

HALK İNANCI HİKÂYESLERİNİN ANALİZİ VE BUNUN HALK NESRİ VE HALK İNANCI ARAŞTIRMALARI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ*

Yazar: Otto Blehr

Çeviren: Ahmet Tacetdin HALLAÇ¹

Makalenin başlığından anlaşılacağı üzere, halk inancı hikâyelerinin hiçbir halk nesri kategorisi içerisinde yer almadığı kanaatindeyim. Bununla beraber, halk inancı hikâyelerinin analizinin sadece halk inancını anlamamız için değil; aynı zamanda, bir çekirdek olarak mevcut olmayan halk inancı öğelerine sahip olan halk nesrinin önemli kategorisini anlamamız için hayati olduğunu düşünmekteyim.

İlk olarak *halk inancı* ve *halk inancı hikâyelerini* tanımladıktan ve halk inancı hikâyelerinin karakteristiklerini ele aldıktan sonra (deneysel doğrulama için bakınız, Blehr 1965) bu temele dayanarak yukarıda belirtilen görüşler üzerinde ayrıntılı olarak duracağım.

Halk inancı, kilise tarafından belirlenmiş herhangi bir dinî sistemin dışında kalan doğüstü varlıklar, kehanetler ve büyü hakkındaki fikirlerdir, şeklinde tanımlanabilir. Bu fikirlerin her biri, bir veya daha fazla *halk inancı ögesi*nden oluşur. Bir halkbilimci bakış açısından² ise halk inancı ögesini, bir halk inancı fikrinin bağımsız bir parçası olarak ortaya çıkabilen asgari birimi olarak tanımlarım.

Halk inancının iletişimi, genellikle *halk inancı hikâyeleri* şekline bürünerek ortaya çıkar. Bunlar, halk inancı öğelerinin gerçekten meydana geldiği iddia edilen belirli olaylar bağlamında ortaya çıkan hikâyelerdir. Böylelikle bir halk inancı hikâyesi hem halk

* Blehr, Otto (1967). The Analysis of Folk Belief Stories and its Implications for Research on Folk Belief and Folk Prose. *Fabula*, cilt 9, no 1-3, s. 259-263. Makalenin tercüme edilerek ÇÜTAD'da yayınlanması için *Fabula* dergisinden izin alınmıştır.

¹ Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doktora öğrencisi. ahmedhallac@outlook.com

² Bir halk inancı hikâyesinde bulunan *halk inancı öğeleri* olarak yalıtılmış birimler, folkloristik sezgiler tanıma dahil edildiği için, daima az veya çok şans eseri belirlenir ve halkbiliminin bölgenin halk inancını ne kadar iyi bildiğine bağlıdır (Karşılaştırmız, Sebeok ve Ingemann 156:1956).

inancı öğeleri hem de diğer öğeler vasıtasıyla bir araya gelir. Bu diğer öğeleri *bağlamsal unsurlar* olarak adlandırırım ve bu bağlamsal unsurları ise bir halk inancı hikâyesindeki zaman, mekân ve bireye göre anlam taşıyan asgarî birimler olarak tanımlarım.

Aynı kaynak kişi tarafından farklı zamanlarda anlatılan halk inancı hikâyelerini karşılaştırırken, her bir hikâyedeki halk inancı öğelerinin her zaman aynı olduğunu, fakat bağlamsal unsurların hem sayıya hem de içeriğe göre farklılaştığını fark ettim.

Bu değişimi öge tipinde ve diğer yandan tutarlılık içinde açıklamak için, bağlamsal unsurların en önemli görevinin halk inancı öğelerine doğal bir çerçeve şekli verdiği hipotezini öne sürerim. Bu, dinleyicinin halk inancı ögesini sanki gerçekmiş gibi³ kabul etmesini kolaylaştırmaktadır (krş. Sydow 1948:87). Başka bir deyişle, bir hikâyenin bağlamsal unsurları öncelikli olarak kendi özel içerikleri sebebiyle değil, bilakis, aynı hikâyedeki halk inancı öğelerinin, içeriği ne derece ikna edici hale getirdiği için göz önüne alınmalıdır.

Bazı kişilerin farklı durumlarda aynı hikâye ile ilişkili olan yerel bir hikâye anlatıcısını dinleyecek olması kaçınılmaz olduğundan aynı hikâyenin farklı varyantlarındaki bağlamsal unsurların birbirine ciddi olarak asla çelişmemesi önemlidir. Bulgularım da bu noktayı doğrulamaktadır; yalnızca çok az sayıdaki bağlamsal unsurlar birbirleriyle çelişir ve bu çelişkiler sadece dinleyiciler arasında birinin fark etmesi durumunda kolayca düzeltilebilecek küçük detaylarda gerçekleşir.

Ancak, bir hikâye anlatıcısı kendi topluluğunda başka bir yerden duyduğu hikâyeyi anlattığında veya başka bir toplulukta başka birine kendi hikâyelerinden birini anlattığında yukarıda ifade edilen noktalar değişebilir. Böyle durumlarda, deneysel olarak gösterebildiğim gibi, hikâyenin tüm halk inancı unsurları ister istemez aynı olmayacaktır. Yeni hikâye anlatıcısı, bazı unsurları bilerek veya bilmeyerek değiştirebilir veya hikâye ona diğer toplulukta anlatıldığında, tam olarak aynı inanç öğeleri ile anlatılmamış olabilir. Aynı şekilde, farklı bağlamsal unsurlar oldukça kolay bir şekilde iki eş metnin de parçası haline gelebilir.

³ Halk inancı hikâyelerinin anlatıcısı ve dinleyicisinin anlatılan hikâyeye gerçekte inanıp inanmadığını öğrenmek imkânsız olduğu için bu durum yalnızca görünüşteki bir kabullenme olarak gözlemlenebilir. Bundan dolayı "-miş gibi/sanki [as if]" ifadesini kullanmanın en doğrusu olduğuna inanmaktayım (krş. Firth 1964: 241-2).

Bu davranış tarzıyla, belirli bir olayın farklı halk inancı hikâyelerinin içeriğini karşılaması mümkündür. Nihayetinde aynı topluluk içerisinde yan yana var olabileceklerdir, ama bu, varyantların dinleyiciler tarafından benzer olarak tanınmadığı, bilinmediği sürece geçerlidir.

Böylece, bir toplulukta anlatılan hikâyelerin, sanki doğruymuş gibi kabul edilmesinin nedeni, hem hikâye anlatıcısının diğer bireylerle paylaştığı halk inancı hikâyelerinin varyantlarını aralarında ciddi çelişkilerin bulunmaması için düzeltmesi hem de hikâye anlatıcısının bazı özel hikâyeler üzerinde *mülkiyet haklarına* sahip olmasıdır.

Deneyisel açıdan bakıldığında bu son sebep daha yaygındır. Örneğin, hikâye anlatıcısının kendi tecrübeleri hakkında ya da bir yakını tarafından kendisine anlatılan veya başka bir topluluktan edindiği kaç tane halk inancı hikâyesine sahip olduğu dikkate değerdir. Bu nedenle hikâyelerin güvenilirliği, dinleyiciler tarafından genellikle doğrulanamaz. Her hikâye anlatıcısının kendi topluluğunda bu halk inancı hikâyelerinin otoriter varyantlarına sahip olması muhtemeldir.

Çoğu halk inancı hikâyesine verilen kalıplaşmış sonlar, kendisinin ya da yakınlarının tecrübeleriyle ilişkisi olmayan hikâye anlatıcısının, hikâyeyi deneyimleyen kişinin güvenilirliğini doğrulayabilmesinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Anlatıcı bunu, ya hikâyedeki kahraman için kendisini kefil göstererek ya da hikâyeyi dinlediği ve buna kefil olan kişiyi dinleyicilere söyleyerek başarabilir.

Bunun, genellikle halk inancı hikâyesinin alıcısı ve kahramanı arasında gerçekte ikiden fazla şahıs zinciri olamayacağı anlamına geldiğini kabul ediyorum.

Bu yalnızca bir beklenti, farazi bir kabuldür. Çağdaş bir referans çerçevesiyle hikâyeler içinde ifade edilmesi gereken öğeleri içeren halk inancı kavramlarının korunması esastır. Bu, şunu ifade eder: Farklı fikirleri oluşturan öğeler -ki bu öğeler halk inancını oluşturur- halk inancı öğesi olduğunu geçerli hale getirmek için halk inancı hikâyelerinde bahsedilmek zorundadır (krş. Malinowski 1948: 83-4). Gerçekmiş gibi anlatılan bu türden hikâyeler ile görünürde halk inancı öğelerini içeren fakat geçerliliği önemsiz olan diğer hikâyeler arasında ayırım yapmak, bu nedenle halk inancı araştırması için hayati önem taşımaktadır. Çünkü ikinci tipteki hikâyeleri halk inancı için bir

kaynak olarak kullanırsak, mevcut olmayan halk inancı öğeleri ve ayrıca belki hiçbir zaman halk inancının bir parçası olarak doğrulanamamış öğeler de toplanmış olacaktır.

Bu nedenle, halk inancı üzerine araştırma yaptığımızda kaynak malzememizden bu türden hikayeleri dikkatlice ayıklamak zorundayız. Bu bağlamda son olarak şunu da belirtelim, kalan malzememizin sadece eş zamanlı değil, aynı zamanda belirli bir bölgeden elde edilmiş olduğundan da emin olmalıyız. Ancak o zaman malzememize dayanarak halk inancı hakkında anlamlı bir şeyler söyleyebiliriz; diğer bir deyişle yerel bir topluluktaki bireyler arasındaki iletişimde ifade edildiği gibi, halk inancının içeriğinin bir resmini verebiliriz. Ancak böyle bir resme sahip olduğumuzda, halk inancının kültürün geri kalanıyla olan ilişkisi hakkında bir şeyler söyleyebilmeyi ümit edebiliriz.

Yukarıda sözü edilen, doğruluğu önemsiz olan diğer hikâyeler ile halk inancı hikâyeleri arasındaki ayrım düşüncesi için herhangi bir özgünlük iddia etmiyorum. Bu ayrım, Norveçli bilim adamı Asbjörnsen tarafından 120 yıldan fazla bir süre önce açıkça görülüyordu; ancak maalesef onu takip eden bilim adamları tarafından göz ardı edilmiştir. Asbjörnsen, halk inancı hikâyelerinin "köylü sınıfının atalarının inançlarına hâlâ bağlı olduğu yerde" vücut bulduğuna ve efsanelere (sagn) karşıt olduğuna işaret etmiştir; "çünkü efsaneler, tamamlanmış bir şey olarak geçmişe aittir" (Asbjörnsen 1845: III-IV).

İkinci iletişim tipi için -sözlü edebiyat olarak da kabul edilebilir- Asbjörnsen ile mutabık kalarak efsane terimini ayrı tutacağım.

Aktüel olmayan halk inancı öğelerine sahip efsaneleri daha kesin bir ifadeyle *halk inancı efsaneleri* olarak adlandıırım. Halk inancı efsaneleri, halk inancı hikâyelerinden oldukça kolay bir şekilde deneysel olarak ayırt edilebilir; çünkü kahramanı, kahramanın güvenilirliğini ve ayrıca olayın meydana geldiği mekânı belirleyen bağlamsal unsurlardan yoksundur; bütün bu bağlamsal unsurlar genellikle halk inancı hikâyelerinde bulunmaktadır. Dahası halk inancı efsaneleri, halk inancı hikâyelerinin aksine tek bölümden daha fazlasına sahip olması vasıtasıyla karakterize edilir ve bu açıdan benzedikleri peri masalları gibi, onların öncelikli olarak sahip oldukları eğlence değeri için anlatıldıklarını kabul ederim.

Kendi ülkemizi örnek vermek gerekirse, Norveç'ten gelen folklor iletişim koleksiyonlarına baktığımızda, yukarıdaki kriterleri uygulamak zordur ve *halk inancı hikâyeleri* ile *halk inancı efsaneleri* arasında ayırım yapmak kolay değildir. Bunun nedeni, koleksiyonların neredeyse hiçbirinin anlatıldıkları gibi yazıya geçirilmemiş olmasıdır ve bu nedenle bu malzemeler bilimsel analiz için kullanılamamaktadır. Ülkemizdeki bu sorun, pek çok ülkedeki araştırmacılarla paylaştığımız ortak sorun olduğuna inanıyorum (örneğin, Romanska 1964: 89-90, Dégh 1966: 306). Piö, şunu öne sürer: Bu, derlemecilerin ilgisini çeken iletişimin tipolojik yönü olduğu için derlemeciler genellikle kendilerine anlatılanları birinci şahısta anlatılan şahsi bir tecrübe veya üçüncü şahısta anlatılan bir anlatı olarak yazıya geçirirler (1962: 103). Mevcut karmaşanın büyük bir kısmının, *halk inancı efsanesi* olarak düşünülen şeylere kaynak materyal olarak bu tür koleksiyonların kullanılmasından kaynaklandığına inanıyorum. Birbirine ait olmayan tipler ekleyerek efsane türlerinin sayısını arttırmamın yanı sıra, halk inancı hikâyeleri ile halk inancı efsaneleri arasındaki bu ayırımın eksikliği, bilim adamlarını şu saptamaya götürerek yanıltabilir: "Efsaneler, edebiyat olarak inançtan daha az ilgi çekicidir. Efsane, masallarla aynı şekilde, bağımsız bir yaşam sürmez, fakat halk inancının bir parçasını oluşturur" (Tillhagen 1964: 13). Tillhagen'in tam aksine, halk inancı efsanelerinin *eski* inançlara kaynak olmasının yanı sıra başlıca halk nesri olarak ilgi gösterildiğine inanıyorum (yani sözlü edebiyat olarak).

Son olarak, Norveç halk inancı efsaneleri ve halk inancı hikâyelerinin, tecrübelerime göre bilimsel kriterlere göre hazırlandığını söyleyebileceğim tek koleksiyonuna atıfta bulunarak bu makalede ifade ettiğim noktaları açıklayabilirim. Atıfta bulunacağım bu eser, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde Asbjörnsen'in yukarıda bahsedilen çalışmalarından etkilenmiş amatör bir halkbilimci tarafından meydana getirilmiştir (Bukier 1932 ve 1937).

Bukier'in 55 kaynak kişiden derlediği 225 halk inancı hikâyelerinin 74'ü kaynak kişilerin kendisi hakkında, 72'si onların aile üyeleri hakkında ve 55 hikâye ise tanıdıkları hakkındaki tecrübelerdir. Toplamda 201 adet olan bu halk inancı hikâyeleri, kahramanın güvenilirliğine kaynak kişilerin kefil olduğu hikâyelerdir. Buna karşıt olarak ise bilinmeyen kişilerin tecrübeleri hakkında anlatılan halk inancı hikâyelerinin sayısı 24'tür. Geriye kalan 18 iletişimden 14'ü, yukarıda verdiğim tanıma göre açıkça halk inancı efsanesidir. Her ne kadar sözde kahramanın izini sürebilirlerse de bu muhtemelen son

dört iletişimde de geçerlidir. Halk inancı hikâyeleri ve halk inancı efsaneleri arasındaki sınır üzerine bu türden iletişimlerde, halk inancı araştırmalarına karşı özel bir ilgi göstermek gerekir; çünkü bu tür iletişimler halk inancı öğelerinin zaman aşımına uğramış hale geldiğini, yani artık mevcut halk inancı öğeleri olarak görülemeyeceklerini gösterir.

Eğer halk inancı efsanelerine atfettiğim karakteristiğin genel geçerliliğe sahip olduğu gösterilebilirse, *halk inancı efsanelerinin* kataloglarını meydana getirirken halkbilimcilerin karşılaştıkları sorunlar, şimdiye kadar var olandan çok daha küçük bir boyutta olacaktır. Bu yüzden, halkbilimcilerin bulgularım hakkında, halk inancı efsaneleri için iddia ettiğim genellemeye sahip olup olmadığını araştırarak analiz yapmalarını umut etmekteyim.

KAYNAKÇA

- Asbjörnsen, Peter Christen (1845). Norske Huldreeventyr og Folkesagn. Christiania.
- Blehr, Otto (1965). Noen synspunker på analysen av folketrofortellinger. Universitetets Etnografiske Museum. Arbok 1965. Oslo.
- Bukier, Paul (1932). Tid som svandt. Oslo.
- Bukier, Paul (1937). Paa Asbjørnsens stier. Oslo.
- Dégh, Linda. Comments on "Folklore and Ethnography in Rumania" by O. Buhocutu. Current Anthropology c.7 no.3, 1966.
- Firth, Raymond (1964). Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion in Essays on Social Organization and Values. London.
- Malinowski, Bronislaw (1948). Magic, Science and Religion in Magic, Science and Religion and other Essays. New York.
- Piö, I (1962). Comments on "Fabulat and Memorat" by Reidar Th. Christiansen in Nordisk Seminar i Folkedigtning. Köbenhavs.
- Romanska, Zwetana (1964). Die bulgarischen Volkssagen und Legenden Zustand ihrer Erforschung, Typen und Motive in Tagung der Sagenkommission der International Society for Folk-Narrative Research. Acta Enthographica vol. 13. Budapest.

- Sebeok, Thomas A. Ve Ingemann, Frances J.. Studies in Cheremis: The Supernatural. New York 1956.
- Sydow, Carl Wilhelm von. Selected Papers on Folklore. Köbenhavn 1948.
- Tillhagen, Carl Herman. Was ist eine Sage? Eine Definition und ein Vorschlag für ein europäisches Sagensystem in Tagung der Sagenkommission der International Society for Folk-Narrative Research. Acta Ethnographica Vol. 13. Budapest 1964.