



TÜRK MİTOLOJİSİNİN KAPRİSLİ VE TUTARSIZ YARATIĞI: "BİÇURA"*

Ahmet Tacetdin HALLAÇ**

ÖZ

Mitolojik bir "varlığın" veya daha kapsayıcı bir tabirle mitolojik bir "ögenin" tanınması; bir toplumun tarihsel psikolojisini, varlık anlayışını, felsefesini, eylemlerin kökenlerini sebep sonuç ilişkisinde açığa çıkarmada bize yardımcı olur. Yerinde duran dağlar, durmadan akan pınarlar, yeryüzüne inen yağmurlar yani dünyanın doğal öge ve düzeni bile bir toplumun yaşam-ölüm ilişkisini, yeme içme alışkanlıklarını, ahlak kurallarını etkilerken yanı başlarında duran mitolojik figürlerin aynı hayata etki etmemesi ve şekillendirmemesi düşünülemez. Nitekim bilinmeyen devirlerden itibaren insanlar, evlerini ve eve ait unsurları (ocağın, ahırın, kuyunun, banyonun vs.) "öteki" varlıklarla ilişkili görmüşler ve bu varlıklarla beraber yaşadıklarına inanmışlardır. İşte bu "öteki" varlıklardan bir tanesi de Biçura'dır. Makalede Biçura'yı dış (fiziksel özellikleri, eylem dizisi, mitolojik statüsü) ve iç (psikoloji, sempati) yapılarını ortaya koyarak inceleyeceğiz. Gerek yazılı gerekse sözlü kaynaklarda ev, ocak, orman, su, dağ vd. iyelerinden ayrılan Biçura, girdiği evin yaramaz bir sakinidir. Özellikle Tatarlar ve Başkurtlar arasında yaygınlık gösteren Biçura adlı varlık, karakteri bakımından huysuz, kaprisli ve tutarsızdır. İnsanlarla uğraşmayı sever. Bulunduğu eve zenginlik, ayrıldığı eve ise fakirlik getirir. Mitolojik konumu da netleştirilmiş değildir ama ne yeraltı kara iyeleri gibi kendisinden tamamen korkulandır ne de göksel ve bütünüyle iyi bir varlıktır. Bu çalışmada ele aldığımız Biçura'yı tüm özellikleriyle, kendisinden bahseden ilk ve en eski yazılı kaynaklardan bugüne kadar tespit ederek ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Biçura, Mitoloji, Ev Ruhü, Karakter Tahlili, İye.

THE CAPRICIOUS AND INCONSISTENT CREATURE OF TURKISH MYTHOLOGY: BİÇURA

ABSTRACT

The recognition of a mythological "being" – or, more specifically, a mythological "element" – helps us reveal the historical psychology of a given society, its understanding of being, its philosophy, and the origins of actions in the cause-and-effect relationship. Standing mountains, flowing springs, rain falling on the earth, natural elements, and order of the world all affect a society's life-death relationship. The same goes for eating habits, hunting, moral rules, and – above all – mythological figures, as well. Since the dawn of time, people have believed that their households and all they contain (stoves, barns, etc.) have embodied "other worldly" beings, and that they cohabit with them. In the Turkic context, one such an example is Bichura. In this paper, we will examine Bichura's external (physical traits, action sequence, mythological status) and internal (psychology, sympathy) structures. In both written and oral sources, Bichura can take the form of either black and white spirits (iyes, a mischievous inhabitant of the house it enters). Among the Tatars and Bashkirs, Bichura is moody and capricious. It likes to annoy people. It brings wealth upon any house it lives in, and poverty upon any house it leaves. Whist its mythological position is unclear, it is neither totally feared (like underground black spirits), nor is it heavenly and good either. Beyond that, we will also attempt to reveal when Bichura first made an appearance in Turkic literature.

Keywords: Biçura; mythology; house spirit; character analysis; iye

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 01.02.2022; Yayıma Kabul Tarihi: 01.03.2022

* Bu makale, Kocaeli Üniversitesi himayesinde 28-29 Mayıs 2021 tarihlerinde düzenlenen 1. Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sunulan aynı başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş hâlidir.

** Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, ANKARA; ORCID: 0000-0002-5569-9766, E-posta: ahmedhallac@outlook.com

Giriş

Bir milletin tarih öncesinden itibaren zihin ve kavrayış âlemini ortaya çıkaran mitoloji, aynı zamanda öğeleriyle *don değiştiren* dünyaya aynı milletlerin temelini teşkil ettiği zihin ve kavrayış paradigmalarını nasıl tatbik ettiğini açığa çıkarır. İnsanın ilk anlamlandırma çabalarının yerli yerine oturduğu kadim inançlar manzumesi sonraki devirlerde prensiplerini korumuş ve değişen sosyal şartlara karşın insan, varlığının ilk tecrübelerine dair kodlarını yeni şartlara işlemeyi ihmal etmemiştir. Başka bir deyişle insan, yeni mekâna kadim zamanlarının köprüsünü kurmuştur. Köken arayışlarının şu veya bu şekilde insanoğlunun ilk yaşadığı yerler olarak düşünülen mekânların arkaik örüntülerine uzanması aynı sebeptendir. İnsan, *mitik yâdigârını* belleğinden ayırmaz. Bir milletin psikolojisi, zaman ve mekân algısı, tasavvurundaki varlık âleminin boyutları, hâsılı kökleri, bu yâdigârlar vasıtasıyla görülebilir.

Milletlerin mitolojisi üzerinde yapılan çalışmalardan hareketle milli kültürlerin ve mitik devamlılığın ortak paydaları, tarihi kesinti, yıkım ve özellikle *kültür ve gelenek icadıyla*¹ arkaik veya mitik yadigârlarının anlaşılması daha karışık hâle gelmiştir. Oysa, bir milletin “*nevi şahsına münhasır*” nitelikleri, kendiliğinden, kendi içinden ve bir süreç içinde meydana gelen varlıklarıyla ortaya konulabilir. Yapay müdahaleler, kültürel icatlar ve radikal ideolojik yöreğe değişimleri, bir milletin kadim yadigârlarını yıkıma sürükleyecek kadar tahrip eder veya en iyi ihtimalle eti çürümüş fakat kemikleriyle yata duran bir ceset hâlinde tarihin pek de yüz verilmeyen sayfalarında bir gün müzelik olmak umuduyla ortaya çıkarılmayı bekler. Haddizatında bu ilgisizliğin farkına varıldığında henüz otantikliğin yerle bir edilmediği *ilkel, geri kalmış, alt ırktan ve vahşi*² toplumların mitik yadigârları hazine statüsüne geçmiştir. Fakat coğrafi ve tarihî sınırları kesinleştirilemeyen Türk mitolojisi, hâlen üzerinde yürütülen çalışmalarla ve karşılaştırmalı mitolojinin verileriyle öz zenginliğini, öğeleri bakımından çeşitliliğini ve derinliğini artırmaktadır. Bilhassa, makalenin de temel motivasyonu olan *yadigâr* meselesinden hareketle -ki burada Dursun Yıldırım (1998, s. 134-144)’ın “*Vatan ile Göç Ediş*” ile altını çizdiği kültür hareketinin mitolojik veçhesine vurgu yapıyoruz- Türkler kadim inançlarını, bu inançların teşekkül ettiği kodların temel prensiplerini referans alarak yeni yaşam alanlarına taşımıştır,³ diyebiliriz. Özellikle, dünya üzerinde çok geniş ve farklı coğrafyalarda farklı *gelişmişlik* şartlarıyla yaşayan Türkler, mitolojisi bakımından ata yurdundan yeni yurtlara değin taşıdığı kültürel öğelerinin değişimlerini gösterebilmekte, bu öğelerin ilk biçimlerini takip edecek imkânları sağlamaktadır.

İşte Biçura adıyla bilinen ve Türk kültürünün ürünü olan bu varlık, Türklerde mitolojik sürekliliğin bir örneği olarak karşımıza çıkmakta ve Türk mitolojisine katkı sunmak için Biçura’nın bu makalede tanıtılması amaçlanmaktadır. Biçura, karakteri bakımından karmaşık bir yapıya sahiptir. Onun hem kendine mahsus hem de diğer Türk mitik varlıklarının da sahip olduğu özellikleri vardır. En belirgin özelliğinin kaprisli ve tutarsız olması meskeni bakımından yurt iyesine, değişken hâlet-i ruhiyesi bakımından Şürelâ’ye; şekil ve işlev bakımından Albastı’ya benzer bazı özellikler taşımaktadır. Orman kökenli bu varlık en çok karıştırıldığı yurt iyesine, öte yandan da Rus mitolojisindeki Kikimora’ya benzer bir karaktere sahiptir. Çünkü o da evi korur, bereketini

¹ Hobsbawm’ın (2006, s. 2) ortaya attığı bu kavram “*alenen ya da zimnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıtırır şekilde tekrarlarla dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşlamaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşünülmelidir.*”

² Bu nitelemeler, Avrupa sosyal düşüncesinde kıta ötesi halklara yakıştırılmış, bir müddet kavram hâline gelmiş ve 20. yy.’a kadar sık sık terennüm edilmiştir (Borsboom, 1988; Jacques, 1997). Henüz 19. yy.’da Tylor (1871, s. 101, 385), “*Dünya eğitimine büyük ölçüde katılmamış olan alt ırklar*”, “*(...) vahşilerden uygar insanlara kadar (...)*” gibi nitelemeleri sıkça kullanırken aslında kalıcı ve etkili bir iz de bırakmıştı.

³ Bunun çarpıcı bir örneği üzerindeki etüt için şuraya bakılabilir: Dilek, 2008.

artırır fakat huysuzluğu ve temizliğe olan tezat karakteri sebebiyle ondan ayrılır. Ayrıca, Biçura'nın Türk dünyasının en baskın mitik figürlerinden biri olan Albastı'dan oldukça etkilendiğini de belirtmek gerekir. Bu benzerlikler Biçura'nın özellikleri izah edilirken yeri geldikçe vurgulanacaktır.

Bütün Yönleriyle Biçura

Biçura Tatar, Başkurt, Udmurt mitolojilerinde bulunur. Türk dillerinde *bişara*, *bisura*, *biçura* adlarıyla anılan bu varlığın (Kondybay, 2005, s. 95) ormanlarda yaşadığına, ormana girenlerin birlikte yaşamaya ikna edildiğine ve sonra onları koruduğuna, para⁴ taşıdığına ve insanların zengin olmalarına yardım ettiğine inanılır (Basilov, 2008, s. 143). Tatarlar kendilerine önemli bir zarar vermeyeceğine ama rahatsızlık vereceğine dair inanç hâkimdir. Evin içinde bağırır, oyunlar oynar, kahkaha atar, şaka yapar, uyuyan birini bir yerden başka bir yere sürükler. Bilinen bir diğer özelliği ise kaybolan eşyalardan sorumlu tutulmasıdır çünkü bir eşyayı başka bir yere götürüp gizlediğine inanılır. Tatarlar bu konuda, eğer bir eşya kaybolursa “*Кая китте ул нярься, biçура урлады микян? / Bu şey nereye gitti? Biçura mı çaldı?*” der. Biçura Tatarlara göre eve bacadan girer. Eğer baca kapatılırsa, yani eve giremezse rahatsızlık verir. Bundan dolayı Tatarların inancına göre eğer evdeki soba uzun süre yakılmazsa eve Biçura girecektir. Yani bacadan mütemadiyen duman çıkmalıdır. Biçura bir eve girerse onu evden göndermek oldukça zordur. Bazen ev değiştirmek bile gerekirken tespit edilen başka bir inanca göre ise eve ayı getirilmelidir. Ayıyı gören Biçura evden derhâl kaçacaktır (Nasyrov, 1880, s. 12; Zakirova vd. 2020, s. 32-35). Biçura kadın suretinde de görünür; bir ila iki arşın boyu, bir arşın eni vardır ve başına eski bir Tatar başlığı olan “irpak” takar. Albastıdan aşına olduğumuz üzere bulunduğu eve bereket getirir fakat terk ettiği evde ise fakirlik görülür (Koblov, 1910, s. 9). Ev sahipleri ona yemek bırakır, sabahları ise boş tabakları alır. Eğer kendisine karşı saygısızlık yapılırsa, uyuyan kişiye taş atabilir, onu uykusunda boğabilir (Khakimzyanova vd. 2016, s. 65).

Tatarlarda Biçura hemen her özelliğiyle resmedilmiş bir figürdür. Onun karakterinin detaylıca belirlenmiş olması mitolojik tecrübenin yaygınlığı ve tekrarına işaret eder. Herkesin evine yerleşmeyeceğine inanılan Biçura için yerleştiği evin sahiplerinin bazen ona özel bir oda tahsis ettiği bilinmektedir. Yemek bulamadığında tabaktaki artıkları yalayan, verilen yemeği beğenmediğinde tabakları kıran, evdeki erkeklere dadanan, kısaca kendi arzusuna göre ev sahiplerini hareket etmeye zorlayan ve hatta mecbur eden kaprisli bir yaratıktır (Urmançiev, 2001). Bisura (Baskurt) ile ev iyesi arasında benzerlikler göze çarpsa da ikisinin farklı olduğu hem bu inanca sahip olanlar hem de konu üzerinde araştırma yapanlarca dile getirilmiştir. Ufa ve Orensburg'da yaşayan Tatar ve Başkurtlar arasında ev iyesi ya yaşlı bir kadın ya da yaşlı bir adam şeklindedir. Ev iyesi bir genç olarak tasavvur edilmez ve ocağın altında, üstünde veya evin altında yaşadığına inanılır. Ev iyesine olan inanç öylesine güçlüdür ki insanlar bu varlığın yokluğuna rıza göstermezler, onu isterler. Örneğin birisi evini taşısas, ev sahibi ile sahibesi geceleyin yeni evlerinden eski evlerine gider ve ev iyesini yeni eve davet edecek bazı sözler söylerler. Ev iyesinin eve sıkı sıkıya bağlı olduğundan olsa gerek, dışarıda başkasıyla karşılaşmaktan korkacağı için dönüş yolunda oldukça dikkatli davranılır. Tenha güzergâhlar tercih edilir ve asla bir köpekle karşılaşmamaya çalışılır. Aksi hâlde ev iyesinin korkacağına, yolundan döneceğine, gelmeyeceğine inanılır. Vaktin gündüz değil de gece olması, ev iyesinin etkinliğinin yalnızca geceleri başlamasıyla ilişkili olabilir. Ev iyesi kaprislidir. Evin talihini açar, bereketini artırır, hastalıklardan korur ve zenginlik sağlar. Dolayısıyla kendisine

⁴ Albastının da taşıdığına inanılan üç nesnesinden biridir. Madeni parayla beraber sıklıkla bir kitabı ve tarağı olduğuna inanılır. Para, bereketi; tarak, büyü saç ve dişiliği; kitap ise [*metinler, kitabın “sudur bıçık”* (Çevik, 2011) *gibi bir tarafı olmadığını gösterdiği için*] kadim ve göksel bir varlık olduğunu düşündürür.

karşı saygıyı hak eder. Eğer gerekli saygı gösterilmezse ev iyesi kızabilir, sonucunda birini cezalandırabilir (Zorin, 1913, s. 55-56).

Biçura'nın kült temelini soruşturmak, ev iyesinde olduğu gibi ortaklığı bulunduğu diğer varlıkların kimliğini göz önünde bulundurmaya zorunlu hâle getirmektedir. Bunlardan bir tanesi de Biçura'nın ateş veya ocak ile olan bağlantısıdır. Mesela, Biçura'nın (dişisinin) en büyük zevki, ocakta dönmektir (Khakimzyanova vd. 2016, s. 66). Bu keyfi tavır, Biçura'nın ocak/ateş kültü⁵ ile bağlantısını açıkça göstermektedir fakat bu bağ aslında olumlu değil olumsuz yöndedir. Çünkü Biçura, ocak yapılmayan ve ocağın kullanılmadığı evleri oldukça sever. Dolayısıyla bir evden Biçura uzak tutulmak isteniyorsa ocak uzun süre yakılmamazlık edilmez veya hiç gelmemesi için bir ev inşa edilirken önce ocağı yapılır. Bununla beraber Biçura'nın bir evdeki meskeni genelde tavan arası yahut ocağın arkasıdır (Çetin, 2007, s. 17).

Biçura'nın ev sahibine bir şeyler fırlattığını anlatan, Tatarlar arasında derlenmiş bir efsane şöyledir: Bir molla gece yatarken ocak tarafından üzerine tuğla, odun parçası, keçeden çizme atılır. Ertesi gün molla silahının mermilerini doldurur ve akşamleyin yastığın altına koyar. Gece uyurken yine tuğla gelince üzerine, silahı çekip ocağa doğru ateş eder. Ama molla ne kadar ateş ederse etsin hiç etkisi olmaz, aksine, hâlâ üzerine bir şeyler atılır. Daha sonra ocaktan bir ses gelir: "*Molla, sen okuma yazma bilen birisin, önce dua oku, sonra ateş et.*" Molla denileni yapar ve ocaktan acı dolu bir çığlık duyulur. Biçura öldü mü, gitti mi bilinmez ama molla artık geceleri rahat uyur (Koblov, 1910, s. 9-10).

Bir memorat, Biçura'nın hem albastı hem de karabasanda gördüğümüz özelliğini, uyuyanın üzerine çöktüğünü anlatır:

1863'te babam, Mordva köyüne yakın olan toprak sahibi Yunusov'un değirmeninde çalışıyordu. Bir keresinde, saat on birde değirmenden yatacağı eve gitti. Evde başka bir işçi olan Rus bir adam ve on beş yaşındaki oğlu vardı. Babam saat on ikiye doğru gelirken yatmış ama henüz uyuyamamış. O sırada aniden tavadan bir kadın düşmüş. Yarım arşından fazla uzun olmayan, başında da "ırpak" olan bir kadın babamın ayak ucuna doğru gelmiş. Babam da onu hızlı bir şekilde ayağıyla iteklemiş, sanki iki kiloluk bir ağırlık yere düşmüş gibi bir sesle yere düşmüş. Birkaç dakika sonra odadaki Rus çocuk biri onu eziyormuş gibi hırıltılı bir şekilde ağır ağır nefes almaya ve tuhaf sesler çıkarmaya başlamış. Tavandan düşen Biçura çocuğu eziyormuş. Babası uyanıp oğlunu kaldırmış. Çocuk da birinin onu ezdiğini söylemiş (Koblov, 1910, s. 10).

Başkurtlar arasında Bisura şeklinde söylenen bu varlığın kırmızı gömlekle, açık renkli saçlı, her iki cinsiyetten de olan küçük bir insan şeklinde ve alnının ortasında tek gözü olduğuna inanılır. Kamçıdan, silahtan korkar (Hisametdinova ve Şaripova, 2014, s. 38; Söläymänov, 1995, s. 54). İki farklı yaşam alanıyla karşımıza çıkar: Yaşam alanının ilki, Tatarlardaki gibi evde yaşayan tiptir. Hem erkek hem de kadın olarak, sarı veya kırmızı bir elbiseyle, gömlekle tasvir edilir. Erkek formundaki Bisura ise, bekâr kadınların evlerine yerleşmeyi tercih eder, onları hamile bırakabilir ancak evli bir kadının evini de seçebilir; ikinci durumda bu kadının kocası Bisura'nın dayaklarına maruz kalmak zorundadır (Khakimzyanova vd. 2016, s. 66). Diğer tip ise ormanlarda, tarlalarda yaşar. Sarı bir elbiseyle ve kadın formunda erkeklerin karşısına çıkarak onlarla yakınlık kurar, onları yaşam alanına çeker ve cezbettiği adam için "*şunan ul kéşe bayıp kite / bu adam zengin olup gitsin*" diyerek insanların zenginleşmesini sağlar (Söläymänov, 1995, s. 54). Bunun da yukarıda sözünü ettiğimiz para taşımalarının bir açıklaması yahut sonucu olduğu söylenebilir.

⁵ Kült sözcüğü üzerine yapılan bir etüt ve Sibiry Türklerindeki ateş kültürünün misalleri için şu çalışmalara bakılabilir: Dilek, 2007; 2020.

Öte yandan onun ormanı mesken tutan tipi, adı bakımından da ilişkide olduğu Şürelä’yi aklımıza getirmektedir. Şürelä, ormanlarda yaşayan, kıllı, tırnakları uzun bir varlıktır. Karşılaştığı insanlara oyun oynamayı teklif eder. Bunu kabul edeni ölene kadar gıdıklar. Eğer ona oyun teklifi edilir ve Şürelä bu teklifi kabul ederse, bu defa o yenilir (Hisametdinova vd. 2014, s. 37). İnsanlara benzeyen ama bedenleri çok büyük, saçları uzun ve simsiyah, vücutları da çıplak olan bu orman sakinlerinin tırnakları kadar parmakları da uzundur. Tatar ve Başkurlara göre çeşitli hastalıkların tedavisinde bu parmaklar kullanılabilir. Bir insanı kıskandığında, ona kahkaha ile gelir ve «*Ha, ha, ha!.. Hadi seninle gıdıklama oynayalım!*» der. İşte bu teklifi kabul eden kişi, Şürelä tarafından ölümüne gıdıklanmaya başlar. Şürelä ile ilgili hikâyelerde dikkat çeken şey, insanların Şürelä’ye karşı daima tedbirli olduğudur. Bir kimse kolay kolay onun tuzağına düşmez. Bunda etkili olan, sanıyoruz ki Şürelä’nin zararsız bir şekilde yaklaşmasıdır. Çünkü kurbanlarına sakince yaklaşıp sadece gıdıklama oynamayı teklif eder ve karşı tarafın kaçması için veya karşı müdahalede bulunması için gerekli aralığı kendiliğinden bırakmış olur. Şürelä de saf bir yapıda değildir. Mesela Şürelä’yi albastıya yaklaştıran özellikler onun şekli, ormanda yaşaması ve atları sevmesidir. Tatar ve Başkurlar arasında onun iyi atları sevdiğine, geceleri atları dörtlüğe koşturduğuna, atı bitkin hâle getirdiğine ve ata binerken de atın kişnemesi gibi güldüğüne inanılır (Zorin, 1913, s. 57).

Biçura’nın Albastı ile olan benzerlikleri, şekil itibariyle onun kırmızı bir elbiseyle ve istisnası olmakla birlikte genellikle dişi formda kabul edilmesidir. Fakat Biçura’nın erkek olan şekli nasıl bir istisna ise, aynı durum Albastı için de geçerlidir ve bu istisnai durum da her ikisi için bir benzerlik oluşturmaktadır. Yalnız, bu hususta bir not düşmek gerekir. Başkurt mitolojisinde Biçura’nın cinsiyeti sabit değildir. Erkekler için dişi bir form alırken kadınlara karşı da eril tarafı ön plana çıkar (Söläymanov, 1995, s. 54; Khakimzyanova vd. 2016, s. 67). Aslında bu kurnazca cinsiyet değiştirme, aldatma motiflerinden biridir fakat bu motifi daha çok Albastı ve onun formlarında sıklıkla görebiliyoruz. Mesela Çuvaşlarda Alpas, kurbanını aldatabilmek için kadınlara erkek, erkeklere kadın suretinde gelir. Ayrıldığında ise döver ve kimseye söylememesi konusunda kurbanını tehdit eder (Ashmarin, 1994, s. 166). Tuvaların inancına göre Albıs, karşılaştığı kişinin cinsiyetine göre hem erkek hem kadın olabilir: Kadınlara erkek, erkeklere ise kadın suretinde gelir. Bazı Tuva inançlarına göre ise kadındır (Kenin-Lopsan, 1987, s. 17). Karaçay-Balkarlara göre Almosta/Almastı da aynı hile motifinin taşıyıcısıdır (Karaketov, 2014, s. 395).

Biçura’nın hem bereket getireceğini hem de fakirliğe sebep olabileceğini anlatan bir memorat şöyledir:

Bundan birkaç sene evvel Biçura, Laishevsky bölgesindeki Kiskya Asta köyündeki molla ile yaşadı. Molla her geçen gün daha da zenginleşti. Çok parası ve hayvanı vardı. Sığırları iyi beslenmiş ve güzeldi. Biçura’nın geceleri ona para getirdiği, komşularından çaldığı ve atları komşularının ambarından çaldığı yulafla beslediği ortaya çıktı. Molla yeterince zengin olunca artık Biçura’ya ihtiyacı kalmadı, bundan bıktı ve onu evinden göndermeye karar verdi. Molla bunun için başka bir köyden Biçura’yı bir büyüyle ortadan kaldıracak, onu gönderecek bir Tatar cadı karısını getirmeye karar verdi. Büyücü avluya girer girmez mollanın müstemilatı tutuştu. Kundaklama ya da dikkatsizlik eseri meydana gelen bir yangın değildi. Beş altı saat sonra molla bir dilenci olarak kaldı. Onun için her şey yandı: evi, malı ve hayvanları. Sadece kendi malı yandı, komşuların evlerine bir şey olmadı (Koblov, 1910, s. 10-11).

Biçura’nın ev sahibi üzerindeki zenginlik etkisi Tatarlar arasında yaygınlaşacak bir sözün yerleşmesine dahi sebep olmuştur. Tatarlar, işi yolunda giden, aksaklık yaşamayan kimse için “*Bisuralar ona yardım ediyor*” der (Urmançiev, 2001).

Tatarlar arasında uzun kış geceleri ip eğirmek için muhtelif evlerde toplanan kızların bu işleri ile ilgili gelenekleri arasında Biçura'nın da yer edindiğini görüyoruz. Kızlar bir araya gelip toplandıklarında birlikte kumaş yapmak için ip eğirirler. Oldukça samimi ve sıcak bir ortamın bir anda her şeyi mahvedebilecek olan ve dikkat edilmesi gereken sakini Biçura'dır. Kızlar ip eğirirken Biçura'nın gözleri onların üzerindedir. Eğer yapılan işi beğenmezse, çıkırığın üzerine oturup ipleri karıştırmaya ve düğümler atmaya başlar. Bundan dolayı ip eğirme ile ilgili gelenekte ihtiyarlar gençleri yarım bıraktıkları işi çıkırık üzerine bırakmamaları konusunda salık verirler. Biçura düğüm atarak veya ipleri karıştırarak yalnızca işleri zorlaştırmakla kalmaz, eğer Biçura'nın bozduğu işi biri düzeltmeye kalkarsa anında hastalanacaktır. Bu tehlikeli durumdan dolayı başlanan işin yarım bırakılmaması gerektiği toplum şuuruna yerleşmiştir. Anadolu'da *"bugünün işini yarına bırakma"* atasözünde olduğu gibi Tatarlar arasında da *"işini yarına bırakanın işi azalmaz"* atasözü bu gelenek içinde tekrar edilmiştir (Khusainov vd. 2018, s. 223).

Kayum Nasiri, Kazan Tatarlarının inançlarındaki yaratıkları tasnif ederken Biçura'yı *"karada yaşayan yaratıklar"* başlığı altında değerlendirmektedir (Nasyrov, 1880, s. 4). Biçura, Batı Sibirya Tatarları arasında *"Sarı Tsats/Sarı saçlı"* adıyla bilinmektedir (Basilov, 2008, s. 143). Bu isimde kullanılan "Sarı", bize Albastı'nın Türk boyları arasındaki karakteristik özelliklerinden biri olduğunu hatırlatmaktadır. Albastı, saçlarının sarı olduğu inancına dayanılarak *"sarı kız"* adıyla da anılmaktadır. Sarı renk, Albastı'ya yalnızca kendisine mahsus bir inançtan doğarak saç renginden dolayı mı yoksa daha arkaik bir bilginin cisimleşmiş bir manası olarak mı atfedilmektedir, bu net değildir. Fakat *sarı* sözcüğü, parlaklığı değil solukluğu karşılar ve aynı zamanda hastalığın da rengidir (Vámbéry, 1879, s. 233-234; Ramstedt, 1935, s. 8). Benzer şekilde Karaçay-Balkarlarda üçe ayrılan Alması'nın tiplerinden biri olan Suu-almastı'yı insanlar bu adla anmak yerine *"amma-amma", altın saçlı/altın saçlı", "oka saçlı/güzel saçlı"* sıfatlarıyla hitap eder (Karaketov, 2014, s. 396).

Biçura'yı ev ve sahibi ile yakınlaştıran, Albastı'dan da uzaklaştıran özelliklerinden bir başkası ise felaketleri önceden çeşitli gürültülerle hane halkına haber etmesidir. Bu hane halkından kimsenin zarar görmesini istememek, zorunlu olmadığı hâlde Biçura'yı hane halkına duygusal olarak bağlayan motivasyondur. Ayrıca, eğer evde birisi ölecekse, Biçura attığı çığlıkla bunu önceden haber verir. Tatarların önemli bir mitolojik varlığı olan Biçura (Sabirov, 2012, s. 65), 19.yy'ın sonunda Nikolai İvanov'un yazdıklarına göre Kazaklar (Turgay ve Kostanay) için alt mitolojik karakterdir (Kondybay, 2005, s. 95). Mişer Tatarları arasında Biçura tipi net bir şekilde sunulmamaktadır⁶ ama bayramların kötü bir ruhu sıfatıyla karakterize edilen peri olarak bilinir. Mişerler arasında Biçura'nın birini delirtebileceğine ve bunun da bayramlarda kurban kesilince tedavi edileceğine inanılır. Bu kurban ritüeli üç yol kavşağında kesilip gömülen siyah bir tavukla gerçekleşir ve sonunda da *"Kaydan kilden arı kit, imets-tomits şul bulsın. Me min sezge keley birem, sez mina saulık biregez, tağı-tağı soramagız / Nereden geldiysen oraya git. Bu tedavinin faydası olsun. Ben sana kurban vereyim, sen bana sağlık ver, başka bir şey isteme."* denir (Mukhamedova, 1999, s. 189-190).

Biçura bir kadın veya erkek tarafından nadiren de olsa çağrılabilir ama bu fiilin beraberinde getirdiği kaçınılmaz bir tehlike vardır: Biçura davet edilir ve gelirse, yeni konağına kök salacaktır ve eğer Biçura'nın adı bilinmiyorsa ondan kurtulmak mümkün değildir (Fedorovoy, 2017, s. 155). Öyleyse, türünün adını taşımasıyla birlikte Biçura'nın bir de ferdî kimliği olduğunu anlıyoruz. Son olarak, Biçura'nın keyfi ve tutarsız

⁶ Mişer Tatarları arasında hastalıklar da kişileştirilir. Bu hastalıklara "iyale avırı", yani kendi ruhları olan hastalıklar derler. Hastalıkların da bir iyesi vardır. Mesela çiçek hastalığının ruhu "çiçek iyesi"dir. Bu ruhu teskin etmek için adak/kurban olarak yulaf lapası (çiçek butkası) pişirilir, kırmızı bir basma verilen imeci çağırılır. Bazen de Biçura ve albastıda gördüğümüz gibi bir horoz kurban edilir (Mukhamedova, 1999, s. 190).

davranışlarına benzer bir şekilde Votyak (Udmurt) Hristiyanları⁷ arasındaki "Babasır" adlı varlık da öngörülemez davranışlara sahiptir. Soyтарыya da benzetilen *Babasır* ormanda yaşar, bir anda gülmeye başlar ve bir anda gülmeyi keser (Vereshchagin, 1884, s. 28).

Kavram ve Teşekkül

Belirtilen özellikleriyle karşımızda bulunan Türk mitolojisinin bu müstesna varlığının üzerine daha fazla söylenecek olan şey, adı ile varlığı arasındaki bağın etkileşim noktalarıdır. Bölgede, birbirine isim ve karakter olarak benzeyen Babasır, Arçura ve Şürelä'yi de bu inceleme kapsamına aldığımızda bu üçlünün tasarım kodlarının ortak bir tefekkür dizgisine sahip olduğunu muhtemeldir. Biçura adı nasıl teşekkül etmiştir ve bu varlık neden Biçura adını almıştır? Etimolojik olarak Başkurtça "bisa"nın kadın anlamından dolayı Bisura'nın dişi bir ruh olduğuna dair görüşler vardır (Hisametdinova ve Şaripova, 2014, s. 38). Gilmanov (1999, s. 15)'un önerilerine göre üç tane olasılık vardır.⁸ Bunlardan ilki Bi (Bey) + Çura (kul, köle) şeklindeki terkibe dayanır. Buna göre Biçura, kölelerin beyi anlamına gelir. Diğeri ise, "çura"nın *aile* anlamında Çuvaş kökenli bir sözcük ve baştaki Bi'nin Farsça olumsuzluk ön eki olabileceğini öne sürer. Bu durumda Biçura, evlere dadanması ve evden çıkmaması, belki de kendisini eve kabul ettirmesinden dolayı *ailesiz* anlamıyla uygun bir ilişki içinde olacaktır. Son önerisi ise, aile anlamının yanında "Bi"nin Bey anlamında olmasıdır. Yani bu da ailenin beyi, reisi gibi bir anlama karşılık gelmektedir. Bizim bu üç öneriye yorumumuz, birincisi ve üçüncüsünün için ilk bakışta makul, ikincinin ise zorlama olduğu şeklindedir.

Tek tek değerlendirecek olursak, *kölelerin beyi* anlamındaki Biçura ile kaprisli ve tutarsız davranan Biçura arasında gerekli anlam köprülerinin kurulması, mitolojinin iç dinamikleriyle açıklanabilir. Rol ve mevkiin mitik varlıklarda tersine döndüğü durumların, olumluyken olumsuz, yüce mevkiden aşağı konuma evrilmenin örneklerini göz önüne aldığımızda bu öneri hâlâ kıymetlidir. Belki de "çora/çura" asker anlamındaki *çeri* ile ilişkili düşünerek çerilerin, askerlerin beyi gibi bir geçmişe sahip olduğunu da düşünebiliriz.⁹ Zira hem etnonim hem de geonim¹⁰ olarak Biçura adına rastlanır. Biçura, Tatarlar arasında tespit edebildiğimiz kadarıyla 16.yy'da kişi adı olarak karşımıza

⁷ Votyak Hristiyanlarının iman ve itikadında teslis inancı yoktur. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlüsüne dair anlayışların yerine tek bir tanrının varlığına ve bu tek tanrının da İnmar Kıldısın olduğuna inanırlar. Bu yüce ve tek yaratıcının yanında kimi dualardan tespit edilen bazı kutsal isimler de vardır. Bunlar, tanrı veya tanrıça olarak yorumlansa da esasında yüce olanın yardımcıları gibi düşünmek, denonimin inancını olduğu gibi ve daha belirgin yansıtabilir. Gök gürültüsü, şimşek ve bulutların idaresi dişi olan Gudırımum'a aittir. 20 Haziran'dan 20 Temmuz'a kadar öğlen vakitlerinin hâkimi Vojo'dur. Yağmurlar İn Vu'nun idaresindedir. Yeryüzünün sorumlusu Mu Kıldısın'dır. Utis, sığırların koruyucusudur ve atların yelesinin karışmasından dolayı oluşan "koltun" hastalığı ona atfedilir ve "seviyor, bu yüzden kafası karışıyor" denilir. Kötülüklerin sorumlusu "keremet"tir. Kötü ve kötülük ruhu Şaytan'dır. Alacakaranlık sahibi Akşan'dır. İnsanlar onun hâkimi olduğu vakitte çalışmamalıdır. Bu onun sevmediği bir davranıştır. Mutluluk ve aile hayatı Vorşud'un sorumluluğu altındadır. Nülèsmurt, orman ve rüzgârların sahibidir. Kasırgaların içinde yürüyen, korkunç bir dev olarak tasavvur edilir. Vu Murt göllerin, nehirlerin sahibidir. Kötü bir varlık olduğuna inanılır. Suda boğulanların onun sebebiyle ölür, değirmenleri kıran yine odur. Onu yatıştırmak için suya para atılır. Hastalıklar, özellikle de ahır hayvanlarının hastalığı Çer'den gelir. İnsanlardaki hastalıklar ise Kutıs'tan gelir. Dişi ve Udmurtların koruyucu olduğuna inanılan varlık Kaldık-Mumi'dir. Ona kurban sunulmaz ama himayesini istemek için "Ey Kaldık-Mumi" diye nida edilir (Vereshchagin, 1884, s. 26-7). Busturganın da atın yelelerini örmeyi sevdiği ve koltun hastalığına sebep olduğuna inanılır. Vu Murt ile aynı olduğu düşünülen diğer varlık Yanki-Murt'tur (Vereshchagin, 1889, s. 88).

⁸ Biçura hakkında Gilmanov'un etüdü için söz konusu eserin 8-15 sayfa aralığına bakılabilir.

⁹ Bey, lider, önder gibi anlamların *çur* sözcüğü özelinde etnonim kritiğinin yapıldığı şu sayfalara bakılabilir: Baskakov, 1985, s. 51-52; Guseynov vd. 2017, s. 256.

¹⁰ Önceleri Orenburg'a bağlı bir köyün adı Biçura'dır. Babasını öldürme suçundan dolayı mahkeme kararıyla köyden gönderilen Biçura adındaki kişi efsaneye göre bu köyün ilk sakinidir (Matveyev, 2007, s. 37). Bir de Buryat Cumhuriyeti'ne bağlı bir bölge adının Biçura olduğunu görüyoruz. Dahası, bölgede 1736'dan önce kurulduğu tespit edilen ve yakın zamanda yeniden inşa edilen eski bir köyün adı da Biçura'dır (Bolonev vd. 2014, s. 124).

çıkılmaktadır. Daha eski tarihlerde ise Biçura adlı bir Bulgar beyi mukayedir (Sadirov, 2010). Tatar kayıtlarında mevcut Biçura adlı bey “*Ar yağı bāklāre*”ndendir (1588-1615) (Iskhakov, 2001, s. 336). Bir diğerini ise bir diplomasi trafiğinde görüyoruz. İsveç Krallığı’nın kurucu Gustav Vasa’nın iktidarı sırasında (1523-1560) içinde Tatarlar ve İsveç arasında ortak düşmanları olan Rusya’ya karşı bir ittifak kurma görüşmeleri gerçekleşmiştir. Görüşmenin tarafları İsveç’te Gustav Vasa ve Tatarları temsilen gelen heyettir. Bu heyet, Nur Ali Bek, Hosru Bek, Burnaz Bek ve Biçura (Bayçura/Bissura)’dan oluşmaktadır (Korpela, 2019, s. 148).¹¹ Başka bir kayıta geçen Biçura adı, bize “Bi”nin “Bey” olduğunu gösterir niteliktedir. Nogay beylerinden *Bek İsmail*’in Moskova’ya gönderdiği üst düzey diplomatlardan birinin adı *Bek Çūra*’dır.¹² Yeri gelmişken Çor’un bir Peçenek unvanı olduğunu da belirtelim (Guseynov ve Mugumova, vd. 2017, s. 256). Bir başka isim, “*Altaylarda Şuna, Kazak ve Kırgızlarda Şora Batır, Buryat ve Kalmuklarda Şono Bator*” (Türkmen, 2004, s. 103) adıyla bilinen ve 16.yy’da teşekkül eden bir Türk-Tatar destanına da ad olan Çora Batır’dır.¹³ Buradaki Çora’nın, Biçura’daki “çura” ile doğrudan ilişkili olduğu açıktır. Nihayetinde diyebiliriz ki Biçura adının “bey”lik sıfatları haiz olduğu kesindir. Fakat bu değişim dönüşümün mevcut olduğu nasıl gösterilebilir yahut böyle bir değişim dönüşüm söz konusu olmuş mudur? Bunun için Biçura’nın şekil ve işlevinde birtakım olumlu öğelerin olduğu arkaik kalıntıların ip uçları olması gerekir. Oysa Biçura’da bu dönüşümü doğrulayacak *-en azından elimizdeki bilgiler ışığında-* herhangi bir öğeye rastlayamıyoruz. Bir topluluğun (kul/köle veya askerlerin) beyi anlamını hâlâ üzerinde taşıyan bir varlığın beraberinde mutlaka adının getirdiği alplık, izzet ve saygınlığı koruması gerekirdi. Yahut en azından işlevleri arasında âmir hüküm koyucu vasfını gösterebilirdi. Oysa aksine, Biçura evin istenmeyen varlığıdır. Her ne kadar kendisine yemek getirilmesi gibi hizmet bekleyen bir yapısı olsa da buna *-genellikle-* olumlu karşılık veren fiili yoktur. Temizliği sevmez. Arındırıcı olan ateşin evdeki mekânı olan ocak ve onun iyisiyle arası iyi değildir. Hatta sağladığı zenginlik bir şekilde insana musibet getirebilir çünkü Biçura’nın getirdiği refah “haram para”dır (Çetin, 2007, s. 17). Mesela Albastı’nın iyi bir varlık iken kötüye döndüğünü düşündüren, hatta bu ihtimali güçlendiren birtakım öğeler hâlen yaşamaktadır. Birincisi, onun yakalandığında ve hizmet altına alındığında çalıştığı eve bereket getirmesidir. Bu bereket başkasının malından değil, doğrudan Albastı’nın elinden tezahür eder. Hatta kimi varyantlarda yanında bir kitap ve madeni para taşıdığı da onu olumlu ve yüksek dereceli bir konumda değerlendirmeye rahatlıkla olanak sağlar. Ayrıca albastının geniş coğrafyası onun farklı görüntülerinin tespit edilmesine de olanak sağlamış, çocuk katili profili şöyle dursun Umay adından bağımsız olarak çocukların hamisi vasfını taşımıştır (Takazov, 2008, s. 34-35).

Bizim Biçura hakkındaki kanaatimiz ise Biçura’nın Bey/Bek Çura’nın bir biçimi olduğudur. Önemli olan buradaki “Çura”yı nasıl alacağımızdır. Kul/köle anlamıyla değil fakat yiğit, alp, kahraman anlamına kaynaklık eden ve arkaik temi olan Çura’yı daha kabul edilebilir buluyoruz. Yani, Türk dilinde kahramanlığın, yiğitliğin en eski ve en yaygın biçiminin “alp” olduğunu göz önüne alarak “çura”nın kahramanlık, alplık, yiğitlik anlamını sonradan kazandığını düşünüyoruz: “Çura” sözcüğünde Türk düşünce sisteminde çok daha

¹¹ Biçura, Gustav Vasa ile geçen olumlu görüşmelerin ardından Vasa’nın teklifini Tatar beylerine iletme ve ikna etmek için döner. Beylerin olumlu tavrını, ittifaka karşı atacağı adımı haber etmek ve görüşmeleri resmîyete dökmek için Stockholm’e 1558’de döndüyse de Gustav Vasa Ruslarla çoktan barışçıl ilişkiler kurmuştur ve söz konusu ittifak başlamadan bitmiştir (Lundkvist, 1960, s. 361; Sorgenfrei, 2021, s. 47).

¹² Bek Çūra, Bek İsmail’in talimatıyla iki Nemçe (Avusturya) kızı satın almakla vazifelenir. Köle ticaretinde kızların tercih edilmesi üst düzey diplomatik ilişkilerde önemli bir yeri işgal ettiğinden ve Bek Çūra’nın görevi bölgesinde bu işte marifetli olmasından kaynaklanıyor olacak ki, torunu *Bek Çürina* da aynı görevi Bek İsmail’in oğlu *Bek din-Ahmet* için yapmıştır (Korpela, 2019, s. 203-204, 223). Ayrıca Gilmanov (1999, s. 15) “çura”nın etkisinin adlara yansımaları Bikçura, Beyçura, Akçura, Tinçura, Tançura örnekleriyle desteklemektedir.

¹³ Destanın bir varyantlaşma örneği için şu makaleye başvurulabilir: Yıldırım, 2019.

eski ve kahramanlık anlamıyla tezat teşkil etmeyen, hatta ona altyapı sunan bir imge, bir karşılık yatmaktadır. Biçura’daki “çura”nın olumlu-olumsuz anlam ayrımını dikkate alarak diyebiliriz ki kul/köle anlamından ziyade yiğit/kahraman anlamı taşıması daha olasıdır. Aynı durum, belki de kök olarak aynılık teşkil eden Çora Batur’da karşımıza çıkar. Çora Batur’a bu adın verilmesi yiğitlik, kahramanlık kaynaklıdır ve bu durum “*Türk halklarının kendi efsanevi kahramanlarının Çura diye adlandırılmaları*” (Bakirov, 2009, s. 65) ile açıklanabilir. Toparlayacak olursak “-çura” adı tarihin çok eski devirlerinde esas anlamını genişleterek alplık, yiğitlik, kahramanlığın bir ifadesi hâline gelmiş fakat aynı kökün anlamları mitolojik hafızada başka bir varlığın ismi olmuştur.

Çura hakkındaki önemli ipuçlarından sonra esas olarak Biçura’ya yönelerek oldukça dağınık olan parçaları bir araya getirebilir, çura sözcüğü ile ilgili diğer sözcükleri anlamlarıyla birlikte sıralamakla başlayabiliriz. Bunlar, bilhassa hemen yukarıda işaret ettiğimiz alplık, kahramanlık anlamının altyapısını tespit etmeye yardımcı olacaktır.

Moğolcada *çur* “gürültü”; *çurkura-* “cıldamak”, “gürültü çıkarmak” anlamına gelir (Naskali ve Duranlı, 2019: 84). Gülensoy (2007, s. 250)’a göre ses çıkarmak, şırıldamak, cıldamak, cırlamak gibi anlamlara gelen *çur*, *çır*, *çor* birer yansıma sözcüktür. Altayca koşmak anlamındaki *çura-* sözcüğü de belki de koşarken çıkan sesi karşılar. Çünkü koşmak, yürümek gibi sakin ve sessiz değil, bütün vücudun hızlı hareket etmesi, ayakların yere seri ve sert temas etmesi ve nefesin daha hızlı ve sesli alınıp verilmesiyle gürültülü bir eylemdir. Koşmak fiilini karşılayan *corto*, *cügür-*, *kazala-*, *kojo-* (Naskali vd. 2019, s. 68, 71, 120, 132) gibi sözcükler, herhâlde farklı motivasyon noktalarından türemiştir.

Tatarcada *çur* “bozulması hoş görülmemeyen eski âdet”; *çura* “hanın askeri temsilcisi” ve “kul gibi sadık kimse”; *çuraman* “eski âdetleri saklayan ev ruhu”; *çurt-çuraman* “şeytan ve ruhlar” ve “her türlü yaramaz kimseler” anlamına gelmektedir (Ganiyev vd. 1997, s. 401). Şeytan anlamındaki Altayca *çort* da (Naskali vd. 2019, s. 82) çor kökünden türemiş olmalıdır. Moğolca *çur*, *çor* “çığlık”, “gürültü”, “benzersiz”, “tek” anlamlarına gelmektedir. Anadolu Türkçesinde *çor*, “akım, bedhu, bedhuy, cin, dert, elem, grip, hastalık, illet, maraz, musibet”; *çora*, “amele, civan, nevale, yaver” anlamlarına gelir (Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi, 1934, s. 961; Gülensoy, 2007, s. 250). Kumuk Türkçesinde *çort*, *bir şeyin ziyadesini* ifade eder: “*çort tüymek*” sıkıca düğümlemek; “*çort üzölmek*” gürültüyle kopmak; “*qaşların çort tüymek*” şiddetle kaşlarını çatmak gibi (Pekacar, 2011, s. 107). Çor köklü kelimelerle de *çıkıntı*, *pürüz*, *düzensiz*, *kızgın*, *şişkin* gibi anlamlara sahip yeni sözcükler türetilmiştir. Bununla birlikte yine *boru*, *delik*, *oluk* anlamlı sözcükler de çor, çur köklüdür (Pyurbeyev, 2002, s. 1134, 1154). Çağatayca *çört* (Cevat, 1934, s. 18), Kumuk Türkçesinde *çorğa* (Pekacar, 2011, s. 107), Altay Türkçesinde çor (Naskali vd. 2019, s. 82) *oluk* anlamına gelir. Anadolu ağızlarında *çortan* (Gülensoy, 2007, s. 251), *çörten* (Aksoy, 1946, s. 174), *çortum* (Caferoğlu, 1995, s. 271), *çörte* (Koşay vd. 1952, s. 37) evlerin damındaki oluğa verilen addır. Belki de yuvarlak ekmek anlamına gelen çörek (DLT, 2014, s. 629) bu geometrik şekli ifade eden kökten türemiştir.

Ordu’da ham armut ağacına *çörtük* denir (Caferoğlu, 1946, s. 314). Çam kabuğu (Gülensoy, 2007, s. 250) karşılığı da vardır. Kumuk Türkçesinde *çor* “budak”, *çorlu* “budaklı” ve *çurpu* “çalı, çırpı” (Pekacar, 2011, s. 107-108) anlamına gelir. Genellikle ateş yakmak için kullanılan ve Türkçeden Farsçaya, Rusçaya, Ermeniceye, Macarcaya, Yunancaya, Bulgarçaya geçen *çıra*¹⁴ da (Karaağaç, 2008, s. 199) bundan farksızdır. Altayca *çırbağal* ağacın dalları, *çırbağaldu* dallı budaklı (ağaç) anlamına gelir (Naskali vd. 2019, s. 79). Buradaki *çır* kökünden büyük ihtimalle ağaçla, daha doğrusu ağacın kabuğu ile alakalı olarak pürüzlü, kırışık, çizgili anlamındaki *çırçık*, *çırış* sözcükleri türemiş olabilir.

¹⁴ Bu bağlamda çaydaçıra oyununun ağaç kültürüyle ilişkisi daha belirgin hâle gelir. Bu görüş için şuraya bakılabilir: Gazimihal, 1960.

Çur, çor, çort, çört sözcükleriyle alakalı verdiğimiz karşılıkları bir araya getirdiğimizde sözcüğün taygadan bir miras olduğu daha belirgin bir hâl almaktadır. Sözcüklerin farklı farklı anlamları, temelde mekân birlikteliğini bir noktada sağlamaktadır. Sözcüğün ağaçla ilgili karşılıkları, ağacın kabuğunun pürüzlü yapısını belirtmesi oldukça açıktır. Bu bağlantının önemli göstergelerinden birkaçının Moğolca *çurgay*, “yüksek gövdeli (yoğun) orman”, *çirgay-tuu* “ormanı olan dağ” ve *şirgaytın* “yüksek saplı yoğun orman” anlamına gelen sözcükler olduğunu yeri gelmişken ifade edelim (Molchanova, 1979, s. 346-347, 351). *Çurtag*, aynı zamanda Hakasya’nın kuzeyinde bir dağ adıdır (Ribakov, 2017, s. 192). *Çurt/Çort* sözcüğü Çuvaşlarda da kulübe, ahır, konut anlamına gelir (Ashmarin, 2000, s. 273). *Çur*’un ağaçla ilgili bir sözcük olduğunu daha anlaşılır hâle getiren Hakasça *konut* anlamındaki *çurtag* sözcüğüdür (Molchanova, 1979, s. 346). Bu sözcük, Biçura hakkındaki kanaatlerimizi somutlaştıran önemli bir örnektir.

Görüldüğü üzere bir ağacın gövdesinin veya onu saran kabuğunun şekli, Anadolu’da oluk anlamında kullanılmıştır. Kabuğunun dokusuna, ağaç mamulünden yapılan konuta, yukarıda zikredilen pek çok sözcüğe kök teşkil etmiştir. Bir *tayga* dil yadigârı olduğunu düşündüğümüz *çor/çur* sözcüğü, yukarıdaki karşılıklarda görüldüğü üzere bir ağacın görüntüsünden teşekkül etmiştir. Türkler öteden beri gerek Çin kaynaklarından gerekse arkeolojik verilerden elde edilenlere göre ormanda yaşamayı tercih etmiştir. İnançlardaki ağaç ve orman kültürünü, sosyal yaşamda ağaçlardan elde edilen malzemeleri, ormanın ekonomik hayata katkısını düşündüğümüzde tayganın Türk hayatındaki yeri görülebilir. Orhun Abidelerinde “Ötüken Yış” için “Ötüken ormanından daha iyisi hiç yokmuş. İl tutacak yer Ötüken ormanı imiş”, “Ötüken ormanında oturursan ebediyen il tutarak oturacaksın” ve “Mukaddes Ötüken ormanının milleti (...)” (Ergin, 2009, s. 5, 17) gibi ifadeler ona atfedilen ehemmiyet ve kutsiyeti aşikâr eder. Oğuz Kağan Destanı’nda ağaç kovuğundaki kızla evlenme motifi, buradan Gök, Dağ ve Deniz’in doğumuna, kadim kozmoloji telakkisi şöyle dursun, bir neslin, dahası Türklüğün devamlılığının bir şubesine atıf yapar.¹⁵

Türklerin ilk meskenlerinden biri olan orman, bir yaşam alanının doğal olarak nüfus edeceği üzere günlük yaşamın, inancın, geleneğin, anlayışın, algının belki de ilk kodlarını oluşturmuş, düzenlemiştir. Fakat daha sonra buradan yavaş yavaş ayrılan Türk boyları eski meskenin yadigârlarını yeni yaşam alanlarına taşımıştır. İşte, Yıldırım’ın “vatanla birlikte göç” kavramını vurgulamamızın ve bunun bir alt başlığı olarak önerdiğimiz “mitik yadigâr” kavramını kullanmamızın sebebi tam olarak budur. Konutların, günlük eşyaların, mezarların, beşiklerin birincil yahut ikincil bir şekilde ögesi olduğu ağaçlar, ormanın gerek mesken tutulduğu gerekse imkânlarının üç hayati sac ayağı olduğu barınma, giyinme ve beslenmede öncül ve birincil kullanıldığı dönemden Türklerin farklı coğrafyalara serpiştiği sonraki dönemlere aktarılan imgelemdir. Yeni mekânlarda, farklı zamanlarda ve olaylarda ağaç ve orman kültürünün taşınan dil yadigârları vasıtasıyla yeniden biçimlenmesinden söz ediyoruz aslında.

Görünüşe bakılırsa *çor, çur* sözcüğü, ağaçlar hakkında kullanılan, aslî değil tâlî bir sözcüktür fakat sözcüğün temel anlamları bir ağacı ses ve görüntü bakımından tarif etmektedir. Sözcüğün konut anlamına da kök teşkil etmesinden hareketle taygadaki çorların, yani *barınak ağaçların* yeni yaşam alanındaki konuta isim kökü olduğunu görüyoruz. Türkler, çadırlarında ağaçlardan elde ettikleri mamulleri, bilhassa kabuklarını kullanırlar. Kaldı ki yerleşik hayattaki konutların ana malzemesini ise büyük oranda ahşap ve taş işçiliği oluşturur. Dolayısıyla bir tayga yadigârının artık yeni yaşam alanında yaşaması için bir engel yoktur.

¹⁵ Türk kültüründe ormanın yeri ve önemi bugüne kadar çok defa vurgulandığı için bu bilgilerin tekrarına girmiyoruz. Derli toplu bir bakış için şu makalelere bakılabilir: Tanyu, 1975; Ergun, 2010; Çobanoğlu, 2011 ve 2012; Yıldırım, 2016; Yıldırım vd. 2020.

Öte yandan Türklerde animizmin, yani nesnelere içyüzüne dair ruh telakkisinin oldukça eski ve sistematik olduğu bilinmektedir. Konumuz bağlamında ağaçların, ormanın birer ruhu olduğunu da gözden kaçırmamak gerek. Türklerin, ağaçlar hakkındaki mitik birikimleri öylesine yerli yerine oturmuştur ki hangi ağaçtan hangi ürünün yapılması gerektiği önceden belirlenmiştir. Bu yazılı olmayan kurallar, ağaç ruhlarının gazabını çekmemeye ve ağaç ruhunun yardımlarından istifade etmeye yöneliktir. Mesela eğer beşik ıhlamur ağacından yapılmışsa kötü ruhların çocuğa ilişmeyeceğine inanıldığı gibi evlilik öncesinde bir kız bu ağaçtan yapılan bir beşiğe sahip olursa doğurgan olacağına inanılır (Salmin, 1994, s. 118). Başkurt lehçelerinde ağaç ruhu *Ağas anası*, *Ağas huza*, (ağacın sahibi), *Enle ağas* (şeytani, kötü ruhlu ağaç), *Âñgız ağas ejähe* (yalnız ağacın ruhu) gibi şekillerle adlandırılır. Başkurtlar bir ağacı kesmeden önce onun iyisine mahsus olan duayı okurlar; bu ritüel gerçekleşmeden ağaç kesilmez. Ağaç ruhunun kesilen ağaç parçasıyla beraber yaşaması söz konusu olduğu için yasaklamaları ihlal ederek kesilen ağacın eve getirilmesi, ruhunu da eve getirmiş olacaktır ama kızgın bir şekilde. Dolayısıyla kızgın bir iyenin bulunduğu evde talihsizlik, bereketsizlik, hastalık ve ölümler meydana gelebilir (Hisamitdinova, 2011, s. 24). Altay Türklerinde çocuğun öldüğü veya hastalandığı beşikle, beşiğin yapıldığı ağaç ruhu arasında bir ilişki kurulur ve hastalık durumunda ağaç ruhunu (*agaştın eezi*) yatıştırmak gerektiğine inanılır. Çünkü çocuğa gelen sağlık veya hastalık ağaç ruhunun memnun kalıp kalmamasıyla alakalıdır. Eğer bir beşikte çocuk sağlıklı büyürse o beşiğe “*güvenli*” denir. Aksi hâlde çocuğun öldüğü bir beşikse “*güvensiz, kötü*” beşik denir ama bu beşiğin yok edilmesi yasaktır (Toshchakova, 1978, s. 5, 32-33). Şamanın başarılı ve uzun ömürlü olması için tef imalatına malzeme olacak ağaç önemlidir ve özenle seçilir (Ekeeva vd. 2018, s. 41).

Güney Sibiry Türklerinin kozmoloji tasavvurunda ağaç ve ormanların ruhları (iyeler) Erlik’in gökten sürülmesinden sonra yeryüzüne düşen avanelerindedir. İyeler, Erlik’in talimatıyla insanların üzerinde bir tahakküm kurmaya başlarlar (Lvova vd. 2013a, s. 104). Dolayısıyla tayganın bu sahipleriyle insanların arasında korku ile minnet duygusuyla karışık bir şekilde tezahür eden uzlaştırıcı bir ilişki ortaya çıkmıştır: Kızarsa, zarar verir; memnun kalırsa mükâfat. Mükâfatlar ise ekseriyetle “hayatta kalma” unsurlarının temelini teşkil ettiği için iyelerin “huyuna gitmek” insanların payına düşmüş olur. Avcı hem beslenme hem de ekonomik faaliyeti için iyeleri memnun etmek zorundadır. Kadınlar doğurganlığını korumak için taygada bir ritüele başvurmalıdır. Yukarıdaki misalleri de hesaba katınca ağaç, orman ve dağ ruhları hayatın büyük bölümünde söz sahibi hâline gelmiştir. Mesela Tubalar orman iyisine şöyle yakarıştı bulunurlar: *Altı köşeli geniş orman! / Kakım yakalı! / Anam gibi sütüyle besleyen... / Babam gibi büyüten / Yağmurun geçemeyeceği sık yapraklı / Ağaç! / Düşmanın geçemeyeceği sığınağım... / Binek attan düşmem. / Giyilen giysiler çözülmez / Onun yarattığı nasıl olur* (Lvova vd. 2013b, s. 30).

Ormanlar, insan zihnini ve duygularını zorlayan kompleks mekândır. Bilhassa uzun boyu, geniş dalları ve yoğun yapraklarıyla yeryüzü ile gökyüzü arasına neredeyse bir perde çeken ormanlar, insanın belki de ilk korku deneyimlerine ev sahipliği yapmıştır. Özellikle Türkler söz konusu olunca, bozkır kültür hayatından önce tecrübe edilen orman hayatı Türk kültür tarihinin ilk oluşum sürecinin başat amilidir. İsterse Subarlar, Sümerler, Kimmerler ve İskitlerle Kafkasya’daki (Tellioglu, 2017, s. 564-568) isterse Sibiry’daki (Topsakal, 2011, s. 1867) orman kültürü öncelensin, Türk *bozkır kültüründen* önce ağaçtan türeyişe hatırasını da bırakan bir *orman kültürü* yaşanmıştır.¹⁶ Yukarıda sözünü

¹⁶ Oğuz Kağan’ın ikinci eşini ağaç kovuğunda bulması, Kıpçak’ın ağaç kovuğunda doğması, Uygurların beş atasının ağaçtan türemesi gibi ağacın sahip olduğu “doğuş”, “meydana geliş” ve “oluş” sıfatları, halk inançlarında, bilhassa kamlık inancının faal olduğu Güney Sibiry’da yalnızca kamların birer mezarı olmasıyla değil, ölen çocukların da onu doğuran rahme, yani ağaç kovuğuna teslim edildiği “geri dönüş” merkezi şeklinde

ettiğimiz temel yaşam gereksinimleri olan barınma, giyinme ve yeme-içmenin aslında Türk antikitesinde ağaçlardan, özellikle de *kayından* karşılandığı bugün artık netleşmiştir (Çobanoğlu, 2011, s. 246).

Sözcüklerin Türk lehçelerinde anlamlarının yardımıyla *çor/çur* sözcüğünün ağaç ve taygayı karşıladığını görüyoruz. Ağaç ve tayganın Türk inançlarında birer ruha sahip olduğunu da göz önünde bulundurunca büyük ihtimal *çor/çur*, ağacın ruhunu da ifade etmektedir. *Çor* sözcüğünün *şeytan*, *kötü ruh* anlamına giden yol da bu şekilde kurulmuş olmalıdır. Türkçede ve Türk inançlarında *çor*'un ağaç, ruh ve hastalık manasına gelmesinin başka bir örneği de "yel"dir. Bugün *yel girmesi* olarak tabir edilen rahatsızlık/hastalık, eski Türk inançlarında aynı sözcüğün karşıladığı kötü bir ruh ve onun getirdiği hastalıktır. *Çor* da bunun aynısıdır fakat *yel rüzgârı* karşılarken *çor* ağacı karşılar.

Çor/çur/çura'nın ağacı tarif eden anlamlarıyla *Biçura* karakterini mukayese etmeye başlayabiliriz. *Biçura*, bir eve henüz inşası sırasında yerleşen bir varlıktır. Bu, kerestelerin, ağaç mamullerinin bir konutun inşasında kullanıldığı, yani henüz inşaatın başladığı zamana karşılık gelir.¹⁷ *Biçura*, ocak/ateş iyesinden korkar. Bu da ahşabın/ağacın ateşe karşı direnci olmadığının sembolüdür. Nitekim ormanları da en çok tüketen, yangınlardır. *Biçura* adını *Bey + çor/çura* → *Çor/çura Beyi* şeklinde ele alırsak *çor/çura*'nın birden fazla ağaçtan mamulün bir konutta kullanılmasına işaret ettiğini düşünebiliriz. Yani *Biçura*, ormandaki ağaç ruhlarının bir yerde bütünleşmiş hâlidir. Yeri gelmişken hemen belirtelim ki, ağaç ruhları ile *Biçura*, *Arçura* ve *Şürelä* arasındaki izahı daha önce Sulteev (2018, s. 49-54) yapmıştır. Sulteev, "çor" kökü üzerine yoğunlaşmış ve "çor"u "*ruh, şeytan, iblis*" anlamlarıyla kabul ederek *Biçura*'yı *ruhların efendisi* şeklinde yorumlamıştır. Sulteev, kötü ruh olan *çotgör* ile *çor* ve "*sür*" arasında ortak zemin kurarak "*sür sözcüğü, çor olarak korunmuştur*" der.¹⁸ Bu sayede artık "*ak çor*" ve "*kara çor*" bağlamında bir ruhtan söz edilebilir. Sonuç olarak Sulteev'in *Biçura*, *Arçura* ve *Şürelä* hakkında köken olarak ruhun bulunduğu varması oldukça isabetlidir fakat *çor* sözcüğünün göz ardı ettiği anlamları vardır. O doğrudan *çor*'u orman ruhu/ağaç ruhu olarak ele alır. Bununla beraber *Biçura*'nın tutarsız yapısıyla ilgili psikolojik bir tahlil yapmamıştır. Oysa *çor* sözcüğü ruh anlamını elde edene kadar bir oluşum süreci geçirmiştir. Bu sözcük *gürültü, kul/köle, kahraman, hastalık, oluk, pürüzlü, benzersiz, koşmak, şeytan, konut, orman* gibi karşılıkları maddi dünya ile mitik tasavvurun yan yana, iç içe yaşaması sonucu almıştır. Şimdi *Biçura*'nın ruh hâlinin köklerine inmeye çalışacağız.

Onun tutarsız, karpisli hatta âdeta *akıl hastası* gibi tavırları da yine ormanla açıklanabilir. *Biçura*'nın ağaçların/ağaç ruhlarının beyi veya bu ruhların tümleşik karakteri olarak bir de kaynağından, yani ormandan gelen psikolojik arka planı vardır. Eylemlerinin psikolojik sebepleri *hilofobi* [geceleri ise *niktohilofobi*] kavramıyla günümüzde ifade edilen orman korkusu ve onun ilkel kökleridir. Orman yaşamı, insanlar üzerinde olumlu hatıralar bıraktığı gibi sözünü ettiğimiz *hilofobi* ile olumsuz tesirlerini de kadim dönemlerden itibaren meydana getirmiştir. Zihin ve beden huzurunun amillerinden¹⁹ biri olan ormanlar içinde barındırdığı irili ufaklı, zararlı zararsız sayısız canlının yaşadığı bir mekân olmasının yanında gün doğumundan gün batımına kadar güneş ışınlarının ağaçlardan süzülerek düzensiz bir aydınlığın, loş bir ortamın ve

telakki edilmesiyle varlığını korumuştur (Lvova vd. 2013a, s. 42). Bozkır kültüründen önce tecrübe edilen orman kültürünü ve bunun Türk mitolojisindeki yansımaları şuradan okunabilir: Ögel, 2010, s. 88-114; Çobanoğlu, 2020.

¹⁷ Güney Sibiryâ Türkleri arasında bir konutun bütün sembolik değeri ve ağaçla olan ruhsal bağlantısı için şuraya bakılabilir: Lvova vd. 2013a, s. 69-84.

¹⁸ Buna göre Babasır'ın da sözcük yapısının *Biçura* ile benzer olduğunu düşünebiliriz: *Baba + sır* → *Baba + çur/çor/çura*.

¹⁹ Orman ve kentin anksiyete üzerindeki belirgin etkilerinin gösterildiği şu çalışmaya bakılabilir: Song vd. 2020.

dolayısıyla yanılısamaların; rüzgârın ağaçlarla buluştuğunda çıkardığı ve daimî olan uğultunun; hayvanların sesleri ve bunların yankılanmasının bir araya geldiği yerdir. Buna bir de gecenin verdiği karanlık ve ormanın hâlen keşfedilmemiş gizemi eklenince (*niktohilofobi*) orman, algıları etkileyen, yanılısamalara sebep olan korkutucu bir yapı özelliğini üstlenir. İşte, Türklerin ilk meskeni olan ormanlarda dış etkilerin psikolojik bir tecrübeyi meydana getirdiğini düşünmek için yeteri kadar sebepler ağı ortaya çıkmış bulunuyordu. Dahası, şu hâliyle algıları edilgen hâle getiren ormanın “kaybolma” faktörü, melankolinin beslendiği hayati damardır. Her ne kadar dış dünya gibi görünse de ormanlar sınırlı görüş alanı sunması ve benzer biçimlerin bir labirent teşkil etmesiyle tekinsiz bir mekândır. Dolayısıyla ormanda kaybolmak, bugünün olduğu kadar geçmişin de meselesidir. Orman, her zaman keşfe muhtaçtır. Bozkır gibi gözlemlenebilir ve geniş arazisi takip edilebilir değildir. Onun kendi dinamikleri bir şeyleri doğurur, çürütür, meydana çıkarır, büyütür, himaye eder vs. Kendi içinde bir muammaya sahiptir. İşte bundan dolayı “...muammalar çözüldüğü anda tekinsizlik de ortadan kalkar. Tekinsizsin derdi, bilinmeyendir; bilgiye bir kere ulaşıldı mı tekinsizlik kaybolur. (...) Tekinsizliğin tüm alametlerinin ardında yatan temel muamma, faillik sorunudur. Yokluğun yetersizliği durumunda asıl soru, bir failin olup olmadığıdır. Kasıtlı bir şekilde hareket eden bir fail var mıdır? Henüz kendini ifşa etmeyen bir varlık tarafından gözleniyor muyuz?” (Fisher, 2020, s. 64-65). Hasılı, ormanın hem hayatta kalmayı her anlamda sağlaması hem de korkuları doğurması insanlığın en eski deneyimlerinin bugüne gelen ilkel hatırasıdır (Konijnendijk, 2008, s. 35-38).

İşte, ormandan yurda konut yapılması amacıyla getirilen ağaç mamullerinin ruhları (çor), bir araya getirildiğinde ortaya çorların kendisinde vücut bulduğu, ormanın insan üstündeki olumsuz tesirlerini üzerinde toplayan dengesiz karakterli bir varlık, yani Biçura bu şekilde ortaya çıkmıştır. Arçura ve Şürelâ'nın Biçura'nın diğer tipleri olarak kabul etmemizdeki sebep, aynı çor köküne sahip olması ve karakteristik özelliklerde paydaş olmasıdır. Sulteev (2018, s. 53), Arçura'yı mevki olarak Biçura'dan aşağı görür ve bunun sebebini Biçura'nın pek çok ağacın “Bey”i olmasına karşın Arçura'nın teklik, yardımcılık anlamına gelen “ar/er” sözcüğünü taşımasıyla açıklar. Daha eski bir görüş ar (adam) + çuri (yarım) şeklinde olduğudur (Holmberg, 1927, s. 468; Gennadyevna, 2018, s. 38). Benzing (1947, s. 80-1)'e göre Şürelâ sözcüğü Tatar değil Çuvaş kökenlidir. Çuvaşça sivri anlamına gelen *şür* (*sever*) ve el anlamında elenin birleşiminden ortaya çıkmıştır ve sivri el anlamına gelir. Çünkü Şürelâ'nın de sivri ve uzun parmakları vardır. Sulteev (2018, s. 54), kökü çora/çura olarak ele alıp makul bir şekilde *çura + ulı*, yapısından mürekkep olduğunu ve *çuranın oğlu* anlamına geldiğini ifade eder. Babasır, Arçura ve Şürelâ de orman varlığıdır ve dengesiz karaktere sahiptir. Onlar da bir *delilik alameti* olan yerli yersiz gülmeleri ve gıdıklayarak öldürmeleriyle bilinir.

Bu varlıkların adına ve karakterine kök teşkil eden çor sözcüğü, Türklerin orman yaşamında tecrübe edip günümüze kadar muhafaza ettiği ağaç ve orman kültürünün bir yadigârıdır. Sözcük, bir ağacın gövdesinin oval yapısını, kabuğunun pürüzlü yapısını, ormanın seslerini maddi olarak ifade ederken ağaç ve orman ruhlarının vasfını da üstlenmiştir. Bilhassa kahraman anlamı da ağaçtan türeyiş mitleriyle doğrudan ilişkilidir. Üçoklar, ağaç kovuğunda Oğuz'un bulduğu kızıdan doğar; Uygurların türeyiş efsanesi, Selenge ve Toğla nehirleri arasındaki iki ağaca gökten bir ışık inmesi, ağaçların gövdelerinin şişmesi ve beş çocuğun doğmasıyla başlar (Ögel, 2010, s. 74, 81); Kıpçak, ağaç kovuğunda doğar ve adını da bu sebepten alır. *Kıpçak, kabuk sözcüğünden çıkmıştır ve Türk dilinde içi çürümüş ve oyulmuş ağaca derler* (Togan, 1982, s. 26); Toksurmuş, rüyasında göğsünden üç ağacın çıktığını görünce, rüyasını anlattığı Amiran Kâhin üç oğlunun da padişah olacağını söyler (Togan, 1982, s. 73); *Göğün ebedi ağacında* doğacak insanların ruhları durur (Ögel, 2010, s. 93-94) vb.

Türk dünyasının en bilinen mitolojik varlığı olan Albastı da kökeni aydınlatmada ve sorunun çözümünde katkı sahibidir. Şurası kesindir ki, Albastı Türk dünyasının her mintikasında karşımıza çıkar. Diğer figürlerin yerel hudutlarda kalmasına nazaran Albastının daha yaygın olması, onun daha arkaik bir figür olduğuna işaret eder. Bu bakımdan kendisinden sonra teşekkül eden figürler üzerinde bariz etkide bulunmuştur. Biçura, bu etkileri gösteren figürlerden sadece bir tanesidir. Bizim için Biçura özelinde önemli olan ise Albastı gibi onun da benzerlik bakımından köklerinin orman kültürüne dayanmasıdır. İşlevsel olarak benzerliği, her iki varlığın da (Albastı – Biçura) uyuyan kişiye baskı yapması, eve bereket getirmesi ve ata binmeyi²⁰ sevmesidir. Bisura'nın ormanda yaşadığına da inanılır. Bu da albastının köklerini orman kültüründe Albıs/Almıs adıyla görmemizin ortak paydasına dayanır (Direnkova, 2012, s. 233). Özellikle Şürelâ tipinin ismen bir benzeri, hatta farklı akustiğe sahip olsa da aynı biçimde olan Sorel'in Kazaklarda Albastı'nın adlarından biri olması (Basilov, 1990, s. 33), orman kültürünün Türk dünyasındaki bütüncül yapısını ortaya koyar.

Sonuç

Biçura sözcüğünün tarih içerisinde aldığı ve kök teşkil ettiği yeni sözcüklerin anlam yelpazesine bakıldığında, ağaç ve ormanın hem maddî hem de kült izleri muhafaza edilmiştir. Ağaç ve orman ruhlarının telakkisi kesin çizgilerle ayrılmış iyi ve kötü şeklinde değil, insanların ruhlara karşı ödevlerine göre belirlenen şekle sahiptir. Dolayısıyla çor sözcüğünü hastalık, şeytan gibi olumsuz anlamlarda görebilirken alp, kahraman, yiğit anlamına da kök teşkil edebilmektedir.

İnsanların ilk yaşam alanlarından biri olan ormanlar, sonraki süreçte çeşitli sebeplerden dolayı terk edilmiş ve insanların aslî yaşam alanlarından biri olmaktan sıyrılarak hayvan ve mitik figürlerin aslî yaşam alanı olarak kalmıştır. Neticede bütün hayatî, maddî ve sosyal taraflarıyla hayatta kalma sebeplerinin sağlandığı, dilin şekillendirildiği, klanın dinamiklerinin teşekkül ettiği, zihnî ve hissî mekanizmaların himaye edildiği, yani hayatın merkezi olan “tayga”, tarihöncesi hafızanın artık birer doğal ve maddî (odun ve av hayvanı) rezerv hâline getirdiği; kendisinden sakınılacak kadar korkulu fakat ihtiyacın da hâlâ sağlandığı; başta ve sıklıkla avcılar olmak üzere kampların, çocuksuz kadınların ve bireysel yahut kolektif motivasyonların ritüele başvurduğu tekinsiz mekânlara dönüşmüştür. Fakat tayganın hatırası Türk kültürünün hafızasından silinmemiş, bütünüyle terk edilmemiş, aksine, bu mekânla kurulan rabıta yeni yerleşim alanına taşınmıştır. “Yeni” veya “sonraki” mekânda barınma ihtiyacının karşılanması ilk tecrübe merkezinin, yani ormanın/tayganın malzemesinden temin edilmesi, “ilk”e dair fikir, inanış ve hissi de beraberinde getirmiştir. Bunlar da taşınan malzemenin kendi içinde taşıdığına inanılan ruhlardır. Bir beşiğin yapımında kullanılan bir ağacın bir ruhu eve taşınması gibi bir konutun inşasında kullanılan onlarca ağacın onlarca ruhu tek vücutta birleşerek Biçura karakterinde tezahür etmiştir. Tıpkı orman iyelerinin “sağı solu belli olmayan” davranışları gibi Biçura da aynı mekânın tekinsiz karakterine bürünmüştür.

²⁰ Türk coğrafyasında albastı için anlatılan efsanenin aynı olay örgüsüne sahip bir versiyonu Şürelâ için de anlatılmaktadır. Sabirzyan Badretin'in (2000) annesinden dinlediği metin şöyledir: *Bir köydeki sakinler, atlarından birinin her gece düzenli olarak ortadan kaybolduğunu ve sabah erkenden eve tamamen bitkin ve ter içinde döndüğünü fark etmişti. Gizemli bir şekilde kaybolmaları karşısında tamamen şaşkına dönmüşlerdi. Bir gün bir ihtiyardan yardım istemeye karar verdiler. Yaşlı adam, atın eyerini katranla kaplamayı ve böylece bırakılmasını tavsiye etti. Ertesi sabah köy halkı kulakları sağır eden çığlıklarla uyandı. Pencerelelerinden dışarı baktılar ve gözlerine inanamadılar: Atın üstünde, eyere yapışmış, insana benzeyen, korkunç görünümlü, karanlık bir yaratık vardı. Yaratık ciğerlerinin alabildiğince nefesle çığlık attı. Köylüler, Şürelâ olduğu ortaya çıkan yaratığı yakaladılar ve öldürdüler. Ata binen ve bir reçine ile yakalanan mitik varlıkların orman kökenli olması dikkat çekicidir. Aynı motifleri Arçura ve Yarımtık'ta görebiliyoruz (Gennadyevna, 2018, s. 40).*

Üzerinde durduğumuz çor/çur/çura sözcüğü ağaç görüntüsünü ve sesini karşılarken ağaçtan türeyiş ve ağaç-kahraman ilişkili mit ve ögelerine kaynaklık etmiştir. Sonuç olarak, Yıldırım'ın "Vatan ile göç" kavramına alt başlık niteliğinde önerdiğimiz "mitik yadigâr" kavramı kapsamında Biçura'nın etimolojik tahlilleri, orman hatırasına atıf yapan semantiğiyle dikkat çektiği ve Türk milletinin orman kültürünün ve ilk tecrübelerinin kadim ögelerini birbiriyle uyumlu bir şekilde gruplandırarak mitik figürleri vücuda getirdiği, bu figürlerin şahsında eski telakkiyi karakterize ettiği tespit edilmiştir. Şu hâliyle Biçura, ormanın tekinsizlik algısını ve psikolojik hatırasını bünyesinde barındıran *ağaç ruhlarının beyi* anlamını taşıyarak orman kültürünün kadim mirasını bütün yönleriyle üzerinde barındırmıştır.

KAYNAKÇA

- AKSOY, Ö. A. (1946). *Gaziantep Ağzı III*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- ASHMARİN, N. İ. (1994). *Slovar Chuvashskogo Yazıka*. 1-2. Cheboksary: Russika.
- ASHMARİN, N. İ. (2000). *Slovar Chuvashskogo Yazıka*. 11. Cheboksary: Russika.
- BADRETDİN, S. (2000.03.18). "Mif o Shurale". *Tatarskaya Gazeta*. 3-4.
- BAKİROV, M. (2009). "Çura Batır". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*. 27: 61-74.
- BASİLOV, V. N. (1990). "Albastı". *Mifologicheskiy Slovar*. (ed. E. M. Meletinskiy). Moskva: Sovetskaya Ensiklopediya: 33.
- BASİLOV, V. N. (2008). "Biçura". *Mifi Narodov Mira Entsiklopediya*. (ed. S. A. Tokarev). Moskva. 143.
- BASKAKOV, N. A. (1985). *Tyurkskaya Leksika v "Slove o Polku İgoreve"*. Moskva: Nauka.
- BENZING, J. (1947). "The Forest-Demon". *A Tatar Poem of Gabdulla Tuqaj*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London. XII/1: 73-85.
- BOLONEV, F. F. - E. D. FEDOTOVA (2014). "Bichura Village (Transbaikalia): Foundation and Population Growth (18th-Late 20th Century)". *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*. XLII/1: 123-129.
- BORSBOOM, A. (1988). "The Savage in European Social Thought: A Prelude to the Conceptualization of the Divergent Peoples and Cultures of Australia and Oceania". *Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde*. CXLIV/4: 419-432.
- CAFEROĞLU, A. (1946). *Kuzey-doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar - Ordu, Giresun, Trabzon, Rize ve Yöresi Ağızları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- CAFEROĞLU, A. (1995). *Güney Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar - Malatya, Elâziğ, Tunceli, Gaziantep ve Maraş Vilâyetleri Ağızları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- CEVAT, A. (1934). *Dil Yazıları - Türkçenin Etimolojisi İçin Metot Araştırmaları*. Ankara: Türk Dili Tetkik Cemiyeti.
- ÇETİN, Ç. Z. (2007). "Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar (İyeler ve Yaratıklar)". *bilig*. 43: 1-32.
- ÇEVİK, M. (2011). "Altay Destanlarında 'Sudur Biçik' Motifi". *Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Uluslararası Sempozyumu* (25-28 Ekim 2010). Ankara: TÜRKSOY: 239-248.
- ÇOBANOĞLU, Ö. (2011). "Batı Sibiryaya Türk Kültürü Tetkiklerine Göre Kayın Ağacının Türk Mitolojisinde "Kutsal"laşmasının Maddi Kültürel Nedenleri". *III. Uluslararası*

- Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu. 1.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü: 245-247.
- ÇOBANOĞLU, Ö. (2020). "Türk Mitolojisinde Anaerkil Dönem Üzerine Tespitler". *Türk Söz ile Kültür Varlıklarının İzinde.* (ed. T. Kocaoğlu). İstanbul: Kutlu Yayınevi: 117-160.
- DIRENKOVA, N. P. (2012). *Tyurki Sayano-Altaya. Stat'i i etnograficheskiye materialı.* S. Peterburg: MAE RAN.
- DİLEK, İ. (2007). "Sibirya Türklerinde Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler". *bilig.* 43: 33-53.
- DİLEK, İ. (2008). "Altaylardan Anadolu'ya Bir Yemek, Bir Oyun ve Bir Ölüm Geleneği Üzerine". *Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı.* (ed. Ekrem Arıkoğlu). Ankara: Akçay Yayınları: 628-635.
- DİLEK, İ. (2020). "Kült Kavramı ve Söz Kültü". *bilig.* 95: 47-77.
- EKEEVA, E. V. - E. A. BELEKOVA (2018). *Kul'tovaya Atributika v Traditsionnom Mirovozzrenii Altaytsev.* Gorno-Altaysk: BNU RA «NII altaistiki im. S.S. Surazakova».
- ERGİN, M. (2009). *Orhun Abideleri.* İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- ERGUN, P. (2010). "Türk Kültüründe Ruhlar ve Orman Kültü". *Milli Folklor.* XI/87: 113-121.
- ERGUN, P. (2012). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- FEDOROVY, L. (ed.) (2017). *Glossariy. Kratkiy terminologicheskiy slovar' tengrivedeniya: Materialy VI-y Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Tsngrianstvo i epicheskoye naslediye narodov Yevrazii: Istoki i sovremennost'»* (14-16 iyunya 2017 g., Astana, Kazakhstan). Astana: TOO «Master Po».
- FISHER, M. (2020). *Tuhaf ve Tekinsiz.* (çev. B. M. Şimşek). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- GANİYEYEV, F. vd. (1997). *Tatarca-Türkçe Sözlük.* Kazan-Moskova: İnsan Yayınevi.
- GAZİMİHAL, M. R. (1960). "Türklerde Ağaç Kültü ve Çayda-Çıra Oyunu". *Türk Folklor Araştırmaları.* VI/128: 2101-2104.
- GENNADYEVNA, I. G. (2018). "Personazhi Lesa Chuvashkogo Folkloru". *Filologicheskoye nauki. Voprosy teorii i praktiki (vkhodit v perechen' VAK).* VII/1.
- GUSEYNOV, G. vd. (2017). "Ob otrazhenii svyazey s tyurkskimi narodami v yazyke fol'klora terskogo kazachestva". *Narody i kul'tury Yuzhnoy Sibiri i sopredel'nykh territoriy.* Abakan: Khakasskoye knizhnoye izdatel'stvo: 255-258.
- GÜLENSOY, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü. I.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GIYLMANOV, G. (1999). *Tatar Mifları İkençe Kitap: İyalär, İshanular, İrymnar, Fallar, İmtomnar, Sınamışlar, Yolalar.* Kazan: Tatarstan Kitap Nəşriyatı.
- HİSAMETDİNOVA, F. - Z. J. ŞARİPOVA (2014). "Başkurt Demonolojisi (Şeytan Bilimi) Terimleri". *Türk Dünyası.* 37: 33-40.
- HİSAMİTDİNOVA, F. (2011). *Slovar Başkirkoy Mifologii.* Ufa: İİYAL UNTS RAN.
- HOBBSAWM, E. (2006). "Geleneği İcat Etmek". *Geleneğin İcadı.* (ed. E. Hobsbawm-T. Ranger). (çev. M. M. Şahin). İstanbul: Agora Kitaplığı: 1-19.

- HOLMBERG, U. (1927). *The Mythology of All Races*. IV. Boston: Marshall Jones Company.
- ISKHAKOV, D. M. (2001). "Rodoslovnyye i epicheskiye proizvedeniya kak istochnik izucheniya istorii sosloviy Ulusa Dzhuchi i tatarskikh khanstv". *Istochnikovedeniye istorii Ulusa Dzhuchi (Zolotoy Ord)*. *Ot Kalki do Astrakhani. 1223-1556*. Kazan: Institut istorii AN RT.: 329-366.
- JACQUES, T. C. (1997). "From Savages and Barbarians to Primitives: Africa, Social Typologies, and History in Eighteenth-Century French Philosophy". *History and Theory*. XXXVI/2: 190-215.
- KARAAĞAÇ, G. (2008). *Türkçe Verintiler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KARAKETOV, M. D. (2014). "Traditsionnyye Verovaniya". *Karachayevtsy Balkartsy* (s.). (ed. M. D. Karaketov-K.-M. Sabanchiyev). Moskva: Nauka: 394-442.
- KENIN-LOPSAN, M. B. (1987). *Obryadovaya Praktika i Folklor Tuvinskogo Shamanstva*. Novosibirsk: Nauka.
- KHAKİMZYANOVA, D. F. - R. N. SABİROVA (2016). "Zhenskiye Obrazy v Tyurkskoy Mifologicheskoy Kulture". *Vestnik Kazguki*. 4: 65-68.
- KHUSAİNOV, Z. A. vd. (2018). "The Innovative Methods of Teaching "The World Around Us"". *IIOAB Journal*. IX/2: 221-224.
- KOBLOV, Y. D. (1910). *Mifologiya Kazanskikh Tatar*. Kazan: Tipo-litografiya Imperatorskago Universiteta.
- KONDYBAY, S. (2005). *Kazakhskaya Mifologiya "Kratkiy Slovar"*. Almatı: Nurly Alem.
- KONIJNENDIJK, C. C. (2008). *The Forest and the City: The Cultural Landscape of Urban Woodland*. Heidelberg: Springer Netherlands.
- KORPELA, J. J. (2019). *Slaves from the North: Finns and Karelians in the East European Slave Trade, 900–1600*. Leiden: BRILL.
- KOŞAY, H. - O. AYDIN (1952). *Anadilden Derlemeler II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- LVOVA, E. L. vd. (2013a). *Güney Sibiryä Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: Kâinat ve Zaman. Nesneler Dünyası*. (çev. M. Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- LVOVA, E. L. vd. (2013b). *Güney Sibiryä Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: İnsan ve Toplum*. (çev. M. Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- LUNDKVIST, S. (1960). *Gustav Vasa och Europa: svensk handels-och utrikespolitik, 1534-1557*. Uppsala: Svenska bokförlaget.
- Mahmud, K. (2014). *Dîvânu Lugâti't-Türk (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin)*. (ed. A. B. Ercilasun-Z. Akkoyunlu). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- MATVEYEV, A. K. (2007). *Geograficheskkiye nazvaniya Sverdlovskoy oblasti: toponimicheskii slovar'*. Ekaterinburg: Sokrat.
- MOLCHANOVA, O. T. (1979). *Toponimicheskii Slovar Gornogo Altaya*. Gorno-Altayskoye: Altayskogo knizhnogo izdatel'stva.
- MUKHAMEDOVA, R. G. (1999). *Tatary Mishary*. Moskva: Nauka.
- NASKALİ, E. G. - M. DURANLI (2019). *Altayca-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- NASYROV, K. (1880). *Pover'ya i obryady kazanskikh tatar, obrazovavshiyesya mimo vliyaniya na zhizn' ikh sunnitskogo magometanstva*. St. Petersburg: V tipografii V. Bezobrazova i komp.
- Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi*. (1934). II. Ankara: Türk Dili Tetkik Cemiyeti.
- ÖGEL, B. (2010). *Türk Mitolojisi*. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖZARSLAN, M. (2003). "Türk Kültüründe Ağaç ve Orman Kültü". *Türkbilig*. 5: 94-102.
- PEKACAR, Ç. (2011). *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- PYURBEYEV, G. T. (2002). *Bolshoy Akademicheskiy Mongolsko-Russkiy Slovar v Chetyrokh Tomakh*. IV. Moskva: Academia.
- RAMSTEDT, G. J. (1935). *Kalmückisches Wörterbuch*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- RİBAKOV, N. I. (2017). "Kultovaya Epigrafika Gori Churtag". *Istoricheskaya mozaika Yevrazii*. (ed. T. Anikeyeva-T. Filippova-A. Vasil'yev-O. Kurnikova). Moskva: Probel-2000: 192-196.
- SABİROV, A. G. (2012). *Tatarskaya Filosofiya: Istoriya, Sushchnost' i Rol' V Dukhovnom Razvitii Tatarskogo Naroda*. Alabuga: Izd-vo filiala KFU v g. Elabuga.
- SALMİN, A. K. (1994). *Narodnaya Obryadnost' Chuvashy*. Çeboksarı: Chuvashshs'kiy Gumanitarniy İnstitut.
- SONG, C. (2020). "Association between the Psychological Effects of Viewing Forest Landscapes and Trait Anxiety Level". *International Journal of Environmental Research and Public Health*. XVII/5479: 1-9.
- SORGENFREI, S. (2021). "Diplomats, Missionaries and a Migrant Merchant. Muslim-Swedish Relations, 1800-1914". *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 17. Britain, the Netherlands and Scandinavia (1800-1914)*. (ed. D. Thomas-J. A. Chesworth). Leiden: BRILL: 47-54.
- SÖLÄYMÄNOV, Ä. (1995). *Başqort Halıq İcadı Yola Folklorı*. I. Ufa: Kitap.
- SULTEEV, R. (2018). "Arçura/Şüräle: Mythical Spirits of the Volga-Ural Forests". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung*. LXXI/1: 45-69.
- TAKAZOV, F. M. (2008). *Ocherki po demonologii narodov Severnogo Kavkaza*. Vladikavkaz: Sev.-Oset. institut gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy.
- TANYU, H. (1976). "Türklerde Ağaçla İlgili İnançlar". *Türk Folkloru Araştırmaları Yılığı 1975*. Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 129-142.
- TELLİOĞLU, İ. (2017). "Kafkasya'da Türk Varlığının Başlangıcı Üzerine". *VAKANÜVİS-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2 (Kafkasya Özel Sayısı): 558-575.
- TOGAN, Z. V. (1982). *Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznâmesi, TERCÜME ve Tahlili*. İstanbul: Enderun Yayınları.
- TOPSAKAL, İ. (2011). "Türk Tarihi Açısından Sibiry'a'nın Kısa Tarihi (Başlangıçtan XVI. Yüzyıla Kadar)". *Turkish Studies*. VI/1: 1863-1883.
- TOSHCHAKOVA, E. M. (1978). *Traditsionnyye cherty narodnoy kul'tury altaytsev (XIX - nachalo XX vv.)*. Novosibirsk: Nauka.

- TÜRKMEN, F. (2004). "Tatar Destanı Çora Batır'ın Buryatlar Arasındaki Varyantları Üzerine (Altay Kavimleri Arasındaki Kültürel Etkileşim Üzerine Bir Deneme)". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*. 18: 103-109.
- TYLOR, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. I. London: John Murray.
- URMANÇIEV, F. (2001). "Tatar Edebiyatı". *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. XVII. (ed. N. Kösoğlu). (çev. M. Öner-H. Develi). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- VÁMBÉRY, H. (1879). *Die primitive Cultur des Turko-Tatarischen Volkes*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- VERESHCHAGIN, G. Y. (1884). *Votyaki Sosnovskogo Kraya*. S. Peterburg: Tipografiya A. S. Suvorina.
- VERESHCHAGIN, G. Y. (1889). *Votyaki Sarapul'skogo Uyezda Vyatskoy Gub.* S. Peterburg: Tipografiya I. N. Skorokhodova.
- YILDIRIM, D. (1998). *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- YILDIRIM, K. (2016). "Eski Türk Tarihinin Mekânı Üzerine-III: Orman". *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*. 354: 44-49.
- YILDIRIM, S. (2019). "Şora Batır Destanının Kazak ve Dobruca Türklerine Ait Masal Varyantlarının Karşılaştırılması". *Türklük Bilminde Gür Bir ses Prof. Dr. İsa Özkan'a Armağan*. (ed. İ. Dilek-İ. Kalenderoğlu). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü: 489-496.
- YILDIRIM, S. - F. P. KUZU (2020). "Türk ve Türk Dünyası Destanlarında "Ağaç" Etrafında Şekillenen Anlam Olgusu". *Turkologia*. V/103: 36-58.
- ZAKİROVA, İ. G. vd. (2020). *Etnicheskaya kul'tura i identichnost' tatar*. Sankt-Peterburg.
- ZORIN, B. I. (1913). "Ostatki yazychestva u tatar Orenburgskoy i Ufimskoy guberniy". *Vestnik Orenburgskogo uchebnogo okruga*. 2: 53-60.

İnternet Kaynakları

- SADİROV, S. Y. (2010). *Başkort-Bolğar Tarihi*. Erişim Tarihi: 31.01.2022.
<https://kitaptar.bashkort.org/files/istoriya.pdf>