

Memorat Kavramının Tanımlarındaki Belirsizlik ve Bir Tanım Denemesi

Ambiguity on Definitions of Memorate Concept and an Attempt to Definition

Ahmet Tacetdin HALLAÇ

Özet

Halk edebiyatı nesir anlatı geleneği içerisinde uzun zamandır kabul görmüş olan mit, masal, efsane, halk hikayesi, fıkra türleri çeşitli inceleme metodlarıyla ele alınıp araştırmalar genişletilmeye devam etmiştir. Sık sık ele alınan bu türlerin yanına, "memorat" adında yeni bir tür eklenmiş olması hiç şüphe yok ki kısa zamanda büyük görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Makalemizin merkezini teşkil eden ve "memorat" adı verilen anlatılar, 1934 senesinde terminolojiye dahil olmasıyla birlikte Avrupa'da, 1970'lerden itibaren ise Amerika halkbilim çalışmalarında birtakım sorunlara sebep olmuştur. Von Sydow tarafından ortaya atılan ve beraberinde temel tanımlara sahip olan "memorat" ve "fabulat" kavramı, yalnızca ne olduğu ile alakalı değil, ne olmadığı ile alakalı da ifadeler içerdiğinden dolayı uzun müddet boyunca bu iki kavram çeşitli şekillerde tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu tanımlama ve kavramın sınırlarını çizme denemeleri kısmen kavramın bir zemine oturtulmasına fayda sağlamıştır, fakat kapsamlı bir mutabakatın kesinlikle ortaya çıkmadığını da belirtmek gerekir. Bunun sebebi ise bu iki kavramın farklı şekillerde algılanmasıdır. Gerek zaman gerekse coğrafi bakımdan senkronize gelişmeyen memorat araştırmaları ortak paydada buluşmak yerine tartışmalardan doğan ayrışmalara yol açmıştır. Bütün bu karışıklığa rağmen, kavramı yerine oturtmak

için yeterli materyale sahibiz. Bu nedenle, modern dünyada hızla ortadan kaybolan halk inançlarını derlemek ve folklorik yöntemlerle analiz etmek için kapsamlı ve kullanışlı bir "memorat" tanımına ihtiyaç duymaktayız.

Anahtar Kelimeler: Memorat, Fabulat, Şahsi Tecrübe Hikayesi, Efsane

Abstract

Myth, fairy tales, legends, folk stories, anecdotes, which have been accepted for a long time in folk literature prose narrative tradition, have been studied with various methods of investigation and they have continued to be expanded. There is no doubt that a new species called "memorate" has been added to these species, which have been frequently discussed, in a short time has been instrumental in the emergence of great differences of opinion. The so-called "memorate", which is the center of our production, caused problems in Europe with the inclusion of terminology in 1934 and in American folklore studies since the 1970s. The concept of "memorate" and "fabulate", which was invented by Von Sydow and has basic definitions together, is related to not only what is happening but also what is not and therefore these concepts have been tried to be defined in various ways for a long time. It is

.....
Doktora Öğrencisi., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, ahmedhallac@outlook.com

worth noting that the attempts to draw the boundaries of this definition and conception partly helped to put the concept on the ground, but a comprehensive consensus never emerged. The reason is that these two concepts are perceived in different forms. Memorat searches that do not develop synchronously from both time and geography have led to disagreements arising from discussions rather than meeting in the common pavilion.

Despite all this confusion, we have enough material to fit the concept. For this reason, we need a comprehensive and useful definition of "memorat" in order to compile and analyze in folkloric ways to folk beliefs that have disappeared quickly in the modern world.

Keywords: Memorate, Fabulate, Personal Experience Narrative, Legend

Giriş

Bu çalışma, şahsi tecrübe hikayelerinin, von Sydow'un uluslararası literatüre dahil olacak şekilde ele aldığı, tanımladığı ve bir kavram icat ettiği noktayı esas alarak, hem bu tarihe kadar olan süreci hem de sonrasını şahsi tecrübe anlatıları mihrinde olmak üzere, halkbilimi disiplini tarihinin önemli bir bölümünü teşkil etmesi ve bundan dolayı önem arz etmesi bakımından ana hatlarıyla gösterecektir. Ülkemizde bu kavramın müstakil ve bilimsel metotlarla ele alınması ancak 2003'te Özkul Çobanoğlu'nun titiz çalışmasıyla gerçekleşmiştir. Bunun üzerinden geçen on beş senede ise biri doktora, altı adet de yüksek lisans olmak üzere sadece yedi adet tez yazılmıştır. Şüphesiz bu sayı oldukça azdır ve modern dünyanın eskiyi hızla silip yerine yeniyi ikame ettiği bu süreçte zaman kaybedilmeden halk inançları külliyyatı oluşturulmalıdır. Bu pek el değmemiş konu, aslında Türk kültürünün zenginliğini ortaya çıkaracak en önemli anahtardır.

Siyasi, sosyal ve ideolojik amiller sebebiyle uzun bir süre halkbiliminin disiplinler yaklaşımına muhatap olmayan, dışlanan ve hatta hor görülen bu anlatı türü, 20.yy'ın başlarında literatüre dahil olmasıyla hem konuyu yeni ele alan halkbilimcilerin hem de konuyla daha önceden ilgilenen antropologların kavram üzerine öne sürdüğü tanımlar, sınırlar ve bunlar üzerine yöneltilen eleştiriler gösterilecek ve izah edilecektir. Eleştirel bir yaklaşımla vücuda gelen çalışmanın esasını teşkil eden bu analizler, bütün sorunları olabildiğince bir kenara bırakacak, halkbilimi alanına daha kullanışlı ve ne olduğu ile birlikte ne olmadığını gösterecek şekilde bir tanım elde etmemize olanak sağlayacaktır. Eleştiri ve analizleri daha anlaşılır kılmak adına, literatür taramasını içeren ve daha çok yerel folklorik kullanımlara yönelik olan giriş bölümünden sonra kavramın mucidi olan Sydow ve müdavimi olan ekolüne yönelik eleştiriler gösterilecektir. Akabinde ise hem Sydow ve ekolü hem de Avrupa ve Amerika halkbilimi dünyasında kavrama yapılan katkılarının, eleştirilerin yer aldığı ve buna göre sorunların tertipli bir şekilde sıralandığı bölüm yer alacaktır. Bütün analizlerin ve bunların sonuçlarından hareketle bir tanım girişiminde bulunacağız.

Oikotype, aktif-pasif gelenek taşıyıcı gibi iki önemli kavramı ortaya atan ve halkbilimi dünyasına içerik ve kapsamı bakımından halen tartışmalara sebep olan iki önemli kavramı, memorat ve fabulatı, dahil eden İsveçli halkbilimci Carl Wilhelm von Sydow,

1934'te "*Kategorien Der Prosa-Volksdichtung (Nesir Geleneğinin Kategorileri)*" adlı makalesiyle nesir anlatı türlerini ele alır. Bu makale, 1931 senesinde yine von Sydow tarafından kaleme alınıp yayınlanan "*Om Folkets Sagner (Halk Efsaneleri Hakkında)*" adlı makale ile araştırmacılar tarafından mukayeseli bir şekilde incelenir. Özellikle 1931 tarihli makaleden farklılıklar gösteren ikinci makalede yer alan terminoloji zenginliği, gerek kendi ekolü gerekse İskandinav bilim adamları tarafından büyük ilgi görmüştür. Birbirinden kesin çizgilerle ayrılamayan, ayrılamadığı gibi iç içe olan bu iki kavramın ayrıca efsane türü ile de yakınlık göstermesi gerek kendi ekolü gerekse Amerikan halkbilimcileri tarafından tartışılmıştır. Birbiriyle ilişkili olan bu iki kavram hakkında çok söz söylenmiş ve bir o kadar da tanımlar meydana getirilmiştir. Bazı halkbilimciler ise ortaya bir tanım, izah üretmeyi tercih etmemiş, bunun yerine kavram ve kavramın sürecini analiz etmişlerdir.

"Şahsi tecrübe anlatıları" olarak temel alınan ve sadece bu konuda halkbilim ve antropoloji dünyasında ortak bir tanım zemini oluşturan "memorat" kavramı, halkbilimi dünyasına bu isimle resmen 1934 senesinde dahil olmuştur. Bu tarihten önce bu türden bir anlatı grubunu işaret eden bir kavramın mevcut olduğu görülmekteyse de uluslararası bir yaygınlığa erişmemişlerdir. Samuel Blixen (1867-1909), Juan Carlos Davalos (1925) ve Bernardo Canal Feijóo (1940) gibi isimler şahsi tecrübe anlatmalarını "*caso*" adı ile benimsemişler ve birtakım derleme çalışmalarında yer almışlardır (Graham, 1981: 13). Latin Amerika'da kullanılan "*caso*" için "memorat" terimine eşdeğer bir kapsam ve eşdeğer sorun addetmek mümkün olsa da "olay" anlamına gelen bu terim Graham (1981:40)'a göre halk tarafından kullanılan emik terimlerden ve memorat ise etik terimlerden biridir.

Rus folklorunda ise memorat terimine denk sayılabilecek bir kavram olan "*bylichka*", von Sydow'un önerisinden önce de kullanılmaktaydı. Boris ve Iurii Sokolov -her ne kadar masal türü ile paralel, birbirini tamamlayıcı bir şekilde ele almış olsa da- 1915 tarihli "*Skazki i pesni Belozerskogo kraja (Belozersk Bölgesi Masalları ve Şarkıları)*" adlı çalışmasında "*bylichka*" terimine ilk defa değinmişlerdir. Bu konu üzerinde araştırmalar yapmış olan V. Propp, Rusya'da Puşkin ve Iurii Sokolov'un memoratları masal türü içerisinde değerlendirmeye almasını "yaygın bir hata" ifadesiyle eleştirerek masal ve memoratı iki ayrı tür olarak görmektedir. Dahası Propp, efsane, memorat ve "*bylichka*"yı birbirinden ayırmaktadır: "*Memoratlar gibi efsaneler de inanılan bileşenlere sahiptirler, ama oysa "bylichka" Hıristiyanlık öncesi halk inançlarının yaşayan kalıntılarını ihtiva eder; efsanenin içeriği ise Hıristiyanlığa aittir*" (Propp, 2012: 27). Hiç şüphe yok ki Propp, memorat ve efsaneyi inanç değerleri ve içeriğin aidiyeti bakımından Latin kilisesine bağlayarak yaptığı bu ayırımında "*bylichka*"yı Rus folkloruna göre karakterize etmiştir. Rus halkbilimcileri tarafından bu tür, uluslararası kullanım bakımından memorat terimine neredeyse eş tutulmaktadır (Ivanits, 1989: 231).

Rusya folklor araştırmalarının bize sağladığı bilgiler ışığında memoratı karşılayan "*bylichka*" ve fabulatı karşılayan "*byval'shchina*" kavramları *byl'* kökünden gelmekle beraber, kök olarak "olmak" fiiline dayanırlar ve bu sebeple gerçekliğine inanılmış, "olan", anlatılardır (Propp, 2012: 24). Mitolojik hikâye (*mifologicheskii rasskaz*) olarak da bilinen bu tür, diğer şahsi anlatılardan ayrılmakta ve antik inanç sisteminin bir

delili olarak düşünölmektedir (Olson vd., 2012: 255). Rus folklor çalışmalarında önemli derlemelere ve çalışmalara yer verilen bu türden anlatmaların, diğer anlatmalardan ayırıcı özelliği “inanılır” olmasıdır. Böylelikle masalı karşılayan ve “skazka” (ç. Skazki) adıyla bilinen fantastik anlatmalardan ayrılmaktadır. “Bylichka”, “yeraltı dünyasından, ölüler diyarından gelen varlıklarla ve doğaüstü (supernatural) dünya ile alakalıdır. Pagan inançlarının kuvvetli olduğu Antik Rusya’da köylüler tarafından yarı bir inanışa sahiptir. Bu efsaneler genellikle kısa ve birinci şahısta anlatılır, babadan oğula intikal ederek böylece nesillere aktarılır” (Dixon-Kennedy, 1998: 48).

“Caso” ve “bylichka” gibi emik kategoride değerlendirilen ve etik kategoride memorat olarak sınıflandırılabilcek bir diğer kavram ise “intersigne”dir. Fransa’nın kuzeybatısında bulunan Brittany bölgesinde yaygınlaşan ölümlle alakalı hikayeler 19.yy’da Anatole Le Braz (1859-1926) tarafından kaleme alındıktan sonra, burada yapılan çalışmalar emik kategoride ele alınabilecek bir kavram olan “intersigne”nin gün yüzüne çıkmasını sağlamıştır. “Aradaki işaret” olarak doğrudan tercüme edilebilecek olan “intersigne”, en geniş manasıyla kehanet anlatılarıdır diyebiliriz (Badone, 2004: 65). Görüldüğü üzere, İspanya, Rusya ve İngiltere’de doğaüstü denilebilecek tarafların öne çıktığı şahsi tecrübe anlatıları için yerel kavramlar mevcuttur. Ayrıca memorat kavramının “caso”, “intersigne”, “memorable”, “bylichka” gibi kavramların dışında “Erzählung wirklicher Ereignisse (Gerçek olayların anlatısı)” (Pomeranceva tarafından), “Alltagserzählung (Hayat hikâyesi)” (Bausinger tarafından), “Gerçek hikayeler [True Stories]” (Dobos tarafından) gibi kavramlarla da karşılanmıştır (Dégh, 1985: 25).

Doğaüstü içeriğe sahip olmalarıyla ön plana çıkan bu türden şahsi anlatılar birtakım sebeplerce bilim dünyasından adeta uzak tutulmaya çalışılmıştır. Bu sebeplerin dikkati çeken en büyük kısmını ise yeni toplum inşasından “hurafeler”i mümkün olduğunca hariç tutmak teşkil etmektedir (Çobanoğlu, 2015: 38). Esasında bu kelime, 20.yy’a kadar süregelen pozitivist perspektifin ne derece köklü, katı ve kararlı olduğunu gösterir. Nitekim Fransız akademisinin meşhur bilim adamlarından olan Paul Hazard, Rönesans ile Fransız Devrimi arasındaki zaman dilimini işaret ederek “düşünce tarihinde ondan daha önemli bir safhaya rastlanamaz” (1973:X) demektedir. Bu “safha”nın dikkat edilmesi gereken önemini ise “ilahi müeyyidesi olmayan bir siyasi sistem, esrarsız bir din, dogmasız bir ahlak kurmak” (1973: IX) şeklinde ifadelendirir. Doğaüstü ve batıl inanca yönelik bu tutumlar hızla elit zümrenin dışladığı görgüler haline gelir. Hayatın her alanına etki eden bu yaklaşımlar neticesinde rüyalar bile modern aydınlanma öncesinde ruhun kendisini ifade ettiği en anlamlı anlatım biçimiyken “realist” zümre tarafından rüyaların, saçma ve itibar edilmemesi gereken bir konuma doğru sınırları çizilmiştir (Fromm, 1992: 18-9). İşte böyle bir süreç toplumda bazı eleştirilere de sebep olmuştur. Nitekim Friedrich Nietzsche (2003: 120)’nin 1882’de yayımlanan “Die fröhliche Wissenschaft (Şen Bilim)” adlı eserindeki “Tanrı öldü” iddiası da bu hareketlere yönelik bir eleştiridir.¹

¹ Tanrı öldü! Tanrıdan geriye ölü kaldı! Ve onu biz öldürdük! Kendimizi nasıl avutabiliriz, biz ki tüm katillerin katili! Dünyânın şimdiye kadar sahip olduğu en kutsal ve en güçlü şeyi, bıçaklarımızın altında kan kaybından öldü: Bu kanı üzerimizden kim silecek? Bizi hangi su ile temizleyecek?” (Nietzsche, 2003: 120).

Gündelik hayatın koparılamaz bir parçası olan şahsi anlatılar, her ne kadar siyasi ve ideolojik sebeplerle itibardan uzak tutulmuş olsa da eşyanın tabiatı gereği aynı sebepler, daha farklı perspektiften bu türden anlatıları dikkate değer bulmaktaydı. 1900'lü senelere kadar Amerika kıtasında Kızılderili toplumu üzerine kurulan baskı, beraberinde bazı motivasyonları da getirerek amatör de olsa biyografi ve otobiyografi metinlerinin ortaya çıkmasına sebep olur. Profesyonel alanların ilgisini henüz çekmemiş olan bu derlemeler Kluckhohn (1945: 83)'un tespitlerine göre üç motivasyon üzerine temellenmişti: "misyonerlik hevesi, Kızılderililere karşı gösterilen duygusal ilgi, ve siyasi ya da savaş faaliyetlerini haklı göstermek için Kızılderili liderlerin veya sempatizanlarının bir ihtiyacı."

20.yy'a yaklaşırken türün antropolojik ve halkbilimsel kıymetinin ortaya çıktığı söylenebilir, fakat malzeme toplama ve üzerinde araştırmalar yapabilme bakımından halkbilimi sahası henüz antropolojinin gerisinde kalmaya bir müddet daha devam edecektir. Journal of American Folklore (1888: 3-7) dergisinin ilk sayısında, inanç/batıl-inançları derlemenin öneminden ve "modern dünyanın tekdüzeliği içerisinde" yok olmaya yüz tutacak malzemelerin derlenmesinin hem gelecek için hem de "kendi iyilikleri için" hayati değere sahip olmasından söz edilmiş olsa da şahsi dokümanlarla en çok ilgilenen antropoloji, psikoloji ve William Labov'un da önemseydiği gibi lengüistik olmuştur. Elbette burada yukarıda sözü edilen motivasyonlar ekseninde siyasi ve ideolojik amaçlı bir eğilimi de göz önünde bulundurmak gerekir.

19.yy sonları ve 20.yy başlarında antropologlar, daha önceki sistemlerini ve görüşlerini daha genişletmiş olarak şahsi metinleri derlemeye ve üzerinde çalışmaya başlamışlardır. Daha önce şahsi mülakatlar yoluyla etnografik veriler üzerinde yoğunlaşan bu bilim, bu sefer hayat hikayelerini ve diğer başka şahsi metinleri derleyerek kültürel dokuyu tam anlamıyla daha iyi veri ve berraklıkla elde edebilmeyi keşfetti. Yine bu dönem içerisinde psikoloji bilimi de şahıs bağlamında sosyal dokuya önem vermiş ve "sosyal hayatın dinamiklerini ancak kültür içerisinde yaşayan bireyin reaksiyonlarını esas alarak öğrenilebileceklerini" (Boas, 1940: 268) öne sürmüşlerdir. 1944-45'lerde kültür ve birey arasındaki bağın ne derece sıkı olduğu gözler önüne serilerek şahsi dokümanlar antropoloji için daha kıymetli hale gelir (Walker, 1995: 30-6). Dolayısıyla antropologlar, memoratları kültür içerisindeki değeri bakımından kıymet göstermişlerdir. M. Danesi (2008: 3), kültür tanımına memoratı hafıza şablonu olarak kabul ederek daha farklı yaklaşmıştır. Ona göre kültür, "insanların belirli bir grubunun, kendi tarihlerinde yaptıkları ve geliştirmek amacıyla devam ettirdikleri eserlerin memoratlarıdır."

1960'lı yıllarda ise lengüistik çalışmaları kapsamında şahsi anlatımlar, dilin en doğal özelliklerini sunacağı düşüncesiyle derlenmeye başlanmıştır. Diğer anlatım türleri özel ya da belirli bir icracı ya da icra ortamına ihtiyaç duyması ve anlatıcının dinleyici özelliklerini dikkate alıp anlatı boyunca doğallığı tam manasıyla veremeyerek yapaylığın bir derece devreye girmesi ihtimali bakımından ağız çalışmalarında en kararlı ve isabetli yorumlar için şahsi anlatımlar daha samimi ve doğal olarak görülmüştür (Labov, 2011: 546).

Halkbilimi sahasında ise anlatıcıya verilen dikkat, şahsi verileri analiz etme yolunu açtıysa da şahsi verilerin kendi başlarına bir fenomen olarak çalışılması yavaş olmuştur. Dahası, şahsi anlatmalar 1930'lu yıllara kadar işçi hikayeleri, halk tarihi, şahsi tecrübe gibi adlarla bilinmekteydi ve bu gibi şahsi anlatmalara olan ilgi alaka, radikal gazetecilik ve proleter romanın yükselişiyle bağlantılıdır (Kirshenblatt-Gimblett, 1989: 130-132).²

Şahsi anlatmaların halkbilimi sahasında ilgi alaka görmesi ve konu üzerinde çalışmaların yapılması daha geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Linda Dégh, şahsi tecrübe anlatmalarına gösterilen alakanın 20. ve 21. yüzyıllarda Albert Wesselski ve von Sydow ile birlikte başladığını belirtmekle birlikte türün teorisyenleri olarak da André Jolles ve Walter A. Berendsohn isimlerini belirtir (Dégh, 2001: 204, Walker, 1995: 36). Bu tarihten ve özellikle de savaş hatıraları bağlamında İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra şahsi anlatmalar, halkbilimi alanında kıymet görmeye başlamıştır. Savaştan çıkan askerlerin sıcak savaş hatıraları, "şahitlik" motivasyonunu ön plana çıkaran şahsi anlatılardı ve bu metinler her kesim için savaşı daha gerçekçi ve duygusal bir boyuta taşıyabilirdi. Özellikle yenilgiyi unutturmak ve zaferi bu tür romantik dürtülerle halk tabanında geçerli kılmak, halkı daha süratli bir şekilde, olası savaşlarda silah altına gönüllü toplamak için yeter sebepti. Sydow'cu ekol efsane ve memoratlar üzerinde durmakla halkbilimi sahasında, başka halkbilimcilerin eleştirilerine de maruz kalmışlardır ve bu da özelde memoratların daha çok irdelenmesine vesile olarak araştırılma ve çalışılma seviyesini yükseltmiştir.

İlk Tanımlama Girişimleri, Kavramın Sınırları ve Tenkidî Yaklaşım

Kavramın halkbilimi sahasına disipliner yaklaşımla girmesi ve ele alınması konusunda von Sydow'dan başlayarak çeşitli bilim adamları tarafından öne sürülen "memorat" tanımlarını³ gösterebiliriz. Kavramın uluslararası bir kullanıma öncülük etmesi bakımından da tasarlanmış olması beraberinde daha fazla tenkidi getirmiştir. Von Sydow (1977: 73) "sagenkategorien" başlığı altında memoratı "insanların şahsi olarak tecrübe ettiği, bu tecrübelerin unutulmaz ve dikkate değer olarak düşündükleri ve bunları nasıl tecrübe ettiklerini tasarladıkları" anlatılar olarak ifade eder. Bu cümlesinden hemen önce memorat için kullandığı "tamamen şahsî [alm.: rein persönliche / ing.: purely personal]" ve "geleneksel ve şiirsel karaktere sahip olmaması [alm.: überlieferung, dichtung / ing.: traditional, poetic character]" vurgusu kayda değerdir, zira bunlar tartışmaların merkezinde bulunan öğelerdendir. Sorunların temelini teşkil eden unsurlardan biri, von Sydow'un bir ekol olmasından hareketle, tanımda yer alan ve problemlere yol açan her ögenin uzun süre Sydow ve ekolü tarafından kabul edilmesidir. Bu bölümde, özellikle Sydow ve ekolünün tanımlarına yer vererek, kavram hakkında türeyen ilk ve kalıcı sorunların hem buradan kaynaklandığını hem de neler olduğunu göstermek

² Folklor, antropoloji ve etnografya ekseninde halkbilimi disiplininin çalışmaları uzun bir şekilde burada söz edilmeyecektir, fakat bu konuyu "Folklorun Krizi" adıyla ele alan Kirshenblatt-Gimblett (1998)'in makalesine bakılabilir.

³ Doğrudan alıntılarla gösterilen tanımlarda köşeli parantez içerisine alınmış ifadeler tarafımda eklenmiş olup orijinal kaynaktan geçen kelimeyi barındırmaktadır. Mesela "hatıra efsane" şeklinde tercüme edilebilen ve İngilizce kaynaklarda da "memorial legend" olarak gösterilen kavramın, orijinal kaynaktaki Almanca ifadesi olan "Erinnerungssagen" köşeli parantez içerisinde gösterilmiştir.

istiyoruz. Bu katı tutum oldukça önemlidir, zira Stith Thompson'a göre von Sydow'un öğrencileri zamanla "von Sydow'un müritleri haline gelmiştir" (Kiefer, 1947: 24).

Sydow'un önerdiği memorat teriminin sahip olduğu bu ilk tanım, ne gibi sınırlamalara sahiptir? Kavramı, diğer türlerden ayırt edecek kıstas/kıstaslar nelerdir? Derlemede, bir metnin memorat olduğu gösteren işaretler nelerdir? "Tamamen şahsî [*rein persönliche*]" ifadesi nasıl bir içeriği karşılamaktadır? Anlatının gelenekten mahrum olması ile şahsî anlatıya sahip olan bireyi kültür ve dolayısıyla gelenek içerisinde nasıl konumlayabilir? Mit, efsane, masal, fıkra gibi türlerin kendisini belirten, ayırt edici özellikleri varken, bu anlatı türlerinin yanında yer alması gerektiği düşünülen memoratın, ayırt edici özelliklerinin ortaya konulmaması halkbilimi alanındaki ilk sorundur. Bu sorunla beraber gelen ikinci bir sorun ise, memoratın bir tür olarak kabul edilip edilmeyeceğidir. Nitekim, Sydow'a yöneltilen eleştirilerin büyük bir kısmını tür sorunu olarak isimlendirsek de bu sorun hiç de azımsanmayacak şekilde, birazdan izahını yapacağımız üzere, araştırmacıların tercüme yanlışlığından kaynaklanmıştır. Belirtmekte fayda vardır ki tercüme sorunu, Amerikan halkbilimci ve antropologlarında tezahür ettiyse de Sydow'un ürettiği kavram bolluğu ve sınıflandırma sistemleri de Avrupalı halkbilimci ve antropologların konu üzerinde hemen hemen hiç mutabakat zeminini oluşturamamasında tezahür etmiştir.

İlk tanımın yol açtığı sorunlardan biri, "efsane" ve "gelenek" kavramları ile izah edilebilir. Sydow memوراتı "*sagenkategorien*" başlığı altında vermiştir. Memoratların gelenek içerisine "*memorial sagns (Erinnerungssagen)*" olarak geçebileceğine dikkat çeker. Özellikle tercüme etmeden verdiğimiz "*sagn*" kavramı burada temel problemi oluşturmaktadır. Sydow'un seçilmiş makalelerinin toplandığı "*Selected Papers on Folklore*" adlı kitaba bir önsöz yazan ve aynı zamanda eserin editörü olan Laurits Bødker, "*sagn*" kavramının "*sägn*", "*sage*" ve sıklıkla yanlış tercüme edilmiş şekli olan "efsane [*legend*]" kavramlarından farklı olduğunu ve bundan dolayı "*sagn*" kavramını orijinal haliyle bırakıp tercüme etmediklerini belirtir. Fakat ne yazık ki halen konuya değinen bazı halkbilimciler, antropologlar geçmişte olduğu gibi "*sagn*" kavramını "efsane" olarak tercüme etmektedirler. Sydow memوراتı efsaneden ayrı olarak ele almasına rağmen yanlış tercüme vasıtasıyla memorat "efsane kategorileri" başlığı altında ele alınmıştır.

Bu konuyu en ciddi şekilde bütün yönleriyle ele alan W. F. H. Nicolaisen (1988: 79-87)'dur. Makalesinde "*sage*", "*sagen*", "*sagn*" kavramlarını tek tek etimolojik olarak ve kelimenin geçtiği eski kaynaklara dayanarak ele almıştır. *Sagen* kavramı bazı yazarlarca Alman dilinden, İsveç dilinden veya Hollanda dilinden tercih edilerek kullanılmaktadır. Dolayısıyla çok ciddi bir kavram karmaşası ortaya çıkmaktadır. Aynı sorundan dolayı şikayetçi olan Granberg (2002: 44) bu kavramın karmakarışık bir şekilde kullanılmasından dolayı terminolojiyi yerli yerince oturtmanın zorluğuna dikkat çeker. Kavrama Almanca üzerinden yaklaşan Gabbert (2000: 110), tarihsel kahramanların başarılarını, fantastik hikayeleri ve doğaüstü öyküleri kapsadığını, bu anlatıları yani "*sagen*"i derleyen Grimm Kardeşlerin ise bizzat kaynak kişiler tarafından "inanılan" anlatılar olarak derlendiğini belirtir. Burada kavram, inanç dokusu öne çıkan ve masal gibi profan anlatılardan ayrılmış olarak görünmektedir

fakat, Slotkin (1988: 91) İsveç dilinde *sagn* kavramının “gelenek [tradition]” olduğunu bildirmiştir. Sydow’un İsveçli olmasını da göz önüne aldığımızda “sagn” kavramının bu denli geniş bir yelpazede, yani gelenek adıyla tercih edilmiş olması daha makul gibi görünse de aşağıda tartışılacağı üzere, *sagn* kategorisi olan memorat Sydow’a göre geleneğin arka planından mahrumdur. Öyleyse Slotkin’in “gelenek” şeklinde ortaya koyduğu “sagn”, memoratın bir grubunu oluşturduğu ana başlık olmamalıdır çünkü Sydow’un ifadeleriyle çelişmektedir.

“*Sagn*” kavramı, Sydow’un terminolojiye 1937 senesinde dahil ettiği bir başka kavram vasıtasıyla iyice karmaşık hale gelecektir: *Dite*. Ellis (1997: 191)’in kısaca ifade ettiği gibi bu kavram, “*halk inancının hem anlatı hem de anlatı-dışı olan ifadelerini kapsayan*” ve “*sagn*” olarak adlandırılan materyalleri sınıflandırmaya yardımcı olması için üretilmiştir.⁴ Dahası, *dite* kavramı Sydow’a göre bir geleneğe vurgu yapmaktadır (Sydow, 1977: 107). Sydow’un kavramlarını ayrı ayrı ele almak bu makalenin konusunu oldukça aşacaktır ve dolayısıyla *dite* kavramına ayrıca girilmeyecektir, fakat vurgulanması gereken şey şudur: Sydow’a göre *sagn* ve memorat ilişkisinde gelenek söz konusu değilken, *dite* ve *sagn* arasında bir gelenek bağı vardır ve memorat, sık tekrarlandığında gelenek içerisine farklı bir türde geçiş yapabilmekte ve dolayısıyla gelenek söz konusu olmaktadır. Her üç dile göre tercüme edilmiş olan “*sagn*” bize farklı tanımlar sunmaktadır. Öyleyse memorat, hangi “*sagn*” kategorisinin bir alt-başlığını teşkil ediyor? Sıklıkla tercüme edildiği şekliyle efsane mi, daha geniş bir şekilde anlatı mı yoksa gelenek mi?

Bu tercüme hatasının yaygınlığı ve Sydow terminolojisinin zenginliği hakkında sunduğumuz görüşlerden yola çıkarak, sözünü ettiğimiz tür sorununun aslında hangi noktaya vardığı bilinmemektedir, daha doğrusu tercih edilen tercüme her biri sürekli olasılıklar üretmektedir. Memorat, “*efsane kategorileri*” başlığı altında değerlendirildiğinde, alt-kategori olarak düşünülmelidir. Bu kategoriye göre bir memorat yaygınlık kazandığında “*memorial sagn (Erinnerungssagen)*”, yani “*hatıra efsane*” haline gelecektir. İşte tercüme hatalarının yaygınlığı ve hiç kuşkusuz Sydow terminolojisinin karmaşıklığı, memoratın hem yaygınlaştığında efsaneye dönüşen efsaneden bağımsız bir tür olarak hem de efsanenin alt-kategorisi olarak ele alınmasına sebep olmuştur. Bu karışıklığı daha net göstermek için Sydow’un önerdiği fabulat terimine ve tanımına göz atmakta fayda vardır.

Sydow’un memorat kavramı ile beraber bir de “*fabulat*” kavramını ortaya atması ve bu kavramın ise memorat kavramından daha büyük tartışmalara sebep olması durumu iyice karıştırmaktadır. Fabulat kavramını von Sydow (1977: 74) şu şekilde tanımlamaktadır:

“...*efsane [sage] denildiğinde akla, arka planın daima gözlem ve deneyimlerden oluşan kısa, tek parçalı anlatım gelir fakat aslında efsane bunlardan değil de bu türün deyim yerindeyse billurlaşmış öğelerinden oluşan zihinsel bir resimden*”

⁴ *Dite* kavramına bulabildiğim bir örnek Halpert (1971: 53) tarafından gösterilmiştir. Ona göre “*falanca bir mekânda hayalet var*” veya “*Ay’da bir adam var*” gibi tek cümlelik ifadeler ancak *dite* olarak sınıflandırılabilir.

ortaya çıkmıştır. Olaylar, aslında anlatımda aldığı formda gerçekleşmiş olamazdı; onlar, efsane tarafından ele alınan materyali düzenli bir şekilde tanzim etmeye girişen ve onun nasıl davrandığını inandırıcı bir surette açıklamaya gayret eden halkın yaratıcı sanatı tarafından daha fazla şekil almıştır. Ben daha önce buna ‘tanık efsanesi [zeugensagen] (vitnässägnar)’ adını vermiştim ama yapıda ve uygulamada olduğu gibi belirli fabllara [fabeln] çok yakından bir uyuşma içerisinde bulunduğundan dolayı ona başka bir isim vermek daha doğru olacaktır. Ben sadece memorata iyi bir tezat teşkil etmekle kalmayıp aynı zamanda her lisan için elverişli olan uluslararası bir ifade olarak ‘fabulat [fabulate]’ terimini öneriyorum.”

Fabulat tanımından yola çıkarak ve memorat tanımını göz önüne alarak şu ifade çok önemli ve dikkat çekicidir: “memorata iyi bir tezat etmesi.” Memorat tanımında gelenek ve “tamamen şahsî” vurgularıyla beraber efsane sorunu vardır. Fabulatın memorata tezat bir kavram olması, şahsîlikten gelenekselliğe ve ferdiyetten cemiyete dönüşen bir anlatıyı zorunlu kılmaktadır ve biçim ve içerik bakımından ortaya çıkan bu dönüşmüş anlatı, efsane formunda olmalıdır. Çünkü ferdi yaratma halinden çıkan memorat, “halkın yaratıcı sanatı” vasıtasıyla toplum içerisine geçip topluma mâl olduğunda, eski özelliklerini yitirmek zorundadır. Aksi halde herhangi bir dönüşümden söz edilmemesi gerekir.

Yine Sydow’un yazıları ekseninde bu değişimi yakından görmek, tartışmalara sebep olan bu konuyu aydınlatacaktır. Sydow bu değişim/dönüşüm için şu açıklayıcı tanımları yapmıştır:

“Birçok memorat, insanlar tarafından gelenek haline gelinceye kadar ilginç bir şekilde aktarılmaya devam edebilmektedir. Dolayısıyla yeni anlatıcı için daha az ilgi çeken ve belki de içeriğin kabul edilmiş fikirlere uygun olarak değiştirilmesi nedeniyle genellikle güçlü stilistik değişikliklere maruz kalmaktadırlar. Böylece eski memorat bir hatıra efsane [Erinnerungssagen] (minessägen)” şekline dönüşür fakat bu durumda ise sınır oldukça zor belirlenmektedir” (von Sydow: 1977: 74).

Memorata tezat teşkil eden öğeleriyle öne sürülen fabulata benzer bir değişim de bu noktada ortaya çıkar. Sydow bize memoratın iki farklı forma dönüştüğünü mü yoksa her iki dönüşümün de aynı form olduğunu mu anlatmak istiyor, bilemiyoruz, fakat görünen o ki her iki dönüşümün takip ettiği seyir aynıdır. Memoratın fabulata olan dönüşümündeki önemli etken, “halkın yaratıcı sanatı” ifadesinde yatmaktadır. Yine, memoratın “erinnerungssagen”e olan dönüşümü de aynı tesirin altındadır. İnsanlar tarafından hem içeriği hem de şekli değiştirilen bir anlatı, elbette kendi bağlamı olan şahsî etkenden sıyrılacaktır ve bu etkenin zıttı olan bir istikameti takip edecek, yani en kısa ifadeyle anonimleşecektir. Yaptığımız saha çalışmasında böyle bir değişimi küçük gelenek olarak görebileceğimiz bir çevre içerisinde bizzat görebiliştik ve elde ettiğimiz yeni metin, hiç kuşku yok ki efsane formunu vermekteydi. Teori ve pratikte Sydow’un bu açıklaması memoratın efsaneye dönüştüğü gerçeği yansıtmaktadır ama aynı dönüşümü efsaneden farklı olarak fabulat kavramıyla sonuçlandırmak hiç de verimli olmamaktadır. Zira elimizde hala ne olduğu kestirilemeyen bir fabulat vardır.

Bu kısmı özetleyecek olursak Sydow'un memorat ve fabulat üzerine ortaya attığı bu fikirler halen çözüme kavuşturulamamış, kafa karışıklığına sebep olmuştur. İnsanların tecrübelerini anlatan şahsi anlatımlar şeklinde belirtilen memorat, gelenek içerisinde sık sık anlatılmakla efsane türüne dönüşebilmekte ve bu tür ise *Erinnerungssagen* olarak adlandırılmaktadır. Diğer yandan "halkın yaratıcı sanatı" vasıtasıyla ortaya çıkan bir efsane şekline de fabulat adını vermiştir. Makalenin ilerleyen kısmında fabulat gruplarından söz eden Sydow, (1977: 75) "en zengin ve en ilginç fabulat grubu [fabulatgruppe] popüler inançlara dayanan ve onu doğüstü varlıklar, gizli güçler gibi çeşitli şekillerde gösteren 'inanç fabulatlarından' [glaubenfabulate] oluşur" demektedir. Sydow (1977: 75)'a göre "inanç fabulatları", barındırdıkları kriter motifleri [kriteriumsmotive] sayesinde farklı yerlerde ortaya çıkan fakat içerisinde aynı figürü taşıyan "hayali ve kurgu"ya dayanan anlatılardır, fakat kendi ifadesiyle, gerçek olmayan bu anlatılara halk inanmaktadır. Öyleyse memorat ve fabulat arasındaki ayrım, kurgusal öğelere dayanmaktadır. Nitekim inanç dokusu az veya çok hala anlatıdaki gerçekliğin kendisidir. Bu iki türün birbirinden ayrılması ne teoride ne de uygulamada mümkündür. Eğer böyle bir ayrım yapılacaksa, en başta kurgusal öğelerin ne olduğu ortaya konmalıdır, fakat eğer "yeni anlatıcı" metinde değişiklikler yapabiliyor ve metnin içeriğinde yapacağı değişiklikler "kurgusal" olarak etiketleniyorsa, bu bilinçsel eylemin mimarisi ilk anlatıcı da olabilir ve ilk anlatıcıdan son anlatıcıya kadar, metnin aktarımında kullanılan/çıkarılan her öge aynı kültüre, geleneğe ait toplumsal bilincin eylemidir.

Sydow tarafından öne sürülen memorat kavramının üzerine temellendirildiği esas öğelerle birlikte tanımda yer almayan öğelerin, izahların dikkat çekmesi, Avrupalı halkbilimcileri ve ekolün temsilcilerini yeni üretimlere ve açıklamalara sevk etmiştir. Bunlar ise Sydow'un açıklamalarına -gizli de olsa- birer eleştiri taşımaktadırlar. Özellikle Sydow ekolü, yukarıdaki ifadeleri tenkit etmekten kaçınmışlardır; ama ekolün temsilcileri tarafından ortaya konulan memorat tanımları, esasında Sydow'un tanımını geliştirmeye hizmet etmiştir. Ekolün önemli temsilcilerinden biri olan Gunnar Granberg, kavramın sadece deneyim sahibi tarafından değil, aynı zamanda anlatıcının bildiği üçüncü şahıs deneyimlerine de genişletmiştir. Granberg'in bu açılımı kavrama olan tenkitleri biraz azaltsa da Sydow'un "*erinnerungssagen*" ve "*fabulat*" dönüşümünü bir derece geçersiz kılmaktadır. Eğer anlatıcı, üçüncü şahıs deneyimlerini de aktarıyor ve bu metin memorat olarak adlandırılabilirse, söz konusu anlatıcı Sydow'a göre "yeni anlatıcı"lardan birisidir ve kurgusal öğeleri ekleyip çıkarabilir. Granberg'e göre memorat olan bu metin, Sydow'a göre değildir, henüz ayrımı net olarak yapılamasa da *fabulat* veya *Erinnerungssagen*'dir.

Ayrıca Granberg (1935: 121) fabulat kavramı için "*arka planında geleneği barındırmayan ve tamamen halkın yaratıcı sanatı tarafından şekillendirilmiş bireysel anlatılar*" tanımını yapmıştır. Sydow, fabulat kavramını açıklarken gelenek hakkında bir ifade ortaya koymuyordu ama geleneğe mahrum olan memorata tezat teşkil ettiğini vurguluyordu. Dolayısıyla bu tezatlık, fabulat kavramında geleneği zorunlu kılmalıdır. Ayrıca aynı tenkidî yaklaşımı burada uygulamak yerinde olacaktır. Halkın yaratıcı sanatı, belirli bir öğrenilmiş geleneğe tâbî olan insanların, yani halkın belirli bir metne dahil ettiği öğelerdir. Yani bu yeni öğeler, kurgular, bireylerin kendi geleneklerinin

etkisiyle ortaya çıkarlar. Mesela şekil değiştirdiği düşünülen doğaüstü bir varlık, Anadolu coğrafyasında genellikle "cin" olarak yorumlanırken aynı özelliklere sahip bir varlığı Filipinler geleneği *aswang* olarak yorumlayacaktır. O halde bireysel ve kolektif yorumlar, kültürün dışına çıkmazlar. Sonuç olarak elimizde hala sorunlu bir fabulat kavramı vardır.

Memorat kavramına benzer bir şekilde fakat doğaüstü öğeler dikkate alınmaksızın çalışan bir diğer isim Hollandalı bilim adamı Andre Jolles'tir. 1930 tarihli "*Einfache Formen*" adlı çalışmasında temel formlar olarak efsane, saga, mit, bilmece, atasözü/özlü söz, olay, *memorable*, masal, şaka türlerini işler. Burada iki yeni tür dikkat çekicidir: olay [*kasus*] ve *memorable*. Daha çok memorat türünü andıran Jolles'in *memorable* kavramı, kendi açıklamalarına göre mevcut zamana ait bir anekdot veya tarihi bir kesiti yansıtır. Diğer türlerden ayırıcı özelliği ise biraz daha şahsi öğelerin sınırlayıcı olmasıdır. Mesela bir gazete köşesindeki intihar haberi, mevcut olay dahilinde bu tür için ele alınabilir. Tarihi bir kesit olarak ise -yine kendisinin verdiği örnekle- Sessiz William'ın (1533-1584) suikaste uğramasını görgü tanığının ifadeleriyle anlatan tarihî bir anekdotu örnek göstermektedir (Jolles, 2017: 161-4). Jolles'in tanıttığı *memorable*, kesin ifadelerle sınırları çizilmemiş olsa da verdiği örneklere ve bu örnekler üzerinden yaptığı analizlere bakılırsa, anlatıda tanıklık ve şahsî olma kriterleri vurgulanmaktadır. Herhangi bir inanç ögesi kıstas olarak kabul edilmediği gibi doğaüstü bir öğenin zorunluluğu da görülmemektedir. *Memorable*, günümüz halkbilimi nesir anlatı sınıflandırmasında şahsi tecrübe anlatılarına doğrudan karşılık gelmektedir. Bu da, ileride göstereceğimiz üzere, kendi içerisinde alt-gruplar oluşmasına müsait bir ana başlıktır.

Reidar Thoralf Christiansen ise memoratların doğaüstü dokusunu merkeze alarak şahıs zincirini dikkate almış ve fabulat kavramına da değinerek "*insanların, perileri ya da onların sürülerini ve yahut onların evlerini ziyaret ettiklerini gördükleri hikayeler her yerde anlatılır. Bazı durumlardaki benzerlik, motifin kendisine bağlıdır. Bu hikayeler için von Sydow tarafından önerilen terimi kullanabiliriz: memoratlar; Şahsa, mekâna daima bağlı ve birinci ya da ikinci elden olan aktüel tecrübelerin anlatmasıdır. Göçmen hikâye tipi -fabulatlar, yine von Sydow'un kullandığı bir terimdir, lokalize edilebilir fakat hikâye, doğrudan kişisel dokunuşa sahip değildir ve bunun yerine kesin bir düzen izlemektedir*" (Christiansen, 1958: 5) şeklinde açıklamada bulunmuştur. Bu tanımda memorat için öne çıkan vurgular doğaüstü, anlatıcı zinciri ve zamandır. Yani şahsî bir anlatı olarak memorat, doğrudan doğaüstü bir tecrübeye dayanmalıdır ve kişinin kendisi veya tecrübe sahibinden dinlediği günümüze ait olan anlatıdır. Artık elimizde sınırları daha belirginleştirilmiş bir memorat tanımı vardır, fakat iki sorunu da barındırmaktadır: aktarım zinciri ve -bundan kaynaklanan- zaman sorunu. Bu iki soruna aşağıda ayrı başlıklar halinde değineceğimiz için burada açıklama yapmayacağız ama Christiansen'in fabulat tanımına temas etmek gerekiyor. Ona göre fabulat yalnızca şahsî olma özelliğini kaybetmiştir, bir bakıma anonimleşmiştir. Christiansen'in fabulat anlayışı, aslında *Erinnerungssagen'dir*.

Lutz Röhrich, Sydow'un tanımını genişletmek veya değiştirmek gibi bir kaygıya düşmemiştir, ama biraz daha belirginleştirmiştir. Röhrich (1971: 4) memoratları,

“büyükbabam şunu yaşadı” gibi daha çok bilinen şahıslar etrafında dönen inanç anlatılarının bilinen kişilerin tanıklığıyla, zayıflayan efsane inancının yerini sağlamlaştıran anlatılar olarak kabul eder ve bu sebeple de “aile geleneği [Familienüberlieferung]” olarak ele alır. Memorat tanımı da şu şekildedir: “Bir olay tecrübe sahibi birisi tarafından aktarılıyorsa ve anlatı henüz formlaşmamış ve hayali [öğelerle] bir şekilde genişlememiştir, ve henüz büyük geleneğin özelliklerine sahip değilse, bu rivayete biz memorat diyoruz” (Röhrich, 1971: 5). Tanımda dikkat çekici olan henüz birtakım değişimlere uğramamış olan anlatının memorat olmasıdır. Bu değişimler, anlatının birinci şahıstan çıkması, hayali öğelerin dahil olmaması ve büyük geleneğin özelliklerine sahip olmamasıdır. Röhrich, bu değişimlerin gerçekleşmesi halinde elimize efsane türünün geçeceğini söyler ama bu değişimler yalnızca efsaneye mahsus özellikler değildir. Yukarıda olduğu gibi, memorat büyük gelenekten mutlaka etkilenmektedir çünkü tecrübe sahibi tecrübesini anlatırken ait olduğu geleneğin dilini kullanacaktır. Dahası, anlatıdaki öğelerin hayali olmasının kıstası nedir? Kime göre ve hangi döneme göre hayalidir? Cadıların uçan süpürge ile havada dolaşmaları 20.yy insanları için fantastik olsa da Evliya Çelebi için tamamen gerçektir veya Alâeddin’in şişesinde cinin hapsedilmiş olması masalsi, hayali ve fantastik bir öge iken bazı bölgelerdeki doğüstü aktif/pasif gelenek taşıyıcıları için son derece gerçektir.⁵

Röhrich, memoratı efsanenin ilk/ön aşaması olarak görmektedir ve fabulat kavramını da efsane ile koşturarak şu şekilde açıklama yapar: “Efsanenin biçimi, büyük ölçüde içerik tarafından şekillendirilmiştir ve sadece inanç bağları ortadan kalktığına daha bilinçli bir tasarım şekillenmesi, “Fabulat” olarak adlandırdığımız bir tarz geliştirir” (Röhrich, 1971: 9). Buradaki fabulat, kesinlikle Sydow’un fabulat’ı değildir. Çünkü Sydow fabulatlar için yine de inanılır olduklarını söyler. Hatta en zengin fabulat grubu olarak inanç fabulatlarını [glaubenfabulate] işaret eder. Röhrich’in tanıttığı fabulat, inanç özelliklerinin ortadan kalkmasına vurgu yapar ama efsane ile paraleldir. Şu hâlde Granberg’den sonra elimizde yeni bir sorunlu fabulat kavramı daha vardır. Röhrich’in fikirlerini tenkidi bir yaklaşımla toparlayacak olursak, Röhrich aslında bu tanımlarıyla, şahsi anlatının yayılma alanını bir kıstas kabul etmişti: Memoratı daha dar bir alanda, aile geleneği içerisinde de anlatılan, inanç dokusu ön planda olan şahsi anlatımlar ve fabulatı ise memoratın içerisine “hayali” öge ve figürlerin girip inanç dokusunun ortadan kalkmasıyla daha geniş bir alana yayılan anlatımlar olarak kabul etmektedir. Özellikle fabulat kavramı açısından, bu da kabul edilebilir değildir.

Kavramın ilk tanımlama girişimleri Sydow ve ekolüyle birlikte Avrupalı halkbilimciler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu ilk tanımların ortak özelliği, Sydow terminolojisini bir nebze olsun desteklemektedir. Bu yüzden eleştirel yaklaşımlardan ziyade Sydow’un kavram ve tanımları ekseninde ve biraz daha esnetilmiş şekilde açıklamalar yapılmıştır. Ne memoratın tamamen şahsi olmasının sınırları sorgulanmıştır ne de fabulatın ne olduğu. Ayrıca incelenen kaynaklarda ve yapılan araştırmalarda bu teorik bilgilerin örneklemesini sunacak metinlere rastlanmamıştır. Mesela memorat derlemeleri karşımıza çıkarırken fabulat hakkında bir çalışma elde edilememiştir. Bu da yukarıda

⁵ Saha çalışmamızda bu inancın varlığına kaynak kişilerle yapılan görüşmelerde rastlanmıştır. Ayrıca bu inanca kanıt sunan elimizde iki memorat metni bulunmaktadır (Hallaç: 2017: 40-42).

ifade ettiğimiz gibi, fabulat kavramının saha çalışmalarında bir karşılığının olmamasıdır. Konunun sadece Avrupa'da tartışılmasının en büyük sebebi ise 1970'li yıllara kadar Sydow'un konu ile alakalı olan makalelerinin tercüme edilmemesidir (Bremmer, 1987: 27). Avrupa halkbilim dünyasında memorat ve fabulat kavramı gösterdiğimiz ekseninde tartışılabilirken konuya sonradan dahil olan Amerikan halkbilimcileri kendi katkılarını ortaya koymaya çalışırlar. Bu girişimler de daha çok tenkidî bir yapıda gelişir. Fakat kavramın daha kesin hali birkaç ismin önerileriyle belirmeye başlar.

Kavramdaki Tartışmalı Noktalar ve Eksiklikler

Özellikle Sydow ve ekolü başta olmak üzere Avrupa ve Amerika merkezli tanımlar belli başlı noktalara değinmektedir ve bunun dışında kalan tanımlar birbirine çok benzemektedir. Bu bölümün amacı, yukarıda eleştirel yaklaştığımız tanımlarda yer alan sorunların sıralı ve tertipli bir şekilde verilmesiyle yapacağımız tanım denemesine daha kullanışlı bir yaklaşım temin etmesidir. Ayrıca yukarıda ele almadığımız ve Sydow ekolünün dışında olan görüşleri de aktarma imkanını buluyoruz. Elde edebildiğimiz bütün tanımları incelediğimizde, yukarıdaki analizlerle birlikte tespit edilen şu noktalar, karışıklığa ve tenkide yol açmaktadır: a) Doğaüstü b) Şahıs Zinciri c) Gelenek d) Zaman e) Tür.

a) Doğaüstü

Sydow'un ortaya koyduğu memorat tanımı doğaüstü bir kısıtlama içermemesine rağmen kavramın böyle bir fenomenle sınırlanmış olması, daha çok efsane ile beraber anılmasından ve Christiansen, Granberg, Röhrich, Honko, Mullen, Pentikäinen gibi türün teorisyenlerinin tanımlarında doğaüstü öğelerin ağırlık kazanmasından kaynaklanmaktadır. Uzun zaman boyunca tartışılabilen memorat kavramı yakın zamanımızda artık daha çok doğaüstü tecrübenin hâkim olduğu anlatılar olarak tanımlanmakta ağırlık kazanmıştır. Bu eğilimin altında yatan sebep ise türün teorisyenlerinden olan Lauri Honko (1964)'nin memoratları halk inançlarını çalışmada birincil kaynak gösterdiğini beyan eden makalesi ve Patrick B. Mullen (1988, 1971)'in⁶ bu istikamette memoratlar ve efsaneler vasıtasıyla yaptığı halk inancı çalışmalarının etkili sonuçlarıdır. Bununla beraber Juha Pentikäinen'in 1968'de yayınlanan ve özellikle memorat-fabulat kavramlarını büyük bir titizlikle halkbilimcilerin ifadeleri üzerinden incelediği makalesi bu yeni türün üzerindeki belirsizlikleri önemli ölçüde ortadan kaldırmıştır.

Memoratları din, inanç, doğaüstü ve batıl inanç eksenine kesin bir şekilde dahil eden isim Lauri Honko'dur. Konu üzerindeki en önemli çalışmalardan birini yapan Honko (1964: 10) memoratları, halk inançlarını çalışmada birincil kaynak olarak göstermektedir. Özellikle bu tarihten sonra memorat, doğaüstü bir bağlamda ele

⁶ Mullen, memoratı yalnızca birebir görüşmelerle kayıt altına almış ve metinler üzerinden halk inançlarını çalışmıştır. Mullen tanım, tür ve sınıflandırma üzerine yoğunlaşmamış, sadece içerik analizleri yaparak bu anlatıların inanç/batıl inanç araştırmalarında ne gibi faydalar sağladığını göstermiştir.

alınmaya başlanmıştır, ama tartışmalar da devam etmiştir. Araştırmacılar için muamma olan şey, Sydow'un memorat kavramını çalışmalarında ve derslerinde nasıl ele aldığıydı. Bunun bilinmesi en azından bazı tartışmaları sonlandırabilirdi veya daha verimli bir tartışma zemini oluşturulabilirdi. Böyle bir sorundan dolayı Honko, 1973'te Turku'da düzenlenen bir konferansta, Sydow'un öğrencilerinden biri olan Anna Birgitta Rooth'a bu konuyu bizzat sormuş ve kendisinden memoratın "doğüstü" ile sınırlandırılmaması gerektiği cevabını almıştır. Rooth'a göre bizzat Sydow böyle bir kısıtlamaya gitmemiştir (Hultkrantz, 1979: 82). Bunun tam aksi bir açıklama ise Frank J. Korom (1997: 584)'dan gelmektedir: von Sydow'un din-dışı olmayan anlatıları karşılması için memorat terimini öne sürdüğünü ve şahsi tecrübe anlatmalarının kutsal-dindışı ayrımına ise Sandra K. D. Stahl'ın götürdüğünü ifade eder. Şu hâlde gerçekten Sydow'un memorat hakkında nasıl bir sınırlama öne sürdüğü asla bilmiyoruz ama böyle bir sınırın zorunlu olması gerektiği konusunda yeterince argümana da sahibiz.

Honko (1964), Pentikäinen (1973), Mullen (1971), Kvideland ve Schmsdorf (1999: 19), Propp (2012: 24)⁷, O'Connor (2005: 24), Bremmer (1987: 28) ve daha pek çok araştırmacı memoratın mutlaka doğüstü/inanç ögesi üzerine kurulu bir anlatı olduğunu ısrarla kabul ve ifade etmektedir. Memoratların halk inançlarını çalışmadaki önemli bir kaynak olması onun yalnızca bilimsel işlevini öne çıkarır. Oysa memoratları inanç anlatıları yapan esas amil, sınıflandırma kaygısıdır. Kutsal veya din-dışı (profan) içeriğe sahip olsun ya da olmasın, şahsi tecrübe anlatıları hemen hemen her konuda anlatılan, aktarılan ve dikkate değer olan üretimlerdir. Masal, halk hikayesi gibi uzun anlatımlar yerine artık insanlar tarafından tercih edilen şahsi anlatımlar, içeriğine göre sınıflandırılmasını zorunlu hale getirmektedir. Bu içerik ise kutsaldan din-dışına giden bir düzlem üzerinde görülebilir. İşte memoratların inanç anlatısı olmasındaki ısrar, onu diğer şahsi anlatılardan ayırmak içindir. Şahit olunan bir trafik kazasını konu alan şahsi anlatmanın analitik verileri ve sağlayacağı halkbilimsel analizleri, doğüstü bir varlıkla karşılaşmayı konu alan şahsi anlatmanın veri ve analizlerinden farklılıklar gösterir. Aynı şekilde, saha çalışmaları göstermektedir ki, en az iki kişiden oluşan bir grupta şahsi anlatımlar tek doku üzerinden gitmektedir. Bu icra gruplarında sıralanan şahsi anlatımlar, kutsaldan profana, profandan kutsala ani geçişlerin olmadığı seri anlatımlardır. Ya sıralı bir şekilde mizaha veya gündelik olaylara dayalı şahsi hikayeler ya da korkuya dayalı doğüstü şahsi hikayeler anlatılır. Katılımcılar, mizahtan doğüstüne veya tam tersine bir geçişi kolaylıkla kabul etmezler. Dolayısıyla şahsi hikayelerde sınıflandırmayı insanların kendileri yaparlar.

Bu tespitlerimizi destekleyen bir analiz Pentikäinen'e aittir. Memoratın kavram ve kapsam karmaşasına açıklık getiren Juha Pentikäinen (1997: 553) kavram hakkında "analitik amaçlar için daha sonra tekrar tanımlanan" vurgusunu yaparak inançların sosyal bağlamını, dini tecrübeleri ve gelenekleri çalışmak için doğüstü [supranormal] gerekliliği savunmaktadır. Pentikäinen (1973: 221) ayrıca "seküler içeriğin bir anlatması

⁷ Propp'un ders notlarından tertip edilmiş ve yakın zamanda yayınlanmış çalışmasında memorat bahsi geçtiği ve Propp'un halkbilimi çalışmalarındaki önemi bilindiği için bu tanımları göstermek istiyoruz. Propp (2012: 24)'a göre memorat, "orman ruhu, su ruhu, tarla ruhu, ev ruhu, rusalka, hamam ruhu gibi benzer figürleri barındıran özelliğe sahip hikayelerdir."

için efsane değil, kronikat terimi kullanılabilir. Memorat işte o zaman sadece doğüstü bir tecrübenin anlatması olabilir.” ifadeleriyle memoratın yalnızca doğüstü bir olayın anlatması olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Sözüünü ettiğimiz sınıflandırma kaygısı Pentikäinen’de de görüldüğü gibi bir zorunluluktur. Dinî ve inanca dair bir merkez teşkil etmeyen şahsi anlatılara verilen kronikat ve güldürme üzerine anlatılan mizahî şahsî hikâyelere verilen jokulat adı, şahsi tecrübeleri sınıflandırmak için gerekli görülen iki kavramdır ve üçüncüsü ise memorattır. Aslında bu üç kavram, şahsî anlatımların saha araştırmalarına dayanan ağırlıklı üç temel dokusunu birbirinden ayırırlar. “Neden memoratlar inanç merkezli şahsi anlatılardır?” sorusunun yanıtı, insanların icra sırasında bu üç temel dokuyu birbirinden ayırması ve her üç dokunun da farklı analitik verileri sunmasında yatmaktadır.

Doğüstü sorunu ile alakalı olarak dikkate alınması gereken önemli meselelerden biri ise saha çalışmasında oldukça dikkat çekici olan ve “örtülü memorat” adını verdiğimiz metinlerdeki fiziki olarak açığa çıkmayan doğüstüdür. Bu tür anlatılarda doğüstü öge veya inanç ögesi metnin en sonunda açığa çıkarlar. Vakıanın başından sonuna kadar sıradan gibi görünen bir durum, metnin sonunda anlatıcı veya henüz yorumlanmamışsa dinleyiciler tarafından inanca, kültüre dair bir sonuca bağlanırlar. Evlenene kadar iş sahibi olamayan birinin evlilik arifesinde veya hemen akabinde iş sahibi olması “evlilikte keramet vardır” veya “gelen rızıkıyla gelir” gibi inanç ögesi ile yorumlandığında, tepeden tırnağa sıradan görünen vakıa, yorumlama sayesinde artık anlatmaya değer bir doğüstü şahsi tecrübe sınıfına dahil olurlar. Saha çalışmamızda bu gibi metinlere sık sık rastlamış olmamız sebebiyle ve literatür taramasında böyle bir tecrübe grubunun ele alınmadığı gerekçesiyle, bu türden anlatıları “örtülü memorat” olarak adlandırmayı uygun görüyoruz (Hallaç, 2017: 64-68).

Konuya sonradan dahil olan Amerikan halkbilimcileri ise memorata bir alt-kavram üretmişlerdir. Şöyle ki, doğüstü ögelerin memoratın temel şartlarından biri olması yaygınlık kazanmasına rağmen Amerika’da doğüstü olsun veya olmasın şahsi anlatımların tümüne memorat da denilmektedir (Baker, 2007: 400) ve doğüstü öge ve inanç barındırmayan bu türden şahsi tecrübe anlatılarına “seküler memorat”⁸ adı verilmektedir. Burada iki temel sorun ortaya çıkar: sınıflandırma ve anlam. Birinci sorundan hareketle Amerikan halkbilimcileri -hala bir mutabakat zemini oluşmamış olsa da- şahsi tecrübe hikayelerinin tümüne bu yaklaşımdan dolayı memorat adını vermiş olmaktadır. Bu durumda profan anlatılar için alt-başlık olarak seküler memorat kavramı zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sınıflandırmadaki sorun ise gerek Amerika’da gerekse diğer coğrafyalardaki halkbilimi çalışmalarında böyle bir kullanım tercih edilmemekte ve uluslararası terminolojiye katkı sağlamamaktadır. Çünkü Amerika’da şahsi tecrübe anlatıları konusunda öncü sayılabilecek bir teorisyen

⁸ Thursby (2006: 48) “bazen doğüstü olmayan bir varlık ile olağandışı bir karşılaşma meydana gelir, belki de bir çeşit canavar olarak algılanmış olabilir, buna seküler memorat denilebilir.” tanımını yapmaktadır. Kendisiyle yaptığım bir görüşmede Thursby, memoratı, insanın sözlü olarak hatırasından aktardığı şahsi tecrübe anlatısı olarak görmektedir ve seküler olan memoratı ise uhrevî, doğüstü, dinî olmayan, ruhsal dünyadan ziyade fiziksel bir şey ile karşılaşmayı konu edinen insan hatırasının anlatması olarak kabul etmektedir. Bu da “şahsi tecrübe anlatımları”nın tarif edilen genel özelliklerinden bir tanesidir. Stahl (1977: 23)’ın şahsi tecrübe anlatımlarını seküler memorat olarak da tanıması bu görüşü desteklemektedir, fakat doğüstü içerikle özdeşleşmiş olan memoratın “seküler” bir alt grubu oluşturması pek de kabul görmemektedir.

olan Sandra Stahl (1989: 19), doğaüstü öge ve inanç barındıran şahsi anlatıları “memorat”, tamamen seküler bir içeriğe sahip olanları ise “şahsi tecrübe anlatıları” olarak birbirinden ayırmaktadır. Dolayısıyla, Amerika halkbilimi çalışmalarında kendi içerisinde bir kararlılık temin edemeyen sınıflandırma, uluslararası bir kullanıma kesinlikle uygun değildir. İkincisi ise inanç anlatısı olarak hala Amerika’da da kabul gören memoratı, seküler sıfatıyla yan yana getirmek, büsbütün anlamı tahrif etmektedir. Böyle bir kullanım ne yerel ne de küresel anlamda bir çalışmaya katkı sağlayabilir.

Doğaüstü sorununu toparlayacak olursak, pek çok halkbilimci ve antropolog memorat terimi için tanım, yorum ve örnekleme girişiminde bulunmuş ve tartışmış olsa da türün artık en önemli teorisyenlerinden olan Lauri Honko, Juha Pentikäinen ve Patrick B. Mullen’in memoratları “dinî tecrübe anlatıları” olarak kabul etmelerini esas alarak, memoratların her şeyden önce, dini esas alan, bir inanca vurgu yapan, inancı destekleyen ve delil gösteren bir anlatı olmasıyla, seküler, yani dünyevi tavidan daima uzaktır diyebiliriz. Çünkü inancın olduğu bir anlatı ve dolayısıyla anlatıcı, profan bir tavidan daima uzaktır. Bununla beraber doğaüstü öğelerden ve içerikten azade olan şahsi hikayeler için daha farklı terimler de öne sürülmüştür: Hermann Bausinger “günlük anlatıma [everyday narrative]”; Ina-Maria Greverus “kronik öyküleme [chronicle narrations]”; Jan Vansia “yorumlar [commentaries]”, “şahsi anılar [personal recollections]” vd. Stahl’a göre seküler bir içeriğin anlatması ya da seküler memorat için en uygun terim Ilona S. Dobos’un “gerçek hikâye [true story]” terimidir (Stahl, 1977: 23).

Son olarak, akla şöyle bir soru gelebilir: Doğaüstü içerik neden kronikat veya başka bir kavram adı altında değil de memorat kavramı adı altındadır? Neden doğaüstü içerik memorat kavramına dahil edilmek zorundadır? Böyle bir soru yine Sydow terminolojisinde cevaplandırılabilir. Memorat, kronikat ve jokulat kavramları “*sagenkategorien*” başlığı altında yer alan kavramlardır ve doğaüstü/inanç ögesini merkezine alabilecek en uygun kavram memorattır. Diğer kavramların, yani kronikat ve jokulatın kavramsal çerçevesi, zemini böyle bir inanç ögesini ağırlıklı olarak taşımasına imkân vermemektedir.

b) Şahıs Zinciri

Pek çok halk bilimci von Sydow’un memoratları “ben” formundaki anlatı olduğuna dair sınırlamasını kabul etmemektedir. Buna karşılık olarak şahıs zincirinin bazen ikinci şahıstan bazen ise üçüncü şahıstan sonra aktarımında anlatının memorat olmaktan çıkıp kurguya dayalı, esas anlatıdan uzak olan başka bir anlatı (fabulat) olduğu görüşü de azımsanmayacak kadar yaygındır ki özellikle Sydow’cu ekol bu görüş üzerindedir. Dolayısıyla şahıs zincirinin artmasıyla memoratın bir başka türe, fabulata dönmesi iddiası vardır. Fabulat ile şahıs zinciri bu bakımdan birbirine bağımlı iki temel sorundur.

Şahıs zinciri ile ilgili öne sürülen temel mantık şudur: Birey, tecrübe ettiği bir olayı “ben” formunda anlattığında bu anlatı, bireysel bir anlatıdır, geleneksellikten

mahrumdur. Fakat aynı anlatı insanlar arasında yaygınlaşırsa, bu sefer anlatı içerisine halkın kurgusal, hayali öğeleri dahil olacaktır. Anlatının şahsi bağlamı ortadan kalkacak ve en son ilk anlatıdan daha farklı bir metin ortaya çıkacaktır. İşte bu farklılık memorat ve fabulatı temsil eder. Fakat memorat ve fabulat kavramı o kadar çok farklı anlamlara sahip olmuştur ki gerçekte hangi anlatı memorat etiketini taşıyacak ve hangi fabulata evrilecek, tamamen belirsizdir. Ayrıca, gerçekten böyle bir ayrımı yapabilmek pratikte mümkün müdür?

Öncelikle şunu cevaplandırmak gerekir, yukarıda belirttiğimiz memorat tanımlarının farklılığı kadar fabulat kavramının farklı şekilde yorumlanması da mevcuttur. Pentikäinen (1973: 233) dört farklı fabulat kullanımını tespit eder: Sözlü gelenek kategorisi olarak, efsanenin eş anlamlısı olarak, efsanenin kapsayıcılığı içerisinde memorat-fabulat ayrımı olarak ve geleneğin arka planı olmaksızın uydurulmuş bir hikâye olarak. Dolayısıyla hangi memoratın hangi fabulata dönüştüğünü gösterebilmek son derece zordur. Birinci şahısta anlatılmış şekliyle kabul edilen memorat mı yoksa şahıs zinciri beşe altıya kadar çıkmış bir memoratı mı esas almalıyız? İkinci görüşü temel aldığımızda, birinci görüş temelinde göre zaten elimizdeki metin fabulat olacaktır veya daha farklı bir şey, her ikisinden farklı olarak “şahsi tecrübe anlatısı.” Memorat, büyük geleneğe dahil olup efsane türüne mi dönecektir, yoksa hala şahsi bir anlatı olarak kurgusallaşmış bir fabulata mı dönüşecektir? Memoratı birinci şahısta anlatılmasıyla kısıtladığımızı ve fabulatı da şahıs zincirinin artmasıyla hayali öğelerin dahil olduğu kurgusal metin olarak kabul ettiğimizi varsayalım. Yani tam olarak Sydow’un önerdiği şekilde. Ben formunda anlatılan bir memorat, belki de, anlatıcının bütün intikal zincirini kırıp kendisini vakıya yerleştirdiği bir anlatıysa, bu sefer elde edilen bu metni memorat olarak kabul ederken, beraberinde aslında fabulat olan bu metne dahil olmuş bütün kurgusal, hayali öğeleri de memorat olarak kabul etmiş oluruz. Burada bir araştırmacının asla tespit edemeyeceği gizli detaylar varken böyle bir ayrıma gitmek son derece elverişsizdir. Ayrıca, memoratın fabulata dönüştüğü tezine karşı Kvideland ve Sehmsdorf (1999:20) “memoratlara ve efsanelere doğaüstü tecrübeye karşı iki farklı tutumun ifadesidir ve bir türden başka bir türe evrimi belgeleyecek deneysel bir kanıt yoktur” görüşünü ileri sürer.

Ağırlıklı olarak bu konu üzerine çalışmalar yapan Bennett (1985: 253), “anlatıcının başına gelen veya onun şahitliğinde olan bir olayın anlatılmasını veren birinci şahıs hikâyelerine” memorat derken, ikinci elden anlatımlara ise “şahsi tecrübe hikâyeleri [personal experience stories]” olarak isimlendirerek bu iki şahsi anlatıyı birbirinden ayırmaktadır. Bennett’a göre buradaki kıstas, memorat kavramının kapsamına dair yapılan tartışmaların en önemli konularından biri olan aktarım zinciridir. Bundan başka, aynı çalışmada Bennett, “şahsi efsaneleri” de memoratlardan ayırarak, şahsi efsaneleri (personal legends) “bir duruma görgü tanığı veya aktör olan/olmayan başka bir şahıstan dolaylı olarak elde edilen bilginin, anlatıcı kişi tarafından üçüncü şahısta anlatılan hikâyeleridir” şeklinde tanımlamaktadır (Bennett, 1985: 253). Bennett’a göre anlatı birinci şahısta ise memorat, ikinci şahısta ise şahsi tecrübe hikayesi, üçüncü şahısta ise “şahsi efsane” adını almaktadır. Sürekli dikkat çektiğimiz karışıklık bu tanımlarda da yer almaktadır: Aktarım zincirine göre değişen anlatı türü. Memorat tanımlarında yer alan şahıs zincirinin sınırı, genellikle başka bir anlatı türüne dönüşmesiyle ilişkilidir. Oysa,

mesela, memorat ile efsane arasındaki ayrım, tecrübe sahibinin bilinmesi-bilinmemesi üzerinedir. Sorun, tecrübe sahibinin “ben” olması ile “arkadaşım” olması arasındaki sözde farkın bir tür değişimine sebep olduğu görüşüdür.

Halkbilimciler, şahıs zincirinden dolayı gerçekten kurguya doğru giden ve iki farklı isim almak zorunda olan şahsi anlatımların böyle bir gerçekliğe sahip olup olmadığını deneysel verilerle de kanıtlamaya çalışmışlardır. Her ne kadar Christiansen (1958: 5) şahıs zincirini ikiye çıkarsa da Pentikäinen (1977: 580), Marina Takalo’dan derlediği metinlerin analizini yaptıktan sonra şahıs zincirini dörde kadar çıkarmıştır. Dahası, Pentikäinen beşinci halkadır. Gürol Pehlivan (2009: 91) bu sayıyı beş-altıya kadar çıkarır. Bizim de üzerinde ısrarla durduğumuz gibi, şahıs zincirinin artması tecrübe sahibi bilinen şahsi bir anlatının biçim ve içerikte meydana getireceği değişim gerçek dışıdır. Zira böyle bir değişimi takip etmek, saha çalışmamızı da referans aldığımızda, neredeyse olanaksızdır. Bunu örneklendirebiliriz: Sydow başta olmak üzere bazı halkbilimciler “ben”in dışına çıkan şahsi anlatıların hayali öğelerle süsleneceğini öne sürmüşlerdi. Sahada derleme yapan araştırmacıya metni aktaran kaynak kişi, başkasının yaşadığı tecrübeyi kendi yaşamış gibi anlattığında, araştırmacı hangi deneysel yöntemle bunu ayırt edilebilir? Cevap olumsuzdur. Bu sözde gerçek-kurgu tezatlığının bir kıstas olarak kabul edilip memorat-fabulat ayrımına sebep olmasını psikolojik olarak ele alan Hallissy (2006: 52) hatıra mekanizmasının aktarılmasını bu bağlamda son derece hassas bir şekilde değerlendirmiştir: “*Memorat ile fabulat arasındaki fark, gerçek ve kurgu arasındaki fark değildir; insan hafızasının aşırılığı dolayısıyladır, ikisi de kurgudur fakat farklı yollarladır.*”

Kurgu-gerçek tezatlığı sebebiyle ortaya çıkan memorat-fabulat farklılığı, “gelenek” ile birlikte analize tabi tutulduğunda çok daha somut veriler elde edilmiştir. Bu değişim-dönüşüm her ne kadar şahıs zinciri konusundan bağımsız olmasa da biz memorat kavramında aktarım zincirinin belirleyici bir öge olup olmadığını neticelendirmeliyiz. Gerek son elli senedir yapılan araştırmalarda ve gerek bizim sahada yaptığımız çalışmalarda bir “bireysel inanç hatırası” olarak memoratların insanlar tarafından “inanma” yaklaşımı, daima tecrübe sahibinin bilinmesine dayanmaktadır. Tecrübe sahibi biliniyorsa, inanç ve o anlatıya olan itimat seviyesi efsaneye olan inanç ve itimattan çok daha fazladır. “Ben yaşadım/gördüm”, “Babam yaşamış o anlattı”, “arkadaşım anlattı şöyle olmuş” ve hatta “bizim (X) arkadaş (Y) komşusundan dinlemiş” gibi aktarım zincirleri, nihayetinde tecrübe sahibinin bilindiğini “iddia ediyorsa”, bu anlatıyı memorat olarak sınıflandırabiliriz. Nitekim inanç anlatısı, dinleyiciye belirli işlevlerin (davranışı düzeltme, eğitim, kültür vb.) yerine gelmesi için “inanma” sinyallerini gönderir ve memorattaki bu sinyal, anlatıcı ve dinleyici arasındaki “inanma”yı güçlendiren öge olan “bilinbilirliktir.”

Aktarım zinciri ne kadar uzun olursa olsun, “adamın biri” ile “arkadaşın komşusunun akrabası” daima birbirinden farklıdır. Bennett (1988: 16) bu durumu anlatıcının dinleyici üzerinde kurmak istediği tahakküm ve itimat görme pozisyonuyla da açıklar. Eğer anlatıcı, dinleyiciye yeteri kadar kanıt sunamazsa, dinleyiciden olumsuz bir tepki alabilir. Sahada sık sık rastladığımız durum da böyledir. Aktarım zinciri bazen anlatıcı-dinleyici arasındaki “bilinen kişi” sınırının dışına çıkabilmektedir. Anlatıcının tanıdığı

fakat dinleyicinin pek de tanımadığı birinden aktarılan şahsi tecrübe, sık sık anlatıcının “inanmazsanız sizi götürüp bizzat konuşturayım” uyarısında bulunmasıyla inanç motivasyonları harekete geçirilmektedir. Bir diğer konu ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi, anlatıcının başkasından dinlediği bir anlatıyı kendi yaşamış gibi anlattığında, dinleyici veya derleme yapan araştırmacının bu gerçeği nasıl bileceğidir. Ayrımının yapılması neredeyse imkânsız olan böyle bir durumda metni memorat olarak ele almaktan başka çare yoktur. Aksi halde metindeki şahıs zinciri açığa çıkmadığı için herhangi bir hayali unsur sebebiyle metin fabulat olarak sınıflandırılmayacaktır. Keza, bu hayali, fantastik öğelerin “ben” formundan mı yoksa aktarım zinciri artan bir anlatıdan mı kaynaklandığı da tespit edilemeyecektir.

c) Gelenek

Memoratin ilk başta “tamamen şahsî” olarak tanıtılması, beraberinde geleneğin mahrum olmasını da gerektiren bir düşünce oluşturmuştur, ama uygulamadaki çalışmalar şahsi anlatıların bir şekilde büyük geleneğin etkisi altına daha ilk başta girdiğini göstermektedir. Kavramın tanıtılmasındaki gelenek sorunu, tamamen şahsi olmasıyla ortaya çıktığı düşünülebilir. Yani Sydow’un tanımına göre bireyin ifadeleri, gelenek dışı üretilmiştir. Oysa böyle bir yargı, birey ve toplum ilişkisinde geleneğin rolünü göz ardı etmektir. Nitekim doğaüstü gelenek, inanç ve hatta mizah, tezahür ettiği kültürün özelliklerini taşır. Şu ifadeler bu bağlamda dikkat çekicidir: “Memoralar geleneksel olarak düşünülebilir, şöyle ki, ifadenin tezahür eden somut formu hâlihazırda sosyal bir üretilmiştir; bir olayı gözlemleyen bir şahıs tüm görüşü, ya da en azından onun elementlerini ortak sosyal kaynaklardan gelenek yoluyla edinmiş olmalıdır” (Olson vd. 2012: 257). Benzer şekilde, konuyla ilgilenen antropologların perspektifinden bakıldığında ise memoratların geleneksel inançlarla aşılmuş zihinsel bir yapı tarafından algılanan ve yapılandırılan tecrübeler olduğu da ifadelendirilebilir (Barnouw, 1977: 226). Öyleyse memoratin şahsi özellik taşımasıyla geleneğin yer almaması arasındaki ters orantı rasyonel değildir. Çünkü birey, içine doğduğu kültürde konuşmayı öğrenmesiyle birlikte zihninde bu kültürel özellikleri taşır ve daha konuşmaya ilk başladığı andan itibaren ise bu özellikler tezahür etmeye başlar. Bu durumda bireyin yaşadığı tecrübe ne olursa olsun, meydana gelen ifadeler kültürün etkisi altındadır. Hatta tecrübe doğaüstü bir çekirdeğe dayanıyorsa, tecrübe başladığı andan itibaren birey geleneğin etkisi altındadır. Kültürün, esasında bireyin reflekslerini dahi etkilerken bilinçli bir dizgeye sahip şahsî anlatıda geleneğin olmadığını ifade etmek fazla iddialıdır. Kısaca öğrenilmiş gelenek, o geleneğe tâbî insanların eşyaya olan bakışlarını belirler.

Sydow’un memoratlar için “tamamen şahsî” ve geleneksel olmaktan mahrum olduğunu görüşüne, Bennett da karşı çıkmış ve tam aksini deneysel verilerle açıklamıştır. Bennett (1985: 256)’a göre, halk inancı çalışmalarının tamamlayıcı unsuru olan memoratlar, doğaüstü inanç geleneğine kanıt sunmasıyla ve gelenek çevresinin memoralara şekil vermesiyle “tamamen şahsî” bir karakterde düşünülemez. Bu bakımdan memoratlar kültürün yansıyan görüntüsüdür. Ayrıca geleneksel motiflerin doğaüstü tecrübeye, yani memorata, dahil edilmesindeki etken, anlatıcı-dinleyici arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Bir tecrübenin “geçerliliğinin” kabul görmesi geleneksel öğelerin varlığıyla mümkündür. Aksi halde anlatıcı, dinleyici tarafından

reddedilir ve anlatı saçma olarak nitelendirilebilir. Anlatıcı mümkün olduğu kadar bu yorumlardan kaçınacaktır. Nadir de olsa karşılaşılan bazı metinler, ait olduğu çevrenin geleneğine yabancı birtakım motifler de içerdiği bir gerçektir. Bu tür anlatılar, geleneğin daima asimilasyonuna tâbidir. Geleneğe yabancı unsurlar, geleneğe ait unsurlara benzetilir. Bu hususta Martti Haavio (1942: 9), gelenek ile memorat arasındaki bağa da vurgu yaparak şu ifadeleri kullanır: “Bireysel unsurun baskın olduğu bu memoratlar, motiflerin genel halk geleneği ile bağlantılı olanlardan çok daha nadirdir.”

Memoratların halk inançlarını çalışmak için kullanılması ve artık doğüstü içerik ile kabul edilmesi yaygınlık kazandığından beri geleneksellik üzerine yapılan tartışmalar, geleneğin kabulü yönünde ağırlık kazanmıştır. Gerek Avrupa’da yapılan saha çalışmaları gerekse bizzat tarafımda yürütülmüş olan saha çalışmasındaki veriler gösteriyor ki bir memorat, kolektif gelenekten hiçbir zaman azade değildir. Böyle bir ayrımı ortaya koymak için “şahsi memorat” (Kvideland vd., 1999: 20) adıyla bir alt-grup teklif edilmiştir, fakat uygulamada pek çok sorunu beraberinde getirmektedir (Hallaç, 2017: 54-58). Bir memoratı şahsî ya da geleneğe dahil olmuş öğelerle donanmış olduğunu kestirmek çok zordur. Birey, yaşadığı tecrübe ne olursa olsun mutlaka öğrendiği gelenek istikametinde yorumlar. Bu da aynı ögenin farklı kültür çevrelerinde farklı yorumlara yol açtığını gösterir. Doğüstü bir varlıkla karşılaşmayı anlatan memorat metinleri Anadolu coğrafyasında “cin, karabasan, alkarısı” gibi varlıklarla karşılanırken Avrupa ve Amerika kültüründe en genel anlamıyla ve yaygınlığıyla “hayalet” olarak karşılanmaktadır. Belki uluslararası bir isimlendirme ve sınıflandırmaya tabi tutmak için doğüstü varlıklarla karşılaşmayı anlatan memoratlar üst başlık olarak düşünülse de yerel özellikler bu varlıkları farklılaştırır ve kendi kültür çevresine adapte eder. Bu bakımdan bireyin yaşadığı doğüstü tecrübe daimî bir şekilde geleneğin etkisinde ve denetimindedir.

Kavramın ilk tanımlama girişimleri bahsinde sık sık değindiğimiz gelenek sorununu bu kısımda yaptığımız eleştiri ve tespitlerle birleştirerek kesin olarak şu yargılarda bulunabiliriz: Memorat ve fabulat (ve hatta efsane) kavramları için gelenek mikyas kabul edilemez. Her ne kadar tam olarak ne olduğu ortaya konulmamış olsa da fabulat kavramı da memorat kavramı da daima geleneği içerisinde barındırırlar. Aktarım zinciri, geleneğin varlığını veya yokluğunu etkilemek yerine anlatıdaki geleneksel öğeleri azaltıp çoğaltabilir. Nitekim her icra, bize iç ve dış etkenler sebebiyle değişmiş, yeni bir yaratma, üretim verir. Sadece aktarım zinciri sebebiyle metin değişmemekte, tecrübe sahibinin birden fazla icrasında da metin değişmektedir. Bu değişim, konudan ziyade yorumda, icra şeklinde gözlemlenebilir.

d) Zaman

Bütün tanımlardan ve uygulamada ortaya çıkan sorunlardan yola çıkarak tespit ettiğimiz sorunların sonuncusunu “zaman sorunu” olarak adlandırabiliriz. Tanımlarda pek ortaya konulmayan zaman sorunu, kavramın ortaya çıkışının en erken dönemlerinde Hartmann (1936: 14) memoratları biraz daha günümüze ait olmakla sınırlar. Bunun nedeni ise kavramı birinci şahısla sınırlamaktan kaynaklanır. Bir anlatı, ben formunda ise, o anlatının günümüze ait olması kaçınılmazdır. Peki memoratlar

gerçekten günümüze ait olmakla sınırlandırılabilir mi? Yukarıda Jolles'in "memorable" üzerine yaptığı değerlendirmelerde tarihi ama şahsi hadiseleri değerlendirmeye aldığını göstermiştik. Keza Bennett (1988: 16) memoratı hem günümüze ait hem de antik bir metinden elde edilmesinde sakınca görmemektedir. Dahası, Reimund Kvideland (1990: 64-5) eski eserleri, yazmaları, biyografi ve otobiyografi metinlerini memoratların kaynaklarından saymaktadır. Bu bakımdan, ona göre, özellikle dini literatür memoratlar bakımından zengindir. Fakat memoratların kavramsal çerçevesi halkbilimciler tarafından sınırları belirlenemediği ve uzlaşmanın henüz gerçekleşmediği gerçeğini göz önüne aldığımızda memoratların çağdaş anlatılar olup olmadığı bu görüşe göre belirsiz kalmaktadır. Bu başlık, zaman sorunu aktarım zincirine bağlı bir şekilde çözmeye odaklanacaktır.

Eğer memoratları hala inançları çalışmak için birincil kaynak olarak kabul ediyorsak ve şahıs zincirinde muayyen bir şahsî belirginlik arıyorsak, türü çağdaş anlatılar olarak sınırlamak halk inancı çalışmalarında yeterli sonucu ve verimi sağlamayacaktır. Uygulamada karşılaştığımız sorunlardan bir tanesi de tam olarak budur ve zaman sorununun çözüme kavuşması için iki zaviyeden yaklaşmak olumlu netice verecektir. Birincisi, bir memorat muayyen bir şahıstan nakil olarak, belki beş-altıya kadar çıkabilen bir şahıs zincirine sahip olduğunda, anlatı ya yaşayanlardan ya da geçmiş kişilerden olmak üzere iki düzlemde (art zamanlı - eş zamanlı) bize ulaşır. Derlediğimiz metinlerden biri üzerinden hareketle kaynak kişi anlattığı memoratta tecrübe sahibinin büyük dedesi (dedesinin babası) olduğunu bildirmiş ve anlatıyı da dedesinden dinlemiştir. Metnin tarihi yaklaşık olarak 1800'lü yıllara kadar uzanmaktadır. Şu hâlde memoratta aranan tecrübe sahibinin muayyen olması ve en azından vakianın çekirdeğini oluşturan bir inanç ögesi barındırması yeterli iken tecrübe zamanının önceki bir kuşağa uzanmasını sınırlamak gereksiz bir karışıklığa yol açacaktır. Bu konuda Çobanoğlu (2015: 29) memoratların bir iki kuşak geriye gidebildiğini de ifade etmiştir.

İkinci olarak ise halk inançlarını aynı kültür içerisinde ve tarihsel düzlemde mukayeseli bir inceleme imkânı sunmasıdır. Nitekim halk inancı öğeleri nesilden nesile aktarılır ve tarihi bir geçmişe sahiptir. Günümüze ait ve ben formundaki bir memorattan elde edilecek inanç ögesi, sadece günümüze ait bir inancın varlığını bize her açıdan verse de tarihi arka planından daima mahrum kalacaktır. Günümüzde elde edilen bu inanç anlatıları, zabıt altına alınmış ve memorat özelliğini sunan eski kaynaklardaki metinlerle mukayese edildiğinde bir inancın tarihi seyri, haritası, geçirdiği değişimler gibi pek çok özellik açığa çıkacaktır. Mesela Tanyu (1968)'nin taşlarla ilgili inanışları çalışırken bizzat gözlemlerde bulunması, kaynak kişilere başvurması aslında efsanelerle birlikte tecrübe hikayelerinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Buradaki materyalin, örnek olarak, Yabgu oğlu Belkık'ın dedesinin "yada" taşıyla alakalı yaşadığı doğaüstü tecrübenin hikayesi (Şeşen, 2013: 56-8)⁹ ile mukayese edilmesi, bu inancın zaman ve mekan düzleminde ne gibi değişimler geçirdiği/geçirmediği, inancın

⁹ Bu anlatıda tecrübe sahibi Belkık'ın dedesidir. Tecrübeyi dedesinden dinleyen Belkık, bunu Horasan valisi el-Badğisi'ye anlattığında ikinci kişidir. El-Badğisi de bunu İbnu'l-Fakih'e anlatmıştır. El-Badğisi üç, İbnu'l-Fakih dördüncü kişidir. Anlatıda beşinci halka, bu metni okuyanlardır. Tecrübe sahibi muayyendir. Dolayısıyla doğaüstü tecrübe olarak tam bir memorat metnidir.

kökeni gibi detayları bize açık bir şekilde verecektir. İşte bu iki sebep nazarından memoratların günümüze ait olması gibi bir sınırlama teknik olarak, şahıs zincirinde muayyenlik esas alınrsa, mümkün değildir.

Halk inançlarını çalışma nazarından daha büyük faydalara zemin hazırlaması, bizim önerdiğimiz dolaylı gerekçelerdir. Şahıs zinciri bakımından memoratlar analiz edildiğinde ise doğrudan elde ettiğimiz gerekçelerin de farkına varılacaktır. Şahıs zincirinde, tecrübe sahibinin muayyen olmasını memorat kavramı için yeter şart olduğunu söylemiştik. Keza Pentikäinen'in deneysel verileri de bizi doğrulamaktadır. Şahıs zinciri hem çağdaş anlamda zaman düzleminde yatay bir genişliğe sahip olabilirken bir yandan da dikey bir derinliğe sahip olarak zamanda geriye doğru gidebilir. Bu yatay ve dikey etkileşim, aslında kavramın zaman sorununu aştığını gösterir.

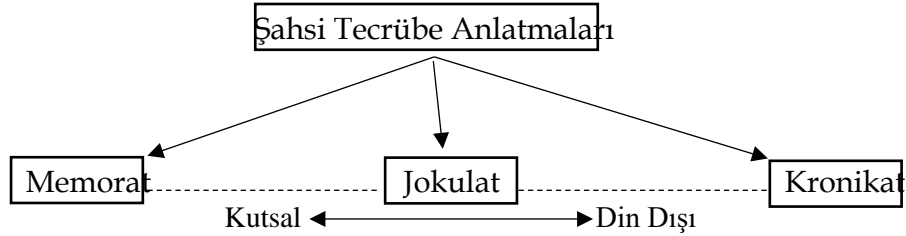
e) Tür

Daha kullanışlı ve ne olduğu belirlenebilmiş bir memorat tanımına geçmeden önce son olarak memoratın anlatı türleri içerisindeki mevkiini açıklığa kavuşturmak gerekir. Memoratın tür ve sınıflandırma tartışmaları genellikle üç eksen etrafında gelişmiştir: Memoratın başlı başına bir tür olduğu, efsanenin bir alt türü olduğu ve fabulat veya *erinnerungsagen*'e dönüşmesi kaçınılmaz olan bir anlatı. Pek yaygınlık kazanmamış olsa da memoratın masal olduğu da öne sürülmüştür ama masalların biçim ve içerik bakımından daha ilk bakışta memorattan ayrılıyor olması bu görüşün tercih edilmesindeki rolünü azaltmıştır. Memoratın tür ve sınıflandırma tartışmalarında en çok öne çıkan bu üç yönü efsane türüyle olan ilişkisine dayanmaktadır. Bundaki temel sebep, her ikisinin de birbiriyle oldukça örtüşen yapısı vardır. Gerek içerik gerekse işlevleri bakımından memorat ve efsane sık sık birlikte ele alınmıştır (Çobanoğlu, 2015: 29).

Memorat ile efsane arasındaki farka daha önce dikkat çekmiştik. Tekrar etmek gerekirse, bu iki anlatıyı birbirinden ayıran en belirgin özellik, belirli bir tecrübe sahibinin memoratta mevcut, efsane de ise müphem olmasıdır. Efsaneler "adamın biri"ni konu edinirken memoratlar tecrübe sahibinin kim olduğunu gösterirler. Kahramanın kimliği memoratta öncelikli şarttır. Bazen bu ayrım dikkate alınmadığı için memorat ve efsane aynı grupta incelenmiş ve memorat, efsanenin alt-türü olarak değerlendirilmiştir. Bundaki diğer bir etken ise Sydow'un memorat ve efsane arasındaki dönüşüme vurgu yapmasıdır. Jolles ve Honko gibi, anlatı türlerinin halkbilimsel faydalarını göz önüne alarak değerlendirme yapan önemli teorisyenler ise memorat ve efsaneyi iki ayrı tür kabul etmişlerdir. Bu ayrım son derece yerindedir ama memoratla yapısal özellikleri birebir taşıyan başka anlatıların olması, bu birbirine benzeyen üçlüyü ayrı türler olarak ele almaktansa birer alt-tür olarak kabul etmek zaruri hale gelmektedir. Bu karışıklığı tanzim etmek için bir girişimde bulunmak kaçınılmazdır. Aksi halde tür ve sınıflandırma kaygısıyla içerik analizlerinin ihmal edildiği çalışmalar ortaya çıkacak ve halk inançları hakkındaki çalışmalar verim sağlamayacaktır.

Makale boyunca birbiriyle karıştırılması muhtemel kavramlar zikredilmişti. Bunların başında memorat gelirken, diğerleri “şahsi tecrübe hikayeleri”, “kronikat” ve “jokulat”tır. Kronikat, anlatının çekirdeğinin inanç olmadığı, günlük, sıradan olan şahsî anlatıdır. Mesela bireyin geçirdiği trafik kazasını anlatması bu türdür. Bir de çalışmanın amacından sapmamak için değinmediğimiz “jokulat” terimi vardır. Jokulat, şahsî fakat mizahi olan anlatıdır. “Şahsi tecrübe anlatmaları” ise ele alınışı, işlenişi ve diğer türlerle olan ilişkilerinin çeşitli çalışmalarda ele alınışı bakımından bir tür olarak yaklaşıldığı gözlemlenmiştir (Allison, 1997: 635-7). Tür ve sınıflandırma tartışmaları şahsi tecrübe anlatılarıyla birlikte 70’lerden sonra yeniden ele alınıp tartışılmaya başlanmış ve halen devam etmektedir. Süregelen tartışmaların henüz tatmin edici bir noktaya ulaşmaması ve Honko’nun dokularının farklılığını göz önüne alarak önerdiği üç şahsi tecrübe anlatısının (memorat, kronikat, jokulat) artık yaygınlıkla kabul görmesi bizi bir sınıflandırma düşüncesine sevk etmektedir. Bu sınıflandırma, memoratın anlatı türleri içindeki yerini daha berrak gösterecek ve kavram karmaşasının da önüne geçilecektir.

Memorat araştırmaları gösteriyor ki şahsî anlatmanın içerik bakımından üç farklı alt-grubu ortaya çıkmıştır. Bu sınıflandırma bağlamında, yapılan literatür taramalarında görülmüştür ki kabul edilebilir, açık ve karışıklıktan uzak tek sınıflandırma, Honko (1989: 26)’ya aittir. C. Scott Littleton’un anlatı türleri üzerine yaptığı sınıflandırmayı biraz daha geliştiren Honko, “kutsal”dan “dindışı (profan)”na doğru giden bir düzleme sırasıyla memorat, jokulat ve kronikatı yerleştirir. Biz de bu üç anlatıyı, birbiriyle örtüşen temel özellikleri ve ayrıştırıcı olarak da yalnız dokuları göz önüne aldığımızda, şahsi tecrübe anlatılarının alt-türü (sub-genre) olarak sınıflandırabiliriz. Honko’nun bu üç alt-tür için kutsaldan dindışına giden düzlemin de eklenerek daha belirgin bir şema şu şekilde olabilir:



Tanım Denemesi

Memorat kavramı üzerine yaptığımız değerlendirmeler, tespit ettiğimiz ve karışıklığa yol açan başlıklar ve bütün bunların saha çalışmasıyla da uygulamada denenmiş olması, kullanışsız, bazen çok sınırlı bazen ise çok esnek olan memorat tanımlarından yola çıkarak yeni, sınırları daha belirgin ve karışıklığı en aza indirecek bir tanım girişiminde bulunulması elzem görünmektedir. Yapacağımız tanım denemesi bu kısma kadar olan tenkidî yaklaşımlardan elde edilen öğeleri içermekle kendi içinde tutarlı olmalıdır: Muayyen tecrübe sahibi, inanç, gelenek ve tür. Bu dört öge sık sık çalışma boyunca ele alınmıştı, lakin anlatıcı-dinleyici boyutları halkbilimciler tarafından ihmal edildiği için değinilmemişti. Birbiriyle ilişkili bu iki önemli noktaya, sadece metni teorik olarak ele almaktan ziyade anlatıcı-dinleyici-metin ekseninde icrayı da bütünüyle

kapsaması ve tanımın sağlam zemine basması bakımından kısaca değinilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla memoratın birkaç kıtas ile sınırları çizilmiş cansız, kuru bir kavram olarak algılanmasını değil, geleneği her detayına kadar bütün öğeleriyle resmedip halen yaşamakta olan zenginlikleri de kapsayan bir kavram olduğunu göstermek istiyoruz. Bu sayede girişeceğimiz ve sunacağımız tanım daha anlaşılır hale gelecektir.

Memoratlar mit, masal, halk hikayesi türleri gibi uzman bir anlatıcı veya dinleyici bir zümre seçmezler. Anlatıcı ve dinleyici, yaş sınırlaması olmaksızın herkes olabilir ve ikisinin arasında ayrıştırıcı bir özellik yoktur. Yalnızca bazı özel tema ve bağlamlarda katılımcı grubu cinsiyete göre tanzim edilebilmektedir. Anlatıcı aynı zamanda dinleyici; dinleyici de aynı zamanda anlatıcı olabilir çünkü memoratlar ayırım bulunmaksızın insanların yaşadıkları dini tecrübelerin anlatmasıdır ve sanat kaygısı gütmeyenler, fakat halk arasında bazı insanlar vardır ki bunlar bir olayı hikâyeye etme konusunda daha usta ve ilgi çekicidirler. Sahada derleme yapan araştırmacı görecektir ki kısa bir zaman diliminde bu anlatıcılardan diğer anlatıcılara nazaran daha çok memorat dinlemek mümkündür.¹⁰

İcra sırasında anlatıcı ve dinleyicinin durumunu özetlemek mümkündür. Genel özellikleri bakımından anlatıcı, memoratı icra eder ve dinleyici üzerinde uyarılma meydana gelir. Burada anlatıcı, anlatı, mekân, zaman ve dinleyici ayrı ayrı tesir faktörüdür. Memoratlar genellikle grup etkileşimi içerisinde icra olduğu için anlatıcı, genellikle icrasında isteklidir ve vurgu, tonlama, merak uyandırma gibi, tam anlamıyla bir diksiyon olmasa bile tabii icra özelliklerini sergiler. Mekân, en azından grup etkileşimine olumsuz müdahalede bulunmuyorsa dinleyicilerin odağı ve anlatı metni olumlu yönde etki alanına girmektedir. Korkuyla alakalı temalar söz konusu olduğunda icranın gerçekleştirildiği saat de önem arz etmektedir, zira bu türden memoratlar karanlık, loş bir ortam veya akşam saatlerinde korku hissini daha çok besleyerek aşırı uyarılmaya neden olmaktadır.

Anlatıcı, anlatının zamanına uygun zamanı, uygun mekânı ve dinleyicilerden ilgiyi, merakı elde ettiğinde kurgusal olmayan anlatıya (*nonfictional narrative*) öznel ifadeler (*subjective expressions*) ve pragmatik işaretleri (*pragmatic signals*) devreye sokar ve hikayedeki olaylar dinleyicide merak uyandırarak “sonra ne oldu?”, “neden oldu?”, “nasıl oldu?” gibi soruların ortaya çıkmasını sağlar. Dinleyicideki bu adaptasyon genellikle anlatının uzamasına sebep olur. Bu mantıksal iletişim dizisi günlük hayatın içerisinde sık sık sahnelendiği için anlatıcı doğal bir tutum olarak icrasına hâkimdir. Kapanışa kadar aksiyon içerisinde “anlatıcı söylemi”, yani diyaloglar dışında kalan tasvir, yorum, açıklama ve monologlar, “karakter söylemi” ve paralepsis ortaya çıkar. Tüm bunlar anlatıcı ve dinleyici arasındaki uyuma dayalıdır. Uyumdaki artış metnin uzunluğuna etki eder. Memoratlarda anlatıcı, gerek kahraman (*protagonist*) gerekse tanık (*witness*) olsun, dinleyicilerle uyumu sağladığında artık yeni bir rol üstlenmiştir,

¹⁰ Saha çalışmamızda karşılaştığımız bazı anlatıcılar bu türdendir. Eğer iç ve dış etkenler anlatıcıyı icraya hissi anlamda davet ediyorsa kesintisiz memorat aktarımı başlamaktadır. Yer yer karşılaştığımız bu kaynak kişilerden tek seferde asgari 10-15 metin derleyebiliyorduk. Bazen bu sayı 30’a kadar çıkmaktaydı.

günlük konuşmacı statüsü yerini bir gruba seslenen ve gruptan “iltifat” gören anlatıcıya dönmüştür. Tabii burada anlatıcı nazarından tamamen bir profesyonellikten söz etmiyoruz. Söz konusu anlatı, şahsi anlatıdır. Kendisine ait veya kendisinin dinlediği bir hikayedir. Grup etkileşimi içerisinde bu hikâyeyi bilen veya daha önce anlatıldıysa da en çok tekrar eden yine aynı kişidir. İcra ortamının katılımcıları, anlatıcı ile umumi değil hususi ilişkiye sahip bireylerden müteşekkildir. Aile, komşu, arkadaş vb. Bütün bu amiller anlatıcının metni uzatıp kısaltmasına, vurgu ve tonlamasına, ses düzeyine, jest ve mimiklerine, argo dahil olmak üzere kelime seçimine serbestlik imkânı verdiği için kendiliğinden doğan, doğal bir uzmanlık icraya yansır.¹¹

Anlatıcı ve dinleyici çerçevesinde metne ve icraya değindikten sonra bu tanımın yeni araştırmalarla farkına varılan bazı geliştirmeleri de bünyesinde barındırması gerekir. Şahsi tecrübelerin zenginliğinden daha fazla istifade edebilmek adına ve her icra ortam ve türünü hesaba aldığımızda şu soru kaçınılmazdır: Memoratlar sadece yüz yüze mi aktarılır? Yazılı metinler, radyo ve televizyon memoratın aslında yoğunlukla yer aldığı kanallardır. Bir memoratın, bir bireyden diğerine telefon üzerinden aktarılması ne kadar tabii ise bireyin televizyonda izlediği doğüstü şahsi bir tecrübeyi memorat olarak değerlendirmek de bir o kadar doğaldır. Yukarıda Kvideland’ın yazılı metinlerden faydalanma konusundaki önerisi ve Jolles’in tarih kitaplarındaki şahsi hikayelere başvurması ile birlikte zaman sorunu başlığındaki örneğimiz, bu görüşümüzü kuvvetlendirmektedir.

Tanım denememizde yer alması gereken öğeleri toparlayacak olursak, çalışmanın başından itibaren yapılan tenkidî yaklaşımlar sonucunda kavramın muayyen bir tecrübe sahibini, anlatının bir inanç üzerine kurulmuş olmasını, tecrübenin yaşanmasından dinleyiciye aktarılmasına kadar uzanan süreçte geleneğin daima önemli rol oynamasını içermesi, kendisini diğer türlerden ayırmasına ve kendi içerisinde tutarlılığı sağlamasına hizmet edecektir. Etkileşimin en az iki kişi arasında gerçekleştiği ve daha kapsamlı verileri sağlamakla zaman ve mekân sınırlarını olabildiğince genişleten bir halk inançları çalışmasına imkân verdiği gerçeğinden hareketle, etkileşim şeklinin yüz yüze olarak sınırlamadan yazılı, işitsel ve görsel-işitsel etkileşimleri de memorat aktarımında bir vasıta kabul ediyoruz. Bu etkileşim modellerinin memoratın kavramsal sınırlarını ihlal etmemesi dikkate alındığında kapsam, ideal sınırlara ulaşmakta ve gereksiz tahditlerden arındırılmasıyla kompleks tür ve sınıflandırma kaygılarının da önüne geçilmiş olacaktır.

Memorat, bir inanç merkezinde teşekkül etmiş anlatıdır, fakat bu inanç metinde desteklenmelidir. İnancı desteklemeyen bir anlatı dinî boyuttan lâdinî boyuta geçecek ve anlatı inanca kanıt sunma işlevini yitirecektir. Anlatı, şahsî tecrübe hikayesi olduğu için kahraman veya tanığın bilinen bir kişiye istinat edilmesi mecburidir. Bu sayede inanç, kahraman veya tanık vasıtasıyla güçlendirilmiş olacak ve anlatı bu inanca kanıt sunacaktır. Doğüstü kavramı, Avrupa ve Amerika halkbilimcilerinin tercih ettiği bir kavram olduğu için biz de kavramın inanç dokusunu izah ederken sık sık bu ifadeyi

¹¹ Anlatıcı ve dinleyici hakkındaki ifadelerimiz, tez çalışmamızdan özetlenmiştir. Daha detaylı analizler için bkz.; Hallaç, 2007: 69-112.

tekrar ettik, fakat doğaüstü yerine inanç kelimesini tercih etmek daha yerinde olacaktır. Bir insanın, mesela, havada uçmasını konu edinen bir memorattaki bu unsur doğaüstü ile ele alındığında, gelenek ve inancın prensipleriyle örtüşmeyecek ve din dışı bir yorumla asimile edilmeye müsait olacaktır. Daha abartılı bir örnekle görüşümüzü destekleyebiliriz. Şahsi tecrübe hikayesinin uçan ve beş metre boyunda olan bir tavşanı konu edindiğini varsayalım. Tecrübe sahibi bu olayı hikâye ettiği andan itibaren dinleyici, yani gelenek, bu doğaüstü varlığın şekil değiştiren ve dinî literatürde yer edinen bir varlıkla karşılayacak, asimile edecektir. Her inanç ögesi o inanca sahip fert ve cemiyet için doğaüstüdür ama her doğaüstü inanç değildir. Böylelikle metindeki doğaüstü yaklaşımı halk inançlarını çalışmaya hizmet etmeyecektir. Bu bakımdan kavramın çekirdeğini oluşturan ögeye inanç adını vermek daha yerinde olacaktır.

Yabancı dildeki kaynaklar memoratın içerdiği ve bizim “inanç” dediğimiz dokuyu, karışık bir şekilde “supernatural, extraordinary, abnormal” gibi kelimelerle ifade ederler. Genelde “alışılmıştan dışına çıkan” anlamında kullanılan bu kelimeler, tam olarak inanç kavramını yansıtmamaktadır. Mesela bir sabah evden çıkan birinin, şehrin caddelerinde genelde gördüğü köpek, kedi gibi hayvanlardan farklı olarak geyik, midilli hatta zebra görmesi, “anormal”, yani “genel kuralı ihlal eden” bir durumdur. Böyle bir hatıranın hikâye edilmesi ise memorat değil, gündelik ve din-dışı olarak açılımını yaptığımız kronikattır. Oysa inanç, gerek resmî din gerekse halk dini açısından, her zaman ve her inanç sahibi birey için “genel kuralı ihlal eden” bir olgu değildir. Tanrı’ya hakaret eden birinin, bu vakıanın ardından kaza geçirmesi, halk inançları için anormal, doğaüstü veya sıra dışı değildir. Birinci örnekteki “anormal” durum, herkese göre anormal değildir ve böyle bir olayın hikâye edilmesinden sonra bireylerin “anormal” bakışı merkeze alan tutumları, halk inançları açısından kullanışsızdır. İkinci örnekteki “inanç” durumu, herkese göre “Tanrı’nın cezası” olmayacaktır ama böyle bir sonuca inananlar için yaşayan halk inançlarını açığa çıkaracaktır. Zaten memoratın esas görevi, halk inançlarını gün yüzüne çıkarmasıdır. Dolayısıyla memoratları ifade ederken, anormal, sıra dışı, doğaüstü, mucizevî gibi marjinal bir ifade tercih etmek kısıtlayıcı olacaktır.

Ortaya koyulan eleştiriler ve eksik kalan, belirginleştirilmeyen noktalar dikkate alınarak yapılacak tanım şu olabilir: Memorat, birinci şahıstan başlayarak intikal zinciri ne kadar uzun olursa olsun tecrübe sahibinin anlatıcı ve dinleyici arasındaki iletişimde muayyen olduğu, gerek resmî gerekse halk dini olsun, en azından bir inanç ögesini konu edinen, bu inancı destekleyen, inanca kanıt sunan ve bu sayede arka planında daima geleneği, geleneksel motifleri barındıran, icrasında muayyen zaman, mekan ve icracının zorunlu olmadığı, her birey tarafından anlatılabilen, gerek grup etkileşimi içerisinde gerekse görsel, işitsel ve yazılı şekillerde ortaya çıkan ve inandırma motivasyonu yüksek olan nesir anlatılardır.

Sonuç

Resmen 1934 senesinden beri bir muamma haline gelen memorat kavramını açıklığa kavuşturmayı düşündüğümüz bu çalışmada, anlatı türleri içerisinde memoratın yerini bütün yönleriyle göstermeyi amaçlanmıştır. Bu sayede memorat kavramının 84 sene

boyunca antropolog ve halkbilimciler tarafından yapılan tanımları tek tek incelenmiş ve öncü sayılan önemli tanımlar eleştirel bir yaklaşımla ele alınmıştır. İlk dönem diyebileceğimiz, konuya sadece Sydow ve ekolü başta olmak üzere Avrupa halkbilimcilerinin eğildiği periyod ve ardından ciddi tenkitlerin meydana çıkmaya başladığı ve Amerikan halkbilimcilerinin de konuya katıldığı ikinci dönemden elde edilen veriler, eleştiriler ve uygulamada tespit ettiğimiz birtakım olgular, kavram üzerindeki ortak sorunların düzenli bir şekilde ve beş başlık altında incelenmesine imkân sağlamıştır. Bütün bu sorunları halkbilimi çerçevesinde ele alıp çözdüğümüzde ise yeni ve kullanışlı memorat tanımı ortaya çıkmıştır.

Bununla beraber, memoratın tür sorunu hem makale içerisinde yer yer değinilmiş ve ayrı bir başlık olarak ele alınmıştır. Burada memoratın inanç konulu şahsi anlatı olduğu vurgulanarak, mizahî (jokulat) ve gündelik (kronikat) şahsi anlatımlarla aynı özelliklere sahip olması sebebiyle ayrı bir tür değil, üçünün de şahsi tecrübe anlatımlarının alt-türü olduğu önerilmiştir. Bu sayede gerek konuşma yoluyla gerekse yazılı, işitsel, görsel-işitsel kaynaklardan elde edilecek şahsi tecrübe hikayeleri, anlatının çekirdeğini oluşturan dokuya göre tasnif edilmesinde fayda sağlayacaktır: İnanç merkezli ise memorat, mizahi ise jokulat, gündelik ve sıradan ise kronikat. Ayrıca memoratın özünü teşkil eden ögenin, İngilizce yazarların çoğunlukla tercih ettiği *paranormal* (normal ötesi), *abnormal* (anormal), *supernatural* (doğüstü), *anomalous* (genel bir kuraldan sapma, kuralsız), *extraordinary* (olağandışı) gibi ifadeleri de kapsayıcı olarak, doğüstü yerine inanç olması gerektiğini vurguladık. Bu sayede doğüstü ile inanç arasında tezahür etmesi muhtemel çatışmaların önüne geçilerek, gerçekten halk inançları olarak gördüğümüz bütünlük, ayrıştırılmaya ve karışıklığa mahal verilmeden çalışılacaktır.

Esasında daha fazla mutabakat zemininin oluşmasını düşündüğümüz bu tür hakkında hala söz konusu noktalardan dolayı bu zemin oluşmamaktadır. Dolayısıyla ortaya atılan kavramlar, bu kavramlara yapılan farklı tanımlar bu karışıklığı sürdürmektedir. Seksen seneyi aşkın bir süredir halen yerli yerine oturtulamamış bu kavramın mutabakatı sağlanmış kullanışlı bir tanımının teşekkül etmesini beklemek, günden güne hızla silinen, zayıflayan halk inançlarını elde edip çalışmayı tehlikeye atmaktadır. Bu kısa ve giriş niteliğinde olan çalışmada kavramı biraz daha aydınlatmak suretiyle ülkemizde konu ile alakalı çalışmalara katkı sunarak yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlayan halk inançlarının derlenmesini ve çalışılmasını, tanzim edilmiş kullanışlı bir tanım ve sınıflandırma vasıtasıyla katkı sağlamak istedik.

Kaynakça

- Allison, Randal S. (1997). "Personal Experience Narrative". *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Thomas A. Green (ed.). Santa Barbara, California: ABC-CLIO. 635-637.
- Badone, Ellen. (2004). "Death Omens in a Breton Memorate". *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. A. C. Robben (ed.). Malden & Oxford: Blackwell Publishing. 65-70.

- Baker, Roland L. (2007). "Folk Narrative". *The American Midwest: An Interpretive Encyclopedia*. A. R. Cayton, R. Sisson, & C. Zacher (ed.). Bloomington: Indiana University Press. 397-400.
- Barnouw, Victor. (1977). *Wisconsin Chippewa Myths & Tales and Their Relation to Chippewa Life*. Wisconsin: The University of Wisconsin.
- Bennett, Gillian. (1985, April). Aspects of supernatural Belief, Memorate and Legend in a Contemporary Urban Environment. Doktora Tezi. Sheffield: University of Sheffield, Department of English Language.
- Bennett, Gillian. (1988). "Legend: Performance and Truth". *Monsters with Iron Teeth: Perspectives on Contemporary Legend*. Gillian Bennett ve Paul Smith (ed.). 3: 12-36.
- Boas, Franz. (1940). *Race, Language and Culture*. New York: The Macmillan Company.
- Bremmer, Jan N. (1987). *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press.
- Christiansen, Reidar Thoralf. (1958). *The Migratory Legends: A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants* (Cilt Folklore Fellows Communications, 175). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Çobanoğlu, Özkul. (2015). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ.
- Danesi, Marcel. (2008). *Popular Culture: Introductory Perspectives*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Dégh, Linda. (2001). *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Dégh, Linda. (1985). "Dial a Story, Dial an Audience: Two Rural Women Narrators in an Urban Setting". *Women's Folklore, Women's Culture*. Rosan A. Jordan ve Susan J. Kalčík (ed.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Dixon-Kennedy, Mike. (1998). *Encyclopedia of Russian and Slavic Myth and Legend*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Ellis, Bill. (1997). "Dite". *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art* (Cilt 1). Thomas. A. Green (ed.). Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Fromm, Erich. (1992). *Rüyalar, Masallar, Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*. A. Arıtan, ve K. H. Ökten (Çev.) İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Gabbert, Lisa. (2000). "Religious Belief and Everyday Knowledge: A Functional Analysis of the Legend Dialectic". *Contemporary Legend*, 3: 108-126.
- Graham, Joe. (1981). "The Caso: An Emic Genre of Folk Narrative". *And Other Neighborly Names: Social Process and Cultural Image in Texas Folklore*. Richard Bauman ve R. D. Abrahams (ed.). Austin: University of Texas Press. 11-43.

- Granberg, Gunnar. (1935). "Memorat und Sage: Einige methodische Gesichtspunkte". *Saga och Sed*, 120-127.
- Granberg, Gunnar. (2002). "Memoraat ja muistend 'Mõned metodoloogilised vaatepunktid'". *Mäetagused*, 20: 44-50.
- Haavio, Martti. (1942). *Suomalaiset kodinhaltiat*. Porvoo: WSOY.
- Hallaç, Ahmet Tacetdin. (2017). *Memorat Türü ve Adana Memoratları*. Yüksek Lisans Tezi. Aksaray: Aksaray Üniversitesi.
- Hallissy, Margaret. (2006). *Reading Irish-American Fiction: The Hyphenated Self*. New York: Palgrave Macmillan.
- Halpert, Herbert. (1971). "Definition and Variation in Folk Legend". *American Folk Legend A Symposium*. Wayland D. Hand (ed.). University of California Press. 47-54.
- Hartmann, Elisabeth. (1936). *Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der skandinavischen Völker*. Stuttgart-Berlin: W. Kohlhammer.
- Hazard, Paul. (1973). *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme (La crise de la Conscience Europeenne)*. Erol Güngör (çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- Honko, Lauri. (1964). "Memorates and the Study of Folk Beliefs". *Journal of the Folklore Institute*, 1(1/2): 5-19.
- Honko, Lauri. (1989). "Folkloristic Theories of Genre". *Studia Fennica*, 33: 13-29.
- Hultkrantz, Åke. (1979). "Discussion". *Science of Religion. Studies in Methodology, Religion and Reason: Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion*. Lauri Honko (ed.). Hague: Walter De Gruyter. 80-86.
- Ivanits, Linda J. (1989). *Russian Folk Belief*. New York: M.E. Sharpe.
- Jolles, Andre. (2017). *Simple Forms*. P. J. Schwartz (Çev.) London: Verso Books.
- Kiefer, Emma Emily. (1947). *Albert Wesselski and Recent Folktale Theories*. Bloomington, Indiana: Indiana University Publications.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. (1989). "Authoring Lives". *Journal of Folklore Research*, 26(2): 123-149.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. (1998). "Folklore's Crisis". *The Journal of American Folklore*, 111(441): 281-327.
- Kluckhohn, Clyde. (1945). "The Personal Document in Anthropological Science". *The Use of Personal Documents in History, Anthropology, and Sociology*. New York: Social Science Research Council. 79-173.
- Korom, Frank J. (1997). "Language, Belief, and Experience in Bengali Folk Religion". *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-*

- cultural Studies*. Eli Franco, & Karin Preisendanz (ed.). Amsterdam – Atlanta: Rodopi. 567-586.
- Kvideland, Reimund. (1990). “Christian Memorates in Norwegian Revival Movements”. *Storytelling in Contemporary Societies*. Lutz. Röhrich ve S. Wienker-Piepho (ed.). Tübingen: Gunter Narr Verlag Tübingen. 61-70.
- Kvideland, Reimund, ve Sehmsdorf, Henning K. (1999). *Scandinavian Folk Belief and Legend*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Labov, William. (2011). “Narratives of Personal Experience”. *Cambridge Encyclopedia of the Language Sciences*. P. C. Hogan (ed.). New York: Cambridge University Press. 546-548.
- Mullen, Patrick B. (1971). “The Relationship Folk Belief and Legend”, *The Journal of American Folklore*. 84(334): 406-413.
- Mullen, Patrick B. (1978). *I Heard the Old Fisherman Say: Folklore of the Texas Gulf Coast*. Logan, Utah: Utah State University Press.
- Nicolaisen, W. F. H. (1988).” German Sage and English Legend: Terminology and Conceptual Problems”. *Monsters with Iron Teeth: Perspectives on Contemporary Legend*. Gillian Bennett ve Paul Smith (ed.), 3: 79-87.
- Nietzsche, Friedrich. (2003). *Nietzsche: The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*. B. Williams (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Connor, Anne. (2005). *The Blessed and the Damned Sinful Women and Unbaptised Children in Irish Folklore*. Bern/Oxford: Peter Lang.
- Olson, Laura. J. ve Adonyeva, Svetlana. (2012). *The Worlds of Russian Village Women: Tradition, Transgression, Compromise*. Madison: University of Wisconsin Press.
- On the Field and Work of a Journal of American Folk-Lore. (1888). *The Journal of American Folklore*, 1(1): 3-7.
- Pehlivan, Gürol. (2009). “Dinî Şahsiyetler Hakkında Oluşan Anlatılar”. *Milli Folklor*, 21(83): 88-96.
- Pentikäinen, Juha. (1973). “Belief, Memorates and Legend”. *Folklore Forum*, 6(4), 217-241.
- Pentikäinen, Juha. (1977). “Religio-Anthropological Depth Research”. *The Concept and Dynamics of Culture*. B. Bernardi (ed.). The Hague: Mouton Publishers. 569-589.
- Pentikäinen, Juha. (1997). “Memorate”. *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art* (Cilt 2). ABC-CLIO. 553-554.
- Propp, Vladimir Iakovlevich. (2012). *The Russian Folktale*. Detroit: Wayne State University Press.
- Röhrich, Lutz. (1971). *Sage*. Stuttgart: J.B. Metzler. doi:10.1007/978-3-476-98777-8

- Slotkin, Edgar. M. (1988). "Legend Genre as a Function of Audience". *Monsters with Iron Teeth: Perspectives on Contemporary Legend*. Gillian Bennett ve Paul Smith (ed.), 3: 89-112.
- Sokolov, Boris ve Sokolov, Iurii. (1915). *Skazki i pesni Belozerskogo kraia*. Moscow: A. I. Snegirevoi.
- Stahl, S. K. (1977). "The Oral Personal Narrative in Its Generic Context". *Fabula*, 18(1): 18-39.
- Stahl, S. K. (1989). *Literary Folkloristics and the Personal Narrative*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sydow, Carl. Wilhelm. (1977). *Selected Papers on Folklore*. New York: Arno Press.
- Şeşen, Ramazan. (2013). *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Tanyu, Hikmet. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Thursby Jacqueline S. (2006). *Story: A Handbook*. Westport: Greenwood Press.
- Walker, Janelle L. (1995). "A Perspective on the Use of Personal Texts in Folklore". *The Folklore Historian Journal of the Folklore and History Section of the American Folklore Society*, 12: 29-38