

Kağanlık ve Kamlık Kurumları Arasındaki Çekişmenin Türk Mitolojisine Yansıması Problematikinde Yöntem Sorunları

Doç. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU*

Özet: Bu çalışmada Kamlık ve Kağanlık kurumları arasındaki çekişmenin Türk mitolojisine yansıması problematik bağlamında mevcut yaklaşımlar irdelenmekte ve Türk mitolojisine ait metinlerin daha iyi anlaşılabilmesi için sosyal ve kültürel evrimci bir modelin gerekliliği tartışılmaktadır. Bu modele göre Türk mitolojisinin oluşumunda kadın egemen ve toplayıcılıkla geçinen sadece kadınların kam (şaman) olabildiği yapıdan, demirin eritilmesi ve demircilerin kam olabilmesiyle başlayıp hayvanların evcilleştirilmesinden sonra erkek egemen bir yapıya dönüşen toplulukların bozkıra çıkışları ve bozkır hayatının kutsal kağan soylarının idaresi altında bir yapılanışı dayatması sonucu kağanlık kurumu ile kamlık kurumları arasında ortaya çıkan ve kağanlarca dikilen Orhun Yazıtlarında kamlıktan sözedilmeyişi ile dışa vurulan çekişmeleri gösteren Altay Türklerinden derlenmiş mitolojik efsanelerin ortaya çıkmasıyla konuya yeniden dönülmekte daha önce ifade edilen görüşlerin tartışılması bağlamında yöntem sorunları ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Mitolojisi, Geleneksel Türk Dini, Türk Folkloru, Türk Mitolojisinde Yöntem Sorunları, Türk Efsaneleri.

Bu çalışmanın konusunu Köktürk çağındaki kağanlık ideolojisinin sahip olduğu güç ve kudret nedeniyle kamhk konusunda yazıtların muhtemel suskunluğu bağlamında, geleneksel Türk dinindeki yapılanışlarla ilişkili olarak Hunların son döneminden itibaren ortaya çıkan ve Köktürklerin ortaya çıkış sürecinde de etkili olan yerel ve erk sahibi kamlar veya kamlık kurumu ile kağanlık kurumu¹ arasındaki çatışmalar ve bunların Türk mitolojisine yansımaları problematiğinde yöntem sorunları oluşturmaktadır.

Bu konuyu ele alanlar arasında iki temel yaklaşım mevcuttur². Bunlardan birincisi L. N. Gumilöv (1999) ve J.P.Roux'un (1998) temsil ettiği anlayıştır. L. N. Gumilöv, eski Türklerin dinlerine dair "Wey şu" ve "Sui şu" gibi Çin kroniklerinde yer alan metinlerin birbirleriyle tezat teşkil eden açıklamalarını kültürel etkileşim ve sosyal tabakalaşma kavramlarına bağlı olarak ele alır. Devlet erkânının ve halkın ayrı ayrı ibadet edişlerini Açına ordasına bağlı olanların mensup olduğu eski Altay dini ve halk içine karışan bazı farklı kabilelerin "kendi dinî inançlarını beraberlerinde getirme"lerine ve bu tür farklı inançların "çeşitli şekillerini muhafaza ederek birbirlerine kolay kolay karışma"malarına (Gumilöv 1999: 117) bağlar.

Gumilöv, devlet erkânının "dininin esasını halk dinine yabancı olan atalar kültü"nü oluşturduğu görüşündedir. Geleneksel Türk dünya görüşüne has bir fenomen olduğunu vurguladığı "güneş kültü"nü, daha ziyade Sibiry'a'da görülen, şamanist "güneş kültü" algılayışlarından farkh olduğunu ileri sürer. Söz konusu geleneksel Türk dinine has "güneş kültü"ne ve buna bağh "ışık-gök tanrı"sının ruhuna tapınmayla ihşkih olarak "atalar kültü"nü ortaya çıktığını ve devlet erkanının bağh bulunduğu bu tür bir atalar kültürünün totemizmle bağlantılı olmadığı ve şamanizmle ilişkili bulunmadığı (Gumilöv 1999:115-29) kanaatindedir. Bir başka ifadeyle, Gumilöv, (1994) geleneksel Türk dinî sistemini, kuzeyli kavimlerin Animizmi ile daha güneydeki, Orta Asya bozkırındaki Türk boylarının Totemizminin karşılaşmasının bir sonucu olarak görmektedir.

Aynı konuyu ele alan J. P. Roux (1998) ise, geleneksel Türk dinî sisteminde "Halk dini" ile "Devlet dini"ni birbirinden ayırmakta ve Tanrı anlayışının devletin şekline bağh olarak azalıp çoğaldığını; imparatorluk döneminde tanrı'nın tekleştiğini, ancak imparatorluğun parçalanması halinde Tek Tanrı'nın da dağılarak Çok Tanrıçılığın ortaya çıktığını düşünmekte-

dir. Dahası, Göktürkleri şamanlıkla da ilgili görmektedir. Ona göre Göktürklerde iki çeşit din mevcuttur. Bunlardan biri millî, ailevî veya kabilevî diyebileceğimiz popüler "halk" dinidir. Diğeri devletçi, imparatorluk dini veya daha doğru bir ifadeyle kağanlık dinidir ve "Gök Tanrı" fikri üzerinde yoğunlaşmış bir yapılanıştır. Buna karşılık halk dini Şamanizm ekseninde oluşmaktadır. Roux'a göre, bu iki dini anlayış arasında sürekli bir çekişme mevcuttur. Bu nedenle de bir ölçüde kabile dinlerine saygılı olan kağanlar yeri geldiğinde kamlarla mücadeleden de geri durmamışlardır. En yüksek dinî otoriteyi temsil eden kağanlık kurumu ile kamlar veya kamlık kurumu arasındaki bu çekişme nedeniyle Orhun Yazıtları kamlardan ve kamlık kurumundan hiç bahsetmez.

Roux'a (1998) göre, Türk topluluklarında kabile Totemizmi ve Şamanizmin, söz konusu iki kurum arasındaki zıtlığa rağmen halkın arasında varlığını sürdürmüş ve zaman zaman samanlardan kabile reisliğini ele geçirenler olmuştur. O iktidar mücadelesine dayanan bu yapının uzun zaman hatta Moğollar döneminde de devam ettiği kanaatindeyiz. Nitekim, Roux, iki kurum arasındaki mücadelenin Cengiz Han döneminde su yüzüne çıktığını ve bu nedenle de Cengiz Hanın, büyük Şaman "Beki"nin otoritesine son vermesini örnekleyerek fikrini desteklemektedir. Bu bağlamda, Roux (1998), Orhun Yazıtlarının kamlar konusundaki suskunluğunu, kabile dininin veya kamlığın (şamanizmin) varlığı ve sürekliliğinin derili saymakta; imparatorluk dağılınca onların yeni bir canlanışa geçtiklerinin düşünmektedir.

Bu konudaki ikinci temel yaklaşım ise, Türk dinler tarihi çalışmalarında ağırlıklı olarak savunulan anlayıştır. Bu anlayış, yeni bir anlayış ve yorumlayış modeli geliştirmekten ziyade belirli modellere göre ileri sürülen görüşleri tenkit etmek üzerine kuruludur. Haklı olarak, geleneksel Türk dininin, gerek kendi orijinal yapısı ve iç dinamiği, gerekse ilişkili olduğu öteki dinî ve kültürel sistemlerle bağlantıları çerçevesinde dış dinamiği bakımından, son derece köklü ve fakat aynı zamanda da karmaşık bir sistem oluşturduğu gerçeğinden yola çıkarak onu basitleştirerek yalnızca bir nazariye veya modelden hareketle anlamanın güçlüğü bu tür bir davranışın temelini oluşturmaktadır. Yukarıda ana fikirlerini aktardığımız konuda da Gumilöv ile Roux arasında bir yol takip etmektedirler. Esas olarak,

"geleneksel Türk dinini, Gök Tanrı merkezli ve onun etrafında şekillenmiş orijinal bir sistem" (Günay 1998: 126) şeklinde kabul etmektedirler. Ancak bu sistemi oluşturan parçalarla ilgili değerlendirmeler üzerinde ya fazlaca çalışılmamıştır ya da mevcut değerlendirmeler bir çok bakımdan Çok açık değildir. Konumuzu oluşturan, Orhun Yazıtlarında "kamlardan" ve "kamlık"tan bahsedilmeyişi ve daha da önemlisi özellikle Roux'un ileri sürdüğü "kağanlık" ve "kamlık" kurumlarının temsil ettiği dinî anlayışların arasındaki çatışma noktasında, 'Türk topluluklarında Şaman-Kağan zıtlaşması konusunda bir bilgimiz yoktur. Kitabeler Şamanizm konusunda suskundur." (Günay 1998: 124) denilerek bir bakıma geçiştirmekte ve ileri sürülen fikirler üzerine "sistemin karmaşıklığı" nedeniyle gidilmektedir.

Ancak, son zamanlarda yapılan yayınlarda yer alan bazı Altay efsanelerinde, Roux'un ileri sürdüğü kağanlık kurumu ile kamlık kurumları arasındaki çekişmeleri yansıttığını düşündüğümüz izler mevcuttur. Söz konusu Altay efsanelerinden birisine göre,

"Eskiden Altay'da Kaldan-Çeren Kağanın zamanında kağanın buyruğuyla yüz yetmiş kam yakılmış. Toolok-Kam o zaman yanmamış. Yüz yaşını aşmış tonjoon boyundan olan kamın başını yassı taşa koyarak kılıçla kesmişler. Kam ölse de, başı taşa durmamış, hareket edip, tekrar yerine yapışmış. Boynunu kaç defa kesmişlerse de, hiçbir şey değişmemiş.

Toolok'un başı iki omzuna tekrar yapıştığında ihtiyar bir kadın şöyle demiş: 'Siz delikanlılar... O insanın başını ayırmak istiyorsanız, o insanın başına bir kadının kirli elbiselerini geçirip kesin. Onun başı o zaman ayrılır. ' Askerler bu kadının Toolok'un eşi olduğunu bilememişler. O da Toolok gibi yüz yaşını aştığı halde ölmemiş bir kadını... Bu ölmeyen kadın: Küçük çocuk gibi beşikte sallanıp, tereyağı ve süt emiyormuş, iki yanağı sarkmış, iki gözü kapanmış, eceli gelmemiş... ölmemiş kadın. Bu kadının kirli elbiselerinin kamın başına geçirmişler. Başını kesmişler. O zaman

Toolok'un başı yerinden ayrılmış. Askerle Moğolistan'a gitmişler. Askerler giderken, Toolok-Kam'ın başı onların peşinden bağırıp, çağırarak, tefgibi yuvarlanıp, onları takip ederek Moğolistan'a gelmiş. O Toolok'un başı için bir yıl içinde iki defa saygı töreni yapılıyor. Yapılmazsa her gün Moğolların yüz atı, insanların yüzü ölüyormuş." (Elçin 2001: 556-559).

Esasen dikkat edilirse efsanede, Toolok-Kam adlı bir kamın kağan emriyle 170 kamın yakıldığı bir olayda yanmayı ve ona ait bir kültürün ortaya çıkışı anlatılmaktadır.

Fakat, burada önemli olan tarihi bir kişilik olup olmadığına dair bilgimiz olmayan Altaylı Kaldan-Çeren Kağanın zamanında kağanın buyruğuyla yüz yetmiş kamın yakılmış olması ve kağanlık kurumuyla kamlık kurumu arasında karşılıklı çatışma ortamının efsanelerdeki varlığı ve bunun bugüne kadar yukarıda özetlediğimiz tartışmada gözden kaçmış olmasıdır. Bu tür olayların sıklığına dair bir başka iz taşımış olması ve yukarıdaki olayın bir istisnayı ifade etmeyişi açısından değerlendirilebilecek olan bir başka Altay efsanesi de,

"Bu hikâyeyi ben Mundus boyundan Sagadin Arkan adlı kişiden duydum. O ihtiyardı, bu yakınlarda öldü. Bu hikâye onun ataları hakkında.

Eskiden Mundusların kamı varmış. Bir defasında düşmanlar kamları bir yere toplamış. Yakacağız demişler. Kamların içinde her türlü kam varmış. Güçlü kam var, Çok güçlü (kam var), en güçlü kam var, orta güçlü kam var, boş kam var, iyice boş kam varmış. Başka başka türlü kamlar. O kamların hepsini toplayarak, on beş kamı bir vadiye toplayıp hepsini yalanışlar. Yakarken (düşmanlar yakarken) bir de bakmışlar ki, evden iki kaz uçuyor. Kara kaz ta göğe kadar yükselmiş, boz kaz arkasından uçup çıkmış. O boz kaz uçarken düşmanın askerlerinden biri onu vurmuş. O kaz dönüp ahlayıp, inleyerek yere düşerken insan sesiyle bağırması: "Kal-

tas Dayı! Düşmanları öldür, beni vurdukları için öldür! Dayısı Kaltas şöyle bağırmış: "Seni koruyamadığım için beni affet yeğenim! Böylece o boz kaz yere düşerken genç kız oluvermiş. Genç kamın adı Altın'muş. O genç l,kız düşmanın eline düşmemek için göğsündeki kargıyı çıkararak kendini ateşe atmış.

Ateş tamamen yandıktan sonra düşmanlar gelip bakmışlar ki, orada taş duruyor. Büyük kızıl benekli, yuvarlak taş. Sonra şöyle demişler: "Bu ne biçim taş ? Burada böyle bir taş yoktu değil mi? "Düşmanlarından birisi taşın etrafında yürüyüp, onu teptiğinde, Todoşların kamı Cörgömüş ortaya çıkmış. Düşmanlar onu kılıçla öldürmek üzereyken, o kam at sineği olup uçuşmuş. Böylece on beş kamın gerçek güçlü olan ikisi belli olmuş. Onlar Cörgömüş Kam'la Kaltas Kam. Kam olan genç kız yaşasaymış güçlü kam olurmuş. O ihtiyar böyle anlatmıştı." (Elçin 2001: 559-61)

şeklinde. Bu efsane de taş kesilme motifi dahil Kaltas-Kam ve Cörgömüş Kam hakkındaki bir menkıbedir. Bu menkıbede bizi konumuz itibariyle asıl ilgilendiren kamlara saldıran düşmanların "asker" olmaları nedeniyle devleti temsil eden güçler olmalarıdır. Devleti temsil eden güçlerin kamlara karşı yürüttüğü bir başka toplu katliamın izleriyle bu efsanede de karşılaşmaktayız.

O halde kağanlık kurumuyla kamlık kurumu arasında var olduğu görülen ve Orhun Yazıtlarına da kamlıkla ilgili bir ibarenin yansımalarıyla eskiliği hakkında bir fikir edinilebilen bu yapılanışın halkbilimsel açıklamasına geçebiliriz. Herşeyden önce halkbiliminin kadrosunda yer alan "halkdini" araştırmalarının temel kabulünü zikretmek yararlı olacaktır. Halkbilimi araştırmalarına göre kültürün doğası gereği mahiyeti ve özelliği ne olursa olsun herhangi bir dinin bir topluluk içinde yaşanması durumunda onun resmi, kitabî veya ana temsilcileri ve izleyicileri itibariyle her halükarda "resmi/yüksek" ve "halkdini" (folk religion) şeklinde ikili bir tabakalaşmaya uğrayacağıdır. Bu ikili tabakalaşma din tarihçilerinin ve sosyal tarihçilerinin, normatif yaklaşımlı ilahiyatçılardan ödünç alarak ülkemizde

son zamanlarda pek yaygın olarak kullandıkları "ortodoks" ve "heteredoks" sınıflamalarından farklı bir kültürel taksonomik özelliktir³. Bir başka ifadeyle, "heteredoks" ve "ortodoks" nitelendirmelerine dayalı tasnifler içinde yer alan dini yapılar için de geçerlidir. Heteredoks olarak nitelendirilen bir dini yapının da kendi yaşayış ortamında "resmi" ve halkdini" tabakalaşmaları içerdiği halkbiliminin ve antropoloji, sosyoloji gibi diğer sosyal bilimlerin yaklaşık iki yüzyıldır devam eden araştırmalarının ortaya koyduğu bir sonuçtur.

"Halk Kültürü" ve "Yüksek Kültür" tabakalaşmasıyla ilgili kavramsallaştırma kısaca şu şekilde özetlenebilir. Kültür, nesiller boyunca birinden diğerine aktarılan uygulama, deneyim, bilgi, görgü, duygu birikimleri ve bunlara ait bilgi öğelerinden oluşur, şeklinde tanımlanabilir. Ancak kaynakları ve mahiyeti bakımından nesiller boyunca aktarılan yaşantı ve bilgi öğeleri arasında bazı farklılıklar vardır. Söz konusu farklılıklardan dolayı da, bütün kültürlerde, "yüksek kültür" ve "halk kültürü" adı verilen iki katmanlı bir tabakalaşma oluşmaktadır.

Bilgi kaynağı ve mahiyetinden kaynaklanan bu farklılıkları iki temel kategoriye ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi bilimsel yöntemin kullanılmasıyla elde edilen bilgidir. Bir bilginin bilimsel olmasının ölçütü yöntemsel olmasıdır. Bilimsel bilgi aynı zamanda objektif, eleştiriye açık, sistemli ve tutarlı bilgidir. Herhangi bir kültürde bu tür bilginin ve ona dayalı yaşantıların oluşturduğu kültürel tabakaya "Yüksek kültür" adı verilir. Yüksek kültüre ayrıca, "kitabî kültür", "resmi kültür" gibi adlar da verilir.

İkinci tür bilgi kategorisi ise, "halkbilimi" veya "gündelik bilgi" adlarıyla bilinen bilgi çeşididir. Bu bilgi çeşidi, günlük yaşamın sınırları içinde gelişen ve geçerli olan, kısmen bilimsel doğruluğu olan bir bilgidir. Gündelik bilgi veya halkbilimsel bilgi, duyum ve algıya dayanan, *deneme-yanınlma* ile elde edilen, *bilen (suje)-bilinen* (obje) ilişkisinin sezgi yoluyla oluşan *sezgisel ve ampirik* (deneyimsel) bir bilgidir. Örneğin romatizmalı bir insanın, yağmurun yağması ile romatizma ağrısı arasındaki neden-sonuç ilişkisini bilmeden yağmurun yağacağını söylemesi ampirik bir bilgidir. Aynı şekilde yaz mevsiminde ince ve açık giysiler giyilmesi, ilkel insanın suyun kaldırma kuvvetini bilmeden sal ve gemi yapmasıyla, ön

yargılar ve batıl inançlar gündelik bilgiye örnek olarak verilebilir. Zamanla eskiyen bilimsel bilgiler ve onlara dayak geliştirilmiş eski teknolojiler de popülerleşip yaygınlaşarak gündelik bilgi veya halkbilimsel bilgiye dönüşebilir. İşte, bir kültürde bu tür bilginin ve ona dayak yaşantıların oluşturduğu tabakaya "halk kültürü" adı verilir. Halkbiliminin araştırma alanını da "halk kültürü" oluşturur.

Bu bağlamda, geleneksel Türk dinindeki yapılanışı veya kağanlık kurumu ile kamlık kurumu arasındaki dinî temsilin farklılığını birbirinden ayrı iki din gibi görmek kanaatimizce yanlıştır. Daha önce bir başka çakşmamızda (Çobanoğlu 2001) ele aldığımız veçhile bu konu, geleneksel Türk dini ve mitolojisi hakkındaki farklı zamanlarda ve farklı gayelerle derlenmiş bir çoğu tesadüfün şevki veya rastlantısal kazalarla bir araya getirilmiş olan malzemeyi sistematik bir biçimde ele almamaktan dolayı bir yöntem meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her şeyden önce, Türk dini ve mitolojisi ile ilgilik çalışmalara mutlaka yazık kaynak veya ampirik delillerle yaklaşma zorunluluğu hisseden tarihçilerin yaklaşımı, yeniden kurma ve yorumlamaya yeterli ağırlık verememektedir. Nitekim, E. H. Carr'ın 'Tarihçinin zihninde geçmişin yeniden kuruluşu ampirik tanıklara bağlıdır. Fakat olay sadece ampirik bir süreç olmadığından, olayların anlatılışı ile yetinilemez. Aksine yeniden-kurma süreci olguları seçmeyi ve yorumlamayı gerektirir.' (Carr 1976: 22) şeklindeki ifadesi de bu konuyu dile getirmektedir. Dahası, yazık tanık ihtiyacı başta olmak üzere konuyu ele alanların Türk mitolojisi ve dini ile ilgili çalışmalara Hunlardan başlayarak Göktürkler döneminde yoğunlaşma alışkanlıkları da kanaatimizce bir başka yöntem eksikliğidir.

Bir başka ifadeyle, bugüne kadar yapılan çakşmaların büyük bir çoğunluğunda, Türk tarihinin, Orta Asya'da en erken, M.Ö. 4. yüzyıllarda başladığı kabul edilmiştir; hal böyle olunca, taş döneminden, M.Ö.4. yüzyıla kadar, Orta Asya tarihsiz bırakılmaktadır. Oysa, D.Sch. Besserat, (1987), Orta Asya'da Cilalı Taş döneminde, yerleşik kültürlerin varlığını kaydetmiştir. Aynı şekilde, V. A. Rano ise, (1993), Orta Asya yerleşik kültür merkezlerinin eski taş (paleolitik) döneminden itibaren var olduklarını ayrıntılı şekilde ortaya koymuş ve tarihi 850 binlerde başlatmıştır.⁴

Açıkça görülüyor ki, Türk mitolojisinin ve dolayısıyla geleneksel Türk dininin asıl teşekkül zamanı, paleolitik dönemden Hunlara kadar olan dönemdir. Böylesine eski bir yerleşim merkezi olduğu arkeolojik verilerle kanıtlanmış bu bölgeden tarih sahnesine birdenbire cihanülşumul bir imparatorluk kurarak çıkan bir toplumun paleolitik ve neolitik devirlerdeki oluşumu göz ardı edilmektedir. Bu konudaki arkeolojik buluntuların yanısıra Türk mitolojisinin verdiği delillerde söz konusu dönemi aydınlatacak mahiyettedir.

Ancak Türk mitolojisine ait materyalin tarihi dönemlerde eklenen yeni unsurlar taşınması bir yana tarih öncesine ait malzemelerin de değişik dönemlere ve farklı hayat tarzlarına ait olanların bir arada bulundurduğu ve bunun da yukarıda aktardığımız görüşlerde yer alan tenakuzları ortaya çıkaran anokranizmlere yol açtığı dikkat çekmektedir. Mevcut verilerden hareketle Türk mitolojisini ortaya çıkaran sosyo-kültürel toplumsal yapılanış; Toplayıcı-Avcı, Toplayıcı-Bahçıvan, Avcı-Çoban ve Çoban-Tarımcı dönemlerinden geçmiştir. Bir başka ifadeyle, Taş devrinin anaerkil karakterli bahçe tarımı ve yerleşiklik yaşantısının ortaya çıkmasından sonra Tunç devrinde ataerkilliğe boy veya klan düzenine yöneliş olmuş ve bunu demir çağıyla birlikte ataerkil askeri bir demokrasi ve göçerevli hayat tarzının tesisi izlemiştir.⁵

Türklerin anayurdu olan, Orta Asya'da, S. V. Kiselev ve S. S. Çernikov ile diğer bilim adamları tarafından yapılan arkeolojik araştırmalar M.Ö. İki binden daha önceki zamanlara ulaşan, Türk kültürünün tecelli zeminlerinden olan, Minusinsk bölgesindeki Afanasyevo kültürü (M.Ö. 2500-1700) ile özellikle aynı bölgedeki Adronovo kültürünün (M.Ö. 1700-1200) ortaya çıktığı bilinmektedir.

Ancak, bu kültürel odakların oluşumundan da önceki yapının Emel Esin'in (1985:1), A.D. Graç'tan aktardığı "Çevrenin doğusu hakkında araştırmalar şunu göstermektedir: Aslen ana etrafında teşekkül eden küçük çapta ekinci toplumlar⁶, Milattan önce ikinci bin yılın sonunda, hayat tarzlarını değiştirmişlerdi. Geçimlerini çobanlık ve av ile sağlamağa başlamışlardı." şeklindeki bilgilerin gösterdiği gibi "anaerkil" ve küçük bahçelerde çapalarla yapılan bahçıvanlığa veya "küçük çapta tarım"a dayalı bir yapıya sahiptir⁷. Bu yapılar ve onların aksettirdiği ekonomiye bağlı

olarak, kültür ve toplumsal örgütlenme farklılıklarının sonucunda ortaya çıkan deney farkı ve tek kelimeyle tarih farkı çıkmaktadır. "Ancak, göçebe avcılarla yerleşik tarımcılar arasında, bize farkhhklardan nihayetsiz derecede daha önemli olarak gözüken şu benzerlik sürmektedir: bu toplum cinslerinin her ikisi de kutsallaştırılmış bir evren içinde yaşamakta, hayvan dünyası kadar, bitki dünyasında da tezahür eden kozmik bir kutsallığa katılmaktadır." (Eliade 1991: XV).⁸ Söz konusu kozmik kutsallık henüz tabiatın işleyiş mekanizmasını akılcı bir biçimde kavrayamamış insanın belki de ilk kavrama temrinlerinden birisi olarak kabul edilebilecek olan bireylerin mensup oldukları klanın toplu veya kollektif kimliği etrafında "kendi"ni idraki ve buna bağlı olarak dış dünyayı bir başka bütün şeklindeki algılayış halidir. Dış dünyaya karşı "biz" teşekkür etmiştir ve bireyler "biz" ve topyekün dış dünyayı temsil eden "onlar" arasındaki düalist bir algılayışı yaşamaktadırlar. "Onlar" olarak algılanan dış dünyadaki gerçek ve gerçeküstü herşey de kutsallığa sahiptir ve kendi içinde "iyi" ve "kötü" olarak alt gruplara ayrılmaktadır.

Başlangıcında uygarlaştırıcı kahraman olarak kadın kamların yer aldığı ve gece-gündüz karşıtlığı içinde "rüya" olgusunun son derece önemli bir rol oynadığı bu oluşum zemini içinde anaerkil yapının ataerkiye dönüşmesi ve toplayıcılıktan, mağaralara yakın orman içindeki adacıklarda iptidai "bahçe" veya "çapa" tarımına geçen ve avcılıkla desteklenen toplum yapısının, hayvanları evcilleştiren avcılarının hayvancılığa ve avcı-çobanlığa geçmeleri Türk kültür ekolojisi ve mitolojisi için son derece önemli bir kültürel dönemece oluşturur. Ancak hemen ekleyelim ve tekrar vurgulayalım ki, bu bir anda gerçekleşen bir kopuş ve ani bir oluşdan ziyade, kendi içinde süreklilikler taşıyan ve bunlar üzerinde katlanarak gelişip dönüşen bir evriliştir. Türk kozmolojisiyle ilgili tarihsel döneme ait yukarıda verdiğimiz tespitler hiç şüphesiz tarih öncesi ve Taş devri dönemini bütün bölgeleriyle birebir yansıtmamaktadır.

Taş devri ve daha sonraki erken dönemle ilgili olarak, daha önce de, ifade ettiğimiz gibi, toplayıcı doğanın ortasında pasif bir rol oynamaktadır. Toplayıcılıktan iptidai bahçe tarımına dayalı bitki yetiştiriciliğe geçiş ve ateşle birlikte mağaralara yerleşmenin ve kandaş bir topluluk olarak ortaya çıkan işbölümünün yarattığı güven duygusuna ve göreceli aktifliğe

rağmen kadın etkinliği ve erk kullanımının dünya görüşünü oluşturmada ve erkeği ikincil planda tutmadan kaynaklanan bu yapıdaki gerilim unsurlarını oluşturmuştur.

Toplayıcıdan, ilkel bahçe tarımına geçişte ve bitkileri evcilleştirmede, onları doğa karşısında göreceli olarak aktif hale getiren ve güçlü kılan teknik ve aletlerdir. Bu bağlamda en güçlü teknoloji kaynakları olan taş, ateş ve demiri kutsamaya götürür. Yukarıda da işaret edildiği gibi mağaraları ısıtma, ayı başta olmak üzere yabani hayvanlara karşı korumada ateşe bağlı ocak ve onun etrafında şekillenen kandaş ailenin ve anaerkil yapının Türk mitolojisindeki izlerini görmek kolaydır⁹.

Kadın egemenliğinden erkek egemenliğine geçiş sürecinde meydana gelen değişimlerse, genel olarak orman kültürü, zamanla eski önemini kaybetmiş; "orman tanrıları" "kötü ruh"lara dönüşmüştür. Zamanla, avcılık ve toplayıcılığın önemini kaybetmesi, avcılığın çobanlığa ek bir geçim yoluna ve giderek sadece idman-spor'a dönüşmesi; geçimin geniş bozkırların Çobanlığıyla ve savaş-işle sonraları da tarımla sağlanır olması, orman kültürünün erimesine yol açmış (Hassan 1986:110) olması şeklinde belirlenebilir.

Bu değişim ve dönüşüm sürecinde daha önce de işaret ettiğimiz gibi anaerkil toplumda birincil konumda "yaratıcı tanrıça" olarak bulunan "Umay", "Gök Tanrı" karşısında ikincil konuma düşerken, anaerkilliğin güç kaynaklarından olan "ateş"in işe koşulup türetildiği meturulilik demir ve benzeri madenlerin işlenmesiyle erkek egemenliğini pekiştiren "demir" ve "demirci" kültürlerini ortaya çıkarmıştır. Demircilere atfedilen sihirlilik veya olağanüstü güce sahip olma da, o güne kadar kadınların tekelinde olan, "kam"lığın erkekler tarafından da yapılabilir hale gelmesini sağlamış olmalıdır.

Albastı bu bağlamda, avcı-çoban toplum yapılanmasına direnen ormaniçi bölgelerin anaerkil kandaş soy topluluklarının kadın kamlarıyla özdeşleşen¹⁰ ve onları, ataerkil avcı-çoban kandaş boy topluluklarında yaşayan ve doğuran kadınların düşmanı olarak gösteren bir dönüşümün sonucu olmalıdır. Bir başka ifadeyle, kadının bu kötü kadın ruhlara karşı güçsüzlüğünün veya erkekten korkan bu kadın ruhlara karşı erkek üstünlüğünün meş-

ruiyet zeminin felsefi kökenlerinden birisinin belki dönemi itibariyle en önemlisinin oluşturulmasından başka bir şey değildir. Nitekim, Abdülkadir İnan'ın (1986: 170) verdiği bilgiye göre, "albastı"nın özellikle demircilerden ve ocaklılardan korkması ve demirci ustalarının ve ocaklıların bir mendil veya külâhı "albastı"yı korkutmak için kâfi gelmesi ki, başında çocuk bile olsa bir erkeğin beklemesi durumunda emin olunan, yahut bıçak ve benzeri bir demir parçasıyla korumayı sağlayan loğusalık ritlerinin altında da bu değişim ve dönüşümün uzantılarını görmek mümkündür¹¹. Bu bir anlamda daha önce de işaret edildiği gibi, kadın egemenliğinin başlangıcı olan ve kadını olağanüstü bir konuma getiren "doğum" ve "doğurma" konusunda bile, erkek kontrolünü geleneksel toplumsal yapılar düşünüldüğünde günümüzde dahi "mutlak" hale getiren bir düşünce zemininin ortaya çıkmasıdır. Türk mitolojisini ve ona ait metinleri söz konusu yapısal dönüşümü anlamadan onun neden olduğu tematik değişim ve dönüşümleri, kolayca ve doğru bir biçimde okuyarak, izah edip anlamak mümkün değildir.

Bu bağlamda, dağ kültü ise, toplayıcılık ve ilkel bahçe tarımı döneminde oluşan anaerkillik karşısında toplayıcı-avcılıkla geçinen erkeklerin, mağara da şekillenen "ana ocağı" ve "kadın kampı"na karşı, "ata ocağı" ve "erkekler kampı"nı¹² tesis ettikleri alternatif mekan olarak çıkmış olmalıdır. Kadınların "bitki kültüne" karşı burada bir yandan "hayvan kültü" oluşurken diğer yandan da "dağ kültü" etrafında şekillenen erkek derneğinin "atalar kültürünü" ve "alplık derneğinin" ilk teşekkül zeminini oluşturmuştur. Türk mitolojisinde Kuzey Sibiryâ ve Altay bölgelerinde yakın zamanlara kadar yaşayan "kuş ata" (Ögel 1989: 37-39) kam elbiselerinin ve özellikle kartalla ilgili kültürün, mağaralar çevresinde ilkel bahçe tarımı ve toplayıcılıkla geçinen kadın kamplarının önce "ağaç-ana" ve daha sonra da "ayl-ata/ana" kültüne karşılık bir anlamda erkeklerin ilk baş kaldırılanımı dışa vurumu olarak tekevvün zemininin dağ kültürüyle birlikte başladığı ve bunun da kuşları özellikle avcılıkta kullanılan avcı kuşları evcilleştirip kullanmağa başlama etkinliğine bağlı olduğu söylenilebilir.

Bir başka ifadeyle, paleolitik ve neolitik dönemlerin kadın hakimiyetini devam ettiren ve hatta "ateş-ocak" kültürüyle pekiştiren yalın "ateş" tek-

nolojisine karşılık daha sonraki dönemlerde oluşan ve bir anlamda ateşin de katışık ve karışık olduğu "demire" bağlı kutsamanınsa erkek etkinliği olarak ağır basan avcılık kültürel gelişim çizgisinin ortaya çıkarıldığı ve onun da, hayvansal kaynakların kontrol altına alınması demek olan "çobanlık"la, buna dayalı "göçerevlilik" yaşantısının bozkıra çıkış safhasının ön hazırlığı mahiyetinde olduğu rahatlıkla ve açıkça görülebilmektedir.

Uçsuz bucaksız ormanlar içinde acımasız bir doğayla karşı karşıya olan avcı duadan da önce pratik nedenlerle büyüye ihtiyaç duyar. Ancak bu alan onun uzan zamanlar boyunca varlık gösteremediği son derece güçlü olan kadına tabi olduğu bir alandır. Bu yapılanıştan çıkışta da bir ölçüde yine kadını taklit ettiğini söylemek mümkündür. Kendi gelişim çizgisi içinde nasıl kadın bitki toplayıcılıktan onları evcilleştirip bitki yetiştiriciliğe yönelmişse, erkek de hayvan avcılığından onları evcilleştirerek yetiştiriciliğine, "çobanlığa" yönelmiştir. Bir başka ifadeyle, avcılık, doğada olanı toplayıp devşirme ve zamanla evcilleştirme pratiğinin bitkisel kökenlilerin yanı sıra hayvansal olanı da kapsaması sürecinden başka bir şey değildir. Cilalı taş devrinin sonlarına doğru başlayan hayvan evcilleştirmeleri ve hayvanların yününden, sütünden, etinden ve kemiğinden yararlanma yollarını öğrenip çeşitli teknikler geliştirmesi uzun bir zaman diliminde gelişmiş olmalıdır. Dahası, hayvanların bakımı, yük taşımada, binek olarak ve hatta çift sürmede kullanılması da yine bu süreçte öğrenilen ve geliştirilen teknikler (Gryaznov 1969: 67) arasındadır.

Aynı şekilde, kadınların "ateşi" kültür unsuru haline getirmeleri veya evcilleştirip mağaraları onun sayesinde "ana ocağı"na çevirmesine karşılık, ateşte bakır ve demiri işleyerek yapılan silahlar vasıtasıyla vahşi hayvanlara karşılık kazanılan bir başka kalıcı zafer de, "demirci"nin şahsında kutsanmış ve erkeklerde "kam" olabilme hakkını elde etmiş oluyordu. Erkeklerin kam olmağa başlamalarıyla birlikte daha önceki "ayı-ata"¹³ ve "kuş-ata" cübbelerinin yanısıra "geyik-ata" cübbeleri ve buna bağlı kültürün oluştuğunu düşünüyoruz. Bu fikrimizi destekleyen unsurlar arasında "geyik-ata" kültürüne bağlı kam cübbelerinde ve bilhassa başlıklarında demirin yoğun olarak kullanılması ve çok daha sonraları tarih sahnesine çıkıldığında ve İslâm dininin kabul edilmesinden sonra bile "geyik-ata" kültü-

nün izlerinin de diğer kültürlerle birlikte Türk kültür ekolojisinde devam etmesidir.

Bu bağlamda, R. Grousset'in (1999) O. Lattimore'den aktardığı "Sibirya ormanlarının ren geyiğinin yerine bozkır atının gelmesi veya geçmesi durumu ki, Pazırık mezarlarında kurban atların 'ren geyiği' şeklinde tebdil edilmesi (Tannu Tuva, Sibirya Altayı, M.Ö. 100 yılları) orman avcılığından hayvan yetiştirici göçebelige geçmekte olan bir aşireti gözler önüne sermektedir." (Lattimore 1938: 8) şeklindeki tespit de, kadın egemen (anaerkil) yapıdan erkek egemen (ataerkil) yapıya ve yerleşiklikten göçebelige, ormandan bozkıra çıkış şeklindeki oluşumu son derece çarpıcı bir biçimde ortaya koyar mahiyettedir.

Bu değişim ve dönüşümün yaşanmasında söz konusu olan kültürlerle ilgili evrensel davranışların da, "Ateşe söz geçirebilmesi" ve özellikle madenler üzerindeki sihirli güçleri yüzünden, demirciler her yerde korkulan ve Çekinilen büyücüler olarak tanınmışlardır." (Eliade 1999: 514) tespitinde görüldüğü gibi demircileri sıradışı veya olağanüstü özelliklere sahip insanlar konumuna yükseltmiştir. Türk mitolojisindeki durumun da farklı olmadığı görülmektedir. Nitekim Yakutlar arasında yapılan bir çalışma sonucu ortaya çıkan, demircilik uğraşı önem bakımından samanlık meslek ve görevinden hemen sonra gelir, şeklindeki tespit son derece anlamlıdır. Bu durumun muhtemelen bir başka nedeni de, Türk kültür ekolojisinde son derece geniş kullanım alanına ve gelenek çevresine sahip olarak yaşamakta olan "kurşun dökme" ile ilgili kadın derneğinin veya ocağının kökenlerinin, erkeklerin bakır ve demiri eritmeyi başarmalarından çok daha önce, kadın kamlar tarafından bir büyü ve fal yöntemi olarak ortaya çıkmış olması ihtimalini düşündürmektedir¹⁴. Bu ilk örnekten hareket eden erkeklerin zaman içinde demir ve demirci kültürünün oluşumunu gerçekleştirdiklerini düşünüyoruz.

Konuyu bu bağlamda ele aldığımızda, bir Yakut atasözü "Demirciler ve şamanlar aynı yuvadan çıkar" (Us da oyun bir uyalah) der. Bir başkası da 'şamanın karısının saygıya, demircininki ise tapılmaya lâyık olduğunu' söyler. Demircilerde de hastalıkları iyileştirme, hatta geleceği bilme gücü vardır. ... Demirciler de kötü ruhların sürekli tehdidi altında ve düşman ruhları uzaklaştırmak için sürekli olarak çalışmak, ateşle oynamak, gürül-

tü yapmak zorundadırlar." (Eliade 1999: 511-512) şeklindeki tespitler, demircilikle, erkeklerin anaerkil yapı ve onun idare ve idamecisi kadın kamlar karşısında, erkeklerin önce eşitliği ve daha sonra da üstünlüğü elde edecekleri sürecin nasıl başladığını ortaya koyar niteliktedir¹⁵.

Esasen her iki süreç de birbirinden özü itibarıyla ayrılmaz ve büyük ölçüde eş zamanlı olarak geliştiği düşünülebilir. Ancak başta fiziki ve ruhsal olanlar olmak üzere çeşitli nedenlerle avcılığın dominantlığı ki büyük ölçüde erkek faaliyeti biçiminde geliştiği düşünülebilir. Bununla birlikte kandaş toplumsal yapının mevzubahis ettiğimiz anaerkil karakterinin baskısı altında olan erkeğin kendisini ifade edebilmek başta olmak üzere avcılığı aynı zamanda bir hürriyet ortamı olarak da düşünmek mümkündür. Abdülkadir İnan başta olmak üzere kaynakların naklettiği ve "orman kültürü"yle ilgili en önemli hususlardan birisi olan, orman ruhuna her avcının kurban sunabilmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Orman'da kam'ın aracılığına ihtiyaç yoktur. Bu bir cephesiyle, "orman kültürü en eski devrin, işbölümünün şamanları dahi yaratmadığı dönemin kalıntısı" (Hassan 1986: 111) olarak düşünülebilir. Ancak diğer yandan da, erkeklerin kanısız kurban sunabilmelerine bile imkan sağlayan ve bitki yetiştirici yapıya hakim olan kadın kamların, kamhk yapma (kamlama) tekelinin kırılış çizgisinin başlangıç noktası olarak da yorumlanabilir.

Nitekim yakın yüzyıllarda derlenmiş olmakla beraber konuyu aydınlatıcı ipuçları bulunan bir belge sayılabilecek olan, A. İnan'ın naklettiği (1986: 63) Şor Türkleriyle ilgili bir örnek kanaatimizce son derece anlamlıdır. Son zamanlara kadar avcılıkla geçinen Şor Türkleri, orman ruhlarına çok önem verirler. Bu ruhlar, avcılar avdan dönüncüye kadar obada oyun, şakalaşma, eğlence yapılmasını istemezler; ancak ilginçtir ki, başkalarının şakalaşmalarından hazzetmemekle beraber, kendilerine hikayeler, masallar anlatılmasında pek hoşlanırlar. "Hele müstehcen hikayeler pek hoşlarına gider." Bundan ötürü, avcılar yanlarında bir usta hikayeci bulundururlar. Bu hikayeci avdan avcılar kadar hisse alır.

Bu uygulamanın Şor Türklerinden başka Kuzey Altay Türkleri ve Hakaslar arasında da, kayçıları (destancıları) ava götürmek ve orada kayçının dua edip destan söylemesi ve bu yolla avın daha bereketli olacağı inancıyla günümüzde de devam etmekte olduğu görülmektedir. Kayçının destan

okuması ve duasını duyan dağ iyesinin (tayga eezi) bundan memmun kalacağı ve av hayvanlarını avcılarının olduğu yere süreceğine (Ergun 1998:26) günümüzde de inanılmaktadır.

Bu işlemlerdeki destancının (kayçı) üstlendiği ritüelistik işlevler bir yandan erken dönemin kadın kamlarından erkek kamların ortaya çıkış sürecinde oynadığı rolü göstermesi diğer yandan da günümüz destancılarının dahi, kamhla olan ilişki ve ilintilerini açığa vurması bakımından son derece önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu süreç aynı zamanda bize, erkek kültür kahramanlarının veya uyarlaştırıcı kahramanların -ki Dede Korkut bunların en tipik ve büyük olanıdır- (İbrayev 2000; Nisanbayev 2000) Türk mitolojisinde ortaya çıkış zeminin ip uçlarını da vermektedir¹⁶.

Türk kültürünün henüz bir cenin halindeki bu erken döneminde avcılarının hayvanları evcilleştirmeğe başlamasıyla toplum yapısında meydana gelen değişikliğin mitlere ve onlara kaynaklık eden dünya görüşünü etkilememesi düşünülemez. Avcıların, kuşlar ve köpeklerle başlayan evcilleştirmeleri, bu nedenle olsa gerek Türk mitolojisinde ve komşu Moğol mitolojisinde oldukça geniş ve etkili kuş ve köpek kültürlerinin oluşmasına neden olmuştur¹⁷.

Köpeği takip eden evcilleştirmeler içinde yer alan keçi ve koyun gibi küçükbaş hayvanlar ve nihayet atın evcilleştirilmesiyle yeni oluşum neredeyse tamamlanır ve ormandan bozkıra yönelir. Üretim araçlarında meydana gelen bu değişme kadının egemenliğine son veren veya daha doğru bir ifadeyle erkeğin önce eşitliğini daha sonra da meydana gelen başka toplumsal değişmeler neticesinde üstünlüğünü veya egemenliğini tesis edeceği bir süreci de başlatır. Bu süreci hızlandıran katalizör unsurların başında demir ile sembolize ettiğimiz metarulijik keşiflerin özel bir yeri olmalıdır. Bu keşifler bir yandan onlara kendilerine korumaları için daha mükemmel silahlar yapmalarını sağlarken diğer yandan da, kadın egemenliği döneminin adeta sembolü olan mağaralara da bağımlı olaktan kurtarıyordu.

Bu dönemde önce yeraltında inşa edilen evler ortaya çıkar ve daha sonraki dönemlerde toprak üstüne yapılan toprak ve ağaç kütüklerinden inşa edilen ve hayvan besleme nedeniyle genişliği 200 metrekare kadar olabi-

len evler takip eder. Besin stoku bakımından da bahçe tarımına dayalı bitki üreticiliğine nazaran daha geniş imkanlara sahip olan hayvancılık diğerine tercih edilir. Öte yandan, hayvancılığın bozkır tipi üretim veya göçerli kültür içinde de uygun yerlerde iptidai bahçe tarımı yakın zamanlara kadar süregelmesi düşünülürse bunun hiçbir zaman ciddi bir kayıp olarak toplumsal yapıya yansımadağı görülür. Bu husus da söz konusu değişimin gerçekleşmesini kolaylaştıran unsurlardan birisi olarak düşünülebilir de yerleşiklerle göçebeler arasında başlayan yer-yurt çekişmelerine dayalı mücadeleler, ata soyuna bağlı boy bütünlüğünde örgütlenmeye başlayan silahlı göçebelerin zaferiyle (Gryaznov 1969) son bulur. Bir başka ifadeyle, demirle bir yandan silahlanan diğer yandan zırhlanan ve son derece dayanıklı araç ve gerece kavuşan "kutsal" olduğuna inanılan bir kağanın önderliğinde soy esasına göre örgütlenip ortaya çıkan evcilleşmiş ata, deveye ve küçükbaş hayvan sürülerine sahip topluluk veya "devleflerin ormanda barınabilmeleri yapısal olarak gittikçe güçleşmiştir ve bozkırın uçsuz bucaksız otlakları pek çok araştırmacının da ittifak ettiği gibi dünyanın hayvancılık yapmak için en ideal bölgesidir ve sürünün peşinde göçebilen mükemmel "üy" veya "çadır" biçimindeki göçerilerden müteşekkil göçen şehir hatta devlet, bozkır tipi devletle birlikte Hunlar başta olmak üzere Türkler tarih sahnesine çıkacakları süreci bu şartlar altında başlatmış olmalıdırlar¹⁸.

Bitki yetiştiriciliğinden hayvancılığa geçiş oluşumunun, Ortadoğu kaynaklı tarımın gelişmesine yönelik bir tespiti yapan J. Campbell'e (1992:149) göre gelişip yayılması, "Çok daha yetersiz beslenen avcı toplayıcı kültürlerin yerini alan hayvancılık ve tarımcılık, geniş alanlar halinde doğu ve batıya yayılarak, İÖ. 2500 civarında Asya'da Pasifik kıyısına, Avrupa ve Afrika'da Atlantik kıyısına ulaşmış" olarak kabul edilmektedir. Ancak, başka bir tartışma konusu olmakla birlikte, pekala bu konuda da çok merkezli bir yaratma (polygenesis) söz konusu olabilir ve Orta Doğu kaynaklı bu oluşum ve yayılımın Orta Asya veya Güney Sibirya merkezli bir yaratmayla da örtüşmesi mümkündür. Orta Asya'yı da etkileyen son buzul döneminden sonra meydana gelen bu gelişmeler esnasında Kuzey'den Güney'e yönelen göçlerin veya ormandan bozkıra yönelişin altında avcı-toplayıcı-bitki yetiştiricilikten, avcı-çobanlığa geçiş yer almaktadır.

Toplumsal yapıyı bitki yetiştiricilikten hayvancılığa doğru değiştiren avcılarının da bu süreç içinde sayı, zihniyet veya dünya görüşü bakımından değişmesi kaçınılmazdır. J. Campbell'in (1992: 259) tespitlerine göre, "Paleotik avcı dünyasında gruplar görece küçük -kırk elli kişiden pek fazla değil" diler ve dolayısıyla da "toplumsal baskı olarak, daha sonraki daha büyük, farklılaşmış, sistematik olarak örgütlenmiş köy ve şehirlerinkine göre çok daha azdı." Dahası, grubun çıkarları dürtülerin bastırılmasından çok onu desteklemesindeydi. Bu bağlamda, Orta Asya'da Altay dağları ve Baykal gölü civarlarındaki ormanlarda toplayıcı-avcılıktan hayvancılığa geçen avcı-çobanların toplumsal yapısı içinde artık bir yanda zor avcılık maceraları diğer yandan beslenme ve dölleme kaynaklarında artan düzenliliğin getirdiği nüfus artışının yanısıra yeterli otlak için bozkıra yönelen ailelerin kandaş soy esasından daha da genişleyen bir biçim de soy/sülale birlikleri şeklinde örgütlenen boy esasına göre yeniden düzenlenmiştir. Bu da beraberinde "kut bulma"yla, kutsanan "kutsal kağan"ları ortaya çıkarmış ve kağanlar doğrudan iletişim geçtikleri gökteki "Gök Tanrı"nın yeryüzündeki temsilcileri olarak kabul edilip algılanmaya başlanmışlardır. Zaman içinde ve bozkırda teşekkül eden Gök Tanrı'ya ulaşan kutsal geçit "Ötüken ormanı" (Ötüken Yıy) ve dağı ise kimin kontrolünde ise ancak o, Gök Tanrı'yla olan iletişim geçidini elinde tutması dolayısıyla muzaffer olabiliyordu.¹⁹

Yukarıda işaret edilen, demirin kullanılması ve kutsanmasıyla meydana gelen gelişmeler içinde, erkek kampların ortaya çıkışının da bir ölçüde kutsal demircilik mesleğiyle ilişkilidir. Toplumsal işbölümünde kadınların yanı sıra erkek kampların ortaya çıkması ve bunun inanç sistemi içinde meşruiyet zeminine sahip olmasının bir açıklaması bu olabilir. Öte yandan, bitki merkezli ve "toprak ana" anlayışına sahip "ağaçları kutsayan" ve hatta "ağaç ana"ları olan anaerkil yapının yanında daha önce işaret edildiği gibi hayvan merkezli "hayvan ata" kültlerinin ortaya çıkışı da "kuş, ayı" ve "geyik" başta olmak üzere yine bu dönemin ürünleri olarak görülmelidir. Bu dışı olan yer unsuruna karşı eril olan gök unsurunun yüceltilmesi sürecidir ve hayvanlar da büyük ölçüde yer menşeli değil gök kökenli olarak düşünülmüş gibidir. Nitekim daha önce kısmen de olsa değindiğimiz gibi Türk kozmolojisindeki hayvan adı taşıyan yıldızlar tıpkı

bitki adını taşıyan yıldızlar gibi bu değişim ve dönüşümlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Dahası, yukarıda işaret edildiği gibi, uzun zamandan beri Türk mitolojisindeki bazı olguları açıklamada kullanılan, "totem" veya "ongun" gibi düşünce kalıpları ve bunların dışavurumlarını oluşturan anlatılar da köken bakımından yine bu dönemin eseridir ve söz konusu değişim nedeniyle yaşanan çekişmelerin sonucunda çeşitlenmelere uğramıştır. Bazı kaynaklarda bir bitki adıyla yer alan bir yıldızın başka kaynaklarda hayvan adını taşımakta oluşu sözünü ettiğimiz değişimi son derece net bir biçimde açıklar mahiyettedir.²⁰ Bitki ve ağaç kültüründen hayvan kültürüne doğru yönelen ve şekillenen hayvan kültürünün ortaya çıkışı hayat tarzı ve yaşanan fiziki çevrenin ormandan bozkıra dönüşmesi sürecinde de kaçınılmaz bir biçimde yeniden şekillenmiştir.

Bunların başında da, daha önceki dönemde yaşadıkları ormanda ve bilhassa mağara ve bahçelere verdiği zararlar itibarıyla kutsanan ve kütleleşen ormanın en güçlü ve yırtıcı hayvanı "ayı"nın yerini, bozkıra yönelen ve yeni bir yapılanışla bozkırı hayat sahası olarak seçen avcı-çoban kültüründe bozkırın "bozkurt'u kutsanır ve zaman içinde de yaratılıştaki "hayvan ata" veya "ana" yahut köken miti olmadan, yol gösteren ve kılavuz kabul edilen kutsal mitolojik kimliğine bürünür. Öte yandan, anaerkil yapıdan ataerkil yapıya dönüşen toplumsal hayat içinde "ana ocağı"nın²¹, "ataocağı" etrafında toplanışı sürecinin birden bire gerçekleştiği düşünülmemelidir.²² Bu bağlamda, avcı-çobanlığa geçenlerin oluşturdukları ve gittikçe genişleyen bu yüzden de ortaya çıkan otlak kavgaları ve sınır çatışmalarının zorunlu kıldığı soy esasına bağlı boy bütünleşmelerinin idarecisi statüsü yahut kağanlık özellikle erken dönemlerinde anaerkil yapının henüz tamamen gücünü ve önemini yitirmediği bir döneminde ana soyunu sıradan bir kadına bağlamak yerine olağanüstü ve kozmik bir biçimde yeni toteme bozkurt'a bağlayarak izah etmek zorundaydı. Bu zorlamalar da beraberinde, "bozkurt-ana" yahut yaygın olarak bilinen adıyla "asena" veya "kurtarıcı" yahut "doğuran" dişi bozkurt-ana mitlerinin oluşup bozkurt kültürünün kağanların geldiği hanedanın kutsallığını, yani otoritenin meşruiyetinin kaynağını oluşturmuşlardır²³.

Bu bağlamda, Türk mitolojisindeki bozkurttan üremeye ilgili mitler gözden geçirildiğinde²⁴, soyu nedeniyle Aşina (Asena) oğullarının diğerlerine

olan üstünlüğü dolayısıyla tarih boyunca görüldüğü gibi tipik şecerecilik hatta şecerenin temel işlevi²⁵ olan hanedanı yüceltme ile karşılaşmaktayız. Kağanlık döneminde kağan soyunun dışısının gizlenmesi²⁶ veya daha doğru bir ifadeyle kozmik bir bozkurtla örtülmesi ve yüceltilmesi kanaatimizce, ataerkil yapıya geçişin bir göstergesi olmanın da ötesinde, yeni sosyal ve kültürel yapılanısın bir gereği olarak teşekkül etmiş olmalıdır.

Bu bağlamda, B. Ögel'in "Kurt-ata" cüppesinin bulunmayışı ve "Kurt-ata"ya sahip kamların Kuzey Sibirya'da pek soylu sayılmamalarını "kurt-ata" inancının çok eskiliğine bağlamakta (1989: 37) ve bunun zamanla sihnmiş olabileceğini düşünmektedir. Kanaatimizce, gerçek bunun tam tersidir. "Kurt-ata" veya "Bozkurt'tan yaratılış yahut köken mitleri ancak ormandan bozkıra çıkıştan sonra oluşmuştur ve çoban-avcılık döneminin özellikleri gereği kağanların yanında ikincil hatta çok daha gerilerde kalan kamların bu tür bir kültü yeterince gehştirememiş hatta gelişmemesi için düşman bile olduklarını düşünüyoruz. Çünkü bu kült doğrudan doğruya kağanların şeceresine hasredilmiş ve yukarıda ifade edildiği gibi "Asena hanedanı"na dönüşmüştür. Kağanlar kan ve soy yönünü tekellerine aldıkları "kurt-ata/ana" kültürünün kamlara geçmesine sıcak bakmadıkları gibi kağanlar karşısında gerçek anlamda ruhani liderliklerini dahi kaybederek toplumsal tabakalaşma da fiziki tabiiphklerinin yanısıra psiko-sosyal ve kültürel tabipliği içeren ikincil bir konuma düşürülmüşlerdir²⁷. Zaman içinde meydana gelen kültür değişimleri gereği bu konuları da meydana gelecek "otacı" ve "ozan" gibi uzmanlaşmalarla iyice sarsılacaktır. Bu nedenlerle olsa gerek kamlar da aralarından "kurt ata/ana" inancıyla ortaya çıkanları haklı olarak pek iyi bilmiş olmaları gereken ve taşıdıkları sözlü gelenekten hareketle "soylu saymamağa" ve onları küçümsemeğe devam ettiklerini düşünüyoruz. Ayrıca, bu dönemde kağanlar tarafından meydana getirilen bir soyutlamayla ulusun simgesi veya ortak üst totemi olarak ortaya çıkan "kurt başlı" tuğ ve bayrak kültürlerinin de söz konusu "kurt ata/ana" kültürünü gehştirememenin ve buna ait cüppeler meydana getireme bağlamında karşı işlev durumunda olduğu kanaatindeyiz.

Avcı-çobanlığın ortaya çıkışıyla ve yukarıda işaret edilen boy esasına dayalı yapılanısın bozkırda belli bir sistematik üzerinde hayvancılık yapmanın, kendilerini, hayvanlarını ve otlaklarını korumaya dayalı bir dayatmanın ve-

ya zorunluluğun sonucu olarak ortaya çıkışı açıktır. Ancak bu bağlamda en önemli husus, töre esaslı olarak boyların barışına ve birleşikliğine dayanan "devlef'in ortaya çıkışıdır. Tarihte, birden bire cihanülşümül bir imparatorluk olarak ortaya çıkan Hunların²⁸, bizim basite indirgeyerek birkaç çizgiyle ana hatlarını özetlediğimiz yüz binlerce yıllık geçmişlerinde yatan arka plan bu şekilde bir yapıya sahip olmalıdır. Türk mitolojisi de hiç şüphesiz böyle bir paleolitik, neolitik ile sonu demire varan metalurjik geçmişin ve tarihsel dönemlerde yer alan yapılanışların ürünü olarak görülmelidir.

Sonuç olarak, Türk mitolojisinin başlangıcında yer alan anaerikil ve ağaçtan yaratılma esaslı köken mitinin ve zamanla bitkileri evcilleştirerek ilkel bahçe tarımına dönüşen, ateş vasıtasıyla mağaralarda "ana ocağını" teşekkül ettiren "ayı ata kültüne" sahip yapının en üst düzey soyutlaması yaratıcı tanrıça Umay'da sonlandığını; bu yapıya alternatif olarak gelişen ataerikil yapının, hayvanları evcilleştirerek ve demiri keşfedip işleyerek ortaya çıkan demircilerin, kamlaşabilmesi neticesi oluşan, "dağ kültü"nden başlayan "ata ocağının" oluşup kutsanışı ve zamanla "atalarkültü"nü'nün oluşumu, savaşçı çoban avcılara dönüşen ve bozkıra çıkmasıyla boy birlikleri ve kağanlık kurumunun ve ideolojisinin en üst düzey soyutlaması olan "Gök Tanrı"yı hakim kıldığını düşünüyoruz.

Ancak, hiç şüphesiz başlangıcından itibaren bu yapıların oluşup gelişmesi sürecinin her aşamasında uğradığı sonsuz sayıda varyantlaşmalar; hemen her zaman bir sonraki aşamaya geçerken toplumun bir kısmının buna itirazları ve daha önceden kabul edilende ısrarları ve coğrafi olarak ortaya çıkan farklılıklar neticesinde muhafaza edilen ve buna bağlı olarak farklı gelişim çizgilerinin var olmasını sağladığı açıktır. Dahası bu yapıların her birinin kendi içinde uğradığı "resmi" ve "halk dini" tabakalaşmaları konuyu daha da karmaşık bir hale getirmiştir. Bu nedenle Türk mitolojisi ve geleneksel dinine ait farklı zamanlı ve eşzamanlı metinlerde bir kısım Türklerin neredeyse "hanifliğe" yakın ölçüde bir "Gök Tanrı" inancına sahip iken diğer bir kısım Türk topluluğunun totemist veya animist uygulamalar içinde olduğunun görülmesi söz konusu çok merkezli inanç gelişim çizgilerinin ve sözlü kültürün doğasının gereği olduğu unutulmamalıdır.

Bu tür eşzamanlı gelişim çizgisine ait olmayan toplulukların ele geçen bulgularından hareketle farklı dinlerden bahsetmenin de yukarıda ana hat-

larını çizmeğe çalıştığımız sosyokültürel ve fiziki çevreye bağlı tekamül Çizgilerini bütüncül bir biçimde anlamamızı zorlaştıracağı ve bizi Türk uygarlığını daha bir iyi anlayışa ve yorumlayışa götürmeyeceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Açıklamalar

- 1 Göktürkler çağında kağanlık kurumu ve ideolojisi için bkz. (Yıldırım 1991; 1992).
- 2 Aslında bir de, bu konularda hiç bir fikri olmayıp Türk mitolojisine ait olarak ortaya çıkan metinleri tematik olarak bir araya getirip bunun ne denli içinden çıkılmaz bir bilgi yumağı (!) olduğunu zikredip duranlar vardır. Ele aldığımız konuyla da ilgili bir fikirleri olmadığı için üzerlerinde durmadığımız bu grubun sadece duruşları dikkat çekicidir. Sayıları itibariyle çoğunluğu oluşturan bu grubun en tipik olanlarından biri için bkz. (Cichocki 1985).
- 3 Bu terimlerin bir başka açıdan benzeri olan Redfield'in (1956) "büyük" ve "küçük gelenek" kavramsallaştırmaları doğrultusunda evrensel dinlere dair değerlendirmelerin yer aldığı tartışmalar için bkz. İslâmiyet (Asad 1986) Musevîlik ve Hıristiyanlıkla karşılaştırmak olarak (Gellner 1981). Konunun genel bir değerlendirmesi ve daha fazla bibliyografya içinse (Lukens-Bull 2003) bakılabilir.
- 4 V. A. Rano (1993) ve Besserat (1987) aktaran (Tarcan 1998: 22).
- 5 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. (Gryaznov 1969).
- 6 Bu toplulukların bir bölgede birkaç aileden oluşan küçük topluluklar olduğu yapılan mezarlık kazılarında anlaşılmıştır. Sonraki dönemlerde hayvancılıktan tekrar toprağa yerleşen topluluklarında yine on-onbeş haneden oluşan köyle kurduğu görülür. Daha fazla bilgi için bkz. (Gryazkov 1969: 48, 67).
- 7 Anaerkillik konusuyla bitki yetiştiriciliği arasındaki evrensel ilişkiye dikkati çeken bir araştırmacı bu hususu, "Anaerkillik adı altında bilinen toplumsal olgu, gıda maddesi niteliğindeki bitkilerin kadın tarafından keşfedilmesine bağlanmaktadır." (Eliade 1991:123) şeklinde ifade etmektedir.
- 8 Eliade'nin işaret ettiği söz konusu kültürel seviye anlamındaki "tarih farklılığı"nı şu tespitler son derece açık bir biçimde ortaya koyar; "Ormanlık yerler-

deki yalnızlıklarının ve başka işlenecek toprakların varolduğu kavramının yerleşmesine engel olduğu kapalı topluluklar olan kara ve göl avcılığı ile yetinen XII. asır Cürcet'leri, Cengiz Han'a kadar "orman Moğolları" gibi Bay kal ve Amur civarındaki ormanlık bölgeye çakılı kalan Türk-Moğol aşiretlerinin iptidai kalması buldukları çevrenin dışına çıkamamalarından ileri gelmektedir. Fakat hayvancılıkla meşgul olmalarından mecburen göçebe olan ve ot arayan sürünün peşindeki adam durumundaki bozkır Türk-Moğolları için durum böyle olmamıştır." (Grausset 1999: 15).

- 9 Orman, ağaç, mağara, taş, dağ ve demir kültlerine dair örnekler için bkz. (Ögel 1989; 1995).
- 10 Herodot'un meşhur Amazonları benzer bir dönemi yaşamakta olan İskit topluluklarının hikâyesine dayanmış olmalıdır.
- 11 Albastı inancının ve bununla ilgili benzer veya aynı pratiklerin Türk dünyasındaki yaygınlığı konusunda A. İnan'ın "Kırgız-Kazaklar demirden kötü ruhların kaçtıklarına inanırlardı. Loğusa kadınlara musallat olduğuna inanılan kötü ruh "al karısı", yahut "albastı"nın çelikten korktuğuna dair Anadolu köylerinde bir inanç bulunduğu Dr. Şükrü Elçin tarafından tespit edilmiştir. Kazakların inancına göre al ruhu demirciden korkarmış, loğusanın yanında bir erkeğin demirciyi temsil ederek çekiçle bir demire vurduğunu bu satırları yazan, kazakların Argın ve Tungay-Kıpçak boylarında müşahede etmiştir. Başkurtlar ölünün göğsüne bıçak, makas, çekiç gibi bir şey korlar." (İnan 1989: 231) şeklindeki tespitleri son derece dikkat çekicidir.
- 12 Söz konusu "kadın" veya "erkek" kamplarını tek cinsiyetten teşekkül etmiş topluluklardan ziyade iki cinsiyetten birinin ve ona ait değerlerle kâinat tellâkkilerinin hakimiyeti şeklinde ve esas itibariyle kadın-erkek karışık yapılar olarak düşünüyoruz.
- 13 Türk mitolojisinde yer alan ayı kültüne dair motiflerde "erkek" oluşlarının dominantlığı nedeniyle mağaraları ateş vasıtasıyla ele geçiren ve yurt edinen kadın egemen yapının buralara hakimiyetini meşrulaştırıcı bir unsur olarak "ay totem" ve "ay ata" kültürünü ilk olarak teşekkül ettirdiği ve dahası bunu üremeye ilişkilendirerek erkek unsurunu tamamen devre dışı veya ikincil konumda bırakan açıklamalarla desteklediği düşünülebilir. Aşağıda ele alınacak olan erkek egemen ve bozkırda kağanlığa yürüyüş sürecinde ortaya çı-

kan "kurt ata" kürtündeki "dişilik" dominantlığıyla ortaya çıkan kontrast bizce söz konusu toplumsal dönüşümü niteliğini göstermesi bakımından son derece anlamlıdır. Türk mitolojisinde "ayı" ve "kurt" motifleriyle ilgili materyal için bkz. (Ögel 1989; 1995).

- 14 Türk kadın folklorunda son derece önemli yere sahip olan "ocaklar" ve "ocaklılık hali"nin Feminist Folklor Kuramına göre incelenmemiş olması bu konulardaki cinse özel ve belki de gizli bilgilerden habersiz olmamız kanaatimize göre büyük bir eksikliklerdir.
- 15 Türklerin tarih sahnesine Altay'ın efsanevi demircileri olarak çıkması da bu bağlamda son derece anlamlıdır.
- 16 Benzer bir yapılanış çizgisinde daha sonraki dönemlerde kağanlar veya hanlarla ozanlar arasındaki ilişkinin paralelliği epik destancılığın doğuş ve şekillenişini aydınlatması bakımından dikkat çekicidir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. (Çobanoğlu 2001b).
- 17 Bu konuda bkz. (Tryjarski 1979).
- 18 Hiç şüphesiz bütün bu olaylarda birden bire olmamış belki de defalarca ormandan bozkıra çıkıp geri dönmeyi içeren ve bu süreçte adım adım şekillenen uzun bir evrim çizgisi söz konusudur. Dahası belki de Ergenekon Destanı bu dönemin bir yansımasıdır.
- 19 Bu bağlamda, Göktürkler döneminde "Tanrı ve Kağanlık ilişkisi" sebebiyle "Kutlu Geçit" kabul edilen Ötüken'in (Yıldırım 1992: 354) Gök Tanrı inancının otoritenin kaynağı olma bağlamında Türk kağanlarının hakimiyetlerini tesisteki rolü ve fonksiyonu açıktır. Ötüken'i veya diğer bir ifadeyle, Gök Tanrı'ya giden yolu, göğün kapısını elinde tutan, bir anlamda Gök Tanrı'yla münasebet kurmayı da tekeline almış oluyordu. Bu aynı zamanda "kut bulmuş" olmanın ve hakimiyetin kaynağının Gök tanrı tarafından tasdiğiyle de eş anlamlı olmalıydı. Nitekim, bu bağlamda Ötüken'in önemi Göktürk Bengütaşlarında "Devlet kurulacak, baş şehir kurulacak yer" olarak açıkça vurgulanmıştır. Ötüken'in Gök Tanrı'ya açılan "gök kapısı" olarak tarih boyunca "bir siyasî dinî odak" şeklindeki düşünüş, S. Divitçioğlu'nun, L.W. Moses'dan yaptığı, "Herhangi bir budun başkanı bütün gücünü toplayarak Moğolistan Yaylalarını denetlemek isterse, Ötüken'i denetle-

melidir. Hâlâ bilemediğimiz sebeplerden ötürü, tarihî çağlardan beri Orhun öyle bir siyasî ve dinî odak olmuştur ki, onu ele geçiren budunun meşruluğundan hiç kuşku duyulmaz. Kökenleri İç Asya olan Hunlardan, Moğollara kadar ardışık gelen imparatorlukların istisnasız hepsi Orhun'da merkezleşmiştir." (Divitçioğlu 1987: 214) şeklindeki ifadeye yer alan "bilinmeyen sebepleri" izah edecek bir açıklamanın nihai sonucu değilse de en azından başlangıcıdır.

- 20 Konuyla ilgili kaynakça ve daha fazla bilgi için bkz. (Çobanoğlu 1997a).
- 21 Bu bağlamda da Anadolu'da son derece yaygın olan ve ancak "anadan kıza geçebilen" dolayısıyla da erkeği dışlayan kadın ocakları üzerlerinde araştırmalar yoğunlaşırsa bize söyleyecek pek çok şey olan ilginç bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır.
- 22 Kadınların sosyal olarak kabul edilmiş son hakimiyet unsurlarını da kaybedişleri sürecinde yaşanan şu olay bize göre son derece anlamlıdır. M.S. 336 yılında Hun Kağanı Cheu-hon'un kadınlardan kurulu bir birliğe sahip olması dolayısıyla başlarına gelenleri şöyle yorumlar: "Gök, uygunsuz hareketlere gücendi. Büyük kuraklık ülkeyi mahvetti." (Schmidt 1964: 82).
- 23 Kılavuz Bozkurt mitinin kültürel sürekliliği için bkz. (Çobanoğlu 1997b).
- 24 Bozkurttan üreme efsaneleri için bkz. (Ögel 1989: 22-28).
- 25 Şecereciliğin veya "Sançıracılık" Türkistan'da Sovyet sistemine rağmen evlenmeye ilgili açık işlevleri nedeniyle günümüzde de son derece yaygın bir sosyo-kültürel kurumdur.
- 26 Osmanlı Devleti'nde de belli bir dönemden sonra Türk soylu kızlarla evlenmemenin aşağı yukarı aynı esaslara dayanması meydana gelen din ve medeniyet değişmelerine rağmen zihniyetteki sürekliliği göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir.
- 27 Bu tür bir tabakalaşma bir bakıma Türk kültür tarihini oldukça erken dönemde yaşanmış bir çeşit kültüre özel "aydınlanma" veya "rasyonelleşme" çabası olarak da okunabilir. Nitekim çok daha sonraki dönemlerde Tonyukuk'un Budizm'in kabulü ve şehirleşmeye getirdiği felsefi eleştirileri de kağanlık kurumuyla devrine göre rasyonel düşünce arasındaki ilişkiyi gösteren ve bir çok benzerlerinin yaşanmış olabileceğini hatıra getiren güzel bir örnektir.

28 Muhtemelen kağanlık kurumunu sarsmak isteyen kamların meydana getirdiği veya halk dininde kendiliğinden teşekkül eden bir olay ve kağanın onu yorumlayıp yönlendirişine dair açıklayıcı olduğunu düşündüğümüz, M.S.343 yılında, efsanevi bir rivayet olarak, Pinlig şehrinin Kuzey-batısında taştan bir kaplan heykelinin harekete geçerek, ardında 1000 kurttan ve tilkiden oluşan bir alay olduğu halde şehrin Güney-doğusuna gelmekte olduğu duyulunca, Hun Devletinin kağanı Sou-hou şöyle haykırır: "Bu taş kaplan benim! Kuzey-batıdan Güne-doğuya hareketi ise, Tanrı 'nın emri ile benim Güney-doğuya çıkacağımla gösteriyor. Herkes milis kuvvetlerini versin. Gök'e itaat için, gelecek yıl birliklerimi kendim kumanda edeceğim." (Schmidt 1964:82) şeklindeki ifadeler de kağanların halk dini ve kamlarla mücadele veya yorumlama yöntemlerine bir örnek olarak yorumlanabilir.

Kaynaklar

Arat, R. Rahmeti (1987), "Oğuz Kağan Destanı", *Makaleler I*, (ed. O.F. Sertkaya) C I, Ankara: TKAE Yayınları, s. 605-72.

Asad, Talal (1989), *The Idea of an Anthropology of islam*, Washington D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.

Carr, E. H. (1979), *What is History?*, London: Pelican.

Chambell, Joseph (1992), (çev. K. Emiroğlu) *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*, Ankara: İmge Kitabevi.

Chambell, Joseph (1994), (çev. K. Emiroğlu) *Yaratıcı Mitoloji*. Ankara: İmge Kitabevi.

Cichocki, Dariusz (1985), "Türk Mitolojisinde Kurt Ana Sembolüne Dair." *Türk Dünyası Araştırmaları*, S.37, s. 117-130.

Çobanoğlu, Özkul (1997a). "Türk Kozmolojisinde Değişme ve Süreklilik Dinamikleri Üzerine Tespitler", *Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S.8, s. 33-63.

Çobanoğlu, Özkul (1997b), "Kılavuz Bozkurt Motifinin Tarihsel Bağlam-larda ve Günümüz Alevi Bektaşî Tarikatlerindeki Yapısal ve İşlevsel Sürekliliği Üzerine Tespitler." *Kadri Eroğan: Hacı Bektas Veli Armağanı*,

Ankara: GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, s. 165-173.

Çobanoğlu, Özkul (2001a), "Türk Mitolojisi", *Türk Dünyası Ortak Edebiyat Tarihi*, Ankara: AKM Yay., C.1, s. 1-85.

Çobanoğlu, Özkul (2001b), "Türk Mitolojisinde Kutsal Sabit Mekan Fikrinin Yaratılış Tipolojisi Üzerine Tespitler", *Uluslararası Türkistan Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Muğla: Muğla Üniversitesi Yay., s.49-62.

Çobanoğlu, Özkul (2001c), "Türk Destanları," *Türk Dünyası Ortak Edebiyat Tarihi*, Ankara: AKM Yay., C.1, s.85-506.

Divitçioğlu, Sencer (1987), *Kök Türkler: Kut, Küç ve Ülüg*, İstanbul: Ada Yayınları.

Elçin, Şükrü (2001), "Çıçkan Cıl: Fare Yılı," *Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi*, Ankara: AKM Yayınları, s.568, 569.

Eliade, Mircea (1991), (çev. M.Kılıçbay) *Kutsal ve Dindışı*. Ankara: Gece Yayınları.

Eliade, Mircea (1999), (çev. İ. Berkan) *Şamanizm*. Ankara: İmge Kitb.

Esin, Emel (1985), *Türk Kültür Tarihi iç Asya'daki Erken Safhaları*, Ankara: AKM Yayınları.

Ergun, Metin (1998), *Altay Türklerinin Kahramanlık Destanı: Alıp Manas*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gellner, Ernest (1981), *Müslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Grousset, Rene (1999), (çev. R. Üzmen) *Bozkır İmparatorluğu: Attila-Cengiz Han-Timur*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Gryaznov, L. Mikhail (1969), (çev.J. Hogarth), *The Ancient Civilization of South Siberia*, London: Barrie&Rockliff.

Gumilöv, L.N. (1999), (çev. A. Batur) *Eski Türkler*, İstanbul: Birleşik Yay.

- Günay, Ü. ve H. Güngör. (1998), *Türk Din Tarihi*, Kayseri: Laçın Yayınları.
- Hassan, Ümit (1986), *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*, Ankara: V Yayınları.
- İbrayev, Şâkir (2000), "Şaman Korkut." *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri*, Ankara: AKM Yayınları, s. 215-219.
- İnan, Abdülkadir (1986), *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: TTK Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1991), *Makaleler ve incelemeler II*. Ankara: TTK Yay.
- Lattimore, Owen (1938), 'The Geographical Factor in Mongol History.' *The Geographical Journal*, C. XCI, S.1, s.
- Lukens-Bull, A. Ronald (2003), (Çev. M. Arslan) "Metin ve Uygulama Arasında: İslamın Antropolojik İncelenmesi Üzerine Düşünceler", *Folklor ve Edebiyat*, S. 33, s. 63-86.
- Nisanbayev, Addimalik (2000), "Türk Halklarının Büyük Düşünürü Korkut Ata." *Kazakistan'da Dede Korkut* (ed. A. Nisanbayev), Ankara: AKM Yay., s.1-13
- Ögel, Bahaeddin (1989), *Türk Mitolojisi I*, Ankara: TTK Yayınları.
- Ögel, Baheddin (1995), *Türk Mitolojisi II*, Ankara: TTK Yayınları.
- Redfield, Robert (1956), *Peasant Society and Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Roux, Jean-Paul (1998), (çev. A. Kazancıgil) *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Schmidt, P. Wilhelm (1964), "Eski Türklerin Dini", *I.Ü Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C.XIII, s.75-90.
- Tarcan, Halûk. (1998), *Ön-Türk Tarihi*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Tryjarski, Edward. (1979), 'The Dog in the Turkic Area: An Ethnolinguistic Study', *Central Asiatic Journal*, C. XXIII, s. 297-319.
- Turan, Osman. (1976), *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi I-II*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi.

Yamayeva, E.E. ve İ.B. Şincin (1994), *Altay Kep-Kuuçundar*, GornoAltaysk.

Yıldırım, Dursun (1991), "Köktürklerde Kağanlık Süreci; Kaldırma, Köktürme ve Oturma". *XI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*. Ankara: TTK s.519-530.

Yıldırım, Dursun (1992), "Köktürk Çağında Tanrı Mı Tanrılar Mı Vardı", *TV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, C.II, Ankara: Kültür Bak. Yay., s.351-361.

The Methodical Problems of the Reflection of the Conflicts Between the Institutions of Kamlık and Kağanlık in the Turkish Mythology

Doç. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU*

Abstract: This study concerns the methodical problems of the reflection of the conflicts between the institutions of Kamlık and Kağanlık in the Turkish mythology. Pre-Islamic national Turkish religion which is known "Traditional Turkish Religion" or "Old Turkish Religion" was a product of a long evaluation process. Early time of this religion The Turks were a female dominated forest people. Religious and political leaders of the people were women shamans which were called kam. They were pickers and primitive farmers, later in the process of societal evaluation men turn to be hunters. Through process of melting iron the society turn to be a men dominated one and their life style based on flock keeping. This life style forced them to move the Eurasian steppes. The seasonal nomadic life style caused the tribal unity under a sacred leader which is called "kağan". Political and ideological conflicts occurred between the traditional religious and political leading institution of kamlık and the kağanlık. This could be one reason that the Orhun monuments which were erected by kağans are silence about the institution of kamlık. Moreover there are folk legends that were collected from the Altay Turks are shown the conflicts between two institutions. in this context, different scholarly approaches are taken to consideration and the necessity of a social and cultural evolutionist model is shown for a better understanding of Turkish mythology.

Key Words: Turkish mythology, Traditional Turkish Religion, Turkish Folklor e, Methodical Problems of Turkish Mythology, Turkish Folk Legends.

* Hacettepe University, Faculty of Letters / ANKARA
ozkul@hacettepe.edu.tr

Методические Проблемы в Проблематике Отражения в Тюркской Мифологии Конфликта между Каганством и Камством

Озкул ЧОБАНОГЛУ*, к.п., доцент

Резюме: В этой статье затрагиваются существующие подходы к проблематике отражения в тюркской мифологии конфликта между камством и каганством. А также оспаривается необходимость социальной и культурно-эволюционной модели для лучшего осмысления текстов, относящихся к тюркской мифологии. Национальная тюркская религия доисламского периода является продуктом длительного эволюционного процесса. В начальный период этой религии тюрки представляли собой общество, в структуре которого доминирующими элементами были женщины, которые являлись религиозными и политическими лидерами и только они могли стать камами (шаманами). Позже когда научились расплавлять железо, камами могли стать и кузнецы, а также после приручения домашних животных, развилось общество, превратившееся в структуру, где доминирующим элементом оказались мужчины. Это послужило причиной выхода общества в степь. Степная жизнь требовала создания структуры общества под управлением каганских родов. В результате возникли политические и идеологические конфликты между камством и каганством, наглядным примером которых могут быть такие положения как упоминание камства в орхонских каменных надписях, воздвигнутых каганами, хотя мифические легенды, собранные среди алтайских тюрков отражают эти конфликты. В этой работе затрагиваются методические проблемы по рассмотрению ранее высказанных мнений.

Ключевые Слова: тюркская мифология, традиционная тюркская религия, тюркский фольклор, методические проблемы тюркской мифологии, тюркские легенды.

* Университет Хаджеттепе, Факультет Литературы, Кафедра Тюркской Фольклористики
-АНКАРА
ozkul@haceteppe.edu.tr

