

**Makale Bilgisi / Article Info**

Geliş / Recieved: 01.12.2020

Kabul / Accepted: 28.01.2021

**Çeviri / Translation**

**ALTAY TÜRKLERİNİN SÖZLÜ ANLATICILIK GELENEKLERİNİN BÜYÜSEL İŞLEVLERİNİN ORTA ASYA GELENEKLERİYLE KARŞILAŞTIRMALI OLARAK DEĞERLENDİRMESİ\***

Yaz.: T.M. SADALOVA\*\*

Çev.: Mariia TALİANOVA EREN\*\*\*

Altay destanının icra edilmesi bir takım eski ritüellere ait unsurları barındırmaktadır. Buradan hareketle kült ve ritüel pratiği bağlamında Altay destanının önemli özelliklerinden biri olan icrası ve anlatıcının rolü incelenmelidir. Altay anlatıcılığı üzerinde yapılmış incelemeler, bir metnin anlatılmasının belli bir ritüelin gerçekleşmesi ile ilintili olduğuna ilişkin çeşitli malzemeler sunmaktadır. Bazı durumlarda epik rivayetlerin anlatılmasına dair yasakların mevcut olması da destanların ritüellerle sıkı bağlantısını vurgulamaktadır. Kahramanlık konusunu içeren anlatımlar yılın belli mevsimlerinde, daha çok kış akşamlarında anlatılırdı. XIX. yüzyıl araştırmacıları, anlatıcının uzun kış ve sonbahar gecelerinde “topşur” (топшур) adlı geleneksel müzik aleti eşliğinde kahramanların maceralarını anlattığını dile getirmektedirler. Merak sarmış Oyratlar (Altay Türklerinin eski etnik adı), anlatıcıyı güneşin doğuşuna kadar dinlerlerdi (Verbitski: 1893). Kış mevsiminde çeşitli anlatı türlerini dinleme geleneği, halkın yaşamındaki kış zamanının “korkunç” ve tehlikeli bir dönem olduğu ve kışın (Ocak’ın ortasında) dünyanın “parçalandığı” ve tekrar doğduğu anlayışıyla ilişkilendirilir (Potanin, 1881-1883: 48). Hakas araştırmacısı V. Ye. Maynogaşeva’ya göre (1970: 112) “*Hakaslar arasında o dönemde her gece “haycı” (хайджу) adı verilen anlatıcılar çağırılır, masal ve destanlar anlatılırdı. Genelde dinleyiciler arasında yaşlı insanlar bulunurdu, bu masal ve destanları çocukların dinlemesi yasaktı. Anlatıcı, hikâyesini anlattıktan sonra ise “toy” (ikram) düzenlenirdi*”.

İnanışa göre kış gelince dünyanın, derin bir uykuya daldığı, eski yılın “can çekişme” halinde olduğu, yeni yılın doğuşunun ise henüz gerçekleşmemiş olmasından dolayı kötü ruhların ortaya çıktığı düşünülürdü. Bu sebepten çeşitli anlatımların tam kış döneminde aktarılması, ritüelistik olarak insanların uyumuş dünyaya karşı konumu ve dünyanın yeniden doğuşuna seslenmesi şeklinde görülmektedir. Bunun için insanlar, dinçliklerini ve ruh gücünü göstererek grupça toplanıp destan, masal vs. icra ederlerdi.

\*“Magičeskiye funktsii skazitelstva altayskogo naroda v sopostavlenii s Tsentralno-Aziatskimi traditsiyami”. Uçyonıye zapiski. Altayskaya gosudarstvennaya akademiya kulturi i iskusstv Nauçnyıy jurnal. № 2 (16). 2018. 246-253.

\*\* Unesco Altay Cumhuriyeti Milli Komisyonu. Gorno-Altaysk, Rusya. sadalova-t@mail.ru

\*\*\* Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü, erenmariia@gmail.com ORCID: 0000-0003-4834-450X

Kış döneminde destanın ve masalın anlatılmasının sihirli işlevine yakın bir işlev, cenaze ve anma geleneğinde de mevcuttur. Saha araştırmalarımızın neticesinde derlenen materyallere göre definden sonra verilen anma yemeğinde de ölmüş kişinin sevdiği masalların icra edildiği (örneğin avcı olana av hakkında hikâyelerin anlatılması), bilerek yüksek sesle güdüldüğü, teveccühü kazanılmaya çalışıldığı ve masal anlatıldığı kaydedilmiştir. İnsan öldükten sonra ilk yedi gün içerisinde akrabaları evde ateşi söndürmezler, ailenin yaşlıları ise *kayçı*'yı (кайчи) çağırıp masal dinler ve muhabbet ederek zaman geçirirler, uyumazlar. Söz konusu bütün bu görenekler, bazen mezarından eve gelebildiğine inanılan *üzüt* (үзүт) adlı ölünün ruhunu uzaklaştırmak için yapılır (Anohin, 1924: 262). Bu bağlamda ünlü Altaylı anlatıcı N. K. Yalatov'un, anlatıcı Nasan Sabaşkin'i hatıralarında nasıl andığının örneğini verebiliriz. Yaltov, Sabaşkin'den Janar adlı destanın bir kısmını duyduğunu, bunu ise vefat eden eşinin anma töreni sırasında icra ettiğini aktarmaktadır (Sadalova, 2008).

V. Ye. Maynogaşeva da (1970: 112) Hakasların cenaze ve anma gelenekleriyle ilgili olan çalışmasında benzer bir ritüelden söz etmektedir: “*Yazın (masal) anlatma geleneği hiç yoktu. İstisna olarak sadece cenaze töreni arifesinde ölen kişinin evinde gece nöbetinde ve kırkıncı günde Hakas haycısı gün batışından doğuşuna dek kahramanlık konularını içeren hikâyeler anlatırdı*”. Tuva araştırmacısı S. M. Orus-ool da “*Bütün gece göz kırpmadan ölünün yanında oturulur ve yiğitlerle ilgili uzun şiirler anlatılırdı*” diyerek folklorun eski işlevlerinin cenaze ayinlerinde de muhafaza edildiğini savunmaktadır. Bunun yanı sıra, S. M. Orus-ool, cenaze ayinlerinde belli destansı eserlerin icra edildiğini dile getirmektedir. Söz gelimi, Baazanay Tülüş adlı anlatıcı sadece “Ara-Malçın-Han ile Üç Han Karısı”, “Çadan-Noyan-Han” olarak isimlendirilen destanları, Surunçap Tülüş adlı anlatıcı ise “Üç Dünyanın Hükümdarı Olan Sagaan-Dariygi” destanını anlatır (Orus-ool, 2001: 104). Bu verilere dayanarak masal ve destanların anlatılmasının bu tür durumlarda da sihir ve arındırma gücüne sahip olduğunu söylemek mümkündür. “Korkunç” kış dönemlerinde olduğu gibi, cenazelerin “kötü” günlerinde de kara ruhların etkin olmaya başladığı düşünülmekteydi. Tüm büyü ritüellerinin içinde masal ve destanların icrasının bilhassa cenaze törenden önce, yedinci ve kırkıncı günde yerine getirilmesi önem arz ederdi. Böylelikle, masalların ve destanların ritüel işlevinin en eski örnekleri söz konusu oluşumda hayat bulmuştur.

Altay Türklerinin ritüel pratiğinde mevcut olan anlatıcılık geleneğinin önemli unsurlardan bir diğeri de masal anlatma ile Sibiry'a'nın bütün Türk-Moğol halkları için ortak olan Altay iyesini (dağ, tayga) kutsama kültü arasındaki bağlantıdır. Altay iyesine “*tuu eezi*” (туу ээзи), “*tau eezi*” (таг ээзи), “*Altay eezi*” (Алтай ээзи), “*Altay Kuday*” (Алтай Кудай) denmektedir. Altay avcılarının da ava giderken yanlarına bir anlatıcıyı aldıklarına dair büyük sayıda materyal bulunmaktadır. XIX. yüzyılda V. İ. Verbitski “*Anlatıcıların avcılar kadar av payını alması, ava katılmalarının önemli ve gerekli olduğunu gösterir*” diye belirtmiştir (Verbitski, 1893: 19). Avcıların Altay iyesini kutsama ritüelinin icrası karmaşık değildi. Avın başarılı geçmesi durumunda büyük hayvanın iç organları ve ilk öldürülen geyik, maralın etinin bir kısmı kurban olarak verilirdi. Kurban ritüelleri genelde avcılar, yaş olarak daha büyük olanlar, yanlarında bulunan masalçı/anlatıcılar tarafından gerçekleştirilirdi (Karunovskaya, 1935: 161). Avcılar, masalların ve destanların iyeler üzerindeki büyüsel etkisine ve iyelerin masalları dinlemeyi sevdiğine inanırlardı. İyelerin masalı dinlemeye daldığında hayvanlarını, balıklarını unutup bıraktıkları ve ondan dolayı avcı için kolay bir av oldukları ya da bazen masal için teşekkür olarak iyi bir ganimet gönderdikleri düşünülürdü (Verbitski, 1893: 19).

Hakas Türkleri üzerinde çalışan P. A. Troyakov'a göre dağ/tayga iyesine yönelik yapılan ikram ritüeline masal veya destan anlatımının eşlik etmesi şarttı. Sonraki zamanda bu ritüel, ava çıkmadan önce ve av sırasında yapılan bir masal anlatma geleneğine dönüşmüştür (Potanin, 1915: 139).

Altay/tayga, yer-su iyelerinin; masal ve destan karakterlerinin koruyucusu olmaları, Sibirya'nın bütün Türk-Moğol halklarına özgüdür. Masal-destan anlatılması ile dağ iyelerini kutsama kültü arasındaki bağlantıya Batı Moğollarının geleneklerinde de rastlanmaktadır. Tuva Cumhuriyeti'nde yer alan Uryanhay Bölgesi'nde yaşayan Dorj Seser adlı anlatıcı, bizim için bir destanın parçasını icra etmeyi kabul etmeden önce takvime bakıp “günlerin eyerinde”, yani ayın tek sayılı günlerinde icra etmenin yasak olduğunu söylemiştir. Ardından geleneksel kıyafetlerini giyip, ritüeller için kullanılan küçük bir kabın içinde ezilmiş ardıçtan yapılmış tütsüyü yakarak güneşin hareket ettiği yöne göre iki defa “*topşur*” (топшур) olarak adlandırılan müzik aleti etrafında tütsüme ritüelini gerçekleştirmiş ve iki defa alete süt sıçratmıştır. Anlatıcı, yaptıklarını açıklayarak her icradan önce Altay'ın on üç tepesi için övgü ayininin gerçekleşmesinin gerektiğini dile getirmiştir. Bunun yanı sıra, anlatıcı toprak donmadan önce, sonbaharın ortasında bir destanın veya masalın “toprağı, dağları övmek” için anlatıldığını vurgulamıştır. Bu ritüel, Altay'da mevcut olan “Sarı yapraklar” (Altay'ın sonbahar alkışı) olarak bilinen ritüelin karşılığıdır (Potanin, 1899).

Bazı Altay avcılarının rivayetlerinde “kay” denilen gırtlak şarkı söyleme sanatı da öğretilir. “Kay” kelimesi, Altay iyesinin adıyla ilişkilendirilir ve benzer konulara Şor, Hakas Türklerinde de rastlanır. Bu tür avcı rivayetlerinde, iyelerin güzel bir masal veya destanı vs. dinlediklerinden dolayı başarılı bir av için “izin” verdiklerinin yanı sıra, bu masal ve destanları nasıl karşılayıp davrandıkları da anlatılır. Saha araştırması sırasında A. G. Kalkin adlı anlatıcının, topşur adına söylenen geleneksel övgülerden sonra “Kan-Kaçıkay” destanına “*Masalı anlatırım, dinle, evladım*” diyerek başlaması da dikkat çekicidir. Ara verildiğinde anlatıcı, dağ iyesinin “kay çörçök” (кай чөрчök) dinlemeyi çok sevdiğini, bu yüzden hiçbir şey kaçırmamak için küçük bir kıza dönüşüp gerçek dinleyiciler arasında oturduğunu söyleyerek bu kelimelerin anlamını açıklamıştır. Ancak dağ iyesini sadece kâhinlik yeteneği olan anlatıcı görebilir. Bunu bilen ve gören kişi dağ iyesine hitap edip saygısını gösterebilir. Bu tür anlatıcılara, “iyelerle irtibat kuran” anlamına gelen “*eelü kayçı*” (ээлю кайчи) adı verilmektedir. Söz konusu kavram, anlatıcının yüce özelliklerini ifade ettiği için kavramın yapısı ve anlamını ele alınmakta fayda vardır. A. G. Kalkin tarafından anlatılan “Oçı-Bala” destanının önsöz ve son kısımlarına dayanarak anlatıcının kendisini Altay iyesiyle özdeşleştirdiği görülmektedir. Önsöz kısmında Kalkin kendisini Altay iyesi olarak adlandırır, sonunda ise “kakım<sup>1</sup> kürkü'nün var olduğunu vurgular. Altay Türklerinin inanışlarına göre Altay iyesi, elinde uzun altın asayı tutan beyaz sakallı ve beyaz kürklü (kakım kürklü) bir ihtiyar olarak tasavvur edilir. Buradan hareketle “eelü kayçı”, sadece Altay ile irtibat kuran anlatıcı değil, Altay iyesinin ruhuna girebilen ve onun ağzından destanı anlatabilen bir anlatıcı da olabildiği görülmektedir. Eelü kayçı'nın müzik aletinin “konuşan” olduğu ve anlatıcının ara verdiğinde bile çalmaya devam edebildiğine dair inanışlar yukarıda verilmiş savı ispat etmektedir. Topşur aletine hürmet gösterildiğine işaret eden eylemlerden biri de anlatıcının mutlaka ona alkış söylemesidir. “Oçı-Bala” destanında mevcut olan “*Bilge topşur çalsın. “Anlatıcı benim” desin*” ifadelerinde anlatıcı ve müzik aletinin birliği yer almaktadır. Kadın anlatıcı K. Kokpoyeva, eelü kayçı olan Moyno adlı hocasının kendi topşur'unu bıraktıktan sonra aletinin çalmaya devam ettiğinden söz etmiştir. A. G. Kalkin ise destanın içeriğine uygun olan yiğide dönüşüp yeraltı dünyasına giden, sonrasında da yeryüzüne dönen anlatıcıyı “eelü kayçı” olarak değerlendirmektedir. Bu tür bir destanı icra ettikten sonra zamanla anlatıcının sağlığı herhangi bir zarar görmezse (aklını kaybetmez, ölümcül hastalık bulaşmazsa vs.), “eelü kayçı” olarak adlandırılabilir (Kazağacıyova, 2002: 158).

Anlatıcı N. K. Yalatov'un hatıralarına göre “eelü kayçı” olan Sıran adlı dedesi, destanı anlatırken bir yere bağlı duran atının kişnemeye ve toynağı yere vurmaya başladığına dair söylenceler bulunmaktadır. İnsanlar, kayçı Sıran'ın iki kalbinin var olduğuna inanarak onunla ilgili hep gizemli şeyler düşünmüşlerdir. Bununla birlikte “*iki yürekli insan*” ifadesi, korkusuz ve cesur insan için kullanılmaktadır. Anlatılanlara göre kayçı Sıran da tam böyle bir insandı (Sadalova, 2008).

N. Yalatov'un verdiği bilgilere dayanarak dedesi 104 yaşındayken artık ölüm döşeginde olduğunda "Janar" destanının metnini anlatmıştır. Anlatmaya başlamadan önce dedesi, kendi koruyucu iyisi olan yüce destanı icra etmek istediğini dile getirmiştir. Bununla birlikte destanın adı; Altay toprağı, Evren, Mavi Gök, yeraltı dünyası, şulmuşlarla<sup>2</sup> ilintili olduğu için eskiden destanın adının bile söylenmesinin yasak olduğundan bahsetmiştir. Kayçı Sınar'a göre, "Janar" destanı Anayak adlı dedesi tarafından bir ay boyunca icra edilmiştir. Sınar ise kendisinin dedesi kadar güçlü olmadığından söz ederek destanı on gündür anlattığını söylemiştir. Destanın metninde başkahraman olan batur Janar'ın da kayçı olduğu ve eline topşur alıp gırtlak şarkılarını (kay) söylediği geçmektedir. Kayçı Sınan Yalatov'un ise kendi yeteneklerini yetersiz görmesinin sebebi, anlatıcıların icra sırasında yapılan yanlışlıklarından dolayı meydana gelen iyelerin öfkesinden kendilerini korumaya çalışmaları ile ilintilidir. "Janar" destanının icra edilmesi kayçı Sınar için son olmuştur. Dikkat çekici özelliklerden biri, anlatıcının performansına başlamadan önce birkaç yaşlı dinleyicileri davet etmesidir. Bay Bekpeyev adlı diğer bir anlatıcı da "Janar" destanının dinleyicilerinin sayısının 25'ten daha az olmadığını dile getirmiştir. N. K. Yalatov, destan metninin icrasının sihirli anlamını vurgulayarak dedesinin destanı icra ettikten sonra yarım yıl sağlıklı ve dinç olduğunun altını çizmiştir. Anlatıcılar, destanı anlatırken metnin doğru ve düzgün bir şekilde aktarılması için sorumluluk duyduklarından büyük ihtimalle kayçı Sınan Yalatov gibi hayatının sonuna doğru bırakmaya çalışmışlardır (Sadalova, 2008).

Altay folkloruyla ilgili arşiv materyallerinde av sırasında anlatılan eserlerin adlarına ya da içeriklerine ilişkin bilgiler mevcuttur. Örneğin anlatıcı N. U. Ulağışev'in, tayga ormanında etiyolojik parçaları içeren kuş ve hayvanlarla ilgili masalları, "albın/almış" olarak adlandırılan dağlarda ve ormanlarda yaşayan demonolojik varlıklarla ilgili ya da başkahramanı öksüz bir delikanlı olan masalları anlatmayı sevdiği görülmektedir. Bazı anlatıcıların verdiği bilgilere göre, iyeler edebe aykırı masalları da dinlemekten hoşlanmaktadırlar.

S. M. Orus-ool "*Mesela Uluğ-Hem İlinde yaşayan çağdaş anlatıcı Dadar-ool Kırgıs avda "Karati-Han ile Altın Kızı" masalını hep anlatırdı. Tam bu masalın avda uğur getirdiğine ve tayga iyisinin sadece bu masalı dinlemeyi sevdiğine inanırdı.*" diyerek av sırasında her anlatıcının kendi repertuvarının var olduğundan söz etmektedir (Orus-ool, 2001: 104).

Buna dayanarak avcılarının gerçekleştirdiği dağ kutsama ritüelinde belli başlı destanların ve masalların icra edildiğini söylemek mümkündür.

Anlatıcıların icra geleneğinin temel büyüsel özelliklerine bakılacak olursa Altay halk anlatılarının varlığının önemli hususlarından daha biri olan anlatıcılık ile şamanlık arasındaki ilişki meselesi de göz önünde bulundurulmalıdır. G. N. Potanin de şaman geleneği ile rapsod<sup>3</sup>, kayçıların eposları arasında mevcut olan akrabalığı belirtmektedir (Potanin, 1881-1883: 82). Bu konu, çağdaş Sibiry etnograflarının çalışmalarında yaygınlık kazanmıştır. Kimi araştırmacılar, şamanlar tarafından anlatılan kamlama ayini sırasında yaşanan "seyahat"la ilintili hikâyeler ile masal ya da destan kahramanının yolculuğu arasındaki benzerliklerden söz etmektedirler. Söz konusu benzerlik bizi, şaman hikâyelerinin, masallarının ve destanlarının kompozisyon birliğinin var olduğu tahminine götürmektedir.

Böylece şamanın yabancı alana gerçekleştirdiği seyahat, destanın kahramanlarının yaptıklarına benzemektedir. Çünkü "*Öbür dünyalara geçme yeteneğine sahip olan Sayan-Altay destanının kahramanlarının işlevi, kült pratiğindeki şamanların meditasyon işleviyle aynıdır*" (Potanin, 1881-1883: 77). Güney Sibiry Türk-Moğol halklarına ilişkin folklorik ve etnografik materyaller sayesinde şamanın seyahati ve anlatıcının epik dünyaya "girişi" ile bir paralellik kurulabilir. N. P. Drenkova Şor Türklerinin halk edebiyatında anlatıcının belli bir süre sonra birinci

şahsa geçtiğini ve kendisini anlatmaya başladığını gösteren örnekleri vurgulamaktadır (Direnkova, 1949: 132). Anlatıcı A. G. Kalkin de icra ettiği zaman kendi ruhunun masal veya destan kahramanının ruhuna dönüştüğüne inanmaktadır. Bu şekilde anlatıcı hem tanık, hem katılımcı, hem icracı rolünde bulunmaktadır. Bir metnin icra edilmesi, büyüsel ve kutsal bir ayinin parçası sayıldığından icra sırasında metin bitirilmeden yarıda kesilmez, değiştirilmez ve atlanmaz, mutlaka sonuna kadar anlatılır, Altay ve anlatıcılık iyesiyle temas kurarak topşur müzik aleti için bir alkış söylenir. Metnin iyeler tarafından kontrol edildiğine inanıldığından ötürü ise anlatıcı “sadece diğerlerinin anlattıklarını aktarıyorum” der. Örneğin A. G. Kalkin’in anlattığı “Maaday-Kara” metninde “benim yiğidim, yüz kırsrağım, bay terek’im, kutsal ağacım, iki siyah altın kartalım, siyah köpeklerim” gibi bazı nesnelere destanın kahramanına değil, anlatıcıya ait olduğu sık sık vurgulanmaktadır. (Maaday-Kara, 1973: 30–65, 90, 115). Bu tür örnekler, anlatıcının ve yiğit kahramanının ruhunun birliğini sergilemektedir. “Oçı-Bala” destanını anlatırken de anlatıcı: “benim hanım, yiğitlerim” ifadelerini kullanır. Bunun yanında ise kahramanın olumlu ya da olumsuz olması önemli değildir. Anlatıcının başkarakterleri bahadır kadın olan Oçı-Bala’nın düşmanlarına “kağanım”, “acımasız ve kalpsiz kağanım” demesi bizim tarafımızdan anlatıcının destan kahramanının kılığına dönüşmesi olarak değerlendirilmektedir. Anlatıcının yaptığı bu uygulama, şamanın kâh bu veya şu kahramana dönüşebildiği ve seyirci-dinleyici önünde sergilenen tek kişilik mistik ritüeliyle benzerlik göstermektedir.

“Janar” destanında ise anlatıcı Yalatov, başkahramanlarını “benim Janar’ım”, “benim baturum”, “benim Janarçı’m”, “benim ölümsüz Jayar’ım” olarak adlandırabilir (Sadalova, 2008). Teleüt Türklerinde mevcut olan “Altın-Ergek” adlı destanında da anlatıcının kendi şahsından anlatıldığı ya da kahraman yerine anlatıcının geçtiği tespit edilmiştir (Sadalova, 1995). Altın-Ergek’in düşmanlarıyla savaştığını betimleyen epizotta anlatıcı bağımsız bir gözetmen olarak karşımıza çıkar: “*Atlar birbirini ısırma, tekmelemeye devam ediyor. Ben ise kedileri izlemeye başladım*”. Destanın devamında da kahramanın yolculuğu gözetmen açısından gösterilir: “*Onlar kalmışlar. Ben ise Altın-Ergek’in peşinde koştum...*”. Bunun yanı sıra, düğünle ilgili kısımda olay, anlatıcı bizzat görmüş gibi betimlenir: “*Bu düğünde her şey güzeldi, hepimiz içtik...*” denir. Sonra destanda anlatıcının; başkahraman ile düşmanı ve başkahramanın atının ile düşmanın atı arasında mücadeleyi izlediğini içeren parça mevcuttur. Bu parçada anlatıcı, söz konusu iki mücadeleyi anlatırken bir konudan diğer konuya geçiş sağlamak için “*İyice savaşsınlar, ben ise gidip atlarıma bakayım.*” der. Ya da bu kısımdan düğün kısmına geçmeden önce “*Şimdi düğün kutlayalım.*” diyebilir. Diğer bir deyişle, anlatıcı sadece destan anlatmaz, daima başkahramanların yanında tam olayın içinde bulunur. Kimi zaman ise anlatıcı, başkarakterin Altın-Topçı adlı oğlu biçiminde karşımıza çıkabilir (“Altın-Topçı, ben olmuş”). Konuyla ilgili başka betimlemeleri de anlatıcı canlı gibi yaşayarak, örneğin “*Benim siyah toprağım titredi*” diyebilir (Sadalova, 1995: 22, 26, 28,29, 35, 39).

Anlatıcının metni kesme yasağı da anlatıcının bir yolda bulunduğu inanan anlayışla ilintilidir. Ondan Teleüt Türkleri olduğu gibi Şorlar da masal anlatma sürecine “Masal gönderilir” derler. 2000 yılında gerçekleştirilen saha araştırması sırasında Şor anlatıcısı A. P. Napazakov ile konuştuğumuzda “*masalın anlatılmadan önce kafada dizilmesinin gerektiğini*” öğrenmiştik. Sonrasında ise anlatıcı “*masalı takip etmek gerekir, yoksa seni nereye götüreceği belli değil*” diye dile getirmiştir. V. Ye. Tannagaşev adlı diğer bir Şor anlatıcısının icra edilen metne karşı ciddi davranışı tespit edilmiştir. Örneğin, “Gümüş Kılıç” (Күмүш кылыш) destanını anlatırken metni kesmemeye çalışır, derleme için kullanılan teyp kaseti değiştirildiğinde kaldığı son kısmı tekrarlar, destan karakterlerinden birinin adını unuttuğu zaman ise kahramanların adlarının değiştirilmesinin yasak olduğunu düşünerek adını hatırlamak için anlatmayı keserdi. V. Ye. Tannagaşev’e göre masal ve destanlar (nımah) iyelere sahiptir. Bu sebepten masal ya da destan kesildiyse, tekrar baştan

anlatılmalıdır. Bunun yanı sıra, anlatıcı Tannagaşev, icra sırasında başkarakter olan yiğide eşlik ettiğini söylemiştir. Söz konusu iki Şor anlatıcısı tarafından gerçekleştirilen icra örnekleri ve anlatıcılığa yönelik ciddiyet, Altay Türklerinin anlatıcılık geleneğiyle var olan ortak bir temele işaret etmektedir (Potanin, 1899).

Bu şekilde anlatıcı masal iyesiyle temas kurarak masalsı dünyaya dalar. Destan anlatıcılığında olduğu gibi masalı kesmek de masal iyesini kızdırmak anlamına gelmektedir. Güney Sibiryaya Türklerinde anlatıcı bazı detayları unuttuğunda ya da anlatmayı durdurduğunda destan yiğitlerinin anlatıcıyı cezalandırmasıyla ilgili birtakım rivayetler olduğu bilinmektedir. Kimi zaman ise bu tür cezalar anlatıcının hayatı için tehlike taşıyabilmektedir.

Şaman ile anlatıcı arasında sürekli bir eşitlik mevcuttur. Böylece, anlatıcı bir metni icra ettiğinde şaman kendi ayinini hiç yapmaz. Buna dayanarak anlatıcının şamandan daha güçlü olduğuna dair inanışlar yer alır. Anlatıcı A. G. Kalkin de “*Kayçı olduğu yerde şaman bulunamaz. Kayçı şamandan korkmaz, Altay iyesiyle birlikte olur*” der (Kazagaçyova, 2002: 156, 161). Masalsı dünyaya girince anlatıcı bir tanık olarak göz önünde gördüklerini dinleyicilere aktarır. Çoğu kişi de kayçıların kâhinlik yeteneğine sahip olduğuna inanır. Aynı zamanda bazı anlatıcılar halk hekimliği ve şifacılığı uygulamalarında bulunurlar. Söz gelimi, N. Ulağaşev ve A. G. Kalkin toplumda masal ve destan anlatıcısının yanı sıra “ırımçı-tomçı” (kâhin ve şifacı) olarak, A. K. Tuymeşev ise şaman büyü sözlerini bilen kişi olarak da tanınırlardı.

Uryanhaylı anlatıcı Dorj Seser günümüze kadar muhafaza edilen anlatıcıyı eve çağırma geleneğinden bahsetmiştir. Bu geleneğin önemli hususlardan biri, anlatıcı gelmeden iki üç gün önce eve topşur’un getirilmesidir. Ev sahipleri, anlatıcıyı davet ederken evini kötü ruhlardan temizleyeceğine, bolluk ve uğur getireceğine inanırlardı. Bununla birlikte anlatıcı belli bir ailede hangi masal ya da destanın anlatılacağını kesin olarak bilirdi. Uryanhaylılar arasında ilkbahar zamanında bir masalın ya da destanın anlatılması kötü havaya (djut/jyt) yol açabildiğine, dolayısıyla kıştan sonra zayıf kalan sığırların telef olmasına da neden olabileceğine inanıldığı için anlatıcılar bu mevsimde icra etmekten kaçınırlardı.

Destanların icra edilmeleri sırasında meydana gelen sihirli (gizemli, doğüstü) olaylar, bize müzik bilimci N. V. Kondratyeva tarafından kanıt olarak sunulan bir hikâyeyi hatırlatmaktadır. Buna göre, Kondratyeva, sıcak bir yaz günü Buryatya’daki köylerden birinde 90 yaşındaki bir anlatıcının icrasını kaydetmiş, anlatıcıya göre bu icrası dolu yağmasına sebep olmuştur. Kondratyeva anlatıcıya neden önce dolu yağdırmadığını sorunca, anlatıcı ise kimsenin bu destanı anlatmasını istemediğini söylemiştir (Potanin, 1899). T. G. Bordjanova da A. V. Burdukov’un, B. Ya. Vladimertsev’in ve J. Tsoloo’nun çalışmalarına dayanarak Oyratlar arasındaki belli repertuvarla ilgili benzer bir inanıştan bahsetmektedir: “*Anlatıcılar arasında “Han Haranguy” destanın icra edilmesi en zor olan sayılırdı. Bu destan, özellikle de son kısmı yaz fırtınası ve yağmur zamanlarında anlatılmazdı, çünkü insanlara, sığırlara uğursuzluk ve zarar getirebilirdi*” (Bordjanova, 1986: 106–107). Anlatıcılık yeteneğini doğüstü güçlerin ve iyelerin yardımı olarak kabul eden Djilkere, M. Parçen, Eten Gonçik gibi ünlü Oyrot anlatıcıları hakkındaki anlatımlar da aynı inanışı yansıtmaktadır (Bordjanova, 1986: 106). S. Yu. Neklüdov ve J. Tumurtseren de Doğu Moğollardaki “Gezer Han” adlı destana ilişkin çalışmalarda anlatıcılık geleneğinin, müzik aletinin ve anlatılan metnin büyüsel fonksiyonlarını vurgulamışlardı. Araştırmada, anlatıcılardan birinin görüşü üzerine durulmaktadır. Buna göre, Geser Han dünyanın yaratılışı zamanında yaşamış ve dünyayı kötü ruhlardan temizlemiştir, özellikle de bu nedenle insanlar kötü ruhlardan korunmak amacıyla kendisine ricada bulunmaktadırlar. Bu şekilde epik bir konu ile koruma-büyüsel işlevi arasında bir bağlantı kurulmaktadır. Anlatıcı Çaynhor mesela “Gezer Han” destanının özellikle kötü ruhları kovmak için anlatıldığını dile getirmiştir (Neklüdov, 1982: 60).

Benzer bir durum diğer araştırmacılar tarafından da belirtilmektedir. Örneğin, Buryat masalcılık geleneğinde anlatıcı, masal ve destan (üliger) anlattığında kahramanları, onların yaptıklarını, etraflarındakileri canlıymış gibi gördüğünü iddia ederek: “Gözlerimin önünde her şey beliriverdi: su, gerçek su gibi, ağaçlar... her şeyi görüyorum” der (Barannikova, 1984: 131).

Netice itibariyle, Altay anlatıcılık geleneği bazı farklılıklarına rağmen büyük ölçüde şaman geleneğinin temelinde yatan dünya anlayışıyla ilgili dinî, sosyal-ideolojik özellikleri ödünç almıştır.

Sibirya bölgesindeki Türk-Moğol halkları arasında mevcut olan anlatıcılık geleneğinin karşılaştırılması, Orta Asya halklarının anlatıcılığının tek bir sisteme sahip olduğuna ilişkin bilgiyi ortaya koymak açısından imkân sağlamaktadır.

### Notlar

1. Kakım, sansargiller familyasından bir gelincik türü. Kış aylarında postu bembeyaz olur.
2. Şulmus, Türk mitolojisinde demonolojik varlıklardan biri.
3. Antik Yunanistan’da epik şarkıların profesyonel anlatıcıları, ozanlar.

### Kaynaklar

- ANOHİN, A. V. (1924). Materialı po şamanstvu u altaytsev, sobranniye vovremya puteşestviy po Altayu v 1910-1912 gg. Po poruçeniyu Russkogo komiteta dlya izuçeniya Sredney i VostoçnoyAzii // *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii pri Rossiyskoy akademii nauk*. Leningrad: İzd. Ros. Akademii nauk. T.4. Vıp.2.
- BARANNİKOVA, Ye. V. (1984). İskusstvo skazoçnikov-ontohşinov // *Folklornoye naslediye narodov SSSR i sovremennosti*. Kişinev: Ştiintsa.
- BORDJANOVA, T. G. (1986). Masterstvo zapadno-mongolskogo skazitelya M. Parçena (epiçeskiye formuli) // *Kultura Mongolii v sredniye veka i novoye vremya*. Ulan-Ude. 105-114.
- VERBİTSKİ, V. İ. (1893). *Altayskiye inorodtsi*. Moskova: Skoropeç. A. A. Levenson.
- DIRENKOVA, N. P. (1949). Ohotniçyi legendı kumandintsev // *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii pri Rossiyskoy akademii nauk*. T. XI. Moskova, Leningrad: İzd. Ros. Akademii nauk. 110-132.
- KAZAGAÇYOVA, Z. S. (2002). Altayskiye geroiçeskiye skazaniya “Oçi-Bala”, “Kan-Altın”. *Aspekti tekstologii i peregodi: monografiya*. Gorno-Altaysk: Gorno-Altayskaya tipografiya.
- KARUNOVSKAYA, L. E. (1935). Predstavleniye altaytsev o Vselennoy // *Sovetskaya etnografiya*. № 4/5. 160-183.
- Maaday-Kara (1973). *Altayskiy geroiçeskiy epos*. Zapis. İ podgot. teksta, per.,primeç. i priloj. S.S. Surazakova; vst. st. İ. V. Puhova; otv. red. N.A. Baskakov. Moskova: Nauka.
- MAYNOGAŞEVA, V. Ye. (1970). O traditsionnom bitovanii hakasskogo geroiçeskogo eposa – alıptıgnı-mah // *Uçyoniyte zapiski Hakasskogo nauçno-issledovatel'skogo instituta yazıka, literaturi i istorii*. Seriya Filologiya. № 1. Vıp. 14. 95-113.
- NEKÜDOV, S. Yu. (1982). *Mongolskiye skazaniya o Gesere*. Moskova: Nauka.
- ORUS-OOL, S. M. (2001). *Tuvinskiye geroiçeskiye skazaniya: tekstologiya, poetika, stil: monografiya*. Moskova: MAKS Press.
- POTANİN, G. N. (1881-1883). *Oçerki Severo-Zapadnoy Mongolii: Rezultati puteşestviya, ispoln. v 1876-1877 gg. po poruçeniyu İmperatorskogo Russkogo geografiçeskogo obşçestva*. Vıp. 1-4. Sankt-Petersburg: tipografiya V. Bezobrazova i K°.
- POTANİN, G. N. (1899). *Vostoçniye motivi v srednevekovom evropeyskom epose*. Moskova: Geografiçeskiy otdel İmperatorskogo obşçestva lübiteley estestvoznaniya, antropologii i etnografii.

- POTANİN, G. N. (1915). Etnografiçeskiye sborı A.V. Anohina // *Trudı Obşestva izuçeniya Sibiri*. Tomsk: tipolitografiya Sibirskogo tovariçestva pečatnogo dela. T.3. Vıp.4.
- SADALOVA, T. M. (1995). *Altay folklor*. Gorno-Altaysk: Gorno-Altayskoye knijnoye izdatelstvo.
- SADALOVA, T. M. (2008). *Altayskaya narodnaya skazka: formı etnobotovaniya, tipologiya süjetov, poetika i tekstologiya: monografiya*. Gorno-Altaysk.