



## MEMORAT TÜRÜNDE SINIFLANDIRMALAR VE ALT KATEGORİLER ÜZERİNE

(Upon the Classifications and the Sub-Categories in Genre of Memorates)

Ahmet Tacetdin HALLAÇ<sup>1</sup>

### Makale Geçmişi

### ÖZ

#### Article History

Alındı/Received:  
22.11.2018

Düzeltilme alındı/  
Received in revised form:

18.12.2018

Kabul edildi/Accepted:  
28.12.2018

Halkbilimi araştırma sahasına resmî olarak 1934 senesinde dahil olan memorat kavramı bu tarihlerde Avrupa halkbilimcilerini meşgul etmiştir fakat ancak 70'lerde Amerika halkbilimcilerine ulaşmış olan bu kavram hakkında İngilizce yayınların artması, onu biraz daha gündemde tutmayı başarmıştır. Memoratlar üzerine derleme çalışmaları atıkça kavram hakkında da öne sürülen görüşler artmaktadır ama diğer anlatı türlerine göre mukayese edildiğinde halen yeterince konsensüs meydana gelmemiştir. Çalışmalar bir yandan hızlı bir şekilde ilerletilmiş olsa da ortaya konan görüşler, çıkarımlar ve öneriler diğer halkbilimciler tarafından ciddi bir şekilde tartışılmamış ve böylece tam anlamıyla ileri sürülen argümanlar ne kabul ne de reddedilmiştir. Dolayısıyla bu bilimsel veriler, sonuçlar ve öneriler üzerine diğer halkbilimcilere ait açıklayıcı metinler de pek bulunmamaktadır. Bu eksiklik, memoratlar üzerine araştırma yapan her araştırmacının, görüşlerini öne sürerken aynı içeriği farklı adlarla anmasına, yerel özelliklere odaklı metin analizleri ile uluslararası metin analizlerinin argümanlarının birbiriyle aynı çizgide okunmasına yol açmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak da memoratlar üzerine bazı sınıflandırma girişimleri gerçekleşmiştir. Bu çeşitlilik bazen birbirine tanım olarak benzeyen fakat isim olarak farklı önerileri de doğurmuştur. Aynı zamanda kavramdaki muğlak noktalar, tasniflerde yer alan tanımlardaki muğlak noktaların oluşmasını da tetiklemiştir.

#### Anahtar Kelimeler:

memorat; numen memorat; kişisel memorat; örtülü memorat

© 2019 BUAAD-BIJAR. Tüm hakları saklıdır

### \*Extended Abstract (English)

### Summary

The concept of memorate, officially included in the field of folklore research in 1934, occupied European folklorists at this time, but the increase in English publications about this concept, which reached the American folklorists in the 70s, managed to keep it on the agenda. The opinions on the concept are increasing as we put the studies on the Memorates, but when compared to other types of narratives, there still is not enough consensus. While the work has been progressed rapidly, the views, inferences and suggestions made are not seriously discussed by other folklorists, so the arguments that have been fully asserted are neither accepted nor rejected. Therefore, this scientific data, conclusions and recommendations on the other folklorists are not very clear explanatory texts. This deficiency leads to the fact that each researcher conducting research on memorates, by suggesting the same content, calls for the same content in different names, and the arguments of text analysis focused on local characteristics and the arguments of international text analysis are read in line with each other. As a natural consequence of this, some classification attempts have been made on memorates. This diversity has sometimes produced different suggestions, which are similar to each other, but are called different names. At the same time, the ambiguous points in the concept triggered the formation of ambiguous points in the definitions in the classifications. In the abundance of memorate definitions that are similar to each other and separated from each other, some analysis and classification studies on the texts compiled by researchers who study on memorates are also noteworthy. However, these findings did not fully solve the problems on the concept. Thus, we do not have a useful memorate classification. Analyzing the resulting memorate

<sup>1</sup> Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi. E-posta: ahmedhallac@outlook.com

texts may serve individual purposes, but without a comprehensive method of classification, it will preclude full consideration of folk beliefs.

To demonstrate this problem and make a suggestion, follow these steps: This article will firstly show the classification and sub-categories made up to now. While the classifications are shown, on the other hand, these suggestions are handled critically. In the suggestions put forward by the researchers, in particular "personality" and "tradition" were used in a mixed manner, and the confusion here has been ignored. The reason for this is that the concept of memorate is not fully explained. The reason for this is that neither the European -especially Sydowian-School nor the American school has explained the concept of memorat. Because there are some inevitable properties that the memorate must have, and these have been handled by some academicians for more than fifty years. Although all these analyzes did not give rise to a general definition of memorate, these characteristics were discussed in different studies. Thus, the classification proposals introduced to the world of folklore prove this to be useless in classifying the texts compiled in the field studies. As a result, each researcher compiling text on the field reveals his / her own classification. Consequently, as the main method, we found that the solution of all problems lies in the bond between tradition and individual: We cannot separate the individual from the tradition, nor we can think of the effects of tradition independent of the individual.

In addition to the classifications, four sub-categories are also discussed in this article. These are the so-called "personal", "numen", "secular", and the fourth is we have identified in field research and called them "covered" memorates. The "covered" memorate is the one that hides the element of folk belief in it until the end of the narrative. We have meticulously discussed these four types of memorates. Are these names really necessary? Do these nomenclature show different memorates and does it help to separate from each other? In addition to the similarity between "numen" and "personal", it was noteworthy that the name "secular" was contrary to the concept of folk belief, and because of to concept of memorate.

Considering all these reviews, this article, which discusses and examines the classifications and sub-categories one by one, emphasizes the necessity of a comprehensive and useful classification system as a result. Because of it is not easy to realize such a system in the short term, it has shown the benefits of this system rather than suggesting a system.

**Keywords:** memorate; numen memorate; personal memorate; covered memorate

## GİRİŞ

Memorat kavramı hakkında göz önüne alınması gereken iki temel nokta vardır: Birincisi, memorat kavramının diğer anlatı türlerinde olduğu gibi çekirdek yapısından detaylarına varana kadar ortaya konulmuş ve genel olarak kabul edilmiş bir tanıma sahip olmamasıdır. Esasında bu unsurlar farklı çalışmalarda analiz edilmiş, tartışılmıştır ama oldukça dağınık bir haldedir. Bunun en büyük delili, memoratın efsane türü ile sık sık beraber değerlendirilmesi, memoratlara efsane karakteri üzerinden yaklaşılması, aynı veya kategorik olarak beraber değerlendirilmesidir. Bazen ise masallar ile birlikte değerlendirilmesi de göz önüne alınabilir.<sup>2</sup> İkincisi ise çekirdek değerini koruyan fakat detaylardan azade bir şekilde yaygın olarak kullanılan ve "Memorat nedir?" sorusuna sıklıkla verilen cevaptır.<sup>3</sup> Genellikle araştırmacıların metin derlerken neyi esas alması gerektiğini işaret eden ve kaba taslak olan bu tanım günümüzde hala kullanılışlılığını korumaktadır.

Birbirine benzeyen ve birbirinden ayrılan memorat tanımlarının bolluğu içerisinde, memoratlara dair çalışma yapan araştırmacıların derledikleri metinler üzerinde yaptıkları bazı analiz ve tasnif çalışmaları da dikkat çekmektedir. Bu durum, bize ikinci bir soruyu sormaya mecbur

<sup>2</sup> Ayrıca zikredilemeyecek kadar fazla olan bu görüşleri bu çalışmada anmayacağız fakat bu görüşlerin derli toplu olarak değerlendirildiği şu çalışmaya bakılabilir: Hallaç, 2018.

<sup>3</sup> Hemen hemen çoğu kaynakta, kişinin kendisinin yaşadığı veya yaşayandan dinleyip anlattığı doğaüstü tecrübelerdir, şeklinde memorat tanımına rastlanmaktadır. İş kolaylaştırıcı gibi görünen bu tanım, büyük eksikliklere sahiptir. Bizim vurguladığımız sorun, bütün bu eksiklikleri giderilmiş yani detaylara sahip olan bir tanımın olmamasıdır.

bırakmaktadır: Yerli yerine oturmamış ve genel kabul görmemiş bir memorat tanımından yoksunken, bu metinler üzerine tesis edilen tasnifler ne kadar geçerlidir? Bunun şimdilik tek kıstası, yapılan tasniflerin dayandırıldığı memorat tanımının, olması gereken memorat tanımına olan yakınlığıdır.<sup>4</sup> Şüphesiz bu etütler son derece kıymetlidir zira elimizde hiçbir şeyin olmamasından bu küçük parçaların varlığı daha iyidir ve küçükten büyüğe doğru giden bir bilimsel zenginliğin oluşması için temel gereksinimdir. Kabul etmek gerekir ki ana hatlarıyla da olsa memoratın ne olduğu nasıl bir metne sahip olduğu aşağı yukarı belirlenmiştir. En azından sahaya inecek ve daha sonra malzemesi üzerinde çalışacak bir araştırmacıya bu gibi etütler çeşitli fikirler verebilir ve bir yol haritası takip etmesine hizmet edebilir. Bütün bunların dışında olarak bizim söz konusu ettiğimiz sorun, argümanların farklı perspektiflerden ele alınmaması ve kullanışlı bir tanım ortaya konulmamasından hareketle bir metne memorat adını hangi kıstaslar üzerinden vermemiz gerektiğidir.

İşte bütün bu sebepler, bazı farklılıkların meydana gelmesine zemin hazırlamış ve araştırmacıların elde ettikleri metinleri bu farklılıklar üzerinden tasnif etmesine imkân vermiştir. Kavram tam olarak oturmadığı için aynı içeriğe farklı isim verilmesi veya özgün kategorilerin gelişigüzel ölçütlerle tanıtılması, durumu daha da karıştırmıştır. Dahası, bu argümanların tartışılmaması bir uzlaşya olanak tanımamıştır ki böylece bu önerilerin kabul veya reddinin gün yüzüne çıkmaması kavramı daha çok anlaşılabilir hale getirmiştir. Bu sorunlardan hareketle özellikle iki sınıflandırmaya ve sık sık sözü geçen bazı alt kategorilere dikkat çekilecektir ve elbette büyük oranda tenkidi bir yaklaşımla ele alınacaktır.

### **Öne Sürülen Sınıflandırmalar ve Alt Kategoriler**

Bazı akademisyenler tarafından kavrama ait sınıflandırma ve alt kategoriler öne sürülmüştür. İncelemeye geçmeden önce belirtmemiz gerekir ki bunları aynı anlamda kullanan halkbilimci sayısı fazla değildir<sup>5</sup> fakat her ikisi de bütünüyle kabul görmüş olmamakla birlikte ilklerden olması, bu anlatıların çalışılması için umut vericidir. Nihayetinde bu sınıflandırmalar iki önemli amaca hizmet etmektedir: Birincisi, genel sınıflandırmalarda bir kıstas üzerinden yola çıkılarak memoratların karakterlerini bize daha iyi göstererek halk inançlarını çalışmada daha berrak fotoğraflar sunacaktır. İkincisi ise folklor türlerinin sınıflandırılmasındaki genel ve kaçınılmaz faydaya, yani sınıflandırmanın verdiği daha kolay ve daha verimli çalışmaya olanak sağlayacaktır (Alver, 1967: 63).

---

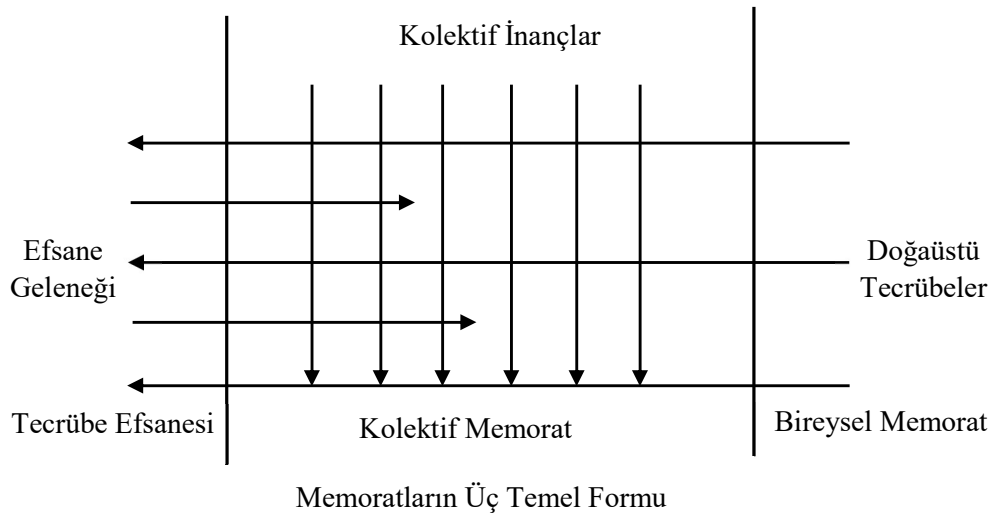
<sup>4</sup> Memoratın barındırması gereken kaçınılmaz bazı özellikler vardır ve bunlar elli yılı aşkın bir süredir bazı akademisyenler tarafından farklı perspektiflerle ele alınmıştır. Her ne kadar bütün bu analizler genel kabul gören bir memorat tanımını doğurmuş olmasa da bu özellikler farklı çalışmalarda tartışılmıştır. Tanımın sahip olması gereken temel unsurlar ve tartışmalar için bkz.: Pentikäinen, 1973; Dégh ve Vázsonyi, 1974; Hallaç, 2018.

<sup>5</sup> Memorat kavramına dair farklı kullanımlar hakkında ilk eleştirilerden biri olan Pentikäinen (1973)'in çalışmasına bakılabilir.

Memorat hakkındaki sınıflandırmalar kendi içerisinde bazı sorunları da taşımaktadır. Öncelikle göstermek istediğimiz iki sınıflandırma, memorat dairesini kapsayacak şekilde *formlarına* göre ele alınmış ve memoratları üçer kısma ayırmıştır. Bunlardan birincisi, Brynjulf Alver (1967: 68) tarafından gösterilmiştir ve şu şekildedir:

1. Tecrübe Efsanesi, memorat formunda olurlar fakat içerik efsanelerden alınmıştır.
2. Kolektif Memorat, farklı kolektif inançlar ve efsane öğeleri üzerine teşekkül etmiştir.
3. Bireysel Memorat, tamamen geleneksel değildir fakat basit bir şekilde doğüstü tecrübe hikayeleridir.

Alver'in bu sınıflandırması kendi belirlediği bir şemaya dayanmaktadır ve bu şema üzerinden sınıflandırma okunduğunda, mana bir bütün haline gelmekte ve daha anlamlı olmaktadır. Şema (Alver, 1967: 67) şu şekildedir:



Tablo 1- Alver'in Şeması

Bu şemada ve bu şemadan ortaya çıkan memorat sınıflandırmasında Alver, aslında bireysel ile kolektif geleneğin doğurabileceği farklılığın önemine dikkat çekmiştir. Gerek sosyolojide gerekse 19.yy'dan bu yana halkbiliminde birey ve gelenek arasındaki etkileşim (Newell, 1906) büyük bir titizlikle dikkate alınmış ve birey, gelenek ve kültür odaklı tanımlar ve teoriler öne sürülmüştür. Elbette bütün bu teorilerin doğruluk ve geçerlilik derecesi, bilimin gerektirdiği gibi, her zaman tartışılmıştır, tartışılmaktadır. Birey ve gelenek arasındaki etkileşime dayanan bu şema ve sonuçları, bize zorunlu olarak bu konuyu, birey ve gelenek teorilerini, açmaya sevk etmektedir.

Bu hususta anlaşılabilir, uygulanabilir ve karışıklıktan uzak en kestirme ve temel yaklaşım, gelenek ile bireyi “işlem (process)” ve “kaynak (resource)” olarak ele alan yaklaşımdır (Cashman, Mould, & Shukla, 2011, s. 3). Birey, geçmişten gelen “kaynak”ları işleyen bir mevkidedir ve buna göre işlem olarak birey geleneğin öznesidir. Yani bireysel gelenek (*individual tradition*) ile kolektif

gelenek (*collective tradition*) arasında zorunlu bir ilişki vardır ve bu *işlemden* etkilenen nesne gelenektir fakat aynı zamanda özneye işleyeceği malzemeyi sunan yine gelenektir. Bu etkileşimi esas alan her teoride sorulan temel soru ise şudur: Birey ile gelenek arasında zorunlu etkileşim olduğu bir gerçekse, kolektif geleneğin *kaynaklarını* kullanan ve onu *işleyen* birey bu geleneğe ve kaynaklara aykırı olan bir verim sunabilir mi? Eğer birey, doğduğu andan itibaren dimağı kültürel modellere ve bunların açıklamasına maruz kalıyorsa, kültürel modelleri kültürün kendisine öğretmediği başka bir şekilde açıklayabilir mi?<sup>6</sup> Bu sorunun tam cevabını veremsek de karışıklığı biraz toparlayacak başka bir soru daha sorulmalıdır: Geleneğin kaynaklarını işleyen birey, kaynaklara aykırı bir sonuca varamayacaksa, geleneksel verimlerdeki değişimler nasıl açıklanabilir? Daha kısa ve açıklayıcı bir soru ile, yeni ne kadar yenidir?

Alver'in sınıflandırmasındaki bireysel memorat, kolektif memorattan farklı formdur ve inanç merkezli anlatıları temel alan işlevsel kategoriye örnek olması için yaptığı bir sınıflandırmaya tâbîdir. Dolayısıyla yukarıda belirttiğimiz açıklamadan başka bir açıklama sunmamaktadır. “Tamamen geleneksel olmamakla birlikte doğüstü anlatılar olması (3.madde), bir metni tamamen geleneksel bir metinden nasıl ayırmamıza yardımcı olacaktır?”, bu bilinmemektedir. Ayrıca “kolektif memoratların efsane öğeleri içermesi, onu efsane türüne yaklaştırmakla mı tamamen geleneksel hale getirmektedir?”, bu da önemlidir.<sup>7</sup> Çünkü böyle bir ayrım, Alver'in bir şekilde efsane ile memorat arasındaki geçişi doğrulayan bir düşüncesi olduğunu da işaret etmektedir. “Böyle bir değişim dönüşümün üzerine kurgulanmış bir sınıflandırma, memoratların yapısını, işlevini ne kadar doğru ifade edebilir?”, esas soru budur kanaatindeyiz.

Bu sınıflandırmanın bize gösterdiği bir başka madde ise tür sorunudur. Görünen o ki ilk maddenin adı “Tecrübe Efsanesi” şeklindedir. Memoratların sınıflandırılmasında efsane formunu bizzat tür adı olarak kullanmak, sanıyoruz ki memorat ile efsane arasındaki bir geçişin, değişimin ön kabulüdür. Açıklamanın, “memorat formunda olması” durumu değiştirmeyecektir çünkü efsane motiflerinin bir grup memoratta yer alması, Alver için bu grubu efsane olarak kabul etmesini değiştirmemektedir. Böyle bir yoldan hareketle birtakım memoratlara efsane adını vermek, aslında sınıflandırmayı memorat sahasının dışına taşımak ve odağı farklı türler üzerine çekmek demektir

<sup>6</sup> Kültür kavramıyla karşılaşmak istediğimiz anlam, kültürün medenileşme ile koşut görüldüğü ve ilerleme fikriyle özdeş sayılan Fransız anlayışından ziyade Alman ve orta Avrupa'ya ait bir halkı diğerinden ayıran kültür anlayışıdır (Sezen, 2015: 36).

<sup>7</sup> Kvideland ve Schemsdorf (1999: 20)'a göre memoratların efsane motifleri taşıması, memorat ile efsane arasındaki geçişi geçerli kılacak bir kıstas değildir. Ayrıca, bir memorat metninde efsane motiflerinin bolca yer alması, bu motifleri kişinin kendi yorumuyla farklı bir senteze tabi tutması da mümkündür. Kaynak ve işlem üzerine kurulan birey ve gelenek hakkındaki teori bu ihtimale kapılarını sonuna kadar açmaktadır. Buna ek olarak, yaptığımız derleme çalışmalarında görülmüştür ki kaynak kişiler, dinleyicisi olan küçük gruba bu türden yorumlarını sunmakta, bazen kabul görmekte bazen de reddedilmektedir.

çünkü masal içeriğinin veya motifinin bir memoratta yer aldığı görüldüğünde (Hallaç, 2017: 40-44) faraza dördüncü bir madde ile “*Tecrübe Masalları*”nı eklemek gerekecektir.

Alver’in fazla açıklamalarda bulunmadığı bu sınıflandırmasından sonra anmaya değer bulduğumuz fakat Alver’in sınıflandırması ekseninde olan bir diğer sınıflandırma ise Richard Sweterlitsch (1996: 990)’in halkbilimcilerin yaptıkları sınıflandırma çalışmalarını belirttiği üç temel başlıktır:

1. Bilinen efsaneler veya efsane motifleri üzerine kurulanlar,
2. Halkın tutumunu, göreneğini veya inancını açığa vuran, göz önüne serenler,
3. Efsane motifleri ve inanç öğeleri açısından yoksun olmakla beraber tarihi bir efsane veya uzun masallar (*tall tale*) gibi diğer geleneksel anlatı formlarında bulunan motifleri içerenler.

Bu sınıflandırmada iki esas sorun vardır: Memoratların kendi başına değil, diğer türlerle birlikte düşünülmesidir ve herhangi ortak bir kıstasa dayanmamasıdır. Yani, Sweterlitsch (1996: 990-1)’in açıklamalarına dayanarak, birinci maddeye göre bir memorat, ölen bir kişinin ruhunun kendi evine dönmesi, ruhun orada yaşaması (*haunted house-perili ev*) efsane geleneğini yansıtır çünkü bu motif sıklıkla Amerikan efsanelerinde yer almaktadır. Birinci madde için yapılan bu açıklama memorat ile efsaneyi motif olarak inceleyen ve benzer motiflerin varlığı kanıtlandığında memoratı efsane türünün aidiyetine sevk eden bir yaklaşımdır ve aslında doğrudan doğruya memoratı efsanenin alt türü olarak kabul etmektedir. İkinci madde için yapılan açıklama ise halkın rüyalar, şans getiren objeler, mucizevi iyileşmeler gibi inançları açığa çıkarmasıdır. Doğrusu, bu maddeyi -şimdilik- birinci maddeden ayıran bir kıstas olması gerekirdi fakat bunun yerine her ikisi de farklı doğrultudaki perspektifler üzerine kuruludur. İkinci maddeye göre bireyler bir batıl inancı geçerli kılabilir ama aynı zamanda birinci madde batıl inançları da kapsamaktadır. Peki iki maddeyi birbirinden ayıran ölçüt batıl inanç değilse, nedir? Üçüncü madde, efsane ve inanç öğelerinden mahrum olsa da bir insanın genel olarak gücünün üzerinde bir fiziksel güce sahip olması gibi efsanevi ve masala özgü motifleri barındıran memoratlardır. Gerçekten bu maddeyi de diğer iki maddeden ayırmak imkansızdır. Hem motif barındırmasıyla birinci madde ile çelişmekte hem de batıl inançlar sebebiyle ikinci madde ile çelişmektedir. Mesela, Batı dünyası halk inançlarında sıklıkla karşılaşılan “şeytana ruhunu satma” inancının (*birinci madde, bkz. Alman Faust efsanesi*), genellikle üstün yeteneklerle tezahür ettiği (*üçüncü madde, bkz. Motif-İndeks’te M210, M211 numaralı maddeler*) veya bu sayede mucizevi iyileşme (*ikinci madde*)<sup>8</sup> gerçekleştiği inancı bir gerçektir. O halde böyle bir memoratı hangi kategoride değerlendirmek gerekmektedir? Hiç şüphe yok ki böyle bir sınıflandırma oldukça kullanışsızdır.

<sup>8</sup> Bu konu hakkında doyurucu miktarda anlatı bulunmaktadır. Bir örnek olması için bkz. Woodfin (tarih yok).

## Kişisel Memorat

Kişisel memoratın ne olduğunu anlayabilmek için bilinen en yaygın tanımını kullanabiliriz: *“Bazen bireyin başından geçen doğüstü hadise, bireyin kolektif gelenekten farklı olarak yorumlamadaki ısrarı neticesinde oluşan memoratlara ‘kişisel memorat’ adı verilebilir. Kişisel memoratların kimliğini saptamak kolaydır çünkü kolektif gelenek içerisinde onların paralelleri veya varyantları yoktur.”* (Kvideland ve Sehmsdorf, 1999: 20). Bu tanımda, akla ilk gelen, elde edilen bir memoratın içerdiği bir olgunun, geleneğin aksine, tecrübe sahibi tarafından özgün, benzersiz ve gelenek model ve açıklamalarına uymayan bir şekilde yorumlanacağıdır.

Tanımın ilk cümlesi, *“Bazen bireyin başından geçen doğüstü hadise, bireyin kolektif gelenekten farklı olarak yorumlamadaki ısrarı neticesinde oluşan memoratlara ‘şahsi memorat’ adı verilebilir”* şeklindedir. Bu yargı ifadesi bize şunu anlatmaktadır: Birey, -yaygın kullanımla doğüstü bir tecrübe geçirir. Bu tecrübenin içeriğine veya içerikteki doğüstü varlığa, tecrübe sahibi birey “X” adını verir (Neye göre?). Yani birey “Yaşadığım neydi?” sorusuna bir cevap vermiştir ve cevap “X”tir. Bu tecrübeyi, içerisinde bulunduğu, yani aynı kültürü paylaştığı topluluğa aktarır. Topluluk bu tecrübeyi yorumlar ve tecrübenin içeriğine veya içerikteki doğüstü varlığa, yani bireyin kendisine (“Yaşadığım neydi?” sorusuna) verdiği cevaba “Y” adını verir. Birey ise kendi verdiği cevap konusunda ısrarcı davranır ve bu tecrübe ile anlatısı söz konusu birey için hep “X”in memoratıdır. Tanımın ilk cümlesine göre bu memorat, şahsi memorattır. Esas soru, “X” ve “Y” aynı geleneğe ait model midir yoksa “X”, “Y”nin aksine gelenek dışı bir model midir?

Tanımın ikinci cümlesi, birinci cümledeki yargı ifadesini doğrulayacak bir pratik öne sürer: *Şahsi memoratların kimliğini saptamak kolaydır çünkü kolektif gelenek içerisinde onların paralelleri veya varyantları yoktur.”* Müellif bize daha fazla açıklama sunmuyor ve şahsi memorattan kastettiğinin yorum farkından doğan bir aykırılığa mı yoksa ikinci cümledeki ifadeye dayanarak eşsiz bir memorat oluşuna mı dayandığını anlayamıyoruz çünkü bu ikisi, aykırılık ve eşsizlik, tamamen farklı sonuçlar doğuran sebeplerdir. Tanımın ilk cümlesindeki *“bireyin kolektif gelenekten farklı olarak yorumlamadaki ısrarı”*, kastedilen memoratın “aykırılık” üzerine temellendiği kanısını kuvvetlendiriyor. *Yorum farkına dayanan bir aykırılık* şeklinde kabul edersek, bu ifade birinci cümleyi daha anlaşılır hale getirirse de birey, gelenek ve tecrübe arasındaki bağı büyük oranda ihlal etmektedir. Çünkü bu cümleye göre yaşanan tecrübenin içeriğinin veya içerikteki varlığın, bireyin anlattığı ve yaşadığı toplum içerisinde ne benzeri vardır ne de dengi. Mukayese edilemez bir tecrübe söz konusudur.

Bireyin kolektif gelenekten farklı yorumlamadaki ısrarı şöyle açıklanabilir: Memorattaki cevapsızlık (*“ne olduğunu anlayamadım”, “kimse ne olduğunu anlamadı”* gibi tanınların olduğu

*memoralar*) bilimsel<sup>9</sup> bir yoruma tabi tutulmuş olabilir veya geleneğin bu hususta sunduğu bir kalıp bulunmadığı için anlatıcı ve dinleyiciler birbirlerinden farklı bir yorumda bulunmuş olabilir. Böyle bir durumda, birey ile gelenek arasındaki yorum farkı, geleneksellikten ziyade, pasif gelenek taşıyıcıların büyük geleneğin dokusundan bağımsız bir şekilde yaptıkları yorumlar olarak bakmak gerekmektedir (Sydow, 1977: 13-15) ve ilk bakışta gelenek kalıplarında bulunamayan bu yeni kalıbı, anlatıcı ve dinleyicinin öğrenilmiş geleneğin kalıplarıyla eşleştirme çabası olarak bakılmalıdır. Böyle bir çabadan doğan yorum farkı kalıcı değil, geçicidir çünkü anlamlandırma arayışında farklı yorumların meydana gelmesi, en uygun yoruma ulaşma çabasındaki imgelem zenginliğinden kaynaklanır.<sup>10</sup>

İkinci cümleden hareketle kavrama en uygun memorat tipi, içerikte eşsiz bir emsal olan tiptir. Metnin icra veya tecrübe edildiği yerde, yörede, bölgede daha önce benzeri görülmemiş bir olay yaşanır. Tecrübedeki motifler, söz konusu bölgede ne efsanelerde ne de başka bir memoratta yer almıştır. Tecrübe yaşanır, anlatılır ve herkesin yabancı olduğu bir varlıktan söz edilir. Bu tip memoralarda dönüm noktası genellikle anlatıcı tarafından eklenen “kimsenin ne olduğunu bilmediği” iddiasıdır (Çobanoğlu, 2015: 44-45). Geleneğin tanı koyamadığı bu varlığa tecrübe sahibi bir tanı koyarsa, yani bir yorum doğarsa (dikkat edilmelidir ki “yorum doğarsa” ile “yorum farkının doğması” bambaşka detaydır), gelenek ile birey arasındaki teorilere dayanarak, bireyin tanısı -inanç ögesi taşımak ve zaman içinde gelenekle uzlaşmak şartıyla- tecrübesindeki motifleri yeni bir senteze tâbî tutması şeklinde olmalıdır. Bu yorum ise gelenekle bir çatışma doğurmak yerine, geleneğin zamanla<sup>11</sup> adaptasyonuna bağlı kalır. Peki ya senteze dayanan bir yorum yoksa? Eşsiz tipte olan memorat için somut deliller vardır ama bir tanı koymak yerine ne olduğu bilinmeyen bir statüde bırakılmıştır. Dolayısıyla kesin bir tanı olacak ve kolektif gelenekle bağdaşmayacak şekilde aykırılığa dayanan bir memorat tipi için aynı şeyi söylemek pek mümkün değildir (Pentikäinen, 1979: 40).

Kişisel memorat hakkında kabul edilebilir bir örnek daha vardır. Tecrübe sahibi tecrübesinin sebep ve sonuçlarını genel değil özel bir ilişkiye bağlar ve geleneğin yorumunu kaynak eleştirisi

<sup>9</sup> Eğer inancın desteklenmesi, yerini rasyonel yoruma bırakırsa şüphesiz bu anlatı memorat olma özelliğini kaybedecektir çünkü memoralar “bilime zıt” iddiaya sahiptir (Colombo, 1992: 12). Gelenek ile modern toplumlar arasında bir çatışmanın olduğu yadsınamaz ve bilimsel bir gerçektir (Gusfield 1967) fakat bizim vurgulamak istediğimiz gelenek ile modern bilim arasındaki bir rekabete taraf olmak değil; aksine bu çatışmanın etkilerinin nesir anlatılara da ulaştığını göstermektir [Böylesi bir çatışmanın varlığı ise Türk kültüründe XI.yy’dan itibaren görülmektedir (İnan, 2015: 73)]. Nitekim, konuya sosyoloji teorilerinden bakıldığında bu çatışma kimi zaman gözler önüne serilirken kimi zaman ise olgusal olarak bir değişim olmadığı öne sürülmüştür. Mesela Pareto, efsane ve hurafelerin şekil olarak değiştiğini ama öz olarak bir değişime uğramadığını iddia eder. Modern toplumdaki şehir halkında sık sık rastlanan “-izm”ler, kendi içerisinde aslında hurafe ve inançlara sahiptir (Sorokin, 1994: 326). Ayrıca, memoralar ve halk inançlarının başlarda modern bilimin ilgi alanı dışında tutulması da bu önermeyi desteklemektedir; memoralar bilime zıt, bilime göre batıl olan inançları konu edinir, destekler, sürdürür (Stahl, 1977b: 20; Barnett, 2003: 67; Çobanoğlu, 2015: 38).

<sup>10</sup> Böylece temel işlev yerine gelmiş olur çünkü “memoralar, kanıt sunar ve grubun inancını destekler” (Mullen, 1971: 408).

<sup>11</sup> İçerikte benzersiz bir memoratın senteze dayanan yorumunun geçerli olması için tecrübenin eş metinlerinin olması beklenir. Yani benzersiz tecrübenin benzerlerinin ortaya çıkması ve sıklaşmasıyla ancak yeni yorumun gelenekselleşmesi sağlanır.



yapmaksızın ve inkâr etmeksizin geri plana iterek kendi yorumunu ön plana çıkarır ve kendisi için geçerli olan model, özel bağlamdaki sebep-sonuca dayanan bu yorum olur. Fakat böyle bir tecrübenin yalnızca sebep-sonuç ilişkisi özel olduğu için birey kendi yorumunda ısrarcıdır; oysa ki kolektif gelenekte bu tecrübenin eş metinleri bulunmaktadır.<sup>12</sup> Kavramın tanımındaki yüzeysel sorunların yanında bir de daha derin, kapsamlı sorun dizisi vardır: Şahsilik ile gelenek ve birey ilişkisi şeklindedir.

Memorat, tecrübenin başlangıç ve bitiş noktası ile bilişsel sürecini kapsayan anlatıdır. Bireyin bilişsel süreçten geçirdiği ve uzun/kısa bir müddetten sonra ilk tanısını koyduğu, “Yaşadığım neydi?” sorusuna verdiği cevap olan bu tecrübe içeriğine model/kalıp adını verebiliriz (*Geleneksel Mantık*)<sup>13</sup>. Tecrübe sahibi, bu model ve açıklamayı, ya geleneğin kendisine sunduğu bir model ve açıklama ile veya gelenek dışı bir model ve açıklama ile karşılayacaktır. Bu perspektif bize şunu aydınlatmaktadır: Birey, geleneğin model ve açıklamalarının dışına gelenekle uzlaşamayacak derecede çıkabilir mi? Sanıyoruz ki cevap, eğer çıkarsa, ya kültür dışı bir kültürel modeli kabul edeceği -ki gözlemlenebilir hiçbir örneğine rastlayamadık-<sup>14</sup> veya hiçbir kültürel modele başvurmaksızın tecrübenin her ögesine rasyonel yaklaşarak inanç çekirdeğini asimile edeceği şeklinde olacaktır. Geleneğin kaynaklarında yer almayan kültürel bir modelin birey tarafından tecrübesine uygulandığı durum, geleneğin bu aykırılığı kendi kalıplarıyla uzlaştırarak asimile edeceği gerçeğini unutturmamalıdır. Şu hâlde, tecrübe model ve açıklamasının kolektif gelenek içerisinde paralel veya varyantının olduğu açıktır. Eğer gelenek asimile etmeye meyilliye (Çobanoğlu, 2015: 76), tecrübe modelini mutlaka kendi kaynaklarındaki modele yaklaştırmakla, benzetmekle gerçekleştirecektir.<sup>15</sup> Vasfa dayanan benzerliklerin gelenekte yer alması durumunda bireyin farklı yorumdaki ısrarı, geleneğin analogik işlevini yerine getirmesine mâni olmayacaktır.

<sup>12</sup> Derlediğimiz bir metin bu şekildedir. Tecrübe sahibi köpeklerin bir araya gelip havladıklarını yatağında yatarken duyar ve gözünü kapattığında kendisini aşağıda bulur. Aşağıdan evine kadar birkaç saniyede çıkar ve yatağında kendisini görür. Bu anda artık kendisini yataкта önceki halde hisseder ve her yerinde bir baskı vardır, kıpırdamaz. Kısa bir süre sonra besmele çeker ve vücudu “çözülür.” Kaynak kişi bu tecrübeyi anlattığında dinleyiciler içeriği “karabasan” model ve açıklamasına benzetirler ama kaynak kişi babasının daha önce kendisine söylediği bir sözü hatırlayarak kendi yorumunu ön plana çıkarır: “Köpekler kalabalıklaşıp durmadan havlarsa, oraya büyük şeytan gelmiştir”. Kaynak kişi bu özel sebepten hareketle yaşadıklarını karabasana değil “büyük şeytan” a yaklaştırmakla kendi yorumunu geçerli hale getirir.

<sup>13</sup> Kant’ın tanımıyla geleneksel mantık, "düşüncenin, onlar olmadan anlama yetisinin ve aklın kullanılmasının gerçekleşmeyeceği, dolayısıyla, anlama yetisinin ancak onların altında kendi kendisiyle örtüşebileceği ve örtüşmesi gereken koşullar olan, zorunlu yasalarının -onun doğru kullanılmasının zorunlu yasalarının ve koşullarının- bilimidir" (Horkheimer, 2005: 201).

<sup>14</sup> Şöyle açıklanabilir: Birey, gördüğü insan dışı varlığı geleneksel modellerden olan “cin”, “peri” yerine Filipinler geleneğine ait “aswang” modelini mi tercih eder? Hatta kamlık inancından kalma ve İslam kültüründe de yer alarak milli kültürle uzlaşıp günümüze kadar intikal eden büyücülük, sihirbazlıktan hareketle “büyücü” modelini mi tercih eder? Gözlemlenebilir bir şekilde kaynak kişiler gelenekte sıklıkla tekrar eden “cin” modeline başvurmuşlardır.

<sup>15</sup> Birey ile toplum arasındaki halkbilimsel yaklaşımların ve modellerin yanı sıra Durkheim’in birey ile toplumsala ilişkin düşünüş yaklaşımları da bu yazdıklarımızın temelini oluşturmaktadır (Durkheim, 2004: 31-33). Konumuz birey ile gelenek olmadığı için bazı izahları burada belirtmekten kaçınıyoruz fakat konumuzun temel prensip olarak birey ve gelenek ile ilgilendiği gerçeğinden hareketle kısmen detaylı sayılabilecek bir açıklamada bulunmak zorunda kaldık.

Şahsiliğin bu derece hâkim olduğu (Hallaç, 2017: 69-90) memoralarda gözlemlenebilir birtakım sonuçlar ortaya çıkmaktadır. İç mekân, dış mekân icra farkları, mekânın fiziksel özelliklerinin katkısı, icracının üslubu ve dinleyicilerin yaş, cinsiyet, meslek dağılımı ile birlikte icracıyla kurduğu bağ<sup>16</sup>, metnin uzunluğunu, yeni metin sunumunu ve anlatının işlevlerini bütünüyle etkilemektedir. Korku motivasyonunu (davranışı düzenleme işlevini) tetikleme beklenen bir memoratın, inancı destekleme işlevini yerine getirmesine rağmen şaşılacak şekilde gülme, eğlendirme işlevini yerine getirdiği görülebilir.<sup>17</sup> Bütün bu değişimler insanın tabiatının şahsi anlatılar üzerindeki özgürlük hakimiyetini tamamen kurabilme imkanıyla gerçekleşir. Bu bakımdan memoralar halihazırda şahsidir ve bu şahsilik metnin hem biçimine hem de içeriğine etki eder. Nitekim “insanın varlığı durağan bir varlık değildir. Her açıklama onun durağanlığını bozar. İmgelem dünyasında, bir açıklama ileri sürülür sürülmez, varlık bir başka açıklamaya gerekseme duyar, varlık bir başka açıklamanın varlığı olmaya gerekseme duyar” (Bachelard, 1996: 228). Sonuç olarak halihazırda şahsi olan anlatıya kategorik olarak yeniden kişisel adı verilmesi çelişkili ve kullanışsızdır.

Şahsi memorat kavramı hakkında öne sürülen görüşleri ve bu görüşler üzerindeki fikirlerimizi toparlayarak netice olarak şunları söyleyebiliriz: Memoralar zaten şahsidir ve şahsi olan anlatıya tecrübe sahibinin farklı bir yoruma sahip olması söz konusu olabilir düşüncesiyle yeniden şahsi sıfatını yükleyemeyiz. Memoralar, geleneğin kaynaklarından elde edilen şahsi bir üretilir ve üretim ile kaynak arasında birbirini doğrulayan ögeler olması kaçınılmazdır. Bundan dolayı memoralar halk inançlarını çalışmada birincil kaynaktır (Honko, 2018: 115) ve birey ile gelenek arasında bağı hem sıklaştırır hem de bu bağa vurgu yapar. İrrasyonel tecrübe, geleneğindeki irrasyonel inanca gönderme yapmazsa, ya başka geleneğin inancına gönderme yapar veya irrasyonel tecrübeyi rasyonel hale gelen tecrübenin memorat olması beklenmezken başka geleneğe atıfta bulunan ve onu doğrulayan bireyin tecrübesi ise halk inançlarını göstermesi ve desteklemesi bakımından memorat vasfını korumaya devam eder.<sup>18</sup>

Bireyin kolektif geleneğin aksine kendi yorumunda ısrarcı olmasını gösteren anlatıya “kişisel memorat” adını vermek, memoratın tanımının tam olarak ne olduğunu ortaya koyamamaktan

---

<sup>16</sup> Uyumdaki artış metnin uzunluğuna etki eder. Memoralarda anlatıcı, gerek kahraman (protagonist) gerekse tanık (witness) olsun, dinleyicilerle uyumu sağladığında artık yeni bir rol üstlenmiştir, günlük konuşmacı statüsü yerini bir gruba seslenen ve gruptan “iltifat” gören anlatıcıya dönmüştür (Hallaç, 2017: 87-8).

<sup>17</sup> En yoğun eğlendirme işlevinin kapalı ortamlarda gerçekleştiğini, umuma açık ortamlarda ise çevresel faktörlerin kısıtlayıcı figürler haline geldiğini söyleyebiliriz. Zihinsel olarak “içeri” ve “dışarı” farkındalığı söz konusudur ve diğer anlatı türlerine göre “şahsi” olması bakımından bireyin “iç”ine dair olan memoralar daha kapalı bir mekânda ve daha “içeri”de anlatılmaya müsaittir. Yaşanılan ve yaşayandan duyulan sıra dışı bir vakiadır; gariplikler, beklentiye ve ummaya tezat oluşturacak karşılaşmalar ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla *sesi yükseltme*, *tekrar sahneleme* gibi icra özellikleri “dışarı”da tam anlamıyla gerçekleşmeyecektir. Bundan dolayı memoralar “rapor” tabiatında değildirler (Hallaç, 2017: 100).

<sup>18</sup> Uluslararası olmasa bile ulusal bir memorat kataloğu tertip edilirse bu tür metinleri “gelenek dışı memoralar” olarak adlandırmak uygun düşecektir.

kaynaklanmaktadır ve arka planda peşi sıra gelecek sorunları göz ardı etmek demektir. Bireyin gelenek karşısındaki yorum *farkı* ısrarı ve ısrarında da başarılı olması, geleneğe karşı bireyin kaynak eleştirisinde bulunduğunu gösterir. Bu ısrarın uzlaşya değil aykırılığa uzanması ve bireyin geleneğin yorumunu reddederek kendi yorumunu tercih etmesi daha çok protestoya dayanan ve *ilgâcılık* ile bağdaşan sosyolojik bir aksiyondur. Kaynak eleştirisine dayanan bir tecrübeye “gerçek”, eksen değiştirir ve gerçeğin yaşanmadığı bir tecrübe halk inancını desteklemez. Bu tür bir ısrar “olguların gözlemine değil de, önsel fikirlerin otoritesine bağlanmaktadır” (Köseihal, 1971: 41).<sup>19</sup>

Bir bölgede daha önce rastlanmayan ve anlatıldığında ise gelenek kalıplarına uygunluk göstermeyen memorat tipinin, söz konusu kişisel memorat kavramına daha yakın bir temsil olduğu kanaatindeyiz fakat kavramın tanımındaki “yorum ısrarı”nın doğal sonucu olarak birey ile kolektif gelenek arasındaki çatışmanın var olması gerektiği, temsil edeceğini düşündüğümüz memorat tipinin bütünüyle bağdaşmamaktadır. Çünkü bu tip memoratlarda bilinmeyişi neredeyse son noktadır ve yoruma dayanan antagonizmik çatışma ise yerini uzlaşya bırakmıştır.<sup>20</sup> Yani bireyin yorumu gelenek ile bir çatışma durumu oluşturmamakta ve aykırı bir temsiliyette bulunmamaktadır. Eğer yoruma dayanan ikilemi tanımdan çıkararak düzelterek olursak veya elimizdeki bu tipteki memoratlara uygun kategoriye dayanan bir tanım oluşturacak olursak, anlatıldığı bölgede varyantları ve paralelleri bulunmayan, motif ve epizot bakımından eşsiz olan şahsi tecrübe anlatılarına belki de “ayrık memorat”<sup>21</sup> adını verebiliriz.

### Numen Memorat

Memorat kavramıyla ilişkili olarak *numen* kavramını ilk kullanan Lauri Honko (2018: 121)’dur. Bu kavramı Honko, Rudolf Otto’dan almıştır. Otto (1936: 7) “omen” kelimesinden “ominous”un türetilmesini referans alarak, Latin kökenli ve doğaüstü ilahi güç için kullanılan en yaygın kavram olan “numen” teriminden türetilmiş olan “*numinous*” kelimesini benimsemiştir ve buna dair tecrübeleri çalışmıştır. Numen ve numen memorat, makalenin yazıldığı 1964 yılında

<sup>19</sup> “Bütün yenilikçiler ne kadar şanslı olurlarsa olsunlar eninde sonunda girişimlerinin karşısında kuralların zorlayıcılığını ve muhalefetini bulurlar” (Durkheim, 2004: 51). Geleneğin otoritesi ile birey arasındaki ilişkide bireyin gelenek kalıplarına neredeyse mecbur olduğunu gösteren ve izah eden şu sayfalara bakılabilir: Durkheim, 2004: 48-51.

<sup>20</sup> Memorat derlerken bu tespitimizi destekleyen bir örnekle karşılaştık. Kaynak kişi, dedesinden dinlediği bir memorattaki doğaüstü varlığa “deniz kızı” demektedir. Yıllarca bu şekilde öğrendiği ve anlattığı “deniz kızı” varlığının özelliklerinin gelenekte alkarısının özelliklerine ait olduğunu öğrendikten sonra bu doğaüstü varlığın adını artık “deniz kızı” olarak anmaktan vazgeçer çünkü kaynak kişi aktif gelenek taşıyıcıların bulunduğu ortamda bu memoratı yeniden icra ettiğinde “deniz kızı” iddiası veya önerisi dinleyicilerden kabul görmeyip söz konusu doğaüstü varlığın yaygın şekilde bilinen adı öne sürülmekte ve anlatı asimile edilmektedir (Hallaç, 2017: 55-58). Birey, geleneğin otoritesinin sıklıkla karşısına çıkmasına ve anlatısındaki iddiasının tenkide uğramasına daha fazla kayıtsız kalmayıp bu baskıyla uzlaşmayı tercih etmektedir.

<sup>21</sup> TDK’nin verdiği karşılığa dayanarak tercih edilmiştir: 1. Ayrılmış 2. Ayrı tutulan, başkalarına benzemeyen, ayrıcalı, müstesna 3. Kural dışı.

konuya dahil olmuştur.<sup>22</sup> Otto tarafından “Hala kesinlik kazanmayan doğaüstü varlık” olarak tanımlanan numen, Honko’nun açıklamalarıyla şu şekildedir:

“(…) Hızlı bir şekilde ortadan kaybolma ve kar üzerinde izlerin olmaması, söz konusu olan yaratığın oradan gelip geçen bir kimsenin olma ihtimalini ortadan kaldıran doğaüstü bir kıstastır. Böylece adamın aklına gelenek tarafından sunulan açıklayıcı modeller gelmiştir. Dikkat edilmesi gereken bir nokta ise böyle bir tecrübenin yaşanıldığı esnada kişi, genellikle gördüğü yaratığın ne olduğunu henüz bilmemektedir. Belki de hayal gibi gördüğü şeyin doğaüstü olduğuna hâlihazırda ikna olmuştur ama henüz yorumlama gerçekleşmemiştir. Henüz kesin bir görüntüye sahip olmayan bu tür doğaüstü varlıklar “numen” olarak adlandırılabilir. Bu arada, bu terimi kullanmak gereklidir; çünkü herhangi bir nedenden ötürü, birçok doğaüstü tecrübeye geleneklerden gelen açıklayıcı bir model bulunamaz ve doğaüstü tecrübe “numen” aşamasında kalır. Yorumlama, genellikle sadece daha sonra konu üzerinde yapılan düşüncelerin sonucu olarak ortaya çıkar” (Honko, 2018: 121).

Numen ve numen memorat hakkında yapılan açıklamalar, yukarıda mümkün olduğunca açıklayıcı şekilde belirtmeye çalıştığımız şahsi memoratlar ile neredeyse tamamen benzerlik göstermektedir. Numen, numen memorat arasındaki fark şu şekildedir: Bireyin yaşadığı doğaüstü tecrübenin anlamından, ne olduğundan emin olmaması “numen” seviyesidir. “Numen”i başkalarına anlattığında halihazırdaki anlatı artık numen memorattır. Böyle bir memorat ise gelenek ve kabul görmüş olan inançlara dayanılarak ikinci, üçüncü kişiler veya topluluk tarafından gelenek kalıp ve açıklamalarına göre yorumlanır (Kvideland & Sehmsdorf 1999: 20). Numen, *numen memorat* tanımına göre, kimseye anlatılmadan yapılan bu bilişsel süreçte yaşanan tecrübenin ne olduğu bilinmiyorsa, tecrübe sahibi bunu anlamlandıramıyorsa buna numen adı verilmektedir ve ikinci, üçüncü şahıslara anlatılan ve başkaları tarafından yorumlanan numen, artık numen memorat adını almaktadır.

Numen hakkındaki bu tanım, yargı ve kategorik olarak analiz şeması oldukça basit ve kullanışlıdır ama kişisel memorat kavramından daha önce ortaya atılmıştır ve kişisel memoratla hemen hemen aynı özellikleri taşımaktadır. Numen ve numen memorattaki iki temel unsur *fenomenler* ve *numen*dir. Birey, fenomenleri tam bir modele oturtamaz. Bu model bilinmeyen bir zamana kadar bu şekilde askıda kalır. Numen, ikinci üçüncü şahıslarda fenomenleri anlamlandırmaya çalışır. Bu yüzden tecrübe anlatılmadığında numen, anlatıldığında numen memorat adını alır. Neo-Kantçı felsefe ve Weber sosyolojinde benimsenen bu iki kavram, fenomen ve numen, bu memorat tipi açısından önemlidir: Fenomenler, yani algıladığımız dış dünya ve numen, yani algılayan bilinç (Marshall, 1999: 791-2). Memoratlar bağlamında Honko tarafından her ikisi de arasındaki bağın geleneğe göre eşleşip tecrübeyi anlamlandırması için kullanılmıştır.

<sup>22</sup> Yapılan literatür taramalarında daha eskiye uzanan bir kullanım bulunamamıştır. Her şeye rağmen bu tarih sadece bizim tespit edebildiğimiz en eski tarihtir ve elbette mutlak değildir ama Honko’nun bu kavramı kullanırken Otto’dan ödünçlediğini söylemesi, ilk defa kendi makalesinde zikredildiğini gösterir bir işarettir.

Kişisel memorat için önerdiğimiz memorat tipini göz önüne alarak, numen memorat ile kişisel memoratın tartışılacak fazla detayları olsa da her ikisinde de temel ortak nokta tecrübe sahibinin yaşadığını anlamlandıramamasıdır; bir bilmeyişin hâkim olmasıdır. Daha sonraki yorumlamalardaki geleneğin metni kendi kalıplarına göre benzetmesi durumu her memoratta geçerli olduğu için numen ve kişisel memorat için bu yorumlamanın ayırıcı özellik olması ikisini de aynılaştırması, birbirinden ayırmada zorluğa sebep olması ve sınıflandırma çalışmalarının temel motivasyonlarından biri olan “kolaylık” amacını ihlal etmesi sebebiyle kabul edilebilir ve sürdürülebilir olmadığı kanaatindeyiz. Bu durumda her iki memorat tipinin ortak özelliği olan ve diğer memoratlardan da bariz bir şekilde ayrılmasına sebep olan “ne olduğunu bilmemek” fikri ve yorumunu esas alarak uzlaştırıcı ve kategorik bir memorat tipini göstermesi için “ayrık memorat” önerisinde bulunabiliriz. Bir tecrübenin gelenek tarafından kolayca asimile edilmesi zaten memoratın doğasında vardır ama yorumun askıda kalması eş metni olmayan veya en azından karşılaşılmamış olduğunu belgeler. Haliyle böyle bir memorat ayrı bir kategoride ele alınmaya elverişli hatta gereklidir.

### **Seküler Memorat**

Öne sürülen kategorik başlıklar arasında en dikkat çekici olan seküler memorattır. Memoratlar, bazıları tarafından ruhsal ve doğüstü olarak kısıtlanmıştır fakat eğer doğüstü ve ruhsal olayları kapsamayan bir tecrübe anlatısı söz konusu ise buna seküler memorat denilmiştir (Ferrer, 2008: 416). Jacqueline S. 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. Jan Harold Brunvand (2012) ise “dikkate değer fakat doğüstü olmayan şahsi tecrübe anlatıları”na seküler memorat diyerek, orijinal memorat teriminin bu yolla genişletilebileceğini ifade etmektedir. Jacqueline S. 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.<sup>23</sup>

Memoratlar bir inanca vurgu yapan ve o inancı destekleyen anlatılardır. Tanımı bu özelliğe dayanarak kabul edilmiş bir memoratın bu bakımdan seküler olması düşünülemez. Çünkü seküler kavramı en kısa anlamıyla “dünyevileşme”dir.<sup>24</sup> Seküler memorat kavramı daha çok Amerika’da öne sürülmüş ve kullanılmışsa da kavramı yalnızca memorat ile bağlantılı düşünmemek gerekir çünkü şahsi tecrübe anlatıları ile birlikte ele alındığı dikkate alınırsa seküler kavramının neden memorat ile

<sup>23</sup> Bayan Thursby, bu görüşlerini 03.08.2016 tarihinde kendisiyle gerçekleştirdiğim yazılı görüşmede özel olarak belirtmiştir.

<sup>24</sup> Daha fazla ayrıntının konumuzun kapsamı dışında olması sebebiyle bu açıklamaları yeterli görüyoruz fakat kavram ve kapsamı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hocaoglu, 1995.

neden yan yana getirildiği biraz daha açıklığa kavuşur. Çünkü Amerika’da şahsi anlatılar üzerinde ciddi bir kavram karışıklığı vardır: “Günlük anlatı”, “şahsi anı”, “kronik öyküleme”, “gerçek hikâye”, “şahsi tecrübe anlatısı”, “memorat” vd. (Stahl, 1977a: 23). Ayrıca yaygın bir şekilde tüm şahsi tecrübe anlatılarına içeriğinde ayırım yapmaksızın Amerika’da memorat adı verildiği de dikkate alındığında seküler kategorinin varlığı daha iyi anlaşılacaktır (Baker, 2007: 400).

Bu kavram bolluğu içinde bazı anlatılar dinî olanı bazıları din dışı olanı temsil etse de memorat kavramında olduğu gibi bazen aynı kavramı farklı anlatı tipleri için kullananlar da vardır. Seküler memorat da bu kullanımların bir eseridir. Tabiidir ki memorat kavramına detaylı bir tanım getirilmemesinin de seküler sıfatını kullanmaya neden olduğu öne sürülebilir ama nihayetinde inanç anlatısı olan bir kavrama seküler sıfatla kategori oluşturmak, kutsal ile din dışı olanı aynı noktada aynı açıdan değerlendirmek demektir. Barnett (2003: 37)’a göre sekülerizasyon sürecinin üç ögesi bulunmaktadır: “Birincisi, hükümet ve sosyal normların sekülerleşmesi. İkincisi dini tutumların sekülerleşmesi ki dini toleransın arzusunun yaygınlaşarak kabul görmesi buna örnektir. Sonuncusu ise dindarlık ve inanç seviyelerinin sekülerleşmesidir.” Görülüyor ki kavram olarak ‘seküler’ din, inanç, mistik açıdan her türlü yoruma kapalıdır. Netice itibariyle sekülerlik, dinin bütünü kolektif bilinç ve davranış kapsamında asgariye indirgemektedir.

Memoratlara salt ve kapsamlı olarak şahsi tecrübe anlatıları olarak ele alındığında belki böyle bir kategori oluşturmak işlevsel olabilirdi ama tam aksine sadece inanç tecrübeleri olan anlatıları memorat olarak kabul ettiğimizde seküler bir kategori oluşturmak son derece absürt olacaktır. Seküler memorat diye adlandırılan anlatı tipini örneklemek ve kavramın daha iyi anlaşılmasını sağlamak için şu özet verebiliriz: Birey, bir ormana gider ve ağaçların arasında doğaüstü olmayan bir yaratığın - belki bir ayının- kendisine geldiğini görür ve kaçmaya başlar. Bu bir tecrübe anısıdır. Dinleyici muhatap alındığında bu anı bir anlatıya döner fakat içerisinde hiçbir inanç unsuru bulunmamaktadır. Bu tipteki anlatılara seküler memorat demek yerine ya Stahl (1977a: 22-3)’ün önerdiği gibi şahsi tecrübe anlatısı veya Pentikäinen (1973: 221) ve Honko (1989: 28)’nun önerdiği gibi *kronikat* (*chronicate*) demek en doğrusu olacaktır. Sonuç olarak böyle bir memorat kategorisi kabul edilemez niteliktedir.

### **Örtülü Memorat**

Örtülü memoratlar, daha önce hiçbir sınıflandırmaya dâhil olmayıp kendi kategorisini teşkil eden, belirli bir teması bulunmayıp son derece sıradan olaylarla örülü, diğer memoratların aksine farkındalığın sonradan oluşup inancın “bilgi”sine lateral yani daha farklı yönlerden bakabilme veya dönüşümsel düşünce ile erişilmesi suretiyle (perspektif değişimi) aposteriorik (tecrübe sonrasında meydana gelen bilgi) özellikler gösteren tecrübelerin anlatımlarıdır. Bu kategoriye dahil olan memoratlar daha önce dikkate değer bir şekilde incelenip değinilmemiştir. Konu hakkında saha

çalışmamızda elde ettiğimiz metinleri tasnif ederken sık sık karşılaştığımız ve fakat pek çok derlemede yer almadığını fark ettiğimiz bu tipi, memoraatlar arasında gerçekten özel bir yeri olduğuna inanarak tanıtmak istiyoruz.

Bu gruptaki memoraatlarda konu sıradandır. Yüzeysel olarak hiçbir inanç ögesi anlatıda dikkat çekmez. Tema olarak oldukça muhtelifdir. Konu, evden çıkıp işe giderken yaşanan bir trafik kazası, evlilik süreci, iş bulma serüveni veya daha da basit yapılarda yaşanan küçük kesitler olabileceği gibi daha kompleks bir tecrübenin bir kısmını veya bütünü de oluşturabilir. Tecrübe ve anlatı iki tabakadan oluşur: Birinci veya yüzeysel tabaka, tecrübenin bütününe yayılmış olan fizikî dünya ve algıdır. İkinci veya derin tabaka ise fizikî dünya ve algıyla örülmüş tecrübeden sonra hâtırâ deposunun dinî hislerle etkileşime geçerek tecrübedeki neden-sonuç ilişkisinin duygusal seviyeye erişmesidir.

Bu tip memoraatlar, diğerlerinin aksine, belirli bir dinî farkındalık ve bilgiyle ortaya çıkar. Mesela, doğaüstü varlıklarla iletişime geçilen tecrübelerde birey baştan sona kadar heyecan, korku ve panik gibi duygular ile gizem motivasyonlarıyla dolup taşar çünkü bütün uyarıcılar doğrudan duyu organlarıyla muhataptır. Fal, büyü gibi sihrî pratiklerle karşılaşan birey kendisini tanımayan birinden kendisinin de bilmediği bir bilgiyi edindiğinde ve daha sonra bunu doğruladığında bütün uyarıcılar yeni bir bilgi olarak dışardan gelecektir. Ayrıca popüler vasfını yitirmemiş bir inanç olması bakımından bireyin duygusal durumu en başından doğaüstü bir karşılaşmaya hazırdır. İlk bakışta tam bir tecrübe ve anlatısı olan bu tür olaylarda birey uyarıcılar sayesinde farkındalık halindedir.

Örtülü memoraatlarda ise farkındalık daha sonra meydana gelir.<sup>25</sup> Numen veya kişisel memoraat tanımlarının aksine bu tür tecrübelerde bireyin ilk yorumlamada zihinsel süreçten geçirmesini gerektirecek dikkate değer bir neden sonuç ilişkisi yoktur. Duyu organlarına doğrudan etki eden uyarıcılar ve bireyi doğaüstü bir duruma hazırlayan çevresel şartlar, tecrübe bitiminin hemen ardından insanın anlam arayışının bir gereği olarak “Yaşadığım neydi?” sorusuna cevap aratırken örtülü memoraatlarda sıradan bir aksiyonu memoraat haline getiren şey bir bilgi tetikleme siyledir: Bilgi yoksa, tecrübe de yoktur. Ayrıca icra sırasında da bu memoraatlar kendisini kolaylıkla açık etmemektedir. Onları fark etmek genellikle anlatıcının farkındalığını anlattığı anda gerçekleşir ve bütün aksiyon son bilgi sayesinde yeni bir anlam kazanarak adeta profandan kutsala dönüşürler.

Örtülü memoraatlar tamamen olmasa da genellikle kalıplaşmış dinî yargıları ve atasözlerini doğrular. Daha doğrusu tecrübelerin konusu tam olarak bunlardır. Haksız (haram) kazancın kişiden

---

<sup>25</sup> “İnsan doğaüstü bir güçten bağımsız olduğunu hisseder ama aynı zamanda onunla da bir bağı olduğunu hisseder. Dini bir tecrübe doğa ile doğaüstü arasındaki etkileşimin bir yerindedir, ki o yer, dindar bir kişi, veya daha doğrusu, onun aracılığıyla hareket eden gelenek, kişinin inançlarını domine eden figürlerden biri ile buluşmayı gerçekleştirir” (Pentikäinen, 1979: 46-7).

mutlaka çıkacağı, “rızkı verenin Allah olması”, ebeveyne karşı yapılan saygısızlık gibi halk arasında yaygın olan inançlar ile daha çok “hikmet arayışı”ndan kaynaklanan profandan sıyrılmış bilgilerin yorumladığı tecrübeler bu türdendir. Sabahtan akşama kadar çeşitli aksilikler sebebiyle yemek yiyemeyen fakat çok geç bir saatte bu ihtiyacını gideren bireyin oldukça sıradan olan bu kesitte yaşadığı aksilikleri “yiyeceği rızkın bir vakte tayin olduğu” inancına bağlaması (Hallaç, 2017: 303-4), kısaca hikmet arayışı olarak tanımladığımız bu türden bir bilgiye dayanmaktadır. Daha geniş bir bakış açısı ile birey yaşadığı günlük kesitleri sebep-sonuç mekanizmasından geçirdiğinde bazı kesitler ekonomik, aile ilişkileri, duygusallık gibi motivasyonlarla açıklanırken bazı kesitler de inancın farklı seviyeleriyle açıklanır. Bu inancı konu alan bir tecrübenin içeriği oldukça seküler iken anlatıdan sonra ortaya çıkan bilgi ve bilgiye dayanan yorum tecrübenin imajını değiştirerek gündelik, kanıksanmış, sıradan bir anıyı tecrübe haline getirir.

Sonuç olarak bir anıyı tecrübe haline getiren şey *fark etmedir*. Görünen dünya (anı) ile görünmeyen güç (inanç) arasındaki etkileşimi sağlayan, -bireye göre- inancı ile dünyayı birbirinden yalıtık hale getirmek yerine iç ve dış dünyayı tek katman halinde iç içe getiren tecrübedir (gerçeklik) ve böylelikle kendi şahsı üzerinden inancın ve gerçekliğin geçerliliğine ulaşılmıştır. Sıradan olanı tecrübeye döndüren fark etmedir ve yaşanılanı, bilineni yeniden keşfetmek ise madde (sıradan olay, dünya) ile mânâyı (inanç) deliliyle (tecrübe) ortaya koyma hazzıdır; yani hatırlamaya ve anlatılmaya değer olma mutluluğu elde edilir (Freud, 1998: 152-3; Timuçin, 2002: 7-8).



## SONUÇ

Oldukça yeterli bir zamanın geçmiş olmasına rağmen tasnif çalışmalarında çok ileri gidilemediğini düşündüğümüz memorat hakkında öne sürülen sınıflandırmaları ve alt kategorileri tanıtmaya çalıştık. Bu tasnif ve kategoriler, tanıtıldığı çalışmalarda araştırmacılar tarafından detaya girilmeden öne sürülmüş ve beraberinde pek çok sorunu da getirmiştir. Öncelikle, memorat ile efsanenin motif ekseninde ele alınarak analize tabi tutulması, bu iki anlatının hala halkbilimciler nazarında birbirinden ayıramadığı tespit edilmiştir. Motif eksenli bir incelemenin doğuracağı sorunlar nesir anlatı kategorileri için karışıklığa sebep olmaktadır. Şahsi tecrübe anlatılarının nesir anlatı kategorisinde tam olarak kabul görmüş olmaması, memoratların aslında incelenmesi gereken noktayı ıskalamaktadır.

İkinci olarak, sınıflandırmalarda ve alt başlıklarda sık sık dikkati çeken “bireysellik” ile “gelenek” arasındaki ilişkinin, bu iki kavrama dair tanımların ve sınırların tam anlamıyla birbirinden ayrılmamasından dolayı memorat ekseninde karışıklığa sebep olduğu görülmüştür. Memoratların şahsi anlatılar olmasının bazı araştırmacılar nazarında geleneğin arka planından mahrum olabileceği izlenimini uyandırmış ve böylece kavramın analizinde bireyin ifadeleri “gerçek” ile “kurgu” etiketleri arasında gidip gelmiştir. Bu da birey ile gelenek arasındaki bağın çok da dikkate alınmadan öneriler sürüldüğünü göstermektedir. Zaten memoratın şahsi özellik taşımasıyla geleneğin yer almaması arasındaki ters orantıya dayanan öneriler rasyonel değildir. “Birey, içine doğduğu geleneğe 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” (Hallaç, 2018: 199).

Kullanışlı bir sınıflandırma ve alt başlıkların olması halinde memoratlar vesilesiyle halk inançlarının daha isabetli bir yöntem ve kolaylıkla ele alınabileceğine inanarak ele aldığımız bu çalışmada üçüncü olarak değineceğimiz sonuç, memorat literatürünün yeterince kapsamlı bir şekilde gözden geçirilmemesi, numen ve kişisel memorat örneğinde görüldüğü gibi, birtakım karışıklığa neden olmasıdır. Bununla beraber memorat metinlerinin derlenmesi ve çalışılmasındaki eksiklik, yeni incelemelerin ve görüşlerin doğmasını engellemekte ve böylelikle sınıflandırma çalışmaları elimizdekilerle sınırlı kalarak halen efsane türü ile ilişkili bir eksenle ele alınmaktadır. Bu yöntem ise anlatıcı ve dinleyiciye dayanan kapsamlı bir bakış açısının oluşmasına engel olarak motif ve tür kaygısı üzerinden incelenmeye devam edilmesine ortam hazırlamaktadır. Halk inançlarının geçmişi, değişimi ve günümüzdeki varlığını tespit etmek ve inceleme yapabilmek için kısa vadede memorat metinlerinin derlenmesine ve hem ulusal hem de uluslararası özellikleri taşıyacak şekilde birtakım ölçütlere göre tanzim edilmiş bir sınıflandırmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Alver, B. (1967). "Category and Function". *Fabula*, 9(1-3), 63-69.
- Bachelard, G. (1996). *Mekânın Poetikası*. Çev. A. Derman. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Baker, R. L. (2007). "Folk Narrative". A. R. Cayton, R. Sisson, & C. Zacher (ed), *The American Midwest: An Interpretive Encyclopedia* (s. 397-400). Bloomington: Indiana University Press.
- Barnett, S. J. (2003). *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*. Manchester ve New York: Manchester University Press.
- Brunvand, J. H. (2012). *Encyclopedia of Urban Legends Updated and Expanded Edition*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- Cashman, R., Mould, T., & Shukla, P. (2011). "Introduction: The Individual and Tradition". R. Cashman, T. Mould, & P. Shukla (ed.), *The Individual and Tradition: Folkloristic Perspectives* (s. 1-26). Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.
- Colombo, J. R. (1992). *UFOs Over Canada: Personal Accounts of Sightings and Close Encounters*. Toronto: Hounslow Press.
- Çobanoğlu, Ö. (2015). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ.
- Dégh, L., & Vázsonyi, A. (1974, Temmuz-Eylül). "The Memorate and the Proto-Memorate". *The Journal of American Folklore*, 87(345), 225-239.
- Durkheim, E. (2004). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. Çev. C. Saraçoğlu. İstanbul: Bordo Siyah.
- Ferrer, J. J. (2008). *Bajo el árbol del paraíso: historia de los estudios sobre el folclore y sus paradigmas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Freud, S. (1998). *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*. Çev. E. Kapkın. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Gusfield, J. R. (1967). "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change". *American Journal of Sociology*, 72(4), 351-362.
- Hallaç, A. T. (2017). "Memorat Türü ve Adana Memoratları". Yüksek Lisans Tezi. Aksaray : Aksaray Üniversitesi.
- Hallaç, A. T. (2018). "Memorat Kavramının Tanımlarındaki Belirsizlik ve Bir Tanım Denemesi". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 2(2), 181-211.
- Hocaoğlu, D. (1995). *Laisizm'den Millî Sekülerizm'e, Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Honko, L. (1989c). "Methods in Folk Narrative Research". R. Kvideland, & H. K. Sehmsdorf (ed). *Nordic Folklore: Recent Studies* (s. 23-40). Bloomington: Indiana University Press.
- Honko, L. (2018). "Memoratlar ve Halk İnançlarının İncelenmesi". Çev. A. T. Hallaç. *Folklor Akademi Dergisi*(2), 109-124.
- Horkheimer, M. (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. Çev. M. Tüzel. İstanbul: YKY.
- İnan, A. (2015). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: TTK.
- Kösemihal, N. Ş. (1971). *Durkheim Sosyolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kvideland, R., & Sehmsdorf, H. K. (ed). (1999). *Scandinavian Folk Belief and Legend*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. O. Akınhay, & D. Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Newell, W. W. (1906). "Individual and Collective Characteristics in Folk-Lore". *The Journal of American Folklore*, 19(72), 1-15.
- Otto, R. (1936). *The Idea of the Holy An Inquiry Into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Çev. J. W. Harvey. London: Oxford University Press.
- Pentikäinen, J. (1973). "Belief, Memorate and Legend". *Folklore Forum*, 6(4), 217-241.
- Pentikäinen, J. (1979). "Taxonomy and Source Criticism of Oral Tradition". L. Honko (ed.). *Science of Religion. Studies in Methodology, Religion and Reason: Method and Theory in the Study and Onterpretation of Religion* (s. 35-52). Hague: Walter de Gruyter.
- Sezen, Y. (2015). *Kültür ve Din: Türk-İslam Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sorokin, P. A. (1994). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları 1*. Çev. M. M. Öymen. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Stahl, S. K. (1977a). "The Oral Personal Narrative in Its Generic Context". *Fabula*, 18(1), 18-39.
- Stahl, S. K. (1977b). "The Personal Narrative as Folklore". *Journal of the Folklore Institute*, 14(1/2), 9-30. doi:10.2307/3814039
- Sweterlitsch, R. (1996). "Memorate". J. H. Brunvand (ed.). *American Folklore An Encyclopedia* (s. 990-992). New York & London: Garland Publishing, Inc.
- Sydow, C. W. (1977). *Selected Papers on Folklore*. New York: Arno Press.
- Tatar, T. (2000). "Gelenek ve Gelecek". *Sosyoloji Konferansları*(26), 199-215.
- Thursby, J. S. (2006). *Story: A Handbook*. Westport: Greenwood Press.
- Timuçin, A. (2002). "Haz Deneyi ve Bilgelik Hazzı". *felsefelogos*, 5(19), 7-13.
- Woodfin, G. (tarih yok). *I Sold My Soul to the Devil*. The Christian Broadcasting Network: <http://www1.cbn.com/700club/i-sold-my-soul-devil> (Erişim Tarihi: 10.09.2018)