



Tuva Kültüründe Bir Zorla Kültürleme Örneği: Oytulaaş

An Example of Forced Acculturation in Tuvan Culture: Oytulaash

İlker Tosun*

Öz

Kültür, tarihsel süreçte belli nedenlerle ve belli koşullar altında değişime uğrar. Bu değişim, bazen tarihin doğal akışı içerisinde, zamana yayılmış bir biçimde gerçekleşirken bazen de yaygın ve baskın bir kültürün zorlayıcılığı ile meydana gelir. Alan yazınında zorla kültürleme olarak adlandırılan bu durum, Sovyetler Birliği döneminde bir devlet politikası olarak uygulanmıştır. Bu politika çerçevesinde bilhassa din merkezli olarak yasaklamalar gerçekleştirilmiş; çeşitli gelenek ve görenekler kültürel hafızadan çıkartılarak yerine Komünist ideolojinin ritüelleri yerleştirilmeye çalışılmıştır. Yasaklanan bu geleneklere Noel, Nevruz, Kurban ve Ramazan bayramları, Naadım, Şagaa ve oytulaaş örnek gösterilebilir. Oytulaaş, Tuva kültüründe gençlerin tanışarak kendi rızalarıyla evlenmelerinin önünü açan ve ebeveynlerce kabul gören bir geçiş ritüelidir. Bilhassa hasat mevsiminden sonra evlilik çağına gelmiş gençler arasında oynanan, kendi içinde bazı evrelerden oluşan ve Tuva kültüründe önemli bir yere sahip sözlü kültür ürünleri bulunduran bu gelenek, 1929'dan itibaren yasaklanmış; oytulaaşlara katılanlar cezalandırılmıştır. Bu gençlik oyunlarında söylenen kojanlar da yasaklanmasına rağmen Tuva edebiyatının kurucu nesli, bu türkülerin temalarını ve yapısal özelliklerini kendi şiirlerine taşıyarak bir sözlü kültür ürününü modern edebiyat eserlerinin zemini olarak değerlendirmekten geri durmamıştır. Çalışmamda Tuva yazı dilinin

Geliş tarihi (Received): 03-07-2025 Kabul tarihi (Accepted): 10-03-2026

* Prof. Dr., Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Kırklareli-Türkiye/ Prof. Dr., Kırklareli University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Contemporary Turkic Dialects and Literature. ilker.tosun@klu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-1428-4772

başlangıcı olan 1930 ve günümüz arasını kapsayan bir derlem oluşturarak oytulaaş temasını doğrudan veya dolaylı işleyen eserleri inceledim. Böylece zorla kültürlemenin bir gelenek üzerindeki etkilerini ve bu etkinin edebî alana nasıl yansıdığını ortaya koymayı amaçladım. Çalışmadan elde edilen bulgular, yasaklı bir geçiş ritüeli olan oytulaaş'a ait sözlü edebiyat ürünlerinin Modern Tuva şiirinin kurucu unsuru olduğunu göstermektedir. Geleneğin günümüzde canlandırma sürecine dâhil olamamasının temelinde ise, Komsomol yapılanmasıyla başlayan ve günümüz sosyal medyasıyla pekişen yeni sosyalleşme biçimleri yatmaktadır. **Anahtar sözcükler:** *oytulaaş, kojañ, geçiş ritüelleri, zorla kültürleme, Tuva kültürü*

Abstract

Culture has changed throughout history for certain reasons and under specific conditions. While such transformation sometimes occurs gradually as part of the natural flow of history, at other times it results from the imposition of a dominant and widespread culture. This phenomenon, referred to in the academic literature as “forced acculturation,” was implemented as a state policy during the Soviet era. Within the framework of this policy, prohibitions were particularly enacted with a focus on religion; various traditions and customs were erased from cultural memory and replaced with rituals aligned with Communist ideology. Examples of such banned traditions include Christmas, Nowruz, Eid al-Adha, Ramadan, Naadym, Shagaa, and oytulaash.

Oytulaash is a rite of passage in Tuvan culture that facilitates marriages based on mutual consent among young people and is recognised by their families. Especially after the harvest season, this tradition, performed among marriageable youth and consisting of several stages, incorporating significant elements of oral culture, held an essential place in Tuvan life. However, starting in 1929, it was officially banned, and those who participated in oytulaash were subjected to punishment. Although the kojañs performed during these youth rituals were also prohibited, the founding generation of Tuvan literature did not refrain from incorporating the themes and structural features of these songs into their poetry. In doing so, they transformed an element of oral culture into a foundation for modern literary expression. In this study, I compiled a corpus covering the period from the emergence of the Tuvan written language in 1930 to the present. I examined works that directly or indirectly engage with the theme of oytulaash. In doing so, I aimed to reveal the effects of forced acculturation on a traditional practice and how this impact has been reflected in the literary domain. Findings derived from this research indicate that the oral literature associated with *oytulaash*, a prohibited rite of passage, serves as the founding component of modern Tuvan poetry. The tradition's current inability to undergo revitalisation is primarily rooted in emerging patterns of socialisation, initiated by the Komsomol organisation and subsequently consolidated by contemporary social media platforms.

Keywords: *oytulaash, kojañ, rites of passage, forced acculturation, Tuvan culture*

Extended summary

Due to its multilayered structure, historical continuity, and social diversity, culture is a concept defined from various disciplinary perspectives, with shifting boundaries that depend on the context. Examined across multiple fields, including anthropology, sociology, literature,

and psychology, culture is analysed using distinct methods and theoretical frameworks within each discipline. This diversity reveals that culture cannot be confined to a single definition and that its meaning is subject to change depending on the context of the research. Since cultural phenomena encompass both individual experiences and collective structures, the study of culture inherently possesses a dynamic and flexible character. Thus, culture is not a static notion but a constantly transforming subject of inquiry, shaped by social relations and necessitating interdisciplinary analysis.

As a human activity, culture undergoes continuous transformation in response to social interaction, historical experience, and environmental conditions. Factors such as technology, climate, internal and external migration, warfare, economic changes, and globalisation are among the principal elements that reshape cultural structures. Changes in individuals' value systems, lifestyles, and symbolic frameworks also constitute primary sources of cultural transformation. In this context, culture can be regarded as a process that is constantly reproduced within human social life, depending on the factors mentioned above.

Cultural change sometimes occurs naturally, while at other times it is imposed through external interventions. Forced acculturation refers to the process by which a group is compelled to abandon its cultural values and assimilate into a dominant culture, often through colonialism, assimilation policies, or ideological pressures. At the core of such changes lie intentions of political control, a desire to ensure social homogeneity, and the reinforcement of the dominant culture's supremacy.

Forced acculturation as a state-level policy is most often associated with the Soviet Union. During this period, Soviet authorities directly intervened in cultural life to suppress ethnic identities and to create a "new person" aligned with Socialist ideology. In particular, religions such as Christianity, Islam, Lamaism, and Shamanism were targeted; places of worship were closed, religious leaders were persecuted, and spiritual rituals were banned. Similarly, everyday practices such as traditional clothing, the use of native languages, and family ceremonies were subjected to ideological regulation. These policies aimed to suppress local cultures and construct a uniform Soviet identity.

This study begins with a general examination of the Soviet Union's cultural policies from the October Revolution onwards, focusing on religious prohibitions and their manifestations in daily life. It investigates examples of forced acculturation imposed by the state within the framework of Communist ideology in Tuva during the first half of the 20th century, and emphasises their effects on social life. One of the traditions targeted for elimination through legal and administrative means to solidify Soviet culture following the establishment of the Tuvan People's Republic was oytulaash. To analyse this tradition comprehensively, a corpus of primary sources related to Tuvan culture and history was compiled. This corpus includes historical records, folklore studies, literary works, periodicals, and theses, which were examined to explore the cultural background, timing, participants, ritual stages, songs and their themes, games played during oytulaash, and the social functions of this tradition.

It can be said that the beginning of political oppression and forced cultural assimilation in the Tuva People's Republic was the 8th Congress of the Communist Party of the Tuva People's Republic (TARN), held from October 20 to November 10, 1929. Following the Congress's resolution "to complete the anti-feudal revolution in Tuva and to develop the country along a non-capitalist path towards socialism," collectivisation policies were implemented. These policies sparked popular uprisings, which were used as a pretext to eliminate the traditional leadership raised within the local culture and to replace them with a new generation of Soviet-trained officials. Following these personnel changes, forced acculturation was launched primarily against traditions associated with Lamaism and Shamanism; transitional rituals such as Naadym, Shagaa, and oytulaash were devalued and banned. Participants and families involved in oytulaash were subjected to surveillance and punitive measures.

The study reveals that scholarly literature on this nearly century-old banned tradition is limited, with existing research on oytulaash as a rite of passage primarily conducted by scholars such as Kenin-Lopsan, Kurbatskiy, Künzegeş, Sambu, and Oorzhak. Furthermore, there appears to be no study investigating how oytulaash is represented in modern Tuvan literature, particularly in prose and poetry.

The literary works included in the compilation—especially those written during the Soviet era—present two contrasting perspectives on oytulaash: one views it as a reactionary tradition, a remnant of the past that restricted women's freedom and facilitated the moral corruption of feudal elites; the other frames it as the voice of Tuvan youth against the feudal system and the first cultural step toward national awareness. Following the dissolution of the Soviet Union in 1991, writers advocating for cultural revival, notably Mongush Kenin-Lopsan, began to highlight oytulaash in their works as a symbol of the collective trauma inflicted by forced acculturation. In modern Tuvan literature, oytulaash also assumes a distinct poetic dimension. The themes and formal features of oytulaash songs were used by the founding generation of modern Tuvan poetry, including poets like Sergey Pürbü, as a foundation for constructing a new poetic language.

Following the collapse of the Soviet Union, traditions previously banned under forced acculturation—such as Shamanism, Lamaism, and rituals like Naadym and Shagaa—have been revived in Tuva. However, the oytulaash ritual has not undergone the same revival. During the Soviet era, the need for such a tradition was diminished by the social role of Komsomol youth clubs; in the present day, the rise of social media has created new dynamics that hinder its revitalisation.

Giriş

Doğrudan ya da dolaylı olarak *kültür*'ü inceleyen pek çok çalışmada, bu kavramın tanımıyla ilgili bir tereddüt gözlemlenmektedir. Bu tanım zorluğu, kültürün kümülatif niteliğine bağlı olarak tarihsel süreçte çok katmanlı bir yapı kazanması ve farklı disiplinlerde sınırları değişkenlik gösteren kavram alanlarına sahip olmasıyla ilişkilendirilebilir¹.

Bununla birlikte tüm bu farklı tanımların ortak noktası, kültürün bir *insan etkinliği*

olarak görülmesidir. İnsan, farklı örgütlenme biçimleriyle çeşitli ortamlarda, yaşadığı dönemin şartlarına ve ihtiyaçlarına bağlı olarak soyut veya somut nitelikleri haiz bir kültür yaratır. Kültür ve yaratıcısı arasında “simbiyotik” bir bağ bulunmaktadır; her iki unsur da birbirinin varlık sebebidir. İnsan yarattığı kültürü korur veya değiştirir. Etkileşim halinde olduğu toplumlara kültürel öğeleri verebilir; diğer toplumlardan aldığı kültürel öğeleri kendisine uygun hale getirip içselleştirebilir veya yeni öğelere karşı direnç göstererek bunları reddedebilir. Tarihte örneklerine çokça rastlandığı gibi, kendisine rakip veya tehdit olarak gördüğü kültürleri ortadan kaldırmak isteyebilir. Tüm bunlar kültür araştırmalarında “kültür değişimleri” başlığı altında değerlendirilmektedir².

Tarihin doğal akışında meydana gelen kültürel değişimlerin yanında “zorla kültürleme”³ (İng. Forced Acculturation) adıyla tanınan bir kavram mevcuttur. Emiroğlu ve Aydın’ın (2009: 928) “farklı bir kültürün egemenlik kurduğu başka bir kültür sahasında, kendi kültürünü hâkim kılmak için elindeki siyasi, askerî ve ideolojik baskı araçlarını kullanarak o kültürü kendine benzetmeye ve özümsemeye çalışması” diye tanımladığı bu süreç, araştırmacılara göre sonuçları aynı olmakla birlikte kültürel asimilasyondan farklı işlemekte; kültürel asimilasyonda “kendiliğindenlik, benimseme ve zamana yayılmışlık” gözlemlenirken, zorla kültürleme de ise “baskı” unsuru ön planda yer almaktadır⁴.

Bu çalışmada zorla kültürleme kavramı Sovyetler Birliği merkezli olarak örneklendirilerek Tuva kültüründe önemli bir yere sahip olan *oytulaaş*’ın nitelikleri, yasaklanma süreci ve modern Tuva edebiyatındaki dönüşümü birincil kaynaklardan yararlanmak suretiyle ele alınmıştır. Çalışmada Tuva Türkçesinden aktarılan şiirlerde *serbest koşuk çevirisi / aktarması stratejisi* tercih edilmiş⁵, makaleye konu olan kültürel söz varlığı, son notlar biçiminde verilmiştir.

1. Sovyetler Birliği Döneminde zorla kültürleme

20. yüzyılda zorla kültürlemenin geniş ölçekli bir politika kapsamında uygulanması, genellikle Sovyetler Birliği ile ilişkilendirilmektedir. Sovyet hükümetleri tarafından “Milliyetler Politikası” adıyla uygulanan bu zorla kültürleme programı, esasen Çarlık Rusya’sı döneminde temelleri Nikolay İvanoviç İl’minski tarafından atılan ve sistemleştirilen misyonerlik vasıtasıyla Ruslaştırma siyasetine dayanmaktadır⁶. Söz konusu politikanın İl’minski metodundan ayrılan tarafı ise Hristiyanlık amacı taşıması ve din olgusundan yoksun olmasıdır. V. İ. Lenin’in (1975: 10) henüz 1905 yılında *Novaya Zihn* dergisinde sarf ettiği “Din, sermaye kölelerinin insancıl düşlerini, insana daha yaraşan bir yaşam isteklerini içinde boğdukları bir çeşit ruhsal içkidir.” sözünden de anlaşılacağı gibi Sovyetler Birliği’nin ideal insanı ‘Homo Sovieticus’un⁷ temel niteliği, “din ve dinle şekillenen kültürden arındırılmış” olmasıdır. Hanife Saraç (2019: 32), bu din karşıtlığının Sovyet iktidarının geçmiş belleği zihinlerden silbilmek için mevcut mitolojik imgeleri yerinden ederek kendi mitolojisini yaratma isteğine dayandığını, planlanan bu yeni evrenin yaratılmasında ise en büyük engeli dinin oluşturduğunu ileri sürmektedir.

Uzun bir fikrî hazırlık ve propaganda aşamasıyla olgunlaştırılan bu din karşıtı politika, Ekim Devrimi’nden hemen sonra başlayan ve 1922 yılına kadar süren Rus İç Savaşı’nın

kaotik ortamına rağmen hukuki statü kazanmış; dinleri, din adamlarını, kutsal yapıları ve alanları, kimi gelenekleri hedef alan ve toplumun kültürel hayatını derinden sarsan bir “zorla kültürleme” sürecini de beraberinde getirmiştir.

20 Ocak 1918’de Halk Komiserleri Konseyi’nin *Vicdan, Kilise ve Dinî Dernekler Hakkındaki Kararnamesi* ile din devletten ayrılmış, belirli bir dinin üstünlüğü reddedilmiş, dinî yemin kaldırılmış, okullarda din eğitiminin verilmesinin önüne geçilmiş, kiliselerin mal varlığı kamu malı ilan edilmiştir (Zholdassuly, 2023: 34). Kilisenin yasal statüsü sonlandırılırken dinin sosyal ve manevi önemi yok edilmiş; Rusların gündelik hayatında Ortodoksluğa bağlı olarak şekillenen vaftiz, evlilik, cenaze, medeni hal gibi kavramlar yeniden düzenlenmiştir. (Hosking, 2011: 604). Rus İç Savaşı’nda yaşanan kıtlık gerekçe gösterilerek kilisenin malları yağmalanmış; toplum için birer hafıza mekânı olan kilise ve manastırlar 1921 yılında birbiri ardına kapatılmış; çok sayıda kilise tahrip edilerek din dışı amaçlar için kullanılır olmuştur. Aynı yıl otuz piskopos, bin kadar papaz idam edilmiştir (Milnet-Gulland ve Dejevskiy, 1993: 68). Dinî bayramların yasaklanması ile oluşan boşluk Komsomol⁸ merasimleriyle doldurulmuş; Ortodoks kültüründe önemli birer geçiş ritüeli olan Noel ve Paskalya Sovyet düşüncesine göre şekillendirilerek Noel Baba’nın yerini *Ded Moroz* “Kar Dede”, Noel ağacının yerini *Yolka* ağacı almıştır (Fitzpatrick, 2000: 93).

Lenin ve Stalin, 20 Kasım 1917’de *Rusya ve Doğu’nun Müslüman Emekçilerine Yönelik Çağrısı* olarak tanınan bildirilerinde Müslümanlara verdikleri “inanç ve geleneklerin, millî ve kültürel kurumların hür ve dokunulmaz olduğu; millî hayatın özgürce ve hiçbir engel olmaksızın yaşanacağı” garantisine rağmen (Keller, 2022: 101), Hristiyanlığa karşı yürütülen baskı siyaseti, benzer bir şablon çerçevesinde İslam için de uygulanmıştır. Her düzeyde dinî eğitim yasaklanırken din adamlarının oy hakları ellerinden alınmış; dinî vakıflar ve mahkemeler ortadan kaldırılmıştır. Dinin gündelik hayattaki etkisi de silinmek istenmiş; tüm ibadetlerin icra edilmesinin önüne geçilmiştir. Dinî nikâh ve Türk evlilik hukukunda önemli bir yere sahip olan “kalın” geleneği bir suç olarak kabul edilerek Komsomol evlilikleri teşvik edilmiştir. Din adamlarının cenazelere gelmesi menedilmiş, Rus tipi Kızıl cenazeler ideal olarak gösterilmiştir. Ramazan ve Kurban bayramlarına karşı ciddi bir propaganda başlatılmıştır. Özellikle Kurban Bayramının vahşi bir âdet olduğu, bilhassa kolhozlara zarar verdiği ve kolektivizasyonu⁹ olumsuz etkilediği ileri sürülmüştür. Buna ilaveten Türkistan’da toplum için bir kanaat önderi olarak kabul edilen aksakallık makamı kaldırılmış, yozlaştırılmış ve Komünizm propagandasına alet edilmiştir (Akman, 2008: 274-278). İslam’ın mimari ile somutlaşan kutsal yapıları büyük yıkıma uğratılmıştır (Keller, 2022: 325). Dinî geleneklerin dışında Türk dünyası için önemli bir geçiş ritüeli olarak kabul edebileceğimiz Nevruz’un “putperestlerden kalan bir âdet olduğu, halkı dinciliğe ve milliyetçiliğe yönelttiği” iddia edilmiş, Nevruzlarda söylenen tekerlemelerde din ve milliyetle ilgili sözcüklerin kullanılması engellenmiştir (Akman, 2008: 274-278).

Araştırma sahamız olan Tuva Türkleri arasında eşit saygı gören ve bu nedenle kutsal alanları dahi birbirinin yanına inşa edilen Lamaizm ve Şamanizm, bilhassa Tuva Halk Cumhuriyeti’nin kendi yöneticilerinin eliyle, bahsi geçen süreçte çeşitli yasaklamalara tabi tutulmuş; bu yasaklamalar öncelikle din adamlarına, kutsal mekânlara ve din ile

ilişkilendirilen geleneklere yönelik olmuştur. Bir taraftan Tannu-Tuva Cumhuriyeti’ni kuran ve pek çoğu Lamaist manastırlarda eğitim almış yöneticiler repressiyalar nedeniyle görevden el çektiler ve sonu idama giden yargılamalara maruz kalırken bir taraftan da Tuva’daki Lamaist din adamları da ağır vergilerle cezalandırılmış, mülklerine el konulmuş, pek çoğu sürgüne gönderilmiştir. Bu inanca ait kutsal yapıların başında gelen “hüreeler” (Lamaist manastırlar), “suburga / suurga” adı verilen adak yapıları (stupalar) yıkılmıştır (Tosun, 2023: 621-669). 1928 yılında hizmet veren tapınak sayısı 22, 1932’de dinî faaliyet yürüten lama sayısı 3500’dür. 1937 yılında bu tapınak sayısı 5’e, hayatta kalan lama sayısı ise 67’ye düşmüştür. İlerleyen dönemde ise tüm lamalar kovulmuş ya da öldürülmüş ve tüm tapınaklarla kutsal alanlar yıkılmıştır (Fridman, 2002: 180-187). Tuva’da 1931 yılına kadar yaşayan 725 kam, uygulanan baskılar sebebiyle yer altına çekilmiş, toplama kamplarına gönderilmiş, çocuklarının okullara girmeleri engellenmiştir (Arıkoğlu, 2002: 173). Bu inancın kutsal alanları ovaalar¹⁰, çalamalar¹¹, kutsal ağaçlar, aşitlar, su kaynakları ve şaman mezarları ortadan kaldırılmıştır. Ayrıca doğrudan dinî bir hüviyetleri bulunmamasına rağmen besicilerin bereket bayramı Naadım’ın, On İki Hayvanlı Takvim’e göre yeni yılın başlangıcı olarak kutlanan Şagaa’nın ve evlilik öncesi eş seçmeye dayanan *oytulaaş*’ın da toplumun kültürel belleğinden silinmesi hedeflenmiştir¹².

2. Oytulaaş’ın kültürel arka planı

Arnold van Gennep (2022: 11), bireylerin hayatının art arda gelen aşamalardan ibaret olduğunu, sonların ve başlangıçların benzer bütünler oluşturduğunu ifade ederek “doğum, toplumsal ergenlik, evlilik, babalık, sınıfsal ilerleyiş, mesleki uzmanlaşma ve ölüm” kavramlarına *geçiş ritüelleri* adını vermiştir.

Evlilik, kültürel açıdan toplumun geneline yönelik bir etkileşimi barındırması, toplumsal rol ve statüleri belirlemesi; medeni hukuk ile örf ve âdet hukuku, din ve halk inanışları, mimari ve zanaat gibi kültürün soyut ve somut görünümleriyle ilgili olması gibi nedenlerle geçiş ritüelleri arasında ön plana çıkmaktadır. Evlilik töreni, tüm kültürlerde toplumun benimsemiş olduğu inanca, evlilik ile geliştirilen hukuka ve evlenenlerin toplumsal statüsüne göre şekillenen birtakım evrelerden meydana gelmektedir. Doğrudan Tuva düğün geleneğini¹³ oluşturan evrelerden biri olmamasına karşın, gençlerin eş seçebilmelerini sağlayan ve yasaklandığı 1930’lu yıllara kadar muayyen zaman ve mekânlarda icra edilen ve *oytulaaş* adı verilen bir gelenekleri mevcuttur.

İlgili alan yazınında “Devrim öncesi Tuva’da gece toplantısı, gençlik şenliği” (Tenişev, 1968: 316), “Eski Tuva’da gençlerin toplanarak gece oynadıkları oyun” (Monguş, 2011: 429), “Gençlik festivali” (Ayıjı; Maynı 2016: 108), “Gece şenliği, gizli toplantılar, kur yapma oyunları” (Kurbatskiy, 2001, 284), “Gençlik oyunu” (Sambu, 1992: 85), “Aşk şarkılarının bestelendiği özgür bir tiyatro; Eski Tuvalarda genç kızların kocaya gitmesini, oğlanların kız bulmasını sağlayan kutsal bir gelenek”; “Gizli düşüncelerin dile getirildiği, yuva kurmanın ilk aşaması” (Kenin-Lopsan, 2019: 196); “Tuva’da eskiden beri var olan, gençlerin toplanarak oyunlar oynadığı ve eğlendiği; kolektif, şarkılı türkölü, oyunlu şakalı, eğlenceli; insanların

birbirini tanıdığı, görüşemedikleriyle görüştüğü biricik oyun” (Sarig-Dongak, 2009: 38) olarak tanımlanan *oytulaaş*’ın¹⁴ kökeni ve ilk defa ne zaman ortaya çıktığına ilişkin bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte Sambu (1992: 85), Potanov (1966: 294) ve Kenin-Lopsan (2004: 8) *oytulaaş*’ın atalardan miras kalan eski bir gelenek olduğunu ileri sürmekte; konu hakkındaki ilk bilimsel çalışmayı yayımlayan S. İ. Vaynşteyn ise (1964: 123) bu geleneğin 20. yüzyılın başından itibaren yaygınlık kazandığını düşünmektedir.

Yapılan araştırmalardan hareketle bu oyunun Tuva’nın geneline özgü olmadığı, tüm kojuun’larda¹⁵ icra edilmediği söylenebilir. Potanov (1966: 294), bu geçiş ritüelinin eski Tuva idari bölünmesine göre ülkenin orta batı kısımlarında yer alan Daa-Kojuun ve Beezi-Kojuun’da oynandığını; Ayıjı ve Mayın (2016: 108), Moğolistan’a komşu olan Övür ve Mõngün-Tayga gibi bölgelerde *oytulaaş*’ın tertip edilmediğini; Kurbatskiy (2001: 284), Küjüget (2006: 102), Vaynşteyn (1964: 123) bu geleneğe daha çok Tuva’nın orta ve orta batı bölgeleri olan Ulug-Hem ile Hemçik gibi yoğun nüfuslu kojuun’larında rastlandığını belirtmektedir.

Bu oyun hakkında tespit edilebilen tarihsel ilk kayıt, V. P. Ladigin’e aittir. Ladigin, 1899 yılında yayımlanan *Etnografiçeskom Oçerk* adlı eserinde, bu oyunun yaz aylarında açık havada oynandığını; gündüzleri edep sınırlarını aşmamakla birlikte geceleri gençlerin oyunlarının ve “şakalarının” utanmaz bir hale geldiğini, bu nedenle oyunları tarif etmenin sakıncalı olduğunu ifade etmektedir (Ladigin, 2003: 53). Ladigin’in bu bakış açısını benimseyen Vaynşteyn (1964: 125) *oytulaaş*’ı, oyuna katılanların iki ayrı gruba bölünmesi ve özgür irade ile eş seçilmesinden hareketle *Saturnalia* ile ilişkilendirmiştir. Ne var ki bu görüşü bir aşırı yorum olarak değerlendirmemiz uygun olacaktır; zira bahsi geçen antik Roma geleneği, *oytulaaş* gibi hasat mevsimi ile ilgili olmasına karşın sosyal statülerin tersine döndürülmesi, tüm ahlaki yasaklamaların kaldırılması ve bilhassa norm dışı cinsel ilişkilere izin verilmesi¹⁶ açısından *oytulaaş*’tan ayrılmaktadır.

Kurbatskiy (2001: 401), bu oyunun içerik ve icrası bakımından Buryatların *yohor*, Saha Türklerinin *osuokhay* gelenekleriyle karşılaştırılması gerektiğini düşünmektedir. Ancak katılımcıların bir halka biçiminde dans etmelerini odağına alan bu iki tören, içerik ve geleneğin amacı açısından *oytulaaş*’ın kapsamıyla örtüşmemektedir. Bu minvalde *oytulaaş*la benzer gelenekler yine bazı Türk boylarının geçiş ritüellerinde tespit edilebilmektedir. Örneğin Çuvaş Türklerinde gençler *ulah* ve *larma* adı verilen toplantılarda (Salmin, 1994: 30-31; 60-64), Gagauz Türklerinde ise “horu yerlerinde, yığcınclarda, pınar başlarında” (Yoloğlu, 1999: 19) evlenme çağına gelmiş kız ve oğlanlar belirli mevsimlerde veya kutsal günlerde, nispeten yetişkin kontrolünde veya bir ölçüye kadar mahremiyet ortamında birbirlerini tanıma, kendi beklentilerine uygun eşler bulabilme imkânına sahip olmaktadır. Bu toplanmalar, *oytulaaş*’ta olduğu gibi kimi sözlü kültür ürünleri de içermekte, gençler düşüncelerini bu türküler vasıtasıyla anlatabilmektedir¹⁷.

Oytulaaş’ta ise ebeveyn denetimi yoktur, aileler gençlerin *oytulaaş*’a katılmaları konusunda rıza ve destek göstermektedirler. Bu tavır, akraba evliliğine dair bir tabudan kaynaklanmaktadır. Türk dünyasının diğer coğrafyalarında¹⁸ olduğu gibi Tuva Türklerinde

de akraba evliliği yasaktır, üç kuşaktan akraba olan Tuvalar kesinlikle evlenmez. Tuvalar *tos ada ugu* “dokuz kuşak akraba”¹⁹ adı verilen bir anlayış çerçevesinde atalarını bilmekle yükümlüdür. Oytulaaş, geçmişte Tuva gençlerine kendi akrabalarıyla görüşme, soyunu tanıma ve akraba evliliğinden kaçınma imkânı veren bir gelenek olarak aileler tarafından olumlu karşılanmıştır.

3. Oytulaaş’ın yapısı ve icrası

Eski Tuva kültüründe evlilik geleneğinin bir ön aşaması olarak kabul edebileceğimiz *oytulaaş’ın* belirli bir yaş grubunun katılabildiği, önceden kararlaştırılan zamanda ve mekânlarda icra edilen; oyunlar, türküler, atışmalar gibi sözlü kültür öğeleri barındıran ve kendi içinde bazı evrelerden oluşan bir geçiş ritüeli olduğu söylenebilir. *Davet, toplanma, başlangıç ve lider seçimi, hareketli oyunların oynanması, karşılıklı kojanların söylenmesi, bitiş* vb. aşamalardan meydana gelen *oytulaaş’ın* genel özellikleri hakkında şunlar söylenebilir:

Oytulaaş herkese açık bir grup etkinliği değildir. Bu oyuna Tuva kültüründe *çalı nazın*²⁰ adı verilen 16-29 yaş aralığında olup hiç evlenmemiş gençler katılabilir. Vaynşteyn (1964: 123) ve Kurbatskiy (2001: 285) gençlerin 15-16 yaşından, Ayıjı ve Maynı (2016: 109) 18 yaşından, Monguş Kenin-Lopsan (2019: 196) ise 13 yaşından itibaren oytulaaş oynamaya gidebildiklerini belirtmektedir²¹.

Oytulaaş takvime bağlı bir gelenektir; Monguş Kenin-Lopsan (2004: 22), *oytulaaş’a* katılmış son nesilden yaptığı derlemelerde “karlar erimeye başladığında, baharın habercilerinden olan guguk kuşu öttüğünde” gençlerin aklına oytulaaş oynama fikri geldiğini; bu oyunun genellikle “turnaların döndüğü tarihten tekrar sıcak memleketlere göçü başlayana kadar” sürdüğünü; bunun da takriben baharın ilk ayının ortasından veya mayıs ayının başından güzün son ayının on beşine veya ekimin otuzuna kadar olan zaman dilimini kapsadığını kaydetmiştir. Potanov (1966: 294) *oytulaaş’ın* “yılın sekizinci veya dokuzuncu ayında”, Kurbatskiy (2001: 285) “yazın ilk ayından sonbaharın son ayına kadar” oynandığını tespit etmiştir.

Oytulaaş’ın takvimi hasat zamanı ile ilişkilidir; Kenin-Lopsan (2019: 195), yılın son oytulaaşının yaz geçip güz geri geldiğinde, “buğdayların biçilmesinin ardından” yapıldığını söyleyerek aslında bu geleneğin hasatla bağlantısına dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere Tuva Türklerinin yaşadığı Güney Sibirya bölgesinin iklimi besicilik açısından uygun şartlar sağlamakla beraber kısıtlı bir tarımsal üretime izin vermektedir. Bundan dolayı *oytulaaş’ın* varlığını sürdürdüğü 20. yüzyılın başlarında henüz tarımın makineleşmemiş olması ve çetin iklim koşulları hasadın önemini arttırmakta ve gündelik hayat bir anlamda hasat takvimine göre şekillenmektedir. Vaynşteyn (1964: 125), Hemçik (Tuv. Хемчик) civarında yaşayan besicilerin *oytulaaş’ı* “yayladan döndükten ve hasadı tamamladıktan sonra” yaptıklarını; Ayıjı ve Maynı (2016: 110) *oytulaaş’ın* hasat takvimine göre belirlenmesinde tüm gençlik kutlamalarında olduğu gibi gençlerin zorlu kışı atlatmalarını ve bahar/yaz mevsimlerindeki işlerini tamamlamalarını kutlamak istemelerinin etkili olduğunu düşünmektedir.

Oytulaaş bir ‘gece ritüeli’dir; gün batımından (Tuv. karanğı imir, oray kejee) şafak sökene kadar (Tuv. dañ hayaazı) sürer. Oytulaaş fırtınalı, yağmurlu, karlı, soğuk veya bulutlu havalarda değil sıcak, yağışsız ve ayın on beşi (Tuv. on-na beştin dünezi) adı verilen dolunaylı gecelerde oynanır; yağışsız ve aydınlık gecelerin tercih edilmesinde, toplanma yerinin aal’lardan²² uzakta olması, gençlerin o bölgeye rahat ulaşabilmesi ve gece oyunlarının rahatça oynanabilmesi etkilidir (Kenin-Lopsan, 2004: 23). Kurbatskiy (2001: 285), bir geçiş ritüeli olarak *oytulaaş*’ın ayın evreleri ile ilgisi bulunduğunu, ayın “genç” ve “yaşlı” evrelerinin sembolik olarak “doğum” ve “ölüm” kavramları ile ilişkisi olduğunu ve gençlerin oytulaaş ile statülerindeki değişimi vurguladığını ifade etmektedir. Aşağıda verilen kojañ’da²³ ay başında, ortasında ve sonunda insan vücudunda meydana gelen değişiklikler oytulaaş ile ilişkilendirilmiştir:

*Aynıñ çaazı aydın düne / Yeni ayda aydınlık gecede
Alaak-şıkka oynaalıñar / Ormandaki çayırlarda oynayalım.
Ak-la taldıñ anay-haagın / Aksöğüdün tırtılı
Argıp-örüp oynaalıñar. / Koza örerken oynayınız.*

*On-na beştin aydıñında / On beşinci gecenin aydınlığında
Oynap-höglep alulıñar / Oynayıp eğlenelim.
Ortulugnuñ çaş-la haagın / Adalardaki yaş söğüdü
Oraan-dolgap oynaalıñar / Sarıp dolayıp oynayalım. (Kenin-Lopsan, 2019: 198)*

Oytulaaş’ın zamanı ve mekânı, farklı aal’larda yaşayan gençlerce belirlenir ve evlilik çağında olan gençler *oytulaaş*’a davet edilir. Bu çağrılarda tabiattaki değişim, oytulaaş zamanının gelişile ilişkilendirilir:

*-Haaktar çuluktaan. Tereker moçurgalaan. Arıje bargaş, şoor dolgan oynaalam!
-Oytulaaştap oynaar öy kelgen, çoruulam, öörlerivis büdüü medeelep aalı, ögge çeje
olurar boor, konçuğ a’ıttardan mungaş, sıldıstıg düne oynaalıñar! -Şarlan бүрүлери
sargargan. Sunnar başkı tañdıda ede bergen. Küskü sookka e’itñ halunın öjürüp aalam!
Söğütlere su yürüdü. Kavaklar tırtılandı. Ormana gidip kaval çalıp oynayalım. Hadi
oytulaaş’ı kutlama, dans etme zamanı geldi, arkadaşlarımıza haber verelim, evde neden
oturalım, hızlı atlara binelim, yıldızlı gece boyunca oynayalım! Kavaklar sarardı.
Geyikler sıradağlarda böğrüşmeye başladı. Güz soğuşunda etin ateşini söndürelim!
(Kenin-Lopsan, 2019: 195)*

Küjüget (2006: 102), gençlerin vakit tayininden sonra *oytulaaş*’a özel olarak hazırlandıklarını, gündüz işlerini tamamlayıp hayvanları ağıllara kapatarak süt sağımını bitirdiklerini ve yeri göğü titreten nal seslerini beklediklerini söylemektedir. Oytulaaş için yerleşim yerlerinden uzakta bir alan seçilmektedir. Gençlerin sözleşip bir araya geldiği bu yere, *bolçaşkan çer* “buluşma yeri” denilir. Özel olarak seçilen bu yerin “yetişkinlerin

gözünün görmeyeceği, kulaklarının duymayacağı”; “aallardan uzakta”, “sakin ve gizli bir yer” olmasına dikkat edilir. Bu yerler genellikle ormanlardaki açıklıklarda, nehir kenarlarında, dağların eteklerindedir:

Bo-la turgan sarıg dıtka / Buradaki sarı melez ağacında

Bora hekter edip-le keer. / Boz guguk kuşları öter.

Bolçağ kılğan kejiğ çerger / Buluşacağımız geçide

Borbak karam çedip-le keer / Biricik sevdiğim çıkıp gelir. (Kenin-Lopsan, 2004: 86)

Buluşma yerine gidişte, oytulaaş esnasında ve oyunlar biterken at önemli bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Kızlar, belirlenen günde oyunların oynanacağı yere genellikle yürürken erkekler atlarla gelirler; eğer atları yoksa, sabah sahibine iade edilmek kaydıyla aal’lardan at “ödünç” alırlar. Gidiş yolunda sevdiğini atının tergisine oturtarak buluşma yerine götürür; oytulaaş bitince sevdiği kızı yine aynı biçimde evine atıyla bırakır:

Çogum karam bolçaan çerim / Sevdiğimle buluştuğum yerim,

*Çoldak baştıg Kara-Dıdım*²⁴ / Boyu kısa Kara-Dıt’ım,

Çoldak çeldiim munup algaş, / Kısa yeleli atıma binip

Uşkarıpkaş inay boor men. / Seni terkime alıp oraya götüreceğim. (Kenin-Lopsan, 2004: 22)

Toplanma gerçekleşince herkes arkadaşlarını arar; sayım yapılır. *oytulaaş’a* gelmeyen kızlar veya erkekler için ikinci bir davet gerçekleştirilir. Tekrar aal’lara gidilip utangaç gençler cesaretlendirmeye ve hatta *oytulaaş’a* katılımları için kışkırtılmaya çalışılır:

Üner bolza, ün daan urug. / Çıkacaksan çık o zaman, kız.

Üneergetpeyn ün daan, urug. / Mağrur olup reddetmeden çık o zaman kız.

Üzük çeldiğ şavıdarnıñ / Kısa yeleli oyuncu bir at var.

Üttüg-çarnı şılay berdi. / Dört nala koşmak için bekliyor. (Kenin-Lopsan, 2004: 194).

Eğer bu ikinci davet, kabul görmez ve davet edilen kız ya da erkek çadırından çıkmazsa onu yeren kojanlar söylenir:

Doralazı ölüp kalğan / Doru ala atı ölmüş

Kejin soyup çıdır didir. / Derisi yüzmekte diyorlar.

Dorug-oglu ölüp kalğan, / Dorug-ool ölüp kalmış,

Şaın salıp çıdır didir. /Tütsüsünü yakıyorlar diyorlar. (Kenin-Lopsan, 2004: 111)

Oytulaaş, buluşma tamamlandıktan sonra yakılan ateşin etrafında kümelenerek türkü söylemekle başlar (Sambu, 1992: 85). Bir sonraki aşama, toplananların iki gruba ayrılmasıdır. Kardeşler ve yakın akrabalar, yukarıda bahsedilen akraba evliliği tabusu nedeniyle aynı grupta yer alır, her gruba bir **baştıñçı** “lider” seçilir. Bu hazırlık, *oytulaaş’ın* en önemli evrelerinden biri olan ve Tuva Türkçesinde *şimçengir oyun* “hareketli oyun” ve *massalıg oyun* “toplucu oynanan oyun”²⁵ adı verilen geleneksel oyunlar içindir. İki grubun rekabetine dayanan ve erkeklerin sevdikleri kızlara kendilerini göstermelerini sağlayan bu oyunlar arasında yer

alan *bört kaçkır* (börk kapma), *çinçi çajırar* (boncuğu/inciği saklama), *arjıl kagar* (mendil kapma), *edek tutungur* (etek yakalamaca), bir objeyi ele geçirme ve onu rakibine kaptırmama üzerine kurulu çeviklik oyunlarıdır.

Oytulaaş'ın karakteristik oyunu ise *ak-ıyaş*'tır. Bu oyun yapısı ve icrası bakımından Buryatların *sagaan modon*, Kalmukların *tsagan-naadn*, Kazakların *ak-suk*, Türkmenlerin *ak-suyek*, Kırgızların *ak çolmok* oyunları ile benzemektedir (Oorjak, 1995: 45-46). Ak-ıyaş, bir ağaç dalının 34-36 cm uzunluğunda ve 3-4 cm genişliğinde kesilmesi ve yere düştüğünde diğer ağaç dalları ile karışmaması için işaretlenmesiyle başlar. Oyunun temel amacı bu ağacın gece ay aydınlığında bir tepeyi aşacak şekilde fırlatılması ve iki rakip takımın bu ağaç parçasını arayarak ele geçirmesine dayanmaktadır. Ağacın fırlatıldığı ve bulunup geri getirileceği yere *odag* "ocak" adı verilmektedir. Bu dal parçası fırlatıldıktan sonra onu bulan takım, bu ağacı tekrar *odag*'a ulaştırmaya, rakip takım ise dalı taşıyanı engellemeye ve sopayı elinden almaya çalışır. Ak-ıyaş'ı ocağa getirebilen takım, tekrar fırlatma hakkına sahiptir (Sambu, 1992: 85-87; Oorjak, 1995: 45-46).

Türk kültüründe gerek sözlü kültür ürünlerinde gerek evlilikle ilgili bazı geleneklerde erkeğin kızı evliliğe ikna etmek için kimi kabiliyetlerini göstermesi, çeşitli mücadeleleri kazanması ve birtakım görevleri tamamlaması gerekmektedir²⁶. Mesela Dede Korkut'ta Beyrek'in Banu Çiçek'e; Kan Turalı'nın Selcen Hatun'a okçuluk, güreş, avcılık ve at yarıştırmada gücünü gösterme çabası (Tezcan ve Boeschoten, 2012: 136-137; 219); Arzılan-Kara Attığ Çeçen-Kara Möge gibi Tuva destanlarında kahramanların güreş, okçuluk, kaya kaldırma ve at yarışı gibi imkânsız görevleri yerine getirmeleri (Ergun ve Aça 2004: 127, 131-133, 164); Türk boyları arasında düzenlenen *kol böri*, *kökbörü*, *kız kowıv*, *marig/mörig* gibi at yarışları (Yuvalı ve Demirci, 2021: 153) erkeğin kendisini güç, çeviklik ve cesaret açısından kıza kabul ettirmesine ve evliliğe ikna etmesine dayanan mücadeleler olarak karşımıza çıkmaktadır. Oytulaaş'ta da adları zikredilen oyunlara ek olarak erkeğin gücünü beğendiği kıza gösterebileceği en önemli aşama, at yarışıdır. Oytulaaş'ın mekânı bu at yarışlarını gerçekleştirmeye uygun bir biçimde seçilir, buluşma yerine gelen oğlanlar yarışlarda boy gösterebilmek için en güçlü atı getirmeye özen gösterir. Oytulaaş'ta at yarıştıran bir gencin kendine ve atına olan güveni şu kojaşta görülebilir:

Şapkan a'dım sıldıs-şokar / Koşturduğum atım yıldız benekli.

Çayık-ça'sta ujar eves. / Batakta çamurda tökezlemez

Şavıldırım şarı keji / Eyer kayışım öküz derisinden

Belen-selen üstür eves. / Kolayca zarar görmez. (Kenin-Lopsan, 2004: 126)

Oytulaaş'ın sözlü kültür açısından en önemli yönü *kojaş (ırı)* veya *kojamık* adı verilen halk şiirleri içermesidir. Oytulaaş'ın kalbi olarak nitelendirebileceğimiz bu şiirler, belirli bir ezgiyle, 8'li hece ölçüsüyle (4+4) söylenmekte; genellikle tek veya iki dörtlükten oluşmaktadır (Sürün-ool 1965: 8). Dörtlüklerde Altay aliterasyonu gözlemlenir. Monguş Kenin-Lopsan (2019: 197), oytulaaş şenliklerine katılan gençlerin hepsinin kendi yetenekleri ölçüsünde birer şaire, birer sanatçıya dönüştüğünü; gönüllerinden geçen türkülerini muhteşem bir şekilde söylediğini düşünmektedir. Oytulaaş'ta *kojaş ırları* karşılıklı söylenir. İki gruba

bölünen gençler, bu şiirleri birbirlerinin dikkatini çekmek, kıskırtmak veya yermek için sırayla, atışma biçiminde söyler:

Ool / Oğlan

Şivilig-Honaş kıstarı deg / Şivilig-Honaş kızları gibi
Şilittingen kıstar kaydal / Seçme kızlar nerde var?
Şilittingen arañardan / Seçme kızların arasında
Şilip algan karam kayıl? / Seçtiğim sevdiğim nerde?

Urug / Kız

Kazar-Boomnuş ooldarı deg / Kazar-Boom'un oğlanları gibi
Kaygal-eres ooldar kaydal? / Cesur, gözü pek oğlanlar nerede var?
Kaygal-eres arañardan / Bu kadar yiğidin arasında
Karam, ejim kayınarıl? / Sevdiğim yavuklum hanginiz? (Sarığ-Doğnak, 2009: 37)

Oytulaaş türkülerinde en yaygın temalardan biri memlekete (Tuv. töreen çurt) övgüdür. Bu türkülerde kimi zaman gurbette özlenen memlekete hasret dile getirilir; kimi zaman da oğlanın ya da kızın yaşadığı yer övülür. Aşağıdaki dörtlüklerde oğlan, bir taraftan Hemçik nehrini ve vadisini överken bir taraftan da sevdiği kızın kendisi için Tuva geleneksel kültüründe büyük önem atfedilen *ençek* “yorgan”, *döjek* “döşek”, *eldik* “eldiven”, *çañçık* “kese”, *orun* “yatak”, *ottuk* “çakmak” ve *bijek* “bıçak” gibi vazgeçilmez olduğunu belirtmektedir:

Ergi Hemçik, şapkın hemçik / Kadim Hemçik, coşkun Hemçik
Ençekem, döjeem bolu bergen / Yorganım, döşeğim oluverdi.
Erge kara, dunda karam / Kara gözlüm, ilk aşkım,
Eldiim, çañçum bolu bergen / Benim için eldivenim, kesem oluverdin.

Orgu Hemçik, uzun Hemçik / Geniş Hemçik, uzun Hemçik
Ornum, döjeem bolu bergen. / Yatağım döşeğim oluverdin.
Ortun karam, hençe karam / Kara gözlüm, ilk aşkım,

Ottuum, bijeem bolu bergen. / Çakmağım, bıçağım oluverdi. (Kenin-Lopsan, 2004: 48)

Kız tarafından söylenen oytulaaş türkülerinde en sık rastlanan temalardan biri, Türkiye’de derlenen kına türkülerinde de gözlemlenebileceği²⁷ gibi kızın kendisini yetiştiren annenin fedakârlığını ve şefkatini övmesidir:

Kövey cılgı arazında / Büyük yılkı sürülerinin arasında
Kök-le boram höree bedik / Boz atımın göğsü yüksek.
Kövey çonnuş arazında / Bu kadar insanın arasında
Höörtküy avam karaa çımçak / Garip annem müşfik. (Kenin-Lopsan, 2004: 64)

Oyunlarda oldukça önemsenen ve dikkate alınan davranış ve kıyafet kuralları mevcuttur. Buluşma yerine gelirken özensiz kıyafet seçen ve görünüşü kötü olan erkeklere yüz verilmez, onların atına binilmez ve bu gençler dışlanır. Bu nedenle oytulaaş günü yüğrük atların ve

güzel kıyafetlerin seçilmesine dikkat edilir. Oyunlarda kavga, küfür, alkol veya uyuşturucu kesinlikle yasaktır (Sambu, 1992: 85). Bazı kojanlarda kötü kıyafetle, kötü atlarla gelen veya uyuşuk karakterli erkeklerle yaşlı bir adama varan kızların yerildiği ve alay edildiği gözlemlenmektedir:

Aşak kijee çıpşingaştıñ / İhtiyar bir adama vardıktan sonra

Ada kılıp alır sen be? / Onu baba yerine sayacak mısın?

Askır sidiin dozup algaş / Aygır sidiğini toplayıp

Aarjı kılıp alır sen be? / Çökelek mi yapacaksın? (Kenin-Lopsan, 2004: 86)

Oytulaaş’a daha önceden birbirini tanıyan ve beğenen gençlerin yanında, ilk defa kendi düşüncesine uygun bir *duştuk* “yavuklu” arayan kızlar ve oğlanlar da katılmaktadır. Eğer bir kız ya da erkek kendi gönlüne göre birini bulursa türkü söyleyerek onun dikkatini çekmeye çalışır:

Kuduruunda uyalıgnı, / Kuyruğu kıvırcık,

Kula-taynı munuksaaar men. / Kula taya binmek istiyorum.

Kulaanayda sırgalıgnı, / Kulağında küpeleri olan

Ku’duk çaınnı alıkbaar men. / Güzel huylu kızı almak istiyorum. (Kenin-Lopsan, 2004: 13)

Oytulaaş’ın son evresi, kızın rızasıyla beğendiği oğlanın onu atının terkesine alarak buluşma yerinden bozkıra kaçırmasıdır. Kızın başka bir talibinin de bulunması durumunda iki genç arasında büyük bir mücadele başlar. Kızı alan oğlan hızla atını bozkıra sürer, diğer talip ona yetişmeye ve kızı elinden almaya çalışır; rakipler birbirlerine kırbaçla vurarak üstünlük kurmaya uğraşırlar. Kaçanlar bozkırda izini kaybettirince mağlup olan genç, son bir kez yine kojan söyleyerek kızın aklını çelmeye çalışır ve rakibini aşağılar:

Küzün honar küzeey ol be? / Güzün güzlediğin güzleğin bu mu?

Küzürümnüg dag-la baarı. / Dökülmüş iğne yapraklı dağın bağı.

Küzep oynaar ejiñ ol be? / Oynamak istediğin arkadaşın bu mu?

Kudugur-la sarı Baazañ. / Kambur sarı Baazañ. (Kenin-Lopsan, 2004: 14)

Kenin-Lopsan’a (2019: 195) göre, *oytulaaş’ın* ardından bir yıl içerisinde oğlan ve kız evlenir. Vaynşteyn (1964: 124), her zaman evlenmenin gerçekleşmediğini, gençlerin bozkırda birlikte olduğunu, evlilik dışı ilişkiden doğan çocuklara ise kızın ailesinin baktığını, toplumun bunu hoş gördüğünü söylemektedir.

4. Oytulaaş’ın yasaklanma süreci

Sovyetler Birliği’nin yaratmak istediği “Yeni Sovyet İnsanı” ortak bir kültürde ve ekonomide birleşmiş, uzlaşmış ve birlikte hareket eden bir toplum olarak tanımlanabilir. Bu nedenle Komünist değerlerin yerleştirilmesi için kültürel çeşitliliğin törpülenmesi bir ön şart olarak kabul edilmiştir. Tuva’da bu kapsamda hayata geçirilen zorla kültürlemenin ve repressiya adı verilen siyasi baskıların başlangıcı, Tuva Halk Cumhuriyeti Komünist

Partisinin (TARN) 20 Ekim-10 Kasım 1929 tarihleri arasında düzenlenen VIII. Kongresi'dir. Yoğun bir katılımı ile gerçekleştirilen bu kongrede “Tuva’da anti-feodal devrimi tamamlayarak ülkenin kapitalist olmayan bir yolda, sosyalizme doğru gelişmesi”; bunun için izlenecek temel yol ise kolektifleştirmenin uygulanması olmuştur (Potanov, 1966: 143). Kolektifleştirme beraberinde konar göçer ve yarı konar göçer Tuva halkının yerleşik hayata geçmesi ve hayvan sürülerini kolhoz adı verilen kolektif çiftliklere teslim etmesini getirdiğinden bilhassa Hemçik merkezli ayaklanmalar patlak vermiştir. Bu ayaklanmalar, SSCB’ye eğitim maksatlı gönderilen ve Sovyet ideolojisine mensup ilk nesil Tuvalı siyasi kadrolar tarafından çoğu noyanların²⁸ veya lamaların soyundan gelen Cumhuriyet’in kurucu nesline karşı bir siyasi temizlik hareketinin başlamasına olanak hazırlamıştır (Tosun, 2023: 664-665). Bu hareket, siyasi kadrolarla sınırlı kalmamış, yukarıda da değinildiği gibi Sovyetler Birliği’nin temel din politikasını baz alarak dinî ve kültürel yasaklamaların da önünü açmıştır.

Adı geçen kongredeki en önemli kararlardan biri de feodal kültürle ilişkili görülen oytulaaş’ın yasaklanmasıdır. Resmî söylemde “geçmişin bir artığı” (Tuv. erginiñ artıncızı) olarak nitelenen bu geleneğin toprak ağalarının çalışmayan ve hiçbir şey üretmeyen çocuklarının ahlaksızlıklarına ve zorbalıklarına sebep olduğu; oyunlarda dürüst vatandaşların atlarının çalındığı, yağmacılık yapıldığı ve oyunlara katılanların Japon emperyalizminin komplolarına hizmet ettiği” ileri sürülmüştür (Sarig-Dongak, 2009: 38; Potanov, 1966: 294). Öncelikle en küçük yerleşim yerlerinden başlayarak *oytulaaş’a* katılanlar takibe alınmış; baskınlar düzenlenmiş, gençler tutuklanmış ve sürülmüş; aileleri üzerinde baskı kurulmuş ve içinde yaşadıkları toplumdan dışlanmaları hedeflenmiştir (Kenin-Lopsan, 2019: 199). II. Dünya Savaşı’na kadar bazı bölgelerde gizlice devam ettirilen oytulaaşlarda geleneği yasaklayanlar ve gençlere baskın düzenleyen yöneticiler kojañlarda yerilmiştir:

Oynap çoraan uruglarını / Oynayan çocukları

Oylatkaştıñ çoor-la çüvel? / Neden kovarsınız?

Oylatkılaar çüve bolza / Durmadan kovanların

*Oglu kızı çok-la bolzun! / Oğlu kızı ölsün!*²⁹ (Vaynşteyn 1964: 124)

Ooldar, kıstar oyunu-dur / Oğlanların kızların oyunudur.

Oytulaaştı horuvañar. / Oytulaaş’ı yasaklamayınız.

Anıyaktar, üye-çerge / Gençler, akranlar,

Aralajıp tanışsınнар. / Görüşünler, tanışsınlar. (Kara-Sal, 2007: 12)

5. Modern Tuva Edebiyatında Oytulaaş

Oytulaaş’ın yasaklanmasıyla Modern Tuva edebiyatının başlangıcı, hemen hemen aynı tarihlere tesadüf etmektedir. Asya’nın diğer bozkır halkları gibi güçlü bir sözlü kültüre sahip olan Tuvalar, 1930’a kadar yazılı kültürden mahrum kalmış; bu tarihte Tuva Türkçesi için Latin esasına dayalı bir alfabe geliştirilmesi hem Tuva yazı dilinin hem de Modern Tuva

edebiyatının miladı olmuştur. Yasaklanmasına ve toplum için bir tabu haline getirilmesine karşın bu geçiş ritüeli, Tuva yazılı edebiyatının erken dönemlerinden itibaren özellikle düzyazı ve şiirlerde farklı görünümde kendisine yer bulmaya başlamıştır.

Tuva düzyazısında bilhassa Stalin sonrası dönemde, Monguş Kenin-Lopsan, Stephan Sarıg-ool ve Kızıl-Enik Kırgıs Kudajı gibi Tuva edebiyatının klasik yazarlarının roman, hikâye veya piyeslerinde tanıklanan *oytulaaş*'ın yasağa karşı müdafaa edildiği, sosyal ve kültürel işlevinin ön plana çıkarıldığı, *oytulaaş* türkülerininse olay örgüsüne lirik bir akıcılık kazandırmak için kullanıldığı görülebilir.

Şüphesiz *oytulaaş*'ın toplumun belleğinden çıkarılmasına karşı en büyük itiraz, bu gençlik oyununu *Tıva Çançıl* ve *Oytulaaş*, *Inakşıldın Kojañnarı* gibi iki folklor çalışmasıyla kayıt altına alan Monguş Kenin-Lopsan'a (1925-2022) aittir. Kenin-Lopsan, Tuva halk kültürünün bir mihenk taşı olarak değerlendirdiği *oytulaaş*'ı Tuva tarihinin kırılma noktalarını ele aldığı romanlarında önemli bir motif olarak kullanmış; son tanıklardan yapmış olduğu derlemelerden elde ettiği verileri, romanlarının merkezine yerleştirmekten geri durmamıştır. Bu romanlar arasında *Te'niñ Samı* "Tekenin Dansı", *sansür/otosansür* ve *eserde revizyon* içermesi nedeniyle Tuva edebiyatında özel bir yere sahiptir. Ailesinin geçmişi ve kendi kültürel kimliği nedeniyle edebî hayatında çok kez sansürle yüzleşmek zorunda kalan Monguş Kenin-Lopsan'ın (Tosun, 2022: 88) ilk basımı 1976'da yapılan eserinde, sansür veya otosansür nedeniyle *oytulaaş* kavramına yer vermediği, romanın 1993'te yayımlanan ikinci basımında revizyona giderek *oytulaaş* sözcüğünü paragrafların bütünlüğünü bozmadan eklediği görülmektedir:

Bir kezek üyede burun şagnıñ hürejir, tevekter, daalılaar, bag kagar, bag adar, çarjır, a't çarıştırır, ırlaar, höömeyleer deen ıškaş oynunnarı Ak-Turug suurnuñ çook-kavızına çidip bar çıtkan. (Kenin-Lopsan, 1976: 64)

Bir kezek üyede burun şagnıñ hürejir, tevekter, daalılaar, bag kagar, bag adar, çarjır, a't çarıştırır, ırlaar, höömeyleer, oytulaaştaar deen ıškaş oynunnarı Ak-Turug suurnuñ çook-kavızına çidip bar çıtkan. (Kenin-Lopsan, 1993: 49)

Bir süre sonra eski zamanların güreş, tevek, domino, keçe uçlu ok atma, at yarışı, türkü söyleme, höömey söyleme, *oytulaaş*'a katılma gibi oyunları Ak-Turug köyü civarında yitip gitmişti.

Eserde dikkat çeken başka bir revizyon ise bölüm adlarıyla ilgilidir. İlk basımda *Oruk Olçazı* "Yol Ganimetri" adını taşıyan bölüm, ikinci basımda *Ösküs-Ham* "Öksüz Şaman"; *Lenin Şölü* "Lenin Meydanı" adını taşıyan bölüm ise *Kadayım İndirde Tur* "Eşim Kürsüde" olarak değiştirilmiştir. Oruk Olçası bölümündeki değişiklik sadece isimden ibaret değildir. İlk basımda olmayan bu bölümde roman kahramanları Toolçu Çadagban ile Ösküs-Ham, kendi aralarında kimseye duyurmamaya çalışarak *oytulaaş*'ın yasaklanışını, gençken katıldıkları *oytulaaş*'ın nasıl oynandığını, Devrimci Komünist Parti'nin atalardan miras kalan diğer güzel gelenekleri, kutsamaları ve hatta Şagaa'yı dahi yasakladığını konuşmaktadır³⁰.

Kenin-Lopsan, değindiğimiz eserlerine ek olarak Tuva'da Komünizm'in geleneksel kültürde meydana getirdiği tahribatı *Repressiya Üçlemesi* olarak adlandırabileceğimiz üç

romanına daha taşımıştır. Bu romanlardan ilki olan *Buyan Badırgı* (2000b), Tuva'nın 1. Repressiya Dalgasında idam edilen kurucu önderi Buyan Badırgı'nın; *Sud'ba Şamanki* "Bir Kadın Şamanın Kaderi" (2016) ise Kenin-Lopsan'ın toplama kampına gönderilen büyükannesi şaman Handıjap Kuular'ın hayatını konu almaktadır. Üçlemeyi oluşturan bir diğer eser *Çitken Urug* "Yitik Kız" (2000a), aslında *oytulaaş'ın* romanı olarak değerlendirilebilir³¹. Romanın pek çok bölümünde *oytulaaş'ın* Tuva kültürel hayatındaki önemi, oytulaaş türkülerinin Tuva sözlü kültüründeki yeri, geleneğin bir tabu haline getirilerek yok edilmek istenmesi, romanın başkahramanı Öşkü'nün hayatı etrafında anlatılmaktadır. Siyasi baskılar döneminde babası idam edilen, annesi ve kardeşleri bulaşıcı hastalık yüzünden ölen Öşkü, kimliğini gizleyerek yakınlarının yanına sığınır. Öşkü burada *igi*³² çalmayı ve *oytulaaş* türküleri söylemeyi öğrenir; bu türküler Tuva'nın kültürel mirası olarak benimser. Siyasi otoriteler tarafından *kontr uruu* "devrim karşıtının çocuğu" olarak yaftalanan Öşkü'nün eğitim alması ve evlenmesi engellenir. Öşkü, adını gizleyerek yanında çalıştığı Doktor Yuriy Davidoviç'in ve Askak-Kontr'un desteği ile bir müzik yarışmasına katılır ve söylediği oytulaaş türkülerinin "gerici dönemin yasaklı türküler" olması bahanesiyle yarışmadan elenir ve cezalandırılır. Romanda Tuva kültürel hafızasını temsil eden Askak-Kontr, *oytulaaş'a* katıldığı için baskına uğrar, Japon ajanı olmakla suçlanarak AREVE'den³³ çıkartılır ve sürgüne gönderilir; cezası bitip evine döndüğünde tüm ailesini yitirdiğini öğrenir (Kenin-Lopsan, 2000a: 112-124, 176-179, 253-307).

Modern Tuva edebiyatının öncülerinden Stephan Sarıg-ool (1908-1983), roman ve hikâyelerinde *oytulaaş'ı* dönemin ideolojisinden bağımsız olarak farklı bir perspektifle işlemiş; bu geleneği "ilkel" ve "zararlı" olarak yermek yerine, Çin-Mançu Hanedanı döneminde Tuva'da millî bilincin uyanışının temeli olarak yansıtmıştır. Sarıg-ool, Tuva romanının klasikleri arasında yer alan *Anğır-ooldun Toojuzu* "Anğır-ool'un Hikâyesi", romanında Tuva'da Komünist ideolojinin yayılmasından önce, köylüyü susuz ve topraksız bırakan, halka *tos eri* "dokuz işkence" adı verilen ağır işkencelerle eziyet eden zengin toprak ağalarının *oytulaaş'ı* tehlikeli bir gelenek olarak gördüklerini söylemektedir. Devrin yöneticileri, gençlerin oytulaaş türkülerinde noyanları yerdiklerini, bunun da büyük bir muhalefetin kıvılcımını ateşlediğini düşünmekte; bundan dolayı oyunlara katılan gençleri takip ettirmekte ve gözaltında tutmaktadır. Sarıg-ool, romanında "Gençler halkın sesidir, sonsuz gücüdür, inancıdır, kuvvetidir" diyerek Tuva'nın yeni nesillerine *oytulaaş'a* katılarak zulmün karşısına dikilen gençleri örnek olarak göstermektedir (Sarıg-ool, 2008: 174-181; 212-213, 263, 293). Yazarın bu konudaki diğer bir romanı *Aldan-Durgun*'dur. Romancı, Tuva tarihinde *Aldan-Maadır* "Altmış Kahraman" İsyanı olarak bilinen ve 1883-1884 yılları arasında Hemçik vadisinde feodal düzene karşı gerçekleşen ayaklanmaları tarihsel bir arka plan olarak kullandığı romanında tıpkı Anğır-ool'dun Toojuzu'nda olduğu gibi o güne kadar dağınık kabileler halinde yaşayan ve ağır vergilerle sömürüldükleri için var olma savaşı veren Tuvaların millî bilinçlerinin uyanışında ve kendi kaderlerini tayin hakkı istemelerinde bir milat olarak gördüğü bu isyanın fıkri temellerinin ve ilhamının oytulaaş türkülerinde ifade edilen direniş çağrılarından doğduğunu düşünmektedir (Sarıg-ool, 1978: 41-94).

Kızıl-Enik Kırgıs Kudajı'nın (1929-2006), Tuva edebiyatında bir mihenk taşı olarak

kabul edilen eserlerinden biri de *Uygu Çok Ulug-Hem* “Uykusuz Yenisey” nehir romanıdır. Kara Tom “Siyah Cilt” (1973), Kızıl Tom “Kızıl Cilt” (1974), Möngün Tom “Gümüş Cilt” (1989) ve Aldın Tom “Altın Cilt” (1992) olmak üzere dört ciltten oluşan Uygu Çok Ulug-Hem, Tuva’nın bağımsızlığını kazanma ve bağımsız bir devlet olarak kuruluş sürecini anlatmaktadır. Eserin Aldın Tom’unda *oytulaaş’ın* söylendiği gibi fuhuşa zemin hazırlayan bir gelenek olmadığı, gençlerin bu oyunu severek ve eğlenerek oynadığı, zaten Komünizm öncesinde kızların ve oğlanların bir araya gelip tanışabileceği bir kulüp ya da kültür evinin bulunmadığı ve *oytulaaş’ın* boşu boşuna yasaklandığı ileri sürülmektedir (Kudajı, 1992: 297). Kızıl Tom’da ise çeşitli oytulaaş türküleri örneklenerek, bu türkülerin Tuva Halk Cumhuriyeti’nin kuruluşundan evvel gençlerce toprak ağalarını eleştirmek için söylendiği ve ulusal bilincin uyanışında en önemli aparatlardan biri olduğu belirtilmiştir (Kudajı, 1992: 109,160-161,164-165, 206).

Oytulaaş, Modern Tuva şiirinde tıpkı düzyazıda olduğu gibi yardımcı bir tema olarak değerlendirilmekte; kimi zaman eski bir gelenek olarak hatırası yaşatılırken kimi zaman da Sovyetler öncesi hayatı temsil ettiği için yerilmektedir. Bununla birlikte bu gençlik oyununun Tuva edebiyat tarihinde, şiir yönüyle çok daha mühim bir rol oynadığı söylenebilir. İlk şiirlerini 1930’lu yıllardan itibaren yayımlayan pek çok Tuva şairi, poetikasını oluştururken yasaklanan oytulaaş kojañlarının lirik tınısını ve yapısal niteliklerini doku ve zemin olarak kullanmış; eserlerinde bir taraftan bu kojañların temalarını işlerken bir taraftan da doğrudan ıktıbas yoluyla onları şiirlerine yerleştirmiştir.

Bu konuda adını anmamız gereken ilk şair, Sergey Bakizoviç Pürbü’dür (1913-1975). Tuva edebiyatının kurucu neslinden olan Sergey Pürbü, her biri Tuva edebiyatının klasikleri olarak değerlendirilen şiir, hikâye ve piyes gibi çeşitli türlerde eserler vermesinin yanında 1941 yılında Tuva Halk Cumhuriyeti’nde Sovyet Yazarlar Birliği’nin bir iz düşümü olarak kurulan *Çogaañçılar Evileli*’nin “Tuva Yazarlar Birliği” ilk başkanıdır. Ülkesinde, 3. Dalga Repressiyaları olarak adlandırılan II. Dünya Savaşı sonrası siyasi tutuklamaların ilk kurbanlarından olan Pürbü’nün şiir anlayışında Tuva sözlü kültürünün, bilhassa oytulaaş kojañlarının ayrı bir yeri vardır. Şairin bu bakış açısının ilk elden tanıdığı, edebiyatçı dostu Aleksandr Darjay’dır. Darjay (1991: 276), Pürbü’nün kendi şiirlerini yazmadan önce bir seremoni gibi “güzel sesiyle oytulaaş türkülerini söylediğini ve eserlerini böylelikle kaleme aldığını, örneğin *Koñguray* şiirinin böyle ortaya çıktığını” kaydetmiştir. Pürbü’nün oytulaaş ile doğrudan ilişkilendirebileceğimiz en önemli eseriye, *Çeçek*’tir. İlk kısmı 1941’de *Revolystuñ Hereli* “Devrim Işığı”, ikinci kısmı ise 1957’de *Ulug-Hem* “Yenisey” edebiyat yıllığında yayımlanan *Çeçek*, Tuva edebiyatının ilk *şülüglel*’i (Rus. poema, Türk. manzume) kabul edilmektedir.

Bu manzumenin konusu, esere de adını veren *Çeçek*’in fakir, ancak cesur, girişken bir delikanlı olan Mergen’e aşkı ve gençlerin yeni bir düzen için mücadelesidir. *Çeçek* ve Mergen’in karşısına toprak ağası Dürzüñ Meeren ile onun bu aşkı kıskanan oğlu Möñzüüle konmuştur. Poem Mergen’in de katıldığı ulusal özgürlükçü devrimin gerçekleşmesini temsil eden kızıl partizanların feodaller ve Çin-Mançu işgalcilere karşı zaferi ile sonuçlanır (Mijit ve Koçoğlu Gündoğdu, 2023: 68-74). Sergey Pürbü, *Çeçek*’in hem ilk hem de ikinci bölümünde

bu kojanları olay örgüsünü geliştirmek için kullanmış; bilhassa Çeçek'in memleket ve anne hasretini anlattığı bölümleri, Mönzüüle'yle olan atışmalarını; Tuva'nın o zamanki feodal yapısının yerildiği kısımları kojan biçiminde kaleme almıştır (Pürbü, 1941: 28-34; 1957: 257-270). Ayrıca Pürbü, Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatında Faruk Nafiz Çamlıbel'in "Han Duvarları", Orhan Veli Kanık'ın "İstanbul Türküsü" şiirlerinde türkülerin alıntılanması gibi, oytulaaşlarda söylenen davet kojanlarını da şiirine dahil etmiştir:

...Oynap höglep alır deeştij / Oynayıp eğlenmek için

Ooldar kıstar çerle ındıg / Oğlanlar kızlar öylece

Bolçağ kılıp algan ıškaş / Buluşma yerine gitmiş gibi

Bo-la çıglıp ırlajı beer: / Böyle toplanıp türkü söylerler:

"On-na beştij dünezinde" / "Ayın on beşinin gecesinde

Oytulaaştap alılınar, / Oytulaaş oynayalım.

Ortluluktun ak-la talın / Ormandaki ak söğütten

Şoor kılıp oynaalınar / Kaval yapıp oynayalım (Pürbü, 1957: 257-270)

Çeçek manzumesinde karşılaştığımız "güçlü Sovyet kadını" imgesini, Svetlana Kozlova'nın *A'ttig-Şerigji Kıs* "Süvari Kız" manzumesinde de gözlemlemek mümkündür (1977: 11-18). Tuva Türklerinin *Boktug-Kiriş Bora-Şeeley* destanından bir dörtlükle başlayan bu şiirde feodal yapının örselediği Tuva kadınının Komünizm döneminde "güçlü, üretken ve cesur kadına"³⁴ evrilışı anlatılmaktadır. Manzumenin başkahramanı Baylak, tıpkı Çeçek gibi geleneksel hayatın ezdiği, gündelik hayatın dışına itilen ve belirli sosyal rollere hapsedilen bir kadındır. II. Dünya Savaşı'nda bir attig-şerigji'ye "süvari" dönüşen ve ön cephede Alman faşizmine karşı savaşan Baylak, savaştan sonra mücadelesine kolhoz ve sovhozlarda devam eder; aydın bir neslin yetişmesine öncü olur. Şiirde oytulaaş, Çin-Mançu Hanedanı dönemi Tuvasında kadının sosyal hayattaki esaretiyle ilişkilendirilmiş; dönemin kadınlarının kaderinde oytulaaş'a katılıp evlenmek, çocuk sahibi olmak ve saygı görmeyen, kıymet verilmeyen bir hayat sürmeye mecbur olmak olduğu şu dizelerle ortaya konmuştur:

Hondur-dündür oytulaaştaar. / Bütün gece durmadan oytulaaş oynarlar.

Eşteşkenner çaŋgıs a'ttı / Eşini bulup aynı atın

Eey tırtaş, uşkaşıptar. / Terkisine biner.

Ol-la olçaan öglençip aar / O zaman evleniverir.

Ooldug, kıstıg bolu beerler. / Oğlan, kız sahibi oluverirler.

Ada-töögü üyeden beer / Çok eski zamanlardan beri

Alban şerig hüleelgeni / Asker toplanmaya başlayınca

Erler çüktep ertir bolgaş / Erkekler her taraftan geçip gider.

Erge tudar olut örü. / Güç onlardadır, saygı onlardadır.

Salgaş ulaar kiji törüür / Yeni nesilleri doğurur

Çayannıg bol, ünezi çok / Yetenekli ama kıymetsiz

“Hereejok” dep adattırgan / “Gereksiz”³⁵ diye çağrılan

Hey-le çerge kızagdatkan / Her yerde sınırlanan

Küjür kıstar olut kudu, / Sevgili kızlar otursun oturduğu yerde.

Hündü-yambı edileves/ Saygı hürmet görmez.

Çügle küş-le şitpirleer / Sadece güç hakimdir.

Çüdek-bujar üye turgan / Çok çirkin, iğrenç bir zamandı. (Kozlova, 1977: 11-18)

Aleksey Begzin-ool (1945-2015), *oytulaaş*’ı edebî hafızada yaşatan şairlerdendir. Onun *Küzüngü* “Şaman aynası”, *Oytulaaş İrizi* “Oytulaaş türküsü” ve sonelerinde oytulaaş ihtiyarlara ait bir anıya; oytulaaş oynanan ormanlar ise artık terk edilerek azaların ve şulbusların “kötü ruhlar” mesken tuttuğu ıssız yerlere dönüşmüştür. Bununla beraber oytulaaş ve söylenen türküler, ataların bıraktığı bir miras olarak gençlerin kalplerinde yaşamaya devam etmektedir:

Oytulaaştaan ögbelerim kıygızı / Oytulaaş oynayan atalarımın çağrısı

Orlan, döspes çürekkeyim meñnetti. / Yerinde duramayan yüreğimi ele geçirdi.

Anıyak-çaş nazınımnıñ ittirii, / Gençlik çağımın arzuları,

Ajıp höreen hoytpak³⁶ ıškaş hölzetti. / Kaynayan hoytpak gibi gönlümü yaktı.

(Begzin-ool, 2009: 90-91)

Aleksandr Darjay’ın (1944-2016) 1973 yılında yayımladığı *İri Çurtu* “Türkü Diyarı” şiiri, şairin kendi memleketi Çaa-Höl’e bir methiyedir. Darjay, hasret kaldığı ve *töreen dılım ertinezi kadagalaan ... şuvagançı iyem çurtu* “ana dilimi koruyan ... ihtiyar anamın memleketi” olarak tanımladığı Çaa-Höl’e dönmüş ve Ulug-Hem’in (Yenisey) kıyısında oturup gençliğini, ilk aşkını ve o zamanlar söylediği türkülerini yad etmektedir. Şair, Ulug-Hem’e sevdiği kıza aşkını nasıl itiraf etmesi gerektiğini sorar ve nasihat ister. Nehir, hiçbir sözcüğün aşkı ifade edemeyeceğini, onun yerine gönülden bir oytulaaş türküsü söylemenin kâfi geleceğini anlatır. Nehrin kıyısında sevdiğine hasretini bir oytulaaş türküsü ile dile getiren şair, şiirinin son dizesinde Çaa-Höl’ün *oytulaaş’ın* memleketi olduğunu vurgular (Darjay, 1994: 13).

Yukarıda *Anğır-ool’dun Toojuzu* ve *Aldan-Durgun* romanlarına değindiğimiz Stephan Sarıg-ool, aynı zamanda Tuva şiirinin kilometre taşlarından biridir. Yekaterina Tanova, Sarıg-ool’un şairliğinin kökenleri hakkında “Dünyanın en güçlü akan nehri Yenisey nasıl tek bir kaynaktan doğup akıyorsa, S. A. Sarıg-ool’un da edebî eserlerinin kökü, sözlü kültür ürünlerine, bilhassa *oytulaaş’ta* söylenen türkülere dayanmaktadır” demektedir (Dongak, 2009: 133). Sarıg-ool hatıralarında bu çıkarımı doğrulamaktadır. Şair kimsesiz ve yoksul bir çocukluk geçirdiğini, ayakları üzengiye erdiği andan itibaren ata binerek oytulaaşlara katıldığını; yaşı küçük olmasına karşın gençlerin oytulaaş türkülerini güzel söylediği için geri gönderilmediğini; kalbinde edebiyat ateşini yakan en önemli etmenin oytulaaş oyunları ve bu oyunlar sırasında söylenen türküler olduğunu açıklamaktadır. Bu türküler şair için bir

ilham kaynağı olmasının yanında, eserlerinde yararlandığı temel kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Sarıg-ool tıpkı çağdaşı Sergey Pürbü gibi, bu şiirlerin temalarından eserlerinde yararlanmış ve kojanları şiirlerine serpiştirmiştir³⁷. Onun kolektivizasyon döneminde canla başla çalışan ve üreten bir nesli anlattığı *Aldın-Kıs* “Altın Kız” şiiri, bu durumun en dikkat çeken örneğidir:

Ala-Dayı bagda-dır be? / Ala tayı bağlı mı?
Aldın-kızı ögde-dir be? / Aldın-Kıs evde mi?
Anıyaktar-ooldar, kıstar / Gençler, oğlanlar, kızlar
A’ttarın manap tur bis./ Atlarını bekliyoruz.

On-na beştin ayında / Ayın on beşinde
Oynap-oynap alıñar / Durmadan oynayınız.
Orlan-Eres çürekterni / Çevik yiğit yürekleri
Orta tanıp alıñar / Orada tanıyınız. (Sarıg-ool, 2002: 55-63)

Sonuç

Derlemimizden hareketle, neredeyse 100 yıl önce yasaklanan oytulaaş hakkındaki akademik çalışmaların oldukça sınırlı olduğunu söylemek mümkündür. Bu geçiş ritüeliyle ilgili incelemelerin dayanak noktası, genellikle Vaynşteyn, Kurbatskiy, Küjüget, Kenin-Lopsan, Künzegeş ve Sambu gibi araştırmacıların ortaya koyduğu eserlerdir. Buna ek olarak *oytulaaş*’a katılan son nesilden derlenmek suretiyle tematik ve yapısal olarak sınıflandırılmış kojan envanteri, Kenin-Lopsan ve Künzegeş’in çalışmalarından ibarettir. Alan yazınında oytulaaş ile ilgili genel olarak olumlu ve olumsuz olmak üzere iki farklı bakış açısının olduğu söylenebilir. Vaynşteyn, Kurbatskiy ve Potanov gibi Rus kökenli bilim insanlarının geleneği büyük ölçüde Komünist ideoloji çerçevesinde ele aldıkları, Kenin-Lopsan, Sambu ve Küjüget gibi Tuvalı araştırmacıların ise *oytulaaş*’ı müdafaa ettikleri gözlemlenmektedir.

Tuva Halk Cumhuriyeti’nde zorla kültürleme politikasının kurbanı olan ilk gelenek oytulaaş’tır. Gelenekle ilgili yasaklamaların sosyal hayatta ve edebî eserlerdeki görünümü birbirleriyle örtüşmemektedir. Oytulaaş gündelik hayatta kanunla yasaklanmış ve bir tabu haline dönüştürülmüştür; geleneğin icrası halinde katılımcılar ve ailelerine karşı cezai yaptırımlar uygulanmıştır. Bununla birlikte edebî eserlerde, kimi zaman “kadınların kısıtlanmış özgürlüğü ile ilgili gerici bir âdet”, “toprak ağalarının şımarık çocuklarının ahlaksız eğlencesi” olarak ele alınan oytulaaş, bazı yazarlar tarafından Devrim öncesi “Tuva topraklarında feodalizme karşı gençliğin direniş çığlığı”, “ulusal bilinçlenmenin ilk adımı” olarak yansıtılmıştır. Yasaklanan bir geleneğin yasaklanan türkülerinin Tuva edebiyatı açısından asıl önemi ise, bu sözlü edebiyat ürünlerinin Modern Tuva şiirinin temelini oluşturmasıdır.

SSCB’de zorla kültürleme, Stalin’in ölümünden sonra hayata geçirilen “Stalinsizleştirme” politikasıyla büyük ölçüde etkisini yitirmiştir. 1991’den sonra federe cumhuriyet olarak

statüsü değişen Tuva Cumhuriyetinde bilhassa Monguş Kenin-Lopsan'ın öncülüğünde şamanlar tekrar sosyal hayatta yerlerini almış; şaman merkezleri açılmış, bu merkezler devlet himayesinde halk hekimliği kliniklerine dönüştürülmüştür. Bilhassa 2000'li yılların başından itibaren Lamaizm Tuva Cumhuriyetinde kurumsallaşmaya, devletin gayriresmî dini haline gelmeye başlamıştır. Yıkıtılan tapınaklar tekrar inşa edilmiş, 2020'de Rusya Federasyonu'nun en büyük datsan'ı "üniversite manastır" Kızıl kentinde hizmete girmiştir. Biri kutsal Dögee dağının zirvesinde, diğeri Bii-Hem ve Ka-Hem nehirlerinin birleşerek Ulug-Hem'i oluşturduğu Hem-Beldiri bölgesinde olmak üzere iki Buda heykeli inşa edilmiştir. Şamanizm'e ait çalamalar ile Lamaist stupalar tekrar canlandırılmıştır. Kızıl kent merkezine bir Mani dua tekerleği yerleştirilmiştir.

Yasaklanan diğer iki geçiş ritüeli Naadım ve Şagaa, devlet erkânının katılımıyla kutlanan ve ülkenin sosyo-kültürel hayatında büyük bir önem taşıyan etkinliklere dönüştürülmüştür. Bununla birlikte yasaklama süreci bitmesine karşın soy bilinci kazandıran, toplumsallaştırma işlevi taşıyan ve sözlü kültürü canlı tutan bu gelenek sadece akademik çalışmalarda ve edebî eserlerde kalmıştır. Oytulaaş'ın kaybolmasında uygulanan yasaklamaların yanı sıra tüm SSCB'de kültürel, siyasi ve ekonomik alanda özel bir güç haline getirilen Komsomol'un da etkisi büyüktür. Komsomolların gençlik kulüplerinde yürütmüş olduğu kültürel etkinlikler, o döneme kadar *oytulaaş*'tan başka tanışma imkânı olmayan Tuva gençlerine yeni bir ortam hazırlamış; böylelikle *oytulaaş*'a gereksinim kalmamıştır. Günümüzde ise sosyalleşmede birincil araç haline gelen ve mekân ihtiyacını ortadan kaldıran sosyal medya, *oytulaaş*'ın kültürel olarak canlandırılmasının (İng. cultural revitalization) önüne geçmiştir.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci yazar %100.

Etik komite onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal destek: Bu araştırma için herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and publication ethics statement: Research it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process.

Contribution rates of authors to the article: First author %100. Ethics committee approval: Ethics committee approval is not required for the study.

Support statement (optional): No financial support was received for the study.

Conflict of interest: There is no conflict of interest between the authors of this article.

Notlar

- 1 Bu giriş perspektif, Türkçe Sözlük'te (2023: 2199-2200) altı anlam ayrımı ile gösterilen *kültür* madde başında belirgin olarak gözlemlenebilir: "1. Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü; hars, ekin; 2. Bir topluma veya

- halk topluluğuna özgü düşünce ve sanat eserlerinin bütünü; 3. Muhakeme, zevk ve eleştirme yeteneklerinin öğrenim ve yaşantılar yoluyla geliştirilmiş olan biçimi; 4. Bireyin kazandığı bilgi; 5. Tarım; 6. Uygun biyolojik şartlarda bir mikrop türünü üretme". A. L. Kroeber and Clyde Kluchohn (1952: 41-78) kültür tanımlarını "tasvirî", "kuralcı", tarihsel, "psikolojik", "yapısal", "genetik" ve "eksik" tanımlar olmak üzere 7 grupta incelemektedir. Kültür tanımlarına dair diğer sınıflandırmalar için bk. Smith, 2007: 13-18 ve Eagleton, 2019; kültür kuramına ilişkin bk. Uygur, 2013: 11-35; kültür tarihi için bk. Burke, 2008.
- 2 Kültür değişmelerine geçmişten günümüze teorik bir bakış için bk. Mümtaz Turhan, 1997; Eriksen ve Visentin, 2024.
 - 3 Kültürleme (acculturation) ve zorla kültürleme (forced acculturation) hakkında bk. Berry, 2006.
 - 4 Türk dünyasında zorla kültürleme örnekleri için bk. Akman (2008), Keller (2022), Timur (2011), Dilek (2023) ve Buran (2019).
 - 5 Serbest koşuk çevirisi (Fr. Verse libre, İngi. free verse translation), içeriğin biçimin önüne, anlamın ölçü ve uyağın önüne geçtiği çeviri/aktarma stratejisidir. bk. Gürçağlar, 2011: 41.
 - 6 Rus Çarlığı döneminde Türklere karşı uygulanan idari baskı politikaları ve Nikolay İvanoviç İl'minskiy'nin misyonerlik faaliyetlerinin bir analizi için bk. Aça, 2013.
 - 7 *Homo Sovieticus*, Aleksandr Zinoviev'in popülerlik kazandırdığı ve aslında Sovyetler Birliği'nin yaratmak istediği "Yeni Sovyet İnsanı" kavramını kinayeli olarak yeren bir kavramdır bk. Zinoviev, 1986.
 - 8 *Komsomol*: Komünist Gençlik Birliği, (Arıkoğlu; Tosun, 2024: 314).
 - 9 Rus İç Savaşı'nda yaşanan kıtlığın ardından bilhassa kolektivizasyon politikaları sırasında, bu politikayı hızlandırmak ve sağlamlaştırmak adına Ukrayna ve Kazakistan'da planlı kıtlıklar yaratılmıştır. Konu hakkında bk. Milnet-Gulland; Dejevskiy (1993); İbrahim, Türk (2016).
 - 10 *ovaa*: Dağın ruhu için gerçekleştirilen ayinin yapıldığı yere yığılan taşlar (Arıkoğlu; Tosun, 2024: 415).
 - 11 *çalama*: Üzerine kırmızı, açık mavi ve beyaz renkli ipek kumaşlar bağlanan ve birbirine çatılmış ağaç direklerden oluşan yapılar (Arıkoğlu; Tosun, 2024: 695).
 - 12 Altay şamanları da farklı tarihlerde benzer bir sindirme politikasının kurbanı olmuşlardır. Zaysan-bey zümresinin Şamanizm lehine yürüttüğü faaliyetlerin temel motivasyonu dini inançlar değil, bu inanç sistemi üzerinden maskelenen siyasi ve ekonomik çıkarlardır. Bu pragmatik yaklaşımın en somut göstergesi, söz konusu grubun 1904-1905 yıllarında Burhanizm (Ak Yang) akımına verdikleri aktif desteklerdir. Bu süreçte egemen zümre, Burhanizm'i yalnızca desteklemekle kalmamış, yönetiminde de rol alarak Şamanistlere yönelik yeni bir baskı dalgası başlatmıştır. Bu dönemde Şamanizm'den vazgeçirme amacıyla şiddet uygulanmış, dini tasvirler yakılmış ve Şamanlar hapsedilmiştir. Şamanizm'e yönelik bu sert tutumun tarihsel kökenleri XVII. yüzyıl Cungar (Oyrat) hâkimiyetine kadar uzanmaktadır; nitekim bu dönemde Lamaist feodal yöneticilerin, Altay Şamanlarını evlerinde diri diri yakmaya varan radikal imha yöntemlerine başvurduğu bilinmektedir (Potapov, 2012: 129-130).
 - 13 Geleneksel Tuva düğününde bu evreler *urug demdekteeri* "kız seçmek", *aas beleen azı belek sunarı* "karşılıklı hediyeleşme", *şay buzarı* "çayın koparılması", *maldaarı* "karşılıklı büyükbaş hayvan ya da at hediye etmek", *dügdeeri* "nişan", *kuda* "düğün" olarak isimlendirilmektedir (Dongak, 2011: 4).
 - 14 B. İ. Tatarintsev'e (2008: 278) göre oytulaaş, *oy* ve *oyun* sözcükleriyle kökteş olmasının yanında Kırgız Türkçesindeki *oydolo-* "yerinde duramamak, devamlı hareket etmek", *oykusta-* "cilve yapmak", *oynokto-* "yerinde duramamak" fiilleri ile ilişkilidir; araştırmacıya göre sözcüğün gelişimi *oytu-laaş < *oytu-la-gıç/-kış biçiminde izah edilebilir. Ayıca Ulug-Hem, Çaa-Höl ve Pii-Hem ağzlarında söz başında

h- protezi ile telaffuz edilmektedir: *hoytulaaş* (Sat, 1987: 27; Keçil-ool, 2006: 288).

- 15 *kojuun* “Tuva’da idari bölge”. (Monguş, 2011: 151).
- 16 *Saturnalia* için bk. Tóth, 2014.
- 17 Günümüzde, sosyal medyanın kolaylaştırıcı etkisine rağmen Biga, Muratlar köyünde “aşıklar sokağı” adı verilen ve gençlerin tanışmasını kolaylaştıran bir etkinlik için bk. URL1
- 18 Türk Dünyasında eş seçimine ilişkin adetler, kurallar ve ritüeller için bk. Yeşil, 2014: 153-154.
- 19 Tuva Türklerinde *tos ada ugu* kavramı için bk. Kenin-Lopsan, 2019: 103-104.
- 20 Tuva geleneksel kültüründe insan ömrünü belirli evrelere ayırmaya dayanan (Tuv. har-nazın çadaları “ömrün basamakları) ve *çedi nazın* “yedi çağ” olarak adlandırılan inanış için bk. Tevek, 2006: 11.
- 21 *Oytulaaş*’ın yaş kuralı aslında A. Van Gennep’in belirli bir cinsel olgunluğa erişmenin evliliğin hazırlayıcı evresi olduğu tezine bir örnek olarak gösterilebilir. Bu nedenle oytulaaş Van Gennep’in (2022: 79, 137) “erginlenme ritleri” ile “evlenme törenleri” adını verdiği geçiş ritüelleri arasında konumlandırılabilir.
- 22 *aal*, birkaç çadırdan oluşan yerleşim alanları (Arıkoğlu; Tosun, 2024: 20).
- 23 *kojaş* veya *kojamık* Türk halk edebiyatındaki koşmanın karşılığıdır. bk. (Monguş, 2011: 149). Ayrıca bk. Künzegeş, Yu. (1965).
- 24 *dıt* “melez ağacı” (Arıkoğlu; Tosun, 2024: 228).
- 25 Tuva kültüründe *massalıg oynnar* için bk. Sambu, 1992.
- 26 Türk destanlarında evlilik kavramı için bk. Aktaş, 2014; Alan yazınında *alplara mahsus evlilik* olarak tanımlanan bu kavram için bk. Kızırbayeva ve Muratoy (1998).
- 27 bk. Göde, 2010.
- 28 *noyan* “zengin bey; soyluluk unvanı” (Arıkoğlu; Tosun, 2024: 412).
- 29 Tuva Türkçesinde *çok bol-* temel anlamıyla “yok ol-” anlamına gelmekle birlikte ölümü ifade eden örtmece sözlerden birisidir.
- 30 Krş. Kenin-Lopsan, 1976: 150; 1993: 111.
- 31 Çitken Urug romanı hakkında danışmanlığımızda hazırlanmış bir yüksek lisans tezi için bk. Öztürk, 2023.
- 32 *igil*: İki telli bir yaylı Tuva çalgısı (Arıkoğlu; Tosun, 2024: 239).
- 33 *Areve*: Anyaktarın Revolyustug Evileli ‘Devrimci Gençlik Birliği’nin kısaltması (Arıkoğlu; Tosun, 2024: 83).
- 34 bk. Şener, 2024: 236-257.
- 35 *hereejok* “gereksiz” sözcüğü, Tuva Türkçesinde kadınları değersiz gösteren ve Türkiye Türkçesindeki “saçı uzun akli kısa” benzeri bir ifadedir (Arıkoğlu; Tosun, 2024: 671).

- 36 *hoıtpak*: süt n ekřitilmesi ile elde edilen bir t r yiyecek (Arıkođlu, Tosun 2023: 673).
- 37 Yekaterine Tanova (2010: 32), V. Kařura'nın radyo programında Sarıg-ool'un yaratıcı mirasının halk edebiyatına dayandığını, bilhassa oytulaaş t rk lerinin bu řiirlerin temeli olduđunu dile getirmiř; bu nedenle Merkez Komitesi, Propaganda Dairesi tarafından sorguya çağrılarak kendisine oytulaaş gibi eski, zararlı ve yasaklı bir gelenekle Tuva'nın  nl  řairini bađdařtırmanın Sarıg-ool'a hakaret sayıldıđı bildirilmiřtir.

Kaynakça

- Aça, M. (2013). Misyoner-řarkiyatçı Nikolay İvanoviç İl'minskiy'nin  arlık Rusyası'nın Hristiyanlařtırma ve Ruslařtırma politikalarındaki yeri, *Yeni T rkiye-T rk e  zel Sayısı* içinde, 2013, 1364-1477.
- Akman, E. (2008). *Sovyetler Birliđi D nemi'nde Azerbaycan'da folklor politikaları ve  alıřmaları, (1917-1953)* Platin.
- Aktař, E. (2014). Hakas destanlarında evlilik kurumu ve buna bađlı bazı pratikler, *T rk D nyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 38, 7-33.
- Arıkođlu, E. (2002). Tuva'nın XX. asır siyasi tarihi, *T rkler Ansiklopedisi* içinde, C20, Yeni T rkiye Arařtırmaları, 173-179.
- Arıkođlu, E.; Tosun, İ. (2024). *Tuvaca-T rk e s zl k*. T rk Dil Kurumu.
- Ayji, E. V.; Maynı, ř. B. (2016). Molodejny prazdnik "oyulaaş" v tranditsionnoy kul'ture Tuvintsev, *Byulleten' Kalmıkskogo nau nogo tsentra*, 2016/23, 107-113. <https://doi.org/10.22162/2075-7794-2016-23-1-107-113>
- Berry, J. W. (2006). Contexts of acculturation, *The Cambridge Handbook of Acculturation Phychology* içinde David L. Sam ve John W. Berry (Ed.) Cambridge University Press.
- Begzin-ool, A. (2009). Oytulaaş ırızı, *řılgaldanıř  ř Ujuru*, Tıvanıř Y. ř. K nzegeř Attıř Nom   nd rer  eri.
- Buran, A. (2019). *Kurřunlanan T rkoloji*. Ak ađ.
- Burke, P. (2008). *K lt r tarihi* ( ev. Mete Tun ay) İstanbul Bilgi  niversitesi.
- Darjay, A. (1991).  al a-daa, h del-daa eves men, * etker  etkizi* içinde, 270-317, Tıvanıř Nom   nd rer  eri.
- Darjay, A. (1994). İrı  urtu, * ogaaldar  undızı*, s13, Tıvanıř Nom   nd rer  eri.
- Dilek, İ. (Ed.). (2023). *T rk d nyasında repressiya*. Yurt Dıřı T rkler ve Akraba Topluluklar Bařkanlıđı.
- Dongak, S.  . (2011). *Tıva kuda yozulaldarı*, Tipografiya KTSO, Anıyak.
- Dongak, Z. (2009).  ogaal ılar,  onnuř arnı, *Ulug-Hem-130*, 133-140.
- Eagleton, T. (2019). *K lt r* ( ev. Berrak G  er) Can.
- Emirođlu, K.; Aydın, S. (2009). *Antropoloji s zl đ *. Bilim ve Sanat.
- Ergun, M.; Aça, M. (2004). *Tıva kahramanlık destanları*, 2 Cilt, Ak ađ.

- Eriksen, T. H.; Visentin, M. (2024). *Acceleration and cultural Change dialogues from an overheated world*, Springer.
- Fitzpatrick, S. (2000). *Everyday Stalinizm, ordinary life in extraordinary times, Soviet Russia in the 1930s*, Oxford University Press.
- Fridman, E. J. N. (2002). Tuva Şamanizmi, *Türkler Ansiklopedisi* içinde, C.20, Yeni Türkiye Araştırmaları, 180.
- Göde, H. A. (2010). Kına türküleri üzerine, *folklor/edebiyat*, 16(64), 163-180.
- Hosking, G. (2011). *Rusya ve Ruslar, erken dönemden 21. yüzyıla*, İletişim.
- İbrahim, D.; Türk V. (2016). *Kazakistan'da Kızıl Kıtık, 1929-1933, Stalin'e mektuplar, anılar, röportajlar*. Bilge Kültür Sanat.
- Kara-Sal, O. (2007, 10 Mart). Oytulaaş dep çül?, *Şın*, s.12.
- Keçil-ool, S. V. (2006). *Tipologiçeskaya steptsifika konsonantizma Süt-Hölskogo govora v sisteme govorov i dialektov Tuvinskogo yazıka*, Sova.
- Keller, S. (2022). *Mekke'ye değil Moskova'ya, Orta Asya'da İslam karşıtı Sovyet seferberliği 1917-1941*, Selenge.
- Kenin-Lopsan, M. (1976). *Te'niş samı*, Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri.
- Kenin-Lopsan, M. (1993). *Te'niş samı. Çogaaldar çıındızı içinde, I-II Tom*, Tıvanıñ Ündürer Çeri.
- Kenin-Lopsan, M. (2000a). *Çitken urug*. Tıvanıñ Ündürer Çeri.
- Kenin-Lopsan, M. (2000b). *Buyan Badırğı*. Novosti Tıva.
- Kenin-Lopsan, M. (2004). *Oytulaaş, inakşıldıñ kojañnarı*. Novosti Tıvı.
- Kenin-Lopsan, M. (2016). *Sud'ba şamanki*, Novosti Tıvı.
- Kenin-Lopsan, M. (2019). *Tuvaların gelenekleri* (Akt. İlker Tosun) Bengü.
- Kıdırbayeva, B.; Muratoy, A. (1998). Alplara mahsus evlilik (Akt. Mehmet Aça), *Milli Folklor*, 37, 78-85.
- Kozlova, S. (1977). "A'ttıg-şerigji kıs", *Ulug-Hem*, 1977-38-39, 11-18.
- Kroeber, A. L.; Kluchohn, C. (1952). *Culture a critical review of concept and definitions*, Cambrigde-Massachusetts.
- Kudajı, K. E. K. (1992). *Uygu Çok Ulug Hem, kızıl tom*. Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri.
- Kudajı, K. E. K. (1992). *Uygu Çok Ulug Hem, aldın tom*. Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri.
- Kurbatskiy, G. N. (2001), *Tuvınsı v svoem folklore. istoriko-etnografiçeskie aspekt tuvinskogo folklorı*, Tuvinskoe Knijnnoe İdatel'stvo.
- Küjüget, A. K. (2006). *Duhovnaya kul'tura Tuvintsev: Struktura i Transformatsiya*, Tuvinskiy İnstitüt Gumanitarnıh.
- Künzegeş, Yu. (1965). *Tıva kojamıkta*. Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri.
- Ladıgin, V. P. (2003). *Etnografiçeskom Oçerk, Traditsionannaya kul'tura tuvintsev glazami inostrantsev*, 52-55., Tuvinskoe Knijnnoe İzdatel'stvo.

- Lenin, V. İ. (1975). Sosyalizm ve din, *Din üzerine* (S. Cılızoğlu, Çev.) Ser.
- Mijit, L. S.; Koçoğlu Gündoğdu, V. (2023). *Tuva şiiri, geçmişten bugüne Tuva şiirinin gelişimi, şahsiyetler ve şiirler*. Bengü.
- Milnet-Gulland, R.; Dejevskiy, N. (1993). *Rusya ve Sovyetler Birliği Tarihi*. İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi, 8. Cilt. (M. Çulhaoğlu, Çev.) İletişim Equinox.
- Monguş, D. A. (2011). *Tıva dıldın tayılbırlıg slovarı*, C.2, Nauka.
- Oorjak, H. D. N. (1995). *Tıva ulustun şımçengir oynunnarı*. Tıvanın Nom Ündürer Çeri.
- Öztürk, T. (2023). Monguş Kenin Lopsan'ın Çitken Urug adlı eseri üzerine dil incelemesi (Giriş-metin-dizin) (Danışman, Doç. Dr. İlker Tosun) [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Potanol, L. P., (Ed.), (1966). *İstoriya Tıvı I-II*, Tuvinskoe Knijnoe İzdatel'stvo.
- Potapov, L. P. (2012). *Altay şamanizmi* (M. Ergun, Çev.) Kömen.
- Pürbü, S. B. (1941). "Çeçek", *Revolüstun Hereli*. 1941-1, 28-34.
- Pürbü, S. B. (1957). Çeçek, *Ulug-Hem*. 1957-13, 257-270.
- Salmin, A. (1994). *Narodnaya obryadnost' Çuvaşev*, Çeboksarı.
- Sambu, İ. (1992). *Tıva oynunnar*: Tıvanın Nom Ündürer Çeri.
- Saraç, H. (2019). *Sovyet propaganda dili (Bir asrı geride bırakan Ekim Devrimi'nin dile getirdikleri)* Değişim.
- Sarıg-Dongak, K. (2009). *Barlık çurttuğ ertemden*. Tıvanın Nom Ündürer Çeri
- Sarıg-ool, S. (1978). Aldan durgun, *Ulug-Hem*, 1978-40, 41-94.
- Sarıg-ool, S. (20022). Aldın-Kıs, *Tıva çoğaal 10 içinde* (E. D. Çamzırın) İnstitüt ravitiya natsional'noy şkolı.
- Sarıg-ool, S (2008). *Aıgır-ooldun toojuzu*. Tıvanın Nom Ündürer Çeri.
- Sat, Ş. Ç. (1987). *Tıva dialektologiya*. Tıvanın Nom Ündürer Çeri.
- Smith, P. (2007). *Kültürel kuram* (S. Güzelsarı ve İ. Gündoğdu, Çev.) Babil.
- Şener, A. (2024). *Kırgız romanında ideolojik tipler (1936-1991)* Bengü.
- Tanova, E. T. (2010). Artık ınaaı kımıl dize... *O Tvorçeskom nasledii S. A. Sarıg-oola içinde*, Tıva poligraf.
- Tatarintsev, B. İ. (2008). *Etimologičeskiy slovar' Tuvinskogo yazıkı*, C.4, Nauk.
- Tevek, A. (2006). *Çedi nazın*, Respublika Tipografıyazı.
- Timur, N. (2011). *Folklor ve ideoloji*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Tosun, İ. (2022). Tuva Türklerinin tamam bilicisi bilge şaman Monguş Kenin-Lopsan, *Kardeş Kalemler*, 192, 76-88.
- Tosun, İ. (2023). Tuva Cumhuriyetinde Repressiya, *Türk dünyasında repressiya içinde*, İbrahim Dilek (Ed.), 621-669, Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı.
- Turhan, M. (1997). *Kültür değişimleri, sosyal psikoloji bakımından bir tetkik*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı.

Türkçe Sözlük (2023). Türk Dil Kurumu.

Uygur, N. (2013). Dil, Kültür ve Eğitim: Çağdaş Batı Avrupa'daki çokkültürlülük üzerine bir derinleşme, *Kültür kuramı* içinde (11-35) Yapı Kredi.

Van Gennep, A. (2022). *Geçiş ritleri, tabular, batıl inançlar, büyüler, ayinler ve törenler* (O. Bülbül Beşler, Çev.) Nora Kitap.

Vaynşteyn, S. İ. (1964). K istorii rannih form semeyno-braçnıh otnoşeyn “oytulaaş u tuvinstsev” *Sovetskaya etnografiya*, 2, 123-125.

Yeşil, Y. (2014). *Türk dünyasında geçiş ritüelleri*. Grafiker.

Yoloğlu, G. (1999). *Türklerin aile merasimleri* (Akt. Aljira Topalova) Atatürk Kültür Merkezi.

Zholdassuly, T. (2023). *Sovyetler'in İslam Siyaseti ve Orta Asya'da dini idare, 1943-1990*, Hitabevi.

Zinoviev, A. (1986). *Homo Sovieticus*. Paladin Grafton Books.

Elektronik Kaynakça

URL1: Anadolu Ajansı: Eş adaylarını ‘Aşıklar Sokağı’nda’ aradılar



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).