



GAZİANTEP UNIVERSITY JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Journal homepage: <http://dergipark.org.tr/tr/pub/jss>



Araştırma Makalesi • Research Article

DOI: 10.21547/jss.1703759

Tıvaların Tufan Efsanesi: Demir-Sal

The Flood Legend of the Tuvans: Demir-Sal

Ahmet Tacetdin HALLAÇ^{a*}

^a Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sivas / TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-5569-9766

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 21 Mayıs 2025

Kabul tarihi: 11 Kasım 2025

Anahtar Kelimeler:

Tufan,
Tıva,
Safyanov,
İdeoloji,
Efsane.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: May 21, 2025

Accepted: November 11, 2025

Keywords:

Flood,
Tuva,
Safyanov,
Ideology,
Legend.

ÖZ

Bu makale, Tıva halk anlatılarında önemli bir yere sahip olan Demir-Sal adlı tufan efsanelerini konu edinmekte ve bu anlatıları biçim ve içerik açısından çözümlemeyi amaçlamaktadır. “Demir-Sal”, Tıva kültür belleğinde tufanla ilişkilendirilen anlatıların ortak adıdır. Çalışmada, bu efsanelerin varyantları genel hatlarıyla değerlendirilmekle birlikte, esas ağırlık, 1903 yılında İ. G. Safyanov tarafından derlenen ve bugüne kadar bilinen en uzun Demir-Sal metni üzerine yoğunlaşmaktadır. Söz konusu metin, bir yandan folklorik bir malzeme, diğer yandan ise bir dönemin düşünsel iklimini yansıtan ideolojik bir kurgunun parçası olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda metin, halk anlatısı türü açısından konumlandırılmış; içeriği, tematik yapısı ve karakter kurgusu incelenmiştir. Ayrıca metindeki karakterlerin işlevsel rollerini belirlemeye yönelik çözümler içeren tablolar oluşturulmuş ve anlatıdaki yapı-düzen ilişkisi açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Metnin derleyici kimliği üzerinden yapılan çözümlemede, İ. G. Safyanov’un anlatıya müdahalesi, anlatının özgün yapısının nasıl dönüştürüldüğüne ve bu dönüşümün ne tür ideolojik izler taşıdığına dair sorular etrafında tartışılmıştır. İdeolojik kuram perspektifinden etnografik materyalini inceleyen bu makale, Safyanov’un derlemesinin yalnızca belgelenmiş bir sözlü kültür ürünü olmadığını, aynı zamanda dönemin siyasi ve kültürel kodlarına göre şekillendirilmiş, yönlendirilmiş ve ideolojik çerçeveye oturtulmuş bir anlatı olduğunu ileri sürmektedir. Böylece Tıva efsane geleneğinin modernleşme, merkeze bağlanma ve ideolojik inşaa süreçleriyle nasıl iç içe geçtiği gösterilmiştir.

ABSTRACT

This article focuses on the Demir-Sal flood legends, which occupy a significant place in Tuvan folk narratives. It aims to analyse these tales in terms of both their form and their content. Demir-Sal is the collective term for flood-related narratives in Tuva's cultural memory. While the study provides an overview of the different versions of these legends, it primarily focuses on the longest known version, which was compiled in 1903 by I. G. Safyanov. The text is considered both as folklore and as an ideological construction reflecting the intellectual climate of its time. In this context, the narrative is situated within the folk tale genre, and its content, thematic structure and character composition are examined. Additionally, tables have been created to identify the functional roles of the characters, with the aim of uncovering the relationship between structure and order within the narrative. The analysis based on the compiler's position discusses Safyanov's intervention in the tale through questions concerning how the original structure of the narrative was transformed, and the ideological traces that this transformation carries. From an ideological theoretical perspective, the article argues that Safyanov's compilation is not merely a documented product of oral culture, but also a narrative shaped, directed and framed in accordance with the political and cultural codes of the time. In doing so, it reveals how the Tuvan legendary tradition became intertwined with processes of modernisation, centralisation, and ideological construction.

* Sorumlu yazar/Corresponding author.
e-posta: ahmethallac@cumhuriyet.edu.tr

EXTENDED ABSTRACT

The myth of the Flood has played a central role in the oral tradition of many societies for centuries, symbolizing both a cosmic catastrophe and a possible moral or social renewal. The Flood, an extraordinary natural phenomenon sent by God or celestial-divine-will to humans for their corruption, is a common motif in almost every folk belief of the world. Among the Turkic-speaking peoples of Siberia, the flood myths of the Tuvans, collectively called Iron-raft (Demir-Sal), provide a rich example for studying the interplay between myth, marriage customs, folk beliefs, national identity and ideological reconstruction. This study focuses on a careful reading and translation into contemporary Turkish of the Tiva flood legends recorded by various ethnographers, with a special focus on the longest surviving Demir-Sal narrative recorded by I. G. Safyanov in 1903. At first glance, this narrative appears to be a collected text in the field, but it goes beyond simple transcription. It seems to have been redacted and reshaped to convey specific ideological goals, particularly elements of early socialist ideology. Using the close textual analysis method, this paper first offers a philological and structural interpretation of the Demir-Sal legend in the broader framework of Tuvan oral tradition. Although the text preserves the formal features of a traditional oral narrative—episodic organization, folkloric themes, and collective memory—it diverges in its thematic and ideological orientation. The narrative is normally bereft of religious allusions common in flood myths. Rather, it underscores social stratification, disparity, and human initiative, all set within a secular, collectivist worldview. This implies that the collector, I. G. Safyanov, perhaps selectively curated the content, documenting but also actually constructing it. The Demir-Sal legend thereby operates on several levels: it is a folk narrative set within a localized cosmology but also a historical record showing the ideological tenor of early 20th-century Russia. Several internal text features confirm this dual nature. The absence of narrative redundancies, verbal breakdowns, or informal insertions—traits characteristic of collected oral texts—indicates that the text may have been edited or reworked after collection. Besides, while flood mythology tends to stress divine revenge and redemption, this narrative flips attention towards mutual survival through craftsmanship, namely blacksmithing. In particular, the emphasis on the fact that the Mongols, who have political and social influence in the region, have caused the deterioration of the Tuva society by trading with them shows that the narrative is shaped by political rather than religious concerns. The location of the legend, specifically those specific geographical features such as Buura, Mançürek Mountain and Eerenniğ-Oy, anchors a general myth in a specific local setting, furthering Tuvan identity and offering a relocated understanding of the flood motif. The names of the places are not random; they serve as cultural coordinates that create spatial and ethnographic specificity for the legend. The “raft” is no longer merely an escape mechanism -it is a cultural manifestation of agency, persistence, and endurance. Safyanov’s editorial hand is most evident in suppressing metaphysical or divine causality, being replaced by a strict but unobtrusive insertion of socialist values: common struggle, criticism of social inequality, and emphasis on the working class. The reworked text locates the flood not as God’s wrath, but as environmental and social catastrophe uncovering systemic injustice—ones which are overcome not by prophecy or religion, but by cooperation and technical ability. In this process, the Demir-Sal text both shows and enacts a movement from sacred myth to secular allegory. The article concludes that Safyanov’s recitation of Demir-Sal cannot be understood as a sole pointer to oral tradition. Rather, it must also be seen as textual construct that has undergone ideological screening and narrative reconstruction. In traditional oral typology, the Demir-Sal legend might be called a myth or legend; but within Tuvan narrative taxonomy, it occupies the category more appropriately filled by “tool” -a technical term for didactic narration. Reduced of much of its overt religiosity, the narrative still has a mythic structure founded on symbolic renewal, endurance, and the re-institution of moral order. Lastly, the Demir-Sal legend is a richly textured narrative that weaves folkloric form and contemporary ideological substance together. It is both an object of oral tradition and a work of political narrative design. The tension between these textures is rich soil for examination of how oral tradition can be captured, remodified, and redescribed in fluid historical and ideological spaces. Through critical analysis of Safyanov’s editorial tone, this study determines the complexity of forces operating to conserve and transform folk material, particularly in being mediated through the identity of state ideology.

Giriş

Dünya mitolojilerinde geniş yer bulan tufan efsaneleri, insanlığın doğal felaketler karşısındaki çaresizliği, yeniden doğuşu ve toplumsal değerlerin yeniden inşası gibi temaları yansıtarak evrensel bir anlatı örneği sunmaktadır. Birbirinden farklı kültürlerde yer alsa da tufan anlatıları, bir doğa olayı olmanın ötesinde, ahlakî çöküş ve tanrısal müdahale yoluyla toplumların nasıl cezalandırıldığını vurgulayan sembolik yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Sümerlerin Gilgameş Destanı'ndan Yunan mitolojisindeki Deukalion ve Pyrrha anlatısına, Hint geleneğindeki Manu ve Matsya efsanesine, Çin mitolojisindeki Büyük Yu'nun mücadelesine, Maya kutsal metni Popol Vuh'taki tufan anlatısına, İnka geleneğindeki Unu Pachakuti'ye ve İbrahîmî dinlerdeki Nuh Tufanı'na kadar pek çok anlatı, bu mitlerin küresel müsterek karakterini ortaya koymaktadır.

Tufan anlatılarının farklı kültürlerde böylesine yaygın, çeşitli biçimlerde fakat ortak paydada buluşan motiflerle karşımıza çıkması, bu mitlerin büyük bir doğa olayıyla beraber insanın dünyayla kurduğu ilişkiyi, değer yargılarını ve ortak hafızayı yansıttığını düşündürmektedir. Bu anlatılar, suya atfedilen hem yıkıcı hem de arındırıcı anlamlarla şekillenir; bir yandan doğanın öfkesini simgelerken, öte yandan bir temizlenme ve yeniden doğuşun habercisi hâline gelir. Tufan, çoğu zaman ahlakî çözüme ya da ilahî düzenin bozulması gibi nedenlerle başlatılan bir kırılma ânıdır; bireysellikten çıkar, toplumun tamamını kapsar. Bu felaketten sağ çıkan yalnızca birkaç kişi yeni bir düzenin kurucusu rolünü üstlenir. Bu yönüyle tufan, kolektif hafızada “ikinci bir yaratılış”ın simgesi hâline gelir ve bu bakımdan da kozmik döngünün sürekliliğini vurgular. Folklor bağlamında bakıldığında, tufan mitleri evrensel ölçekte karşılık bulan “ölüm ve yeniden doğum” arketipini temsil eder. Toplumların suya duyduğu hem korku hem de saygı, bu anlatılarla birlikte nesilden nesile aktarılır; tufan sadece geçmişe dair dersler manzumesi olmakla kalmaz, geleceğin de öğreticisi işlevini de üstlenir. Bu nedenle tufan mitleri, insanla Tanrı arasındaki ilahi sözleşmenin ihlali durumunda, doğanın bir uyarı ve cezalandırma aracı olarak nasıl devreye girdiğini hatırlatan güçlü simgesel anlatılardır.

Tufan anlatıları, kültürel ve dinsel bağlamlarda dünyanın sonu, yeniden yaratılış ya da ilahi yargının gerçekleştiği bir dönüm noktası olarak işlendiği için, folklorun etik (dışsal) kategorileri altında eskatolojik mitler arasında değerlendirilebilir. Eskatoloji mitleri, insanlığın evrenin, dünyanın ve insanın sonuna ilişkin tasavvurlarını merkeze alarak çeşitli toplulukların kutsal anlatılarını biçimlendiren önemli bir mitolojik türdür. İnsanlar, yaratılış kadar sonrasına dair de bir açıklamaya ihtiyaç duymuş; dünyanın sonuyla ilgili inançlar, özellikle felaket, arınma ve yenilenme temaları etrafında şekillenmiştir. Folklor ve antropoloji alanında yapılan çalışmalar, eskatolojik mitlerin dinî birer dogma olmanın ötesinde, toplumsal düzenin ve ahlakî normların şekillenmesinde de işlevsel bir rol üstlendiğine işaret etmektedir. Eskatoloji mitlerinin dünyanın ve evrenin sonuna dair kurguladığı felaket, arınma ve yenilenme olgusu en belirgin biçimde tufan anlatılarında somutlaşır. Tufan mitleri, toplumsal yozlaşmanın ardından ortaya çıkan büyük bir felaketin —su ile yok oluş ve sonrasında arınma— hem ahlakî düzenin yeniden tesisini hem de toplumun kutsal bir yenilenmeden geçtiği fikrini işler (Kayabaşı, 2016, s. 167-170; Gözen, 2022). Ancak bu anlatılar aynı zamanda kosmogonik (evrenin yaratılışıyla ilgili) veya katartik (arındırıcı, temizleyici) işlevler de üstlenebilir. Bu nedenle, tufan mitlerinin yalnızca “eskatolojik mit” olarak sınıflandırılması her zaman yeterli olmaz. Bu tür anlatılarda görülen arınma ve yeniden doğuş temaları, Mircea Eliade'nin kutsal zamanın yenilenmesi fikriyle birlikte, toplumsal düzenin periyodik olarak yenilendiği mitik bir döngünün izlerini taşır (Eliade, 1994, s. 61-63, 90). Bu bakımdan tufan anlatıları toplumsal hafızada hem sonu hem de yeni bir başlangıcı temsil eder.

Tufan efsaneleriyle ilgili literatür, hem çeşitli dünya mitolojilerini hem de Türk sözlü kültürünü dikkate alan çok disiplinli bir yaklaşım sunmaktadır. Klasik kaynakların başında Frazer'ın "Büyük Tufan" adlı eseri gelir; Frazer, Mezopotamya, Sümer, Babil ve Yunan anlatılarından başlayarak tufan miti ve bu anlatının kültürlerarası yayılımı üzerine kapsamlı bir analiz sunmuştur.¹ Alan Dundes'in "The Flood Myth" adlı editörlü kitabı, tufan efsanesinin küresel yayılımını karşılaştırmalı biçimde değerlendiren başat çalışmalardandır. Lambet ve Millard'ın Atra-Hasis çalışması Babil tufan anlatısının kapsamlı bir edisyonunu sunar. Antik Yakın Doğu mitolojisi ve din tarihi araştırmaları için başvuru kaynağı niteliğindedir. Joseph Campbell'ın kültürlerarası mit incelemelerinde, Çin ve Doğu Asya'daki tufan anlatıları da detaylı biçimde işlenmiştir. Best'in *Noah's Ark and the Ziusudra Epic: Sumerian Origins of the Flood Myth* adlı çalışması ise tufan anlatısının Mezopotamya'daki kökenlerini ve bu motifin Akatça, Sümerce ve Erken Ortadoğu mitolojileriyle ilişkisini ayrıntılı belgelemektedir. Yine Anlezark'ın *Water and Fire: The Myth of the Flood in Anglo-Saxon England* başlıklı incelemesi, tufan temasının Hristiyanlık sonrası Anglo-Sakson edebiyatındaki temsil biçimleri, Beowulf ve Bede metinlerindeki işlevi üzerinden, efsanenin Batı kültürlerinde aldığı farklı anlam katmanlarını göstermektedir. Gılgamış Destanı, Atra-Hasis miti, Deukalion anlatısı ve çeşitli arkeolojik veri analizleri de tufan efsanesinin evrensel kökenlerini gösteren klasik referanslar arasında yer almaktadır. Türkiye'de Abdulkadir İnan (1986), Bahaeddin Ögel (2010), Saadettin Gömeç (2011), Muharrem Kaya (2013) ve Engin Eroğlu (2024), Türk mitolojisi ekseninde eskatoloji mitleri ve tufan anlatılarına ilişkin çalışmalarıyla Türk halklarının kozmogoni ve kozmoloji tasavvurlarının çözümünde öncü katkılar sunmuşlardır.

Tufan mitlerinin çeşitliliği, onların salt birer felaket anlatısı olmanın ötesinde, toplumların değerler sistemini, insan-doğa ilişkisini ve felaketlerden çıkarılan varoluşsal dersleri ele alan kompleks metinler olduğunu göstermektedir. Sibiryâ Türk topluluklarından biri olan Tıvaların sözlü geleneğinde yer alan *Temir-Sal* (Темір-сал)² efsanesi de bu evrensel tufan mitosunun özgün bir varyantıdır. İnnokentiy Georgiyeviç Safyanov³ tarafından 1903 senesinde derlenen bu anlatı, Tıva mitolojisindeki kozmolojik tasavvurları, toplumsal değerleri ve ekolojik hafızayı yansıtmaları açısından büyük önem taşır. Tıva'daki bir Rus entelektüel olan Safyanov tarafından 1903 yılında, bir bakıma 'tesadüf' sayılabilecek biçimde derlenen ve günümüze ulaşan bu en uzun varyant, bugün Tıva Bilimler Akademisi'nde el yazması olarak muhafaza edilmektedir. İ. G. Safyanov'un kaydettiği *Demir-Sal* versiyonunun hacimce daha geniş ve detaylı oluşu, onu Tıva sözlü kültürünün en kapsamlı tufan anlatılarından biri kılmaktadır. Bugüne kadar efsanenin çeşitli biçimleri nakledilmişse de yazılı kaynaklara kaydı düşen bir iki uzun sayılabilecek metin dışında bilgi sahibi olabileceğimiz bir örneği bulunmamaktaydı.

Bu çalışmada, *Demir-Sal* efsanesine ait tespit edilen varyantlar sunulacak; ardından Safyanov'un derlemesi esas alınarak metnin biçim (yapı, üslup, anlatı teknikleri) ve içerik (motifler, sembolizm, kültürel kodlar) açısından çözümlemesi yapılacaktır. Önceki derlemelerle

¹ Frazer'ın Türkçeye Büyük Tufan adıyla tercüme edilen bu eseri esasında müstakil bir çalışma değildir. Eser, Frazer'ın "Folk-lore in the Old Testament; studies in comparative religion, legend, and law" adlı çalışmasının ilk cildinin dördüncü bölümüdür.

² Efsane, 19. yy'da "Temir-sal" biçimiyle kayda geçirilmiş ve ardından yakın zamana değin "t" biçimiyle zikredilmiştir. Günümüzde ise artık "d" biçimi ile ve tireli (-) kullanılmaktadır. Çalışmada özel bir kullanım gerekmediği sürece güncel biçimi korumak için "Demir-sal" biçimi tercih edilmiştir.

³ İ. G. Safyanov, Tıva yakın tarihinin önemli bir siyasî figürüdür. Babası, Tıva topraklarında altın madenciliği faaliyetinde bulunmuştur. Gençlik yıllarında Tıva topraklarına eğitim hayatından kovularak gelmiş, Tıva halkıyla yakın ilişkiler kurmuş ve Tıva'nın kuruluşunda etkin rol oynamıştır.

karşılaştırıldığında, anlatının derleyici tarafından müdahaleye uğradığına işaret eden unsurlar üzerinden metnin ideolojik bir yapı kazanmasına ilişkin bulgular değerlendirilecektir. Son olarak, *Demir-Sal* efsanesinin günümüz Türkçesine aktarılmış tam metni EK-1 başlığı altında sunulacaktır.

Demir-Sal Efsanesi Varyantları

Demir-sal efsanesi, en yalın haliyle tufan gerçekleştiğinde hem insan hem de hayvan neslini kurtaran kişiyi, yaptığı geminin demirle desteklendiğine/demirden yapıldığına vurgu yaparak anlatır. Efsanenin bu isimle anılması ise kurtarıcının/kahramanın yaptığı geminin ağaçla beraber demirlerle desteklenmiş olmasından ve bu efsanede geçen salın kalıntılarının demir olması/olduğuna inanılmasından kaynaklanmaktadır. Eldeki kaynaklar vasıtasıyla Tıvalılar arasında bilinen ve oldukça kıymet atfedilen milli bir yadigar olduğunu söyleyebiliriz.

İ. G. Safyanov'un *Demir-Sal* efsanesi, neredeyse kaybolmuş bir hatıranın tüm detaylarını uzunca aktarma vazifesini üstlenmesi, sözlü kültür ve millî hafıza açısından oldukça önemlidir. Bölgede yapılan en eski araştırmalarda daha çok *toponimik efsane*⁴ kategorisinde karşımıza çıkan tufanla ilgili materyaller ya çok kısa ya da tufan hakkında kaba-taslak malumat vermektedir. N. F. Katanov (2011, s. 79) “Bur Dağı’nda demir bir sal (Soyotların güçlü bir kahramana ait olduğunu düşündükleri demir sal) vardır.”⁵ şeklinde kısa bir bilgi vermiş;⁶ V. A. Oşurkov (2022, s. 180) ise 1892 senesinde yine Bura Dağı⁷ sözü geçtiğinde “Soyotların efsanesine göre, tufan sırasında demir bir sal insanlarla birlikte bu dağa oturdu.” kaydını düşmüştür. 19.yy. etnografik kayıtlar ve materyaller Demir-sal efsanesinin etkisini açıkça göstermektedir fakat efsanevî arka plan çoğunlukla aktarılmamıştır. Bunun sebebi tam olarak bilinmemekle birlikte Tıva’nın baş kamı Adıg-Tuluş (2014, s. 13) “Ya insanlar tarihlerini tam olarak bilmiyorlar ya da Demir-Sal hakkında bilgi sahibi değiller, belki de bu bilgi yasaklandı.” şeklinde önemli bir ifade kullanmakta ve bu husustaki şüphelerini de dile getirmektedir. Zira, bölgedeki misyonerlik faaliyetleri vasıtasıyla Sibiryadaki Türk boyları son derece ciddi bir kültürel asimilasyona, psikolojik ve fizikî baskıya maruz kalmıştır.

Aşağıda sunulan metin, Tıvaların tufanı nasıl algıladığını yansıtan kadim bir örnek olmakla birlikte, bu tema etrafında şekillenmiş birçok ardıl anlatı ve varyant, Tıva folklorunda kendine yer bulmaktadır. Bu örnekler, tufan efsanesinin yerel yorumlarına ve anlatılarının çeşitliliğine dair önemli ipuçları sunarken, Tıva halkının doğa ve metafizikle ilişkisine dair zengin bir çerçeve çizmektedir:

Kadim zamanlarda, dünyada büyük bir tufan oldu. Sular yükselmeye başladığında, tüm canlılar en yakın yüksek yerlere çıktılar. Sular yükseldikçe yükseldi ve o yüksek yerleri bile tamamen kapladı — böyle

⁴ Toponimik efsane, bir yer adının kökenini ve verilme nedenini açıklayan, çoğu zaman tarihî veya mitolojik olaylara dayanan sözlü anlatı türüdür. Bu anlatılar yer adlarının halkın hafızasında anlam kazanmasını ve coğrafyanın kültürel olarak sahiplenilmesini sağlar. Daha fazla bilgi ve Kazak Türklerine dair örnekler için bkz. Yıldırım, 2012; Tuyakbaev, Taiman ve Botabayeva 2023.

⁵ Makale boyunca görülecek olan doğrudan alıntılardaki parantezler atıf yapılan yazara, köşeli parantezler ise makale yazarına aittir.

⁶ V. İ. Dulov (1956, s. 54-55), N. F. Katanov’un Tıvaların geçmişine dair az sayıda rivayet bulunduğu yönündeki görüşünü eleştirmiş; Tıva’ya yaptığı ziyaretlerde efsanelerin mevcut olduğunu, ancak N. F. Katanov’un bunlarla karşılaşmamış olabileceğini belirtmiştir. Zira, G. N. Potanin, F. Kon ve Safyanov gibi isimlerin Tıvaların mazilerine ait pek çok efsanenin derlendiğini delil göstermiştir. Ayrıca V. İ. Dulov (1956, s. 71, 147-148) da demir sal efsanesi hakkında sözü geçen eserinde iki yerde söz etmiştir.

⁷ Dağın ismine ilişkin olarak kaynaklarda “Buura” ve “Bura” şeklinde iki farklı yazım biçimi yer almaktadır. Bu çalışmada ise her bir kaynaktaki kullanılan biçim esas alınmış ve alıntılar ilgili kaynağın tercihine sadık kalınarak aktarılmıştır.

büyük bir tufandı bu. Tufan şiddetini artırdığında, yüksek dağlarda ve dağların eteklerinde yaşayan hayvanlar, en yüksek zirvelere kaçmaya başladılar. Mançürek Dağı'nın zirvesinde, Eerenniğ-Oy adlı çok yüksek bir bölgede yaşayan genç bir adam ve kadın, demir bir sal yaptılar. *'Eğer tufan Eerenniğ-Oy zirvesine kadar yükselirse, bu sal bizi ve birkaç baş hayvanı alıp bir yerlere sürükler, sonra yüksek ve büyük bir kara parçası gördüğümüzde salı oraya süreriz'* diyerek hazırlık yaptılar. Sular aniden yükselip sonra yavaş yavaş çekilmeye başladı. Bu bölgede yaşayan insanların, o iki kişiden türediği söylenir. O demir salın kalıntıları ve izleri hâlâ orada durmaktadır (Aleksyev, Kuular, Samdan ve Yuşa, 2010, s. 44-47).

Bu efsane metni, Tıva halkının zanaat becerilerine, doğa karşısındaki inanç sistemlerine ve yerel kimlik unsurlarına dair önemli folklorik ipuçları sunmaktadır. Efsanede genç çiftin tufandan korunmak amacıyla demirden bir sal yapması,⁸ Tıvalıların, dolayısıyla Türklerin, demircilikteki ustalıklarını ve demirciliğin toplumsal önemini akla getirmektedir. Halkın bu sanatı, tufan gibi büyük bir felaketin üstesinden gelmek için kullanması, demirciliğin Tıva kültüründe bir "hayatta kalma" becerisi olarak kutsal kabul edildiğini göstermektedir. Anlatının Mançürek Dağı ve Eerenniğ-Oy gibi yerel dağ isimleriyle bezenmesi, evrensel bir tufan temasını Tıvalıların yerel kimliğine özgü bir anlatıya dönüştürmüştür. Efsanenin kültürel bellek ve gündelik yaşamda pratiğe döküldüğü, demir salın kalıntılarına yapılan vurgudan görülmektedir. Ayrıca, tufanın dağları bile yutacak kadar büyük bir felaket olarak anlatılmasına rağmen hayatta kalma mücadelesi olan sal yapımının bir dağda gerçekleşmesi, efsaneye dağ kültürolünün ustalıklarla işlendiğini göstermektedir. Dağlar, bu anlatıda birer coğrafi unsur işlevi görmez; tufandan kurtuluşun ve koruyuculuğun simgesi olarak yer alır. Bununla beraber Tıva neslinin yeniden nasıl oluştuğunu göstermesi bakımından efsane etiyolojik bir işlev görmektedir. Başka bir metin şöyledir:

Ve Uryanhay⁹ efsanesi şöyle der: Büyük Tufan olduğunda, sadece iki kişi, bir erkek ve bir kadın, bir sal üzerinde kurtulmuş ve bu sal, her yerden kolayca görülebilen Bura Dağı'nın zirvesine oturmuştur. Bu sala dair tanıklar da vardır. Kalın, masif kütüklerden yapılmış ve ağır demir bağlantılarla bağlanmış. On yıl önce sal tamamen görünürdü, ancak şimdi yosun ve dağ torfu içine kısmen batmış durumdadır. Zirvede, adını saldan alan Temir-Suk (demir su) adlı nehir başlar; bu nehir Yenisey'in bir koludur (Rodeviç, 1912, s. 29).

Derlenen efsane metinlerinden bir diğeri, Tıvaların kökenlerine dair güçlü mitolojik unsurlar içeren bir tufan anlatısı sunmaktadır. Efsanesin kahramanı Kezer'dir.¹⁰ Aslında bir

⁸ Altay Türklerinden derlenen tufan efsanesinde geminin adı "kerep" olarak geçer (Anohin, 2006, s. 19). Altay-Sayan Türklerinden derlenen tufan efsanesinde ise gemiyi yapan Orta Yenisey'in atası olan Bars'tır ve onun da yaptığı gemi demir çivilerle güçlendirilmiştir (Gömeç, 2011, s. 42). Demir sal motifi, Sagaylar arasında kaydedilmiş bir tufan efsanesinde de geçmektedir. Efsanede, gemiyi yapmakta olan kişi Noy adında birisidir. Gizlice salı yapan Noy'un ne yaptığını merak eden ve şeytanın iknasıyla bunu öğrenen Noy'un karısı, geminin yapımını engellemeye çalışır. Bu oyalamalar sonrasında tufan artık başlamak üzeredir fakat Tanrı, Noy ve ailesini kurtarmak için demirden bir sal gönderir. Demir sala binen Noy ile ailesi ve hayvanlar bu tufandan kurtulurlar (Harva, 2014, s. 103).

⁹ Bu çalışmada, Tıva Türklerinin tarihi adı olarak "Uryanhay" biçimi tercih edilmiştir. Bu seçim, Rusça kaynaklarda (Урянхай) kullanılan orijinal yazılışa uygunluk gözetilerek yapılmıştır. Türkçe literatürde "Uranhay" gibi alternatif transkripsiyonlar bulunsada, söz konusu dönemin birincil kaynaklarıyla tutarlılık amacıyla "Uryanhay" formu benimsenmiştir.

¹⁰ Bu tür kahramanlara "kültürel kahraman" veya "kültür kahramanı" adı verilir. Kültürel kahraman kavramı, mitolojik anlatılarda insanlara yaşamsal olanak ve kültürel kazanımlar sunan özel bir figürü ifade eder. Bu karakter, çoğunlukla yaratılışın ardından dünyayı insan yerleşimine uygun ve güvenli hâle getirme göreviyle öne çıkar; yeni kurumlar kurar, topluma çeşitli kültürel araçları ve bilgileri getirir, uygarlığın temel sanatlarını öğretir. Böylece kültürel kahraman, insan topluluklarına medeniyetin yollarını açan bir rehber işlevi üstlenir. Bu figürler, tanrısal özellikler taşıyalar da mutlak güç ya da bilgelik sahibi değildir (Long, 2005, s. 2090-2093). Daha geniş bilgi için bkz. Eren, 2024, s.237-245.

Moğol kahramanı olan Geser Han'ın etkisi bu metinde oldukça net ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu Tıva efsanesi her ne kadar tufana dair olay örgüsüne sahip olsa da, Moğol anlatılarında *mangıs*¹¹ ve *şulbusla*¹² mücadelesiyle bilinen Geser Han'ı düşmanı ile birlikte dahil etmiştir.¹³ Tıvalılar ona yaratıcı ve tüm varlıkların düzenleyicisi işlevleri yüklemişlerdir. Tıva mitolojisinde Kezer, gökyüzünden yeryüzüne inerek evrenin düzenini sağlayan ve varlıkları yaratan bir figür olarak kabul edilir. Kendisine yaratıcı ve düzenleyici roller atfedilmiştir. Kezer'in dağlar, nehirler, bitki ve hayvan yaşamını şekillendirdiği, ayrıca insanlara çeşitli yetenekler kazandırdığı ve onlara maddi kültürle ilgili nesneler ürettiği anlatılır (Alekseyev ve diğerleri, 2010, s. 25).¹⁴ Her ne kadar Moğollardan alınmış bir destan olsa da, Geser zamanla öylesine içselleştirilmiştir ki, artık Tıva varyantları kendi özgün niteliklerini meydana getirmiştir. Söz konusu kahramanın yer aldığı tufan efsanesi şu şekildedir:

Tannu-Tıvalarının atalarının yurdu, Orhon adlı bir yerde bulunuyordu. Tıvaların buradan geldikleri söylenir. Buura Dağı'nın sırtında bulunan salı, Kezer adlı bir adamın yaptığı söylenir. Tufan olduğunda, Kezer her canlı türünden en iyisini, bir erkek ve bir dişi olmak üzere kurtardı. Kezer, hanımına salda oturmasını söylediğinde, hanımının eteğinin altına bir şulbus (kötü ruh) saklandı. Sal ile yola çıktıklarında, Buura [Dağı'nın] zirvesi görüldü. Suyun yükselmesi durdu. Kezer, yanına bir avuç toprak aldı, şulbus ise bu toprağın bir kısmını kulağına koydu. Sular çekildiğinde, şulbusun kulağındaki topraktan otlar ve ağaçlar büyüdü. Bu yüzden şulbus öldü. Yeryüzündeki tüm canlıların bu şekilde ortaya çıktığı söylenir (Alekseyev ve diğerleri, 2010, s. 55).

Folklor açısından, bu anlatı, Tıva kültürünün yerel unsurlarını (örneğin, coğrafi referanslar ve yerel inanışlar) küresel mitolojik temalarla birleştiren bir örnektir. Geser'in Moğol mitolojisinden alınarak Tıva halk anlatılarına dahil edilmesi, kültürel temaslar sonucu ortaya çıkan melez anlatıların nasıl halkın kendi özgün niteliklerini koruyarak geliştiğini göstermektedir (Orus-ool, 2020). Bu uyarlamalar, kültürler arası geçişlerin yalnızca basit bir "ödüncleme" süreci veya pasif bir nakil olmadığını, aksine, bu motiflerin yerel bağlamda nasıl yeniden şekillendirildiğini de ortaya koymaktadır. Çünkü, Geser'in şulbusla mücadelesi bu

¹¹ Moğol halklarının mitolojik sisteminde, özellikle destan ve masal geleneğinde yer alan Mangus; çok başlı, devasa ve olağanüstü güçlere sahip, insanların yurtlarını yağmalayan, kadınları kaçıran, temelde yıkıcı bir işleve sahip olan ve nihayetinde bir epik kahraman tarafından bertaraf edilen antitetik bir varlık olarak tanımlanır. Kökeni belirsiz olmakla birlikte, şekil değiştirme yeteneği ve "dış ruh" kavramı gibi özelliklerle zenginleşen bu figür, zamanla Lamaizm, Hint ve Tibet mitolojilerinin etkisiyle dönüşüme uğramış, ayrıca etnografik veriler, adının tarihsel olarak "yabancı" kabileleri işaret eden bir etnonimle ilişkili olabileceğine işaret etmektedir (Neklyudov, 1990a, s. 332).

¹² Moğol halklarının destan ve masal geleneğinde merkezi bir antagonist figür olan Mangus, tipik olarak çok başlı, olağanüstü büyüklükte ve yıkıcı eğilimlere sahip, epik kahramanın nihai hedefi olarak tasvir edilen mitolojik bir canavardır. Başlıca işlevi kahramanın yurdunu yağmalamak, servetini ve özellikle eşini kaçırmak olan bu varlık, zamanla Budist ve diğer komşu kültürlerin etkisiyle şekil değiştirme yeteneği gibi ek özellikler kazanmış; aynı zamanda etimolojik olarak bölgedeki "yabancı" kabile adlarıyla olan benzerliği, onun tarihsel bir "öteki" temsili olarak da yorumlanmasına olanak tanımıştır (Neklyudov, 1990b, s. 609).

¹³ 1879 senesinde yaptığı gezilerde Kezer hakkındaki metinleri ilk defa G. N. Potanin derlemiştir. Daha sonra ise 1963 senesinde Tıva Dil, Edebiyat ve Tarih Enstitüsü tarafından tüm versiyonlar bir araya getirilip yayınlanmıştır (Dongak, 2019, s. 654). Kezer'in söz konusu varlıklarla ilgili mücadelesini de görmek için şu esere bakılmalıdır: Kuular, 1995. Tıva Türklerinin geleneksel anlatılarından yola çıkarak kahraman merkezli bir inceleme için bkz. Eren, 2024. Öte yandan, Geser Han'ın bir Tıva efsanesinde yer alması şaşırtıcı olmamakla beraber arka planında birtakım kültürel fikirleri de barındırmaktadır. Başka bir efsaneye göre Cengiz Han'ın üç oğlundan birinin adı Geser Han'dır ve Soyotlar arasına karışmıştır (Dilek, 2022, s. 107). Kezer, Tıvalar arasında Kezer-Çingis olarak da bilinmektedir (Vaynşteyn ve Mannay-ool, 2001, s. 155).

¹⁴ Bir efsanede, Kezer-Cengiz Hımçık Nehri'ni bir boğa gibi kolayca yönlendirdiğini söylerken, nehir bu duruma öfkelenir ve yularını koparıp kaçar. Kezer-Cengiz, kaçan nehri durdurmak için Boş-Dağ dağı yerinden koparıp önüne atsa da, Hımçık Nehri dağları yararak Yenisey Nehri'yle birleşir. Nehrin kaçtığı yerde çok miktarda kum bırakmış olması, Kum-Suu bölgesinin nasıl oluştuğunu açıklar (Alekseyev ve diğerleri, 2010, s. 96-99).

efsanede Altay yaratılış mitindeki Ülgen – Erlik arasındaki bir motifi yeniden sahnelemektedir. Efsanedeki şulbusun gizlice toprak alıp kendi sonunu hazırlaması, Altay yaratılış mitindeki Erlik'in suyun altından toprak alıp ağzına saklaması ve sonrasında tükürerek dağlar ve bataklıkları oluşturması motifine paraleldir.¹⁵

G. N. Potanin'in derlediği tufan efsaneleri arasında hacim ve içerikteki detaylar bakımından önemli olan metinlerden biri, yeryüzünün devasa bir kurbağa olan *Alap melekenin* üzerinde olduğu inancını içermektedir. Efsaneye göre, kurbağa hareket ederse dünya tehlikeye düşer.¹⁶ Bir gün bu gerçekleşir ve Ulu-Dalay denizi taşar, sadece bir yaşlı adam durumu önceden sezip demirle kaplı bir sal yaparak kurtulur. Bu olaydan sonra *Kezer Çingis Kayrakan*, dünyayı yeniden inşa eder ve insanlara uygarlığı öğretir. Öte yandan, Çingis Kayrakan'ın tufandan sonra “yaratma” eylemine geçmesi, Altay Türklerindeki tufan efsanesinde gemiye binen yedi kardeşten biri olan Ülgen'in kutsal kitap “nom” sayesinde tufan sonrasında insan yaratması motifiyle paralellik göstermektedir.¹⁷ Efsane metni şöyledir:

Yeryüzü *Alap melekenin* (yani Al ap kurbağasının) üzerindedir. Kurbağa hareket ederse, dünya düşebilir. Bir gün kurbağa hareket etti; Ulu-Dalay (büyük deniz) sanki kaynıyormuş gibi çalkalandı [dalgalandı] ve kıyılarından taşı. Sadece bir yaşlı adam bu durumu önceden gördü ve demirle kaplanmış bir sal (temir hadalu sal) inşa etti; birkaç insan, yiyecek erzakıyla bu sala bindi ve böylece kendilerini kurtardı. Bu sal hala, bir zamanlar oturduğu o yüksek taygada duruyor. Diğer tüm insanlar ve hayvanlar telef oldu. Bu olaydan sonra, Kezer Çingis Kayrakan dünyada şimdi var olan her şeyi yaratmaya başladı; dağları ve ormanları yarattı; insanlara ateşi öğretti, onları her şeyi yapmaları konusunda eğitti, onlara şarap yapmayı öğretti, bir tapınak (hural) inşa etti ve onların hükümdarı oldu. Halkına Tıva adını verdi; çünkü onlar onun tebaasıydı. Tıvalılar ona vergi (alban) öderdi, ancak sadece ona kuş (ezir) sağlamak zorundaydılar. Daha sonra, Ejen Kayrakan ona savaş açtı. İlk seferde kılıcıyla vurdu, ama ona zarar veremedi; ikinci seferde başını kesti ve onun tapınağını ve halkını ele geçirdi. Ancak, Kezer göğe yükseldi ve şöyle dedi: “Bir gün gelecek ve senin de sonun aynı olacak.” O zamandan beri, Tıvalılar Ejen-han'a samur, sincap ve diğer kürklerle vergi ödüyorlar. Eskiden Kezer-Kayrakan, Ak-Han'a (yani, Beyaz veya Rus Çarı) yakındı — Ak-Hanış yanda, Orosnim-Hanış yanda (Potanin, 1883, s. 208).

Metin içerik bakımından oldukça farklı ve karışık bir yapıdadır. Yeryüzünün yaratılışına dair mitolojik bir fikirle başlayan efsane, tufanın neden meydana geldiğini anlatmaz. Alap melekenin hareketi, her şeyi başlatmıştır. Öte yandan metin iki parçalı bir yapıdadır. Anlatıda yer alan “sal yapan yaşlı adam” ile “Kezer Çingis Kayrakan” figürlerinin anlatıdaki yerleri, bağımsız iki anlatının unsurları olarak bir araya getirilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Yaşlı adam, tufan öncesinde olayları sezerek demirle kaplanmış bir sal inşa eden ve birkaç kişiyi

¹⁵ Söz konusu yaratılış efsanesi için bkz. İnan, 1986, s. 14-21.

¹⁶ Pek çok kültürde dünyanın üzerinde durduğu bir hayvan olduğuna dair inanış mevcuttur. Bir Altay yaratılış efsanesine göre Ülgen, dünyayı sular üzerinde yaratmış, ortada ve iki yanda olmak üzere altına üç balık yerleştirmiştir. Bu balıkların hareketine göre yeryüzünde seller meydana gelir. Bunun dışında kaplumbağanın, Kırgızlardan Finlere kadar uzanan bir yelpazede boğanın, Ufa'da bulunan Çeremişlerde boğanın üzerinde duran bir yengecin, Güney Asya Sibiryadaki Tatarlarda mamutun vd. dünyayı üzerinde taşıdığına inanılır (Holmberg, 1927, s. 310-311).

¹⁷ Altaylılar yeryüzüne “çın yer” (gerçek yer) derken, bunun altında “alt dünya” (sonsuz karanlık ve uzak yer) bulunmaktadır. Varlık, büyük tufanla başlayan ikinci aşamasına geçmiştir. Tufanı ilk haber veren, demir boynuzlu gök teke olmuştur ve yedi gün boyunca deprem, volkan patlaması, yağmur, fırtına, dolu ve kar gibi çeşitli felaketler yaşanmıştır. Tufan sırasında yedi kutsal kardeşten biri olan, Kuday tarafından kendisine yetenekler verilen ve nomçı olarak bilinen Ülgen, bir gemi yaparak her türden bir çift hayvanı gemiye almıştır. Tufan sona erdiğinde, Ülgen gemiden horoz, kaz ve kuzgun gönderir; kuzgun leş bulup yemeye başlayınca geri dönmez. Tufan sonrasında Ülgen, hikmetli kitabı yardımıyla insan yaratmaya başlar. Ancak kardeşi Erlik, Ülgen'in yarattığı çiçekten bir parça çalarak kendi insanını yaratır. Ülgen bu duruma kızar ve Erlik'in yarattığı insanlara “kara kavim” adını verirken, kendi yarattığı insanları “ak kavim” olarak tanımlar. Kara kavim, deri kaplı bir çember kullanarak ilk şaman ayinini yapar (Anohin, 2006, s. 19-20).

kurtaran bir kurtarıcı figürdür. Ancak, tufandan sonra yaşlı adamın akıbetine dair bilgi verilmemesi, onun felaketten kurtuluşu sağlayan bir karakter olarak rolünü tamamladığını ve anlatının burada kesintiye uğradığını göstermektedir. Anlatı, yaşlı adamın hikâyesini tamamlamak yerine doğrudan Kezer Çingis Kayrakan'ın tufan sonrası yaratıcı rolüne geçiş yapmaktadır. Kezer Çingis, tufandan sonra dağları ve ormanları yaratan, insanlara yaşamın temel bilgilerini öğreten ve yeni bir düzen kuran yaratıcı bir figür olarak karşımıza çıkar. Bu geçiş, yaşlı adam ve Kezer Çingis figürlerinin iki farklı mitolojik anlatıdan derlenmiş olabileceğine işaret eder. Sözlü geleneğin karakteristik özelliklerinden biri olan bu tür birleşimler, bağımsız anlatıların tek bir bütün olarak yeniden kurgulanması sonucunda meydana gelmiştir.¹⁸

G. N. Potanin (1883, s. 207-208)'in derlediği tufan efsanelerinden ve inanç metinlerinden bir kısmı oldukça kısa ifadelerle sahiptir. Mesela, bir derleme metni “Bir zamanlar büyük bir tufan oldu ve bir yaşlı adam demir bir sal sayesinde kurtuldu.” ifadelerinden ibaretken bir diğeri “Eskiden su tüm dünyayı kaplamıştı ve orman yoktu. Bütün bitkiler ancak tufandan sonra ortaya çıktı.” şeklindedir. Her ikisi de tufana dair kısa ama önemli iki bilgi vermektedir. Bunlardan ilki “demir sal”, diğeri ise tufandan sonra yaşamın yeniden biçim almasıdır. Potanin'in derlediği bu kısa metinlerden dikkat çekenlerden biri şöyledir: *Eski zamanlarda su taşı ve yeryüzünü kapladı; sadece bir yaşlı adam ve üç oğlu bir salda kurtuldu; bu oğullardan biri Ham adını taşıyordu; o, ilk Tıva kamı (ham) [Tıvalarda kama ham denir] oldu.* Bu inanç anlatısı esasında ilgi çekicidir. Bu noktada Adıg-Tuluş (2014, s. 15)'un ifadeleri de önem taşımaktadır: *O dönemde Tıva halkı insanları “ham” diye adlandırırken “kam” demeye başladılar. Kamlar doğayı iyileştirir, insanları korur ve yönlendirirlerdi. Bu yüzden onlara ‘kam’ dendi, ‘ham’ değil. ‘Kam’ demek, onları bilgelik ve anlayışla adlandırmak anlamına gelir.* Tıvalar arasında *ham* ve *kam* kavramlarının kullanımına dair görülen terminolojik belirsizliğin, Kutsal Kitap'taki tufan anlatısında geçen Nuh Peygamber'in oğlu Ham'a dair referansla, fonetik benzeşmeye dayalı bir halk etimolojisi sonucu ortaya çıkan ikincil (sonradan kurulmuş) etimolojik yapı üzerinden anlamsal kayma (*semantic shift*) ve kültürel yeniden kodlama (*resemanticization*) (Campbell, 1999, s. 269) süreçleriyle ilişkilendirilmesi mümkündür.

Demir-sal efsanesi hakkında erken tarihlerde bilgi veren isimlerden birisi de N. Leonov'dur. Temirsuk ve Serlik (İli-Hem) nehirlerinin ağızlarından geçerken gördükleri Buura Dağı üzerine notlarında kısa bir bahis açan N. Leonov, bu dağın *Tıvalılar için bir Ararat*¹⁹ olduğunu belirttikten sonra Demir-Sal efsanesini nakletmiştir. N. Leonov (2022, s. 605)'un metni şöyledir:

Geçmişte Tıvalılar, Buura'nın zirvesinde demirle güçlendirilmiş [ahşap parçaları birbirine demirle tutturulmuş] bir salın (temir sal) bulunduğu inanırlardı. Efsaneye göre, tufan sırasında erdemli bir adam, demirden bir sal inşa ederek eşi ve tek oğluyla birlikte bu salda hayatta kalmayı başarmıştır. Uzun süre dalgalı denizlerde sürüklendikten sonra, sonunda kara parçasını fark ederler. Bu yer, Buura Dağı'nın zirvesidir. Salın karaya yaklaşması üzerine, karaya atlayıp salı bağlamak isteyen fakat salın kıyıdan uzaklığını hesaplayamayan baba, suya düşüp boğulmuştur. Yalnızca anne ve oğul kurtulmuştur. Tufan sona ermiş ve dünya yeniden yeşermiştir. Ancak insanların soyu tükenmiştir. Anne ve oğul, insan neslini devam ettirmek için bir çift olarak yaşamaya karar vermişler. Ancak çocukları zayıf ve çelimsizdir, tufandan önceki insanlar gibi değildir, onlara hiç benzemiyorlardır. Böylece Tıva halkı bu soydan türemiştir.

¹⁸ Byrskog (2002) ve Rubin (1995)'in çalışmalarında, sözlü geleneklerde bağımsız anlatıların bütünleşik bir hikâye olarak yeniden kurgulanması süreci detaylandırılmaktadır. Ayrıca Fulford (2019, s. 67-94)'un hikâyecilikte gerçekle kurgu arasındaki çizgiye ettiği işaret bu bağlamda önem arz etmektedir.

¹⁹ Ararat, Tevrat ve İncil kaynaklı anlatıya göre Nuh Peygamberin gemisinin tufan sonrası oturduğu dağdır.

N. Leonov'un naklettiği bu varyant, sonu itibarıyla oldukça önemlidir: Tufandan sonraki nesil, bir anne ile oğulun beraberliğinden meydana gelmiştir. Benzer bir yapı, başka bir metinde karşımıza çıkmaktadır. Mänchen-Helfen (1931, s. 84), Schura Rechlow adında Komünist Gençlik Birliği'ne (Komsomol) üye bir Tıvalının nafaka ödemek zorunda olduğu bir bağlam içerisinde Tıva evlilik gelenekleri üzerine sohbet etmeye başlamıştır. Bu sohbette Rechlow, "...biz kiminle evlenmemiz gerektiğine dair bir kural bilmiyoruz. Sadece kiminle evlenemeyeceğimizi biliriz." dedikten sonra hemen ekler: "Annemle evlenemem." Hemen her kültürde yasak bir evlilik olduğu bilinen bir cevapla neden söze başladığını merak eden ve bunu doğrudan soran Mänchen-Helfen'e Rechlow, Demir-sal efsanesini son derece kısa bir şekilde anlatır. Bu varyantta saldan sağ çıkan iki kişi, anne ve oğuldur. İnsan neslinin devamı için, tamamen mecburiyetten karı-koca gibi yaşamaya başlar ve insan nesli yeniden meydana gelir. Yeni neslin ise eski nesil gibi güçlü olmaması, zayıf ve güçsüz olmasının sebebi budur. Rechlow'un anlatmasının gündelik yaşamda, aile geleneklerinde, sosyal ilişkilerde ve evlilik geleneklerinde bir kural, norm haline gelecek kadar etkili ve yaygın olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu tabu ilişki biçimine dair bir açıklamada bulunmak gerekmektedir. Rechlow anneyle evlenme yasağını anlattıktan sonra Sat boyunun kökeni üzerine başka bir hikâyeye anlatarak bu sefer bu boyda bir kimsenin kızını eş olarak alamayacağını bir kural olduğunu söyler. Hikâyeye göre Sat boyundan bir adam ile kızı dışında yaşayan kimse kalmamıştır. Soyun devam etmesi için adam kızını eş olarak alır. Mevcut Sat boyunun bu ilişki üzerine meydana geldiğine inanılmıştır (Mänchen-Helfen, 1931, s. 84-85). Bu noktada akla bir soru gelmesi kaçınılmazdır: Bir toplumda hem enest yasağının katılığı hem de tufan anlatısında zorunlu bir enest birlikteliğinin yer alması bir çelişki değil midir? Bu sorunun cevabı birkaç şekilde verilebilir. Öncelikle, enest yasağı *bir kural olması bakımından hem toplumsaldır hem de evrenselligi ve normunu dayattığı ilişki türü bakımından toplum öncesidir* (Lévi-Strauss, 1969, s. 12). Dolayısıyla bir yasak olarak yaşatıldığı kültürde enest bir efsanede/mitte meşrulaştırıcı işleve sahip olması beklenemez. Mitolojik anlatılar, kutsal geçmişe ya da kozmosun kuruluşuna dair senaryoları içerir. Bu anlatılar, güncel ahlakî ya da hukukî normlardan farklı bir düzlemde işler. Efsanede geçen ilişki, yalnızca *kutsal zamanın olağanüstü koşullarında meşru* sayılır. Eliade (1991, s. 49-50)'nin de belirttiği gibi, kutsal zaman çevirisel ve telâfi edilebilirdir; tufan anında yaşanan norm ihlali, toplumsal zamanın kurallarıyla dengelenir. Dindar insan için bu, bir paradoks değil, kaostan düzene geçişin mantığıdır: Mitik ataların işlediği *günah*, sonraki nesiller tarafından bir yasakla *ödenir*. Böylece enest, hem insan soyunun devamını sağlayan bir araç, hem de yasağın ebediliğini kanıtlayan bir uyarıya dönüşür. Yani, Tufan gibi dünyanın sıfırlandığı bir anda, anlatı kahramanlarının normları ihlal etmesi meşrulaştırıcı bir çerçeve içinde sunulur. Bu tür mitler istisnai durumları anlatır; bu istisnalar, normların tarihsel kökenini değil, evrensel geçerliliğini vurgulamak için anlatılır. Bu anlamda mit, yasağın kendisini pekiştirir. Tufan, bu örnekte olduğu üzere, kaostan düzene geçişini anlatır; güncel normlardan farklı bir düzlemde dünyanın sıfırlandığı anda olağanüstü koşullar belki de kutsal fedakarlıkla kendi meşrulaştırıcı çerçevesini oluşturur. Böylece enest meşrulaştırılmaz, insan soyunun devamını açıklarken mit mantıksal boşluğu doldurur; mit, yasaya karşı değil, yasayı kuran paradoksu gösterir. Fakat, efsanenin sonunda zayıf ve çelimsiz bir soyun ortaya çıkması, bir bedelin işaretçisidir: Kutsal fedakarlıkla beraber *ihlalin, yanlış davranışın cezasız kalmasının muhtemel olduğu durumlarda, başka yaptırımların yerini doldurmak üzere kirlilik inançları devreye sokulmaktadır* (Douglas, 2007, s. 165). Tufan sonrası neslin kusurlu oluşu, tam da bu mekanizmanın tezahürüdür: Kutsal fedakârlık, geçici bir çözüm sunarken, ihlalin bedeli 'kirlilik' sembolizmiyle ödenir. Mit, yasayı yıkmaz; onun kaçınılmazlığını bu paradoksal anlatıyla taşır. Bununla beraber, efsanenin mekânı belirli ise de zamanı bilinmeyen, mitolojik bir zamana aitken normlar toplumsal zamana aittir. Bu, ikinci bir sıfır noktasıdır. Birincisi, ilk

insanların nasıl çoğaldığına dair anlatılarda karşımıza çıkan çapraz kardeş evlilikleridir.²⁰ Semavî dinlerde enstet kesin bir tabu olmasına rağmen, Âdem Peygamber ile eşi Havva'dan insan neslinin nasıl çoğaldığı meselesi, bu tabunun dışına çıkan bir anlatımla açıklanır. İster mit isterse din perspektifinden bakılsın, bunlar bütünüyle istisna kabul edilen ve tekrar edilmemesi için bir normun oluşmasına zemin hazırlayan *negatif kurucu an*lardır.²¹ Netice itibarıyla, mitolojik anlatılarda karşılaşılan enstet birliktelikler, modern kültürel normları çelişkiye düşürmekten çok, bu normların kurucu mantığını vurgulayan istisnai ve sembolik temsillerdir; bu tür anlatılar, normun tarihsel geçerliliğini zayıflatmak yerine, onu tarih dışı bir çerçeveye pekiştirir.

Gerek Demir-sal efsanesiyle gerekse Buura ve Hayırakan Dağları ile ilgili, Monguş'un *Demir-Sal* kitabında verdiği önemli bir bilgi vardır. Adıg-Tuluş'un Mayıs 2015 senesinde kendi kitabı olan *Skif Hun Türk Uranhayning Huulgaazın Tivaları*'nda atalarından duyduğu, öğrendiği birtakım bilgileri çeşitli sebeplerden dolayı vermediğini açıklamış, sonradan tufana dair anlattıklarını ise Monguş (2016, s. 13-15) Demir-Sal eserinde zikretmiştir. Adıg-Tuluş'un tufan anlatısı şu şekildedir:

Büyük Tufan, yağmurun yağmasıyla başladı. Yağmur durmaksızın devam etti. Yağmur kesilmeden yağarken, yerin altından da su kabarcıklarla çıkmaya başladı ve sürekli yükseldi. Yaşlıların eski anlatılarına göre, gökten yağın bu yağmur, "bulutun çökmesi" olarak adlandırılırdı. Yağmur devam ederken, bulutlar normalde olduğu gibi yağmuru boşaltmadan "çat!" diye yeryüzüne çökerdi. Bulutun çöktüğü yerlerde geniş su birikintileri oluşurdu. "Çat", bulutlu ve sürekli yağmurlu olan suyla ve gökyüzüyle ilgili bir yaz mevsimidir. Böyle durumlarda geçmişte yaşlılar şöyle derdi: "Birisi Çat taşı veya kara hellebor otunu suya batırarak bir kamlama yaptı. Aksi takdirde, her gün yağmur nasıl yağabilir?" Sürekli kuraklıklar veya yangınlar olduğunda, kamlar Çat taşı veya çemerich otunu suya batırarak Kuday Gökyüzü, Mavi Gökyüzü, Tengri Gökyüzü veya Kara Gökyüzü'nden yağmur ve sağanak yağış isterdi. Bu, kamların yağmur çağırma yöntemlerinden biriydi. Uluğ-Hem kıyısında, Ak-Dağ Hayırakan'da çeşitli kuşlar, vahşi hayvanlar, evcil hayvanlar ve insanların suretine benzeyen taşlar vardır.

²⁰ Benzer bir şekilde, Malinowski (2024, s. 44) Melanezya yerlileri üzerinde araştırma yaparken bir türeyiş miti tespit eder ve bu mitte de insanların bir erkek ve kız kardeşten türediği anlatılır. Fakat yerlilerde enstet çok sıkı bir yasaktır.

²¹ "Negatif kurucu an" kavramı bu çalışmada, toplumsal veya kültürel bir yasağın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan, istisnai ve paradoksal anlatı anlarını ifade etmek üzere tarafımızca önerilmiştir. Literatürde yaygın olarak kullanılmamakla birlikte, mitolojik ve toplumsal normların kuruluşundaki özgün işlevi göstermek amacıyla kullanılmıştır. Literatürde bu kavrama yakın olarak "mythic transgression" (mitik ihlal), "foundational transgression" (kurucu ihlal) ve "liminal moment" (eşik an) gibi terimler kullanılmaktadır. Söz konusu kavramlar genellikle normun ihlal edilme sürecini, sembolik ve tekrar edilebilen bir düzlemde tanımlar. Önerdiğimiz "negatif kurucu an" ise, bir tabunun veya kuralın gerekçesini teşkil eden, tekrar edilmeyen, tarihsel-tekil ve eleştirel bir olaya odaklanır; bu olay toplumsal yasağın paradoksal kökenini gösterir. Dolayısıyla, ihlalin kurucu bir düzen veya yasa meydana getirdiği, istisnai bir 'sıfırlanma' anını vurgular. Örneğin, Kane (1988, s. 171-173) "mythic transgression" (mitik ihlal) kavramını kullanmış ve izah etmiştir. Ona göre mitik ihlal, mitik devirde gerçekleşmiştir ve aktüel hayatta bu devam eder. Yine de bu tekrar eden ihlal tam anlamıyla bir güvenli alan oluşturmaz; birtakım tehlikeleri de vardır. Fakat önerdiğim negatif kurucu an kavramı tekrarı yasaklar, çünkü olay, yalnızca normun kurulmadan önceki kaotik boşluğu dolduran, geri döndürülemez bir "tekil köken" olarak işlev görür. Negatif kurucu an, ihlalin tekrarını değil, yasağın norm haline gelmesini ve istisnanın bir daha gerçekleşmemesini koşul olarak öne çıkarır; yani, toplumsal normun gerekçesinde bir defalık, geri döndürülemez bir olay yatar. Buna karşılık, mythic transgression, sınır ihlalinin ritüel veya gündelik pratiklerle simgesel düzeyde sürekli yeniden üretilbildiği bir toplumsal işlevi vurgular. Bu bakımdan negatif kurucu an, normun ve tabunun tekil ve onarılamaz bir geçişle kurulduğu özgül anlatı anını işaret ederken; mitik ihlal, ihlalin ve sınır aşımının toplumsal bellek ve pratikte daima yeniden yaşatılmasına karşılık gelir. Bu bağlamda "negatif kurucu an", mitik ihlalin aksine, tekrarlanabilir bir pratik değil, bir yasağın kurulduğu ve aynı zamanda yasaklandığı o mutlak sınır noktasıdır. İhlal burada, geleceği normlarla doldurmak için geçmişte bir kez işlenen, fakat sonrasında her türlü tekrarı kültürel belleğin dışına itilen bir kurucu suç ya da kurucu fedakârlıktır.

Bunlar Çat taşlarıdır. Maganattıg Nehri'nin (Şui Nehri'nin bir kolu) yukarısında, Bay-Tayga bölgesinde güzel Çaraş Daş taşları bulunur. Bu taşlar da Çat taşlarıdır. Ayrıca Çat bitkileri de çoktur. Bunlar Tayga'da, dağlarda ve Tıva'nın tepelerinde yetişir. Örneğin bunlar; kara hellebor (alañgıyış), belengiç, ginseng (orgaaday), uluğ-ot gibi isimlerle bilinir.

Şimdi Büyük Tufan hakkında anlatmaya devam ediyorum. Yağmur hiç durmadı, bulutlar yeryüzüne çöktü ve yerin altından da çok fazla su çıktı, bu yüzden su seviyesi sürekli yükseldi. Normalde akan akarsular yoktu, bunun yerine fişkıran su sütunları vardı. Aynı zamanda, basıncı düşük olan sular da zaman zaman yükselip yeryüzüne yayılıyordu. Bir yıl boyunca aralıksız yağmur yağdı, kışın yağmur devam etti. Büyük buz kütleleri oluştu ve yaz aylarında eridi. Kuzey Kutbu'nun buzları harekete geçti ve diğer sıcak denizlerde de erime başladı. Gökten yağan su, sonrasında yağmur olarak düşmeyi bıraktı ve doğrudan yeryüzüne çökmeye başladı. Örneğin, büyük bir çukurun üzerine bulutlar yağmur yerine çökerdi ve orası geniş bir su birikintisine dönüştü. Bu şekilde sular yükselmeye başladı ve insanlar paniğe kapıldılar. Hazırlık yapanlar sallarını aldı, insanların ve hayvanlarını yerleştirip yola çıktılar. O dönemde ahşap sallar yaygındı, demir sallar ise azdı. Noyan adındaki bir kişinin çok güçlü bir demir salı vardı.

Buura Dağı'nın zirvesi su altında kalmamış, öyle anlatılır. Bunun nedeni, Buura-Tayga'nın dünyanın en yüksek ve çıkıntılı yerlerinden birinde yer alıyor olmasıdır. Noyan, insanları Buura'nın zirvesine çıkardı ve diğer su altında kalmamış tayga zirvelerinden insanları topladı. Onun salı çok iyiydi ve kendisi de çok yetenekli bir kaptandı. Bu işte yalnız değildi, salla ilgilenen yardımcıları vardı. Sadece ailesi değil, çevredeki akrabaları da salda yer aldı. Noyan'ın yardımcıları, gemi kaptanlarına benziyordu. Ancak Büyük Tufan sırasında normal bir gemi işe yaramazdı, dalgalarla başa çıkabilen geniş ve uzun sallar gerekiyordu. İhtiyarların anlattığına göre, bazı yerlerde hala ahşap salların kalıntıları bulunur. Alaş Nehri'nin ağzında ve Kara-Dağ'da bir ahşap sal kalmış. Ayrıca, Mançurek'in ağzında, Ak-Hem'e döküldüğü yerde, Hurun-Tayga Dağı'nın zirvesinde bir sal var. Erzin bölgesinde Biçe-Hayırakan ve Uluğ-Hayırakan dağlarında da ahşap sallar bulunur. Uluğ-Hayırakan, büyük bir taygadır ve zirvesinde bir ahşap sal var. Ayrıca Tere-Höl'deki Kaan-Tayga'nın ve Odugen-Tayga'nın zirvelerinde de ahşap sallar bulunur. Bu şekilde, insanlar ahşap sallar üzerinde de yüzdüler. Ancak yaşlılar, ahşap salların dayanıklı olmadığını söylerdi, çünkü suyun içinde bulunan zararlı maddeler ağacın çürümmesine neden olurdu.

Eski zamanların yaşlılarının böyle konularda söyledikleri oldukça doğrudur. Tarihin en eski dönemlerinden beri halk arasında folklor şeklinde aktarılan bu sözler doğrudur. Bizim Sayan Dağları, şu anda bilindiği gibi, Ar-art sıradağlarının kuzey geçididir. Sayan Dağları, Ar-art sıradağlarıdır, çünkü bu dağları aştıktan sonra Kuzey Kutbu'na kadar uzanan düzlükler başlar. Bu nedenle, adı geçen tüm tayga alanları da Ar-art sıradağlarına aittir. Buura'nın zirvesinde bence binden fazla insan toplandı. Orada hayvanlar ve kaçan vahşi hayvanlar da vardı. Kuşlar için de bir yer vardı — sürekli uçarlarsa yorulurlar ve denize düşerlerdi, bu yüzden kuru bir yer arıyorlardı. Bu nedenle tüm hayvanlar da orada korundu. Noyan, insanların açlıktan ölmemesi için çok iyi yiyecek stokları hazırladı, bol miktarda hazırlık yaptı.

Daha sonra geriye sadece Gökyüzü, Mavi Gökyüzü, Kудay Gökyüzü, Kara Gökyüzü, Dengir Gökyüzü, Dengir Güneş, Dengir Ay, Dengir Yıldızlar kaldı. Başka neye dua edebilirlerdi? Başka bir şeye dua etmek boşuna olurdu, çünkü her şey su altında kalmıştı. Böylece geriye sadece Ebedi Mavi Gökyüzü, Dengir ve Tengri kaldı. Hayatta kalanlar şöyle dediler: “Dengir Gökyüzüm, Dengir Güneşim, Dengir Ayım, Dengir Yıldızlarım, Yedi Kağanım (Büyük Ayı), bize merhamet edin!” Bu Dengirler, Burhan kelimesiyle birleştirildi. Atalarımız, Türk halkları ve İskitler Tanrıya her zaman Buur-Haan derdi. Dengirler – Dengir Mavi Gökyüzü, Dengir Yıldızlar, Dengir Güneş, Dengir Ay – yeryüzüne inerek Buura'ya dönüştü, bu yüzden ona Buur-Haan denildi. Zamanla Buur-Haan ismi Burhan olarak kısaltıldı. Buura'nın zirvesinde kalan insanlar Buur-Haan'a dua ettiler: “Hayra, Haan! Bizi koru!” Buur-Haan'a “merhamet eden han” anlamına gelen “Hayra Haan” denildi ve bu ifade zamanla “Hayırakan” olarak kısaltıldı. Böylece Burhan ismi Hayırakan oldu. Hayırakan, insanlığın ilk tanrısının adıdır. Bugün bile çoğu Tıvalı, “Örşe Hayırakan!” – “Bizi bağışla Hayırakan!” diye dua eder. Böylece tüm insanlar Buura'nın zirvesinde dua ettiler. Yüce, ebedi Mavi Gökyüzü sonunda merhamet gösterdi. Sular çekilmeye ve yeryüzü kurumaya başladı. Hayatta kalan insanlar bir süre aynı yerde yaşadılar; hayvan avlayarak, balık tutarak ve diğer geçim yollarıyla yaşamlarını sürdürdüler. Nüfusları arttıkça, dünyanın dört bir yanına yayıldılar. İşte böyle oldu.

Tıva Türklerinin inanç geleneklerine büyük tufan ve demir sal efsanesi son derece etkide bulunmuştur. Bir efsanenin en önemli işlevi davranışları düzenlemesi ve inanca kanıt sunmasıdır. Demir-sal efsanesi de tam olarak bu işlevleri yerine getirmektedir. Öyle ki, salın kalıntılarına dair yakın dönemde pek çok tanık ifadesi kayda geçirilmiştir. Süt-Höl'de Bayan-

Tala köyünde yaşayan 66 yaşındaki Kuular Orus Dongur-ooloviç adındaki bir kaynak kişiden elde edilen bilgi şöyledir:

Uluğ-Hem'deki Demir-Sug'da, Büyük Tufan'dan sonra bir adam ve bir kadın demir bir sal üzerinde hayatta kalmayı başardılar. Şimdi bu demir sal Buura Dağı'nın zirvesinde durmaktadır. Su çok fazlaydı, dünya büyük bir su kütesine dönüşmüştü. Sonrasında, insanlar bu yeri görmek için geldiklerinde, demir salın hala toprağa saplanmış halde durduğu gördüler.

Çöön-Hemçik bölgesinin İskra adındaki bir sovhozda,²² Çadan köyünde yaşayan Hovalıg Damdin-ool Saglakayeviç'ten nakledilen metin ise şöyledir:

Uluğ-Hem'in taşkın yatağında Hayırakan adı verilen çok büyük ve yüksek, ağaçsız bir dağ vardır. Orada hiç ot bitmez. Eski zamanlarda insanlar, bu dağın zirvesinde çok büyük, ağaçtan yapılmış bir sal olduğunu söylerdi. Dünya su ile kaplıyken, insanlar bu salı kullanarak zirvede yüzerek yaşardı ve su çekildiğinde sal dağın zirvesinde kaldı. Yaşlıların anlattığına göre, bu sal, demirci ustası tarafından demir çivilerle sağlamlaştırılarak yapılmıştı.²³

Safyanov'un Derlediği Demir-Sal Anlatısı

İçerik

Anlatı, Tıvaların hayatının en idealize resmiyle başlar. Sınıf ayrımının ve ahlakî yozlaşmanın olmadığı bir ütopya vardır. Zamanla gençler, atalarının yolunu terk etmeye başlar. İhtiyaç için değil zevk için avcılık başlar; süt yerine alkol tüketilir; Moğollarla ticaret yapılır ve sınıf ayrımı meydana gelir; ahlakî değerler kaybolmaya başlar. Tam bu sırada "Jer-eezi/Doğa Ana" yavaş yavaş doğal afetlerini göndermeye başlar. Sonra da Jer-eezi, metinde Humır olarak adlandırılan, zayıf ve çelimsiz, oldukça esmer bir çocuğu elindeki kömürü yer halde bir demirciye buldurur. Bu çocuk, aslında yeni neslin biçimidir ve jer-eezinin yeni bir hayatın başlayacağına dair habercisidir. Humır, demircinin kızıyla evlenir ve ondan tıpkı kendisi gibi esmer ve çelimsiz bir çocuk doğar. Adı Karasal'dır [Kara Sakal]. Çocuğunu kabul etmeyen kadın, önce evini terk eder, sonra çocuğu ortadan kaldırması için akrabalarını devreye sokar, en sonunda da kendisine başka bir erkek bulur ve onunla sevgili hayatı yaşar. Bu karışık ortamda Humır, oğluyla beraber başka bir diyara göç eder ama orada da görünüşleri sebebiyle insanlar kötü davranırlar. Bir gün Humır'ın oğlu bir kayaya sıkışmış balığı kurtardıktan sonra balığın tufandan haber verdiğini ve babasının bir sal yapması gerektiği söylediğini ıslar. Bu noktadan sonra sal yapılır, hayvanlar bu sala biner. Sonra, karısı ile sevgilisine rastlayan Humır, oğlunun ısrarı ile onları da sala alır. Bir süre sonra karısının sevgilisi, Humır'ı saldan itekler ve Humır ölür. Akabinde ise kadının sevgilisi de saldan kazara düşerek ölür. Tufanın bittiği anlaşıldığında gemi Buura Dağı'na oturur. Humır'ın karısı, sevgilisinden hamiledir ve bir kız çocuk dünyaya gelir. Adı Bazın'dır. Kız büyüyünce kadının ilk oğluyla evlilik hayatı yaşarlar ve insan nesli onlardan devam eder. Efsane, Tıva halkının siyah saçlı ve dar gözlü olarak tasvir edilen bugünkü nesillerinin bu olaylardan sonra ortaya çıktığını anlatır.

İ. G. Safyanov'un derlediği Demir-Sal, insanlığın yeniden türeyişini, başka bir ifadeyle ikinci yaratılışı, tüm tufan efsanelerinde olduğu gibi sosyal, ahlakî ve dinî yozlaşmaya bağlayan

²² Sovhoz (Rusça: Совхоз, Советское хозяйство / Sovetskoye hozyaystvo), Sovyetler Birliği döneminde kurulan devlet çiftliği veya tarım işletmesi anlamına gelir. Tamamen devlet mülkiyetinde olup işçiler maaşlı çalışanlardır. Kolhoz (колхоз, kolektif çiftlik) ise devlet mülkiyetinde olmayıp, köylülerin ortaklaşa işlettiği ve ürün paylaşımına dayalı tarım kooperatifleridir.

²³ İlgili kayıtlar Tıva Bilimsel Araştırmalar Enstitüsü (Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, kısaca НИИЯЛИ) folklor arşivine dayanmaktadır. İlk derlemenin kaynağı Folklor Arşivi, cilt 266, dosya 1097, sayfa 4-5; ikincisi ise Folklor Arşivi, cilt 266, dosya 1097, sayfa 19'dur. Her iki metne ise Monguş (2016, s. 8-10)'un eserinden ulaşılmıştır.

sebepler-sonuç ilişkisini anlatmaktadır. Anlatının başında yer alan bolluk, uyum ve doğayla dengeli yaşam tasviri, insan toplumunun ahlakî sapmalarla birlikte nasıl çözülmeye başladığını vurgulayan klasik tufan mitlerinin izlerini taşır. Bireysel çıkarların ortak yaşamı gölgelemesi, alkolün yaygınlaşması, yaşlıların öğütlerinin terk edilmesi ve sınıfsal ayrımların belirmesi, Jer-eezi'nin dengeyi sağlamak üzere müdahalesiyle sonuçlanır. Bu felaketin merkezine yerleştirilen aile dramı ise, büyük anlatıyı insanî ve duygusal bir eksene taşır. Tufandan kurtulanların oluşturduğu yeni düzen, anlatıda biyolojik devamlılığın ötesinde, kendisini eskiye temellendiren yeni bir sosyokültürün toplumsal bir yeniden doğuşudur. Karasal ve Bazın'ın birlikteliğiyle sembolize edilen yeni insanlık, geçmişin hatalarından arınmış, doğayla yeniden uyumlu ve sade bir yaşama yönelen bir geleceğin temsilidir. Hayvanların, kuşların ve diğer doğal varlıkların anlatıya aktif biçimde katılması ise, bu yeni yaşam biçiminin yalnızca insanlar arasında kalmadığını, tüm canlılarla birlikte kurulmakta olduğunu ima eder. *Demir-Sal*, böylece hem evrensel tufan mitleriyle örtüşen yapısıyla hem de yerel motifleriyle, zengin ve çok katmanlı bir ikinci yaratılış anlatısı olarak dikkat çekmektedir.

Tablo 1: Demir-Sal Efsanesi Karakter Analizi Tablosu

Karakter	Rolü	Sembolizm	Bağlantılı Motifler
Humır (Kömürcük)	Yetim, demirci, doğayla uyumlu, çalışkan figür.	Dışlanan ama bilge; “kara ten” toplumsal önyargıyı temsil eder.	Kamlık, fedakârlık, adalet.
Sevilbe	Demirci'nin kızı, gururlu ve ihanet eden anne.	Beyaz tenli güzellik ↔ Kibir ve yozlaşma.	Ahlakî çöküş, pişmanlık.
Karasal	Humır ve Sevilbe'nin siyah tenli oğlu; yeni halkın atası.	Melez kimlik; doğa ve insan arasında köprü. Hayvanlarla iletişim kurabilir.	Yeniden doğuş, kam güçleri.
Yaşlı Targan	Sevilbe'nin babası, Humır'un ustası	Geleneğin bilgeliği; ölümüyle toplum dağılır.	Zanaatkârlık, ataerkil otorite; üretimin ve bilgeliğin taşıyıcısı.
Kaday / Kırgan-avay	Sevilbe'nin annesi, Humır'un büyüğü	Anaerkil şefkat; kayıp nesil.	Değişimin ilk eşiği, ölümün sosyal hayatı dönüştürmesi.
Amca	Sevilbe'nin akrabası; Sevilbe'ye öğüt veren, Karasal'a ad koyar, Karasal'ı dışlar.	Geleneksel otorite ama aynı zamanda ayrımcı.	Soy safiyeti takıntısı.
Komşular	İçkiye teşvik eden, Humır'ı küçümseyen topluluk.	Yozlaşmış toplumun temsilcileri.	Sosyal çürüme. Toplumsal vicdanın zayıf ama var olan temsili
Sarıh-ool	Sevilbe'nin sevgilisi; zengin ve bencil “kaygal” (yiğit).	Yozlaşmış erkeklik; tufanda boğularak cezalandırılır.	Sınıf ayrımı, hırs.
Bazın	Sevilbe'nin kızı, Karasal'ın eşi	Yeni düzenin annesi; yeni döngünün tamamlayıcısı.	Saflık, uzlaşma.
Kutay	Yüce Tanrı	İlahi adalet	Yozlaşmaya karşı cezalandırıcı güç (pasifleştirilmiş tanrı inancı)
Jer-eezi	Toprak ruhu/Doğa Ana.	İlahi adalet; insanları imtihan ve tufanla cezalandırma.	Yer-Su, animizm, kutsal doğa.
İzir (Kartal)	Salda rehberlik eden dev kuş.	Özgürlük ve yeniden doğuşun sembolü.	Göksel güç, kurtarıcı.

Bel (Balık)	Karasal'a tufanı haber verir.	Kehanet ve uyarı; suyun bilgeliği.	Su kültü. Doğanın uyarıcı sesi.
Kuskecik (Köpek)	Humır'ın sadık köpeği; Sarıh-ool'a saldırır.	Ruhları gören koruyucu. Kamlılıkla bağlantılı.	Sadakat, mistik güçler.
Kızıl-Mortay (Kedi)	Salda yer alan hayvanlardan biri, hayvanların kolektif kurtuluş sürecine dahildir.	Evcillik, insanla uyum, zararsızlık	Doğal uyum ve barış
Kara Keçi	Karasal'ı emziren sütanne.	Masumiyet ve kurban; Sevilbe tarafından öldürülür.	Fedakârlık, doğanın koruyuculuğu.
Guguk Kuşu	Tufanın alameti olarak üç defa öter ve hayvanlar göçer.	Kehanet ve uyarı işlevi	Doğanın bilgeliği, kuş kültü.
Alaca Ağaçkakan (Şokar Kuş)	Rehber. Humır'a oğlunu nerede bulacağını söyler	Doğayla iletişim, ruhsal rehberlik, kadim bilgelik	Animizm, kuş kültü.
Kahverengi Dişi Ayı	Babasının ölümünden sonra Karasal'ı teselli eder	Vahşi gücün şefkate dönüşümü	Karasal'ı ısıtması, Anne figürü alternatifi, ayı ata kültü.

Tablo 2: Karasal'ın İnsan Dışı Bağlantıları

Karakter	Türü	Rolü & İlişki	Sembolik Anlam
Kara Keçi	Hayvan	Karasal'ı emziren süt anne; Sevilbe tarafından kurban edilir.	Masumiyet, anne şefkati, kurban edilen iyilik.
Kuskecik (Köpek)	Hayvan	Humır'ı korur, Sarıh-ool'a saldırır; Karasal'ın yoldaşı.	Sadakat, ruhları gören koruyucu (Şamanizm).
İzir (Kartal)	Hayvan	Salda rehberlik eder; tufan sonrası özgürlüğü simgeler.	Göksel güç, yeniden doğuş, özgürlük.
Bel (Taymen Balığı)	Hayvan	Karasal'a tufan uyarısı yapar: "Büyük bir sal yap!"	Kehanet, doğanın uyarıcı sesi.
Guguk Kuşu	Hayvan	Uyarıcı. Ormandaki tehlikeyi haber verir ("Güneye git!").	Rehberlik, doğanın bilgeliği.
Tilki	Hayvan	Salda barış içinde yaşar; Karasal'ın dostu.	Kurnazlık değil, uyum sembolü.
Kahverengi Ayı	Hayvan	Humır öldüğünde Karasal'ı ısıtır, avutur.	Koruyucu güç, anne şefkati.
Alaca Ağaçkakan	Hayvan	Kılavuz. Rehber. Yol gösterici	Karasal'a yön gösterir.
Yılan	Hayvan	Salda kurbağayla uyum içinde durur.	Toprak ve suyun dengesi.
Kuş Sürüleri	Hayvan	Karasal'ın şarkılarına eşlik eder; dilini anlar.	Doğayla bütünleşme, iletişim.
Kızıl-Mortay (Kedi)	Hayvan	Humır ve Karasal'ın yurdunda yaşar; fare avlamaz, salda diğer hayvanlarla uyum içindedir.	Doğal düşmanlıkların geçici olarak askıya alınışı (tufan sırasında barış).
Hey-ot	Doğa Ruhu	Gezici elektrikli ışıklar; tufan öncesi insanları korkutur.	Doğanın uyarı işaretleri.
Ulu-Kul (Göl Ruhı)	Doğa Ruhu	Tufanı başlatır; Karasal'ın salını sınar.	İlahi ceza ve arınma.

Tablo 3: Anlatıdaki Karşıtlıklar

Kategori	Karşıt Çift	Çatışma Örneği	Uyum Örneği	Sembolik Anlam
Fiziksel Görünüm	Humır (Kara) ↔ Sevilbe (Beyaz)	Siyah tenli Humır'ın dışlanması ↔ Beyaz tenli Sevilbe'nin ayrıcalıklı olması	Karasal'ın melez kimliğiyle ikisini birleştirmesi	Irksal önyargıların aşılması
	Karasal (Melez) ↔ Sarıh-ool (Safkan)	Karasal'ın melezliği ↔ Sarıh-ool'un "safkan" kibri	Bazın'ın (beyaz) Karasal'la (siyah) evlenerek yeni soyu başlatması	Geleceğin sentezi
İnsan-Doğa	Toplum ↔ Doğa	İnsanların doğayı tahribi ve tufanla cezalandırılması	Karasal'ın hayvanlarla iletişimi	Medeniyetin kırılma dengesi
	Şehirli Yaşam ↔ Göçebe Geleneği	Moğol ticaretiyle gelen yozlaşma	Humır'ın doğayla uyumlu demirciliği	Gelenek-modernite gerilimi
Sosyal	Zengin ↔ Fakir	Bailer ile aratlar arasındaki sınıf farkı	Tufanda herkesin eşitlenmesi	Sınıfsal adalet
Ahlaki	Sevgi ↔ Nefret	Sevilbe'nin oğlundan nefreti vs Humır'ın sevgisi	Bazın'ın Karasal'ı sevmesi	Koşulsuz sevginin gücü
	Fedakârlık ↔ Bencillik	Humır'ın her şeyi feda etmesi ↔ Sevilbe'nin keçiyi kesmesi	Kara keçinin Karasal'ı beslemesi	Saf iyilik
Hayvanlar	Kurt ↔ Geyik	Doğada av-avcı ilişkisi	Salda barış içinde yaşamaları	Ütopik geçici düzen
	Kedi ↔ Fare	Normalde düşman olmaları	Kızıl-Mortay'ın fareye dokunmaması	Doğal düzenin askıya alınışı
Mistik	Aragı (İçki) ↔ Süt	İçkinin toplumu çökertmesi	Sütün yaşam kaynağı olması	Kutsal ↔ Şeytani
	Demir ↔ Su	Demirin katılığı ve suyun akışkanlığı	Demir salın suda hayat kurtarması	Zıtların birleşimindeki güç
Mekânsal	Dağ ↔ Göl	Dağın güvenliği ↔ Gölün yıkıcılığı	Karasal'ın dağa çıkıp salı inşa etmesi	Sığınak ve tehdit ikilemi
Zamansal	Geçmiş ↔ Şimdi	Altın çağın kaybı ↔ Yozlaşmış şimdi	Tufanla geçmiş değerlerin yeniden doğuşu	Nostalji ve yenilenme
Cinsiyet	Erkek ↔ Kadın	Humır'ın çalışkanlığı ↔ Sevilbe'nin tembelliği	Bazın'ın Karasal'la eşit iş birliği	Toplumsal cinsiyet rolleri
Yaş	Genç ↔ Yaşlı	Gençlerin gelenekleri terk etmesi	Yaşlı demircinin bilgeliğinin Humır'a aktarılması	Kuşak çatışması
Maddi-Manevi	Tagan (Demir) ↔ Jer-eezi (Ruh)	İnsan yapımı nesneler ↔ Doğa ruhları	Demir salın doğa felaketinde kullanılması	Teknoloji-doğa dengesi

Tıva Sözlü Geleneğinde Tür Sorunu ve Demir-Sal Metninin Türü

Tıva sözlü geleneğinde hala üzerinde uzlaşa sağlanamamış konularından başlıcası, tür sorunudur. Batı folklorunda sözlü anlatı türleri arasındaki ayırım ve bunları kavramsallaştırma,

Tıva sözlü geleneği için söz konusu değildir.²⁴ Tıvalar hem masalları hem de kahramanlık destanlarını “*моол* (tool)” terimiyle adlandırır. İkisini birbirinden ayırmak için ise kahramanlık destanına “*maadırlıg tool* (маадырлыг тоол)” denir. Gelenekte bu türler terminolojik olarak ayrıştırılmaz. “Toolçular (*Тоолчулар*: Destan anlatıcıları)” genellikle her iki türü de icra edebilir (Kırgıs, 1997, s. 39). Tıva masallarının başlıca türlerinin kahramanlık, büyü, günlük yaşam ve hayvan masalları olduğu sonucuna varılmaktadır (Samdan, 1994, s. 14).²⁵

Bu noktada masal, destan, mit ve efsane evrensel türlerinin Tıva sözlü geleneğindeki karşılıkları önem arz etmektedir. Tıva halk edebiyatında “tool” (тоол) terimi, sözlü anlatı geleneğinin temel türlerinden birini oluşturmakta ve gerek masal gerek kahramanlık destanı anlamında kullanılmaktadır. S. M. Orus-ool’a göre, Tıva folklorunun arşivinde yaklaşık 300 epik kayıt ve varyant bulunmakta olup bunlardan yalnızca 52 metin yayımlanmıştır. Tool türü, Moğolcadaki “*tuuli* (түүли)” kelimesiyle etimolojik benzerlik göstermekte ve Türk halklarının geleneksel sözlü anlatım geleneğinin en önemli yapı taşlarından biri olarak kabul edilmektedir. Tıva folklorunda tool, “*maadırlıg tool*” (kahramanlık anlatısı) ve sıradan “tool” (masal) olmak üzere iki alt kategoriye ayrılmakta, her iki tür de zengin bir poetik ve anlatısal sisteme sahip bulunmaktadır. Orus-ool’un (2001) monografisinde belirtildiği üzere, Tıva kahramanlık anlatıları arkaik bir tipolojiye sahip olup karakterlerin ve olayların idealleştirilmesi, fantastik unsurlar, mitolojik imgeler ile animizm ve büyü izleri gibi belirgin özellikler taşımaktadır. Tool türünün icra geleneği açısından bakıldığında, bu anlatılar “toolçu” olarak adlandırılan özel anlatıcılar tarafından farklı tekniklerle sunulmaktadır: “*Alganıp ıdar*” (boğaz kasılmasıyla yapılan faringalize anlatım), “*ırlap ıdar*” (ezgili, şarkıya benzer anlatım) ve “*çugaalap ıdar*” (konuşma tonlamasıyla anlatım) gibi icra biçimleri söz konusudur. Tool anlatıları genellikle akşam saatlerinde, günlük işlerin tamamlanmasından sonra icra edilmekte ve birkaç gece sürebilecek kadar uzun olabilmektedir; dinleyiciler ise anlatıcıyı “*şıyan*” gibi teşvik edici ifadelerle desteklemektedir [Moğolistan’da yaşayan Tıvalar arasında *çe amdı* (дже амды)] (Harrison, 2005). Dilbilimsel özellikler bakımından tool metinleri, vurgulayıcı ekler, alliterasyon, arkaik bileşik formlar, özel epik geçmiş zaman biçimleri ve hece tabanlı ritim yapısı gibi karakteristik unsurlar içermekte, ayrıca standart zaman formülleri olan “*эпре-бурунгу шагда*” (eski zamanlarda) gibi klişe ifadelerle başlamaktadır. Tool’ların kompozisyonu genellikle üç kuşak kahramanın hikayesini içermekte, biyografik bir anlatım planı izlemekte ve epik formüller, hiperboller, karakterlerin ahlakî-etik niteliklerini gösteren değerlendirici sıfatlar gibi sanatsal araçlardan yararlanmaktadır. Grebnev (1960)’in derlediği “*Tanaa-Herel*” örneğinde görüldüğü üzere, Tıva tool geleneğinde kahramanların olağanüstü güçleri, kültürel değerleri elde etme motifleri ve yer altı dünyasına yolculuk gibi mitolojik temalar yoğun biçimde işlenmektedir. Çağdaş dönemde ise Yuşa’nın (2020) saha çalışmasında tespit edildiği gibi, tool icra geleneği tehlike altında bulunmakta, geleneksel resitatif formu bilen toolçu (skazitel) sayısı oldukça azalmış ve bazı epik anlatılar masal türüne dönüşme sürecine girmektedir.

²⁴ Bu oldukça uzun ve karmaşık olan konu, makalenin hedefleri dışında kaldığı için halihazırda yapılmış şu çalışmalara bakılabilir: Aça, 2006; 2007, s. 22-27; 2015, s. 40-45.

²⁵ Tıva halkı masallara ve masal anlatıcılarına derin bir saygıyla yaklaşmıştır. Onlar için masal, kutsal ve dokunulmaz bir mirastır; öyle ki gelişigüzel aktarılamaz, hafife alınamaz veya unutulamazdır. İnanişe göre, masallara saygısızlık edenler, masalların gizli koruyucuları olan “tool eezi” (masal ruhları) tarafından cezalandırılabilirdi. Bu anlayış, sözlü geleneğin kuşaklar boyunca özenle korunmasını sağlamıştır (Samdan, 1994, s. 28).

Tıva sözlü geleneğinde toolçurgu çugaalar (тоолчургу чугаалар) terimi, D. S. Kuular tarafından “olayların zamanı ile yerinin belirlenmediği, kahramanların tarihi gerçekliğinin tamamen fantastik düşüncelere dayandığı, görece küçük ölçekli ve belirli bir anlatı yapısına sahip sözlü anlatı” olarak nitelendirilir. Bu tanım, тоолчургу (masal/fantastiklik) ve төөгү (tarih/gerçeklik) sözcüklerinin semantik karşıtlığını yansıtarak, türün kuşku ve fantezi arasında konumlanan hibrit karakterini ortaya koymaktadır. M. B. Kenin-Lopsan ise bu türe “torulgalar” adını vermektedir. Tıva folklorunda, toolçurgu çugaalar esas olarak üç tematik kategori etrafında toplanmaktadır: Yer adlarının kökenini açıklayan efsanevi anlatılar [Hayırakan dağları (Хайыракан даглары), Kıs-Halıır (Кыс-Халыыр, Bii-Nem (Бии-Хем) gibi], kamlar/hamlar ve lamalar etrafında örülü ritüelistik ve güç-mücadelesi anlatıları ve tarihsel ya da efsanevi kişiler hakkındaki anlatılar (Orus-ool, 1995, s. 3-13).

Tıva halkının sözlü geleneğinde masal dışı anlatı türleri olarak mitler (domak/burun-çugaa), tarihî rivayetler (töögü çugaa) ve efsaneler (toolçurgu çugaa/ toolçurgu bolgaş töögü çugaa) önemli bir yer tutar. Tıva kültüründe “mit” kavramını karşılayan ortak bir terim bulunmamaktadır. Halk arasında bu tür anlatılar “dip buder şagda çugaalar” (dünyanın yaratılış zamanından hikayeler), “erte-burun şağnı çugaaları” (kadim zamanların anlatıları) veya “korgunçug çugaalar” (dehşet verici hikayeler) gibi farklı adlarla anılır. Akademisyenler arasında da terim birliği yoktur; bazıları *toolçurgu çugaa* terimini kullanırken, bazıları *domak* veya *torulga* gibi yöresel ifadeleri tercih etmektedir. Bu terminolojik karmaşayı aşmak için “burun-çugaa” (kadim hikâye) terimi önerilmiştir. Bu terim, anlatıların antik kökenini vurgularken aynı zamanda Tıva terminoloji geleneğiyle de uyumludur. Tarihî rivayetler (töögü çugaa) ve efsaneler (toolçurgu çugaa) ise mitolojik anlatılardan daha gerçekçi bir zemine oturur ve toplumsal hafızada yer eden olayları konu alır (Alekseyev ve diğerleri, 2010, s. 11-12). *Kara Tooldar* (Кара тоолдар) Tıva sözlü geleneğinde “sıradan/basit masallar” anlamına gelir, *anaa tooldar* (анаа тоолдар) da denilir. Bu terim, gündelik yaşamdan kesitler sunan gerçekçi anlatıları tanımlar. Sosyal adaletsizliği (hanlar, beyler, lamalar) mizah ve kurnazlıkla ele alan bu kısa masallar, doğüstü öğelerden neredeyse tamamen arınmıştır. Tek fantastik unsur olan aza (аза, bir tür kötü ruh) bile yerel bir doğa ruhu olarak tasvir edilir (Samdan, 1994, s. 16).

Folkloristik açıdan, toolçurgu çugaalar, mitler (мифтер) ile rivayetler (төөгү чугаалар) arasında bir geçişken kategoriye karşılık gelmektedir. Mitlere kıyasla daha belirli coğrafyalara ve yerel bağlamlara bağlı olmasına rağmen, rivayetlerden daha yüksek oranda fantastik ve sihirli unsurlar içermektedir. D. S. Kuular’ın belirttiği üzere, mitlerin “gerçek dünyada ve gerçek yaşamda” geçtiği varsayılan rivayetlerin aksine, toolçurgu çugaalarda olayların zamansal ve mekânsal koordinatları kasıtlı olarak belirsizleştirilmiş, böylece anlatının halk hayal gücü ve kültürel bellekle işlenmesine olanak tanınmıştır. Bu tür sınıflandırması, Tıva folkloruna ilişkin derlemeler sırasında sınırların esnekliği nedeniyle hâlâ sorunlu bir alan kalmakta, nitekim depo kayıtlarında “geçişken karakterli” metinlerin yoğunluğu, türsel kategorilerin kesin hatlarla ayrılmasının zorluğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla, toolçurgu çugaalar, hem Tıva halkının kozmolojik düşünüş biçiminin, hem de kamlık-Budizm karşılaşmasının ve yerel kimlik oluşumunun belgelenmesi açısından, yalnızca estetik değer taşımayan, aynı zamanda kültürel ve tarihsel epistemoloji için merkezi önem taşıyan bir sözlü edebiyat türüdür (Samdan, 1994, s. 10-34; Orus-ool, 1997, s. 10-38).

İ. G. Sayfanov’un derlediği efsane metninin birtakım özelliklerinden bahsetmek gerekmektedir. Öncelikle, metin efsane türü üzerinden değerlendirildiğinde, türün karakteristik kısa biçimine görece uzundur. Genelde efsane türünün özelliklerinden birisi, kısa anlatıma sahip olmasıdır (Pentikäinen, 2003, s. 233; Alptekin, 2012, s. 16), fakat yine de türün biçim

sınırlanmasına dair bir kaide de bulunmamaktadır. Safyanov, dinlediği anlatıyı kaydetmeden önce efsanenin kısa bir varyantını nakletmiş ve ona “masal (сказка);²⁶ kaynak kişiden dinlediği uzun anlatıya ise “efsane (сказани)” demiştir.²⁷ Efsanenin kısa varyantları, yukarıda bahsedildiği ölçüdedir fakat Safyanov’un kaynak kişisi, —hikâye anlatmakta oldukça mahir, yaşlı bir toolçu— ateş etrafında toplandıkları bir gece sohbetinde Demir-Sal’ı uzun uzun anlatmıştır.

Demir-Sal anlatısı, Batı eksenli taksonomiye göre bir efsane olarak değerlendirilebilir. Bu metinler, uzun ya da kısa olmalarına bakılmaksızın, ikinci türeyişi ve Tıva halkının fiziksel özelliklerinin nasıl ortaya çıktığını, gerçek dünyayla ilişkilendirerek ve etiyolojik bir yaklaşımla anlatır; aynı zamanda bir inancın varlığına işaret eder, o inanca da bir delil sunar. Çünkü efsane, *asla inançsızlığın askıya alınmasını istemez. En azından üzerinde düşünölmeye değer bir gerçeklik yaratan bir anlatı yaratmakla ilgilenir; sonuç olarak, efsane sanatı dinleyicinin olasılığa dair duygusunu harekete geçirir*” (Oring, 1996, s. 125). Demir-Sal’ın kalıntılarının kimi dağlarda bulunduğuna, göröldüğüne dair iddiaların yanında Tıva toplumunda evlilik kaidelerinde belirleyici bir role sahip olduğu da görölmektedir. Bu durum, efsane ile geleneğin birbirini besleyen dinamik ilişkisinin,²⁸ toplumsal hafızada ve pratikte aktif biçimde yaşamaya devam ettiğinin kanıtıdır. Tufan motifi, köken açıklayıcı (etiyojik) unsurlar barındırmakla birlikte, temelde mitik ve ahlakî-dinsel boyutları ağır basan çok katmanlı bir efsane tipolojisine aittir. Özellikle Demir-Sal örneğinde, Ulu-Hem Nehri’nin oluşumu gibi coğrafi açıklamalar etiyolojik işlev taşıırken, tufanın kozmik yeniden doğuş ve ilahi ceza temaları, anlatıyı mitik ve dini efsane kategorilerine yaklaştırır. Bize göre, Thompson (1946, s. 236)’un da sınıflandırmasına göre (A1010) bu metin “mitolojik efsane” kategorisinde değerlendirilebilir.

Tür konusunda netice olarak, İ. G. Safyanov’un derlediği Demir-Sal anlatısı, biçimsel ve içeriksel özellikleri bakımından toolçurgu çugaalar türüne dâhil edilebilir. Metin, tufan temasını işlerken masalsı zaman-dışı kurgudan uzak, gerçek dünyada geçen, tarihî-mitik bir çerçeve sunar; kahramanlar tarihî gerçeklik ve Tıvalıların ataları olma niteliği ile sunulmuş, masala ve maadirlık tool’a özgü olağanüstü güçler ya da fantastik öğeler minimal düzeydedir. Bu yönüyle anlatı, Kuular’ın tanımladığı gibi mit ile rivayet arasında geçişken bir form olarak, olayların zaman ve mekânının belirsizliği ile toplumsal hafızayı ve inanç temelli etiyolojik

²⁶ Bu varyant şöyledir: “İnsanlara öfkelenen Burhan (tanrı), günahkâr topraklara büyük bir tufan gönderdi. Sağanak yağmur yüz gün yüz gece boyunca yağdı. Ulu-Kul’un suları yağmur akıntılarıyla taşı, kıyılarını bastı, kasvetli dağ devlerinin yüksek zirvelerine kadar yükseldi ve yeryüzündeki tüm canlıları yuttu. Yalnızca bir adam, demir halkalarla kenetlenmiş büyük bir sal yaparak ailesiyle kurtuldu. Azgın doğa uzun süre öfkeyle kudurdu. Sonunda göl taşı; yağmurlarla bulanık sular, güneşin battığı yöne – o cesur derenin aşındıra aşındıra yol açtığı dar geçide – doğru kütle halinde ilerledi ve korkunç bir güçle üzerine hücum etti, önüne çıkan dağları parçaladı, enkazlarının üzerinden atladı, canlı taş ve kum yığınlarını sürükledi. Ve dağlar yarıldı, göl suları uçsuz bucaksız Hakas bozkırlarına döküldü, onları suya boğdu” (Safyanov, 2012, s. 20).

²⁷ Skazka (Сказка, masal) ile skazaniye (сказание, efsane/destan) arasındaki temel fark, gerçeklikle olan bağlarıdır. Skazka, periler, devler veya sihir gibi tamamen hayali unsurlara dayanan, eğlendirmek ve ahlakî bir ders vermek için anlatılan kurgusal bir hikayedir. Oysa skazaniye, genellikle gerçek bir tarihi olay, kahraman veya inanç sisteminden kaynaklanan, zaman içinde efsaneleşmiş anlatılardır; amacı bir halkın değerlerini, tarihini veya inançlarını aktarmaktır. Kısacası, biri hayal ürünü “masal”, diğeri ise tarihi temelli “efsane”dir.

²⁸ Efsaneler ve gelenekler, bir toplumun kolektif hafızasını ve dünya görüşünü yansıtan iki önemli unsurdur. Efsaneler, genellikle doğaüstü unsurlar içeren, inançla harmanlanmış hikâyelerken; gelenekler, nesilden nesile aktarılan pratik bilgi, törenler ve davranış kalıplarıdır. Efsaneler insanın bilim ve tarih anlayışını şekillendirirken, gelenekler bu hikâyelerin kuşaklar boyunca korunmasını sağlar. Böylece efsaneler, geleneğin sözlü kültür aracılığıyla yaşatılmasına katkıda bulunurken, gelenekler de efsanelerin zamanla dönüşmesine rağmen özünü korumasını mümkün kılar. İkisi birbirini besleyerek toplumsal kimliği ve kültürel sürekliliği oluşturur (Thompson, 1946, s. 234-235; Dégh, 1996)

açıklamaları bir araya getirir. Metnin uzunluğu, kısmen de olsa yarı manzum-yarı mensur yapısı ve kozmik-etiyolojik içeriği, toolçurgu çugaalar türünün hem biçimsel hem de içeriksel karakteristikleriyle örtüşmektedir; böylece Demir-Sal, masalın eğlendirici hayal dünyasından, destanın kahramanlık idealleştirmesinden uzak, mitik-tarihî bir efsane örneği olarak değerlendirilebilir.

Analiz ve Derleyici Müdahalesi

Anlatı, iç tutarlılığını korumuş, mitik unsurlarla beraber insanlar arası ilişkilerin daha yoğun işlendiği, çeşitli animistik unsurların yer aldığı bir tufan anlatısıdır. Daha önceki varyantlarda gördüğümüz yeni neslin eski nesle görece zayıf veya esmer olması, bu varyantta *jer-eezinin* en başından beri devreye soktuğu bir planın/kaderin neticesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Birtakım izleri korunmuş ve ana fikrinde varlığını belli eden, fakat mümkün olduğunca ortadan kaldırılmış dinî dokusuna rağmen, İ. G. Safyanov'un bu metin üzerinde düzenleme yaptığını düşündürecek ipuçları bulunduğu söylenebilir. Öncelikle, İ. G. Safyanov bu efsaneyi bir derleme çalışması bağlamında ve ciddiyetinde değil, kendiliğinden gelişen ve oldukça samimi bir sohbet ortamında dinlemiştir. Hikâye farklı duygudurumlar içerisinde icra edilmiştir.²⁹ Metin, sözlü anlatım ortamının karakteristik özelliklerinden beklenen doğal kesintilerden, ara sözlerden, açıklamalardan, tekrarlar veya müdahalelerden neredeyse tamamen arındırılmış bir yapı sergiler. Olayların kronolojisi, karakterlerin gelişimi ve anlatının dramatik yoğunluğu edebi bir metin gibi tutarlılık gösterir. Sözlü kültür ürünlerinin derlenmesi sürecinde karşılaşılması muhtemel dil hataları, anlatım bozuklukları veya yapısal dağınıklık gibi unsurlar bu anlatıda gözlemlenmez. Bu durum, anlatının ya önceden yazılı bir metinden aktarılmış ya da derleme sonrası ciddi bir redaksiyon sürecinden geçirilmiş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirir. Derleyicinin hedef dil üzerindeki yetkinliği sınırlıysa -ki İ. G. Safyanov Tuva Türkçesini sonradan öğrenmiştir-³⁰ anlatıdaki bu edebi düzey daha da dikkat

²⁹ Bir etnograf, sahada yalnızca veri toplayan bir araştırmacı olmanın ötesine taşarak kültürün sesini taşıyan bir anlatıcıya dönüşme potansiyeli taşır. Çünkü etnografik çalışma, toplulukların ritüellerini veya sosyal dokusunu kaydetmekle sınırlı kalmaz. Araştırmacının kendi deneyimleri, saha notlarına sızan duyguları ve hatta o anki tereddütleriyle harmanlanarak metni daha canlı hale getirir. Öyle ki, etnografin gözlemleriyle kişisel algıları arasındaki o ince çizgi, anlatının rengini belirler. Mesela bir töreni izlerken hissettiği şaşkınlık ya da bir muhabbet sırasında yakaladığı samimiyet, metnin satır aralarına siner. Goody (2017) her ne kadar akademik ciddiyetini diri tutmaya çalıştıysa da saha araştırmasında benzer durumlarla karşılaştığını yine kendi satırlarından okuruz. Bu süreçte etnograf, ister istemez bir “kültür tercümanı”na dönüşür. Tıpkı Verbitsky (1882, s. 9-11)'in Altay tufan efsanesini naklettikten sonra vaftiz oğlu Opçup ile beraber büyük bir heyecanla Ulu Dağ'ın zirvesine geminin kalıntılarını görmeye gittiklerini anlatması gibi, yalnızca gördüklerini aktarmaz, o dünyanın içine girerek onu yeniden yorumlar. Belki de bu yüzden etnografik metinler, soğuk bir rapor değil; yaşanmışlıklarla dolu bir seyahatname gibidir. Araştırmacı, bazen bir detayın peşine düşüp sayfalarca o detayı çözümlerken, bazen de kendi önyargılarıyla yüzleşir. Nitekim Safyanov da böyle bir önyargıya sahiptir. Tüm bu içsel yolculuk, metnin dokusuna işler. Sonuçta ortaya çıkan anlatı, salt bilgi aktarmaz. Okuyucuyu, bir köy meydanının gölgesine veya şehir içi bir mahallenin karmaşasına davet eder. Etnografin kalemi, gözlemin ötesinde bir empati köprüsü kurar: Kendi duygusal çıkışlarını okuyucunun yaşamasını ister. Bu yönüyle etnografik çalışmalar, hem yazarın hem de okuyucunun kimliğinde iz bırakan bir diyaloga dönüşür (Heikkilä, 2020; Aunger, 1995).

³⁰ Yabancı bir ülkenin dilini öğrenmenin farklı motivasyonları bulunabilir. Bu motivasyonlar arasında etnografik veri elde etme arzusu, siyasi çıkar sağlama hedefi, misyonerlik faaliyetleri ve kültürel etki oluşturma gibi amaçlar sayılabilir. Bu çerçevede, İ. G. Safyanov'un Tıva Türkçesini öğrenme süreci özellikle dikkat çekicidir. Sahada etkin bir biçimde çalışabilmek amacıyla Tıva Türkçesini iyi derecede öğrenmiş; bu süreci, sık sık bir araya geldiği toolçulardan dinlediği sözlü anlatılar aracılığıyla gerçekleştirmiştir (Vereşçagina, 2021, s. 64; Kiseleva, 2012, s. 61). Misyonerlik faaliyetleri de dil öğrenimini başat bir araç olarak kabul eder. Sibirya'da görev yapan misyoner Vladimir Kuzmin, Hristiyanlaştırma sürecinde Tıva dilinin öğrenilmesini en etkili yöntem olarak değerlendirmiştir (Topsakal, 2017, s. 228). Tüm bu örnekler, dilin yalnızca iletişim aracı olmanın ötesine geçerek, çeşitli ideolojik ve siyasi amaçlar doğrultusunda araçsallaştırılabildiğini göstermektedir.

çekici hale gelmektedir. Anlatıcının usta bir toolçu olması elbette göz önünde bulundurulmalıdır fakat metinde performans izlerinin, doğal tekrarların olmaması ve metnin edebî bir roman gibi kusursuz akışa sahip olması redaksiyon ihtimalini güçlendirmektedir. Bu bağlamda metin, bir derlemeden çok, belli ideolojik hedefler doğrultusunda yeniden kurgulanmış (Dorson, 2011, s. 27-28) bir edebî ürün izlenimi vermektedir.

Efsane, “altın çağ” olarak tanımlanabilecek bir başlangıç evresiyle açılır. Bu dönem, eşitliğin, bolluğun ve doğayla uyumlu yaşamın hâkim olduğu bir zamandır. Ancak bu ideal düzen gençlerin yozlaşmasıyla bozulur. Sütü *araga* (votka) dönüştüren genç kuşak, ortak üretim ve dayanışma gibi değerleri terk ederek bireysel çıkarlara yönelir. Bu süreçte toplumda zengin (bay) ve yoksul (arat) ayrımı ortaya çıkar. Böylece anlatı, tarihsel materyalizmin tezleriyle uyumlu bir biçimde “sınıflı toplumun doğuşu” temasını işler. Karakterlerin sınıfsal temsilleri oldukça nettir. Humır, işçi sınıfının özverili, sessiz ve üretken temsilcisidir. Sevilbe ise giderek bireysel hırslarına kapılan burjuva eğilimli bir karaktere dönüşür. Anlatıdaki diğer sosyal tipler — kaygal (yiğit), huleçik (işçi), çılgıç (çoban) — üzerinden dönemin toplumsal hiyerarşileri folklorik kalıplarla yeniden üretilmiştir. Anlatının bu ilk bölümünde betimlenen uyumlu, sınıfsız ve bolluk içindeki yaşam tasviri, Marksist tarih kuramının evrimsel çizgisindeki ilk aşamayı, yani *ilkel komünal toplum* modelini çağırıştırır. Engels (1990)’ın “Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni” adlı yapıtında çerçevesi çizilen bu toplumsal formasyon, ortak mülkiyetin ve eşitliğin esas alındığı, sınıfsal ayrımların henüz oluşmadığı bir düzeni temsil eder. İ. G. Safyanov’un metne müdahalede bulunduğu başka bir şüphe, Sevostyanov (2008, s. 365-366) tarafından dile getirilmiştir. Efsanenin başında, tufandan önce insanların mükemmele eşdeğer bir şekilde yaşadığı, ahlakî kuralların ihlal edilmediği bir anlayışla hayatlarını sürdürdüğü bir ütopya yer almaktadır. Sevostyanov, bu tasviri aslında 20.yy’ın başlarında önemli değişimlerin, siyasî ve sosyal hareketlerin yaşandığı Tıva’da etkin bir rol oynayan İ. G. Safyanov’un sosyalist idealizminin bir yansıması olarak görmektedir.

Öte yandan toplum modelinin değişmesi Marksist felsefenin fikirleriyle bağlantılıdır. Başlardaki “altın çağ” sınıfsız, bunun ardından gelecek olan ise yeni, sınıflı bir toplumdur. Tam da Engels’in tarif ettiği üzere, İ. G. Safyanov burada bir fikri ön plana çıkarmışa benzemektedir. Engels (1990, s. 102) sınıflı toplumu *açgözlülük, zevk düşkünlüğü, cimrilik, ortak mülkiyetin bencil yağması* gibi çıkarların başlattığını öne sürmektedir. Efsanenin başında anlatılan “altın çağ”ın bozulması bu çıkarlarla örtüşmektedir. Tufanı yaratan güç, geleneksel tufan anlatılarındaki gibi tanrısal bir irade değil, doğanın kendisidir. Böylece anlatı, doğa-insan ilişkisini merkeze alan bir seküler kozmoloji çerçevesine oturtulmuştur.

İ. G. Safyanov, Tıva’da hem ideolojik, siyasî hem de ekonomik amaçlarla bulunmaktadır. İ. G. Safyanov’un bölgede bulunma amacıyla paralellik gösteren kimi unsurlar anlatıda üstü örtülü bir şekilde olsa da dikkat çekicidir. Anlatının merkezindeki figür olan Humır, doğrudan yeraltı kaynaklarıyla ilişkilendirilmiş, kömürle beslenen siyah bir çocuk olarak karşımıza çıkar. Bu figür, sosyalist sanatın idealize ettiği “işçi” tipinin mitolojik bir temsili; sosyalist gerçekçiliğin idealize ettiği “üretici birey” tipine benzer: Sessiz, özverili, toplum için çalışan, doğaya saygılı ama bireysel hak iddiası olmayan bir kişiliktir. Humır’ın kendisini bulan demirciyle kurduğu ilişki, onun yeryüzündeki ilk eşiğidir; tufana gidecek olan süreç onun toplumsallaşmasıyla başlar. Demircinin onu bulması çok da tesadüfi bir karşılaşmaya benzememektedir çünkü Engels (1990, s. 168)’e göre demir “tarihte devrimci bir rol oynayan bütün ilkel maddelerin en önemlisi”dir. Ancak anlatının ilerleyen kısımlarında bu bağ, toplumsal yozlaşmanın etkisiyle kırılmaya başlar. Sevilbe karakteri aracılığıyla gösterilen bireysel çıkarıcılık, içki düşkünlüğü ve sınıfsal kibir, sosyalist ahlak anlayışına karşıt bir figür üzerinden betimlenmiştir: Yozlaşmış bireyciliği, sınıf atlama arzusunu ve annelik gibi geleneksel kadınlık rollerine yabancılaşmayı temsil eder. Sevilbe’nin Humır’ı (yani işçiyi) önce

dışlayıp sonra kullanması, aile içi dram üzerinden alegorik bir şekilde sınıf çatışmasını yansıtır. Ayrıca, yine Sevilbe üzerinden gösterilen kadınlık temsili, annelik ve sadakat kavramları üzerine bir esasa oturtulmuştur.

“Demir-Sal” efsanesinde dikkat çekici bir başka husus, geleneksel inanç sistemlerine dair izlerin bastırılmış ya da dönüştürülmüş biçimde yer almasıdır. Tufan gibi büyük felaketler, tarih boyunca çoğunlukla ilahi bir cezanın tezahürü olarak yorumlanmıştır. Bu anlatıda ise felaketin faili olarak doğa figürü, yerel tabirle “Jer-eezi” (toprak ruhu) öne çıkarılmakta; Tanrı anlamında kullanılan “Kutay” ise yalnızca bir kez, o da cezalandırıcı bir ifade içinde geçmektedir. Oysa efsane metnini aktarmaya geçmeden önce İ. G. Safyanov, Tıva halkının tufanı Burhan Tanrı’nın gönderdiğine dair bir anlatı da vermiştir. Bu yönüyle metin, yerel inanç sistemine belirli ölçüde bağlı kalırken, tanrısal müdahale fikrini marjinalleştiren bir seküler anlatı stratejisi benimser. Bu durum, bilinçli bir *kutsaldan profana* düzenlemesi olduğunu göstermektedir. Söz konusu sekülerleşme, salt anlatı stratejisi olmanın ötesinde, dönemin ideolojik bağlamına ve tutumuna içkin bir tercihtir; dini motiflerin geriye itilmesi ya da yerlerine doğrudan doğa merkezli sembollerin konulması hem *proleter estetik* hem de *diyalektik materyalizm* olarak adlandırılabilir bir eğilimin sonucudur. Nitekim bu durum, dönemin Marksist ideolojisinin fideist yaklaşımlara karşı yürüttüğü mücadeleyle örtüşmektedir. Çünkü Çarlık döneminde misyonerler aracılığıyla Hristiyanlık, fideist tutumları yaygın olan kırsal kesimde güç kazanmıştı; böylelikle Tıva coğrafyası bir mücadele sahasıydı.³¹

İ. G. Safyanov, aktardığı efsanenin öncesinde Tıva coğrafyasının jeolojik yapısını detaylı biçimde betimleyerek, bu bölgenin büyük bir su kütlesini barındırmaya elverişli topografik özelliklerini vurgulamıştır. Bu açıklamalar üzerinden ilerleyerek, halk arasında anlatılagelen tufan efsanesinin, doğal jeomorfolojik oluşumların kutsallaştırılması yoluyla anlamlandırıldığını belirtmiştir. İ. G. Safyanov’a göre, halk bunu salt doğa olayı olarak görmek yerine Burhan Tanrı’nın müdahalesiyle açıklanan bir “tufan” olarak tahayyül etmiştir (Safyanov, 2010, s. 19–20). Bu yaklaşım, anlatının dinî yorumlarını aktarırken bile gözlemlere ve jeolojik açıklamalara öncelik vermesi bakımından Safyanov’un materyalist dünya görüşünü yansıtmaktadır. Onun bakışında doğaüstü anlatı, halkın hayal gücünün doğa olaylarına yüklediği anlamın bir tezahürüdür.

Tufan miti, kozmogoni ve kaos-kozmos diyalektiği bağlamında, kolektif hafızada yıkım-yeniden inşa ikiliğini simgesel düzlemde kodlayan evrensel bir arketiptir. Demir-Sal anlatısı, bu mitik çerçeveyi sosyalist etiğin normatif değerleriyle harmanlayarak, felaket sonrası toplumsal yeniden organize olma sürecini alegorik bir dille yeniden üretmiştir. Salda bir araya gelen hayvan çeşitliliği ve bunların doğadaki av-avcı statülerinin askıya alınarak uyum içinde salda yaşayabilmesiyle, anlatının başındaki ütöpik altın çağın yeniden tesisine yönelik insan-toplum modeline bir gönderme yapılmıştır. Humır, felaketin bir habercisi olarak ortaya çıktığı anlatıda görevini tamamlamış ve tekrar doğaya dönmüştür. Eski düzenin” temsilcileri, yani Sevilbe ve onun yeni sevgilisi, felaketten kaçmış olsa da, ideolojik düzeyde anlatının kurucu erki tarafından dışlanmışlardır. Bu bağlamda anlatı, sosyalist etik değerlerin – emeğe dayalı dayanışma, doğaya saygı, kolektivizm – tufan sonrası dönemde yeniden tesis edilmesini öneren bir yeniden doğuş anlatısı sunmuştur.

³¹ Halk kültürü öğelerinin ideolojik ekseninde nasıl değişim-dönüşüm geçirdiğini daha kapsamlı bir şekilde görmek için şu çalışmaya bakılmalıdır: Temur, 2011.

Sonuç

Tıva sözlü kültürünün önemli bir yadigarı olan tufan anlatısı Demir-sal, yakın zamana kadar kısa formlarla ve toplumsal normlara işlenmiş biçimde yaşamaktaydı. Doğal, kendiliğinden gelişen bir ortamda, anlatı metni usta bir toolçu tarafından icra edilmiş ve İ. G. Safyanov tarafından derlenmiştir. Metnin derlenmesinden sonra ise hem sözlü kültüre ait önemli bir hazinenin tespit edilmiş olması memnuniyet vermiş hem de birtakım soru ve sorunlar beraberinde gelmiştir. Anlatının Tıva sözlü kültür ürünleri içerisinde nereye konumlanacağı gibi biçim ve içerik problemi üzerinden Tıva halk edebiyatında terminoloji sorunu yeniden gündeme gelirken metnin içeriğinde geleneksel ve dinî unsurların örtülü ve baskılanmış olması anlatının ideolojikleştirilmesi fikrini devreye sokmuştur. Bu çalışmanın vardığı sonuçlara göre, Demir-sal efsanesi, geleneksel sözlü anlatı türleri sınıflandırmasına göre bir efsane olarak değerlendirilebilecek, öte yandan Tıva sözlü anlatı türleri sınıflandırmasına göre ise bir toolçurgu çugaalar olarak ele alınabilecek, her ne kadar dinî dokusu aza indirilmiş olsa da bir inanca vurgu yapan, kendisinden önce veya sonra derlenen aynı başlıklı metinler arasındaki en uzun, en ayrıntılı bir anlatıdır. Efsanenin derleyicisi İ. G. Safyanov'un analizlerin gösterdiği kadarıyla anlatıyı bir redaksiyondan geçirdiği ve muhtemelen içeriğe müdahale ettiği tespit edilmiştir. Böylelikle bir folklor ürünü ideolojikleştirilmiştir. Demir-sal efsanesi, biçimsel olarak sözlü kültürün bir ürünü gibi görünse de içerik düzeyinde modern ideolojik yapılarla iç içe geçmiş, kurgusal olarak ise büyük oranda yapılandırılmış bir metindir. Anlatının, derleyici marifetiyle hem sosyalist düşüncüyü hem de yerel folklorik unsurları aynı potada eriterek bir yeniden üretim gerçekleştirdiği tespit edilmiştir. Tufan motifi üzerinden “yeniden doğuş” temasını işleyen bu anlatı folklorik bir metin olarak görünse de tarihsel bir dönemin ideolojik zihniyetini yansıtan bir belge niteliği de taşımaktadır. Folklorik bir anlatı formunun arkasında saklı bu ideolojik katmanlar, anlatının bir yandan estetik ve edebî değerini ortaya koyarken politik ve kültürel işlevselliğini de yansıtmaktadır. Öte yandan Demir-sal efsanesi Tıva toplumunca yaygın bir biçimde bilinmekte, salın oturduğu dağlar konusunda inançlar çeşitlilik gösterse de Buura Dağı ön plana çıkmaktadır. Efsane, halk inancını önemli ölçüde desteklemiş ve evlilik normları konusunda belirleyici bir role sahip olmuştur. Tıva halkının kökeni, kamlık inancının din adamı statüsündeki ham'ın nereden geldiğini, ideal toplum olmanın ve bunu yıkıma sürükleyen sebeplerin neler olduğunu, kuşaklar arası ahlakî tezatlığın bir kopma noktası olduğunu bütünüyle bu efsane anlatmaktadır. Bu bakımdan, efsane her ne kadar ideolojikleştirilmiş olsa da Tıva halkının değerlerini yansıtmaktadır.

Kaynakça

- Aça, M. (2006). Tıva destan ve masallarının araştırılmasında tür sorunu. *Milli Folklor*, 18 (72), 85-94.
- Aça, M. (2007). *Tıva halk masalları*. Konya: Kömen Yayınları.
- Aça, M. (2015). Tıva masalları ve masalcılık geleneği. İ. Özkan (Ed.), *Türk dünyası masal araştırmaları Tastarakay'dan Keloğlan'a* (s. 19-68). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Adıg-Tuluş, D.-o.-o. (2014). *Skif Hun Türk Uranhaynın Huulgaazın Tıvaları. Tıvanın Deedi Kamının Huulgaazın Kam Körüzü*. Kızıl: “Adıg Eeren” Kamnarı.
- Alekseyev, N. A., Kuular, A. S., Samdan, Z. B., Yuşa, J. M. (Ed.) (2010). *Mifi, legendi, predaniya tuvintsev*. Novosibirsk: Nauka.
- Alptekin, A. B. (2012). *Efsane ve motifleri üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Anohin, A. V. (2006). *Altay şamanlığına ait materyaller*. Konya: Kömen Yayınları.
- Anlezark, D. (2006). *Water and fire: The myth of the flood in Anglo-Saxon England*. Manchester: Manchester University Press.

- Aunger, R. (1995). On ethnography: storytelling or science? *Current Anthropology*, 36 (1), 97-130.
- Bayır-ool, M. S. (2011). Tri stolpa tuvinskoy gosudarstvennosti. *Novie Issledavaniya Tuvi* (2-3), 37-61.
- Best, Robert M. (1999). *Noah's ark and the Ziusudra epic: Sumerian origins of the flood myth*. Fort Myers: Enlil Press.
- Byrskog, S. (2002). *Story as history, history as story: The Gospel tradition in the context of ancient oral history*. Boston - Leiden: Brill Academic Publishers, Inc.
- Campbell, L. (1999). *Historical linguistics: An introduction*. Cambridge: The MIT Press.
- Dégh, L. (1996). What is a belief legend? *Folklore*, 107, 33-46.
- Dilek, İ. (2022). Güney Sibiry'a'da (Altay Bölgesi) bir aydınlanma hareketi olarak ak cañ / süt cañ (Burhanizm): teşekkülü temel ilkeleri ve tarihî seyri. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* (53), 79-132.
- Dongak, A. S. (2019). Yazıkovye osobennosti tuvinskih variantov «skazaniya o Kezere». *Mir nauki, Kulturi, Obrazovaniya*, 6 (79), 653-655.
- Douglas, M. (2007). *Safllk ve tehlike: kirlilik ve tabu kavramlarının bir çözümlemesi*. (Ayhan E. Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Dorson, R. M. (2011). *Günümüz folklor kuramları*. (Gürçayır S. ve Özay Y. Çev.) Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Dulov, V. İ. (1956). *Sotsialno-ekonomiçeskaya istoriya Tuvi (XIX - načalo XX vv)*. Moskva: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR.
- Dundes, A. (ed.) (1988). *The Flood Myth*. Berkeley: University of California Press.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve dindışı*. Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (1994). *Ebedi dönüş mitosu*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Engels, F. (1990). *Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeni*. (Somer K. Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Eren, M. (2024). Tuva Türklerinin mitleri örneğine göre kültürel kahraman kavramı. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 9 (1), 234-248.
- Eroğlu, E. (2024). *Tarihi temelleriyle tufan olayı*. İstanbul: Post Yayın.
- Frazer, J. G. (1918). *Folk-lore in the Old Testament; studies in comparative religion, legend, and law, vol. I*. London: Macmillan and co..
- Frazer, J. G. (2021). *Büyük Tufan Dünyadaki Tufan Mitleri Üzerine Bir Başvuru Kitabı*. İstanbul: Kanon Kitap.
- Fulford, R. (2019). *Anlatının gücü: kitle kültürü çağında hikâyecilik*. (Kardelen Z. Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap.
- Goody, J. (2017). *Mit, ritüel ve söz* (Sezgi D. Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Gömeç, S. (2011). *Şamanizm ve eski Türk dini*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Gözen, Y. (2022). Eskatoloji ve din ekseninde kıyamete dair anlatılar. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 10 (32), 82-90.
- Grebnev, L.V. (1960). Tuvinskiy geroiçeskiy epos. Moskova: İzdatelstvo vostoçnoy literaturı.
- Harva, U. (2014). *Altay panteonu: mitler, ritüeller, inançlar ve tanrılar*. (Suveren Ö. Çev.) İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Harrison, K. D. (2005). A Tuvan Hero Tale, With Commentary, Morphemic Analysis, And Translation. *Journal Of The American Oriental Society* 125 (1), 1-30.
- Heikkilä, E. (2020). The ethnographer as a storyteller. *Memoriamedia* (5), 1-11.
- Holmberg, U. (1927). *The mythology of all races vol. 4 Finno-Ugric, Siberian*. Boston: Marshall Jones.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve bugün şamanizm: materyaller ve araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Kane, S. (1988). Omission in Ember Choc Mythography. *Journal of Folklore Research*, 25(3), 155-186.
- Katanov, N. F. (2011). *Oçerki Uryanhayskoy zemli: dnevnik puteşestviya, ispolnennogo v 1889 godu po poruçeniyu imperatorskoy akademii nauk i imperatorskogo Russkogo geografiçeskogo obşçestva*. Kızıl: TIGI pri Pravitelstve RT.
- Kaya, M. (2013). Mitolojiden efsaneye: Türk mitolojisinin Türkiye'deki efsanelerde izleri. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kayabaşı, O. A. (2016). Türk mitolojisinde eskatoloji mitleri. *Folklor/Edebiyat*, 22 (86), 167-180.
- Kırgıs, Z. K. (1997). O tuvinskih epiçeskih napevah. Orus-ool S. M. (Ed.), *Tuvinskiye Geroiçeskiye Skazaniya* (s. 39-52). Novosibirsk: Nauka.
- Kiseleva, E. L. (2012). Liçnostnyy faktor v protsesse stanovleniya tuvinskoy gosudarstvennosti na primere deyatelnosti İ. G. Safyanova (1917-1921 gg.). *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta* (355), 61-63.
- Kuular, D. S. (1995). *On çüktüing eezi, on horanning ündüsün üsken açtı kezer-mergen dugayında tooju*. Kızıl: Tıvanıñ Nom Ündüerer Çeri.
- Lambert, W. G. ve Millard, A. R. (1999). *Atra-ḫasīs: the Babylonian story of the flood*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Leonov, N. (2022). Tannu-Tuva. Strana goluboy reki. Şoygu S. K. (Ed.) *Uryanhay Tıva depter: tom pyatıy: Uryanhayskiy kray: Ot Uryanhaya k Tannu-Tuve (konets XIX - pervaya polovina XX vv.)* (s. 574-617). Moskva: Krasnaya Zvezda.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship (les structures élémentaires de la parenté)*. Boston: Beacon Press.
- Lincoln, W. B. (1996). *"Vahşi batı" Sibiry ve Ruslar*. (Harmancı M. Çev.) İstanbul: Gençlik Yayınları.
- Long, Jerome H. (2005). Culture heroes. Lindsay Jones (Ed.). *Encyclopedia of Religion vol.3* (s. 2090-2093). Detroit: Thomson Gale.
- Malinowski, B. (2024). *İlkel insan psikolojisinde mitlerin rolü*. (Düz O. Çev.) İstanbul: Çavdar Yayıncılık.
- Mänchen-Helfen, O. (1931). *Reise ins Asiatische Tuwa*. Berlin: Der Bücherkreis GmbH.
- Monguş, A. A. (2016). *Demir-sal*. Kızıl: Nauçno-Populyarnoe İzdaniye.
- Neklyudov, S. Yu. (1990a). Mangus. E. M. Meletinskiy (Ed.). *Mifologiçeskiy slovar* (s. 332). Moskva: Sovetskaya Entsiklopediya.
- Neklyudov, S. Yu. (1990b). Mangus. E. M. Meletinskiy (Ed.). *Mifologiçeskiy slovar* (s. 609). Moskva: Sovetskaya Entsiklopediya.
- Oring, E. (1996). Folk narratives. Oring E. (Ed.). *Folk groups and folklore genres: an introduction* (s. 121-146). Logan-Utah: Utah State University Press.
- Orus-ool, S. M. (1995). Mifter bolgaş toolçurgu çugaalar. Sözüglel: dort. A. D. Arapçor (Ed.), *Tıva ulustung mifteri bolgaş toolçurgu çugaaları* (s. 3-13). Kızıl: Tıvanın Nom Ündüerer Çeri.
- Orus-ool, S. M. (1997). Tuvinskiye geroiçeskiye skazaniya. S. M. Orus-ool (Ed.), *Tuvinskiye geroiçeskiye skazaniya* (s. 10-38). Novosibirsk: Nauka, Sibirskoye izdatelsko-poligrafiçeskoye i knigotorgovoye predpriyatiye RAN.
- Orus-ool, S. M. (2001). Tuvinskiye geroiçeskiye skazaniya (tekstologiya, poetika, stil'). Moskova: Maks Press.
- Orus-Ool, S. M. (2020). Tuvinskaya versiya «Geseriadı» v repertuare todjinskogo skazitelya balbıra. *Epos "Geser" - duhovnoe naslediye narodov Tsentralnoy Azii: [sbornik nauçnih statey]* (s. 64-67). Ulan-Ude: İzdatelstvo Buryatskogo Nauçnogo Tsentra (BNTs) SO RAN.

- Oşurkov, V. A. (2022). İz stranstvovaniy po zemle Uryanhov. Şoygu S. K. (Ed.), *Uryanhay tıva depter: tom tretiy: Uryanhayskiy kray: Tuvinsko-Russkiye otnoşeniya (naçalo XVII - naçalo XX VV)* (s. 160-203). Moskva: Krasnaya Zvezda.
- Ögel, B. (2010). *Türk mitolojisi cilt: 1-2*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Pentikäinen, J. (2003). Efsanenin yapısı ve fonksiyonu. Eker G. Ö., Ekici M., Oğuz M. Ö., Özdemir N. (Ed.), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar* (Görkem İ. Çev.) (s. 223-240). Ankara: Milli Folklor Yayınları.
- Potanin, G. N. (1883). *Oçerki severo-zapadnoy Mongolii. Vıpusk iv: materialı etnografiçeskiye*. S. Peterburg: Tipografiya V. Kirşbauma.
- Rodeviç, V. (1912). *Uryanhayskiy kray i ego obitateli*. S-Peterburg: Tipografiya M. M. Stasyuleviça.
- Rubin, D. C. (1995). *Memory in oral traditions: the cognitive psychology of epic, ballads, and counting-out rhymes*. New York - Oxford: Oxford University Press.
- Safyanov, İ. (2012). *Tuva v proşlom, tom I: hudojestvennoye tvorçestvo tuvinskogo naroda*. Moskva: Tuvinskiy institut gumanitarnıh issledovaniy Gumanitarnıh İssled.
- Samdan, Z. B. (1994). Mir tuvinskoy skazki. Samdan Z. B. (Ed.). *Tuvinskiye Narodniye Skazki* (s. 10-34). Novosibirsk: Nauka.
- Sevostyanov, A. S. (2008). Obşestvenno-politiçeskaya i krayevedeçeskaya deyatelnost İ. G. Safyanova. *Problemi arheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredelnıh territoriy: materialı godovoy sessii instituta arheologii i etnografii SO RAN 2008 g.* (s. 363-366). Novosibirsk: İzdatelstvo In-ta institut gumanitarnıh issledovaniy Arkheologii i Etnografii SO RAN.
- Temur, N. (2011). *Folklor ve ideoloji*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Thompson, S. (1946). *The folktale*. New York: The Dryden Press.
- Topsakal, İ. (2017). *Sibirya tarihi -başlangıçtan 1917'ye kadar-*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Vaynşteyn, S. İ., ve Mannay-Ool, M. H. (2001). *İstoriya Tuvı tom I*. Novosibirsk: Nauka.
- Verbitsky, V. (1892, Oktyabrya 21). Kak mı otiskivali noyev kovçeg. *Vostoçnoye Obozreniye*, 9-11.
- Vereşçagina, T. E. (2021). Vklad İ. G. Safyanova v sozdaniye Tuvinskoy Narodnoy Respublika. *Yermolayevskiye Çteniya* (V), 64-68.
- Yuşa, J. M. (2020). Geroiçeskiye skazaniya v folklornoy traditsii tuvintsev Kitaya. *Eposovedeniye* 4 (20), 29-39.

Ekler

Ek 1: Metin

DEMİR-SAL³²

Bir zamanlar, çok eskilerde, halkımızın saçları at kuyruğu gibi siyah ve sert değildi. Güçlü insanların önünde eğilmezler ve karşılarında şapkalarını çıkarmazlardı. Herkes, her şeyin büyük annesi olan doğanın önünde eşitti ve yalnızca ona, yalnızca *Jer-eezi*'ye (toprak ruhu, sahibi), yani doğanın sahibine tapardı. Yalan yoktu, hırsızlık yoktu. Ortak hayvancılık, ortak avcılık ve imece usulü tarım, yaşam için gerekli her şeyi bolluk içinde sağlardı. Kadınlarımız,

³² Bu metnin orijinali Tıva Ulusal Bilimsel Araştırma Enstitüsü arşivinde bulunmaktadır. Metnin esas kaynağı İ. G. Safyanov'un *Tuva v Proşlom. Hudojestvennoe Tvorçestvo Tuvinskogo Naroda* başlıklı el yazmasından alınmıştır (Rukopis, str. 13, Tuvinskiy NIIYALI). Çevirinin de esas alındığı bu metin daha sonra şurada yayımlanmıştır: Safyanov, 2012, s. 19-30.

gökyüzündeki yıldızlardan daha güzel, *Ulu-Kul*'ün mavi dalgalarında sabah erken saatlerde yüzen kuğulardan daha beyazdı.

Mutluluk dolu yurdumuzun özgür evlatlarının beyaz keçe *yurtları* (evler), büyük gölün kıyılarında çeşitli eşyalarla dolu bir şekilde dururdu. Bereketli meralar, sayısız at, sığır ve koyun sürüleriyle kaplıydı. İki hörgüçlü develer, dağların kayalık yamaçlarında yüzlerce dolaşır, tüylü *sarlıklar* (yaklar) kıyı kayalıklarının çıkıntılarında hızla tırmanırlardı. Yiyecek boldu, kadınlarımız yaban keçilerinin tıraşlanmış derilerinden ve kesilen koçların sıcak koyun postlarından giysi ve ayakkabı dikerlerdi. Ayakkabı yapmak için *maral* (asil geyik) ve *bulan* (boz geyik) derileri işlenirdi, eşyaların taşınması için kullanılan *barı* (deriden yapılmış torbalar), inek ve boğa derilerinden yapılırdı. Bu derilerden de gençlerimiz, yarı vahşi sürülerinden herhangi bir aygırı yakaladıkları ipleri yaparlardı. Koyun yünü, at ve keçi kılı da kullanılırdı — beyaz yünden kar gibi beyaz keçeler yapılır, kıldan ipler eğrilir ve balık ağları örülürdü.

Halkımız bakırı ve demiri de biliyordu, bunları çevredeki dağ sıralarından çıkarıyordu. Usta *targanlar* (demirciler) bıçaklar, baltalar, üzengiler ve *taganlar* (ocakta kazan için kullanılan üçayaklar) dövüyorlardı. *Taganlar*, çeşitli süslemelerle yapılıyor ve her *yurtun* temel eşyası olarak kabul ediliyordu, bu iş karşılığında birkaç kısrak ile ödeme yapılırdı. Bakırdan kepçeler, düğmeler ve çeşitli süs eşyaları yapılıyordu.

Halkımız rahat bir yaşam sürüyordu, ancak gençler ata geleneklerinden uzaklaştılar, yaşlılara ve onların yasaklarına inanmadılar. Halkımızın temel besini olan sütü, şeytani bir içki olan *araga* (votka) dönüştürmeye başladılar ve ölçüsüzce içtiler. Okları ve mızrakları kuşları artık yiyecek için değil, yalnızca zevk için öldürüyorlardı. Babalarının öğütlerini unuttular ve ortak sürüleri bölmeye başladılar, komşu Moğolistan ile ticarete giriştiler ve halkımız arasında *bailer* (zenginler) ve *aratlar* (fakirler) ortaya çıktı. *Huleçik* (işçi) ve *çilgiç* (sürü bekçisi) gibi kelimeleri öğrenmeye başladılar. Köpeğin beslenme kabını onurlu bir yere asmayı bıraktılar, tekrar eski geleneği unuttular — köpeği insanın ilk dostu, ailesinin bir üyesi olarak görmeyi; çünkü yalnızca kötü insanlardan değil, kötü ruhlardan da koruyandı o. Ruhlar köpekten korkar, çünkü o ruhları dört gözüyle görür.

Sarhoşlar kavga çıkartıyor, kırıng olanlar kendilerine haksızlık edenlerden intikam alıyor, onların hayvanlarını çalıyor ve kesip et yapıyorlardı. Tıva'da işler kötüleşmeye başladı ve koruyucumuz olan Doğa Ana, asi insanları uyarmak için, kışın kar fırtınalarıyla homurdanmaya başladı, yazın ise karanlık bulutlar gitgide daha sık güneşi örtüyor ve yere büyük damlalarla yağmur yağıyordu. Gök gürültüsü daha sık duyuluyor, şimşek fırtına bulutlarını yarıyor ve kuru bozkırlarda *hey-ot* (gezici elektrikli ışıklar) dolaşıyor, insanları ve hayvanları korkutuyordu.

O dönemde Tıvalıların arasında, güçlü kavak ağaçları gibi uzun boylu ve sarışın olanların yanında, kısa boylu, çarpık bacaklı ve saçları kara, tıpkı *kuskunun* (karga) kanatları gibi sert olan bir adam yaşıyordu. O, ünlü bir *targanın* (demirci) *yurtunda* yaşıyordu, demirci onu çocukken ormanda, kömür yaktığı bir açıklıkta bulmuştu.

Bir gün yaşlı *targan* kömür yakmak için ormana gelmişti. Öküzleri semerlerinden çözmüş, otlamaları için bırakmıştı ve birden gördü ki çukurun yanında siyah bir çocuk oturuyor, kömür kemiriyor ve ona gülümsüyordu. Demirci çocuğu evine götürdü ve karısına onu yıkayıp doyurmasını söyledi. Çocuk onlarla kaldı ve yaşlı demirci kadının ona verdiği isimle “Homürçik” (kömürcük) olarak bilindi.

‘Siyah bir çocuk ormanda nasıl ortaya çıktı?’ diye uzun süre düşündü iyi yürekli kadın, ancak sırrını çözemedi ve bu çocuğun, toprak ruhu [jer-eezi] tarafından, insanlara bir bela olarak

yeni bir insan yaratıldığına karar kıldı. Çocuk ilk yıllarında, demircinin küçük kızının arkadaşı ve yoldaşı oldu ve kız onu çok sevdi, arkadaşının siyah ve biçimsiz olduğunu fark etmiyordu. Çocuk büyüdüğünde, yaşlı adamın koyunlarını ve diğer hayvanlarını gütmeye başladı, onun *huleçiki* (işçisi) oldu. *Targan* ona kendi zanaatını da öğretti. Humır iyi bir demirci, iyi bir çoban ve binici oldu — ne kadar vahşi olursa olsun hiçbir at, onu sırtından atamazdı. Eyer ve dizgin olmadan bir ata atladığında, onu bozkırda çalgınca koşturmaya zorlardı. Çarpık bacaklarıyla atın karnını demir bir halka gibi sarardı. Humır, güreş konusunda da ustaydı, toplumsal şenliklerde düzenlenen güreş yarışmalarında sık sık birinci olurdu. İşte, siyah Humır böyle biriydi. İşini bitirdiğinde, ormana gider, bir kütüğün üstüne oturur ve hüznü şarkılarını söylerdi. Kuşlar onu dinler ve sık sık kendi sesleriyle ona eşlik ederlerdi. İnsanlarla az konuşurdu, sessizdi ve belli ki onlardan korkuyordu.

Bir akşam, geç saatte eve döndüğünde, *Kırgan-avay*'ın (kız Sevilbe'nin yaşlı annesi, demircinin kızı) yatağında ölü yattığını, yaşlı adamla kızının ateşin yanında başlarını eğmiş oturduklarını gördü. *Kaday*'ı (büyükanneyi) gömdüler. Onun bedenini, deri bir torbaya dikilmiş hâlde, *Humır-ool* (ool - genç adam) kurumuş bir dere yatağının zirvesine götürdü ve orada yeşil bir vadiye, mavi unutmabeni çiçeklerinin arasında, öldüğü keçe ile birlikte bıraktı. İlk gecede, aç kurtlar onun yaşlı bedenini parçaladı ve eski kemiklerini oraya buraya dağıttılar. O, iyi bir insandı, ruhu ölü bedeninde kalmadı ve yeryüzünde kendine yeni bir yer bulmak üzere uçtu. Yaşlı demirci, ölen karısı için yas tutup onun için aş verdi, onu tanıyan herkesi ağırladı. Üçü birlikte yaşamaya devam ettiler. Birkaç yıl daha geçti. Demircinin kızı güzelleşti, gururlandı ve fakir Humır'a hiç ilgi göstermemeye başladı. Oysa Humır onu çok seviyordu, ona hayranlık duyuyor ve onun hakkında şarkılar bestelemekten geri durmuyordu.

Birçok genç adam Sevilbe'ye talip oldu, ama o kimseyle yaşamak istemedi. Sadece bir *kaygalı* (yiğit, delikanlı) beğenmişti, ama onu hırsızlık suçuyla *kara-bajına* (hapishane, kara ev) atmışlardı ve boynuna takılan demir halkayla orada hapsedilmişti. İşte insanlar böyle bir hâl gelmişti, birbirlerine zulmetmeye başlamışlardı.

Sessiz bir yaz sabahı, yaşlı demirci de hayata gözlerini yumdu. Onun yas töreni için tüm akrabaları toplandı. Sevilbe misafirlerini iyi ağırladı, onlar için birçok koç kesti. Annesinin kardeşi olan büyük amca, Sevilbe'ye, bundan sonra demircinin tüm malına kimin sahip olacağını sordu. 'Ben olacağım,' diye cevap verdi gururlu kız, 've *Humırçik*,' diye ekledi sessizce, ateşin yanında başı eğik oturan gence bakarak. Misafirler alaycı bir şekilde birbirine baktılar, Sevilbe ise kızardı ve utanmasını gizlemek için *yurttan* fırlayıp, geriye dönüp bakmadan komşu *aale* (köy) koştu. Genç ev sahibinin bu davranışına alınan misafirler de *yurttan* çıktılar ve atlarına binip kendi evlerine dağıldılar. Ev sahibesiyle böyle ayrılmayı düşünmemişlerdi, ona iyi ve zengin bir koca bulup, düğününde eğlenmek istiyorlardı.

Sevilbe uzun süre *yurta* geri dönmedi. Humır sürüyü topladı, inekleri sağdı, büyük bir kâse sütü doldurdu, altına küçük bir ateş yaktı ve suyun tamamı buharlaşana kadar yavaşça ısıttı, ardından yağ kalın bir *urme* (kabuk) oluşturdu. Sonra bu kabuğu yüksek, dar bir fiçide çalkaladı, elde ettiği yağı eritti ve sıvı halde daha önce hazırlanmış koyun bağırsaklarına döktü, bu bağırsakları *yurtun* duman deliğine asarak yağın sızmasını önlemek için iyice tütsüledi. *Yurtu* topladı ve Sevilbe'nin dönüşünü beklemek için kapının önüne oturdu.

Kızın uzun süre ortalarda olmaması Humır'u endişelendiriyordu. Onu derinden seviyordu, fakat karşılık beklemiyordu. Duygularını gizlemeye ve kız onu kovana kadar ona hizmet etmeye karar verdi. Gururlu kız, ancak sabahın erken saatlerinde sarhoş bir halde geri döndü ve Humır'u görünce bağırды: 'Hey, *huleçik*, bana ayakkabılarımı çıkarmamda yardım et, uyumak istiyorum.' Humır onu yatırdı ve sürüyü toplamak için yola çıktı.

Bu şekilde yaşamaya başladılar: O evin sahibi, Humır ise işçisi oldu. Her gün Sevilbe inekleri, koyunları ve keçileri sağıyor, süslü bir *ton* (kürk) giyip komşu köylere giderek *arag* (votka) içiyor ve iştret meclislerine dalıyordu. Humır ise çiftliğin işleriyle ilgileniyor, hayvanları otlatıyor ve yaşlı *targamın* demirhanesi olarak kullanılan *yurtta* çalışıyordu. Sevilbe, komşulardan siparişler alıyordu; Humır bu verilen siparişlerde demiri dövüyor, Sevilbe ise bunları teslim ediyor ve karşılığında orada doyasıya yedirilip içiriliyordu.

Bir gece geç vakitte *yurta* döndüğünde, Sevilbe Humır'a kendisini tamamen soyundurttu ve çıplak bir halde yatağa yığıldıktan sonra onu da yanına çekti. O gecedan itibaren birlikte aynı kürk altında uyumaya başladılar. Humır için mutlu bir dönem başlamıştı. Durmaksızın çalışıyor ve becerikli bir *targan* olarak ünü tüm topraklarda yayılıyordu; her taraftan ona siparişler getiriliyordu. Bir *darga* (şef) ona devasa bir bakır kap için bir demir *tagan* dövmesini ısmarladı, bu kapta tüm bir öküz ya da on koyun pişirilebiliyordu. Şu anda bile bu *uluh-baş* (büyük kap), *Ham-Tag*'da (şaman dağı) *Uyuk* nehri vadisinde toprağa gömülü durumda yatıyor. Yalnızca yirmi dört kulplu kenarları toprağın üzerinde görünüyor, ortasında ise büyük bir karaçam büyümüş durumda.

Sevilbe sessizleşti, içkiyi bıraktı; karnındaki yeni hayatın gelişimini dinleyerek çocuğunun doğumunu bekliyordu. Humır'a karşı nazik olmuştu. Nihayet beklenen çocuk doğdu. Mutlu anne pembe bir top gibi bebeği kollarına aldı, buruşuk yüzüne baktı ve aniden onu yere fırlatarak, çılginca '*Kuskecik*' (fare yavrusu) diye bağırdı ve acı kaderine ağıt yakarak gözyaşlarına boğuldu. Humır çocuğu yerden kaldırdı ve ona hem baba hem anne oldu. Humır demirhaneyi terk etti ve bütün zamanını, tıpkı kendisi gibi kara olan, canlı, dar siyah gözleri olan çocuğuna ayırdı.

Sevilbe kendine geldikten sonra tekrar içki içmeye başladı ve *yurtla* tamamen ilgisini kesti; kendisine iğrenç gelen siyah bebeği bir kez bile göğsüne yaklaştırmadı. Çocuğu, bir zamanlar Humır'un bozkırda bulup inek sütüyle büyüttüğü kara bir keçi, sıcak sütüyle besliyordu.

Böylece birçok gün geçti ve bir akşam, komşular hasta ve her yeri şişmiş Sevilbe'yi getirdiler. Talihsiz kadın zor nefes alıyordu, karnındaki ve bacaklarındaki şişlik onu boğuyordu. Humır, komşuları yolcu ettikten sonra bir çukur kazdı, kenarlarını taze inek gübresiyle kapladı ve hasta kadını çıplak vücudunu başına kadar sıcak gübreyle örtüp çukura yerleştirdi. 'Eğer beni öldürmek istiyorsan, tamamen göm,' diye sertçe söyledi Sevilbe. 'Seni öldürmek değil, iyileştirmek istiyorum, aptal,' diye nazikçe cevap verdi Humır. Kadın beş gün boyunca gübrede kaldı, Humır ona kaynatılmış süt içirdi. Sonra Sevilbe yavaşça kendisinin çıkarılmasını istedi. Humır onu çukurdan çıkardı, sıcak su ve külle yıkadı ve onun beyaz mermer gibi genç bedenine hayranlıkla baktı – çirkin şişlikten eser kalmamıştı. Sevilbe giyindi ve yurt'a girdi. Nefes almak kolaylaşmıştı, yeniden yaşamak istiyordu. Genç bedeniyle tatlı bir şekilde esnedi ve evin sahibi olarak yerine oturdu. Humır onu iyi ağırladı. Sevilbe karnını doyurdu ve uyudu, iki gün boyunca uyanmadan uyudu ve tamamen sağlıklı bir şekilde uyandı. Yurt'taki hayat tekrar düzene girdi. Sevilbe oğlunu sevmiyordu, fakat ona da kötü davranmıyordu; çocuk etrafında emekliyor, o da ona kavrulmuş darı, *urme* ve diğer lezzetli yiyecekler veriyordu, bazen onunla bir kedi yavrusu ya da köpek yavrusu gibi oynuyordu.

Bir yıl geçti. Sevilbe'nin bir oğlu olduğunu öğrenen amcası ve diğer akrabaları, yeni doğana ilk saç teli kesilirken verilmesi gereken hediyelerle onu ziyarete geldiler. Şerefli misafirler *yurta* ulaştı. Humır, onların terli atlarını almak için dışarı çıktığında, kendisiyle selamlaşmadılar.

'Çudur *huleçik*? (Ne haber, işçi?)' diye sordu önemli yaşlı adam Humır'a. '*İki, şuptu iki* (İyi, her şey iyi)' diye cevap verdi Humır. Mutluydu ve şerefli misafirlerin

kendisine karşı olan küçümseyici tavırlarını fark etmiyordu. Sevilbe misafirlerini dostça karşıladı. Şenlik başladı. Humır yaşlılarla ilgilendi, onlara kaplarda *arag* (votka) sundu, dolu dolu yağlı koyun eti tabakları getirdi, onlara süt ve kızarmış arpa unu ile yapılan *çeremuh* çörekleri ikram etti (öğütülmüş çeremuh meyvesinden yapılan çörekler).

Şölen sırasında amca, beşiğinde uyuyan çocuğu kendisine getirmelerini emretti. Genç anne utandı, fakat çocuğu beşiğiyle birlikte getirdi. Sert bakışlı yaşlı adam uyuyan çocuğa baktı, alnındaki saçları tuttu ve bir tutamını keserek anneye verirken, ‘Bizim değil, bizim soyumuzdan değil, *kara-kiji* (kara insan, halktan biri). Onun adını *Karasal* (kara sakallı) koy. Büyükleri dinlemedin, onlardan akıl almadın, işte bu yüzden *Kutay* (yüce Tanrı) seni buluntu oğlunla cezalandırdı,’ dedi. Hakarete uğramış anne hiçbir şey demedi, çocuğu alıp babasına verdi ve onu *yurt*tan çıkarmasını emretti. Bütün eti yiyip, bütün şarabı içtikten sonra misafirler yola çıktılar ve üçü *yurt*larında yaşamaya devam ettiler.

Beş yıl daha geçti. Küçük Karasal artık babasına ve ona soğuk davranmasına rağmen çok sevdiği annesine yardım ediyordu. Onun gün boyu yankılanan ‘*Avay, avay*’ (anne, anne) diye haykırışı, Sevilbe’nin kulağını rahatsız ediyordu. Sevilbe oğlundan nefret ediyor, Humır’u küçümsüyor ve tekrar çok içiyor, sarhoş olduğunda mutsuz hayatına lanetler ediyordu. Humır ise oğlunu her şeyden çok seviyordu. Karasal ile birlikte sürüleri güdüyor, gölde küçük bir sal ile balık tutuyor, demirhanede birlikte çalışıyor ve onunla birlikte uyuyordu. Küçük Karasal kara keçisini çok seviyordu ve her gün keçiyle birlikte göle gidiyor, keçi otlarken kendisi balıklarla oynuyor, güzel deniz kabukları topluyor, kuşların şarkılarını dinliyor ve onlara taklit ediyordu.

Kısa süre sonra kuşların ve hayvanların dilini öğrenmeye başladı, balıkların sessiz konuşmalarını anlıyordu ve onlarla mutlu vakit geçiriyordu. Bir sabah, Humır iki kara öküzü yakalayıp semerleyerek kömür için ormana gitti. Eve döndüğünde *yurt*un kilitli olduğunu gördü. Daha önce ormandaki çukurun yanında birisinin yavaşça, ‘Hemen geri dön, orada bir felaket oldu,’ dediğini duymuştu. Bunun bir sanrı olduğunu düşündü, ancak eve geldiğinde o sesin haklı olduğunu hissetti — bir felaket olmuştu. Komşular o gün Sevilbe’yi görmemişti. Humır, oğlunu aramak için göle gitti, fakat orada kara keçi sahibini arayarak koşuşturuyordu. İkisi birlikte üzüntü içinde eve döndüler. Humır atını semerleyip hain karısını ve sevdiği oğlunu aramaya çıktı.

Yolda, *sarlık* (yak) üzerinde binici olan bir kadına rastladı. Sevilbe’yi çocukla birlikte görüp görmediğini sordu. Kadın, ‘Evet, amcasına gidiyor,’ diye cevap verdi. Humır daha hızlı sürdü. Koyu mavi gökyüzünde parlak yıldızlar ışıltıyor, Doğa Ana huzur içinde uyuyordu. ‘Sevilbe neden bu kadar kötü? Neden oğlumuzu amcasına götürdü?’ diye düşündü zavallı Humır. Aniden atı bir tarafa sıçradı, Humır yola düştü, at ise semeri karnının altında geri sürüsüne doğru kaçtı. Humır ayağa kalktı, üzerini silkti, incinmiş kolunu ovuşturdu ve yolda Sevilbe’nin durduğunu gördü. Humır’un atını korkutan oydu ve şimdi ona kötücül bir şekilde gülüyordu. ‘Oğlum nerede?’ diye bağırdı Humır. ‘Pis oğlanı amcaya bıraktım, orada kalsın,’ dedi Sevilbe. Humır hiçbir şey demeden yolda yürümeye devam etti, Sevilbe ise *yurt*tuna geri döndü. Humır uzun süre yürüdü, incinmiş kolu dayanılmaz bir şekilde acıyordu, ama gün ağardığında ve dünyanın kraliçesi ay, Tanı-Ola’nın zirvelerinin ardına gizlendiğinde Sevilbe’nin amcasının *yurt*tuna ulaştı. Ancak yurt kilitliydi, kapısında yaşlı Humır’u çaresiz bırakan karmaşık bir kilit vardı. ‘Yaşlı adam ve oğlum nerede?’ diye sordu zavallı baba komşu *yurt*ta. ‘Oğlanla birlikte gitti, ama nereye bilmiyoruz, ineklerini sağmamızı ve sütü almamızı söyledi, belli ki hemen geri dönmeyecek,’ diye kadınların sesleri Humır’a cevap verdi.

Humır nereye gittiğini bilmeden yürüyordu, yaşlı adamın atının izini bulmak istiyordu, ama gözyaşları gözlerini kör ediyordu. Üç gün boyunca uykusuz bir şekilde dolaştı ve farkına

varmadan kendini *yurtun* kapısında buldu. İçeri girdi, gözleri kan çanağı gibi kızarmıştı. Sarhoş Sevilbe'yi gördü ve boğuk bir sesle sordu: 'Söyle, yılan, oğlumu nereye gönderdin?' Sevilbe korktu ve sessizce, bağırmadan ona cevap verdi: 'Oğlun iyi bir yerde yaşayacak, orada bilgili insanlar ona öğretecek, sana bilge bir şekilde geri dönecek.' Zavallı baba başını eğdi, ona daha fazla bir şey demedi; demirhaneye girdi, orada asılı olan tüfeği aldı ve köyden ayrılıp ormana gitti.

Humır bir ağacın altında oturup düşündü: 'Bu tüfeği neden yanımda taşıyorum, burada kimi öldüreceğim? Hem kuşlar hem de hayvanlar sevgili oğlumun dostları, onun yerini bulmama yardımcı olacaklar.' Tüfeği bir dala astı, kınından bıçağını çıkardı, bir kazma yaptı, kökleri topladı ve bunların sulu köklerini sönen ateşin sıcak közlerinde kızarttı, yedi ve sıcak iğnelerin üzerine uzanmak istedi, ama birinin yavaşça, 'Güney'e doğru git, orada oğlunu bulacaksın,' dediğini duydu. Etrafına baktı ve kurumuş bir huş ağacının üzerinde oturan alaca bir ağaçkakanın kuru gövdeye bu sözleri vurarak çaldığını gördü. 'Teşekkür ederim, *şokar-kuş* (alaca kuş), senin bu yardımını asla unutmayacağım,' dedi Humır ve hızla belirtilen yöne doğru yürümeye başladı.

Bir gün, bir gece yürüdü, yaban meyveleri ve köklerle beslendi, terk edilmiş bir yuva buldu ve içindeki ördek yumurtalarını kırıp içti. Sonunda orman sona erdi ve geniş bir bozkıra çıktı, ortasında kara bir taş yığını gibi yükselen *Kulbus-Taş* (yabani keçi kayası) dağı vardı. Keçiye benzeyen kayaya yaklaştı ve altında biraz uyudu. Şafak vakti uyandı. Güneş henüz yeni doğuyordu ve ilk ışıkları sadece dağın zirvesini aydınlatıyordu. O anda, Humır, biraz ileride yatmış olan sevgili oğlunu gördü. O da uyanmış, geri dönüş yolunu bulmaya çalışıyordu; sahibi tarafından dedesine çobanlık yapması için verilmişti ve oradan kaçarken sürekli eve dönme yolunu arıyordu.

Kurnaz Karasal, dedesi onu esarete götürürken, onu eyerin arkasına oturtmuştu. Yol boyunca, yaşlı kısırağın beyaz yününe yolup yola, çalılara ve dar patıkaya serpiyordu. Yün rüzgârla dağılmamıştı, olduğu yerde duruyordu, bu yüzden Karasal, dedesinin *yurtuna* giden yolu kolayca bulmuştu ve oradan babasına ulaşmayı planlıyordu. Günlerce geniş bozkırda yürümüş, çekirgeler yakalayıp yemişti, hayvanlar ve kuşlar onu çeşitli seslerle selamlıyor, o da onlara neşeli şarkılarıyla karşılık veriyordu:

"Geniş bozkırda yürüyorum
Şarkımı güneşe söylüyorum.
Bozkır, önümden çekil
Görüyorsun, eve dönüyorum.
Hayvanlar ve kuşlar her zaman
Benim yürüyüşümü hisseder,
Cesurca yürüyorum o zaman,
Onlar hakkında şarkılar söylüyorum.
Yakında yurdumu göreceğim,
Keçimi, at sürüsünü.
Orada, onların arasında babam var
İnsanlardan onlara gitmiş."

Humır, akıllı oğluna sıkıca sarıldı. Kara suyun (*Karasuk* - kara su, kaynak) kıyısında dinlendiler, oradan yakaladıkları balıkları kızartıp yediler ve kendi yollarına doğru yürümeye başladılar. Humır, oğluyla birlikte Sevilbe'nin *yurtuna* yaklaştı. Kapıyı açtıklarında, Sevilbe'nin yanında *kaygalın* (yiğit) oturup pipo içtiğini gördüler. Kötücül kadın, nihayet sevgilisini bulmuştu ve onları görünce bağırды: '*Çu herek, huleçik?* (Ne istiyorsun, işçi?) Git buradan kara böceğinle, dar gözlü *albısınla* (orman cini), maaşını sonra alırsın!'

Humır, karısının bu sözleri karşısında afalladı, durdu ve sessiz kaldı. Küçük Karasal ise annesine dönerek, ‘*Avay, avay, neden babama bağıırıyorsun, bu yurtun sahibi o,*’ dedi. Sevilbe yerinden fırladı, küstah oğlanı dövmek istedi, ama babası onu korumak için önüne geçti ve yumruğu babasının göğsüne indi. Yiğit adam da yerinden sıçradı ve Humır’a arkadan vuracak bir şey aradı, ancak cesur Karasal babasının etrafını dolaşarak adamın üzerine atıldı ve keskin dişleriyle elini ısırıldı. İnsanların bağıırışları üzerine, *Kuskecik* (fare yavrusu) adlı köpek yurta fırladı ve korkmuş *kaygalın* kürkünü parçalamaya başladı.

Humır, karısının nefretle bükülmüş yüzüne son bir kez baktı; o an Sevilbe bir *şulbusa* (cadı) benziyordu. Oğlunun elinden tutup yurttan çıktı. Humır-oğul, karısından hiçbir şey almadan oğluya yola çıktı, nereye gideceklerini bilmeden. Gölün kıyısına indiler, bir sal bağladılar ve tam *Ulu-Kul*’ün (büyük göl) karşı kıyısına geçmek üzere yola çıkacaklardı ki kara keçinin onlara doğru koştuğunu, ardından *Kuskecik* ve *Kızıl-Mortay*’ın (Kırmızı kedi) geldiğini gördüler, onları da yanlarına aldılar.

Büyük gölün dalgaları onları uzun süre salladı, *maydır* (uzun saplı, tahta kürek) ile suyu sürekli dışarı attılar ve sonunda karşı kıyıya ulaştılar. Suya yakın bir yere *alaçık* (şalaş) kurup orada yaşamaya başladılar. Keçi onları sütüyle besliyor, *Kuskecik* tavşan yakalayıp sahiplerine getiriyordu; balık tutuyorlardı. Bir demirciden alet edinen Humır-Targan, tekrar siparişler dövmeye başladı. Bir inek, beş koyun, bir koç kazandılar, daha sonra iki at ve iki öküz edindiler, yeni bir *yurt* kurup baba ve oğul birlikte huzurlu bir şekilde yaşamaya başladılar.

Küçük Karasal günlerini ormanda geçiriyordu; yakacak için kuru dallar topluyor, yiyecek için olgun meyveler topluyor ve babasının kömür çukuruna göz kulak oluyordu. Kuşlar, vahşi hayvanlar ve gölün balıkları onun dostlarıydı. *Kuskecik*’in tavşanları ezip yurt’a taşımaya izin vermiyor, babasına gölde daha fazla balık tutmaması için yalvarıyordu. ‘Bize süt ve koyun eti yetiyor, neden dostlarımı öldürelim, *açay* (baba)?’ diyordu. Babası gülüyor ve söz veriyordu dokunmayacağına.

Her şey iyi gidiyordu, ama burada da zengin, gururlu ve güzel insanlar, baba ve oğul gibi yoksullara küçümseyerek bakıyorlardı. İş veriyorlardı, çalışıyorlardı, ama kimse onlara nazik bir söz söylemiyordu. Humır ve oğul kendilerini yalnız hissediyorlardı, ne akrabaları ne de tanıdıkları vardı.

Bir gün Karasal ormanda otururken bir guguk kuşunun sesini duydu ve onun ötüşünde rahatsız edici bir şeyler hissetti. Guguk kuşu üç kez öttü ve uçup gitti, ardından bütün kuşlar, böcekler, karıncalar, yılanlar, vahşi keçiler, kurtlar, geyikler hepsi birden uzak dağlara, gölden uzaklaşıp aynı yöne doğru ilerlemeye başladı. Karasal *yurta* geri döndü, ateşin yanında oturdu ve ormanda gördüklerini babasına anlattı. Bir su kabı alıp göle su almaya gittiğinde, bardaktan boşanırcasına yağmur yağıyordu. Sular altında kalan otların arasında büyük bir *belin* (taymen balığı) sıkıştığını gördü. Karasal, balığı solungaçlarından tuttu ve açık sulara çıkardı. Siyah sırtlı *bel* döndü ve şunları söyledi: ‘Git, babana büyük bir sal yapmasını ve senin hayatını kurtarmasını söyle, *balançik* (çocuk).’

Karasal, *belin* söylediklerini babasına anlattı, o zaman babası neden bütün hayvanların ve kuşların dağlara doğru uzaklaştığını anladı. Geceyi geçirdiler, sabah olduğunda su *yurta* kadar ulaşmıştı, *yurtu* dağlara taşımak zorunda kaldılar. Öküzleri ve atları yükleyip akşam olduğunda yüksek bir yere göç ettiler. Yağmur hiç durmadan yağmaya devam ediyordu. Yüz yıllık dev ağaçların büyüdüğü ormana gittiler, onları kesmeye ve *arkanlar*la bağlayarak bir sal yapmaya başladılar, ama bağlar yetmedi. Humır-Targan, devasa salı demir halkayla sabitlemeye karar verdi. Günlerce oğluyla birlikte şiddetli yağmur altında çalıştılar, sonunda *Demir-Sal* (Demir Sal) adlı salı tamamladılar. *Yurtu*, demirhaneyi ve bütün hayvanlarını *sala* yüklediler. Kendileri de son anda yetiştirdi ve geniş bir dalga, salı kapıp göle doğru sürüklemeye başladı.

Humır ve oğlu, *salı* yöneterek ilerlerken bir küçük kara parçasında, Sevilbe ile sevgilisini bir ağaç üzerinde otururken gördüler. İkisi de bağırarak yardım istiyor, ama Humır onları duymazdan geliyor, kalbi taş kesilmiş, sessizce yollarına devam ediyordu. Karasal annesinin sesini tanıyor ve babasına “Haydi, *açay* (baba), onları alalım, sonuçta annem, ona acıyorum.” dedi. Kıyıya yanaştılar. Sevilbe ve arkadaşı korkudan delirmiş halde *sala* koştular. Onların peşinden fareler ve diğer küçük hayvanlar *sala* atlıyor, yılanlar sürünerek yaklaşıyor, son olarak koyu kahverengi bir tilki *sala* zıplıyordu. Karasal neşeyle gülüyor, hayvanları okşuyor ve sakinleşmiş tilkiyi seviyordu.

Yollarına devam ettiler. Nerede kuru bir kara parçası görseler yaklaştılar ve kaçamamış tüm canlıları *sala* aldılar. Karasal, salda bu kadar çok dostunun olmasına sevindi ve hepsinin birbiriyle ne kadar uyumlu olduğunu gördü. Hatta *kızıl-martay* (kırmızı kedi) fareleri avlamıyor, tilki tavşana dokunmuyor ve kurt vahşi keçiye saldırmıyordu. *Yurtun* yanında bir *maral* (dişi geyik) ile kahverengi bir dişi ayı yan yana sakince yatıyordu. Gri yılanın kuyruğuna küçük bir kurbağa tünemişti. Güçlü kanatlarıyla havayı yaran dev bir *izir* (kartal) *sala* indi, hemen yanına bir *kuskaş* (kuyruksallayan kuşu) kondu ve kartaldan korkmadı.

Karasal, dostlarının arasında sevinçle gülüyordu, onlara şarkılar söylüyor, sevdiği keçi-sütannesine sarılıyordu. Bu sırada, *yurtun* içinde Sevilbe ve arkadaşı ateşin başında oturup kurulanıyor ve söyleniyorlardı: “Her türlü pisliği topladılar, yakında insanlara yer kalmayacak.” Islak bir fare de ateşin yanında kurulanmaya çalışıyordu, fakat Sevilbe onu bir odunla vurup öldürdü ve *yurttan* dışarı attı.

Karasal bunu görünce içinden “Neden babamdan bu kötü kadını *sala* almasını istedim ki?” diye geçirdi. Yağmur dinmeden günlerce ve gecelerce yağdı. Tüm hayvanlar *salda* sakin sakin duruyor ve yiyeceği düşünmüyorlardı; bedenleri yağmur suyuyla doymuş durumdaydı. Ancak *yurtun* içinde ateşin başında oturan insanlar, Humır’ın getirdiği küçük yiyecek stoğundan yiyip içmeye devam ediyorlardı.

Erzaklar tükendi, Sevilbe kara keçiye *yurta* çekti ve sevgilisiyle birlikte onu kesti. Bunu öğrenen Karasal acıyla ağladı ve babasına şikâyet etti. Humır hiçbir şey demedi, sadece *maydırı*yla daha da büyük bir gayretle çalışmaya başladı. Bir fırtına koptu, Sarı Deniz’in suları batıya doğru esen rüzgârlarla sürüklendi, dalgalar *salı* suya boğuyordu. *Yurtun* uçup gitmemesi için bağlamak zorunda kaldılar, bütün hayvanları içeri sürdüler ve dört kişi, *salı* dalgaların tepesinde tutmak için *maydırları*yla mücadele etti. Yorgunluktan tükenmişlerdi. Karasal’ın elinden *maydır* dalga tarafından kapıldı, Humır-ool eğilip onu yakalamak istedi, ama Sevilbe’nin kötü kalpli sevgilisi fark ettirmeden ayağıyla Humır’ı sırtından itekledi. Humır suya düştü ve bir su girdabı onu salın altına çekti. Böylece, insanlara hiç kötülük yapmayan ve her şeyden çok oğlunu seven *Çaş-Humır* (Sessiz Humır) yaşamını yitirdi.

Babası öldükten sonra öksüz kalan Karasal acıyla ağladı. Onu, elinden geldiğince *Mortay* (kedi), *Kuskecik* (köpek) ve onun yavruları (salda doğum yapmıştı), hatta kahverengi ayı avutmaya çalıştı; ayı, onun ıslanmış bedenini ısıtmak için yanına yatıyor ve şefkatle kara başını yalayıp sessizce homurdanıyordu. Karasal *yurta* gitmiyordu; orada da odun kalmamış, ateş sönmüştü ve kötü annesini görmek istemiyordu, zira annesinin de ondan kurtulmak istediğini biliyordu.

Nihayet, gökyüzü açılmaya başladı, yağmur durdu ve kısa süre sonra güneş suyun genişliğini aydınlattı. Sal, fırtınayla gölün batı tarafına sürüklendi. Uzaklarda devasa bir şelalenin sürekli ve boğuk sesi duyuluyordu — suyla dolup taşan göl, Sayan Dağları’nın granit kayalarını aşındırarak büyük bir güçle aşağıya düşüyordu.

Suyun yüzeyinde, sel altında kalmış dağların zirveleri belirliyordu. Güneydoğudan esen rüzgârla itilen sal, kurumuş olan *Buura* zirvesine iyice yaklaştı. İnsanlar ve hayvanlar heyecanlandı. Güçlü *izir* (kartal) kanatlarını çırpıp yükseldi ve yavaşça, görkemli bir şekilde tufanla yenilenmiş toprakların üzerinde süzüldü. Küçük *kuskaş* (kuyruksallayan kuşu) da saldan uçup gitti. Sal daha da yaklaştı ve *Sarıh-ool* (sarı, kızıl saçlı genç) uzun bir arkan tutup sahile atladı, ama hesap edemedi ve suya düştü; hemen ardından su onu salın altına çekti.

Sadece iki kişi, Karasal ve annesi, sal karaya oturduktan sonra indiler. İkisi de derin bir yas içindeydi — biri çok sevdiği babasını kaybetmişti, diğeri ise hayatı boyunca hayalini kurduğu sevgilisini. Bu yas onları birbirine yaklaştırdı. Karasal bir anda olgunlaştı ve acısını bastırıp çalışmaya başladı. Salı, karada oturduğu yerde bıraktılar. Şimdi bile, avcılarımızın söylediğine göre, sal orada duruyor, sadece demir halkaları paslanmış, kırmızı izler bırakmış; devasa kütükler ise yosun ve uzun otlarla kaplanmış durumda.

Buura ve diğer komşu dağlar hızla kurudu. Yüksek dağların eteklerinde taze, yeşil otlar çıkmaya başladı, ağaçlar yapraklandı. Bir gün Karasal dağından aşağıya baktığında, büyük gölün yok olduğunu gördü; uzak vadide batıya doğru akan geniş bir su şeridi vardı. Eski göl yatağında farklı yırtıcı hayvanlar dolaşüyor ve küçük su birikintilerinde bolca kalan balıkları yiyorlardı. Gökyüzünde sayısız *teldigen* (atmaca) sürüsü dönüyor, onlar da balık avlıyordu. Tufandan sağ kalan tüm canlılar şimdi uzak dağlardan Ulu-Hem vadisine iniyordu; Karasal, bu geniş ve uçsuz bucaksız su şeridine bu ismi vermişti. Aşağıdaki su birikintileri kuruyup, taşlı alanlar verimli çamurla kaplandığında ve sık çimenlerle dolmaya başladığında, Karasal ve Sevilbe, Buura'dan aşağı inerek büyük nehrin yüksek kıyısına yurtlarını kurdular. Sevilbe bir çocuk bekliyordu, bu, Sarıh-ool ile kısa, mutlu hayatından geriye kalan tek şeydi. Kısa süre sonra annesi gibi bembeyaz, güzel bir kız çocuğu doğdu. Sevilbe canlandı, kızına hayranlıkla bakarken yaşadığı bütün kâbusları unutuyordu. Karasal da küçük kızı çok sevdi ve hayatını ona adanmak istedi.

Böylece yeniden üç kişi olarak yaşamaya başladılar, tıpkı uzak geçmişteki gibi. Karasal iyi bir çiftçi oldu ve hayvanları hızla çoğaldı. Yeni yaşadıkları vadi gittikçe daha da güzelleşti. Uçsuz bucaksız çayırlar yüksek otlarla kaplandı, kavak koruları belirdi, çıplak taşlı yamaçlar atların ve koyunların çok sevdiği *kipç* [çimen] ile kaplanmaya başladı.

Küçük Bazın büyüdü ve güzel bir genç kız oldu, garip bir şekilde güçlü üvey kardeşine âşık oldu. Onsuz yaşayamaz hale geldi, hatta onun görünüşü bile ona hoş geliyordu. Gerçekten de, Karasal siyah saçlı ve dar gözlü olmasına rağmen ince ve uzun boyluydu, tıpkı genç bir kavak gibi, kararlı yüzü cesaret ve güçle doluydu. Ayrıca başka bir erkek de kalmamıştı onların dünyasında. Birbirleriyle evlendiler. Yaşlı Sevilbe bu birliği onayladı ve yenilenmiş topraklarda yaşam sessiz ve huzurlu bir şekilde akmaya başladı. Karasal ile Bazın'ın birçok çocuğu oldu, ancak hepsi tıpkı babaları gibi kara saçlı ve dar gözlüydü.

Doğa Ana, günahlarından dolayı büyük gölün kudurmuş dalgalarında boğduğu sarı saçlı insanların yeniden yeryüzünde yaşamasını istemedi. Ancak bu büyük ulusal felaketin üzerine kurulan yeni hayat, bu yeni insanların varlığına karanlık bir gölge düşürdü. İşte bu yüzden bizim kara halkımız, Tıva *aratları*, [köylü, fakir, çiftçi] her zaman böyle hüznü şarkılar söyler.

Yaşlı adam yorgun başını eğip şöyle dedi ve aniden derin, yaşlı bir uykuya daldı, ağır bir şekilde iç çekerek. Sabah rüzgârı kavak yapraklarının arasında hışırdıyordu. Nehrin şırıltıları duyuluyordu ve yaşlı adamın anlattığı hikâyeye, zihnimde, küçük ama özgürlüğüne düşkün ve doğanın zorlu güçleriyle mücadelesinde cesur olan Tıva halkının ve güzel ülkesinin aydınlık geleceğini parlak bir şekilde canlandırıyordu.

“Karasal, halkına miras olarak birçok güzel şarkı bıraktı, halkı onu hayalinde uzak, tarih öncesi çağların atası olarak görüyordu ve güzel Bazın’ı Tıva halkının annesi yaptı.”Yaşlı adam, kısa bir uykunun ardından uyanarak anlatısını bu şekilde sonlandırdı. Biz o sırada atları eyerliyorduk, ama yine de ondan Karasal’ın şarkılarından birini bize aktarmasını istedim. Yaşlı adam, “*Çaa, andık bolzun*” (Peki, öyle olsun) dedi ve ilham dolu bir sesle Karasal’ın en sevilen şarkısını söylemeye başladı:

Geniş bozkırda yürüyorum,
Güneşe bir şarkı söylüyorum.
Ey bozkır, önümde açıl,
Ey dağlar, yerle bir olun.

Hayatta çok acı çektim,
Ölümü omzumun ardında gördüm,
Azgın dalgalar salımı taşıdı,
Ama soyumuz yok olmadı o korkunç denizde.

Beyaz bir kızı sevdim,
Onunla mutlu, neşeli bir hayat sürdürdüm.
Ey güneş, yüzünü bize göster,
Taze toprağı ormanlarla ört,

Kuş sürüleri geri dönsün onlara,
O zaman yankılanır ezgili şarkılar.
Nehir boyunca salımla yüzdüm,
Cesaret doluydum, korkuyu unuttum.

Azgın dalgalar salımı salladı,
Vahşi rüzgâr onu parçaladı.
Ama galip geldim ve salım kıyıya çıktı,
Halkımı emek dolu bir hayata götürüyorum.

Yüzyıllar geçsin üzerimizden,
Irmak söylesin bizim hakkımızda sözünü.
Kim kurdu bu yenilenmiş dünyayı –
Hepsini anlatacak size Uluğ-Hem!

Güneş artık ısıtmaya başlamıştı, sabah serinliğini yutup götüren bunaltıcı, kavurucu bir gün gelmişti. Yaşlı adam sustu ve biz de onun tütün kesesine biraz Çin tütünü doldurup yola çıkması için ona tereyağlı galetalar (kuru çörekler) ikram ettik, dostça vedalaştık. "Менде чаагай ирей! (Güzel, sağlıklı bir ömür dilerim, dede!)" diye arkasından bağırdım uzaklaşan yaşlı adamın. “Çagay, çagay!” — diye geldi cevabı kulağıma. Önümüzde, üstü kara deve diken çalılıyla kaplı uzak bir bozkır uzanıyordu. Günün parlak renkleri, ebediyete karışan o geceyi unutturmuştu ama Temir-Sal, suskun Humır-Targan, onun yiğit oğlu Karasal ve güzel, sevgi dolu, sarışın Bazın hakkındaki efsane belleğimizden silinmeyecekti.

Temir-Sal efsanesi, uzun zamandır Tıva halkının içinde yaşıyor; gezgin buzançılar (halk ozanları) onu çeşitli varyantlarla aktarıyor, ama hepsinin birleştiği ortak nokta şu ki: Temir-Sal hâlâ Bura dağının zirvesinde, Alp çayırıların arasında, dağ gölünün kıyısında yatmaktadır ve o orada yattıkça hiçbir güç, özgürlüğüne düşkün Tıva halkının iradesini kıramamıştır, kıramayacaktır da.