

Makale Bilgisi / Article Info

Geliş / Recieved: 27.07.2018

Kabul / Accepted: 27.08.2018

Çeviri/Translation

MEMORATLAR VE HALK İNANÇLARININ İNCELENMESİ

Lauri HONKO

Çevirmen: Ahmet Tacetdin HALLAÇ**

Söz konusu halk inançları olduğunda, ilkel dinin antropolojik ve sosyolojik odaklı araştırmacıları ile halkbilimciler, halk anlatılarını incelerken aynı malzemeyle ilgilenmelidir. Her iki tarafın da hiç şüphe yok ki birbirlerinin metotlarını ve araştırma sonuçlarını, fikirlerini paylaşarak birbirlerinden yararlanmaları gerekir. Ancak böyle bir paylaşımın meydana gelmediğini göstermek için yeterli kanıt bulunmaktadır. Bu konuda bilimsel iletişim fonksiyonları son derece zayıftır. Uygulamalı araştırma çalışmalarında tek taraflı bir eğitimin neden olabileceği eksiklikleri ve hataları göz önünde bulundurmamak mazur görülebilir.

Kurgusal bir örnekle bu durumu açıklamama müsaade ediniz. Farz edelim ki otuz yıldan fazla bir süre önce biri antropolog ve diğeri halkbilimci olan iki bilim adamı, İngriya mahallinde (Leningrad etrafında bir bölge) Spankkova’da bulunan Sääskelä adlı bir Fin köyüne gider ve birbirlerinden haberi olmaksızın, 1882 senesinde doğmuş olan Maria Savolainen ile röportaj yapar. Bu kadın onlara ahırda yaşayan “ahır ruhu” veya “şakacı cin” denilen doğaüstü bir varlık hakkında bir şeyler anlatır: “Sonbaharda tahıl, ahırda yüksek bir ısıda kurutulur, ardından el ile harmanlanır.” Her iki bilim adamı da kendi not defterlerine şu bilgileri kaydeder:

** Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi, ahmedhallac@outlook.com

Eğer “ahır ruhu” huysuzluğu üzerindeyse ahırını yakıp kül etmeye hizmet eder; keyfi yerindeyse yangını söndürmeye yardım eder.

“Tääkeli’li yaşlı adam, annemin babası, şunu anlattı. Kendisi ahırda uyuduğunda, biri gelip onun bacağını oynatmış ve ‘Buradan uzaklaş; burası Teyzen Anni’nin mekânı!’ demiş. Yaşlı adam da ‘Teyze Anni bu ahırın sahibi mi?’ diye sormuş ve bacağını düzeltip uykusuna devam etmiş. Bu sefer bacağı başka bir yere doğru hareket etmiş. Yanında bulunan oğlana ‘Bacağımı sen mi oynattın?’ diye sormuş. Oğlan da ‘Ben yapmadım, uyuyordum.’ demiş. Yaşlı adam ‘Peki, sanırım buradan gitmek zorunda kalacağım; burada birinin yoluna çıkmış gibi görünüyorum.’ demiş. Ardından, adam orayı terk ettiğinde, işte artık o zaman huzura kavuşmuş.”

“Ahır akşamın geç saatlerinde ısıtılmıştı. Ev sahibi fırın taşlarının üzerinde şalgam turpu pişiriyordu. Ahırın eşğine oturdu ve kapıdan dışarı doğru bakıyordu. Yüzü simsiyah ama burnu ateş gibi kıpkırmızı olan biri yanında belirdi. Ev sahibi ‘Kimsin?’ diye sordu. O da ‘Ben bu binanın ruhuyum.’ diyerek cevap verdi. Ev sahibi ‘Madem sen bu binanın ruhusun, o halde neden beni bu kadar çok eğlendiriyorsun?’ dedi. Ev sahibi ateşi karıştırmak için kullandığı bir çubuğu aldı, ruha verdi ve sıkmasını emretti. Ruh, çubuğu sıkar sıkırmaz kıvılcımlar çıktı. Ev sahibi pişmiş şalgam turpunu aldı, suyu çıkana kadar onu sıktı ve ardından ‘Bak, senden daha kuvvetliyim; taş sıkıp suyunu çıkarıyorum’ dedi. Ruh ona ‘Onu bana da ver!’ dedi. Sıktı ama su çıkmadı; yalnızca kıvılcım çıktı. Ev sahibi, ahır ruhunu kandırarak kadar akıllıydı. Pişmiş şalgam turpu taş kadar siyahtı; ruh bunu fark edememişti.”¹

Antropolog hazırladığı raporunda muhtemelen, hem iyilik hem de kötülük yapan ve kaprisli bir varlık olan ahır ruhuna Ingriya’lı Finlerin nasıl inandığını anlatacaktır: Ahır ruhu, ahır yandığında söndürmeye yardım ediyor; ama huysuzluğu üzerindeyse ahırını yakıp kül ediyor, geceyi orada geçirip uyuyanları rahatsız ediyor ve dahası... Antropoloğa göre bu yaratık, korkutucu ve zalim olduğu için Ingriya’lılar, idealize edilmiş olan ahır ısıtıcısının yetenek ve zekâsını içeren belirli karşıt hikâyelerle kendi cesaretlerini artırıyorlar. Bu yaratıkla doğru düzgün ilgilenen sadece

¹ Bu bilgi M. Virolainen’in *Folklore Archives of the Finnish Literature Society* [Fin Edebiyatı Derneği Folklor Arşivi] koleksiyonundan alınmıştır (976, 1070, 1034 numaralar). Savaş dolayısıyla Finlandiya’dan tahliye edilen Maria Savolainen’den 1945 senesinde kaydedilmiştir.

antropologdur. Belki de antropolog, Ingriya'nın dinî sisteminde ahır ruhunun sahip olduğu rol ve işlevin ne olduğunu öğrenmeye gayret edecek ve inançların sosyal bağlamını betimleme yoluyla çalışmasına devam edecekti.

Diğer bir ifadeyle antropolog, delil olarak aynı değere sahip, bilginin farklı parçalarından müteşekkil bir vücut gibi olan materyalini ele alacaktır. Bu konuda iyi eğitimli bir halkbilimci daha ihtiyatlı olabilir. Her şeyden önce halkbilimci, bilginin her üç parçasının geleneğin farklı bir türünü temsil ettiğinin farkına varır. “A”, inançtır (“söyleni [dite]” de diyebilir). “B”, bir memorattır. “C” için ise, bu temanın Aarne-Thompson'un masal tipleri kataloğunda “Canavar ile insan arasındaki müsabaka”² başlığıyla görüldüğünü hatırlayacaktır (Belki de “C”nin bu durumda *efsane* olarak listelenip listelenmediğini göz önüne alacaktır). “C”nin varyantlarının Avrupa'nın her yerinde bulunduğunu fark edip karşılaştırmalı bir araştırmaya başlamak ona cazip gelebilir veya Maria Savolainen'in hikâye repertuarını çıkarmaya girişebilir ve “Bir Ingriya Hikâyecisi” adlı bir çalışma yayımlayarak hikâyecinin kişiliğini ve pozisyonunu köy toplumunda geleneğin bir taşıyıcısı olarak tasvir edebilir. Ahır ruhu problemi ya da memoraatların incelenmesi, muhtemelen onu ilgilendirmeyecektir çünkü o, yapısal olarak serbest, esnek olan memoraatlar ve inançlarla çalışmaktan ziyade popüler sözlü sanatın basmakalıp ürünleriyle çalışmak konusunda daha iyi bir eğitime sahiptir.

Halk inancı çalışması bakımından ele alındığında geleneksel türlerin analizi, her şeyden önce kaynak eleştirisinin yardımcı vasıtasıdır. “Ingriya inancı”nın ne olduğu ile alakalı herhangi bir genelleme yapmadan önce, hangi geleneksel türün en değerli kanıtı sağladığı ve diğer yandan, hangisinin az ya da çok ikincil olduğu bilinmelidir. C. W. von Sydow'un 1936'daki “Kategorien der Prosatüberlieferung [Sözlü Gelenek Kategorileri]” başlıklı makalesinde vurguladığı gibi; ayrı geleneksel türlerin hayatta kalması ve yayılması için karakter, işlev ve değişiklikler farklıdır; onlar “farklı kanunlara tâbidir.”³ “Comparative Religion and Popular Tradition [Karşılaştırmalı Din ve Popüler Gelenek]” adlı makalesinde von Sydow, polemikçi tavrıyla ilkel din araştırmacılarını eleştirmiştir:

² Antti Aarne ve Stith Thompson, *The Types of the Folktale [Masal Tipleri Kataloğu]* (FF Communications, 184) (Helsinki, 1961), Tip 1060.

³ C. W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore [Folklor Üzerine Seçilmiş Makaleler]* (Copenhagen, 1948), s.60.

*Mukayeseli din ekolü, böylece, din çalışmaları için hangi gelenek kategorilerinin bağımsız ve hangisinin de tamamen din ile alakasız olduğunu görmek konusunda yetersizdir. Onlar, eski, ciddi ve detaylı çalışmalara göre hazırlanmış olan materyal ile kendilerini iyi bir niyetle rahatlattılar ve zaman zaman konu ile ilgili görünebilen bazı detayları eklediler. İlkel din alanında güvenilir bir bilimsel çalışma, popüler geleneğin geniş tabanlı çalışmalarının ve bu geleneğin çeşitli kategorileri hakkında kapsamlı bir bilginin var oluşuna dayanır.*⁴

Ufak değişimler olsa da bu eleştiri hala geçerliliğini muhafaza etmektedir. Bir başka mesele ise, von Sydow'un geleneksel türler sisteminin halkbilimciler tarafından bile ittifakla kabul görmemiş olmasıdır. Sydow'un önerdiği terimlerin zenginliği içinde, hem fazlalığı atmak hem de değişim ve uyum sağlaması için birer olanak vardır. Bu çalışmada kaydedilen ilerlemenin eksikliğinde, sadece halkbilimcilerin suçlanabileceği bir durum söz konusudur. Efsane kategorileri sanki hiç var olmamış gibi, sürekli olarak efsane kavramının ele alındığı çalışmalar görülür.⁵ 1959'da, Kiel'de düzenlenen kongrede sunulan makalelerde memorat kavramı yalnızca bir defa geçmektedir.⁶ Alman dili sahası örneğinde olduğu gibi, bu, terimin yeterince duyurulmamış olmasından kaynaklanmaz.⁷ Bu durum uluslararası masallar, göçebe efsaneler, baladlar ve atasözleri gibi halkbilimcilerin ilgisinin sabit biçimler ile geleneksel türlerde yoğunlaştığı gerçeğini yansıtır.

⁴ Von Sydow, a.g.e., s. 169. Von Sydow, 1926'da B. Malinowski'nin "Myth in Primitive Psychology [*İlkel Dinde Mit*]" adlı makalesinde aynı noktalara vurgu yapmış olduğunu ve mütevazı bir girişimle geleneği hikayeler, efsaneler, mitler vb. olarak sınıflandırdığını bilmemektedir. Bakınız B. Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays* [*Sihir, Bilim ve Din, ve Diğer Denemeler*] (New York, 1954), s. 100-108. Kültürel antropologların bu istikamette çalışmaya devam etmemesi üzüntü vericidir.

⁵ Bakınız, Leopold Schmidt, *Die Volkserzählung; Märchen, Sage, Legende, Schwank* [Halk Anlatıları; Masal, Destan, Efsane, Şaka] (Berlin, 1963), s. 107-112. Von der Leyen, Wesselski, Peuckert ve Röhrich gibi bilim adamları efsanelerin sınıflandırılmasına dair sorularla başa çıkmalarına rağmen tatmin edici bir noktaya varamamıştır. Fr. Von der Leyen ve A. Wesselski'nin şu eserlerdeki makaleleri için bakınız, A. Spamer, "Die deutsche Volkskunde [*Alman Folkloru*]" (Leipzig, 1934), s. 203-248; Will-Erich Peuckert, *Deutsches Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel* [Masal ve Efsanelerde, Şaka ve Bilmecelerde Alman Ulusal Gelenekleri] (Berlin, 1938), s. 95-150; Lutz Röhrich, "Die Deutsche Volkssage, Ein methodischer Abriss [*Alman Halk Efsaneleri, Yöntemsel Bir Taslak*]" *Studium Generale*, 11:11 (Berlin, 1958), s. 664-691.

⁶ "Internationaler Kongress der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhaen, Vorträge und Referate [Kiel ve Kopenhag Uluslararası Halk Hikâyesi Araştırmacıları Kongresi, Konferanslar ve Sunumları]" *Fabula* B:2 (Berlin, 1961), s. 3.

⁷ Bakınız, Peuckert, a.g.e., s. 112-125; ve W.-E. Peuckert ve O. Lauffer, "Volkskunde, Quellen und Forschungen seit 1930 [1930'dan beri Halkbilimi, Kaynakları ve Araştırmaları]" *Wissenschaftliche Forschungsberichte*, 14 (Bern, 1951), s. 181-182. Eğer memorat terimi İngilizce terminolojisine bir şekilde geçtiyse bilmiyorum; en azından Funk & Wagnalls, *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, I-II (New York, 1949, 1950)'de bahsedilmiyor.

Bir geleneğin yaşamsal ve sosyal boyutları, öncelikle hikâye anlatımı durumu, anlatım tekniği ve anlatıcının kişiliği ve repertuarı açısından incelenir.⁸ Halk inançları araştırması için bu çalışma şekli hiç de umut verici değildir.

C. W. von Sydow memoratlar, efsaneler ve inanç materyalinin kaynak eleştirisi hakkındaki fikirlerini daha geniş ve daha olumlu bir çalışmaya asla uygulamamıştır. Bu, başta Finliler ve İsveçliler olmak üzere diğer bilim adamlarının görevi olarak kalmıştır. 1935 senesinde Gunnar Granberg, memorat ve efsane kavramlarının kısa bir metodolojik incelemesini ve İskandinavya orman ruhu geleneğinin⁹ örnek niteliğinde olan çalışmasını yayınlamıştır.¹⁰ Albert Eskeröd (önceden Nilsson) “Interessedominanz und Volksüberlieferung” (1936)¹¹ adlı makalesinde ve “Årets äring” (1947)¹² adlı tezinde, halk inançları çalışmasını oldukça ilerletmiştir. Finlandiya’da, İkinci Dünya Savaşı sırasında Martti Haavio, Fin ev ruhları hakkında kapsamlı bir çalışma yayınlamıştır.¹³ Ne yazık ki bu bilim adamlarının başarıları uluslararası araştırmalara etkili bir şekilde tesir edememiştir. Yalnızca Granberg’in kısa özetleri ve Eskeröd’ün tezi tercüme edilmiş ve Haavio’nun bu çalışması yalnızca Fince yayınlanmıştır. İngriya ruh inançları hakkında bir çalışma hazırlamaya başladığımda¹⁴ bu İsveç-Fin geleneksel, psikolojik ekolüne minnettar oldum. Çalışmanın sonuçları, yöntemin geliştirilmesi için iyi bir başlangıç noktası oluşturdu. Pek çok problem tatmin edici bir biçimde çözüldü ama aynı zamanda, bir analizin, sosyoloji ve sosyal psikolojinin istikametinde derinleşebileceği de ortaya çıktı.

8 Yukarıda belirtilen Kiel Kongresi’nde yayınlanan birçok makale bu yönelimi yansıtmaktadır. Bir Nordisk Seminar i Folkedigtning (Copenhagen, 1962) yayını olarak ortaya çıkan C. H. Tillhagen’in “Traditionsbåraren [Gelenek Taşıyıcılar]” adlı son konferansı, aynı edebî tarih ve bireysel psikolojiyi izler.

⁹ G. Granberg, Skogsrået i yngre nordisk folktradition (=Skrifter utgivna av Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning, 3) (Uppsala, 1935).

¹⁰ G. Granberg, “Memorat und Sage, Einige methodische Gesichtspunkte,” Saga och sed (Uppsala, 1935), s. 120-127.

¹¹ A. Nilsson, “Interessedominanz und Volksüberlieferung, Einige überlieferungs-psychologische Gesichtspunkte,” Acta Ethnologica, 1936:3 (Copenhagen), s.165-186.

¹² A. Eskeröd, Årets äring, Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed (Nordiska Museets Handlingar, 26) (Stockholm, 1947).

¹³ M. Haavio, Suomalaiset kodinhaltiat (Porvoo, 1942).

¹⁴ L. Hanko, Geisterglaube in Indermanland, I (=FFC, 185) (Helsinki, 1962).

Yukarıda belirtildiği gibi, geleneksel türlerin analizindeki girişim, materyalin kaynak eleştirisi için kategorileri belirlemeye ve kavramları tanımlamaya göre yapılmıştır. Mesela, “Halk inancı nedir?” Çok fazla kullanılan ve belli belirsiz şekilde tanımlanan bu terim, tamamen farklı geleneksel ögelere uygulanmıştır. Pratik bir değere sahip olabilmesi için, bazı biçimsel kriterlere dayanarak halk inancının tanımlanabilmesi gerekir. Bu kriter, bir inancın normalde, genel ve doğrudan bir ifade formunda bir meseleyi bildirmesi gerçeğinde bulunabilir (Yukarıdaki “A” metni). “Ahr ruhu senin ahırda uyumana müsaade etmez; seni oradan def eder”, bir inançtır. Bu tür ifadeler bir genelleme içerdiğinden geçerlilikleri, bir sıklık analizine dayalı araştırmaya tâbî tutulana kadar kabul edilmez. Bu örnekte şu sorulmalıdır: Ingriya’lılar genellikle ahır ruhunun, ahırda uyuyanları kovduğuna inanır mı? Daha geniş bir kanıt esasına dayanarak durumun bu olduğu kanıtlanabilir. Bu inanç “kolektif” denilen geleneğe aittir.¹⁵ Ama ekseriyetle bu netice olumsuzdur. “A” metninde ifade edilen inançta durum bu şekildedir. Bu, Ingriya’da genel olarak bilinen bir inanç değildir; açıkça bireysel bir geleneğe aittir. Bu örnekte inancın kökeni takip edilebilir; kaynak kişi, bildiği iki ya da üç memorattan özetlenmiş bir açıklama yapmıştır. Ekseriyetle bu inanç, derleyicinin yaratmasıdır. Dinlediği şey bir memorattır; ancak bilgileri defterine genelleştirilmiş bir biçimde kaydetmiştir ve nihayetinde araştırmacı, materyali kesin olarak memorat alıntıları olmasına rağmen “inanç” olarak kullanmayı tercih etmiştir. İlkel dine dair çalışmalar, geniş bir toplumun sahibi olduğu inançmışçasına “Vogul’ların inancı” gibi başlangıç ifadeleriyle doludur.¹⁶ Bireysel ve kolektif geleneklerin arasındaki farklılara genellikle hiç önem verilmemektedir.

¹⁵ Bireysel ve kolektif gelenek arasındaki ilişki için bakınız, Eskeröd, *Årets äring*, s. 74-79; ve Hanko, *a.g.e.*, s. 125-129.

¹⁶ Mevcut örneklerin yüzlercesinden bir tanesi olarak, Godrey Lienhardt’ın sosyal antropolojik çalışması olan *Divinity and Experience, the Religion of the Dinka* [Kutsallık ve Tecrübe, Dinka Dini] (Oxford, 1961) adlı eseri söyleyebilirim. “Dinka inancı”nın modeli tüm çalışmaya yön verir. Gelenek taşıyıcılarının arasında bireysel varyasyonun olmadığı görülür. Böylece kültürün görüntüsü olağanüstü bir tekdüzelik haline gelir. Peki ama bu, gerçeğe intibak eder mi? Pek çok antropolog Malinowski’nin 1916 senesinde “*Baloma, Spirits of the Dead in the Trobriand Islands* [Baloma, Trobriand Adalarında Ölünlün Ruhları]” (Malinowski, *a.g.e.*, s. 237-254) adlı çalışmasının son bölümünden ciddi şekilde istifade etmelidir.

C. W. von Sydow'a göre memoratlar, “*Erzählungen der Leute über eigene, rein persönliche Erlebnisse [İnsanların tamamen kendilerine ait tecrübelerinin hikâyeleridir]*”.¹⁷ Onlar aracılığıyla halkın doğaüstü deneyimlerini, halk inancının yaşayan özünü kavriyoruz. Ruhların varlığına olan inanç, basit spekülasyonlar üzerine değil; somut, şahsi tecrübeler ve duygusal algılar tarafından takviye edilen gerçeklik üzerine kurulur. Bu bakımdan ruhlar, ampirik varlıklardır.¹⁸ Araştırmacının kendisi ruhları göremese bile kaynak kişinin onları gerçekten gördüğünü kabul etmek zorundadır. Genel olarak kaynak kişiler, doğaüstü tecrübelerle ciddi manada tepki verir. Onlar kendi gördüklerinin ya da bazı bilindik tecrübelerin doğru olduğunu düşünmek ister. Mesela, eğer derleyici “Ahırda hiç ruh var mı?” diye sorarsa kaynak kişi, ruhun neye benzediğini ve genellikle ne yaptığını tanımlamayacağı genelleştirilmiş bir tanıtımdan uzaklaşır. Bunun yerine şöyle konuşmaya başlar: “Geçen kış ahırın sobasına biraz odun koymaya gittiğimde (filanca şeyler oldu).” Diğer bir ifadeyle, kaynak kişi bir memorat aktarır. Güvenilir derlemecilerden topladığım materyallerimin kahir ekseriyeti memoratlardan oluşmaktadır.

Memoratlar halk dini çalışmaları için değerli ve birincil kaynaktır çünkü davranışı doğrudan etkilemeye başlamış ve gerçekleşmiş doğaüstü geleneğin durumlarını açığa çıkarır. Memoratları esas alarak, inançların sosyal bağlamının bir resmini oluşturabiliriz; bunun göz önüne alınması ise işlevselci yaklaşımın temel gereksinimidir. Kimin hangi koşullarda (zaman, mekân, durum ve dahası) tecrübe sahibi olduğunu, bunu nasıl yorumladığını ve davranışını nasıl etkilediğini öğrenebiliriz. Belirli bir inancın edimselleşmesinin işlevsel olan ön koşulları ve sonuçları hakkında durumdan duruma göre değişen hükümleri resmedebiliriz. Memoratlar anlatı geleneğinde yaşadığı için, "sonraki yaşam"ın memoratların içeriğindeki bazı ikincil değişimlere sebep olma ihtimalini dikkate almalıyız. Araştırmacı, bir memoratın orijinal doğaüstü deneyimi nasıl yansıttığını net bir şekilde ortaya koymaya çalışmalıdır. Memorat ile ilgilendiği türden bir deneyim olup olmadığına karar verilmesi gerektiğinde, mümkün ya da muhtemel her şey

¹⁷ von Sydow, a.g.e., s. 73. Memoratın, efsanenin bir tipi olmadığına fakat kendi kategorisini oluşturduğuna dikkat edilmelidir. Ayrıca, memorat kavramının André Jolles'e özgü bir kavram olan “*memorable*” ile alakası da yoktur. Bakınız, *Enfache Formen* (Halle, 1929), s. 200-217.

¹⁸ Temelde, görülsün veya görülmesin, doğaüstü varlıklar deneysel (ruhlar ve ölümler) ya da etiyolojik (devler ve mitik kahramanlar) olarak taksim edilebilir. Bazı varlıklar (örnek olarak, şeytan) her iki grupta da görünebilir.

hesaba katıldığında, problem aslında algı psikolojisinden biridir. Araştırmacı bir tecrübenin yöntemini düşünmelidir: Biz bir vizyon, bir işitme algısı, bir dokunma hissi ya da bunların bir kombinasyonu ile mi ilgileniyoruz? Dahası, bu tecrübe bir rüya, bir halüsinasyon, bir illüzyon, eidetik [fotoğrafsı] algı ya da bir hipnogojik görüntü olabilir miydi? Tecrübe süresi neydi? Ruh canlı gibi mi yoksa müphem olarak mı göründü? Algısal koşullar nelerdi? (Mesela, ortam karanlık mıydı, o algıyı test etmek olası mıydı?) Tecrübe sahibi kişinin fiziksel ve psikolojik durumu nasıldı? (Hasta mıydı, yorgun muydu, sarhoş muydu ya da arzu veya korku gibi bir takım ağır beklentilerin tesiri altında mıydı?) Farklı şekillerde bir memoratın gerçeklik derecesini değerlendirmek mümkündür.¹⁹ Psikolojik olarak olanaksız olan algısal özellikler genellikle ikincildir, anlatımla bağlantılı olarak ilave edilmiştir. Bazı memoratlar vardır ki bolca bireysel, özgün özellikler ve belirli açılardan “gereksiz” detaylar barındırır. Bazı memoratlar da vardır ki içeriği daha şematik ve zayıftır. Özgün deneyimlerin yanı sıra, efsanelerden öğrenilen motifleri de içerenler vardır. Doğaüstü deneyimlerin analizi açısından, ilk grup en değerlidir. Fakat halk inancı açısından bakıldığında ikincil değişiklikleri içerenler de değerlidir. Memoratlar çok defa anlatıldığında sistemli hale gelmeye ve kolektif bir geleneğe -özellikle bu gelenek uygun paralellikler ve modeller içeriyorsa- yaklaşmaya meyillidir. Bu tür adapte edilmiş memoratlar, geleneğin taşıyıcılarına göre gerçekte ne tür bir doğaüstü deneyimin olduğunu değil, daha çok ne olması gerektiğini anlatır. Bunun bilgisi sosyo-psikolojik olarak ayrıca önemlidir.

C. W. von Sydow ve Gunnar Granberg, memoratların temel özellikleri olarak bireysel, özgün unsurları vurgulamaya meyilli olmuştur.²⁰ Marti Haavio ise biraz farklı bir görüşte bulunmuştur: “İçeriğinde bireysel unsurların baskın olduğu memoratlar, içerisinde genel halk geleneğiyle bağlantılı motifleri barındıran memoratlardan çarpıcı bir şekilde daha nadirdir.”²¹ Yeni tecrübeler için temel oluşturan bu tecrübe modellerini veren yeni öğrenilmiş doğaüstü gelenek için bu tamamen doğal ve doğrudur. Ayrıca farklı memorat özelliklerinin geleneksel olma derecesi, sıklık analiziyle belirlenebilir ve belirlenmelidir. Örneğin “B” metninde bir ruhun uyuyan bir

¹⁹ Honko, a.g.e., s. 103-108.

²⁰ Von Sydow, a.g.e., s. 73; Granberg, “Memorat und Sage” s. 121.

²¹ Haavio, a.g.e., s. 9.

kişiyi, binanın doğaüstü sahibine ait bir yerden sürdüğü fikri gelenekseldir. Öte yandan, sahibinin ölen bir kişi olması özelliği, Ingriya'da nadirdir; bununla birlikte, paralellikler Finlandiya'da bulunabilir.²²

Genel olarak, bireysel özellikleri barındıran memoratlar ile basmakalıp uluslararası efsaneler arasında ayırım yapmak biraz zorluk çıkarmaktadır. Bununla birlikte, bu türler arasında bir dizi geçiş formu için yer vardır. Bu da bir memoratın zaman içinde bir efsaneye dönüşebileceği sonucunu verir. Doğaüstü bir deneyimin heyecan verici bir anlatımı, bir bölgeden diğerine yayıldığında şematik hale gelir (gereksiz düşmeler artar ve yeni motifler eklenir), mesela ruhların etkinlikleri, somut, açık ve net hale gelir. Bu ürün orijinal tecrübeye artık yakın olmasa da, yine de bir yerin inanç geleneği ve memorat geleneği ile uyum içinde kalabilir. İşte o zaman bu, halk inancının oldukça önemli bir yansıtıcısı olarak değerli olan inanç efsanesi (*gläubensage*) olarak adlandırılabilir. Bununla birlikte, genel olarak efsaneler, memoratlarla karşılaştırıldığında ikincil bir kaynaktır. Örneğin bazı ruhlara olan inancın kanıtı olarak kullanılamayan efsaneler vardır, ateş ruhunun memorat geleneğinde bulunmadığı bir alanda, ateş ruhlarını anlatan bir efsane yine de var olabilir (Bir ruh, kendi evinde gördüğü kötü muameleden şikâyet eder. İnsanlar ateşe tükürür vb. Bunun üzerine intikam içinde evi yakma isteği doğar). Ateş ruhunun yörenin doğaüstü varlıklarına ait olduğunu düşünmek bir hatadır. Söz konusu mesele, görevi ateş ruhunun varlığına tanıklık etmek olmayan fakat ateşin kutsal olduğu ve doğru bir şekilde muamele edilmesi gerektiği yönündeki bir göçmen efsanedir [*migratory legend*]. Pek çok efsane, sahip olduğu etkili fantezi motifleri ve öyküleme kıymeti (kendine has mizahı ve heyecan verici doğası) vasıtasıyla korunmuştur. Bunlar bazen fabulatlar, bazen de eğlence efsaneleri (*unterhaltungssage*)²³ olarak adlandırılabilir. Kaynak eleştirisi açısından, bir bölgedeki edimsel halk inançlarına dayanmayan uluslararası göçmen efsaneleri, eğlence efsaneleri ve fabulatları istisna olarak ele almak önemlidir. Ancak şu unutulmamalıdır ki, aynı efsane bir bölgede fabulat fonksiyonunda ve başka bir bölgede ise bir inanç efsanesi olarak görünebilir.

²² Honko, a.g.e., s.344-345.

²³ Bu bağlamda her şeyin dâhil olduğu bir efsane sınıflandırılmasına varmaya çalışmıyorum. Sadece kaynak eleştirisi bakış açısından önemli olan terimlere başvuruyorum.

Bu anlatmalar, halk inançları açısından gerekli olan daha fazla kanıt göstermesi için birincil materyal olarak kullanılamaz ama yanlış anlamaya yol açan iki geleneksel kalıp mevcuttur. Bunlar, kurgular ve metaforlardır. C. W. von Sydow, “Roggenmuhme [Çavdar Teyzesi]” “Kornmutter [Mısır Annesi]” ve Mannhardt’a ait diğer bir kavram olan “bereket iblisleri”nin, tahlil alanlarının ezilmesinden dolayı çocukları korkutmak için kullanılan pedagojik kurgulardan başka bir şey olmadığını kolaylıkla göstermiştir.²⁴ Ingriya’nın kuyu ruhu, tipik bir kurgudur ve herhangi bir memorat geleneği ile bağlantılı değildir. Yetişkinler çocukları kuyu ruhuyla korkutur; böylece kuyuyu gözetlemeyecek ve kuyuya giremeyeceklerdir. Her ne kadar doğüstü kurgusal varlıklar sadece çocukların inançlarına ait olsa da, işlevleri sosyo-psikolojik açıdan gerçek olarak kabul edilenlerinki ile aynıdır: normlar, onların yardımıyla korunur. Ingriya dualarında ve tılsımlarında bazen “rüzgârın kızı” ya da “rüzgârın ihtiyar kadını”ndan söz edilir. Ancak bu şiirsel ifadeler esas alınarak Ingriya’lıların özel bir rüzgâr ruhuna inandıkları sonucuna varılmamalıdır. Söz konusu olan, rüzgârın kişileştirilmesi durumudur, bir metafordur. Kelimenin tam anlamıyla alınan ve dolayısıyla yanlış anlaşılan bir metafor, Max Müller’in zamanında söylediği ve “dil hastalığı” olarak adlandırdığı bu türden bir dinî fantezinin doğmasına yol açacaktır.

Yukarıda açıkça görüldüğü üzere deneysel bir araştırmada doğüstü varlıklar, memoratlar birincil kaynaklar olarak görülmelidir. Araştırmanın merkezinde bulunan problem şudur: Doğüstü tecrübeler nerede, ne zaman ve neden meydana gelmiştir ve doğüstü bir durumla karşılaşan insanlar ne tepki verir? Bundan sonra ise bir analizde nasıl ilerlenebileceğine dair bazı fikirler sunmaya çalışacağım.

İlk olarak, mesela ruhlara olan inançta, gelenek taşıyıcılarının kim olduğu saptanmalıdır. Bu inançların, öncelikli olarak “yetenekli anlatıcılar”ın tasarrufu altında olduğu fikrine karşı çıkıyorum. Aslında gelenek, belirli kişiler tarafından değil, toplumsal roller tarafından korunur. Balıkçı tarafından bilinen bir gelenek, sığır yetiştiricisi tarafından bilinen gelenekten farklıdır; bir kişi belirli bir meslek, uzmanlık veya rol öğrenirken aynı

²⁴ C. W. von Sydow “Folkminnesforskningens uppkomst och utveckling” *Folkkultur*, 4 (Lund, 1944), s. 15-16. Ayrıca bakınız, von Sydow, *Selected Papers* [Seçilmiş Makaleler], s. 79-84, 89-105, 170-175; ve literatüre ilave kaynakça içeren Hanko, a.g.e., s. 136-137.

zamanda o meslekle bağlantılı olan doğaüstü geleneği de öğrenmiş olur. Elbette ki aynı birey pek çok sosyal pozisyona ve role sahip olabilir; fakat bunların sadece bir tanesi gerçek ve aktif iken diğerleri de gizlidir. Benzer şekilde, bir kişi doğaüstü geleneklerin çeşitli türlerini bilebilir; ancak belirli bir davranışsal durumdaki zihnine gelen gelenek, mevcut aktif statüsüne göre belirlenir. Rol davranışı, en iyi şekilde ancak sosyal değer ve norm kavramları vasıtasıyla tasvir edilebilir. Çalışmamda, ruh imgelerinin belirli toplumsal rollere, değerlere ve normlara bağımlı hale getirilebileceğini kanıtlayabildim. Öncelikle bir ev sahibi veya sahibesinin rolündeki işleve sahip bireyler, ev ruhu geleneğinin koruyucularıdır, bunu sürdürürler. Davranışı yöneten değer kısaca “evin bahtı” olarak adlandırılabilir; aksiliklerden evi korur, orada yaşayan ailenin makbul ve düzenli davranışını, ailenin mutluluğunu, refahını tesis eder ve aileyi dışardan gelebilecek yıkıcı tesirlerden korur. Bu durumda grup içi tutumlar, değere egemen olur. Beklenen davranış, norm olarak ifade edilir. Ev ruhunun ortaya çıkması genellikle bazı normlar ihlal edildiğinde (düzensizlik, çekişme, sarhoşluk gibi) ya da ailenin veya evin başına gelen şanssız durumlarda (yangın, ölüm, evi terk etme gibi) gerçekleşir. Ayrıca ev ruhu, yeni bir ev inşa etmek ve ayinlerin taşınması gibi hayattaki büyük değişimlerle bağlantılı olarak da ortaya çıkar. Ahır ruhuna olan inancı sürdüren sığır yetiştiricisinin rolündeki faaliyet, ahır ısıtıcısının rolü tarafından desteklenen ahır ruhu geleneğinin korunması ve geçen cumartesi akşamı duş alan kadının banyo ruhuna olan inancı benzer bir şekilde gösterilebilir.²⁵

Pek çok örneğin sunumuna sınırlı sayıdaki sayfalar izin vermeyeceği için sadece bir analizin temel modelini bir şema olarak sunacağım. Basit ve sıklıkla tekrar eden doğaüstü bir tecrübe şu şekilde olabilir: Bir akşam adamın biri ahır ısıtmaya gider. İki gün boyunca ara vermeksizin ısıtmaya devam ettiği için adam oldukça yorulur. Tahılları kurutma yükümlülüğü sadece kendisindedir; balyaların yerini denetlemeli, sıcaklığı doğru seviyede tutmaya çalışmalı ve havalandırmayla ilgilenmelidir. Ama soba bariz bir yangının çıkmaması için çok sıcak olmamalıdır. Oyun oynayan çocukların tahılları çiğnememesi, gezinmemesi ya da hırsızların harmanlanmış tahılları çalmaması için oraya göz kulak olması gerekir. Ateşin yanına oturunca bir süreliğine uzanmaya karar verir ve iradesine hâkim olamayarak uyuya kalır.

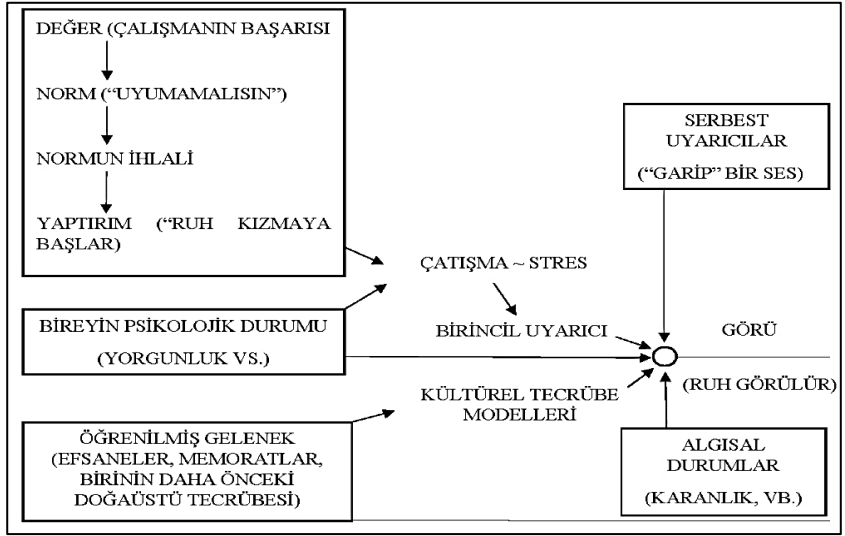
²⁵ Daha fazla teferruat için bakınız, Hanko, a.g.e., s. 243-248, 313-317.

Birdenbire ahırın kapısı gıcırdamaya başlar ve adam o yöne doğru bakar; beyaz elbiseli gri sakallı yaşlı bir adamın öylece dikilip teessüfle kendisine baktığını görür. Aynı anda bu varlık ortadan kayboluverir. Adam kapıya çıkar; dışarıda karın üzerinde herhangi bir iz göremez. Sonra ahırın sobasına bakar; ateş nerdeyse sönmek üzeredir. Adam hemen biraz odun koyar ve evden bir süreliğine ayrılır. Başından geçen olayı diğerlerine anlatır. Dinleyenler de bu tecrübenin ne olduğu üzerine düşünüp taşınır ve sonunda ahır ruhunun ahır ısıtıcısını uyandırmaya geldiği çünkü sobadaki ateşin sönmek üzere olduğu sonucuna varırlar.

Bu örnekte, belirli bir referans çerçevesinin gerçekleştirilmesini etkileyen ve sonunda vizyonun yükselmesine neden olan faktörler kolayca ayırt edilebilir. Ahır ısıtıcısının rolünün üstlendiği "tahıl kurutma işinin tamamlanması" *değeri* tehlikeye atılmıştır; çünkü belirli bir *norm* (Asla uyumamalsın!) ihlal edilmiştir. Normun talebi ve ahır ısıtıcısının uyku ihtiyacı bir çatışma yaratır; adamın uykusu huzurlu değildir ama stres ve suçluluk duygusuyla damgalanır.

Bu faktörler, bir referans çerçevesini gerçekleştirme sürecinde “birincil” uyarıcılar olarak adlandırılabilir. Diğer yandan, adamın normalde önemsemeyeceği ama artık "garip" görünen ve onu uyandıran sıradan bir ses olan kapı gıcırdaması "serbest"²⁶ uyarıcıdır. Ruhun kendisini hatadan dolayı cezalandıracağı korkusu, adamın bilincinde ortaya çıkmaya başlamıştır çünkü gelenekte, ihlal edilen norm böyle bir yaptırımla güçlendirilmiştir. Zayıf algısal durumlarda (Yarı karanlıktır; ışığın ve gölgenin sınırları ve nesnelerin ana hatları belirsizdir.) yorgun adamın “yaratıcı gözü” hareket etmeye başlamıştır; kapı aralığında soluk bir şekil görmüştür. Belki de daha önce ahır ruhunun gri sakalı olduğunu duymuş ya da görmüştür ve böylece bu özellik, uyku ile uyanıklık arasında doğan hipnogojik görüntünün bir parçası haline gelmiştir. Adam kapıya ikinci defa baktığında algısal materyaller farklı bir şekilde yapılandırılmıştır; yaratık ortadan kaybolmuştur.

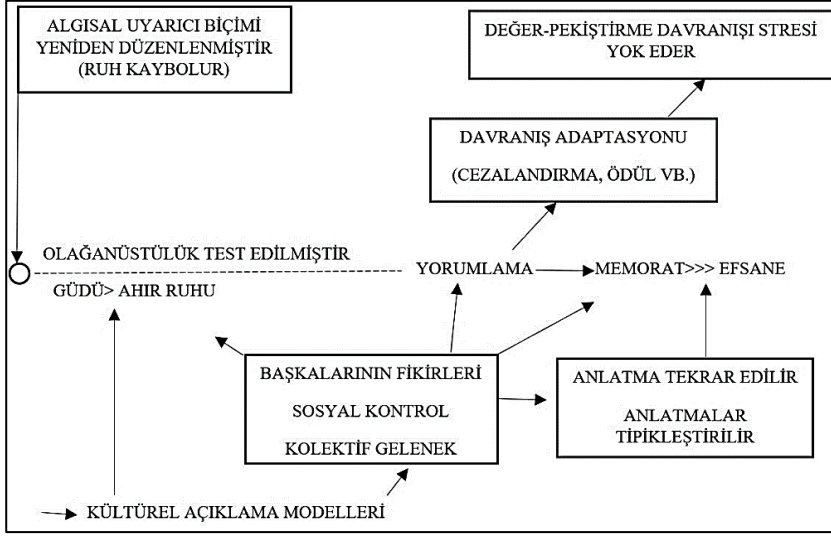
²⁶ “Birincil” ve “serbest” uyarıcı kavramları için bakınız, Honko, a.g.e., s.96-99.



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"²⁷ olarak adlandırılabilir. Bu arada, bu terimi kullanmak gereklidir; çünkü herhangi bir nedenden ötürü, birçok doğaüstü tecrübede geleneklerden gelen açıklayıcı bir model bulunamaz ve doğaüstü tecrübe "numen" aşamasında kalır.²⁸ Yorumlama, genellikle sadece daha sonra konu üzerinde yapılan düşüncelerin sonucu olarak ortaya çıkar. Bir kimsenin hatıra deposu doğaüstü tecrübeleri biriktirebilir, bu doğaüstü tecrübelerin anlamı haftalar ve hatta belki aylar sonra belirginleşir.

²⁷ Bu terimi Rudolf Otto'nun *Das Heilige* (29-30 ed., München, 1936) s. 225 eserinden ödünç aldım. Kendisi *numeri*'i "hala kesinlik kazanmayan doğaüstü varlık" olarak tanımlar.

²⁸ Belli belirsiz hayaletleri ve kuruntuları anlatan yeni bir gelenek sadece bu şekilde ortaya çıkar. Bu da hayranlık uyandıran bir kolaylıkla, ruhlara olan inancın ölmesine ve zayıflamasına sebep olan kültürel değişimlerden geçmiştir. Doğaüstü varlıkların adlarına göre tanzim edilmiş efsane indekslerinde *numen* için mutlaka bir yer ayrılmalıdır. Bakınız, L. Simonsuuri, *Typen – und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen [Fin Mitik Efsanelerinin Tip ve Motif İndeksi]* (- FFC, 182) (Helsinki, 1961), Bölüm B: Gespensterspuk, s. 45-48.



Böylece kehanet memoratları [omen-memorates] oluşur; örneğin, ateşin bir felaket alâmetiyle bağlantılı olması gibi, önceden tecrübe edilmiş fakat açıklanamayan bir olay sonradan geçmişe dönük olarak yorumlanır. Doğaüstü bir olayı deneyimleyen bir insan, olayın yorumunu her zaman kendisi yapmaz; onu çevreleyen sosyal grup da yoruma katılabilir. Bu grubun içerisinde ruh inancına vâkıf olan uzmanlar, söz sahibi otoriteler olabilir ve kendi sosyal itibarlarının meziyeti yoluyla görüşleri belirleyici hale gelir. Deneyimlere sahip olmaya hazır olma ve bu tecrübeleri yorumlama kabiliyeti her zaman eşit derece gelişim göstermez; bir kimse doğaüstü tecrübeye meyilli olabilirken bir başkası da tecrübenin sebeplerini izah etmek konusunda daha yetenekli olabilir. Topluluk, üyelerinin deneyimlerini kontrol eder ve eğer topluluğun en yetkili ve etkili kişisi kuşkucu davranırsa tecrübenin doğaüstü karakteri sonradan reddedilebilir.

Bu analiz şeması, bir normun ihlali ile başlayan deneyimlere uygulanır. Bu tür tecrübeler, doğaüstü dünyanın kendisini ani bir şekilde kuvveden fiile çıkarması ve şaşırtıcı olmasıyla karakterize edilir. Bilinçaltı beklentiler doğaları gereği negatiftir; ruh ile temasa geçmek ne aranan ne de umut edilen bir şeydir ama yine de ruh ortaya çıkar. Bireyin tutumu korku tarafından mimlenmiştir; ruh, eylemin öznesidir; öte yandan moralist birey ise cezalandırılan nesnedir. Ruhun beklenmedik bir şekilde, aniden ortaya çıkması; çok net görülmesi ve etkinliğinin somut bir gerçeklik olarak yaşanması, genellikle açık ve net olaylardır. Fakat tecrübelerin farklı şekilleri de vardır. Ritüel bir davranışta temel durum farklıdır; ruh ile temasta bulunmak, kişinin eylemin öznesi ve ruhun ise nesnesi olması ritüel vasıtasıyla istenen bir şeydir. Ruha yönelik beklentiler olumludur; ruhun yardım edeceği ve ödüllendireceği umut edilir. Norma aykırı olan ve bir değeri tehlikeye atan davranış, beklenmedik bir tezahüre neden olur. Diğer yandan ritüelde davranış, bir değeri güçlendirir ve norm ile uyumludur. Şurası dikkate alınmalıdır ki ruhun ayan beyan görünmesi genellikle ritüel vasıtasıyla meydana gelmez. Ruhun “cevabı” tamamıyla üstünkörü bazı işaretlerden ve hepsinin üstünde ritüelin organize edildiği amaca dayanan tüm gayretlerin başarısından okunur.²⁹

Bu kısa incelemenin amacı, ihmal edilmiş geleneksel bir tür olan memorata ve onun halk inancının işlevsel analizindeki merkezi konumuna dikkat çekmektir. İlkel din araştırmaları için aşağıdaki öneriler dikkate alınabilir:

1. Farklı geleneksel türlerin tanınması ve tanımlanması gereklidir; çünkü onların kaynak değeri çeşitlidir.
2. Her türlü genelleme bir analitik-sıklık araştırmasının desteğine ihtiyaç duyar. Bireysel ve kolektif gelenek arasındaki ayrım yapılabilmelidir.
3. Algı psikolojisi vasıtasıyla iddia edilen doğaüstü tecrübelerin doğruluk ve olasılık derecesi değerlendirilmelidir.
4. Anlatı geleneğindeki doğaüstü bir geleneğin yaşantısı incelendiğinde, memorat ve efsanelerin ve özellikle de geleneğe

²⁹ Honko, a.g.e., s. 110-113.

doğru yönlendiren ve onu değiştiren sosyal kontrolün etkileşimini ve bir arada yaşamasını dikkate almak değerli olacaktır.

5. Halk inançlarının işlevi hakkında herhangi bir şey söyleyemedenden önce doğaüstü geleneği toplumsal roller, değerler ve normlarla ilişkilendirmek gerekir.

Turku Üniversitesi

Turku, Finlandiya