri ya da babalarının neredeyse hiç işlevlerinin olmadığı, sadece adlarının zikredildiği görülmektedir. Aslında bu durumu Mézsáros gibi salt Hristiyanlık tesiri olarak görmek, konuyu tam olarak anlamaya yardımcı olmamaktadır. Belki Hristiyanlık etkisi, tabii ve manevi varlıklara insani özelliklerin atfedilmesi –anesi ve babası olmak- gibi mevcut bir düşünce biçiminin kapsamının genişletilmesine –yüce yaratıcıyı kapsayacak biçimde- neden olmuş olabilir. Çünkü böyle bir algı, Çuvaşların geleneksel düşüncesinde insan, toplum ve kozmolojik yapı özdeşliği göz önünde bulundurulduğunda oldukça normal görünmektedir. Bu yargıyı desteklemek için E. L. Lvova ve arkadaşlarının Güney Sibiryaya Türkleriyle ilgili olarak dağ iyesi (tag-eezi) hakkındaki şu yorumlarını doğrudan alıntılama faydalı olabilir: “Tag-eezinin hayatının, insanların hayatı gibi modelleşmesi, yani ailesinin, evinin ve hayvan sürüsünün (yabani hayvanlar) olması tesadüf değildir. İnsan, tabiat alanını kültür terimlerini kullanarak anlatır ve bunun için ilk önce, aile ve nitelik terimlerini kullanır. İnsan, kendi dünyasında bulunan doğal neslere davranışlarını aktarır.” (2013a: 106). Belki daha da önemlisi, yeryüzü ve gök kubbeye ilgili bölümlerde gösterildiği üzere Çuvaşlar mekânı, yani dünyayı iç içe geçmiş daireler gibi düşünmektedir. Bu daireler arasında hiyerarşik bir sıranın olduğu da görülmektedir. En dış halka olarak beliren gök kubbenin (pilit) sınırlarını

belirlediği bütün dünyanın efendisi ise Turî'dır. Bu nedenle Turî'nın mekânı da gök kubbenin üstüdür.

Çuvaşlar Turî'nın bütün evreni yarattığına ve onu aynı şekilde yönettiğine inanırlar. Eğer yarattığı bütün dünya bir gün sona ererse Turî yeni bir dünya ve yeni bir millet yaratacaktır (Mézsáros 2000: 22). Anlatılarda Turî'nın yardımcıları ve ailesi ile birlikte yaşadığı yer; göğün üstü (pılıt şinç), tepe (tüpe), yukarıdaki ülke (şülti patşalîh) veya yukarı dünya (şülti tınçe) şeklinde adlandırılmaktadır. Burası ayrıca günahsız insanların öldüklerinde gidecekleri cennet (şitmah) tasavvurlarıyla da karışık durumdadır. Turî, dünyayı yarattıktan sonra göğün üstündeki ülkesine çekilmiş ve yardımcılarına türlü görevler vermiştir. Daha önce değinildiği üzere Turî aşağıya, insanların dünyasına bakmak istediğinde gök kapısı/gök kubbe (kivak huppi) açılmakta ve yeryüzü ışıkla dolmaktadır. Turî'nın birçok yardımcısı, hizmetkârı bulunmaktadır. Bunlar arasında Kepe, Pülhşî, Pihampar, Hırpan ve pirişti adı verilen melekler bulunmaktadır. Bu yardımcıların ayrıca Turî umınçe şüreken [Turî'nın önünde yürüyen], Turî umınçe tırakan [Turî'nın önünde duran], Turî alıkne uşakan [Turî'nın kapısını açan], Turî alıkne hupakan [Turî'nın kapısını kapatan] şeklinde nitelendirildikleri de anlatılarda görülmektedir.

Geç dönemlerde kayda geçen anlatılarda Çuvaşların Turî hakkındaki inanışlarının Hz. İsa, Hz. İlyas (Çuv. İlya, İlle, İl'ye; Ru. İl'i) ve diğer Hristiyan azizleri hakkındaki inanışlarla karıştığı görülmektedir. Bu tür anlatılarda antropomorfik özellikler gösteren Turî, tıpkı Anadolu'daki Hızır inanışlarında olduğu gibi ak sakallı ihtiyar kılığında yeryüzüne inmekte, iyilikleri mükâfatlandırıp kötülükleri cezalandırmakta, bolluk ve bereket getirmektedir.¹⁰⁸

Çuvaşlar Turî'nın kimi zaman insanlara göründüğünü söylerler. Turî yaya da gezer, atla da gezer derler. Turî sık sık dilenci gibi evden eve gezermiş. Kendisini hoş karşılayanlara çeşitli iyilikler ve iyi talih vermiş. Atla gezdiği zaman Turî

¹⁰⁸ Ahmet Yaşar Ocak, İslami kaynaklarda ve halk inançlarında Hızır diye bilinen şahsiyetin temelde Kitabı Mukaddes'teki Eliyah ya da İlya'dan (Arapça İlyas) başkası olmadığı yönündeki görüşleri desteklemektedir. İslami kaynakların çizdiği Hızır şahsiyeti, Kitabı Mukaddes'teki İlya gibi gittikleri yerlerde fakirlikten bunalmış insanlara bolluk ve bereket getirmekte; kendilerine iyilik eden, güler yüz gösteren insanların hastalanıp ölen çocuklarını dirilterek karşılık verirler. Her ikisi de doğal engellerden etkilenmezler, bunları kolaylıkla aşarlar. Kendilerine kötülük etmeye kalkanları semavi belalarla kahrederler (2007: 79-80).

ak saçlı, aksakallı ihtiyar bir insana benzermiş, atı daima mavi olurmuş. (MLH, 55).

Ak [sakallı] ihtiyar (şur vatî) görünce Çuvaşlar 'bu Turî olmalı' derler, böylelerine ekmek ya da her ne isterse verirler, dilenen çocukları görünce Turî'nin yeryüzünde neler olduğunu öğrenmek için gönderdiği meleklerdir derler. (MLH, 55).

Eskiden bir kişi tarlaya buğday ekiyormuş. Onun yanına Turî gelmiş ve saklanacak yer istemiş. Buğday eken kişi Turî'yi tohum sepetinin altına saklamış. Tohum sepetinin üstüne de topraktan öbek yapmış. Turî tohum sepetinin altına girmeden önce buğday ekene, 'Sen bu buğdayı yarın biçmeye gel!' demiş. Ertesi gün Turî'nin söylediği gibi o kişi orağıyla buğdayı biçmeye gelmiş. Daha dün ektiği buğday Turî'nin dediği gibi olgunlaşmış, dalgalanıyormuş. Bu buğdayı biçmeye başlayınca tarlaya Usal [kötü güç] gelmiş ve buğdayı biçene, 'Sen buradan Turî'nin geçtiğini gördün mü?' demiş. Buğday biçen kişi, 'Bunu ekerken görmüştüm!' demiş. O zaman Usal, 'Eh, şimdi onun peşinden gitmeye gerek yok, çok uzaklara gitmiştir şimdi o, ona yetişmeye imkân yoktur şimdi.' demiş. Bazı Çuvaşlar Turî'nin tohum sepetinin altına saklandığını hatırlayıp [onun üstüne] toprak yığarlar. (MLH, 55).

Başka bir efsanede Çuvaşların Tanrı inancının ve kurban geleneklerinin Hristiyan inanışlarıyla sentezlendiği görülmektedir. Anlatıya göre Yüce (Aslı) Turî, Mikolî Turî (Ru. Aziz Nikolay) ile –bazıları onun Hırlı Şır [Kızıl Yar] olduğu söyler-yeryüzünde gezerken yolu kaybederler ve bir nehrin kenarından dumanlar yükseldiğini görürler. Duman, nehir kenarındaki bir banyodan (munça) gelmektedir. Mikolî yol sormak için banyoya doğru gider ve eve girer gibi kapıyı açar. İçeride yaşlı bir ebe ve doğum yapmakta olan bir kadın vardır. Mikolî kapıyı açınca yaşlı kadın onun üstüne yürür ve "Nereye? Nereye gidiyorsun, Rus?" diyerek süpürgeyle Mikolî'ya vurur. Mikolî, Yüce Turî'nin yanına döndüğünde ondan yaşlı kadını ve doğacak çocuğu talihsiz bırakmasını ister. Turî, Mikolî'nin isteğini kabul eder, büyüüp delikanlı olan çocuğun annesi ve babası ölür, bütün malı mülkü yanıp kül olur. Her girdiği işten kovulur. Kederli delikanlı bir gün ihtiyar bir alamet –bazılarına göre Hırlı Şır, bazılarına göre Turî'nin bizzat kendisi- görünür. İhtiyarın verdiği tavsiyeyle delikanlı zengin olur. Ancak Mikolî bu durumu görür ve Turî'dan yine delikanlının bahtsız kalmasını ister. Turî, Mikolî'nin isteğini kabul eder. Bu durum ikinci kez tekrarlanıp delikanlı yine kederlendiğinde ihtiyar ona bu sefer tarlasındaki çavdardan bira yapmasını, lapa pişirmesini, kurban töreni yapmasını, köy halkını ve yoldan geçen herkesi misafir edip ağırlamasını tavsiye eder. Delikanlı ihtiyarın tavsiyesini aynen yerine getirir. Turî ve Mikolî yeryüzünde gezerken yine yolu kaybederler ve delikanlının düzenlediği kurban törenine rastlarlar. Yol sormak için gittiklerinde delikanlı bütün sıcakkanlılığıyla onları ağırlar, yedirir, içirir. Mikolî

delikanlının kim olduğunu öğrenir ve Turî'dan ona istediği bütün güzellikleri vermesini söyler. O günden sonra delikanlı zingin olur ve güzel bir hayat sürer (MLH, 58-59).

Anlatıda Turî ve Mikolî, Hızır ve İlyas gibi yeryüzünde seyahat etmektedirler. Kendilerini iyilikle karşılamayan insanları şiddetle cezalandırmaktadırlar. Bu bakımdan geleneksel Çuvaş Tanrı düşüncesinin Hristiyanlık etkisiyle değişime uğradığı açıktır. Ancak geleneksel Çuvaş inanışlarının da farklı şekillerde devam ettirildiği görülmektedir. Öncelikli olarak olayın başlangıcı, *munça* adı verilen geleneksel Çuvaş banyosunda olur. Etrafında birçok efsanenin teşekkül etmiş olduğu munçalar nehir kenarında bulunur ve bu mekân köyü tarlalardan ayırmakla birlikte aynı zamanda simgesel bir anlam taşıyan avlunun/sınırın dışında kalır. Mikolî'nin farklı anlatıcılara göre Hırlı Şır [Kızıl Yar] olması da bununla ilgilidir. Su kenarları, yar, sel yatakları ve vadi gibi yeryüzü şekilleri daha önce ifade edildiği gibi orta dünya ile yer altı dünyası arasındaki geçiş noktaları olarak kabul edilir ve her birinin farklı adları olan iyeleri vardır. Hırlı Şır adı bu iyelerden birini ifade etmektedir. Böylece geleneksel Çuvaş inanışları arasında bulunan bir iye ile Hristiyanlık azizinin birleştirildiğini söylemek mümkündür. Evrenin bir modeli olarak kosmosu temsil eden köyün sınırında olan böyle mekânlar her türlü tehlikeye açıktır. Bu nedenle insanlar bu mekânlarda saygılı olmak ve iyelere kurban sunmak zorundadır. Yukarıdaki anlatıda da Hristiyan azizinin adını taşıyan ve bir şekilde kızdırılan iye için tıpkı diğer iyeler için yapıldığı gibi bütün köy halkıyla birlikte bir kurban töreni düzenlenir. Böylece onun affetmesi sağlanır.

Gök gürlemesi (Aslati avıtni), gök gürültülü şimşek (aslatillî şışim) ve yıldırım çarpması (Aşa şapni), Çuvaşların Tanrı algısının yansımalarını gördüğümüz diğer olgulardır. Aslati olarak adlandırılan gök gürlemesi büyük, asıl anlamına gelen *asli* ve baba, ata anlamına gelen *atte* sözlerinin birleşiminden meydana gelmektedir. *Aslati avıtat* ifadesinin bire bir karşılığı *Büyük baba bağırıyor/ötüyor* şeklindedir (V. G.Yegorov 1964: 35). Gök gürültüsüyle aynı anda gerçekleşen yıldırım düşmesini ya da çarpmasını ifade eden *Aşa şapat* ise *Baba çarpar/vurur* anlamına gelmektedir. Ayrıca şimşek ve yıldırım gibi doğa olaylarının, Turî'nin kırbacıyla (salamat) Suyttan'ı kovalarken çıktığına inanılmaktadır.

N. İ. Yegorov'a göre yer ve gök, dişil ve eril başlangıçlar olarak kozmogonik sürecin başlangıcında kutsal evli bir çift gibi düşünülmüştür. Gök daima, *Atte Turī* [Ata Turī], *Turī Papay* [Turī Baba], *Aşa* [Baba], *Mīn Aşī* [Büyük Baba], *Aslati* [Büyük Ata] gibi eril epitetlerle; yer ise *Şīr Anne* [Yer Ana], *Şīr Api* [Yer Anası], *Şīr Amīşī* [Yer Anası], *Şīr Kīkri* [Yer Yer Göğsü], *Şut Tīnçene Şuratnī Ama* [Dünyayı Doğuran Ana] gibi dişil epitetlerle birlikte anılmıştır. Her şey topraktan doğmuştur, bu nedenle o her şeyin anasıdır (Yegorov 1995: 115).

Aslati, N. İ. Aşmarin'e göre göğün bir parçası olan tanrının adıdır. N. İ. Yegorov'a göre ise Aslati, genel olarak doğa ve özelde ise gök gürültüsüyle ilgili antropomorfik düşüncelerin kalıntılarındandır. V. İ. Segeyev, başlangıçta Çuvaşların zihninde Aslati ve Turī'nin farklı tanrılar olduğunu, daha sonra Aslati'nin sadece gök gürültüsünü ifade etmeye başladığını yazar. Aşa, yani yıldırım, dua metinlerinde Turī ile farklı karakterler olarak belirir. Son aşamada Aşa'nın eylemleri, gök gürültüsü ve yıldırımla düşmanı Şuyttan'ın peşine düşen Turī'ya atfedilmiş olmalıdır (ÇM, 103-104). Araştırmacıların farklı fikirler ortaya koyması, Aslati hakkındaki inanışlar göz önünde bulundurulduğunda son derece normaldir. Bu inanışlar çok farklı nitelikler göstermektedir. Gök gürültüsü, şimşek ve yıldırım çarpması, tanrısal eylemler olarak görülüp kötü ruhların bertaraf edilmesi olarak algılanmakla birlikte eylemi gerçekleştiren tanrısal gücün gök mü, en büyük tanrı olan Turī mı yoksa bu doğa eylemlerinin bizzat kendisi mi olduğunu tespit etmek, farklı tarihsel ve kültürel katmanları içinde barındıran verilere bakarak zor görünmektedir. Üstelik daha geç tarihli verilerde Hristiyanlık tesiriyle bu doğa olaylarının İsa Peygamber (Hristos), Aziz Nikolay (Nikol veya Nikolī Turī), İlyas Peygamber (İlle veya İlya Prorok) ile de ilişkilendirildiği görülmektedir.

Mézsáros'un verdiği bilgilere bakılırsa gök gürültüsü, şimşek ve yıldırım gibi tabiat olayları Turī'nin eylemleri olmaktan başka bir anlam taşımamaktadır. Turī kötü ruhları öldürmek için kovalar. Eğer onlar gök gürültüsü, yıldırım ve şimşekle bertaraf edilmezse öyle çoğalırlar ki insanlar onların yüzünden ekme bulamazlar. Turī onlara çok öfkelidir, çünkü onlar Turī gök gürültüsü aracılığıyla konuşurken arkalarını gökyüzüne dönerler ve Turī ile alay ederler. Şimşek çaktığında kötü ruhlar çok korkarlar ve birçok farklı görünüşe girebilirler. Saklanmak için insanların yanına

giderler, evlere girmeye çalışırlar ancak kabul edilmemelidirler. Yoksa yıldırım evi de çarpabilir. Bir anlatıya göre bulutlu bir havada yolda ağlayan bir çocuğu arabasına alan adam, gök gürleyip şimşekler çaktığı sırada birden çocuğun kaybolduğunu fark eder. Turı onu çarpmıştır (2000: 77-78).

Teyit edilebilen en somut verilerin Çuvaş tanrısı olarak Pır Turı'ya [Tek Tanrı] işaret ettiği düşünüldüğünde söz konusu doğa olaylarının doğrudan Turı'nın eylemleri ya da bir zamanlar Turı'nın diğer hizmetkârları gibi tanrısal niteliği haiz kişileştirilmiş güçlerin eylemleri olarak kabul etmek mümkün görünmektedir. Gök ve Turı algısıyla ilgili olarak yukarıda çizdiğimiz tabloya uygun bir inanışa göre aslati, Turı'nın nefesidir. Turı, gücünü göstermek için göğü (pilit) açıp ateş çıkarır. Onun nefesiyle gök gürler (aslati avitat), o kendi varlığını gösterir (Aşmarin 1929a: 104). Bu olguların bir zamanlar tek başına birer tanrı olduğunu söylemek ancak varsayımdan ibarettir. Çünkü o devirlerle ilgili herhangi bir veri bulunmamaktadır. Ancak eldeki verilere Çuvaşların geleneksel dünya görüşü çerçevesinde bakacak olursak bu tasarımların anlamlarını çok uzakta aramanın yersiz olacağı anlaşılmaktadır. Gök gürültüsü, yıldırım ve şimşek gibi doğa olayları çıkış noktası olarak yukarı dünyayla, zaman olarak da ilkbaharla ilişkilidir. Bu olguların mücadele içinde olduğu kötü ruhlar ise her zaman yer altı dünyası, karanlık, yani kaos ve dolayısıyla kış mevsimiyle ilgilidir. Turı'nın gök gürültüsü, şimşek ve yıldırımlar çıkararak *usal* ya da *şuyttan* adı denilen kötü ruhları kovaladığına, onları bertaraf ettiğine inanıldığına göre burada asıl mücadele kış ve yaz mevsiminin mücadelesidir. Bu mücadelenin zamanı ise tabii olarak ilkbahardır. Yılın ilk gök gürültüsü ya da yıldırımla (Aslati) yerin, yani toprağın döllenmesine, kışın sona erdiğine, böylece tabiatın yeşermeye başladığına inanıldığı araştırmacılar tarafından da zikredilmektedir. Bu nedenle göğün dölleyici, yerin döllen bir unsur olarak kişileştirildiği kabul edilmektedir (ÇM, 291).

Dünyanın yaratılması ile aynı anlamı taşıyan ilkbahar bir geçiş zamanıdır ve insanlar her türlü tehlikeye açıktır. Özellikle tarımla uğraşan bir halk için değişken havasıyla ilkbahar, bütün bir yıl kıtlığa ya da ölümlere neden olabilir. Ekinlerin filizlendiği zaman yapılan *uçuk* ya da *uyçük* [tarla kurbanı] töreninde okunan bir duada şöyle denmektedir: "Aslati, sen buzla çürütme, köy halkına zorluk verme,

huzurlu bir yaşam ver, yurdumuzu hırsızlardan koru, köyümüze bela getirme!” (Yefimova vd. 2005: 128). Gök kubbe, güneş, ay vb. cisimlerin olduğu gibi bu doğa olaylarının da Çuvaş dünya görüşünde kişileştirilebildiği ya da daha geç dönemlerin etkisiyle tanrı olarak da nitelendirilebildiği görülmektedir.

Turî Şeytan'ı (Yavıl) kovmuş. O da uzun bir süre kaçtıktan sonra bir evin açık bacasından girmiş. Gök gürültülü yağmur olduğu vakitler ocak borusunu, pencereleri ve kapıları kapatmak gerekir, yoksa eve şimşek girebilir. Şeytan'ın ardından şimşek baca borusuna girmiş, kor parçası halini alıp kötü gücü çarpmış. Şeytan'ın kanı evin içine serpilmiş. Kan damlayan yerler ateş almış, yangın çıkmış. (MLH, 83-84).

Atalar, yağmur yağdığı vakit şapkayı indirip istavroz çıkarmak doğru değildir, şapkayı çıkarınca saçların içine şuyttan girer, sonra yıldırım çarpıp (Aşa şapsa [Baba çarpıp]) öldürür, derler. Çuvaşlar yıldırım çarpmasını farklı şekilde algırlar. Usal (kötü ruh) herhangi bir eve girdiğinde Turî o usalı çarpmak için evi de çarpmış, ya da herhangi birine musallat olunca [hepsini] çarpmış. Ve yağmur yağdığında hızlı yürümek gerekmiş, hızlı yürüyünce usal musallat olurmuş. (MLH, 84).

Aslatinin çarptığı eve gitmek ya da ona yaklaşmak doğru değildir. Ona Turî'nin öfkesi değmiştir, onda Turî'yi öfkeliendiren insanlar yaşamıştır. İnsanları da eşyaları da çıkarmazlar, zaman temizlesin diye. (MLH, 84).

Turî'nin şimşek ve yıldırım gibi doğa olaylarını kırbaçtan başka çakmaktaşıyla (vut çulî) gerçekleştirdiğine inanılmaktadır. Bu nedenle anlatılarda çakmaktaşına *Aşa çulî* [Baba taşı] de dendiği görülmektedir. Aşmarin'in sarımsı ve pürüzsüz bir taş olarak tanımladığı *Aşa çulî* ile ilgili kaydında şöyle denmektedir: “Yıldırım çarptığı zaman (Aşa şapnî çuhne) bununla çarpar. Aşa çulî, yusuvarlak ya da uzunlamasına olabilir. Yıldırım çarptığında [bu taş], yere iner ve ancak yedi yıl sonra [yeraltından] çıkar. Onu sadece talihli insanlar bulabilirmiş. Onu biranın içine koyunca bira çok mayalanırmış ve çok keskin olurmuş.” (1929a: 124).

Hristiyanlık tesiriyle meydana gelen anlatılarda gök gürültüsü, yıldırım ve şimşek gibi Turî'nin eylemleri olarak görülen doğa olaylarının Çuvaşça telaffuzuyla İlle ya da İlya'ya (İlyas Peygamber) atfedildiği görülmektedir. Kitabı Mukaddes'te geçen İlya'nın ölmeden önce ateşten araba ve ateşten atlarla yeryüzünden alınıp bir kasırga içinde göklere yükseldiğine dair rivayet Çuvaş anlatılarında İlya, Hristos ve Mikolî adlarıyla ve eski inanışlarla birleştirilmiştir.

Başlangıçta gök gürültüsü (aslati) de şimşek (şişim) de yokmuş. Turî insanların doğru yoldan ayrılmaktan korkmalarını istemiş. Sonra İlya Peygamber'e demir arabayla ateş uçlu kırbaç vermiş. İlya Peygamber su kıyısına gittiği zaman demir arabası çok şiddetli bir şekilde takırdamış. Geri dönerken fiçısından suyu

dökülmüş. İlya Peygamber, hızlı koşamadığı için atını ateş uçlu kırbaçıyla kovalamış. Bunlara yeryüzünde gök gürlüyor, şimşek çakıyor, yağmur yağıyor derler. (MLH, 82).

Gök gürültülü yağmur yağdığı zamanlar evi barkı iyi kilitleyip pencereleri kapatmak gerekir, yoksa Aslati çarpar. Şimşek çaktığı vakit çıplak başı ya da saçı meydana çıkarmak doğru değildir, Aslati çarpar. Aslati sesi şöyle meydana gelir derler bizim oralarda: İlle Peygamber atını koşup su doldurmuş. Fıçısının tıpasından su kaçınca yağmur yağıyormuş. Yol tümsekli olduğu için arabası da gürültü çıkarıyormuş. Böylece Aslati (gök gürültüsü) sesi duyulmuş. Atına kırbaçıyla vurunca da şimşek çakıyormuş. (MLH, 83).

Başka bir anlatıda, Çuvaş kahramanlık anlatılarında ağaçları ot yolar gibi dibinden söken ve ayakkabılarındaki toprağı boşalttığında tepeleri meydana getiren devasa alp (ulıp) tipinin, gökle (pılıt) ilgili yukarıda bahsettiğimiz inanışların ve Kitabı Mukaddes'teki İlya rivayetiyle yeryüzünde dolaşan antropomorfik tanrı algısının harmanlandığı görülmektedir.

Anlatıya göre Turî, ak sakallı bir insan kılığında otuz bir yıldır yürüyemeyen bir delikanlının evine gelir. Ondan su ister, delikanlı yürüyemediğini söyleyince onu elinden tutar kaldırır. Delikanlı yürümeye başlar. Sonra Turî, delikanlıya iki kova su içirir. Delikanlı kendini çok güçlü hissetmeye başlar. Sevinçle ormanda tarla açan babasının yanına gider. Gittiğinde öğle vaktidir ve ormanda çalışanlar yemek yiyip uyuya kalırlar. Delikanlı sevinçle ormanda arasında dolarken ağaçlardan rahatsız olur. Öfkeyle ağaçları dibinden söküp dereye doldurmaya başlar. Bir süre sonra dere taşar ve uyuyanlar suyun altında kalır. İnsanlar uyanıp delikanlının yaptıklarını görünce korkarak kaçarlar. Bu sırada gökten ateşli bir araba iner ve delikanlıyı göğün üstüne (pılıt şine) çıkarır. O günden sonra bu delikanlı her yağmur yağmaya başladığında ateşli arabasına binip gürültülü şekilde dolaşmaya başlar. Böylece aslati (gök gürültüsü) meydana gelir. Daha öncesinde aslati yoktur. Aslati yokken gök (pılıt) ambar yüksekliğindedir. O delikanlı yukarıya çıkarıldığında gök de yukarıya çıkmış. Bu yukarıya çıkan kişi İl'ye imiş (MLH, 79-80).

Konuyla ilgili başka bir efsanede Turî'nin yıldırım ve şimşeklerle kovalayıp da yok edemediği şuyttanı usta bir avcının öldürmesi anlatılır. Olay, yeraltına işaret eden kötü güçlerin mekânı su kenarında geçer. Bir köylü nehir kıyısına gittiğinde gök gürlemeye başlamış. Şuyttan, Turî'ya gülüp ona arkasını dönüyor ve el çırpıyormuş. Köylü bunu görünce tüfeğiyle şuyttanı vurmuş. O sırada Turî, gökten aşağıya inmiş

ve köylüye, “Sen benden daha güçlüymüşsün. Ben yedi yıldır bu şuyttanı kovalıyorum ve yakalayamamıştım.” demiş (MLH, 56).

2.4.4. Gökkuşağı (Asamat Kİperİ)

Yukarı dünyaya ait ve etrafında dikkate değer birçok inanışın teşekkül ettiği diğer bir olgu da gökkuşağıdır. Çuvaşların gökkuşağına verdiği isimler şunlardır: Asamat Kİperİ, Saramat Kİperİ, Sİvek Kİperİ, Süren Kİperİ, Salamat Kİperİ, Sİret Kİperİ, Salavat Kİperİ, Sİvem Kİperİ, Aslatı Kİperri, Sİrik Kİperri, SİK Kİperri (ÇM, 99). Aşmarin bunlara ek olarak Sİren Kİperri ve Sürekke Kİperri adlandırmalarını kaydetmektedir (1936b: 29). Çuvaşça kİper, köprü demektir. Çuvaşça Salamat Kİperİ ve Salavat Kİperİ adlandırmalarının aynı anlama gelen Tatarca Salavat Kİperİ gibi Arapça semavat veya selamet kelimelerinden gelmiş olabileceği düşünülmektedir. Talmud ve İslam inanışlarına göre tufandan sonra Nuh, Tanrı’dan bir daha tufan olmayacağına dair söz almıştır. Tanrı bu vaadine işaret olarak gökkuşağını yaratmıştır. Bu işaret, yağmurun hayırlı olduğunu göstermektedir. Asamat ise yücelik, görkem anlamında azamet kelimesiyle ilişkilendirilmektedir (V. G. Yegorov 1964: 176). Sİvek [eğik, eğimli] adının gökkuşağının şekliyle ilgili olduğu anlaşılıyor. Sİren, Sİret, Süren, Sİrik ve SİK adlandırmaları İslam’daki Sırat köprüsü inancıyla ilgili olabilir. Mézsáros’a göre Asamat Kİperri adının orijini Sırat inanışına dayanır: Asamat Kİperri, Tanrı’nın azameti köprüsü demektir (2000: 79). Adlandırma, İslami inanışlarla ilişkili –Tatarca ve Tatar kültürünün etkisiyle- olsa da Çuvaşların gökkuşağıyla ilgili inanış ve anlatılarında üstünden sadece günahsız insanların geçebildiği, günahkâr insanların aşağıdaki cehennem kazanına düştüğü Sırat köprüsü gibi bir tasavvura rastlanmamaktadır. Daha doğrusu Sırat köprüsüyle ilgili verilerde yukarıda saydığımız adlandırmalar geçmemektedir. Onların yerine Çİnavi/Çİnav’ye (Ru. tsinovka) Kİperİ [Hasır Köprü], Şİp Kİper [İp Köprü], Kaşta [kiriş, direk] adlandırmaları kullanılmaktadır.

Bununla birlikte Çuvaşların eskiden ilkbaharda kötü güçleri uzaklaştırmak için yaptıkları törene de *Sİren* denmektedir. V. G. Yegorov, *sİren* kelimesinin *sİr-* [sür-] fiilinin partisip hâli olduğunu ve *kovan*, *dışarı atan*, *süren*, *savan* anlamlarına geldiğini yazmaktadır (1964:189). Gökkuşağını ilkbahar mevsimiyle ilişkilendirdiğimizde bu adlandırma anlamlı olabilir. Ne var ki Sİren bu şekilde

anlamlandırıldığında kökünün *sir-* [sürmek, ovmak, yağlamak, süzmek] değil, *sir-* [uzaklaştırmak, sürmek, açmak, ayırmak] fiili olması gerekir. *Siren, Siret, Süren, Sırık* gibi adlandırmalar bu fiil köküyle ilişkili kabul edilirse gökkuşağının dünyanın katmanları arasında koridor, bağlantı kanalı açan, aralayan bir oluşum olarak algılanmasıyla örtüşmektedir. Eğer *Siren, Siret ve Süren* adlandırmaları *uzaklaştırmak, sürmek* anlamına gelen *sir-* eyleminden geliyorsa Tatarcada ve Çuvaşçada gökkuşağı anlamında kullanılan *Salavat Kiperi* tamlamasındaki *salavat* sözü de anlam kazanmış olur. Çuvaşça *salamat*, kırbaç veya kamçı anlamına gelmektedir ki Turi'nin Şuyttan'ı onunla kovaladığına ve onu her vuruşunda yıldırım ve şimşek (aslati ve şişim) meydana geldiğine inanılmaktadır. Arındırma amacı güdülen bütün ritüellerde *salamat*, üvez ağacı dallarıyla birlikte kötü ruhları uzaklaştırmak için kullanılan temel araçlardandır. Bu nedenle gökkuşağının (Salamat Kiperi) Turi'nin kırbacıyla özdeşleştiği düşünülebilir. Aşağıda görüleceği üzere gökkuşağıyla ilgili inanışlar, ilkbahar mevsimi ya da ilk gök gürültüsüyle, yani kötü güçlerin ve eski yılın uzaklaştırılıp yeni yılın ve yeni bir yaşamın başladığı dönemle bağlantılıdır.

Öncelikli olarak gökkuşağının gök kapısı (pilıt haphi) gibi orta ve yukarı dünyayı birbirine bağlayan bir geçiş noktası olarak düşünüldüğünü ifade etmek gerekir. Zaten yeryüzündeki kültür varlıkları olarak köprülerin, anlatılarda ve inanışlarda sadece iki yakayı birleştiren fiziki bir yapı değil, yer altı dünyasıyla yeryüzü arasında bir geçiş noktası olarak algılandığı görülmektedir. Bu nedenle, özellikle güneş battıktan sonra şuyttan veya usal olarak adlandırılan kötü güçlerle insanlara çeşitli şekillerde zarar veren *mur, siv, şivri* gibi antropomorfik nitelikli iyeler –hastalığı da iyeyi de aynı şekilde adlandırılır- köprülerin altında ya da üstünde toplanmaktadırlar. Bu nedenle gökkuşağının da bir çeşit köprü olarak adlandırılması, onun bu niteliğe örtüşmektedir.

“Çuvaşlar gökkuşağının (Sirem Kiperri) göğün üstüne çıkan yol olduğunu söylerler. O yoldan gidebilmek için kişinin kendisi de atı da sütle yıkanmalıdır. Yoksa onu yakalamak mümkün değildir, gökkuşağı insandan kaçır.” (MLH, 85). Çuvaşlarda Tanrı katında bolluğun, bereketin, arınmanın ve yeniden doğuşun simgesi olan süt gölü (sitli küli) inancının bulunduğu daha önce değinmiştik. Burada aynı şekilde,

Turî'ya ait olduğu için temiz ve kutsal bir mekân olan yukarı dünyaya gökkuşağı yoluyla gidebilmek için öncelikle sütle yıkanılarak arınma gerekliliği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla gökkuşağı, evrenin katmanları arasındaki geçiş noktalarından birisidir. Bu özellik onu, geceyle gündüz arasındaki şafak vakti ve kışla yaz arasındaki ilkbaharla aynı semantik dizgeye yerleştirir. Gökkuşağına verilen bir diğer adın *Aslati Kîpperri* olması; gök gürültüsü, yıldırım, şimşek gibi doğa olayları ve tanrı inancını bünyesinde harmanlayan *Aslati* kavramıyla ilişkili biçimde gökkuşağının ilkbaharla özdeşleştirildiğini göstermektedir. Zaten sık yağmurların ve güneşin etkili olmaya başladığı bu geçiş dönemi, gökkuşağının en çok gözlemlenebileceği zaman dilimidir. Gök kapısı (kîvak huppi) düşüncesinin -şafak vaktiyle- ve *Aslati*'nin -ilkbaharla- olduğu gibi gökkuşağı da zamanın önemli noktalarından birisi olan ilkbaharla ilişkilendirilir. Eski yılın ve kışın bütün kötülüklerinin Turî ya da onun görevlendirdiği başka tanrısal güçler tarafından bertaraf edildiği bu dönem, her türlü tehlikeye açıktır ve yeni bir doğuma gebe dir. Bu nedenle birçok ritüel gerçekleştirilir ve bu geçişin güvenle tamamlanması desteklenir. Böylece dünyevi işlerden daha çok, dinî faaliyetlere ağırlık verilmesi gerekir. Aşağıdaki anlatıda, gökkuşağı çıktığında tarla sürmemek gerektiği anlatılır ki bunun sebebi anlatmaya çalıştığımız geçiş döneminin nitelikleriyle ilgili olmalıdır:

Bir köylü yağmur yağdıktan sonra çift sürmeye gitmiş. Tarlaya varmış ve sürmeye başlamış. Gökkuşağı çıkmış. Bu köylü gökkuşağı içinde çift sürüyormuş. Bir taraftan sürüyormuş, çizileri güzelce aktarılıyormuş. Diğer taraftan sürünce çizileri [toprak] geri kapanyormuş. Köylü şaşırıp kalmış. O zaman atını bırakıp gökkuşağına doğru bir avuç toprak savurmuş. Bunun ardından saban çizileri iyi olmaya başlamış. Tarlanın üzerinde gökkuşağı çıktığında çift sürmek doğru değilmiş (MLH, 86).

Sabanın toprağı kaldırarak yerde bıraktığı iz, bir çeşit sınır olarak düşünülmektedir. Köyü hastalıklardan ve kötü ruhlardan arındırmak için yapılan *kız ekimi* (hîr aki) ya da *demir avlu* (timîr karta) ritüelinde kullanılan temel araç sabandır. Sabanla köyün etrafında bir çizgi çizilerek demir avlu adı verilen sihirli bir daire çizilir. Bu çizgiyle bir anlamda köy ve toplum yeniden yaratılarak kapalı ve güvenli bir mekân hâline getirilir. Ritüel esnasında sabanın, toprağı köyün dışına doğru aktarması gerekir. Eğer toprak köye doğru aktarılırsa demir avlunun işe yaramayacağına inanılmaktadır. Gökkuşağının altında tarla süren çiftçinin toprağının sadece tek bir yönden sürerken geri kapanması da bununla alakalı olmalıdır. Ayrıca

saban izi; dere, vadi, sel yatağı gibi yer altı dünyasına yaklaşan ve bu şekilde alt dünya ile üst dünya arasında geçiş noktası niteliğine sahip bölgelerle özdeşleştiriliyor olmalıdır. Bu bölgeler hem sınır hem de geçiş noktasıdır. Gökkuşağı gibi yukarı dünyayla orta dünya arasındaki sınırı kaldıran bir olgunun belirdiğinde aynı zamanda aşağı dünyayla orta dünya arasındaki sınırın kalkmasına neden olabilecek eylemler - tarla sürmek- uygun görülmemektedir. Çünkü bu eylem dikey düzlemde üç seviye (yeryüzü, yer altı ve yukarı dünya) arasındaki bütün sınırların kalkması anlamına gelir. Böyle bir durum, zaman ve mekân anlamında açıklık ve belirsizlik demektir ki her türlü değişkenliği mümkün kılar.

Gökkuşağının geçiş noktası şeklinde algılandığını gösteren başka inanışlar da vardır. Örneğin gökkuşağının altından ya da içinden geçmek, kişinin günahlarından arınmasını sağlamaktadır. Bu düşünce açıkça gökkuşağının altından ya da içinden geçen kişinin tanrı katına girip çıkmış olduğuna inanıldığını göstermektedir. Ayrıca gökkuşağının sıkça nehir ve diğer su kaynaklarından göğe su taşıdığı ifade edilmektedir. Turî'nın, gökkuşağı aracılığıyla aldığı suyu yağmur olarak tekrar yeryüzüne gönderdiğine inanılmaktadır. Bu nedenle olsa gerek üç yıldan fazla gökkuşağı görülmezse dünyanın sona ereceği inancı vardır (MLH, 85). Çünkü gökkuşağı olmazsa yukarı dünyaya su taşınamayacak ve dolayısıyla yeryüzü, yaşamın kaynağı olan yağmurdan mahrum kalacaktır.

Tarlasını süren çiftçi örneğinde olduğu gibi gökkuşağının nehirlerden su aldığına dair inanışlarda da gökkuşağının kozmik bir direk ya da koridor gibi dünyanın üç katmanını birbirine bağladığı görülmektedir. Gökkuşağı, yer altı dünyasının başlangıcı olan nehirden başlayıp orta dünyadan geçerek yukarı dünyaya uzanmış olur. Bu inanışlar gökkuşağının oluşum sebebini açıklamakla birlikte hem zaman - ilkbahar, doğum, başlangıç zamanı- hem de mekân anlamında -dünyanın üç katmanı- bir açıklığa işaret etmektedir. Böyle bir açıklık da her türlü değişimi -bir başka ifadeyle belirsizliği- mümkün kılacaktır. Bir efsaneye göre bir kız suya (nehir ya da dere) girdiğinde yağmur başlamış ve yağmurdan sonra gökkuşağı ortaya çıkmıştır. Kız, yüzerek gökkuşağının içinden geçmiş ve erkeğe dönüşmüştür (MLH, 87). Benzer bir inanış ise şöyledir: “Gökkuşağı, su almış. Beyaz ata binip beyaz elbise giyerek onun altından geçen bir kız, erkek olurmuş.” (Fedotova 2009: 28). Başka bir varyantta

da gök (kivak) ata binip gökkuşağının altından geçen kadının erkeğe, erkeğin kadına dönüşeceği ifade edilmektedir (MLH, 86). Göğe erkek, yeryüzüne kadın özelliklerinin atfedildiği düşünülürken kadının erkeğe dönüşmesi daha uygun görünmektedir. Gökkuşağının *Aslati Kiperri* [Büyük Baba Köprüsü] şeklinde de adlandırılması bu bağlamda anlamlıdır. Ayrıca gökkuşağının içinden geçebilme eyleminin gök ata binmek, beyaz elbiseler giymiş olmak, sütle yıkanmak gibi şartlara bağlanması, gökkuşağının yukarı dünyaya ait kutsal ve temiz bir varlık olarak algılandığı şeklinde yorumlanabilir. Cinsiyet değişikliği her ne yönde olursa olsun, gökkuşağının ortaya çıkması; sabah ve akşam vakitleri, ilkbahar ve sonbahar gibi zamansal ve yer altı, yeryüzü ve yukarı dünyayı birleştiren bir koridor olarak mekânsal bir açıklığa ve belirsizliğe işaret etmektedir. Aslında bu durum –her ne kadar olumlu örnekler çoğunlukta olsa da- durağanlıktan, kapalılıktan, düzenlilikten yana olan geleneksel ideal yaşam anlayışıyla örtüşmez. Çünkü açıklık –zaman ve mekân anlamında- istendik durumlara olduğu kadar istenmedik durumlara da gebedir.

Gökkuşağının yukarı dünya ile orta dünya arasındaki geçiş noktalarından biri olması, Turî'nin antropomorfik nitelikler taşıdığı ya da Hristiyan azizleriyle birleştirildiği kayıtlarda da net bir şekilde görülmektedir. Bu kayıtlarda gökkuşağı, bizzat Turî'nin ya da İlya'nın yeryüzüne inmek için kullandıkları köprü olarak tanımlanmaktadır: “Turî onun [İlle Prorok] yere inmesi için duman mavisini renkte köprü kurmuş.” “Gökkuşağına (Asamat Kiperi) bak! Onu yaratanı öv, [gökkuşağı] ne kadar güzel parlayıp ışık saçıyor. Göğün üstünde eğik bir şekilde uzanmış duruyor. Onu Gökteki Turî'nin eli koymuştur.” (Aşmarin 1929b: 97).¹⁰⁹ “Gökkuşağı ile göğün üstüne su çıkar. Turî kendisi de bu köprüden geçerek yeryüzüne dolaşmaya iner...” (MLH, 86). Başka bir anlatıda gökkuşağı Nuh Peygamber'in Tanrı'dan aldığı vaade atfen açıklanmaktadır. Buna göre birinci dünyada –tufandan önceki- gökkuşağı yoktur. Nuh (Noy), ailesi ve halkıyla yeryüzünde yeniden çoğalmaya başladığında gökkuşağı da çıkmaya başlamıştır (MLH, 85). Tanrı, Nuh'a bir daha tufan olmayacağı konusunda söz vermiş ve yağmurun hayırlı olduğuna işaret olarak gökkuşağını

¹⁰⁹ Başka bir anlatıda gökkuşağı, Ararat Dağı ve İlle Peygamber ile ilişkilendirilir: “Gökkuşağına (Sivek Kiperri) Ararat Tuhuri [tu hîrri: dağ kenarı] denir. Ararat Tuhuri çok yüksekmış. İnsanın geldiğini görünce kaçarmış. Ararat Tuhuri'nin kökeni İlle Peygamber'in sakalıyla bağlantılıdır. İlle Peygamber sevinçli olduğunda Ararat Tuhuri rengârenk parlar. Gökkuşağı Ararat Tuhuri'nden meydana gelmiştir (MLH, 86).

yaratmıştır. Gökkuşağının yeryüzünden yukarı dünyaya su taşıdığı inancı bununla ilgili olsa gerektir.

Gökkuşağının Turı'nın kızının başörtüsü, eteği ya da kuşağıyla özdeşleştirildiği örnekler de vardır. Ayın yaratılışından bahsederken Turı'nın kızının, kendi başörtüsünü gökkuşağı yapıp yeryüzündeki çoban sevgilisine gittiğinden bahsetmiştik. Bir başka efsanede gökkuşağı, Turı kızının kuşağı olarak nitelendirilmektedir. Bu nedenle gökkuşağı çıktığında “Turı'nın kızı belini çözdü.” derler. Günahkâr insanlar cehennemden (tamîk) alınıp gökkuşağı aracılığıyla yukarı dünyaya çıkarılır. Başlangıçta sadece günahsız insanlar yukarıya çıkarılsa da Turı'nın izniyle Turı Annesi cehennemdeki herkesi kuşağıyla göğün üstüne çıkarmıştır. Turı'nın kızı bu kuşağı dokumaya Şıvarni bayramında başlayıp Mınkun bayramına kadar bitirir (MLH, 86-87). Kuşağın dokunma zamanı, yani gökkuşağının meydana gelmesi üstünde durulması gereken bir noktadır. Rusların Maslenitsa bayramıyla bütünleşmiş durumda olan Şıvarni bayramı, kışın ölümü ve bitişi; baharın da doğumu ve başlangıcı anlamına gelir. Bu bayramda samandan ya da at arabası tekerleğinden *şıvarni karçiki* [şıvarni ihtiyarı/yaşı kadını] adı verilen bir figür yapılır ve bayramın son aşamasında yakılır (Arık 2012: 124-125; Magnitskiy 1881: 102). Rusların Paskalya bayramıyla karışmış olan Mınkun [Büyük Gün] bayramı ise yeni yılı karşılama, genç akrabalara ikramda bulunma, yeni doğanlara ve evlenenlere hayır dua etme, yeni güneşi karşılama, yeni hayatta başarı elde etme için kutlanır (Arık 2012: 128). Turı'nın kızının kuşağını bu iki bayram arasında dokuduğuna inanılması, gökkuşağının açık bir şekilde kış ve yaz arasındaki geçiş dönemi olan ilkbaharla özdeşleştirildiğini gösterir. İhtiyar kadın şeklindeki figürün yakılması da kadının alt dünya ve dolayısıyla kış mevsimiyle olan özdeşliğine dayalı olarak kışın son ermesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle gökkuşağı yeni bir hayatın başlangıcı olarak düşünülmektedir. Ölülerin yeraltından yukarı dünyaya çıkarılması, yaşamın yeni bir başlangıca girdiği anlamına gelir.

Turı'nın kızıyla ilgili bir başka efsanede gökkuşağının adı, Asamat adlı bir çobana dayandırılmaktadır. Çoban atlarını bir nehrin karşısına geçirmek ister, ancak su çok derindir. Turı'nın kızı ona yardım etmek ister ve kuşağından rengârenk, süslü bir köprü yapar. Gökkuşağının adı bu çobandan gelmektedir (MLH, 85). Kahramanlık

niteliği taşıyan Alp (Ul̄p) anlatılarında Asamat adı bazen Alp'a yardım eden bir demirci, bazen Alp gibi bir bahadır (Asamat Patır) olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir efsanede Asamat, selden hayvanlarını kurtarmak isteyen Alp'a yardım etmek için Aramaşı dağlarından İdil'in karşı kıyısına uzanan demir bir köprü yapar (Bayram 2008: 119), diğer bir anlatıda da ağızdan ateşler çıkan yedi başlı ejderhayı öldürmek için gerekli kılıcı verir (172), baka bir anlatıda ise Alp'a sabanın kulak demirini yapmayı öğretir (435). Bu nedenle olsa gerek Asamat'ın, çobanların, çiftçilerin ve demircilerin koruyucu bir tanrısı olduğu iddia edilmektedir (MLH, 99). Ancak bu verilere göre Asamat'ı, çobanlara ve çiftçilere demircilik sanatını öğreten bir kültür kahramanı olarak nitelemek daha doğru görünmektedir.

2.4.5. Kepe/Kebe

Kepe, Pülh̄şi gibi Turı'dan sonraki en önemli güçlerden biri olarak kabul edilmektedir. Hatta onun, Turı'nın karısı olduğu ve Çuvaş panteonunda ikinci sırada yer aldığı ifade edilmektedir. Buna göre, tanrısal eş olan şır-şıv [yer-su], zamanla tabulaşarak şırı [yar], sonra hır̄lı şır [kızıl yar] ve nihayetinde İslam'ın etkisiyle Arapça *Kabe* adının Çuvaşçaya uyarlanmasıyla Kepe olarak adlandırılmaya başlamıştır (ÇM, 184-185). Kozmogonik mitlere göre yerin ve göğün; dişil ve eril nitelikte, yaratıcı tarafından veya kendiliğinden farklı senaryolarla dünyayı meydana getiren iki ana unsur olduğuna yukarıda değinmiştik. Çuvaş mitolojisinde genel olarak Türk mitolojisindeki gibi yer-su (şır-şıv) kültürünün varlığı ve buna bağlı olarak Umay Ana gibi canlılık ve bereketle ilgili bir mitolojik ananın açık izleri bulunmakla birlikte Çuvaş mitolojik sistemini yer (ana) ve gök (baba) olarak ikili bir sisteme indirgeme konusunda kesin yargıya varmak güç görünmektedir. Çünkü mevcut verilerde güçlü bir tek tanrıçılık mevcuttur ve bunun öncesi hakkında hüküm vermek yalnızca varsayım olacaktır. Üstelik yer-su kültürü hakkındaki inanışları yalnızca Kepe adı verilen tanrısal gücün bünyesinde toplamak büyük bir yanılsamadır. Kepe, Pülh̄şi, Hırsurt, Yır̄h, pır̄şti vd. gibi, Çuvaş mitolojisinde Umay Ana kültür izlerini taşıyan birçok güç bulunmaktadır. Bunlar hakkında kesin olarak söylenebilecek bir şey varsa o da bu güçlerin belirli bir mekân ya insan topluluğunun koruyucusu/hamisi olduklarıdır.

Gyula Mézsáros, Kepe'nin pirişti adı verilen meleklerin başı olduğunu yazar. Kepe, gök ile yer arasında yaşar ve insanlarla Turı arasında bağlantıyı sağlar. Eğer Turı, insanlara bir iyilik gönderirse bunu yerine Kepe ulaştırır. İnsanların dualarını ve isteklerini de Turı'ya ulaştırır. Bu nedenle kurban törenlerinin sonunda “Bizden Kepe'ye, Kepe'den Tanrı'ya ulaşsın!” diye dua ederler. Güney Çuvaşları arasında birçok yerde Kepe'nin annesinin (Kepe amış) olduğuna inanılır (2000: 29). N. İ. Aşmarin'e göre Kepe adı Arapça Kaabe'den gelmektedir. Aynı bölgede yaşayan Fin-Ugor halklarından Marilerin (Çeremişler) gök anlamında kullandıkları *kaba* sözü de buradan alınmıştır. Aşmarin, Müslüman Tatarların annelerine yazdıkları mektuplarda kutsal Kâbe gibi “ankemiz, kâbemiz” [annemiz, kâbemiz] şeklinde hitap ettiklerini ve kendisinin Belebey (Şıñı Huramal) bölgesindeki Çuvaşlardan buna benzer olarak “Anne Kepe, onunla tartışılmaz.” şeklinde bir ifade derlediğini aktarmaktadır (1982: 26).

Doğan çocukların adlarının kaydedilmesi ve kaderinin yazılması işi aşağıda görüleceği üzere Pülhşî'nin işi olsa da K. Mil'koviç tarafından 1906 tarihinde derlenen bir anlatıda Kepe'nin diğer bir adının Şıpa [kader, talih, yazgı] olduğu görülmektedir. Bir anlatıda Kepe, Pülhşî ve Pihampar arasındaki ilişkiyi görmek mümkündür. Anlatıya göre Kepe (Şıpa) bir gün yeryüzündeki canlıların vakitlerini nasıl geçirdiklerini öğrenmek için Pihampar'ı gökten (pılıt) yere gönderir. Pihampar, zengin bir Çuvaş'ın yanına varır ve bir gezgin gibi geceleyecek yer ister. Zengin Çuvaş kibirlenerek karşılık verir ve köyün sonundaki fakir adamın boş kulübesinde gecelemesini söyler. Pihampar göğün üstüne dönüp olanları Kepe'ye anlatır, ancak Kepe ona inanmaz ve yeryüzüne Pülhşî'yi gönderir. Pülhşî de aynı durumla karşılaşınca Kepe yeryüzüne bizzat kendisi iner. Pihampar ve Pülhşî'nin anlattıklarını kendisi de yaşar. Kepe'nin boş kulübede kaldığı gece zengin adamın kız, fakirin erkek çocuğu dünyaya gelmiştir. Kepe, Pülhşî'den fakir oğlanın kaderine açık baht ve zenginlik, zengin kızın kaderine kocasız kalmayı ve dokuz kez evlenmeyi yazmasını buyurur. Zengin Çuvaş, yumıştan iyi talihinin fakir çocuğa geçtiğini öğrenir ve onu öldürmeye çalışır. Kepe'nin korumasıyla fakir çocuk zengin olur ve zengin kız sekiz kez kocasız kaldıktan sonra bu çocukla evlenir (MLH, 54). Burada Pülhşî ve Pihampar'ın Kepe'nin emrinde olduğu görülmektedir. 1888-1889 yıllarına ait başka bir kayıttan Pihampar ve Kepe'nin, Pülhşî'nin emrinde olduğu ve insanlara talih (teley)

dağıttığı ifade edilmektedir (MLH, 69). V. K. Magnitskiy'nin Kepe ilişkili olarak sıraladığı¹¹⁰ sekiz güçten birisinin adı Kepe Umınçe Şüreken Pülhşi [Kepe'nin Önünde yürüyen Pülhşi]'dir. Bu da Pülhşi'nin Kepe'ye itaat ettiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Kepe ile Pülhşi karakterlerinin birbirine karışmış olduğu görülmektedir.

Kepe, karta pitti [avlu lapası] adı verilen, hayvanların ve aile üyelerinin iyiliği ve bolluk, bereket için yapılan aile töreninde anılmaktadır. Özel olarak kırdı ona kurban sunulur. Doğuya dönerek şöyle dua edilir: “Yer-Su tutan Kepe, bağışla! Sana dua ediyoruz, sabah erkenden kalkınca da gece yatınca da. Kepe İri, bugün sana lapa ile şükrediyoruz, buğdaylar hasat olduğunda, hayvanlar avluya kapatıldığında beyaz kar aracılığıyla sana kaz-ördek veriyoruz.” Hur killi [kaz duası] adı verilen törende de bütün köy olarak Kepe'ye kurban (kaz) sunulup dua¹¹¹ edilmektedir (MLH, 72).

Öyle anlaşılıyor ki Kepe, Müslümanların beş vakit yüzünü döndükleri kiblesi olan Kâbe olgusuyla, Çuvaşların merkez simgeciliği bağlamında dünyanın merkezi olarak gördükleri unsurlarla (dağ, ağaç, ev, yupa, kiremet vd.) birleştirilmiş ve kişileştirilmiş şeklidir. Bir anlatıya göre Kepe, yer ve suyu tutan kuvvettir (şirpe şiva tıtan hıvat). Onun gücü güneşin doğduğu taraftadır. Önceleri o, yaşlı ve dul bir kadındır. Çok zorluklara göğüs germiş ve inşalara çok yardımcı olmuştur. Sonunda tanrı olmuştur. Kepe-tu [Kepe-dağ] adı verilen bir yerde yaşamaktadır. Bir duada ise Kepe'ye hitaben şöyle denmektedir: Kepe, kapı önünde duran ırı [iyi güç]! Gök kapısı (kivak huppi) açıldığında zamanında uyanıp iyilik veren güçleri zamanında çıkar! (MLH, 71). N. İ. Yegorov, Kepe'nin mekânının dağ olduğuna, bu dağda çok fazla arı olduğuna ve sanki bal akan ırmaklar olduğuna inanıldığını aktararak bu dağı dünya

¹¹⁰ 1. Kepe, 2. Kepe Aşşı [Kepe Babası], 3. Kepe Amışı [Kepe Annesi], 4. Kepe Umınçe Şüreken Pülhşi [Kepe'nin Önünde Yürüyen Pülhşi], 5. Kepe Hayar(i) [Kepe Kötüşüğü], 6. Kepe İnekki [Kepe Kötülüğü], 7. Kepe Sinkeri [Kepe Felaketi], 8. Kepe Sinker Sirenî* [Kepe'nin Kötülük Süreni] (Magnitskiy 1881: 197).

¹¹¹ “Sana, Kepe, kaz duası. Hep birlikte kaz kurban ediyoruz. Temiz Turı bağışla! Kepe, sana kaz (kurbanı) yapıyoruz, kötü söz ardından temiz Kepe'ye hep birlikte kaz kurban ediyoruz. Can alıp kan döküyoruz. Kepe kazı yapıyoruz. İri (iyi güç) kurbanım, bağışla! Kepe annesine bir lapa veriyorum. Kepe annesi lapamı kabul et. İki Kepe önünde duran İri'ya bir yusman (kurban törenleri için hazırlanan küçük pide) veriyorum. Kurbanı kabul et! Kepe önünde yürüyene bir yusman daha. Kepe önünden gelen İri'ya yusman. Kepe, kurbanımı kabul et. Temiz Kepe, kaz kurbanımı kabul et! Yüce Kepe-Hırpan! Yemin ederken söylenenleri aklınızda tutunuz. Yer ısırsa bile yemin, suyla akıp gitmeyecek. Sizin yüce kuvvetiniz önünde kurban sunarak söz veriyoruz (MLH, 72).

modeli olan kiremet [kurban sunulan kutsal mekânlar] ve kiremet ağacıyla özdeşleştirmektedir (1995: 122).

Yaşlı bir kadının, yaptığı iyiliklerden dolayı tanrıya dönüşmesi Hristiyan azizlerinin menkıbelerini hatırlatsa da kadının mekânının dağ olması; sonraki duada orta dünya ile yukarı dünyayı birbirine bağlayan gök kapısının bekçisi olarak Kepe'nin zikredilmesi, “yeri ve suyu tutan güç” nitelendirmeleri, yukarıda bahsettiğimiz üzere Kepe'nin Turî ile insanlar arasındaki iletişimi sağlaması ve yeryüzüyle gök arasında yaşadığının düşünülmesi ortak bir anlam taşımaktadır. Kepe; kutsal dağ ve ağaçlar gibi dünyanın katmanlarını bir arada tutan kozmik bir eksen ya da bir başka deyişle somut bir evren modeli meydana getirmektedir. Geleneksel Çuvaş evleri de dünyanın merkezi ve evrenin modeli gibi algılandığından bir varsayım olarak ifade edebiliriz ki Müslümanlarca kutsal kabul edilen ve şekli dolayısıyla evi andıran Kâbe'ye Çuvaşlar tarafından merkez simgeciliği bağlamında yeni anlamlar yüklendikten sonra kişileştirilmiştir.

2.4.6. Pülhşi

Pülh veya Pülhşi olarak adlandırılan güç, Turî'nin en yakın yardımcısı olarak evrenin yaratılışından itibaren karşımıza çıkmaktadır. Daha önce temas ettiğimiz gibi kozmogonik mitlerden birine göre Pülhşi, Turî'nin emriyle suya maya atmış ve evrendoğum sürecini başlatmıştır. Maya atıldıktan sonra toprak katılmış ve sudan ayrılmıştır. Zaman ve mekân kurulduktan sonra Turî ve Şuyttan, iki zıt konumda yerlerini almıştır. Hristiyanlık tesirinin çok görülmediği anlatılarda Turî, yaratma işini tamamladıktan sonra evrenin işleyişiyle ilgili doğrudan müdahale eden bir karakter olarak karşımıza çıkmaz. Bu hikâyenin devamı sayabileceğimiz bir anlatıya göre Turî dünyayı yarattıktan sonra kendisine şöyle der: “Ben neden dünyayı [dünyanın düzenini] kendi başıma tutacağım? Paylaşacağım bu dünyayı. Diğerleri de zahmet çeksin!” Sonra hepsini toplar ve Pülhşi'ye *şut tınçe*'yi, yani insanların yaşadığı orta dünyayı; Pihampar'a ormanları, Şuyttan'a su-bataklık dünyasını (şiv-şur tınçi), Esrel'e ölümler dünyasını yönetme görevini verir. O günden sonra herkes kendi dünyasını bildiği şekilde yönetmiştir (MLH, 63). Bu dağılım, söz konusu güçlerin faaliyet bölgelerini ve vazifelerini tam olarak tanımlamasa da onların niteliğini doğru

bir şekilde göstermektedir. Pülhşî ise bu görevlendirmeye uygun bir şekilde insan yaşamıyla ilgili bir faaliyet alanına sahiptir.

N. İ. Aşmarin, Pülhşî'nin adının *pül-* [bölmek, ayırmak, engellemek] fiilinden gelmiş olabileceğini düşünmektedir. Çünkü onun Turî'ya giden dualara engel olabileceğine inanılmaktadır. Bu yüzden ona kurbanlar kesilir (1982: 23-24). Ancak daha dikkatli bakıldığında Pülhşî'nin eylemlerinin engellemek fiiliyle değil; dağıtmak, ulaştırmak, önceden belirlemek, tahsis etmek, tayin etmek fiilleriyle ilişkili bir anlam dünyasına sahip olduğu görülmektedir. Mézsáros da onun adının “dağıtıcı” anlamına geldiğini yazmaktadır (2000: 27). Pülhşî ile ilgili atasözü gibi kalıplaşmış ifadelerde atamak, tayin etmek, belirlemek, ayırmak gibi anlamlara gelen *pür-* fiili sıkça tekrarlanır. Aşmarin'in sözlüğünde kayıtlı şu ifadeler, bu bağlamda önemlidir: “Turri parat, Pülhşî püret.” [Turî verir, Pülhşî tayin eder.]; “Turî şirtir, Pülhşî pürtir!” [Turî yazsın, Pülhşî tayin etsin!]; “Turî layiha şirtir, Pülhşî layiha pürtir!” [Turî iyilik yazsın, Pülhşî iyilik tayin etsin!] (1936a: 80-81).

Pülhşî, bu örneklerden de anlaşılacağı gibi, Turî'nin insanlar için takdir ettiklerini onlara ulaştırmak, paylaşmak için görevlendirdiği bir elçidir. Yine de belirtmek gerekir ki Pülhşî, Turî'nin takdir ettiklerini insanlara ulaştırıp ulaştırmama konusunda –insanların eylemlerine bağlı olarak- inisiyatif sahibidir. Bu durum, Çuvaşların tanrı algısıyla ilişkilidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Turî, yaratılıştan sonraki süreçte evrenin işleyişine –özellikle Hristiyanlık tesiri görülmeyen verilerde- pek müdahale etmez. Turî onun Pülhşî'nin görev bölgesini, yaşamın merkezi olan aydınlık dünya (şut tınçe) olarak belirlemiştir. Onun faaliyetleri yaşamla ve doğumla ilgilidir. Aşmarin'in bildirdiğine göre Pülhşî, nerede bir çocuk doğarsa oraya gider. Çocuğun nasıl yaşayacağını, kiminle evleneceğini, nasıl öleceğini onun alınına yazar (1936a: 80). Buna baht, kader, yazgı dağıtmak (şipa valesni) denmektedir. Bu yazının anne sütüyle bile yıkansa gitmeyeceğine inanılmaktadır. O aynı zamanda yumışlara çocuklara ad verme konusunda da yardımcı olmaktadır (MLH, 67). Geleneksel Çuvaş düşüncesine göre yaşam da paylaştırılan, bölüştürülen bir olgudur. Turî'nin zamanın başında suyla toprağı, yer ile göğü ayırıp böldüğü gibi Pülhşî de farklı yaşamları insanlar arasında bölüp paylaşmaktadır. Bu nedenle onun eylemleri engellemekle

değil, ulaştırmakla ilgilidir. 1911 tarihli bir kayıt, açık bir şekilde bunu göstermektedir:

Onun hakkında şöyle derler: ‘Turî verse de Pülhşî tayin etmeyince iyilik görmek mümkün değildir.’ Turî her ne iyilik verecek olursa olsun, Pülhşî tayin etmeyince o iyiliğe ulaşmak mümkün değildir. Çuvaşların inanışlarına göre Tek Turî insanlar için ne hazırlarsa, Pülhşî de Turî’nin buyurduğu şekilde bunları insanlara verir. Ben birçoğuna şöyle sordum: ‘Turî’nin hazırladığını Pülhşî nasıl olur da durdurabilir?’ dedim. Çuvaşlar bununla ilgili olarak bana dediler ki: ‘Pülhşî Turî’yi durduramaz ama yine de Pülhşî tayin etmeyince Tanrının verdiği, hazırladığı şeyleri almaya imkân yoktur.’ Şu sözleri bana bir Çuvaş inanarak söyledi: Bir evde ev sahibi eşinin pişirdiği kisel¹¹² yemek için masaya oturmuş ve şöyle demiş: ‘İşte Turî bize bugün yememiz için kisel verdi, yiyelim!’ Orada oturan komşusu şöyle demiş: ‘Turî sadece vereceğini vermiş, Pülhşî tayin etmezse bu kisel senin ağzına girmez.’ Buna karşılık ev sahibi şöyle demiş: ‘Nasıl girmeyecek? Kisel masaya koydum, işte masaya oturuyorum, kaşık alıyorum, yemeye başlıyorum.’ Bu sözleri söyleyip masaya oturmuş. Ev sahibi bu sözleri söylerken pencereden biri girmiş ve ev sahibinin atının nehirde düşüp kaldığını haykırmış. Adam kaşığı bırakmış, atının yanına nehre koşmuş, atının yanında oldukça fazla zaman geçirmiş. Bu arada evdekiler kiselin tamamını yemişler. Adam kiselin tadına bile bakamamış. İşte Pülhşî Çuvaşlara böyle öğretiyor. (MLH, 67-68).

Pülhşî’nin insan ve insan yaşamıyla olan ilişkisinin kökeni, insanın yaratılışını anlatan bir mitte yansıtılmaktadır. Bu mite göre Turî, kuru yeri (tipî şîr) yarattıktan sonra, yani dünyayı var ettikten sonra, kendisi gibi görünen ve kendisi gibi akli olan insanları yaratmaya karar verir. Onun insanı yaratma şekli, dünyayı yaratırken olduğu gibi bir şekil verme ve düzenleme biçimindedir. Turî, balçığı yoğurup şekil vererek kendisine benzeyen insan vücutları yapar. Ancak onları canlandırabilmek için ruha ihtiyaç vardır ve Turî bu ruhları almak için Pülh’e gitmek durumundadır. Turî ruhları almak için Pülh’e gittiğinde, kendisine insan vücutları emanet edilen köpek, Şuyttan tarafından kürkle kandırılır ve insanın bugünkü görünüşünde Şuyttan da pay sahibi olmuş olur (MLH, 163). Pülhşî için “Çun şuratan Pülhşî” [Ruh yaratan Pülhşî], “Çun püren Pülhşî amışî” [Ruh tayin eden Pülhşî annesi] ifadelerine de rastlanmaktadır (Aşmarin 1936: 81).

Pülhşî’nin mekânı, Kepe ve Pihampar ile birlikte göğün üstündedir. Pülhşî, insanların yaşamını tayin etme ve onları idare etme görevini buradan sürdürür ve zamanı geldiğinde yeryüzüne iner. Kitabı Mukaddes’teki Babil Kulesi anlatısının Çuvaş folklorunda birçok varyantı bulunmaktadır. Hristiyanlıktan geçen diğer

¹¹² Bir çeşit tatlı.

unsurlar gibi bu anlatı da Çuvaş kültürü içinde yeniden ve defaatle yaratılmıştır. Anlatının özünde insanların yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaları, Turı'ya ve onun kurmuş olduğu düzene karşı gelmeleri bulunmaktadır. Başlangıçta insanlar eşit, adaletli ve rahat bir yaşam sürerken sarhoşluk veren yiyeceklere ve içeceklere yönelerek birbirlerine düşerler. Turı, bu sapkınlığı görüp insanları yeniden kontrol altına almak için yukarı dünyada Kepe ile birlikte yaşayan iki görevli gönderir: Pülhşî ve Pihampar. Turı bu elçilere yeryüzünde yeni doğanların yazgılarını tayin etmeyi (şıpa uyırsa pama) ve onları birbirinden ayırmayı emreder. Yeryüzünde yeniden kurulan düzeni korumak için Şirti Patşa [Yerdeki Padişah] gönderilir ve o insanlara yetmiş yedi farklı dil verir (MLH, 172). Böylece yaşamı düzenleme görevi Pülhşî ve Pihampar tarafından yerine getirilmiş olur. Burada Pülhşî ve Pihampar'ın Altay Türklerinden derlenen kozmogonik anlatılarda geçen Maytere ve Mangdaşire gibi karakterlerle birebir örtüşüğünü ifade etmek gerekir.¹¹³

Pülhşî, insanların kaderini tayin ederken kimin zengin, rahat ve mutlu, kimin fakir ve zor bir hayat süreceğini de belirler. Pülhşî, sadece insanları yönetip onların kaderini belirlemez, rızkı da paylaşır. Bir anlatıda Çuvaşlarla birlikte aynı bölgede yaşayan Rus ve Tatarların neden daha varlıklı bir yaşam sürdükleri konusu açıklanmaktadır. Bir zamanlar Pülhşî, halklara para dağıtmaktadır. Bunu öğrenen Rus ve Tatar çizmelerini çıkarıp hemen koşmuşlar. Pülhşî onlara çizme dolusu para vermiş. Çuvaş ne yapacağını şaşırıp Pülhşî'nin önüne dilenci gibi iki avucunu açarak çıkmış. Pülhşî de ona sadece iki avuç para verir. Bu nedenle Çuvaşlar fakirdir (MLH, 203). Köyün çevresini bir saban çizgisiyle çevirerek köyü hastalıklardan ve ölümlerden korumak için yapılan kız ekimi (hır aki) ya da demir avlu (timir karta) ritüelinde de bolluk ve bereket için Pülhşî'ye dua edilip kurban sunulması aynı düşüncenin ürünüdür. Turı'nın dünyayı yarattığı gibi köyü yeniden yaratma ve yeni bir doğuşu simgeleyen bu ritüelin son aşamasında ritüeli yönetmek için seçilen kişi yüzünü doğuya dönerek şöyle dua eder: “Ey Pülhşî, Pülhşî! Hayvanlarımızı koru,

¹¹³ Verbitskiy ve Radloff tarafından derlenmiş olan bu anlatılarda, varyantlara göre farklılıklar görülebilmekle birlikte Maytere, Mangdaşire, Şal-yime, Yapkara adındaki tanrısal güçler, insanların yaşadığı orta dünyayı yönetmekle ve insanlara yardımcı olmakla görevlidirler. İnsanlar, Tanrı'nın koyduğu bir takım kuralları ihlal ettikten sonra cennetvari yaşamlarını kaybederek yeme-içme, barınma, giyinme, doğurma gibi yükümlülüklerle karşı karşıya kalırlar. Söz konusu tanrısal güçler bu aşamada, insanlara temel ihtiyaçlarını karşılamaları için gerekli bilgi ve beceriyi kazandırarak onların kültürlenmelerine yardımcı olurlar. bk. İnan 1986.

hastalıkları (mur) ve düşmanları köyümüzden uzaklaştır! Ey Pülhşî! Biz seni iki kazan yiyecek, bir kazan yağlı lapa, bir kazan beyaz yumurtayla eğilerek anıyoruz, kurbanımızı kabul et! Hayvanlarımıza yumurta gibi tat ver, lapa gibi büyüt, filiz gibi çoğalt. Muru (hastalık) mur bitirsin, düşmanı düşman bitirsin. Ey Pülhşî, İri Pülhşî! Kız bir kız saygıyla eğilerek seni tazim etmek için toplandı, onların dualarının hepsini işit ve hediyelerimizi boşa çıkarma! Amin.” (MLH, 409-410). Buradaki dileklerin hepsi bolluk, bereket ve huzurlu bir yaşam talep etmektedir ve bu dileklerin muhatabı Pülhşî’dir. Güneş tutulması esnasında da Pülhşî’ye dua edilmesi, yaşamın kaynağı olarak güneş ve Pülhşî arasında özdeşlik olduğunu göstermektedir: “Bağışla İri Pülhşî! Bizi her şeyden korusun, yelden fırtınadan korusun, kötülük yağmurundan dolusundan korusun, bağışla! Seni sıcak ekmekle anıyorum. Duamı kabul et, bağışla!” (MLH, 68).

Pülhşî’nin insanlar için tayin ettiği yaşamın, yani yazgının dışına çıkılamayacağı mesajını veren bir anlatıya göre bir kadın banyoda doğum yaptıktan sonra dinlenirken iki kişinin konuştuğunu duyar. Birisi büyük bir kitap tutmaktadır ve diğerine çocuğun kaderini nasıl yazacağını sorar. Diğer de on yaşını doldurduğu gün suda boğularak öleceğini yazmasını söyler. Çocuğun annesi bunları işitir. On yaşını dolduracağı gün geldiğinde çocuk, suya girmek için usandırana kadar annesine yalvarır. Annesi sonunda çocuğu eve kapatıp kapıyı kilitler. Akşam olduğunda anne eve geldiğinde çocuğu hiçbir yerde bulamaz. Sonunda çocuğunu ocağın arkasındaki su dolu kovanın içinde ölmüş hâlde bulur (MLH, 68). Burada kader inancının Pülhşî ile özdeşleştirildiği görülmektedir.

Bütün bu anlatılanlardan yola çıkarak Pülhşî’nin canlılığın, üretimin, yaşamın devamlılığının teminatı, yeryüzündeki tanrısal düzenin koruyucusu ve uygulayıcısı kişileştirilmiş bir varlık olduğunu ifade edebiliriz.

2.4.7. Pihampar

Pihampar, anlatılarda yukarıda dünyada yaşayan, Pülhşî ya da Kepe’ye hizmet eden, aile içindeki ya da köy halkıyla yapılan törenlerde hayvanları koruması için kendisine dua edilen bir güçtür. Daha önce Kepe’nin elçisi olarak yeryüzünde gönderildiği anlatılara değinmiştik. Pihampar adının etimolojik olarak Farsça

“peygamber” kelimesinden geldiği kabul edilmektedir (Zolotnitskiy 1875: 202; Aşmarin 1935b: 252).

İ. N. Yurkin’in kaydına göre yeni doğan çocukların kaderini Kepe belirlerken, Pihampar ise onlara akıl, iyi bir kalp ve azim verir (MLH, 69). Bununla ilişki olsa gerek, Pihampar’ın boz renkli bir kurt (pivırla kaşkır) olarak kabul edildiği görülmektedir. Kurtlar Pihampar’ın yardımcılarıdır, o asla yalnız gezmez, en az yirmi kurt ona eşlik eder (ÇM, 244). Kurtlar, onun köpekleri olarak kabul edilir ve bu nedenle kurt görünce, *Pihampar, yittına çar!* [Pihampar, köpeğini durdur!] derler (Aşmarin 1982: 32). Bir alp anlatısında kurdun uluması, Aşa Pihampar’ın [Baba Pihampar] duygularını anlattığı bir şarkı olarak nitelenmektedir. Anlatıya göre yiğitleri ve sürü sürü hayvanlarıyla yaşayan bir Alp (Ulıp), batıdaki bereketli kırlara doğru göç etmek ister. Bu nedenle gece yarısı tanrılarla konuşmak için dağa çıkar. Duasını bitirdikten sonra ışıklar içinde bir kurt görünür ve insan gibi konuşarak Alp’ı batıya götüreceğini, hayvanlarını ve halkını koruyacağını söyler. Alp ve halkı göç ederken bu mavi (gök) kurt onun önünde görünüp ulumuş ve onları gidecekleri yere ulaştırmıştır. Bu anlatıda Oğuz Kağan Destanı’nda Oğuz’un Urum Kağan üzerine yaptığı seferin anlatıldığı bölümle büyük benzerlikler görülmektedir.¹¹⁴ Bu özellikleriyle Pihampar’ın göksel nitelikli, yol gösterici bir kurt imajına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Pihampar, kurtların başı sayıldığı gibi onların yiyeceklerini temin etmekle de sorumludur. Daha önce belirtildiği gibi Pihampar, Turı tarafından ormanları yönetmekle görevlendirilmiştir. Bununla ilgili bir anlatıda Pihampar, etrafında kurtlarıyla yaşlı bir adam şeklinde tasvir edilmektedir. Anlatıya göre bir avcının köpeği kurtları yakalayabilmektedir. Bir gün avcı yine köpeğiyle dolaşır ama hiçbir şeye rastlayamaz. Sonunda kurtların izlerini takip ederek ormanın ortasındaki bir açıklığa (virman uşlanki) ulaşır. Bu açık alanın ortasında yaşlı bir adamın oturduğunu ve kurtların köpek gibi onun etrafında yattıklarını görmüş. İhtiyar adam avcıyı yanına çağırır ve köpeği işaret ederek kurtları öldüren köpek bu mu diye sorar. İhtiyar adam, avcıya köpeğini kurtlardan birinin üstüne salmışımı söyler. Köpek ilk kurdu parçalasa

¹¹⁴ Söz konusu alp anlatısı ve onun Oğuz Kağan Destanı’yla detaylı bir karşılaştırması için bk. Bayram 2006b.

da ikinci seferde başka bir kurt tarafından parçalanarak öldürülür. Avcı oradan sağ çıkamayacağını düşünmeye başlarken yaşlı adam bir daha kurtların izini sürmemesi şartıyla onu serbest bırakır. Sürüden ayrılan yalnız kurtları yakalamayı engellemez, çünkü onlar sahibinden ayrılanlardır. Yaşlı adam ise Pihampar'ın bizzat kendisidir (MLH, 70). Anlatının sadece başında Pihambar için yaşlı insan ifadesi kullanılırken sonrasında “yaşlı işaret” (vatī kart) ifadesi kullanılmaktadır. İşaret (kart) nitelemesi, Pihampar'ın kutsallığını ve tanrısallığını ifade eden bir sıfat olmalıdır. Kurtlarla birlikte oturduğu yer ise *uşlankī* [açıklık] olarak nitelendirmektedir ki burası kaosu temsil eden ormanın ortasındaki merkez niteliğinde açık bir alandır. Ev, köy veya vatan (şır-şıv) gibi benimsenmiş ve güvenli bir mekân olan bu alanda Pihampar'ın ormanın sahibi ve kutsal bir varlık olarak oturması olağandır. Birçok anlatıda ormanda kötü güçler nedeniyle yolunu kaybeden ve rahatsız edilen insanlar evrenin farklı ölçekteki birçok modelinden biri olan bu açık alana çıkarak kurtulmaktadırlar.¹¹⁵

Pihampar'ın, aynı zamanda hayvan sürülerinin de koruyucusu olduğuna inanılmaktadır. Bu nedenle Pihampar'a Karta Turri [Avlu Tanrısı] de denmektedir. Hayvanların hastalanmaması ve çoğalması için ona dua edilmektedir. Hem kurtların hem de hayvan sürülerinin sahibi olmak çelişkili gibi görünse de birini kontrol etmek ötekini korumak anlamı taşıyor olduğundan makul görünmektedir. Pihampar'ın bir diğer özelliği ise ateşin sahibi (vutī huşşī) olarak görülmesidir (MLH, 69). Bu yüzden bira kaynatmaya başlarken Pihampar'ın adı zikredilmeden kazanın altı yakılmaz (Aşmarin 1982: 32). Karta, evle birlikte hayvanların bulunduğu ağılı da içine alan bir avludur. Dünyanın sınırlarını simgeleyen bu avlunun merkezi ev, evin merkezi de ateşin yandıği ocaktır. Bu nedenle olsa gerek, Pihampar bir çeşit ateş iyisi olarak kabul edilmektedir. Hem ateş hem de hayvanlar canlılığın, üretimin, dolayısıyla yaşamın kaynağı olarak özdeşlik arz eder.

Ayrıca Pihampar'ın atları sevdiği, atın üstünde dolaştığı aktarılmaktadır (ÇM, 244). Bu inanın izlerini taşıyan bir efsanede Müslüman Tatarların neden Ramazan orucu tuttıkları Pihampar'la ilişkili bir şekilde açıklanmaktadır. Anlatıya

¹¹⁵ Bir efsaneye göre bu açıklık, etrafı aşılmaz sık bir ormanla çevrili, halı gibi rengârenk çiçeklerin ve ortasında ayna gibi parlak bir göl ve gölün ortasında yanan ateşin olduğu bir alan olarak tasvir edilmektedir. Burası aynı zamana yeraltına inilebilen bir geçiş noktasıdır (MLH, 491).

göre Tatarlar bir gün at çalarlar. Çuvaşlar da bu olayı görürler. Pihampar gelip Çuvaşlara atı sorar ama onlar görmediklerini söylerler. Yalan söyledikleri için Çuvaşları oruç tutmakla (tipi tıtmalli tivat) sorumlu kılar. Tatarlara da hırsızlık yaptıkları için “çalarak yemek zorunda kalsınlar” (vırlasa şimelli pultır) der. O günden sonra Tatarlar, gün ağarıncaya kadar yerler ve bütün gün [aç] gezerler. Oruç tutarlar (urasa titaşşı) (MLH, 70-71).

2.4.8. Pirişti

Gyula Mézsáros’un verdiği bilgilere göre piriştiler Tanrı’ya hizmet ederler ve onların sayısı çoktur. Onlara *Tur umiñçe şüreken* [Turı’nın önünde yürüyen] de denmektedir. Yeryüzünde herkesin piriştisi vardır, o insanın gerisinde kalmaz ve onu asla bırakmaz. Sadece kişi meyhaneye girdiğinde onunla gitmez, kapının önünde bekler. Bu yüzden her zaman meyhaneye girilen kapıdan çıkılmalıdır. Aksi takdirde pirişti onu kaybeder ve bulana kadar ağlar. Pirişti, insanın yanından asla ayrılmaya da onu kimse göremez. Onların başı Kepe’dir. Hristiyanlaşmış olan Kuzey Çuvaşları ona Rusça *anhil* [Ru. angel ‘melek’] derler. Ayrıca onlar bu Tanrı meleğinin kişi öldükten sonra kırk gün boyunca onu yeryüzünde gezdirip ömrü boyunca yaptığı iyilikleri ve kötülükleri gösterdiğine inanırlar. Kırk gün dolduktan sonra kişi refaha kavuşur ya da cezalandırılır (2000: 29). İnsanın iki omzunda iki pirişte oturduğuna inanılmaktadır. Kişi iyi konuşursa pirişti iyi, kötü konuşursa kötü yazmaktadır. İyilikleri yazan sol omuzda oturur (Aşmarin 1982: 27). Kişisel bir iye nitelikleri de taşıyan pirişti, doğum sırasında Turı tarafından bebeğe ruh olarak verilir ve aynı zamanda onu korur (ÇM, 242). İ. N. Yurkin’in derlediği bilgilere göre (1888-1889 yılları), Turı önünde Pülhşi’ye itaat ederek yaşayanlardan üçüncüsü piriştidir. Pirişti de Pihampar gibi Pülhşi önünde devamlı kendisine emredileni yerine getirerek yaşarmış. Onun işleri de kendine özgüymüş. Tanrı bir canlıyı yarattığında Pülhşi’nin buyruğuyla o, bu insanı ömrünün sonuna kadar bütün kötülüklerden korumuş. O insan günaha girerse bunu hemen kendisinden büyük olan Pülhşi’ye bildirmiş. Bu şekilde insanı koruduğu için ona *uprakani* [koruyanı] de derler (MLH, 75).

Bu bilgilere göre piriştinin İslamiyet’teki melek inancıyla Türk inanışlarının bir karışımı olduğu söylenebilir. Ancak piriştiyle ilgili birçok anlatıda onun ev ve ocak

iyesi olan hırsurt ile karıştırıldığı görülmektedir. Arıca bunların üstüne Hristiyan inanışları da eklenmiştir.

Pirişti, A. V. Rekeyev'in kayıtlarında ruh gibi bir imaja sahiptir. Kişi uyuduğunda küçük, beyaz ve canlı olan bu ruh ağızdan çıkarak Turı'nın yanına gitmektedir. Bu yüzden uyuyan kişiyi hemen uyandırmazlar. Uzaktan adıyla kişiye seslenerek piriştinin bedene geri dönmesi için zaman tanırırlar. Bir efsaneye göre bir abi ve kız kardeşi hayvan sürüsünü otlatmaya giderler. Sürüyü güderken kız kardeş uyuya kalır. Bu sırada abisi kızın ağzının etrafında küçük ve beyaz bir canlının dolaştığını görür. Kızın dudağının üstüne meşe dalından sopa koyar. Abi sopayı alana kadar ruh bedene giremez. Kız uyandığında, rüyasında bir ormandan geçtiğini ve yolunu kocaman bir meşe ağacının kapattığını, bu yüzden çok acı çektiğini anlatır. Abisi böylece bu canlının kızın piriştisi olduğunu anlar. Benzer bir inanışa göre pirişti, banyoya insanla birlikte girmemektedir. Sıcak buhardan korkar ve bu yüzden kapının arkasında durup endişeyle bekler (MLH, 73-74). Bu inanışlara göre pirişti, yukarı dünyaya ait bir varlıktır. Bu nedenle orman veya banyo (su) gibi kaos ve yer altı dünyasıyla ilişkili mekânlar onun ya hiç giremediği ya da büyük acı çektiği yerlerdir. Yukarıda görüldüğü gibi içki içilen mekânlar da aynı bağlamda değerlendirilmektedir. Uyku, bir çeşit ölüm hâli gibi düşünüldüğü için piriştinin bu esnada bedeni terk edip Turı'ya yani yukarı dünyaya gittiğine inanılmaktadır.

N. İ. Yegorov'a göre hırsurt ve pirişti insanı doğumundan itibaren koruyan meleklerdir. Pirişti, insana hem iyi hem de kötü talih getirebilir. İyi olan pirişti, öldükten sonra insanın ruhunun sırat köprüsünden geçmesine yardım ederken kötü olanı cehenneme itmeye çalışır. Pirişti, genç kız veya beyaz elbiseler giyen ak saçlı bir kadın olarak da düşünülmektedir. Evde ocağın üstünde yaşar ve geceleri iplik eğirip keten bezi dokur. Onun iplik eğirmesi, kaderle olan ilişkisini göstermektedir. Pirişti kelimesi, Çuvaşçaya çok geç girmiştir, öyle anlaşılıyor ki Çuvaşların koruyucu meleğinin adı hırsurttur (1995: 124). Pirişti ve hırsurt adını taşıyan iki güçten hangisinin daha eski olduğu konusıyla ilgilenmemekle birlikte birincisi hakkındaki inanışların İslam inancındaki kiramen katibin melekleriyle geleneksel Türk düşüncesindeki ruh hakkındaki inanışların birleşimi; ikincisinin ise ateş ve ocak kültürüyle bağlantılı bir şekilde evin ve ailenin koruyucusu bir iye nitelikleri arz ettiğini

ifade etmek gerekir. Bu nedenle evi ve aileyi koruyan, ocağın yanında ya da üstünde yaşayan, ev işlerine yardım eden, felaketleri önceden haber veren bir güç olarak pirişti hakkındaki anlatıları hırsurtla ilgili bölümde değerlendirmeyi daha uygun görüyoruz.

2.5. Alt Dünya (Ayaltı Tınçe) veya Öteki Dünya (Leş Tınçe)

Hem dünyanın yaratılışıyla ilgili bölümde hem de yukarı ve orta dünyaları ele aldığımız bölümlerde yer altı dünyasından çeşitli şekillerde bahsetmiş bulunmaktayız. Çünkü her ne kadar dünyanın bu üç katmanı birbirinden ayrı gibi görünse de dünya, Çuvaşların geleneksel düşüncesinde bir bütün olarak algılanmaktadır. Üstelik bu bütünlük, dünyanın her katmanında ayrıca yinelenmektedir. Turı'nın mekânı olan yukarı dünyada süt gölü, altın dağ, altın ağaç, altın direk ve altın kuş vs. gibi bütün bir dünyayı meydana getiren ana unsurlar, yeryüzü ve yer altı dünyası için sırasıyla gümüş ve bakır gibi mekânın kendi niteliğine uygun sıfatlar yüklenerek tekrarlanmaktadır.

Yine de aşağı dünyayı daha iyi anlamak için etrafında sayısız anlatı, inanış ve pratiğin oluştuğu kişileştirilmiş varlıkları, ait oldukları mekânlarla ilişkili şekilde ele almakta yarar görüyoruz.

Genel olarak bütün manevi güçler, Çuvaşlar tarafından *ıı*[iyi, arı] ve *usal* ya da *hayar* [kötü, zararlı] -bazen de *şuyttan ya da şuyttanlar*- gibi iki grupta toplanmış görünmektedir. Peki, bu ayrımın temelinde yatan fikir nedir? Dünya üç katmanlı bir yapı olarak düşünülürken ve bu güçler de kabaca bu üç mekândan biriyle ilişkilendirilirken neden sadece iyi ve kötü diye ayrılmaktadırlar? Bir başka ifadeyle iyilik ya da kötülük neye göre belirlenmektedir? İnsanlar için faydalı ya da zararlı olmaları gerçekten bu ayrıştırmanın temel nedeni olabilir mi?

Aslına bakılırsa *ıı* olarak nitelendirilen güçler de *usal* ya da *hayar* olanlar gibi insanları cezalandırabilmektedir. Örneğin Pülhşi, Kepe ya da Pihampar, örneklerini daha önce verdiğimiz üzere yeryüzünde kendilerine gereken saygı ve misafirperverliği göstermeyen insanların felaketine neden olabilmektedir. Hırsurt ve yırh, ev ve aile ya da soyla ilgili güçler olarak algılanmalarına ve iyi ruhlardan sayılmalarına rağmen hastalıklara neden olabilmekte veya evi terk ederek insanları cezalandırabilmektedir. Kiremetler kutsal mekânlar kabul edilmekle birlikte kiremet

ruhu Çuvaşların çok korktuğu güçlerdendir. Göl, nehir, vadi, çukur, yar, orman gibi tabii mekânlar yeryüzünde bulunmasına rağmen hem bu mekânlar hem de iyeleri, yer altıyla ilişkilendirilmekte, dolayısıyla kötü olarak nitelendirilmektedir. Bu iyelerin insanlara zarar vermelerinin nedenleri –iyesinin izni olmadan bir nehirden su içmek, bir ağaca zarar vermek; zaman ve mekân anlamında yer altı dünyasının hüküm sürdüğü bir yerde bulunmak gibi- özünde Pülhşi'nin ve yardımcılarının cezalandırma nedenlerinden farklı değildir. İyi ya da kötü bütün güçlerin insanlara verdiği zararlar, keyfî bir uygulamadan ziyade, Turî tarafından kurulmuş kutsal düzenin¹¹⁶ işleyişine aykırı hareket etmenin bir sonucudur. Bu eylemin faili de her zaman insandır. Bu nedenle söz konusu güçlerle ilgili karşılaşmaların sonucu olan iyi ve kötü nitelendirmelerinin temelinde aslında bu güçlerin değil, insan eylemlerinin içkin nitelikleri vardır. Dolayısıyla bu iki grup arasındaki ilişkinin zıtlık olduğunu söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde bu güçleri ve sahibi oldukları mekânları, kutsal ve dindışı (profan) şeklinde birbirinden tamamen kopuk ve zıt (bk. Eliade 1991) olarak nitelendirmek de en başından beri tasvir etmeye çalıştığımız bütünlüklü evren algısıyla örtüşmemektedir. Turî ve yardımcılılarıyla onların eylemleri ne kadar dinle ilgili ve dinin içindeyse Şuyttan ve onun hizmetkârları da o kadar dinin içindedir ve hepsi

¹¹⁶ Burada kutsal kavramını Mircea Eliade (1991) ve Rudolf Otto çizgisindeki diğer fenomenologlar gibi (bk. Morris 2004; Kuşçu 2011) insanüstü ve aşkın bir gerçeklik olarak değil, Mary Douglas (2005: 59) gibi sistemli bir düzenleme ve sınıflandırma anlamında kullandığımızı belirtmek istiyoruz. Bir takım sapmalarla birlikte Émile Durkheimci bir çizgiden gelen Douglas (bk. Paden 2008; Morris 2004; Durkheim 2005) kutsal ve din dışı (profan) dikotomisini yetersiz bulurarak saflık (purity) ve kirlilik (pollution) kavramlarına dayalı farklı bir ayrıma gider. Kirlilikle ilgili davranışımız, benimsediğimiz sınıflandırmalara ters düşen ya da alt üst eden her tür nesneyi veya fikri uygunsuz görme tepkimizdir (2005: 59). Çuvaşların hastalıklar ya da zararlı güçlerle olan karşılaşmalarını bu bağlamda okumak, onların bütün bir dünya algısıyla örtüşmektedir. Douglas'a göre kutsallık, her şeyi sarıp sarmalayan insancıl bir şefkat anlamında iyilik ya da "ayrı olma" hâlini değil, bütünlük ve tamamlanmışlık fikrini de kapsamaktadır (2005: 74). Çuvaşların iyi ve kötü güçlerle, dünyanın katmanları ya da düzenli ve düzensiz mekânlarla ilgili düşünceleri de bu yargıyı desteklemektedir. Emir Kuşçu, teklif ettiği -bizim de aynı anlamda kullandığımız- "kutsal düzen" kavramlaştırması bağlamında Ottocu ve Durkheimci geleneklerin kutsal algılarını şöyle özetler: "Ottocu kutsal anlayışında veya mana modelinde kutsal, insanüstü, öteki iken; profan, dünyevi, natürel ve sekülerdir. Kutsal düzen modelinde ise profan, dünyevi olan değil, düzeni çiğneyendir. Bu modelde profan, mabedin dışı değil, mabedi yıkanır. Burada sakral, öteye işaret eden bir nitelik değil, dünya düzeni biçimlerine işaret ettiği ölçüde bozulmayıp dokunulmamış olarak tutulan bir mahiyete sahiptir. Profan ise ahlaki ya da rituel kirlenme yoluyla bu düzeni tehdit eden her şeyle bağlantılıdır. Kutsal düzen modelinde kutsal-profân, tecrübenin farklı alanları değil, sistemin kendisi sayesinde bütünlüğünün korunduğu bir gerilim kutbunu yansıtır. Bütünlük (entegrity) nosyonu, ötekilik nosyonuna göre kutsal kavramına daha uygundur. Hatta Latince "sanctus" bile "bozulmamış olarak korunan" manasında kutsal düzen fikrine oldukça yakındır..." (2011: 180).

birlikte –içkin bir kutuplaşmaya rağmen- bütün bir dünya algısını meydana getirmektedirler.

O halde bu ikili ayrımın temelinde, insanların menfaatine uygunluk (iyi olma) ya da aykırılık (kötü olma) değil, başka bir neden bulunmaktadır. Bu neden, Çuvaşların mekânı ve zamanı algılama ve yapılandırma biçimidir. Yukarıdaki bölümlerde göstermeye çalıştığımız üzere Çuvaşlara göre mekân ve zaman; düzenli, bilinen, güvenli, benimsenmiş, kültürleştirilmiş, arındırılmış, temiz alanlara karşılık olarak düzensiz, yabancı, tehlikeli, ehlileştirilmemiş, arındırılmamış nitelikte alanlar olarak ortaya çıkmaktadır. Bu niteliklerine dayalı olarak olumlu ve olumsuz mekânlar, yukarı dünyanın sahibi Turî ya da aşağı dünyanın efendisi Şuyttan ile özdeşleşmiştir. Söz konusu manevi güçler de ait olduklara mekâna göre olumlu ya da olumsuz olarak nitelendirilmektedir. Pülhşî, Kepe, Pihampar, pirişti, hirtsurt, yırh gibi ırî sıfatıyla nitelenen güçler bir insan, insan topluluğu veya bu topluluğun benimsenmiş yaşam alanları –ev, avlu içi, köy, vatan vs.- ile yine benimsenmiş ve temizlenmiş mekânlarda yaşayan geçim kaynağı hayvanların sahibi, koruyucusu, yöneticisi olarak algılanmıştır. Bu güçlerin her birisi bir insanı ya da insan topluluğunu veya belli bir mekânı koruyan, bekleyen, [olması gerektiği gibi bir düzende] tutan, yöneten iyelerdir. Bu nedenle içlerinde *ıye* diye adlandırılan ayrı bir güç olmakla birlikte ileride ele alacağımız şuyttan, vupkîn, arşuri, alpastî hatta bunlar gibi kişileştirildiği görülen –daha önce incelediğimiz- kiremet vd. güçler, özünde birdir ve dolayısıyla hepsini bütün olarak ifade etmek için *ıyeler* adlandırmasını kullanmayı uygun görüyoruz.

Bu yargıyı destekleyen bir anlatıyı burada alıntılar yapmak yerinde olacaktır. Anlatı, diğerlerinden ayrı bir güç olan *ıye* ruhunun kökenini açıklamaktadır. Buna göre başlangıçta İye, Şuyttan'ın öz kardeşidir. Zamanın başlangıcında Şuyttan gibi göğün üstünde, Turî'nin yanında yaşamaktadır. Onun da Şuyttan gibi kalabalık bir ailesi bulunmaktadır. Ancak İye de Şuyttan gibi Turî'ya karşı suç işlemiş, günaha girmiştir. Turî, İye ve bütün ailesini iterek yeryüzüne düşürmüştür. Bunlar Turî'nin itmesiyle yeryüzüne meşe palamudu gibi dökülmüş, her biri başka yere düşmüştür; kimileri insanların evlerine, kimileri hayvanların yaşadıkları avlulara, bazıları banyoya vs. Hangisi nereye düştüyse orada yaşar. Böylece ev iyesi, su iyesi, avlu iyesi, kır/tarla

iyesi, orman iyesi, değirmen iyesi vd. meydana gelmiştir. İyeler, ruhlardır (sıvlışsem), gözle görünmezler. İnsanlara ya insan suretinde ya da başka bir canlı suretinde görünürler. Bunlar, göğün üstünden indirdiği için Turî'ya karşıdır. Turî'nın yarattığı insanlara da kötülük ederler. Uyuyan insanları, rüyalarına girerek korkuturlar, ayartırlar; insanlara bir şeyler yapmayı [büyücülük gibi] öğretirler, onları hasta ederler, yolda kalanlara yolu kaybettirirler, atları koşturup terletirler ve hasta ederler. Ev sahibini sevdiklerinde ise ona yardımcı olurlar (MLH, 224-225). Anlatıda görüleceği üzere bu güçler arasında belirgin bir çizgi çizmek mümkün değildir. Dünyanın katmanlarının meydana getirdiği bütünlük gibi bu güçler arasında da hem kutuplaşma hem de bütünlük söz konusudur. Bir bakıma birbirlerini tamamlayan unsurlardır.

2.5.1. Şuyttan

Burada ikinci gruptaki alanlarla –düzensiz mekânlar- ilgili güçleri değerlendirerek alt dünyayı, bir başka deyişle alt dünya ve onu temsil eden mekânları anlamaya çalışacağız. Alt dünyanın sahibi ve efendisi, zamanın ve mekânın başlangıcını ele alırken gösterdiğimiz gibi Şuyttan'dır.¹¹⁷ Şuyttan'ın kendine ait mekânı ve tebası bulunmaktadır ve Turî'nın verdiği iradeyle bu dünyayı istediği şekilde yönetmektedir. Alt dünyayla ilişkili bütün güçlerin yöneticisi de Şuyttan'dır. Daha önce Şuyttan'ın dünyanın yaratılışındaki ve yeryüzü şekillilerinin (dağ, vadi, göl, vs.) oluşumundaki rolünü göstermiştik. Bu nedenle orman, nehir, banyo, sel yatağı, göl, bataklık gibi alt dünyaya geçiş noktaları olan ya da yapısı dolayısıyla kaosu simgeleyen mekânlarda arşuri, alpastî, vupîr, vupkîn, vutîş, usal gibi farklı adlar taşımaya rağmen aslında özünde Şuyttan'la aynı olan farklı kişileştirilmiş güçler bulunmaktadır.

Şuyttan'ın mekânı olarak alt dünya anılırken, onun hükmünün geçerli olduğu zaman dilimi ise karanlık vakitler ve kış mevsimiyle ilişkilendirilir. Güneşin batması, onun yeraltına yani Şuyttan'ın hâkim olduğu dünyaya girmesi şeklinde yorumlanmaktadır. MLH'deki bir kayda göre yeryüzünün sınırıyla gök kubbenin birleştiği noktada dünya sona ermektedir. Akşam olduğunda güneş, bu sınırdan gözden

¹¹⁷ Şuyttan, Şuytan veya Şoytan şeklinde diyalektik farklılıklar görünmekle birlikte kelimenin Arapça *Şeytan* sözünden geldiği (V. G. Yegorov 1964: 338) konusunda herhangi bir tereddüt yoktur.

kaybolur ve yer altına girer. İşte o zaman Şuyttan'ın çocukları (Şuyttan açisem) gece boyunca güneşi yer altından batı-doğu istikametinde çekerler. Sabah olduğunda güneşi doğudan serbest bırakırlar ve yukarı çıkmasına izin verirler (MLH, 30). Böylece alt dünya ile orta dünya arasındaki zıtlık açığa çıkmış olur. Yeryüzünde gündüzken, alt dünya karanlıktır, yeryüzü karanlık olduğunda alt dünyada güneş doğmakta, yani hayat başlamaktadır. Bu nedenle orman, nehir, göl, mezarlık gibi alt dünyaya ait mekânlarda geceleri *usallar* hüküm sürer. Bütün büyücü kadınlar (tuhatmîş) geceleri mezarlıklarda toplanır. Bu nedenle insanların güneş battıktan sonra korunmuş mekânların, simgesel bir ifadeyle demir avlunun (timîr karta) dışına çıkmaları tehlikelidir.

Yukarı dünyanın altın, orta dünyanın gümüş ve alt dünyanın bakırla özdeşleştirildiğine daha önce ifade etmiştik. Bu farklılaşmanın temelinde yukarısının parlak, aydınlık, saf, temiz ve dolayısıyla güzel kokulu –süt gölü, bal ve ışıkla simgelenmesinden ötürü- olarak algılanırken, alt dünyanın tam tersi özellikler yüklenmesi vardır. Böylece alt dünya karanlık, mat, sarının soluk tonları ve kötü kokuyla özdeşleşecektir. Tütünün alt dünya ve Şuyttan ile ilişkilendirilmesinin nedeni de bu olmalıdır. Hristiyan inanışlarıyla geleneksel inanışların harmanlandığı görülen bir anlatıya göre Turî ve Şuyttan gök kubbenin üstünde yaşarken günahsız Meryem hakkında tartışmaya başlarlar. Turî, Şuyttan'ın alnına vurduğu darbeye onu yeryüzüne düşürür. Şuyttan'ın düştüğü yerde cıvık, kötü kokulu ve sarı renkli bir su meydana gelir. Bu kötü kokulu yerde dulavrat otuna benzer yayık bir bitki filizlenir. İnsanlar bu bitkiyi içmeye başlarlar ve ona tütün (tabak) adını verirler (MLH, 115).

Şuyttan'ın kirlî ve kötü kokulu sıvılarla özdeşleşmesinin izleri insanın yaratılışıyla ilgili anlatılarda da görülmektedir. İnsanın tükürüklü, sümüklü ve ölümlü olması, öksürmesi ve vücudunun çıplak olmasının nedeni, Turî insanı yaratırken Şuyttan'ın çıkardığı bozgunculuktur. Anlatıya göre Turî, insan vücudunu balçıktan yapmış ve sonra ruh aramaya gitmiştir. Turî gidince Şuyttan gelip vücutları sümük ve tükürükle kirletmiştir. Turî geri döndüğünde insan vücutlarının kullanılmaz hâle geldiğini görmüş, vücutların içini dışına çevirerek Şuyttan'ın izlerini taşıyan kirlî kısmı içeride bırakmıştır (MLH, 162). Benzer bir anlatıda insan vücutlarını koruması için köpeğin görevlendirildiği aktarılmaktadır. Ancak Şuyttan, o zamanlar kürkü

olmayan ve soğuktan donan köpeği kürk vaadiyle kandırarak insan vücutlarını aynı şekilde kirletmiştir. Turî bu vücutların tüylü derisini ters çevirip tekrar giydirmiş ve böylece insanlar çıplak kalmıştır. Köpeği ise yaptığı hatadan dolayı lanetlemiş ve kürküyle birlikte dışarıda yaşamak zorunda bırakmıştır (MLH, 165). Anlatının başka bir varyantında da Turî uzaklaştığında Şuyttan'ın insan vücudunu açarak içini tükürükle doldurduğu ve sonra tekrar birleştirdiği ifade edilmektedir. Turî geri dönüp ruh vererek canlandırdığı insanların boğulurcasına öksürdüğünü görür. Köpek suçunu itiraf eder ve Turî tarafından bir ömür boyu insanların bekçisi olmakla cezalandırılır (MLH, 164). Diğer bir varyantta ise Şuyttan, köpektan korktuğu için yaklaşmadığı insan vücutlarını uzaktan uzun bir sopayla yetmiş yedi yerinden deler. Turî yaptığıının nedenini sorduğunda Şuyttan şöyle cevap verir: “İnsanın hastalığı olsun, yoksa azıp seni unutabilirler, senin tarafından yaratıldıklarını unutup seni anmayı bırakabilirler. Hastalık olursa insanoğlu mecburen senin gözüne bakacak, seni anacak, senden yardım dileyecek, seni tazim edip şükredecek.” Turî, Şuyttan'ın dediklerini haklı bulur. Bu nedenle insan yetmiş yedi türlü hastalıkla karşılaşır (MLH, 164). Bu şekilde sümük ve tükürük gibi insanın vücut sıvıları göl, bataklık ve derelerin sularıyla, bir başka ifadeyle Şuyttan'la özdeşleştirilir. İnsan vücudunun içi, yer altıyla aynı anlama gelmektedir. Dünyanın yaratılışında olduğu gibi insanın yaratılışında da Turî ve Şuyttan'ın birlikteliği söz konusudur. Bu nedenle insanın dışı Turî ile, içi Şuyttan'la özdeşleştirilir. Şuyttan, bu tür eylemlerinden ötürü bütün hastalıkların kaynağı olarak kabul edilmektedir. Tıpkı iyeler gibi kişileştirilmiş birer ruh olarak tasvir edilen hastalıklar, Şuyttan'ın hizmetkârları ve alt dünyaya ait varlıklar olarak yansıtılmaktadır.

Yeryüzündeki tabii unsurların kökeninin açıklanmasında olduğu gibi bazı hayvanların ve bitkilerin nasıl yaratıldığı sorusunun cevabı da Şuyttan'ın Turî ile rekabet içinde olması, onu taklit etmeye çalışması veya onun yaptıklarını bozması gibi nedenlerde saklıdır. Örneğin keçi, Turî'nin insanlara bir lütuf olarak armağan ettiği ineğin Şuyttan tarafından yaratılan kötü bir kopyasıdır. Başlangıçta, Turî ve Şuyttan birlikte yaşamaktadırlar ve Turî ne yaparsa Şuyttan onu taklit etmektedir. Turî elma ağacını yarattığında Şuyttan da aynısını yaratmak ister, [balçığı] yuvarlayarak şekillendirir ama onun yaptığı ancak patates [şir ulmi: yer elması] olur. Şuyttan, Turî'dan gördüğü gibi koyun yaratmak isterken domuzu yaratmıştır. Şuyttan

tarafından yaratıldığı için domuzun etiyle ataların anıldığı törenler gerçekleştirilmez (MLH, 146). Toprağın içinde yetişen patatesin, bataklık ve çamuru seven domuzun, sıradışı fiziki özellikleri ve kontrol edilmesi zor hareketleriyle keçinin Şuyttan ve alt dünyanın özellikleriyle uyumlu oldukları gayet açıktır. Ancak bunlar yine de insanların faydalandığı olgulardır ve dikkat edilmesi gereken nokta, alt dünyaya ait olduğuna inanılan varlıkların tümüyle faydasız, olumsuz ve iyinin karşısında kötülüğü temsil eden zıt unsurlar olmadığıdır.

Çuvaşların, yeri sırtında taşıyan balıklarla ilgili inanışları olduğundan daha önce bahsetmiştik. Yeryüzünün sularla çevrili olması ve alt dünyanın suyla özdeşleştirilmesi, su iyelerinin ve balıkların da Şuyttan'la ilişkilendirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle balıkları Şuyttan'ın yarattığına inanılmaktadır. Özellikle *şıvri* ya da *vutiş* diye adlandırılan su iyelerinin, yırtıcı özellikleri olduğu bilinen turna balığı (şirttan) şeklinde düşünüldüğü görülmektedir.¹¹⁸ Su altı dünyasında yaşamın nasıl başladığını anlatan bir mitte, dünyanın yaratılışında gördüğümüz motifler birebir tekrar edilmektedir. Dahası, yer altı sanki diğer katmanlardan bağımsız bir mekân gibi bütünlük içinde inşa edilmektedir. Anlatıya göre su dünyasının bir tebaya ve onları yönetecek birine ihtiyaç vardır. Şuyttan bir gün iki [kez] suya [nehir, göl vd.] girip çıkmış. Su tertemiz ve içinde hiçbir şey yokmuş. “Böyle hiç ilgi çekici değil, suda da yeryüzündeki gibi canlılar olsun!” diyerek işe koyulmuş. Suyun dibinden mavi [gök] balçık (kivak tım) alıp yuvarlayarak topak hâline getirmiş. Ona *Şıvri* [Sudaki] adını vermiş. Şuyttan ve Şıvri iyi bir şekilde geçinip giderken yapacak hiçbir işi olmayan Şıvri kızıp Şuyttan'ı öldürmek istemiş. Şuyttan bunu sezip, “Demek sen beni öldürüp efendi (huşa) olmak istiyorsun!” demiş, suyun dibinden avuç avuç taş alıp “Beyaz kanlı canlılar olsun!” diyerek taşları serpmiş. Böylece suyun altında türlü canlılar meydana gelmiş. Eski insanlar “Şuyttan hayvanı” (Şuyttan kayıkı) diye balık yemiyorlarmış (MLH, 154).¹¹⁹

¹¹⁸ Güney Sibirya Türklerinin, şaman davulunun üstüne turna balığı şeklinde su iyelinin resmini yaptıkları aktarılmaktadır. Minusun Tatarlarıyla Uranhaylar ve Karagaslar bu balığı yemezler (Lvova vd. 2013a: 107-108).

¹¹⁹ Anlatının bir varyantında balıkların Şıv Turri [Su Tanrısı] tarafından yaratıldığı ifade edilmektedir. Şıv Turri, Şuyttan ve Esrel'den kendisini koruması için önce turna balığını yaratır. Turna balığı yiyecek bulamadığı için Şıv Turri'ne saldırır. Şıv Turri, azgın turna balığının yiyeceği olsun diye suyun dibinden aldığı taşları suya serper ve suda canlılar meydana gelir (MLH, 154). Şıv Turri'nin vutiş ya

Görüleceği üzere Şuyttan'ın sudaki hayvanları yaratma şekli –suya balçık ya da taş gibi cisimler serpmek- Turî'nin dünyayı yaratma şeklinden farklı değildir. Şuyttan, başlangıçta Turî'nin kendisi için tayin ettiği mekânı kendi iradesiyle kendine özgü bir biçimde inşa edip doldurmaktadır. Böylece dünyanın her bir katmanında sanki birbirinden bağımsız ama birlikte bütün bir dünyayı meydana getiren bölümler oluşmaktadır. Turî yeryüzünü –burası da yukarı dünyanın bir kopyasıdır- nesnelere doldurken, Şuyttan alt dünyayı doldurmaktadır. Turî'nin şekil verdiği balçıktan inek meydana gelirken, Şuyttan'ınkinden keçi ortaya çıkmaktadır. Ancak bütün bir dünyayı yaratmak söz konusu olduğunda ikisi de aktif –Şuyttan'ın ikinci planda yer aldığını, daha çok verilen görevleri yerine getirdiğini göstermiştik- rol oynamaktadır. İnsanın yaratılışında da benzer bir durum söz konusudur. İnsan, Şuyttan'ın eylemlerinin de izlerini taşımaktadır. Onun varlığı, bir tarafla Şuyttan'a dayanmaktadır. Bu durum, insanın da bütün bir dünya gibi algılandığını göstermektedir. İnsanın başı (tepesi), göbeği (ortası), ayağı (eteği), içi ve dışı, sağ, solu, önü, arkası olduğu gibi dünyanın da insan uzuvlarına benzetilen bölümleri ve merkezden dışa doğru uzanan koordinatları vardır.

Şuyttanla ilişkili olarak alt dünyanın hâkimi ve koruyucusu olan diğer bir hayvan yılanıdır (şilen). Daha önce belirtildiği gibi yılan, döngüsel yaşam algısının simgesi olarak görülmektedir. Ayrıca yaşamın ritmini belirleyen guguk kuşuyla ilişkili olduğu anlatılar da vardır. Çuvaşların yılanla ilgili görüşleri çeşitli olsa da o her durumda bir yanıyla alt dünyaya aittir. Ayrıca genel olarak Türk mitolojisinde olduğu gibi Çuvaşlarda da yılan ve ejderha ile ilgili inanışlar iç içedir. Ancak farklı özellikleriyle yılan etrafında gelişen semantik alan, alt dünyanın sınırlarını aşip bütün bir kozmosu kapsayacak şekilde genişlemektedir. Öncelikle Şuyttan gibi yılanın yaşam alanı olan yer altı ve sular, alt dünyaya aittir. Ancak yılan; yer-sular, gökkubbe veya Çuvaşlarda bumun simgesel yansımalarından biri olan demir avlu (timır kart) gibi düzenli mekânı kuşatan, koruyan ve düzende tutan bir daireyi ve zaman bağlamında döngüsel bir yaşam çemberini de simgelemektedir. Bu yönüyle ev, köy,

da şıvri diye anılan su iyelerinin başı olduğunu tahmin etmek güç değildir. Dolayısıyla o da Şuyttan'a tabi bir güçtür.

vatan gibi dünyanın simgesel modellerinden biri hâline gelmektedir. Bunların örneklerini göstereceğiz.

Çuvaşlarda Kitabı Mukaddes'teki gibi olumsuz bir yılan tasavvuruna neredeyse rastlanmadığını da belirtelim. Hatta Kitabı Mukaddes'te Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yasak meyveden yemelerine neden olduğu için "bütün evcil ve yabani hayvanların en lanetlisi" (KM, 4) kılınarak cezalandırılan ve şeytanla bir tutulan yılan; Çuvaşların, kökeni yine Kitabı Mukaddes'e dayanan Nuh Peygamber'le ilgili anlatılarında gemideki deliği kuyruğuyla kapatarak bütün insanlığı kurtarmış bir hayvan olarak tamamen zıt biçimde temsil edilmektedir. Çünkü Çuvaş mitolojisinde yılan, yeryüzünü sırtında taşıyan öküz ya da balıklar gibi alt dünyadaki suyu ve üstündeki yeri olması gereken yerde tutan, yeryüzünü su baskınlarından koruyan bir güçtür. Aşmarin'in bu konuyla ilgili kaydı şöyledir: "Yer dört köşelidir, çok uzaklarda yar gibi aşağıya iner. Yerin kıyısına şimdiye dek hiçkimse ulaşamamıştır, orada yerin dibine inen korkunç, karanlık bir yar (uçurum) vardır. Yeri birden fazla başı olan bir yılan destekleyerek [ayakta] tutuyormuş (Aşmarin 1937b: 86).

Yılanın, alt dünyanın sularının yeryüzüne çıkmasını önlemek gibi önemli bir işlevi olduğunu gösteren anlatılar bulunmaktadır. 1908 tarihli bir anlatıya göre yılan kutsal (sıvaplı) bir hayvandır ve onu öldürmek günahdır. Eskiden bir köyde obruk benzeri bir yer çöküntüsü meydana gelmiştir. Bu çukurdan yeryüzüne tazyikli şekilde su dolmaya başladığını gören yılan, hızlıca gidip kuyruğunu suyun geldiği yere sokarak dünyanın sular altında kalmasını önlemiştir. Anlatının sonunda Hristiyanlık etkisiyle değişen yılan algısı şöyle yansıtılmaktadır: "Çocuklar okuyup yazmaya başladığından beri eski insanların günah işlediğinde, yılanın içine şuyttanın girmiş olduğunu öğreniyorlar –içine şuyttan girmiş yılanın günah işlemeye sevk ettiğini kast ediyor- ve gördükleri yerde yılanı nefretle öldürmeye çalışıyorlar." (MLH, 147-148).

Yılanla ilgili bu anlatı, aslında alt dünyayla ilgili önemli mesajlar da vermektedir. Turı ve onun başlıca yardımcılarıyla orta ve alt dünyanın sahibi ve koruyucusu olan güçlerin en temel görevi, zamanın ve mekânın olması gereken düzende devamlı olarak işlemlerini sağlamaktır. Çünkü bu kutsal düzen, her an tehdit altındadır. Bütün tirüellerin özünde, bu düzenin olması gerektiği şekilde işlemlerine

yardımcı olma ya da işleyişte meydana gelen sorunları ortadan kaldırma düşüncesi bulunmaktadır. Yılanla ilgili bu anlatıda da alt dünyanın her an yeryüzünü sular altında bırakabileceği fikri göze çarpmaktadır. Yılan, alt dünya ile insanların dünyasına ait unsurların birbirine karışmasını önlemektedir. Öyle ki yeryüzündeki göl ve nehirlerin oluşumu da bu şekilde gerçekleşmiştir. Bir anlatıda suyun efendisi olan *yaşlı bir gücün* (p̄ir vatī hīvat) uyuya kalıp suyun [kapısının] sürgüsünü sürmeyi unuttuğu, bu nedenle suyun yeryüzüne çıkıp bütün çukurlara dolduğu, böylece denizlerin ve akarsuların meydana geldiği (MLH, 31) aktarılmaktadır. Burada yilandan bahsedilmese de suyun ya da alt dünyanın efendisinin bizzat Şuyttan'ın kendisi veya yılan gibi ona tabi güçlerden biri olduğunu biliyoruz. Bu nedenle, Çuvaşların Nuh tufanı ile ilgili anlatılarında da Nuh'un inşa edip ailesi ve yeryüzünde yeniden üreyerek çoğalması beklenen hayvanlarla bindiği gemi, tıpkı dünya gibi düzenli bir mekânı simgelemekte ve bir şekilde gemide oluşan delikten suların girmesi, Kitabı Mukaddes'teki olumsuz imajına rağmen yılan tarafından engellenmektedir.

Çuvaşların yılanı yeryüzünü ayakta tutan bir güç olarak görmeleri, dünyanın farklı ölçekteki bir modeli olan ev etrafındaki inanışlarda da ortaya çıkmaktadır. Her evin dibinde, çevresinde ya da avlunun içinde yaşayan bir karayılan ya da kayın yılanı (hurin şilen) olduğunu, bu yılanın evi, aileyi ve hayvanları koruduğunu, öldürüldüğü takdirde evin yandığını ya da aile üyelerinden birilerinin öldüğünü anlatan epeyce metin vardır.

Yılanla bağlantılı olarak alt dünya ve dünyanın ritmini tutan guguk kuşu hakkında fikir yürütebileceğimiz başka anlatılar da vardır. Bir grup anlatıda bir kızın yılanla evliliğinden bahsedilmektedir. Bu anlatılara göre bir kız, nehir ya da göl gibi bir suya girmektedir. Sudan çıktığında elbiselerinin üstünde bir yılanın yattığını görür. Elbiselerini ister ve yılan kıza kendisiyle evlenmesi şartıyla elbiselerini vereceğini söyleyince istemsizce yılanın teklifini kabul eder. Bir süre sonra yılanlar, düğün alayı gibi toplanıp gelirler ve kıza alıp giderler. Suyun altında yaşamaya başlayan kızın yılanla evliliğinden biri kız, biri erkek olmak üzere iki çocuğu olur. Bir gün çocuklarıyla birlikte ailesini ziyarete gelen kız, suyun altındaki dünyaya nasıl girip çıktığını annesine anlatır: “Hīvetir, çık diyorum ve yılan çıkıp beni alıyor.” Kızının yılanın yanına geri dönmesini istemeyen annesi, erkenden suyun kıyısına gidip kızının

anlattığı gibi yaparak yılanı dışarı çıkarır ve kafasını kopararak yılanı öldürür. Durumdan habersiz olan kız, çocuklarıyla birlikte suyun kenarına geldiğinde yılanın kopmuş başını ve suyun kan kırmızı olduğunu görür. “Ah çocuklarım, hayatımızı mahvettiler.” diye ağlamaya başlar. Ardından erkek çocuğuna dönüp, “Sen kuyruksallayan kuşu olup uç!” der. Kızına, “Sen kırlangıç olup uç!” der. “Ben de guguk kuşu olup uçayım!” der. Böylece kuşa dönüşürler. Bu nedenle kırlangıç sürekli babasını hatırlayarak suya dalıp çıkar. Guguk kuşu ise annesine yılanı nasıl dışarı çıkaracağını söylediği vakit geldiğinde kendi ağzını demir çemberle kapatarak ötüşünü durdurmuş (MLH, 188).

Öncelikle belirtmek gerekir ki anlatıda, tıpkı yeryüzünde olduğu gibi alt dünyada da sürüp giden düzenli ve bağımsız bir yaşam olduğu gösterilmektedir. Bir başka ifadeyle alt dünyadaki yaşam da insanların yaşamına benzer şekilde kurgulanmaktadır. Nehirler ve göller, bu dünyaya açılan kapılar olarak algılanmaktadır.

Yılanla kızın sıra dışı evliliğinden olan çocuklardan birinin kırlangıca (çiçeş) diğerinin ise kuyruksallayan kuşuna (pırçikan) dönüşmesi tesadüfi değildir. Birincisinin tıpkı yılan gibi alt dünyayla, ikincisinin ise guguk kuşu gibi yukarı dünyayla –altın direk üstündeki altın kuş- ilişkili olduğu görülmektedir. Nuh tufanını konu edinen Çuvaş anlatılarında geminin su almasını kuyruğuyla önleyen yılan, Nuh ya da Turî tarafından istediği canlının kanıyla beslenerek yaşamasına izin verilerek ödüllendirilir. Yılan bu nedenle dünyada hangi canlının kanının daha lezzetli olduğunu öğrenmesi için sivrisineği keşfe gönderir. Sivrisinek bütün canlıların kanının tadına bakar ve sonunda en lezzetlisinin insanki olduğu fark eder. Sivrisinek bunu tam yılanla bildirecekken kırlangıç sivrisineğin dilini koparıverir. Artık sadece vızıldayabilen sivrisineğin dediklerinden yılan hiçbir şey anlamaz. Yılan öfkeyle kırlangıca saldırır ve sadece onun kuyruğunun ortasındaki tüylerin bir kısmını koparabilir. Kırlangıç, sivrisineğin, kanı en tatlı olan hayvanın kertenkele olduğunu anlatmaya çalıştığını ağacın üstünden söyler. O günden sonra kırlangıç çatal kuyruklu olur ama yılanın da insan kanıyla beslenerek yaşayan bir hayvan olmasını engellemiştir (MLH, 450-455). Başka anlatılarda da kırlangıç, evlerin çatılarına yuva yapıp güzel sesiyle insanlara mutluluk veren, aile saadeti ve baht getiren bir kuş olarak tasvir edilmektedir.

Kuyruksallayan kuşu ise Aşmarin'in aktardıklarına göre yuvalarını su kıyısındaki kızılağaç köklerine yapan, dere ya da sel yataklarında gezen, guguk kuşunun yumurtalarını parçalayan bir kuş olarak tasvir edilmektedir (1936a: 144-145).

Guguk kuşunun ilk ötüşü ve ilkbaharın gelişiyle yeryüzünde yaşamın yeniden başladığına daha önce değinmiştik. Dolayısıyla guguk kuşunun ötmediği dönemler de kış mevsimini, yani ölümü simgelemektedir. Yukarıdaki anlatıya geri dönecek olursak, karısının annesi tarafından başı koparılan yılanın öldürüldüğü vakit geldiğinde guguk kuşunun kendi ağzını demir çemberle kapattığı anlatılmaktaydı. Böylece yılanın öldürülmesiyle tabiatın ölümü ve yılın sonu arasındaki benzerlik açığa çıkmaktadır. Yılan, zaman ve evren arasındaki özdeşliği vurgulamak bakımından yukarıda yer verdiğimiz bir büyü metnini tekrar hatırlatmakta fayda vardır:

Kara yılan kıvrılır, çıkar, [dolanır] döner,

Onun gibi Turî'nin düzeni, saati dönsün... (Yenderov 2014: 260).

Güney Sibirya Türklerinin yeni yılın başlangıcını “yılanın başı eğildi, yılanın başı kıvrıldı” şeklinde ifade etmeleri, zamanı özel bir mekân veya mekânın bir niteliği olarak algıladıklarını göstermektedir (Lvova vd. 2013a: 36). Emel Esin, Türk mitolojisinde yılanın veya onun başka bir formu olan ejderin *evren* olarak nitelendirilmesini, gök çarkını bir ejderin “evirdiği” inancıyla açıklar. “Bu şekilde gök kubbe, gök çarkı ve bunların simgelerinden olan gök ejderi, Türkçe ifadesiyle Kök-luu veya Evren, hem göksel mekânın hem zamanın simgesi olmaktadır.” (2001: 43-44). Esin, bu tespitinden sonra aynı eserin ilerleyen sayfalarında ejderin, “kışın yer-su'nun derinliklerinde yaşayan, baharda ise kanatlanıp uçan, böylece hem yer-su hem de gök ilkelerine bağlı bir efsanevi ruh olarak düşünüldüğü” yorumunu yapar (2001: 82). Esin'in durumu tam olarak doğru ifade edemediği görülmektedir. Çünkü yılan, artık farklı ölçeklerde ve farklı şekillerde tekrar tekrar yaratılan evrenin kendisi olmuştur.

Bahaeddin Ögel'in Türk mitolojisinde yılanın, evrenin simgesi olarak görüldüğüne dair verdiği bilgileri daha önce aktarmıştık. Ögel, Türk dünyasının her yanından ve her dönemden yılan ve evren özdeşliğini gösteren örnekler getirir: “Yedi başlı evren”, “on yedi başlı evren”, “zaman ile yılanlar evren olur”. Osmanlı

kaynaklarında “evren” çoğu zaman büyük bir yılan olarak tanımlanır. Altaylılar ve Kuzey Türkleri, Çin ejderhası yerine kendilerinin efsanevi büyük yılanlarını koymuşlardır. Ögel’e göre “kulaklı yılan”, evrenin simgesi olarak Türklere özgü düşüncedir (1995: 566, 568). Yılanların çok başlı olması, dünyanın çok katlılığıyla eşdeğerdir. Dünyanın katlarının sayısı değişebildiği gibi yılanın başlarının sayısı da değişebilmektedir. Hatta yılanların sayısı bile değişebilmektedir. Çuvaşlardan derlenen bir anlatıda gökte ve denizde olmak üzere iki tane kızıl (hırlı) yedi başlı yilandan bahsedilmektedir. Gökteki yılan aşağıya inmiş, denizdeki de sudan çıkmış. Sudan çıkan yılanın yaralanmış başlarından birisini gökten inen yılan iyileştirmiş. Sonra iki yılan halkı kendine tabi kılmış. Onlara baş eğmeyenleri öldürmüşler (MLH, 150). Yılanların rengi vatanla özdeşleşen *Hırlı Şır* (Kızıl Yar) kavramlaştırmasında olduğu gibi kızıldır. İkisinin yeryüzünde, yani merkezde birleşmesi, düzenli mekânın meydana gelmesi anlamına gelmektedir.

Son zamanlarda ortaya çıkan Dede Korkut anlatılarının on üçüncü boyu, konumuz açısından son derece önemlidir. Salur Kazan’ın tek başına çıktığı avda, Kara Dağ’ın eteğinde “yedi başlı yer evreni bir ejderha”ya rast geldiği anlatılır. Lalası Lele Kılbaş’a ne yapması gerektiğini soran Kazan, “Ejderha dedükleri aslı bir yilandur, ol yılanun üstüne getgil!” cevabını alınca bir süre üstüne atıldığı ejderhayla mücadele edip sonunda onun yedi başını da keser¹²⁰ (bk. Ekici 2019: 12; Shahgoli vd. 2019: 222-225). Anlatıda ejderhanın bulunduğu yer, yine düzenli mekânın merkezi olan –üç katmanın birleştiği- bir dağın eteğidir. Ejderha, yedi başıyla alt, üst ve orta olmak üzere bütün bir dünyayı simgelemektedir. Bu nedenle “yer evreni” diye nitelendirilmektedir. Anlatının başında Kazan için kullanılan “âdemler evreni” nitelendirmesi de tesadüfi değildir. Kazan, öldürdüğü ejderhanın derisini en iyi ustalara yüzdürüp bu deriden kendisi için giysi, silahları için kılıf, atı için örtü, gölgeliği için yelken yaptırır. Böylece ejderhanın taşıdığı simgesel anlamı bütünüyle kendisi yüklenir ve bir “evren” olur.

¹²⁰ Anlatının devamında tıpkı Çuvaş anlatılarında Turî tarafından yıldırımla öldürülen şuyttanların kanının damladığı yerlerde ateşler yanmaya başladığı gibi Kazan’ın başlarını kestiği ejderhanın ağızlarından dökülen ağulardan da alevler saçılıp her yeri ateş almaktadır.

Yılanla dair ilgi çekici tasavvurlardan birisi de boynuzlu ya da altın boynuzlu yılanla (ıltın mıyrakallı şilen) ilgili anlatılarda görülmektedir. Bu yılanların yılda bir kez boynuzlarını bıraktığını ve onu bulan kişinin çok zengin olduğunu ya da bu boynuzların konulduğu yerde ne varsa –hayvan, tahıl, para vd.- hiç tükenmeyip hep arttığını konu edinen epeyce anlatı vardır. Bahaeddin Ögel, Türk mitolojisinde evren simgesi olan kulaklı yılanların dışında, insanlara altın ya da uğurlu bir taş –ermek taş veya yada taşı- veren ya da onu karnında saklayan yılanlarla ilgili birçok örneğe yer verir (bk. Ögel 1995: 275, 563, 568-569). Çuvaşların zenginlik getiren boynuzlu yılan algısı, bu unsurların birleşimi gibi görünmektedir. Yılan boynuzlarının ya da Ögel'in bahsettiği yılanların içinde sakladıkları taşların bolluk, bereket ve zenginlik getiren bir unsur olarak görülmesinin bir nedeni, yılanın evren ya da onun yeryüzündeki farklı yansımaları olan düzenli mekânlarla aynı anlamı taşımasından ötürü olmalıdır. Çuvaşlar özelinde yorum yapmak gerekirse yılanın her yıl boynuzlarını bırakması, döngüsel zamanla ilişkilidir. Yani yılanın boynuzları, söz konusu özel mekânların ve her yıl yenilenen zamanın sihirli ve simgesel bir ürünüdür. Gücünü bu özelliklerinden almaktadır. Diğer taraftan bolluğun ve refahın sağlayıcısı olan değerli madenler ve para, hem gerçek anlamda hem de mecazi anlamda alt dünyaya aittir. Defineler, genellikle tepelerde gömülüdür ve ona ulaşabilmek için çeşitli ritüel eylemlerin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Çünkü bunlar alt dünyaya aittir ve kültürleştirilmesi gerekmektedir. Öte yandan yandan para, bir kültürel icattır. Daha önce belirtildiği gibi bütün kültürel icatlar, doğadan bir kopuşu simgelediği için kökeninde Şuyttan ve alt dünya bulunmaktadır.

Çuvaşların halk anlatılarında Şuyttan ve alt dünyaya ait diğer usallar, genellikle boynuzlu, tüylü, kuyruklu, sarkık kulaklı ve hayvan suretinde tasvir edilmektedir. Ayrıca balık, öküz ve yılan gibi yerin altında, yeri boynuzlarıyla tutan ve destekleyen bir su öküzü (şıv vıkiri) olduğuna dair inanışlar da kaydedilmiştir. Buna göre öküzün bir boynuzu yorulduğunda yeri diğer boynuzunun üstüne geçirmekte ve böylece deprem meydana gelmektedir (MLH, 30). Alt dünyaya ait ruhlar, öküz şeklinde yeryüzünde dolaşabilmektedir. Yılanın boynuzlu olması, onun öküz gibi alt dünyaya ait olması bağlamında bir benzerlik kurulmasından kaynaklanmış olmalıdır. Ayrıca yılanların alt dünyaya ait özellikleri, toprağın altına gömülmüş definelerle de ilişkilendirilmesine neden olmaktadır. Toprağın altına

gömülen paralara, Şuyttan'ın ya da onunla ilgili diğer güçlerin bulaşmış olduğuna inanıldığını ilgili anlatılarda açıkça görmekteyiz. Tıpkı diğer “usal” güçlerin geceleri yeryüzünü istila ettiği gibi defineler de geceleri tepelerde parıldayarak varlığını ortaya koymaktadır. Ancak onları elde edebilmek ya da elinde tutmak tehlikeli ve ölümcüldür. Hayvan şeklinde ve alevler içinde yeryüzünde görülen defineler, ancak demir bir nesneyle vurulduğunda ele geçirilebilmektedir.

Çuvaşlara göre yel ya da kasırğa gibi istikrar ve durağanlıkla karşıt anlama gelen doğa unsurları da Şuyttan ve alt dünyayla ilişkilidir. Kaynağı dağların ardında ya da dünyanın kıyısında, diğer bir deyişle başka türlü bir dünyada olan yel (şil), tıpkı alt dünyanın suları gibi, bir güç tarafından kontrol edilmektedir. Genellikle yaşlı bir kadın olarak tasvir edilen bu güç, kontrollü şekilde insan ağzı, kapı ya da pencere gibi bir aralıktan yeryüzüne rüzgârı bırakmakta, kimi zaman da kontrolü tamamen kaybedip kasırğanın (şavraşil [dönen yel]) meydana gelmesine neden olmaktadır. Görüleceği üzere geleneksel Çuvaş düşüncesinde her şeyin bir kapısı vardır. Çünkü bilinen ve düzenli mekânların hepsi, bir çeşit avluyla çevrilmiştir.

Burada yelle ilgili iki anlatıya yer vermek istiyoruz. Birincisinde yelin kaynağı olan alt dünyanın tıpkı kozmosu temsil eden bir ev gibi düşünüldüğü görülmektedir. Rüzgârın sahibi ya da yöneticisi, Yel Anası (Şil Amişî) diye adlandırılmakta ve –alt dünyayla bağlantılı olduğunu vurgulamak için olsa gerek– onun kör olduğu ifade edilmektedir. Anlatıya göre kör kadın, biraz esinti olsun diye eski Çuvaş evlerinde *tĩnĩ* adı verilen duman boşluğunun kapağını açmaya çalışırken kapağı tamamen çıkarır. Yel, duman boşluğundan gürleyerek çıkıp bütün yeryüzünü azgın bir şekilde dolaşır (ursa şüret). Yel Anası, zorlukla duman boşluğunu kapatır ve yel kesilir (MLH, 96).

Diğer bir anlatıda insan ve yel, aralarında kimin daha güçlü olduğu konusunda tartışmaya girerler. İnsan, yele “Sen beni yenemezsin.” der. Yel ise yenebileceğini iddia eder. İnsan, demir bir direk (timĩr yupa) diker. Yel, bütün gücüyle saldırdığı direği bir türlü deviremez ve direğin etrafında dönmekten kanatları perişan olur. Kanatları zarar gördüğü için yel bir daha görünmez ve dünya kokmaya başlar. Turĩ ile Pũlĩhşĩ yeli arayıp bulurlar ve geri getirirler (MLH, 96). Anlatıda alt dünyaya

ait bütün varlıklar gibi yelin de korktuğu ya da baş edemediği şeyin demir olduğu görünüyor. Çuvaşların simgesel duvarının adı da bu nedenle “demir avlu” (timır karta) adını taşımaktadır. Aslında anlatıdaki asıl mücadele yel ile insan arasında değil, alt dünya ve yeryüzü arasındadır. Bir başka ifadeyle düzenli mekânın alt dünyaya ait unsurlar tarafından istila edilmesi söz konusudur. Anlatıda düzenli mekân; kutsal dağ, kutsal ağaç ve evdeki ana direk (uşa yupi) gibi semantik merkezi simgeleyen demir bir direk ile temsil edilmektedir. Yel, her ne kadar alt dünyaya ait ve Şuyttan’la ilişkili olsa da tamamen ortadan kalkması gereken bir unsur değildir. Sadece kutsal düzen çerçevesinde hareket etmesi –hafif esinti gibi zarar vermeyecek şekilde- gerekmektedir. Çünkü insanlığın ona ihtiyacı vardır. İleride göreceğimiz gibi ölümün de yaşam gibi beklendik ve istendik bir olgu olması, bununla ilgilidir. Kutsal düzende yaşam ve ölüm birbirinin tamamlayıcısı ve yenilenmenin şartıdır. Bu nedenle Turı ve en önemli yardımcısı Pülhşi, yeli gidip kendileri geri getirirler.

Yelin hiç olmaması gibi şiddetli olması da istenmez. Bu iki durum aynı derecede tehlikelidir ve aynı anlamı taşımaktadır. Bu nedenle Çuvaşların kasırgayla (şavraşil) ilgili anlatı ve inanışlarında “açık ve sakin hava” anlamına gelen *uyar*¹²¹ sözüne sık rastlanmaktadır. İnanışa göre –kasırganın habercisi olarak düşünüldüğü anlaşılan- böyle havalarda alt dünyaya ait güçler (usallar) düğün yapmakta, kız verip kız almaktadırlar. Kasırga, içinde Şuyttan, usal ya da Rus kadın (mayra) bulunan, elbisesini savurup dönerek ilerleyen kişileştirilmiş bir güç olarak tasvir edilmektedir. Ondandır korunmak ya da onu sona erdirmek için balta ve bıçak gibi metal cisimlerle vurmaktadır. Böyle yapınca kasırga sona erer ve metal nesnelere kana bulanmış olduğu görülür. Yahut kasırga, kendisine fırlatılan nesnelere birlikte başka yöne gider ve sahibi bu nesnelere bambaşka yerlerde bulur. Bir anlatıya göre birisi kasırgaya bıçağını fırlatmış ve kasırgayla birlikte bıçak da gözden kaybolmuştur. Bir süre sonra kişi bıçağını bir Rusun elinde görmüştür (MLH, 99-100). Çünkü Rus, yabancıdır ve dolayısıyla alt dünyaya aittir.

Kasırganın alt dünyayla ilişkisi, *pükle vilim* [doğal olmayan ölüm] kavramı etrafındaki inanışlarda da görülmektedir. Kendini asmak, bıçaklamak (Aşmarin

¹²¹ Sakin havada görülen kuru soğuk anlamındaki TT. *ayaz* sözünün birebir dengidir (bk. Yegorov 1964: 280).

1936a: 75) ve ilaç içmek şeklinde intihar etmenin ya da fazla içki içmekten kaynaklanan doğal olmayan ölümlerin, insanın “şuyttan”laşmasına neden olacağına inanılmaktadır. Bunun tersten ifadesi de insanın içine Şuyttan veya başka usallar girdiği için olağan dışı bir şekilde öldüğü yönündedir. *Pükle* sözü “doğru”, “düz” anlamlarına gelmektedir. N. İ. Aşmarin’in verdiği şu atasözleri, bu tür ölümlerin neden *pükle* diye nitelendirildiğini anlamaya yardımcı olmaktadır: “Pükle kaynı, pih hıpnı; şavrına kaynı, şu hıpnı.” [Düz giden dışkı bulmuş, dolanarak giden yağ bulmuş.]; “Pükle kayakan şıva kaynı, şavra kayakan şiv şini.” [Düz giden suya batmış, dolanarak giden yağ yemiş.] (Aşmarin 1936a: 75). Buradan bazı sonuçlara varabiliriz: Çuvaşlara göre yaşam, doğrusal bir çizgi olarak değil, tıpkı zaman ve mekân gibi dairesel biçimde algılanmaktadır. Yaşamı döngüsel nitelikte algıladıkları için zamanı ve mekânı da aynı şekilde yapılandırdıklarını söylemek belki de daha doğru olacaktır. Ancak şurası kesin ki bilinçli ya da bilinçsiz şekilde de olsa, kutsal düzene aykırı ve buna paralel olarak toplumsal normlar tarafından onanmamış bir eylemin sonucunda gerçekleşen ölümler, bu dairesel ya da döngüsel yaşam çemberinin dışına çıkmak, asıl yoldan sapmak –düz gitmek- olarak görülmektedir. Böylece söz konusu insan öte dünyadaki yaşamını, Şuyttan’ın emrinde bir varlık olarak geçirmek zorunda kalacaktır.

Bu şekilde –düz ölümle- ölenler, kasırğa (şavraşil) olarak yeryüzünde dolaşmaya başlarlar. İnsanlara ve çevreye zarar verirler. Daha da önemlisi, kasırğa şeklinde yeryüzünde dolaşan bu insanlar, kuraklığa neden olur. Çünkü yağmur onlardan kaçır. N. İ. Aşmarin’in bununla ilgili şu kaydı son derece önemlidir: “Doğal olmayan bir şekilde ölen (pükle vilni) kişinin vücudu bir kırdı kalırsa yedi yıl yağmur yağmazmış, bu insanın ölüsü su için yanıp tutuşmuş. Bu nedenle o, yağmur yaklaşmaya başladığında yağmura doğru gidermiş. Yağmur bu ölüden korkup başka tarafa gidermiş (1936a: 75). Kurak zamanlarda Çuvaşlar, günahkâr (ayıplı) olarak ölmüş olanların mezarına su dökerler, yine yağmur yağmazsa ölüyü mezarından çıkarıp bataklık yere gömerler. Ancak o zaman yağmur yağarmış (MLH, 98). Aşmarin’in başka bir kaydında *düzensiz* (tirpeysir) ölenlerin, yani suya girerek, kendini asarak ölenlerin ve öldürülerek bir yere bırakılanların herkesin gömüldüğü mezarlığa değil, başka bir yere gömüldüğü anlatılmaktadır. Bir şekilde mezarlığa gömülse bile gizlice çıkarılıp başka bir yere gömülmektedir. Böylelerinin diğerleri

gibi mezarlığa gömülmesi durumunda yağmur yağmayacağına inanılmaktadır: “Geçen yıl Kel Kırkuriy kendini asarak öldürmüş. Ailesi kimseye duyurmadan papaza onun için dua ettirip mezarlığa gömmüş. Sonradan fark edilmiş ve yağmur yağmaz diye onu çıkarıp yüksekçe başka bir yere gömmüşler. Böyleleri farklı bir yere gömülür, bildiğim kadarıyla orada beş kişi gömülü (Aşmarin 1930: 222).

Eldeki verilere göre intihar ederek veya toplumsal törenlerle onanmamış bir ilişkiden doğduğu için annesi tarafından katledilerek ölenler, öldükten sonra gerekli uygulamalarla defnedilmeyenler ve düzenli törenlerle anılmayıp ruhlarına kurbanlar sunulmayan insanların hepsi Şuyttan’a tabi olan alt dünyaya ait çeşitli varlıklara dönüşmekte ve kötülük yapmaktadır. Bu da şu sonuca varmamızı sağlamaktadır: Ölüm etrafında gelişmiş bütün inanış ve pratiklerin temelinde, ölen kişinin kutsal düzenin işleyişine uygun bir şekilde diğer dünyaya ulaştırılması, orada yeryüzündekine benzer şekilde bir yaşam kurup olması gereken düzende bu yaşamını sürdürmesini sağlama fikri yatmaktadır. Çünkü alt dünya da ayrıca –ölülere, Şuyttan’a ve ona tabi olanlara ait- bir vatandır ve vatani meydana getiren şey, en başından beri gösterdiğimiz örneklerde olduğu gibi yer-sudur. Bahaeddin Ögel’in yerinde tespitine göre, Türkler toprağı su ile birlikte düşünürler. Yalnız başına toprak, su olmadan hayat veremez. Toprak ancak su ile birlikte düşünüldüğü zaman bir mana kazanabilir (1995: 323). Bu nedenle Çuvaş anlatılarında doğal olmayan şekillerde ölenler ve öldükten sonra uygun şekilde defnedilmeyip adına kurban sunularak anılmayanlar (beslenmeyenler), yaşamın en temel kaynağı olan sudan mahrum olarak düşünülmektedir. Böylece “Şuyttan”laşarak yeryüzünde kasırgalara neden olmakta, yeryüzündeki düzeni tehdit etmektedirler. Bu nedenle Çuvaşlar kendi ölmüş atalarını andıkları törenlerde, ardında kendisini törenlerle anıp ona armağanlar sunacak kimsesi olmayan ölümlere (kamalsır vilnisene) hitaben, “Kimsesizlere (kamalsırsene) veriyorum, yiyin, için, hoş olun!” diyerek avluya yiyecek parçaları verirler (Yefimova 2005: 288). Günümüzde yaygın bir şekilde su ikram eden kişiye teşekkür mahiyetinde “Ölmüşlerinin canına değsin!” şeklinde sıkça ifade ettiğimiz temenninin ve defin töreninin mezarın üstüne su dökülmesiyle tamamlanmasının ardında aynı düşüncelerin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yeryüzünde olduğu gibi yerin altındakilerin de oradaki yaşamını devam ettirebilmeleri, yeni bir vatan kurabilmeleri ve hatta yeniden doğabilmeleri için suya ihtiyaçları vardır.

Kutsal düzene aykırı eylemlerin sonucu olarak alt dünyaya ait varlıklara dönüşen insanların yağmura engel olduğunun düşünülmesinin bir nedeni de yağmurun ve suyun kaynağının –göller ve nehirler- alt dünya olduğu fikridir. Her ne kadar yağmur dualarında¹²² ve törenlerinde dilekler Turî ve Pülîhşi'ye ithaf edilmekte, bu dileklerin başlarına su sürülen ve haberci kılınan serçe ile kırlangıçlar aracılığıyla yukarı dünyaya iletilmesi amaçlanmaktaysa da Çuvaşlar yağmur bulutlarının yeryüzündeki su kaynaklarından meydana geldiğini gayet iyi bilmektedir. Bu nedenle yağmur duası törenleri göl, pınar, nehir gibi su kaynaklarının kenarında gerçekleştirilmekte, vutış adı verilen su iyesine dualar edilmekte, su ve alt dünyayla ilişkili olduğu için öküz kurban edilmektedir (bk. Yefimova vd. 2005: 117-122).

Kaynağı alt dünya olsa da yağmurun yağmasını sağlayan güçler, yani kutsal düzenin en büyük sahipleri- yukarı dünyaya aittir. Alt dünyanın güçleri de bu düzenin hem sahibi hem koruyucuları arasındadır. Bu nedenle insanların olumsuz eylemleri alt dünyanın güçlerini de kızdırmaktadır. Anlatmak istediğimiz şeyi bir anlatıyla açıklığa kavuşturabiliriz. Aslında bu anlatı bir kamışlığın ya da bataklık kökeni hakkındaki farklı düşünceleri yansıtmaktadır. 1910-1912 yılları arasında kayda geçirildiği ifade edilen anlatıya göre önceleri Yankassi adlı köyün yakınında Şutî [parlak, aydınlık] adı verilen büyük bir göl varmış. Köye yanındaki gölden dolayı Şutî Külî köyü de deniyormuş. Gölün çevresi, yusuvarlak bir çember şeklinde yüksek toprak yığınıyla çevriliymiş. Bu gölün güçlü bir pınarı varmış ve göz gibiymiş. Gölü koruyup tutan efendi (tıtsa tırakan huşa), su öküzüdür (şıv vîkîrî). Yağmur bulutları [gölden] yukarıya yükselmeye başladığında bu su öküzü şiddetli biçimde bağırmış. Eskiden gölün çevresinde sıkça şiddetli yağış olurmuş. Çuvaşlar, sonraları yerini bir bataklığa terk eden bu gölün insan eylemlerinden ötürü başka bir yere göç ettiğine inanmaktadır. Gölün göç etmesinin nedeni olarak anlatılan olaylardan birisi, göle atılan –büyük

¹²² Haberci olarak gönderilen kuşların Turî'ya iletmeleri istenilen dilekleri görebileceğimiz bir metin şöyledir: “Güzel kuş kırlangıç! Hızlı gezen kuş serçe! Yukarıdaki tanrıların padişahına, Aslati Tanrı'ya ve Kamal Kürkiş'e [Olgunluk Getiren] söylemek isteriz: Onun yer-suyu kuruyup gitti. Yeryüzünde yetişen şeyler tamamen kurumuş, tepeler çökmüş, tozlar yükselmiş, yer yarılmış deyin. Arı yağmur verin, don ve fırtınadan koruyun diye söyleyin. Kendi halklarını unutmuşlar mı? Kurbanımızla bağışlamazlarsa bir daha kurban töreni yapmayacağız. Kızların kendileri göğse kadar uzamazsa, erkeklerin atları bele [karın] kadar otların içinde gezmezse, tarladaki ekinler hışırdayarak büyümezse onlara kim saygı gösterecek diye gökteki ırılara söyleyin! (Uçurun çocuklar, özgür kuşları yağmur bulutlarına doğru!) (Yefimova vd. 2005: 118). Bu ifadelerde kuraklık ve dünyanın sonuyla ilgili tasavvurların benzerliği –yer-suyun kuruması, yerin yarılması, dağların çökmesi- açıkça görülmektedir.

olasılıkla gayrimeşru- çocuktur. İnsan tarafından işlenen bu günahın ötürü su öküzü üç ay bağırmanın, çünkü uzaklarda göl için başka bir yer aramış. Sonra üç gün boyunca hiç durmadan bağırarak ağlamış ve geceleyin –gölle birlikte- yağmur bulutu gibi yükselip Ulatır üyesindeki Sıri ormanına gidip yerleşmiş. Göldeki balıklar lapa gibi yerde kalmışlar (MLH, 110).

Gölün göç etmesinin diğer bir nedeni olarak “bembeyaz elbiseleri ve beyaz şapkalarıyla (karttus) batı tarafından gelen çok güzel iki gencin gölden su içmeleri” anlatılmaktadır. O günden sonra kısa süre içinde göl kurumıştır (MLH, 111) Şapkalarının adlandırılmasından ve batıdan gelmelerinden dolayı iki gencin Rus, yani yabancı olduğu anlaşılmaktadır. Yabancıların kutsal yer-suya gelip izinsiz ve saygısız biçimde –ona hediye vermedikleri anlaşılıyor- gölden su içmeleri, gölün göç etmesi için oldukça geçerli bir nedendir. Bu arada gölün göç etmesininin –kurumasının- daha rasyonel bir nedeni olarak gölün yakınındaki köy halkının, arazilerini genişletmek için bir kanalla gölün suyunu Pila nehrine akıttıklarının anlatıldığı da ifade edelim (MLH, 111). Böylece bir gölün kuruması ya da bataklık bir alanın oluşumuyla ilgili üç farklı anlatının gelişmiş olduğunu görmekteyiz. Sonuncusu gerçekliğe daha yakın olsa da ilk iki anlatı, Çuvaşların alt dünya algısını ve onun kutsal düzen içindeki yerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

2.5.2. Vireşilen, Aştaha ve Yuhha

Çuvaşların yılan (şilen) hakkındaki fikirlerinin çeşitli yansımaları olduğunu belirtmiştik. Çuvaşlara göre yılan, zaman ve mekân anlamında kapalı ve döngüsel bir sistemde çalışan dünya düzeninin simgesi olduğu gibi evin temelinde yaşayan ve o evin refahının ve güvenliğinin teminatı olan bir hayvan olarak da düşünülmektedir. Bununla birlikte yılan, başını Şuyttan’ın çektiği alt dünyaya ait diğer varlıklardan biridir. Genel anlamda Türk mitolojisindeki gibi Çuvaşlarda da ejderha ve yılan hakkındaki inanışlar benzerdir. Ateşler saçan, kanatlı ve çok başlı büyük bir yılan olarak düşünülen ejderhanın, Çuvaş dili ve inanışlarında *virişilen/ vireşilen*,¹²³ *vutlĭ*

¹²³ *viri* kelimesi sıcak, ateşli anlamlarına gelmektedir (Aşmarin 1930: 364). *Vireşilen* ve *virişilen* de oğal olarak ateşli yılan diye aktarılabilir.

şilen [ateşli yılan], *aştaha/aştaki*¹²⁴ ve *yuhha* şeklinde adlandırıldığı görülmektedir.¹²⁵ Aşmarin'in bildirdiğine göre yılanlar yüz yaşına geldiğinde *yuhhaya* dönüşür. N. İ. Yegorov'a göre gayri meşru ilikiden doğduğu için öldürülen çocuklar önce vireşilene (şilen), üç yüz yıl sonra aştahaya ve bin yıl sonra da yuhhaya dönüşür (1995: 124). Aştaha ve yuhha hakkındaki veriler oldukça azdır ve vireşilen hakkında anlatılanlardan farklı değildir. Vireşilenle olan karşılaşmalarla ilgili çok sayıda anlatı bulunmaktadır.

Söz konusu anlatılara bütün olarak bakıldığında ejderha şeklindeki bu varlığın evlilik, ölüm ve birinin ardından tutulan uzun süreli yasla –ki bunun uygun görülmediği anlaşılıyor- ilişkili olduğu görülmektedir ve böylece her biri bir takım toplumsal normlara işaret etmektedir. Bu tür varlıklarla ilgili karşılaşmalar ve sonucunda çekilen zorluklar, her zaman uygunsuz bir eyleme dayanmaktadır. Bu nedenle de bu varlıkların hep insandan meydana gelmiş olduğu görülüyor. Çünkü geleneksel düşünce, doğum, evlilik ve ölümlerle ilgili pratikler ve düzenlemeler ihdas etmiştir. Bunların dışına çıkmanın elbette sonuçları olacaktır.

Aşmarin'in yuhhayla ilgili olarak kaydetmiş olduğu bir anlatı oldukça ilginçtir. Anlatıya göre bir padişahın avcı bir oğlu varmış. Bir gün bu delikanlı ormanda çok güzel bir kıza rastlamış. Kız, delikanlıdan kendisini eş olarak almasını istemiş. Delikanlı bu teklifi kabul etmiş ve düğün yapıp evlenmişler. Düğünden sonra delikanlı çok zayıflamış. Yumışa gitmiş ve yumış ona, evlendiği kızın iyi birisi olmadığını, onu sınamak için tuzlu şeyler yedirip geceleyin evde hiç su bırakmamasını söylemiş. Delikanlı yumışın dediklerini yapmış. Gece yattıklarında kızın ağzından alevler süzülerek çıkmış ve bu alevler evde su aramış. Bulamayınca pencereden çıkıp gitmiş ve nehirden su içip gelmiş. Ertesi gün delikanlı yumışa tekrar gitmiş. Yumış ona, “Öyleyse o seni öldürecek, önce sen onu öldürmeye çalış!” demiş. Bir yere büyük bir ev yaptırmasını, etrafına kuru odunlar yığmasını, kızını o eve götürüp bir şekilde evde yalnız bırakmasını ve odunları ateşe vermesini söylemiş. Delikanlı yumışın

¹²⁴ Farsça *ejderha* kelimesinden gelmektedir (Aşmarin 1929a: 128).

¹²⁵ Anlatılarda adına rastlanmasa da Gyula Mészáros'un bahsettiği *şunatlî şın* [kanatlı insan] denilen varlığın da vireşilen olduğu anlaşılıyor (2000: 53).

dediklerini yapmış ve kızı evle birlikte yakıp kül etmiş. Sonra delikanlı aklını kaybetmiş (1930: 24-25).

Öcelikli olarak belirtmek gerekir ki delikanlının kızı bulduğu yer ormandır ki ormanlar, alt dünyanın hüküm sürdüğü düzensiz, kültürleştirilmemiş mekânlardır. Bu nedenle alt dünyaya açılan kapılardan biridir. Dolayısıyla kızın da insan görünümü, alt dünyaya ait bir varlık olduğu kesindir. Alt dünyaya ait varlıklar, her zaman insan dünyasını istila etmeye meyillidir. Diğer taraftan Çuvaşlarda evlilik bağlarının temellerinin atıldığı ortamlar bellidir. Özellikle, daha önce temas ettiğimiz *kız birası* (hır siri) töreni, bütün gençlerin ve ailelerinin tanıştığı, bu amaçla gerçekleştirilen ve toplum tarafından onanmış bir uygulamadır. Anlatıda delikanlının kendisini ve ailesini tanımadığı bir kızla evlenmesi, bu bakımdan toplum tarafından onaylanmamış bir eylemdir ve anlatının bu konudaki mesajı açıktır.

Anlatıdaki diğer bir dikkat çekici nokta ise yuhhanın yok ediliş biçimidir. Her ne kadar anlatıda yuhhanın yakılması ön planda görülse de evin etrafına yığılan odunlar, vatanın ve diğer düzenli mekânların simgesi –demir avlu- olan kapalı bir daire meydana getirmektedir. Farklı bir anlatıda bu simgesel duvar daha açık bir şekilde görülmektedir. Bu anlatıya göre yanlarında yaşlı bir adamın bulunduğu çocuklar, akşam vakti ormanda atları otlatıyorlarmış. O sırada havada kıvılcımlar saçarak uçan vireşilen belirmiş. Yaşlı adam vireşileni görünce, “Çocuklar, çemberli bir bıçağı olan yok mu?” diye sormuş. Çocuklardan birisi çıkarıp vermiş. Yaşlı adam bıçağın halkasının içine doğru bir şeyler söyledikten sonra halkadan kor çıkmış. O zaman vireşilen birden bire çocukların yanına düşüp ortadan kaybolmuş. Yaşlı adam, çocuklara etrafı aramalarını söylemiş. Çocuklar biraz uzakta paltoya sarılı yatan birini bulmuşlar. Kaftanı açıp bakmışlar ki yanıp kapkara olmuş bir kadın var. Böylece onun vireşilen olduğunu anlamışlar (MLH, 326). Bu anlatıda ihlal edilen kural, gece vakti ormanda bulunmaktır. Alt dünyanın hüküm sürdüğü bu zaman ve mekânda, insanlar korunabilmek için her zaman demir avlu (timir karta) gibi simgesel bir duvarın gücüne başvurular ki bu duvar Çuvaşların dünya algısını yansıtmaktadır. Anlatı da bu duvarı bıçağın halkası simgelemektedir.

Vıreşilenle ilgili anlatıların büyük bir kısmı, bu varlığın gayri meşru bir ilişkiden doğan ve bu nedenle öldürölüp uygunsuz bir şekilde defnedilen ya da anne karnındayken düşürölün (pırahni açu) çocuklardan meydana geldiğini anlatmaktadır. Bu çocuklar vıreşilene dönüşerek yedi göbek sülalesine musallat olur. Vıreşilen erkeğin yanına kadın, kadının yanına erkek suretinde gelmekte ve musallat olduğu kişiyle karı koca ilişkisi yaşamaktadır. Bu ilişkinin sonucunda kişi, hastalanıp zayıflamakta, hatta ölümle tehlikesiyle karşı karşıya kalabilmektedir. Vıreşilen, alevler saçarak bacadan girmekte ya da sihirli gömleğini çıkarıp bir ağacın dalına, kovuğuna ya da bir ambarın altına bırakarak insana dönüşüp insanların yanına gitmektedir (MLH, 318-321).

Gayri meşru bir çocuk dünyaya getirmek ya da böyle bir ilişkiden meydana gelen çocuğu anne karnında öldürmek kadar, onu uygunsuz bir şekilde defnetmek de yanlış bir davranıştır. Bir ahırın, ambarın veya köprünün altına ya da ağacın kovuğuna bırakılan çocuklar, kanatlanarak vıreşilene dönüşmektedir. Söz konu mekânlar, alt dünyaya açılan kapılar olmakla birlikte döyle bir defin işlemi, öncesi ve sonrasıyla son derece kompleks bir nitelik arz eden Çuvaş cenaze törenlerinin çok dışındadır. Burada şöyle bir anlatıya yer verebiliriz:

Vaftiz anneme kocası öldüğünde Vıreşilen musallat olmuştu. O, akşamları hep bize gelirdi. 9-10 saatlerinde evine uyumaya gidiyordu. İyice zayıflamıştı. Ona Vıreşilen dadanmış olmalı dediler. Babam ve küçük abim takip etmeye başladılar. Takip ettikten sonra Vıreşilen'in elbisesini bulamayacağı bir yere sakladılar. Demirin içine koyunca alamazmış. Vıreşilen onlardan kıyafetini geri vermelerini istedi. Mezarlığa geri almıyorlar demiş. "Siz nasıl meydana geliyorsunuz?" diye sormuş babamlar. O: "Kızıl toprağa konmayan ölüden oluyoruz" demiş. (Eskiden çocuk düşürüyorlarmış ve toprağı derin kazmadan gömüyorlarmış, killi yere erişemiyormuş.) "Buraya bir daha gelmem, bizi öyle salıyorlar" demiş. Ölen insanın ruhu usalın eline düşmüş oluyormuş, Turı'nın eline değil. Sonra evlere lamba (svetit) geldi. Lamba olunca o eve giremezmiş. Eve giremediği için evin köşesine vurmuş. Turı'nın gücü onu içeri sokmazmış (MLH, 343-344).

İleride görüleceği üzere mezarın derin kazılması ve kara toprağın geçilip kızıl kısma ulaşılması son derece önemlidir. Anlaşılan alt dünyanın esas sınırı burasıdır. Kara toprak alt dünyayla ilişkili olmakla birlikte doğurganlık niteliklerine de sahiptir. Vıreşilen'in elbisesi de anlatılarda sıkça karşılaşılan bir unsurdur. Bu elbisenin, alt dünya ve orta dünya arasında geçiş yapmaya imkân veren sihirli bir gömlek gibi düşünölldüğü görölmektedir. Diğer taraftan 1992 tarihli bu anlatıda, evlerin elektrikle aydınlatılmaya başlandığı anlaşılıyor. Evlerin aydınlatılması, geceyle gündüz

arasındaki farkın kalkması şeklinde yorumlanmıştır. Bu nedenle alt dünyanın varlıkları eve girememektedir. 1983 tarihli bir anlatıda elektrik direkleri ve kabloları yeryüzünde yayıldıkça vıreşilenlerin bunlara çarparak tükendiği ve artık vıreşilen kalmadığı ifade ediliyor (MLH, 347). Yeryüzünün tamamen aydınlatılması, alt dünyanın hiçbir zaman yeryüzünde –daha doğrusu alt dünyaya açılan noktalarda ve düzensiz mekânlarda- hüküm süremeyeceği anlamına gelmektedir. Belki de bu cümleler, Çuvaşların değişen dünya görüşünün en naif ifadeleri olarak kabul edilebilir. Çünkü anlatıcı bu varlıkların hiç olmamış olabileceği yönünde “modern” düşünceye uygun bir biçimde reddeden bir tavır sergilememekte, artık bu tür inanış ve anlatılarla eskisi gibi karşılaşılmamasını geleneksel düşünce biçimine uygun olarak açıklamaktadır.

Vıreşilenle olan karşılaşmaların evlilik ve ölümle ilgili normlara riayet edilmemesinin dışında diğer önemli bir nedeni de eşini ya da evladını kaybeden kimsenin duyduğu derin acı ve tutulan uzun süreli yas olarak belirlemektedir. Özellikle genç yaşta eşini kaybeden ya da sevdiğiyle kavuşamayanlara vıreşilenin musallat olması, bu grupta önemli bir yer tutar. Bir anlatıya göre genç yaşta kocasını kaybeden bir kadın çok fazla üzüлp ağladığı için ölmüş kocası gelip ona şöyle demiş: “Sevgili karım, sen neden bu kadar çok üzüлp kahırlanıyorsun? Artık ben senin yanına her gece geleceğim ve hayattayken gibi bir yatakta uyuyup kalkacağız.” Gerçekten de ölen koca her gece gelmeye başlamış ve kadın kuruyup sararmış. Bir gün kadın olanları kendisine misafirlige gelen kız kardeşine anlatmış. Kız kardeş ablasına, onun kocası olmadığını, usal hastalık olduğunu söylemiş. Akşam olunca ikisi mum yakıp “Turi önünde” dua etmişler. O zaman vıreşilen gelip pencereye vurmuş ama içeri girememiş ve şöyle demiş: “Sen başka birine –kardeşine- neden anlattın? Anlatmasaydın ben insan olacaktım, atık senden ayrılıyorum.” Vıreşilen bir daha gelmemiş, soğumuş (MLH, 343).

Hristiyan inanışlarıyla karıştığı görülen bu anlatıda alt dünyanın insanları olan ölülerin yeryüzüne dönme isteği açık bir şekilde görülmekte ve uygunsuz şekilde tutulan yasın bu bağlamda tehlikeli görüldüğü anlaşılmaktadır. Cenaze ve ataların anılması etrafındaki inanış ve uygulamaların hepsi, ölülerin yeryüzüne olması gerektiği bir düzende gelmesi ve geri dönmesi amacını gütmektedir. Üstelik ileride

görülebileceği üzere ölenlerin alt dünyada, hayattakilerin de yeryüzünde kaldıkları yerden yaşamlarına devam etmesi isteği, Çuvaşların dünya görüşünde önemli bir yere sahiptir. Konuyla ilgili olarak vereceğimiz şu dua örnekleri, genç yaşta ölen evli insanlara hitap etmektedir: “Avlantar upışkına, esĭ viltĭn, purĭnma ũrkentĭn ĭntĭ. (Şamrĭk ħırarĭm vilnĭ pulsın kalanĭ.) Arĭmu kaçça kayĭ, an çar, kaytĭr. Hu lere avlan. (Şamrĭk arşın vilnĭ pulsın kalanĭ.) [Evlendir kocanı, sen öldün, yaşamaya ũşendin. (Genç kadın öldüğünde söylenir.) Karın kocaya gidecek, onu engelleme, gitsin. Sen orada evlen.] (Yefimova vd. 2005: 278).

Özetlemek gerekirse vĭreşĭlen; doğum, evlilik ve ölüm gibi insanın yaşamının ve onun özdeşleştirdiği dünyanın döngüsel düzeninin en önemli geçiş aşamaları etrafında teşekkül etmiş olan inanış ve uygulamaların ihmali ya da ihlali sonucunda ortaya çıkan bir varlık olarak görülmektedir. Bu geçiş evreleri, yeryüzündeki kutsal düzenin en fazla tehlikede olduğu dönemlerdir. Bu tehlikeyi en aza indirmek veya ortadan kaldırılmak için inşa edilmiş kurum ve törenler hem bireyin hem de toplumun güvenliği için son derece önemlidir.

2.5.3. Vupkĭn

Magnitski'in aktardıklarına göre vupkĭn¹²⁶; girdap, uçurum ve aç gözlü anlamlarına gelmektedir. Köpek görünümüne sahip olan vupkĭn, ħırsurt gibi eve yerleşmekte, insanlara ve hayvanlara zarar vermektedir. Vupkĭn ve ħırsurtun aynı evde olması mümkün değildir. ħırsurt için ocağa, evin dört köşesine ve bodruma kurbanlar sunulurken vupkĭn için nehir veya yarıda üç kara koç kesilmektedir (1881: 134). Aşmarin, vupkĭnla ilgili kısa bilgiler vermektedir: “Vupkĭn bulaştığında zengin insan fakirleşir.” “Mide ağrırsa, vupkĭndan olmuştur, vupkĭn için ũfürmek [büyü yapmak] gerekir.” “Vupkĭn diye, ekmeği çok yiyen, suyu çok içen insanlara derler.” (1930: 272).

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere vupkĭn denilen güç, mide rahatsızlıklarına, zenginlerin fakirleşmesine neden olmaktadır. Bu anlamda evin bolluk, bereket ve rafahının, huzurunun teminatı olan ħırsurta zıt anlamlar yüklendiği açıktır. ħırsurt, düzenli mekânın iyesidir ve bu nedenle onun için evin merkezi olan ocağa hediyeler

¹²⁶ Ayrıca bk. Arık 2012: 65-66; Bayram 2012a: 190-192.

bırakılır. Daha önce temas edildiği gibi hırsurtun evde kalması, ev halkının bir takım kurallara riayet etmesine bağlıdır. Anlaşılan o ki insanların uygunsuz davranış ve sözlerinden dolayı hırsurt evi terk ettiğinde yerini vupkîn almaktadır. Vupkîn alt dünyaya aittir ve bu nedenle onun için alt dünyaya açılan kapılar olan nehir ve yar gibi mekânlarda kurbanlar sunulmaktadır.

Vupkîn ile ilgili az sayıda anlatı bulunmaktadır. Ancak bunlar, yukarıda söylenenlerle uygun niteliktedir. Bir tanesi şöyledir:

Bir zengin ve bir fakir varmış, fakir olan ne yapsa; çalışsa da, alım-satım yapsa da, ekin ekse de, bir türlü yaşamını ileri taşıyamıyormuş, hep geri gidiyormuş. Fakirin bir atı ve bir yaşında bir buzağısı varmış, çaresizlikten yeni bir yere gitmeye karar vermiş. Buzağıyı kesip ocakta etini kurutarak kemikleriyle birlikte bir çuvala doldurmuş, atını koşmuş ve yanına yiyecek içecek alıp evden çıkarak gitmiş. Az gitmiş uz gitmiş, akşam olunca bir köye girip [başkalarına] rahatsızlık vermektense bir ormanın kenarında yatmış. Ateş yakıp yemek pişirmiş ve yemeğe oturmuş. Yemek yerken adam arkasına bakmış ve arkasında kapkara çirkin birini görmüş, adam korkudan az daha ölecekmış. O esnada bu kapkara şey söz söylemiş: “Bana yemek yedirin”. Adam korkuyla şöyle konuşmuş: “Sen yemek yemek istiyorsan küçülerek sinek gibi ol, o zaman yediririm”. O kara şey sinek olmuş ve adam et yerken kemiğin içindeki özü, iliği çıkarıp sineğe şöyle demiş: “Buradaki kemik deliğine (kovuğuna) girip ilik artığını ye”. Kemiğin içine yemeye girince adam deliği tıkamış ve ateşteki külün içine kemikle sineği gömmüş. Sonra eve geri dönmüş, yavaş yavaş kazanmaya, çabalamaya, işini düzene sokmaya, günden güne ilerleyip zenginleşmeye başlamış fakir. Zengin, fakiri göremez olmuş, bir gün fakire sormuş: “Sen nasıl zenginleştin? Sen önceden fakirdin”. Fakir zengine şöyle demiş: “Yeni bir yere gitmek üzere çıktığımda şuradaki ormanın kenarında bir şey göründü, sinek oldu, sineği kemiğin içine hapsedip külün içine soktum, o günden sonra ilerlemeye başladım.” diye fakir zengine her şeyi olduğu gibi anlatmış.

Zengin, fakire görünmeden ormanın kenarına gidip ateş yerini bularak külü eşelemiş ve kemiği bularak deliğini açıp sineği çıkarmış. Sinek çıkmış ve kapkara çirkin bir şeye dönüşüp “Teşekkürler sana beni çıkardığın için, ben o fakirin vupkînyım, ben artık fakirin yanına gitmeyeceğim, ondan korkuyorum, senden, zenginden ölene kadar ayrılmayacağım” demiş ve gözden kaybolmuş. O zengin günden güne fakirleşmiş, zenginliği bitmiş, ölene kadar sıkıntı çekerek yaşamış. Zengin adam, yükseldiğini göremeden yaşamış ve kendisi de tükenmiş. İnsanın yaşamını tüketen vupkîn hakkında böyle anlatırlar (MLH, 366).

Anlatıda görüleceği üzere fakirliğin nedeni vupkîn adı verilen varlığa bağlanmaktadır. Fakirin vupkîndan kurtulduğu yer ise yine alt dünyanın giriş kapılarından birisi olan orman kenarıdır. Fakir, -tıpkı bazı kültürel icatların meydana gelmesinde olduğu gibi- zenginleşebilmek için alt dünyaya ait olan varlığı hileyle kandırarak kemiğin içine hapsedmiştir. Burada kemik deliği, ağaç kovukları ve mağaralar gibi dünyanın katmanları arasındaki koridoru simgeler. Nitekim anlatının başka bir varyantında iki erkek kardeşten biri zengin diğeri fakirdir. Fakir olan bir

şekilde kendi vupırıyla karşılaştıktan sonra onu ayı inine sokup deliği direklerle kapatır. Zengin abi ise gidip vupırı serbest bırakır ve bu seferde vupır ona musallat olduğu için fakirleşir (MLH, 365-366).

2.5.4. Vutış

Vutış ya da *şıvri* [sudaki] adı verilen güçle ilgili anlatılarda, onun insanlara çok faydalı ya da çok zararlı –hastalık getirdiği ya da suya çekerek öldürdüğü- olduğu, suda intihar eden ya da boğularak öldürülen insanlardan meydana geldiği yönünde – alt dünyayla ilişkili diğer güçler ve mekânlarda olduğu gibi- birbirine zıt anlamlara gelecek tasvirler bulunsa da vutışın bir su iyesi olduğu açıktır.¹²⁷

1886 tarihli bir kayıta vutış için şunlar anlatılıyor:

Çuvaşlar pınarlarda ve büyük göletlerde vutışın yaşadığına inanıyorlar. Pınarlardaki vutış çok küçükmüş, o sadece yeni doğmuş çocuk kadarmış. Pınarlarda yaşayan vutış, insanlara çok faydalıymış. İnsanlara o hiçbir zarar vermemiş. Bütün yer altından fişkirarak çıkan pınarlar bu küçük vutışların tekleriyle çıkarmış. Ancak pınarlardan su alırken de su içerken de “Pısmelle, bağışla!” diyerek içmek gerekirmiş. Onu anarak içmeyince [vutış] kahrolurmuş. Çaresiz bir şekilde, “Bunlara ne kadar çok iyilik yaptığım hâlde bana hakaret ediyorlar, ben bir dahakine onlara soğuk sular çıkarayım, dere suyuyla tıkanarak yaşasınlar ve boğazlarını şişireyim, sızlanarak dolaşsınlar!” dermiş. Bu yüzden Çuvaşların boğazı şişiyormuş, kurak zamanlarda pınarlar kurumaya başlayınca birilerinin vutışları kızdırmış olabileceğini düşünerek gidip her pınar gözüne kimileri yıva¹²⁸ kimileri nimir¹²⁹ ve akıtma parçalayarak bırakırlar ve kimileri de canlı yumurta götürüp verirler. Onlar yumurtayı “Su, canlı yumurta gibi temiz olsun!” diyerek bırakırlar (Aşmarin 1930:284-285; MLH, 368-369).

Açıkça görüleceği üzere vutış, suların efendisi, koruyucusu ve sahibidir. Bütün mekânlar gibi nehir, göl, pınar gibi su kaynaklarının da iyesi vardır ve onlardan izin almadan hareket etmek çeşitli sorunlara neden olmaktadır. Başka bir kayıta izin almadan sudan içen kişilerin öksürük veya başka hastalıklarla karşılaştığı aktarılmaktadır. Bu hastalıklardan korunmak için su iyesine hediye –yumurta, ekmek, pide, bir tutam ot vd.- vermenin dışında yapılması gereken diğer bir şey de “Ben içmedim, yaşlı Rus adam ile rus kadın içti!” demektir. Çünkü su iyesi Ruslardan

¹²⁷ V. G. Yegorov, kelimenin anlam bakımından diğer Türk lehçelerindeki kaşılıklarını; Başkurt T. *su inehi* [su anası], Tatar T. *su anası*, Kazak T. *su perisi*, Türkmen T. *su perisi* şeklinde sıralar. Kelimenin etimolojisini ise *vut* [ateş] + *yış* [sahip, efendi] şeklinde açıklayarak vutışın önceleri “ateş ruhu” (duh ognya) anlamına geldiği, sonradan Maricenin etkisiyle –vüdisö, vodiş (Ru. vodyanoy: suyla ilgili)- yeni bir anlam kazanmış olabileceğini ifade eder (1964: 58).

¹²⁸ Kuş yuvası şeklinde hamurdan yapılan bir yiyecek.

¹²⁹ Bir çeşit tatlı.

korkarmış (MLH, 367). Söz konusu söylemin altında yatan neden elbette su iyесinin Ruslardan korkması değil, Rusların “öteki” olması ve su iyесinden gelebilecek zararların hedefini saptırma düşüncesidir.

Vutışın, vireşilen gibi uygunsuz bir şekilde ölen –intihar eden- ya da gerektiği gibi defnedilmeyen kişilerden meydana geldiğine dair fikirler de bulunmaktadır. Suya giren insanlar, vutış tarafından içeri çekilerek öldürölüp vutış olabilmektedir. Bunlar gece yarısı sudan çıkıp şarkı söyleyip dans etmekte, bağırıp ağlamaktadırlar. Aynı zamanda vutışlar göletin dağılmasını da önlemektedirler (MLH, 372). Bir anlatıda, ölülerin nehrin akışına bırakılması geleneğinin izleri görölmektedir:

Yüz beş yaşında ölen büyükannemin annesi, nehre bırakılmış. Onun suya bırakıldığı yerde bir delikanlı balık tutuyormuş. O, [ölen kişi] delikanlının yanına gelmiş ve “Beni ne zaman eş olarak alacaksın?” demiş. Delikanlı köydeki insanlara bu kıızdan bahsetmiş. Köy halkı hep beraber gidip kıızı almışlar. [Meğer] o, suya bırakıldığında batmamış. Şimdiye kadar nerede ve nasıl yaşadın diye sorduklarında, ormanda yaşadım diye cevap vermiş. Her hangi birisi tarafından davet edilmedikçe geri dönemiyormuş (MLH, 373).

Bu anlatıda ölen kişinin suya bırakıldıktan sonra dibe batmaması, onun ölüler dünyasına olması gerektiği gibi ulaştırılamaması anlamına gelmektedir. Bu nedenle ölen kişi, alt dünya ile yeryüzü arasında sıkışıp kalmış, insanlarla ölüler arasında bir nitelik kazanmıştır. Suya bırakılmış ölünün ormanda yaşadığını söylemesi de su kaynaklarıyla ormanların, dünyanın iki katmanı arasındaki geçiş bölgesi olarak aynı anlamı taşımasından kaynaklanmaktadır. Burada ölen kişinin çağırılmadan geri gelememesinin nedeni, vireşilenlerin normal insanlarla karı koca hayatı yaşamak istemelerinin nedeniyledir. Arafta kalan bu tip ölüler, normal insanların yaşama kabiliyetlerini ya da ruhunu ele geçirerek yeryüzüne geri dönmeye çalışmaktadırlar. Anlatıda ölünün suya bırakılması, eski bir geleneğin terkedilmesiyle –toprağa gömme geleneğinin başlamasıyla- tehlikeli ve yanlış bir eylem anlamı kazanmış olmalıdır.

Vutışın fiziki özellikleriyle ilgili tasvirler, diğer iyelerde olduğu gibi çeşitlidir. Yukarıda yeni doğmuş çocuk gibi tasvir edilen vutışla ilgili başka bir kayıтта onun insan gibi fakat, vücudunun mavi ve saçlarının uzun olduğu ifade edilmektedir. Başka bir kayda göre vutışlar insan gibidir, ancak vücutları kapkara ve çıplaktır (Aşmarin 1930: 284-285). Bir anlatıda dere kenarında, beyaz elbiseler içinde, uzun örgülü saçları olan on iki güzel kıız şeklindeki vutışlardan bahsedilmektedir. Başka

anlatılarda da kırmızı elbiseli bir usal ya da “ne kara ne sarı renkte ama çıplak” şeklinde tasvir edilmektedir (MLH, 371-372).

Vutışın dikkat çekici özelliklerinden birisi de Şuyttan, yılan, vupkîn ve diğer bazı alt dünyayla ilişkili varlıklar gibi para, bolluk ve berekete dair gizli bilgi ya da tılsımın sahibi olmasıdır. Onun bu gücü, genellikle tarağından kaynaklanmaktadır ki ileride görüleceği üzere vupîr adı verilen büyücüler de dünyanın farklı katmanları arasında tarakla –kendir tarağı- seyahat etmektedirler. Bir anlatıya göre güneş doğmadan önce attığı ağırları kontrol etmeye giden bir balıkçı-avcı, suyun içinde çok güzel siyah saçları olan bir kız görmüş. Sık dişli bir tarakla saçlarını tarayan kız, ne balıkçıyı ne de o sırada yaklaşan kurdu fark etmiş.¹³⁰ Balıkçı kurdu fark edince hemen okunu çıkarıp kurdu vurmuş. O sırada gözden kaybolan vutış, bir süre sonra tekrar gelip kendisini kurtardığı için balıkçıya yeni ev yaparken yardımcı olacağına söz vermiş ve “Şimdi git, [ev için] beğendiğin yeri seç!” demiş. Balıkçı köyün ortasındaki en güzel yere gidip sopasıyla üç kere yere vurmuş ve “Yer için ne kadar ödemek gerekiyor?” diye sormuş. Yerin altından ses gelmiş: “Yılda bir insan canı!”. Fazla pahalı diye başka yerlerde aynı şeyi yapan balıkçıdan yer, sırasıyla (şîr) at, inek, koyun istemiş. Sonunda çöplerin atıldığı derenin kıyısına gitmiş. Yer burası için sadece yılda bir topal civciv istemiş. Balıkçı evini oraya kurmuş. Vutış onun yanından ayrılırken gerektiğinde burada kendini anmasını söyleyip gitmiş. Balıkçı bu evde iyi bir hayat sürmeye başlamış. Yabani hayvanlar onun hayvanlarına dokunmuyor, buz ve yağmur ekinlerine zarar vermiyormuş. Vutışı her andığında güzel bir kız şeklinde balıkçının karşısında beliriyormuş. Kimilerinin dediğine göre vutış, köylünün bahçesindeki su yalağında yaşıyormuş ve yer altındaki sular yoluyla akarsuya geçerek dolaşıyormuş (MLH, 372). Başka bir anlatıya göre nehir kıyısında oturmakta olan usal [vutış], insanları görünce hemen suya atlamış ancak tarağını oturduğu yerde bırakmış. Sarı rekli bu tarağı insanlar alıp eve götürmüşler ve çavdarın altına bırakmışlar. Çavdar ne kadar öğütülse de satılsa da hiç azalmıyormuş. Üç yıl sonra usal gelip tarağını bulmuş ve alıp götürmüş. İnsanların çavdarı da hemen bitmiş (MLH, 370).

¹³⁰ Aşmarin’in bildirdiğine göre vutışların sayılarının çok olduğuna, ancak sabah erkenden su kıyısına çıkan vutışların büyük bir kısmını kurtların yediğine inanılmaktadır (1930: 285).

Yine bir efsaneye göre vutış, altın tarağını alan çocukların evine her gece gelip horozlar ötene kadar tarağı geri vermeleri için yalvarmaktadır. Çünkü vutış tarağını kaybederse “sudakiler” (şıvrise) tarafından cezalandırılmaktadır. Bir balıkçı ağına takılan tarağı evine götürmüş, ertesi günü tekrar balık yakalamaya gittiğinde tarağı geri vermeden şıvri ağı bırakmamıştır (MLH, 373).

Aşmarin’in aktardığına göre uzun saçlı, mavi vücutlu vutış, sıcak vakitlerde gün ışığına çıkıp saçlarını tarar, bazen de güneşin altında uyurmuş. Böyle bir durumda sessizce gidip vutışın boynuna haç takılırsa vutış asla suya giremezmiş. O zaman vutış insana yalvarır ve ne kadar para isterse verirmiş. Onun parası çokmuş (1930: 284).

Örneklere görüleceği üzere vutışın tarağı para, bolluk ve bereketi simgeleyen tılsımlı bir nesnedir. Vutış, alt dünya ve yeryüzü arasındaki geçişi bu tılsımlı tarak sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Tarak elinden alındığında insanlar zenginleşirken, vutış acı çekmektedir. Hıristiyanlık tesirindeki son örnekte ise vutışın dünyanın katmanları arasında yolculuk etmesi, haçla önlenmektedir. Çünkü vutış, başka bir dünyaya ve inanış sistemine ait bir nesneyle asıl mekânı olan alt dünyaya dönememektedir. Bu nedenle alt dünyanın zenginliklerini insanlara sunmaktadır. Vutış gibi alt dünyaya açılan bölgelerin iyeleri, nitelik olarak zaman ve mekân anlamındaki geçişkenliği yansıtmaktadırlar. Bu nedenle de kutsal düzene aykırı eylemler dolayısıyla ölüm ve yaşam arasında kalmış varlıklar olarak belirlemekte ve Çuvaşlar için korkuya neden olmaktadır.

2.5.5. Arşuri

Ar [erkek, kişi] ve *şurri* [yarım] kelimelerinden meydana gelen (Mészáros 2000: 52; Yegorov 1995: 127) *arşuri* adlandırması, Çuvaşların orman iyisini ifade etmektedir.¹³¹ Arşuriyle karşılaşmalara dair oldukça fazla anlatı bulunmaktadır. Onun fiziki özellikleriyle ilgili tasvirler çeşitlidir. Yüzü kapkara, saçları uzun, ikisi arkada olmak üzere dört gözlü, üç elli, üç ayaklı ya da büyük başlı, tüylü, darı tanesi gibi gözü olan (Aşmarin 1928: 309) veya alnında tek ayağı ve gözü, biçimsiz elleri ve ayakları olan (Yegorov: 1995: 127) vs. bir varlık olarak tasvir edilmektedir.

¹³¹ Burada arşuri hakkındaki inanış ve anlatılar, Çuvaşların mekân ve insan algısı bağlamında kısaca değerlendirilecektir. Arşuriler hakkında daha geniş bilgi için bk. Arık 2012; Bayram 2012c.

Arşurinin bu fiziki özellikleri, onun vutış ve vıreşilen gibi insan ve alt dünya varlıkları arasında kalan bir konumda olduğunu göstermektedir. Arşurilerin meydana gelmesinde de benzer bir düşünce biçimi görülmektedir. Doğal olmayan bir şekilde ölenler ve öldüğünde ardından gerekli ritüellerin yapılmadığı kişilerden meydana gelen arşurilerin yaşam alanı ormanlar, yarlar ve ekilmemiş arazilerdir (Yegorov 1995: 127). Anlatılarda bu özelliklere sıkça vurgu yapılmaktadır. Bir inanışa göre içerek ya da kendini asarak ölenler, yağmur yağacağı zaman mezarından çıkıp iki kolunu açarmış. O zaman yağmur bulutu geri kaçarmış (MLH, 278). İgili bölümde görüleceği üzere defin törenleri ve ardından yapılan anma törenleri, uygun ritüellerle alt dünyaya ulaştırılan ölmüş ataların yedirilip içirilmesi ve yeni hayatında gereken ne varsa temin edilmesi düşüncesine dayanmaktadır. Pükle vilî ya da kamalsir vilî denilen, doğru şekilde defnedilmemiş ve ardından onu besleyecek kimsesi olmayan kişiler, açlıktan ve susuzluktan perişan hâlde yeryüzüne çıkmakta ve kuraklığa neden olmaktadır.

Efsaneye göre bir kadın çocuk doğurmuş ve onu harman yerine gömmüş. Birkaç gün sonra oradan yılan gibi bir şey çıkıp uçarak gitmiş. Sonra yeryüzüne inip arşuri olmuş. Başka bir anlatıda da evlenmeden çocuk doğuran bir kadın çocuğunu ormana bıraktığı için çocuk arşuriye dönüşmüştür (MLH, 280). Başka bir metinde de arşurilerin meydana gelmesi şu şekilde anlatılmaktadır:

Arşuri ormanda yaşar. O, kızların erkeklerle oynaşmasından meydana gelir. Kızlar çocuk doğurunca insanlardan çekinerek kimseye fark ettirmeden bir dereye bırakırlar. Onlar aceleden çocuğun üzerine bir parça toprak dahi atmazlar. Bu nedenle, toprak atılmadığı için, dua [töreni] yapılmadı için ve kendi çocuğunu kendisi öldürdüğü için o çocuk ormanda bir arşuri olurmuş. Bırakıldığı gün geldiğinde [yıl dönümü] arşuri olarak bağırır. (MLH, 280).

Eski insanların dediklerine göre arşuriler şöyle meydana gelmişler. Kızlar hamile kaldıklarında çocuklarını göz önüne çıkarmak istemezlermiş. Kızlar mecburen yaşlı Çuvaş kadınlarının türlü yöntemleriyle 2-3 aylık çocukları düşürürlermiş. Çocuk 18 yaşına gelecek kadar vakit geçtiğinde çocuk erkeğe vıreşilen, kıza arşuri olurmuş. Herhangi birisi, gün batarken ya da doğarken, akşamleyin ya da gece yarısı yolda gidiyor olsa arşuri onun ayaklarını çözer, yolunu kaybettirip sıkıntıya sokarmış.¹³² Ayağını çözdükten sonra ona, “Timahvi ayyakkabın çözüldü! Timahvi senin ayyakkabın çözüldü!” diyerek bağırır, ormana doğru gülerek, şiddetli rüzgâr çıkararak, ağaç dallarını çatırdatarak gidermiş (MLH, 281).

¹³² Arşurilerin yol kaybettirdiğine dair inanışa sıkça rastlanmaktadır. Bu özelliğiyle Anadolu’da, Yol Azdıran (bk. Çobanoğlu 2003) olarak adlandırılan güçle benzerlik gösterdiğini belirtmek gerekir.

Arşurilerin mekânı olan orman ya da yar, su kaynakları gibi dünyanın iki düzeyi arasındaki –orta ve alt- bağlantı noktalarındandır. Orman ve onunla özdeş olan mekânların bu niteliği, iyelerinin özelliklerini de belirlemektedir. Arşuriler fiziki olarak yarı insandır. Diğer yarısı alt dünyanın izlerini taşır. Aynı nedenle arşurilerin meydana gelmesinde de iki arada kalma durumu söz konusudur. Yaşlı kadınların, evlenmemiş kızların, gayri meşru doğan çocukların, kötü bir şekilde ölenlerin, intihar edenlerin ölüsünden; gayri meşru olan bir çocuğun düşürülmesinden, tam olarak toprağa defnedilmeyen ya da duasız bir şekilde defnedilen ölülerden, toprak üzerinde kalan insan kemiklerinden, ölüm zamanı gelmeden ölenlerden meydana gelen (Bayram 2012c: 9-10) arşuriler, her zaman, mekân, insan ve toplumu içine alan kutsal düzendeki bir sapmaya işaret etmektedir. Çünkü Çuvaşların bütün yaşamı, insan ve doğa özdeşliğini temel alan döngüsel sistemin çeşitli aşamalarını –doğum, evlilik, ölüm, mevsimsel ve günlük geçişler- güvenli bir şekilde geçirmeyi amaçlayan tören, uygulama ve normlarla düzenlenmiştir. Bunlar ihmal edildiğinde, insan döngüsel düzenin dışına çıkmaktadır. Beklendik ve istendik olan, insanın yeryüzündeki yaşamını tamamladıktan sonra uygun bir şekilde yaşamını alt dünyada devam ettirmesidir. Bu gerçekleştirilemediğinde, insan döngüsel sistemdeki yörüngesinden sapmakta, iki dünya ve iki toplum –ölüler ve canlılar- arasında sıkışıp kalmaktadır. Dolayısıyla bu insanlar, orman ve su kaynakları gibi geçiş bölgesi olan mekânların koruyucusu ve sahibi olan iyelerle özdeşleştirilmeye uygun görülmüştür. Dolayısıyla iyeler, ait oldukları mekânların nitelikleriyle donanmaktadır.

2.5.6. İye

Daha önce ifade edildiği gibi vutış, arşuri, hırsurt gibi güçlerin dışında Çuvaşların *ıye* adını ayrı bir *ıye* daha bulunmaktadır. İyelerin Tanrı katından meşe palamudu gibi döküldüğün/ atıldığını konu alan anlatıya yukarıda değinmiştik. Bunun dışında iyelerin kökeniyle ilgili başka tasavvurlar da anlatılarda gözlenebilmektedir. İyenin kötü bir insandan meydana geldiğine bir anlatıda temas edilmektedir. Başka bir anlatıda ise iyenin evlenmeden çocuk sahibi olan bir kızıdan meydana geldiğinden bahsedilmektedir. Anlatıya göre Anuş adındaki bir kıza vergi toplamaya gelen görevli memur kötülük yapmıştır. Kız da hamile kalmış, çocuk doğduktan sonra Eniş nehrine atlayarak intihar etmiş ve iye haline gelmiştir. Ona bu kötülüğü yapan kişi ise dayanılmaz acılar çekerek ölmüştür. Aynı akıbeta uğrayan kızlar anlatıya göre çocuk

doğduktan sonra nehre atlayarak ölürlermiş. (MLH, 226). Burada vergi görevlisi bir yabancı olarak alt dünyaya ait diğer varlıklardan farklı değildir. Kızın iyeye dönüşmesinde, bir yabancı tarafından kirletilmiş olması kadar intihar etmesinin de payı olduğunu yukarıda verdiğimiz birçok örneğe dayanarak söyleyebiliriz. Çünkü iyelerin mekânları her zaman tarla, orman, banyo, değirmen gibi (MLH, 224-225) dünyanın iki düzeyi arasında bağlantı noktası olma özelliği taşıyan yerlerdir. Güvenli bir şekilde alt dünyaya ulaşamayan/ ulaştırılmayan ölümler, bu nedenle çeşitli iyelerle özdeşleştirilmektedir.

İye genel olarak beyaz saçlı, yaşlı ve korkunç bir kadın olarak tasvir edilmektedir. Yalnız bırakılan bebeklerin ve çocukların ellerini ya da ayaklarını ısırarak ya da yalayarak onları hasta etmektedir. Onun ısırıldığı kişinin vücudunda çeşitli yaralar çıkar, eli ayağı kuruyup gider; kişi kamburlaşır, aşırı derecede zayıflar ve felçli gibi bir hâl alır. Onun musallat olduğu çocuklar devamlı ağlar, elleriyle oynar, yürüyemez ve konuşamaz olur. Bu hastalıkların tedavi edilebilmesi için yumışın dualar eşliğinde (üfürme) bazı ritüelleri gerçekleştirmesi gerekir. Mesela, evin ortasına iğneli ağaç dallarından bir çit yapılarak ortasına bıçak, makas, kırık balta gibi metaller konulur. Aynı yere ekmek, tuz un, bulgur gibi yiyecekler de konulur. Sonra ihtiyar kadın iğneli dalla iyeyi kovar. İye de ocağın altındaki yerine girer. İyeye sunulan yiyecekler toplanılır ve nehre atılır. (MLH, 225). Görüleceği üzere bu uygulamaların temelinde de düzenli bir mekân –ev, köy ve vatan gibi- inşa etme, tehlikeli olan her şeyi bu mekânın dışında bırakma düşüncesi yatmaktadır.

İyenin yol açabileceği en büyük sıkıntılardan birisi, kendi hastalıklı çocuğunu insanların sağlıklı çocuğuyla değiştirmesidir. Bu durumun düzeltilmesi için şunlar yapılır:

İye banyoda da boş evde de yaşarmış. Onların arasında kör olanı da, çolak olanı da total olanı da varmış. İnsanlar uyurken iye onların elini ısırılmış, sonra insanın eli kuruyup gidermiş. İyenin insana bundan başka zararları da varmış. O kendi total, kör, çolak, salyalı çocuğunu insanın sağlıklı çocuğuyla değiştirmiş. İnsanların sağlıklı çocuğunu alıp kendi kör çocuğunu bırakmış ya da başka türlü hastalığı olan bir çocuk vermiş. İyenin değiştirdiği çocuk başını dik tutamaz, salyasını akıtır, yüksek sesle güler, sürekli elleriyle oynarmış. İyenin kendi çocuğunu alıp insaninkini geri getirmesi için işte şöyle yaparlar: Sağlıksız olan çocuğu (iyenin getirdiği çocuğu) sıcak olmayan ocağa bırakırlar. Ocağın ağzının yanına kuru, ezilmemiş keten yerleştirip ateş koyarlar. Bir kenarına iyenin girebileceği bir açıklık bırakırlar. Sonra iğneli bir dal parçası alırlar ve ocağın önünde iyenin çocuğunu dövüyoruz diye vururlar: “İşte sana, iye çocuğu, iye geri

almazsa seni yakacağız ve çok döveceğiz” diyerek vururlar. Çocuk ocakta bağıarak ağlar. Sonra daha sert bir şekilde: “İye benim çocuğumu geri ver, vermezsen çocuğumu öldüreceğiz” diyerek çocuğu çıkarıp yavaşça vururlar. İye o zaman kendi çocuğuna kıyamayıp insanın çocuğumu geri vermiş, kendi çocuğumu da geri almış. (Sidorova, 2004: 228).

İyenin kendi çocuğunun kör, topal, çolak olarak tasavvur edilmesi, onun alt dünyayla olan ilişkisini göstermektedir. Çünkü değişken tabiatlılık, yarımclılık ve topallık bu dünyadaki güçlere zıt tarafta olan karanlık güçlerin bir özelliğidir. (Beydili, 2004: 163). Değiş-tokuşun ocakta yapılması anlamlıdır, çünkü daha önce değinildiği gibi bir dünya modeli olarak düşünülen evin merkezi ocaktır ve ocak, üç düzeyi birleştiren bir açıklık ve orta nokta anlamına gelmektedir. İye, alt dünyaya götürdüğü gerçek çocuğu ocak aracılığıyla geri getirip kendi çocuğumu alacaktır. Aynı değiş-tokuş işleminin meşe ağacından yapılmış direk (yupa) gerçekleştirildiği de görülmektedir ki bu direk de kozmik bir eksen olarak dünyanın katmanlarını birleştirmektedir: “Değiştirdiğin çocuğumu sana veriyorum tekrar” diyerek iyeyi korkuturlar ve iye çocuğu getirip geri verir (MLH, 228). Herhangi biri hastalandığında onun ruhunun yerine ruh veriyoruz diyerek kukla (pukan) bırakırlar (MLH, 228).

İyenin başlıca mekânlarından biri olan banyo, dikkat gerektiren yerlerden biridir. Eğer uygunsuz bir zamanda gidilirse iye çarpar. Özellikle gece yarısı banyoya gitmek tehlikelidir. Çünkü iye, yavrularıyla birlikte insanlardan sonra gece yarısı banyoya gidermiş. Anlatıya göre yaşlı bir kadın gece gelinleriyle birlikte banyoya gitmiş. İçeriden gelen sesleri duyunca geri dönmüşler. İye yavrularıyla birlikte banyo yapıyormuş. Bu yüzden banyodan çıktıktan sonra bir daha geri gitmemek gerekir. (MLH, 230). Bir kız gece eğlencesinden geldikten sonra banyoya gitmiş. Saat on iki olunca bunun yanına bembeyaz saçlı yaşlı iye kadını gelip yıkanmaya başlamış. Kız korkudan bembeyaz olmuş da ne diyeceğini şaşırılmış. İyenin yıkanması bitince kıza: “Şimdi ben, senin her banyoya girdiğinde seninle birlikte yıkanmaya başlayacağım.” demiş. Kız banyodan çıkmış, ailesi kızın bembeyaz olduğunu hemen görmüşler. İye kıza kendini gördüğünü kimseye anlatmamasını söylemiş. Annesi sorunca kız anlatıvermiş. Bir dahakine banyo yakıldığında kız içeri girmeden önce köylüleri toplamışlar ve banyonun yanında beklemişler. İye çıkınca kızın yanına dalmışlar. İye bunu görünce gözden kaybolmuş. Kız da yok olmuş. (MLH, 229-230).

İnanışa göre iye bir hayvana zarar verdiğinde hayvan yere düşer, çırpınır ve ölür. Şumatovsk Çuvaşları arasında iye hakkında atların barındığı yerin iye yolunda olması durumunda geceleri iyelerin onların üzerine binerek gezdiklerine ve atların zayıfladığına dair inanış vardır. (Arık 2012: 68). İye yolu üzerine ahır kurulursa otlar kötü olurmuş. İye geceleyin otlaya otlaya gidermiş. Birinin ahır iye yolu üzerindeymiş. Otlar kapkara imiş. İye çok hızlı koşarmış. Bu yüzden yaşlılar dikkatsiz ve hızlı bir şekilde koşan çocuklara: “İye yavrusu gibi koşuyorsunuz” derler. (MLH 226). Bir başka kayıttta ise ahır iyesinin hayvanlara eziyet edilmesini hoş karşılamadığı, “Hayvanlara iyi bakılmayacaksa hiç bakılmasın” dediği, sürü dışarı çıkarılırken çobanın her hayvan için cebine iki yumurta koyup “Bu yumurta gibi yuvarlak olsun” diyerek hayvanlarla gezerken bütün gün yumurtayı yanında taşıdıktan sonra dönünce ahırın tavanına iyenin toplaması için bırakıldığı (MLH, 230-231) aktarılmaktadır.

2.5.7. Vupır

Diyalektik farklılıklara göre *vivir*, *vopir*, *vipir*, *lopir*, *lipir* (ÇM, 143) şeklinde adlandırılan *vupir*,¹³³ genel olarak *usal*ya da *hayar* denilen alt dünyaya ait varlıklardan biri olarak kabul edilmektedir. Yine de vupır, diğerlerinden bazı özellikleriyle – büyücülük (tuhatmış) gibi bir meslek olarak görülmesi ve ölmemiş bir insandan meydana gelmesi gibi- ayrılmaktadır. Çünkü insanlara zarar veren varlıklar ya tamamen alt dünyaya ait ve Şuyttan’a tabi güçlerdir ya da vıreşilen gibi uygunsuz bir şekilde dünyaya getirilip öldürülerek defnedilen bebeklerdir.

Vupır ile ilgili anlatılara bakıldığında onun, ayı veya güneşi yediğine, uyuyan insanların üstüne çıkıp boğmaya çalıştığına inanıldığı görülmektedir. Bazı özellikleriyle onun, Anadolu’da da yaygın bir şekilde görülen *al basması*, *al karısı*, *karabasan*, *ağırlık basması*¹³⁴ gibi inanışlarla büyük benzerliklere sahip olduğu görülmektedir. Bir takım özellikleriyle Rus cadısını (Ru. baba-yaga) da hatırlatan (Yegorov 1995: 124) vupırın sonradan yeni anlamlar kazanmış olduğu anlaşılıyor.

¹³³ M. R. Fedotov’a göre vupır; Uygur T., Kırım T., Türkiye T. *obur* [aç gözlü, doymaz, pis boğaz] kelimesine denktir (1996a: 131).

¹³⁴ Geniş bilgi için bk. Örnek 2000; Çobanoğlu 2003.

Aşmarin'in aktardığına göre vupırın “gücünü kaybetmiş yaşlı kadından” (süllü kaynı karçık) meydana geldiğine (1930: 269) inanılmaktadır. Vupırla ilgili oldukça fazla anlatı bulunmakta ve bunlar Rus ve Hristiyan kültüründen izler taşımaktadır. Ancak vupırın gücünü kaybetmiş yaşlı kadınlardan meydana geldiğine dair bilgi, onun önceleri *al karısı* gibi doğum ve lohusalıkla ilişkili, kadınlara ve çocuklara zarar verdiğiğine inanılan bir varlık olarak görülmüş olabileceğini düşündürmektedir. Vupırla olan karşılaşmalara ve onun insanlara verdiği rahatsızlığa *vupır pusni* [vupır basması] denmektedir. Bununla birlikte Çuvaşların vupırı, yumışa zıt bir şekilde bozgunculuk yapan, kara şaman gibi bir meslek erbabı olarak tasvir edilmektedir. Bir kadının vupır olabilmesi için gereken pratikler, şamanlığa geçiş¹³⁵ uygulamalarından farklı değildir.

1888 tarihli kayda göre vupır olmak isteyen yaşlı kadın, tıpkı kupışçı adayları gibi, haçını çıkarıp banyoya gider ve “Ey, iye! Vupır olmam için bana yardım et!” dermiş. Kadın banyoya girmeden iye, on iki kova su alan fiçiyi doldurmuş. Yaşlı kadın içeri girince iye, banyodaki taşların her birinden birer küçük parça koparıp o fiçiyi attıktan sonra on iki kez suya tükürüp on iki kez içine girip çıkarmış. Sonra iye kadına, “Rus iyelerini, tanrısını bırakıyorum, onlara itaat etmiyorum.” diyerek suyun içine on iki kez girip çıkmasını söylemiş. Ardından kadına lapka¹³⁶ üstünde uyumasını söylemiş. Rüyasında iyeler ona her şeyi yapmayı öğretirlermiş. İnsanlara yakalandığında nasıl kurtulacağını da öğretirlermiş. Kadın ertesi sabah kalktığında, insanlara her şeyi yapabilecek gibi hissedermiş. Birkaç dakikada üç-dört bin kilometre mesafede ileri geri gidebilecek gibi hissedermiş. Böylece gerçek bir vupır olurmuş. Kim kızdırırsa hemen ona musallat olur ve basmaya (pusma) başlarmış (Aşmarin 1930: 269-270; MLH, 352).

Görüleceği üzere burada anlatılanlar, ölüp dirilme simgeciliğine dayalı, bir çeşit geçiş ritüelinden farklı değildir. Vupır, mesleğini alt dünyaya açılan bir kapı olarak görülen banyoda, yine alt dünyaya ait güçlerden öğrenmektedir. Yaşlı kadının banyodaki iyenin tükürdüğü suya girmesi, onun alt dünyada yolculuk etmesi anlamını taşıyor olmalıdır. Birçok şaman gibi mesleki bilgisini de uykuda edinmektedir. Onun

¹³⁵ Geniş bilgi için bk. Eliade 1999.

¹³⁶ Banyonun terlemek için hazırlanmış sedir gibi bir kısmı (Naumov 2010: 54).

bu şekilde edindiği sıradışı güçler ve gizli bilgi, dünyanın katmanları arasında seyahat edebilmesine ve insanlara kötülük yapabilmesine imkân sağlamaktadır. İnanişâ göre yaşlı kadın vupîr olduktan sonra ayı (uyîh) yer ve insanları basmaya gidermiş. Vupîr'ın ayı yediğini görün kişi pencereye kül serperse ayı yemeyi bırakmış. Vupîr bastığında insan ölü gibi olurmuş, zamanı gelmeden ne kadar deneseler de kimse ayağa kaldıramazmış. Vupîr insanları basmak için herkes uyurken ön pencereden kedi şeklinde girermiş. Bir gün vupîrî görebilmek için yatmadan önce pencereyi açık bırakmışlar. Bekleyip dururken vupîrın kedi şeklinde pencereden eve girdiğini görmüşler. Vupîr içeri girince pencereyi kapatmışlar ve çıra yakıp onu aramaya başlamışlar. Vupîr o zaman tabureye dönüşmüş. Tabureye vurunca mindere, mindere vurunca tekrar kediyeye ve kediyeye curunca da yaşlı kadına dönüşmüş. Ancak yüzünü göstermiyormuş. Dışarı çıkardıklarında köpek ona saldırınca tekrar kediyeye dönüşüp gözden kaybolmuş (Aşmarin 1930: 270).

Vupîrîla ilgili anlatılarda sıkça karşılaşılan bu şekil değiştirme, onun dünyanın katmanları arasında seyahat edebilme yeteneğinin bir yansıması olmalıdır. Alt dünyaya ait varlıkların kedi ve köpek şeklinde yeryüzünde dolaşması sıkça görülür. Tabure ve minder ise semantik olarak dünyanın yukarı ve orta kısımlarını simgelemek için uygun nesnelere gibi görünmektedir. Ayrıca vupîr etrafında oluşmuş inaniş ve anlatılarda hep bir “delik”ten (şîtîk) bahsedilmektedir ki bize göre bu da onun şamancıl niteliğiyle ilgilidir. Vupîrın kolunun altında bir delik olduğu ifade edilmektedir (MLH, 351, 357). Bir başka kayda göre ayı vupîr yediğinde “Vupîrın yolu kesilsin, vupîr düşsün!” (MLH, 354) demek gerekir. Vupîr olduğuna inanılan kişi öldüğünde vücudu çürümezmiş, gömüldüğü yerde delik olurmuş. Yazları kurak olduğunda yağmur yağmasını bunlar önlüyor diye gömüldükleri yerdeki deliklere su dökerler (MLH, 357). Vupîr bastığı sırada evdeki bütün delikler (pencere, kapı vs.) kapatılmalı ve “Şîtîk şîhîrççîr!” [Delik ıslık çalsın!] ya da “Şîtîk şûrîk çîr pultîr!”¹³⁷ [Delik gedik zır zır olsun!] cümleleri söylenmelidir. Böylece vupîr insanı rahat bırakacak ya da şekil değiştirerek görünebilir ve tanınabilir bir duruma gelecektir.

¹³⁷ Şîhîr- fiili *ıslık öttüemek* anlamına gelmektedir. *Çîr* ise yansıma bir kelime olup hayvan ya da zil sesi için kullanılmaktadır. Bu durumda yukarıdaki ifadeler, dünyanın üç tabakası arasındaki geçişkenliği ifade etmekte ve vupîrın gerçek yüzünü görebilmek için değişim geçirmesini sağlama amacı gütmektedir.

Anlaşılan o ki dünyanın katmanları arasında seyahat edebilmek, vupırın gücünün önemli bir kısmını meydana getirmektedir ve bu nedenle ondan korunmak ya da şekil değiştirmesini sağlayıp onu yakalayabilmek için deliklerin –simgesel olarak dünyanın katmanları arasındaki geçiş noktalarının- kapatılmasına ya da harekete geçirilmesine yönelik tavır ve söylemlere başvurulmaktadır.

Aşmarin’in vupırla ilgili kaydettiği bir başka anlatı şöyledir: “Çuvaşlar kışları geceleyin çok [geç vakte kadar] otururlar. Kadınlar ip eğirirler, erkekler ise çarık ya da dikiş dikerler. Böyle bir evde geceleyin [insanlar] oturdukları yerde çalışıyorlarmış, sadece yaşlı bir kadın uyuyormuş. Birden bire yaşlı kadın böğürmeye başlamış. Herkes [korkudan] yerinden zıplamış. Kadın yatağında uzun süre böğürmemiş. “Ne oldu sana?” diye oturanlar sormuşlar. “Şişman, büyük bir kadın geldi sanki, emekleyerek üstüme çıkıp yattı gibi oldu.” demiş. Oturanlardan birisi, “Şitık şihırççır!” [Delik ıslık çalsın!] demiş. Böyle söyleyince vupır çıkamazmış. Bu yüzden hepsi birlikte [vupır] aramaya başlamışlar. Arayıp dururken sonunda birisi görüvermiş; ocağın köşesinde kedi şeklinde yatıyormuş. Kediyi yakalamışlar ve bıçak alıp “Kesiyoruz!” diyerek kim olduğunu söylemesini istemişler. Kedi, söylemiyormuş. Sonra keser gibi olunca ancak söylemiş. [Kedi birden] komuşu kadın olmuş ve kesmeyin diye yalvarmaya başlamış. O zaman kadını işeyene kadar dövmüşler. Epeyce parasını almışlar. O günden sonra komşu kadın vupıra dönüşüp dolaşmayı bırakmış (Aşmarin 1930: 271).

Bu anlatıda vupırın görünüş ve insanlara verdiği rahatsızlık bakımından al karısı ve karabasan hakkında anlatılanlardan farklı olmadığı görülüyor. Ancak vupır, büyücü (tuhatmîş) gibi sıradışı özellikleri olan gerçek bir insandır ve onun şekil değiştirme özelliği, dünyanın üç katmanına da seyahat edebiliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bir başka anlatıda vupırın bastığı kişinin kemiklerinin donduğunu ve uzuvlarını hareket ettiremez hâle geldiğini, böyle bir durumda evdekilerin “Vupır geldi, şitık şurık çır olsun!” diyerek kapının yanındaki küçük pencereyi açıp kapattıklarını görüyoruz. Böyle yapınca vupır gidecek hiçbir yer bulamamış ve kumaş parçası (tılavar)¹³⁸ olmuş. Kumaş parçasını çirayla yakıp dışarı bırakmışlar. Ertesi

¹³⁸ Ev yapımı kaba çuha, kumaş parçası.

günü öğrenmişler ki köydeki vupır karısının yüzünün yarısı yanmış, kendisi de hasta bir şekilde yatıyormuş. Bu vupır kadının evine dikiş dikmek için terzi gelmiş. Terzi başka bir eve elbise kesip getirmek için gidecek olduğunda vupır önden dışarı çıkıp köpeğe dönüşmüş ve terziyi ısırmağa çalışmış. Terzi ölçü aletiyle (arşin) köpeğin başına vurmuş. Köpek inleyerek yere düşmüş ve terzi dönene kadar daha fazla hastalanmış... Vupır, kendir tarağına ata biner gibi binip insanlara kötülük etmeye gidermiş... (MLH, 355).

Vupırın anlatıda bir terziyle olan karşılaşması tesadüfi ya da başka örneği olmayan bir durum değildir. Başka bir kayıтта, “Ay karanlığa gömüldüğünde onu vupır yedi derler. Kadınlar kışın kendir dibeğini ters çevirirler, ters çevirmediklerinde ise içine tokmak koyup ‘vupır ayı yemeye gidiyor’ derler.” (MLH, 183) ifadeleri yer almaktadır ki bu durum açıkça kendirden keten ve kumaş üretimiyle ve terzilik sanatının araçlarıyla vupırın ilişkisini göstermektedir. Vireşileni musallat olduğu evden uzak tutmak için de kapının eşiğine oturup kendir tohumu yemek gerekiyormuş (MLH, 339). Ayrıca başka bir anlatıya göre iki terzi, bir haneye dikiş dikmek için misafir olmuş. Ev sahibinin “Beni her gece vupır basıyor.” demesi üzerine terziler vupırı yakalamaya karar vermişler. Akşam olup ev sahipleri uyuduğunda terziler sadece kapıdaki küçük bir deliği açık bırakmışlar vupırı beklemeye başlamışlar. Ev sahibi vupır basmasıyla inlemeye başladığında terzilerden biri, elinde at yuları tutarak, “Çankır çankır, çur pultır, şitık şurık çur pultır, hura laşa pulah tıtır!” [Şangır şungur, ötsün, delik gedik ötsün, kara at olup dikilsin!] demiş. Vupır kara bir ata dönüşmüş. Atı yularla bağlamışlar ve ertesi gün atı koşup pazara gitmişler. Yolda atı kırbaçlamış ve ter içinde bırakmışlar. Pazara varınca bir binanın yanına atı bağlamışlar. Terzi uzaktan bakıyormuş. Yaşlı bir kadın gelmiş ve “Ey kızım, nasıl kurtulacaksın buradan?” diyerek ağlamış. Atın gözünden yaşlar süzölmüş. Terzi ve ev sahibi atla birlikte geri dönmüşler. Atın yularını çıkarmışlar ve at birden ortadan kaybolmuş. Vupır ev sahibini bir daha basmamış. Vupır olan kişinin kolunun altı delik olurmuş (MLH, 356).

İşi, elbise dikmek kadar yırtık ve delikleri tamir etmek olan terzi, bir zanaatkardır ve bu nedenle vupır gibi varlıklarla karşı karşıya getirilmektedir. Vupırın vücudundaki delik gibi terzinin yaptığı iş de kozmolojik düzenle ilişkilidir. Daha önce

görüldüğü gibi kültür varlıklarının icadı ve zanaatlar, kaynağı alt dünya olan gizli bilgilere hâkim olmayı gerektirmektedir. Terziler, bir takım mesleki –demir- araç gereçleri kullanarak bir anlamda alt dünyaya olan hâkimiyetini de göstermiş olmaktadır. Bu anlamda terzi gibi zanaatkarlar, menşei alt dünya olan kültür icatlarıyla –kendir tarağı gibi- dünyanın katmanları arasında seyahat edebilen vupırba başa çıkabilecek sıra dışı insanlardır. Çünkü zanaatkarlar, alt dünyaya ait varlıkları –topraktan elde edilen mahsulleri metal nesnelere- işleyip kültürleştirmektedirler. Bu bağlamda ortaya çıkan ürün de –keten bezi veya tahıllardan yapılan bira gibi- özünde gizli bilgileri barındıran kutsal nesnelere dönüşmektedir.¹³⁹

2.5.8. Esrel ve Ölüm

Eski insanlara göre insanın ölümü, doğa gibi, devam eden yaşamın farklı bir biçimidir. Çuvaş efsanelerinde ve masallarında insanın bu dünyada bir misafir olduğuna dair algı, net bir şekilde görülmektedir (ÇM, 141). Bir başka ifadeyle ölüm,

¹³⁹ Keten bezinden yapılmış gömlekle ilgili bir anlatı, bu bağlamda topraktan elde edilen bir ürünün nasıl kültürleştirilerek kutsal bir nesneye dönüştüğü konusunda iyi bir örnek teşkil etmektedir: “Genç bir kadının kocası ölmüş. Onun yanına usal gelmeye başlamış. Bu kadın ne yapsa da ondan kurtulamıyormuş. Birisi ona, kapının üzerine kendirden yapılmış bir gömlek asmasını söylemiş. Kadın kendir bezinden gömlek dikmiş ve kapının üzerinde asmış. Usal gelmiş ve kendir gömlek ona, “Dur, girme! Hayatımda neler gördüğümü sana anlatayım.” demiş. Usal: “Anlat o zaman” demiş. Gömlek: “Ben hayatımda çok şey gördüm. Beni ekmeden önce toprağı sürerler, tırmıklarlar, sonra beni ekerler. iki üç gün sonra tırmıkla çevirirler. Sonra ben filizlenip büyümeye başlarım. Benim üzerimde kenevir tohumu olur.”. Usal, “Geçir artık beni!” demiş. Gömlek: “Dur, bitireyim. Tohumlarımı üstümden alırlar, sonra ben olgunlaşırım, beni dibimden biçerler, koparıp alırlar, sonra köklerimi koparırlar.”. Usal, “Peki, artık geçir!” demiş. Gömlek: “Dur, anlatıp tamamlayayım.” demiş. “Sonra beni döverler, tohumlarımı ayırırlar.”. Usal, “Peki, artık geçir” demiş. Gömlek: “Dur, anlatıp bitireyim.” demiş. Gömlek bir türlü bitiremiyormuş. Horozlar ötmeye başlamış. Usal kadının yanına gidmeden geri dönmüş. Sonraki akşam usal yine gelmiş. Gömlek ona şöyle demiş: “Benim tohumlarımı döverek ayırırlar, savururlar, toplayıp kenara koyarlar, kendiri ayrı bir yere yığarlar ve nehre götürüp suya batırırlar. Bu şekilde beni üç hafta suya yatırır.”. Usal, “Peki, artık geçir!” demiş. “Dur, anlatıp bitireyim.” demiş gömlek. “Üç hafta sonra beni sudan çıkarırlar ve kurumaya bırakırlar.”. Usal, “Peki, artık geçir!” demiş. Gömlek: “Dur, anlatıp bitireyim hepsini, bütün kemiklerimin nasıl kırıldığını anlatayım.” demiş. “Benim bütün kemiklerimi kırarlar, gövdemi kemiklerimden ayırırlar. Sonra dibeğe koyarlar, imece yaparak dört beş kişi birlikte döverler.” demiş. Usal, “Peki, artık geçir!” demiş. Gömlek, “Benim bütün tozumu döverek çıkarırlar, sadece temiz gövdem kalır.” demiş. “Beni taraklara geçirerek bir bir ayırırlar, eğirerek ip yaparlar. İpleri çile ağacına dolarlar, sonra suya batırıp koyu külle kaplarlar, bütün yüzüme gözümü kül doldururlar, hiçbir şey göremem.”. Usal, “Peki, artık geçir” demiş. Gömlek, “Dur, hayatım boyunca neler gördüğümü anlatıp bitireyim.” demiş. Gömlek usalı yine geçirmemiş. Yine horozlar ötmüş. Üçüncü akşam Usal yine gelmiş. Gömlek: “Sonra beni yıkayarak temizlerler, kuruturlar, sararlar, kılıçtan geçirirler. Parça parça savurarak benden keten bezi yaparlar.” Usal, “Peki, geçir artık” demiş. Gömlek: “Az kaldı artık, anlatıp bitireyim” demiş. “Sonra bezi suya batırıp külle kaynatırlar, sokaktaki beyaz karın üstüne sererek beyazlatırlar, temiz suyla gözlerime dolan küllü temizlerler. Sonra beni dört kişi birlikte döverler. Katlayıp koyarlar ve sonra kesip gömlek dikerler.” demiş. Horoz yine ötmüş. Usal yine girememiş, kızarak temelli gitmiş. O günden sonra kadın Usaldan kurtulmuş olmuştur.” (MLH, 201-202).

yaşam döngüsünün bir evresidir. Çuvaş efsanelerine göre yaşam döngüsü, bazen Turı'nın mekânı ve zamanı yaratmasıyla hemen başladığı gibi bazen de yeryüzünde zaten var olan –insanın sorumluluklarının ve dolayısıyla kültürün olmadığı- cennetvari bir yaşamın –bazen ilk günahla- kaybedilişinden sonra başlamaktadır. Aslında bu durum, dünyanın ve insanların sorumluluk yüklendiği gerçek yaşamın –cennetten düşüşün de diyebiliriz- kökeniyle ilgili farklı düşünce biçimleridir. Yaşamın kökeni ve anlamı hakkındaki düşünceler, doğal olarak ölümün kökeni hakkındaki fikirleri de şekillendirmektedir. Anlatılarda bir şeyin kökeni veya başlangıcı hakkındaki düşüncelerin çok farklı olabildiği görülmektedir. Yine de bunlar, ortak mesajlara ve benzer düşüncelere işaret eden ipuçlarına sahiptir.

Zaman ve mekân ile yaşam ve ölüm arasındaki doğrudan ilişki ve özdeşlikten dolayı yukarıdaki bölümlerde birçok kez ölümden de bahsetmiş bulunmaktayız. Ancak özel olarak ele alınması gereken başka olgular da bulunmaktadır.

Çuvaşların ölümle ilgili düşünceleri Esrel¹⁴⁰ adı verilen, ölüm meleği olarak nitelendirebileceğimiz güçle ilişkilidir. Daha önce bahsettiğimiz bir anlatıya göre Turı dünyayı tek başına yönetmek istemediği için yardımcılarını farklı bölgelere görevlendirmiş ve Esrel'i de ölümler dünyasını yönetmekle sorumlu kılmıştır. Böylece Esrel'in mekânı ve sorumluluk alanı belirlenmiş olmakla birlikte ölümün, yani yaşam döngüsünün de temelini atılmış olduğu çıkarımını yapmak zor değildir. Esrel'le ilgili diğer anlatılar da özünde, -farklı yaratılış düşüncelerine uygun biçimde- insanların neden ölümlü olduğu ya da yaşam döngüsünün nasıl başladığıyla ilgilidir.

Yaşam döngüsünün, dünyanın yaratılışıyla birlikte başladığı fikrine dayandığını düşündüğümüz bir grup anlatı, Esrel'le ilişkili biçimde daha çok “Ölüm neden var?” sorusuna cevap arar görünmektedir. Çünkü bu anlatılara göre ölümün ve Esrel'in, zaten zamanın başında var edildiği anlaşılmaktadır.

Bu anlatılardan birine göre eskiden insanlar, istediği gibi hareket eden, genç ve yaşlı ayırmadan herkesi öldüren acımasız Esrel'den bezip ondan kurtulmanın yolunu aramışlar. Hepsi bir araya toplanıp karar almışlar ve Esrel'i bir fiçinin içine

¹⁴⁰ Arapça “Azrail” kelimesinden gelmektedir (V. G. Yegorov 1964: 346-347).

koyup fiçiyı denize salmışlar. Fıçılı dalgalarla birlikte gözden kaybolmuş. Artık hiçbir canlı ölmüyormuş ve kimse ölümden korkmuyormuş. Ancak bir süre sonra insanlar elden ayaktan düşüp yaşlanmışlar ve yürüyemeyecek duruma gelmişler. “Böyle acı çekerek yaşamaktansa ölmek daha iyidir.” demeye başlamışlar. Dünyadaki bütün canlılar bir araya toplanarak Esrel’in içinde olduğu fiçiyı gören var mı diye sormuşlar. Kimse Esrel’i görmemiş. Toplantıya sadece bir kirpinin gelmediği fark edilince bir kuzgun gönderip onu da getirtmişler. Toplantının olduğu yere gelirken kirpinin yürüyüşü ve hareketleri bütün hayvanların gülmesine neden olmuş. Kirpi, Esrel’in yerini bildiğini ama kendisiyle alay edildiği için söylemeyeceğini dile getirip oradan uzaklaşmış. Kurnaz yılan, kimseye anlatmamak şartıyla bir şekilde kirpiden Esrel’in yerini öğrenmiş. Kirpiyle yılanın konuşmalarını gizlice dinleyen kırlangıç, Esrel’in denizin ortasındaki bir adada olduğunu diğer canlılara söylemiş. Yılan bu sırada kırlangıcı önlemek için saldırmış ancak sadece kuyruğunu koparabilmiş. Esrel’i fiçiden çıkarıp getirmişler ve ona şöyle demişler: “Eskiden nasıl yaşlı genç demeden acımadan öldürdüysen, bundan sonra da öyle olsun!”. O günden sonra Esrel, acımadan öldürmeye devam etmiş. Kırlangıcın kuyruğu da hep çatal kalmış (MLH, 121-122).

İnsanların Esrel’i geri getirmek için bu kadar çaba göstermeleri, Çuvaşların ölümü doğum kadar önemli bir ihtiyaç olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle ölüm ve doğum, ifade ettikleri anlam bakımından birbirinden farklı değildirler. Tabii ki bu durum yaşamın sürekli tekrarlanan bir döngü olarak görülmesiyle ilişkilidir. Ölümün varlığı, bir bakıma yaşam döngüsünün ve kutsal düzenin devam ettiğini gösteren önemli bir olgudur. Dolayısıyla Esrel’i ortadan kaldırmak ya da ölümü öldürmek, aslında kutsal düzeni bozarak yaşam döngüsünü temelinden sarsmak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda anlatı temelinde, “Neden ölüm var?”, “Ölüm olmasaydı ne olurdu?” gibi sorulara cevap vermektedir.

Anlatıda ölüm ve alt dünyayla ilgili başka ipuçları da vardır. Esrel’in fiçi içinde denize bırakılması, onun alt dünyaya, yani ölümlerin dünyasına gönderilmesi anlamına gelmektedir. Bir bakıma bu eylem, ölümü öldürme isteğinin bir ifadesidir. Esrel’in simgesel olarak öldürülüp gönderildiği alt dünyanın tasviri, orta dünya tasvirlerinde olduğu gibi etrafı sularla çevrili bir kara parçası şeklindedir. Çünkü alt

dünya bir bakıma, orta ve üst dünyanın yansıması gibidir. Bu tür anlatılarda Esrel'in yerini bilen hayvanın hep kirpi olması da tesadüfi değildir. Kirpi; toprak, yer altı ve geceyle ilişkili olarak alt dünyaya aittir ve bu nedenle de Çuvaşlara tarımı öğreten bir kültür kahramanıdır. Kirpiyi çağırması için gönderilen kuş da ölümün habercisi olarak görülen ve bu nedenle alt dünyaya ait olan kuzgundur.

Başka bir anlatıda ise ölümün başlangıcı, yeryüzündeki cennetvari yaşamın sonuyla ilişkili görülmektedir. Anlatıda ifade edilmese de henüz insanlar için ölümün var edilmemiş olması, insanların yeme, içme, barınma gibi ihtiyaçlardan muaf ve doğal olarak kültürlenmemiş olduklarını gösterir. Bu durum aynı zamanda yaşam döngüsünün ve kutsal düzenin henüz işlemeye başlamadığı anlamına da gelmektedir. Bir bakıma gerçek anlamda “dünya” yaratılmamış demektir. Anlatıya göre Turı ilk başta insanları ölümsüz yaratmıştır. Uzun zaman geçtikten sonra insanlar yaşlanıp bitkin düşmüş ve Turı'ya “Ölüm ver!” diye yalvarmaya başlamışlar. O zaman Turı, Esrel'i yaratmış ve onu ölümü bekleyen yaşlı insanlarla yaşamak istemeyenleri, enselerini delerek öldürmekle görevlendirmiş. Esrel bu şekilde görevini sürdürürken yaşlı bir adamın yanına gelmiş ve ölmeyi isteyip istemediğini sormuş. Yaşlı adam, ölmek istemediğini söyleyince Esrel ona süre tanıyıp gitmiş. Bu durum birkaç kez tekrarlanmış ve her defasında yaşlı adam Esrel'i başından savmış. Sonunda yaşlı adam kendisi için yaptığını söylediği tabuta, aldatarak Esrel'i yatırmış ve tabutun kapağını kilitlemiş. Yaşlı adam içinde Esrel'le birlikte tabutu derin bir göle salmış. Devamında tıpkı bir önceki anlatıdaki gibi insanlar hasretle ölümü çağırırlar ve sonunda kirpinin de yardımıyla Esrel'i terklediği yerde bulup kurtarırlar. Turı, Esrel'in bu duruma nasıl geldiğini öğrenince ona şöyle demiş: “Bir daha yaşlısına, gencine, ölmek isteyeneye veya istemeyene acıma, ölme zamanı gelen herkesi öldürelim. Kimin ne zaman öleceğini doğduklarında ben alınlarına yazacağım.” O günden sonra Esrel, ayırım yapmadan öldürmeye başlamış. “Alın yazısından kaçılmaz!” (Şamkana şırınçen irtme şuk!) sözü buradan çıkmıştır (MLH, 174-175).

Burada gerçek yaşamın başlangıcı, Esrel'in yani, ölümün yaratılmasıyla ilişkilidir. Anlatının temel konusu olan, neden ölüm vardır ve neden ölümün zamanı yoktur gibi soruların cevabı, anlatının sonunda “alın yazısı” olarak kaderci bir yaklaşımla açıklanmış gibi görünmektedir. Aslında burada ölüm, yukarıdaki örnekteki

gibi, yine yaşamın –doğadaki gibi- tazelenerek devam edebilmesi için gerekli olan vazgeçilmez bir unsur olarak görülmektedir. Fakat genç yaşta gerçekleşen ölümler, özünde tanrısal olmayan bir olgu gibi algılanmaktadır. Başka bir ifadeyle ölümün genç yaşlı demeden yeryüzünde kol gezmesinin kökeni Turî’ya değil, insana dayanmaktadır. Çünkü başlangıçtaki cennetvari dünyada Esrel, sadece yaşlıların ve ölmek isteyenlerin canını alırken, insanoğlunun işlediği günah ya da tanrısal düzene aykırı eylemin –Esrel’i öldürmeye çalışmanın- sonucunda ölüm, insanlar için zamanı tayin ve tahmin edilemeyen bir olgu hâline gelmiştir.

Yine de genç yaşta ölenlerin; ölümün bir son olarak algılanmayışına uygun bir biçimde, kemale ermeyen (kamalsîr vilî) –ölü doğanlar, çocuk yaşta ya da evlenmeden ölenler- yaşamlarını öteki dünyada, daha önce ölmüş atalarının kontrolü ve yardımlarıyla sürdürüp gerçek bir birey olacağına inanılmaktadır. Aslında ardında kendisini anacak ve ona hediyeler vererek besleyecek çocukları olmayan ölmüşler için kullanılan *kamalsîr* [kemale ermemiş] nitelemesinin altında daha sağlam ve akla yatkın bir neden olduğu anlaşılmaktadır. İnsan yaşamı; doğanın uyanışı, döllenerek ürün vermesi ve nihayetinde ölmesi –kışın gelmesi- şeklinde bir döngüye uygun olarak anlamlandırıldığı için zamansız gerçekleşen ölümler, yaşamın en önemli evrelerinden –evlenerek çocuk sahibi olmak- birini tamamlayamadığından eksik ve olgunlaşmamış olarak algılanmış olmalıdır. Olgun bir birey olarak topluma katılımı sağlanmamış bu bireylerin, tıpkı düzensiz mekânlar gibi tam olarak insanlaşıp kültürleşmemiş olarak düşünüldüğü görülmektedir. Nitekim böyle zamansız ölenlerin cenaze törenlerinin, diğerlerinin aksine daha sade, aile arasında, bir takım uygulamaların eksik bırakıldığı ve düğün törenlerinin bazı uygulamalarıyla harmanlanmış bir şekilde gerçekleştirildiği aktarılmaktadır (ÇM, 140). Çuvaşların hemen bütün ritüellerinde –özellikle ilkbahar ve sonbahar dönemlerinde gerçekleştirenlerde- ölmüş atalar eve davet edilmekte, onlar için mum yakılmakta, yiyecek içecek sunulmakta, hoşnut olmaları ve geldikleri gibi –ölülerin vatanına- geri gitmeleri ya da insanların arasında zarar vermeden dolaşmaları için dua edilmektedir. Sonbarha gerçekleştirilen böyle bir törende -kırhi şurta kunî [sonbahardaki mum günü]- ailenin ölen çocukları için edilen bir duaya burada yer vermek uygun olacaktır:

... Hu ĩntı tata ıvılm-hışım, sışın yatran tekeh şurta lartmastıp. Esır ĩntı tekeh vun tıhhıra kayır (asınnı çuhne niş-nış makırsa kalat'), hıvır yuratsa, kaçça kaysa, avlansa, şınsem yevırlı pulsa, aça-pıçallı pulır, aça-pıça aşşı-amışı pulır. şavınpa ĩntı malaşne şurta lartmastıp. Çıper kiltır. Çıper işse-şıse kayır. Purte umınçe pultır, tata aça-pıçana yertse şürekensem, şav vat kinemeysem, esir ilık açaşınçı, halı ĩntı açasene layıh ilse şürır, layıh pıhsa üsterır, umınçe pultır, ak tata astuman, tırsa yulnı asınmannisem, vat muçisem, kinemeysem, inkesem, hitasem, tıhlaçsem, pılekenni-pılmenni, hıvırınne hıvır pılse tanaşır, umınçe pultır!" (Yefimova vd. 2005: 152).

[... Ve artık oğlum, kızım, sizin adınıza daha fazla mum dikmiyorum. Siz artık on dokuz yaşınıza geldiniz (göz yaşlarıyla ağlayarak anar), kendiniz severek kocaya gidin, evlenin, insanlar gibi olun, çoluklu çocuklu olun, çoluk çocuk annesi babası olun! Bu nedenle daha fazla mum dikmiyorum. Güzelce geldiniz. Güzelce yiyip içip gidin! Hepsi önünüzde olsun! Ayrıca çocukları gözetip gezdirenler, yaşlı nineler, yengeler, siz önceden şefkatliydiniz, artık çocukları iyi gezdirin, iyi bakıp büyütün, önünüzde olsun ve nice hatırlamadığım, anmadığım yaşlı amcalar, nineler, yengeler, dünürler [kocanın sülalesindeki erkekler], akrabalar, bildiklerim ve bilmediklerim, kendi kendinize tanışın! Önünüzde olsun!]

Olgunlaşmadan ölenler için mum yakılmaması, onların daha büyük atalar tarafından büyütülmesi ve evlendirilmesine dair temenniler, bunların ne normal insanlar gibi ne de normal ölümler gibi olmadığını göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki böyle insanların, ölmüş bile olsalar evlilik yaşı geldiğinde dünyadaki gibi evleneceklerine, çoluk çocuğa karışacaklarına inanılmaktadır.

Esrel'in insanı ensesinden delerek veya ensesini keserek öldürdüğüne inanılmaktadır. Ayrıca Esrel'in gözlerinin ensesinde olduğu, kıyafetlerinin ters olduğu ifade edilmektedir. Esrel'in vücudunda sadece damarlar ve kemiklerin olduğu da düşünölmektedir (MLH, 268-269). Bütün bu özellikler Esrel'in ait olduğu dünyanın ve orada yaşayanların özelliklerini yansıtmakla birlikte söz konusu zıtlıklar, alt dünyanın yeryüzünün aynadaki bir yansıması gibi düşünöldüğünü göstermektedir.

Burada başka bir zıtlıktan daha bahsetmek gerekir. Ölüm, yeryüzündeki insanlar için yaşamın son geçiş aşaması ve bir veda olarak algılanırken, alt dünyadaki insanlar için düğün gibi bir topluma katılma/erginlenme anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle bir insanın ölümü, ölümler dünyasının halkı için "kız alma" gibi aileye yeni bir üyenin katılması şeklinde tasvir edilmektedir. Bununla ilgili şöyle bir anlatı bulunmaktadır:

Bir gün ağabeyim eğlenceye (vıyı) gitmiş. Yolda karışısına ölümlerin düğün alayı (vil tüysem) çıkmış. Önden gidenler korkutucu şekilde uzunmuş. Onun arkasındakiler gittikçe küçölüyorlarmış. En arkadakiler ise yerden zor ayırt

ediliyormuş. Ayrıca onlar tamamen gayesiz şekilde uğulduyorlar, şarkı söylüyorlarmış. Kimilerinin sesi korkutucu bir güllüşmüş, diğerleri ince sesleriyle sadece çınlatıyorlarmış; çın, çın, çın! Birisi şarkı söylemeye yeni başlıyormuş, diğeri bitiriyormuş ve bir başkası şarkıyı ortasından söylüyormuş, ötekiler daha başka türlü sanat yapıyormuş, hiçbir şey anlaşılıyormuş. Küçüğü karşıdan geliyormuş. Abim ona bir tekme atmış, o yuvarlanıp düşmüş. Bakıp duruyormuş abim, ne gülebiliyordum ne de korkuyordum diyor, sonra öteki birden ayağa kalkmış ve kaçmış. Sonra arkadaşımınla birlikte gördüklerimizi yaşlı birine anlatmıştık. İşte yaşlıların bize verdiği cevap şöyledir: “Ölülerin düğün alayı, ölmüş insanın ruhunu almak için yola çıkmış olmalı! Köyde herhangi birisi ölmüş olmalı”. Ertesi gün Veruk’un öldüğü haberi geldi. İşte o düğün alayının gelmesinin nedeni budur (MLH, 482).

Çuvaşlar, ölümü bir son olarak değil, mekân veya vatan değişikliği olarak algılamaktadırlar. Bunun en güzel ifadesi, cenaze töreninin her aşamasında icra edildiği görülen ağıtlarda şöyle yansıtılmaktadır: “Şirti şırla pişni çuh, şırtın-şıvrın uyırlıtım/Hurin şırlı pişni çuh, hurıntaşsençen uyırlıtım.” [Yerde yemişler olgunlaştığında, yer-sudan/vatandan ayrıldım/Kayın çileği olgunlaştığında, akrabalarımın ayrıldım.] Ölü gömüldükten sonra edilen bir duada ise “İri şırşıva kay, şiyinti tıpru şimil pultır, çunu tasana kaytır!” [Arı yer-suya/vatana git, üstündeki toprak hafif olsun, ruhun temiz/kutsal [yere] gitsin!] denmektedir. Başka bir duada ise “Pil tu, ırı vırınta pul, şıtmahra pul, hın-asap an par!” [Hayır dua et, arı yerde ol, cennette ol, acı azap verme!] (Yefimova vd. 2005: 274-276, 280). Ölümle birlikte sadece vatan değil, akrabalar, yani toplum da terkedilmektedir. Ölen kişi sadece yurdunu değil, onun gerçek bir insan olmasını sağlayan topluluğu da değiştirmektedir. Başka bir mekânda, başka akrabalarıyla birlikte olacaktır.

Çuvaşların, birisi öldüğünde hemen mezarlık tarafına ya da doğuya doğru yumurta fırlattıkları kaydedilmiştir. Bazı araştırmacılar bu uygulamanın, ölünün öbür dünyaya geçişine engel olabilecek kötü ruhları merhamete getirme ve ölünün ruhuna zarar vermelerini önleme amacı taşıdığını ileri sürmektedirler (Arık: 2012: 101). Aşmarin’in bu konuyla ilgili iki kaydı, yumurta fırlatmanın gerçek anlamını ortaya koymaktadır. Birincisinde, yumurta doğuya doğru fırlatılırken, “Yumurtayı kırılmasın diye nasıl şefkatle tutuyorlarsa, insanın ruhu da öyle şefkatle yaşayabileceği bir yere gitsin! Bu yumurta gibi saygı görerek yaşasın!” derler (1930: 220) şeklinde bir açıklama yapılmaktadır ki bu açıkça ölen kişinin yeni bir yaşama başlamasının ya da yeniden doğumunu kolaylaştırma düşüncesinin, doğumun simgesi olan yumurtayla sağlamaya çalıştıklarının göstergesidir. Nitekim evrendoğumun böyle bir kozmik

yumurtayla gerçekleştiğine dair miti daha önce göstermiştik. Aşmarin'in diğer kaydında yumurtanın ocaktaki kurumla karartıldıktan sonra mezarlığa doğru fırlatılarak, "Yumurta gibi oynayarak git!" (1930: 229) dedikleri aktarılmaktadır. Yumurtanın kurumla karartılması da yeniden doğumun yeterli ışığın olmadığı alt dünyada gerçekleşeceği düşüncesini yansıtmaktadır. Başka bir kayda göre ölen kişi çocuksa, "Ruhunu beyaz tavuk götürsün!" diyerek yumurta, yetişkinse bir tavuğun elle koparılmış başı aynı cümleyi tekrar ederek avlunun üstünden sokağa doğru fırlatılmaktadır (Yefimova vd. 2005: 268). Her durumda söz konusu uygulama, ölen kişinin yeni mekânına uşaltırılmasını ve orada yeni bir hayata başlamasını sağlama amacını gütmektedir.

Çuvaşlar, hasta birisi öldüğünde bütün akrabaları ve komşuları davet ederler. Evdeki bütün elbiseleri, kap kacakları dışarı çıkarırlar. Çünkü Esrel'in hasta kişiyi ensesinden tırpanla kestikten sonra vücudunu eklem yerlerinden keserek parçalarına ayırdığına, bu nedenle ölen kişinin kanının eşyaların üstüne sıçramış olduğuna inanırlar. Pencerenin kenarına bir kapla su bırakırlar. Kişinin ruhu çıktığında bu kaptaki suya girip temizlendiği düşünülür (Yefimova vd. 2005: 267-268). Burada suyun sadece arınma değil, doğum ve alt dünyaya giriş yeri gibi anlamlar taşıdığını hatırlatmakta fayda görüyoruz. Eşyaların evden çıkarılması da gayet anlamlıdır. Çünkü kan ve insan vücudunun içinin, Şuyttan ve alt dünyayla ilişkili olduğuna daha önce değinmiştik. Cenaze törenin özünde, ölüme dair her şeyin düzenli mekânlardan ve insanlardan uzaklaştırılması fikri bulunmaktadır.

Ölüm gerçekleştikten sonra ölünün yıkanması, tabut, banyo, mezar, yiyecek ve içeceklerin hazırlanması gibi birçok iş bulunmaktadır.¹⁴¹ Çuvaşlar ölmeden önce kendisini kimin yıkayacağını, tabutu kimin yapacağını, mezarı kimin kazacağını vasiyet ederler. Ölüyü yıkamak için su getirmeye üç kişi üç kapla birlikte giderler. Kapları doldurduktan sonra pınarın ayağına üç şivem¹⁴² *şilen şip* [yılan ip] uzatırlar. Onu bırakırken şöyle dua ederler: "Dua edin! Yolu güzel, rahat olsun! Ruh bu ip gibi düz yoldan rahat yere gitsin!" (Aşmarin 1930: 222). Su aldıktan sonra pınara bırakılan

¹⁴¹ Çuvaşların ölümle ilgili inanış ve uygulamaları, Durmuş Arık (2012) tarafından detaylı bir şekilde aktarılmaktadır. Biz burada daha çok bu inanış ve uygulamaların dikkat çekici yönlerini Çuvaşların dünya görüşü bağlamında değerlendirmeye çalışacağız.

¹⁴² Yaklaşık bir buçuk metre uzunluğunda ölçü birimi.

ip, edilen duadan da anlaşılacağı gibi, bir köprüyü simgelemektedir. İslam'daki *Sırat* köprüsü olgusunun Çuvaşlarda *Sıret Kiperi* [Sırat Köprüsü] adıyla var olduğuna, ancak gökkuşağını ifade etmek için kullanıldığına değinmiştik. İster İslamî tesirle, isterse Türk mitoljisi veya başka bir kaynaktan beslenerek gelişmiş olsun, Çuvaşlar ölümlerin ruhunun cehennem kazanının (tamık huranĭ) üstündeki bir köprüden geçtiği şeklinde bir inanışa sahiptir. Çuvaşlara göre gerçek köprülerin de iki farklı dünyayı birbirine bağlayan, bu nedenle alt dünyaya ait güçlerin yoğun olarak bulunduğu mēkanlar olduğundan daha önce bahsetmiştik. Yeryüzündeki köprülerin böyle bir işlevi olduğu düşünülduğünde, dünyayı üç katmanlı olarak algılayan ve ölen kişilerin alt dünyaya gideceğine inanan Çuvaşların dünya görüşü bağlamında Sırat köprüsü gibi bir inanış hiç de uyumsuz değildir. Ayrıca böyle bir köprünün yılanla özdeşleştirilen bir iple simgelenmesi, yılanın yukarıda değindiğimiz simgesel anlamlarıyla da örtüşmektedir. Bu ip, cenaze töreninin birçok aşamasında ölünün öteki dünyaya geçişini kolaylaştırmak adına kullanılmaktadır. Üstelik Çuvaşların mezarlıkları, köprüden geçilerek ulaşılabilecek bir yerde bulunmaktadır ki bu durum alt dünya ve yeryüzü, yaşam ve ölüm arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir.¹⁴³ *Ölü insan köprüsü* (vilnĭ şın kĭperri) adı verilen simgesel köprü, büyük ihtimalle mezarlıkların böyle bir yerde bulunmadığı durumlarda inşa edilmektedir.

Ölünün gömüleceği yere giden yolda kurulan bu simgesel köprüyle ilgili N. İ. Aşmarin'in aktardıklarını olduğu gibi almakta fayda görüyoruz: “Sonra sel yatağının üstüne, korkulukları çalırlardan yapılan ölü insan köprüsü kurarlar. Bu korkulukların üstüne gömlekler, pantolonlar, başörtüleri, çarıklar asarken, ‘Hep kara[lar içinde] gezme, bembeyaz giyin, temiz gez; yeni insandan güzel giyin! Sana gereken ne varsa veriyoruz, sen çalışmadan durmadın, ağır toprağın hafif olsun!’ derler. Köprünün altına bakır bir tencereye¹⁴⁴ yakın para bırakırlar; ‘Bir şey alacak olursa parana acıma, yemek istediğini ye! Ayrıca, belki, başkasından daha önce alıp da geri veremediğin paralar olabilir, şimdi sana fazlasıyla veriyoruz, yeter yetmez parayla [başkalarına] sunarak dolaşma!’ derler. Sonra verdikleri nesnelere tamamen parçalarlar. Ölü insan masasını ve taburesini köprünün üstüne koyarlar. ‘Biz yılda hepsi toplam iki kez

¹⁴³Bülent Bayram'ın tarafımıza sözlü olarak aktardığı bu bilgi, sahada yapılan gözlemlere dayanmaktadır.

¹⁴⁴ Yarım ruble.

ölmüşlere [yiyecek-içecek] veriyoruz. O zamanlarda sen bu köprüden geçerek gel!’ derler (1930: 234).

Aşmarin’in aktardığı bu bilgiler Çuvaşların alt dünya ve ölüm hakkındaki düşüncelerini anlamak açısından son derece önemlidir. Çuvaşlar ölenlerin öteki dünyada sürecekleri yaşamla kendi yaşamları arasında neredeyse hiçbir fark görmemektedirler. Ancak ölümlerin yeni katıldıkları dünyadaki ihtiyaçları, geride bıraktığı ailesi ve akrabalarının sorumluluğundadır. Ölümlerin huzur ve refah içinde olması, aynı zamanda yeryüzündeki insanların da huzur ve güven içinde yaşayabilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle ölümlerin giyeceklerinden yiyecek ve içeceklerine, oradaki itibarlarına, ödeyemedikleri borçlarına, hatta orada paralarını nasıl harcayacaklarına kadar her şeyi hesaplamak, yakınlarının sorumluluğundadır. Aslında bu noktada alt ve orta dünya arasındaki zıtlık ve bütünlük de ortaya çıkmaktadır. Sorumlulukların yerine getirilip kurallara riayet edilmesi, dünyanın farklı gibi görünen ancak birlikte bir bütün meydana getiren kısımlarında, düzenin olağan seyrinde gitmesini sağlamaktadır. Dünyanın katmanları arasındaki geçişkenlikler, ancak düzenin bozulmadığı durumlarda tehlike arz etmemektedir.

Tabut ve defin işlemleri de Çuvaşların ölüm ve alt dünya hakkındaki görüşleriyle ilgili önemli ipuçları vermektedir. Çuvaşların 17. yüzyılda ölümlerini ağaç kütüklerine gömdükleri, tabut içinde gömme âdetinin Hristiyanlığın etkisiyle daha sonra geliştiği (Denisov 1959: 50-51; Arık 2012: 106) yönünde bilgiler aktarılmaktadır. Tabut yapılırken ağaçtan çıkan yongaların defin sırasında topraktan önce mezara dökülüp, “İşte senin yongan, ilk toprağın!” denmesi (Yefimova vd. 2005: 278) söz konusu eski geleneklerin kalıntıları olmalıdır. Yine de eldeki veriler bu değişimin dünya görüşünü etkilemediğini göstermektedir. Çünkü ağaç kovuğu, mağara, ana rahmi ve yeryüzündeki çukurlar –mezar dâhil- aynı semantik alana aittirler. Çuvaşlar tabutu ise bütün bir dünyayı simgeleyen ev şeklinde düşünmektedirler ki bu da alt dünyayla ilgili düşüncelerle örtüşmektedir. Aşmarin’in verdiği bilgilere göre erkekler tabutu ağaçtan yaptıktan sonra içine milik¹⁴⁵ sererler, başının altına eski elbiseler koyarlar. Tabutun içine ölüyü koyarken, “İşte sana beyaz

¹⁴⁵ Meşe ve kayın ağacının ince dallarından birleştirilerek yapılan, banyoda yıkanırken kullanılan süpürge.

ev!” derler. Ölü tabutun içinde mezarlığa götürüldüğünde, tabut hazırlanırken çıkan yongalar, mezarın yanına dökülür (1930: 229). Ölü defnedilirken bir gümüş para konularak, “İşte sana yer ışığı, bu [seni] aydınlatsın!” derler. Mezara toprak atmadan önce, tabutun üstüne kapı ve pencere tasvirlerine çizerek, “Bu kapıdan çıkarak gez, dolaş ve geri gir!” derler. Tabutun içine gerekli nesnelere koyarken, “İşte sana şışli, bıçak, kalıp, *puşit*¹⁴⁶ kendin kes!” derler. Tabutun yanına balta koyarken, “İşte sana balta, bu baltayla çalışarak yaşa!” derler (Yefimova vd. 2005: 278-279). Bu bilgilere göre Çuvaşlar tabutu sadece bir ev olarak tasarlamakla kalmayıp, orada yeryüzündeki gibi bir yaşam sürülmesi için gereken ne varsa içine doldurmaktadırlar. Hatta orada gerekli olan ışığı bile düşünerek gümüş para bırakırlar ki gümüş rengi, orta dünyanın rengidir.

Çuvaşlarda ölüm algısıyla ilgili diğer bir konu, *masar puşit* [mezarlık başı], *masar puşitih* [mezarlık başkanı] ya da *vil pülhşi* [ölü pülhşisi] adı verilen ölümler dünyasının idarecisidir. Mezarlık başı, yeni bir mezarlığa ilk önce gömülen kişidir. Yeni ölen kişinin mezarlığa kabul edilmesi, ona yer gösterilmesi, ölünün yeni hayatında neyi nasıl yapacağını öğretilmesi ve gösterilmesi, mezarlık başının sorumluluğundadır. Bu nedenle Çuvaşlar yeni bir mezarlık kurulduğunda oraya ilk gömülen kişi olmaktan çok korkarlar (Aşmarin 1935a: 205). Ölü defnedilmeden hemen önce mezarlık başından yer istenir: “Mezar başı Mirun! Bu kişiye (adını söylerler) yer ver! Artık o senin ailendir”. Ölen kişi o günden sonra mezarlık başına itaat ederek yaşamaya başlar (Yefimova vd. 2005: 278). Aşmarin’in *ölü pülhşisi* kavramını “ölülere hükmeden, ölümlerin belirleyicisi” şeklinde açıklaması, Çuvaşlara göre bütün mekânların bir sahibi ve yöneticisi olduğu fikrini desteklemektedir. Buna göre yeryüzündeki mekânlar, hem iç içe geçmiş hem de birbiriyle kesişmeyen dairelerden meydana gelen bir bütün olarak düşünülebilir. Merkezdeki en küçük–evdeki ocak ve onun efendisi hırsurt- alandan bütün evreni kapsayan en geniş daireye –hepsinin üstünde Turı vardır- kadar söz konusu efendi ve koruyucu güçler arasında bir hiyerarşinin olduğu da söylenebilir. Yeryüzündeki bütün insanların yöneticisi ve efendisi olarak anılan –değişkenlik gösterebilse de- Pülhşi, Şirti Patşa, Kepe gibi güçlerin mezarlık özelindeki yansıması da mezarlık başıdır.

¹⁴⁶ Puşit, ağaç kabukları soyularak elde edilen, kap kacak ve türlü eşyalar yapmak için kullanılan malzemedir.

Çuvaşlarda ölüleri anma törenleri; aile içindeki özel anma törenleri, özel durumlarda yapılan anma törenleri ve yıllık toplu anma törenleri olmak üzere üçe ayrılır. Çuvaşlarda inanışa göre büyük anma törenine kadar ölünün ruhu onlar arasında yerleşir ve sağlığında gezip dolaştığı yerlerde gezer. Ölünün ruhu memnuniyetsizliğini gösterebilir, huzursuzluğa sebep olabilir, hatta zarar verebilir. Bu yüzden Çuvaşlarda cenazenin gömülmesinden yupa törenine –mezarın üstüne ölen kişiyi temsil eden ağaçtan yapılmış heykellerin dikildiği tören- kadar ölünün ruhunun yedirilmesi ve uğurlanması törenleri vardır. Bu amaçla Çuvaşlar aile içinde özel anma törenleri düzenler. Bu törenlerin ilki ölüyü gömdükten sonra ilk gün yapılır. Ölümü takiben üçüncü (vişşışi), yedinci (şiççişi) ve kırkıncı günü (hırhışı) kutlanan, yupa törenine kadar her Perşembe günü ölüyü anma töreni düzenlenir (Arık 2012: 109). Bu törenlerin en temel amacı, ölümün gerçekleştiği ilk günden itibaren ölen kişinin yiyecek-içecek ve diğer ihtiyaçlarının karşılanması suretiyle insanların içinde yaşadıkları düzeni bozacak davranışlar göstermesini önlemektir. Genellikle *hıvni* [bırakma] diye adlandırılan sunma uygulamaları, bütün törenlerde gerçekleştirilir.

Bir efsanede, açıkça dile getirilmese de, bu uygulamaların yapılmadığı için gerçekleşen olaylar anlatılmaktadır. Çünkü ölen kişinin bir kız kardeşinden başka kimsesi yoktur ve anlaşılan o ki cenaze töreni ve sonrasında yapılması gereken şeyler yerine getirilmemiştir. Anlatıya göre genç bir kız ve ablası ile birlikte bir köyde yaşamaktadır. Bir gün abla ölür. Kız kardeşi o gün bütün kapılara ve pencerelere haç koymuş. İlk akşam ölmüş abla gelmiş ve eve girmeye çalışmış. Bir türlü içeri giremiyor. “Bacım kapıyı aç, eskiden birlikte yaşıyorduk, yine birlikte yaşayalım.” demiş. Horozlar öttüğünde abla gitmiş. İkinci akşam da aynı olaylar tekrar etmiş. Üçüncü akşam abla yine gelmiş, kız kardeşi bacaya haç koymayı unuttuğu için abla bacadan içeri girmiş. Abla, kız kardeşinden yaşka¹⁴⁷ pişirmesini istemiş. Kız kardeşi yaşkayı pişirirken ablası, “Hızlı ol, benim dönmem gerekiyor.” diyormuş. Yaşka pişince abla, kazandan çorbayı içivermiş. Kız kardeşi, “Abla bana da bırak, ben de yemek yemedim.” demiş. Ablası o zaman, “Dayan, ben üç gün üç gecedir hiçbir şey yemedim.” diye cevap vermiş. Abla, kız kardeşine ayakkabılarını giymesini söylemiş ve sonra ikisi birlikte mezarlığa doğru yola çıkmışlar. Mezarlığa varınca kız

¹⁴⁷ Geleneksel bir Çuvaş çorbası.

kardeş, bir şekilde geride kalmayı başarmış. Abla mezarlığa girince kız kardeş de orada bulunan üç kayın ağacından birine tırmanmış. Abla, mezarlıktan diğer ölülerle birlikte geri gelmiş ve hepsi birlikte kızkardeşinin tırmandığı ağacı kemirerek devirmişler. Bu sırada kız kardeş diğer kayın ağacına sıçramış. Ölüler ikinci ağacı da devirince kız diğer ağaca sıçramış. Üçüncü ağaç tam yıkılmak üzereyken horozlar ötmüş ve ölüler mezarlığa geri dönmüşler. Böylece kız kurtulmuş (MLH, 480).

Anlatının özü, öyle görünüyor ki, ölen ablanın “Ben üç gün üç gecedir hiçbir şey yemedim.” demesinde saklıdır. Cenaze töreni hakkında hiçbir şey anlatılmasa da iki kardeşin yalnız yaşamış olmaları, ölüm sonrası gerekli işlemlerin yapılmadığını göstermektedir ki kız kardeş de bu nedenle daha ilk günden kapıları haçla kapatmaya çalışmıştır. Farklı metinlerde genellikle bıçak, balta gibi metal nesnelere evreni simgeleyen evin kapı, pencere ve bacasından usal güçlerin içeri girmesi engellenmeye çalışılırken burada haç kullanılması –belirtilmese de haç da metal olmalıdır- anlatıdaki açık ve tek Hristiyanlık tesiridir. Kız kardeş ancak horozlar öttüğünde ölümden kurtulabilmiştir. Çünkü horozun ötmesi, gecenin bitmesi, yani alt dünyanın hükümlerinin sona ermesi anlamına gelmektedir.

Bu törenler arasında en dikkat çeken, sonraları Rusça kökenli *pumilkke* [anma] sözüyle adlandırılan ve en çok önem verilen *kırkı* (hırhı) törenidir. Burada Çuvaşların ölüm ve ölümlerle ilgili görüşlerini yansıtmaya bakıldığında bu törenden bahsetmek istiyoruz. Ölümün ardından kırk gün geçtikten sonra bütün akrabalar toplanır. Ölen kişi hayattayken hangi hayvanın kesilmesini söylediye o hayvan kesilerek eti pişirilir. Daha sonra atlar koşulur ve kızağın üstüne bir minder yerleştirilerek mezarlığa ölen kişiyi getirmeye, çingiraklar ve akordeon (kupis) çalarak giderler. Evden çıkıp mezarlığa varana kadar şu sözleri söyleyerek ağlarlar:

Şini şunanın tupanı,	Yeni kızağın tabanı,
Purte yuman yivışşi,	Tamamı meşe ağacı,
Pur-pur tivan purte pur,	Var, var, akrabaların hepsi var,
Esı, piççe (yatınçen kalasa), kunta şuk!	Sen amca (adını söyleyerek) burada yoksun!
Şurımpuş kilet şutılsa,	Şafak söküyor parlayarak,
Şur çarsav karsan ta çaras şuk,	Beyaz çarşaf gersek de duracağı yok.
Sanın tilne vilim şitri,	Sana ölüm geldi,

Şur laşa parsan ta çaras şuk.	Beyaz at versek de duracağı yok.
Hıvel tuhat' hırelse,	Güneş doğuyor kızılışarak,
Hırlı çarşav karsan ta çaras şuk.	Kızıl çarşaf gersek de duracağı yok.
Sanın tılne vilim şitri,	Sana öldüm geldi,
Hırlı ine parsan ta çaras şuk.	Kızıl inek versek de duracağı yok.”

(Yefimova vd. 2005: 266).

Mezarlığa varınca dans ederler ve ölen kişiyi çağırırlar: “Haydi eve son kez!”. Kendileri kızıağın üstüne binerler ve ölen kişiye, “Minderin üstüne otur!” deyip eve doğru yola çıkarlar. Eve vardıklarında evdekiler dışarı çıkarlar, minderi kızıağın üstünden alıp eve götürürler ve masanın yanına koyarlar, ölen kişiye adıyla hitap ederek, “Minderin üstüne otur!” derler. Sonra masanın üstüne yiyecekleri getirirler, masanın ortasına elek koyarlar, eleğin içine tabak yerleştirirler, eleğin çevresini mumlarla çevirirler. Tabağın üstüne, ölen kişiyi anarak yiyecekler bırakırlar ve şöyle dua ederler: “Hayır duası et! Cennette ol, bunları yiyip iç ve git, acı ıstırap verme!” Sunulan yiyecekleri dışarı çıkarırlar, kendileri eve dönüp yemek yerler. Yemekten sonra iyice sarhoş olana kadar içki içerler, şarkı söyleyip dans ederler. Sabah olunca ölen kişiyi, getirdikleri gibi, atları koşup çingiraklar ve akordeon sesleri eşliğinde geri götürürler (Yefimova vd. 2005: 267).

Bir efsanede ölünün ruhunun kendisi için yapılan kırkıncı gün törenine katılması anlatılmaktadır. Anlatıya göre yaşlı bir adam uzak bir yoldan dönüyormuş. Akşam olurken karşısına telaş içinde bir kadın çıkmış ve çok acelesi olduğunu söyleyerek yaşlı adamdan kendisini arabasına almasını istemiş. Yaşlı adam kadını arabasına almış ve bir köye varmışlar. Kadın, arabadan inince yaşlı adamı evine davet etmiş. Yaşlı adam kadının arkasından eve girdiğinde içeride çok sayıda insanın yiyip içtiğini görmüş. Adam kapının yanındaki sandalyeye oturup etrafı izlemeye başlamış, kimse onu masaya davet etmiyormuş. Deminki beyaz giyimli kadın ocağın üstünde sarkarak ağlamaya başlamış. Sonra asılı duran beşikteki bebeği alıp hoplatarak ağlamaya devam etmiş. Gece yarısı olduğunda herkesle birlikte kadın da ağlayarak dışarı çıkmış. Bir süre sonra bütün insanlar geri dönmüş ve yaşlı adamı fark etmişler. “Sen buraya yeni mi geldin? Neden masaya oturmuyorsun?” diyerek zorla masaya oturtmuşlar. Yaşlı adam o zaman bütün yaşadıklarını insanlara anlatmış. Meğer o kadın, kendi kırkına gelmiş (MLH, 480).

Bütün bu inanış, anlatı ve uygulamalara göre geleneksel Çuvaş düşüncesine göre ölüm, zaman ve mekân bağlamında bir takım değişiklikler getirmekle birlikte ölen kişiler öteki dünyada da yeryüzündekine benzer bir hayat sürmektedirler. Hatta dünyada zengin olanlar orada da zengin, fakir olanlar fakirdir. Sefil talih öteki dünyada da fakirlerle hırsızlarındır (MLH, 484). Hangi elbiselerle gömüldüyse öteki dünyada onlarla dolaşır, yeryüzünde yaptığı işleri orada da yapmaya devam eder (MLH, 486). Böyle bir düşünce sisteminde cennet ve cehennem kavramlarının yer bulamayacağı izlenimi uyansa da durum bunun tersinedir. Ancak hemen ifade etmek gerekir ki Çuvaşların cennet (*şitmah*) ve cehennem (*tamık*) hakkındaki düşünceleri, geleneksel Çuvaş düşünce sisteminin içinde derinlere nüfuz edebilmiş görünmemektedir. Öyle ki N. İ. Aşmarin'in sözlüğünde herhangi bir iye hakkında bile sayfalarca inanış ve anlatı aktarılırken, cennet ve cehennem maddeleri iki kısa paragrafı geçmemektedir. Aynı şekilde anlatılar da nicelik olarak az ve tutarlı bir düşünce sistemi ortaya koymaya elverişli değildir.

Çuvaşların cennetle ilgili tasvirleri, yukarı dünyayı, yani Turı'nın mekânını yansıtmaktadır. Turı, göğün yedinci katında; etrafı süt gölüyle (*sit küli*) çevrili, bal akan nehirleri olan yüksek bir dağın zirvesindeki altında sarayda yaşamaktadır. Orada aynı zamanda iyi insanların ruhlarının girebildiği cennet vardır (N. İ. Yegorov 1995: 120). Başka bir kayda göre cennet, göğün üstünde batı tarafındadır. Orada yiyecek, para, hayvanlar vs. insanın ihtiyacı olan her şey vardır. Çuvaş köyündeki gibi evlerde günahsız insanların ruhları çalışmak zorunda olmadan mutluluk içinde yaşar (MLH, 485).

Cehennem ise tabii olarak alt dünyayla ilişkilendirilmektedir. Dünyanın en alt katı *şiči şir minni* [yedi yer beyni] diye adlandırılmaktadır. Buradan alt dünyanın tüm katlarından daha karanlık olan ve kaosun hâkim olduğu *tipsir hankir* [dipsiz uçurum]'a geçilmektedir. Çuvaşlar ilenme amacıyla söyledikleri, “Tıpsir hankıra kayışı!” [Dipsiz uçuruma gidesin!] ve “Şiči şir minne ansa kay!” [Yedi yerin beynine git!] ifadeleri, cehenneme işaret etmektedir (N. İ. Yegorov 1995: 117). Mekân algısını ele alırken yeryüzünün bittiği noktada dipsiz bir uçurum olarak düşünüldüğünü ifade etmiştik. Bu mekân algısıyla cehennem ve köprü hakkındaki düşüncelerin birleştirildiği görülüyor.

İnsan öldüğünde bu dipsiz uçurumdan karşıya geçmesi gerekmektedir. Eğer günahları çoksa karşıya geçemez ve uçuruma düşerek sonsuza kadar ateşte yanar. Günahları azsa karşıya geçer ve cennete ulaşır. Cehennemdeki azap sonsuz olmadığı da ifade edilmektedir. Çok uzun süre cehennem kazanında (tamik huranî) yanan günahkârlar kazanın suyu bitince kazanın kenarına yapışırlar. O zaman pirîştiler gelirler ve kazanın kenarından ruhları kazıyıp alırlar, önceki hâllerine getirirler (MLH, 487).

1913 yılında derlenmiş bir anlatıda cennet-cehennem tasavvurları ve “günahsızlık” bağlamında erginlenmemiş bireylerin öteki dünyadaki durumları hakkındaki değişen düşünceleri görmek mümkündür:

Bir Çuvaş köyünde dul bir kadın yaşıyormuş. Onun biricik kızı varmış. Kız gölete gittiğinde ansızın hastalanarak ölmüş. Annesi kız ölünce çok ağlamış, kızını hep aklında tutmuş. O bir gün rüyasında öteki dünyayı görmüş, kendi kızının ruhunu da görmüş.

En başta o, son günlerde ölen insanların ruhlarını görmüş. Bu ruhları, kimin nereye gönderileceğinin belirleneceği yere götürmüşler. Orada gökteki cennete tırmanılacak ya da aşağıdaki cehenneme inilecek yol varmış. Yol pürüssüz demirden yapılmış imiş ve çok dikmiş. Pirîştiler, bedenden ayrılan ruhlarla bu yoldan yukarı tırmanmalarını emrediyorlarmış. Yaşamını doğru ve iyilik yaparak geçirmiş temiz insanların ruhu demir yoldan kolaylıkla göğe doğru çıkabilir ve yolun sonuna varıp aydınlık cennete girebilirmiş. Günahkâr insanın ruhunun göğe yükselmesi çok zormuş, günahları onun tırmanmasını engeller ve aşağıya doğru çekişiyormuş. Günahkâr insanın ruhu yükselerek cennete varamıyor, suya düşüyor ve dibe doğru inip mızrağa saplanıyormuş. Mızrağın ucundan onu şuyttanın hizmetkârları alıp cehennem kazanına sürüklüyorlarmış. Kazanın yanına varınca ruhu alıp kazanın içine atıyorlarmış. Cehennem kazanı çok büyükmüş. Onun içinde devamlı yağ kaynarmış, yağ çok sıcakmış. Kazanın altına şuyttanın hizmetçileri sürekli odun atarlarmış, bu ateş sönmez, kazanda günahkâr insanların ruhları sürekli kaynarak dönüyorlarmış. Kazanın yakınında bağırs çağrış sesleri işitiliyormuş. Rüya gören Çuvaş kadın, cehennem kazanını iyi görmüş. Kazanın içinde kaynayan yağın içinde dönen ruhlar bir yerlere tutunup kazandan çıkmaya çalışıyorlarmış. Onların tutunacağı şeyler hayattayken yaptıkları iyi işlermiş. İyilikleri yeterli olursa ruh ona tutunarak kazandan çıkarmış ve pirîşti onu eline almış. Rüya gören kadın cehennem kazanında kendi tanıdığı bir kadının ruhunu da görmüş. Bu kadın hayattayken bir dilenciye bir soğan vermiş. O soğan cehennem kazanında bu kadının eline tutunmuş ve kadının kazandan çıkması için yardım etmiş. Kadın da soğana tutunmuş ve kazandan çıkmaya çalışmış, ama soğanın sadece bir kuyruğu olduğu için dayanamamış, kopmuş, kadın tekrar kazana düşmüş. Cehennemdeki insanların ne kadar çok azap çektiklerini görünce rüya gören kadının yüreği korkudan sıkışmış. O kadın kendi kızının nerede olduğunu öğrenmek istemiş.

O kızını elbette cehennem kazanında görmemiş, genç yaşta ölen kızı cehennemde olmazdı. Kızın annesi pirîştinin yanına gitmiş ve “Nerede ki benim kızım, bilmek istiyorum” demiş. Pirîşti gök perdesini açmış ve kadına “Göğe bak” demiş. Kadın göğe bakmış ve onun gönlü coşmuş, sevinmiş. Gökte apaydınlık, sevinçli bir dünya görünmüş, orada güzel bir bahçe. Bahçe dayanılmaz derecede güzel, otlar çiçekler yetişmiş, dupduru sular akıyormuş, çeşitli kuşlar güzel şarkılar

söylüyormuş, türlü canlılar birbirlerinden korkmadan geziyorlarmış. Bu güzel bahçede kadının kızı da dolaşıyormuş, onun korumasında epeyce tavuk, kaz, ördek varmış. O, bu hayvanlara bakıyormuş. Kız aşağıya bakmış ve annesini görmüş, görüp sevinmiş: “Anne, sen benim için üzülme, benim için burası çok iyi, ben şanslıyım” demiş. Annesi, “Senin gördüm de kızım benim de gönlüm doldu artık” demiş.

Böyle kızını gördükten sonra kadın uykudan uyanmış, sonra insanlara rüyasında gördüklerini anlatmış (MLH, 488).

2.5.9. Dünyanın Sonu (Ahır Samana)

N. İ. Yegorov’a göre Çuvaşların dünyanın sonu hakkındaki düşünceleri, İslam geleneklerine dayanmaktadır. Buna göre ahir zamanda bütün ölüler dirilecek ve dehşetli bir yargılanma için toplanacaklardır (1995: 132). Aslında bu düşüncelere Hristiyan inanışlarının da tesir ettiğini belirtmek gerekir. Nitekim Aşmarin, bütün insanların o zaman geldiğinde korkunç yargılanma için İstanbul’da¹⁴⁸ toplanacaklarına dair bir inanış olduğunu aktarmaktadır (1929a: 197). Dünyanın sonuyla ilgili verilerin çok sınırlı olduğunu belirtmekte fayda vardır. En başından beri açıklamaya çalıştığımız düşünce sistemine göre dünya, günlük ve yıllık olarak zaten sürekli kendini yenilemektedir. Aslında bu düşünceye göre her gece ve her kış, dünyanın sonu anlamına gelmektedir. Yine de Çuvaşların, az sayıdaki verilere bakıldığında, kitabi dinlerden kaynaklanan bu inanışı kendi düşünce kalıplarına başarıyla sığdırabildiklerini söylemek mümkündür. Dünyanın sonuyla ilgili 1907 tarihli bir kayda burada yer vermekte yarar vardır:

Ölen kişiyi yıkadıktan sonra mezar kazmaya giderler. Kazılacak yere varınca önce ekmek ve peynir bırakırlar. İşte şöyle bırakırlar: “Yer babası, yer annesi, bu mezarlığın başı (masar puşlıhı), önünüzde olsun!” derler. [Yiyecekleri] bıraktıktan sonra kazmaya başlarlar. İlk önce, birisi (ölen kişi kime vasiyet ettiyse) dört köşeli bir toprak parçası keserek çıkarır, buna sıvap tıpri [sevap toprağı, kutsal toprak] derler. Bu toprak ölü gömülürken başının altına gelecek şekilde tabutun altına yerleştirilir. Onu keserken “ölen (adını söylerler) kişinin kapısı” derler. Bu dört köşeli toprak parçası çok gerekli ve değerlidir, ahir zaman geldiğinde, ölen kişi ayağa kalktığında bu dört köşeli toprak onu kaldırıp yeri açarak dışarı çıkaracakmış. Kazma işi sarı toprağa varıncaya kadar devam eder, ölüyü kara toprağın içine koymazlar. Kara toprağa konulursa ahir zaman yettiğinde, kara toprağı yiyen gelip ölünün vücudunu yermiş (Yefimova vd. 2005: 271).

Yukarı Çuvaşların ölümle ilgili inanış ve uygulamalarının tamamının, öteki dünyaya göçen kişinin tıpkı daha öncesinde olduğu gibi bir yaşama devam etmesini

¹⁴⁸ Böyle bir inanış ancak, İstanbul’u merkez kabul eden Ortodoks Hristiyanlığın etkisiyle açıklanabilir. Çuvaşların İstanbul hakkındaki düşüncelerinin tarih, edebiyat, folklore ve “fakelere” ilişkisi bağlamında detaylı bir incelemesi için bk. Bayram 2012c.

sağlama düşüncesini yansıttıklarını uzun uzadıya göstermiştik. Ölen kişinin gömülürken yanına konulan, öteki dünyada ihtiyaç duyacağı yiyecek, içecek, giyecek, iş aletleri, ışık –gümüş para- vd. anlamı ortadayken dört köşeli sevap toprağının sadece ahir zamanda ölüyü mezardan çıkaracak unsur olarak görülmesi, Çuvaşların ne bu dünya –mekân algısı- ne de öteki dünya algısıyla uyumlu değildir. Ölünün başının altına konulan bu toprak, orta dünyanın olduğu gibi alt dünyanın da dört köşeli –en azından sınırları belli olan- bir mekân olduğunu simgelemektedir. Başka bir ifadeyle, farklı bir yerde yeni bir yaşama başlayan kişinin, yeni mekânını önceki gibi inşa etme çabasını yansıtmaktadır. Ancak bu inanış, geleneksel düşüncenin üstüne eklenen ahir zaman olgusuna kolaylıkla uyarlanabilmektedir. Çünkü dünyanın sonu geldiğinde mekân, yani dünya –kara toprağı yiyen tarafından- yok edileceğinden, insanlar kara topraktan –toprağın verimli ve doğurgan kısmından- yeni bir mekâna ihtiyaç duyacaklardır. Böylece sevap toprağının anlamı değişirken işlevi aynı kalmaktadır.

Dikkat çekici bir diğer konu ise Çuvaşların, bütün bir geleneksel dünya algısını yansıtan demir avlu (timir karta) olgusunu bile dünyanın sonuyla ilgili görüşlerle birleştirebilmiş olmalarıdır. Bir anlatıya göre dünyanın sonu geldiğinde savaş çıkacak ve o zaman silahlardan demir avlu çevirecekler. Başka bir anlatıda ise bütün dünya doğudan batıya kadar demir yoluyla çevrilecek ve bu yoldan elinde akordeonuyla Deccal (Antihris) gelecek. Herkesin elinde akordeon olacak. Deccal öyle güzel akordeon çalacak ki kimse onu dinlemekten kendisini alamayacak. Ancak kendini durdurabilenler kurtulacak (MLH, 458-459).

Benzer bir durum, kaynağı Kitabı Mukaddes'e dayanan tufan anlatılarında da görülmektedir. Kitabı Mukaddes'teki yılanın şeytanla bir tutulmasına rağmen Çuvaşların tufanla ilgili anlatılarında yılanın, tam tersine olumlu anlamlar yüklendiğinden bahsetmiştik. Anlaşılan tufanla ilgili anlatılar, dünyanın sona ermesi ve yeniden yaratılmasını işlediği için geleneksel Çuvaş dünya görüşüne çok kolay bir şekilde adapte edilmiştir. Ancak Çuvaşların bu anlatılarının, yılan konusunda olduğu gibi Kitabı Mukaddes'ten ayrıldığı dikkat çekici bir başka tarafı daha vardır. Kitabı Mukaddes'te Rab, yeryüzünün kötülükle dolması, bütün düzenin bozulması ve insanların yoldan çıkması nedeniyle Nuh ve ailesinden başka –temiz sayılan hayvanlardan erkek ve dişilerden oluşan yedişer çift, kirli sayılanlarından birer çift

dışında- yarattığı her şeyi ve her yeri yok etmek ister (KB, 7-9). Burada Rab, Şeytan'dan bahsedilmese de, açıkça yeryüzünde şeytani olan ne varsa ortadan kaldırmayı amaçlar. Ancak Çuvaşların tufan anlatılarında Şuyttan'ın, Nuh'un karısının yardımıyla gemiye bindirilmesi ve yok olmaktan kurtulması motifi vazgeçilmez bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır:

Eskiden dünya suyla sona ermiş. Kırk gün yağmur yağmış. Yağmur yağmadan önce Tanrı Noy'a "Kırk gün yağmur yağacak, dünya sona erecek. Sen gemi yap ve bütün canlılardan bir çift al!" demiş. Noy gemi yapmaya başlamış. Noy'un karısına usal bulaşmış, o zaman usal ona "Senin kocan ne yapıyor, sorup öğren" demiş. Kadın usala şöyle demiş: "Sordum, söylemiyor."

O zaman usal, kadına şöyle öğretmiş: "Şerbetçiotu suyu kaynat ve konuşur!" demiş. Kadın da öyle yapmış. Sonra Noy karısına şöyle demiş: "Dünya bitecek. Bu yüzden gemi yapıyorum." Usal, kadına Noy'ın "Hadi, Şuyttan bin!" demeden gemiye binmemesini tembihlemiş. Noy çocuklarını bindirmiş. Onun üç oğlu varmış. Canlılardan birer çift gemiye bindirmiş, yiyecekler yüklemiş ama karısı binmiyormuş. Bu nedenle Noy, "Bin Şuyttan" diye bağırmış. O zaman Şuyttan da binmiş. Gitmişler. Böyle ilerlerken Şuyttan gemiyi delmiş, gemi batmaya başlamış. Kayın başlı yılan [su yılanı] deliğe başını sokmuş. Gemi bir adaya çıkmış. Noy, tufanın sona erip ermediğini anlamak için bir kuzgunu göndermiş. Kuzgun et parçası alıp gelmiş. Tufan bitmiş.

Bu adanın üstünde üzüm yetiştirmeye başlamışlar. Bir gün büyük oğlu Noy'un örtünmeden uyuduğunu görüp gülerken çıkmış. Ortancası geri girip örtüp çıkmış. Küçüğü girip güzelce örtmüştü. Noy büyük oğluna şöyle demiş: "Dünya boyunca sürünerek dolaş!" Ortancasına, "Baltayla gezerek aileni besle!" demiş. Küçük oğluna ise "Yerleşip ailenle birlikte yaşa!" demiş (MLH, 449).

Çuvaşların düşünce biçimine göre, Şuyttan'ın –ve dolayısıyla onunla ilgili mekân ve varlıkların- olmadığı bir dünya düşünülemez. Şuyttan ve alt dünya, bütün bir dünyanın ve yaşamın vazgeçilmez bir unsurudur.

SONUÇ

Öncelikle tür meselesinin ele alındığı bu çalışmada mit, efsane, memorat vb. türlerle ilgili yapılan tanım ve tasniflerin yetersiz kaldığına; bu tanımların sahip olduğu keskin sınırların, özünde türdeş olan kültür verimlerinin bir kısmını içine alırken diğer bir kısmını bazı basmakalıp yargılardan dolayı çerçeve dışında bıraktığına, tür konusunun bir amaç değil, araç olarak görülmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır. Bu nedenle söz konusu türler için daha küçük bir ortak payda arayışına gidilmiştir. Çünkü bunlar, inanışa ve buna dayalı olarak gerçekliğe dair olmak gibi bir niteliğe sahiptirler ve bu açıdan ortak bir zemini paylaşarak diğer kurgusal türlerden ayrılırken düşünce sisteminin başka unsurlarıyla yakınlaşmaktadırlar. Üstelik bilimsel araçlar oluşturmak adına meydana getirdiğimiz kavramlaştırmalar çoğunlukla folklor türlerinin içkin yapısına ters düşmektedir. Çuvaşların da söz konusu türler için kullandıkları tek bir adlandırma –halap- olmasına rağmen literatürde birçok farklı tanım ve tasnif bulunmaktadır. Ancak bunlar ortak bir paydası vardır: *Çin pulni* [gerçek olan]. Bu tür anlatılar, diğer kurgusal türlerden açık bir şekilde ayrılmaktadır ve bu nedenle yaratıcı ve aktarıcılar bu türler için çoğunlukla bir adlandırmaya dahi ihtiyaç duymamaktadırlar.

Çuvaşların, mit ve efsaneler gibi çatı bir başlık altında toplayabileceğimiz gerçeklik ve inanışla ilgili anlatılarının incelendiği bu çalışmada, söz konusu anlatı türleri yaratıcı ve aktarıcılarının geleneksel dünya görüşlerinin yansımaları olarak görülmüştür. Bu nedenle araştırma, gerçeklik ve inanışla ilgili folklor türlerini temel almakla birlikte bu kültür verimlerinin anlamlandırılmasında ve yorumlanmasında, Çuvaşların dünya görüşlerinin yansıtıldığı atasözü, inanış ifadesi, dua ve büyü metinleri gibi farklı türlerden yararlanılmıştır. Bunu yapmaktaki amaç, belli bir tarihî dönem ve coğrafyada belli bir topluluğun sahip olduğu ortak düşünce yapısının temel parametrelerini mümkün olduğunca açığa çıkarmaktır. Bu nedenle mit ve efsane gibi gerçeklik ve inanışla ilgili folklor türleri, sanki ait olduğu toplumdan ve diğer kültür verimlerinden bağımsız organizmalar yahut her icrada yoktan var edilen –düşünce biçimi olarak- gelenekten kopuk ürünler gibi görülmemiştir. Bir bütün olarak gördüğümüz bu anlatı türleri, yaratıcısı olan insanların bir araya geldiği ortak paydayı görebilmek için kullanılacak bir araç olarak değerlendirilmiştir.

Gerçekten de Çuvaşların söz konusu anlatıları bütün olarak değerlendirildiğinde, bu toplumun yaşam öyküsünü ve dünya algısını anlatan bir hikâye kurmanın mümkün olduğu görülmüştür. Çuvaşların geleneksel dünya görüşüne göre insan ve insan yaşamı doğayla özdeştir, en azından öyle olması arzulanmaktadır. Doğa, tıpkı insan gibi doğar, olgunlaşır ve ölür. İnsan da doğa gibi kutsal bir düzene tabidir. İnsan ve insan yaşamının doğadan farklılaştığı durumlar, kültürlenmenin önünü açan özellikler olarak görülüp her zaman “ilksel” bir günahla ilişkilendirilmiştir.

Bu kutsal düzenin temelinde zaman ve mekân kavramları vardır. Bu nedenle vatan (şır-şıv) kavramı çok önemli bir yere sahiptir. Çuvaşlar mekânı, yani dünyayı insan gibi başı ortası ve aşağısı olan bir bütün olarak düşünmektedirler. Yatay düzlemde ise mekân, sınırları belirli olan düzenli mekânlar ve bu sınırların dışındaki düzensiz mekânlar olarak tanımlanmaktadır. Düzenli mekânlar Turı ve yardımcılarının mekânı olan yukarı dünyayı işaret ederken, düzensiz mekânlar Şuyttan ve alt dünyayla özdeştir. Yani insanların yaşadığı orta dünya, aslında yukarısı ve aşağısının birleşimi gibidir. Ancak dünyanın katmanları arasındaki bu ilişki, bunların aynı zamanda birbirinden bağımsız farklı dünyalar gibi yansıtılmasına da engel değildir. Yine de bu katmanlar arasındaki sınır, çok ince ve geçişkenlik gösteren bir niteliktedir. Böylece farklı kutuplar arasında hem zıtlık hem de bütünlük ilişkisi bulunmaktadır. Yukarı dünyayla alt dünya birbirinin zıddı gibi görünse de aslında ikisi de bir bütünün parçalarıdır. Şuyttan ve alt dünyaya ait diğer varlıklar, istenmedik nitelikte *usal* ve *hayar* [kötü] güçler olarak nitelendirilse de onların olmadığı bir dünya düşünülemez. Çünkü her birisi, dünyayı meydana getiren bir bölgenin koruyucusu ve sahibidir. İnsanın yaratılışında bile Turı (yukarı dünya) ve Şuyttan'ın (alt dünya) birlikteliği söz konusudur. Çünkü insanın içi ve iç sınırları toprak ve alt dünyayla özdeşleştirilir. Bu durum hem hastalıklar gibi istenmedik hem de üreme gibi istendik özelliklerin aynı kaynaktan geldiği düşüncesini doğurmaktadır.

Hem zıtlık hem de bütünlük gösteren bu kozmik yapının yansımaları sonsuzdur: Ev, köy, komşu ve akraba köyler, vatan, kiremet vd. Bir başka ifadeyle Çuvaşlar, çevresinde anlamlandırmak ve kültürleştirerek kullanmak istediği her şeyi bu şemaya uyarlamışlardır. İnsanlar düzenli mekânın içinde bulunduğu ve düzene

uygun hareket ettiği ölçüde güvendedir. Düzenli mekân; duvarlarla çevrilmiş ev, avlu duvarıyla çevrilmiş ev ve çevresindeki yapılar, tarla ve ormanlardan köyü ayıran sınır, nehirlerin çevrelediği vatan, gök kubbenin örttüğü yeryüzü gibi mikro ve makro ölçekte yansımaları sahiptir. Bu sınırlar aynı zamanda toplumun ve onun alt birimlerinin sınırlarını da meydana getirmektedir. Söz konusu kutsal düzende bir aksaklık meydana gelmemesi ya da meydana gelen sorunların ortadan kaldırılması için aile içinde, köy halkı olarak ya da birkaç köyün katılımıyla törenler gerçekleştirilmektedir. Böylece dünyanın, kendi etrafında kıvrılmış ve aynı zamanda dönmekte olan bir yılan gibi düşünüldüğü görülmektedir. Bu dairesellik ve döngüsellik zaman ve insan yaşamı için de geçerlidir. Dünyanın yaratılmasıyla başlayan zamanın ritmini, ilkbaharda ötmeye başlayan guguk kuşunun çıkardığı ses tutar. İç içe geçmiş daireler meydana getiren mekân, her sabah ve her bahar yeniden yaratılmaktadır. Bu dairelerin her birinin bir sahibi ve efendisi bulunmaktadır ki mekânın düzenli ya da düzensiz oluşuna göre bu güçler *ıı* [iyi, arı] ya da *usa* [kötü] ve *hayar* [zararlı] diye nitelendirilmektedir. Dairelerin en üstünde gök kubbe (pılıt) bulunmaktadır ve bütün dünyayı kapsayan bu dairenin efendisi de Turı'dır. Vatan ve onu çevreleyen sular arasındaki ilişkiyle dünya ve gök kubbe arasındaki ayıdır. Kuşatılmışlık ve kapalılık arz eden bu dairesel unsurlar, zamanın ve mekânın algılanabilir düzeye indirgenebilmesi için vazgeçilmez parametrelerden bazılarıdır. Genel olarak Türk mitolojisinde de vatan (yer-sub) ve gökle ilgili inanışların temelinde bu düşünceler olmalıdır. Ancak çok uzun bir tarihî süreç ve çok geniş bir coğrafyada farklı sosyo-kültürel düzeylerde yaşamış ve yaşamakta olan Türk boyları, tabii olarak dünyayı çok farklı ölçeklerdeki dairelerle algılamış ve anlamlandırmışlardır. Bu nedenle Oğuz Kağan'ın mekân ya da dünya algısı "Güneş bayrak olsun, gök çadır!" cümlesiyle ifade bulurken, Çuvaşlarda bu çerçevenin bir veya birkaç Çuvaş köyünü içine alacak bir dairenin sınırlarının ötesine geçemediği görülmektedir.

Çuvaşlara göre alt dünyanın efendisi olan Şuyttan, Turı ile mücadele hâlinde gibidir, ancak bu mücadele her zaman doğum sancısı gibi yeni bir durumun habercisidir. Şuyttan, dünyanın yaratılmasında bile önemli bir paya sahiptir. Alt dünyayla ilişkili görülen bütün tabii varlıklar –balık, öküz, keçi vb.- onunla ilişkilendirilir. Kültür varlıklarının tamamı ise onunla ilişkilendirilir, çünkü dünyadaki

yaşamın başlangıcı bir çeşit cennetten düşüş anlamına gelmektedir. Belki daha doğru bir ifadeyle söylemek gerekirse orak, saban, alkol, tütün, evlilik, hatta insan yavrusunun uzun süre bakıma ihtiyaç duyması vd. gibi doğadan farklı olan ve bu nedenle insanın doğadan kopuşu olarak görülen her şey Şuyttan'la ilişkilendirilmektedir. Bu nedenle alt dünya gibi Şuyttan da dünyanın vazgeçilmez bir parçasıdır.

Düzenli mekânların içi ve dışı, kutsal ve din dışı (profan) kavramlaştırmalarına denk değildir. Ne sadece düzenli mekânın içi kutsal ne de dışı din dışıdır. Kutsallık, hepsinin birlikteliğinden meydana gelen düzenli bütünlüktedir. Din dışılık ise bu düzenin bütünlüğünü tehdit eden davranış ve eylemlerdir. Kutsal düzen, Şuyttan ve alt dünyanın ortadan kalkmasını istemez, isteyemez. Çünkü doğum ve yaşam kadar ölüm de gerekliliktir. Sadece bu düzen içindeki her unsurun kendi sınırları içerisinde ve olması gerektiği şekilde hareket etmesini ister. Örneğin alt dünya, Şuyttan ve yardımcılarıyla ölmüş ataların mekânıdır. İnsan öldükten sonra hayatına orada, atalarının yanında devam edecektir. Ölmüş atalar hastalıklara ve ölümlere bile neden olabilir. Ama onların insanların dünyasından tamamen kopmaları ya da yok olmaları istenmez. Hatta yılda iki kez onuruna yapılan tören için kendi evine davet edilir. O hâlde onlardan istenilen şey, sadece belli kurallara riayet ederek varlığını sürdürmesidir. Toprak, alt dünya ve ölümü simgelemektedir. Ancak aynı zamanda üremenin, bolluğun ve bereketin simgesi de topraktır.

Dünyanın üç katmanı da birbirinden bağımsız ve kendi içinde bütün mekânlar olarak düşünülmektedir. Yukarı, orta ve alt dünyaların tasvirleri birbirinin aynıdır. Sadece renkleri farklıdır. Yukarı dünya altın, yeryüzü gümüş, alt dünya ise bakırla özdeşleştirilir. Tıpkı dünya gibi Turî ve Şuyttan'ın birlikte yarattığı insan, yeryüzünde yaşar. Öldüğünde de yerin altında aynı şekilde yaşamaya devam edecektir. Yaşamın doğayla özdeş olarak düşünülmesi, ölüm hakkındaki fikirleri de şekillendirmektedir. Vakitsiz ya da intihar ederek ölenler ya da öldürülenler, doğadaki gibi döngüsel –doğum, olgunlaşma ve ölüm- yaşamını tamamlayamadığı ve gerektiği gibi alt dünyaya gönderilemediği için döngünün dışına çıkmış (pükle vilî) olarak görülürler. Alt dünyaya ait bütün varlıklar gibi bunlar da yeryüzünü istila etme arzusundadırlar. Ardından anacak ve gerekli ihtiyaçlarını –yedirme içirme gibi-

karşılacak kimsesi olmayan ya da evlenmeden ölen kişiler de (kamalsir vil'i) olgunlaşmamış ve yaşam döngüsünü tamamlayamamış ölümler olarak görülmektedir. Bunlar düzensiz dediğimiz alt dünyaya açılan bağlantı noktalarından –yar, nehir, göl, vadi vb.- yeryüzüne çıkarak insanlara zarar verirler. Yeryüzünü yukarı dünyaya bağlayan geçiş noktaları da vardır. Ağaç, dağ ve bunların simgesi olan direkler (yupa) dünyanın bütün katmanlarını birbirine bağlayan eksenler gibi görülmekle birlikte aynı zamanda bir koridor meydana getirmektedirler. Nadir görülen gök kapısı (pilit haphi) olgusu da yukarı dünyayla yeryüzü arasında geçiş noktalarından biridir.

Dünyanın sonu hakkındaki düşüncelerde ise büyük dinlerin etkisi görülmekle birlikte çok fazla veri bulunmamaktadır. Çünkü geleneksel düşünceye göre dünya zaten günlük ve yıllık olarak sürekli yenilenmektedir. İnsanın ölümü ise bir son değil, mekân veya vatan değişikliği olarak algılanmaktadır. Ölen kişi sadece yurdunu değil, onu gerçek bir insan kılan içinde yaşadığı topluluğu da değiştirir. Alt dünyada zenginler zengin, fakirler fakir olarak yaşamaya devam ederler. Dünyadakiler için bir insanın öteki –alt- dünyaya göç etmesi ölüm iken, alt dünyadakiler için aralarına yeni birinin katılması, yaşamın diğer önemli bir geçiş aşaması olan düğünle ilişkilendirilir. Bu durum, dünyanın söz konusu katmanlarının, aynadaki ters yansıma gibi bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir.

Cennet, cehennem, Sırat köprüsü gibi inanışların da Çuvaşların geleneksel dünya görüşünde yer almakla birlikte derin izlere sahip olmadığı görülmektedir. Söz gelimi Sırat köprüsünü hatırlatan inanış ve anlatılar, daha çok dünyanın üç katmanı arasındaki geçiş noktalarını –gök kapısı, gök kuşağı, ağaç kovukları, mağaralar, yeryüzündeki fiziki köprüler vd.- simgeler niteliktedir. Cennet ve cehennemle ilgili tasvirler de oldukça sınırlı ve yüzeysel kalmaktadır. Bunlar daha çok büyük dinlerden kaynaklanan inanışların yukarı dünya ve alt dünyanın niteliklerine uyarlanmış biçimi gibi görünmektedirler.

KAYNAKLAR

- Abraham, Karl (2017). *Rüyalar ve Mitler*. (Çev. Emine Nur Gökçe). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (1909 yılında yapılan yayının çevirisi).
- Aça, Mehmet (2000). “‘Kültür-Medeniyet Kahramanları’ ve Türk Müzik Aletlerinin Ortaya Çıkışı Hakkında Teşekkür Etmiş Bazı Efsaneler”. *Millî Folklor*. Yıl: 12, Sayı: 45, 43-51.
- (2006). “Tıva Destan ve Masallarının Araştırmasında Tür Sorunu”. *Millî Folklor*. Yıl 18, S. 72, 85-94.
- (2007). *Tıva Halk Masalları*. Konya: Kömen Yayınları.
- (2018). “Köken Mitleri Evlilik Kurumunun Ortaya Çıkışını Nasıl Açıklıyordu?”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C. 11, S. 21, 1-14.
- Ahmet’yanov, R. G. (1981). *Obşaya leksika duhovnoy kul’turi narodov srednego povol’jya*. Moskva: İzdatel’stvo Nauka.
- Akgün, Engin (2007). “Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar. *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2), 139-153.
- Arık, Durmuş (2002). *Çuvaşların Geleneksel Dinî İnanışları Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.
- (2007). “Çuvaşların Dinî İnanışları Üzerine”. *International Journal of Central Asian Studies*. C.11, S.1, Seoul, Tashkent, s. 18-36.
- (2012). *Hristiyanlaştırılan Türkler Çuvaşlar*. Ankara: Berikan Yayınları.
- Arıkan, İbrahim (2014). “G. T. Timofeyev’in Tihir’yal Adlı Eserine Göre XX. YY. Başında Çuvaşlar”. *Milliyetlerin Kesişme Noktası: İdil-Ural Çalıştayı (12-13 Nisan 2014, Kırklareli) Bildiri Kitabı*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Yayınları, 385-394.
- (2017). “Edward Tracy Turnerelli’nin Kazan Yılları ve Çuvaşlarla İlgili Kayıtları”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C. 14, 4, 46-58.

- Artamonov, M. İ. (2008). *Hazar Tarihi (Türkler, Yahudiler, Ruslar)*. (Çev. D. Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Aşmarin, N. İ. (1902). *Bolgarı i çuvaşi*. Kazan: Tipo-litografiya İmperatorskago Universiteta.
- (1928). *Çıvaş sımahışem kineki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. I). Kazan: Tatpoligraf.
- (1929a). *Çıvaş sımahışem kineki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. II). Kazan: Tatpoligraf.
- (1929b). *Çıvaş sımahışem kineki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. III). Çeboksarı: Tipografiya çuvaşskaya kniga.
- (1929c). *Çıvaş sımahışem kineki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. IV). Çeboksarı: Tipografiya çuvaşskaya kniga.
- (1930). *Çıvaş sımahışem kineki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. V). Çeboksarı: Tipografiya çuvaşskaya kniga.
- (1934a). *Çıvaş sımahışem kineki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. VI). Çeboksarı: Çuvaşskoye gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- (1934b). *Çıvaş sımahışem kineki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. VII). Çeboksarı: Çuvaşskoye gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- (1935a). *Çıvaş sımahışem kineki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. VIII). Çeboksarı: Çuvaşskoye gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- (1935b). *Çıvaş sımahışem kineki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. IX). Çeboksarı: Çuvaşskoye gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- (1936a). *Çıvaş sımahışem kineki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. X). Çeboksarı: Çuvaşskoye gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- (1936b). *Çıvaş sımahışem kineki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. XI). Çeboksarı: Çuvaşskoye gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- (1937a). *Çıvaş sımahışem kineki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. XII). Çeboksarı: Çuvaşskoye gosudarstvennoye izdatel'stvo.

- (1937b). *Çıvaş şimahışem kñeki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. XIII). Çeboksarı: Çuvaşskoye gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- (1937c). *Çıvaş şimahışem kñeki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. XIV). Çeboksarı: Çuvaşskoye gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- (1941a). *Çıvaş şimahışem kñeki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. XV). Çeboksarı: Çuvaşskoye gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- (1941b). *Çıvaş şimahışem kñeki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. XVI). Çeboksarı: Çuvaşskoye gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- (1950). *Çıvaş şimahışem kñeki/Slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Vıp. XVII). Çeboksarı: Çuvaşskoye gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- (1982). "Vvedeniye v kurs çuvaşskoy narodnoy slovesnosti". *Çuvaşskiy fol'klor. Spetsifikatsi janrov. Sbornik statey*, 3-53, Çeboksarı: ÇNİİ.
- (2000 [1902]). *Bolgarı i çuvaşı*. Çeboksarı: ÇGİGN.
- (2006). "Çuvaş Halk Kültürü Derslerine Giriş". (çev. Bülent Bayram). *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. C. 6, S. 2, 495-520.
- Atnur, Gülhan (2002). *Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. Erzurum.
- Baaren, TH. P. Van (1984). "The Flexibility of Myth". *Sacred Narratives (Readings in the Theory of Myth)*. (Ed. Alan Dundes). California: University of California Press, 217-224. (Daha önce *Studies in the History of Religions* 22 (1972), 199-206'da basılmıştır.)
- Balaban, Tuğrul (2013). *Amasya Efsane, Menkabe ve Memoratları (Derleme-İnceleme-Metin)*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. Erzurum.
- Bang, W.-Rahmeti, G. R. (1936). *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: Burhaneddin Basımevi.

- Bascom, William R. (1965). "The Forms of Folklore: Prose Narratives" *The Journal of American Folklore*. Vol. 78, No. 307, 3-20.
- Bayram, Bülent (2006a). "Çuvaş Halk Edebiyatında Alp Anlatmaları". *Akademi Günlüğü Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 3, s. 117-141.
- (2006b). "Oğuz Epik Anlatmaları ve Çuvaş Alp Hikâyelerinde Kutsal Kurt ve Tepegöz". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, İzmir, C. 6, S. 1, s. 19-27.
- (2007). "Çuvaş Alp Anlatmalarında Kahraman Üzerine Bir Araştırma". *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı (9-15 Nisan 2006 Çeşme/İzmir) Bildiri Kitabı I.* (Ed. Fikret Türkmen-Gürer Gülsevin). Ankara: Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, 359-367.
- (2008). *Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (İnceleme-Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- (2009). "Halk Kültüründen Modernizme Çuvaş Türklerinde Yupa". *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 270, 45-50.
- (2010). *Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (Alplar)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- (2011). "Kontantin İvanov'un Narspi Manzumesinde Geleneksel Çuvaş İnançları". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. C. 8, S. 2, (Haziran 2011), s. 63-84.
- (2012a). *Şuyın Hivetiri'nin Ulıp Destanı (Çuvaş Kalevalası Üzerine Bir İnceleme)*. Ankara: TKAE Yayınları.
- (2012b). "Çuvaş Türklerinin Telif Destanlarında Tarih ve İdeoloji". *Prof. Dr. Fikret Türkmen Kitabı*. İzmir: Ege Üniversitesi TDAE Yayınları.
- (2012c). "Çuvaş Edebiyatında 'İstanbul Şehrinin Kuruluşu' Manzumesi ve Onun Kaynakları Üzerine". *Türk Dünyası Araştırmaları*, 99 (196), 173-200.

- (2013). “Şemen Elker’in Ulıpsen Destanı Üzerine Bir İnceleme”. *Bengü Bitig Dursun Yıldırım Armağanı*. (Ed. Bülent Gül-Ferruh Ağca-Faruk Gökçe). Ankara: Öncü Kitap, 131-155.
- (2014a). “Çuvaş Folklor Araştırmalarında ve Halk Edebiyatı Metinlerinde Kimlik Oluşum Süreci Nasıl Ele Alınmalıdır?”. *Milliyetlerin Kesişme Noktası: İdil-Ural Çalıştay Bildiri Kitabı (12-13 Nisan 2014 Kırklareli)*. (Ed. Bülent Bayram). Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Yayınları, 293-320.
- (2014b). “Çuvaş Halk Edebiyatında Tür ve Şekil Adlandırmaları”. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. C. 4, S. 8, 59-83.
- (2015). “Gyula Mészáros’un 1908 Yılı Raporuna Göre Çuvaşlar Üzerine Tespitler”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 40, 21-35.
- (2016a). “Gyula Mészáros’un Çuvaşça Derlemeleri ve Yayınları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Uluslararası Türkçenin Batılı Elçileri Sempozyumu Bildirileri (5-6 Kasım 2012)*. Ankara: TDK Yayınları, 51-61.
- (2016b). “Çuvaş Halk Kültüründe Ziyaret Mekânı Olarak Kiremetler”. *21. Uluslararası Türk Kültürü Sempozyumu ve Karma Türk Sanatları Sergisi (07-09 Mayıs 2016, Üsküp/Makedonya) Bildiriler ve Katalog*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 225-238.
- (2017). “Türkiye’de Çuvaş Folklor Araştırmaları Örneğinde Mitoloji Araştırmalarında Kaynak ve Metin Sorunları Üzerine”. *Prof. Dr. Necmettin Hacıeminoğlu Hatıra Kitabı*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 647-658.
- (2018). “Çuvaş Edebiyatında Bir Telif Destan: İltunpik”. *Türk Bitig Türklük Bilimi Araştırmaları Kırklareli Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Yıllığı*. (Ed. Bülent Bayram). İstanbul: Paradigma Akademi.
- (2012c). “Çuvaş Edebiyatında Folklor-Edebiyat İlişkisine Bir Örnek: Mihail Federov’un “Arşuri” Manzumesi ve Arşuriler”. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S. 197, s. 207-226.

- Bayram, Bülent-Falakhova, Venera (2018). “Tatarlar ve Çuvaşlar İçin Ortak Bir Ziyaret Yeri: Türk Padişahının Kızının Öldüğü Yer”. *Türkiye ile Türk Dünyası Arasında Bir Köprü-Yavuz Akpınar Armağanı*. (Ed. Nazım Muradov-Yılmaz Özkaya). Ankara: Bengü Yayınları.
- Ben-Amos, Dan (1976a). “Introduction”. *Folklore Genres*. (Ed. Dan Ben-Amos). Austin: University of Texas Press, IX-XLV.
- (1976b). “Analytical Categories and Ethnic Genres”. *Folklore Genres*. (Ed. Dan Ben-Amos). Austin: University of Texas Press, 215-242.
- (1992). *Do We Need deal Types (in Folklore)? An Adress to Lauri Honko*. Turku: Nordic Institute of Folklore.
- Beydili, Celal (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. (Çev. Eren Ercan). Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- Boas, Franz (1938). “Mythology and Folklore”. *General Antropology*. (Ed. Franz Boas). D. C. Heat and Company, 609-626.
- Boratav, Pertev Naili (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Bulatov, A. V.-Dimitriyev, V. D. (1962). “Paralleli v verovaniyah drevnih suvarov i çuvaşey”. *Uçeniye Zapiski ÇNIİ*, Vıp. 21, Çeboksarı, 226-236.
- Kalankatlı Moses (2006). *Alban Tarihi-Son Hunlar/Hazarlar Ermeniler/Terekemeler*. (Çev. Ziya Bünyadov). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Campbell, Joseph (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. (Çev. Sabri Gürses). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (1949 yılında yapılan yayının çevirisi).
- Cohen, Percy S. (1969). “Theories of Myth”. *Man, New Series*. Vol. 4, No. 3, (Sep. 1969), 337-353.
- Çobanoğlu, Özkul (2000). “Geleneksel Dünya Görüşü ve Halk Felsefesinin Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi Üzerine Tespitler”. *Millî Folklor*. Yıl: 12, Sayı: 45, 12-14.
- (2001a). “Türk Mitolojisi”. *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı. Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*. C. 1, Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları, 5-85.

- (2001b). “Mitlerin Sözlü Kültür Ortamında Teşekkül Sürecinde Tematik Yapılanışları ve Uygarlık Bakımından İşlevleri Üzerine Tespitler”. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, C. 7, S. 25, 33-45.
- (2003). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çuvaşskaya Mifologiya: Etnografiçeskiy spravoçnik*. (Ed. V. D. Yegorov-V. A. Yenderov-G. B. Matveyev-G. A. Nikolayev). Çeboksarı: ÇKİ.
- Danilov, N. (1949). *Çıvaş Halih Yumahısem*. Şupaşkar: Çıvaş ASSR Gosudarstvo İzdatel'stv.
- Denisov, P. V. (1959). *Religiozniye verovaniya çuvaş. İstoriko-etnografiçeskiye oçerki*. Çeboksarı: Çuvaşskoye Gosudarstvennoye İzdatel'stvo.
- (1969). *Etnokul'turniye paralleli Dunayskih Bolgar i Çuvaşey*. Çeboksarı: Çuvaşknigosizdat.
- Dégh, Linda (1974). “The Memorate and the Proto-Memorate”. *The Journal of American Folklore*. Vol. 87, No. 345, 225-239.
- (1994). “The Approach to Worldview in Folk Narrative Study”. *Western Folklore*. Vol. 53, No. 3, 243-252.
- (1996). “What is a Belief Legend?”, *Folklore*. Vol. 107, 33-46.
- (2001). *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Dégh, Linda-Wázsonyi (1976). “Legend and Belief”. *Folklore Genres*. (Ed. Dan Ben-Amos). Austin: University of Texas Press 93-123. (Daha önce *Genre 4* No. 3, 1971, 281-304'te basılmıştır).
- Dıykanbayeva, Aygerim (2004). *Kırgız Efsaneleri Üzerinde Bir Araştırma (İnceleme-Metin)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir.
- Dimitriyev, V. D. (2004). *Spiridon Mihaylov. Sobraniye Soçineniy*. Çeboksarı: ÇKİ.

- (1983). *Çuvaşskiye istoriçeskiye predaniya. O jizni i bor'bye naroda c drevnih vremen do seredinı XVI veka*. Çeboksarı: ÇKİ.
- (1993). *Çuvaşskiye istoriçeskiye predaniya. Oçerki istorii çuvaşskogo naroda s drevnih vremen do seredinı XIX veka*. Çeboksarı: ÇKİ.
- Dorson, Richard M. (1955). "The Eclipse of Solar Mythology". *The Journal of American Folklore*. Vol. 68, No. 270, Myth: A Symposium (Oct.-Dec. 1955), 393-416.
- (2011). *Günümüz Folklor Kuramları*. (Çev. Selcan Gürçayır-Yeliz Özey). (1972 yılında yapılan yayının çevirisi).
- Douglas, Mary (2005). *Saflık ve Tehlike. Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Dönmez Fedakâr, Pınar (2008), *Karakalpak Efsaneleri (İnceleme-Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir.
- Drevnetyurkskiy slovar'* (1969). (Ed. V. M. Nadelyev-D. M. Nasilov-E. R. Tenişev-A. M. Şerbak). Leningrad: İzdatel'stvo Nauka.
- Dundes, Alan (1971). "Folk Ideas as Units of Worldview". *The Journal of American Folklore (Toward New Perspectives in Folklore)*. (Ed. Americo Parades ve Richard Bauman). Bloomington, Indiana: Trickster, 93-103.
- (1997). "Binary Opposition in Myth: The Propp/Lévi-Strauss Debate in Retrospect". *Western Folklore*. Vol. 56, No. 1, 39-50.
- Duranlı, Muvaffak (2007). "Etiyolojik Efsanelerin Temel Özellikleri ve Çuvaş Türklerinin Buğday ve Ekmekle İlgili Etiyolojik Efsanesi". *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı Bildiri Kitabı*, (Ed. Fikret Türkmen-Gürer Gülsevin), Ankara, C.2, s. 723-728.
- Durkheim, Émile (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. (Çev. Fuat Aydın). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Durmuş, Oğuzhan (2014). *18. Yüzyıl Çuvaşçasının Söz Varlığı*. Edirne: Paradigma Akademi.

- Duymaz, Ali (2007). “Oğuz Kağan Destanı’ndan Dede Korkut Kitabı’na Kahramanların Beden Tasvirlerinin Sembolik Anlamları Üzerine Değerlendirmeler”. *Millî Folklor*. Yıl: 19, S. 76, 50-58.
- Direnkova, N. P. (1940). *Şorskiy fol’klor*. Moskva: İzd-vo Akademii Nauk SSSR.
- Ekici, Metin (2005). “Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış”. *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*. (Ed. Gürer Gülsevin-Metin Arıkan). İzmir: Kanyılmaz Matbaası, 225-229.
- (2019). “13. Dede Korkut Destanı: ‘Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi’ Boyunu Beyan Eder Hanım Hey!” *Millî Folklor*. Yıl 31, S. 122, 5-13.
- Eliade, Mircea (1991). *Kutsal ve Dindışı*. (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları.
- (1999). *Şamanizm (İlkel Esrime Teknikleri)*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi.
- (2001). *Mitlerin Özellikleri*. (Çev. Sema Rifat). İstanbul: Om Yayınevi.
- (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. (Çev. Lale Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- (2006). *Zalmoksis’ten Cengiz Han’a (Daçya ve Doğu Avrupa Folkloru ve Dini Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme)*. (Çev. Ali Berktaş). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Elker, Semen (1927). “Ulıp”. *Suntal*. S. 10, Çeboksarı.
- Er, Piri (1998). *Geleneksel Anadolu Aleviliği*. Ankara: Evrak Yayınları.
- Ergun, Metin (1997a). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I (İnceleme)*. Ankara: TDK Yayınları.
- (1997b). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi II (Metinler)*. Ankara: TDK Yayınları.
- (2006). *Şor Kahramanlık Destanları*. Ankara: Akçağ yayınları.

- Ergun, Pervin (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları.
- Erhat, Azra (2007). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erol, Şerife Seher (2012). *Türkmen Efsaneleri Üzerinde Bir Araştırma (İnceleme-Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir.
- Ersöz, Murat (2009). *Saha (Yakut) Türklerinin Culuruyar Nurgun Bootur Destanı*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Ersoy, Feyzi (2000). *Ulıp Halapışem Metni Esasında Çuvaşçada İsim*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- (2009). *Çuvaş Alp Hikâyeleri (Ulıp Halapışem)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Esin, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Fedotov, M. P. (1996a). *Etimologičeskiy slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Tom I). Çeboksarı: ÇGİGN.
- (1996b). *Etimologičeskiy slovar' çuvaşskogo yazıka*. (Tom II). Çeboksarı: ÇGİGN.
- Fedotova, Ye. V. (2009). *Çıvaş Halih Pultarulih. Sınavsempe İnenüsem. Tılıksem*. Şupaşkar: ÇKİ.
- Firth, Raymond (1984). "The Plasticity of Myth: Cases from Tikopia". *Sacred Narratives (Readings in the Theory of Myth)*. (Ed. Alan Dundes). California: University of California Press, 207-216. (Daha önce *Ethnologica*, n.f. 2 (1960), 181-188'de basılmıştır.)
- Frazer, James G. (1921). *Apollodorus-The Library*. London
- (2004). *Altın Dal I (Dinin ve Folklorun Kökenleri)*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Fromm, Erich (1992). *Rüyalar, Masallar, Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*. (Çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten). İstanbul: Arıtan Yayınevi.

- Fuks, Aleksandrı (1840). *Zapiski o Çuvaşah i Çeremisah Kazanskoy Gubernii*. Kazan: B Tipografi İmperatorkago Kazanskago Universiteta.
- Georges, Robert A. (1971). "General Concept of Legend: Some Assumptions to Be Reexamined and Reassessed". *American Folk Legend: A Syposium*. (Ed. Wayland D. Hand). Berkeley: University of California Press, 1-20.
- Göde, Halil Altay (2010). *Isparta Efsaneleri*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Gökalp, Ziya (1976). *Türk Töresi*. (Haz. Hikmet Dizdaroğlu). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Grimm, Jacop (1883). *Teutonic Mythology*. (Çev. James Steven Stallybrass; translated from the forth edition with notes and appendix). Vol. 3, London: George Bell & Sons, York Street, Covent Garden.
- Güzel, Cavit (2016). *Kırşehir'den Derlenen Efsanelerin Retorik Analizi*. Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. Kırşehir.
- (2014). Adolph Erman'ın Seyahat Notlarında Çuvaşlar". *Aşmarinskiye Çiteniya. Sbornik materialov IX mejdunarodnaya naučno-praktičeski konferentsiya*. (Ed. A. M. İvanova). Çeboksarı: İzd-vo Çuvaş un-ta, 391-402.
- (2015). "Bir Batılının Gözünden 18. Yüzyılda Çuvaşlar: Johann Gottlieb Georgi ve Çuvaşlara İlişkin Kayıtları". *Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 29, 101-120.
- (2018). "Aleksandra Andreyevna Fuks'un 1840 Tarihli Kazan Notlarında Çuvaşça Dil Malzemesi". *Türkiye ile Türk Dünyası Arasında Bir Köprü-Yavuz Akpınar Armağanı*. (Ed. Nazım Muradov-Yılmaz Özkaya). Ankara: Bengü Yayınları, 707-723.
- Hallaç, Ahmet Tacetdin (2018). "Memorat Kavramının Tanımlarındaki Belirsizlik ve Bir Tanım Denemesi". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*. C. 2, S. 2, 181-211.
- Hançerlioğlu, Orhan (1984). *İslam İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Harman, Ömer Faruk (1996). “Hâbil ve Kâbil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, C. 14, 376-378.
- Heidel, Aleksander (2000). *Enûma Eliş (Babil Yaratılış Destanı)*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Honko, Lauri (1984). “The Problem of Defining Myth”. *Sacred Narratives (Readings in the Theory of Myth)*. (Ed. Alan Dundes). California: University of California Press, 41-52.
- İl’ina, N. G. (2011). *Çıvaş Halih Pultarulih. Yanavar Yumahisem*. Şupaşkar: ÇKİ.
- İl’ina, G. G. (1999). *Çıvaş Halih Sımahlıh. Praktikum*. Şupaşkar: İ. N. Ul’yanov yaçilli Çıvaş patşalih universiteçi.
- (2006). *Niskazoçnaya proza v sisteme janrov çuvaşskogo fol’klora*. Çeboksarı: Çuvaşskiy gosudarstvennyy universitet im. İ. N. Ul’yanova. Dissertatsiya na soiskaniye uçenoy stepeni kandidata filologičeskih nauk.
- İnan, Abdülkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar*. (3. Basım). Ankara: TTK Basımevi. (İlk baskı 1954).
- Kaya, Muharrem (2007). *Mitolojiden Efsaneye (Türk Mitolojisinin Türkiye’deki Efsanelerde İzleri)*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kamenskiy, N. (1879). *Sovremenniye ostatki yazıçeskih obryadov i religioznh verovanıy u çuvaş*. Kazan: Universitetskoy Tipografii.
- [KM], (2001). *Kutsal Kitap. Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Koç, Adem (2015). “Güruh-ı Naci’nin Saçlı Bacıları: Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Kadın Olmak”. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, C.7, S.12, 126-145.
- Komissarov, G. İ. (1911). “Çuvaşî Kazanskago zavol’jya”. *İOAİE*. T. XXVII. Vıp. 5, 311-432.
- (1999). “Çıvaş folklorıpe literatura vırentivı”. *Guriy Komissarov-Krayeved i prosvetitel’*. (Haz. A. A. Kontdrat’yev). Ufa: İzdatel’sstvo TTT., 409-448. (Daha önce “Çıvaş halih sımahlıh (Çuvaşskiy fol’klor:

İssledovaniya i teksti). (V. G. Rodionov-G. F. Yumart). Çeboksarı” adlı eserde yayımlanmıştır.)

Koski, Kaarina (2016). “The Legend Genre and Narrative Registers”. *Genre-Text-Interpretation (Multidisciplinary Perspectives on Folklore and Beyond)*. (Ed. Kaarina Koski, Frog ve Ulla Savolainen). Studia Fennica Folkloristica 22. Helsinki: Finnish Literature Society.

Koyuncu, Nurhan (1993). *1908-1914 Yılları Arasında Tanin Gazetesinde Çıkan Edebî Yazıların Toplanması, Latin Harflerine Çevrilmesi ve İncelenmesi*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Kumartaşlıoğlu, Satı (2015). “Fatma Ana Üzerine Anlatılan Efsaneler”. *Avrasya Uluslar arası Araştırmalar Dergisi*. C. 3, S. 6, 106-115.

..... (2016). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Konya: Kömen Yayınları.

Kuşçu, Emir (2011). “Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 11, S. 3, 165-186.

Laşman, S. (1924). “Yuri-sivisene, halapsene puhsa yirkelese poema şırmamay puliş-i?”. *Suntal*. Çeboksarı.

Lévi-Strauss, Claude (1955). “The Structural Study of Myth”. *The Journal of American Folklore*. Vol. 68, No. 270, Myth: A Symposium, (Oct.-Dec. 1955), 428-444.

Littleton, C. Scott (1965). “A Two-Dimensional Scheme for the Classification of Narratives”. *Journal of American Folklore*. Vol. 78, No. 307, 21-27.

Lüthi, Max (1976). “Aspects of Märchen and the Legend”. *Folklore Genres*. (Ed. Dan Ben-Amos). Austin: University of Texas Press, 17-33. (Daha önce *Genre 2*, No. 2, 1969, 162-178’te basılmıştır).

- Lvova, E. L.-Oktyabrskaya, İ. V.-Sagaleyev, A. M.-Usmanov, M. S. (2013a). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Kâinat ve Zaman. Nesnelere Dünyası*. (Çev. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- (2013b). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-İnsan ve Toplum*. (Çev. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- Magnitskiy, V. K. (1881). *Materialı k ob'yasneniyu staroy Çuvaşskoy veri. Sobranı v nikotorih mestnostyah kazanskoy gubernii*. Kazan: Tipografiya İmperatorskago Universiteta.
- Malinowski, Bronislaw (1990). *Büyük, Bilim ve Din*. (Çev. Saadet Özkal). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Matveyev, G. M. (2004). *Mifoyaziçeskaya kartina mira çuvaşskogo naroda*. Çeboksarı: İzd-vo Çuvaş. Un-ta.
- Matveyev, T. M. (1960). "Kratkiy obzor çuvaşskih dialektov". *Materialı po çuvaşskoy dialektologiy*. (Vıp. I). Çeboksarı: Çuvaşgosizdat, 65-79.
- Mészáros, Gyula (1909). *Csuvas népköltési gyűjtemény. I. A csuvas ösvallás emlékei*. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia.
- (1912). *Csuvas népköltési gyűjtemény. II. Közmondások, találósmondások, dalok, mesék*. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia.
- (2000). *Pamyatniki Staroy Çuvaşskoy Veri*. (Çev. Yudit Dimitriyeva). Çeboksarı: ÇGİGN.
- (2019). "İdil Çevresinde, Çuvaşlar ve Tatarlar Arasında". *İdil-Ural Araştırmaları Dergisi*. (Çev. Hüseyin Şevket Çağatay Çapraz), S. 1 (1), 131-143.
- Mihaylov, S. M. (1852). "Predeniya çuvaş". *Kazanskiye gubernskiye vedomosti*. No: 24, 25, 28. Kazan.
- (1853). "Kratkoe etnografiçeskiye opisaniye çuvaş". *Kazanskiye gubernskiye vedomosti*. No: 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 27, 29. Kazan.

- Mil'koviç, K. (1827). "O Çuvaşah". *Severnyy Arhiv*. Sankt Peterburg.
- (1888). *O Çuvaşah. Etnografiçeskiy oçerk neizvestnogo avtora XIII stoletiya*. (S predisloviyem V. K. Magnitskogo). Kazan.
- (1906). "Bit i verovaniya Çuvaş Simbirskoy gubernii (İz zapisok uyezdnogo zemlemera Mil'koviça 1783 g.). (Predisloviye N. V. Nikol'skogo "Etnografiçeskiy oçerk Mil'koviça, pisatelya kontsa XIII veka, o Çuvaşah". *İOAİE*. T. 22, Vıp. I. Kazan, 34-37. Ottisk: Kazan, 1906. 36 s.; NA ÇGİGN, I, 117, 183-227.
- Miller, G. F. (1791). *Opisaniye jivuščih v Kazanskoy gubernii yazıçeskih narodov, yako to Çeremis, Çuvaşi i Votyakov*. S. Peterburg: İİAN.
- Morris, Brian (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler (Bir Giriş Metni)*. (Çev. Tayfun Atay). Ankara: İmge Yayınevi.
- [MLH], Sidorova, Ye. S.-Trofimov, A. A.-Stan'yal, V. P. (2004). *Çıvaş halih pultarulih. Mifsem legendisem halapsem* Şupaşkar: ÇKİ.
- Mullen, Patrick B. (1971). "The Relationship of Legend and Folk Belief". *The Journal of American Folklore*. Vol. 84, No. 334, 406-413.
- Naumov, N. Ye. (2010). *Halih Şüpşinçen*. Şupaşkar: ÇKİ.
- Nicol'skiy, N. V. (1906). "Etnografiçeskiy oçerk' Mil'koviça, pisatelya kontsa XVIII veka, o çuvaşah'. C predisloviyem N. V. Nicol'skogo". *İOAİE*. T. XXII, Vıp. I, Kazan, 34-67.
- (1908). *Kratkiy konspekt po etnografii çuvaş*. Kazan: Tipolitografiçeskiy klass O. P. Lyustritskoy.
- (1911). "Etnografiçeskiye zametki o çuvaşah Koz'modem'yanskogo uyezda Kazanskoy gubernii". *İOAİE*. T. XXVII. Vıp. 4, 245-270.
- (1920). *Tvorçestvo çuvaş*. *İOAİE*. T. XXXI. Vıp. I, 71-86.
- (1928). *Kratkiy kurs etnografii çuvaş*. Çeboksarı: ÇKİ.
- (1960). "İlkhı çıvaş halih yumahsem şinçen". *Yumahsem*. Şupaşkar:

- (2008). “Etnografiçeskiy oçerk Mil’koviça, pisatelya kontsa XIII veka, o Çuvaşah (vvedeniye i primeçaniye B. V. Nikol’skiy)”. *Sobraniye soçineniy v çetireh tomah*. T. 1. Şupaşkar: ÇKİ.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- (1989). *Türk Folklorunda Kesik Baş (Tarih-Folklor İlişkisinden Bir Kesit)*. Ankara: TKAE.
- (2007). *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Odyukov, İ. İ. (1973). “Çuvaşskiye skazaniya ob alpah”. *Voprosı russkoy i çuvaşskoy filologii. Sbornik Statey*. Vıp. 3. Çeboksarı, 83-110.
- (1975). *Ulıp. Çıvaş Halih Halapışem*. Şupaşkar: ÇKİ.
- (1984). *Avalhi tata Atılsı pılharsem sinçen kalakan istori halapışem. (1-15 imirsem)*. Virenü posobiyi. Şupaşkar.
- (1987). *Çıvaş Halih Sımahlıh. Mifsempe Halapşem*. T. VI/2. (Haz. İ. İ. Odyukov, Ye. S. Sidorova, G. F. Yumart). Şupaşkar: ÇKİ.
- Sidorova, Ye. S.-Yumart, G. F. (1987). *Çıvaş Halih Sımahlıh. Mifsempe Halapşem*. VI. Tom. II. Payı. Şupaskar: ÇKİ.
- Ögel, Bahaeddin (1989). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*. C. I, Ankara: TTK.
- (1995). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*. C. II, Ankara: TTK.
- Öger, Adem (2008). *Uygur Efsaneleri Üzerinde Bir Araştırma (İnceleme-Metin)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir.
- Önal, Mehmet Naci (2005). *Muğla Efsaneleri (Araştırma-İnceleme)*. Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis (1971). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

- (2000). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özdemir, Hasan (1986). “Etiyolojik Türk Halk Efsâneleri”. *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, C. II, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 305-310.
- Paden, William E. (2008). *Kutsalın Yorumu*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Pehlivan, Gürol (2009). “Dinî Şahsiyetler Hakkında Oluşan Anlatılar”. *Millî Folklor*. Yıl: 21, S. 83, 88-96.
- Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi*. Konya: Kömen Yayınları.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922). *The Andaman Islanders (A Study in Social Anthropology)*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Raglan, Lord (1949). *The Hero (A Study in Tradition, Myth and Drama)*. London: Wats & Co. (İlk baskı 1936).
- (1955). “Myth and Ritual”, *The Journal of American Folklore*. Vol. 68, No. 270, Myth: A Symposium, (Oct.-Dec. 1955), 454-461.
- Ranke, Kurt (1967). “Einfache Formen”. (Çev. William Templer-Eberhard Alsen). *Journal of the Folklore Institute*. Vol. 4, No. 1 Jun., 1967), 17-31. (Internationaler Kongress der Volkserzählforscher in Kiel und Kopenhagen 1959).
- Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.
- Rekeyev, A. V. (1896a). “İz çuvaşskih predaniy i verovaniy I”. *İzvestiya po Kazankoy yeparhii*. Kazan.
- (1896b). “İz çuvaşskih predaniy i verovaniy II”. *İzvestiya po Kazankoy yeparhii*. Kazan.
- (1896c). “İz çuvaşskih predaniy i verovaniy III”. *İzvestiya po Kazankoy yeparhii*. Kazan.
- (1897). “İz çuvaşskih predaniy i verovaniy IV”. *İzvestiya po Kazankoy yeparhii*. Kazan.

- (1898). “Razniye çuvaşskiye moleniya”. *İzvestiya po Kazankoy yeparhii*. Kazan.
- Rodionov, V. G. (1982). “Voprosı janrovoy kalassifikatsii çuvaşskogo fol’klora”. *Çuvaşskiy Folklor. Spetsifika Janrov. (Sbornik Statey)*. Çeboksarı, 54-105.
- Rodionov, V. G.-Yenderov, V. A. (2004). *Çıvaş Halih Sımahlıh. Lektisen Kursı*. Şupaşkar: İ. N. Ul’yanov yaçılı Çıvaş Patşalih Üniversiteçi.
- Róna-Tas, Andras (1977). *Mese a tölgfa tetején. Csuvás mesék*. Budapest.
- Roux, Jean-Paul (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Ankara: İşaret Yayınları.
- (2005). *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sakaoğlu, Saim (1980), *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- (1992), *Efsane Araştırmaları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Sakaoğlu, Saim-Duymaz Ali (2002). *İslâmiyet Öncesi Türk Destanları (İncelemeler-Metinler)*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Salmin, A. K. (1987). “Dva çuvaşskih termina-Oboznaçayuşçih skazku”. *Sovatskaya Tyurkologiya*. No. 2, 33-37.
- (2007). *Sistema religii çuvaşey*. Sankt Peterburg: Nauka.
- (2009a). “Çelovek i yego telo v predtavlenii çuvaşey”. *Radlovskiy sbornik (Nauçniye issledovaniya i muzeyniye proyektı MAE RAN v 2008 g)*. Sankt Peterburg: MAE RAN, 291-295.
- (2009b). “Yupa-Antropomorfniy stoble na mogile çuvaşey”. *Sibirskiy sbornik 1: Pegrebal’niy obryad narodov Sibiri i sopredel’nih territoriy. VII Sibirkiye çteniya, posvyaşçenniye pamyati G. N. Graçevoy*. (Otv. Red. L. R. Pavlinskaya. Sankt Peterburg: Muzey antropologii i etnografii imeni Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN, 204-210.
- (2010). *Traditsionniye obryadı i verovaniya çuvaşey*. Sankt Peterburg: Nauka.

- (2011a). “Dikiye jivotniye v verovaniyah çuvaşey”. *EO*. No. 3, 158-162.
- (2011b). “Sobaka b traditsionnih obryadov i verovaniy çuvaşey”. *Arheologiya, etnografiya i antropologiya Yevrazii*. No. 1 (45), 124-128.
- (2012). “Bojestvo Tor: çuvaşsko-skandinavskiye i drugiy tipologii”. *Skandinavskiye çteniya 2010 god: etnografiçeskiye i kul’turno-istoriçeskiye aspekti: Sbornik statey*. Sank Peterburg: MAE RAN, 502-513.
- Sboyev, V. A. (1856). *İssledovaniya ob inorodtsah Kazanskoy gubernii. Zametki o Çuvasah*. Kazan: İKD.
- (1865). *Çuvaşi v bitovom, istoriçeskom i religioznom otnoşeniyah*. Moskva: Tip. S. Orlova.
- Segal, Robert A. (2012). *Mit*. (Çev. Nursu Öрге). Ankara: Dost Yayınevi. (2004 yılında Oxford University Press tarafından yapılan yayından çevrilmiştir).
- Seyidoğlu, Bilge (1985). *Erzurum Efsaneleri (Erzurum’da Belli Yerlere Bağlı Olarak Derlenmiş Efsaneler Üzerinde Bir İnceleme)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- (2009). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar (Metinler ve Tahliller)*. (3. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Shahgoli, N.-Yaghoobi, V.-Aghatabai, Sh.- Behzad, S. (2019). “Dede Korkut Kitabı’nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. C. 16, S. 2 (Haziran 2019), 147-379.
- Sidorova, Ye. S. (1973). *Çıvaş halih simahlıhı-Yumahsem*. (Tom 1). Çeboksarı: ÇKİ.
- Sidorova, Ye. S.-Trofimov, A. A.-Stan’yal, V. P. (2004). *Çıvaş halih pultarulıhı. Mifsem legendisem halapsem Şupaşkar*: ÇKİ.
- Sirotkin, M. Ya. (1962). *Çıvaş Literaturi-9’miş klasra vulamalli kineke*. Şupaşkar: Çuvaşizdat.
- (1971). *Çıvaş Literaturi-8’miş klasra virenmeli kineke*. Şupaşkar: Çuvaşizdat.
- Şeşen, Ramazan (1995). *İbn Fazlan. Seyahatnâme*. İstanbul: Bedir Yayınevi.

- (2001). “Ebû Hamid el-Granâtî, Tuhfet el-acâ’ib’ten”. *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara: TTK Yayınları.
- Tangherlini, Timothy R. (1990). “‘It happened Not Too Far From Here...’: A Survey of Legend Theory and Characterization”. *Western Folklore*. Vol. 49, No. 4, 371-390.
- (2013). “Big Folklore: The Archive in the Age of Big Data”. *ARV Nordic Yearbook of Folklore*. (Ed. Arne Bugge Amundsen). Uppsala: The Royal Gustavus Adolphus Academy, 193-197.
- Tanyu, Hikmet (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- (1982). “Fatma Anamız (Fadime Anamız) ve El ile İlgili İnançlar Üzerinde Kısa Bir Araştırma”. *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri. IV. Cilt. Gelenek-Görenek ve İnançlar*. Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Basımevi, 479-495.
- Taş, İsmail (2011). *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*. Konya: Kömen Yayınları.
- Tekin, Talat (1998). *Orhon Yazıtları. Kül tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Terent’yeva, O. N. (2007). *Çıvaş Halih Pultarulihî. Vattisen Sîmahîsem*. Şupaşkar: ÇKİ.
- (2013). *Çıvaş Halih Pultarulihî. Tavralih Halapîsem*. (Birinci Kitap). Şupaşkar: ÇKİ.
- (2017). *Çıvaş Halih Pultarulihî. Tavralih Halapîsem*. (İkinci Kitap). Şupaşkar: ÇKİ.
- Terent’yeva, O. N.-Yefimova, O. N.-Semenova, T. İ. (2007). *Çıvaş Halih Pultarulihî. İstori halapîsem*. Şupaşkar: ÇKİ.
- Timofeyev, G. T. (1972). *Tihir’yal. Sîve tırşşınçı çıvaşsem*. Şupaşkar: ÇKİ.
- (2002). *Tihir’yal. Sîve tırşşınçı çıvaşsem*. Şupaşkar: ÇKİ.

- Thompson, Stith (1955). "Myths and Folktales". *The Journal of American Folklore*. Vol. 68, No. 270, (Myth: A Symposium 1955), 482-488.
- Togan, Zeki Velidi (1982). *Oğuz Destanı (Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlîli)*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Trofimov, A. A. (2005a). "Kozmogoniçeskiye predtavleniya drevnih çuvaşey i otrajeniye ih v ornamente vıšivki". *A. A. Trofimov. İskusstvo. İzbranniye trudi*. (Sbornik statey). (Haz. V. A. Prohorova). Çeboksarı: ÇGİGN. (Daha Önce *Çuvaşskoye iskusstvo*. Trudı ÇNİİ. Çeboksarı, 1976, Vıp. 70, 3-52'de yayımlanmıştır.)
- (2005b). "Antropomorfizatsiya modeli mira i narodny jenskiy kostyum çuvaşey". *A. A. Trofimov. İskusstvo. İzbranniye trudi. Sbornik statey*. (Haz. V. A. Prohorova). Çeboksarı: ÇGİGN. (Daha önce *Aktual'niye voprosı istorii i teorii çuvaşskogo iskusstva*. Trudı ÇNİİ. Çeboksarı, 1979, Vıp. 90, 3-44'te yayımlanmıştır.)
- (2005c). "Drevniy yazık çuvaşskogo ornamenta". *A. A. Trofimov. İskusstvo. İzbranniye trudi*. (Sbornik statey). (Haz. V. A. Prohorova). Çeboksarı: ÇGİGN. (Daha önce *Çuvaşskoye narodnoye iskusstvo: Sbornik statey*. Çeboksarı, 1985, ÇNİİ, 3-18.
- Tuktaş, İ. S. (1941). *Çıvaş Folklorı*. Şupaşkar: Çıvaş ASSR Gosudarstvo İzdatel'stvi.
- Türker, Ferah (2011). *Altay Türklerinin Efsaneleri (İnceleme-Metin)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir.
- Türktaş, Metin M. (2012). *Denizli Efsaneleri*. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Tylor, Edward B. (1920). *Primitive Culture (Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion Language, Art and Custom)*. Vol. I. London: John Murray.
- Verbitskiy, V. İ. (1893). *Altayskiye inorodtsı*. Moskva: T-vo Skoropeçatni A. A. Levensona.
- Vişnevski, V. P. (1846). *O religioznih poveryah Çuvaş*. Kazan.

- Yavuz, Cemalettin (2017). “Çuvaş Efsanelerinde Kozmogonik Bir Öge Olarak Pilit”. *Prof. Dr. Necmettin Hacıeminoğlu Armağanı*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- (2019a). “Çuvaş Halk İnanışlarında Yeniden Doğuşun Simgesi Olarak Şir Haphi ‘Yer Kapısı’ Uygulaması”. *Prof. Dr. Hidayet Kemal Bayatlı Hatıra Kitabı*. (Ed. Ali İhsan Öbek-Yüksel Topaloğlu-Fatma Sibel Bayraktar-Ayşe Nur Özdemir). İstanbul: Kerkük Vakfı Yayınları. 635-640.
- (2019b). “Çuvaş Halk Anlatılarında Evin ve Ailenin Koruyucu Güçleri”. *İdil-Ural Araştırmaları Dergisi*. S. 1 (1), 59-81.
- Yefimova, A. A.-Stan’yal, V. P.-Rodionov, V. G. (2005). *Çıvaş Halih Pultarulihi. Pilsempe kilisem*. Şupaşkar: ÇKİ.
- Yegorov, N. İ. (1995). “Çuvaşskaya mifologiya”. *Kul’tura çuvaşskogo kraya*. Çast I: Uçebnoye posobiye. (Haz. M. İ. Skvortsov). Çeboksarı: ÇKİ.
- (2002). “Çıvaş folklorin proza janrisene uşkinlassi tata terminologi iytiwisem”. *Halih is-hakili*. No. 1, Şupaşkar, 21-25.
- (2017). “Konstantin V. İvanov’un Narspi Şiirine Göre XIX. Yüzyıl Çuvaş Köyünde Meydana Gelen Sosyal Değişimler”, *Çuvaş Edebiyatının Kurucusu Konstantin V. İvanov Kitabı*, (Ed. Emine Yılmaz, Bülent Bayram, Feyzi Ersoy), Ankara: Türksöy.
- Yegorov, V. G. (1964). *Etimologičeskiy slovar’ çuvaşskogo yazıka*. Çeboksarı: ÇKİ.
- Yenderov, V. A. (2014). *Çıvaş Halih Pultarulihi. Çilhe simahisem. Vırü-suru çilhi*. Şupaşkar: ÇKİ.
- Yılmaz, M. (2003). “Mifsem/Efsaneler, Mitler”. *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. Çuvaş Edebiyatı*. C. 26, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (2003). “Halaplar/Destanlar ve Destansı Anlatılar”. *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. Çuvaş Edebiyatı*. C. 26, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yolcu, Mehmet Ali (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*. Konya: Kömen Yayınları.

- (2018). “Kurtulmuş Topluluk’ Teolojisi Bağlamında Alevi Etnogonisi ve Naciye Ana”. *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu (8-10 Kasım 2018 Çanakkale) Bildiri Kitabı*. (Ed. Mustafa Aça). İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 241-245.
- Yuhma, M. H. (1996). *Drevniye çuvaşskiye bogi i geroi (Legendi i mifi Drevney Çuvaşii)*. Çeboksarı: İzdatel’stvo Çuvaşiya.
- Yumart, G. F. (1993). *Ul’p halapışem*. Şupaşkar: ÇKİ.
- (2003). *Halih simahlıhı. Hrestomati*. Şupaşkar: ÇKİ.
- (2013). “Sbor i izuçeniye çuvaşskogo fol’klora”. *Voprosı çuvaşskogo literaturovedeniya, perevoda i fol’kloristiki. Tezisi, Stat’i, Retsenzii, Obzori*. (Haz. İ. V. Sofronova). Çeboksarı: İzd-vo Çuvaş. Un-ta. 212-236. (Daha önce *Sımah/Slova 1993* (1994), Çeboksarı’ içinde yayımlamıştır.)
- Yumart, G. F.-Trofimov, İ. G. (2004). *Çıvaş Halih Pultarulıhı. Halih Eposı*. Şukarkaş: ÇKİ.
- Zemlyanitskiy, T. A. (1909). “Çuvaşi. Nekotoriye istoričeskiye dannıye o çuvaşah voobşçe i v çastnosti Koz’modem’yanskogo uyezda v svyazi s voprosom o hristianskom prosveşçenii ih”. *İzvestiya po Kazanskoy gubernii*. No: 43, 1241-1246; No 44, 1270-1277.
- Zolotnitskiy, N. İ. (1875). *Kornevoy çuvaşsko-russkiy slovar, sravnenniy s yazıkami i nareçiyami raznih narodov tyurskogo, finskogo i drugih plemen*. Kazan: Tipografiya İmperatorkago Universiteta.