

**YER TAPINCINDAN GÖK TAPINCINA
MİTLERİN VE İNSAN DÜŞÜNÜŞÜNÜN
EVRİMİ**

SİBEL KUŞCA GÜNGÖR

(Doktora Tezi)

Eskişehir, 2019

**YER TAPINCINDAN GÖK TAPINCINA MİTLERİN VE
İNSAN DÜŞÜNÜŞÜNÜN EVRİMİ**

Sibel KUŞCA GÜNGÖR

**T.C.
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü**

Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı

DOKTORA TEZİ

Eskişehir, 2019

T.C.
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTİSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Sibel KUŞCA GÜNGÖR tarafından hazırlanan “Yer Tapıncından Gök Tapıncına Mitlerin ve İnsan Düşünüşünün Evrimi” başlıklı bu çalışma 19/12/2019 tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, jürimiz tarafından Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU

Üye
Prof. Dr. Medine SİVRİ
(Danışman)

Üye
Doç. Dr. Şeyda ÜLSEVER

Üye
Doç. Dr. Özlem ÖZEN

Üye
Doç. Dr. Selim Ferruh ADALI

ONAY

.../.../2019

Prof. Dr. Mesut ERŞAN
Enstitü Müdürü

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin/projenin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Sibel KUŞCA GÜNGÖR

ÖZET

YER TAPINCINDAN GÖK TAPINCINA MİTLERİN VE İNSAN DÜŞÜNÜŞÜNÜN EVRİMİ

KUŞCA GÜNGÖR, Sibel

Doktora-2019

Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Medine SİVRİ

İnsanın bulunduğu her yerde felsefenin de kaçınılmaz olarak var olduğu düşüncesinden hareket ettiğimiz bu çalışmada mitler, ontolojik düşünüşün sistematik felsefe öncesi formları olarak kabul edilmiştir. Sistematik felsefe tarihinin ilk çağ doğa filozofları ile başlatılmasına karşın, insan ilkel dönemlerinden bugüne benzer felsefi soruları sormuştur. İkel çağlarda bu soruların yanıtları kutsala ilişkin inanç formları ile olmuştur. Bu nedenle mitleri felsefeden bağımsız düşünmek mümkün değildir ve bu perspektifle ele alındıklarında mitik sembolik formlar, çağlarının felsefesini de bizlere sunacaktır. Bu çalışma mit, din, felsefe ve bilim çizgiselliğinde bir düşünsel evrimin haritasını ana hatlarıyla ortaya koyacak, bu evrimsel süreçte bugüne kadar göz ardı edilen arkaik düşünüşe odaklanacaktır.

Arkaik düşünüşün yani mitlerin gelişim evreleri ise iki temel aşamaya ayrılacaktır: Doğa düzlemindeki insanın Dionizyak düşünüş evresi ve kültür düzlemine geçen insanın Apollonik düşünüş evresi. Dionizyak evre doğa durumundaki doğa ve ruh temelli inanç evresi ile tarım sonrası ana tanrıça evresi; Apollonik evre ise eril aklın hakimiyetindeki tanrılar evresidir. Bu çalışmada, mitik düşünüş evreleri arasındaki geçişin ve neden olduğu düşünsel değişimin, mitik düşünüşte özne-nesne ilişkisinin, bilincin somut düşünceden soyut düşünceye geçişinin mitlerden örneklerle incelenmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mitik Düşünce, Felsefe, Doğa-Kültür, Apollonik-Dionizyak Dikotomi.

ABSTRACT

EVOLUTION OF MYTHS AND HUMAN THOUGHT FROM EARTH-BASED BELIEFS TO SKY-BASED BELIEFS

KUŞCA GÜNGÖR, Sibel

PhD Degree-2019

Department of Comparative Literature

Supervisor: Prof. Dr. Medine SIVRI

In the present study in which we act with reference to the thought that philosophy exists in everywhere that human being lives, myths are excepted as the pre-systematic philosophical forms of ontological thinking. Although the systematic philosophy history starts with the nature philosophers of antiquity, human has asked the same philosophical questions from primitive ages to present. In the primitive ages, the answered that found for these questions has been with religious forms. So it is not possible to conceive myths independently of philosophy and if considered in this perspective myths will also give us the philosophy of their ages. This study will introduce the map of an intellectual evolution in the line of myth, religion, philosophy and science, and will focus on the archaic thought that has been ignored until today in this evolutionary period.

The developmental phases of archaic thoughts, that is, myths will be divided into two basic stages: the Dionysiac thinking phase of human in nature position and the Apollonic thinking phase of human in culture position. The Dionysiac phase is the nature and spirit based in nature state and the mother goddess phase after agriculture; the Apollonic phase is the phase of gods under the domination of masculine mind. In this study, it is targeted to analyze the transmission between these mythic thought phases and the intellectual changes that it caused, subject-object relations in mythic thought, and the transformation of consciousness from concrete thought to abstract thought by the examples from myths.

Keywords: Mythic Thought, Philosophy, Nature-Culture, Apollonian-Dionysian Dichotomy.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
ŞEKİLLER LİSTESİ	ix
KISALTMALAR	x
ÖNSÖZ	xi
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

DÜŞÜNSEL TEMELLER

1.1. KÜLTÜREL EVRİM TEORİSİ VE MİTLER	5
1.2. MİTOLOJİ VE FELSEFE	21
1.3. MİTLER VE APOLLONİK-DİYONİZYAK DİKOTOMİ	36

2. BÖLÜM

DOĞA İLE MUTLAK UYUM ÇAĞI

2.1. DOĞADAKİ KUTSAL: TOTEMİZM, FETİŞİZM, NATÜRALİZM, ANİMİZM.....	43
2.1.1. Doğa ile Mutlak Uyum Çağında Kutsalın Felsefi Temelleri	45
2.1.2. Doğa ile Mutlak Uyum Çağında Apollonik ve Diyonizyak Fenomenler.....	53
2.2. ŞAMANİZM VE DUALİTENİN DOĞUŞU	62

3. BÖLÜM:

ÇOK TANRILI ANADOLU-MEZOPOTAMYA MİTLERİ VE TANRIÇALAR DEVİRİ

3.1. ANA TANRIÇALARIN EVRİMİ.....	80
3.2. TARIM TOPLUMU İLE KÜLTÜR DURUMUNA GEÇİŞ VE ANADOLU- MEZOPOTAMYA UYGARLIKLARINDAKİ DÖNÜŞÜM.....	86
3.2.1. Anadolu ve Mezopotamya’da Tarih Öncesi Çağlar	90
3.2.2. Anadolu ve Mezopotamya’da Tarihsel Çağlar ve Ana Tanrıçanın Yenilgisi.....	104

4. BÖLÜM

UYUMDAN ÇATIŞMAYA

4.1. MISIR MİTOLOJİSİ VE BÜYÜK BİR UYGARLIKTA APOLLONİK DEĞERLERİN YÜKSELİŞİ	119
4.2. HELENİST ÇAĞ VE OLİMPOS TANRILARININ APOLLONİK GÜCÜ	131
4.3.TÜRK MİTOLOJİSİNDE U MAY ANA-GÖK TENGRİ ÇATIŞMASI.....	136
4.4. İBRAHİMİ DİNLER VE GÖK TAPINCININ SON NOKTASI.....	139
4.5. ÇAĞDAŞ GÖRÜNÜM	143
SONUÇ	147
KAYNAKÇA	152

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Kartal başlı Şaman imgesi	72
Şekil 2: Kuş başlı antropomorfik figürler	72
Şekil 3: Röntgen tarzı insan iskeleti figürleri	75
Şekil 4: Falluslu antropomorfik figür	77
Şekil 5: Doğum yapan kadın figürleri.....	77
Şekil 6: Willendorf Venüsü	83
Şekil 7a: Çatalhöyük Ana Tanrıçası	83
Şekil 7b-c: Hacılar Ana Tanrıça figürleri	83
Şekil 8: Hasanoğlan Heykelciği	85
Şekil 9: İsis	85
Şekil 10: Nefertiti	85
Şekil 11: Karahan Tepe kazısında bulunan falluslu bir erkek heykeli	98
Şekil 12: Urfa Adamı Heykeli	98
Şekil 13a-b: Ayn Gazal heykelcikleri	98
Şekil 14: Heliopolis sistemi	120
Şekil 15: Kuzey ve Güney Nil'i temsil eden tanrılar	125

KISALTMALAR

(...) : Alıntılarda atlanan cümle ya da cümleler.

A.g.e. : Adı geçen eser

Akt. : Aktaran

Bkz.: Bakınız

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

Ed. /ed. : Editör

s. : Sayfa

ss. : Sayfa sayısı (sayfalar arası)

Vol :Volume

ÖNSÖZ

İki ayağı üzerine kalktığından beri evreni ve kendisini anlamlandırmaya çalışan insan için kutsal, hayatın ve düşün dünyasının merkezindedir. Bu nedenle felsefenin de en başat konularından biri metafizik olmuştur. “Yer Tapıncından Gök Tapıncına Mitlerin ve İnsan Düşünüşünün Evrimi” başlıklı bu çalışmada, kutsalın ilkel insandan modern insana ne şekilde ulaştığı, evirildiği ve bu evrimin bilişsel bağları mitoloji, felsefe ve kültürel antropoloji ekseninde disiplinlerarası bir kavrayışla ele alınmaya çalışılacaktır.

Lisans eğitimimden bugüne bana kılavuzluk eden, sabır ve anlayışla yolumu aydınlatan danışmanım Prof. Dr. Medine SİVRİ’ye,

İzleme komitemde yer alan ve engin bir literatürle beni tanıştıran bu çalışmaya kıymetli katkılar sağlan Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU’na,

Lisan eğitimimde, yüksek lisans tez jürimde ve nihayetinde de doktora izleme komitemde yer alarak eleştiri ve önerileri ile daima çalışmalarına katkı sağlayan Doç. Dr. Şeyda ÜLSEVER’e,

Doktora eğitimim süresince, çalışmalarına finansal desteği sağlayan TÜBİTAK’a,

sonsuz teşekkür ederim.

Bu çalışmayı tamamlama sürecimde tüm ailemin, dostlarımın ve hocalarımla destekleri benim için çok kıymetli oldu. Her birine teşekkürü borç bilirim. Ancak bu çalışmada ve hayatımın her anında varlığı ve kıymetli düşünceleri ile beni yüreklendiren, sabırla yanımda olan yol arkadaşım, fikirdaşım ve sevgili eşim Gökhan GÜNGÖR’e; sevgi ve şefkatini her zaman hissettiğim annem Şehrize KUŞCA’ya ve okumanın kıymetini bana öğreten, bu çalışmanın bitmesini herkesten çok isteyen ancak bitirdiğimi göremeden aramızdan ayrılan babam Bahattin KUŞCA’ya teşekkürlerin en büyüğünü sunarım.

GİRİŞ

Dört buçuk milyar yaşındaki yaşlı gezegenimizde insanın tarihi 3 milyon yıl öncesine dayanır. Tarım toplumundan itibaren başlatılan kültür durumu ise dünya tarihinde son derece kısa bir zaman dilimini kapsayan oldukça yeni bir durumdur. Oysa insanın doğa ile teması ve onu algılama, onu yorumlama ve anlamlandırma çabası insanın iki ayağının üzerine kalkması ve bununla birlikte değişen merkez kavrayışı ile başlar. En kaba aleti icat ettiği gün, doğanın karşısına kendi aklını ve kültürü koyduğu gündür ve daha bu noktada kültürün ilkel ayak sesleri duyulmaya başlar.

Uçsuz bucaksız bir doğanın karşısında savunmasız olan insan önce doğa ile bütünleşik bir oluşa, ardından onu kutsamaya, doğaya ait olan kutsalı aşkın varlık durumu ile ilişkilendirmeye ve nihayetinde kendisini doğadan ayrı bir varlık olarak tanımlamayıp doğa karşısında bilen özne durumuna dönüşmüştür. Bu süreçlerin hepsinin merkezinde kutsal algısı dolayısıyla da mitler ve dinler vardır. Sistematik felsefe öncesinde insan, kendisini bilen özne olarak adım adım inşa ederken evreni mitik bilinçle kavramıştır. İlkel insan ve mitsel insan için her şey kutsalla ilişkilidir.

Mitlerinin ve mitik düşüncenin kapsamlı ve evrimsel olarak ele alınacağı, mitlerin yorumlanmasında dikotomik bir sistematik oluşturmanın amaçlandığı bu çalışma, kültürel evrim teorisini mitler üzerinde uygulayarak bunu insanın bilişsel evrimine dayandırır. Bilişsel evrim sürecinde ise özne-nesne ilişkisinin mitlerdeki yansımaları ele alınarak doğa ile bütünleşik öznenin modern özneye giden evrim tüm aşamalarıyla gözlemlenir. Bu inceleme ekseninde mitlerin ve mitik düşüncenin felsefi bir okumaya tabi tutularak değerlendirilmesi ile mitoloji literatürüne yeni bir bakış açısı getirmek hedeflenmektedir.

İnsanın bulunduğu her yerde felsefenin de kaçınılmaz olarak var olduğu düşüncesinden hareketle, çalışmamızın çıkış noktasında mitler ontolojik düşünüşün sistematik felsefe öncesi formları olarak kabul edilmiştir. Felsefe, insanın evren ve kendisi ile ilgili merak ettiği sorulara yanıtlar aradığı anlama, anlamlandırma ve yorumlama çabasıdır. Sistematik felsefeden, ilk çağ doğa filozoflarından önce aynı işlevi gören şey dönemin dinleri yani mitlerdir. Bu noktadan bakıldığında çağlarının dünya görüşlerini yaşamın birçok noktasına temas ederek bütüncül olarak temsil eden mitler -mitik semboller, anlatılar, tanrı ve tanrıçalar- o dönemin insanların

düşünüşlerinin ne olduğu soruları yöneltilecek yorumlandığında çağlarının felsefesini de bizlere sunacaktır. Böylelikle çalışmada sadece mitlerin değil insan düşünüşünün de ne yönde evirildiği ortaya konacaktır.

Mitlerin epistemolojik bir nesne olarak ele alınışı maalesef ancak yakın bir geçmişte, 19. yüzyılın sonlarına kadar uzanmaktadır. Öncesinde uydurma hikayeler olarak kabul edilen mitler insanın neredeyse hiç düşünmediği, sormadığı, sorgulamadığı bir çağın ürünüymişçesine düşün tarihlerinde adeta yok sayılmıştır. Mitlerin önemini keşfeden sosyal antropologlardan James Frazer 19. yüzyılda insan düşünüşüne arkaik düşünüşü de katan öncülerden olur. Frazer'a göre "inancın" üç aşaması vardır. Bunlar; ilkel büyü, din ve bilimdir. Bu kavramlar birbirlerine çok uzak gibi görünseler de cevap aradıkları sorular aynıdır. Bu çalışma mit, din, felsefe ve bilim çizgiselliğinde düşünsel evrimin haritasını ana hatlarıyla ortaya koyacak, bu evrimsel süreçte bugüne kadar göz ardı edilen arkaik düşünüşü odaklanacaktır.

Arkaik düşünüşün ve mitlerin kendi içindeki evrimi ise dikotomik bir temel üzerinden yükseltilecektir. Bu temel, doğa-kültür dikotomisidir. Doğanın bir parçası olan insanın onun üzerinde kendine ait ve doğa yasalarına başkaldıran bir düzen oluşturması, kültürü inşası, onun bugün var olduğu şeye dönüşmesini sağlayan en büyük etkidir. İnsan, doğa ile uyum durumundan doğa ile çatışma haline geçerken doğadan kaçamamış kendi mikro kozmosundaki doğayı çağdan çağa aktarmış ve doğa-kültür çatışması asla nihayete ermemiştir. Mitlerin dünyasında olduğu gibi bugünün dünyasında da tüm toplumsal yapılar bu çatışmanın ipuçlarını vermektedir. Bunu en net gördüğümüz nokta toplumsal cinsiyet rolleridir ki her dönemde doğanın bulunduğu yerde dişil olanı, kültürün bulunduğu yerde eril olanı bulgulamak mümkündür. İnsan düşünüşünde bu dikotomiyi mitlere de referans vererek dile getiren ilk isim Nietzsche olmuş; doğa-kültür, akıl-duygu, kadın-erkek, doğu-batı ve bizim bunlara mitler için ekleyeceğimiz yer-gök ikiliklerinin hepsi Apollonik-Diyonizyak değerler olarak tek bir çatı altında toplanmıştır. Nietzsche'nin mitik adlandırmalarıyla gündeme gelen insanlığın bu temel dikotomisi aslında çok daha önceleri, Pisagor'da ve Aristoteles'in "Pitagorasçılar" olarak andığı ardıllarında karşıtlıklar tablosunda kendini göstermiştir.

İnsanlığın bu dikotomik geçmişi bugüne değin en çok toplumsal cinsiyet inşasının şifrelerini çözmek için dikkate alınmıştır. Ancak mitlere felsefi bir

yaklaşım geliştiren bu çalışmada Apollonik-Diyonizyak dikotomi cinsiyet odaklı değil somut düşünce-soyut düşünce ikiliği ve özne-nesne ilişkisi odaklı olarak değerlendirilecektir.

Doğal olanla, insan aklının inşa ettiği arasındaki seçimi insanlığın her dönemde kaderini belirlemiştir. Bu dikotominin evrimsel teorimizin merkezine yerleştirilmesinin de nedeni bu tarihsel önemdir. Çalışmamızın çıkış noktasını oluşturan düşünceye göre din/mit her coğrafyada toprak tapıncı ve dışil ilke olarak başlar. Bu evrede doğanın kendisine içkin kutsal tahayyülü, amorf ana tanrıçalar ve doğa ile uyumlu kozmogoni, antropogoni, eskatoloji mitleri baskın olmuştur. Gerek mitik anlatılarda gerekse arkeolojik kazılarla ulaşılan somut kültür üretimlerinde bunların izleri görülmektedir. İnsanlığın dikotomik tercihleri ve gelişimi onu aşama aşama toprak tapıncından gök tapıncına, kültüre götürmüştür. İnsanoğlu yüzünü yavaş yavaş toprak anadan, “göklerdeki babamıza” çevirmiştir. Çalışmamızda bu değişimin, insanın evren algısını, doğaya yaklaşımını, nesnelere algılama ve adlandırma şekillerini, toplumsal cinsiyet rollerini ne şekilde değiştirdiği belli mitik anlatı ve motifler üzerinden ortaya konacaktır.

Çalışmanın bu çerçevede oluşturulan içeriğinde “Düşünsel Temeller” başlıklı ilk bölüm, mitlerin felsefe ve kültürel evrim teorisi ile olan ilişkisinin teorik düzeyde ortaya konduğu ve felsefi içeriğin Apollonik-Diyonizyak ayağının açıklandığı üç başlıktan oluşmuştur. Çalışmanın inceleme aşaması bu bölümde şekillenen teorik tabana bağlı olarak ilerleyecektir. “Doğa ile Mutlak Uyum Çağı” başlıklı tezin ikinci bölümünde ise ilkel insanın Totemist, Fetişist, Natüralist ve Animist inanç formlarını yarattığı ve yaşadığı bilinç düzeyi insan doğa ilişkisi ve özne-nesne ilişkisi üzerinden değerlendirilecek, somut düşüncenin kutsala ilişkin üretimleri tespit edilecektir. Yine aynı bölümde ruhun keşfinin ve nesnenin ötesinde bir aşkın varlık olarak kabulünün sembolik ve kutsal üretimi olarak Şamanizm incelenecektir. Yer tapıncı ve gök tapıncı arasında bir kırılma noktası olan Şamanizm somut düşünceden soyut düşünceye geçişin ilk örneği olması bakımından da evrimsel şemada bir dönüm noktası olarak değerlendirilecektir. “Çok Tanrılı Anadolu-Mezopotamya Mitleri ve Tanrıçalar Devri” başlıklı üçüncü bölümde tarım toplumu sonrası yükselen ve güç kazanan kadın ve bereket sembollerinin ana tanrıçanın bedeninde buluşması ve bunun bilişsel temelleri yine kendi içindeki evrimsel dönüşümle birlikte gözlemlenecektir. Bir kırılma noktası olarak tarımın etkilerinin yanı sıra yazının da

sembolik bir bilişsel üretim olarak kutsaldaki tezahürleri, insan bilincinin gelişimini hangi noktalarda etkilediği aynı bölümde değerlendirilecektir. Tarım toplumuna geçişle birlikte oluşan kent devletlerinin dinsel yapıları “Anadolu’da ve Mezopotamya’da Tarih Öncesi Çağlar” alt başlığında akeolojik çalışmaların sunduğu veriler üzerinden incelenirken, yazının keşfinden sonra bize mitik anlatılar da bırakan uygarlıklar “Anadolu ve Mezopotamya’da Tarihsel Çağlar ve Ana Tanrıçanın Yenilgisi” alt başlığında Sümer mitolojini merkeze alarak gözlemlenecektir. Çalışmanın son bölümünü oluşturan “Uyumdan Çatışmaya” bölümü ise Mısır mitleri ve Yunan mitik yapısı ile başlayan Apollonik-Diyonizyak çatıyı merkeze almaktadır. Bu bölümde aynı zamanda İbrahimi dinlerde kurulan Apollonik hegomanya, Rönesans ve Reform döneminde şekillenen aklın kutsanması ve nihayetinde ulaşılan ilksel kaosun yeniden modellenmesi olarak Postmodern düşünce bilişsel evrimde yer aldıkları şekilleriyle incelenecektir.

1. BÖLÜM

DÜŞÜNSEL TEMELLER

1.1. KÜLTÜREL EVRİM TEORİSİ VE MİTLER

Çok katmanlılığı, değişkenliği, kapsadığı alanın genişliği ve kendisini oluşturan öğelerin çeşitliliği kültür kavramının eksiksiz bir tanımının yapılmasını güçleştirmektedir. Çok katmanlı yapısı nedeniyle kültürün tanımı, ilgili topluma, döneme ve kültür unsurlarının çeşitliğine göre değişmektedir. Bu karmaşık yapı nedeniyle kültür üzerine ortaya konan ilk bilgi, her zaman kavramın tanımlanması güç bir olgu olduğu bilgisidir.

Antropolog Edward Tylor'un yaptığı ve en yaygın kabul gören kültür tanımına başvuracak olursak "*Geniş etnografik anlamıyla, kültür ya da uygarlık, bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek ve toplumun bir üyesi olan insan tarafından öğrenilen diğer tüm beceri ve alışkanlıklardan oluşan karmaşık bir bütündür.*"¹ Tylor'un son derece kısa ve öz görünen bu tanımı kültürün hemen hemen bütün asli özelliklerine yer veren bir tanımdır. Tylor'un da özetlediği gibi bilgi ve insan bilgisinin dil, inanç gibi tüm ürünleri, sosyal davranışlar, gelenekler, sanatsal düşünce ve yaratımlar kültürün birer parçasıdır. Yine bu tanımda satır arasında vurguladığı üzere kültür "*insan tarafından öğrenilen*" bilerek veya farkında olmadan başkalarından edinilen ve nesilden nesile aktarılan bir şeydir. İnsanı doğanın karşısında güçlü kılan ve tüm fiziksel, biyolojik zafiyetlerine rağmen doğal seçilim karşısında dirençli kılan da yarattığı kültür ve toplum olmuştur. İnsan doğaya hakimiyet kurmaya başladığı günden bugüne kolektif bilinç aracılığıyla, öğrenerek ve öğreterek yarattığı bu zihinsel formları nesilden nesile aktarmıştır. Bozkurt Güvenç, kültürü ve kültür tarihini ele aldığı "*Kültürün abc'si*" adlı çalışmasında kültür aktarımının ve kültürel bir varlık oluşunun insanlık tarihindeki önemini şöyle ifade etmiştir:

Kültür tarihçileri, insanoğlunun hayatta kalma ve varlığını sürdürme savaşındaki başarısını, kültürel bir varlık oluşuna, yani yaşayarak öğrendiklerini kültüründe saklayıp yeni kuşaklara aktarma yeteneği ile becerisine bağlı görürler. İnsan biyolojik

¹ Edward B. Tylor, Primitive Culture I, John Murray, London, s. 1.

uyum gücüyle değil, kültürüyle dünyaya egemen olmuş; varlığını kültürüyle sürdürmüştür.²

Bu açıdan değerlendirildiğinde kültür insan için biyolojik bir zorunluluk biçimini alır. İnsanın varlığını sürdürme aracıdır kültür. Kültürü kuşaktan kuşağa aktarılan bir gelenek olarak özetleyen ve normları, değerleri, insanlar tarafından geçerli kılınan tüm standartları kapsayıcı bir tanımla ele alan Antropolog Robert Murphy de Bozkurt Güvenç'in işaret ettiği diğer kültür tarihçileri gibi kültürün insanın doğa ve doğal seçim karşısındaki direnci olduğu fikrindedir. Murphy'ye göre "*Kültür bir hayatta kalma mekanizmasıdır fakat aynı zamanda gerçeğin izahını da verir insana. İçine doğduğumuz matrisdir, üzerinde kimliğimizin ve kaderimizin şekillendiği örstür.*"³

Kültür tüm bu yaşamsal fonksiyonlarının yanı sıra bir anlam bütünlüğüdür ve bu durumda sadece günlük yaşama ilişkin pratikler olmanın ötesinde bir derinliği vardır. İçerdiği tüm karmaşık pratikler ve davranışlar sistemine ilaveten zihinsel bir eylemin ürünü olarak bir anlam sistematiğini oluşturan kültür, felsefi bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde insana dair en mühim diyalektiğin bir tarafının karşılığı olur. İnsanlık tarihini şekillendiren diyalektiğin; *nomos* ve *physis* diyalektiğinin... Bugün insan eliyle var edilmiş, şekillendirilmiş dünya *nomos-physis* çatışmasının bir ürünüdür. İlkçağ Yunan felsefesinde insanın doğa ile olan çatışmasının tüm merhalelerini kapsayan bir ikilik olarak karşımıza çıkan bu diyalektikte *physis*, doğayı ve insanın doğasını; *nomos* ise insan aklının doğa karşısında ürettiği her türlü düzeni yani kültürü ifade eder.

Hayvanların en güçlüsü sayılamayacak fizyolojik yapısı ile insan, yaşam ve ölüm arasındaki döngüsünü sürdürürken, ölümün her seferinde yaşama galip gelişi gibi daima doğanın kaotik gücü karşısında yenilmeye devam etseydi belki de bugün bir tür olarak insandan ve onun yapıp eylediklerinden bahsedilemezdi. Ancak insan, bu kısır döngüyü akıyla durdurmuş ve doğayı kontrol etmeyi, dizginlemeyi hatta onun yıkıcı gücünü kendi yararına kullanmayı öğrenmiştir. İnsan doğanın işleyişine bağımlı kalmamış doğanın gücü karşısında kendi iradesini tesis etmiştir. İnsanı kendi

² Bozkurt Güvenç, Kültürün abc'si, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s.10.

³ Robert Murphy, Culture and Social Anthropology: An Overture, Englewood Cliffs, NJ: Pentice Hall, 1986, s. 14.

iradesiyle eyleyen, doğa karşısında pasif kalmayan bir canlı olarak niteleyen Cassirer'e göre;

İnsan hiç de bir dış etkenler topluluğu içinde edilgin ve belirlenmiş değildir; hatta tersine o, bu dış etkenler topluluğunu denetimi altına alır; o, bu dış etkenler topluluğuna, en sonunda bizzat düşünen, hisseden, istenç sahibi özne olarak kendisinden köklendirdiği belli bir biçim verir.⁴

İnsanın bu eylemleri kimi zaman doğaya yahut kendi doğasına aykırı düzlemler dahi olmuştur. Ancak hem doğa hem de insan aklı her zaman “yin yang”ın siyahı ve beyazı gibi yan yana var olmaya devam etmiştir. *Physis* bu düzlemde doğayı, bir şeyin tabiatını ve tabiatı doğrultusunda gerçekleştirdiği tüm eylemlerini, içgüdüyü, dürtüyü, kaosu sembolize ederken; *nomos* doğa karşısında insan eliyle yapılan, kurulan, uygulanan her şeyi kapsar. Nomos bugün felsefi okumalarda genellikle “kanun, kural, hukuk, etik, ahlak” gibi düzen nosyonu ifade eden, insanın yarattığı daha kompleks sembolik formların karşılığı olarak kullanılmaktadır. Ancak bu kompleks nomos-kültür ürünlerinin varlığından önce ilkel düzeyde de kültür yaratımı başlamıştır ve bu süreçteki insana özgü olan hemen her şey *nomosun* bir parçasıdır. Yani insan aklının, doğanın karşısına dikilmesidir nomos.

Doğa karşısında insanın bir şansı olması için, varlığını sürdürebilmesi için doğaya bir şekilde hakim olması şarttır. Bunun için önce en temel ve somut anlamda doğayı bir araç haline getirmesi gerekir. “*Yaşama güdüsü, her şeye hükmeden bir güdüdür. Silah yapımı için yeterli miktarda taş parçası bulamadığında, taşları kırarak, yontarak küçülten insan, doğayı biçimlendirmeye başlamıştır bile.*”⁵ İnsanın doğayı kendi faydasına kullanarak doğaya yaptığı bu en ilkel müdahalesinin ardından daha kapsamlı ve karmaşık müdahaleleri gelmiştir. İşte bu müdahalelerin her biri *nomos* yani kültürün oluşumu demektir. Doğanın sundukları ile alet yapmayı ve kullanmayı, barınmayı, savaşmayı, korunmayı öğrenmiştir insan. Aç kalmamak ve topraktan yiyecek elde etmeyi doğanın insafına ve tesadüfiliğine bırakmamak için toprağı sürmeyi, ekip biçmeyi öğrenmiştir. Doğrudan doğa ile toprakla, suyla ilişkili olduğu için, en somut anlamıyla doğayı terbiye etmek sayıldığı için olsa gerek, tarım hala “kültür / culture” olarak tanımlanır.

⁴ Cassirer'den akt: Doğan Özlem, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 178.

⁵ André Ribard, İnsanlık Tarihi, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2015, s. 11.

Bugün kültür ürünü olarak bahsettiğimiz çoğu soyut kavram da yine insanın doğayı eğip bükmesinin, kontrol altına almasının ürünüdür. Dil, inançlar, ahlak, toplumsal yaşam, hukuk ... Tüm bunlar da insanın kendi tabiatını kontrol altına almasıdır. İnsan, barınmayı mimariye ve kentlere dönüştürdüğünde uzaydaki boşluğu kontrol altına almış olur; ahlak kurallarını yarattığında ve uyguladığında ise içgüdülerini kontrol altına almış olur. Dil ile yahut müzikle sesi kontrol eder, matematikle sonsuzluğu, devletle ve hukukla kitleleri ve kaosu, inanç sistemleri ile bilinmezi ve gizemi kontrol eder. Bugünün dünyasına yahut ilkel insanın dünyasına baktığımızda insan eliyle yapılmış, insan aklının ürünü olan her ne görürsek bunlar nomostur. Nomos diye nitelendirdiğimiz her şey de kültürdür ya da tam tersi kültür diye nitelendirdiğimiz her şey nomostur.

O halde “kültür” insanın iki ayağının üzerinde doğanın karşısına dikildiği günkü kültür müdür? Elbette hayır. Antropolog Edward B. Tylor “İlkel Kültür” eserinin merkezine “*İnsan zihninin gittikçe daha kapsamlı düşünerek kendi kendini mükemmelleştirmesi.*” fikrini koyar.⁶ Yani yukarıda saydığımız tüm özelliklerinin ötesinde kültürün en güçlü özelliği kendisini yenileyerek ve insan zihni ile birlikte evrimleşerek varlığını sürdürmesidir.

Organizma evrimi gerçekleşirken beyinle birlikte insanın düşünme yetisi de evrimleşmiştir. Bu düşünce Charles Darwin’in biyolojik evrim teorisinin sosyal bilimlere uygulanabilirliği probleminin gündeme gelmesi ile ortaya çıkar. Evrim temelli teori ve yöntemler en genel ifadeyle bir türün yahut türlerin bugünkü hallerine ne şekilde geldiklerini, neden bu formda olduklarını açıklama gayretindedir. Evrimi ise zaman içinde küçük fakat sürekli olarak birbirini takip eden değişimlerin neticesinde ortaya çıkan başkalaşım olarak tanımlamak mümkündür. Bugün evrim denilince ilk akla gelen Charles Darwin ve onun fikirlerinin bütününe ifade etmek için kullanılan Darwinizm’dir. Felsefe Sözlüğü’nde Darwinizm;

Charles Darwin'in doğal ayıklanma, türlerin kökeni ve insanın türeyişi ile ilgili evrimci görüşünü, onun insan da içinde olmak üzere, tüm canlı varlık türlerinin doğuşunu ve gelişmesini yaşama savaşı ile açıklayan araştırmalarını ve görüşlerini tanımlayan genel terim.⁷

⁶ Marvin Harris, The Rise of Anthropological Theory. New York: Crowell, 1968, s. 202.

⁷ Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 198.

olarak tanımlanmaktadır. Darwin, 1831-1836 yılları arasında Beagle gemisi ile yaptığı gezi sonrası topladığı örneklerle yaptığı çalışmalar sonucunda doğa tarihine ilişkin önemli bilgilere ulaşmış ve uzun yıllar süren çalışmalarının sonucunda türlerin evrimi ve doğal seçim fikirlerini geliştirmiştir. Darwin 1856'da *Türlerin Kökeni*'ni yayınladığında 19. yüzyıl bilim dünyasında büyük bir yankı uyandırdı. Her ne kadar Darwin öncesinde Lamarck tarafından dile getirilmiş olsa da ve hatta değişim ve dönüşüm fikrinin nüvelerini Aristo'ya kadar götürmek mümkün olsa da türlerin evrimi teorisi ilk defa böylesine kapsamlı ve nispeten ayakları yere basan bir çalışma ile sunulmuştur. Bu da hem pozitif bilimlerde hem de sosyal bilimlerde çok büyük bir paradigma değişiminin işareti oldu. Bu nedenle de zoologlardan jeologlara, antropologlardan, ilahiyatçılara, sosyologlara kadar tüm bilim dünyası bu teoriyi tartıştı. Sosyal bilimcilerin malzemesi olan kültür ürünleri de insanlık tarihinin başlangıcından bugüne değişmekte, başkalaşmakta ve çeşitlenmekteydi. Sosyal bilimcilerin de Darwin'in evrimci yaklaşımını kendi alanlarına uyarlamaları da çok gecikmedi.

Darwin'in çağdaşı olan Herbert Spencer, Darwinizm'in sosyal yaşama uyarlanması denilince ilk akla gelen isimdir ancak Spencer'ın "Sosyal Darwinizm" olarak anılan tartışmalı fikirlerinin kültürel evrim teorisi ile ilişkili olmadığını altını çizmek gerekir. Spencer'ın, Darwin'in kuramındaki doğal seçim kavramını sosyal yaşama uyarladığı iddia edilir. Spencer toplumsal yaşamda "en uygun olanın hayatta kalması" düşüncesini ortaya atar. Daha sonraları "Sosyal Darwinizm" olarak anılacak bu düşünce etnik temizlik, ırkçılık, zayıf olanın ezilmesi ve yok olması, insanlar ve toplumlar arası rekabet gibi son derece tehlikeli pratiklerin teorik temeli olarak görülmüştür. Ancak Spencer'ın Darwin'den etkilenmediği, "en uygun olanın hayatta kalması" fikrini Darwin'den önce ileri sürdüğünü ancak Darwin'in dönemin güçlü isimlerinden olması, teorisinin popülerite kazanması ve doğal seçim teorisi ile Spencer'ın düşüncelerinin örtüştüğünün düşünülmesi nedeniyle Sosyal Darwinizm olarak kavramsallaştığı düşünülmektedir.⁸ Özetle, sınıf, ırk ve zeka farklılıklarını ve bu farklılıklar arasındaki yok edici çatışmayı meşrulaştıran Spencer teorisinin, insan zihninin ve kültürünün kolektif evrimi fikrinden kesin hatlarla ayırmak gerekir.

⁸ Bkz. Claeys, G. (2000). The Survival of the Fittest and the Origins of Social Darwinism, *Journal of the History of Ideas*, 11(2), 223-240.; İsmail Dursunoğlu, "Sosyal Darwinizm", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.6, S.1., 2016, s. 213.

“Sosyal Darwinizm” konusuna açıklık getirdikten sonra kültürel unsurların kolektif bilinçle birlikte evrimi düşüncesine geri dönecek olursak evrimci antropologların savlarını değerlendirmeden önce ana kaynağın kültür ve insan evrimi üzerine yaptığı değerlendirmeleri ele almak yerinde olacaktır. Darwin, “*İnsanın Türeyişi*” eserinin “*İlkel ve Uygar Çağlarda Entelektüel ve Ahlaki Yetilerin Gelişimi*” başlığı altında medeniyetin, kültürün oluşumundan sonra insanoğlunun doğanın yaptırımlarına, dış dünyanın etkilerine daha az maruz kaldığını ve bununla ilintili olarak uygar toplumlarda doğal seçimden gittikçe daha az etkilendiğini açıklar. Çünkü insan;

Silahlar, aletler icat eder, kendisini korumak ya da yiyecek temin etmek için türlü stratejiler geliştirir. Daha soğuk bir iklime göç ettiğinde giysiler kullanır, sığınaklar inşa eder ve ateş yakar ve ateşin yardımı ile sindirilmesi mümkün olmayan yiyecekleri pişirir.⁹

Yani insan aklının, kültürün en ilkel pratikleri ile dahi evrimsel tarihte kendine özgü bir ilerleyiş oluşturur. Darwin yine bu başlık altında sosyal bir varlık olarak kültürün ve akli melekelerinin insanı evrimsel şema içerisinde nasıl konumlandığını, evrimin insanda ne şekilde işlediğini farklı örneklerle anlatır. Yönetim biçimleri oluşturmak, toplu yaşam formu, dil, ahlaki normlar gibi kültür ürünlerinin biyolojik evrim süreci ile olan bağlantılarını açıklar.¹⁰ İlk insan topluluklarının ürettiği sosyal pratiklerin ve bunların diğer tüm kültür unsurları gibi nesilden nesile aktarımının biyolojik evrim ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu Darwin’in verdiği şu örnek üzerinden yorumlamak mümkündür:

...bir kabile içindeki diğerlerinden daha bilge olan bir insan, yeni bir tuzak veya silah yahut herhangi bir saldırı veya savunma aracı icat ederse, çok fazla düşünce gücüne ihtiyaç duymaksızın en temel bencillik içgüdüğü ile diğer bireyleri de bu icadı taklit etmeye teşvik eder, böylelikle hepsi bu durumdan faydalanır. ... Eğer bu yeni icat değerli bir şeyse kabile kalabalıklaşır, diğer kabilelere yayılır ve onları da kendi kabilelerine dahil eder. ... Böylelikle sayıca kalabalık hale gelen kabilede üstün ve yaratıcı bireylerin doğması için daima daha yüksek bir şans olur.¹¹

Darwin’in örneğinde daha “üstün ve yaratıcı” bireylerin doğma olasılığına ilişkin düşünce biyolojik evrimin olanakları çerçevesinde değerlendirilir ancak

⁹ Charles Darwin, *The Descent of Man*, Vol I, D. Appleton and Company, Broadway, 1871, s. 152.

¹⁰ A.g.e., s. 152-164.

¹¹ Charles Darwin, *The Descent of Man*, Vol I, D. Appleton and Company, Broadway, 1871, s. 155.

Darwin buna zemin hazırlayan koşulların kültür unsurları olduğuna işaret eder. Biyolojik evrim genler aracılığıyla zaman içerisinde gerçekleşir. Öyleyse kültürel ve zihinsel bir evrimden bahsedecek olursak kuşaklararası aktarım aracı ne olacaktır? Memler. Çağımızın ünlü evrimcisi Richard Dawkins, çeşitli sosyal bilim alanlarında evrim düşüncesinin uygulanışına, kültürel evrim düşüncesine hak vermekle birlikte bu teorilerin tatmin edici olması için güçlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. İnsana ilişkin sıradışı her ne varsa tek bir kelimenin “kültür”ün çatısı altına girebileceğine dikkat çekerek kültür iletiminin insanlık tarihi için önemine dikkat çeker. Evrimi şekillendirebilir oluşu bakımından kültür iletimi, gen iletimi ile benzerlik gösterir. İletim aracı genler olmayan kültür iletiminde gerçekleşen kültürel evrim Dawkins’e göre kimi zaman genetik evrimden çok daha hızlıdır. Örneğin dilin evrimi, tarihsel çizgide kuşaklar arasında çok küçük bir periyodun içinde kendini gösterebilir. Dil bu hızlı evrimsel sürecin sadece bir örneğidir. Moda, törenler, adetler, sanat ve mimari, mühendislik ve teknoloji gibi daha nice kültürel form tarihsel süreç içerisinde benzer bir şekilde evrimleşir ve üstelik genetik evrimi de etkiler, hızlandırır. Fakat tüm bunların kendi içlerinde gen aktarımıyla ve genetik evrimle hiçbir ilgisi yoktur. Dawkins bu kültür formlarının aktarımı için “mem” kavramını ortaya atar. “Mem” ya da “meme” Dawkins tarafından geliştirilen, biyolojik evrimdeki gene tekabül eden kültürel iletim birimidir.¹²

Kültürel formlar, genetik evrimi dahi etkileyecek boyutta evrimleşiyorsa modern insanın evrimini anlamak için daha kapsamlı düşünmek gerekir. Dawkins’e göre Darwinizm de sadece genlerle sınırlanamayacak kadar büyük bir teoridir. Genleri evrim açısından bu kadar önemli yapan şey onların evrimsel aktarıcılar, çoğaltıcılar olmasıdır. İnsan kültürünün aktarımını sağlayan en küçük birim de memlerdir. Dawkins bu kavramı ve hangi düşüncelerle bu kavramı seçtiğini şöyle açıklar:

Yeni çorbamız insan kültürüdür. Bunun için yeni bir çoğaltıcımız için bir isme ihtiyacımız var; kültürel aktarım birimi ya da taklit birimi fikrini karşılayacak yeni bir kelimeye. ‘Mimeme’ buna uygun Yunan kökenli bir kavramdır fakat ben biraz ‘gen’i andıran tek heceli bir kavram arıyorum. Umarım klasikçi arkadaşlar ‘mimeme’i mem olarak kısalttığım için beni bağışlarlar. ‘memory’ kelimesiyle yahut Fransızca ‘meme’ (aynı, kendi)

¹² Bkz. Richard Dawkins, “The Selfish Gene”, Oxford University Press, New York, 1989, s. 189-191

kelimesine olan benzerliği de alternatif bir gerekçe olarak düşünülebilir.¹³

Buna göre kültür içinde dil memleri, inanç memleri, ahlak memleri gibi kültür birimleri vardır ve bunlar mem aktarımı ile nesilden nesile geçer. Bu mem aktarımını inceleyecek olan yeni disiplinin adı da ‘Memetik’dir. Biyolojik evrime köklerini salan kültürel evrim fikri Dawkins’in geliştirdiği bu kavramla yeni bir boyut kazanmış ve Memetik kültürel evrimi açıklamaya çalışan Darwinci bir teori olarak kabul görmüştür.

Bu noktaya kadar doğrudan pozitif bilimcilerin biyolojik evrimle birlikte kültüre yer ayırmalarından, kültürü yorumlamalarından bahsettik. Ancak Dawkins’ten çok uzun zaman önce kültür antropologları, psikologlar, sosyologlar Darwin’den etkilenmiş ve insan evrim teorisini kendi alanlarına uygulamışlardı. Hatta 18. yüzyılda bazı öncül isimler henüz Darwin teorisini yayınlamadan önce, bir kültürün kendisinden daha ilkel bir kültür formundan gelmiş olabileceği fikrini tartışmaya başlamışlardı. Bu düşünceyi geliştiği çağın atmosferine dikkat kesilecek olursak yeni dünyanın keşfinden sonra insanların keşif gemileri ile dünyayı daha iyi anlamaya yeni yerler keşfetmeye çalıştıkları, kolonyalizmin tarihinin yazıldığı bir dönem görürüz. Bu dönemde özellikle antropologlar dünyanın farklı yerlerindeki farklı uygarlıkların kültürel yapılarına yoğun bir ilgi duymışlardır.

Kültürel evrim düşüncesini ilk kullanan isim Fransız ekonomist ve devlet adamı Anne Robert Jacques Turgot olmuştur. Turgot, 1750 yılında tarih ve ekonomi üzerine yayınladığı “*A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind*” (*İnsan Aklının Birbiri Ardına Gelen İle Aşamalarının Felsefi Değerlendirmesi*) isimli makalesinde “dört aşama teorisi”nden bahseder. Buna göre insanlık; avcı-toplayıcı evre, kırsal yaşam ve çobanlık evresi, yerleşik tarım evresi, barış ve refah evresi olmak üzere dört evreden geçmiştir.¹⁴ Turgot insan zihninin gücünü ve bu gücü nelerin olumlu ya da olumsuz etkilediğini de ele alarak düşünceyi evrimini dillendirmiş olur.

Benzer bir şekilde insanlığı geçirdiği kültür aşamaları ile ele alan öncü kültürel evrimcilerden biri de Marquis de Condorcet olmuştur. Condorcet 1794’te

¹³ Dawkins, A.g.e., s. 192

¹⁴ Hart, David (2008). “Turgot, Anne-Robert-Jacques (1727–1781)”. In Hamowy, Ronald. The Encyclopedia of Libertarianism. Thousand Oaks, CA: Cato Institute. s. 515.

yayınladığı “Esquisse D’un Tableau Historique Des Progrès De L’esprit Humain” (İnsan Zekasının İlerlemesi Üzerine Tarihi Bir Şema Taslağı) isimli eserinde insanı ve insan zekasını avcı dönemden başlatarak on evrede inceler. İlk evreyi şöyle tanımlar;

İnsan türünde görülen uygarlığın ilk aşaması; az sayıda insandan oluşan, varlığını avcılık ve balıkçılık ile sürdüren, tüm sanatlardan habersiz olan ancak kaba saba kolları ve ilkel aletleri ile üretmeyi iyi bilen, kendisi için kazarak ve inşa ederek bir barınak yapabilen ama yine de isteklerini iletebilmek, kendi genel yönetim kurallarına kaynaklık eden bazı küçük ahlaki düşüncelerini aktarabilmek için bir dili olan, aileler şeklinde yaşayan, hukukun yerine geçen geleneklerine uyan ve kaba bir yapıda da olsa bir yönetim biçimi olan insan topluluğudur.¹⁵

Condorcet’in evrimsel taslağına göre bu küçük toplum hem insan kültürünün hem de insan zekasının evriminin başlangıç noktasıdır. Onu doğadaki diğer hayvanlardan ayıracak ölçüde nomos yaratmış, kültür inşa etmiştir. Condorcet’in diğer aşamaları insan zihninin tarihsel ilerlemesini verecek şekildedir. İlkel insandan modern insana kadar zihnin geçirdiği dokuz evre daha vardır. Bunların arasında tarımın ve alfabetik yazının keşfi, aklın Yunan uygarlığında gelişimi, bilimin ilerleyişi, matbaanın bulunması gibi aşamalar vardır. Bir Aydınlanma düşünürü olan Condorcet onuncu evresi Fransız Devrimi’nden sonrasındır.

Amerikalı Antropolog Lewis Henry Morgan ise kültürel evrimciliğin sistematik bir kuram olarak gelişimindeki en önemli isimlerdendir. 1877 yılında yayınladığı “Ancient Society” (Eski Toplum) eserinde Morgan evrimin evrensel olduğunu ve tarihsel rasyonel yasaların tüm insanlık ve insana dair olan her alan için geçerli olacağını ifade eder. Yoğun saha araştırmaları sonrasında teorisini şekillendiren Morgan’ın evrim kuramının temelinde toplumların evriminin “*ilahî irade’ye, ırksal üstünlüklere, kişilere, dinsel anlayışlara değil; tarihin rasyonel yasalarına uygun olarak gerçekleşmektedir.*”¹⁶ düşüncesi yatmaktadır.

Morgan’ın “Ancient Society” eserinde çerçevesini çizdiği evrimsel şemaya göre insan “Barbarlık, Yabanıllık ve Uygarlık” şeklinde üç gelişim aşamasından geçmektedir. “Eski Toplum” eseri, kültürel evrimin daha çok insan aklının gelişimi,

¹⁵ Marquis de Condorcet, *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind*, Lang and Uftick, Newyork, 1795, s. 12.

¹⁶ Ünsal Oksay, “Lewis Henry Morgan Üzerine”, *Eski Toplum*, Lewis Henry Morgan, Payel Yayınevi, İstanbul 1994, s. 8.

yönetim anlayışının gelişimi, toplum örgütlenmesindeki çeşitlilikler, siyasal toplumun kurumsallaşması gibi alanlarına yönelmiştir. İnsanlığın ilkel safhalarından bugüne doğru ilerlerken bir yandan buluş ve keşifleri, diğer yandan kurumları inceler. İnsanlığın gelişimindeki temel safhaları ortaya koymak için Morgan'ın incelediği kurumlar şunlardır: “Varlık sürdürme, yönetim, dil, aile, din, ev içi yaşam ve mimarlık, mülkiyet”.¹⁷ Bu yedi olgu Morgan'ın “gelişim çizgileri”dir. İnsan aklının ürünü olan bu kurumlar kendi koşulları içinde yavaş ama kesintisiz bir ilerleme kaydeder.

Morgan'a göre, “yabanılık, barbarlık ve uygarlık” durumları tüm toplumlar için doğal ve zorunlu aşamalardır. Tüm insan toplulukları kendi çizgisellikleri içinde bu aşamalardan geçmek durumundadır. Ancak bugün tüm insanlık aynı aşamada değildir. İnsanlığın bir kısmı yabanılık dönemini yaşarken, bir kısmı barbarlık, bir kısmı ise uygarlık dönemindedir. İnsan aklının ortak çalışma biçimi ve insanın değişmeyen ihtiyaç ve arzuları nedeniyle birbirinden bağımsız insan toplulukları aynı çizgiselliği kendi şartları içinde oluşturur. “*Benzer koşullar altında insan gereksinimleri temelde aynı olmuş; düşünsel ilkelerin işlemesi de tüm insan ırklarında, özü yönünden, aynı özelliklere sahip bir beynin bulunması sayesinde, birbiriçimlilik kazanmıştır.*”¹⁸ İnsanlığın uygarlık evresine ulaşması ise gitgide artan bir oranda olacak ve bir gün insanlık “*bugünkünden daha üstün bir uygarlaşma düzeyine*” erişecektir.

Morgan, Amerika'da evrim paradigmasını antropolojiye uygularken İngiltere'de de Edward B. Tylor çok benzer bir önermeyle kültürel evrim üzerinde çalışır. *İlkel Kültür* eserinin “Kültürün Büyük Ölçüde Yabanılık Aşamasından Çıkıp Barbarlıktan Geçerek Uygarlığa Ulaşan Yönde Gelişimi”¹⁹ başlığında görüldüğü üzere Tylor da Morgan'la çok büyük bir paralellik içinde “Yabanılık (Savage)”, “Barbarlık (Barbaric Life) ve “Uygarlık (Civilized Life)” aşamalarından bahsetmektedir. Tylor'ın yaklaşımında daha detaycı olduğu ve ekonomik faktörleri de değerlendirmeye kattığı görülmektedir. İnsanın dil, mitoloji, din gibi kültür birimlerine geniş yer ayıran Tylor evrimin temelde zihinsel bir evrim olduğunu gösterir. Kültürel evrimi insan aklının gelişmesi ve ilerleyişi olarak yorumlayan

¹⁷ Lewis Henry Morgan, *Eski Toplum*, Payel Yayınevi, İstanbul 1994, s. 62.

¹⁸ Morgan, A.g.e., s. 66.

¹⁹ Bkz. Tylor, A.g.e., s. 26.

Taylor'a göre bugün *“zihinsel evrimimizin ilk aşamalarında işleyen süreçlere zamansal uzaklığımız uzaydaki yıldızların bize olan uzaklığı kadardır.”*²⁰

Evrimeci kültür teorisini savunan isimler yukarıda fikirlerini özetlediğimiz isimlerden ibaret değildir. Ancak bir din antropoloğu olması bakımından çalışmamız için ayrı bir önemi olan James Frazer'dan da bahsetmek bu çalışma bakımından önem arz etmektedir. James Frazer *“Altın Dal”*da dinin ve folklorun köklerine inmiştir. Frazer 19. yüzyılda insan düşüncesine arkaik düşüncü de katan öncülerden olur. Frazer'a göre *“inancın”* üç aşaması vardır. Bunlar; ilkel büyü, din ve bilimdir.

Kültürel evrim kuramının savunucularından ve teorilerinden bahsederken antropolojinin önemli isimlerinden biri olan Claude Lévi-Strauss'un bu kurama sert bir şekilde karşı çıktığını da not etmekte fayda görüyoruz. Lévi-Strauss kültürün tarihsel süreç içerisinde değişip dönüştüğünü, insanlığın farklı aşamalardan geçtiğini kabul etse de kendisi toplumsal yapıların yalnızca tek bir modele dayalı olarak inceliyor yorumlanamayacağını savunan yapısalcı ekolün öncülerindedir. Evrimci modeli ise kültürel çeşitliliği bertaraf etmekle suçlar. Lévi-Strauss'un eleştirileri kültürel evrimciliğin kültürel çeşitliliği kabul eder görünüp de aslında tüm toplumların aynı duruma aşamalı olarak yöneldiği savıyla bir yandan da çeşitliliği göz ardı ettiği yönündedir. Kültürel evrimciliği bilimsellikten uzak bulan Strauss, Vico'dan, Spencer'a, Taylor'a kadar pek çok ismin Darwin'in kuramından önce evrim düşüncesinin kültür birimleri üzerinden bir gün bilimsellik kazanabilmesi umuduyla ortaya atıldığını ve sonraları bilimsellikle süslendiğini iddia eder.²¹

Zaman zaman eleştirilmiş olmasına karşın kültür çalışmalarında bugün de gittikçe güçlenen ve özellikle Amerikan antropolojisinde canlanan *“Yeni Evrimci”* akım dikkat çekmektedir. Yukarıda fikirlerini ve memlere ilişkin önermesini özetlediğimiz Richard Dawkins'in ardılları yeni adlandırmasıyla *“biyo-kültürel evrim”* çalışmaları yapmaktadır. Yeni evrimciler arasında Daniel Dennett, Leslie White ve Julian Steward başı çekmektedir. Geliştirdikleri biyo-kültürel evrim düşüncesine göre insanlığın evriminin, tarihsel ve toplumsal gelişimin anlaşılması için ne tek başına genler ne de tek başına memler yeterlidir. Biyolojik ve kültürel

²⁰ Edward B. Taylor, *“Kültür Bilimi”*, Çev. Esra Dabağcı, Vira Verita Dergisi, 2016, Sayı 4, s. 110.

²¹ Bkz. Claude Lévi-Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür*, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s. 30.

evrim birbirlerini etkileyerek insanlığı bugün bulunduğu fizyolojik ve toplumsal aşamaya taşımıştır.

O halde din, mit ya da en genel ifadesiyle inanç memleri? İnsan aklının ve buna koşut olarak kültürün evrimiyle birlikte kuşaktan kuşağa aktarılan inanç memleri de evrilmiş midir? Tarih boyunca mit kavramına yüklenen tüm olumsuz ve değersizleştirici anlamlara rağmen mitler insan aklının ürettiği en kompleks kültür ürünleridir. İnsanın, doğaya hükmetme, alet kullanma, toplum olarak yaşama, kurumlar inşa etme, sistemler kurma gibi kendisini diğer hayvanlardan ayıran tüm özellikleri gibi evreni algılamak ve yorumlamak için oluşturduğu sistemler de insan aklının bir ürünüdür ve insan aklının evrimi ile birlikte bir gelişim gösterir. İnsan, duyuları ve zihni ile algıladığı evreni tarihsel süreç içerisinde farklı sistemlerle algılamıştır. Bu düşünsel sistemlerin en ilkel formu mitlerdir. Ardından bugünün kavramsal sınıflandırması ile dinler ve nihai olarak modern insanın düşün düzlemine yaklaştıkça yavaş yavaş tesis edilen bilimsel düşünce gelmektedir. Mitik düşünce ile bilimsel düşünceyi birbirine taban tabana zıt iki kavram olarak görüp hiçbir ortak paydada buluşmalarını olanaklı görmeyen genel kanının aksine bu iki düşünce formu aynı gelişim çizgisinde yer alır ve aralarında bir tekâmül ilişkisi vardır. Her iki düşünce durumunda da insanın gayesi evrenin bilinmezlerine ilişkin sorular sormak ve kendince gerçekliği yansıtan cevaplar vermektir. Nitekim her düşünce gerçekliğin bilgisini sunduğunu varsayar. George Stocking'in nüktedan bir şekilde ifade ettiği üzere "Sanki ilkel insan, bilimi yaratmak istemiş de bunun yerine kazara dini yaratmış ve o gün bugündür insanlık evrimsel zamanın geriye kalanını bu hatayı düzeltmek için harcamıştır."²²

Kültürel evrimcilerin hemen hepsi inanç birimlerini kültürel evrimin gelişim hatlarından biri olarak değerlendirir. Çünkü dinler tarihçisi Ninian Smart'ın da vurguladığı üzere "*insanlık tarihini ve yaşamını anlamak için dini anlamak gerekir.*"²³ Ancak insan zihninin en kompleks ve tartışmaya açık üretimi olan dinlerin kendi koşulları, değişenleri, kendi tarihsel ve toplumsal rasyonalitesi, çerçevesi, evrimsel şemaya oturtulması elbette kolay olmamıştır. Örneğin kültürel evrimcilerin başında gelen Morgan, insana ait yedi kurum sıralar ve evrimsel tablosunu bu kurumların gelişim çizgisine göre oluşturur. Bu gelişim çizgilerinden

²² Stocking, George W., Jr. 1987. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press, 192.

²³ Ninian Smart, *The Religious Experience*, Prentice-Hall, New Jersey 1996, s.1.

biri de dindir. Ancak Morgan din başlığında çekingen bir tavır takınır ve genel evrimsel şemanın zorunlu kıldığı durumlar dışında bu alanda önermelerde bulunmaz. Bu durumun gerekçelerini şu sözlerle ifade eder:

Dinsel fikir ve düşüncelerin gelişmesi öylesine kendine özgü güçlükleri olan bir sorundur ki, bu konuda doyurucu bir açıklama hiçbir zaman yapılamayacağına benzemektedir. Din öylesine tasarımsal ve duygusal nitelikte; dolayısıyla, öylesine belirlilikten uzak bilgi öğeleriyle ilgilidir ki, bütün ilkel dinler parlak, ama içi boş ve akıl dışı şeyler gibi görünmektedir. Bu konu da arızı (incidental) bazı önermeler için gerekli olmadıkça, çalışmamızın planı dışında kalmaktadır.²⁴

Morgan konunun uzağında kalmayı tercih etse de çağdaşı Edward B. Tylor, *Primitive Culture* eserinde mitolojiye ve animizme büyük yer ayırır. 19 bölümden oluşan iki ciltlik bu eserin yedi bölümünü animizme, üç bölümünü mitolojiye, bir bölümünü ise ritler ve seremonilere ayırmıştır. Bu yüzden de din antropolojisinin kurucusu olarak kabul edilir. Kendi deyimiyle Tylor'un evrimsel şeması dinin entelektüel tarafıyla ilgilenir. Tylor'a göre din en yalın ifadesiyle ruhsal/manevi varlıklara inanmaktır. Onun şemasında mit ve din alanında evrim yasalarının ne şekilde işlediğine baktığımızda Tylor'un dinleri ve gelişimini anlamak için Animizme büyük önem verdiği görülür. Nitekim geliştirdiği evrimsel şemaya göre dinlerin ve mitlerin başlangıç noktası, kaynağı Animizmdir. Çalışmalarının özünü şöyle açıklar:

Benim buradaki hedefim dini tüm yönleri ile tartışmak değil; Animizm hakkındaki büyük doktrini, insanlığın en eski kavimleri arasında ilk evrelerin Animist evreler olduğunu yönündeki tasarımı açıklamak ve bunun dini düşünceler çizgisinde nasıl aktarıldığını göstermektir.²⁵

Dinlerin evrimsel şeması oluşturulmak istendiğinde yanıt bulması gereken soru hiç şüphesiz dinlerin kökeninin ne olduğu, ilk inanç formunun ne olduğudur. Tylor bu sorunun cevabını çok açık bir şekilde Animizm olarak verir. “*Animizm barbar insandan uygar insana kadar tüm evrelerde din felsefesinin temelidir.*”²⁶ Animizm'de tüm varlıkların ruhları vardır. Ruhlar ölümden ve hatta beden yok olduktan sonra da var olmaya devam ederler. Manevi varlıklar maddesel dünyada olanları etkileyebilir ve kontrol edebilir. Tanrılar bu ruhlardan başkaları değildir.

²⁴ Morgan, A.g.e., s. 63.

²⁵ Edward B. Tylor, *Primitive Culture II*, John Murray, London, 1920, s. 359.

²⁶ Tylor, 1920 (a), s. 426.

Taylor'a göre Politeist inanışların kökeninde animizm vardır. Toprak, Güneş, Ay gibi fetiş-tanrıları taşıdıklarına inandıkları ruh nedeniyle tanrısallaştırmıştır. Animist inanışlar mitik çağın da öncüsü olmuştur. Tylor, yabanıl ve barbar insanın zihninin emarelerini aşama aşama takip ettikçe mitlere ulaşacağımızı iddia eder.

Tüm bir kültürel evrim şemasını dini inançların gelişimi çizgiselliğinde inceleyen antropolog Sir James Frazer ise tüm insanlığın büyü, din ve bilim evrelerinden geçtiğini iddia eder. Frazer, ilk olarak 1890 yılında “*A Study in Comparative Religion*” (*Bir Karşılaştırmalı Din Çalışması*) alt başlığıyla yayınlanan “*The Golden Bough*” (*Altın Dal*) eserinde bu teorisini temellendirir. Frazer'a göre “büyü, din ve bilim” evreleri insan zihninin geçtiği merhalelerdir. Dinler ya da mitler insan zihni gelişirken ortaya çıkan kültür ürünüdür. Dinlerin kaynağı sorununu Frazer'ın teorisi üzerinden gündeme getirdiğimizde Frazer'ın, Tylor'un aksine Animizm öncesinde insanın daha ilkel bir inanç evresinden geçtiğini iddia ettiğini görürüz.

Özellikle 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında kültürel evrim konusu üzerine kendi fikrini geliştiren hemen her filozof, antropolog, sosyolog ya da psikolog dinlerin evrimi ve kökeni konusunda benzer iddialar ortaya atmıştır. Sonraları ise biyo-kültürel evrim çağında dinsel memlerin tartışıldığı dönemdir. Yukarıda da değinildiği üzere bu tartışmaların başlangıcını mem kavramını da ortaya atan Richard Dawkins yapmıştır. Dawkins mem sistematüğini tanrı kavramı üzerinden şöyle örnekler:

Tanrı fikrini düşünün. Mem havuzunda bu fikir nasıl gelişti bilmiyoruz. Muhtemelen defalarca yaşanan bağımsız mutasyonlardan kaynaklanmıştır. Ancak her koşulda oldukça eskidir. Kendini nasıl çoğaltmıştır? Konuşulan ve yazılan kelimeler, olağanüstü müzik ve sanat eserleri yardımıyla. Neden bu kadar yüksek bir ‘yaşamsal değeri’ vardır? Burada ‘yaşamsal değeri’ in gen havuzundaki bir geni nitelemediğini, mem havuzundaki bir memi nitelediğini hatırlatmak isterim. (...) Tanrı meminin mem havuzundaki yaşamsal değeri onun muhteşem psikolojik cazibesinden gelmektedir. Varoluşla ilgili derin ve can sıkıcı sorularımıza yüzeysel bir ikna edicilikte cevaplar sunmaktadır. (...) Tanrı, sadece yüksek yaşam değerine ya da ‘infektif’ güce sahip mem formunda insan kültürü tarafından sağlanan çevrede var olmaktadır.²⁷

²⁷ Dawkins, A.g.e., s. 192-193.

Dawkins'in kullandığı dil ve uyguladığı formül evrimci antropologların ya da sosyologlarınkinden oldukça farklıdır. Bu yaklaşım doğrudan Darwinist perspektiften kültür birimlerine bakmakta, biyoloji biliminin mantıksal ilerleyişini uygulamaktadır. Din ve mit memleri söz konusu olduğunda da aynı sistem uygulanmaktadır. Memler kuşaktan kuşağa aktarılırken en güçlü aktarım şekli memetik yani insanın taklitle öğrenme yeteneğidir. Memler sadece zihinden zihine geçer ve yeni evrede de hayatta kalmak için çabalarlar. Memetik söylem, dini değersizleştirmek için özel bir gayret sarf eden ateist bir ideoloji aracına dönüşmekle suçlanmaktadır. Ancak teori kendi bilimselliği içinde herhangi bir ideolojisinin, ahlaki öğretisinin olmadığını savunur. Çünkü tamamen “gen bencildir” ve muadili şeklinde “mem bencildir” fikrine dayanır. Kültür memleri her ne iletiyor olurlarsa olsunlar sadece hayatta kalmak için çabalarlar. Zihinden zihine, kuşaktan kuşağa, kültürden kültüre aktarılan memler yeni koşullar içinde güçlü ve uyumlu olduğu sürece varlığını devam ettirir. Türkiye’de “Memetik” çalışmaları üzerine incelemeler yapan nadir isimlerden olan Metin Demir’e göre “*Darwinci bir kültürel evrim teorisi olarak memetik teori, natüralist bir metafiziğe dayanarak tüm aşkınlık iddialarını reddetmekte, bununla birlikte yeryüzündeki herhangi bir fikrin diğerinden daha doğru, daha iyi olabileceğini de reddetmektedir.*”²⁸ Bu çerçevede dinler ya da mitler de yeni çevresel koşullara uyum sağlayarak değişir dönüşür.

Kültürün ve insan düşünüşünün evrimsel ilerleyişi fikri, yalnızca Darwinci düşünürler tarafından kabul gören bir anlayış değildir. 19. yüzyılda bütün bir yüzyılın akımı sayılabilecek Pozitivizm’in kurucusu Auguste Comte da pozitivist toplum teorisinde tüm toplumlar için geçerli olduğunu kabul eden evrimsel ve pozitivist bir şema oluşturur. Comte, din, tarih gibi sosyal olguların kendi disiplinleri içinde tıpkı pozitif bilimlerde olduğu gibi araştırma nesnelere olarak ele alınabileceğini ve sistemlerinin anlaşılabilirliğini ileri sürmüştür. Comte’un toplum analizinin iki ayağı vardır. Bunlardan ilki bir yapının toplum olabilmesi için din, devlet ve aile gibi bazı kurumların zorunlu olarak bir arada bulunması hali, yani “sosyal statik”, ikincisi ise tüm toplumların zorunlu olarak geçecekleri evreleri ifade eden “sosyal dinamik”tir. Comte’un evrimsel toplum düşüncesini oluşturan şey “sosyal dinamik”tir. Comte tüm toplumların geçecekleri bu evreleri de “üç hal

²⁸ Metin Demir, “Mem-etik: Darwinci Kültür Kuramı Olarak Memetiğin Ahlak Anlayışı”, Evrim ve Tasarım, Der. Recep Alpyağıl, s.983. s. 966 -985.

kanunu” adı altında belirler. Bu üç hal, “*Teolojik Dönem, Metafizik Dönem, Pozitif Dönem*”dir.²⁹ Comte’un evreleri insan zihninin aşamaları ile dinin ve kültürün aşamalarının paralelliği düşüncesi ile uyuşmaktadır. Ancak Comte’un bir Darwinist olmadığını, Lamarck’ın oluşturduğu evrim şemasını açıkça reddettiğini belirtmek önemlidir. Lamarck ve Cuvier arasındaki tartışmada Lamarck’ın türlerin evrimi teorisini reddederken Cuvier’in taksonomik sınıflandırmasını pozitif yöntemin bir başarısı olarak yüceltir.³⁰

Evrım kavramının felsefede organizmanın evriminden daha geniş bir kapsamı olduğunu gözlemlediğimiz ve felsefede evrim kavramına büyük değer atfeden düşünürlerden biri de Hegel’dir. Hegel, felsefesini “evrensel us” veya “mutlak ruh” olan temel varlığın, kendi terimi ile Geist’in aşamalı olarak kendini gerçekleştirmesi üzerine inşa eder. Buna göre tüm idealar evrensel usun tarihsel, aşamalı ve diyalektik “oluş”una bağlıdır.

Bizim bakış açımıza göre tüm bu evrimsel şemalar içinde değişimi sadece mitler ve dinlerle sınırlamamak gerekir. Nitekim felsefe ve bilim de aynı evrimin ürünleridir. Dinler ve mitler ise bu evrimsel sürecin birer aşamasıdır. Tüm bu sembolik formları aynı gelişim çizgisi üzerinde değerlendirirken sorduğumuz soru şudur: İlkel insanın duyularıyla algıladığı ağaçla, modern insanın algıladığı ağaç aynı ağaçtı. O halde gördükleri ya da daha açık bir ifadeyle zihinlerinde oluşan algı neden bu kadar farklı oldu? Bu sorunun cevabı insan zihninin evriminde gizlidir.

Doğanın karşısında savunmasız bir hayvan olarak insanlık tarihini başlattığında insan, öncelikle var olma mücadelesi için kendine yollar aradı ve en ilkel düzeyden başlayarak doğaya karşı bir mücadele verdi, doğaya adım adım hakim oldu. Bu süreçte duyularıyla algıladıkları ve algılayamadıkları şeyler arasındaki ayrımı keşfettiğinde hem kendisini -insanı- hem de evreni iki ayrı boyutta ele almaya başladı: Beden ve ruh, madde ve kutsal olan. Bu iki boyut aynı yerde aynı anda bulunuyordu. Beden ve ruh bir arada olduğu sürece insan olmaya devam ediyor, ruh bedenden ayrıldığında ölmüş oluyordu. Madde ruhsal ya da kutsal olanın varlığının da ön koşuluysa doğadaki her varlığın ruhu vardı. Ruh, kutsaldı ve her kutsal tanrısalı. Böylelikle Tanrılarla dolu bir evren yarattı insan kendine. Canlı olan her

²⁹ Bkz. Münir Koştaş, “Auguste Comte’un Din Sosyolojisi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 34, 1995, s. 68. ss. 67-73.

³⁰ Bkz. Caner Taslaman, *Evrım Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 2007, s. 88.

şeyde bir Tanrı gizliydi. Rüzgarda, nehirde, denizde, ağaçta, güneşte ve ayda... Bu süreç çalışmamızda “Doğa İle Mutlak Uyum Çağı” olarak adlandırdığımız Animizm, fetişizm ve Totemizm gibi doğa temelli inanışların hakim olduğu dönemdir. Daha sonra politeist inanışlarla birlikte mitik çağ başladı. Mitik çağ çok geniş bir coğrafyayı ve insanlık tarihinde çok uzun bir dönemi kapsar. Bu dönem insanın somut düşünce evresinden yavaş yavaş soyut düşünce evresine geçtiği dönemdir. Soyut düşünce evresinin ilk evreleri bugün bilinen anlamıyla dinlerin, aşkın tanrı tasavvurları ile tarih sahnesine çıktığı dönemlerdir.

Mitler ve dinler, düşünce tarihinde yahut kültür evriminde insanın evren ve kendisi ile ilgili ontolojik sorularına bulduğu yanıtlar neticesinde yarattığı sembolik formlardır. Bu durumda sadece kendi içlerinde bağımsız bir şekilde değişim ve gelişim göstermiş olamazlar. İnsan aynı soruları sorduğu sürece yarattığı diğer tüm zihinsel pratikler mitlerin ve dinlerin tekamülüdür. Dolayısı ile öncelikle insan aklının evrimi çerçevesinde mitler, dinler, felsefe ve bilim gelişim çizgisi değerlendirilmeli ardından inanç ortak paydasına alabileceğimiz mitlerin ve dinlerin gelişimi kendi tarihsellikleri ve rasyonalitesi içinde incelenmelidir. İlk gelişim çizgisi insan aklının somut düşünceden soyut düşünceye, kavramsal düşünceye doğru yönelişinin sonucudur. Aynı zihinsel pratikler inancın kendi içindeki evriminde de etkin olmuştur. İnanç biçimleri iki kutuplu bir sınıflandırma ile yer tapıncından gök tapıncına doğru evrimleşmiştir. İlkel dönemlerde insan için kutsal, bakışlarını çevirdiği toprakta, hayatı paylaştığı doğadadır. Ancak insan doğanın üzerinde hakimiyet kurdukça, doğa, toprak kutsiyetten arınmıştır. Bu kez de aşamalı bir şekilde önce kendisi ile özdeşleştirebildiği antropomorfik tanrılara ardından da somut bir karşılığı olmayan, ancak gelişkin bir soyut düşüncenin tahayyülünde var olabilecek aşkın ve göksel tanrılara yönelmiştir.

1. 2. MİTOLOJİ ve FELSEFE

İnsanın var olduğu her yerde ve dönemde, çevreyi algılama ve yorumlama çabasından, düşünceden yani o veya bu şekilde bir felsefenin varlığından söz etmek mümkündür. Kültürün ve insan aklının hangi evrimsel aşamasında olursa olsun, insanlık kendi varoluşuna ve etrafını çevreleyen dünyanın varoluşuna ilişkin soruları daima sormuş ve sorularına bir şekilde cevap vermiştir. Peşine düşülen şey, her daim

gerçeklik olsa da bu cevapların doğruluğu ya da yanlışlığı, dış dünyadaki “gerçeklik” ile uyumlu olup olmaması, cevapları veren insanların düşünme eylemi gerçekleştirdiği gerçeğini değiştirmez. İnsan aklı kendi gelişim evreleri içerisinde farklı düşünme biçimleriyle yanıtlarını bulmuş ancak “doğru” her dönemde ve toplumda değişmiştir. “Mutlak doğru”nun imkanı sorunsalı bu değişim nedeniyle epistemolojinin en kadim tartışmalarından olagelmıştır.

İnsan aklının gelişimine, evrimine koşut olarak toplumların evren algısı, varoluşa ve doğaya ilişkin soruları ve yanıtları, düşünme biçimleri ve araçları değişmiştir. Hatta bugünden bakılarak sınıflandırıldığında düşünme eyleminin üretimi olan kavramların da değiştiğini söylemek mümkündür. Şöyle ki; belli bir düşünce evresindeki yanıtlar bütünü mitler olarak adlandırırken, belirli bir evrede aynı sorular üzerinden üretilen kültürel forma din, bir başka düşünme biçimine felsefe, başka bir evrede üretilen bilgiye ise bilim adını verebiliyoruz. Bu kavramlar elbette birbirlerinden çok temel düzeyde dahi ayrılırlar. Ancak insanoğlunun bu düşünsel formları inşa ederken ki temel çıkış noktası hep aynıdır: Kendini ve evreni anlamak. Bir bütünü – insan düşünce tarihinin- birer parçası, aşaması olmaları bakımından bu kavramlar -mitos, felsefe ve bilim- ortak bir paydada toplanabilirler.

Burada bizim çalışmamız açısından sorulması gereken soru; bu kavramlar arasında organik bir bağın olup olmadığı ve bu düşünsel evreler için kronolojik ve evrimsel bir ilerleyişin imkanıdır. İnsanlığın ilkel dönemlerde doğada gördüğü olayları doğaüstü olgularla açıklamasını ve bu süreçte ürettiği sembolik formları mitos olarak adlandırıyoruz. İnsanlığın ontolojik ve kozmogonik ilk cevaplar bütünü mitler olduğunu söyleyebiliriz. Ancak günümüzde son derece geniş bir anlam içeriğini üzerinde taşıyan mit kavramını bir başlangıç noktası olarak kullandığımızda “Hangi mit?” sorusuna da yanıt vermek gerekir. İlkel bir doğa açıklaması olarak özetleyebileceğimiz mitler, insanlık tarihi açısından oldukça geniş bir dönemi, coğrafya bakımından da tüm dünyayı kapsayan bir kültür ürünüdür. Bu geniş kapsamı Eliade de vurgulayarak miti “çok sayıda ve birbirini bütünlük nitelikteki bakış açılarına göre ele alınıp yorumlanabilen son derece karmaşık bir kültür gerçekliği”³¹ olarak tanımlamıştır. Mit kavramı tanrısal anlatılardan efsanelere, Animist ve Totemist açıklamalardan Şamanist ritüellere, hatta güncel

³¹ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, (İstanbul: Om Yayınevi, 2001), 15.

anlamıyla dinlere kadar çok geniş bir düşün dünyası için kullanılmaktadır. Bu da miti tanımlama problemini beraberinde getirmiştir. Karşılaştırmalı mitoloji ve din araştırmacısı Lauri Honko'ya göre mit, basit bir hayali, sahte izlenimleri hatta tamamıyla gerçek ya da kutsal rivayetlere kadar her şeyi içerebilir, onun gerçekliği normal hayatın sunabildiği her şeyde ağırlığını hissettirmektedir.³²

Tüm bu geniş kapsamına rağmen modern anlamda mitoloji genellikle doğaüstü olguların yer aldığı tanrısal anlatılarla sınırlı bir kapsamda değerlendirilmektedir. Hatta batılı bakış açısının hakimiyetinin sonucu olarak yalnız Antik Yunan mitlerinin, Homeros'un tanrısal hikayelerinin bir karşılığı gibi kullanılmaktadır. Oysa Susanne Langer'e göre mitos, bir peri masalı yahut folklorik öyküler olarak, hikayeciliğin bir üst seviyesi olarak değil mit yaratma güdüsünün bir yansıması olarak görülmelidir. Mitler, folklorik öykülerden farklı olarak, anlatı düzeyindeki değerlerinin ötesinde "dinsel bir ciddiyet" taşımaktadır.³³ Bunun da ötesinde yalnızca Antik Yunan'ın değil, bütün eski kültürlerin düşünce üretimleri için kaynaktırlar.³⁴ Mitik çağda insanların nasıl düşündüğü, dünyayı nasıl gördüğü ve nasıl algıladığını anlayabilmenin, sosyal yaşamlarını tanıyabilmenin en önemli aracı, taşıdıkları anlam ve ideolojilerle mitlerdir.

Sistematik felsefe öncesi insan düşüncesinin tüm formları farklı yorumlarla mitos olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle mitlerin insan zihninin ürettiği sembolik formlar içinde en eskilerinden olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle ilk hikayeyi, yaratıcı düşüncenin ilk ürünlerini, ilk ideolojiyi bulabileceğimiz en önemli kaynak mitler olmuştur. Kültürel evrimciler insan düşüncesinin bu evresini mit yapma çağı olarak adlandırır. Ancak evren algısının başlangıçta bizzat doğada görülen somut varlıklar üzerinden animist ve totemist anlamlandırmalarla gerçekleştiği bilinmektedir. Bu nedenle mit yapma çağını, doğaya yönelen ve somut düşünceyle, çevresinde gördükleri ile evreni algılayan animist insanla başlatmak yanlış olmaz. Hatta mitik düşünmenin oluşumunu, insan evriminin en kritik aşaması olan iki ayak üzerine kalkmayla başlatmak mümkündür. İki ayağının üzerinde durabilen insan artık diğer primatlardan farklı bir evren görüşüne ulaşır; merkez düşüncesi, yön duygusu, konumlandırma gibi kavramların gelişmesi ile birlikte yeni

³² Lauri Honko, "Miti Tanımlama Problemi", *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, Çev. Nezir Temür, (Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2005) 247.

³³ Langer Susanne, 1948, *Philosophy in a New Key*, Pelican Books Edition, New York, s. 139.

³⁴ Behçet Necatigil,(1988) *Mitologya*, 4. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi, s. 7

bir kozmos algısı oluşur. Dik durma yetisiyle primatlığın aşıldığına işaret eden Eliade de mitsel/dinsel düşünceyi insanlığın başlangıcına dayandırır. Buna göre “*Kültürün en arkaik düzeylerinde insan olarak yaşamak kendi içinde bir dinsel eylemdir; çünkü beslenmenin, cinsel hayatın ve çalışmanın ayinsel bir değeri vardır. Başka bir deyişle insan olmak -ya da insan haline gelmek- ‘dinle ilişkili’ olmak demektir.*”³⁵ Düşünme ve imgelem yetisi sayesinde artık iki ayağı üzerinde evreni görüp algılayan insanın tüm eylemleri bir kutsalın parçası haline gelmiş, mitolojik bir bütün bağlamında varlığını sürdürmüştür. Nitekim mitik bilgi yaratımı için yeni kavramlar ve düşünceler oluşturabilme yetisine yani imgeleme sahip olmak gerekir. Düşünce tarihi işte bu imgelemin, imge yaratma yetisinin değişiminin, dönüşümünün tarihidir.

Türümüzün tarihi, gerçekten, ilk sayfasından beri, yalnızca alet yapan insanın ilerleyişinin bir açıklaması değildir; daha trajik bir biçimde, kahinlerin zihinlerinden parlak hayallerin dökülmesinin ve dünyalı toplumların dünyasal olmayan sözleşmelere can verme çabalarının tarihidir.³⁶

İşte bu dünyasal olmayan sözleşmeler geçmişte mitos olarak bugün ise din olarak toplumsal yaşamın ve insan tabiatının en büyük belirleyicisi olmuştur. İnsanlığın başlangıcını esas alarak mitik düşünmeyi de içeren bir çerçeve çizdiğimiz düşünce tarihi içinde mitik düşünme evresi belki de en geniş zaman dilimine hakim olan formdur. Üstelik insanlık genel olarak mitik düşünme – felsefi düşünme – bilimsel düşünme yetilerine ve evrelerine erişmiş olsa da mitik düşünceden tamamıyla arınmış bir dönemden bahsetmek de olası görünmemektedir. İnsan düşüncesi daimi ve aşamalı bir şekilde metafizik düşünce yapısından, yani bir anlamda kutsala ait olandan uzaklaşmış olsa da mitik düşünme de insan düşüncesi ile birlikte evrimleşmiştir. Çalışmamızın da konusunu oluşturan bu evrimsel süreçte, mitosun değişimi ve dönüşümü üzerindeki en etkili kavram epos olmuştur. İmgelem yetisine gereksinim duyan mitik düşünme, dilin gücü ile birleşince derinleşmiştir. Dilin mitik-dinsel düşünüş üzerindeki etkisini Eliade şu sözlerle ifade eder:

Dilin büyüsel-dinsel değeri de belirleyici bir rol oynar. Bükünlü dilden önce de insan sesi haber, buyruk veya istekleri iletebildiği gibi, ses patlamalarıyla, fonetik buluşlarıyla bütünlüklü bir imgesel

³⁵ Mircea Eliade, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, I. Cilt, Çev; Ali Berktaş, İstanbul: Kabalıcı yayınları, s. 1.

³⁶ Campbell, İlkel Mitoloji, s. 11-12

dünya yaratabiliyordu. Dil mükemmelleştikçe, büyüsel-dinsel olanaklarını da artırıyordu.³⁷

Dil mükemmelleştikçe mitik imgelem de mükemmelleşmiştir. İnsan düşüncesinin birer aşaması olarak ele aldığımız “Mitos”, “Epos” ve “Logos” kavramlarının hepsi antik Yunan’da sözün farklı formları olarak değerlendirilmiştir. Mitos, ölçüsüz bir masalın, hikayenin sözü, epos bir düzen ve ölçüye göre söylenen söz, logos ise daha çok doğa bilginlerine ait kabul edilen, bir yasayı, doğayı yansıtan, gerçekliğin insan aklının süzgecinden geçerek dile gelmesi ile oluşan sözdür.³⁸ Bu sıralama ve sınıflandırmada mitos ile epos arasında bir uyum söz konusu iken logos başka bir düşünme düzlemine geçişin işaretini veren bir formdur. Eposun içeriğini mitos oluşturur ve bu iki kavramın uyumlu birlikteliği sayesinde mitik düşünme somut düşünce formundan metaforlaşmaya doğru evrilir.

Düşüncenin evrimi ile sözün evrimi doğal bir paralellik gösterir. Dil düşüncenin bir aracıdır; düşünce dilin imgelem yetisiyle birlikte gelişir. Bu paralelliğin bir neticesi olarak eposun sahneye çıktığı çağı mitos ve logos arasında bir köprü olarak düşünebiliriz. Zira insan düşüncesinin bir ürünü olarak söz, daha derinde ise dil, tıpkı felsefe gibi soyut düşüncenin ürünüdür. İnsan mitik bilinci epos ile birleştirdiği noktada mitos çağı devam etse de soyut düşünme yetisi devreye girmiştir. Nitekim düşünce insanın soyutlama ve genelleştirme yeteneğinin ürünüdür. Dilin kökenini beynin evrimi ışığında yorumlayan Hüseyin Türk’e göre de felsefe, matematik ve dini destekleyen soyut düşünce, dilin bir ürünüdür.³⁹ Burada din ile kastedilen bugünkü bilinen manada aşkın ve soyut bir varlığın tanrılaştığı din anlayışıdır.

Jacques Ellul, “Sözün Düşüşü” eserinde dili teolojik anlamda değerlendirerek din ile dil arasında doğrudan bir bağlantı kurar. Ellul’a göre, “*Tanrı ile Adem arasındaki ilişki, bir sessiz, soyut, edilgin, fakat yine de olabildiğince kavurucu ve ruhani bir tefekkür değildir. Tam tersine bu ilişki, diyalog ve sözdür. O dildir ve başka hiçbir şey değildir.*”⁴⁰ Söz “epos”laştıkça bir anlamda mite Tanrı’nın eli değmiştir. Öykülemenin, kişileştirmenin mitik düşünme üretiminin merkezine

³⁷ Eliade, A.g.e., s. ?

³⁸ Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, Önsöz, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 1.

³⁹ Hüseyin Türk, “Beynin Evrimi Işığında Dilin Kökeni”, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 38, s.527,529, ss. 527-549.

⁴⁰ Jacques Ellul, Sözün Düşüşü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, s. 65.

oturduğu epos çağı antropomorfik tanrılar çağının da başlangıcı olmuştur. Mit, din ve felsefe kavramlarını ilişkileri bakımından inceleyen Atış bu çağı şu şekilde değerlendirir:

(...) Bütün eski toplumların mitolojilerine yeni dini öğelerin girmesiyle beraber bu mitolojiler karmaşıklaşmaya başlar. Grek mitolojisinin karmaşıklaşması, Homeros destanları ile başlar. Homeros, Grek kültürünün en eski ve en bilinen ozanıdır. Grek mitolojisinde Homeros'un İlyada ve Odysseia destanlarında, ilkel animist içeriğin yerini, insan biçimci çok tanrılı bir dinsel içeriğe bıraktığı görülür. Kaynak olarak Homeros'un destanlarında bulduğumuz bu içerik değişikliği mitolojideki dini öğelerin değişimidir. Bu içerik değişikliği, doğa olaylarını tanrıları özdeşleştirerek her doğa olayını farklı bir tanrıyla açıklama tarzıdır.⁴¹

Atış'ın bahsettiği yeni dini öğeler mitik düşüncenin merkezine oturan öyküleme ve kişileştirmedir. Yani antropomorfik bir kutsal yaratımı sürecinin başlangıcı, tanrının doğuşudur. Fakat nihayetinde insan hala doğayı doğa dışı olgularla açıklama çabasıdadır. *“Homer'inkinden daha sistemli olan Hesiod'un Teogonisi, yine bir teoloji durumunu, yani dünyayı bir veya birden fazla tabii şeylere dayanarak, felsefi bir açıklamaya kavuşturmayı değil de belli kişilere dayanarak dini bir açıklama yapmayı amaçlayan durumunu hala korumaktadır.”*⁴² Afşar Timuçin, “Düşünce Tarihi” eserinde Yunan mitolojisindeki bu değişimi ve yeni oluşan tanrılar düzenini değerlendirirken Yunan tanrılarını birer “insan azmanı” olarak değerlendirir. Bu antropomorfik tanrı ve din anlayışı bir bakıma felsefi düşünceye geçişi hızlandırmıştır.

Mit, insanın sınırsız, tehditkar ve kavranılması güç bir boşluğun, vahşi bir doğanın karşısında kendisine bir yol çizme çabasının, ilkel bilgi üretme çabasının bir ürünüdür. İnsan iki ayak üstüne kalkıp karşısında tehditkar bir boşluk olarak doğayı gördüğünde, doğanın bizzat kendisini “olağanüstü” bulmuş, her bir doğa olayını kutsal olanla ilişkilendirmiştir. Doğanın bir parçası olan güneşi, ayı yahut ağacı mutlak varlık veya yaratan güç olarak yorumlamıştır. Somut düşünce evresi olarak nitelendirdiğimiz işte tam da bu evredir. Bugünün adlandırması ile fizik ötesi dediğimiz şey ile fiziki varlıkların özdeşleştiği bir dönemdir bu. Animist ve totemist

⁴¹ Naciye Atış, “Grek Düşünce Dünyasında Felsefe, Din ve Mitoloji İlişkisi”, Kaygı, 2019, Sayı: 12, s. 59

⁴² Etienne Gilson, “Tanrı ve Yunan Felsefesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çev. Mehmet Aydın, Cilt:29, Sayı: 1, 1987, s.115.

anlamlandırmalar bu somut düşünce evresinin evren algısıdır. İnsan doğayı kendisi için tehditkar bir boşluk olmaktan çıkarıp, üzerinde hüküm kurabildiği bir sisteme çevirdiği zaman ise artık kavramsallaştırmanın en ilkel formu olan sembolik formlar insan zihninin bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Bu sembolik formlar, eposun gücünün de etkisi ile yaratılan mitlerdir. *“Mitlerle, önceden kavranılamayan, kavranılabilir hale gelmiştir. Bilinmeyen bilini hale gelmesi her zaman bir kopuş ya da paradigmatik bir sıçrayıştır.”*⁴³ Ancak insan zihni evrimsel çizgisinde ilerlerken, bir noktada bilinmez bilini kılınması için artık daha karmaşık, çok katmanlı ve eleştirel bir düşünce formuna ihtiyaç vardır. İnsan zihninin ve mantığın evrimsel ilerleyişi ile mitolojik düşünme, insanın doğa, evren, varlık, ölüm, ahlak gibi bilinmezlerine artık kişileştirilmiş antropomorfik tanrılarla tatmin edici yanıt bulamaz hale gelmiş, insan zihni daha “akla uygun” ve doğa gerçekliğine yakın cevaplar aramaya başlamıştır. Bu noktada eposun verdiği imgelem gücünün de sağladığı sıçrayışla mitostan logosa geçişe şahit oluruz. Zihnin soyut düşünme yetisini elde etmesi, insana yalnızca doğaüstü olanın imgesini yaratma özelliği vermemiştir. Evreni daha kapsamlı olarak algılamasına, soyut sınıflandırmaların ve çıkarımsal bir mantığın inşasına da olanak sağlamıştır. *“Ne zaman ki insan, kavramlarını soyutlamaya ve bu kavramları eleştirel bir bakışla incelemeye başladı, mitin mutlak doğruluğunu sorgulamaya başladı işte o zaman diskürsif felsefe ve bilim, mitin yerini almaya başladı.”*⁴⁴

Felsefi düşüncenin gelişimi neticesinde insan, ussal bir yaklaşımla, fiziği metafizik olana yeğleyen bir perspektifle evreni görmeye, yorumlamaya başlamıştır. Biz evrimsel bir bakış açısıyla değerlendirdiğimizde felsefi düşüncenin başlangıcı için tarihsel sürece keskin bir başlangıç çizgisi çekmeyi olanaklı görmesek de yazılı Batı tarihi açısından felsefe İ.Ö. 5.- 6. yüzyıllarda Yunan’da başlar. İlk Çağ Doğa Filozofları ile başlayan bu dönemde felsefi düşüncenin ilk işi mitik unsurlarla mücadele etmek olmuştur. Bu durum daha en başından birbirinden kesin çizgilerle ayrılan ve hatta çatışan iki kavramın varlığı düşündürmektedir. Ancak gerçekte evrenin dinsel/mitolojik açıklamaları ile felsefi açıklamaları birbirinden kopmayan ve süreklilik gösteren girift bir ilişki içinde olmuştur.

⁴³ Kuhn, T. Samuel, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, çev; Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2011, s. 50.

⁴⁴ David Bindey, “The Concept of Myth and the Psychocultural Evolution”, American Anthropologist, 1950, Sayı: 52, s. 18.

Mitin felsefe ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu tartışmanın çok daha uzağında olan ve böylesi bir ilişki ihtimalinin daha en başından önünü kesen bir tartışma da mitin ussal bir evren algılayışı olup olmadığı konusudur. Mitin herhangi bir us emaresi taşıyıp taşımadığı dahi tartışma konusu olmuştur. Felsefe ve mitoloji ilişkisi tartışmasını bu sıfır noktasından başlatmak mümkündür. Bu konuda en keskin düşüncelerin Fransız felsefeci ve toplumbilimci Lucien Lévy-Bruhl'e ait olduğunu söyleyebiliriz. Lévy-Bruhl insan zihnini, bireysel gelişimi açısından değil kolektif ve evrimsel gelişimi açısından ele alır ve “kolektif tasarımlar” üzerinde durur. Mantığın kaynağı problemi üzerinde duran Lévy-Bruhl insan düşünüşünü ve zihniyetini evrimsel bir ilerleyiş içerisinde ele alarak iki ayrı aşama olarak değerlendirir. Bunlar; ilkel zihniyet ve modern zihniyettir. “La Mentalité Primitive” adlı kitabında ilkel zihniyetin işleyişinin, prensiplerinin ve özelliklerinin çerçevesini çizen Lévy-Bruhl'e göre ilkelerin zihinsel yaşamı bilişsel değil, daha çok duygusaldır, mistiktir. Bu dönemin dil ve düşünüşü ancak bir dereceye kadar kavramsal olup fizik ile fizikötesi, görülen ile görülmeyen, duyuların ötesinde olan birbirine karışmıştır, ayırt edilemez haldedir. Lévy-Bruhl keskin bir ifadeyle “ilkel zihni” gözlem yapma yeteneğinden ve soyutlama becerisinden yoksun “prelojik” bir evre olarak tanımlar.⁴⁵ Buna göre mitik düşünce de henüz mantığın gelişmediği evrelerin evren algısıdır.

Lévy-Bruhl gibi Fransız Sosyoloji Okulu'ndan olan Durkheim ise ilkel düşüncenin mantık dışılığı konusunda Lévy-Bruhl kadar katı değildir. Durkheim'a göre “*İlkel düşünce ile medeni düşünce arasında bir devamlılık vardır. Yani ikincisi birincisinin tekamülü neticesinde meydana gelmiştir.*”⁴⁶ Bu da ilkel ve medeni düşünce formlarının arasında önemli bir bağ olduğunu gösterir. Bruhl'ün aksine antropolog J.L. Myres ise ilkel insanın “*bilgisinin gözleme dayandığını, açık ve kesin olduğunu*” ifade etmiştir.⁴⁷ Bruhl'ün “prelojik” saptamasını kesin bir dille eleştiren Malinowski de ilkel mantığın ve mitik düşünüşün mantık dışılığı tartışmalarına katılır ve konuya ilişkin iki temel soru belirler:

Birincisi: İlkelde herhangi bir rasyonel bakış biçimi, çevresini herhangi bir rasyonel bilme biçimi var mıdır, yoksa o, Lévy-Bruhl ve ekolünün ileri sürdüğü gibi tamamen mistik midir? Cevap şöyle

⁴⁵ Lucien Lévy-Bruhl, Primitive Mentality, George Allen & Unwin LTD, London, 1923, s. 59,61.

⁴⁶ Öner, Necati, Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977, s.80.

⁴⁷ Bronislaw Malinowski, Büyü, Bilim ve Din, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 19-20.

olacaktır: Her ilkel topluluğun deneyime temellenen ve mantıkla biçimlendirilmiş önemli bir bilgi dağarcığı vardır.

İkinci soru da şudur: Bu ilkel bilgiler bilimin tam oluşmamış biçimleri olarak görülebilir mi yoksa bunlar tam tersine, önceden düşünülmemiş bir duyumsama, zanaatçılıkta ve sanatta kullanılan, ama kuramsal hiçbir değeri bulunmayan bir pratik ve teknik beceriler bütünü mü? (...) Eğer bilimden, deneyime dayanan ve bundan mantıksal sonuç çıkarma yoluyla türetilmiş, kendini maddesel başarımlar ve belirlenmiş geleneksel biçimlerde ortaya koyan ve bir tür sosyal örgütlenmeye taşıyan bir kurallar ve kavramlar bütünü anlaşılıyorsa, o zaman en alt basamakları bile dahil olmak üzere ilkel toplulukların, -çok temel düzeyde olsa da- (ilk bilimsel bilgilere) sahip olduklarına hiç kuşku yoktur.⁴⁸

İlkel düşüncenin mantığa dayanan bir bilgi dağarcığı olduğunu belirten Malinowski, bilimi deneyim ve mantıksal sonuç çıkarma, sosyal örgütlenmeyi sağlayan kurallar ve konseptler üretme çerçevesinde değerlendirme ön koşuluyla ilkel topluluklarda bilimin de başladığı savını ileri sürer. Nitekim mitik düşünce evresinde de ilkel insan yaşamsal deneyimleri, doğayı deneyimleri ve çıkarımları ile algılar ve anlamlandırır; toplumsal örgütlenmesini bile doğrudan mitik inanışlarının prensipleri doğrultusunda kurar. Biz bu çalışma ile mitik bilginin bilimsel bilginin başlangıcı olduğu gibi bir iddiayı elbette ortaya koymuyoruz ancak Malinowski'nin de Bruhl'ün aksine vurguladığı üzere ilkel düşünüş ve bu düşünüşün sembolik formu olan mitik düşünce de tamamen usdışı olarak nitelendirilemez. İnsan zihninin ilgili evrimsel evresine uyumlu olarak çağın insanının zihinsel eylemlerinin bir sonucu olarak bu yapılar oluşmuştur. Ancak elbette ki bugünkü gibi karmaşık, çok katmanlı, eleştirel, çıkarımsal ve soyutlama yeteneğine sahip bir zihinsel eylemden bahsedilemez. İlkel düşünce evresi olarak adlandırılan mitik çağda insan zihni henüz somut düşünce aşamasındadır. Henüz soyutlama ve kavramlaştırma yeteneği gelişmeyen ilkel insan çevresini somut düşünce ve somut neden-sonuç ilişkileri bağlamında anlamlandırır. Bu anlamlandırmanın ilk kapsamlı ve sistemli formu da mitostur. *“Dünya bilince, empirik şeylerin bir bütünü olarak ve empirik özelliklerin bir karmaşık yapısı olarak verilmeden uzun süre önce mitik güçlerin ve etkilerin bir bütünü olarak verilmiştir.”*⁴⁹ İnsan, gördüğü, zihinsel süzgecinden geçirdiği ancak henüz soyutlama, kavramsallaştırma yeteneğinden henüz yoksun olduğu için

⁴⁸ Malinowski, A.g.e., s. 20, 30.

⁴⁹ Ernst Cassirer, Sembolik Formalar Felsefesi II, Mitik Düşünme, Hece Yayınları, Ankara, 2005, s. 15.

sistematik bir düşünce evreninde konumlandıramadığı şeyleri kutsal düzleminde sembolleştirmiştir.

Felsefi düşünce ortaya çıktığı andan itibaren mitik düşünce ve felsefi düşünce, zıtlıkları ya da benzerlikleri açısından, evrimsel çizgi üzerindeki konumları açısından daima bir şekilde ilişkilendirilmiştir. Bu konudaki tartışmaların başında mitik düşünüşün, felsefi düşüncenin başlangıcı kabul edilip edilemeyeceği, mitik düşünüş biçimi ile felsefi düşünüş biçimi arasında keskin bir ayrımın olup olmadığı, sistematik felsefe öncesi dönem için mitlerin insanlık düşünce tarihinin başlangıç noktası olarak kabul edilebilirliği ve mitik formların felsefi bir perspektifle incelenip incelenemeyeceği tartışılmıştır. Mitosun sembolik içeriğinin felsefi refleksiyon tarafından mitik düşünmenin çekirdeği olarak açığa çıkarılması gerektiğini vurgulayarak mitik bilgiyi felsefenin empirik malzemesine dönüştüren Cassirer'e göre logos çizgilerini daha keskin bir şekilde çizdikçe mitik dünya algısı ile felsefi dünya algısı artık doğrudan yanyana bulunamaz ancak en azından biri diğerinin bir aşaması olarak görülür.⁵⁰

Miletoslu Thales'in evrenin ilk "arkhe"sini sorgulaması ile başlatılan felsefi düşünüş, evreni, doğayı ve insanı anlama çabaları ile paralel olarak mitos da anlamaya yönelmiştir. Mitos bir anlamda felsefi düşüncenin ilk inceleme malzemesi olmuştur. İlk filozoflar mitos ile aralarına mesafe koymaya çalışarak işe başlar. İlk aşamada felsefi düşünce doğaya, cisimlerin dünyasına yönelmiştir. Felsefe tarihinin ilk filozofları olarak kabul edilen Milet Okulu filozoflarına göre doğa artık mitik düşünmede olduğu gibi doğa dışındaki şeylerle değil, doğanın bizzat kendisi ile açıklanmalıdır. Bu süreçte insan zihni yine somut düşüncenin nüvelerini taşımaktadır. Doğa gözlemlerinin sonucu yine somut mantıksal çıkarımlardır ancak kavramsallaşma daha sistemli bir şekilde bu dönemde kendini göstermiştir.

Milet filozofları Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes evrenin temel maddesinin, kaynağının peşine düşmüş, her şeyin türediği bu ana maddeye "arkhe" adını vermişlerdir. Arkhe doğanın başlangıç ilkesidir ve doğada var olan bir öge olmak durumundadır. Bu nedenle dört ana elemente yönelmişlerdir. Böylelikle doğanın varoluş, başlangıç nüvesi yine kendinden olacaktır. Bu yaklaşımın ve ısrarın temelinde bir antitez yaratma arzusunun olduğu söylenebilir. Mitik düşüncede

⁵⁰ Cassirer, A.g.e., s. 16.

tanrıların doğumu ile evrenin doğumunu birlikte anlatan “theologia”ların, yani tanrı hakkındaki açıklamaların bir antitezidir. Bu yaratılış kurgularında, doğa üstü kavramlar ve bilinmezler evrenin tözünü oluşturmaktadır. *Mythosun logos* ile olan ilk temas noktası Hesiodos’tur. Yunan mitolojisinin sacayaklarından biri olarak gösterilen Hesiodos aynı zaman da Yunan aklının-felsefesinin de öncüsü olmuştur. Evrimsel bir ilerleyişten bahsediyorsak böyle bir ara dönem şaşırtıcı değildir. Nitekim tüm paradigmatik sıçrayışların arkasında insanlığı buna hazırlayan bir ilerleyiş, bir zemin, bir sıçrama tahtası vardır. Hesiodos, *arkhe*’nin peşine düşen ilk çağ filozoflarının soracağı soruları mythos düzleminde sormuştur. Evrenin nasıl var olduğunu ve tanrısal özün ne olduğu sorularını sormuştur. Hesiodos’un Theogonia’sının giriş bölümü şu şekildedir:

Her şeyden önce Kaos oldu ve sonra geniş göğüslü Yeryüzü, her şeyin ölümsüz temeli ve Aşk (Eros), ölümsüz tanrılar içinde en güzeli, elleri ayakları çözen ve tanrılarla insanların duygularını ve istencini aynı şekilde kendine bendeden. Kaos’tan Karanlık ve kara Gece doğdu ve sonra Gece’den Gökyüzü ve Gün doğdu; Karanlık’la yattıktan sonra gebe kalmış ve doğurmuştu onları.
(...) ⁵¹

Yunan Tanrılarının doğuşunu anlatan ve ilk bakışta tamamen mythosla örülü görünen “Theogony” insanın çevresinde gördüğü doğanın yani evrenin yaratılışını da ele alır. Theogony’de her şeyin kaynağı kaostur. Yani Hesiodos’un tanrısal tözü kaostur. Tüm kozmos kaosun ürünüdür. Esasında kaosu bir başlangıç kavramı olarak kullanarak Hesiodos, insanın evrenin tanrısal tözünü, her şeyin kaynağı olan şeyi tam olarak kavrayamayacağını söylemektedir. Ancak logosun ezici hakimiyetinde ortaya çıkan yeni düşünce zemininde Hesiodik kaosun bilinmezliğine ve doğa dışılığına karşı Thales’in arkhesi -her ne kadar Thales doğrudan arkhe kavramını kullanmasa da- sudur. Her şey sudan var olmuştur ve Tanrısal töz su ise her şey tanrılarla doludur. Ancak her şeyi dolduran tanrı düşüncesi Thales’te antropomorfik tanrılar olarak değil doğa güçleri olarak görülmelidir.

Doğa filozoflarının esasında yöneldiği şey sadece doğa değil, doğadaki yaratıcı ve eyleyici güçtür. Milet filozofların, mitoloji üzerine düşündüklerini, teogonilerden etkilendiklerini ve mitolojik öğeleri felsefelerine taşıdıklarını görürüz. “*İyonyalı fizikçiler için tanrısal, açıklamaları gereken bu dünyanın içinde yer*

⁵¹ George Thomson (1997) İlk Filozoflar, çev. Mehmet H. Doğan, 1. Baskı, İstanbul: Payel Yayınevi, s. 165.

*almaktadır. Evren geleneksel tanrıların eylemleriyle değil, fiziğin temelini oluşturan, ilkeleri, arkeyi yaratan güçler yoluyla anlaşılabilir olmuştur. Bu ilkeler dinsel bir yük taşımayı sürdürür.”*⁵² Ancak doğaya yönelik ve felsefi -eleştirel, analitik ve soyut- düşünceye geçişin ilk adımlarını atanlar onlar olmuştur.

Felsefe tarihinin en önemli filozoflarından olan Platon da mitik düşünme üzerine akıl yürüten ve felsefesinde mitik düşünün izlerini taşıyan isimlerden biridir. Platon felsefesinde de Homer’den ve Hesiod’dan gelen bir takım mitik izlere rastlamak mümkündür. Platon hem bir mit anlatıcısı hem de bir mit yapıcısıdır. Düşünce sisteminde Yunan mitlerinin yeniden düzenlenmiş formlarının bulunmasının yanı sıra tamamen mitik düşünce sistematiğine bağlı bir şekilde Platon tarafından yaratılmış mitik örgüler de kendine yer bulmaktadır. Anlattığı mitik örgüler ister kendi kurguları olsun ister Yunan mitolojisinden devşirdiklerinden olsun muhakkak kendi felsefi sistematiği ile, mantıksal çıkarımları ile ilişkili anlatılardır.⁵³ Görüldüğü üzere felsefe tarihinde önemli bir kilometre taşı olan Platon’a gelinceye değin felsefi düşünce biçimi ile mitik düşünce biçimi birbirinden ayrılabilmiş değildir.

Daha sonraları ise mitlerin birer bilimsel yaklaşım çerçevesinde incelenmesi fikrinin gelişimi ve mitolojinin “mit bilimi” olarak Vico’nun öncülüğünde çerçevesinin çizilmesi ile artık mit, bilginin anlamlandırılması, çözümlenmesi ve ilkel insanı anlamının başat bir aracı olarak kabul görmesi anlamında gelişmeler yaşanmıştır. Mitlerin boş inançlar ve karmaşık düşünceler yığınından fazlası olduğunu düşünen ilk isimlerden olan Schelling’e göre de felsefe mitlerin karşıtı değil bir anlamda tamamlayıcısıdır. Ona göre sanat, tarih, şiir vb. kültür ürünleri gibi felsefe de mitosla ilişkilidir. Schelling’le birlikte ilk defa bir mitoloji felsefesinden bahsedilir. Alman idealist düşünür Schelling mitlerin çözümlenmesi için bir sistematik düşünce oluşturmaya çalışır. Ona göre mitosun felsefi kavranışı, mitik bilincin ürettiklerinin felsefi bakımdan incelenmesi için öncelikle uydurulmuş bir dünya içinde hareket etmediğinin ve idealist felsefenin nesne kavramı çerçevesinde mitlerin hakikat niteliği taşıyabileceğinin kavranması gerekmektedir.⁵⁴

⁵² Jean-Pierre Vernant, Eski Yunan’da Söylen ve Toplum, İmge Yayınları, Ankara, s. 90.

⁵³ Catalin Partenie, “Plato’s Myths” Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. xiii.

⁵⁴ Bkz., Cassirer, A.g.e., s. 20.

Schelling, mitolojinin felsefe ile ilişkisinin tartışılmanın ötesinde mitolojinin gerçek bir bilim olabilmesi için mitoloji felsefesinin kurgulanması gerekliliği üzerinde durur:

Mitoloji kendi gerçekliği içinde ve bundan dolayı gerçekten sadece bu süreç içinde anlaşılınca bilinir. Mitolojide sadece özel biçimde tekrarlanan süreç ise, genel ve mutlak süreçtir; mitolojinin gerçek bilimi buna göre mitoloji içinde mutlak süreci anlatan bir bilimdir. Bu anlatma ise felsefenin konusudur; bundan dolayı mitolojinin gerçek bilimi mitolojinin felsefesidir.⁵⁵

Bu durumda bugün mit bilimini ifade etmek için kullandığımız mitoloji biliminin merkezinde felsefe olmalıdır. Mitoloji mit felsefesine tekabül eder. Bu yaklaşımla birlikte mitik düşünce formları, anlatılar, semboller, tanrı ve tanrıçalar felsefi düşünce ile çözümlenebilir görülmeye başlanmıştır. Yani mitosun felsefe ile olan bağlantısı mitik olanın empirik çözümlene materyaline dönüşmesi ile de devam etmektedir. Tıpkı Schelling gibi mitik düşünmeyi empirik bir malzeme olarak felsefesinde kullanan Ernst Cassirer de mitlerin felsefi bir bakış açısı ile anlaşılabilirliğini öne sürmüştür. Cassirer'in tespitine göre antik bilimin yapısal oluşumu çerçevesinde;

Felsefi düşünmenin didinerek elde ettiği yeni varlık ve dünya kavramı karşısında, mitosa herhangi esaslı bir anlam ya da -sadece dolaylı olsa bile- 'hakikat' tahsis etmek gerekiyorsa eğer, bu sadece, mitosun bu dünya kavramına bir işaret ve ön hazırlık olarak görülmesi ile mümkün olabilir.⁵⁶

Cassirer'in de belirttiği üzere ilk çağ filozofları için mitos herhangi bir hakikatin yansıması olmasa dahi yeni yaratılan felsefi dünyanın bir hazırlık aşaması olarak görülebilir. Cassirer'in bu tespiti yukarıda Milet filozoflarında değindiğimiz mythos- logos birlikteliğini de açıklamaktadır. Bu düşünce insan zihninin, mantığının kolektif evrimi teorisine paralel bir yaklaşıma sahiptir.

Cassirer, geliştirdiği "Sembolik Formlar Felsefesi" ile dili, mitik düşünmeyi ve bilgi fenomenolojisini Kant'çı bir felsefe ile yorumlar. Kant'ın eleştirel felsefesine göre zihne bir bütün olarak verilmiş bir nesne yahut bilgi yoktur. Nesne ile kurulan duyuşsal temaslar neticesinde, deneysel kavrayış neticesinde zihinsel temsiller oluşur ve düşünce ile hissin bilme işlevleri bilgiyi işler. Cassirer insana

⁵⁵ Schelling'den akt. Cassirer, A.g.e., s.32.

⁵⁶ Cassirer, A.g.e., s. 16.

verili bütüncül bir bilginin olmayışını insanın daimî bir yaratma eylemi içerisinde olması şeklinde yorumlar. Ancak tüm bu zihinsel sistem sadece sistematik felsefe sonrası doğanın bilgi nesnesine dönüşmesinden önce de yahut Newton'dan önce de insan zihni için geçerlidir. Varlık hakkında insanın düşünme edinimine dair tüm zihinsel eylemleri kendilerine özgü formları ve yasaları içinde değerlendirmek mümkündür. Bu temelden hareketle Cassirer dili, mitik düşünceyi ve sanatı zaman, uzay, nedensellik ve diyalektik yapıları ile yorumlar.

Ancak yukarıda çok farklı noktalardan birbirine bağlantılarını ortaya koyduğumuz mitik düşünme ile felsefi düşünmenin büsbütün birbirinden ayrılması gerektiğini, hatta ilk felsefi düşünüş ile birlikte bağların tamamen koptuğunu ve yeni bir dünya algısının başladığını ortaya koyan savlar da vardır. Bunlardan biri Fransız filozof ve felsefe tarihçisi Etienne Gilson'dır. Gilson yalnızca mit ve din kavramlarının birbirleri ile ilişki içinde olabileceğini, felsefenin ise evrimsel bir şema içinde olsa dahi mitosun ardılı olamayacağını savunur:

Mitoloji dindir, felsefe ise bilgidir. Her ne kadar gerçek dinle gerçek bilgi sonunda anlaşmaktaysalar da onlar birbirinden farklı problemleri, kanıtlamaları ve çözümleri temsil etmektedirler. (...) Mitoloji, gerçek felsefeye giden, yolun ilk basamağı değildir. Aslında mitoloji hiçbir bakımdan felsefe sayılmaz. Mitoloji, gerçek dine giden yolun ilk basamağını oluşturmaktadır; hatta o, kendi başına din olma hakkına sahiptir. Yunan felsefesi, günden güne gelişen bir aklileştirme süreci sonunda Yunan mitolojisinden doğmuş olamaz. Çünkü Yunan felsefesi, dünyayı, şeylerin dünyası olarak anlamak için gösterilen akli bir çabaydı; oysa Yunan mitolojisi, dilsiz ve sağır şeylerin oluşturduğu bir dünyada kişiliğe sahip yegâne varlık olan insanın, yalnız bırakılmamasına ilişkin kesin kararını dile getirmektedir.⁵⁷

Mitik/dini tasavvur, insanın evren, insan, yazgı, canlılık, ölüm ve ötesi gibi bilinmezlerine, sorularına yanıtlar vermektedir. Ancak bu soruların karşılığında eylem bilme eyleminden ziyade inanma eylemidir. İnanan insan için de bu cevapların sorgulanması mümkün değildir. Felsefi düşünüş ise aksine doğa gözlemlerinin dahi sorgulanarak soyut çıkarımlarla anlamlandırılmasına, felsefi geleneğin birikimsel bilgisinin dahi sorgulanarak değerlendirilmesine, daima yeni sorular sormaya dayanmaktadır. Mitos ve logos arasındaki; mitik düşünme ile felsefi düşünme formu arasındaki belki de en temel ayırım bu düzlemedir.

⁵⁷ Etienne Gilson, "Tanrı ve Yunan Felsefesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çev. Mehmet Aydın, Cilt:29, Sayı: 1, 1987, s. 115, 118.

Mythos'tan *logos*'a geçiş insan için parçalanmanın başlangıcı olmuştur. Her ikisi de bir ölçüde doğayı ve insanı kavrama çabasının ürünü olsa da evrene ilişkin açıklamaları birbirinden farklıdır ve bu geçiş insanlık tarihini temelinden sarsmıştır. Doğa algısının Olympos'lu Tanrıların metafizik düzleminden insan aklına ve fiziğe indirilmesi, insanı Aydınlanma'da zirve noktasına ulaşacak olan bir dikotominin içine hapsedmiştir. Varlık aleminin bir parçası olan insan artık doğasından, doğa düzleminden uzaklaşarak kültürel yapıyı kuracak ve adım adım doğayı nesneleştirecektir. Doğayı yöneten özne konumuna getirecektir kendini. Uzun bir insanlık tarihini kapsayan ve sonuçta insan aklının önderliğinde mekanik ve büyüünden arındırılmış bir doğa tasarımına ulaşan bu sürecin, Sokrates'in doğa yerine "*polis*"i tercih etmesiyle felsefi açıdan başladığını söyleyebiliriz. Bu yaklaşım doğadan bir adım uzaklaştırmıştır insanı. Zira bir şeye hükmetmek istiyorsanız onunla birliğinizi ortadan kaldırmazsınız, ondan uzaklaşmanız gerekir. Bu noktada insan, doğa-kültür veya doğa-akıl karşıtlığı içinde parçalanmasını başlatmıştır. Bunu başlangıç olarak ifade ediyoruz zira yukarıda da özetlediğimiz üzere ilk çağ doğa filozoflarının evren algılarının *mythos* düşün düzlemine daha yakın olduğu görülmektedir.

Sokrates'in doğa ile insan arasına koyduğu mesafe ile birlikte, doğanın bilgisine yönelme konusunda küçük bir ilk adım atılmış ve bunun ardından Aristoteles ilk kez doğanın bilimsel bilgisini üretmiştir. Artık insan, nesnesi olan doğaya dışardan bakmakta ve evreni sistemli bir şekilde algılamaya çalışmaktadır. Aristoteles, "*Fizik*", "*Meteoroloji*", "*Gökyüzü Üzerine*", "*Oluş ve Bozuluş Üzerine*" eserleri ile sistemli ve tutarlı bir doğa felsefesi oluşturma çabasına girişmiştir.

Bu zemin üzerinde Antik Yunan'da yönetici insan aklı, hareket halindeki bir doğayı gittikçe Olympos tanrılarından uzaklaşarak tanımaya ve şekillendirmeye başlamıştır. Ancak Yunan doğa tasarımında insan *pathostan* ve idealist düşünceden tam anlamıyla uzaklaşmış değildir. Bugünün batı akılcılığının temelinde de Antik Yunan'dan yüzlerce yıl sonra, uzun süren Hıristiyan teolojisinin ve Rönesans'ın büyümlü doğasının ardından gelen Descartes'in felsefesi yatmaktadır. Modern bilimin, rasyonalitenin ve aklın araçsal kullanımının temellerini atan Descartes'la birlikte artık kutsal olan şey "*cogito*"dur. Descartes felsefesi, dini kalıpların baskıcı yapısından etkilenmiş görünse de insanın tüm yapıp ettiklerinin temelinde düşünmenin yerleşmesi insan aklına verilen önemin açık bir göstergesidir. Bu da

mekanik ve determinist bir dünyaya atılan ilk adım olmuştur. Evrensel şüpheyeye dayanan rasyonalist yaklaşımıyla evreni algılamaya çalışan Descartes, maddeler dünyasının en küçük biriminden en büyük evrensel sisteme kadar mekanik bir işleyiş içinde olduğunu ortaya koymuştur.

Mitostan logosa geçişin sembolü olan Grek Aydınlanması insanlık tarihinin tek aydınlanması değildir. İnsanlık, Avrupa'da kıvılcımlanıp tüm dünyayı ve kültürleri tesiri altına alan bir 18. yüzyıl Aydınlanması yaşamıştır. Bu dönemde ise mitik düşünce büsbütün boş inanışlar, karmaşık düşünceler yığını olarak kabul edilmiştir. Bu dev paradigma sıçrayışına rağmen bugün sorgulanamazlık devam etmektedir; bilme eylemi inanmanın yerini büsbütün alamamıştır. Bu durum insan zihninin evrimsel akışının birbirinden kesin hatlarla ayrılan aşamalardan oluşmadığının açık bir göstergesidir.

Mitik formların felsefi bir bakış açısı ile yorumlanmasının hedeflendiği ve kültürel evrim teorisi kapsamında insanlık düşünce tarihinin birinci merhalesi ve felsefi düşüncenin öncülü olarak mitik düşünceyi gören bu çalışma açısından mitlerin felsefi bir perspektifle çözümlenip çözümlenemeyeceği sorusuna verilecek olan cevap şüphesiz pozitif yönde olacaktır. Bu noktada Schelling'i ve Cassirer'i kendimize öncü olarak kabul ederek mit biliminin, mitolojisinin esasında mit felsefesi olarak yorumlanması gerektiğini görüyor ve bu mitik anlatıların ve unsurların felsefi yorumlara muhtaç olduğunu düşünüyoruz.

1.3. MİTLER VE APOLLONİK-DİYONİZYAK DİKOTOMİ

İnsan, doğanın bir parçası olsa da ancak doğa ile mücadeleye girerek varlığını sürdürebilmiştir. İnsan akli her zaman doğa yasalarını yenebilmek için çabalamıştır. Doğal afetler, vahşi hayvanlar, insanın fizyolojik yapısıyla yenemeyeceği soğuk, sıcak gibi her türlü doğa durumu, içgüdüsel davranışlar ve nihayetinde ölüm... İnsan akli doğanın bir parçası olan tüm bu olgularla kadim bir çatışma içindedir ve onu bugün hala yaşayan bir tür kılan da bu mücadele olmuştur. Ancak insan da bizzat doğanın bir parçası olduğu, hatta mikro kozmosu temsil ettiği için doğa ile girdiği her mücadele kendi doğasıyla da girdiği mücadeledir. Bu durumda mutlak bir galibin

olması mümkün değildir. Bu yüzden de çatışma insanlık tarihi kadar eski olmakla birlikte halen devam eden bir çatışmadır.

Doğa ile insan aklının çatışması, en büyük ve kapsamlı ifadesini kültür kavramında bulmuştur. “*İnsanın toplumsallaşmasıyla, özgürleşmesiyle, doğa üzerinde insanın yarattığı yeni bir varlık doğar. Bu varlık, kültür varlığıdır. Buna göre, kültür, insanın doğadan ve doğal zorunluluktan kurtulmasıyla başlar.*”⁵⁸ İnsan bir kültürel varlık haline dönüşürken içinde taşıdığı doğa ve dış dünyanın gücü ile daima karşı karşıya gelmiştir. “Kültürel Evrim Teorisi ve Mitler” başlığı altında *nomos-physis* karşıtlığı olarak tanımladığımız bu çatışmanın bir diğer ifadesi de “Apollon- Dionysos” dikotomisidir. Yunan mitolojisinden bu iki Tanrı gerek felsefede gerekse sanat alanlarında son derece önemli sembolik fonksiyonlara sahiptir. Zeus’un iki zıt karaktere sahip oğulları Apollon ve Dionysos’a doğa-kültür karşıtlığındaki bu fonksiyonları yükleyen Nietzsche olmuştur.

Nietzsche, Grek sanatından başlayarak Batı sanatını yorumladığı, Yunan tragedyasının doğasını tartıştığı “*Tragedyanın Doğuşu*”nda Apollon-Dionysos dikotomisini formüle etmiştir. Olimpos’un on iki göksel tanrısından biri olan müziğin ve ışığın tanrısı Apollon, “*aydın, durgun, ölçülü gücü simgeler, ışıktır, doğayı görme, varlığı akılla algılama ve akıl yetisine dayanan yöntemlerle biçimlendirme gücü ve yeteneğidir.*”⁵⁹ Nietzsche de Yunan mitolojisindeki bu nosyonları üzerinden Apollon’u doğa-kültür, physis-nomos karşıtlıklarında kültürün/nomosun karşılığı olarak konumlandırmıştır. Nietzsche’nin “Yontu Tanrısı” olarak adlandırdığı, bilgi ve aklın, sistemin, uyumun, orantının, yasanın, kent, devletin, batının, göksel olanın ve erilliğin sembolü Apollon söz konusu sanat olduğunda form ve biçimsel ahengi; heykel, mimari, resim gibi görsel sanatları temsil eder. Sanat evreninde Apollonik sanat düşseldir. Yunan pantheonunda bir yer tanrısı olan Dionysos ise doğanın, kaosun, çatışmanın, karanlığın, coşkunun, duygunun, amorf olanın, doğunun, toprağın ve dişiliğin sembolüdür. Şarap tanrısı olan Dionysos doğaya ait olan tüm kontrolsüz, yıkıcı ve bir o kadar da üretici güçlerin temsilidir. Nietzsche’nin değerlendirmelerine göre ise sanat evreninde, müziğin ve dansın tanrısıdır. Apollonik sanat düşsel bir deneyimin ürünü iken Dionysos/Diyonizyak/Kitonyen sanat esrimeye dayanır. Burada bir parantez açarak, doğunun

⁵⁸ İsmail Tunalı, Marksist Estetik, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2003, s. 81.

⁵⁹ Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 44.

da simgeleştigi bir Tanrı figürü olan Dionysos'un Yunanlı oluşunun tartışmalı olduğunu belirtmekte fayda var. Bakkhos, Bromios ve Euhios gibi pek çok adı olan Dionysos'un Anadolu uygarlıklarından Yunan kültürüne taşınmış bir tanrı kültü olduğu düşünülmektedir. Hiçbir Yunan tanrısında görülmeyen bir örnek olarak birden fazla isimle anılıyor olması da bunun kanıtları arasında gösterilmektedir.⁶⁰

Nietzsche'nin formüle ettiği bu karşıtlık salt bir zıtlığın ötesinde bir tamamlama, bir arada oluş, birbirini var etme durumudur. Ortaya çıkan sonuç yaratımdır. Nitekim tragedya sanatı da Nietzsche'ye göre Apollon'un Dionysos'u bulması ile ortaya çıkar. Karşıtlığın savaşının daimi olmaya mahkum oluşunu Nietzsche şöyle anlatır:

Bizim bilgimiz Apollon, Dionysos gibi onların (Greklerin) iki sanat tanrısına bağlanır. Kaynakla erekler bakımından, Apollonca olan yontu sanatıyla Dionysosça, dış biçime dayanmayan müzik arasında oldukça büyük bir karşıtlık çıkar ortaya, Grek ülkesinde. Yollarının ayrı olmasına karşın bu iki eğilim yan yana gider. Çokluk birbirleriyle; açıkça, çatışır; karşılıklı olarak yeni, güçlü doğumlar uğruna. Bu karşıtlığın savaşını sürdürmek için kaynaşır.⁶¹

İnsanlık tarihinin bu ana dikotomisini Yunan pantheonunda cisimleştiren ve Apollon-Dionysos karşıtlığını oluşturan ilk isim Nietzsche olmuştur fakat insanlık tarihi kadar eski olan bu çatışmayı ilk dillendiren o olmamıştır. Bu temel dikotomi aslında çok daha önceleri, M.Ö. 6. yüzyılda Pisagorcunun *karşıtlıklar tablosunda* kendini göstermiştir. Eril-Dişil karşıtlıklardan oluşan bu tablo şöyledir:⁶²

Sınırlı	Sınırsız
Tek sayı	Çift sayı
Teklik	Çokluk
Sağ	Sol
Erkek	Kadın
Durgun	Hareketli
Düz	Eğri

⁶⁰ Bu tartışmalarla ilgili olarak bkz: Erhat, A.g.e., s. 93-98.

⁶¹ Friedrich Nietzsche, Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 17

⁶² Aristotle, Metaphysics, Çev. W. D. Ross, The Complete Works of Aristotle, Ed. J. Barnes, Princeton University Book I, s. 7.

Aydınlık Karanlık

İyi Kötü

Kare Dikdörtgen

Pisagorcuların tablosunda kadının olduğu taraf, karanlık, kötü ve kaotiktir (eğri, çokluk, sınırsız vb.). Erkeğin temsil edildiği taraf ise bilginin nihai mükemmelliğine, yüksek uyuma (kare, düz) ve mutlak iyiliğe işaret eder. Bu tabloyu oluşturan donelerin başında doğurganlık, üreme ve doğa gelmektedir. Bu özelliklerinin kadına bilinmezliği ve beraberinde kutsallığı verdiği ilkel çağların aksine geleneksel Yunan kabulünde üremede biçimi veren, üremenin gerçek nedensel gücü babadır. Kadın yalnızca erkekten gelen iradeyi besleyendir.⁶³ Genevieve Lloyd, “Erkek Akıl”da dişil ve eril karşıtlığında eril olana ve onun bulunduğu tarafa verilen üstünlüğü şöyle anlatır:

Aralarında karşıtlık kurulan diğer terimler gibi ‘eril’ ve ‘dişil’ de doğrudan doğruya betimleyici bir sınıflama işlemi görmez. ‘Eril’ tıpkı tablonun kendisiyle aynı tarafında yer verilen diğer terimler gibi tablonun öbür tarafında yer alan karşıtıdan daha üstün gibi yorumlanır. Ve bu üstünlüğün temeli de onun form ile formdan yoksunluk arasında kurulan Pisagorcu asal karşıtlıkla ilişkili olmasında yatar.⁶⁴

En eski kaynaklarına kadar gidildiğinde görülen tablo bu dikotominin felsefesinin kaçınılmaz olarak cinsiyetle ilişkili olduğudur. Amerikalı eleştirmen Camille Paglia, bu yapıyı cinsel kimlikleri merkeze koyarak inceler. Paglia “Cinsel Kimlikler” kitabında antik çağdan günümüze kadar Batı kültürünün izlerini sürer ve bu tarihsel akışı insanın, doğa ve doğaya karşıt olarak geliştirdiği kültür arasındaki algısını ele alarak gerçekleştirir.

Paglia’ya göre doğa her şeyin başlangıcıdır. Toplum ise doğanın gücü karşısında insanın yapay bir koranak olarak inşa ettiği sistemdir. İnsanın doğadan kaçışıyla uygar hayatın temeli atılmış oldu. Paglia bu sistemin en büyük adımının din olduğunu ileri sürer. Din, doğa karşısında yatıştırıcı ve teskin edicidir. Tanrının “iyilikseverliği” fikri olmadan insan umutsuzluğa düşer. Ancak ilkel ve paganist din formu giderek değişmiş ve çeşitlenmiştir. İnsanın doğaya karşı geliştirdiği din

⁶³ Genevieve Lloyd, *The Man of Reason*, University of Minnesota, Minneapolis, 1989, s. 3.

⁶⁴ Lloyd, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde ‘Erkek’ ve ‘Kadın’*, Çev: Muttalip Özcan, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1996, s.23.

sistemleri başlangıçta doğadan tamamıyla kopuk değildir. İlkel mitlerde dişil bir yer tapıcının öne çıkması ve bu kitonyen tavrın Apollonik toplumun inşası ile zaman içinde yerini gök tapıcına bırakması doğadan kaçış sürecinin göstergesidir. Mitlerde görülen bu geçiş aynı zamanda eril toplumun inşasıdır.

Doğada hiçbir nesne bulunmadığını, yalnızca parçalayan, örseleyen, öğüten, tüm maddeleri sıvıya dönüştüren doğal bir güç; bir ân önce hayat bulmak için çırpınan yeni biçimlerin içinde olduğu ilksel bulamaç olduğunu belirtmişim. Dionysos sıvılar ile özdeşleştirilmişti - kan, özsu, süt ve şarap. Dionysoscu olan, doğanın kitonyen akışkanlığıdır. Öte yandan Apollon biçim vererek, bir varlığı diğerinden ayırt eder. Bütün sanat eserleri Apollon'un izini taşır.⁶⁵

Paglia bu noktada Batı toplumu ve Doğu toplumu arasındaki ayrıma dikkat çeker. Yazar'a göre Batı bir biçim arayışının peşinde gök-tapıcına ilerlerken Doğu toplumlarında bu evrimsel süreç daha geriden gelmektedir. Özellikle Uzak Doğu kültürü doğa ile hiçbir zaman Batının yaşadığı çatışmayı yaşamamıştır. Batı ise entellektüel, bilimsel ve ahlaki varsayımlarıyla doğadan uzaklaşmaya ve onu alt etmeye çalışır. Batı'da uygarlık ve toplum adına büyük olan her şey doğa ile mücadeleden doğmuştur. Bunların başında da bilim gelir. Bilim, doğanın işleyişine mantıklı bir çözümleme yapma çabasıdır ve Apollonik düşüncenin ürünüdür. Ancak her zaman doğanın gerisinde kalır. Çünkü akışkan olan doğa ne vakit isterse kendi gerçekliğini dahi değiştirebilir. Kültür ve toplum bir denetim ve düzen sağlar ancak doğaya karşı mutlak bir hakimiyet kazanamaz.

İnsanın doğaya karşı tutumu kaçınılmaz olarak cinsellikle de ilişkilidir. Bu dikotomi içinde Paglia cinsel kimlikleri ön plana çıkararak kadını birçok yönüyle doğayla yani Dionizyak/kitonyen olanla; erkeği ise kültürle yani Apollonik olanla ilişkilendirir. Bu nedenle erkeğin doğaya ve kadına karşı bir savunma aracı olarak ürettiği kültür, eril uygarlığın zaferidir. Benzer şekilde evrimsel tarih de erkek iradesinin sonucudur. Çünkü kadın doğanın döngüsünden kurtulmak istemez. Döngünün kendisidir.

Doğa ile insan ilişkisini açıklayamadıkça cinsellik de anlaşılabilir. Zira cinsellik doğal olanın ta kendisidir. Tüm bu dikotomik yapı içerisinde cinsellik ve erotizm ise doğa ile toplumun buluşma noktasındadır. Tüm toplumlarda tabularla

⁶⁵ Paglia, A.g.e., s. 43.

sınırlandırılmış olan cinsellik, tüm sınırlamalara rağmen ilk fırsatta varlığını gösterir, kültür burada ilkel dürtülere yenik düşer. Bu özelliğiyle cinsellik insanın doğa ve doğaya ilişkin olanla temasıdır. Paglia'ya göre feminizmin kabul ettiğinden daha karanlık bir güç olan cinsellik de kadın ve kitonyen dünyanın tamamı gibi deamoniktir. Fakat kadının cinselle bir sorunu yoktur. Erkek içinse cinsellik kadın için olmadığı kadar metafizik içerir. Doğa korkusunu yenme ve kendini alımlamaya çalıştığı varoluşuna doğru bir yolculuktur.

Paglia, batı kültürünün kökenlerine inerken Yunan tragedyasını da doğa-kültür ikilemi çerçevesinde cinsel personalar bakımından ele alır. Ona göre antik Yunan'da özü itibariyle eril paradigmanın temsili bir oyunu olan trajedide kadın kahramanlar yaratılması Batının eril iradeyi arındırmak için kullandığı bir araçtır. Paglia tüm sanatsal yaratımlarda ve mitlerde en etkileyici cinsel persona olarak "Femme Fatale"i anar. Feminizmin eril dilin yarattığı olumsuz bir imge olarak gördüğü ve rasyonelleştirmeye çalıştığı "Femme Fatale" kadının biyolojik gerçekliğinden çıkarsanmış bir personadır.

Paglia bir güzellik ve estetik teorisini oluşturduğu bu kitabında sanatın doğa-kültür ikilemindeki yerini de tartışır. Ona göre insanın içinde taşıdığı ve içinde olduğu doğa ile mücadelesindeki en etkin silahı sanattır. Özünde doğaya karşı geliştirilen yapılar olan din, rit ve sanat bir bütün olarak ortaya çıkmış daha sonraları gelişerek ayrı düşünölmeye başlanmıştır. Oysa her sanat yapıtı hala içinde metafiziği de taşır. Paglia sanatı doğaya karşı bir yapı olarak konumlandırırken onun düzenin temsilcisi yapar. Sanatın erkek hakimiyetinde oluşunu ise şöyle açıklar: Doğanın yani kitonyen olanın temsili sıvılardır. Doğa parçalayan ve akışkan olandır. Biçim ise Apollonik olanla yani eril ile içkindir.

Cinsel kimliklerin toplumsal yapı içerisinde bugünkü görünümünü almasının düşünsel temelleri ve insanlık tarihine ait çatışması yukarıda özetlemeye çalıştığımız Apollonik-Diyonizyak dikotomidir. Toplumsal cinsiyet rollerinin şekillenmesinin yansıması ise mitik anlatıların, kahramanların, tanrı ve tanrıça figürlerinin forme edilmesine koşuttur. Bu nedenle pek çok feminist araştırmacı toplumsal cinsiyet rollerinin temellerini ararken mitlere yönelir. Toplumların tüm sosyal yaşam formlarına ait nüveleri barındıran mitler şüphesiz cinsiyet rolleri için de yaşadıkları tarihin ve yapısını anlatan ip uçlarıyla doldur.

Dikotomik yapının kutsalın dünyasında yer alışı Batı kaynaklarında ve kültürlerinde genelde çatışma üzerine kurulu iken bugün Doğu kültürlerinde hala yaşayan birçok dinde bu karşıtlıkların varlığı ve bir arada oluşları kabullenilmiş, hatta insanın mutlak huzuru bu şekilde yakalayacağına inanılmıştır. *Ying-yang* dualitesi bu düşüncenin en önemli sembolik formudur.

Taoizm'in ana izleği olan ying-yang dualitesinin üç doktrini vardır. 'Bütüncül dualite' doktrini, bir olgunun veya bir varlığın iki karşıt elementi olmadığı sürece tam olamayacağını varsayar. 'Dinamik dualite' doktrini ise karşıt elementlerin farklı şartlar altında bir denge içinde birbirlerini karşılıklı olarak birbirlerine dönüştüğünü varsayar. 'Diyalektik dualite' ise bütüncül ve dinamik doktrinlerinin var olmaya devam edeceğini varsayar çünkü iki karşıt (nispeten çelişen) ancak birbirine bağımlı (nispeten bağdaşan) element, (tutarlılık ve denge için) karşılıklı olarak birbirlerini onaylamak, (bütünlük ve kesintili değişim için) birbirini olumsuzlamak adına bir bütünlüğün iki karşıt noktası olarak vardır. Diyalektik doktrin diğer iki dualite doktrininin çapası olduğu için en dikkat çekici olanıdır.⁶⁶

Asya felsefesinin en önemli sembollerinden olan *ying-yang*, doğu inanç ve felsefesinde karşıtlıkların bir arada oluşunun asırlardır kabul gören bir doktrin olduğunu gösterir. Doğu felsefesi *nispeten çelişen* ve *nispeten bağdaşan* bu karşıtlıkların hepsini uyum içinde kabul etme yoluna gitmiştir. Diğer tarafta ise Batılı paradigma altında Apollonik ve Diyonizyak olanın bir arada oluşunu tüm gerçekliği ile kabullenemeyen insan Aydınlanma sürecinde bu çatışmanın ve katı aklın altında ezilmiş ve yeni kaçış yolları aramıştır. Sanatta Dadaizm, Letrizm gibi akımları getiren bu kaçış zamanla tüm dünyayı kaplayan Postmodernizmi yaratmıştır. Paradigmatik bir sıçrayışın ardından bu yeni düşün düzleminde tüm Batı coğrafyasında Doğu mistisizminin insanın ruhunun kurtarıcısı gibi görülmeye başlanmasının nedeni de bin yıllar süren Apollonik baskı olmuştur.

⁶⁶ Peter Ping Lii, "Toward a geocentric framework of trust: An application to organizational trust", *Management and Organization Review*, 2008, S: 4(3), s. 416.

2. BÖLÜM

DOĞA İLE MUTLAK UYUM ÇAĞI

2.1. DOĞADAKİ KUTSAL: TOTEMİZM, FETİŞİZM, NATÜRALİZM, ANİMİZM

19. yüzyılda Hegel’le birlikte ortaya çıkan tarihsel özne ve insani bilimlerde gitgide yükselen tarihselci yaklaşımla birlikte din kavramı da tarihsel bir bilgi nesnesi halini almıştır. Modern birer disiplin olarak sınırları henüz çizilen arkeoloji, antropoloji ve sosyoloji, dini farklı bir yaklaşımla ele almaya, köken sorununu tartışmaya ve dinler tarihi araştırmalarının ana hatlarını belirlemeye başlar. İnsanlık tarihin ilk dinsel sembolik formları ile bunların tarihsel ve evrimsel ilerleyişleri üzerine çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde çoğunlukla evrimsel bir dinler tarihi ve tanrı profili betimlendiği görülür. Buna göre dine, kutsal olana ilişkin insan zihninde beliren ilk fikir zaman içinde evirilerek tarihin belirli dönemlerindeki mitik formları ve bugünkü anlamıyla dini oluşturmuştur. İnsan zihninde beliren dinsel veya kutsal o ilk düşünsel formun ne olduğu sorusuna ise çok farklı cevaplar verilmiştir. İnsanın dinsel düşünce formlarının bulgulara, belgelere dayalı olarak bilinen evreleri, yazının tarihi ile koşut olarak yazılı kaynaklara sahip, yazılı buluntular bırakmış dinlerin oluşturduğu tarihtir. Ancak yazılı kaynaklarına ulaşabildiğimiz inanç formları insanlık tarihinin çok yakın ve kısa bir dönemini kapsayabilmektedir. Oysa dinin kökeni sorununu tartıştığımızda, ilkel insanın iki ayağı üzerine kalktığı andan itibaren evren algısı ile birlikte zihninde biçimlendirdiği ilk aşkın kutsal algısını hedef almak gerekir. İnsanlığın o devirlerine ilişkin elimizdeki veriler ise bizlere yazılı dönemler kadar kesin bilgiler sunmadığı için dinlerin kökeni veya ilk dinsel formun ne olduğu konusu din tarihçileri için tartışmalı bir alandır.

19. yüzyılda dinsel formların kökeninin ne olduğu konusu sıklıkla sorulmuş fakat bu soruya birbirinden farklı yanıtlar verilmiştir. Dinler tarihi alanının önemli isimlerinden olan ve bu yanıtlardan birini veren Edward Tylor’a ilksel formun Animizm olduğunu söyler. Bu kavramı ilk kez kullanan Tylor’a göre Animizm

“genel olarak ruhlar ve diğer ruhani varlıklarla ilgili doktrinler bütünü”dür¹ ve tüm ilkel toplumlarda görülen bu inanç biçimi dinlerin kökeni, kutsala ilişkin sembolik formların ilkidir.

Dinin kökenine ilişkin teorilerden biri de fetişizmdir. İlk olarak Charles De Brosses tarafından dini inançların kökeni olarak kabul edilen fetişizm daha sonraları Comte’un üç hal kanununun teolojik evresinin de ilk aşaması olarak karşımıza çıkar. Teolojik dönemin ilk adımını fetişizm oluşturur; yani Comte’un felsefesinde de ilk form fetişizmdir. Animizmde doğadaki tüm varlıkların birer ruha, cana sahip olduğuna ve kutsal olanın nesnenin ardındaki bu ruh olduğuna inanılırken, fetişizmde doğrudan doğadaki bir obje ya da fenomen kutsal tapınma nesnesidir. Dinlerin ilk formu olarak ileri sürülen inanç biçimlerinden biri de totemizm olmuştur. İnsan topluluklarının yahut bir insanın bir hayvana, bitkiye, bazen bir doğa olayına veya nesneye mistik bir şekilde bağlı olduğu ve bu totem nesnesinin kutsal kabul edildiği inanç formu olan totemizm Durkheim ve Freud’a göre ilk dinsel formdur. Durkheim Tanrı fikrinin ve dinin kökeninin toplumsal bağlarla ilgili olduğunu düşünmüş ve bu kökeni “totem”den hareketle “totemizm” olarak saptamıştır.²

Max Müller ise dinlerin kökeni tartışmasında tabiatçılık (natüralizm) ekolünü geliştiren isim olmuştur. Müller’e göre tabiatla çevrelenmiş insanın bu büyük güç karşısındaki tüm duyumsamaları dinin özünü oluşturur. Çünkü insanın karşısında tabiat kadar mucizevi, tabiat kadar şaşırtıcı, tabiat kadar ürkütücü başka bir güç daha yoktur. Dini duyguların tohumları tabiatla bu karşı karşıya kalışın sonucudur. Ancak bu duyguların dinsel bir forma ulaşması insanın dil yetisi ile düşünmesi, anlamlandırması ile gerçekleşmiştir. Müller’in Hint “Veda”larına dayanarak geliştirdiği bu teoriye göre doğanın dışında açıklanabilecek hiçbir kutsal yoktur.³

Bu noktaya kadar dinin kökeni tartışmalarında ilk dinsel forma verilen isim ve saptanan farklı pratikler ne olursa olsun insanın doğadaki diğer nesnelere, olgularla olan ilişkisinin dinsel düşüncenin merkezinde olduğu görülmektedir. Ancak bunlardan farklı olarak Andrew Lang ve Wilhelm Schmidt monoteizmin ilk dinlerin de özelliği olduğunu savunmuştur. İskoçyalı şair ve yazar Andrew Lang, önceleri dinlerin kökeninin animizm olduğu teorisi üzerinde dursa da çalışmalarının

¹ Tylor, 2016, s. 108.

² Emile Durkheim, Dini İnançın İlk Biçimleri, Ataç Yayınları, 2005, s. 13.

³ Bkz. Durkheim, 2005, s. 97-99.

nihayetinde Yüce Varlık düşüncesinin ilk dinsel form olduğunu savunmuştur. Tek ve yüce bir Tanrı inancının en vahşi topluluklar da dahi olduğunu iddia eden⁴ Lang, bir antropolog, arkeolog yahut sosyolog olmadığı için fikirleri evrimci antropoloji ekolü içinde dikkate alınmamış ancak onun fikirlerinin izinden giderek Yüce Varlık tezini savunan farklı isimler de olmuştur. Bunların başında Katolik bir din adamı ve etnolog olan Schmidt gelmektedir. Schmidt evrimci metoda karşı “tarihsel-kültürel metodu” benimsemiş ve “Yüce Varlık” teorisi olarak adlandırdığı bu kabule göre ilk dinlerin tek tanrılı dinler olduğunu ispata çalışmıştır.⁵

Yüce Varlık teorisinin antropologlar arasında kabul görmediği, dinler tarihi çalışmalarına bakıldığında açıkça görülmektedir. Buna karşın ilk dinsel formula ilgili iddialar özetle animizm, totemizm, fetişizm, natüralizm zaman zaman da atalar kültü düşüncelerinin çevresinde toplanmaktadır. Bu inanç formlarının adı yahut yaşam pratiklerine ilişkin farklılıkları her ne olursa olsun ortak noktaları her birinin doğa ve insan ilişkisinin bir ürünü olmaları, ilkel insanın doğada gördüğü, temas ettiği nesnelere kutsiyetle ilişkilendirildiği inanışlar olmalarıdır. Bu nedenle ortak noktalarından tutarak doğa ile mutlak uyum çağını fenomenolojik ontoloji ve epistemoloji açısından yorumlayabiliriz. Biz de bu bahiste totemizm, fetişizm, natüralizm ve animizm üzerinden fenomenleri insan durumu ve metafizik durum içerisinde betimlemeye çalışacağız.

2.1.1. Doğa ile Mutlak Uyum Çağında Kutsalın Felsefi Temelleri

Engels’e göre din, insanın çevresine ve kendisine ilişkin kısıtlı anlayışının bir ürünüdür. Din, *“henüz ağaç üzerlerinde yaşadıkları çok eski çağlarda, insanların, kendi doğalarına ve kendilerini kuşatan dış doğaya ilişkin en ilkel yanılgularıyla dolu tasarımlarından doğmuştur.”*⁶ Yalnızca doğayı değil, kendini dahi henüz bilmeyen, benlik algısına sahip olmayan insanın deneyimlerini yorumlaması şüphesiz bugünden bakarak anlaşılması güç bir durumdur. Ancak yalnızca mitik düşüncenin kutsala ilişkin kabullerine değil, ilk felsefi görüşlere baktığımızda da insanın evreni ve

⁴ Bkz. Andrew Lang, The Making of Religion, Longmans, Green and Co., London, s. 1909, s. 298-305.

⁵ Ramazan Adıbelli, “Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:50/2, 2009, s. 122 (ss. 113-152)

⁶ Engels, Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu, Sol Yayınları, 1992, Ankara, s. 54.

deneyimlerini yorumlamak konusunda bugün bulunduğumuz noktadan ne kadar farklı bir noktada olduğunu görürüz. İlk çağ filozoflarının evren algıları ve arkhe tartışmaları antik Yunan döneminde dahi insanın nesneye dair bilgisinin sınırlılığının ilanıdır. Üstelik bu dönem mitostan logosa geçiş evresi olarak nitelendirdiğimiz bir evre olup aynı zamanda da insanlık tarihinin ve evriminin bütünü göz önünde bulundurulduğunda oldukça yakın bir tarihtir. Hal böyleyken henüz iki ayağının üstüne kalkmış ilkel insan doğayı ve ona ilişkin kendi deneyimlerini nasıl yorumlar?

İnsan sahip olduğu bilinç düzeyinin bir sonucu olarak nesneye ilişkin kısıtlı bilgisi ile makul açıklamalara ulaşamadığında gördüklerinin ötesinde bir gücün varlığına ve bu varlığa inanmaya ihtiyaç duymuştur. Bu sebeple *“biz ve diğer tüm hayvanlar dünyada gözlerimizin gördüğünden daha fazlasının olduğunu varsaymak zorunda kalmışızdır.”*⁷ Çünkü doğa ve insanın yanlısamaları, zihnin sunduğu verilerin belirsizliklerle dolu olmasına neden olmuştur. İnsan zihninin sınırlarını aşan her yerde ve zamanda din dediğimiz, ortak noktası daima “doğaüstü”lük olan ve evrene ilişkin bilinmeyi açığa çıkarma iddiasında olan düşünce-inanç sistemlerine başvurmuştur.

Bahsettiğimiz bu güç ilkel insan için bugünkü karşılığı ile “Tanrı” değildir; bu dönem için henüz bir tanrı tasarımıından bahsetmek mümkün olmaz. Doğaya içkin bir güçtür bu. Gözün gördüğünün ötesinde fakat ona ait bir güç... İşte bu sebeple kutsalın tartışmasız en temel niteliklerinden kabul edilen “doğaüstü” kavramını derinlemesine düşünmek gerekir. Bu kavram bugün kaçınılmaz bir şekilde dinle, kutsal olanla bütünleştirilmiş bir kavramdır. O halde doğaüstülük vurgusunun, bu ısrarın altında yatan sebep nedir? İnsanın artık doğaya içkin olana tapınmaktan uzaklaşma arzusunun ve evrimsel eğiliminin bu tanımlama ve ilişkilendirmede büyük payı vardır. Kutsalı artık doğanın dışında, onun ötesinde ve ondan aşkın bir bilinmez olarak tasavvur eden çağımız insanının yahut başını göğe çevirmiş, imgesel ve kavramsal dünyası gelişmiş insanın savıdır “doğaüstü”. Buna karşın animist, totemist, natüralist evrelerde ve fetişizm çağında doğanın dışında bir gerçeklikten, yani doğaüstüne ilişkin bir gerçeğin peşine düşmekten bahsetmek bir yana “ben” ve “doğa-evren-nesne” ayırımından bahsetmek dahi olası değildir.

⁷ Stewart Guthrie, “Animal animism: Evolutionary roots of religious cognition”, Current approaches in the cognitive science of religion, S. 9/19, 2000, s. 39 (ss.39-67).

Doğa ile mutlak uyum çağı olarak adlandırdığımız bu evrede mitsel bilinç henüz nesnelar dünyası ile “ben” arasına, bilinçle dış gerçeklik arasında bir sınır çizmemiştir. Henüz doğadan ayrı bir benlik tasarımına sahip olmayan insan karşısındaki nesnelar evrenini epistemolojik bir dünya olarak kavrayamamaktadır. Doğa ile mutlak birlik söz konusudur. Cassirer’in ifadesi ile “*yaşam objektif ve sübjektif olan arasındaki ayrışmamışlıktır.*”⁸ Bu nedenle de doğa ile mutlak uyum çağındaki bilinç, nesnelar dünyası ile kurduğu özdeşliklikler üzerinden evreni algılar. Mitsel bilincin tek gerçekliği bu ayrışmamışlıktan doğar, dolayısıyla da ilkel insanın evren algısı ve kutsala ilişkin tasavvurlarının sadece dış dünyanın, doğanın yansıması olduğu yorumunu yapmak indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Yalnızca doğa eşittir kutsal denkleminde eksik kalan etken bilinçtir. Cassirer’in “*mitoloji, bilincin dışında bir gerçekliğe sahip değildir.*” sözünün ifade ettiği durum da tam olarak bu ayrışmazlıktır. Benzer bir şekilde Schelling felsefesinde de mitler hem objektif hem de sübjektiftir: hem bilince içkin hem de bilinç dışıdır. Angela Kun’un ifadesi ile “*Mitler kapsamlı bir sübjektiflik ile objektif bir kavrayış arasındaki ilişkidir.*”⁹ Bu nedenle doğadaki kutsal çağına ilişkin değerlendirmelerimizi kaçınılmaz bir şekilde öznenin a priori bilgisi oluşturacaktır.

Durumu Kant felsefesinin terminolojisi ile değerlendirecek olursak, bilincin evrimini, anlama yetisinin evrimi olarak da ifade etmek mümkündür. İnsanın karşısında bulunduğu doğa kendi yasaları çerçevesinde hep aynıdır. Ancak değişen insanın anlama yetisi, a priori bilgidir. Çünkü “*anlama yetisi (a priori) yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur.*”¹⁰ İnsanın doğada gördüğü ve kendine ilişkin gözlemledikleri üzerinden tahayyül ettiği kutsal evreni işte bu a priori bilgilerin ürünüdür. Kant’a göre metafizik bilginin kaynakları hiçbir zaman deney değildir;

Metafizik, yani deneyin ötesinde kalan bilgi olmak zorundadır. O halde ne asıl Fiziğin kaynağını oluşturan dış deney, ne de deneysel Psikolojinin esasını oluşturan iç deney, bu bilginin temelini

⁸ Cassirer’den aktaran; Kubilay Hoşgör, Dil ve Mitosun Dünyası: Kültürün Arkeolojisine İlişkin Bir İnceleme, DTCF Dergisi, 2018 Sayı:58, s. 333 (ss.327-352)

⁹ Angela Kun, “Mythology and Nature in Schelling’s Philosophy”, Studia ubb. Philosophia, Vol. 60 (2015), No. 2, (pp. 103-112) s.111.

¹⁰ Immanuel Kant, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002, s. 72.

oluşturabilir. Demek ki, o, a priori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisidir.¹¹

Kant'ın "anlık" diye de ifade ettiği anlama yetisi bu a priori bilgilerle inşa olur ve genellikle metafizik bilgi olarak nitelendirdiğimiz kutsala ilişkin bilgiler, dinler veya mitler bu bilinç sistematığına ait bir bilgi kümesidir. Mitlerin ve dinlerin evriminden bahsettiğimizde esasında evrilen şey ise insan bilinci yani anlama yetisidir. İnsanın karşısındaki bilgi nesnesi yani doğa değişmezken a priori bilgi değişir. Bu yüzden mitler ve dinler üzerine argüman üretirken bizim asıl incelediğimiz insan bilincidir. Nesne karşısında özne olarak insan epistemolojik önem kazanır. Schelling'in "mitoloji felsefesi" de mitolojik bilme süreci hakkında incelemesinde bilince ve bilme biçimine odaklanır: Schelling'e göre;

İnsana mitolojik süreç içinde eşlik eden hiç de şeyler değildir, bilincin kendisinin içinde ortaya çıkan güçlerdir, bilinç onlardan etkilenir. (...) Mitolojik süreç doğa objeleriyle değil, aksine saf yaratıcı güçlerle ilgilidir, onun esas üretimi bilincin kendisidir.¹²

Bu nedenle peşine düştüğümüz şey nesnenin bilgisi değil objektif olanın sübjektif karşılığıdır. Mitik eleştirel fenomenoloji kültürün oluş süreci içerisinde, yani mitik bilincin evrimi boyunca özneleşmeye doğru adım adım ilerleyecek olan insanın sembolik formlarını izleyecektir. Kültürün oluşumu insanın "ben" olarak nesne ile arasına koyduğu mesafenin oluşumu hikayesine koşuttur. Cassirer'in mitik eleştirel fenomenolojisi de;

Kültür sürecinin öznesini, yani kendi saf güncelliği ve oluşum şekillerini çeşitliliği içindeki 'zihni' kavramayı ve bu şekillerin her birinin izlediği içkin formu belirlemeyi deneyecektir. Bu etkinliklerin bütününde öncelikle, kendi zihinsel kavramına ve kendi somut varoluşuna göre, 'insanlık' kurulur; bu bütünde, 'özne' ile 'nesne'nin, 'ben' ile 'dünya'nın devamlı surette ayrılmakta oluşu belirgin hale gelir.¹³

Yukarıda özetlediğimiz antropolojik köken tartışmaları ve mitik epistemoloji argümanlarının tamamını değerlendirerek bu çağın bilme süreçlerini felsefi bir perspektiften görmek istersek öncelikle özne-nesne, insan-doğa ilişkisine odaklanmamız gerekir. Nitekim hem epistemolojik hem de fenomenolojik anlamda bilginin temeli özne-nesne ilişkisi üzerine kuruludur. Din Fenomenolojisi açısından da özne ve nesne arasındaki eylem "yönelmişlik"tir;

¹¹ Kant, A.g.e., s. 14.

¹² Schelling'den aktaran: Hoşgör, A.g.e., s. 333.

¹³ Cassirer, A.g.e., s. 33.

Bir özne, daima bir nesneyi ‘amaç edinir’ ve yönelmişlik (intentionality), bir şeyin bilinci olarak bütün bilincin özelliğine delalet eder. Bilincin bütün eylemleri bir şeyin tecrübesine, yani kastedilen objeye yöneliktir. (...) Husserl için yönelmişlik, bilincin fenomenleri nasıl oluşturduğunu tanımlamanın bir yoludur.¹⁴

Cassirer’in fenomenolojisi açısından baktığımızda animist, totemist, fetişist dönem için özne ve nesne arasındaki ilişki ayrılmazlık ilkesi ile, benzer şekilde Schelling felsefesinde de “*absolute indifferenz*” ile açıklanabilir. Schelling’in temel kavramlarından biri olan ve *absolute indifferenz* ilkesine göre doğanın başlangıcında salt ayrımsızlık söz konusudur. “*Doğa kaynaşık bir bütünlük ve birlik içindedir.*”¹⁵ Mitik fenomenoloji açısından özne-nesne ilişkisinin ürettiği sembolik formların evrimi ve kültürün oluşumu “*ben ile dünyanın sürekli olarak ayrılmakta oluşu*” ile gerçekleşse de doğa ile mutlak uyum çağı adlandırmasını yaptığımız bu dönem, özne-nesne ilişkisi açısından da deyim yerindeyse “sıfır noktası”dır. Mitsel bilincin oluşturduğu bütünsel yaşam algısı insanın kendisini doğadan ayrı düşünemediği, özne-nesne, insan-doğa, beden-ruh, şekil-öz kategorik ayrımlarının gelişmediği bir tablo sunar.

İnsanın kendisine ilişkin bilgisi de doğa ile bütünleşik bir tasvirin, bir kabulün sonucudur. Totemizm ve fetişizm bu bilinç düzeyinin / anlama yetisinin ürünü olan inanç formlarıdır. Nesnelere veya doğal olaylara tapınma olarak en temel düzeyde tanımlayabileceğimiz fetişizm, genel anlamıyla doğaya tapınmak veya onun gücüne tapınmak değildir. Çünkü “*fetişizmde sosyal veya tabiat üstü olarak karşı karşıya durulan bir doğa kavrayışı yoktur. Fetişizm insanları şeylerle, olayları eylemlerle, verileni yapılanla, içkin olanı (immanence) aşkın olanla (transandantal) karşıtır.*”¹⁶ Fetişizm tam da insanlarla şeyler arasındaki ilişki üzerine oturan bir inanç formudur. Bu ilişki bugünün teorik-bilimsel evrenindeki özne-nesne ilişkisinden oldukça uzaktır. Kavramsallaştırma yetisini geliştiren ve böylelikle nesneye belli bir mesafeden bakabilme olanağına sahip insan bilen öznedir. Ancak doğa ile mutlak uyum çağında ve dolayısıyla insanın fetiş nesnesi ile kurduğu bağda bir özneleşme söz konusu değildir. “Ben” kavramı da dünyadaki bir “şey”dir. Din dediğimiz

¹⁴ Douglas Allen, “Din Fenomenolojisi”, (Çev. Mehmet Katar), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1996, C. XXXV, s. 442. (ss. 437–465).

¹⁵ Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976, s. 16.

¹⁶Roger Sansi Roca, “Fetishism”, International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, 2015, s. 106.

kutsalın bilgisi de bu birliğin bilgisidir. Bu birlik halinden başkaca bir kutsalda yoktur. Çünkü aşkın olan içkin olanla bütünleşiktir.

Benzer bir ilişki totemist formlarda da görülür. Durkheim “*Dini Hayatın İlkel Biçimleri*” kitabında Avustralya ve Kuzey Amerika yerlileri üzerine yaptığı incelemelerle koşut olarak din ve tanrı fikrinin ilk formunun bu kabilelerdeki benzer totemist inançlar olduğu kanısına varır. Buna göre ilkel toplumlarda kabilelerin her bir klanı bir totemle özdeşleşir. Durkheim, genellikle bir hayvan veya bitkinin totem olarak seçildiğine, cansız varlıkların totem olduğuna pek rastlanılmadığına işaret etmektedir. Buna karşın “*bulutlar, yağmur, dolu, don, ay, güneş, rüzgar, sonbahar, yaz, kış, belli yıldızlar, gök gürültüsü, ateş, duman, su ya da deniz isimleri*” gibi bazı doğal fenomenlerin totem olması nadir de olsa görülebilmektedir.¹⁷

Totemizme sosyolojik bir perspektiften bakıldığında tıpkı Durkheim’ın sıklıkla üzerinde durduğu gibi dinin sosyal bir kökenden, toplumsal bir yapılanmadan kaynağını aldığını söylemek mümkündür. Ancak felsefi bir perspektifle bakacak olursak yine “ayrışmazlık” ilkesi gereği insan-doğa birliği dikkat çeker. Nitekim doğadaki bir nesneyle bağ kurulması ister bireysel totem olsun ister klan totemi bu yalnızca toplumsal birliğin ifadesi olamaz; bu insanın yahut birlikte hareket eden insan topluluklarının doğa ile bütünleşmiş epistemolojik dünyalarının dini yansımasıdır. Bu ayrışmazlığın en güzel örneklerinden biri Durkheim’ın ve Levy-Brühl’ün Bororo kabilelerine ilişkin olarak aktardığı “papağan kutsama” inancıdır. Bororoların inançlarına göre bir nesne, hayvan veya insan aynı anda birden fazla şey olabilir. Bu durumu Durkheim “*Bu zavallı vahşiler kendilerini insan olarak bile algılayamıyor! Hatta kendilerini papağan sanıyorlar.*”¹⁸ ifadesiyle yorumlar. Yukarıda farklı örneklerle de açıkladığımız ayrışmazlık ilkesinin sonucu olan benlik algısı ve nesne bilgisini papağan örneğinde de kendini göstermektedir. Ancak burada bir parantez açarak Durkheim’ın batı merkezli, oryantalist bakış açısının bilimsel bir yorumdan uzak olduğunu belirtmek gerekir. Ancak antropolojik çalışmaların geneline yayılan bu oryantalist bakış açısına göre insanlığın varacağı en son ve en “ileri” nokta batı akılcılığıdır.

¹⁷ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, 2005, İstanbul, s. 134.

¹⁸ Durkheim’den Aktaran, Mehmet Ateş, *Mitolojiler ve Semboller*, Milenyum Yayınları 2014, İstanbul, s. 36

Animizmin, ayrılmazlık ilkesi noktasında fetişizm ve totemizminden farkının olduğunu söylemek gerekir. Çünkü animizm ilk defa bir ikilikten söz eder. Her ne kadar insan hala kendisini ve kutsalını doğaya içkin bir şey olarak tanımlasa da artık aşkın bir varlığın izleri kendini göstermeye başlamaktadır. Bu ikiliği yaratan aşkın varlık ruhtur. Animizme geldiğimizde artık ruh-beden, nesne-öz ayrımının şekillendiği görülür. İnsan ölüm gerçekliği üzerinden ruh, yahut animist anlamda “saydam eş” dediği tözün varlığına erişmiştir. İnsanı ruhun varlığına inanmaya yönlendiren şeylerden biri rüyalardır; beden o mekan ve zamanda kalırken insanın hatırlayabildiği bir takım hayali tecrübeler yaşaması ilkel insan için anlamlandırması güç bir durumdur. Doğa ile mutlak uyum çağındaki insan için ruhun görünen hali şüphesiz nefestir. Bedenin bir eylemi olan nefes alıp verme eyleminin ölümle birlikte sona ermesi, bunun yalnızca insan da değil hayvanlar da gözlemlenmesi insanın en büyük keşiflerinden biridir. Böylelikle “nefes” ilk transandantal kutsal olmuştur. Frazer’ın ifadesiyle “*Hayvanın içindeki hayvan, insanın içindeki insan, işte ruh budur.*”¹⁹ Freud ise animist dönemi şöyle tasvir eder:

“Belli bir çağda, tanrıların ve dinlerin bulunmadığı su götürmez bir gerçektir; bu animizm çağıdır. O zaman dünyada insana benzer ruhsal varlıklar kaynaşıyorlardı. Cinlerdi bunlar. Dış dünyamızın nesnelere baştan başa bunlarla doluydular, hatta onlara karışmışlardı.”²⁰

Freud’un da ifade ettiği gibi nesne ile ruh birbirine karışmıştı. Dış dünya, doğa bununla doluydu. Çünkü insanın ilk aşkın kutsal nesnesi kendisinden ve doğadan çok da uzakta değildi. Tıpkı fetişizmde olduğu gibi *içkin* olan (*immanence*) *aşkın* olanla (*transandantal*) karışıyordu.

Tylor da animizmi tam olarak ruh kavramının keşfi ile koştut aşamalarda ele alır. Hatta ona göre dinlerin evrimi insanın ruh kavramını nasıl idrak ettiğine ve animizm inancının gösterdiği gelişime göre şekillenir. Buna göre Tylor’un dinsel evrim aşamaları; “animizm A, animizm B ve monoteizm” şeklindedir. İlk iki aşamanın birbirinden kesin hatlarla ayrılması oldukça güçtür. Ancak gittikçe farklılıkları derinleşir ve monoteizmin yolunu açar.²¹ Animizmin ilk gelişim aşaması da kendi içinde ruhun idrakına ve ona ilişkin tasavvurların gelişimine bağlı olarak

¹⁹ James G. Frazer, *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri I*, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul, s. 121.

²⁰ Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, Çev. A. Avni Öneş, Say Yay., İstanbul 1994, s. 190.

²¹ Von Hendy, A. (2001), *Modern Construction of Myth*, Blomington, USA, India Universty Press, s. 85.

beş aşamadan oluşur. İlk aşama insanın maddi olmayan aşkın tarafının yani ruhun varlığının keşfidir. Ölümle, son nefesle birlikte bedeni terk eden ruhun ölümden sonra da varlığını devam ettirdiğine olan inanç; üçüncüsü, ruhun rüya sırasında veya trans halinde bedeni geçici olarak terk edebildiğine duyulan inanç; dördüncüsü, hayvanların ve hatta cansız varlıkların da ruha sahip olduklarına inanç; beşincisi de hayaletlerin varlığına olan inançtır.²²

Tylor'a göre Yunan mitolojisi de animizmin bir ürünüdür.²³ Çünkü burada incelememizde açığa çıktığı üzere animizm, ilkel inanışlarda aşkın ögeye ve dolaylı olarak da Apollonik olana ulaşan ilk inanç formudur. Bu doğrultuda baktığımızda metafizik olan soyut düşünceye içkindir ve dolayısıyla Apolloniktir denilebilir.

Mitosu ve mitik anlama yetisini değerlendirmek, kavramak için üzerinde durmamız gereken bir diğer önemli faktör ise kuşkusuz dildir. İncelediğimiz ilkel dinsel formlar dönemi için dilin temsil yeteneğinin oldukça dolaysız olduğunu söylemek mümkündür. Soyut kavramsallaştırmanın insan bilincinin evrimsel ilerleyişi gereği bu evre için mümkün olmadığını, bu noktada somut düşüncenin bir sonucu olarak somut ve dolaysız bir temsilin dilin temel özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki şeyler dünyası ve bu şeyler dünyasının bir parçası olarak insan ismi ile de bütünleşiktir. Bu nedenle isimlerin de bir kutsiyet, gizem yahut büyü aracı olduğu birçok pratikte görülmektedir. Bir şeyin ismini anmak onu ontolojik olarak etkilemek gibidir adeta. Şeyler isimleri anıldığından uzam ve zaman olarak orada olurlar. Freud'un totem inancı ile ilişkilendirdiği bu durum isim tabusudur. Bir insanın veya fenomenin adını anmak adeta ona sahip olmak, onun gücünü ele geçirmektir. Çünkü varlık ismi ile bütünleşiktir. Dil ya da tek tek sözcükler tek başına birer temsil değildir henüz. Nesne ile arasında mesafe yoktur; nesnenin temsili değil kendisidir. Sözgelimi Freud'a göre enest korkusunun baskın olduğu toplumlarda (Freud Fiji Adalarındaki Vanua-lava adasından bahseder) erkek çocuk kız kardeşinin adını, damat ve kaynana birbirlerinin adlarını bu nedenle anmaz. İsmi anmak, onu o uzam ve zamana getirmek, onun özüne sahip olmakla eşdeğerdir.²⁴

²² İbrahim Ethem Karataş, "Max Müller'e Göre Dinin Ortaya Çıkış Sürecinde Sınırsız (kutsal) Fikri", Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2013, s. 57. (ss. 54-86).

²³ Bkz. Von Hendy, A.g.e., s. 85.

²⁴ Sigmund Freud, Totem ve Tabu I, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 1998, İstanbul, s. 24-27

Dolaysız temsil, yalnızca ses ile oluşan bir isimle sınırlı kalmaz, semboller, özellikle klan totemizminde sıklıkla gözlemlenen amblem kullanımları, zaman zaman ritlerin de kökeni olan mimetik eylemler, fetiş nesnelere ayrışmazlık ilkesinin yansımalarını taşır. Bu mutlak birlikteliğin, Cassirer'in ifadesi ile ayrışmazlığın en belirgin örneklerinden biri de Voodoo bebeği ritinde gözlemlenebilir. Büyü inancının insan zihninde doğayı ve olayları kontrol edebileceği bir güç olarak gelişmesi ile birlikte fetiş nesnelere, büyü nesnelere olarak işlev görmüştür. Voodoo bebeği bunun bir örneğidir. Nesne ile insan özdeştir, bütünleşiktir.

Tüm bu örnekler bize doğa ile mutlak uyum çağının hem ontolojik hem epistemolojik hem fenomenolojik anlamda yarattığı dünyanın temel niteliğinin "ayrışmamışlık" olduğunu göstermektedir. Anlama yetisinin işleyişinde insan nesne karşısında mesafe sahibi bilen bir özne değildir, doğadan ayrı bir özneleşmeden bahsedilemez. Epistemolojik ilişkiler ve kozmogonik tasarım özne ile nesnenin, doğa ile insanın, beden ile ruhun birliği üzerine kuruludur. Benzer şekilde kutsal ile doğal, aşkın ile içkin, öz ile nesne de bütünleşiktir.

2.1.2. Doğa ile Mutlak Uyum Çağında Apollonik ve Dionizyak Fenomenler

Yukarıda ontolojik, epistemolojik ve fenomenolojik evrenin ana hatlarını çizmeye çalıştığımız doğa ile mutlak uyum çağını, bu çağın kabul gören Fetişizm, Totemizm, Natüralizm ve Animizm gibi inanç formlarını Apollonik-Dionizyak fenomenler açısından değerlendirmek bu başlığın ana hedefini oluşturmaktadır. İnsana ait her türlü somut ve soyut düzlemde varlığı bilinen Apollonik ve Dionizyak değerler, Pisagorcu karşıtlıklar tablosundan bugüne değin pek çok düşünürün üzerinde önemle durduğu ve insanı anlamak için bir formül gibi kullandığı dikotomiye oluşturur. Ancak bu dikotomik çatının isim babası ve konuyu felsefi düzleme taşıyan kişi Nietzsche'dir.

Bu dikotomik yapının en temel ayaklarını akıl-duygu, beden-ruh, doğa-kültür, yer-gök, kadın-erkek ikilikleri oluşturur. Bu ana hat üzerinde Apollonik olanı akıl, beden, kültür, gök ve erkek temsil ederken; Dionizyak olanı duygu, ruh, doğa, yer ve kadın temsil eder. Yunan Mitolojisinden iki tanrının bu dikotominin tanımlayıcıları olması elbette Apollon ve Dionysos tanrılarının temsil ettiği

değerlerle ilişkilidir. Apollon, düzen, bilgi, biçim ve ahengin göksel tanrısı; Dionysos ise kaos, değişim, coşku ve esrimin yerdeki, toprakla bütünleşmiş tanrısıdır. Apollonca olan ise taşıdığı tüm bu özellikler ve temsil ettikleri ile sosyal düzeni, kanunlara riayet etmeyi, toplum sözleşmesini, düzeni, ölçülü olmayı, devleti, ontolojik anlamda varlık halini, epistemolojik anlamda ise rasyonel bilgi ve salt hakikati insanlığa verir.²⁵ Diyonyosça olan ise kaosu, kaostan gelen gücü, ontolojik anlamda sürekli bir oluşu, değişimi, akışı; epistemolojik anlamda ise sezgisel bilgiyi ve duyguyu ifade eder.

Tüm düşün düzlemleri gibi doğa ile mutlak uyum çağı da gerek inanç formları ve çeşitli uygulamaları gerekse felsefi zemini ile bu dikotominin izlerini taşır. En genel değerlendirmeyi en başta yapacak olursak doğa ile mutlak uyum Diyonyzak olanın iktidarı demektir. Tüm inanç pratiklerinden önce ontolojik ve epistemolojik yaklaşımı ile bu çağın felsefi temellerini değerlendirecek olursak ilk olarak yorumlamamız gereken olgu yukarıda detayları ile açıkladığımız ayrılmazlık ilkesi, bütünleşiklik durumu olacaktır. Bu bütünleşikliğin kendisi bizzat Diyonyzaktır.

Max Müllerin dinin kökeni olarak formüle ettiği “Naturalizm” için ayrı bir parantez açmakta fayda var. Müller de doğayı büsbütün merkeze alır ancak ona göre animizm, totemizm ve fetişizm dinlerin kökenine ilişkin tözü vermekte yetersizdir. Müller’e göre dinin kaynağı insanı kuşatan tabiatın, onda uyandırdığı sonsuzluk ve hakimiyet duygusudur. Bu duygu, bu kabuldür dinlerin kaynağı, kökeni. Yani özü itibariyle bizim bu başlık altında fetişizm, totemizm ve animizm için ortak nokta olarak görüp üzerine düşündüğümüz doğa ile bütünleşiklik ve doğadaki kutsal duygusu, Müller’in natüralizminin de duygusudur; analiz edilen tüm kitonyen pratikler natüralizmi de açık eder.

Bütünleşikliğin elbette ki en belirgin örneği totem nesnesi ve klanlar arasındaki bağıdır. Bu bağlı klan kültürü esas itibariyle toplumun şekillendiği ilk adımdır ve geneli itibariyle *nomosun* karşısında şekillenen ilk *physistir*. Yani Apolloncadır. İnsanı doğa karşısında güçlü kılan ve tamamen insan üretimi olan bir organizasyondur.

²⁵ Senail Özkan, Nietzsche: Kaplan Sırtında Felsefe, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004, s. 237.

Yapay bir inşa olan toplum, doğanın gücü karşısındaki bir korunaktır. Toplum olmasaydı, doğa denen barbar denizin kasırgalarında perişan olurduk. Toplum, doğa karşısındaki o aşağılayıcı edilgenliğimizi azaltan miras alınmış bir biçimler sistemidir.²⁶

Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere Apollonik ve Diyonizyak arasındaki ayrım bir çatışmaya, karşılıklı bir tahakküme dayanan keskin bir ikilik, bir çatışma hali değildir. Birbirini bütünleyen bir dikotomidir. Özellikle de ilkel düşün düzlemi söz konusu olduğunda birinin içinde diğerdinden izler görmek son derece olasıdır. Böylesine yoğun Diyonizyak bir çağda toplum kavramı üzerinde dururken de detayları ile konuyu ele almak gerekir. Toplum elbette Apollonik bir değerdir fakat klan toplumu bugünkü bildiğimiz anlamda, doğa üzerinde tahakküm kurma ve doğayı forme etme, “istila etme” gücünü veren bir toplum mudur, yoksa yine Apollonca olan bireyselleşmenin karşısında gelişen içgüdüsel bir topluluk mu? Kültür düzleminde normlaşmış bir toplum elbette Apolloncadır fakat bireyselleşme ve ilkel birlik karşıtlığında tragedyanın korosu gibidir toplum; Dionysosçadır.

Apollon bireyselleştirme ilkesini tanrısallaştırır, görünüşün görünüşünü, güzel görünüşünü, düşü ya da plastik imgeyi kurar ve böylece kurtulur acıdan: ‘Apollon, bireyin acısını, ebedi görünüşle kuşattığı parlak zaferle galebe çalar’, acıyı siler. Dionysos bunun tam tersine asal teklife geri döner, bireyi yıkar, büyük çöküşe sürükler ve kökensel varlıkta içine alıp eritir: Bireyselleştirmenin ta kendisi gibi verir acıyı ama üstün bir hazda, bizi biricik bir varlığa ve tümel istencin çokluğuna katarak eritir acıyı.²⁷

Bir anlamda klan toplumu bütünleşikliğinin insanlar arasındaki uzantısıdır denilebilir. Nitekim insan da doğanın bir parçasıdır, kendisini ondan ayrı bir özne olarak göremeyen, mesafe kazanamamış bir bilinç halindedir insan.

İnsanın bu dönemdeki tüm inanç pratikleri doğa ile bir olmaya, doğanın gücüne, doğanın içindeki -aşkın ve içkin olanın bir olduğu- güce ilişkindir. Klan totemizmi bunun akla gelen ilk göstergelerindendir. Klanların kendilerini bağdaştırdıkları şeyler çoğunlukla doğayı paylaştıkları hayvanlar ve bitkiler olmuştur. Totem inancında insanın tapıncı, kutsalı tek tek herhangi bir hayvan veya bitki türüne değil “*bütün bu şeylerde yayılmış olan belirsiz bir güce*”²⁸ yönelmektedir. Totem doğadaki sembolik bir nesne ile bir olarak gözün gördüğü tüm

²⁶ Paglia, A.g.e., s. 13.

²⁷ Gilles Deleuze, Nietzsche ve Felsefe, Çev. Sertaç Canbolat, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, s. 17.

²⁸ Durkheim, a.g.e., s. 243.

evrene yayılan o belirsiz güçle bütünleşmenin aracıdır. Ancak bu noktada yabancı insanın dikkat çekici bir tercihi Durkheim tarafından dile getirilir:

Semavi varlıklara ve daha genel olarak da dini gelişimin sonraki devirlerinde büyük bir öneme sahip olacak olan büyük kozmik fenomenlere ne kadar sınırlı bir yerin verildiği ise görülmeye değerdir. Howitt'in kendilerinden söz ettiği bütün klanlar arasında, yalnızca ikisi ayı, ikisi güneşi, üçü bir yıldızı, üçü gök gürültüsünü, ikisi şimşegi totem olarak kabul etmiştir. Yağmur bir istisnadır ve totem isimleri arasında çok sık bir şekilde rastlanır.²⁹

İnsan henüz başını göğe kaldırmamıştır. En azından büsbütün göğe çevirmemiştir yüzünü. Teorik ve kavramsal aklın şekillenmesi ile insana hakim olacak olan, tüm hakikatini gökte arayan bilinç değildir henüz karşımızdaki. Durkheim'in tespit ettiği totem tercihleri bunun bir örneğidir. Dinin gelişiminin ileriki aşamalarında kutsiyet sahibi olan hemen her şey semavi iken yabancı insan için henüz gökyüzü ne kutsiyet ne de derin anlamlar içerir. Çünkü gök insanın bütünleşik olabileceği bir şey değildir. Aşkın olan ise tek başına kutsiyet için yeterli değildir. İki ayağı üstüne kalkmış olan insan sahip olduğu yeni bakış açısı ile önce toprağa, ağaca, bitkiye ve hayvana nazarını yöneltir. Henüz bu varlık ve bütünüyle doğa gizemli güçlerin yeridir; hem tehditkar hem de cömerttir doğa. Göksel doğa güçlerinin yaşamsal değeri dahi insan tarafından sonraları anlaşılacaktır. Öyle ki bazı fetişist topluluklarda yağmur tanrısı göklerde değil, yerde aranır. Fetiş nesnesi yağmur yağdırmak maksadıyla yağmur tanrısının yaşadığı yer olduğuna inanılan kutsal göle atılır ve böylece yağmur tanrısının ortaya çıkması sağlanır.³⁰

Yeryüzündeki varlıkların totemleşmesi, yağmur tanrısının yeryüzünde aranması ve bunun gibi birçok inanç pratiği bize bir şey söylemektedir. Bu pratikler somut düşünce evresindeki yabancı insan için anlamlandırmanın bizzat fenomenlerin kendisi ile bağdaşmış şekilde olduğunu manifest eder. Toprağın, yeryüzünün yabancı insan için taşıdığı kutsiyetin birer göstergesidir, dolayısıyla da yabancı insan aklının diyonizyak değerlerle olan bağının ilanıdır. Hannah Arendt insanın yeryüzü ile olan ve en azından somut düşünme düzlemi için kopmayacak kadar güçlü olan bağına dikkat çeker:

Yeryüzü insanlık durumunun tam da tözünü oluşturur ve bildiğimiz kadarıyla yeryüzü doğası insanoğluna evrende hiçbir çaba harcamadan ve insan yapısı bir katkıda bulunmadan içinde

²⁹ Durkheim, a.g.e., s. 134.

³⁰ Durkheim, a.g.e., s. 58

hareket edebileceği, soluk alıp verebileceği bir yaşam alanı sunmak bakımından benzersiz ve yegâne yerdir.³¹

İnsan doğanın tüm gizemlerini açık edip, onu kendisi için mesafe kazandığı bir bilgi nesnesine dönüştürene; başını yeni bir bilinmeze, gökyüzüne çevirene kadar da bu durum böyle olmaya devam edecektir. Gökyüzü ise “*insanlar yeryüzüne olan mahkumiyetlerinden kurtulmak üzere ilk adımı*”³² atıncaya kadar kutsalın adresi olacaktır. Bu dönem, tüm doğurganlığı ve lütfkarlığı ile, üstünü örttüğü tüm ürkütücü gizemleriyle toprağın kutsalın odağı olduğu bir dönemdir, hem de hiçbir şüphe bırakmaksızın. Çünkü yüzü yeryüzüne dönük olan insanın zihninin tüm a priori verileri öncelikli olarak toprağa dairdir.

Tüm yeryüzüne saçılmış kutsiyet içinde elbette her şey kutsal olabilir; bir kaya, bir su birikintisi, küçük bir taş yahut bir ağaç... Hemen her şey insanın ayrışmazlık yaşayabileceği ve belli bir güç atfedeceği fetiş nesnesi, birey ya da klan totemi olabilir. Doğanın en görünür faktörlerinden olan ağaçlar için de şüphesiz sayısız kutsiyet ilanı, sayısız rit söz konusudur.

Yabanılar için dünya genellikle canlıdır, ağaçlar da bu kuralın dışında değildir. Onların da kendileri gibi ruhları olduğuna inanır ve buna göre davranır onlara. Örneğin, Doğu Afrika’da Wanikalar her ağacın, özellikle de her hindistancevizi ağacının bir ruhu olduğunu hayal eder; ‘bir hindistancevizi ağacının yok edilmesine ana katilliği gözüyle bakılır, çünkü ana nasıl çocuğuna hayat ve besin verirse o ağaç da aynı şeyi yapar insanlara.’³³

Ağaç insanın göğe uzanan başıdır. Belki de en göksel olan toprak ögesi ağaçtır. Toprağa daldırdığı güçlü kökleri, şekilden şekile bürünen güçlü gövdesi ve yapraklarıyla, görülmez bir “nefes” olan rüzgar sayesinde çıkardığı gizemli seslerle şüphesiz derin manalar yüklenmiştir ağaç. Yeryüzünü hem yerin altına hem gökyüzüne taşıyan güçtür ağaç, berekettir, *hayat ve besin* verendir.

Bu düzlemde insanın kozmogonik kabullerini doğaya teslimiyet olarak yorumlamak yanlış olur. İnsan kendisi de doğanın bir parçası ise onunla birlikte hareket eder, onunla etkileşim içindedir ve daha da ötesi tıpkı doğa gibi o da gücü kendi içinde saklar. Modern insanın doğa ile yaşadığı güç savaşı onun için olanaksız ve son derece uzak olsa da yabancı insanda onun bir parçası olmanın verdiği gücü doğaya karşı kullanır. Bir boyun eğmeden ziyade onunla anlaşma söz konusudur

³¹ Hannah Arendt, İnsanlık Durumu, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 10-11.

³² Arendt, A.g.e., s. 10.

³³ Frazer, A.g.e., s. 61.

adeta. Frazer'ın aktardığı yağmur yağdırma ritüeli insanın doğa ile ilişkisini ve doğa karşısındaki duruşunu daha somut bir şekilde anlamamızı sağlayacaktır:

Bazan insanlar yağmur tanrısını yağmur vermeye zorlamaya çalışırlar. Çin'de kâğıttan ya da odundan yapılmış, yağmur tanrısını temsil eden kocaman bir ejder, törenle çevrede gezdirilir; ama bunun sonucunda yağmur gelmezse, ejdere sövülür sayılır ve parça parça edilir, buna benzer durumlarda, Senegambia'k Feloupe'ler fetişlerini yerlere atıp tarlalarda sürüklerler, yağmur yağınca dek küfrederler.³⁴

Tanrının sembolü olan fetiş nesnesine zarar vermek, “küfretmek” bugünkü dini kabuller çerçevesinde hiçbir semavi din için olanaklı görünmemektedir. Bugünün soyut tasavvura muhtaç tanrıları için tüm bunlar “dinden çıkma, küfre girme, tanrının gazabına uğrama” sebepleridir. Kutsal kavramı başlı başına dokunulmazın karşılığıdır. İtiraza, isyana, karşı koymaya ve hatta yoruma tamamen kapalıdır.

İnsan tanrıların karşısında bile, her zaman o kadar açık bir aşağılık durumunda değildir. Çünkü, istediğini elde etmek maksadıyla sık sık onlara fiziki baskı bile yapar. Fetışten memnun kalmadığında onu döver. Onunla, kendisine ibadet edenin istekleri karşısında çok daha itaatkar bir hale geldiği zaman ancak barışabilir.³⁵

Doğayı yahut doğa güçlerine hakim olan kutsalı arzu ettiği şeye zorlamak, ilkel insan için bir yol olduğu gibi, doğayı taklit etmek de bir yoldur. Doğayı taklidin bir örneğini de Freud animizm ve büyü ilişkisi üzerinden verir. İnsanın doğayı taklit ederek ona hakim olma çabasını ilkel insanın sahip olduğuna inandığı güce bağlar:

...koruyucu erk yakıştırdığı birtakım eylemlerle kendini savunuyordu. Zaten kendi de belli bir gücün sahibi olduğunu sanıyordu. Doğadan bir dilekte mi bulunacak, örneğin yağmur mu yağdıracak, insan zamanının tanrısına yakarmıyordu, fakat ona göre doğrudan doğruya doğayı etkilemeye yarayan bir büyü töreni yapıyordu: Kendi kendine, yağmura benzer bir şey ürettiyordu. Dış güçlere karşı bu savaşta birinci silahı bugün tekniğimizin en eski öncüsü olan büyü idi.³⁶

Bu tavır da baştan aşağı Dionysosça bir coşkunluğu, kaosu, değişkenliği içinde barındırır. Çünkü Apollonik bilinç böyle bir taşkınlıktan rahatsız olur. Hiyerarşi de tüm diğer kaideler gibi katı ve kırılmazdır. Buna karşın “*Dionysos coşkusu, yani şarap ve sarhoşluk, insanları içinde yaşadıkları baskıdan kurtardığı*

³⁴ James Frazer, Altın Dal I, s. 18

³⁵ Durkheim, A.g.e., s. 58.

³⁶ Sigmund Freud, Psikanaliz Üzerine, Çev. A. Avni Öneş, Say Yay., İstanbul 1994, s. 190.

*içindir ki bu Tanrıya Yunanca 'Eleutherus' hür, özgürlük veren sıfatı takılmıştır.*³⁷ Apollon biçimi, ölçülülüğü, normları, her türlü keyfiliği ve taşkınlığı önleyen bir toplum düzenini temsil ederken, Dionysos insanı herhangi bir kalıba, sınırlılığa sokmayı reddederek kendi doğasına ve kozmogonik doğanın akışına uygun bir düşün düzlemini temsil eder. İlkel insan yaşamın ve kutsalın tüm kabullerinde kendi doğasından aldığı özgürlük ve güçle davranır. Doğa ile kurduğu ayrılmazlık doğanın gücü karşısında mutlak bir teslimiyet olarak görülmemelidir. Nitekim Diyonizyak olanın “*simgelediği asıl kuvvet ise, doğanın kendisi değil, insanı doğanın sırlarına erdiren büyümlü güç anlamında, insanla doğa arasındaki ilişkidir.*”³⁸ Doğa güçleri ve korku ilişkisi insan bilincinin daha sonraki aşamalara, kavramsallaştırma güçlendikçe tasavvur edilmeye başlanan doğa güçleri ile bağdaştırılmış antropomorfik tanrılar çağına ait bir ilişkidir.

İlkel insanın uzam kavrayışının sınırlılığı içinde daha mikro bir kozmosu vardır ve bu kozmosla tahakküme dayanmayan, tamamen karşılıklı bir ilişkisi söz konusudur. Doğa karşısında ezilme hissine bağlı bir dini kabulü yoktur ilkel insanın. “*Çünkü, o böyle bir duyguya sahip değildi. İnsan hiçbir şekilde, kozmik güçlerin kendisinden bu kadar üstün olduklarının farkında değildi. Bilim henüz ona daha tevazuyu öğretmediği için, sahip olmadığı bir hakimiyeti kendisine atfediyordu.*”³⁹ Yalnızca bilimsel düşüncenin gelişmemiş olması değil insanın o dönemde kavradığı mekanın sınırlılığı da buna yol açıyordu. Kendisini ya da herhangi bir nesneyi bulunduğu mekandan bağımsız bir şekilde düşünemeyen ilkel insanda “*olan şey, bulunduğu yere tamamen belli içsel bağlarla bağlanmış olarak algılanır.*”⁴⁰ Cassirer totemist klanlarda bunun gözlendiğini anlatır:

Bir klanın mensubu öldüğünde, özenle şunun yapıldığı görülür: Ceset mekanda kendi klanına tahsis edilmiş özel ve asıl olan yere ve yöne sahip olacak şekilde gömülür. (...) mitik mekan duygusu bölgeleştirmeden hareket eder ve bir de algıyı sistemli hale getirmeye çabalar.⁴¹

Bu durum ilkel insanın kozmolojik ve epistemolojik olarak mekanı nasıl kavradığıyla ilgili de bilgiler verir. İnsanın kozmosunun ancak bir mikro kozmos

³⁷ Azra Erhat, A.g.e., s. 93.

³⁸ Kasım Küçükalp, “Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos ya da Varlık-Oluş Karşıtlığı”, Felsefe Dünyası, 2011, Sayı: 53, s. 44.

³⁹ Durkheim, a.g.e., s. 112.

⁴⁰ Cassirer, A.g.e., s. 145.

⁴¹ A.g.e., s. 145.

olduğunun henüz bildiğimiz anlamda bütünü ifade eden bir mekan algısından bahsedilemez. Mekan ve zaman her ne kadar birer fenomen olarak her durumda var olsalar da ancak bilimsel düşüncenin, soyut kavramsallaştırmanın gelişmesi ile bilindik anlamda bütüncül bir kapsama kavuşmuştur. Çünkü gerek mekan gerekse zaman tasavvuru ancak uzaktan ve bütüne ilişkin bir bakış açısına muhtaçtır. Bu da Apollonca bir sistematik sayesinde mümkün olacaktır. “*Apollonca biçimi, estetik bir uzaklıktan tasavvur ederiz. Dionysoscu özdeşleşmede mekân çöker. Göz, bakış açısını koruyamaz. Dionysos ağaçlara bakarken ormanı göremez.*”⁴² Dolayısıyla da “ayrışmazlık” çağı olarak nitelediğimiz bu dönemde bütüncül bir mekan ve zaman kavrayışı görülemez. İnsanın mekan algısı zaman içinde gelişse bile nesne ve mekan arasındaki kuvvetli bağ fikri, ancak soyut düşüncenin tam olarak kendini gösterdiği modern bilim çağında kırılmıştır.

Karşıtlıklar tablomuzu tekrar hatırlayacak olursak Diyonizyak olana dair hemen her şey kaosun izlerini taşır; doğa ve toprak bunların başında gelmektedir şüphesiz. Doğa kestirilemeyen, tahmin edilemeyen ve insan nasıl bir güç elde ederse etsin mutlak hakimiyeti kimselere vermeyen bir güçtür. Toprak ise biraz eşelediğinizde görünmez ve bilinmez bir evrenin karmaşasını gösterir size. Ve elbette kadın... Onun düzeni doğanın düzenidir. İnsan aklının düzeniyle uyuşmayan, yalnızca tabiata tabi ve engellenemez, karşı konulamaz kendine has bir akışa sahip olan kadın, ilkel akıl için kestirilmesi zor bir gücün sembolüdür. Çünkü anlaşılmasız bir şekilde hayat verendir, doğurandır. Bomboş bir toprağın birdenbire baş veren ekinlerle dolu olması gibi kadın da ilkel insan için gizemli bir şekilde yaşamın kaynağıdır. Joseph Campbell’a göre;

Burada kendi üstünlüklerini gösterenler kadınlardı; onlar yalnız çocuk doğuran kişiler değil aynı zamanda başlıca besin üreticileriydi. Ekip biçme olanağı bulunduğunu kavramışlar, böylece toprağı değerli kılmışlar, sonuçta da onun sahibi olmuşlardı⁴³

Kadın ve toprak birlikteliği işte buradan doğuyordu. Paglia ise kadının doğaya benzeyen gücünü doğurganlık üzerinden açıklar:

Kadın, karın büyüünün putu idi. Kendi yasalarına göre şişiyor ve âdeta hayat veriyordu. Zamanın başlangıcından beri, kadınlar akıl erdirilmez varlıklar olarak görülmüştü. Erkekler onu yüceltir ama

⁴² Paglia, A.g.e, 112.

⁴³ Joseph Campbell, Primitive Mythology, sayfa numarası?

ondan korkardı. Kadın erkeği tükürmüş ve her ân geri yutabilecek olan karanlık ağızdı. Erkekler aralarında dayanışarak, kadını doğaya karşı bir savunma aracı olarak kültürü icât ettiler.⁴⁴

Kadın ve anaerki erken dönem insan yaşamının en güçlü figürüdür. Çünkü kadın doğadan ayrı düşünülemez, doğa da doğurgan dışisi olmadan düşünülemez. Kadın ve doğurganlık çok farklı şekillerde kutsanmıştır. “*Gizemli yaratıcı güçleri ve yuvarlak göğüslerinin, karnının ve kalçalarının, toprağın dış hatları ile olan benzerliği, kadını erken dönem sembolizminin merkezine yerleştirdi.*”⁴⁵ Bunun en önemli göstergesi en eski uygarlıklara ait buluntular arasında kadın heykelciklerinin nicel ve nitel açıdan taşıdığı önemdir. İnsanlık doğayı taklitle sembolize ettiği gibi kadını da fetiş nesnesine dönüştürerek yeniden ve yeniden yaratmış, kutsamıştır. Ninian Smart’ın bu konudaki tespiti bizler için açıklayıcıdır:

Paleolitik çağlardan biz, küçük taş heykeller, bazen gebeliğe işaret eden iri göğüslü ve vücutlu heykellerden epeyce bir koleksiyona sahip bulunmaktayız. Cinsi organlar, çok kere önemle izhai edilmiştir; öyle ki heykellerin zürriyet meydana getirme, doğum sırrıyla alakalı bir tarzda yapılmış olmasında haddi tecavüz ettiği açıktır. (...) genellikle görülebildiği kadarıyla beşeri berekette ilkel insan tarafından üzerinde durulan kadın rolüdür.⁴⁶

Bu küçük heykelcikler antropomorfik tanrılar döneminin, mitolojinin ana tanrıçalarının birer prototipi olarak düşünülebilir. İlkel anatanrıça tapınçlarının ve buna ilişkin bazı mitik ve ritik pratiklerin izleri bugün dahi görülmektedir. Bunların en önemlisi sünnet inancıdır. Sünnetin kökeni bir çeşit adak, sunak, kurban pratiğine dayanır. Toprağın, doğanın bereketini insanlara sunması için ana tanrıçalara sunulan birer tohumdur erkekler. Bu inancın ilkel aşamalarında doğrudan insan kurban edildiği düşünülmektedir. Ancak zamanla sünnet derisine dönüşmüştür. Bereket için toprağa verilen bir sembolik döl, yani tohumdur erkek.

Kadının kutsiyetle ilişkilendirilmesi onun elbette toplumsal hayattaki yerini de etkilemiştir. İlkelerde toplum düşüncesinin en belirgin örneklerini sunan klan totemizmi bu sosyal etkinliği ve gücü gözlemleyebilmek için doğru bir mecradır. Totemle ilişki ve klandaki soy bağları totemist toplumun temelidir. Totem soyla aktarılır ve totem ilişkisi her türlü bağdan daha güçlüdür. “*Totem, kadın veya erkek soyuyla aktarılabilir. Başlangıçta her yerde kadın soyuyla totem mirası egemen*

⁴⁴ Paglia, A.g.e., 21.

⁴⁵ A.g.e., s. 21.

⁴⁶ Ninian Smart, “Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler”, Çev. Günay Tümer, Cilt: 25, Sayı:1, 1982, s. 315.

*yöntem olabilir ve yerini ancak sonradan diğeri almış olabilir.*⁴⁷ İlkel dönem totemizminde kadının diyonizyak baskınlık gereği totemde öne çıkmış olması muhtemeldir. Ancak günümüzde de hala totem ilkel toplulukların yaşadığını düşünürsek bu toplumların totemin erkek temelli olması mümkündür. Freud, totemle soy aktarımını psikanalizi açısından ensest korkusuyla ilişkilendirir. Ona göre ensest tabusu gereği totem kadından aktarılır. Freud totem aktarımını ve kaidelerini erkek çocuk ve anne arasındaki kadim Oidipus kompleksinin bir çözümü olarak görür:

Totem kalıtsal olduğu ve evlilikle değişmediği için, yasağın sonuçlarını izlemek kolaydır. Örneğin soyun kadın çizgisini izlediği durumlarda kanguru toteminden bir erkek deve kuşu toteminden bir kadınla evlenirse, kız erkek bütün çocuklar deve kuşu kabilesine ait olur. Dolayısıyla totem düzenlemeleri bu evlilikten doğan bir erkek çocuğun, kendisi gibi Deve Kuşu olan annesiyle veya kız kardeşleriyle ensest ilişkisi kurmasını yasaklar.⁴⁸

Bu elbette Freudyen ve psikanalitik bir analizdir. Ancak kadındaki doğa sembolizmi, bereket sembolizmi, doğurganlık sembolizmi, toprak sembolizmi ve bunlardan aldığı güç ve kutsiyet onu toplumda da önemli bir figür haline getirmiştir. Ancak bu güç onu insanlık tarihi boyunca adım adım “dişil canavar” olmaya götürecek olan güçtür.

Bazı sembolik örnekler üzerinden anlamaya çalıştığımız ilkel insan bilinci somut düşünce çerçevesinde bilgi üretir ve ürettiği bilgiler, diğer bir deyişle doğal fenomenlerin bilinçteki karşılığı olan fenomenolojik ontoloji ve fenomenolojik epistemoloji ağırlıklı olarak diyonizyak etki altındadır. Bütünleşik kozmos tasarımı, özne-nesne, nesne-isim, nesne-töz ilişkisindeki mesafesizlik ve bunun yarattığı epistemolojik sistem, toplum tasarımı diyonizyaktır.

2. 2. ŞAMANİZM VE DUALİTENİN DOĞUŞU

Oldukça geniş bir anlam dünyasını içine alan hem bir din hem mistik bir pratik hem de ilkel bir sağaltma yöntemi olarak farklı çağlarda ve coğrafyalarda ortaya çıkan bir inanç formu olan Şamanizm, günümüzde postmodern yönelimlerle, yeni Şamanist akımlarla birlikte bilgi kirliliğinin arttığı bir konu halini almıştır. Üstelik farklı biçimlerde ve hemen hemen tüm çağlarda varlığını sürdüren bir inanç

⁴⁷ Sigmund Freud, *Dinin Kökeni*, Öteki Yayınevi, 1999, s. 55.

⁴⁸ A.g.e., s. 57.

olması Şamanizm'in evrimsel şema içerisinde incelenmesini de güçleştirmektedir. Ancak böylesine kapsayıcı bir inanç formunu ve felsefesini dinlerin ve insan düşünüşünün evrimi dışında tutmak mümkün değildir. Tarih öncesi Şamanizmini Paleolitik çağa dayandıran Winkelman'a göre de Şamanist ritüel, bilinç ve kozmoloji, Paleolitik düşünce ile bir bütünleşme içinde olup analogik düşünce süreçleri, sembol kullanımı, grup bağlayıcılığı sayesinde sosyal ve bilişsel evrimde önemli bir rol oynamıştır.⁴⁹

Konuya ilişkin literatürün tartıştığı ilk soru Şamanizmin bir din olup olmayacağı konusudur. Bugün dahi bazı ilkel kabilelerde yahut yaşayan büyük dinlerin içinde örtük bir şekilde var olması bu inanç sistemine ilişkin önermeleri çeşitlendirmektedir. Alana önemli kaynaklar sunan isimlerin başında gelen Eliade de bu tartışmaya dahil olur. Eliade'ye göre Şamanizm sıralanan tüm niteliklerin teker teker karşılığını verir. Ona göre Şamanizm "*arkaik esrime tekniklerinden biridir; hem gizemcilik hem büyü hem de terimin geniş anlamıyla 'din'dir.*"⁵⁰ Yani hiç biri dışarıda kalmayacak şekilde ona atfedilen inanç formu olasılıklarının hepsini karşılayan bir kavramdır. İnsanlık tarihi kadar geniş bir tarihin ve Orta Asya'dan Amerika kıtasına kadar uzanan engin bir coğrafyanın epistemolojik malzemesi olan Şamanizm, tek başına bir din olarak kabul edilebileceği gibi birçok farklı inanç sisteminde de çeşitli inanç pratikleriyle nüfus ederek varlık göstermiştir. Şamanizmi dinler tarihi bakımından ele alan Eliade bu çeşitliliğin de altını çizer:

Herhangi bir bölgede bir 'şamancıl kompleksin' varlığı, şu ya da bu halkın tüm sihirselsel / dinsel yaşamının zorunlu olarak şamanlık çevresinde billurlaştığı anlamına gelmez. Bazen böyle olduğu da olur gerçi (...) ama en yaygın durum bu değildir. Genel olarak şamanlık, birtakım başka sihir ve din biçimleriyle bir arada bulunur.⁵¹

Konuya ilişkin bu kavram kargaşası, esasında din kavramının özünde ne olduğu sorusuna dayanır. Din ile anlaşılan şey sistemli ve metafizik değerlere dayanan, kurumsallaşmış, tüm sınırları belirli olan bir sosyal yaşam biçimi midir; yoksa evren ve insan üzerine metafizik temelli olarak gerçekleşen akıl yürütmelerin büyük bir çoğunluğunu inanç formu yahut din olarak tanımlayabilir miyiz? Din kavramını insan düşünüşünün evrimi ekseninde mit, din, felsefe ve bilim

⁴⁹ Bkz. Michael Winkelman, "Shamanism as the Original Neurotheology", Zygon, Vol. 39, No. 1, 2004, s. 196.

⁵⁰ Mircea Eliade, Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri, Çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 16

⁵¹ A.g.e., s. 23.

çizgiselliğinde düşündüğümüzde tüm mistik, büyüsel, sezgisel, apriori ve metafizik akıl yürütmeleri bir inanç formu olarak kabul edebiliriz. Burada insanlığın tarımla birlikte yerleşik hayata geçtiği ve böylelikle kurumsallaşarak dinlere ihtiyaç duyduğu, dinler tarihinin yerleşik hayatla birlikte başladığı önermesini de eleştiriye açmak gerekir. İnsan iki ayağı üzerine kalktığı andan beri çevresindeki dünyayı ve kendini anlamaya, yorumlamaya çalışmış dolayısıyla da ilk kozmogonisini o çağda oluşturmuştur. Dinler tarihini tarım toplumlarıyla başlatıp avcı-toplayıcı çağın inanç formlarını incelemelerden uzak tutmak insan düşünce tarihini yarım bırakmaktır. Oysa bu inanç formu tıpkı totemist, fetişist ve animist diğer yapılar gibi tarihsel olarak daha geniş bir yelpazeyi kapsamakta, daha da geçmişe dayanmaktadır. Hatta Şamanizm literatürünün geneline bakıldığında daha çok avcı-toplayıcı toplumlarla ilişkilendirildiği görülür. Winkelman'ın geniş kapsamlı tanımı ile “*Şamanizm nedensiz yahut kültür bakımından spesifik bir kavram değildir; tüm dünyadaki avcı-toplayıcı ve basit pastoral ve tarımsal toplumların büyüsel-dini uygulayıcılarında bulunan spesifik bir özellikler kompleksidir.*”⁵²

İnsanın bilişsel evrimi açısından Şamanizm'i nöroteolojik olarak ele alan Winkelman'a göre Şamanizm'in tüm dünyaya dağılmış olmasının nedeni difüzyonist etkileşim değildir. Winkelman, Şamanist inancın, bağımsız yaratıcılık ve insan psikobiolojisine bağlı olarak farklı coğrafyalarda var olduğunu öne sürmüştür. Buna göre Şamanizm'in ben, sosyal öteki ve hayvanlar alemine ilişkin bilgileri işlemedeki kaynağı, insana evrimsel olarak doğuştan gelen animizm, hayvan ruhları, koruyucu ruhlar ve totemizme ilişkin bilişsel modülleridir.⁵³ Nitekim insanın bilişsel evrimi doğuştan gelen modüllerin edinimi ve ardından evrimleşerek aktarılması ilkesine dayanır. Dolayısıyla her bir evre kendinden önceki evrelerden izler taşır. Şamanizm de animist ve totemist modülleri yeni bir bağlama taşımıştır.

Bu kapsamda değerlendirdiğimizde Şamanizm ilkel insanın evreni, bedeni ve ruhu kavrama şeklidir. Ontolojik ve kozmogonik bir tasavvurdur. Michel Perrin de Şamanizm'i sistematikleşmiş yaşayan dinlerle karşılaştırarak onu bir din olarak tanımlar. Perrin'e göre;

Şamanizm bir tür dindir, yeter ki din, inancın gerektirdiği eylemlerin ayrılmaz bir parçası olan dünyayı tasarımlama biçimi

⁵² Michael Winkelman, “Shamanism as the Original Neurotheology”, Zygon, Vol. 39, No. 1, 2004, s. 195.

⁵³ A.g.e., s. 197.

olarak algılsın. Hıristiyan dini için bu tasarım ifadesini Kutsal Metinler’de bulmuştur. (...) Şamanizmde ise tasarımlar, dünyanın kökenini ve dönüşümlerini anlatan, öteki dünyayı ve panteonunu gündeme getiren kozmogonilerle, mitlerle verilir.⁵⁴

Perrin’in ifadesinde de Şamanizm’in materyali olarak zikredilen kozmogoniler ve mitler bizlere bu insan düşünüşünün ip uçlarını sunacaktır. Ancak burada da oldukça geniş ve karmaşık bir bilgi yığını ile karşılaşırız. Uzun geçmişi nedeniyle kendi içinde de evrimsel bir ilerleyiş, değişim-dönüşüm sergileyen Şamanizmi dinler tarihinin bu noktasında en ilksel formu ile ele almak doğru olacaktır. Bu sebeple bugün yaşayan bazı ilkel kabilelerin Şamancıl pratiklerinden ziyade yok olmuş bir çağın insanların inanç biçimlerini inceleme alanın temel malzemesi kılmak gerekir. Arzuladığımız arkaik Şamanizm kalıntılarını bu literatüre sağlayan ise elbette önemli arkeolojik çalışmalar sonucu ortaya çıkarılan ve dinler tarihi, antropoloji, etnoloji, din sosyolojisi, felsefe gibi alanların incelemesine, yorumuna sunulan kaya resimleri olmuştur.

Yukarıda özetlenen literatür çerçevesinde bu başlıkta malzememizi, özellikle Şamanizm’e atfedilen kaya çizimleri ile ortaya konan şamanik kozmogoniler, ritüellerdeki semboller, kutsiyet atfedilen değerler oluşturacak ve bu materyallerin bizlere sunduğu epistemolojik ve ontolojik evren Apollonik ve Dionizyak oluşları bakımından incelenecektir.

Şamanizm’in kökeni veya doğuşuna ilişkin alanın uzmanları arasında bir fikir birliğine ulaşılamamıştır. Paleolitik avcı-toplayıcı insanın dini inanışının şamancıl öğeleri barındırdığı tezi öne sürülse de konu hala tartışmalıdır. Macar Halkbilimci Mihaly Hoppal’a göre Şamanizm’in başlangıcını saptamak oldukça zordur ancak “*Şamanistik ayinler ve sembollerin ilk temsillerinin Orta ve Kuzey Asya kayalarında bulunması*” olasıdır ve Sibirya kaya resimleri (petroglifleri) Sibirya Şamanizm’inin erken dönemlerine ışık tutabilecek niteliktedir.⁵⁵ Bu nedenle çalışmamızda bazı kaya resimleri de bizler için yol gösterici olacaktır.

Tüm geniş kapsamına rağmen, hangi coğrafyada veya çağda varlık gösterirse gösterebilir Şamanizm’e ilişkin bazı evrenselleri, onu diğer inanç biçimlerinden

⁵⁴ Michel Perrin, *Şamanizm*, İletişim yayınları, İstanbul, 2001, s.27.

⁵⁵ Mihaly Hoppal, *Şamanlar ve Semboller Kaya Resmi ve Göstergebilim*, Çev. Fatih Sel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 52.

ayırarak kendine has, karakteristik özellikleri vardır. Bunların arasında esrime, ruh uçuşu, yardımcı ruh, koruyucu ve yardımcı hayvan ruhları, sağaltma ve şamanın ritüeline ilişkin bazı detaylar Şamanist paradigmada başı çekmektedir. Bu karakteristik özellikler arasında Şamanist felsefenin temelini tartışmamıza olanak sağlayacak ve en kapsayıcı sayılabilecek özellikler esrime ve ruh uçuşudur. Ruh kavramının, dolayısı ile de beden-ruh ikiliğinin söz konusu olması bizlere Şamanizm'in ilk inanç formları olan totemizm ve fetişizmden ayrılmazlık ilkesinin dışına çıkması bakımından ayrıldığını, animizmin ise ileri bir safhası olabileceğini göstermektedir. Animizm ve Şamanizm arasındaki bağlantı öylesine güçlüdür ki çoğu Şamanizm tanımının içinde animizm kavramı da yer alır. Nitekim Sibirya Şamanizm'i üzerine inceleme yapan pek çok araştırmacı animizmi Şamanizmin ilk zamanlarının oluşumu olarak görür. Örneğin Ivar Paulson'a göre; "*Şamanizm esrime halindeyken görmeye dayalı "ecstatic-visionary" bir tekniği kullanan tipik bir animistik ideolojidir*".⁵⁶ Hal böyle olunca animizm üzerine geliştirdiğimiz tüm Apollonik ve Diyonizyak tespitler Şamanizm için de birer ön kabul olarak geçerlidir. Bu tespitler arasında en önemlisi olarak üzerinde durabileceğimiz şey elbette insanın ruhu keşfetmesi ve bunun animistik ve şamanistik yansımalarıdır. İnsan zihninin keşfettiği ilk Apollonik değer olarak ruh, aşkın bir varlığa ilişkin ilk işarettir ve doğa ile mutlak uyum çağındaki insanın -her ne kadar hala doğa ile özdeş bir yaşam ve inanç biçimi içinde olsa da- ayrılmazlık ilkesi için ilk istisnasını oluşturur. Burada Apollonik olan ile Diyonizyak olan arasındaki çizgi silikleşir. Bu yüzden ruh gibi fizik ötesi bir varlığın hangi bakımdan Apollonik olduğunun altını çizmek gerekir. Ruh insanın soyut düşünceyi keşfetmesi ve maddenin sınırlayıcılığından kurtulmasının ilk emaresi olarak Apolloniktir.

Animizm bahsinde de belirttiğimiz üzere insanın ruh ve ruhun kutsiyeti üzerine düşünmesi soyut düşünce yetisi gerektirdiği için fetişist, totemist evreye göre bir adım daha ileri bir zihinsel aşamaya tekabül eder. Soyut bir fenomen üzerine düşünme yetisi gerektirir. Ancak zihinsel evriminin henüz başlangıç aşamalarında olan insan için duyuların ötesinde bir fenomenin varlığını kabul etmek ve anlamlandırmak, daha da önemlisi bunu keşfedebilmek oldukça güçtür. Somut düşünce evresinde duyularının sağladığı veriler ve doğa temelli bilgi üzerinden zihinsel fenomenlerini oluşturan insan için ilk fizik ötesi kavrayışı için fiziksel

⁵⁶ Ivar Paulson'dan aktaran, Mihaly Hoppal, "Sibirya Şamanizminde Doğa Tapınımı", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, S. 41, 2001, s. 210. (ss. 209-225)

birtakım göstergeler gerekmiş olmalıdır. Bu da hayat ve ölümü anlamlandırmaya çalışan insan için bir takım fiziki belirtileri de gözlemlenebilen “nefes” sayesinde olmuştur. İnsan ruhtan önce nefesin hayat ve ölüm üzerindeki etkisini keşfetmiştir. İnsanın nefesi ve dolaylı olarak da ruh dediği bilinmezi keşfedişini Max Müller şöyle tasvir eder;

İnsan, beden ile beden içinde olup da ondan bağımsız olan şey arasındaki farkı kavrayıp bunu ifade etmek istediğinde bulduğu kelime basitçe *nefes* olmuştur. Nefes, madde ötesinde, neredeyse görünmez bir şeydi ve tüm bedeni kaplayan hayatla bağlantısı vardı; çünkü nefes bittiğinde bedendeki hayat da ortadan kayboluyordu.⁵⁷

Başlangıçta “fizik”le ilgili olan nefes zamanla beden bir parçası olmaktan uzaklaşmış bağımsız bir fenomen olarak insan tarafından kavramsallaştırılmıştır. Evrenin ve yaşamın metafizik boyutu böylece oluşmaya başlar. Şamanizm’de ruh ve beden ikiliği ruhun esrime sırasında bedenden ayrılarak seyahat etmesi ile daha da keskinleşir. Artık ruh ve beden ayrı uzamsal ve zamansal koşullarda var olabilen iki ayrı güçtür. Bu da iki evren demektir. İşte bu noktada insanlık tarihi boyunca sayısız zıtlığı oluşturacak dualitenin ilk tohumları atılmış, insan zihni başkalaşmış olur. Önce beden ve ruh birbirinden ayrılır, sonra evrenler ayrılır; fizik ve fizikötesi evren. Gerek tarih öncesi Şaman topluluklarında gerekse daha geç dönem Asya Şamanizm’inde ikili veya üçlü bir kozmogoni görülür. Geç dönem Şamanist topluluklarını ele alan Hayati Yavuzer’e göre;

Asya’daki Şamanist toplulukların âlem anlayışları, aralarında ufak tefek farklılıklara rağmen büyük oranda benzerlikler arz etmektedir. Alemi “ikili” veya “üçlü” bir sistem halinde telakki etmek ve sistemin kendi içindeki kısımlarını izaha çalışmak, bu evren tasavvurunun esasını teşkil etmektedir. Bu tasavvurda, muhtelif sayıdaki katları ile gök, insan ve hayvanların yaşadığı yer ve yine muhtelif katlarla ifade edilen yeraltı başlıca unsurlar olarak yer alırlar.⁵⁸

İki evren düşüncesi, ölümler yahut ruhlar alemi fikri ile birlikte dualist ve idealist evren düşüncesinin ilk örneğini yaratmıştır. Ayrışmazlık ilkesi gereği daha önceki bilişsel evrelerde insan kutsalı yahut metafizik olanı da doğanın içinde ve duyularla algılananın sınırları içinde anlamlandırırken bu yeni bilişsel evrede ruh kavramı ve iki evren inancı ile birlikte adım adım soyut düşünce ve

⁵⁷ Max Müller, *The Essential Max Müller On Language, Mythology and Religion*, Palgrave Macmillan, Newyork, 2002, s. 152.

⁵⁸ Hayati Yavuzer, *Şamanizm’de Evren ve Dünya Tasvirleri*, Milli Folklor Dergisi, 1997, s. 50.

kavramsallaştırma başlamaktadır. Yavuzer'den yapılan alıntıda da görüldüğü üzere iki evren söz konusu olduğunda göksellik de başlar. Gök ve katmanları, yer ve katmanları kozmogoninin çatısını oluşturur. Göksel olan aynı zamanda eril olan ve eril kültürle bağlantılı olandır. Ruh kavramının yaşamsal ve dinsel önem kazanmasının hemen ardılı olarak göğün de insan tarafından kutsiyetle ilişkilendirilmesi soyut düşünce yetisinin gelişmeye başlamasının neticesidir. Soyut düşünce ve göksellik arasındaki bağlantıyı Paglia şöyle ifade eder; “*Zihnin maddeden serbest kalabilmesi için toprak tapıncı gök tapıncına mağlup olmalıdır.*”⁵⁹ Toprak insanın dolaysız özü, varlığı, beş duyusunun bildiğidir; gök ise bir bilinmeyen üzerine hayal üretmedir. Toprak doğadır, duygudur, kaostur; gök ise kültürdür, akıldır, bilgidir. Toprak bedendir; gök ise ruhtur.

Ele aldığımız bu evrede henüz tam anlamıyla toprak tapıncının gök tapıncına mağlup olmasından insanın gözünü göğe çevirmesinden, bir gök tapıncından yahut göksel / Apollonik değerlerin mutlak gücünden bahsedemsek de ruhun keşfi ve düalist kozmos kabulü insanlık tarihinin ilk Apollonik kırılmasıdır. Tarih öncesinden bugüne uzanan kültür tarihi tam da burada başlayan ikiliğin gittikçe keskinleşmesinin tarihidir.

İki evren düşüncesinin kökenini de Animizme götürmek mümkündür. İnsana duyularıyla algıladığı dünyanın ötesini düşündüren şey rüya olmuştur. Buna göre önceleri insana ve maddeye içkin olan aşkın, yani ruh, rüya durumunda bedeni terk edebiliyordu. Rüyaların ruhun uyku sırasında bedeni terk ederek dolaşması ile görüldüğü inancı zamanla ruhların ve bedeninin farklı alemlere ait olduğu inancını doğurmuştur. Çünkü ruh rüyalarındaki seyahatleri sırasında ölmüş atalarını, yakınlarını görebilmekteydi.⁶⁰ Öyleyse ölümlere yahut ruhlara özgü bir alem daha vardı. Animizmin, Şamanizmin ilk aşamaları olduğu savının temelinde de şamanik ruh uçuşu ritüelinin, rüyaya ilişkin animist tasavvura dayandığı düşüncesi yatar. Şamanın ritüeli sırasında da ruh bedeni terk etmekte ve başka ruhlara iletişime geçmektedir. Bir anlamda insan rüyada yaşadığı şeyi kendi arzusuyla ve kontrollü olarak yapmaktadır. Bu da insanın kendi doğasını kontrol etme, yönlendirme çabasının bir göstergesidir ve esrime eyleminin kendisi Diyonizyak olsa da insanın beden ve ruh

⁵⁹ Paglia, A.g.e., s. 34.

⁶⁰ Hoppal, 2001, s. 209.

üzerine kontrollü eylem gayesini ilk defa ortaya koyması açıkça Apolloniktir. Winkelman'a göre bu kasıtlı rüya/ruh uçuşu;

Başkalaşmış bilinç halleri deneyimleri, yaralanma, aşırı yorgunluk, açlık ya da halusinojen kullanma veya davul çalma, ilahi, müzik, oruç, duyuşsal yoksunluk ya da kasıtlı uyku gibi geniş bir yelpazeli kasıtlı eylemlere sinir sistemi tepkilerinin bir sonucu olarak doğal yollarla da ortaya çıkabilir.⁶¹

Winkelman'ın "başkalaşmış bilinç halleri" olarak ifade ettiği esrime / vecd hali Şamanın temel ritüelidir. Ruhsal bir yolculuğu veya başka bir ruhla iletişime geçmeyi amaç edinen belli ritmik hareketlerin sergilendiği, müziğin eşlik ettiği bir ritüeldir. Esrime ile insanın hem kendi doğasını hem de çevresindeki canlıları, bedenleri ve ruhları kontrol etmesi; ateşe, mekana ve doğaya egemen olma hali; beden üzerinde sağaltma gücü olabileceği düşüncesi Apollonik kırılmanın neticeleridir. İlkel insanın doğa ile kurduğu ayrışmazlık ilişkisini, kontrol etme ilişkisine doğru adım adım ilerletmesi açısından yeni bir tecrübedir. Ancak esrime hali her ne kadar bilinçli bir düş görme, yani Apollonik bir düş dürtüsü olsa da vecd / kendinden geçme Apolloncu kontrol arzusuna, ölçülebilirliğe ve sınırlara sığmayan kitonyen bir dürtüdür. Bu sebeple esrimeyi dikotomik açıdan değerlendirmek oldukça güçtür. Her iki değerin de bir arada oluşuyla insan esrimeyi keşfetmiştir: Apolloncu düş ve Diyonizyak coşku...

Dionysos ve coşku kelimelerinin yanyana oluşu Nietzsche'nin felsefi fenomenolojisinin ötesinde bir gerçekliğe daha gönderme yapar. O da Antik Yunan'ın Bakkhaneles yani Bakkhos/Dionysos şenlikleridir. Yunan panteonununa sonradan eklenildiği düşünölen coşku, haz ve şarap Tanrısı Dionysos adına düzenlenen şenlikler, bütün bir mitoloji tarihinde esrimenin en önemli sembolü olmuştur. Ancak Şamancıl esrime ile Diyonizyak esrime arasında amaç ve form bakımından temel farklılıklar vardır. Şaman, sağaltma, ölülerle iletişim kurma, kozmogonik olarak öte dünya ile köprü olma gibi amaçlarla başkalaşmış bilinç haline geçerken "Bakkhos"cu esrime, coşkuya kendini bırakma, bilincin sınırlarından kurtulma ve doğanın sırlarına erişme amacını taşır. Eliade, Şaman ile Dionysos arasına keskin bir çizgi çekenlerdendir. Ona göre, eski Yunan'da görölen Bakkhaneles yani Bakkhos/Dionysos şenlikleri, elbette tüm dünya kültürlerinde olduğu gibi arkaik esrime tekniklerinin Hellenistik kültür içindeki yansıması olarak

⁶¹ Winkelman, A.g.e., s. 198

açıklanabilir. Ancak Eliade'nin bir tür "bilicilik" olarak nitelendirdiği şaman ve onun Yunan'daki gerçek benzerleri daha ziyade "sırtını Apollon'a dayamıştır." Eliade Apollon'un kökeninin Kuzey - Doğu Asya olduğu teorisini de burada dile getirerek, antik Yunan'da görülen şamancıl esrime motiflerinin Apollon ile aynı topraklardan - Sibirya'dan- Helen'e /Hellas'a girdiğini söyler.⁶² Yani Şamanizmin ana vatanı kabul edilen topraklardan⁶³. Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde Şamanın esrimesi, bilicilik ve sağaltıcılık yönüyle öne çıkar ve bu değerler de Apolloniktir.

Apollonik düş dürtüsü şamancıl esrimeyle böylesine "bilici", egemenlik sağlayıcı bir tablo çizerken Diyonizyak coşku, kontrol edilemeyen bir durumu doğurur. Tıpkı Bakkhos şenliklerinde olduğu gibi şamancıl esrimede de ritim, müzik ve dans ile birlikte Şaman için ben ile ben olmayan arasındaki sınırlar kalkar, bütünü içinde erime, yok olma, bir olma hali tüm kitonyen gücüyle birlikte ortaya çıkar. İnsan yeniden yabancılaştığı doğa ile hemhal olur:

Bu kendini unutma anında insan kendini yeniden olumlar, öznelarasılık (intersubjectivity) sağlar, yabancılaşmış doğa ile tekrar bir araya gelir. Şarkılarla ve dansla insan kendini daha üst bir toplumun parçası gibi görmeye başlar. Tanrılar gibi sanki düşler içerisinde yürüyordur. Artık bir sanatçı değil, bir sanat eseri olmuştur ve esriğin içerisinde doğanın bütün sanatsal gücü ilkel birliği sağlayana kadar yükselmiştir.⁶⁴

İnsanın daha ilk Apollonik kırılma noktasında kendini "ilkel birliği" sağlama çabasının içinde bulması ve bunun kendisine eşsiz bir haz sunması insanlığın bütün bir kültür tarihi boyunca ilkel ayrılmazlık halinden uzaklaştıkça yaşayacağı öze dönüş arzusunun ve ezeli çatışma halinin belki de ilk örneğidir. Doğa ile mutlak birlik içinde olan ilkel insan ilk sistemli inanç formlarını inşa ederken bir adım da olsa bu mutlak birliktelikten uzaklaşmış ve daha o aşamada yeniden doğa ile bütünleşme hazzının, kökendeki birliğin peşine düşmüştür. Bu haz esrimenin verdiği benliği doğa içinde eritmenin hazzıdır.

Bu tabloya bakarak Şamancıl esrimenin dikotomik yapısı için Apollonik-Diyonizyak karşıtlıktan değil tam da Nietzsche'ci anlamda birlikte oluştan bahsedebiliriz. Yani Apolloncu olan düşe, soyut öte dünyalara, Diyonizyak esriklik

⁶² Eliade, Şamanizm, s. 424- 426.

⁶³ Cevat Şakir Kabaağaçlı da Apollon'un adının bile Helence olmadığını söyleyerek onun Anadolu'lu bir Tanrı olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. Cevat Şakir Kabaağaçlı, Anadolu'nun Sesi, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2008, s. 36.

⁶⁴ Zülfikar Emin Özer, "Nietzsche ve Benjamin'de Esrik Deneyim ya da 'Rausch' Üzerine", Dört Öge Dergisi, Sayı: 12, 2017, s. 147.

ve bunların dinamik birlikte oluşları ile erişiriz. “Apolloncu düş, bu düşü görenin yaşamın farklı bir ritminin ayırdına varmasını ve bu yeni ritmi algılamasını sağlar. Apolloncu düş sınırları, formu, şekli ya da biçimi (Gestalt) ve hatları ortaya çıkarır.”⁶⁵ Bu, şamancıl esrimenin bilici, maddeye ve doğaya hakim olan tarafıdır. Öte taraf ise Dionysosça coşkunluktur: doğanın coşkunluğu içinde;

... hayvanlar konuşur gibidir, toprak süt verir, bal akıtır, doğaüstü bir anlam çıkar insandan. İnsan kendini Tanrı sanır, geçer kendinden yükselir düşte dolaştığını gördüğü Tanrılar gibi Burada kişi sanatçı değildir, bir sanat yapıtı olmuştur artık, bütün doğanın bir sanat gücüdür, temel Bir’in en yüce kıvancına ulaşmak için, kendinden geçişin gözlemcisi önünde açılır, gelişir.⁶⁶

Özetle Şamancıl bilinçte esrime, ruh-beden ikiliği, maddeler dünyası- ruh dünyası düalizmi ile insanı ayırılmazlık ilkesinden uzaklaştırırken diğer taraftan da esrimenin neticesi olan “benlik”ten geçip “temel bir”e ulaşma hali ile, sınırsızlık-sonsuzluk hissi ile doğa ile yeniden buluşturur insanı. Başka bir ifadeyle, zaman ve mekan sınırı olmaksızın önemli bir kültür fenomeni olarak varlık gösteren Şamanizm’in avcı toplayıcılar döneminde görülen pratikleri için esrime Apollonik bir kırılma iken, geç dönem Şamanist topluluklar ve günümüzde gittikçe yaygınlaşan Neo-Şamanistler için Diyonizyak bir doğaya dönüşür.

Esrimeye ilişkin önemli noktalardan biri de taşıdığı yoğun sembolizmdir. Şamanın eylemlerinden, kıyafetlerine kadar her şey dinsel bir semboldür. Şamanizmi dinlerin evrimi kompozisyonu içerisinde değerlendirirken sembollerin yüklendikleri anlamları ve insan düşünce tarihi içindeki anlam değişimlerini dikkate almak önem taşır. Şamanist sembolizmin merkezinde şaman vardır. Bu inanç biçimine dair yapılacak okumaların önemli bir çoğunluğu şamanın sembollerle olan bağına odaklanır. Amerikan kültürel antropolog Lola Romanucci-Ross’a göre Şamanlar ve antropologlar;

Gösterenin ve gösterme işlevinin çoklu anlamlarının yorumlayıcıları olarak, sembollerin -dini, tıbbi, sosyal ve ekonomik- sistem örüntülerini üretme ve üsluplaştırma işlevi yüklenerek bütüne katılmasında da rol oynarlar. Bu sebeple, yapılar üreten bir kuvvetin önemli vektörleridirler.⁶⁷

⁶⁵ “Nietzsche ve Benjamin’de Esrik Deneyim ya da ‘Rausch’ Üzerine”, s. 145.

⁶⁶ Friedrich Nietzsche, Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu, Çev: İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 21.

⁶⁷ Lola Romanucci-Ross’dan aktaran; Mihaly Hoppal, Şamanlar ve Semboller Kaya Resmi ve Göstergebilim, Çev. Fatih Sel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s.11.

Sembolü üreten Şaman aynı zamanda o sembolün anlam evrenini de ait olduğu sistem çerçevesinde yaratır. Şaman ve sembol birlikteliğinde en belirgin unsur hayvan sembolleridir. Esrime sırasında şamana bazı hayvanların ruhlarının eşlik ettiği, güç verdiği inancı hakimdir. Bu gücü elde etmek için şaman bazı hayvanlara özel boynuz, tüy, kanat gibi materyalleri özel giysilerinde kullanır. İnanışa göre hayvanlardan aldığı bu parçalar ona o hayvanın gücünü, yeteneğini verir; örneğin kuş tüyü, kanadı yahut başı ruh uçuşunu sağlar. Bu sembolleri kaya çizimleri aracılığıyla Şamanizme ilişkin en eski kanıtlar da görmek mümkündür. Sibiryaya petroglifleri üzerine yapılan çalışmalar çoğu Şaman tasvirleri olarak yorumlanan Şamanistik figürlerin özetle;

1. Kuş kafa (dans eden kuş benzeri figürler)
2. Falluslu insan figürleri
3. Boynuzlu antropomorfik figürler
4. Boynuzlu ve geyik boynuzlu maskeler
5. Davullu şamanlar⁶⁸

olduğu görülmüştür. Hoppal'ın yaptığı listede de görülen kuş ve geyik sembolleri ile onlara ait kanat, boynuz gibi semboller hayvan sembolizminin Şamanizm'deki en yaygın örnekleridir. Totemizmin ilk örneklerinde hayvanlar aleminde göksel canlıların yani özellikle kuşların totem olarak seçilmesinin yaygın olmadığına değinmiştik. Ancak yukarıda arkeolojik ve antropolojik çalışmaların neticesi olarak sıralanan Şamancıl figürlerde de görüldüğü gibi Şamanist evreye geldiğimizde düalist kozmosla birlikte kuşlar da önemli semboller halini almıştır. Geyik figürü ise avcı toplayıcı bir kültürün ürünü olan Şamanizm'de av hayvanının ruhuna sahip olmanın bir karşılığı olduğu gibi boynuzlarıyla hayat ağacının da sembolü olarak anlam yüklüdür. Kuş figürü ne kadar göksel, eril ve Apollonik ise geyik figürü de o kadar toprağa -ağaca ait, dişil ve Diyonizyaktır.



Şekil 1: Kartal başlı Şaman imgesi ⁶⁹ **Şekil 2:** Kuş başlı antropomorfik figürler ⁷⁰

⁶⁸ Hoppal, Şamanlar ve Semboller, s. 56.

“Ruh uçuşu” için daha etkili olacağına inanılmış olmalı ki kuş başı, kanadı, tüyü şamanın önemli malzemeleri arasında yer almıştır. Kuş tüm gökselliği ile Apollonik bir öge olarak Şamanist sembolizmde yerini alırken bir taraftan da ruh uçuşunu ve ölümü sembolize eder. Şamanizmin karakteristik özelliklerinden olan hayvanlara dönüşüm yahut hayvan ruhlarını kontrol etme, onunla bir olma, özdeş olma, yardımcı ruh olarak hayvan ruhlarını kullanma inanışları genel olarak ruhlar alemi ile iletişimin vesilesidir. Şaman üzerinde sembollerini veya uzuvlarını taşıdığı, benzediği hayvanın özelliklerini elde eder. Tam da bu yüzden kuş figürü ruh uçuşu eyleminin temel sembolü halini almıştır. Ruhun insan tarafından görünmez bir varlık olarak keşfedildiğine ve anlamlandırıldığına göre onun bedenden ayrılıp ruhlar alemine gidebilmesi için uçabilmesi, insanda olmayan bir yeti ile harekete geçebilmesi gerekmektedir. Yani insan artık doğayı kendi kozmolojik tasavvurlarına uygun bir şekilde kullanmaktadır. Bu da kendinde sahip olamadığı yetileri arzu edip elde etmesi ile olur. “*Arzu etme fülüyle dünyayı kendisi için inşa eder.*”⁷¹ Böylelikle evreni ve varlığı yeni bir gerçeklik düzleminde şekillendirir. Yeni bir ben ve öteki inşa eder. İnsanın nesne ile olan bu bağının birincil sebebi yani bilmeyi olanaklı kılan töz “arzu”dur. Eliade’ye göre inşa edilen bu yeni bilinç düzlemi ve benlikte hayvan ruhları “*şamanın biçim değiştirmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda onun ‘kopyası’ veya alter ego’sudur da. Bu sonuncu kavram, şamanın ‘ruhlarından’ biridir: ‘hayvan biçimli ruhu’... ya da daha doğru bir deyişle ‘can-ruhu’ veya ‘yaşam ruhu’.*”⁷²

Şamanist düşünce ve ruhun keşfi ile ayrılmazlık ilkesinden adım adım uzaklaşılırken epistemolojik anlamda “*öznel ve nesnel olanın çerçevesi belirginleşir; benin dünyası şeylerin dünyasından ayrılmaya başlar.*”⁷³ O halde zihinsel evrimi ile birlikte bu evrede benliği ilkel düzeyde de olsa inşa etmeye başlayan insan neden hala doğayla, doğadaki varlıklarla -hayvanlarla- bütünleşmektedir? Öncelikle bu evrede insanın tamamen bağımsız bir benlik oluşturamayacağının altını çizmek gerekir. Ruhun keşfi ile düalist bir bilinç gelişmiş olsa da yaşamsal anlamda insan hala evrensel bir bütünün parçasıdır. Ancak bir farkla; artık o evrenin nesnelere üzerinde özne olarak tahakküm kurma arzusundadır. Cassirer’e göre “*İnsanın,*

⁶⁹ Hoppal, a.g.e., s. 58

⁷⁰ A.g.e., s. 55.

⁷¹ Eliade, A.g.e., s. 232.

⁷² Eliade, A.g.e., s. 122.

⁷³ Cassirer, A.g.e., s. 232.

*kendine özgü ve bağımsız bir varlık olarak şeylerin karşısında durmasını sağlayan ilk güç, arzu etme gücüdür.”*⁷⁴ Kuşun gökselliğini, yılanın yer altı hakimiyetini kendi elinde tutmak ister. Büyüsel düşünce evresinde insanın saçı, tırnağı hatta sureti nasıl onun ruh taşıyıcısı ise bir kuşun başı da şaman için kuşun ruhunu kendi ruhuna katma aracıdır. Bu da nesne ile ruhunun kendi içindeki özerk ayrılmazlığının göstergesidir.

Görüldüğü üzere Şamanist sembolizmi, Şamanist epistemolojiden bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Şamanın kullandığı sembollerle olan bağlantısı, döneme ait bilişsel evredeki özne-nesne ilişkisine paraleldir. Winkelman’a göre Şamanist epistemolojinin üç temel özelliği vardır; değişen bilinç, topluluk ritüelleri ve ruh kavramı. Değişen-başkalaşan bilinç görsel temsili yani şamanın ritüelini doğurur; topluluk ritüelleri sistematik dinsel yapıyı ve bir gruba ait olma halini açığa çıkarır; ruh kavramının keşfi ve ruh inancı ise soyut semboller ve o semboller aracılığıyla nesneye hakim olma arzusunu yaratır.⁷⁵ Bilincin değişimi yahut diğer bir deyişle, başkalaşmış bilinç halleri ile şaman arzulanan durumun mimetik canlandırmasını, görsel temsilini gerçekleştirir. Bunu yaparken de ruh inancının sonucu olarak hayvan ruhlarına semboller aracılığı ile hakim olur. Yeni bir ben ve öteki kavrayışı sağlar.

Özetle ruh kavramının keşfi, onu rüyalar ve ölümler alemi ile ilişkilendirilmesi insanın öte dünyaları büyüsel, mistik bir güçle keşfetme arzusunu doğurmuş; bunu sağlamak isteyen insanın sahip olmadığı yetileri doğadan kendisine katma arzusu da epistemolojik özneyi ve nesneyi yaratmıştır. Şamanın hayvan sembolizmi ile olan bağı mimetik bir ritüeli gerçekleştirirken o hayvanın yetisini elde etme arzusunun sonucu olmuştur. Tüm semboller esrime sırasına yeni ve metafizik bir gerçekliğin kapısını aralayan araçlar olarak kullanılır. Şaman bu yeni gerçeklik düzlemi üzerinden, *“rüyaları, hayal gücü ve sezgileri ile elde ettiği verilerden ve aynı zamanda da doğal ve sosyal dünyaya ilişkin güçlü gözlemlerinden bilgiyi edinir.”*⁷⁶

Ruh inancının bağlantılı olduğu bir diğer fenomen ise kuşkusuz ölümdür. Ruh kavramının keşfi ve ölümler aleminin kabulü ile birlikte ölümden sonrasına inanç da

⁷⁴ A.g.e., 232.

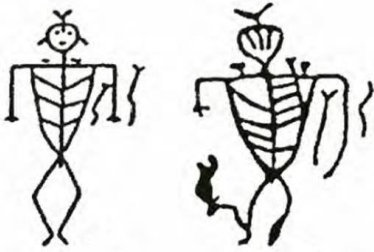
⁷⁵ Bkz. Michael Winkelman, Shamanic Cosmology as an Evolutionary Neurocognitive Epistemology, International Journal of Transpersonal Studies, Volume 32, Issue 1, 2013, s.80. (ss. 79-99).

⁷⁶ Stanley Krippner, “The epistemology and technologies of shamanic states of consciousness”, Journal of Consciousness Studies, Vol. 7, 2000, s. 108, (ss. 93-118).

gelişmiştir. Ruhlar ve ataların ruhları ölümden sonra kendi alemlerine dönmektedir. Şaman ise her iki alem arasında seyahat edebilen ve sağaltma gücü ile de zaman zaman ölüme meydan okuyabilen güçtür. Bu durumda Şamanın ölümü de esrimesi de kendine ait bir gizemi barındırır. Ölme yetisi ve ölümler dünyasına gidebilme yetisi Şaman olmanın ön kabulüdür. Eliade'ye göre şamanın bir hayvan ruhuna geçmesi, onu canlandırması, insan olma durumundan uzaklaşması yani ölmeye yetenekli olması anlamına gelir ki bu inanç içerisinde hayvanlar ruhları öte dünyalara taşıyan araçlar olarak kabul edilmiştir. Ancak şaman için ölmek aynı zamanda yeniden dirilme anlamına da gelir ki bu onu şaman yapan mistik güçtür.⁷⁷ Şamanın ölümler alemine seyahatinde ölümü deneyimlemesi ve erginleme ritüellerinde görülen ölme ve yeniden dirilme deneyimi yine Sibiryada petrogliflerinde sembolize edilmiştir. İnanışa göre ölme ve yeniden dirilme deneyimi Şaman olabilmenin en önemli şartıdır ve şaman adayı esrime anında bedeninin ruhlar tarafından parçalandığını ve sadece iskeletini kaldığını görür.⁷⁸

“Şamanlar, ‘öldüklerini’ ve üç günden yedi güne kadar yurtlarından uzakta ya da ıssız bir yerde cansız olarak kaldıklarını iddia ederler. Bu zaman sürecinde şeytanlar ya da atalarının ruhları tarafından parçalanırlar; kemikleri temizlenir, etleri kazınır, beden sıvısı atılır ve gözler yerinden çıkarılır.”⁷⁹

Eliade'nin erginleme ritüeli olarak böyle tasvir ettiği ölme ve yeniden dirilme şamancıl deneyimi petrogliflere bu ritüel röntgen tarzı insan figürleri ile yansımıştır. Ayrıca Şaman gerçekten öldüğünde de kutsal gücü katlanarak artar. Atalar kültürünün bir örneği olarak nitelendirebileceğimiz bu durumda Ölü şamanlar, güçlü doğa üstü varlıklardır ve ölü kadın ve erkek şamanlara çeşitli şekilde tapınılır.⁸⁰



⁷⁷ Eliade, A.g.e., s,123.

⁷⁸ Bkz. Hoppal, s. 22, 23.

⁷⁹ Mircea Eliade, Doğu ve Yeniden Doğu, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 181.

⁸⁰ Bkz. Åke Hulkrantz, “The Shamans in Myth and Tales”, Shaman An International Journal for Shamanistic Research, Sayı. 1, 2007, s. 59. (ss. 53-70).

Şekil 3: Röntgen tarzı insan iskeleti figürleri ⁸¹

Ölüm ve ölüm karşısında sergilenen bu tutum, dirilme yetisi, Şamanizmin Apollonik-Diyonizyak dikotomi içinde durduğu noktaya ilişkin en kritik fenomenlerdendir. Ölüm fenomeninin en başından tasvir edecek olursak insanın doğada üzerinde tahakküm kuramadığı tek gerçeklik ölümdür. İlkel insan için de modern insan için de durum bundan ibarettir. İşte bu yüzden de insanlık tarihi gerek metafizik boyutta gerekse bilimsel anlamda ölümsüzlüğün peşinden koşanların tarihi olmuştur. Yukarıda gördüğümüz iskelet tasvirleri ve şamanın ölüp yeniden dirilmesi deneyimi, mitlerde sıklıkla karşılaşılan ölümsüzlüğün sırrına ilişkin motiflerin ilk örnekleri olarak ele alınabilir. İnsan doğanın en keskin kanununa ilk defa karşı koymaktadır. Önce ölümden sonra yaşam fikri -ruhlar dünyası tasavvuru- yok olma haline karşı bir direnç olarak kendini gösterir, ardından şamanın öldükten sonra dirilmesi düşüncesi insanın doğanın katı sınırlarına karşı savaşının ilk örneğini verir. Ve bunu yapabilmek kişiyi kutsal kılmaktadır. Şamanın ölüm karşısındaki bu kabulleri hiç şüphesiz Apolloniktir. Ne de olsa insanı ölüm bilincinden uzaklaştırmak ve doğayı insan lehine şekillendirmek Apolloncu düzenin en temel görevidir.

Apollonik-Diyonizyak dikotominin en keskin şekilde görüldüğü alanlardan biri de kadın-erkek karşıtlığıdır. Yer-gök, beden-ruh, duygu-akıl, teklik-ikilik gibi tüm karşıtlıklar kutsalın eril mi, yoksa dişil mi olduğuna yönelik bilgi verse de doğrudan kadın ve erkek cinsiyetlerinin inançlar içindeki etkinliği, kutsala hakim olma halleri de önem taşır. Şamanizm’de kutsalın merkezi olan Şamanın cinsiyeti üzerinden bu tartışma ilerlemektedir. Hem kadınların hem de erkeklerin farklı coğrafyalarda şamanlık yaptığı bilinmektedir. Ancak ilksel olan hangisidir? Bu konuda Şamanizm ve kadın egemenliği yaygın bir kabul olsa da evrimci din bilimciler Şamanlık görevinin ilksel olarak kadında mı, yoksa erkek de mi olduğu konusunda anlaşmazlığa düşerler. Bu konuda bir uzlaşma hala sağlanmış değildir.⁸² Ancak büyüsel bir ritüel olan Şaman ritüelinin kendisinin gizemin, gizil güçlerin hakimi ve doğa ile bütünleşmiş, kitonyen güçlerin sahibi kadınla özdeşleştirilmesi kaçınılmazdır. Özkul Çobanoğlu ritüelin kendisi gibi şamanın da yani ruhani liderlerin de kadınlar olduğunu savunanlardandır:

⁸¹ A.g.e., s. 23.

⁸² Perrin, A.g.e., s. 93.

“Kamlık/Şamanlık toplumun dinî, siyasi ve ruhani lideri olarak kadınlardadır. Kadınlar doğum ve aybaşı halleri nedeniyle üstün cins olarak kabul edilmekte ve erkeklere av dışında mutlaka bir kadın kamin eşlik etmesi söz konusudur. En eski köken miti olarak “kayın/kadın ağacından doğum” miti yaygındır.”⁸³

Öte yandan avcı toplayıcı toplumlarda doğmuş bir inanç biçimi olması nedeniyle Şamanizmin merkezinde av hayvanının ruhuna sahip olabilecek kişi yani şaman olarak erkeğin olduğu savı da dile getirilmektedir.⁸⁴ Bu önermenin dayanaklarından biri de Sibiryta petrogliflerinde görülen falluslu insan figürleridir (Bkz. Şekil 4) Ancak aynı döneme ve bölgeye ait petroglifler arasında doğum yapan kadın figürleri de bulunmaktadır (Bkz. Şekil 5). Bu durumda kutsiyet atfedilen şeyin erkeklik değil üreme ve cinsellik olduğu düşünülür ki bu olgular da doğası gereği Diyonizyak değerlerdir.



Şekil 4: Falluslu antropomorfik figür⁸⁵



Şekil 5: Doğum yapan kadın figürleri⁸⁶

Üremenin ve cinsel etkinliğin birer sembolü olan bu çizimler önce Animist sonra Şamanist evrede insan düşüncesinin evrimi açısından gözlemlenen tüm Apollonik kırılmalara karşın dinsel düzlemde diyonizyak hakimiyetin göstergesidir. Çünkü burada vurgulanan dişilik yahut erkeklik değil cinselliğin ve üremenin kendisidir. İnsan göğü ve göksel olanın gücünü keşfetmiş olsa da gökyüzü de kendisi de hala doğanın bir parçasıdır. Yalnızca uzam algısı genişlemiştir. Nesneye bakan insan artık daha geniş bir uzamı kavramaktadır. Erkeğin avcı olması henüz mistik gücü elde etmesine yetmemiştir. Campbell eyleyen avcı erkeğin kadının gizemini ve gücünü henüz alamadığını şöyle anlatır:

En eski ritüel sanatta çıplak dişi formu olağandışı önemliken erkek genellikle bir faaliyet halindeki şaman veya avcı biçiminde

⁸³ Özkul Çobanoğlu, Türk Mitolojisinde Al Dini ve Okra İlişkisi, 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Tarih ve Medeniyetler Tarihi II. Cilt, s. 982. (ss. 981-986.)

⁸⁴ Perrin, A.g.e., s. 91.

⁸⁵ Hoppal, A.g.e., s. 55.

⁸⁶ A.g.e., s. 28.

süslü veya maskelidir. Kadın korkusu ve annelik gizemi erkek için dünyanın doğal yapısının korku ve gizemliliği kadar çarpıcı etki güçleri olmuşlardır.⁸⁷

Sibirya Şamanizmi ilk ana tanrıçalardan birinin de ekini olmuştur. Kaya çizimlerinde sıklıkla görülen geyik figürleri Şamanist kozmos algısını da temsil etmektedir. Geyik yere ve göğe ait olan tüm tabiat kavramlarının, hayatın, ölümün ve yeniden dirilmenin, hayat ağacının temsilcisi ve hepsinin de ötesinde hayvan ana olarak kabul edilir. Geyik, hayvan anadır ve ana tanrıça kültürünün en eski örneğidir. Sibirya ve Moğolistan petroglifleri üzerine çalışan Esther Jacobson, kaya resimlerinde öne çıkan bir figür olan geyik motifleri üzerine çalışır ve “Geyik Tanrıçası” üzerine kapsamlı bir çalışma yapar. Jacobson’a göre “*Ağaç, Ana-Tanrıçanın ideal bir sembolüdür ve geyiğin üzerinde büyüyerek çıkan kutsal ağaç turu, klanın kökeni ile eşdeğerdir, hayvan-anadan zuhur edip yeryüzüne çıkmak anlamında idi.*”⁸⁸ Jacobson ayrıca “kuş-kadınlar” adını verdiği kaya çizimleri ve doğuran kadın figürleri üzerine çalışır. Petrogliflerde binlerce kadın figürü, kadın şaman figürü, yahut kendi deyimi ile “hayvanları kadını” olduğu ortaya koyarken Şamanizmin ilk örneklerinde kadının sahip olduğu yerin öneminin de altını çizer.⁸⁹

Oldukça organize, sistemli bir inanç formu olan Şamanizm, bu özellikleri sebebiyle adeta insanlığın ileri dönemlerine ait birçok düşün yapısını içinde barındırmaktadır. Dinler tarihi içerisinde de esas olarak ait olduğu zaman dilimi tartışmalı olsa da başlangıcının avcı toplayıcı Paleolitik dönemler olduğu yönünde büyük oranda fikir birliğine varıldığı söylenebilir. Bu tarihsel kabul ile doğa ile mutlak uyum çağının dinsel üretimlerinden biri olarak değerlendirdiğimiz Şamanizm somut düşünceden, soyut düşünceye; Dionizyak düzlemden Apollonik sisteme; yer tapıcından gök tapıcına geçiş çizgiselliğinde en önemli duraklardan biridir. Doğa ile mutlak uyum çağına ait bir dinsel form olarak ele aldığımız Şamanizmi incelerken daha ziyade bu inançla birlikte yaşanan Apollonik kırılmalarla karşılaştık; eril ve göksel olanın, soyut düşünce nüvelerinin değerlendirmesini yaptık. Özetle animizmin bir sonraki, daha sistemli aşaması olarak ruh kavramının Şamanist algılanışı ilksel “bir”lik kabulünün, ayırmazlık ilkesinin epistemolojik anlamda ve ekoeleştirel bağlamda dönüşmeye başladığı tarihsel nokta olmuştur. Şaman ruhu, aşkın ve öte

⁸⁷ Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 68

⁸⁸ Esther Jacobson’dan akt. Nilgün Dalkesen, “Orta Asya’dan Anadolu’ya Türk Kültüründe Geyik Kültü”, *Milli Folklor*, Sayı: 106, 2015, s. 59-60. (ss. 58-69).

⁸⁹ Bkz. Esther Jacobson, “The 'bird woman,' the 'birthing woman,' and the 'woman of the animals'”, *Arts Asiatiques*, vol. 52, 1957. (ss. 37-59).

alemlere ait bir fenomen olarak algılarken bir yandan -bugünkü bilen özne anlamında keskin ayrımlar henüz oluşmamış olsa da- özne-nesne ikiliğini başlatmış olur. İnsan evrensel bütünü bir parçası olsa da kendine bir benlik inşa etmiştir. Üstelik Şamancıl esrimenin neticesi olarak yeni bir gerçeklik düzlemine sahiptir. İnsan artık kutsiyeti doğa ile paylaşmanın bir adım ötesine geçmiştir. Ruhun öte dünyalara ait oluşu çoklu -iki katmanlı yahut üç katmanlı- evren tasavvurunun kapısını aralarken göksel olanı da önce ilkel insanın uzam ve doğa kavrayışına dahil etmiş ardından onu kutsiyet alanına kabul etmiştir.

Diğer taraftan hala insanın kutsala ilişkin tüm tahayyülleri doğaya içkindir. Başta şamanın kendisi ve ritüeli olmak üzere kutsal ve mistik olan her şey doğaya aittir. Gök insanın doğa algısının kazandığı yeni boyuttur. Ruhani figür olarak şaman ve şamanın ritüeli olan esrime, hayvan ana figürü ve semboller evreni tüm kitonyen gücü ile Şamanizme hakimdir. İnsan düşünüşünün evrimi açısından devrimsel nitelikteki tüm bu Apollonik kırılmalara rağmen Şamanizm bir inanç sistemi olarak henüz tam anlamıyla göksel bir inancın örneği değildir. Bunların hepsi yalnızca insanlığın bu yöndeki ilk adımlarıdır ve insan hala doğa ile uyum içerisindedir. Şamanizm ilksel ve -içerdiği tüm Apollonik unsurlara rağmen- doğa temelli bir yer tapıncıdır. Ancak insan başını bir kez göğe çevirmiştir. Şamanizm için ortaya çıkan tablo tam da dikotominin gerektirdiği gibi Apollonik ve Dionizyak değerlerin bir arada oluşu ve çatışması halidir. Buna karşın insanın ruh temelli inanışları onu tarım devrimine kadar göğe yönlendirmeye devam edecektir. Şamanist evrede ortaya çıkan bir arada oluş ve sonsuz çalışma insanlık tarihi ve dinler tarihi boyunca devam edecek olsa da zaman zaman biri diğerinden daha baskın olacaktır.

3. BÖLÜM:

ÇOK TANRILI ANADOLU-MEZOPOTAMYA MİTLERİ VE TANRIÇALAR DEVİRİ

3.1. ANA TANRIÇANIN EVRİMİ

Dinler tarihi çoğunlukla ana tanrıçalar çağından başlatılarak ele alınır ve ağırlıklı olarak yazının keşfinden sonraki sürece odaklanan bir disiplin söz konusudur. Hatta dinlerin ortaya çıkışı genellikle tarım toplumuna geçişle bağdaştırılır. Ancak biz bu çalışmada tarihsel çizgiyi ana tanrıçalar çağının da öncesine giderek, henüz antropomorfik tanrıların doğmadığı, salt doğanın ve doğaya içkin ruhların, ataların kutsal olana denk düştüğü ilkel insanın evreninden başlatmaya gayret ettik. Ana Tanrıçalar çağının öncülü olan bu evre de elbette doğanın kendisi gibi dişil güçlerin hakimiyetinin yaşandığı ve Diyonizyak değerlerin insan zihnini yönlendirdiği bir dönemdir. Ancak Apollonik ve Diyonizyak olanın agonunu merkeze alarak yaptığımız inceleme bizlere ana tanrıçalar çağının öncesinde Apollonik ve göksel bir kırılmanın yaşandığını, ruh tapıncının Şamanist uygulamalarla birleşerek daha kompleks bir inanç formu oluşturması ile kutsalın daha erken dönemlerde gökselleştiğini göstermektedir. Bu göksel yöneliş, Sümer’de yahut daha sonraki aşamalar olan Mısır ve Yunan mitlerinde gördüğümüz baskın Apollonik yapı kadar net bir göksellik değildir elbette ancak bu dikotomik yapı üzerinden gittiğimizde ortaya çıkan evrimsel tablo doğrusal /çizgisel değildir. Apollonik ve Diyonizyak olan arasında, yer tapıncı ve gök tapıncı arasında iniş çıkışlar söz konudur.

Şamanizm’de yaşanan göksel kırılmanın ardından göğe yükseliş, ruh uçurma, göksel alemler gibi motifler inanç dünyasında yerini almaya başlamış, nihayetinde Göbeklitepe’de görüldüğü gibi göğe yükselen tapınaklar, inanç merkezleri yaratılmıştır. Ancak bu inanç merkezlerinin ardından yerleşik hayat, yerleşik hayatın getirdiği beslenme ihtiyacı ve tarım insanlık tarihini baştan aşağı değiştirmiştir. Gittikçe artan insan nüfusu için esas olan berekettir ve ona arzuladığını veren toprak olmuştur. Toprak ise tıpkı kadın gibidir. Tohumu aldıktan sonra gizemli bir şekilde yaratır, üretir ve çoğaltır. Böylesine üretken, doğurgan bir fenomen mutlaka dişidir.

Doğanın fizik bilgisinden, modern aklın doğa açıklamalarından uzak insan zihni için topraktaki nedensellik ancak gizemli bir gücün maharetidir. Ancak henüz soyut düşünce yetisi sınırlı olan zihin bu gizemli gücü anlamak için somut dayanaklara ihtiyaç duyar. Bu da antropomorfizmin düşünsel temelleri bahsinde ele aldığımız üzere insanın kutsalı kendine benzeyen bir formda tahayyül etmesi olan insan biçimli tanrılar, bu örnek için daha doğru bir ifadeyle tanrıçalar, sayesinde mümkün olmuştur. İnsanın kendi bedenini ve özelliklerini referans alarak tanrılar-tanrıçalar yaratması ve İbrahimi dinler çağına kadar bu somutlamadan kurtulamaması soyut düşünce yetisi ile ilişkilidir. Tanrı düşüncesinin evrimine baktığımızda ana tanrıçaları antropomorfik düşüncenin ilk örnekleri olarak değerlendirmek mümkündür.

Önceleri dişil güçler yine doğurganlığın verdiği gizem ve güçle, doğa ile örtüşmenin verdiği avantajla kutsal için önemli bir figürü oluşturuyordu. Ancak tarım toplumlarıyla birlikte kadın tüm dişiliği ve bedeni ile kutsalın merkezine yerleşti. Özellikle tarımın da başladığı topraklar olarak bilinen Anadolu, kelimenin tam anlamıyla ana tanrıça kültürünün merkezi niteliğindedir. Sayısız ana tanrıça heykelciğini bugüne taşıyan bu coğrafyada ana tanrıça kültürünün en geç değer yitirdiği yer olarak da kabul edilmektedir.¹ Bununla birlikte Amerika yerlilerinden, Avrupa mitlerine kadar tüm coğrafyalarda ana tanrıçaların hakimiyetinin yaşandığı bir dönem olmuştur. Farklı coğrafyalarda farklı isimlerle anılmasına rağmen ana tanrıça figürünün pek çok kültüre ve zamana yayılmasını Anadolu mitleri üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen Cevat Şakir Kabaağaçlı şöyle anlatır:

Başka başka tanrıçaların başka başka adlarla çağrılması, onlara tapanların ayrı dilde konuşmalarından ileri geliyordu. Her ulus, ana tanrıçalarına bir ad takıyordu. Örneğin Aphrodite, Hera, Rhea, Kybele, Athena, Leto, Artemis, Hepa (sonradan Filistin’de Havva oldu), İsis ve daha başkaları hep başka başka adlar taşımalarına karşın, hepsi aynı tanrıça idiler. Bu ana tanrıçalarda -gel zaman git zaman- ufak tefek ayrılıklar belirdi. Örneğin ‘‘Toprak Tanrıçası’, ‘Dağ Tanrıçası’, ‘Yaratıklar Kraliçesi’ gibi... Ama ister dağ başı, ister toprak tanrıçası densin, ana tanrıça insan soyunun, insan ırkının büyük anası olarak kalıyordu.²

Kadını tarım çağının tanrıçası yapan şey yalnızca tıpkı toprak gibi doğurgan olması değildir. Doğayı yakından gözlemleyerek doğadan devşirdiği yabancı tarımı kendi toprağına uygulayarak kontrol eden de Mezolitik çağların sosyal hayatında

¹ Bkz. Ekrem Akurgal, Anadolu Kültür Tarihi, Phoenix Yayınları, 2014, Ankara, s. 121.

² Cevat Şakir Kabaağaçlı, Hey Koca Yurt, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2001, s.73.

kadın olmuştur. Alaeddin Şenel, analogik düşüncenin kadını bütün yaratılmışların yaratıcısı konumuna taşıdığını ileri sürmektedir. Şenel'e göre;

Bitkilerin topraktan doğuşu, analogik düşünüşlü neolitik insana 'toprak ana'dan doğuşu gibi görünmüştür. Çünkü kadın hem insanları hem bitkileri ürettiği için bir başka deyişle doğurduğu, yarattığı için, her yanıyla yaratıcı gibi görünmektedir. Bir hayvanlar kalıyor onun üretmediği; ancak kadının çalışmasıyla ve üretmesiyle en önemli toplumsal işlevi gördüğü kadın odaklı neolitik dünya görüşünde; erkeklerin hayvanlarla, sürüyle uğraşmaları gerçekliği görmezlikten gelinerek, onları da 'toprak ana'nın doğurduğu düşünölmüştür. Bunu, daha sonraki dönemlerde 'toprak ana'ya da 'ana tanrıça' olarak yorumlanan heykelciklerin ve resimlerin 'hayvanların tanrıçası' denebilecek kadar çevreleri hayvanlara doldurulmuş oluşundan çıkarıyoruz.³

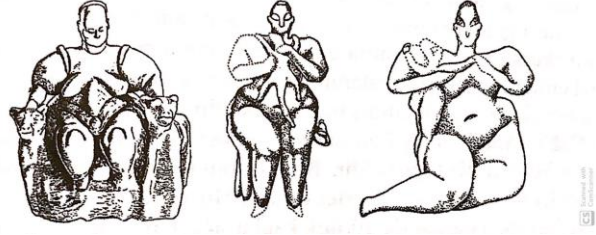
İnsan, hayvanları ve bitkileri evcilleştirerek doğaya ilk müdahalesini yapmıştır. Tarım toplumunun oluşması ile nüfus artmış, insanlar için en kutsal değer bereket halini almıştır. Bu çağ ana tanrıçanın mutlak hakimiyetinin çağıdır. Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere dişil güçlerin hakimiyeti çok daha öncesine dayanır. Tanrıça tasvirlerinin ve ana tanrıça figürlerinin en eskisi Willendorf Venüsü'dür (Şekil 6). Yaklaşık olarak M.Ö. 25.000 - 30.000 aralığına tarihlenen ve Avusturya'da bulunan bu heykelcik Paleolitik (Eski Taş) çağdan kalan, erken toprak tapıncının bir sembolüdür. Ancak bir tarım toplumuna ait olması mümkün görünmemektedir. Tüm biçimsel özellikleri onun kitonyen değerlerin anıtsal sembolü yapmak için yeterlidir. İri göğüsleri, şişkin ve kabarık bedeni, yuvarlak hatları, çıplaklığı ve Paglia'nın benzetmesi ile "*mısır koçanını andıran saçları*" ile tam bir bereket ve toprak kültüdür. Doğurganlığın, analığın, doğanın biçimsizliğinin, kaosunun sembolüdür. Bugünün güzellik anlayışı ile değerlendirildiğinde amorf yapısı ile güzel kavramına dahil edilemeyecek bir yapıdadır. Ancak yaratıldığı çağın en değerli kavramının "bereketin" karşılığıdır. Bu yüzden de ideal kadın formundadır. Paglia onun için "*kadınısı değil, kadın*" yorumunu yapar. Bu vurgunun sebebi tarihsel süreçte ilerledikçe eril yapının formunu alan kadınısı tanrıça figürlerinin oluşmasıdır.⁴

³ Alaeddin Şenel, İlkel Topluluktan Uygur Topluma, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 166.

⁴ Bkz. Paglia, A.g.e., s. 68-69.



Şekil 6: Willendorf Venüsü⁵



Şekil 7a: Çatalhöyük Ana Tanrıçası

Şekil 7b-c: Hacılar Ana Tanrıça figürleri⁶

Willendorf Venüsü ile benzer özellikleri taşıyan ve yine Paleolitik dönemlere ait olan başka tanrıça heykelcikleri ya da kabartmalar da bulunmaktadır. Bunların bazıları; Laussel Venüsü, Lespugue Venüsü, Hohle Fels Venüsü, Dolni Vestonice Venüsü'dür. Bu kutsal kadın heykelciklerinin bazılarında Şamanist unsurlar da eşlik etmektedir. Ait oldukları dönem göz önünde bulundurulduğunda bu kadın heykelciklerinin ana tanrıça figürleri olmasalar dahi Şamanist ya da Animist doğa tapımlarının kutsal ayinlerinde kullanıldıklarını ve kadının doğurganlığının abartılı yansımaları ile bezeli bu heykelciklere kutsiyet atfedildiğini tahmin etmek güç değildir.

Cinsel organları abartılmış bu kadınların verimlilik simgesi olarak dinsel ve büyüsel törenlerde kullanıldıklarını düşünmek yanlış olmasa gerek. O, yalnızca verimlilik simgesi değil, aynı zamanda, üreme etkinliğinde erkeğin fonksiyonunu henüz keşfedememiş ya da çoklu cinsel ilişkiler nedeniyle kestirilemeyen babalık pozisyonunun yarattığı karmaşa içinde, kesin ve belli tek varlık olarak çocuğun anası ve dolayısıyla topluluğun da atasıdır. Verimlilik simgesi varlığı ile ana ve ata rolü onu farklı bir işlevi daha üstlenmeye götürmektedir: Tanrıçalık.⁷

Kadın heykelciklerinin ayin, büyü, bereket, totem nesnesi olmanın ötesinde tanrıçalık işlevi daha çok tarım toplumları ile mutlak bir güç olarak belirmiştir. Anadolu'da ilk ana tanrıça figürleri M.Ö. 6-7. binyıllara tarihlenmektedir. Çatalhöyük ve Hacılar Anadolu'nun en eski ana tanrıça kült merkezleri olmuştur. Çatalhöyük'te bulunan, M.Ö. 6000 yılına ait ana tanrıça heykeli, iki yanında birer

⁵ O. Soffer, J.M. Adovasio, D.C. Hyland, "The Venus Figurines", Current Anthropology, Sayı: 41, 2000, s. 515.

⁶ Akurgal, A.g.e., s.7.

⁷ Pervin Erbil, Kibele'den Pandora'ya Kadının Tarihsel Yenilgisi, Arkadaş yayınevi, 2008, Ankara, s.32.

leopard ile tasvir edilmiştir (Şekil 7a). Şekil 7b ve 7c’de görülen tanrıça figürü ise Hacılar’da bulunan M.Ö. 5500 yılına ait bir tanrıça figürüdür. Bu iki örnek de kadınlık ve doğurganlık özelliklerinin abartılmış halleri ile tasvir edilmiş tanrıçalar olmaları ve biçimsel özellikleri bakımından Willendorf Venüsü ile benzeşir. Ana tanrıça mutlak suretle çıplaktır. Çünkü onun gücü cinselliği ve doğurganlığıdır. Willendorf’tan farklı olarak yalnızca kolları vardır. Paglia, Willendorf Venüsü’nün kollarının olmamasını ve ağır, hantal görünümlü biçimini hareketsiz, alet kullanamayan veya inşa edemeyen bir varlık olarak düşünülmesine bağlar.⁸ Bu durumda kutsal kadın figürü yalnızca pasif doğurganlığa ve cinselliğe odaklıdır. Ana tanrıça figürleri ise kolları ile birlikte temsil edildiği gibi yanlarında gücün timsali hayvan figürleri ile veya taht benzeri hakimiyet sembolleri ile birlikte görülmektedir. Yani muktedir olandır. Buna karşın Paglia’ya göre daha geç dönemlerin, Yunan mitolojisinin figürlerinden olan Milo Venüsü’nün de Willendorf Venüsü gibi kolları yoktur.⁹ Afrodite ise kadının eril akıl tarafından hapsedildiği güzellik normlarının pasif ifadesidir. Doğurganlığın ve bereketin sembolü olan ve bu özellikleri sayesinde gücün sahibi olan ana tanrıça Kubaba, Kybebe, Kybele, Semele, Hepa, Hera, Athena, Artemis gibi pek çok adla anılmış en nihayetinde bir dini figür olan Havva Ana’ya dönüşmüştür.

Ana tanrıçanın dönüşümü, evrimi adım adım ilerlemiştir. Bu ilerleyişte M.Ö. 2000’lere doğru geldiğimizde Paglia’nın “*kadınısı*” diye nitelediği Apollonik formda, keskin biçimleri olan kadın figürleri ile karşılaşırız. Ankara-Hasanoğlan’da bulunan, M.Ö. 2100-2000 yıllarına ait gümüş heykelcik (Şekil 8) kadın algısının dolayısıyla da kutsal kadın figürünün ne kadar değiştiğinin göstergesidir. Bu tüm uzuvlarıyla keskin biçimli, saçları stilize edilmiş heykelciğin en belirgin özelliği küçük göğüsleri ve örtülmüş cinsel organıdır. İster ana tanrıça işlevi görsün isterse büyüsel, ayinsel bir kutsal nesne olsun tüm kadın heykelleri bu noktaya kadar doğurganlık merkezli ve çıplaktır. Bu küçük heykel, kadının da doğa ile birlikte eril normların formunu kazandığının göstergesidir. Hasanoğlan heykelciğinde pek çok Bronz Çağ kadın heykelinde görülen geniş üçgen bir vulva sembolü dikkat çeker. Bu dönemde cinsel organ üçgen ile sembolize edilmeye, bir anlamda örtülmeye başlanmıştır.¹⁰ Cinsel

⁸ Paglia, A.g.e, s. 70.

⁹ Paglia, A.g.e., s. 69.

¹⁰ Benzer Bronz Çağ heykelleri için Bkz. Thomas Zimmermann, Latif Özen, “The Early Age Figurine from Hasanoğlan, central Turkey, new archaeometrical insights”, *Anatolian Studies*, 2016, S: 66, ss. 19.

organın örtülmesi cinselliğin kurallara tabi kılınmasının bir yansımasıdır. Bu bir geçiş formu olarak görülebilir nitekim ana tanrıçalara özgü çıplaklık zamanla tamamen kaybolacaktır.



Şekil 8: Hasanoğlu Heykelciği¹¹



Şekil 9: İsis¹²



Şekil 10: Nefertiti¹³

Dinler tarihinin çok önemli kültlerinde de benzer değişimi görürüz. Apollonik değerlerin ilk büyük sığınağı olan Mısır uygarlığında tanrıçalar son derece keskin ve eril hatlara sahiptir. Mısır'ın en önemli tanrıçalarından olan İsis, tıpkı Hasanoğlu kadın heykelciği gibi küçük memeleri ve biçimli, zayıf bedeni ile kadınsı bir figürdür. Paglia'ya göre “*Küçük memeler ilk defa Mısır'da çekicileştirilmiştir. Memeler, yumuşak süt kesesinden çok bir ilkbahar süsü ve hacimden çok ana hat biçimindeydi: Kadınlıktan kadınsılığa doğru, gelişkin bir erotik sanat biçimindeki ilk yön değişimi Apollonca Mısır'da yapılmıştır.*”¹⁴ Yukarıda verilen üç figür de Paglia'nın kadınsı ifadesinin karşılığıdır. Nefertiti, Batılı Apollonik nesnenin tam karşılığıdır. Yeni düzende güzellik, doğaya ait olan amorf nesnenin, kitonyen olanın Apollonik forma, doğrusallığa uygun bir şekilde törpülenmesi, şekillendirilmesidir. İnsanın doğa karşısındaki duruşudur. Nefertiti gerek gergin formu gerekse başı vurgulayan karakteristik özelliği ile karın büyüünden, kafa büyüüne geçişin de sembolüdür. Kadın artık doğasına ait karşı konulmaz doğurganlık ve cinsellik gibi güçlerin değil, erkeğin belirlediği güzellik formlarının temsilidir. Bu yüzden de bir kez daha kolsuz tanrıçalar -Afrodit- yaratılacaktır.

¹¹ Akurgal, A.g.e., s. 31.

¹² Garry Shaw, The Egyptian Myths, Thames & Hudson Publication, London, 2014, s. 47.

¹³ Paglia, A.g.e., s 81.

¹⁴ A.g.e., s. 74.

Ana tanrıçanın evrimsel çizgisini kadının kendi kaotik doğasından adım adım uzaklaşması olarak özetleyebiliriz. Ancak bu noktaya kadar kadın eril güçlerle birlikte Apollonlaşırken bu noktadan sonra Apollonik güç kadını büsbütün alt etme arzusunda olacaktır. Bu da bereketin ve doğanın temsili ana tanrıçadan ilk günahın sebebi “Havva Ana”ya giden süreci başlatacaktır. Son kertede ana tanrıça neredeyse femme fatale kadın (ölümcül kadın) figürlerine dönüşmüş, kadının ve kadının temsil ettiği doğurganlık, cinsellik gibi tüm değerlerin tıpkı doğanın geri kalanı gibi kontrol altına alınmasını, baskılanmasını salık veren kültürler oluşmuştur. İnsan doğa üzerinde tahakküm kurarken onun beşeri yansıması olan kadını da normatif yapısına uydurmaya çalışmıştır. Tüm modernleşme övgülerine rağmen, modern çağın kadın ile çatışması bu sebeple azalmamakta aksine artmaktadır.

3.2. TARIM TOPLUMU İLE KÜLTÜR DURUMUNA GEÇİŞ VE ANADOLU-MEZOPOTAMYA UYGARLIKLARINDAKİ DÖNÜŞÜM

İlkel insanın dini olarak ele aldığımız, avcı-toplayıcı toplumların ritüelleri olarak incelediğimiz tüm fenomenler sistemli bir din olmaktan uzak inanç formlarıdır. Totemizm, fetişizm, natüralizm ya da animizm kendi sistematiği, sınırları veya tanrıları keskin hatlarla belirlenmiş, tüm zaman ve mekanlarda aynı sistematiğin deneyimlendiği bugünkü anlamıyla birer din değildirler. Benzer şekilde Şamanizm’in de bir din olup olmadığı tartışmalıdır. Farklı dinsel yapılara farklı şekillerde entegre olabilen bir inanç pratiği olarak kabul görür. Ancak Şamanizm bahsinde de detaylı bir şekilde ele aldığımız üzere Şamanizm ilkel dönemlere ait dinsel yapılar arasında en sistemli, organize inanç formudur. Sözelimi, totemist ya da fetişist toplulukların ritüellerine ilişkin herhangi bir standart yapı, bir ön kabul söz konusu değildir. Bu inanç biçimleri varlık gösterdiği her türlü coğrafyada ve toplulukta yalnızca belli karakteristik özellikleri temel alarak farklı pratikler sergilerler. Bu özü itibarıyla kaotiktir. Yani sistematik olanın, normatif olanın karşıtı bir durumdur. Tam da doğa ile mutlak uyum döneme ait Kitonyen insana özgü olandır.

Henüz kültür inşasının başlangıcında olan ilkel insan için büyük sistemler oluşturmak ve kitleler için genel geçer kurallardan bahsetmek olanaksızdır. Ancak evrenin bir sisteme tabi olduğunu -en temel düzeyde de olsa- keşfeden insan zaman içinde kendi sistemlerini de yaratmaya başlamıştır. Şamanizm ve onun evrensel

kabulleri bunun ilk örneği olmuştur. Çok geniş bir zamana ve mekâna ait bir inanç formu olmasına rağmen Şamanizm kök saldığı her koşulda benzer ritleri yaşatmıştır. Her şaman transa geçer ve bunun için kullandığı enstrümanlar hemen her yerde benzerdir. Bu sıradan görünen fark insanın Apollonik düzen durumuna geçişinin ilk adımındır. Sistemin, daha geniş toplulukların, dinin, kültürün, kentin inşasının nüvesini oluşturur. Şamanizm’de görülen Apollonik kırılmalar ile insan gerçekliğin düşünsel ve düşsel organizasyonuna başlamıştır.

Evrimin tabiatı gereği hiç ara vermeden ilerleyişini sürdüren insan zihni, zaman içinde Şamanizm’den çok daha kompleks inanç formları yaratmıştır. Ancak bunun ön koşulu insan topluluklarının da benzer şekilde gelişmesi, avcı toplayıcı küçük gruplara göre daha sistemli ve geniş kitlelerin belli değerler etrafında birleştiği “toplum”ların inşa edilmesi olmuştur. Bu anlamda bilinen en gelişmiş uygarlıkların bazıları kültür üretimi anlamında dünyanın en verimli toprakları olan Anadolu’da yükselmiştir. Çatalhöyük, Aşıklı Höyük, Çayönü, Hacılar gibi yerleşim yerleri insanlık tarihinde kültürün en temel yapı taşlarından olan kentlerin Anadolu’daki ilk örneklerinden olmuştur. Çoğu Neolitik Döneme (Yeni Taş Çağı) ait olan bu yerleşimler, avcı toplayıcı toplumdaki tarım toplumuna ve yerleşik hayata geçişin en eski kanıtlarından sayılmıştır.

Yaygın görüşe göre tarım toplumuna, yerleşik hayata ve dolaylı olarak kent hayatına geçiş, kültürün ve dinlerin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Ancak din tarihini buradan başlatmak, sistemli dinler olmayan inanç formlarını yahut iki ayağı üzerinde duran insanın kutsala ilişkin ilk tahayyüllerini bu tarihin dışında bırakmak, bulunduğumuz sistemler çağının kendi kabulleri ile bakmanın verdiği körlükten başka bir şey değildir. Kültür dediğimiz, insanın *physis* karşısında yükselttiği çok katmanlı yapının tarım toplumuna geçişle sistemleşmeye başladığını söyleyebiliriz. Ancak onun dahi temelleri avcı-toplayıcı insanda başlamıştır. Göbeklitepe’nin 12 bin yıllık, İlk Neolitik Çağ’a kadar uzanan, kutsal mekan olabileceği düşünölen mimari kalıntıları hem din hem de kültür tarihi bakımından bu kabulleri sorgulatmaya yetecektir. Avcı-toplayıcıların totemist, fetişist ve animist yapıları, insanın en ilkel soyut düşünme biçimleri olarak kültürün ve dinin temelini oluşturur. Bugünkü din tanımlarının tam olarak karşılığı olmamaları bu yapıların insanın kutsala dair ilk öğretileri olduğu gerçeğini değiştirmez. Öyle ki bu inançlar çok daha sonraları,

sistemli dinlerin, büyük toplumların çağında dahi varlıklarını farklı boyutlarda sürdürmüşlerdir.

Kültür insanın aleti ilk kullandığı, doğayı kendi istekleri doğrultusunda en temel düzeyde şekillendirdiği ve soyut düşünce en ilkel ve basit formu ile doğa ve kutsallık ilişkisini kurduğu gün başlamıştır. Ancak onun yerleşik hayata geçiş de şüphesiz sıçrama tahtası olmuştur. Çünkü kültür ancak toplulaşma aşamasında oluşur. Tarım toplumuna ve yerleşik hayata geçiş, diğer bir ifade ile tarım devrimi ve ardından gelen hızlı toplumsal evrim, insanın dünyadaki üç milyon yıllık yaşamının oldukça küçük bir kısmını oluşturur. Ancak modern insanı var eden ve baş döndürücü bir hızla ilerleyen kültürel evrim, bu kısa dönemin ürünüdür.

İnsan diğer hayvanlar gibi doğaya ve akışa teslim olmamıştır. Doğanın engin gücü karşısında adım adım kendi sistemlerini yaratmıştır. Bu sistemler için toplulaşma, toplulaşma için tarım, bir takım soyut değerler ve nihayetinde kültürün inşası gerekmiştir. “*Bilimsel olarak gözlemleyebildiğimiz kadarıyla kültürün ana unsuru insanların kalıcı gruplar halinde örgütlenmesidir.*”¹⁵ Bu da Anadolu medeniyetleri üzerinden gözlemleyeceğimiz kentsel uygarlık çağına ait bir niteliktir. İnsan toplulaşıkça kent inşa eder ve kentleşikçe toplulaşır. Bu değışen yapı elbette dini düşünüşü ve yaşamı da etkiler. Bu yeni yaşam biçiminde dinsel yapılar kentlerin en önemli merkezleri olmuştur. Kazuo Matsumura, toplulaşma, kentleşme ve dinsel yapılar arasındaki “paradoksal” bağı şöyle anlatır:

Bir piramit inşa etmek için bazı şartlar gereklidir; öncelikle sürekli bir yerleşim gerekir. Tarımsal veya kırsal-tarımsal bir toplum olmalıdır: ne avcı-toplayıcı ne de göçebe bir toplum bir piramit inşa edebilir. (...) Bir piramit inşa etmek isterseniz çok büyük miktarlarda taşa ihtiyacınız olur veya çok fazla tuğla üretmeniz gerekir, sonra da bunları bir dağ şeklinde dizmeniz gerekir. İnşaat için iyi bir fikriniz, çizilmiş bir planınız, hesaplamalarınız, takviminiz ve araçlarınız olmalıdır. Ayrıca, modern makineler olmadan ve tamamen insan gücüne dayanarak bunu yapmak için uzun süreler çalışmaya istekli çok fazla sayıda insanı bir araya getirmeniz gerekir. (...) Tüm bu gereksinimler ise yalnızca kentsel uygarlık aşamasında olanaklıdır. (...) Ne kadar paradoksal olsa da yalnızca kentsel uygarlık piramitlere ihtiyaç duyar.¹⁶

Matsumura tüm sıradanlığı ve gerçekliği ile bir piramidin inşasını anlatırken aslında kent dediğimiz yaşam alanlarının inşasını ve bir yandan da Apollonik

¹⁵ Bronislaw Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, Doğubatu Yayınları, Ankara, 2016, s. 47.

¹⁶ Kazuo Matsumura, “Mythical Thinkings: What Can We Learn from Comparative Mythology?”, Countershock Press, Avustralya, 2013, s. 222.

iktidarın ilerleyişini anlatır. İnsanın bir piramit inşa etmesi için öncelikle bunu arzulaması gerekir. Arzu kavramını Şamanist evrede bilgiyi olanaklı kılan itici güç olarak değerlendirmiştir. Elbette doğa durumunda insanın nesneyi alet kılması, kendi ereklere doğrultusunda kullanması ve nihayetinde epistemolojik nesne olarak değerlendirmesi için itici güç, ihtiyaç olmuştur. Ancak kültür durumunda ya da daha özele inerek metafizik durumda insanın nesneye yaklaşımı arzu dürtüsü ile gerçekleşir. En ilkel doğa düzleminde böylesine soyut arzulara yer yoktur. Oysa Apollonik kültürün en belirgin göstergesi olan kentsel uygarlık bunu bir “ihtiyaç” gibi arzular. Doğa düzlemindeki bir toplum böylesine devasa ve mutlak suretle göğe doğru yükselen bir tapınağa ihtiyaç duymaz ve Matsumura’nın açıkladığı gibi böyle bir sistemi sağlayacak kültür aşamasında da değildir. Öyleyse kent/polis düzeni bulunan tüm toplumlar için belli bir Apollonik aşamayı kabul etmemiz gerekecektir.

Tarihin ve çalışmamızın bu noktasından sonrasında adım adım doğa düzleminde kültür düzlemine geçilir. Kutsala, felsefi düşünceye ve Apollonik-Diyonizyak olana dair tüm yaratımlar kültür düzleminde üretilir. “*Kültürel varlık olalı beri, bizim evrenimiz ‘doğa’ değil, dildir, kültürdür.*”¹⁷ Ancak insanlığın dikotomik çatışması kültürle birlikte azalmaz, aksine artarak devam eder. Apollonik değerler birdenbire değil tarih boyunca soyut düşünme yetisinin evrimine bağlı olarak güç kazanır; bu değerler yükselirken insanın diyonizyak olana dönüş özlemi artar. Bu da insanlık için hem sonu gelmez bir agonun hem de sonsuz bir dikotomik bir arada oluşun tarihi demektir.

Kısaca özetlediğimiz bu tarihsel ilerleyişin tamamını görebileceğimiz coğrafyaların başında dünyanın en geniş kültür varlığına sahip olan Anadolu ve Mezopotamya gelir. Bu coğrafyalar hem “Tarih Öncesi Çağların” hem de “Tarihsel Çağların” ayak izlerini topraklarında barındırır. Tarihçiler bu iki evreyi birbirinden yazının icadı ile ayırır ki bu da Sümerlilerin çiviyazısını kullanmaya başladığı M.Ö. 3200’lere tekabül eder. Bu çağda toplumsal, günlük veya kurumsal verilerin kayda geçirilmesi ihtiyacının duyulması Sümerlilerin buldukları bilinç evresini göstermektedir.¹⁸

¹⁷ Özlem, A.g.e., s. 175.

¹⁸ İrfan Albayrak, “Sembollerden Çiviyazısına Geçiş Ve Yazının Anadolu’ya Gelişi”, *Archivum Anatolicum*, Sayı: 10/2, 2016, s. 21. (ss. 15-26).

İnsanın gittikçe artan soyutlama kapasitesi önce sembollerle iletişim kurmayı ardından da yazının keşfini getirmiştir. Ancak Sümerlilerin çiviyazısına kadar olan dönemde çizim ve kabartmalardan oluşan bir sembol yazısı olan *fikir yazısı (ideografik)*, somut nesnelerin resmedilmesi ile oluşturulan *resim yazısı (piktografik)* çeşitli insan topluluklarında kullanılmıştır.¹⁹ Henüz yazı olarak tanımlayamayacağımız bu ifade biçimlerinin ortak özelliği somut olandan hareket etmeleri ve soyutlama yetisinden çok duyuşal deneyime, görsel tecrübeye dayanmasıdır. Herhangi bir resmetme durumundan çıkıp üzerinde toplumsal uzlaşının sağlandığı sembolik yazının keşfinin altında yatan zihinsel soyutlama gelişimi ile bilimin temel çıkış noktası ve ihtiyacı olan soyutlama becerisini birbirine benzetebiliriz. “*Zihin somut halinde olguları parmakla gösterir, oysa soyut hal onları paylaşılabilir ve düzeltilebilir bilimsel kavramlara dönüştürür.*”²⁰ Yazının keşfinde olgular henüz bilimsel kavramlara değil ancak soyut figürlere dönüşür. İnsanın zihinsel gelişiminde soyutlamanın geldiği noktaya işaret eder. Bu figürler nesnel bir gerçekliğin soyut karşılıklarıdır.

Yazının keşfi de toplumlaşmayı ve toplumsal bir uzlaşmayı gerektirir. Daha önce de değindiğimiz gibi artık ben ve nesne arasında bir de kültür ilişkileri vardır. Yazı bu üçlü bağlantının epistemolojik üretimidir ve Apollonik düzlemin bir çıktısıdır. Tarihçilerin “Tarihsel Çağlar”a geçiş için bir dönüm noktası olarak belirlediği bu nokta Anadolu-Mezopotamya medeniyetleri değerlendirilirken de dönüm noktası olarak temel alınacaktır. Öncelikle tarih öncesi uygarlıklar ve onların dinsel düşünsel düzlemi ardından bilinen önemli Anadolu ve Mezopotamya medeniyetlerinin dinsel düşünsel yapıları epistemolojik ve ontolojik açılardan incelenecek, sembolik form üretimleri Apollonik-Diyonizyak oluşları bakımından değerlendirilecektir.

3.2.1. Anadolu ve Mezopotamya’da Tarih Öncesi Çağlar

Arkeolojik kazıların tarih öncesi insan topluluklarına ilişkin buluntuları bu dönmelere ait bilgimizin yegâne kaynağıdır. Tarih öncesi dönemlerden kalma öncelikle avcı-toplayıcılara ait evvela kaba ancak gittikçe çeşitlenen aletler,

¹⁹ Albayrak, A.g.e., s.18.

²⁰ Ferhat Taylan, “Sunum, Aklın Hafızası: Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji, Bilimsel Zihnin Oluşumu, Gaston Bachelard, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2013, s. 4-5.

petroglifler (mağara resimleri), üçüncü ve dördüncü buzul devrinden çeşitli taşlardan ve fildişinden heykelcikler, Neolitik (Yeni Taş Çağı) Çağa geldiğimizde ise kent yaşamının ve yerleşik hayatın ilk örnekleri olan şehirler ve tapınaklar “tarih öncesine” ait insanların bıraktığı ayak izleridir.

Bu buluntular çerçevesinde o döneme ait sistemli bir dinden, mitik anlatıdan ya da isimleri bilinen tanrılardan bahsetmek mümkün değildir. Ancak özellikle yerleşik hayat sonrası dönemlerden bugüne kalan tanrı, tanrıça heykelcikleri o dönemin kutsal algılayış biçimine dair bizlere ipuçları sunmaktadır. Göbeklitepe’nin keşfine kadar Anadolu’nun en eski dinsel yapıları yerleşik hayatın ve tarım toplumun görüldüğü antik kentlerin izlerinde saklıydı. Ancak avcı toplayıcıların da bir tapınak inşa etmiş olması yakın dönemde arkeoloji, antropoloji, din bilimleri, tarih gibi beşerî bilimlerin tüm ezberlerini bozmuştur.

Henüz devam eden bir kazı alanı olan Göbeklitepe’ye dair yorum yapmak, hem de arkeologların ve antropologların sunduğu somut veriler üzerinden hermeneutik geliştiren bir çalışmada bunu yapmak elbette güçtür. Ancak gerek evrensel boyutta gerekse Anadolu’da kutsalın evrimini ele alırken Göbeklitepe’nin söylediklerini dikkate almamak olanaksızdır. Bu nedenle Anadolu coğrafyasında yöneleceğimiz ilk merkez, Göbeklitepe ve kazılarda bu çalışmanın yapıldığı güne kadar elde edilen henüz üzerinde fikir birliğine varılmamış, yoruma ve tartışmaya açık Göbeklitepe bulguları olacaktır.

İlk olarak 1963 yılında bulunan ve 1995’de başlayan kazılarda arkeolojik önemi keşfedilen Göbeklitepe Pre-Pottery (Çanak Çömleksiz) Neolitik Çağ’a tarihlenmiştir. Göbeklitepe alanında T şeklinde iki dikili taşın merkezde yer aldığı ve etrafındaki daha küçük dikili taşların ve duvarların dairesel bir alan oluşturduğu üzeri açık, konut işlevi görmediği anlaşılan mekanın bir inanç merkezi özellikleri taşıdığı üzerinde durulmaktadır. Ancak son çalışmalar burada ortaya çıkan anıtsal mekan için yalnızca “tapınak” ifadesini kullanmaktan kaçınmakta, bu bölgenin sadece ritüel için kullanılmamış olabileceği, civarda domestik işlevi olan yapıları da olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.²¹ Bu nedenle Göbeklitepe konusu yoruma açık, henüz kesinlikten uzak bir konudur.

²¹ Bkz. Lee Clare, Moritz Kinzel, Devrim Sönmez, Celal Uludağ, “Göbekli Tepe: UNESCO Dünya Miras Alanı ve Değişen Yorumlar”, Çev. Sera Yelözer, Mimarlık Dergisi, S: 405, s. 15-16.

Buranın bir inanç merkezi, bir ritüel alanı olduğunu düşünen yaklaşım, Göbeklitepe'deki anıtsal mekanda 4 m ile 7 m arasında yükseklikleri değişen T şeklindeki dikili taşların²² insan figürleri olduğu düşünülmektedir. Burada bir parantez açarak Urfa çevresinde Göbeklitepe ile benzer karakterleri taşıyan başka kazı alanları olduğunu belirtmekte fayda var. Örneğin Nevali Çori, Karahan Tepe gibi bölgelerde de T biçimli dikilitaşların bulunduğu bilinmektedir. Ayanlar Höyük ise bir yerleşim yeri olarak değerlendirilmektedir.²³ Göbeklitepe'de arkeolojik kazılara başkanlık eden Alman arkeolog Klaus Schmidt bu dikili taşların insan figürü olduklarına dair saptamalarını şu şekilde dile getirir:

Gerçi Göbekli Tepe'de kollar ve eller ile ilgili çok az dikilitaş bulundu. Göbekli Tepe'deki T biçimli dikilitaşlardaki yüzler ve kafalar ise genelde hep aynı büyüklükte yapılmıştır. Buna rağmen Göbekli Tepe dikilitaşlarının da taştan yapılmış insan biçimleri olarak anlaşılması gerektiği konusunda eminiz.²⁴

Bu anıtsal taşların dışında Göbeklitepe'deki kutsala ilişkin semboller hayvan sembolleridir. Bölgede dikilitaşların üzerinde kabartmalar halinde bulunan hayvanlar arasında turna kuşu, boğa, tilki, yılan, aslan ve birçok farklı sürüngen bulunmaktadır. Elbette bir tapınakta bulunan tüm figürler mistik anlamlar taşıyan sembollerdir. Çünkü insan Cassirer'in deyimiyle "sembol üreten bir varlıktır" ve o sembolü üreten zihinsel sürece ilişkin bize bilgi verir. Bu sebeple bu figürlerin inanca ilişkin söyledikleri önemlidir.

Schmidt, bu semboller arasında turna kuşu figürünün özel bir yeri olduğuna dikkat çeker. Turnanın iyi bir av hayvanı olması burada figür olarak yer alması için yeterli bir sebep değildir. Ancak kültür tarihindeki başka örneklerle bir arada düşünüldüğünde turna kuşunun en belirgin özelliği olarak gökyüzündeki dansları, dönüşleri ve insanlığın buna olan yoğun ilgisi dikkat çeker. Schmidt, Çatalhöyük'te bir kostümün parçası olarak bulunan turna kuşu kanatlarını da dikkate alarak insanın bu kuşun dans figürlerini taklit etmiş olabileceğini düşünür.²⁵ İnsanın özel bir kostümle bir tapınakta turna kuşu dansını taklit etmesi, akıllara şaman ayinlerini getirir. Bugün yaşayan inançlara kadar uzanan semah motifi de sıklıkla bu kaynaklara başvurularak açıklanmakta, turna motifi ile sembolize edilmektedir.

²² Bkz. Klaus Schmidt, Taş Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbeklitepe, Çev. Rüstem Aslan, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2007, s. 112.

²³ Bahattin Çelik, "A new Pre-Pottery Neolithic site in Southeastern Turkey: Ayanlar Höyük (Gre Hut)", Documente Prehistorica, S. XLIV, 2017, s. 360-367.

²⁴ Schmidt, A.g.e., s. 116.

²⁵ A.g.e., s. 218, 219.

Göbeklitepe'nin mimari yapısı tam orta alanda herhangi bir ritüelin yapıldığı ve etraftan insanların bunu izleyebileceği şekilde dizayn edilmiştir. Bu orta alan pek tabii Şamanın esrime ritüelini gerçekleştirdiği alan olabilir. Çevredeki sayısız hayvan figürü, göğe doğru yükselen sütunlar bunu düşünmemize olanak sağlar.

Schmidt, turnadan sonra tilki ve yılan figürlerini önemli ve açıklanmaya değer bulur. Tilkinin iyi bir avcı olması onu avcı-toplayıcılar için idealize edilebilecek bir canlı yapar. Ancak bunun dışında tilkinin ikonografik olarak Yakınoğu'da bir izi bulunmamaktadır.²⁶ Arkeolojik incelemeler, boyutu ve biçimi gereği Göbeklitepe yılan figürlerinin zehirli yılan türlerini sembolize ettiğini ortaya koymuştur. Schmidt de yılan figürlerini ise zehirli oluşu üzerinden anlamlandırır ve yılan ile insan birlikteliğini ona hakim olanın güç sahibi olması şeklinde yorumlar.²⁷

Kutsal bir mekanın sembollerini değerlendirirken bir takım kozmolojik ve ontolojik anlamlar aramak anlamlı olacaktır. Bu semboller bizlere önce o insanların kutsal algısını sonra bilişsel evrimde durdukları yeri verir. Bilişsel yapıları sayesinde doğa-kültür çatışmasında hangi evrede olduklarını, soyut ve somut düşünce yapılarını, epistemolojik yaklaşımlarını yani özetle dönemin felsefesini öğreniriz. Bu perspektiften bakarak semboller üzerine yeniden bir yorumsama yapacak olursak turna kuşu motifini ruhun ikonografik yansıması, yılan motifini ve Göbeklitepe'de oldukça sık görüldüğü arkeologlarca kayda geçirilen sürüngenleri yeraltı dünyasının sembolü olarak değerlendirebiliriz. Çalışmamızın ikinci bölümünde avcı toplayıcıların önce doğa merkezli sonra ise ruh merkezli inanç formları etrafında birleştiiğine değinmiştik. Bu tarihsel ve evrimsel ilerleyişten hareketle Göbeklitepe ve çağdaşı yapıların Şamanist inanış pratikleri sergileyen insan topluluklarına ait olduğunu iddia edebiliriz. Şamanizmin izleri olarak yorumlanagelmiş mağara resimlerinin sembol dünyası ile Göbeklitepe'nin sembol dünyası birbirinden çok farklı değildir.

Şamanizm'de ilk defa insan ile doğa arasında bir hakimlik ve sahiplik ilişkisi oluşur. Bu ilişki doğa üzerinde tahakküm kurma anlamında doğayı kendi ihtiyaç ve arzuları doğrultusunda şekillendirmek değildir henüz. Yalnızca kutsalın alanını ilgilendirir ve insanın hayvanların ve çeşitli doğa güçlerinin yetilerine onların sembolleri aracılığıyla sahip olması anlamına gelir ki bu da özne ile nesne arasında

²⁶ A.g.e., s. 221.

²⁷ A.g.e., s. 220.

tözü arzu olan epistemolojik bir ilişkinin ürünüdür. İnsan kutsala ve bilmediğine ulaşmak için kendisinde olmayan yetilere ihtiyacı olduğuna inanır ve semboller aracılığıyla “sembol olmadan kendisine kapalı kalacak kutsalın bilincine varmasını sağlayarak, kutsalın farklı tezahürlerinin yorumunu mümkün kılmakta, farklı tecrübe düzeylerine ulaşmayı sağlamaktadır.”²⁸

Burada sembol üretiminin insanın bilişsel evrimine dair bize ne söylediğine de bakmak gerekir. Bir hayvanı olabildiğince benzeterek resmetmek ya da heykel, yontu, kabartma halinde ortaya koymak duysal bir üretimdir. Bu anlamda sembollerinde bilişsel özellikleri birbirinden ayrılır. Örneğin henüz yazının icat edilmediği bu toplumlar kuşu, kuş resmi ile sembolize eder ve henüz somut düşünce evresinin bir ürünü olduğu için kuş yalnızca insan zihninde yarattığı anlam evreni açısından bir miktar soyutluk taşır. Bu tarz bir sembol üretim eyleminin kendisi somuttur. Oysa “kuş” kelimesini ve onu ifade eden üç harfi herhangi bir duysal benzerlik amacı taşımadan oluşturmak ve onu doğadaki kuşun karşılığı olarak toplumsal bir uzlaşma ile kullanmak farklı seviyede bir sembol üretim yetisidir. Ancak sembolün, özellikle dinsel sembolün, insan bilincinin dışındaki anlam ve gerçekliği onun kültür duvarında hangi boşluğu doldurduğuna dair bir bilgi vermez bize. Bizler o dönemin insanların bilinç durumuna dair ip uçları sundukları için bu sembollerin peşine düşeriz. Cassirer’in sembolik formlar felsefesi üzerine bir değerlendirme yapan Milay Köktürk, sembol-nesne ilişkisini şöyle ele alır:

Sembol bir şeyin sembolü olmakla doğal bir nesne ilişkisi taşır. Ancak buradaki nesne kavramını, sırf bir doğa nesnesi olarak değil, bu nesneyi de içine alan ama daha geniş anlamda sembol tarafından temsil edilen şey olarak kabul etmek lazımdır. Aslında sembolün kendisi de duysal bir şeydir ve bu bakımdan algı nesnesidir. Fakat onun varoluşu kendi özünde değil, bilinçte ve bilincin biçimlendirdiği gerçeklikle temellenir.²⁹

Öyleyse sembolleri değerlendirirken iki ayrı ilişkiye odaklanmak gerekir. Sembol-nesne ilişkisi ve sembol-özne ilişkisi. Sembolün nesne ile olan bağı insanın duysal sembol üretimi ile açıklamıştık. Sembolü üreten ve bilen öznenin sembolle olan ilişkisi de bize sembolün gerçek anlamını sunacaktır. İnsan sembole ve sembolün temsil ettiği dış gerçekliğe sahip olmak amacıyla onu kullanır. Şaman,

²⁸ Hayreddin Kızıl, İşlevleri Açısından Dini Sembol, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 21, 2018, s. 32. (30-42)

²⁹ Milay Köktürk, Kültür ve Sembol –Bir Cassirer İncelemesi, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2014, s. 152.

yukarıda da açıkladığımız üzere kendi yetilerinin ona sunmadığı şeyin, kutsalın bilgisine başka canlıların yetilerini kullanarak erişmek ister; avcı öldürdüğü her bir hayvanının gücü ile güç kazanmak ister. Bu arzular onu nesnelere ve evreni biçimlendirmeye yönlendirir. Cassirer'e göre;

Arzu içinde hareket eden bilinç, varlığı biçimlendirme yetisinin ilk ve ilkel şeklidir. Ve bu bilinç 'dış'ın seyrine olduğu gibi içsel olanın seyrine de geçince, artık her varlık, kesin olarak ona bağımlı hale gelir. En son tahlilde, arzu etmenin ve 'düşüncenin mutlak kudreti'ne eklenmek zorunda olmayan bir varoluş ve olgu kalmaz. Böylece ben, büyüsel dünya-tablosunda gerçeklik üzerinde neredeyse sınırsız bir egemenlik icra eder.³⁰

Yani bir anlamda nesneye ve doğaya hakim olmanın ilk ve en masum adımıdır. O halde ilkel insan bir sembolü kullanınca neden ona sahip olacağını düşünür? Özne-sembol ilişkisi üzerinden ortaya koyduğumuz sahiplik ilişkisi bizi tekrar nesne-sembol ilişkisine götürür. Buraya kadar bahsettiğimiz insanın arzu odaklı eylemi gerek ruh kavramına dayanan bir yapının içinde olması bakımından gerekse doğa ile kurulan özne-nesne ilişkisi bakımından Apolloniktir. Ancak sembolün nesne ile olan ilişkisi duyusal olması sebebiyle Diyonizyak olduğu gibi, ayrılmazlık ilkesine dayanması bakımından da Diyonizyaktır. Büyüsel ve ilkel bilinçte nesne ile nesnenin herhangi bir parçası, adı veya sureti onun kendisi demektir. Büyü inanışlarında kişinin saç, tırnak gibi bir uzvunun insanın yerine geçmesi, mistik güçlerin isminin anıldığı yerde olacağı inancı, resim veya fotoğrafın kişinin ruhunu ele geçireceği inançları bunların en bilindik örneğidir.

Gerek Göbeklitepe'de gerekse diğer Şamancıl pratiklerde bilen özne olarak insan hem hayvanı hem kendisini yetileriyle ayrı birer varlık olarak tanımlamak suretiyle kendisini doğanın/nesnenin bir adım ötesine konumlandırabilmiş olsa da nihai amacı yine o nesne ile bütünleşmek, ilk "bir"e ulaşmaktır. İnsanın hayvanlarla kurduğu bu ilişki onu kendisini "eşref-i mahlukat" olarak görmeye kadar götürecektir. Şamanın hayvanın ruhu ile birleşmesi, esrime sırasında doğanın içinde erimesi, insanın anne karnındaki yahut doğanın koynundaki bütünleşik hale duyduğu kadim kitonyen arzusunun belki de ilk örneğidir. Nesne ile olan farklılığını keşfettiği ve arasındaki epistemolojik mesafeyi gördüğü anda insanın yeniden ona sahip ve ona ait olma paradoksu başlar. Yani insanın bitmek bilmeyen

³⁰ Cassirer, *Mitik Düşünme*, s. 233.

paradoksu bir bebeğin doğumun hemen ardından rahimdeki huzuruna dönme arzusu gibidir.

Şaman turna kuşu aracılığı ile göksel alemin bilgisine sahip olur. Yılan ve diğer sürüngenlerle birlikte de yer altının bilgisine. Diğer hayvanlar ise avcının avlayarak ruhuna sahip olduğu av hayvanları veya o dönemde insanın evcilleştirmeye çalıştığı köpek, boğa, domuz gibi hayvanlardır. Birçok yırtıcı hayvan sembolü de yine güç figürü olarak yorumlanabilir ancak Schmidt bunları öte dünyaların -ölüler alemi, ruhlar alemi- bekçileri olabileceğini düşünür. Schmidt, “Antik mitolojide cehennem köpeği Kerberos’un yeraltı dünyasında girişi kontrol etmesi gibi, Göbekli Tepe’nin dişlerini gösteren yırtıcı hayvanları da aynı izlenimi veriyor.”³¹ der. Göbeklitepe bu anlam evreni çerçevesinde, Şamanizmle paralel olarak hem Diyonizyak hem de Apollonik öğeler barındırır. Kutsiyetin hala doğaya bağımlı olması Diyonizyak bir değer iken ruh temelli bir tapınç olması, taşıdığı göksel işaretler Apolloniktir.

İnanç merkezi olduğu düşünülen bu anıtsal mekanın mimari özellikleri de Apollonik ve göksel izler taşır. Özellikle bu kadar eski bir dönemin avcı toplayıcıları tarafından göğe doğru yükselen bir kutsal alan inşa edilmiş olması göksel güçlere tapınma olasılığını arttırmaktadır. Özellikle de 7 metreyi bulan ve yaklaşık 50 ton ağırlığındaki bu sütunların tapınak olduğu düşünülen bu alana daha uzak bir yerden taşındığını düşünmek bunu nasıl yaptıklarıyla ilgili pek çok soru işareti uyandırır da söyledi tek bir gerçek vardır; bu mekan onu inşa edenler için çok büyük bir önem taşımaktadır.³² Bir anlamda tüm güçlülere rağmen bilinçli olarak *yüksek* bir tepeye, *yüksek* sütunlar gökselliğe vurgu yapar şekilde inşa edilmiştir. Çünkü;

Göğe yakın olan her şey aşkın olana farklı yoğunluklarla bulaşır. ‘Yükseklik’, ‘üstünlük’ aşkın, insan üstü olanın özellikleridir. Her ‘yükselme’ belli bir seviyeden kopuştur, öteki dünyaya geçiştir; din dışı mekan ve insanlık durumunun aşılmasıdır. (...) Sonuç olarak yükselme ritüelleriyle, dağları aşarak ya da merdivenleri çıkarak kutsanma, ibadet eden insanın gökle bağlantılı yüksek bir yere dahil olması koşuluyla gerçekleşir.³³

³¹ Schmidt, Ag.e., s. 144.

³² A.g.e., s. 112.

³³ Mircea Eliade, Dinler Tarihine Giriş, Çev: Lale Arslan Özcan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 115.

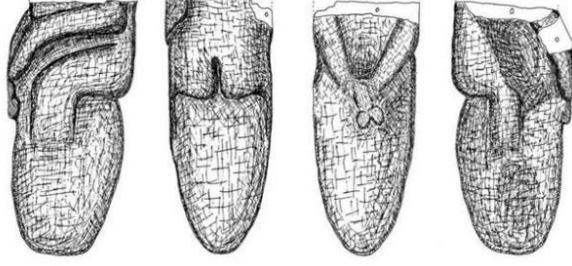
Bu göksellik vurgusu Antik Yunan veya Mısır için oldukça tanıdık bir durum iken Neolitik Çağın ilkel insanı için elbette şaşırtıcıdır. Göbeklitepe insanları yukarıda piramitler ve kent uygarlığı arasında kurduğumuz bağlantının çok önemli bir istisnasını sunmaktadır. Doğa tapıncı ve dişil güçlerle başlayan kutsalı yaratan insanlık ruhun keşfi ve Diyonizyak birliğin, ayrılmazlık ilkesinin bozulması ile göğe başını çevirmiş ancak tarımla yeniden toprağa sımsıkı bağlanmıştır.

Göbeklitepe'nin yer tapıncı ve gök tapıncı, Diyonizyak ve Apollonik olan hakkında söyledikleri bunlarla da sınırlı değil. Göbeklitepe ve çağdaşı yapılardan, yerleşimlerden elde edilen buluntular çoğunlukla eril formlu heykeller, fallus hayvan figürleri olarak karşımıza çıkarken Schmidt'in ifadesiyle "*Göbekli Tepe'de şimdiye kadar böylesi durumlarda karşıt ifade 'dişiliği' sembolize etmesi beklenen bir buluntu henüz yoktur.*"³⁴ Schmidt, 2010 yılında yayınladığı bir makalede ise Göbeklitepe'de hem insan figürleri arasında hem de hayvan figürleri arasında kadın motifinin olmadığını, yalnızca tek bir duvar resminde çıplak bir kadının resmedildiğini kaydeder.³⁵ Göbeklitepe ile aynı döneme ait olan Nevali Çori'de ise hem kadın hem de erkek heykelcikleri bulunsa da Schmidt durumu bu iki alanın birbirinden farklı işlevlere sahip olması ile açıklamaktadır. Nevali Çori buluntuları daha çok günlük hayatla ilişkili iken Schmidt'e göre bir tapınak olan Göbeklitepe kutsala ilişkin veriler sunmaktadır.³⁶ Buna karşın Göbeklitepe'nin devamı niteliğinde olan Karahan Tepe kazılarında bulunan falluslu erkek heykeli (Şekil 11) ve Urfa'da bulunan "Urfa Adamı", "Balıklıgöl Adamı" isimleriyle anılan heykel (Şekil 12) gerek cinsiyetleri gerekse formları bakımından dikkat çekicidir.

³⁴ Schmidt, A.g.e., s. 120.

³⁵ Bkz. Klaus Schmidt, "Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs", Documenta Praehistorica, Sayı: 37, 2010, s. 246. (ss. 239-256).

³⁶ Bkz. Emine Sonnur Özcan, "Dünyanın En Eski ve En Büyük Tapınma Alanı: Göbekli Tepe", Tübitak Bilim ve Teknik Dergisi, Haziran 2014, s. 37. (ss.30-39)

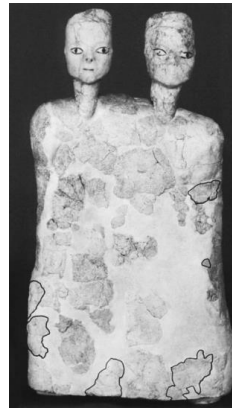


Şekil 11: Karahan Tepe kazısında bulunan talluslu bir erkek heykeli³⁷

“Urfa Adamı Heykeli”nin (Şekil 12) Göbeklitepe’deki T formlu sütunların ileri bir versiyonu olduğu düşünülmektedir. T formlu dikilitaşların iki yanında görülen kol şeklindeki kabartmaların duruşu, fallus bölgesi ve diğer kısımlar, bu heykelde daha detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir. Urfa Adamı Heykeli’nin biçimsel özellikleri çok daha ileri dönemlere, tarım toplumlarına tarihlenen ana tanrıça heykellerine göre oldukça keskin hatlara sahiptir. Benzer keskin forma sahip olan bir başka heykel de yine Pre-Pottery (Çanak Çömleksiz) Neolitik Çağ’a ait ancak 7500’lere tarihlenen Ayn Gazal (Ain Ghazal) heykelcikleridir (Şekil 13a-b). Bu heykellerin keskin ve gerçekçi yapıları oldukça dikkat çekicidir.



Şekil 12: Urfa Adamı Heykeli ³⁸



Şekil 13a-b: Ayn Gazal heykelcikleri ³⁹

Ürdün’ün Amman şehrinde yapılan kazılarda ulaşılan Ayn Gazal heykelcikleri arkeologlara göre Filistin’deki Eriha kazılarında bulunan ancak çok

³⁷ Bahattin Çelik, “Yeni Buluntular Işığında Seramiksiz Neolitik Dönem Erkek Figürleri”, Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 17, 2016, s. 18 (ss.3-18).

³⁸ Oliver Dietrich, Jens Notroff, “Erken Neolitik dönem Göbekli Tepe. Yukarı Mezopotamya’da Sosyal Karmaşıklık İlk Adımları”, s. 78. (ss. 64- 81)

³⁹ Zeidan Kafafi, “Ayn Ghazal A 10,000 year-old Jordanian village”, Atlas Of Jordan, Ed. Myriam Abassa, Presses de l’Ifpo, Beyrut, 2013, s. 112. (ss. 111-113); Carol A. Grissom, “Neolithic Statues from "Ain Ghazal: Construction and Form”, American Journal of Archaeology, Sayı: 104, 2000, s. 29. (ss. 25 -45)

yıprandığı için bu şekilde yeniden canlandırılmayan heykellerle birebir aynıdır. Eriha'nın Göbeklitepe ile aynı dönemlere ait olması ve Urfa Adamı Heykeli ile bu heykellerin form açısından benzerlikleri, bu eril formların o döneme ait yaygın bir motif olduğunu düşündürmektedir.⁴⁰ Urfa Adamı Heykeli gibi Ayn Gazal'a ve Eriha'ya ait “*Bu buluntuların, ritüel uygulamalarda kullanıldığından artık kuşku duyulmaktadır.*”⁴¹ Her iki heykelin de biçimli görüntüsü doğanın kaba, amorf kitonyenliğinden uzaktır. Paglia'ya göre “*Apollonca nesne-üretimi, Batı uygarlığının antik Mısır'dan günümüze uzanan ana hattıdır.*”⁴² Ancak bu heykeller ana tanrıça kültüne özgü kabarık, şişkin, yuvarlak hatlı, biçimsiz/amorf bir yapıdan oldukça uzaktır. Aksine Mısır betimlemeleri ile yarışır derecede biçimli ve erildir.

Göbeklitepe'nin olanca anıtsallığı ile sunduğu bu göksellik ve erillik gerek insanlık tarihini gerekse dinler tarihini derinden sarsmış, henüz bitmemiş bir kazı alanı olmasına rağmen tüm gözlerin buraya dönmesine sebep olmuştur. Ana tanrıça kültü tartışmaya açılmıştır. Bunun sebebi esasında tüm dinsel dikotominin sadece en somut anlamıyla yer ve gök arasında sıkıştırılmış olmasıdır. Oysa bu tezin de başlığını oluşturan “Yer Tapıncından Gök Tapıncına Mitlerin ve İnsan Düşünüşünün Evrimi” dikotomisinin altında pek çok bağlayıcı, hatta yönlendirici unsur vardır. Bunların başında da somut düşünceden soyut düşünceye evrim gelmektedir. İnsanın modern bilime kadar tüm öğretileri somutun bilgisine dayanmadığı gibi modern bilim sonrası tüm düşünce sistemi soyut bilgi ile donatılmış değildir. Evrimsel bir yapı ortaya koyuyorsak bu aşamalı bir ilerleyişi de kaçınılmaz kılar. Buraya kadar yaptığımız incelemeler göstermektedir ki insan öncelikle içinde eridiği, bir parçası olduğu doğa ile kutsal ilişkisi kurar ve bu insanın mekan algısı yalnızca en yakınında gördüğü ile sınırlıdır. Yani gök yüzüne ilişkin algısı ve bilgisi kısıtlıdır. Bu da onu somut apriori bilgilerle doğa güçlerine bağlar. Bu Diyonizyak, dişil ve yer merkezli bir inanç formunu ortaya koyar. Bu çağın en büyük Diyonizyak kanıtı olanca heybeti ile 25.000 ile 28.000 yıl öncesine tarihlenen Willendorf Venüsü'dür.

Yukarıda “Doğa ile Mutlak Uyum Çağı” bölümünde gördüğümüz üzere ruhun keşfi insanın ilk Apollonik kırılmasıdır. Gerek soyut düşünce nüveleri taşıması gerekse ayrışmazlık ilkesine karşı durması bakımından Apolloniktir. Ancak Şamanizm'e geldiğimizde, sembol dünyası, ruhlar alemi, düalist ya da üç katmanlı

⁴⁰ Schmidt, A.g.e.,s. 44,45.

⁴¹ A.g.e., s.46.

⁴² Paglia, A.g.e., s. 44.

evren anlayışı ile birlikte çok temel noktalarda soyut düşünce ürünleri ve Apollonik algı kendini göstermiştir. Şamanizm'in köken itibariyle erillik ya da dişil oluşu ise henüz tartışmalı olsa da göksel yapısı görülmektedir. Tam anlamıyla bir gök tanrıdan elbette bahsedemeyiz ancak tekrar altını çizmekte fayda var ki gök tanrı tek gösterge değildir; Apollonik yükseliş ve soyut bilincin ilk ürünleri evrimsel süreçte birer belirteçtir.

Şamanizm'in mağara buluntuları çağının ardılı olan Göbeklitepe gibi avcı-toplayıcı kalıntıları bize aslında en eski Şamanist kalıntıların söylediklerinden çok da farklı bir şey söylemez; göğe yükselen anıtsal yapılar, keskin formlu eril heykelcikler, çoğunlukla erillikleri vurgulanmış hayvan motifleri... Hepsi göksel ve eril veriler sunmaktadır bize. O halde bu durum tüm ana tanrıça kültürünü ve insanlığın yer merkezli, dişil güçlerin hakim olduğu inanışlardan geldiği teorisini yıkabilir mi? Hayır. Ancak evrimsel çizginin doğrusal olmadığını gösterir. Hem ilkel insanın bilişsel yetileri hem de Willendorf Venüsü gibi kanıtlar insanın kutsala ilişkin tüm tahayyüllerinin dişil güçlere ve doğa, yer tapıncına yönelik olduğunu göstermektedir. Ancak insanın ruh ile birlikte dualiteyi keşfi ona Apollonik ve kısmen göksel bir evren ve kutsal algısı verir. Bu durum insanın Apollonik ve soyut bilişsel yetilerini adım adım arttırdığı tarım devrimine, yerleşik hayata kadar da böyle gider. Avcı toplayıcı tarımı keşfedip yerleşik hayata geçtiğinde hem erkeğin kas gücünün av konusunda sağladığı avantajlar sosyal hayatın merkezinden uzaklaşır hem de tüm gücün kaynağı bereketli toprak ana olur. Doğanın gözlemlenmesi, doğaya ait sistemin insan yaşamına aktarılması, göğün ve göğe ait cisimlerin ilkel insanın mekan ve zaman algısı içerisinde konumlanması insanı Apollonik sistemler inşa etmeye yöneltse de yeni bir yaşam biçimi olan tarım ile insanın tüm odağı tekrar toprağa dönmüştür. Deyimi yerindeyse tarım, öte alemlerden ve ruh temelli inançlarından sıyrılıp insanın ayaklarını yeniden toprağa indirmiştir. Bu noktadan sonra ana tanrıçalarının, bereket tanrıçalarının çağı başlar. Göbeklitepe insanların yerleşik hayata geçtikten sonra, asırlar sonra gelip bu büyük yapıları elleriyle gömmeleri ve terk etmeleri de belki de yeni dinin hakimiyeti ile bir anlamda eski putların kırılması olarak okunabilir. İlk bulgular buranın insanlar tarafından kapatıldığını söylese de bölgenin üzerinin bir erozyon sonrası da örtülmüş olabileceği tartışılmaktadır.⁴³

⁴³ Bkz. Çelik, A.g.e., 2017, s. 362.

Buraya kadar olan tüm çalışmalarımız göstermektedir ki Dionizyak olandan Apollonik olana ilerleyen çizgi, yani bir anlamda Apollonik değerlerin evrimi doğrusal ve devamlı ilerleyiş halindedir. İnsan doğa ile olan ilişkisini adım adım tahakküm ilişkisine doğru götürürken rasyonel aklın hakimiyetine ve onun en temel göstergesi olan sistemleşmeye adım adım yaklaşmaktadır. Ancak yer tapıncından gök tapıncına evrim bugüne kadar iddia edilenin aksine doğrusal değildir. Yukarıda özetlediğimiz göksel kırılma ile birlikte ortaya çıkan tablo; önce dışıl güçlerin hakim olduğu doğa tapıncı evresi, ardından avcı toplayıcılara özgü bir gök tapıncı evresi, sonrasında ise tekrar tarım toplumunun toprak temelli yer tapıncı evresi gelmektedir. Bundan sonrası ise Apollonik olana paralel ilerleyecektir. Toprak analar çağından sonra güçlenen kültür ile birlikte tekrar adım adım Apollonik olana doğru evrim ilerleyişini sürdürecektir.

Bir kültürün dinin inanç sistemini sadece arkeolojik buluntularla, herhangi bir yazılı belge olmadan tamamen açıklamak elbette mümkün değildir. Tarihçilerin yazının keşfini milat olarak kabul etmesi de bu sebeptir. Ancak tarih öncesi çağlar insanlık için tüm gizemiyle orada durdukça o döneme ilişkin teoriler de geliştirilmeye devam edecektir. Burada bizim ortaya koyduğumuz teori de o çağlara ilişkin verileri anlamlı kılmaya yönelik bir çabadır.

Anadolu ve Mezopotamya'nın Göbeklitepe'den Sümer'e kadar olan döneminin de yine tüm verileri arkeolojik kaynaklı bir dönemdir. Bu dönemi de kısaca ele almak gerekirse karşımıza daha çok tarım toplumu yerleşimleri çıkar. Bu coğrafyada Neolitik dönemin farklı evrelerine ait birçok kent kalıntısına ulaşılmıştır. Çayönü, Çatalhöyük, Hacılar gibi antik kentlerdir. Bunların ortak özelliği şehirleşmenin ilk örneklerini vermeleri ve tarım toplumu olmalarıdır. Bu da kültür durumuna geçişin işaretidir. Zira *Cultura* terimi ilk kez tarımsal etkinlikleri tanımlamak için kullanılmıştır. *Cultura* doğanın, toprağın sunduğu bir şey olsa da doğadan ayrılır. İnsan aklı, emeği ve arzusu ile sistematik ve kontrollü bir biçimde üretilen bitkisel ürünleri doğadaki yabani bitkilerden ayırmak için kullanılmıştır.⁴⁴ Neolitik çağda Anadolu ve Mezopotamya başta olmak üzere dünyanın pek çok farklı coğrafyasında tarım toplumları yükselmiştir.

Bunlardan biri olan Anadolu'da Çayönü yerleşimi M.Ö. 7250-6750 yılları arasında tarihlenmektedir. Çayönü gelişkin mimari örnekleri ile dikkat çekerken

⁴⁴ Bkz. Özlem, A.g.e., 153.

Anadolu'nun bilinen en eski çiftçileridir. Buğday tarımını ve onu işlemeyi bilen bir topluluktur. Tarım sonrası birçok insan topluluğu gibi Çayönü ve yukarıda saydığımız diğer Anadolu antik yerleşimleri hayvancılık yapmıştır. Hayvancılık avcılığın yerini almadan önce ilk olarak köpeği evcilleştiren insan onu kendisine av arkadaşı olarak seçmiş, kendi türü dışında bir tür ile yaşamsal iş birliğini sağlamıştır. Sonrasında ise insanın artan arzuları ve algısının tüm olanaklarını kullanması sayesinde hayvanları kendi hakimiyetine almayı, onlardan çeşitli şekillerde faydalanmayı deneyimledi ve bunu sistemleştirdi.

Tarımın yanı sıra hayvancılık da insanın bilişsel tarihini etkileyen önemli gelişmelerden kabul edilmektedir. Artık insan avladığı, kaçtığı ve ruhçu kutsal yaklaşımıyla kutsiyet atfettiği hayvanı kendi arzularına hizmet edecek şekilde şekillendirmeye başlamıştır. Artık av hayvanlarının ruhları yerine insanın arzularına hizmet eden hayvanlar vardır. İnsan hayvanların üzerinde tahakküm kuruyordu ancak nesnelere kurduğu girift kutsiyet ilişkisi de devam etmektedir. Boğalara tapınma inancının da bu devirlerde tarımın başlaması ile ortaya çıktığı düşünülür. Çatalhöyük'te evler, tapınak duvarlarında boğa boynuzları bulunmuştur. *“Yeni Taş Devri'nde olduğu gibi daha sonraki Anadolu için de öküz ve boğa, yalnız doğa gücünün ve çoğalmanın bir sembolü değil, ayrıca toprağın sürülmesinde gördüğü büyük iş bakımından tarımın da başlıca etkeniydi.”*⁴⁵

Tıpkı bitkiler ve toprak gibi hayvanlar da salt dış gerçeklikten ve nesnenin pasif bir şekilde yer aldığı kutsal evreninden sıyrılıp bir tasarım gerçekliğine doğru ilerler. Sistem kurmaya başlayan insan, basitçe var olanı, duyular dünyasının somut bilincine nesne tarafından doğrudan verili olanı kabul etmez. Nesne ile tasarım ilişkisi kurar ve onun değiştirilemez oluşunu reddeder.

“Salt öznel olan karşısında “nesnel olan”ın sınırları, en baştan değiştirilemez şekilde benimsenmez; tam tersine, bu sınırlar öncelikle, deneyimin ve onun temelinin ilerleyen sürecinde kendiliğinden oluşur ve belirginleşir. Nesnel varlık olarak adlandırdığımız şeyin çevre çizgisi sürekli yenilenen çalışması sayesinde, değişen ve yenilenen yapı içinde, yeniden kurulmak için sürekli yerinden oynar.”⁴⁶

İnsanın nesneye hakimiyeti elbette sadece toprak ve hayvanlarla sınırlı kalmayacaktı. Doğadaki tüm maddeler insanın yeniden tasarım evreninin bir

⁴⁵ Akurgal, A.g.e., s. 5.

⁴⁶ Cassirer, A.g.e, s. 59.

parçasına dönüşüyordu. Nesnenin sınırları insanın elindeydi. Önce taş, sonra tunç, demir ve daha nice madde doğada oldukları haliyle kalmayacaktı. Apollonik aklın hizmetine sunulacaktı. İnsanın yemek kültürü dahi onu doğadaki diğer canlılardan ayırmaktadır. Yemek kavramını “kültür” kavramıyla birlikte kullanmamızın sebebi, insanın temel ihtiyacı olan gıdayı dahi, doğada bulunduğu haliyle tüketmemesidir. İnsan doğadaki tüm nesnelere kendi aklı ile değiştirip dönüştürmektedir.

Kentleşme, toplumsallaşma ve sistemleşmeye doğru giderken insanın mekan algısı da genişliyordu. İkel insan içinde olduğu ormanın ötesini göremez, tahayyül edemezken, zamanla yer, gök, yer altı ayrımlarına erişmişti. Şimdi ise insan hem detayları hem de bütünü görebiliyordu. Çünkü onları artık kendisi tasarlıyordu. Dış gerçeklik tasarlanılan gerçeklikle iç içe geçmişti. Çatalhöyük’te bir kült odasının duvarına işlenmiş manzara resmi bunun en önemli göstergelerinden biridir. Bu resimde tüm Çatalhöyük şehri ve civardaki Hasan Dağı patlama sırasında resmedilmişti.⁴⁷

Mekan algısına dair bize bilgi sunan bir diğer veri ise Çatalhöyük’te insanların ölülerini kendi evlerinde bir köşeye gömmeleridir. Bu insanın mekanla nasıl bir aidiyet bağı kurduğunun en güçlü göstergesidir. Çünkü insan ve diğer tüm nesnelere buldukları mekana köklerinden bağlıdır. Nitekim “*mitik düşünme için ‘olan’ bir şey ile o şeyin içinde bulunduğu yer arasında, hiçbir zaman sırf dışsal ve tesadüfi bir ilişki mevcut değildir; tersine yer o şeyin kendisinin varlığının bir parçasıdır.*”⁴⁸

İnsanın nesne ile olan ilişkisi bu yönde değişirken kutsal da şekil değiştiriyordu. Av hayvanlarının ruhları ve ölümün kendisi değil topluluk olmak, çoğalmak insana güç veriyordu. İnsanın çoğalması gibi, tohumun çoğalması ve ona fayda sağlayan hayvanların çoğalması da insanın arzuladığı, onun gücüne güç katan bir şeydi. Yani ihtiyacı olan tek bir şey vardı: Bereket. Bunun kaynağı da toprak, dişi hayvanlar ve elbette kadındı. Tam bu noktada merkezi tamamen toprak ve kadın olan Ana Tanrıça tapıncı gelişti. Çayönü, Çatalhöyük ve Hacılar’da yapılan kazılarda yüzlerce tanrı ana - Ana Tanrıça heykelciği bulunmaktadır.⁴⁹ Tüm sessiz kültür kaynaklarında, arkeolojik buluntularda olduğu gibi bu tanrıça heykelleri üzerine de

⁴⁷ Akurgal, A.g.e., s. 7

⁴⁸ Cassirer, A.g.e., s. 145.

⁴⁹ Akurgal, A.g.e., s. 5.

karşıt düşünceler olduğunu belirtmek gerekir. Çatalhöyük heykelciklerinin kutsiyet taşımayan sıradan heykeller olabileceği, antik dönem insanların sembolik figürleri olabileceği de telaffuz edilmektedir.⁵⁰ Ancak yaygın kanı ilkel insanın pek çok eyleminin temelinde, en sıradan faaliyetlerinde dahi kutsalın izleri bulunduğudur.

İlkel insanın analogik anlamlandırma evreninde kadın tıpkı toprak gibi “var eden”di. Mucizevi bir şekilde yeni bir varlık yaratıyor, onu karnında taşıyordu. Kadın sadece doğumla değil tüm biyolojik yapısı ile doğanın ta kendisiydi. Paglia’ya göre “eski insanlar” kadının doğanın takvimine bağılı olduklarını biliyorlardı:

İster aşkın, ister tarihsel yoldan olsun, kadın, doğal döngüden kurtulmanın hayalini kurmaz; çünkü kadın döngünün kendisidir. Cinsel yetişkinliği ay ile evlenmesi anlamına gelir; ayın evreleri ile birlikte parıldar ya da sönükleşir. Ay (moon), ay (month, aybaşı (menses): Aynı sözcük aynı dünya. Eski insanlar kadının doğanın takvimine iptal edemeyeceği bir randevuyla bağılı olduğunu biliyorlardı.⁵¹

Kadın tüm aklı ve bedeni ile doğaya bağılıydı ve aksinin hayalini kurmuyordu. Ancak erkek kuruyordu. Hiç durmayan değişimin, eril aklın, Apollonik değerlerin doğrusal ilerleyişinin sonucu olarak önce ana tanrıçanın kendisi, sonra kutsalın özü değişecekti. Kadını kutsal bereket kaynağı olmaktan ilk günahın kaynağı olmaya götüren evrimin başlangıç noktası burası olacaktı. Ana tanrıçanın evrimi, çalışmamızın ilerleyen sayfalarında detaylarıyla ve bütüncül bir bakış açısıyla ele alınacaktır.

3.2.2. Anadolu ve Mezopotamya’da Tarihsel Çağlar ve Ana Tanrıçanın Yenilgisi

Amerikalı Antropolog James Henry Breasted’in “Bereketli Hilal” adını verdiği Mısır sınırından Akdeniz’e, oradan Basra körfezine kadar uzanan coğrafya insanlık tarihinin en önemli ilklerinin coğrafyasıdır. Bu toprakların “Bereketli Hilal” sıfatına tam olarak layık olmasının tek sebebi Fırat ve Dicle’nin varlığı yahut verimli toprakları değildir. Bu coğrafyada yetişen onlarca medeniyet, kültür tarihinin en önemli dönüm noktaları ve bereketinin nişanesi olmuştur. Sırasıyla Sümer, Akad, Asur ve Babil devletlerine ev sahipliği yapmıştır. Tarihin başlangıcı olan ve kadim

⁵⁰ Michael Balter, The Goddess and the Bull. Çatalhöyük: An Archaeological Journey to the Dawn of Civilisation, Free Press, London, 2005, s. 24.

⁵¹ Paglia, a.g.e. s. 22.

uygarlıklar hakkında hakiki bilgilere ulaşmamızı sağlayan yazı da bu topraklarda keşfedilmiş ve bir dönüm noktası olarak tarihte yerini almıştır.

Yazı pek çok uygarlıkta birbirinden bağımsız bir şekilde keşfedilmiştir ancak yazıyı ilk bulan ve kullanan uygarlık Sümer Uygarlığı olmuştur. Bu büyük keşif mitoloji incelemeleri için de bir ayırım noktası olmuştur. Mit tanımlarının anlatı temelli olarak şekillenmesi, yazı sayesinde geçmişten bugüne belirgin izler bırakmış uygarlıkların mitoloji araştırmalarının malzemesi olup tarih öncesi uygarlıkların bu perspektifin dışında bırakılmasına sebebiyet vermiştir.

Tarihin pek çok ilkinin yaşandığı kadim Sümer Medeniyeti, asırlar öncesinden bugüne bıraktığı, mitik anlatıların yer aldığı yüzlerce tabletle mitoloji incelemeleri için en verimli ve en arkaik mit-söylem çözümlemesi alanlarından biri olmuştur. Üstelik Sümer mitolojisi olarak değerlendirilen inceleme alanı değişen tanrı ve tanrıça isimleriyle, kendi içindeki evrimsel ilerleyişi ile birlikte Akad, Asur ve Babil uygarlıklarının da mitik yapısı hakkında bilgi vermektedir. Sümer insanlığın gittikçe büyüyen toplumsallaşma becerisinin ve tarımla birlikte artan nüfusunun yarattığı ilk devletlerden biriydi. İlk köken mitleri, ilk yaratılış miti ve hatta sistemleştirilmiş ve çok katmanlı ilk din de Sümerlilerin zihinleri tarafından yaratılmıştı. Bu ilk dinin kendi kozmogonisi, kozmolojisi ve tanrı bilgisi vardı. Çünkü insan artık sistemler kuruyordu ve bu kavrayışa erişmesi göksel doğayı gözlemlemiş olması gerekiyordu, yani astrolojiyi. Cassirer'e göre "*sistemleşme özelliği, en açık ifadesine, astrolojiden çıkıp gelmiş olan 'mitik coğrafya' formu içinde sahip olmuştur.*"⁵² Çünkü gökyüzünün iki başat nesnesi ay ve güneş insanı zaman denen kozmik bir sistemin içine sokar. Bu öylesine şaşmaz bir akıştır ki bunda görülecek en ufak bir aksaklık "kıyamet" in alameti olarak görülecektir. Güneşin batıdan doğması ya da yaşanan bir ay veya güneş tutulması, özetle sistemde yaşanan ve yaşanabilecek tüm aksaklıklar var oluşu tehdit etmektedir. Gökyüzünde olduğu gibi yer yüzünde de bir döngü, bir sistem vardır. Mevsimler, ölen ve her defasında yeniden dirilen doğa belli bir akışa tabidir. Doğanın karşı konulmaz bu döngüsü gökyüzünde insana daha açık bir ifadeyle kendisini göstermekte ve yeryüzüne göre daha küçük zaman dilimlerinde, örneğin tek bir gün içinde gözlemlenmektedir. Bu akış var olduğu sürece var oluşun kendisi tehdit altında olmadığına göre insan da bağlı olduğu büyük kozmik sistemin içinde kendi küçük

⁵² Cassirer, A.g.e, s. 145.

sistemlerini kurmalı ve onlara adeta taparcasına bağlanmalıdır. İşte bu düşüncelerle insan adım adım sistemleşmeye gitmiştir. Sistem dediğimiz şey doğası gereği yayılmacıdır. Çünkü rasyonel akıl bir kez bir sistem kurmuşsa bunun bütünlüğü yakalamasını arzular. Tıpkı kozmostaki gibi sistematik bütünlüğü elde etmek Apollonik aklın denetimine giren insanın en temel arzusudur. Anadolu'nun ve Mezopotamya'nın kent devletleri çağında bunun ilk adımı atılmış olur.

Ana tanrıçaların ardından daha soyut ve bugün yaygın olan tanrı algısına daha yakın bir tanrı figürü olarak Sümer tanrı ve tanrıçaları tarihte yerini almıştır. İbrahimi dinlerin kökenlerinin Sümer mitolojisinde bulunmasının temel sebebi de budur. Tüm mitik sistemlerde olduğu gibi Sümer'de de tanrılar panteonu, inanç yapısının temelini oluşturur. Sümer tanrıları dediğimiz anda bize verili olan bilgi çok tanrılı bir inanç yapısı ile karşı karşıya olmamızdır. Çok tanrılı dönemi hazırlayan tanrı temelli evrimsel bir çizginin başat dönüm noktalarını özetleyecek olursak öncelikle karşımıza doğa ve aşkın olanın birliği hali çıkar. Bu evrede kutsalın tüm tezahürleri doğanın içindedir; ağaç yapraklarının fısıltısı, rüzgarın uğultusu, hayvanların, doğanın, nehirlerin, yerin ve göğün bizzat kendisi kutsalı içinde taşımaktadır. Bir sonraki aşama ise ruhlar evresidir. İnsanın maddenin ötesinde bir var oluş olarak ruhu keşfetmesi ile birlikte madde ile aşkın -felsefi terminolojiyle epistemolojik nesne olan fenomen (görüngü) ile ona asıl anlamını veren numen- birbirinden ayrılmıştır. Bu halde insanın kutsala ilişkin kabulleri maddenin ötesinde bir alana kaymıştır ve metafizik bilincin ilk üretimi gerçekleşmiştir. Bir sonraki aşama ise doğurganlığın, üremenin ve üretimin kazandığı yüksek değerle birlikte ilk antropomorfik tanrı tasarımının gerçekleşmesi olmuştur. Ancak bu evrede kadın ve taşıdığı aşkın mana birbirine içkindir, yani fenomen ile numen yeniden bir bütündür. Kadın bedeni hem dışsal gerçekliği hem de metafizik özellikleri ile kutsaldır. Ancak bir sonraki aşamada tanrısal olanın nesnel gerçeklikten bir adım daha uzaklaştığını görürüz. Çok tanrılı bu evrenin kökeni iyicil ve kötücül çok sayıda ruhun varlığı ile kutsalı tasarlayan ilkel insandadır. Çok sayıda kutsal ruhun yerini çok sayıda tanrı almıştır ve her biri farklı bir değer sembolü olarak insan tarafından tasarlanmıştır. Bu durumda çok tanrılı inanç yapısının, iyicil ve kötücül ruhların gücüne tapan ilkel, animist inanışlardan beslendiğini söyleyebiliriz.

Çok tanrılı bu dönemin en belirgin özelliklerinden biri antropomorfik tanrı kabulünün keskinleşmesidir. İnsan bilincinde metafiziğin alanı genişlerken tanrı fikri

de buna paralel olarak şekillenir. Cassirer'e göre metafizikte tanrı, “*her şeye öngelen 'ne'lik, yani tüm saf konum ve mükemmellikleri kendinde taşıyan, tüm olumsuzluk ve eksiklikleri dışta bırakan bir şey olarak düşünülür. Tanrı, bu anlamda, her türlü hiçliği dışta bırakan bir mutlak varlık konumundadır.*”⁵³ Ancak Sümer panteonunda tanrıların antropomorfik özellikleri onları “*tüm olumsuzlukları ve eksiklikleri*” dışarıda bırakan mükemmellikten uzaklaştırır. Sümer tanrıları tıpkı Apollonik düzenin mitolojideki başat temsilcisi Yunan tanrıları gibi insansı özelliklerle öylesine bezenmiştir ki insanın iyi ve kötü özelliklerinin hepsini mübalağalı bir şekilde taşırlar. Bu analogik tablonun neticesi olarak tanrılar tüm fizik ötesi güçlerinin yanı sıra yeme, içme, üreme, aşık olma, hata yapma, kıskanma, hastalanma, yenilme gibi pek çok insan merkezli özellikler gösterir.

O halde dinler tarihinin en belirgin konu başlıklarından biri olan ve İbrahimi dinlere kadar çeşitli şekillerde tezahürleri devam eden antropomorfizm insan bilinci ile ilgili neyin göstergesidir? Antropomorfizmi Kant'ın metafizik anlayışı ve epistemolojisine göre okuyacak olursak, insan aklının aşkın olana tekabül eden numenin bilgisine ulaşmasının olanağı problemi ile karşı karşıya kalırız. Kant'a ve onun metafizik felsefesine göre tanrı kavramı fenomen (görüngü) alanına değil - kendi ifadesiyle *aşırı nesnelere* veya kendi olan şeyler olarak tanımlanan- noumenon (numen) alanına dahildir.⁵⁴ Numen *duyarlık*⁵⁵ bilgisinden mahrum olduğu ve tamamen apriori olduğu için insan aklı bu alana dair bilgi sahibi olamaz, yargı üretemez. Bu yüzden de metafizik söz konusu olduğunda daima çelişkiye düşer.⁵⁶

Antropomorfizm bu tutamaksız alanda insan aklının numenin bilgisi için ürettiği insan merkezli duyuşal bir dayanaktır. İnsan aklının, numen üzerine önermede bulunmak için içinde yaşadığı nesnelere dünyasından referanslara ve nedenselliğe ihtiyacı vardır. Bunun için de duyuşal dünyasından edindiği duyarlık bilgileri başka bir varlığa aktarır ve bunları onu temellendirmek için kullanır. Kant kendi metafizik olanaklarını inşa ederken kendisini “*dogmatik uykusundan*

⁵³ Ernst Cassirer, Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi, Çev. Özlem, Doğan, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2007, 277.

⁵⁴ Bkz. Immanuel Kant, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2002, s. 85.

⁵⁵ Kant'ın epistemolojisinde bilgiyi olanaklı kılan iki bilişsel süreç vardır: birincisi anlık (anlama yetisi), ikincisi ise duyarlık yani nesnelere dünyasında deneyimlenen duyuşal algılama yetisi.

⁵⁶ Bkz. Deniz Yavuz, “Kant ve Wittgenstein'in Tanrı Anlayışı: Sessiz İman”, Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: II/3, 2017, s. 59,60.

uyandıran” David Hume’un metafizik eleştirisine de değinir. Hume metafiziğin, insan aklı için yetersizliğini şöyle açıklar:

Hume hep şunda ısrar eder: (öncesiz sonrasızlık, her yerde bulunma, her şeye gücü yetme gibi) ontolojik yüklemelerden başka yüklemeler yükleyemediğimiz bir ilk-varlığın yalnızca kavramıyla hiçbir şey düşünemeyiz, somut olarak bir kavramı sağlayacak özelliklerin eklenmesi gerekir; ‘o bir nedendir’ demek yetmez, nedenselliğinin nasıl olduğunu da -söz gelişi anlama yetisi ve istemyle mi- söylemek gerek...⁵⁷

“*Metafizik*” isimli kitabı ile bu disiplinin kurucusu olan Aristoteles’in “*varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim*”⁵⁸ şeklinde yaptığı metafizik tanımından uzaktır. Bu iki metafizik yaklaşımını mitlerin evrimsel şemasındaki anlamlı karşılıkları ile değerlendirecek olursak Aristoteles’in metafiziği, ilkel insanın ayırılmazlık ilkesi gereği bir arada bulunan nesne (*eidōs*-form) ve ona içkin olan aşkında karşılığını bulur. Kant’ın fenomenen tamamen ayrılan numen yaklaşımı ise göksel İbrahimi dinlere denk düşebilir. Ancak kolektif bilinç dışında hala antropomorfizmin izlerinin görülmesi Kant’ın idealize ettiği mutlak varlık tasarımının insanın bilişsel yetisi tarafından henüz karşılanamadığını gösterir. Kant’a göre;

Maddesel olmayan bir varlık, bir anlama yetisi dünyası ve (yalnız ve yalnız noumenon’lar olan) varlıkların en yücesi olan bir varlık düşünmeliyiz; çünkü akıl ancak kendi başına şeyler olarak bunlarda görünüşleri, kendileriyle türdeş nedenlerden türetmekle ulaşmayı umamayacak...⁵⁹

Kant’ın tarif ettiği şey fenomensiz (görüngsüz) bir düşünme biçimidir. O halde bu türlü bir metafizik Sümer panteonunda yahut Anadolu-Mezopotamya uygarlıklarının değerlendirmeye aldığımız antik çağlarında mümkün olmuş mudur? Antropomorfist tanrı tasarımı söz konusu olduğu sürece elbette hayır. Sümerlilerin tanrı yaratımlarında Kant’çı anlamda fenomenlere dayalı -yani duyular dünyası ile analogi kuran- bir sistemin olması onların fenomeni aşan bir numen, nesneye içkin olmayan bir aşkın üretmelerine rağmen soyut düşünce düzleminde var olamamıştır.

Antropomorfik-antroposentrik tasarım, nesne-töz ilişkisinin ötesinde insan doğa ilişkisine ilişkin de bazı yapıları açığa çıkarır. İnsan ben merkezli bir evren

⁵⁷ Kant, 2002, s. 110.

⁵⁸ Erman Kaçar, “Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği”, Dört Öge, 2016, Sayı:10, s. 102.

⁵⁹ Immanuel Kant, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2002, s. 109.

tasarımına ulaşmıştır. Buna göre gerek duyular dünyası gerekse sembolik formların nihai varlık nedeni insandır. Bu tablo insan ve doğa ilişkisi anlamında değerlendirildiğinde doğa merkezlikten, insan merkezliliğe doğru gidişin Apollonik bir göstergesidir. Ancak soyut bilincin üretimi olan “tanrı” sembolik formunun, bilincin yetileri gereği somut düşünceye mahkum kalması Apollonik ve Diyonizyak olanın zorunlu birlikteliklerini gösterir.

Bu antropomorfik tanrıların birbirlerinden farklı özelliklerinde de Mezopotamya insanının, insan kavrayışı ve dolayısı ile yer-gök, eril-dişil dikotomileri hakkında, kozmogonik sistemleri hakkında ve elbette epistemolojileri hakkında veriler saklıdır. Kadim Sümer uygarlığından bugüne kadar ulaşan binlerce kil tabletin üzerinde yazılı metinlerde çok fazla sayıda tanrı ismi geçmekte, hepsinin ismi bilinmemekle birlikte elli tanrının olduğu düşünülmektedir. Ancak bunların yedisi “yazgıyı belirleyen yedi tanrı” olarak diğerlerinden ayrılmaktadır.⁶⁰ Tabletlerde geçen “Büyük tanrılar, ellisi birden, Yazgıyı belirleyen tanrılar, yedisi birden”⁶¹ ifadeleri bu bilgileri vermektedir. Panteonun merkezini oluşturan yedi tanrı; *An, Enlil, Enki, Ninhursag, Nanna-Sin, Utu ve İnanna*’dır. Bunların arasında da bir hiyerarşi söz konusudur. *An, Enlil ve Enki ve Ninhursag*⁶² “yüce tanrılar dördlüsü” olarak kozmosun oluşumunun temel maddelerini temsilen panteonun en üst noktasında yer alırlar. Birçok mitolojide olduğu gibi insanlık tarihinin ilk yaratılış mitini anlatan Sümer mitolojisinde de başat tanrılar yer ve gök ikiliğinin temsili olarak şekillenmiştir. Bir çok mitolojide olduğu gibi Sümer mitolojisinde de yaratılışta rolü olan ancak sonraları panteonda pasifize olan tanrılar vardır. Sümer mitolojisinde *An (Anu)* ve *Ki*, kozmogoninin temelidir. *An* gök yüzünün temsilidir ve erildir. *Ki* ise yer yüzünün dişil tanrıçasıdır. Onların birleşmesinden -burada cinsel birleşme üzerinden kişileştirme yani antropomorfik tanrı tasarımı söz konusudur- yeri ve göğü birbirinden ayıran hava tanrısı *Enlil* doğar. *Enlil* de eril bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Dördüncü tanrı ise Sümer mitolojisinin sınıflandırması en güç, en karmaşık tanrısı *Enki*’dir. Sümer panteonunun zirvesini başlangıçta bu üçlü oluştururken dördüncü tanrı *Enki*, Sümerolog Samuel Noah Kramer’in tabiri ile “Sümerlerin kurnaz tanrısı”, panteonun zirvesine ulaşmayı başarmıştır. Yer altı sularına, deniz ve ırmaklara hükmeden su tanrısı *Enki*, yeryüzünün ana tanrıçası

⁶⁰ Samuel Noah Kramer, *The Sumerians*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, s. 115.

⁶¹ Kramer, A. g. e., s. 147.

⁶² *Ninhursag, Nintu ve Ninmah* adlarıyla da anılır.

Ki'yi tahtından eden tanrı olmuştur.⁶³ Ninhursag ise *Ki* gibi güçlü bir yaratıcı tanrıçanın yerine daha sınırlı güçlerle donatılan bir tanrıça olarak panteonda yerini alır.

Özetle dört temel maddenin tanrısı Sümer mitolojisinin temelini oluşturmaktadır; gök tanrısı An (*Anu*), yer-toprak tanrıçası *Ki* (*Ninhursag*), hava tanrısı *Enlil* ve su tanrısı *Enki*. Sümer tanrılarının ortaya koyduğu tabloya baktığımızda güç dengelerinin göksel ve eril olandan yana olduğunu hemen görebiliriz. Ancak bunu bize sunan bazı detaylar da satır aralarında kendini belli eder. Her şeyden önce Sümer dilinde tanrı anlamında kullanılan, *tanrı*, *gök*, *yıldız* anlamlarına gelen “*dingir*” kelimesinin kendisidir. Eliade'ye göre;

Tanrı sözcüğünü ifade eden ideogram (*dingir* olarak okunur), göğü tanımlayan ideogramla (*ana*, *anu* olarak okunur) aynıdır. Başlangıçta bu grafik işareti, bir yıldız hiyeroglifiydi; *an(a)*, *an(u)* biçiminde söylenince hiyeroglif uzayın aşkınlığını ifade etmektedir: ‘yüce, yüce varlık.’ Aynı *an* işareti ‘yağmurlu gök’ anlamına gelir.⁶⁴

Sümer ve Akad mitolojilerinde tanrılarla yıldızlar arasında önemli bağlar kurulmuştur. *Dingir* kavramının yıldızlar olan bağlantısı ve Mezopotamya’da tanrıların yıldızlaşması ve güneşle bağlantılanması üzerine çalışmalar yapan Beate Pongratz-Leisten, Mezopotamya’da tanrıların yıldızlaşmasını (*astralization*) dilimin ve dinin ilmi bir bağlamda ortaya çıkmasının ifadesi olabileceğini düşünür.⁶⁵ Sümer tanrılarının gök düzlemine taşınmasına ilişkin izler *Enuma Eliš*’te de görülebilmektedir.

(Marduk) yüce tanrılar için bir makam kurdu
Takımyıldızlarında kurdu, onların sureti olarak⁶⁶

Bu ifade yıldızların tanrılarının sureti, sembolü olarak görüldüğüne işaret edebilir. Tüm bu göksel tablonun içinde *Dingir* kavramının tam karşılığı olan An (*Anu*) panteonun en güçlü tanrısıdır. Tüm erilliği ve gökselliği ile “*tanrılarının babası*” olarak anılır. Sümer tabletlerinde An tanrısına verilen sıfatlar onun diğer tanrı ve tanrıçalardan ayrı bir yerde olduğunun ifadesidir. Her ne kadar An üzerinden de

⁶³ Samuel Noah Kramer, Sümer Mitolojisi, Çev: Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999, s.9-11.

⁶⁴ Mircea Eliade, Dinler Tarihine Giriş, Çev: Lale Arslan Özcan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 84.

⁶⁵ Beate Pongratz-Leisten, “Divine Agency and Astralization of gods in Ancient Mesopotamia”, Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism, Ed: Beate Pongratz-Leisten, Eisenbrauns, Winona Lake, 2011, s. 54.

⁶⁶ A.g.e., s.7.

kişileştirme yapılsa da onun insan bilincinde daha soyut bir karşılığı olduğu görülmektedir. Nitekim bu göksel tanrı için Sümerliler “*kavranılamaz, anlaşılamaz, uzak*” gibi sıfatlar kullanmışlardır.⁶⁷ Sümer mitolojisini İbrahimi dinlerin çıkış noktası olarak kabul görmesinin nedeni tanrı An’ın taşıdığı soyut düşünce ürünü özellikler olmuştur. Bu göksel ve eril tanrı bugün dünya nüfusunun büyük bir kısmının inandığı soyut tanrıyla benzer niteliklerle donanmıştır. Sümer panteonunun en güçlü tanrısı olan, tanrıların tanrısı An, insanın soyut bilince doğru evriminin önemli bir sembolik formudur.

Ki ise Sümer’in kayıp tanrıçasıdır. Başlangıçta evrenin kaynağı ve eril-dişil dikotominin bir ucu olarak Sümer mitolojisinde yerini alırken zamanla pasifleşen bir tanrıça olarak karşımıza çıkmaktadır. Sümer kozmogonisinde yer yüzü ile özdeşleştirilen *Ki* zamanla yer-toprak tanrıçası olma vasfını kaybetmiş, bir ana tanrıça olarak daha sınırlı güçlerle donatılmıştır. Kramer bu değişimi şöyle açıklar:

Sümer din adamlarının yeryüzü gibi çok önemli bir kozmik oluşumdan sorumlu tanrı olarak eril bir ilaha sahip olmanın daha yeğlenebilir olduğuna karar verdiklerini düşünmek akla yakın görünmektedir. Bundan dolayı yeryüzündeki egemenliğinden yoksun bırakılan *Ki*, insanın yaratılışında başlıca rolü oynama, ülkenin “ebe”si olma ve hastalıkları sağaltan birkaç tanrıyı doğurma gibi bir ana ilaha daha uygun güçlerle donatıldı. Şimdi bütün olarak yeryüzünden sorumlu değildi, bu durumda *Ki* adı da Ninhursag, Nintu, Ninmah’ya, şu ya da bu türden bütün adlara çevrildi ve panteonda An ve Enlil’den sonra gelerek, üçüncü sıraya indirildi.⁶⁸

Diyonizyak olandan Apollonik olana doğru yaşanan evrimin Sümer panteonunun kendi içindeki örneği olarak nitelendirebileceğimiz bu değişim, geniş bir tarihsel süreci kapsayan Sümer kültürü içinde, tek bir mitik sistemin içinde, o büyük kırılmayı gözlemleme şansı verir. Baba An, ana tanrıça *Ki* ve oğul Enlil’den oluşan panteonun üçlüsü *Ki*’yi tahtından eden dördüncü tanrı Enki ile panteon dörtlüsüne dönüşür. Kramer’in “*Sümerin kurnaz tanrısı*” dediği Enki, sadece panteona girmekle kalmaz. Birkaç yüzyıl içinde Sümer mitlerinde gözlemlenen değişikliklere bakıldığında Enki’nin *Ki*’nin yerini aldığı görülür. *En-ki*, isminden de anlaşıldığı üzere yeryüzünün yani *ki*’nin efendisi olarak anılır. Kült merkezi Eridu kenti olan Enki, Babil’de Akadca *Ea* ismi ile anılır. Tabletler sayesinde günümüze

⁶⁷ Bkz. Abdullah Altuncu, “Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrı Panteonu”, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 7, 2014, s. 124.

⁶⁸ Kramer, A.g.e., 1999, s. 10.

ulaşan pek çok önemli Sümer anlatısında en çok ismi geçen tanrılardan olan Enki, yer altı sularının tanrısıdır. Ancak onun en önemli özelliği bilgeliği, akli ve kurnazlığıdır.

Suyun, özellikle de yer altı suyunun yani kitonyen olanın merkezinin hakimiyeti eril bir tanrı olan Enki'ye verilmiştir. Oysa tüm sıvılar kitonyendir. Paglia'ya göre “*Dionysos sıvılar ile özdeşleştirilmişti -kan, özsu, süt ve şarap. Dionysoscu olan, doğanın kitonyen akışkanlığıdır.*”⁶⁹ Tüm bunlar ise kadınlığa içkindir. Kadın menstruasyon, cinsellik, doğum ve emzirme gibi durumlarla sıvılar dünyası ile çevrilidir.⁷⁰ Tüm amorf ve gizli güçlerin özünü oluşturan su, sadece Enki'nin hakimiyet ve güç alanında değil kozmogoninin merkezinde de ilksel madde olarak karşımıza çıkar. Sümer kozmogonisi “*Başlangıçta ilksel deniz vardı.*” der.⁷¹ Sümerliler denizi, suyu ilk madde, birincil neden ve öncesiz olan olarak kabul ederek kutsamıştır. Bu elbette bir kez daha kitonyen olanın yüceltilmesidir. Eliade'ye göre;

Başlangıç ayınlarında, su ‘yeni doğuş’ başışlar büyü ayınlarında iyileştirir ve cenaze ayınlarında ölümden sonra tekrar doğumu sağlar, başlı başına tüm gizliliği içine aldığı için su bir hayat simgesidir (canlandırıcı su) haline gelir. Tohumu boldur, toprağı, hayvanları ve kadınları döller. Kendi içinde bütün olanakları içerir, fevkalade akışkandır, her şeyin gelişimini destekler ve bundan dolayı ayla karşılaştırılır ya da doğrudan ona benzetilir.⁷²

Suyun ayla doğrudan bağlantılı olarak değerlendirilmesi tesadüf değildir. Su ve kadınlar ayın sonsuz döngüsüne tabidir. Doğanın başat varlıkları olarak onun döngüsüne göre hem doğanın hem de kadının sıvıları dolar ve taşar. Tüm bu detayların ötesinde elbette sadece sıvılar değil yer yüzünün, toprağın kendisi de kitonyendir, kadındır. Kitonyen fenomenlerin kozmogoninin ve panteonun zirvesinde yer alması Sümer mitolojisinin Diyonizyak ağırlığını gösterebilirdi. Ancak Enki'nin tüm bu dişil güçlerin hakimi olan eril tanrı olarak sahneye çıkması tüm yapıyı alaşağı etmiştir. Enki bereket tanrıçasının yerini almış, bereketi dölleyen ersuyuna dönüştürmüştür. Ana tanrıçalarla erkek tanrıların, göksel “baba”ların kadim çatışması bu noktada başlar. Kramer, Enki'nin diğer tanrılarla ama en çok da tanrıçalarla girdiği tartışmaların Sümer metinlerinde sıkça karşılaşılan bir motif olduğuna değinir. Ancak Enki tüm kavgalarında kurnazlığı ile öne çıkmaktadır. Yani

⁶⁹ Paglia, A.g.e., a. 43.

⁷⁰ A.g.e., s. 105.

⁷¹ Bkz. Samuel Noah Kramer, Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki, Çev: Hamide Koyukan, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s.8.

⁷² Eliade'den aktaran; Kramer, A.g.e., s.11.

cesaretin değil eril aklın, bilgeliğin tezahürüdür Enki. Tüm zanaatların, güzel sanatların tanrısıdır ve aynı zamanda tüm varlıkların ismini bilendir, belagat ustasıdır.⁷³ Yani bir anlamda epostur; logosa geçişin köprüsüdür.

Ki ile kadim çatışmaları gereği Enki'yi önce değerlendirmeye almış olsak da Sümer panteonunda ondan önce gelen bir diğer tanrı da Enlil'dir. An ve Ki'nin oğlu Enlil. Enki panteon üçlüsüne ancak M.Ö. 2100'de Ki/Ninhursag ile yer değiştirerek girmiştir.⁷⁴ Enki her ne kadar eril olsa da yeryüzüne aittir. Enlil ise eril tanrılaştırmanın tam karşılığı olarak gök simgecilikinin ürünüdür. Hava tanrısıdır. Yer ile göğü birleştirendir, diğer tanrıların babasıdır. Ama hepsinden önemlisi yer ile göğün arasında insanları yaratarak uygarlığı başlatandır. Sümerlilerin kendilerini var eden tanrısı da erildir. Sümer panteonu ve mitik anlatılarının temeli zamanla bu iki eril tanrıyı -Enlil ve Enki- merkeze alarak ilerlemiştir. Ki, Enki tarafından pasifleştirilirken An ise taşıdığı kavranılamaz, anlaşılabilir ve yüce soyut tanrı vasıfları ile ilksel neden olması dışında üzerine çok fazla spekülasyon türetilmeyen dokunulmaz bir tanrı figürü olarak kalmıştır. Ortaya çıkan mitik yapının en önemli figürleri olarak iki eril tanrı karşımıza çıkmaktadır.

O halde insanın göğe başını böylesine bir tutkuyla çevirmesinin altında yatan bilişsel neden nedir? Elbette bilinmeze olan merak ve sahip olmadığını arzulamaya hiç durmadan devam etmesi... Modern bilim sonrası gökyüzü her ne kadar adım adım keşfedilen epistemolojik nesnelerin alanı haline gelmiş olsa da mitik bilincin insanı için gökyüzü fiziksel olarak bir anlamda üzerinde durulan dünyaya aşkın bir mekandır ve insanın fiziksel deneyiminin ötesindedir. Hatta fiziksel deneyimin ötesinde olması onun doğanın da ötesinde olması demektir. Soyuttur. İnsan göğe dokunamaz, ulaşamaz; onu bilemez. Asırlar içinde kendi hakimiyet alanı olarak belirlediği toprak, ormanlar, ırmaklar gibi değildir. İlkeller için doğa derken bahsettiğimiz yer merkezli bilgi evreni en son noktada göğü de kapsar hale gelmiştir. Ancak bahse konu çağlar da insan göğü duyusal anlamda bilgi nesnesine henüz tam anlamıyla çevirmiş değildir. Yalnızca tüm algılarını onu anlamaya yöneltmiştir. Tüm gözlemleri onun gizemini çözmek içindir. Gözlemler sonucu insanın karşısında beliren ve Apollonik olanın çatısını oluşturan sistemler -güneşin, ayın ve yıldızların hiçbir zaman aksamayan ve değişmeyen periyodları- insan tarafından idealize

⁷³ Kramar, A.g.e., s. 8-9

⁷⁴ A.g.e., s. 10.

edilmiştir. Toprağın üzerindeki ve altındaki kaotik yapıdan farklı sabitler vardır gökte. Sabit olan, sistemli olan ise insanın zaman içinde en çok arzuladığı, doğaya karşı kendi eli ile inşa ettiği bir yapıya dönüşür.

Göksel olanın bilgisi matematikseldir. Elbette Apollonik sisteme ait olan her şey de matematiksel ve mantıksal önermelerin ürünüdür. Matematik ise insan zihninin soyut düşünce yetisinin en önemli çıktısıdır. Fizik deneyimin bilgisini verirken matematik deneysel olanın ötesinde soyut düşünce ürünü olan kavramlarla bilgi üretir. İnsanlığın bu başlıkta ele aldığımız döneminde ve özellikle de gelişmiş bir uygarlık olan Sümer’de matematiğin gelişmeye başladığını görürüz. Üstelik gizemli bilginin kaynağı olan matematik, mitik alanda da kendini gösterir. Altmışlık sayı sisteminin kullanıldığı Sümer’de her tanrının rakamsal bir karşılığı vardır. Panteonun en yüksek tanrısı olan An’ın matematiksel değeri en yüksek değer olan altmıştır. Enlil elli, Enki kırk, Nannar/Sin otuz, Utu/Şamaş yirmi, İşkur/Adad on şeklinde devam etmektedir.⁷⁵

“Tamamlayıcı eşlere” yani tanrıçalara beşin katları olan değerlerin verildiği görülmektedir. Bunlar küsuratlı olan, tam olmayan rakamlardır ve tanrılar ile tanrıçalar arasındaki bu matematiksel değer farkı Sümer mitik yapısının ve düşünüşünün eril ağırlıklı yapısını göstermektedir. Mitik yapının içinde matematiksel ifadelerin yer alması ise dönemin düşünce yapısının matematiğin soyut düşünce gereksinimini karşılayacak düzeyde olduğunu göstermektedir. Bu noktada soyut düşünme, metafizik ve matematik arasındaki ilişkiyi Kant’ın perspektifinden görmek için bir parantez açmakta fayda vardır. Kant’a göre saf matematik ve metafizik, deney ve duyuların bilgisinden uzaktır. Her ikisi de apriori (deney öncesi) bilgi üretir. Ancak Kant, metafiziğin bir bilim olarak imkanını tartıştığına üretilen bilginin mevcut bilgilere yenisini eklemesi koşulunu öne sürer. Bu koşulu anlamak için Kant’ın yargıları nasıl sınıflandırdığına bakmamız gerekir. Kant’a göre insan zihninin yargıları *analitik* ve *sentetik* olarak ikiye ayrılır. Analitik yargılar, fenomenleri açıklayan ve fenomenin zaten tanımında var olan bilgiyi sunan yargılardır. Düşüncenin yasalarıdır, bir kavrayış kazandırır ancak bilgiyi genişletmez. Kant’ın sıklıkla kullandığı örnekle açıklayacak olursak “*cisimler yer kaplar*” yargısı analitiktir. Yeni bir bilgi üretmez çünkü yer kaplamak cisim

⁷⁵ Bkz. W. Röllig, “Götherzahlen”, Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Ed: Nach Erich Ebeling, Bruno Meissner, Walter de Gruyter, Berlin, Neuyork, 1957-1971, s. 499,500.

kavramının tanımında zaten vardır. Sentetik yargı ise “*cisimler ağırdır*” yargısında olduğu gibi duyusal bir tecrübenin ürünü olarak bize yeni bir bilgi sunar.⁷⁶ Ortaya çıkan tabloda analitik yargıların apriori, sentetik yargıların ise aposteriori olduğu görülmektedir. Duyu ve deney olmadan akıl sentetik yargı üretememektedir. Kant ise metafizikle birlikte, sentetik apriorinin imkanını sorgulamaktadır. Oysa metafizik bir önerme olan “*Tanrı vardır*” yargısı, kavramın dile getirilmesi ile zaten özünde saklı olan bir bilgiyi verir. Yani analitik apriori bir bilgidir. Kant aradığı sentetik apriori bilgiyi metafizikte değil ancak matematikte bulur. Kendi verdiği örnekle $5+7=12$ bilgisi sentetik aprioridir. Matematik deneyin ya da duyuların bilgisi değildir, dolayısıyla tıpkı metafizik gibi aprioridir. Ancak matematiksel yargılar deneyden gelmemesine rağmen yeni bilgi üretir. Matematikçiler arasında tartışmalı bir konu olsa da Kant’a göre yukarıdaki önermede 12 bilgisi 5 sayısında ya da 7 sayısında bulunmaz. Bu yargı yeni bir bilgi üretmektedir ve bu da sentetik aprioriye denk gelmektedir. Kant’ın peşine düştüğü sentetik apriori metafizik için problemlidir ancak karşılığını matematikte bulmuştur. Bu iki düşünce biçimi de soyut düşünme sonucu gelişmiştir ve gökseldir. Sümerlilerde insanın artık matematiksel düşünce yetisini elde ettiğini ve bunu birçok alanla olduğu gibi metafizikle de bağladığını görüyoruz. Bu iki göksel ve soyut bilgi dünyası Sümer tanrılarında kesişmiştir.

Matematik ve metafizik hakkındaki bu bilgiler insanın bilişsel yetilerinin sınırları hakkında ipucu vermesi bakımından önemlidir. Matematik ve metafizik insanın hem epistemolojisini hem de kozmogonisini yeniden yaratmıştır. Doğa ile mutlak uyum çağında ve toprak tapıcında insan, duyularının ve dış dünyanın bilgisine tabi iken insanın kavramsallaştırma yetisinin gelişmesi ile soyut düşünce ve buna bağlı olarak matematiğin ve metafiziğin bilgisi oluşmuştur. İnsan artık nesne ile düşüncelerini şekillendirmez, düşünceleri ile nesneyi ve evreni şekillendirir. Evreni kendi düşüncelerine uyumlandırır. Aksi halde tüm bilgiler duyulara dayalı aposteriori bilgiler olacaktır. Bu bilişsel değişimle zaman ve mekan algısı da kaçınılmaz olarak değişecektir. Zaman ve mekan kavramları nesnelere temel, öncül bilgisidir. Bu kavramların kendileri deneysel olmasa da insan bir nesneyi içinde bulunduğu zaman ve mekan bütünlüğü içinde algılar. Ancak insan deney dünyasının ötesinde fenomenler yaratmaya başladığında fenomenin zaman ve mekan koşulunu aşmayı arzulayacaktır. Bu nedenle de gittikçe duyusal algının ötesinde, tanımlanması güç

⁷⁶ Bkz. Ülker Öktem, “David Hume ve Immanuel Kant’ın Kesin Bilgi Anlayışı”, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, S. 44, 2004, s. 45. (s.29-55).

mekanlar ve zamansızlık, metafizik fenomenlerin temelini oluşturacaktır. En son noktada İbrahimi dinlerin yaygın ifadesi olarak metafizik varlıklar “*zamandan ve mekandan münezzeh*” olmakla duyular evreninin zorunluluklarından arındırılacaktır.

Sümer panteonunu merkeze almış olsak da Sümer uygarlığı ve mitolojisi söz konusu olduğunda insanın ölümlle olan mücadelesini anlatan Gılgamış’a da değinmek gerekir. Bilinen en eski metin olan Gılgamış da elbette insanın kutsalla olan ilişkisi üzerinedir. Birçok farklı motifle dolu olsa da Gılgamış özü itibariyle insanın yazgılı olduğu ölüme karşı koymaya çalışmasının hikayesidir. Tüm kültür tarihini ve bilişsel gelişimini doğaya ve doğanın gücüne karşı mücadele üzerine şekillendiren insan için doğanın en katı gerçeği elbette ölümdür. İnsanın doğa karşısında bugün dahi elini kolunu bağlayan en katı ve soğuk doğa kanunu olan ölüm, Gılgamış’tan beri doğa-kültür çatışmasının belirgin bir sembolü olmuştur. Gılgamışta mistik değerler, kutsal güçler ile elde edilmeye çalışılan ölümsüzlük bugün modern bilmin savaştığı doğa durumu olarak önemini korumaktadır. İnsan ölümsüzlük arzusu önceleri Gılgamış gibi anlatılara yansıtılmış, sonrasında ise Mısır mitolojisinde en belirgin örneklerini gördüğümüz ve İbrahimi dinlerle devam eden güçlü bir öte dünya tapıncı ile kendisine yeni bir ölümsüzlük formu yaratmıştır. Öldükten sonra ulaşılan öte dünya inancı insanın yenemediği ölümü en azından reddetmesidir. Bu da bize insanın doğa karşısında yenilgiyi kabullenmediğini gösterir.

Sümer mitolojisini merkeze alarak yaptığımız bu inceleme bölgenin ve dönemin temel karakteristiğini vermektedir. Nitekim Akad, Asur ve Babil medeniyetlerinin mitolojileri de Sümer mitolojisinin birer devamı niteliğindedir. Asırlar içinde bazı tanrıların adı değişmiş, bazı anlatılar biçim değiştirmiş ancak temel yapı yukarıda özetlediğimiz evrimsel sürecin içinde kalmıştır. Anadolu’da ise ilk sistemli mitolojik yapıları Hatti, Hitit ve Hurri uygarlıklarında görmekteyiz. Anadolu’da yazı sonrası dönem Hitit Uygarlığı ile başlamaktadır. Yazının keşfedilmediği dönemlere ait olan Hatti Uygarlığı hakkında ise Hitit tabletleri aracılığıyla son derece kısıtlı bir bilgi bugüne ulaşmıştır. Hitit panteonunun önemli tanrı ve tanrıçalarının Hatti kökenli olduğu bilinmektedir.

Hitit mitolojisinin en önemli karakteristiklerinden biri politeizm (çok-tanrılılık)'dır. Hitit tabletlerinde sık sık "Hatti Ülkesi'nin Bin Tanrısı"⁷⁷ ifadesi geçmektedir. Mitolojilerinde ardı ardına sıralanan tanrılar da çok-tanrıcı yapının boyutunu göstermektedir. Politheism doğada her varlıkta ve her yerde aşkın bir ruh gören ve bunu kutsal sayan animizmin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan zihni zamanla tek tanrı inancına doğru gitse de bu eski figürler melek tasvirlerinde izlerini göstermeye devam edecektir. Bu çokluk, arkaik kitonyen bir figür olarak tekil Apollonik yapının içinde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

Bu çok-tanrılı yapının merkezinde, Hitit panteonunun başında Fırtına Tanrısı ve Arinna'nın Güneş Tanrıçası yer alır. Taru, Teşup gibi adlarla anılan Fırtına Tanrısı baş tanrı olarak geçse de eşi olan baş tanrıça, Arinna'nın Güneş Tanrıçası da onunla eşit değere sahiptir. Hepat adıyla anılan bu baş tanrıçanın Apollonik bir figür olan güneşle özdeşleştirilmiş olması dikkat çekicidir. Bu Hitit mitolojisinde toprak tapıncından gök tapıncına evrilmenin başladığının ancak güçlü ana tanrıça figürünün değer kaybetmediğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Nitekim Mezopotamya'nın aksine Anadolu'da ana tanrıça tapıncı çok daha geç dönemlere kadar devam etmiştir. Akurgal'a göre;

Dişi tanrıya tapma adeti Anadolu'da daha Yeni Taş Çağı boyunca egemendi. Hatta o dönemde kadın tanrı, baş tanrıydı. Aynı inancın daha sonraki dönemlerde de süregeldiğini görüyoruz. Nitekim Hattilerde 'Vuruşemu', Hurrilerde 'Hepat', Hititlerde 'Arinna'nın Güneş Tanrıçası', geç Hititlerde 'Kupaba'[Kubaba] , Yunan ve Roma dönemlerinde 'Kybele' adları ile anılan tanrı kadınlar, Yeni Tunç Çağı'ndan tanıdığımız Anadolulu geleneği sürdürmüşlerdir.⁷⁸

Hitit'in Fırtına Tanrısı Teşup, Gök Tanrısı olarak da kabul edilmektedir. Gök Tanrısı ile Güneş Tanrıçası ise eşittir. Hitit kabartmalarında Teşup ve Hepat birlikte tasvir edilmiştir. Hitit mitolojisinde Sümer mitolojisine göre dişil öğelerin daha güçlü olduğu görülse de burada da göksel varlıklara yönelik başlamıştır. Ana Tanrıçalar devrinin ardından yazının keşfini milat olarak ele aldığımız bu evre, insan zihni bakımından soyut düşüncenin güç kazandığı yazıyla birlikte matematiğin de keşfedildiği bir dönem iken, buna koşut olarak mitik açıdan da soyut, eril ve göksel tanrıların tanrıçaların yerini aldığı, henüz keskin bir agon söz konusu olmasa da Apollonik ve Diyonyak değerlerin bir arada bulunduğu bir dönemdir.

⁷⁷ Manfred Hutter, "Religion in Hittite Anatolia. Some Comments on 'Volkert Haas: Geschichte der hethitischen Religion'", Numen, Vol. 44, 1997, ss. 78.

⁷⁸ Akurgal, s. 121.

Hitit mitolojisinde yeraltına yüklenen olumsuz anlamlar da dikkat çekicidir. Yeraltına karanlık, kirlî, kara gibi sıfatlar yüklenirken orada yaşayan tanrılar da “*eski tanrılar veya ikinci dereceden tanrılar*”⁷⁹ olarak anılmaktadır. Bir zamanlar yer tapıncı evrelerinde taşıdıkları değeri yitirmiş, bereketin ve hayat vermenin yerine kanın ve ölümün sembolü olmuş “eski tanrılar”dır. Karanlık yeraltı veya yer diğer tüm olumsuz özelliklerinin yanında “kan emici” olarak da anılır. Bir tehlike yahut bir kusur ise ancak yerin altına hapsedildiğinde, yeraltına sürgün edildiğinde yok edilebilir.⁸⁰

⁷⁹ Fatma Sevinç, “Hititlerde Yeraltı Dünyası”, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S: 9(1), s. 234.

⁸⁰ Gary Beckman, Blood in Hittite Ritual, Journal of Cuneiform Studies, S. 63, s. 97.

IV. BÖLÜM

UYUMDAN ÇATIŞMAYA

4.1. MISIR MİTOLOJİSİ VE BÜYÜK BİR UYGARLIKTAKİ APOLLONİK DEĞERLERİN YÜKSELİŞİ

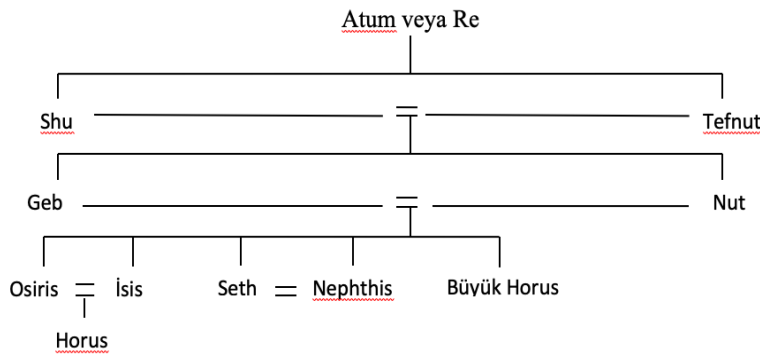
Nil Vadisi'nin kadim sakinleri Mısırlılar, yazılı kaynaklara göre M.Ö. 3000'lere -kökenleri itibariyle çok daha eskilere- dayanan güçlü uygarlıkları ile bugünün Batı dünyasının bilişsel temellerini attılar. Çağının en ileri ve en güçlü medeniyetlerinden birini inşa eden Mısır toplumu, ilkel topluluklardan güçlü devletlere insanlığın geçişinin sembolüdür. Burada bugünkü değer yargıları ile *ileri* olarak nitelendirdiğimiz yapı çağının en sistemli yapısıdır. Çünkü evrimsel ilerleyiş ve Apollonik yükseliş her geçen gün daha sistemli olana yönelmiştir. İnsan sürekli sistematik bütünlüğü elde etme çabasında olmuştur. Antik Mısır toplumu da kentlerinden ticaretine, yönetim ve hukuk biçimlerinden yaşam biçimlerine ve nihayetinde dini yapılarına kadar her alanda sistemler yaratmıştır.

Antik Mısır uygarlığı, insanın adım adım ilerlediği kültür durumunun kendini belirgin bir şekilde gösterdiği ilk uygarlıktır. Onu bu noktaya taşıyan faktörlerden biri de üzerinde yaşadığı topraklar olmuştur. Nil Havzasının verimli toprakları sayesinde çölün ortasında bir vahadır Mısır. Yerleşik toplum burada tarımdan yüksek verim elde etmiş ve insanlar tarımsal ürün fazlasını depolayabilmiştir. En temel ihtiyacı olan beslenme konusunda kaygı duymaması ilkel insanın ne avcı toplayıcı dönemde ne de tam anlamıyla kent devletlerinde deneyimleyebildiği bir şeydi. Sistemli tarım sayesinde insan beslenme ihtiyacını ve bereket kaygısını önemsizleştirebilmiştir. Bu da hızla ilerleyecek olan uygarlığın kapılarını aralayan ilk aşama olmuştur. Temel kaygılarını çözüme kavuşturan insan artık daha kompleks yapılar, ikincil ihtiyaçlar için düşünme, zanaat, siyaset ve hatta felsefe gibi uğraşlara yönelme olanağı bulmuştur. Böylelikle kadim Mısır medeniyetini ve ardılarını inşa etmiştir.

İnşa etmek eril bir zanaattır. Mısır uygarlığı ise inşa etmenin tüm sınırlarını zorlamış, inşa ettiği tapınaklarıyla modern insanın dahi hayretle gözlemlediği eserler bırakmıştır. Göbeklitepe'den başlayarak tüm toplumlarda olduğu gibi Mısır toplumunda da bu görkemli yapılar kaçınılmaz olarak dinle ilişkilidir. Ancak

Apollonik sistematığe ulaşmış dinlerde görkemli tapınaklar görülür. Yalnızca tapınaklar değil, hiyerarşik ve antropomorfik tanrılar, epos ve yazı ile katı forma giren anlatılar ve geniş topluluklara yayılan dinsel kaideler de Apollonik sistem yükseldikçe oluşmuş, varlık göstermiştir. Mısır mitolojisi de bu sistem ve form evreninin önemli bir parçasıdır.

Mısır mitolojisi yaşadığı toprakların yaşamsal değerleri ile güneş ve Nil nehri ile şekillenmiştir. Tarım konusunda her ne kadar ilerlemiş bir toplum olsa da her şeyi Nil nehrinin akışına, taşkınlığına ve yine onun sağladığı berekete bağlı olan Mısır toplumunda bereketin sembolü Nil olmuştur. Ancak buna karşın Mısır dini yer merkezli değil gök merkezli bir inanç yapısıdır. Tüm varlıklar gökteki tözleri ile yaşarlar. Tanrılar panteonunun zirvesi de Güneş Tanrısı Re (Ra) veya diğer ismi ile Atum'a aittir. Ruh temelli Animist, Şamanist tapınçların ve kutsalın her yeri kapladığı, her varlığın bir ruhu olduğu kadim inancının bir kalıntısı olan çok tanrı inancını Mısır'da besleyen unsurlardan biri de Mısır'ın bölgelere ayrılmış olarak krallıklar halinde yönetilmesi ve her krallığın kendine ait tanrılarının bulunmasıdır. Tüm bölgelerin tanrı ve tanrıçalarını içine alan Mısır mitolojisini kendi sistemi içinde anlamak için Rundle Clark Mısır'daki tanrı ve tanrıça sistematığını yedi bölüme ayırmıştır. Bunlar “*Heliopolis sistemi, Memphis tanrıları, Hermopolis tanrıları, büyük tanrıça, Thebes tanrıları, Edfu tanrısı ve Dendera tanrıları*”¹dir. Bu karmaşık yapı içerisinde Heliopolis bölgesinin tanrıları Mısır'ın da birleşmesiyle ön plana geçmiş ve Mısır mitolojisinin temelini oluşturmuştur. Sadece Heliopolis'e ait tanrılar olmasına rağmen Mısır'da krallıkların birleşmesiyle etkinlikleri artmıştır. Dolayısıyla Heliopolis'te oluşan kültler bu mitolojide önceliklidir. “Heliopolis dokuzlusu” olarak bilinen tanrıların hiyerarşik olarak şeması şu şekildedir:



¹ Bkz. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Thames and Hudson, London, 1978, s. 18-19

Şekil 14: Heliopolis sistemi²

Panteonun merkezinde yer alan Güneş Tanrısı Re (Ra) veya diğer ismi ile Atum, Mısır mitolojisinin en eski ve önemli kültüdür. Re, kafasında bir disk bulunan şahin kafalı bir insan olarak temsil edilir. Başının üzerindeki diskin etrafında bir kobra yılanı bulunur. Farklı coğrafyalarda Atum veya Re / Ra isimleriyle anılan bu tanrı Aşağı ve Yukarı Mısır'ın birleşmesi ile Atum-Re olarak birleştirilmiş bir tanrı olarak mitik yapıdaki yerini alır. Memphis tanrıları Ptah, Nefertem, Sakhmet ve Sokar; Hermopolis tanrısı Thoth; Thebes tanrıları; Thebes (Amun), Mut ve Khonsu; Edfu tanrısı Horus; Dendera tanrıları; Hathor ve Ihy diğer krallıkların tanrısal sisteminden Mısır mitolojisine giren tanrılardır. Bunlardan Ptah ve Thebes, Güneş Tanrısı Atum'un eş değeri tanrılardır.

Mısır'ın birleşmesi ile panteonu Atum-Ra'nin meydana getirdiği dokuz tanrı oluşturur (Şekil 14). Atum-Ra, tanrıların yaratıcısı tanrıdır. Kendi kendini doğurandır. *“Ben kendinden kendini doğuran ve tanrılar topluluğunu meydana getirmek üzere isimleri vücuda getiren büyük tanrı Nu'yum. Kimdir o? O, Ra'dır. Ra, katarındaki tanrıların formunda vücuda getirdiği uzuvlarının isimlerini yaratandır.”*³ Buna göre ilksel suda kendini yaratan Atum baş tanrı iken diğer tanrılar onun uzuvlarıdır. Karmaşık olarak nitelendirilebilecek Mısır mitolojisinde yaratılış efsaneleri de özellikle tanrı isimleri bakımından karmaşık görünür. Bunun sebebi her krallık ve tapınağın kendi taptığı tanrıyı her şeyin yaratıcısı ilan etmesidir. Heliopolitanlara göre Atum (Atem) ve daha sonralarında Ra yaratıcıyken, Memphite tanrı biliminde yaratıcı Path'dı. Hermopolitanlara göre Thoth ve Thebanlarda ise Amen yaratandır.⁴ Ancak Mısır'ın bu farklı isimlerdeki tanrıların hepsi Atum-Ra'nın varyasyonlarıdır.

Kozmogoninin temelinde ilksel su yatar. Sümer mitolojisinde olduğu gibi Mısır'da da yaratılışın kaynağı sudur. Ancak bu sadece Sümer ve Mısır'a özgü bir durum değildir. Yaratılış mitlerinin detayları değişse de ortak ve en önemli nokta yaratılışın genellikle sudan oluşmasıdır. Atum-Ra kendini ilksel suyun içinde, Nu/Nun'da vücuda getirmiştir. Samuel Hooke'un aktardığı yaratılış mitosuna göre

² A.g.e., s.18

³ Wallis Budge, Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri, Çev. Rengin Ekiz, Ege Meta Yayınları, İstanbul, 2001, s. 81.

⁴ Bkz. Wallis Budge, *Antik Mısır Edebiyatı Yazınsal Metinler*, (Çev.) Selin Albayrak, İlya yayınları, İzmir, 2008, s.95

Mısır'daki tüm yaratılış biçimlerinin altında, Nil'in taşkın sularının çekilirken bıraktığı mil üzerinde güneşin etkisi temel deneyimi bulunmaktadır. Hooke'un Atum-Ra'nın diğer tanrıları yaratmasına dair aktardığı yaratılış mitosu anlatımı şu şekildedir:

Mısır yaratılış mitosunun en eski biçiminde, güneş-tanrı Atum-Re, ilksel tepeciğin üzerine oturmuş 'izleyicileri olan tanrıları' var ederken gösterilir. Atum'un kendisi ise ilksel okyanus Nun'dan çıkıp yükselirken (doğarken) sunulur. Yaratılış mitosunun Orta Mısır'daki Hermopolis'e ait biçiminde, Atum, Ogdoadların eylemlerinin bir sonucu olarak doğmuştur. Dört yılan ve dört kurbağa olarak hayvan biçimli [tanrılar] oldukları düşünülen Ogdoad'lar, ilksel kaosu temsil etmektedir. Adları: Nun ile eşi Naunet; Kuk ile Kaullet; Huh ile Haulet ve son olarak Amon ve Amonet'tir. Atum sulardan çıkarak bu kaos öğelerini düzene sokar; öyle ki bunlar metinlerde, kendilerine düşen etkinlik alanlarında işlev gösteren tanrılar olarak görünürler. Mitos'un erken biçimlerinden birinde, Atum kendisini döllerken ve hava olan Şu ile nem olan Tefnut'u üretirken gösterilir.⁵

Geb ve Nut'un yaratılmasının ardından ise Osiris, İsis, Seth, Nephthis ve Horus'dan oluşan Heliopolis dokuzlusu oluşur. Ancak Mısır mitolojisinde insanların yaradılışı özel bir yere sahip olmadığı görülmektedir. İnsanın yaradılışı pek vurgulanmazken Khnum'un insanları çömlekçi çarkında biçimlendirişini tasvir eden resimler mevcuttur. Bunun dışında netlik taşımamakla birlikte bazı kaynaklarda Şu ve Tefnut'un karanlıkta kaybolması üzerine Atum-Re'nin onları aramak için gözünü gönderdiği ve onları bulunca ağlaması üzerine döktüğü gözyaşlarından insanların yaratıldığı miti yer almaktadır.

Bu politeist tabloda tek tanrı inancının yaklaştığının izlerini görmek mümkündür. Atum-Re mutlak ve ilksel tanrı olarak diğer tanrıları da kendi vücudunda toplamıştır. Yani özünde tanrılar panteonu tek bir bedendir. Kendi kendini yaratma miti de eril bir tanrı olan Atum-Ra'ya verilmiş olsa da bu ilksel tanrı zaman içinde Khepera adı ve formuyla evrimleşmiştir. Khepera'nın kendi kendini yaratması; "*Elimle birleştim ve gölgemi aşk kucaklayışıyla kucakladım; öz ağzıma tohum saçtım ve kendi biçimimden Şu ve Tefnut tanrılarının biçimlerini türettim.*"⁶ Kendi kendini dölleme başlangıç durumundaki döngüsellüğün sembolüdür, bir çeşit uroboros'tur. İki kutbun birbirine yaklaşması ile oluşan uroboros çemberi, yaratılışı ve sonsuz döngüyü, başlangıçtaki her şeyi kaplayan ilksel bütünlüğü simgeler. Yani

⁵ S. Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, Çev: Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 1993, s. 73.

⁶ Paglia, A.g.e., s. 54.

tam anlamıyla doğaya ve ilksel olana içkindir ve kitonyendir. Atum-Ra /Khepera tüm bu kitonyen vasıfları şahsında toplar. Eril bir figür olsa da bu anlatı kendi kendini dölleme miti sebebiyle hermafrodit olabileceği düşünülen Atum-Ra ve onun gibi pek çok eril yaratıcının ilksel yaratılış miti, kadınsız yaratılışın olanağını, anaerkinin eril kafa büyüğü ile sarsılmasının ifadesidir. Karnın kutsiyetinden kafanın kutsiyetine doğru ilerlerken Apollonik değerler “*Anaların gücünü ilga ederek, erkek hanedanı aracılığıyla dünyayı yeniden yapmıştır.*”⁷ Doğa durumunda yaratılışın ve kutsalın merkezi sayılan kadın ve dişi ilke, kültür durumuna geçen insan için adım adım uzaklaşan ve hakimiyetine el konulan eski bir güçtür.

Psikomitolojik incelemeleriyle mitlerdeki bilinç durumunu psikolojik yönleri ile ele alan Bilgin Saydam, bilincin eylemlilik türlerini *anacıl eylemlilik, anakaç eylemlilik, babacıl eylemlilik ve babakaç eylemlilik* olarak sınıflandırır. Bilincin bu yönelimleri yine dişi ve eril ilkenin, yani Apollonik ve Dionizyak agonun bir sonucudur.

Anacıl eylemlilik, annenin ve doğanın (dişil ilkenin) olumlu yaşanan özelliklerini arama motifini yansıtır. Bu olumlu beklentiler, henüz kendi varoluş ve bütünlüğünün sorumluluk ve yükünü taşıma noktasına gelmemiş çocuğun annesinden beklentileridir. (...) Anakaç eylemlilik, yutan, sıkkan, hapseden, parçalayan, eriten (rahmine gerisin geriye tıkan, çocuklaştıran) anneden, bilinci söndüren bilinçdışından; dürtülerden, yoğun duygu ve coşkulardan kaçma/uzaklaşma eylemliliğidir. Babacıl eylemlilik bireyin içinde yaşadığı topluluğun taşıdığı ve fertlerine sunduğu ‘ortak bilinç’ doğrultusunda mevcut ‘logos ve nomos’u özümseme yolunda hareketi içerir. Bireyselleşmenin çekici ögesidir.⁸

İnsan bilincinin evrimsel şemasında bu aşama, insanlık tarihi kadar eski anacıl eylemliliğin kırılma noktasıdır. Artık insan doğa durumuna ait olan her şeyi reddetmeye ve kültürü bu ilksel hale hakim kılmaya çalışacaktır. Kültür yaratan bir hayvan olarak başta kendi doğasından, sonra da adım adım kendisini çevreleyen doğa ile bütünleşik olma halinden ve tüm bunların sembolü olan kadından, dişi ilkeden uzaklaşacaktır. Saydam’ın *anakaç eylemlilik* durumu olarak nitelendirdiği bu yönelim *babacıl eylemliliğin*, yani nomosun hakimiyetinin başlangıcıdır. Ancak bu evrimsel ve dikotomik çerçevede zamanla insan trajik bir biçimde ilksel bütünlüğün sarmalayıcılığını, ana rahmini özleyen bir bebek gibi kendi doğasını yeniden arzular.

⁷ A.g.e., s. 53.

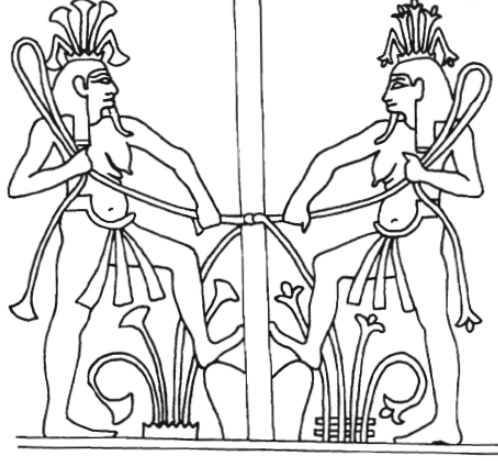
⁸ Bilgin Saydam, Deli Dumrul’un Bilinci, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s.53.

Kültür durumuna geçiş her anlamda insanın dikotomik uçlar arasında yaşayacağı gelgitleri, tüm agonik gerilime karşın daima bir arada oluşu beraberinde getirecektir.

Mısır mitolojisi her alanda dikotomilere dayanır. Tanrılar hiyerarşisi de aynı şekilde dikotomiktir ve bu dikotominin zeminini dişi gök Nut ve erkek yer Geb oluşturmaktadır. Ancak yaratılışı ve tanrıları doğurma eylemini eril bir tanrıya layık gören Mısır mitolojisi yer-gök ikiliği konusunda da dikotomiye ters düz etmektedir. Hemen hemen tüm mitik yapılarda kadın toprağı, yeryüzünü; erkek gökyüzünü temsil etmektedir. Ancak Mısır mitolojisinin kozmogonik inşası Geb, Nut ve Shu'nun olduğu bilindik evren tasviri tablosu ile ters-düz olmaktadır. Yer tanrısı Geb, yeryüzünün temsili olarak uzanmış halde görülmekte, vücudunda yıldız şekilleri olan bir kadın vücuduyla tasvir edilen gök tanrıçası Nut ise onun üzerine yay gibi gerilerek gökyüzünü ve evrensel bütünlüğü oluşturmaktadır. Aralarında ise hava ve güneş ışığı tanrısı Shu, Nut'u tutar haldedir. Görevi kötü ruhları yeryüzünde tutarak cennete ulaşmalarını engellemek olan Geb siyah ve yeşil renklerinde bir erkek olarak tasvir edilir. Yeşil rengi yeryüzündeki bereketli Nil'i, siyah renkler ise toprağı, çamuru temsil etmektedir. Bu tasviri ile Geb bereketin ve bitki örtüsünün de sembolüdür. Mitik sembolizmde toprak, tarım ve bereket sembolü kadındır. Mısır mitolojisi ise yaratılıştaki ilksel doğumda kadın figürünü yok ettiği gibi bereket kültürünü de kadınsızlaştırır. Diğer mitolojilerde yeryüzü döllemeyi bekleyen toprak, onu dölleyen yağmur, dolayısıyla da gökyüzü ise erkek olarak kabul edilir. Ancak Mısır'da suyun gökten beklenmeyip, Nil ile ilişkilendirilmesi de dikotomideki sapmaya sebebiyet vermiş olabilir. Aynı şekilde bereket kaynağı olarak da toprak kültürü değil, Nil kültürü vardır. Çünkü bereket Nil'in kurumamasına ve taşmamasına bağlıdır. Tıpkı yeryüzü gibi Nil de eril tanrılarla temsil edilir. Buna göre tıpkı toprak gibi su da tüm kitonyenliğine rağmen erilleşir. Mısır mitolojisinde bereket sembolleri erkek figürleridir ve eril isimlerle adlandırılır. Nil ile ilişkilendirilen tanrılar erkek olarak tasvir edilmelerine rağmen ana tanrıçalara özgü bereket sembollerinin hepsini üzerinde taşır (Şekil 15). Ancak yer-gök ikiliğini, sembolizmini böylesine belirgin bir şekilde tersine çevirme durumu hala açıklanmaya muhtaçtır.

Sarkık göğüsleri, şişkin karnı ve dolgun bedeni ile bu tanrılar ana tanrıçalarla yarışır bir morfolojiye sahiptir. *“Willendorf'un anneliği simgeleyen sarkık alalâde memelerine, sadece Hapi ya da Nil gibi erkek bereket tanrılarının heykellerinde*

*rastlanır.*⁹ Tıpkı Atum gibi onlar da erdişi özellikler gösterir. Bereket sembolleri ile şekillenen bedenleri tarımsal üretimin zenginliğini göstermektedir. Mısır bereketle ve erdişi doğurganlıkla birlikte kadının tüm gücünü elinden almaktadır.



Şekil 15: Kuzey ve Güney Nil'i temsil eden tanrılar.

Eril güçler dişil güçleri tahtından böylesine ederken Mısır mitolojisindeki kadın figürleri de değişmiş, dönüşmüştür. Bereket tanrıları dişileşirken, kadın olarak tasavvur edilen tanrıçalar erilleşmiş, Paglia'nın deyimiyile "kadınsı"laşmıştır. Mısır mitolojisinin en baskın tanrıçası İsis'tir. İsis, Re kültürünün en yüksek seviyelerine çıkmış güçlü bir kadın figürüdür. Ancak İsis'i yer aldığı mitlerdeki üstlendiği görevler bakımından değerlendirdiğimizde kadına özgü niteliklerin temsilcisi olduğunu görürüz. Bunlar annelik, sadık eş olma ve fedakarlık gibi özelliklerdir. Bu özellikleri kadına Apollonik düzen durumunun yüklediği, yükleyerek onu sınırlandırdığı ve kontrol altına aldığı nitelikler ve kaidelerdir.

Dikkat çeken bir diğer mitolojik kadın figür ise Hathor'dur. İnsanlığın yok oluşu mitinde yer alan Hathor nefret ve kin doludur. Kana doymayan bir tanrıça olarak tasvir edilir. Bu mitte kadın şeytani-kötücül duyguların imgelemiş halidir. Mısır mitolojisinde tufan mitinin örneğine rastlanmaz ancak Hathor'un da önemli bir figür olduğu bir yok oluş miti Mısır mitolojisinde yer alır. Tufan miti bulunmayışını coğrafi gerekçelere dayandıran Samuel Hooke'a göre Re'nin yaşlılığı olarak bilinen anlatı insanlığın yok oluşu mitosudur. Anlatıya göre Re yaşlanır, tanrılar ve insanlar üzerindeki otoritesinin azalmakta olduğunu anlar. Tanrılar meclisini bir toplantıya çağırır ve en yaşlı tanrı Nun'un öğüdüyle Re'nin gözü, Tanrıça Hathor biçiminde

⁹ Paglia, A.g.e, s. 74.

insanlara karşı gönderilir. Hathor insanları doğramaya başlar ve kısa süre sonra kendisini bir kan gölünün ortasında bulur. Hathor durmak bilmezken, Re insanlığın tamamıyla yok edilmesine gönlü razı olmaz. Re, Hathor’u durdurmak için kırmızı renge boyatarak kana benzettiği yedi bin fiçı arpa birası hazırlar. Bu bira tarlalar üzerine boşaltılır. Tanrıça bu kırmızı bira selinde yüzünün yansımını görünce mest olur, biradan içerek sarhoş olur ve insanlara olan kinini unuttur.¹⁰ Daemonik sıvılar olan kan ve alkol bu anlatıda tanrıça Hathor’un psişik nesnelere dönüşmüştür. Bu da Hathor’u bir femme fatale yapar. Yok edici, yakıcı, yıkıcı kadın figürünü sakinleştiren şey de kan rengi bira olmuştur. Hathor’un doğanın kestiremez felaketlerini andıran femme fatale anlatısı diyonizyak bir esrimeyle, Bakhos’cu bir şenlik son bulmaktadır. Apollonik yükseliş kadını kutsal anadan femme fatale ve nihayetinde ilk günahın kaynağı olarak insanın cennetten kovulmasına, trajik hikayesine sebep olan kadına doğru dönüştürür.

Apollonik normların içindeki fedakar kadın motifi ve daemonik femme fatale motifine ilaveten Mısır mitolojisinde doruk noktasına ulaşan eril biçimli, doğurganlık ve bereket imlerinden uzak “güzel kadın” motifi karşımıza çıkar. Bunlar çoğunlukla tanrı-kral sisteminin var olduğu Antik Mısır’da yönetimde söz sahibi olan kadınlar olmuştur. Hatşepsut ve Kleopatra gibi kadın firavunlar önemli kadın figürleridir. Bunlardan Kleopatra güzel kadın sembolü olarak günümüzde dahi kabul görmektedir. Aşırı biçimli tanrı ve tanrıçalar batılı güzellik anlayışının ilk tezahürleridir. “*Mısır, bir devlet kurmakla güzelliği de kurdu. Kefren’in hükümranlığı (MÖ 2565) Mısır sanatına. İsa zamanına kadar devam eden bir geleneğin üstün üslubunu kazandırdı.*”¹¹ diyen Paglia’ya göre Batılı gözün doğuşu antik Mısır olmuştur.

Güzellik bu yeni kavranış şekliyle, kadında ya da doğada olan bir şeyin yansımaları değil insan zihninin tasarladığı bir şeyin hayata geçmesidir. Apollonik us yükseldikçe insan dışsal ve doğaya ait olanla bağını koparmakta kendi zihninin üretimi olan olguları dış gerçekliğe aktarmaktadır. Düzen, ölçü ve oranla tanımlanan, anlaşılabilir Apolloncu güzellik kadını Apollonik zihnin tasarımına dönüştürür. Kadın bedenini forme eden yeni güzellik anlayışı insanın doğada inşa ettiği şehirler kadar erildir.

¹⁰ Hooke, a.g.e., s.75.

¹¹ Paglia, A.g.e., s. 71.

Tüm bu yapısal çerçeve içinde Mısır mitolojisini benzersiz yapan iki karakteristik özelliği vardır. Bunlardan biri din ve monarşi bağlantısı, kral tanrılar, ikincisi ise ölümden sonrası ile ilgili güçlü inanç ve ritüelleridir. Kral tanrı düşüncesinin ilk örneği olan firavunları Rundle Clark, ilkel toplulukların klan şefine benzetir. Tek fark firavunların daha geniş bir kitlenin temsilcisi olmasıdır.¹² Ancak Totemist veya Animist toplulukların klan şefleri daha sınırlı bir kutsiyete -bir takım büyüsel güçlere, şamancıl yetilere- sahipken firavunlar tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak anılırlar. Bu iki çağın dinsel yaklaşımı arasında da benzer bir ayrım var. İlkel bir klanın dini, insanın tüm acizetine, doğa karşısındaki çaresizliğine rağmen çok daha ona ait, ona yakın ve doğanın içinde bir kutsal forme ederken, firavunun dini insanın kendine yabancı ve aşkın kıldığı, dışsal, soyut, tarifi zor ve her şeyin üzerinde mutlak gücün temsili olan bir dindir. Paralel olarak tanrı-kral da yeryüzünde gücün ve kudretin mutlak temsilcisidir. Burada insanın doğa karşısındaki en önemli ve en belirgin Apollonik yaratımlarından olan devletin, hukukun ve hiyerarşinin, kutsalla bir arada oluşunu görürüz. Bu bir arada oluş firavunun / tanrı-kralın şahsında gerçekleşir. Devlet ve hukuk da tıpkı din gibi gücün, kuralların ve sistemin ifadesidir. Bu yüzden hala kendi doğasını “dizginlemek”, kendini ehliileştirmek için çabalayan insanın üzerinde eyleyici bir güç olabilmesi için dine göre çok daha yeni bir sistem olan devletin, insanın çoktan kabullendiği dini sistemden güç alması son derece pragmatik ve işlevseldir.

Gücünü dinden alan ve devlet erki olarak kullanan firavun, antropomorfizimin bir varyantı, bir sonraki aşamasıdır. Mısır mitolojisinde tanrı tasvirleri son derece keskin, eril ve insan biçimci bir şekilde tasvir edilirken, firavunlar da yarı tanrılar olarak tanrı tasvirlerindeki sembolizmin daha somut görünümüdür. Antropomorfizm ise insan zihninin soyut varlıkları kavramak için başvurduğu bir somutlama yoludur. Ancak Mısır mitolojisi ilkel insanın mirası olan hayvan biçimciliğinde izlerini taşır. Mısır panteonunda hayvan başlı, yarı insan yarı hayvan şeklinde tasvir edilen çok sayıda tanrı ve tanrıça vardır. Şahin başlı Atum-Ra ve yine şahin başlı Horus, çakal başlı Anubis, kedi başlı Bast bunlardan sadece bazılarıdır. İçi içe geçmiş aşamalardan oluşan bilişsel ve mitik evrim şemasında hayvan biçimcilik (zoomorfizm) ve insan biçimcilik (antropomorfizm) geçirendir. Her ikisi de insanın somut düşünce ve soyut düşünce arasında kaldığı noktada

¹² Clark, A.g.e., s. 31.

başvurduğu bir anlamlandırma, temellendirme yoludur ve biri diğerinin öncülüdür. Ancak Mısır'da kutsal ile devletin birlikteliğinde zoomorfizm erk için de önemli bir sembolizm alanıdır. Siyasal zoolojiyi ele alan Sever Işık'a göre;

İnsanlığın siyasal tahayyülü devasa bir hayvanat bahçesidir. Hayvan ve hayvani olan daima insan ve insani olana dair bir şeyler söyler. Bu sebeple insan, kendisini, kendi(s)i'nde olanı ya da olmayanı anlamak için neredeyse daima hayvana (hayvanı içeren figüratif bir dile) başvurmuştur. Onun için hayvana dair tanımlama (sınır çizmeler) ve tasvirler aynı zamanda insan ve insani olanın ne olduğuna dair bir inşa girişimidir. (...) Geçmişten günümüze siyasal yazın ormanların kralı kudretli hükümler aslanlar, kuzu postuna bürünen adi kurtlar, akıllı kurnaz tilkiler, denizlere egemen devasa balinalar, göklerde/yükseklerde süzülen/uçan ihtişamlı kartallar, meleyen itaatkâr zavallı koyunlar, düşkün sürüngenler, acımasız domuzlar vb. hayvanlarla doludur.¹³

Zoomorfizm doğa ve dış dünya ile bütünleşmenin ifadesi olarak son derece Diyonizyak ve ilksel bütünlüğe ait bir sembolken, Mısır'da erkle ilişkili bir ifadenin dili olarak Apollonikleşmiştir. Ancak elbette hala hayvanla ruhunun, tanrı ile hayvanın, sembolleri ile özelliklerinin bütünleşmesi, birinin olduğu yerde diğerinin de varlık gösterebilmesi bakımından hayvan sembolizmi hala ilksel bütünlüğün izlerini taşır.

İnsan yarattığı tüm Apollonik değerlerin altında kendini yok etmiştir: İlksel doğa düzenin sonrasında şekillenen sistematik dinler, aşkın tanrılar, hukuk, hiyerarşi ve devlet... Tüm bu eril ve Apollonik değerler insan eliyle doğanın gücüne karşı üretilmiş zihinsel, sembolik formlardır. Ancak insan kendisinin de bir parçası olduğu doğayı kültür ile baskılamaya, kalıplarına sığdırmaya çalışırken kendi doğasını bunun dışında bırakamaz. Kendi tabiatına özgü olan ve dikotomik denklemde doğa durumuna ait olan özelliklerini baskılamak, değiştirip dönüştürmek ve doğası buymuşçasına yaşamak durumunda kalmıştır. Cinsellik başta olmak üzere, çıplaklık-giyinmek, güzellik algısı-beden formu, yaşam biçimi gibi pek çok noktada kendi yarattığı *nomosa* tabi olmak zorundadır. Kendi kokusu bile kontrol altına alınmalıdır, kültür durumuna uygun bir şekilde değişmelidir. Çünkü insan kendi kokusundan öğrenen tek hayvandır. Tüm bu kültür sembolik formlarının en katılarından biri Mısır'da monarşi olarak karşımıza çıkar. Hiyerarşik yapı Apollonik usun önemli bir arzudur. Mısır'da;

¹³ Sever Işık, Locke'un Siyasal Zoolojisi: Yasa, Hayvan ve Egemen, Liberal Düşünce Dergisi, Sayı: 91-92, 2018, s.144. ss. 141-159.

Firavun devletti. Gücün yaşayan bir tanrı olarak tek bir kişide toplanması, büyük bir kültürel ilerlemeydi. (...) İlk totaliter rejim olan Mısır, tek-adam yönetimini de bir hüner haline getirmiştir. İşte Batılı bakışı doğuran da bu hüner'dir. Gövdesi halk olan devletin başı, tek başına yöneten kraldır. Firavun, bir ân bile kırılmayan bilge gözdür. O dağınık yığınları birleştirir.¹⁴

Bu hünerin kaynağı Apollonik usun arzuladığı mümkün olan en geniş kitleyi, en geniş yaşam alanını kapsayan bütüncül sistemdir. Doğa durumu nasıl ilksel bütünlüğü, ayrışmazlık ilkesini arzuluyorsa, kültür durumu da en keskin sistemi arzular. Merkezi monarşi ve insanlığın ilk hiyerarşisi de Mısır'da başlamıştır. Firavun bu katı yapının merkezinde oturur. Her şeyi gören “bilge göz” olarak sistemin yeryüzündeki teminatıdır. Her şeyi görme hali ise tanrısal bir vasıf olarak verilmiştir firavuna. Çünkü göz gözlemleyendir, dış dünyayı algılayan, aktarandır. Bu yüzden de bilgeliğin kaynağıdır. “*Mısır, insan gözünü özgürleştirmiştir ve ilâhlaştırmıştır. Apollonca göz, doğa ananın açık, kanlı ağzı karşısında beynin zaferidir.*”¹⁵ Horus’un gözü de bunun bir üretimidir.

Mısır mitolojisinin ve temsil ettiği çağın temel Apollonik sıçrayışı özellikle ölümden sonrasına yönelik dini inanç yapısıdır. Mısırlılar ölümden sonrasını öyle çok önemsemiştir ki dinleri, tapınakları, kentleri, mimarileri buna göre biçimlenmiştir. Bugün modern insanı dahi, teknolojisi, biçimliliği ve üzerine inşa edildiği gizemli sistemleri ile şaşırtan piramitler ölümden sonrasının en büyük kalıntısıdır. Mısır mitolojisinde ve tüm hayatında ölümden sonrasına ilişkin inançların ne kadar yer kapladığını anlamak için piramitlerin devasılığına bakmak yeterlidir.

Antik Mısır’daki inanişâ göre yeni ölmüş bir insanın ruhu Horus’un huzuruna çıkar ve yeniden doğuşu ne kadar hak ettiğini göstermek için hayatı boyunca yaptığı iyi işleri ona anlatır. Sonra Osiris, o insanın vicdanını temsil eden kalbini alır ve büyük bir terazinin kefesine koyar. Terazinin diğer kefesine ise yasaı temsil eden bir kuş tüyü koyar. Terazinin dengesi bir jüri tarafından kontrol edilir ve yasa tanrısı ve yasa yapıcısı olan Thoth tarafından kaydedilir. İyi bir hayat sürmüş kişinin kalbi bir kuş tüyünden hafif olacaktır. Bu kişiye Osiris’in krallığında tıpkı dünyadaki gibi yeni bir hayat verilir. Eğer kişinin kalbi tüyden ağırsa terazinin

¹⁴ Paglia, A.g.e, s. 71.

¹⁵ Paglia, A.g.e., s. 64.

yanında oturan çakal o kalbi ve kişinin mumyasını yer. ¹⁶ Mumya da ölümden sonrasının önemine ilişkin ipucu vermektedir.

Ölüm insanın doğa karşısında çaresiz kaldığı, doğayı alt edemediği tek gerçekliktir. Gelişen bilinç durumuna ve usa rağmen ölüm tüm soğukluğu ve katılığı ile durmaktadır. Bu durumda insanın en büyük miti ölümsüzlüğü aramak olmuştur. Ölümsüzlüğün peşine düşen ilk mitik kahraman Gılgamış olmuştur. İnsanın bu trajik çabasını anlatan Gılgamış'ın pek çok ardılı olmuştur. Ancak ölümsüzlüğün bir başka yolu da ölümün bir son olmadığını düşünmektir. Böylelikle ölümden sonra yeni bir hayata başlayacağını bilen insan ömrünü o yeni hayatı için harcar. Ölümden sonrasına inanç ruh kültürünün de devamıdır. Öte dünyalar ruhların dünyalarıdır. Bu yeni dünya insanın zihninde bu dünyanın bir kopyası olarak canlanır. İnsan bu dünyada elde edemediği idealize yapıları öte dünyanın tasarımında ona atfeder.

Mısır mitolojisinde ruhun korunması ve sürekliliği, onun tek tek duysal fonksiyonlarının ve organlarının büyüsel vasıtalarla ona geri verilmesine bağlanmıştır. Ağzın, kulakların, burnun vs. açılması seremonisi – ki bu seremoni vasıtasıyla ölü tekrar duyulamaya sahip olabilir.¹⁷

Mısır'ın öldükten sonra dirilmeye ilişkin kabulleri, ilkel Şamanın ve İbrahimi dinlerin “beden ölür, ruh sonsuza dek yaşar” ilkesinin aksine bedeni öte aleme taşıma çabasıdır. Mumyalama bu çabanın sonucudur. Ölümle birlikte insanın maddi varlığı ile bilişsel ve psikolojik varlığı birbirinden ayrılır. Ancak hak eden ruhlar mitik bir seremoni ile tüm uzuvlarını öte dünyada geri kazanır. Yeniden dirilmek ve bedenin korunması ancak kutsal mekanla mümkün olmuştur. “Benin sınırsız sürekliliği, zamansal sonsuzluğu” ancak mimari cisimleşme ile mümkün olur. ¹⁸

Mısır mitolojisi özetlenen bu özellikleri ile Apollonikleşen, soyut düşünceye daha çok yaklaşan bir yapı sergilemektedir. Monarşik devlet, mumyalama, kadının bereket ve doğurganlıktan uzaklaşması gibi Mısır'da ilklerini gördüğümüz pratikler insanın bilişsel gelişiminde, kültürel evriminde paradigmatik bir sıçrayıştır. Bilincin dayandığı tüm paradigma bundan itibaren daha hızlı değişecektir.

¹⁶ Donna Rosenberg, Dünya Mitolojisi, İmge kitabevi, Ankara 2006, s. 259.

¹⁷ Cassirer, A.g.e., s. 239.

¹⁸ A.g.e., s. 245.

4.2. HELENİST ÇAĞ VE OLİMPOS TANRILARININ APOLLONİK GÜCÜ

İnsan bilincinin evrimsel şemasında ilksel ve ereksel noktaları oluşturan Apollonik-Diyonizyak çatışmanın tüm bilişsel zemini ve hatta adlandırması antik Yunan'a dayanmaktadır. İlksel doğa durumunda baskın olan Diyonizyak ilke iken Apollonik ilkenin yükselişi ile gittikçe artan bir çatışma hali ortaya çıkmıştır. Apollonik ilkenin yükselişi, Diyonizyak olanın geri plana çekilmesi ile kendi dengelerini kurmuştur. Pisagorcuların sınıflandırmalarıyla ilk kez dile getirilmeye başlayan bu kadim dikotomik yapı Nietzsche tarafından Yunan tragedyası ve güzel sanatlar üzerinden formüle edilmiş temel sembollerini Yunan panteonunun tanrılarında, Apollon ve Dionysos'ta bulmuştur. Yunan mitolojisi işte bu ikiliğin kutuplarının bir arada oluşunun, aynı mitik sistem ve bilişsel düzlemde yer almasının sembolü olmuştur. Apollon-Dionysos'u başlangıçta salt metafizik bir karşıtlık olarak formüle eden Nietzsche , *“Hegelci bir uzlaşa ile yeni olanakları doğurması fikrinden, onların birlikte işlediğini anladığı zaman vazgeçtiğinde, geçmişin yenisi olarak agonu (ἀγών) keşfetmiş olur.”*¹⁹ İnsan için çok uzun bir geçmişi olan ikili karşıtlıklar agonun doğasının gereğidir ve agon en az iki ilkenin karşıtlığı ile mümkündür. Çatışma, savaş, mücadele anlamlarına gelen agon insanın doğa durumunu ve kültür tasarımını rekabet ve çatışma merkezli olarak formüle eder.²⁰

Doğa durumu ile kültür durumu arasındaki, Apollonik ile Diyonizyak arasındaki agon, birbirini alt etme çatışmasından ziyade insanın bu iki değer arasındaki sıkışmışlığının da ifadesidir. Kendisini insan yapan doğası ile bu doğayı kontrol etmek için kendi elleriyle yarattığı kültür ve tüm nomos değerleri arasında sıkışıp kalmıştır. İki ayağı üzerine kalktığı andan itibaren adım adım yarattığı Apollonik değer yükseldikçe doğasına ihanet etmenin baskısını yaşayan insan bu sıkışmışlığı trajik bir yük olarak taşımaya yazgılıdır. Bütüncül güçlü sistemi yaratırken diğer taraftan daima ilksel bütünlüğü özler.

Bu değerler arasındaki agonal yapı Yunan'dan önce Mısır'da keskinleşir. *“Yunan'ın Apollonlaşmasının kökenleri Mısır'dadır. Yunan'ın fikirleri, Mısır biçimselliğinin mahlûkatlarıdır.”*²¹ Yukarıda Mısır mitolojisini değerlendirirken

¹⁹ Pınar İnceefe, Agonun Arkeolojisi: Eski Yunan Dramatik Edebiyatında Agonistik, Doktora Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karşılaştırmalı Edebiyat, 2019, Eskişehir, s. 2.

²⁰ A.g.e., s. 21.

²¹ Paglia, A.g.e., s. 64.

ulaştığımız bilişsel evrim noktası Yunan için de hemen hemen aynıdır. Hibrit, erdişi tanrılar, daemonik tanrıçalar ve Apollonik kültür formuna uyan itaatkar kadın figürler bu kez de monarşi yapısı altında değil Atina demokrasisi içinde yaşar.

Yunan tarihçi Herodotos'a göre Yunan panteonunu epik ozanlar, eposun üstatları Homeros ve Hesiodos yaratmıştır. İnsanın bilişsel gelişimi eposla dile gelmiş tüm sembolizmi ile mitleri ve tanrıları yaratmıştır. Çok tanrılı antik dinlerin temel özelliği bir baş tanrı veya tanrıçanın etrafında panteonu şekillendirmeleridir. Mısır'da Atum'un üstlendiği baş tanrı rolü Yunan mitolojisinde Zeus'undur ve on iki Olimposlu tanrıdan oluşur. Bunlardan Zeus, Apollon, Ares, Hephaistos, Hermes ve Poseidon erkek; Athena, Aphrodite, Hestia, Artemis, Demeter ve Hera ise dişidir. Altı erkek, altı dişi tanrı-tanrıçanın yarattığı panteon bu sayısal eşitlikten başlamak suretiyle Apolloniktir. Uyum ve denge daha panteonun sayısal dağılımında kendini göstermektedir. Antropomorfizmin aşırılıklarla birleştiği Yunan tanrı tasvirlerinde tanrılar insan biçimli fakat abartılı güçlerle donatılmış haldedir. Antropomorfizm bu noktada hala insanın soyut olanı kavrama güçlüğü'nün bir sonucu olarak somutlaştırma şeklinde bilişsel ve mitik evrende yer bulmaktadır. Ancak ortaya çıkan tablo sadece bu bilişsel zorunluluğun ötesine geçmekte insanın, insan bedeninin ve aklının kutsanmasına doğru gitmektedir. Doğa durumunda insanın da tüm doğa ile birlikte kutsal olmasının ötesinde bir durumdur bu. Aksine insanın eşref-i mahlukat olarak doğa üzerindeki gücünün yansımasıdır.

Çok tanrılı antik dinlerin ortak bir özelliği de insan biçimli tanrıların öncülü olan, nispeten daha soyut ancak yaratılış sonrası pasifize olmuş tanrı figürleridir. Bu tanrılar Sümer'de An, Mısır'da Atum, Yunan'da ise Gaia ve Uranos ile Kronos ve Rhea'dır. İnsan biçimli tanrıların da tanrıların hikayesi olan yaratılış kozmogonisi de Apollonik-Diyonizyak çatışmanın en belirgin şekilde gözlemlendiği yerdir. Yunan mitolojisinde her şeyin kendisinden türediği ilksel durum, ilksel madde Khaos'tur. Yaratılışın öncesinde de var olan Khaos'tan geniş göğüslü, toprak tanrıçası Gaia doğar. Toprak Ana Gaia, kendisine eş olması için Uranos'u yani gökyüzünü yaratır. Eril ve dişil arasındaki, yer ve gök tapıncındaki güç çatışması Yunan'da ilk olarak Gaia ile Uranos arasında yaşanır. Pek çok çocuğu olan Gaia ve Uranos arasındaki çatışma Uranos'un güç arzusunun ve gücünü kaybetmekten korkmasının sonucudur. Uranos bu korkuyla bütün çocuklarını tekrar Gaia'nın karnına iter. Gaia ise bu durumdan büyük bir acı duyar ve nihayetinde acısına

dayanamaz ve yeraltına inerek çocuklarını burada yeniden doğurur ve babalarından intikamını almalarını ister. Oğullarından Kronos, Gaia'nın ona verdiği tırpanla babasının erkeklik organını keser ve tüm kardeşlerini yeraltından çıkararak onun tahtına geçer. Kardeşi Rhea'yı kendisine eş seçer.²² İlksel *uroboros*un kaçınılmazı olan ensest burada da görülür. Yunan mitolojisinde yoğun bir sansüre maruz kalmış olsa da ensest tüm mitlerin, özellikle ilksel durumun, yaratılışın bir motifidir. Ancak doğanın en temel ve kaotik durumu olan cinsellik Apollonik *nomos*un kuralları ile şekillendirilmiş, belli kurallara bağlanmıştır. Bu yüzden de Apollonik değerlerin yükseldiği Yunan mitolojisinde arkaik bilinçdışının devamı olarak ensest motifi yer alsada da üzeri örtülmeye çalışılmış, katı bir sansür uygulanmıştır. Yunan'da başlayan ensestin görmezden gelinişi İbrahimi dinlerde daha da belirginleşmiştir.²³

Gaia ve Uranos'un öyküsü Apollon-Dionysos agonunu tüm mitik öykülerden daha net bir şekilde özetlemektedir. Kültür durumundaki insan tam bir Uranos'tur. Kültür tarihi ise Uranos'un güç mücadelesi... Gaia'nın doğurganlığı ve Uranos'un bundan korkması eril gücün kadını baskılaması, kültürün doğayı şekillendirmesidir. Gaia, Uranos'u tahtından indirmeyi başarmış olsa da yerine yine bir diğer eril tanrı Kronos geçmiştir. Eril iktidar sonsuza dek Yunan kültürünün hakimiyetini ele geçirmiştir. Çünkü onun iktidarını da yine oğlu Zeus ele geçirmiştir.

Olimpos'un on iki tanrısının ve insanların babası Zeus göksel ve erildir. Kafa tapıncının sembolüdür. Diğer tanrıların da yaratıcısı olarak karşımıza çıkan Zeus yine sembolü olduğu eril dizgeyi yaratmıştır. Bunun en önemli sembolik örneği Athena olmuştur. Aklın, savaşın, stratejinin ve Atina kentinin temsili olan Athena, anlatıya göre Zeus ve dişi titan Metis'in kızıdır. Ancak Zeus, kendisinin babası Kronos'u tahttan indirdiği gibi Metis'in doğuracağı erkek çocuğunun da kendisini tahtından indireceğinden korkarak hamile Metis'i yutar ve bir süre sonra dayanılmaz baş ağrıları ile yardığı başından kızını Athena'yı doğurur.²⁴ Daha doğumunda baştan aşağı silahlı doğan ve anlatısına heroik tasvirler eklenilen Athena bir tanrıça olmasına rağmen cinsel kimliği tartışmalı, hemafrodit bir figürdür.

Athena'nın cinsel melezliği, onun kökenlerinden cinsel bir maskeli balo yaratan Homeros'ta da zaten apaçıktır. Athena İlyada'da, dört

²² Elif Öykü Us, "Tanrıların Günahları: Yunan Mitolojisinde Güç Arzusu ve Kıskançlık", Pivolka, Sayı: 25, 2017, s. 14 (ss. 13- 15).

²³ Paglia, A.g.e., s. 54.

²⁴ Robert Graves, Yunan Mitleri, Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler, Çev: Uğur Akpur, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 53.

kez erkek, bir kez akbaba olarak ve altı kez de kendi biçiminde belirir yeryüzünde. Odysseia'da, sekiz kere erkek, iki kere kız, altı kez de kendisi olur. O, bazen yaşlı Mentor ya da Phoenix, bazen de güzel bir çoban ya da silâhlanmış olan “balaban bir kargıcı”dır.²⁵

Bu anlatıda doğurgan kadını eril tanrıların en güçlüsünün yutması ve başından çocuk doğurması Mısır'da da örnekleri görülen eril hegemonyanın bir tezahürüdür. Antik Mısır ve Yunan'da tanrıların, tanrıçaların tüm güçlerini ellerinden almak, ana erkil güçlerden kurtulmak adına onları doğurma kabiliyetinden yoksun bırakmaları, erkek ve özellikle de göksel tanrıların kadınların yerine doğum yapması, bereketin sembolü olmaları dikotomik çatışmanın en keskin örneklerindedir. Çünkü eril ilke kendisini yüceltme için doğaya ait olan tüm güçleri kendi kontrolü altına almak zorundadır. Bu doğum hikayesine ilaveten bir tanrıdan doğan tanrıça Athena baştan aşağı eril değerlerle donatılmıştır. İsmi dahi başat eril kültür formlarından olan Athena kentinden gelmektedir. Silahlı olarak doğan bu tanrıçanın stratejinin ve savaşın temsili olması şaşırtıcı değildir. Strateji aklın tüm olasılıkları düşünerek yaptığı değerlendirmeler bütünü olarak gelişkin bir bilişsel aşamayı gerektirir ve bu bilinç düzeyi de akıl fetişizmine geçen kültür insanı için kutsallık seviyesindedir.

İşte tüm bu eril güçlerin Nietzsche tarafından sembolleştirilen figürü Apollon Yunan mitolojisinde müziğin, güzel sanatların ve kehanetin sembolü güneş tanrısıdır. “*Bütün biçimlendirici (görsel) sanatların Tanrısı olan Apollon bilgelikler öğreten bilici bir Tanrıdır.*”²⁶ Ona ilişkin anlatıların birinde kardeşleri ile bir olup babasını tahttan indirmeye çalışan Apollon, Zeus'un gazabına uğramış ve yaptığından pişman olmuştur. Bu noktadan sonra “Asla sınırimi aşma!”, “Kendini bil.” sözleriyle özdeşleşmiştir.²⁷ Apollonun dilinden düşürmediği bu sözler aslında eril düzenin insana öğüdüdür. Mutlak düzeni, sitemi arzulayan, ilksel kaostan kaçan kültür durumu insanı kaideler karşısında asla sınırimi aşmamalıdır. Sınırları aşmak şarap tanrısı Dionysos'un eyleme biçimidir.

Apollon, “*Yunan tanrılarının en Yunanı*” olarak kabul edilse de incelemeler onun farklı coğrafyalardan Yunan panteonuna girmiş olabileceğini tartışmaktadır. Cevat Şakir Kabaağaçlı'ya göre Anadolu'lu bir tanrıdır:

Adı bile Grekçe olmayan Apollon, Anadolu'lu bir Tanrıdır.
Homeros ona Likegenes (Likya'da doğdu) der. Hellenler ve

²⁵ Paglia, A.g.e.,s. 97.

²⁶ Paglia, A.g.e, s. 19.

²⁷ Graves, A.g.e., s. 95.

batılılar onun Grek olduğunu ispat yolundaki bütün çabalarına rağmen Grek değil Anadolu'lu olduğunu kabul zorunda kalmışlardır. İlyada'da Apollon, Akaların, yani Hellenlerin düşmanıdır. Troya'dan yanadır. Hellenistan ordusunu mahveden odur, hatta Hellenlerin başkahramanı Akhilleusu öldüren de odur. Homerik Saga'da böyledir. Latin ozanı Vergilius Apollon'a 'Sen ki, mağrur Grek'in yalnız öldürebileceği yere (topuğuna) Dardanos okunu doğrulttun' der. Latin şairi Horatius da Apollon için 'Doğduğun yer Likya ve Patara'nın bekçisisin' der.²⁸

Eliade ise Apollon'un Sibiryaya kökenli bir tanrı olabileceğini söyler. Kökeni tartışmalı Yunan tanrısı Apollon, aklın ve mantığın temsilcisi, güzel sanatların tanrısıdır. Dikotomik yapıda da temsili bu şekildedir.

Apollon'un kız kardeşi Artemis de Yunan mitolojisinin kendine has nitelikleri ile dikkate değer tanrıçalarından biridir. Kadının kadınlık durumundan arındırılması "*hem bâkire avcı kadın hem de doğumun simgesi olarak onurlandırılan Artemis'te de rastlanılmaktadır. Doğal olarak annelik söz konusu olduğunda Ulu Ana'nın kendisi de erkeğe ihtiyaç duymayan bir bâkiredir.*"²⁹ Yunan mitolojisinde bakirelik sıfat aralarında sık sık kutsanan bir özelliktir. Artemis de bu cinselliğsiz üremenin tanrısal örneğidir. Gerek Mısır'da gerekse Yunan'da erdişi tanrıların cinselliğsiz üreme durumlarında bakir olmanın kutsandığını görmeyiz. Orada altı çizilen sembol kadının doğurganlığının istilasıdır. Artemis ise bakireliğin "temizliği" ile kutsanmıştır. Üstelik doğurganlığından, anneliğinden de mahrum değildir. Bu kültürün cinselliği ve onun daemonik, akışkan, karşı konulamaz ve kaotik durumu reddedişidir.

Dikotomik yapının diğer ayağını oluşturan Dionysos, Olimpos'un on iki tanrısı arasında dahi yer almaz. Olympos'a en son giren ve Yunan mitolojisine dışarıdan gelen Tanrı'dır ve Anadolu'daki ismi Bakkhos'tur. Şarabın, kabına sığmaz bir coşkun ve doğa durumunun temsilidir. Zeus ile Semele'nin oğlu olan Dionysos da Zeus'un doğurduklarındandır. Semele'ye öfkelenen Zeus onu yok eder ancak Hermes onun karnındaki altı aylık bebeği alıp Zeus'un baldırına diker. Üç ay sonra bir yetişkin olarak doğan Dionysos "iki kez doğan" olarak tanımlanır.³⁰ Tanrının baldırından doğması onu cinselliğin sembolü yapmaktadır. Bir tanrı olmasına rağmen tüm dişil değerlerin temsilcisidir. Ancak bu durum bize Yunan mitolojisinde kadının temsilinin, dişil ilkenin dahi erkek üzerinden tanımlandığını gösterir. Mısır

²⁸ Cevat Şakir Kabaağaçlı, *Anadolu'nun Sesi*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 2008, s. 36.

²⁹ Paglia, A.g.e., s. 56.

³⁰ Graves, A.g.e., s. 66.

mitolojisinde kadının doğurganlık ve bereket gücünü elinden alan tanrılar Yunan mitolojisinde tamamen dişil ilkenin tanımlandığı sembole dönüşmektedir. Çünkü Apollonik kültür durumunda kadın tıpkı doğadaki diğer tüm nesnelere gibi eril aklın tasarımına tabi epistemolojik bir nesnedir. Tanımını da eril akıl ve eril bedende bulur. Yani Apollonik-Diyonizyak dikotominin kendisi dahi dişil ilkenin modern yenilgisini, kadının kültür tarihsel yazgısını açık etmektedir.

Yunan mitolojisi elbette sadece tanrılardan ibaret değildir, titanlar, yarı insan yarı hayvan varlıklar, kahramanlar birçok mitik anlatının öznesi olarak karşımıza çıkar. Persopheone, Pandora, Phaidra, Akdileus, ve daha nice mitik figür birbirine benzeyen birçok örnek üzerinden Yunan mitolojisinde eril ve dişil ilke karşıtlığını ele almak mümkündür ancak ortaya çıkan tablonun geneline bakacak olursak Mısır mitolojisinde olanın benzeri bir agon durumu olduğu görülür. Dişil ilke ve kadın gücünü adım adım yitirmektedir. Tüm tanrıçalar ve mitik kadın figürleri femme fatale'i, Apollonik düzen nosyonuna uygun şekilde iyi bir eş olan kadını, iyi bir anne olan kadını örneklemektedir. Eril ilke ise insan düşüncesinin ulaştığı felsefe ve matematik gibi sistemlere paralel olarak yükselmekte, kafa tapıncı ve göksel bilinç güç kazanmaktadır. Antropomorfizmin ise en belirginleştiği bu noktada insanı da kutsayan, onu doğanın dışında ve üstünde bir varlık yapan bir sembolizme doğru dönüşmüştür.

4.3. TÜRK MİTOLOJİSİNDE UMay ANA-GÖK TENGRİ ÇATIŞMASI

Mısır'da ana tanrıçalığa soyunan alenen dişil olanı taklit eden bereket tanrıları, kendi kendini dölleyen Atum, Yunan'da kadınları yutarak, yok ederek doğurma eylemine soyunan Zeus, Gaia'nın doğurduklarından korkup onları ana rahmine döndürmek isteyen Uranos, anaerkil gücün karın büyüünden korkan, doğanın kaotik yıkıcılığına karşı her daim tetikte olan kültür durumunun ifadesidir. Dişil ilke ile eril ilke arasındaki bu keskin agon, aynı zamanda insanın doğa ile mutlak uyumdan çatışmaya evrilmesidir. Bu kadim çatışma her toplumda kendi örneğini yaratmıştır; Türk mitolojisinin ulu kadını Umay Ana da bu çatışmanın kutuplarından biri olmuş, konar göçer Türk toplumunun yeni tanrısı Gök Tengri karşısında yenilgiye düşmüştür.

Evrimsel şemalar elbette her topluluk ve coğrafyada kendi dinamikleri ile kendini göstermektedir ve insanlık evriminin yerleşik hayat, tarım toplumu, kentleşme gibi paradigma değişimi noktaları göçebe bir toplum olan Türk toplumu için farklı seyretmiştir. İlksel durumunu avcı toplayıcı ve yaban tarımı merkezli bir yaşam biçimi ile özetleyebileceğimiz Türk toplumunda kutsal, insanın doğa durumundaki ayrılmazlık ilkesini benimseyen bilinç düzeyi gereği tabiatın kendisine aittir. Bu dönemin en önemli kültürlerinden biri ağaç kültürüdür. Türk Halkbilimci Özkul Çobanoğlu'nun konar göçer toplumun "ilk tapınağı" olarak tanımladığı ağaç, kutsal mekanın ilk örneğidir, hem toplanma hem de kutsal yaşama mekanıdır.³¹ Ağaçtan yaratış miti de bu evrenin doğa temelli sembolik üretimlerindedir. Ana soylu klanlar animizm ve büyü temelli kutsal kavrayışını yaşamaktadır.

Daha sonraki tarihsel aşamalarda Türk topluluklarında sistemli bir inanç formu olarak "Kamlık Dini" de denilen Şamanizm'in hakimiyetini görürüz. Şamanizm, Türk toplumunda dişil sembollerin ve kadın şamanın baskın gücü ile kendisini göstermiştir. Ancak nihayi olarak yer ile göğün birbirine bağlandığı, kutsal alanına göğün de dahi olduğu evre bu Şamancık evre olmuştur. Tamamen yeryüzüne ait olan ilksel maddeler, asli unsurlar gökle ilişkilendirilerek "kut"lu sayılıyordu. Ancak Akdeniz uygarlıklarında "su, ateş, hava ve toprak" olarak belirlenen aksine asli unsurlar Türk kozmogonisinde "su, ateş, ağaç, maden ve toprak" olarak belirlemektedir. Göksel ilkeye ait olan hava asli unsurlar arasında yer almaz. Bu durum Türk kozmogonisinde haya yer tapıncının gücünü koruduğunun bir göstergesi olarak okunabilir. Ancak elbette Animist ruhun ve Şamanist ruh uçurmanın bir yansıması olarak kutsal gökle de bağlanacaktır. Bu bağı ala alan Çobanoğlu'na göre;

Yeryüzündeki canlı ve cansız varlıkların tamamı bu beş unsurdan birine mensup addediliyor ve gök cisimlerinden biri ile irtibatlandırılıyordu. Türkler bu beş asli unsuru ve bunların gökte ilişkilendirildikleri semavi cisimleri muhtelif fasilelerin kökü sayıyor ve bunlara 'kök ruh' veya Türkçe 'töz, oğuş' veyahut da 'kut' gibi isimler veriyordu.³²

Doğa durumu ve Şamancıl dönem, yer kültürünün tüm gücünü koruduğu dişil dönem olarak Türk mitolojisinin evrimsel şemasında da yerini almaktadır. Antropomorfik özellikleri sebebiyle daha geç dönemlere ait bir kültür olarak değerlendirebileceğimiz Umay Ana kültürü de Anadolu-Mezopotamya ve Akdeniz

³¹ Özkul Çobanoğlu, "Toplumsal ve İktisadi Kökenleriyle Türk Mitolojisi", Bilim ve Ütopya, Sayı: 270, 2016, s. 15. (ss. 11-35).

³² Çobanoğlu, A.g.e., s. 20.

kültürlerindeki toprak ana, bereket kültü ana tanrıça figürlerinin Türk mitolojisindeki karşılığıdır. Toprağı kutsayan Umay tapıncı, gök tapıncının yükselmesi ile birlikte gücünü kaybetmeye başlamıştır. Kültür durumunun kaçınılmaz sonu olarak insan toprak ve karın büyüünden uzaklaşacak, hatta kendi doğa durumuna da denk düşen bu duruma bile isteye yabancılaşacaktır.

Çatışma temeli ile incelediğimiz tüm mitlerde, kadının doğasından aldığı güçlerinden mahrum bırakılması; bereket sembolizmi, çoğalma ve doğurma gibi vasıflarının eril güç tarafından ilhak edilmesi örneklerine rastlanmıştır. Aynı durum Türk mitolojisinde de örneklenir. Umay Ana panteondaki başat yerini kaybederken, panteondaki diğer tanrıçalarda dişil vasıflarını kaybetmektedir. Altay panteonunda yer alan Ana Maygıl ve Akene (Ak ana), göğün 16. katında yaşayan Gök Tanrısı Ülgen'in karşısında güç kaybedecektir. Ak ene, *"yaradılış efsanesinde zikrolunur. Efsaneye göre bu tanrı-ruh yaratma kudretini ilham eden bir ruhtur. Erkek tanrı Ülgen yaratma kudretini ve ilhamını bu Akene'den almıştır."*³³ Ulusu koruyan bir dişil ruh olan Ana Maygıl ise ulusta ataerkil boy sisteminin yaygınlaşması ise pasifize olmuştur.

Örneklerle görüldüğü üzere insanın en büyük paradigmatik sıçramayı yaşadığı kültür düzeninin hızlıca inşası, eril aklı, soyutlamayı, özne-nesne ayrılığını getirirken çatışmasını doğanın ve doğrudan onun sembolü olan kadın üzerinden yaşamıştır. Burada Mısır, Yunan ve Türk mitolojilerinden örneklediğimiz çatışmanın temeli apaçık bir şekilde kadının ve dişil ilkenin baskılanması, pasifize edilmesidir. İncelemelerimiz göstermektedir ki bir toplum evrimsel şemanın yalnızca tek bir değer zemini örneklemek durumunda değildir. Aksine uzun zaman dilimlerini yaşıyan ve öncülü ile ardılı arasındaki bağları kolay kolay koparamayan mitik yapılar kendi evrimlerini sergilemekte, evrimsel süreçte yaşanan paradigma değişimlerini kendi anlatıları içinde eritmektedir. Tıpkı Sümer mitolojinde olduğu gibi Türk mitolojisinde de evrensel evrim yasaının bir prototipini görürüz. Tek bir toplumun inancının kendi içindeki evrimi makro düzeyde ele aldığımız ve insanlık tarihini kapsayan evrimin çizgiselliğini mikro düzeyde vermektedir.

³³ Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1986, s. 39.

4.4. İBRAHİMİ DİNLER VE GÖK TAPINCININ SON NOKTASI

Bugün yaşayan ve dünya nüfusunun çok önemli bir kısmının dini inancını olan İbrahimi dinler -Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam- bu evrimsel şemanın dışında kalmaz. Aksine bu noktaya kadar incelediğimiz temel temalar olan kadın-erkek dikotomisi, yer tapıncı ve gök tapıncı, somut düşünceden soyut düşünceye geçiş, antropomorfik tanrıların felsefi eleştirileri, özne-nesne ilişkisi, zaman ve mekan kavrayışları gibi temel konuların evirildiği son nokta semavi dinleri kaçınılmaz kılmaktadır. Mısır ve Yunan mitlerinde bu temaların aldıkları biçim, bir sonraki adımın geniş kitleleri kapsayacak, zaman-mekan, nesne ve doğa algıları ile kavranması mümkün olmayan soyut güçlerin tanrısallaştığı, ödül ve ceza ile yaptırım alanını genişleten, güçlü kaideleri ile bireysel ve sosyal yaşamın her alanını formüle eden büyük sistemler şeklinde olacağının sinyallerini vermiştir. Hatta Sümer, Mısır ve Yunan yaratılışlarında panteonun arka planında görülen, ilksel yaratılış dışında pasif kalan fakat tanrıların tanrısı olarak varlıklarını devam ettiren büyük tanrılar tek tanrı inancının eksik bir prototipi gibidir.

İnsanın somut olandan, toprak büyüünden kurtulma çabasının en katı görünümleri olan bu dinlerin arzusu somut ve analogik tüm tahayyüllerden uzak bir tanrı yaratmak olmuştur. Kant'ın sentetik apriori olarak arzuladığı tanrı figürü, yani modern felsefenin tanrısı da duyu bilgisinden uzak ve sentetik (yüklemi öznesinde olmayan, bilgi alanına yenisini ekleyen) bir bilginin yarattığı soyut tanrıdır. Ancak insanın soyutlama becerisi en gelişkin haline ve tek tanrı kavramının teorideki tüm soyutluğuna rağmen arkaik bir iz olarak bazı antropomorfik tasvirlerden kaçınılamamıştır. Hıristiyanlıkta tanrıya verilen baba vasfı insan biçimci bir analoginin ürünüdür. Nitekim Semavi dinlerin tüm kaidelerine karşın insan zihninin somutlamaktan uzak durmadığı, tanrı tasvirlerinin eril ve insan biçimli bir figür olarak tanrıyı tasarladığı görülmektedir. “*Zamandan ve mekandan münezzeh*” olmasına rağmen tanrının gökle ilişkilendirilmesi de arkaik bilinçdışı kalıntıları olarak yorumlanabilir. Kant'ın “*varlığını gereksediğimiz nesnelere verdiği hoşnutluğa bağımlılığım, dolayısıyla duyusallık bulunur; bu da en yüce varlığın saf kavramıyla tamamen çelişir.*”³⁴ sözleriyle vurgulamak istediği şey insan zihninin soyut kutsal varlık tasarımı arzusu ile nihayetinde ulaştığı noktadaki duyusallık izleri arasındaki çelişkidir.

³⁴ Kant, Prolegomena, s. 110.

Musevilik ve Hristiyanlıkta analogik tanrı kavrayışı daha yaygınken Semavi dinlerin kuralları en katı olanı İslam, antropomorfizmi de insan zihinlerinden silmenin bir yolunu bulmuş ve tanrıyı tasvir etmeyi, resmetmeyi yasaklamıştır. Yeni tanrı algısı, tarifi zor, tasviri yasak, soyut bir varlıktır. Çünkü onun “ne”liği değildir önemli olan. Önemli olan taşıdığı değerlerdir. Ne zamanki akıl dış dünyadaki nesneye moral değerler atfedip eşyayı bu yolla tanımaktan vazgeçip onun doğasını anlamaya çalışmıştır, o zaman insan da kutsalını bu alanın ötesine taşımıştır. İnsan aklının kavrayabildiği tüm nesnelere uzak bir tanrı yaratmıştır kendine. Çünkü kutsal olan, insan aklının kavrayabileceği kadar sıradan olmamalıdır. İnsan zihni tanrısını tüm somutlamaların ötesine taşımaya çalışır. Zihnin hala devam eden somutlaştırma eğiliminden -bu tanrı söz konusu olduğunda nihai olarak antropomorfizmdir- kaçınmak için onu tasvir etmeyi bile yasak kılmıştır. Çünkü nesne-doğa artık insana aittir. Onun tanımlamalarına ve değiştirip, dönüştürmelerine tabiidir.

Semavi dinlerin tek tanrılı tasavvurlarında Tanrı'nın -Eski Ahit'ten Kuran'ı Kerim'e kadarki süreçte- vasıflarında birtakım değişimler olduğu göze çarpar. Örneğin, Tevrat'ta sözü edilen Tanrı'nın insanla üst düzey -insansal karaktere bürünmek suretiyle- sıkı ilişkiler kurduğu yerde, Yeni Ahit'te İsa kılığında insansal vasıfları tecessüm eder. Kuran'da ise bütün insansal vasıflardan arınmış bir biçimde bütünüyle soyut bir aşkın varlık olarak vahyeder.³⁵

İnsanın son yüzyıllarda tamamen duyarlık bilgisinden uzak numenlerden oluşan, fenomenlerin değersizleştiği bir kutsal alanı çabasıyla adım adım ilerlettiği görülmektedir. Bu durum epistemolojik özne-nesne ilişkisinde ulaşılan modern *bildiğini bilen insanın* nesne karşısındaki tutumunun bir ifadesidir. İbrahimi dinler ile modern bilim her ne kadar birbirlerinden tamamen bağımsız ve taban tabana zıt görünseler de birbirlerini etkiler. Özellikle de modern bilim ve ona doğru ilerleyen insanın zihni bu soyut kutsal dinleri yaratmıştır. Modern bilim dış dünyayı keşfederek epistemolojik malzemeye dönüştürdükçe kutsalın kendisine yeni alanlar belirlemesi gerekmiştir. Çünkü bilimin tüm doğasını, gizemini keşfettiği bir fenomen kutsallığını da yitirir. Bu nedenle asırlar önce toprağın, doğanın, yeryüzünün yaşadığı kutsal yitimi bugün gökyüzü için yaşanmaktadır. Gökyüzünün gizemleri

³⁵ Mehmet Fatih Elmas, “Spinoza'nın Antropomorfizm Eleştirisi Ya Da Aklın Hayalgücünü İfşası Üzerine”, Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 2013, Sayı: 21, s. 20. (ss. 19-28).

keşfedildikçe kutsalla ilişkisi zayıflamaktadır. Semavi dinler de tüm “*semavi*”liklerine rağmen mekansızlık ve zamansızlık vurgusuna başvurmaktadır.

Doğanın böylesine demistifikasyon yaşadığı bir evrede elbette doğayı içinde taşıyan ve doğanın en belirgin ifadesi olan kadının da baskılanması gerekir. Kutsiyeti elinden zaten alınmış kadın bedeni şimdi gerçek anlamda hapsedilmesi gereken bir doğa durumu etkenidir.

Kadın insanoğlunun mükemmellikten uzaklığının, doğa ile ayrılamaz bağının sembolik yükünü her zaman taşımıştır. Aybaşı kanı, pisliktir, ilk günahın doğum lekesidir, aşkın dinin insanı arındırması gereken kirdir. (...) Kadının kaderi, zamanın ve varlığın derinliğiyle, kadının kendisi olan bu derinlikle her ay yeniden yüz yüze gelmektedir.³⁶

Kadının dizginlenmesi, onun tüm doğal yetilerinin kontrol alınması demek sembolik anlamda doğanın da kontrol altına alınması demektir. Eril ilke asırlar önce elde ettiği *erkin* daima tehdit altında olduğunu düşünür ve Yunan tanrısı Uranüs’ün yaşadığı paranoya ile kadına değiştirip dönüştürmeye çalışır.

Mısır ve Yunan’da eril tanrıların güçlerini dişil güçlere kaptırmamak için doğum, bereket gibi kadınsı güçleri kendi bedenlerinde yaşattıklarını, hemafrodit tanrı ve yarı tanrı figürlerini ve özgür bir cinsel alan görürüz. Ancak bu evreye geldiğinde kadın tüm mistik özelliklerini yitirmiş kutsaldan tamamen arındığı gibi tüm olumsuzlukların, şeytani özelliklerin karşılığı olur. Bu nedenle de erkek bedeni tüm kadınsılıklardan ne kadar uzak durursa o kadar olumlanır. Eşcinsellik kötülüklerin en kötüsü kabul edilir. Bu nedenle de Atum’un ve Zeus’un aksine “*Musa'nın erkekliği mutlaktır. O, kadınlığı varlığın dışına sürer. Bu evrende annelerin yeri yoktur.*”³⁷ Bu yüzden de kadın en çok bedeni üzerinden baskılanmalıdır. Onun bedeni hem dışsal doğaya hem de insan doğasına, güdülere, cinselliğe içkin olan her şeyin adeta mabedidir. Bu nedenle de bu ilksel doğa temelli mabed örtülmelidir, gözlerden uzak olmalıdır. İnsanın doğasını ve doğa durumunu baskılamasının sembolik ifadesi Semavi dinlerde kadına yönelik yaklaşımda kendisini bulur.

Ana tanrıçadan Havva ananın ilk günahına yaşanan değişim çok keskin bir evrimsel örnektir. Kadın düşünce yapısı ve bedeni ile erkeğin ilk günahının ve dünyaya sürülmesinin, trajik öyküsünün müsebbibidir. Onu kutsal kılmanın tek yolu

³⁶ Paglia, A.g.e., 23.

³⁷ Paglia, A.g.e.,s. 175.

bakire olması olur. Bu onu hem kadınlığından hem de insanın kontrol etmekte en çok zorlandığı doğası olan cinsellikten uzak kalmış olması demektir. Bakireliğin Artemis'te başlayan kutsanması, Meryem Ana'da zirveye ulaşmış ve katı Semavi değerlerle dolu bir dinde kadının kutsallar arasında yerini almasını sağlamıştır.

Kitonyen değerlerin başında gelen kadın ve cinselliğin baskılanması tüm semavi dinlerde görülmektedir. Ancak Diyonizyak olanın Bakkhos şenliklerinden bugüne taşınan en önemli sembolü olan şarap/alkol ancak son semavi din İslam'da olumsuzlanmıştır. Musevilikte ve Hristiyanlıkta esrik bir kalıntı olarak neredeyse hala kutsal sayılan şarap insanın tüm kontrol edilemez doğasını açığa çıkarması sebebiyle İslam'da yasaklanmıştır. Semavi dinler arasındaki bu fark evrimsel ilerleyişin adeta bir prototipidir.

İbrahimi dinlerin tüm Apollonik tavırlarına karşın hala arkaik izler taşıdığını da unutmamak gerekir. Antropomorfik etki elbette bunun en belirgin örneğidir. Ancak animizmin devamı olarak gördüğümüz çok tanrılılığın tek tanrılı dinlerdeki etkileri de söz konusudur. Çok tanrılı dinlerin, yer, gök, yeraltı, rüzgar, deniz, fırtına, tarım, ölüm, doğum gibi pek çok doğal olayı bir tanrıyla ilişkilendirildiği bilinmektedir. İbrahimi dinler tek bir tanrıya inansa da dinsel yapı içerisinde meleklerle – Azrail, Cebrail, Mikail, İsrail- zaman zaman peygamberlere, havariilere benzer vasıfları yükleyerek çok tanrılı dinlerinin tanrılarının yerini doldürmüştür.

İbrahimi dinlerin baskıcılığını çağdışı olarak yorumlamak, ancak modern insana giden yolda yükselen Apollonik paranoyadan habersiz olmaktan kaynaklanabilir. Apollonik akıldan uzak görünen İbrahimi dinlerin baskılayıcılığı her ne kadar modernite ile çelişkili görünse de modernite ile işbirliği içindedir. Modern akıl doğa üzerinde tahakküm kurarken Semavi dinler de insan doğası üzerinde baskı kurar. Ancak bunu yaparken içine biraz romantizm katar. Çünkü “*Uygarlaşmış hayatın bir yanılısama haline ihtiyacı vardır. İnsanın hayatta kalma mekanizmaları arasında en kuvvetli olanı, doğanın ve Tanrının nihai iyilikseverliği fikridir. Mevcut kültür, bu fikir olmadan korku ve umutsuzluğa geri dönerdi.*”³⁸ Tanrının iyiliğine sığınma, doğanın güzelliğini tanrının nimeti olarak değerli görme ve tüm sert mizacına rağmen kucaklayıcı, kabullenici bir düşünüşe sahip bir tablo çizme gereksinimi işte buradan doğmaktadır. Ancak mutlak akıl çok daha büyük bir gücü eline alacak bu romantizmi tüm mekanikliği ile sindirecektir.

³⁸ Paglia, A.g.e., 13.

4. 5. ÇAĞDAŞ GÖRÜNÜM

İlkel insanın tüm eylemleri kutsalla bağlantılıdır. Beslenmek, uyumak, rüya görmek, cinsellik, doğa olayları ve daha nice doğal unsur dahi kutsalın bir parçası olur. Önceleri yalnızca mistik anlamlandırmalar yapan insan zamanla nesnelere doğasını kavramaya çalıştığı anda nesnelere ve fenomenler kutsalın alanından çıkar ve maddenin “ne”liği insan bilincinin konusu olur.

İnsanlığın ve özellikle de kültürün tüm tarihi özne ile nesnenin bu ilişkisinden türemiştir. Kutsal ise alanını bu ilişkiye göre belirlemek durumunda kalmıştır. Bu da hem mitik tarihi hem de insanlık tarihini bilincin tarihi yapar.

Beşer'in sair mahlukat' tefriki, doğadan ayrışması ve nesnelikten özneliğe geçmesine koşut olarak, bilincin, kendisini saran 'bilinç olmayan'dan /doğadan tomurcuklanması, ona karşı bir kutup oluşturacak ölçüde özgürleşmesi, güçlenmesi ve zenginleşmesinin tarihi, insanlığın tarihi ile çakışır.³⁹

Doğadan ayrışma, ilk ayrışmazlık ve ilksel bütünlük fikrinden kopuş adım adım bilen özneyi inşa etmiştir. “Bilen insan” (homo sapiens) olarak insanın öz bilincini inşası kültürü, dini ve aklın hegemonyasını inşasını ve doğanın değişmeyen tek kuralına tabi olarak bunların durmak bilmeyen değişimini, dönüşümünü doğurmuştur. Bu değişim ve dönüşümün kırılma noktaları yukarıda evrimsel bir ilerleyiş içerisinde önemli kırılma noktaları ile verilmiştir. Semavi dinler dinler tarihi anlamında ve dinsel sistemler bağlamında kutsalın son kırılma noktası gibi görünmektedir. Ancak son dinsel biçimin yaratılmış olması bilişsel evrimin sona erdiği anlamına gelmez. İnsanın somuttan soyuta, doğadan kültüre, Diyonizyaktan Apollonik olana evrimi

Modern öznenin yaratımı bilen insan (homo sapiens)'dan bildiğini bilen insana (homo sapiens sapiens) geçiştir. Bu da Descartes'in “*Düşünüyorum, öyleyse varım.*” önermesini ile başlayan bir özne tasarımıdır. Descartes, vücudu yokmuş gibi düşünebilmekte iken bilincini olmadığı üzerine herhangi bir zihinsel imaj geliştiremediğini söylerken “düşündüğü üzerine düşünebilen” modern insanı yaratır.⁴⁰ İnsanın bildiğini bilmesi, epistemolojik nesne alanını genişlettikçe kutsalın

³⁹ Saydam, A.g.e. s. 8.

⁴⁰ T. Erhan Coşan, “Beyin ve Bilinç Evrimi”, Osmangazi Tıp Dergisi, 2016, Sayı: 38, s. 26.

alanının daralmasına sebep olur. Çünkü homo sapiens sapiens, bilme eylemi ile gizemini yitirmiş alanları tanımakta, onlara kutsallık yükleyemeyeceğini de bilmektedir.

Modern öznenin inşası elbette Rönesans, Reform ve nihayetinde Aydınlanma ile olmuştur. Rönesansla birlikte hakikatin merkezi tanrıdan insana, insan aklına geçmiştir. Reform ise dinin hala diyonizyak bir güç olarak bireyselliğin karşısına dikilme haline bir başkaldırı olmuştur. Bireyselleşme ve sekülerleşmeyi doğuran Reform, dini bir kez daha insan aklının eline ve menfaatine verir. Tanrısal otoritenin yerini mutlak akla bırakmasının zamanı gelmiştir. Bu da aklın hakimiyeti olan Aydınlanma ile kendisini gösterir. Aydınlanma kendine yeten bir varlık olarak insanın bireyselleşmesidir. Kant'ın ifadesi ile insanın "*kendi aklını kullanma cesaretidir.*"

Rönesans ve Reform kaynağını antikiteden alır. Antik dönem mitlerinde insanının toprak büyüünden kurtulma çabası Reform'da insanın bütün diyonizyak kalıntılara başkaldırısına dönüşür. Bu dönem yükselen bireyselleşmeye ve insan aklının artan gücüne rağmen dinler varlığını devam ettirir. Bugün aklın doğa ve insan üzerindeki tüm hakimiyetine rağmen rasyonaliteyle, modern bilimle çelişen, yer yer diyonizkyak değerler taşıyan dinlerin hala var olmasını çelişkili bulmak ve kültürel evrim teorisine ters düştüğünü düşünmek biyolojik evrime yöneltilen maymunların ve insanların neden hala aynı anda var olduğu sorusuna benzer. Evrimsel düşünce dönüşen bir nesne, canlı ya da fenomenin tamamen yok olması demek değildir. Kültürel evrim söz konusu olduğunda yoğunluklu olarak çağın karakteristiğinin hangi düşün düzleminden geldiğidir önemli olan. Semavi dinler ve modern akıl aynı düşünsel evreye ve temele dayanır. Modernite bireyi yüceltirken öte yandan da ancak genişlemiş bir otoritenin ve toplumsallığın alanında mümkün olan dini yapılarla kitleleri kontrol altında tutar, Apollonik düzeni garantiye alır. Taban tabana zıt gibi görünseler de bu çağın öznesi gücünü İbrahimi dinlerin teolojik yapısından almıştır:

Unutulmamalıdır ki, Tanrının evrendeki izleri ve dili olarak matematiksellik, düzen/nedensellik ve her şeyin insanın emrine verildiği ve insanın en şerefli/en merkezi varlık olduğu fikri, bilimin ortaya çıkmasını sağlayan metafizik teolojik köklerdir.⁴¹

⁴¹ Abdüllatif Tüzer, "Postmodernizm ve Tanrının Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme", Milet ve Nihal, 2015, Cilt:12, Sayı: 2, s. 80.

Ancak Rönesans, Reform ve Aydınlanma üçlüğünün son halkası olan Aydınlanma çok daha katı bir akılcılıkla bilişsel tarihteki yerini alır. Reformun insan aklının hizmetine sunduğu tanrıyı hedef alır. Onun modern düzen nosyonuna hizmet etmesi akıldışılığını örtbas edemez. Metafiziğin bir bilim olan imkanının peşine düşen Kant dahi, “Tanrı vardır.” önermesini sentetik bilgi alanına dahil edemeyerek aradığı sentetik aprioriyi matematikte bulmuştur. Böylelikle bu önerme tüm Aydınlanmacı akılların saldırısına açık hale gelir. Nihayetinde tanrısız bir dünya düşüncesi hakim güç olmasa da doğmuştur.

İnsanoğlu Tanrıyı öldürmüş ve Onun tahtına oturmuş olsa da Onun bıraktığı boşluğu doldurabilecek büyüklüğe, yaratıcılığa, kusursuzluğa, sonsuzluğa ve cesarete sahip değildir. Nihayetinde insanoğlu Tanrıyı öldürmüş olsa bile Onun tasarımı ve yaratımı olan dünyayı, yani ilahi krallığı Tanrıyla birlikte yerle bir etmiş ve cesur, yeni bir dünya yaratmış değildir. Tanrı ölse de kurmuş olduğu krallık ayakta ve bu krallığı ayakta tutacak güç, kural ve yöntemler bellidir. İnsanın yapabileceği tek şey, Tanrının stratejilerini izleyerek, kurallarını uygulayarak, aletlerini kullanarak, açtığı yollardan geçerek Onun boşluğunu doldurmaya çalışmak, Tanrı gibi olabilmek ve Tanrıyı oynamaktır.⁴²

Artık var olan her şey tanrının değil, insan zihninin tasarımıdır ve bu tasarımlar evreninde her şey akla ve modern bilme uygun olmalıdır. Modern bilimin bilgisi ise dışarıdaki doğanın salt bilgisi değildir. Epistemolojik nesne de doğa durumundan çıkarılmalı ve laboratuvar ortamlarında, tüm doğal koşulları değiştirilerek sınanmalı, gerçek bilgisi bu yeni tasarım evreninde üretilmelidir. Nesnelere atomlarla, moleküllerle algılanır.

İnsan Apollonik paranoyanın katılığında aklın katılığına geçmiştir ve bu da onun bireyselliğini çelişkili bir şekilde tehdit eder olmuştur. Bu nedenle de yeni evre olan postmodernistler “*Modernliğin artık özgürleştirici bir güç değil, bir boyun eğdirme, baskı ve ezme kaynağı olduğunu ileri sürerler.*”⁴³ Bu yüzden de yepyeni ve tüm karşıtlıkların bir arada var olduğu bir çağ başlar. Postmodern çağın en önemli kuramcılarında olan Terry Eagleton’a göre bu bilişsel evre yani Postmodernlik;

Klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai

⁴² A.g.e., s. 79.

⁴³ Pauline Marie Rosenau, Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri, Çev: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004, s. 23.

zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır. Postmodernlik, Aydınlanma'nın bu normlarına karşı dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden ya da yorumlardan ibaret olduğunu bildirir.⁴⁴

Bu çağ akıl ile duyguyu, en üst kültür durumları ile doğa durumunu, güzel ile çirkini, tanrı ile insanı bir arada tutar. Apollonik ve Diyonizyak olan kendi uyumsuzluğu ile bir uyum yakalar. Bu da tanrı ile birlikte modern bilen öznenin de ölümü anlamına gelir. Bireyselleşme asıl burada doruk noktasına ulaşır. Çünkü fenomen her öznedeki kendini tekrar yaratır. Bu yapı içerisinde hiçbir sistemden söz edilemez. Raslantısallık insanın yeni arzusu olarak bilincin de yeni üretimidir.

Postmodern durumun çeşitli örneklerini kutsalla, dinle ilişkisinde de bu temel kabuller üzerinden görebiliriz. Postmodern insan için yeni din tanrısız bir dindir. Ancak mistik olan ile rasyonalite yan yana durabilir. Bu dönemde postmodern insanın tüm mekanik, rasyonel ve kentsel yaşantısının için de Doğu mistisizmine duyduğu ilginin temelinde de anlayış yatmaktadır. Doğu mistisizmini Batının sembolü olan Apollonik Hristiyanlıktan ayıran şey tanrısız ve ilksel bütünlüğün temsili yapılardan oluşmasıdır. Tüm evrimsel süreç boyunca her Apollonik sıçrayışta gördüğümüz çelişki burada büsbütün gösterir kendini. İnsan Apollonik olana yaklaştıkça ana rahmini özleyen bebek gibi ilksel bütünlüğü özlemiştir. Apollonik yapının son noktası olan katı modernizm de insanı o ilksel özleme götürmüştür.

Bilincin ürettiği bilimin ise artık epistemolojik malzeme yapmadığı hiçbir alan kalmamıştır. Kutsalın en geç dönem merkezi olan gökyüzünün de bilimsel nesne olarak gizemlerinden arındırılması ile insan yeni bilgi alanları arayışına girer. Ancak yeni nesne en az kendisi kadar güçlü olmalıdır ve bunun için insan yine kendine döner. Kopernik devrimi ile nesneye, kendine ve dünyaya mesafe kazanan ve modern bilimin temellerini atan insan zihni artık kendi zihnine epistemolojik mesafe kazanmalıdır. Kendi zihnini kendi tasarımı olarak yeniden yaratan insan artık yapay zekalar ile kendi aklını bilgi nesnesine dönüştürmüştür. Yeni mitler de yapay zekalar üzerinden üretilir. Antik çağ mitlerindeki canavarların, ejderhaların yerini yapay zekalar almıştır.

⁴⁴ Terry Eagleton, Postmodernizmin Yanılsamaları, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 9.

SONUÇ

Vahşi bir doğanın içinde, çevresindeki varlıkların en güçsüzlerinden biri olarak kendini bulan insan milyonlarca yıl içerisinde geçirdiği evrimde yalnızca kendi biçimini değiştirip dönüştürmemiş kültürel, bilişsel ve psikolojik olarak da modern insanı adım adım yaratmıştır.

Engin bir mekan, büyük bir güç, kontrolü mümkün olmayan bir akış olarak insanın karşısında duran doğanın, bu güçsüz ve korumasız insana yuva olabilmesi ancak insanın bilişsel gelişimini sağlaması ve doğayı kendi tasarım nesnesine dönüştürmesi ile mümkün olmuştur. İnsanı insan yapan kültür olgusunun tarihi işte bu tasarımın tarihidir. İnsanın bilişsel evriminin iz düşümlerini inanç formlarında, tanrı tasarımlarında ve kutsalın evriminde gözlemlediğimiz bu çalışma insanın ilksel doğa durumundan, ayrışmazlık ilkesinden modern insanın ben merkezli ve kafa tapıncılı modern insana nasıl geldiğini aşama aşama ele almaktadır.

İlksel birlik halinde, doğa durumundaki insan, çalışmanın “Doğa ile Mutlak Uyum Çağı” başlığını taşıyan ikinci bölümünde tüm inanç formları ile değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu çağda insan zihni Totemist, Fetişist, Natüralist ve Animist inanç formları içinde doğayı ve kendini anlamlandırmaya çalışmıştır. Henüz iki ayağı üzerine kalkmış olan insan için mekan duyusal algıları ile sınırlıdır. Deyimi yerindeyse ağaçtan ormanı göremeyen insan kendi yaşadığı toprakların ona verdikleri üzerinden düşünür, kavrar, yorumlar. Dağa durumuna ait dinlerin kutsal nesnelere coğrafya ile uyumlu olması bunun kaçınılmaz bir sonucudur. İlkel insan nesnenin doğasını anlamaktan çok ona mistik ve moral değerler yükler. Modern insanın bilişsel yeteneklerinin ona sağladığı epistemolojik analize ulaşmış değildir. Bu evrede insanın bilişsel yetenekleri somutun bilgisi ile sınırlıdır. Doğada gördüğü her şey kutsal, gözlemlediği her türlü nedensellik her koşulda geçerlidir. Nesnelere dış gerçekliklerinden uzaklaştırarak kavramsallaştırma, numeni anlama, duyular düzleminden deney düzlemine geçme olanağı yoktur. Kavramsallaştırma ve soyutlama insanı modernizm yolunda ilerletecek olan sıçrayış olacaktır.

Doğa durumunda insanın somut düşüncenin bir adım ötesine geçebilmesi ruhun keşfi ile olmuştur. Önceleri maddenin kendine içkin olan kutsal zamanla avcı toplayıcının ölüm deneyimlerinin de bir neticesi olarak insanın ilk aşkın varlığı olmuştur. Bilişsel anlamda soyutlama yeteneğini geliştirememiş olan içkin ruhun

keşfi de elbette somut işaretlere dayanmıştır. Örneğin duyusal olarak algılanabilir olsa da görünmez olan nefes ruhun sembolü olmuştur. Yaşam durumunda duyulanırken ölüm durumunda yok olan nefes ilkel insan için büyük bir gizemdir. Nefesin varlığı onun gibi görünmeyen ve yalnızca yaşam durumunda var olan daha aşkın bir varlığı da insan zihninde olası kılmıştır. İnsanın ilk soyut nesnesi, ilk aşkın varlığı ruh iken dinlerin ilksel formunun Animizm olması olanaksız görünmektedir. Çünkü Animizm ruhu başka bir aleme ait, yani nesnesinden bağımsız olarak görmektedir. Oysa Totemist, Fetişist pratikler kutsiyet yükledikleri nesnelere madde ve töz, madde ve kutsal ayrımı ile algılamazlar.

Bir sonraki aşama ise Animizmin gelişmiş bir evresi olarak nitelendirilen Şamanizm olmuştur. Şamanizme ilişkin yaptığımız incelemeler bize bu inanç formunun yer tapıncı ve gök tapıncı arasında, Diyonizyak ve Apollonik olan arasında bir kırılma noktası olduğunu göstermiştir. Şamanizm ruh tapıncını gökle ilişkilendirmiş ve böylelikle ilkel insan bakışlarını ilk defa göğe çevirmiştir. Şamanizmin özellikle büyü-kadın bağlantısı üzerinden kurduğu kadın şaman örneği üzerinden dişil bir inanç olduğu düşünülmektedir. Ancak somut kültür mirasları olan duvar resimleri, heykelcikler bize hem kadın hem de erkek şamanlarını olduğunu, doğum kadar fallus erkeğin de kutsal olarak tasvir edildiğini göstermiştir. Özellikle arkeoloji dünyasının son dönemlerdeki en önemli keşfi olan Göbeklitepe göksel bir tapıncın pek çok izini taşımaktadır. Bu çağlardan kalan heykellerdeki eril form, duvar resimlerinde ve Göbeklitepe'nin tapınağında görülen totem hayvanları arasında göksel figürlerin artması bu evrenin yer tapıncı ile gök tapıncı arasında bir kırılma noktası olduğunu göstermektedir. Bu kırılma ile birlikte dikotomik yapı da kurulmuş olur.

Bir sonraki aşamada ise tarım tüm kültür tarihini yaratan başat fenomen olarak insan yaşamına girmiştir. Bu aşama “*Çok Tanrılı Anadolu-Mezopotamya Mitleri Ve Tanrıçalar Devri*” başlıklı bölümde incelenmiştir. Tarım ve hemen arkasından gelen yerleşik hayata geçiş insanın bilişsel evrimi ve kültür tarihi için paradigmatik bir sıçrayıştır. Yer tapıncı ve gök tapıncı bakımından, dişil ilke ile eril ilke bakımından da önemli bir adımdır. Avcı toplayıcının Şamancıl öte alemleri ile birlikte gökyüzüne çevrilen başlar insanın en temel ihtiyacını, beslenme ihtiyacını karşılayan tarımla yeniden toprağa ve analogik bir şekilde toprağın karşılığı olan kadına dönmüştür. Bu dönem anatanrıçaların çağının da başladığı dönemdir.

Yuvarlak hatları ile bereketin ve doğurganlığın sembolü olan kadın sembolizmi kutsiyeti tek başına eline almıştır. Erkek onun sperm üreticisidir. Bu yüzden de bereket için gerektiğinde kimi zaman kendisi kimi zaman da erkeklik organı toprak anaya kurban verilir, bir tohum olarak bırakılır. Avcı toplayıcının Şamanizmi ve ardından yükselen tarım toplumunun ana tanrıçaları bize kutsalın evriminin doğrusal bir çizgi üzerinde değil iniş çıkışlarla gerçekleştiğini gösterir.

Tarım toplumu ile birlikte en yaşamsal kaygısından kurtulan insan tahıl ambarlarını doldurdukça kültür fenomenlerini yaratmaya devam etmek için yeterli zamanı bulmuştur. Devlet, hukuk, felsefe, estetik ve kafa büyüünün daha pek çok üretimi insan yaşamında yerini almıştır. Yükselen bu yeni değerler “Uyumdan Çatışmaya” başlığı altında Mısır ve Yunan mitolojileri, İbrahimi dinler, Aydınlanma çağı ve çağdaş görünüm çerçevesinde değerlendirilmiştir. Mısır uygarlığının yükselmesi ile toprağın bağlayıcılığından uzaklaşınca kavramsallaştırma ve soyut düşünce bilişsel evresine ulaşan insan Apollonik değerler yaratmış ve tıpkı Yunan yaratılışında Uranos’un tüm doğurduklarını tekrar Gaia’nın karnına itmesi gibi gücünü kaybetme korkusu ile kadının elinden doğurma gücünü dahi alıp kendisine taşımıştır. Eridişi tanrıları ile bereketin sembolünü erilleştirmiştir.

Bu noktadan sonra insan nesnenin doğasını yalnızca mitik ve moral değerlerle anlamlandırmayı bırakmış nesnenin ne olduğu üzerinde düşünmeye başlamıştır. Bu insanın yalnızca dış dünyasını algılaması değildir. Dış dünyayı duyuşsal anlamda algılayıp tanımak doğa durumundaki ilkel insanın eylemidir. Apollonik kültür insanı nesneyi mistik güçlerinden arındırıp epistemolojik bir nesne haline dönüştürmüş kendisi ile nesne-doğa arasına mesafe koymuştur. İlksel bütünlüğün izin vermediği bu özne-nesne ilişkisi doğa ile arasına mesafe koyan insanın özneleşmesi ile mümkün olmuştur. Epos ile logosun ortaklığının sonucu olan mitler de bu özne-nesne ilişkisinin ürünüdür. “Mitoloji kavranılamayanı kavrama ve özne-nesne ayırımına henüz izin vermeyen/her şeyi saran bütünlüğün benlik dışında kalan öğelerini nesneleştirme çabasının ürünüdür.”⁴⁵ Tabi olunan tabiat, insan zihni ile öznel bir anlam kazanır. Mit veya din her aşamasında dış gerçekliğin kendisi ile değil kendi anlam evreni ile ilgili bir şeydir. İnsanın bilişsel gerçekliğidir. Bize dış gerçekliğin değil bilincinin bilgisini verir.

⁴⁵ M. Bilgin Saydam, “Deli Dumrul’un Bilinci”, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s. 44.

Tek tanrılı ve tamamen eril İbrahimi dinlerin anlam evreni ise insanın kendi yarattığı kutsalın altında küçülmesinin, doğasına yabancılaşmasının ve eril gücün tüm tahakküm araçlarını ele geçirmesinin sembolleri ile doludur. İnsan bir yandan felsefe ve bilim ile modern aklı ulularken, Apollonik değerlerin bir diğer yönü olan erillik ile özellikle doğayı ve kadını tahrip eden, tamamen pasif bir tasarım nesnesine dönüştüren İbrahimi dinleri yaratır. Musevilik, Hristiyanlık ve İslam söz konusu kadın, cinsellik ve insan doğası olduğunda nomosun en katı araçlarını kullanır.

İbrahimi inanç formları göksel olsalar da insan için artık tıpkı yeryüzü gibi gökyüzü de epistemolojik bir nesnedir ve gizemleri bir bir keşfedildikçe kutsiyetini yitirmektedir. Ancak kültür durumunda insan doğasını kontrol etmesinin bir aracı, bir tahakküm mekanizması olarak tüm çelişkilerine rağmen modern bilim ve mutlak rasyonalite ile aynı zamanı ve uzamı paylaşmaya devam etmektedir. Bu evrede soyut düşünme yetileri ile hemen herşeyi kavramsallaştıran insan tanrıyı da antropomorfik kalıbından çıkarmak istemiş, duyu evreninin kaidelerinin ötesinde soyut bir tanrı yaratmak istemiştir. Ancak İbrahimi dinlerde de antropomorfik etki arkaik bir iz olarak varlığını sürdürmektedir.

Çağdaş insanın geldiği noktada ise doğada insanın tahakküm altına alamadığı herhangi bir nesne kalmamıştır ve bugün insanın sükût bilmez arzusu sahip olmaya ve çatışma yaşamaya yazgılı bir şekilde savaşaacağı canavarları kendi elleri ile yaratma gayretindedir. Aklın hakimiyeti öylesine güçlenmiştir ki insan artık ancak en az kendisi kadar güçlü yani us sahibi bir nesneyle bu çatışmayı yaşayabilir. Bunun için de gelinen noktada adeta bir “fetiş nesnesi” haline dönüştürdüğü aklını, yapay zekalarla yeniden üretme ve kendisi karşısına epistemolojik bir nesne olarak yine aklı koyma çabasıdadır. Fütüristik senaryoların her biri adeta postmodern zamanların kahraman mitidir; yalnızca bu mitlerde kahraman canavarlarla, ejderhalarla değil kendi aklının bir yansıması olan yapay zekalarla çatışma içindedir.

Kutsalın evrimine ilişkin bu tablo tek başına dinlerin değişip dönüşmesi ile açıklanamaz. Bu evrim insanın bilişsel evriminin çıktısıdır. Esas olan da bilincin hangi aşamada hangi faktörlerle somut düşünceden, soyut düşünceye evrildiğini görmektir. Bu çalışma mitleri insan bilincinin sembolik formları olarak inceleme nesnesi yapmış ve esasında bilincin izlerini okumaya çalışmıştır. İnsanın tarihi gibi mitin tarihi de bilincin koşutu olarak incelendiğinde ontolojik ve en belirgin haliyle epistemolojik özne-nesne ilişkisinin tarihidir. Eril ve dişil değerler, Apollonik ve

Diyonizyak dikotomi de bu evrimin merkezinde ilerlemektedir. İnsan soyut düşünceye, göksel tanrıya ve modern insanın kafa büyüüne doğru ilerledikçe Apollonik tüm değerleri de yüceltmektedir. Ancak Aydınlanma'da doruk noktasına ulaşan Apollonik akıl, insanın doğasını trajik bir çelişkiye sürüklemiştir. 20. yüzyılın sanattan, siyasete, felsefeye kadar her alanda kendini gösteren buhranı bunun bir sonucudur.

Tüm bu tablonun karşısında duran ve dikotomiye bir arada oluşa dönüştüren Doğu inanç dünyası ise doğa ile çatışma halinin insanı kendi özünden uzaklaştıracağına farkına varmış çatışmadan değil uyumdan, bir arada oluştan yana bir evren tasarlamıştır. İnsan doğa ile arasına koyduğu epistemolojik mesafeyi kaldırıp doğanın bir parçası olduğunda ilksel duruma döner. Batılı akıl tapıncı ve modern bilim tüm dünyaya erişse de Taoizm, Budizm gibi inançlar hala insanlığın Diyonizyak sığınağıdır.

İnsanın özne-nesne ilişkisi ile yarattığı kültür tarihi doruk noktasına ulaştıktan sonra Diyonizyak ilksel bütünlüğe özleminin farkına varmıştır. Doğaya dönüş, Doğu mistisizmine duyulan yoğun ilgi yeni paradigmanın, postmodernizmin sonucudur. Apollonik ve Diyonizyak değerler zaman zaman birbirlerine baskın gelse de her dönemde bir arada var olmuştur. Bu çalışmanın hedefi insanlığın kadim dikotomisine ilişkin herhangi bir yönde güzelleme yapmak değil bu bir arada oluşu ve dikotomiye epistemolojik temelleri ile gözlemlemektir. Doğa durumu inanç formları ile başlatan ve artan kültür/nomos durumunun izini sürmek amacıyla Diyonizyak olandan Apollonik olana doğru giden bir hat üzerinde yalnızca belli başlı mitik yapıları ve dinleri inceleyen bu çalışma, burada incelenemeyen pek çok mitolojiye, anlatıya uyarlanabilecek bir inceleme modeli sunmaktadır. Bu inceleme modeli felsefe, dikotomi ve evrim sacayağı üzerinde şekillendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- ADIBELLİ, R., “Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:50/2, 2009, ss. 113-152.
- AKURGAL, E., *Anadolu Kültür Tarihi*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2014.
- ALBAYRAK, İ., “Sembollerden Çiviyazısına Geçiş Ve Yazının Anadolu’ya Gelişi”, *Archivum Anatolicum*, 2016, Sayı: 10/2, ss. 15-26.
- ALLEN, D., “Din Fenomenolojisi”, Çev. Mehmet Katar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1996, C. 35, ss. 437- 465.
- ALTUNCU, A., “Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrı Panteonu”, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 7, 2014, ss. 118- 142.
- ARENDET, H., *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- ARISTOTLE, *Metaphysics*, Çev. W. D. Ross, *The Complete Works of Aristotle*, Ed. J. Barnes, Princeton University Book I.
- ATEŞ, M., *Mitolojiler ve Semboller*, Milenyum Yayınları, İstanbul, 2014.
- ATIŞ, N., “Grek Düşünce Dünyasında Felsefe, Din ve Mitoloji İlişkisi”, *Kaygı*, 2019, Sayı: 12., s. 57-66.
- BECKMAN, G., *Blood in Hittite Ritual*, *Journal of Cuneiform Studies*, S. 63, s. 95-102.
- BINDEY, D., “The Concept of Myth and the Psychocultural Evolution”, *American Anthropologist*, Vol. 52, 1950, ss.17-26.
- BOZKURT, G., *Kültürün abc’si*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.
- BUDGE, W., *Antik Mısır Edebiyatı Yazınsal Metinler*, Çev. Selin Albayrak, İlya Yayınları, İzmir, 2008.
- BUDGE, W., *Mısır’da Ölüm Sonrası Fikri*, Çev. Rengin Ekiz, Ege Meta Yayınları, İstanbul, 2001.
- CAMPBELL, J., *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 68

- CASSIRER, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Özlem, Doğan, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2007.
- CASSIRER, E., *Sembolik Formalar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, Hece Yayınları, Ankara, 2005.
- CEVİZCİ, A., *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- CLAEYS, G., “The Survival of the Fittest and the Origins of Social Darwinism”, *Journal of the History of Ideas*, 2000, Sayı: 11(2), ss. 223-240.
- CLARK, R., *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Thames and Hudson, London, 1978.
- CONDORDET, M., *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind*, Sayı: 12, Lang and Uftick, New York, 1795.
- COŞAN, T. E., “Beyin ve Bilinç Evrimi”, *Osmangazi Tıp Dergisi*, 2016, Sayı: 38, ss.20-28.
- ÇELİK, B., “Yeni Buluntular Işığında Seramiksiz Neolitik Dönem Erkek Figürleri”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 17, 2016, ss.3-18.
- ÇELİK, B. “A new Pre-Pottery Neolithic site in Southeastern Turkey: Ayanlar Höyük (Gre Hut)”, *Documente Prehistorica*, S. XLIV, 2017, s. 360-367.
- ÇOBANOĞLU, Ö. “Toplumsal ve İktisadi Kökenleriyle Türk Mitolojisi”, *Bilim ve Ütopya*, Sayı: 270, 2016, ss. 11-35.
- ÇOBANOĞLU, Ö., “Türk Mitolojisinde Al Dini ve Okra İlişkisi”, 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Tarih ve Medeniyetler Tarihi II., ss. 981-986.
- DALKESEN, N., “Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Kültüründe Geyik Kültü”, *Milli Folklor*, 2015, Sayı: 106, ss. 58-69.
- DARWIN, C., *The Descent of Man I*, Appleton and Company, Broadway, 1871.
- DAWKINS, R., “The Selfish Gene”, Oxford University Press, New York, 1989, s. 189-191.
- DEMİR, M., “Memetik: Darwinci Kültür Kuramı Olarak Memetiğin Ahlak Anlayışı”, *Evrin ve Tasarım*, Derleyen: Recep Alpyağıl, s. 966-985.

- DELEUZE, G., *Nietzsche ve Felsefe*, Çev. Sertaç Canbolat, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- DIETRICH, O., Notroff, J., “Erken Neolitik dönem Göbekli Tepe. Yukarı Mezopotamya’da Sosyal Karmaşıklık İlk Adımları”, *Aktüel Arkeoloji*, Sayı: 58, ss. 64- 81.
- DURKHEIM, E., *Dini Hayatın İkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.
- DURSUNOĞLU, İ., “Sosyal Darwinizm”, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, 2016, ss.210 - 221.
- ELIADE, M., *Dinler Tarihine Giriş*, Çev: Lale Arslan Özcan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2015.
- ELIADE, M., *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*, Çev; Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- ELIADE, M., *Doğuş ve Yeniden Doğuş*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- ELIADE, M., *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rifat, Om Yayınevi, İstanbul, 2001.
- ELIADE, M., *Şamanizm İkel Esrime Teknikleri*, Çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 16
- ELLUL, J. Sözü Düşüşü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- ELMAS, M. F., “Spinoza’nın Antropomorfizm Eleştirisi Ya Da Aklın Hayalgücünü İfşası Üzerine”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2013, Sayı: 21, ss. 19-28.
- ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Sol Yayınları, 1992, Ankara.
- ERBİL, P., *Kibele’den Pandora’ya Kadının Tarihsel Yenilgisi*, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2008.
- ERHAT, A., *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.
- EAGLETON, T., *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- FREUD, S., *Dinin Kökeni*, Öteki Yayınevi, 1999.

- FREUD, S., *Psikanaliz Üzerine*, Çev. A. Avni Öneş, Say Yayınları, İstanbul 1994.
- FREUD, S., *Totem ve Tabu I*, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 1998, İstanbul.
- GENEVIEVE, L., *The Man of Reason*, University of Minnesota, Minneapolis, 1989.
- GILSON, E., “Tanrı ve Yunan Felsefesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çev. Mehmet Aydın, Cilt:29, Sayı: 1, 1987, ss. 25-46.
- GRAVES, R., *Yunan Mitleri, Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler*, Çev: Uğur Akpur, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- GRISSOM, C. A., “Neolithic Statues from "Ain Ghazal: Construction and Form”, American Journal of Archaeology, Sayı: 104, 2000, ss. 25 -45.
- GUTHRIE, S., “Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition”, Current Approaches in The Cognitive Science of Religion, Sayı: 9/19, 2000, ss.39-67.
- FRAZER, J. G., *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri I*, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul.
- HANÇERLİOĞLU, O., *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.
- HARRIS, M., *The Rise of Anthropological Theory*, New York: Crowell, 1968.
- HART, D., “Turgot, Anne-Robert-Jacques (1727–1781)”, In Hamowy, Ronald. The Encyclopedia of Libertarianism. Thousand Oaks, CA: Cato Institute. s. 515.
- HONKO, L., “Miti Tanımlama Problemi”, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, Çev. Nezir Temür, Geleneksel Yayıncılık, Ankara, 2005.
- HOOKE, S. H., *Ortadoğu Mitolojisi*, Çev: Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 1993.
- HOPPAL, M., “Sibirya Şamanizminde Doğa Tapınımı”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, S. 41, 2001, ss. 209-225.
- HOPPAL, M., *Şamanlar ve Semboller Kaya Resmi ve Göstergebilim*, Çev. Fatih Sel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.
- HOŞGÖR, K., “Dil ve Mitosun Dünyası: Kültürün Arkeolojisine İlişkin Bir İnceleme”, DTCF Dergisi, 2018, Sayı:58, ss.327-352.

- HULTKRANTZ, Å., “The Shamans in Myth and Tales”, *Shaman An International Journal for Shamanistic Research*, Sayı: 1, 2007, ss. 53-70.
- HUTTER, M., “Religion in Hittite Anatolia. Some Comments on ‘Volkert Haas: Geschichte der hethitischen Religion’”, *Numen*, Vol. 44, 1997, ss. 74-90.
- IŞIK, S., “Locke’un Siyasal Zoolojisi: Yasa, Hayvan ve Egemen”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı: 91-92, 2018, ss. 141-159.
- İNAN, A., *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1986.
- İNCEEFE, P., *Agonun Arkeolojisi: Eski Yunan Dramatik Edebiyatında Agonistik, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karşılaştırmalı Edebiyat, Basılmamış Doktora Tezi*, 2019.
- JACOBSON, E., “The 'Bird Woman,' The 'Birthing Woman,' and the 'Woman Of The Animals’”, *Arts Asiatiques*, 1957, Sayı: 52, ss. 37-59.
- KABAAĞAÇLI, C. Ş., *Anadolu’nun Sesi*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 2008.
- KABAAĞAÇLI, C.Ş., *Hey Koca Yurt*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2001.
- KAÇAR, E., “Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği”, *Dört Öge*, 2016, Sayı:10, s. 101-112.
- KAFAFİ, Z., “Ayn Ghazal A 10,000 Year-Old Jordanian Village”, *Atlas Of Jordan*, Ed. Myriam Abassa, Presses de l’Ifpo, Beyrut, 2013, ss. 111-113.
- KANT, I., *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002.
- KARATAŞ, İ. E., “Max Müller’e Göre Dinin Ortaya Çıkış Sürecinde Sınırsız (kutsal) Fikri”, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2013, ss. 54-86.
- KIZIL, H., *İşlevleri Açısından Dini Sembol*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 21, 2018, ss.30-42.
- KOŞTAŞ, M., “Auguste Comte’un Din Sosyolojisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 34, 1995, ss. 67-73.

- KÖKTÜRK, M., *Kültür ve Sembol -Bir Cassirer İncelemesi*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2014.
- KRAMER, S. N., *Sümer Mitolojisi*, Çev: Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999.
- KRAMER, S. N., *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, Çev: Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.
- KRAMER, S. N., *The Sumerians*, The Universty of Chicago Press, Chicago, 1963.
- KRIPPNER, S., “The Epistemology And Technologies of Shamanic States of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 7, 2000, ss. 93-118.
- KUN, A., “Mythology and Nature in Schelling’s Phylosophy”, *Studia ubb. Philosophia*, Sayı: 60, 2015, ss. 103-112.
- KÜÇÜKALP, K., “Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos ya da Varlık-Oluş Karşıtlığı”, *Felsefe Dünyası*, 2011, Sayı: 53.
- LANG, A., *The Making of Religion*, Longmans, Green and Co., London, s. 1909, s. 298-305.
- LÉVI-STRAUSS, C., *İrk, Tarih ve Kültür*, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.
- LÉVY-BRUHL, L. *Primitive Mentality*, George Allen & Unwin LTD, London, 1923.
- Lİİ, P., P., “Toward a geocentric framework of trust: An application to organizational trust”, *Management and Organization Review*, 2008, S: 4(3), s. 413-439.
- LLOYD, Erkek Akıl: Batı Felsefesinde ‘Erkek’ ve ‘Kadın’, Çev: Muttalip Özcan, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1996.
- MALINOWSKİ, B., *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2016.
- MALINOWSKİ, B., *Büyü, Bilim ve Din*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2014.
- MATSUMURA, K., *Mythical Thinkings: What Can We Learn from Comparative Mythology?*, Countershock Press, Avustralya, 2013.
- MORGAN, L.H., *Eski Toplum*, Payel Yayınevi, İstanbul, 1994.

- MURPHY, R., *Culture and Social Anthropology: An Overture*, Englewood Cliffs, NJ: Pentice Hall, 1986.
- MÜLLER, M., *The Essential Max Müller On Language, Mythology and Religion*, Palgrave Macmillan, Newyork, 2002, s. 152.
- NECATİGİL, B., *Mitolya*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1988.
- NIETZSCHE, F., *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, Çev: İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2005.
- OKSAY, Ü., “Lewis Henry Morgan Üzerine”; Eski Toplum, Payel Yayınevi, İstanbul 1994.
- ÖKTEM, Ü., “David Hume ve Immanuel Kant’ın Kesin Bilgi Anlayışı”, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, S. 44, 2004, ss.29-55.
- ÖNER, N., *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977.
- ÖZCAN, E. S., “Dünyanın En Eski ve En Büyük Tapınma Alanı: Göbekli Tepe”, Tübitak Bilim ve Teknik Dergisi, Haziran 2014, ss.30-39.
- ÖZER, Z. E., “Nietzsche ve Benjamin’de Esrik Deneyim ya da ‘Rausch’ Üzerine”, Dört Öge Dergisi, Sayı: 12, 2017, ss. 143-153.
- ÖZKAN, S., *Nietzsche: Kaplan Sirtında Felsefe*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004.
- ÖZLEM, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- PARTENİE, C. “Plato’s Myths” Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- PERRİN, M., *Şamanizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
- PONGRATZ-LEISTEN, B., “Divine Agency and Astralization of gods in Ancient Mesopotamia”, Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism, Ed: Beate Pongratz-Leisten, Eisenbrauns, Winona Lake, 2011
- RIBARD, A., *İnsanlık Tarihi*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2015.
- ROCA, R. S., “Fetishism”, International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, 2015, s. 105–110.
- ROSENAU, P. M., *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, Çev: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004.

- ROSENBERG, D., *Dünya Mitolojisi*, İmge kitabevi, Ankara 2006, s. 259.
- RÖLLIG, W., “Götherzahlen”, Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Ed: Nach Erich Ebeling, Bruno Meissner, Walter de Gruyter, Berlin, Newyork, 1957-1971.
- SAMUEL, K.T., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev; Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2011.
- SAYDAM, B., *Deli Dumrul'un Bilinci*, Metis Yayınları, İstanbul, 1997.
- SCHMİDT, K. *Taş Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbeklitepe*, Çev. Rüstem Aslan, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2007.
- SCHMİDT, K., “Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs”, Documenta Praehistorica, 2010, Sayı: 37, ss. 239-256.
- SEVİNÇ, F., “Hititlerde Yeraltı Dünyası”, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S: 9(1), s. 231-247.
- SHAW, G., *The Egyptian Myths*, Thames & Hudson Publication, London, 2014.
- SMART, N., “Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler”, Çev. Günay Tümer, Cilt:25, Sayı:1, 1982, ss. 297-323.
- SMART, N., *The Religious Experience*, Prentice-Hall, New Jersey 1996.
- SOFFER, O., Adovasio, J.M., Hyland, D.C., “The Venus Figurines”, Current Anthropology, 2000, Sayı: 41, ss. 511-537.
- STOCKING, G. W., *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York, 1987.
- SUSANNE, L., *Philosophy in a New Key*, Pelican Books Edition, New York, 1948.
- ŞENEL, A., *İlkel Topluluktan Uygur Topluma*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982.
- TASLAMAN, C., *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 2007.
- TAYLAN, F., Bilimsel Zihnin Oluşumu'na Sunum; “Aklın Hafızası: Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji, Bilimsel Zihnin Oluşumu, İthaki Yayınları, İstanbul, 2013.

- THOMSON, G., *İlk Filozoflar*, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul, 1997.
- TUNALI, İ., *Marksist Estetik*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2003.
- TÜRK, H. “Beynin Evrimi Işığında Dilin Kökeni”, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, ss. 527-549.
- TÜZER, A., “Postmodernizm ve Tanrının Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme”, Milet ve Nihal, 2015, Cilt:12, Sayı: 2, ss. 73-124.
- TYLOR, E. B., *Primitive Culture I*, John Murray, London, 1920
- TYLOR, E. B., *Primitive Culture II*, John Murray, London, 1920.
- TYLOR, E.B., “Kültür Bilimi”, Çev: Esra Dabağcı, Vira Verita Dergisi, 2016, Sayı 4.
- US, E. Ö., “Tanrıların Günahları: Yunan Mitolojisinde Güç Arzusu ve Kıskançlık”, Pivolka, Sayı: 25, 2017, ss. 13- 15.
- VERNANT, J.P., *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, İmge Yayınları, Ankara.
- VON Hendy, A., *Modern Construction of Myth*, India Universty Press, Blomington, 2001.
- WINKELMAN, M., “Shamanic Cosmology as an Evolutionary Neurocognitive Epistemology”, International Journal of Transpersonal Studies, Volume 32, 2013, ss. 79-99.
- WINKELMAN, M., “Shamanism as the Original Neurotheology”, Zygon, Vol. 39, 2004, ss. 193-217.
- YAVUZ, D., “Kant ve Wittgenstein’in Tanrı Anlayışı: Sessiz İman”, Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: II/3, 2017, ss. 57-66.
- YAVUZER, H., “Şamanizm’de Evren ve Dünya Tasvirleri”, Milli Folklor Dergisi, 1997, ss. 50-55.
- ZIMMERMANN, T., ÖZEN, L., “The Early Age Figurine from Hasanoğlan, central Turkey, new archaeometrical insights”, Anatolian Studies, 2016, S: 66, ss. 17-22.

