Robert N. Bellah

İNSAN EVRİMİNDE DİN

ESKİ TAŞ ÇAĞINDAN EKSEN ÇAĞINA

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



ROBERT N. BELLAH

1927 yılında dünyaya gelen Bellah, Harvard Üniversitesi'nde eğitim gördü. 1950 yılında yüksek lisansını, 1955 yılında doktorasını tamamladı ve 1955-1957 yılları arasında McGill Üniversitesi İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde post-doktora çalışmasının ardından Harvard'a döndü ve ders vermeye başladı. 1967 yılında Berkeley Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak görev aldı ve 1997 yılına kadar burada çalışmalarına devam etti.

Din sosyoloji alanında önemli eserleri bulunan Bellah, 60'lı yıllarda Parsons ve birçok önemli sosyologla birlikte öne sürdüğü "sivil din" görüşünü savunmuş, 2013'te yaşama veda etmiştir. Bellah'ın daha önce yayınladığı ve katkıda bulunduğu eserler şunlardır: *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan* (1957), *Religion and Progress in Modern Asia* (1965), *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (1970), *Emile Durkheim on Morality and Society* (1973), *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (1975), *The New Religious Consciousness* (1976), *Varieties of Civil Religion* (1980), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (1985), *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America* (1987), *The Good Society* (1991), *Imagining Japan: The Japanese Tradition and its Modern Interpretation* (2003), *The Robert Bellah Reader* (2006), *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (2011), *The Axial Age and Its Consequences* (2012).

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Robert N. Bellah
İnsan Evriminde Din
Eski Taş Çağından Eksen Çağına
Çeviren Mete Tunçay

Religion in Human Evolution
From the Paleolithic to the Axial Age
© 2011 by the President and Fellows of Harvard College
Harvard University Press

Bu kitabın telif hakları Akçalı Ajans aracılığıyla alınmıştır.

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 595
Sosyoloji 27

ISBN 975-605-399-485-5

Kapak Berlin'deki Pergamon Museum'da Kalıntıları Sergilenen
Babil'in İştar Kapısı'ndaki Kutsal Hayvanlardan Mushussu.

1. Baskı İstanbul, Ağustos 2017

© İstanbul Bilgi Üniversitesi İktisadi İşletmesi
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / Faks: 0212 216 24 15 • Sertifika No: 35680

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Cem Tüzün
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi • www.dizgievi.com
Düzelti Özge Altın, Remzi Abbas
Dizin Belgin Çınar
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 38 46 / Faks: 0212 613 03 21 • Sertifika No: 12064

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü Tarafından Kataloglanmıştır.

Bellah, Robert N. (Robert Neelly), 1927-2013.
İnsan evriminde din: eski taş çağından eksen çağına kadar / Robert N. Bellah; çeviren Mete Tunçay.
xxxi, 689 pages; 23 cm.- (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; 595. Sosyoloji; 27.)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-485-5

1. Religion. 2. Human evolution —Religious aspects. 3. Religion, Prehistoric. 4. Theological anthropology.
5. Ethnology —Religious aspects. I. Title. II. Tunçay, Mete.
BL256.B43519 2017

Robert N. Bellah

İnsan Evriminde Din
Eski Taş Çağından Eksen Çağına

Çeviren
Mete Tunçay

Melanie Bellah, torunlarımız
ve onların torunları anısına...

İçindekiler

ix Teşekkür
xiii Önsöz

1 BİRİNCİ BÖLÜM Din ve Gerçeklik
4 Çoklu Gerçeklikler
7 Dinsel Gerçeklik
11 Örtüşen Gerçeklikler
14 Dinsel Temsilin Tarzları
18 Birleştirici Temsil
22 Yapımcı Temsil
25 Sembolik Temsil
28 İkonik Sembolleştirme
29 Müzikli Sembolleştirme
33 Şiirsel Sembolleştirme
38 Anlatı
44 Kavramsal Temsil

51 İKİNCİ BÖLÜM Din ve Evrim
53 Öyküler
59 Büyük Patlama'dan Sonra Ne Oldu
65 Yeryüzünde Erken Yaşam
71 Korunan Temel Süreçler
77 Yeni Yeteneklerin Evrimi
87 Oyun
98 Homo Sapiens
107 Oyun ve Tören
114 Dinsel Natüralizm
121 Din Kişisel Olanla Niçin Bu Kadar Çok İlgileniyor?
127 Yine Oyun Olarak Din

135 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Kabile Dini: Anlamın Üretilmesi
138 Episodik Kültür
140 Mimetik Kültür
153 Mitik Kültür
161 Kalapalo
169 Avustralya Aborijinleri (Walbiriler)
185 Navajolar

203 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Kabile Dininden Eskil (Arkaik) Dine: Anlam ve Güç
205 Tahakküm Eğilimi
213 Tikopia
223 Besleme Eğilimi
225 Polinezya Boyunca
230 Hawai'i

245 BEŞİNCİ BÖLÜM Eskil Din: Tanrı ve Kral
252 Eski Mezopotamya
266 Eski Mısır
288 Shang ve Batı Zhou Çini

309 ALTINCI BÖLÜM Eksen Çağı I: Giriş ve Eski İsrail
311 Giriş
331 Eski İsrail
339 Erken Devlet
349 Yalnızca Yahve
356 Tesniye (*Deuteronomy*) Devrimi
368 Eksensel Dönüş: Ahit, Halk ve Kişi

377 YEDİNCİ BÖLÜM Eksen Çağı II: Eski Yunan
382 Erken Yunan Toplumu
389 8. Yüzyıl
400 Şiir ve Törensel Bağlamı
406 6. Yüzyıl Atinası'nda Siyasal/Dinsel Reform
413 Yunan Tragedyası
422 Bilgelik ve Şehir
426 Akılcı Kurgulamanın (*Speculation*) Başlangıçları
433 Eksensel Geçiş
439 Herakleitos ve Parmenides
446 Bunalım ve Yıkılış
450 Sokrates
455 Platon
465 "Yok Olmaya Mahkûm"

469 SEKİZİNCİ BÖLÜM Eksen Çağı III: İÖ. 1. Binyılın Sonlarında Çin
473 Konfüçyüs'ten Önce
482 Konfüçyüs
498 Mozi
511 "Taoizm" ve Özel Yaşama Dönüş

513 Yang Zhu
516 Çiftçiler Okulu
517 Taoizm
519 *Guanzi*'nin *Neiye* Bölümü
522 Zhuangzi
525 Tao Te Ching
530 Taocu İlkellikçilik
532 Tao'nun Siyaseti
536 Mensiyüs
544 Xunzi

563 DOKUZUNCU BÖLÜM Eksen Çağı IV: Eski Hint
570 Erken Veda'lar Hint'i
577 Orta Vedik Dönüşümü
589 Tören Sistemi
598 Geç Vedik Sıçrayış
619 Budizm
636 Budizmden Sonra Din ve Siyaset

663 ONUNCU BÖLÜM Sonuç
666 Schiller
669 Oyun, Tören/Âyin ve Erken Devlet
672 Yadsımacılar ve Erken Devletin Meşruluk Bunalımı
676 Eksen Çağı Ütopyaları
685 Eksensel Ütopyalar ve Oyun
688 Örtüşen Alanlar
691 *Theoria* ve Bilinç Türleri
694 İki Çeşit Ütopyada İki Çeşit Teori
699 Yine Üst Anlatılar (*Metanarratives*)
702 Uygulamadaki Niyet

711 Dizin

Teşekkür

Yazdığım her şeyin, elbette bu kitap dahil, ilk okuyucusu ve editörü olan karım Melanie'ye teşekkür etmek istiyorum; öldüğünde bu kitabın yazmalarını okumayı bitireli çok olmamıştı. *Habits of the Heart*'ın ortak yazarlarına (Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler ve Steven Tipson) da teşekkür etmek isterim; onlar yıllık toplantılarımızda bu kitabı bölüm bölüm okuyup yorum yaptılar. William Sullivan bu kitapla ve benim yıllardır yazdığım her şeyle özel olarak ilgilendi, aynı şekilde Eli Sagan da; onlarla giriştiğim hararetli tartışmalar yapıtımı (hatta onların önerilerine tam olarak uymadığım zamanlarda bile) birçok açıdan derinleştirdi. Yapıtın bütününü ya da bazı bölümlerini okuyarak bana yardım eden başkaları da vardı: Renée Fox, Hans Joas, Shmuel Eisenstadt, Steven Smith, Arvind Rajagopal, Harlan Stelmach, Yang Xiao, John Maguire, Samuel Porter, Mohammad Nafissi, Matteo Bortolini, Wade Kenny ve belki atladığım başkaları da. Hepsine özel bir şükran borcum var.

Kitabın ilgilendiği birçok alanlarda çalışmış bilim insanlarının uzmanca bilgileri olmadan ben bu kitabı yazamazdım. Bazı durumlarda hazırladığım belirli bölümlerin elyazmaları üstünden ayrıntılı eleştiriler yaparak bana yardım ettiler. İlgili bölümlerde onların adlarını anacağım. Bu yapıt üstünde belirleyici bir etkisi olanlar arasında, kültürel evrim kuramından ötürü Merlin Donald'la, hayvan oyunu ve onun evrimci uzantıları üstüne çalışmaları nedeniyle Gordon Burghardt'ı özellikle anmalıyım.

Onlarsız bu kitabın tamamlanamayacağı iki olağanüstü editöre de te-

şekkür etmem gerekiyor: Kitap henüz kafamın içindeyken ona inanan Chicago Üniversitesi Yayınevi'nden Douglas Mitchell'e ve kitabın son halini almasına kadar onunla ilgilenen Harvard Üniversitesi Yayınevi'nden Lindsay Waters'a.

2004'ten beri bu kitap üstündeki çalışmamı desteklediği için John Templeton Vakfı'na da teşekkür etmek istiyorum. Onların cömert bağışları bana birçok bakımdan yardım etti ve uzun bir sürecin daha da uzamasını engelledi. Vakıf yöneticilerinden özellikle Paul Wason'a ve Drew Rick-Miller'e borçluyum. Vakfa ayrıca, 2008'de Erfurt Üniversitesi'ndeki Max Weber Merkezi'nde Hans Joas'ın başkanlığı altında, katılımcılara hazırlanmaları için bu kitabın eksen çağı üstüne dört bölümünün dağıtıldığı "Eksen Çağı ve Sonuçları" başlıklı toplantıyı finanse ettiği için de müteşekkirim. Berkeley'deki California Üniversitesi'nin Araştırma Kurulu'na bu projenin en başından beri yaptıkları mütevazı araştırma bağışları için teşekkür ediyorum. O üniversitedeki harika kütüphaneden çok yararlandım; bunun yanı sıra, Lisansüstü Dinbilim Birliği Kütüphanesi'nin yetkin koleksiyonlarını da kullandım. Bu iki kütüphanenin aradığım bir kaynağı bulamamaları çok ender oldu.

Bunlar benim yaşayanlara borçlarım. Ölülere borçlarımsa muhtemelen daha bile büyüktür. Emile Durkheim'la Max Weber'e çok şeyler borçluyum. Bu durum Durkheim söz konusu olunca daha belirgindir, çünkü bir sosyolog ve aydın anlayışı olarak ona daha yakınım. Ama hemen her satır, çalışmaları bana Durkheim'ınkilerden çok daha yakın olan Weber'e gizli bir borcumu gösteriyor. Ondan ödünç aldığım her fikri ya da sayıca çok daha az olan, onunla anlaşamadığım örnekleri anmamaya karar verdim; bunlar, başlı başına bir kitap tutardı. Ben Weber'e çok hayranım, ama ona saygı duyduğum ve onunla sık sık kışkırtıldığım halde, onun kültür karamsarlığını *(Kulturpessimismus)* paylaşmıyorum. Bizim kurucularımızı unutmamız gerektiği fikrini kabul etmiyorum (Charles Darwin'i anımsamayı hiç atlamayan biyologlara hayranım), ama Clifford Geertz birçok noktada, biz toplumsal bilimcilerin tarihçilerden, filozoflardan, teologlardan ve doğa bilimcilerden öğrenecek çok şeyimiz bulunduğunu ve kuruculara dipnotlar eklemekle yetinmenin bizi çok uzaklara götüremeyeceğini savunduğunda ona katılıyorum.

Bana yüz yüze öğretmenlik eden, ama artık sağ olmayan üç büyük hocayı anmalıyım: Talcott Parsons, Wilfred Smith ve Paul Tillich. Parsons bana büyük sosyolojik geleneği aktardı, çünkü onu yaşıyor ve uyguluyordu. Wilfred Smith bana paradokslu olarak, her kişi, grup ya da geleneğin dininin biricik [benzersiz] olduğunu ve hiçbir zaman "din"in kendisine kadar "Hıristi-

yanlık" ya da "Konfüçyüsçülük" gibi genel terimlerle yeterli bir biçimde yakalanamayacağını öğretti; aynı zamanda dinin her anlatımı bir türlü, tarihsel olarak bütün öteki dinlerle bağıntılı olduğu için dinin birliğini de öğretti. Ve Tillich'ten her kültür anlatımındaki "derinlik boyutu"nu görmeyi ve bir de, ben öyle olduğunu sanırken, Hıristiyanlığın "inanılmaza inanmak" olmadığını öğrendim. Yaşamımda yerleri olan ve kendilerinden çok şeyler öğrendiğim dostlarımı anabilirim: Clifford Geertz'i, Kenneth Burke'ü, Edward Shils'i ve daha başkalarını. En azından birçoğu beni büyülemekten ve şaşırtmaktan geri kalmayan kitaplar da var; ama öğretmenlerim bana, yazarları sadece sayfanın üstünde yatarken seyretmeyi değil, onların konuştuklarını işitmeyi öğrettiler.

Belki bunu söylemeye gerek yoktur, ama yine de söyleyeceğim: Mencius'un sözünü ettiği tarihteki dostlara da (Mencius'un kendisi başta olmak üzere), bu kitabın sonraki bölümlerinde değindiğim büyük geleneklerin bütün yaratıcılarına da çok şeyler borçluyum –burada adları sayılamayacak olan kabilesel ve eskil gelenek törenlerinin söylence anlatıcılarına ve dansçılarına da– onlar benim sadece örneklerim olmakla kalmadılar, bu girişimde öğretmenlerim de oldular.

Önsöz

Çok derindir geçmişin kuyusu.

THOMAS MANN, *Joseph and His Brothers*

Tin'in ondan çıkıp büyüdüğü anlar, şimdinin derinlerinde hâlâ ona aittir. Tarihin içinde bütün anlarından geçtiği gibi, şimdiki halde de yine onların içinden geçmelidir.

HEGEL, *Reason in History* [*Tarihte Akıl*]

Bir kimsenin, eskilerin şiirlerini ve yazılarını okurken, onların hakkında insan sıfatıyla bir şeyler bilmemesi nasıl doğru olabilir? Dolayısıyla onların yaşadıkları çağı anlamaya çalışmak gerekir. Buna "tarihte arkadaş aramak" denebilir.

MENCİUS, 5B: 8

Bu, geniş bir konu hakkında geniş bir kitaptır. Onun için, benim de okuyuculara niçin bu kadar uzun olduğunu (çok daha uzun da olabilirdi) açıklamam, bir yol çizelgesi vermem ve bazı okuyucuların aklına gelebilecek belli birtakım itirazlara yanıtlar sunmam gerekiyor. Ne yapmaya çalıştığım hakkında bir fikir vermeye yukarıdaki üç alıntıyı kullanarak başlayayım.

Mann'ın kitabının ilk cümlesinde geçmişi bir kuyu olarak eğretilemesi, hemen ikinci cümlesiyle tamamlanır: "Ona dipsiz dememeli miyiz?" Bu cümlelerle başlayan uzun girişinde, Mann İÖ. 2. binyıllara giden bir öyküye girişirken geçmişte daha gerilere düşeceğinden korkmaktadır; düşüşünü sonlandırmak için durduğu hiçbir basamakta tutunamamakta ve dipsiz görünen kuyuda hep daha derinlere gitmektedir. Düşünmekten dehşete düştüğü öteki şeyler arasında, insan düzeyinden biyolojik evrimin derin yarıklarına düşme korkusu da

vardır. Girişinin sonuna doğru bir başka korkuya kapılır: Geçmiş ölüdür ve geçmişe düşmek ölmektir. Fakat girişini tamamlarken yaptığı işe kılavuzluk eden gerçeğe erişir: Zaman hakkında düşünür. "Yaşamın geçmişi, ölmüş-bitmiş dünya" ölüdür; ama ölüm hep var olduğu için yaşamdır. Böylece, geçmiş için şunları söyler: "Biz ne denli geçmiş desek de, o *şimdidir*, hep *şimdidedir*."[1] Geçmişin *şimdide* olduğu, dolayısıyla ölü görünenin aynı zamanda canlı kaldığı düşüncesiyle donanan Mann, tek ciltlik basımının bile 1.200 sayfa tutacağı on altı yıl sürecek bir kitap yazma işine girişmeye hazırdır.

Diyebiliriz ki Hegel, Mann'ın kuyu eğretilemesini alıp onu Mann'ın yapmadığı bir biçimde kullanmaktadır: Bize yaşam sağlayan suyun kaynağı olan, yokluğunda hepimizin ölebileceği kuyu. Hegel, her şey hakkında düşünüp, onları zaman, gelişme ve tarih içine yerleştiren modern Aristoteles'imizdir. Hegel'e göre, yanlış olarak onu aştığımızı sansak da, en derin anlamıyla kültür diyeceğimiz nesnel tini, tarihini bilmeden bilemeyiz. Şimdimizde tinin tarihinin bütün anlarından geçmeksizin kim olduğumuzu bilmeyeceğiz; öznel tinin, yani şu andaki kültürel olanakların bilincinde olamayacağız.

Son olarak Mencius da, tarihte, eğer onları anlamaya çalışırsak bize yolumuzda yardım edebilecek arkadaşlar bulabileceğimizi ima ediyor.[2] Metinde bu alıntıdan önceki parça, bir Centilmenin sadece kendi köyünde ve devletinde, hatta bütün imparatorlukta değil, tarihin kendisinde de arkadaş edinmek için başka Centilmenler arayacağı düşüncesini içeriyor (İngilizce *Gentleman,* üstün toplumsal konumda olan bir adam anlamına gelen eski Çincedeki *junzi* terimiyle karşılanırken, Konfüçyüs bunu yüksek ahlâkî nitelikte adama dönüştürmüştür). Mencius bize kendilerinden derin geçmişteki her şeyi öğrenebileceğimiz arkadaşlar bulabileceğimizi hatırlatıyor.

Eric Hobsbawm en yakın geçmişimizde kültürel değişimin hızlanmasının "kuşaklar arasındaki –yani geçmişle şimdi arasındaki– bağlantıları koparark" bizi tarihten büsbütün ayırmakla tehdit ettiğini söylemişti.[3] Bu, benim şimdi Mann, Hegel ve Mencius'un da katkı yaptığını gösterdiğim projenin tü-

1 Thoman Mann, *Joseph and His Brothers*, Knopf, New York, 1958, s. 32-33 [*Yusuf ve Kardeşleri*, Hece Yayınları, 2006].

2 Ben Mencius'u iyi bildiğimi sanırken, ancak Yang Xiao bu pasaja dikkatimi çekince onun öteden beri aklımda olan diğer iki alıntıya uyduğunu gördüm. Bkz. Yang Xiao, "How Confucius Does Things with Words: Two Hermeneutic Paradigms in the *Analects* and Its Exegeses", *Journal of Asian Studies* 66, 2007, s. 513.

3 Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Weidenfeld and Nicholson, Londra, 1994, s. 15 [*Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991: Aşırılıklar Çağı*, Everest Yayınları, 2015]. Şu kaynaktan alıntılanmıştır: David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, University of California, Berkeley, 2004.

müne karşı çıkmak ve bizim insanlar olarak kim olduğumuzu ve nereye gitmek istediğimizi sorgulamak demektir. Geçmiş de yoktur, gelecek de yoktur; bu kadar basittir. Buna "şimdi"nin de olmadığı eklenebilir. Kültürel boşluk. Olacak iş değil, ama böyle bir şeyin tehdidi bile ciddiye alınmış ve derin ya da büyük tarih tarafından karşılanmıştır. David Christian'ın *Maps of Time: An Introduction to Big History* kitabı ve Daniel Lord Smail'in *On Deep History and the Brain*'i zamanın işaretleri olarak görülebilir.[4] Christian ile Smail'in yaptığı, bizi 3,5 milyar yıl önceki tek hücreli organizmaya varıncaya kadar hepsi de akrabalarımız olan pek çok türün arasında bir tür olarak tarihimize bağlamaktır. Hatta Christian bundan daha da geriye giderek 13,5 milyar yıl önceki büyük patlamayla başlatmakta ve bundan milyarlarca yıl sonra çürüyüp "özelliksiz bir denge" durumuna geçecek bir evrenle sonuçlandırmaktadır. Christian ve Smail'in ikisi de tarihçidir ve tarihin yazıyla (metinlerle) başladığı, dolayısıyla yaklaşık 5.000 yaşında olduğu ve ondan önceki her şeyin biyologlara ve antropologlara bırakılması gerektiği yolundaki yerleşik görüşü reddetmekle hayli güçlü meslekî tabuları yadsıdıklarının bilincindedirler. Ben de onları izliyorum; ama alçakgönüllülük edip konumu tek bir alanla sınırlayarak, modernlik öncesi toplumlarda hayli kapsamlı bir kategori olan dinle ve biyolojik atalarımıza kısaca değindiğim türümüzle başlıyor ve günümüze kadar gelmeyip daha sonra açıklayacağım sebeplerle İÖ. 1. binyılda sonlandırıyorum.

Smail ile Christian'ın kesinlikle kabul ettiği, benim de içtenlikle katıldığım bir şey, tarihin sonuna kadar geriye gittiği ve tarihle tarihöncesi arasında yapılacak her ayrımın keyfî olduğudur. Bu demektir ki, biyolojik tarih, yani evrim hep insan tarihinin bir parçası olmuş ve hayli uzun bir süre önce kültürü doğurmuş, o zamandan beri de onunla birlikte evrilmiştir.[5] Bu konu kaçınılmaz bir biçimde, benim ancak insan evrimi bağlamında dinin inceleneceği 2. Bölüm'de uzun uzadıya ilgilenebileceğim sorulara yol açmaktadır; ama burada da ona kısaca değinmem gerekiyor. Mann *Yusuf ve Kardeşleri* kitabının önsözünde insan öncesi evrimin girdabındaki "dipsiz" kuyuya düşmekten özellikle korkuyordu. Bu korku gereksizdi. Kitabını evrim kuramındaki 20.

---

4 David Christian, *Maps of Time*; Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain*, University of California, Berkeley, 2008.

5 Bu birlikte-evrim üstüne erken ve keskin bir değerlendirme Clifford Geertz'in şu yazısında bulunmaktadır: "The Growth of Culture and the Evolution of the Mind", *The Interpretation of Cultures* içinde, Basic Books, New York, 1973 (1962), s. 55-83 [*Kültürlerin Yorumlanması*, Dost Kitabevi, 2010]. Daha sonraki birçok çalışmaya dayanarak biyolojik/kültürel birlikte-evrim üstüne yazan biyologların hep bu önemli makaleyi atladıklarını üzülerek söylüyorum.

yüzyıl ortasında yer alan büyük ilerlemelerden önce, 1926-1942 yılları arasında yazmış olmasına karşın, yine de vakit bulsaydı insan dışı organizmalar arasında kendisine birçok arkadaş edinmekte yararlanabileceği yeterince şey vardı. Örneğin, o zaman da biliniyordu ki, yeryüzünün hayli oksijenle yüklü atmosferi güneş sistemimizin ilk zamanlarında yoktu; ancak çok eski denizlerin içindeki tek hücreli organizmalar kendilerini fotosentezle doyurmayı öğrenince, böylelikle de bir milyar yıl gibi bir sürede oksijen artı üretimi yaparak eskiden kuru kayalardan ibaret olan kara topraklarda çok hücreli yaşamın –bitkilerin, hayvanların ve diğerlerinin– içinde var olabileceği bir atmosfer meydana geldi. Onlar olmadan kuru toprakta halen var olan hiçbir şeyin bulunmayacağı o minik mikroskobik yaratıklara şükran borçluyuz.

Evrimle tarihi birleştirmekten korkan birçokları için en çok endişe verici olan, onların iki ayrı ve bağdaşmaz metodolojiye dayanmalarıdır: Evrim doğa bilimidir, katı bir biçimde belirlenimci (*determinist*) ve indirgemecidir, özgürlük ya da yaratıcılığa izin vermez; oysa tarih hem harikulâde yaratıcılığı hem de ürkütücü şiddetiyle, merkezinde insan özgürlüğü olan bir beşerî çalışma alanıdır. Yeni Darwinciliğin evrimin konusunun genler olduğu, köktenci diyebileceğim bazı biçimlerinde acımasız bir belirlenimcilik yok değildir; bunlarda söz konusu olan bencil genlerdir, organizmalar da aracılıklarıyla genlerin kendilerini amansızca çoğalttıkları seçilimin gözü kapalı güçlerinin merhametine kalmış araçlardan ibarettir. *Gen Bencildir* adlı meşhur kitabın yazarı Richard Dawkins bu görüşün en ünlü savunucusudur. Orada şöyle der: "Bizler sağ kalım makineleriyiz; genler denilen bencil molekülleri korumak için körlemesine programlanmış robot araçlarıyız. Başarılı bir gende olması beklenebilecek başat nitelik acımasız bir bencilliktir. Bu gen bencilliği, bireysel davranışta da genellikle bencilliğe yol açar."[6] *Gen Bencildir*'in yayımlanmasından sonra Dawkins'in görüşleri geniş ölçüde tanındı; ama o zamandan beri başka, rakip görüşler de ortaya çıktı.[7]

Evrimi çalışanların çoğu Dawkins'in aksine, evrilenin sadece genler olmayıp organizma olduğuna inanmayı sürdürüyor.[8] Mary Jane West-Eber-

6 Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University, New York, 1989, v, s. 2 [*Gen Bencildir*, Kuzey Yayınları, 2014].

7 Örneğin bkz. Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University, Cambridge, Mass., 2002, s. 618-619, 638-641. Mary Midgley de *Evolution as a Religion* başlıklı kitabında (Routledge, New York, 2006 [1985]) genler gibi biyolojik birimleri "bencil" gibi bir ahlâk terimiyle anmanın en üst dereceden bir yanlış olduğunu savunmaktadır. Ayrıca bkz. Joan Roughgarden, *The Genial Gene: Deconstructing Darwinian Selfishness*, University of California, Berkeley, 2009.

8 Gerçekte, Dawkins, *Gen Bencildir*'den sonra yazdığı *The Extended Phenotype* (Oxford Univer-

hard da, organizmanın ("fenotip"in) kendi evriminde oynadığı rolü vurgulamaktadır: "Ben, uyumsal evrimde genleri önderler değil, izleyiciler sayıyorum."[9] Marc Kirschner ile John Gerhart *The Plausibility of Life* başlıklı önemli kitabında çeşitlenmenin organizmik denetimi kavramını geliştiriyorlar: "Fenotipik çeşitlenme üretiminde, biz organizmanın gerçekten kendi evrimine katıldığını ve bunu kendi uzun çeşitlenme ve seçilim tarihine ilişkin bir yatkınlıkla yaptığına inanıyoruz."[10] Evrimin genetik olanaklara dayanan, ama kendileri genetik olarak denetlenmeyen davranışsal ve simgesel yanları özellikle önemlidir; zira herhalde dinin kaynaklarının çoğunu –biyolojik başlangıçlardan kültürel gelişmelere– orada bulacağızdır.[11] Evrimci dilbilgini Derek Bickerton bu başlangıçlar için ne kadar gerilere gitmemiz gerektiğini söylüyor. Dilden söz etmekle birlikte, üstü örtük olarak kültüre işaretle şöyle diyor: "Kökenlerimize bakarken şimdiye kadar yapılan bütün girişimlerin kusuru yeterince geriye gitmemeleridir. O dilin taşıdığı her şeyi iyice anlasaydık, herhalde canlı varlıkların en alt sınıfta olanlarının doğumuna kadar giderdik; çünkü dil yüz milyonlarca yıl önce başlamış olması gereken bir irade ve ilkel bilinç kalıbına (*matriksine*) ciddi biçimde dayanır."[12]

John Odling-Smee, Kevin N. Laland ve Marcus W. Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution* başlıklı eserde davranışsal evrimin önemli bir türü olan organizmaların kendi evrimlerine katılma derecelerı üstüne çok esinleyici bir önerme yapmıştır. Odling-Smee ve arkadaşları, organizmaların kendi evrilmeleri için gerekli koşulları nasıl etkinlikle yarattıklarını görmeden bizim evrimi anlayamayacağımızı iddia etmektedir. Doğal seçilim gerçekten kördür, ama paradokslu bir biçimde amaçlı eyleme

---

sity, New York, 1982) kitabında, genlerin mi yoksa organizmaların mı evrimin temel birimi olarak alınacağının bir olgu değil, yorum sorunu olduğunu, her birinin kendi başına geçerliği bulunduğunu ileri sürmüştür.

9 Mary Jane West-Eberhard, "Developmental Plasticity and the Origin of Species Differences", *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 102, EK.1 (2005): 6547. Ayrıca bkz. Eva Jablonka ve Marion J. Lamb, *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral and Symbolic Variation in the History of Life*, MIT, Cambridge, Mass. 2005 [*Evrimin Dört Boyutu*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011].

10 Marc Kirschner ve John Gerhart, *The Plausibility of Life: Resolving Darwin's Dilemma*, Yale University, New Haven, 2005, s. 252-253.

11 Evrimci psikoloji akımı içinde bir kol, dinin birtakım çeşitli özelliklerinin genetik olduğunu, "doğaüstü varlıklar" gibi modülleri bulunduğunu ileri sürmüştür. Fakat psikolojik ve genetik evrimi çalışanların birçoğu bunu kabul etmemektedir. Bir "din geni"nin ya da "Tanrı geni"nin var olması imkânsızdır.

12 Derek Bickerton, *Roots of Language*, Karoma, Ann Arbor, 1981, s. 216. Bu fikrin daha çok geliştirilmesi için bkz. Bickerton, *Language and Species* (Chicago University, Chicago, 1990), özellikle 4. Bölüm: "The Origins of Representational Systems."

yol açar: "Doğal seçilim *kör* ise, ama konum [*niche*] yapımı *semantik olarak bilinçli* ve amaç *yönelimli* ise, o zaman evrim bütünüyle ereksiz bir süreci, yani doğal seçilimi içermelidir ki, bu da amaçlı organizmaların, yani konum kuran [*niche-constructing*] organizmaların seçilimidir. Bu en azından doğal seçilim tarafından seçilen konum kurucu organizmalar sağ kalım ve üreme için işlev gördüğü sürece doğru olmalıdır."[13] Dolayısıyla, Dawkins'in biyolojik seçilim biriminin genden ibaret bulunduğu ve organizmanın "*atıklıktan kaçırılmış* bir sağkalım makinesi" olduğu iddiaları temelinden yanlıştır. Organizma öğrenebiliyor ve öğrenme onun içinde bulunduğu ortamı, dolayısıyla da kendisinden türeyenlerin sağ kalım şanslarını değiştirebiliyorsa, o zaman genleri içerdiği kesin olarak, (Odling-Smee ve arkadaşlarının fenogenotip dedikleri) evrimin "merkez birimi" organizmadır.[14]

İnsanlarla bazıları genetik açıdan ilişkili olan, bazılarıysa hayli uzak kalan insan olmayan memeliler ve kuşlar arasında bir dizi süreklilikler vardır; bunları 2. Bölüm'de tartışacağım, ama aralarında zaman zaman başka türlerin üyeleriyle duygudaşlık gösterme, adalet duygusu ve birçok işbirliği biçimleri için bir yetenek vardır.[15] Belki birkaç istisna dışında yalnızca memelilerde ve kuşlarda bulunan oyun, göreceğimiz üzere, özellikle önemli bir evrim kalıtıdır. Ama her şey toz pembe değildir; saldırı ve şiddet de evrilir, sonuçta hem insanlar hem de en yakın primat akrabalarımız olan şempanzeler kendi türlerinin öteki üyelerini kasten öldürür.

Evrimin bir bütün olarak anlamı bizi daha geniş sorunlara götürür; bunlar kaçınılmaz bir biçimde dinle örtüşen nihai anlamlara ulaşır. Bazı bilginler milyarlarca yıla uzanan çok büyük evrim süreci karşısında "huşû" duymuşlardır. Huşûnun bizi bilimden başka bir alana götürüp götürmeyeceği daha sonra inceleyeceğimiz bir konudur. Dawkins'in "Gözlemlediğimiz evren, temelinde hiçbir tasarım, hiçbir amaç, hiçbir kötülük ve hiçbir iyilik bulunmadan, kör bir acımasız kayıtsızlıktan ibaret olarak tam da bekleyebileceğimiz gibidir"[16] diye yazarken yaptığı gibi, evrimin anlamsızlığının ilân edilme-

---

13 F. John Odling-Smee, Keven N. Laland ve Marcus W. Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution,* Princeton University, Princeton, 2003, s. 186; ayrıca bkz. s. 176, doğal seçilimle konum-kuruculuğu karşılaştıran Tablo 4.1.

14 Odling-Smee, Laland ve Feldman, *Niche Construction*, s. 365-366; ayrıca bkz. s. 21, 243.

15 Bu yeteneklerin tartışılması için kolay erişilebilecek bir kaynak için bkz. Marc Bekoff ve Jessica Pierce, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*, University of Chicago, Chicago, 2009. Ayrıca bkz. Frans de Waal, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, Harmony House, New York, 2009 [*Empati Çağı*, Akılçelen Kitaplar, 2014].

16 Richard Dawkins, *River out of Eden*, Basic Books, New York, 1995, s. 133 [*Cennetten Akan Irmak*, Varlık Yayınları, 2010]. Ben bunu ve daha önce yaptığım alıntılardan birini Roughgarden'in

si durumunda bile, bu bir tür dinsel konumdur; yaşamın nihai anlamı hiçbir anlamı olmamasıdır. Belki Dawkins de başka bir dünyaya geçmiştir.

Evrimin bazı biyologların ve birçok beşerî bilimcinin düşündüğünden bir hayli daha karmaşık olduğunu, içinde anlam ve amacın yeri olduğunu, hatta anlam ve amacın da evrildiklerini söylemeye çalışıyorum. Benim evrimde özel olarak ilgilendiğim konu, öykünün önemli bir bölümünü oluşturan yeteneklerin evrimidir: Oksijen yaratma yeteneği; sadece tek hücreli organizmaların ortalıkta gezindiği dönemin üstünden birkaç milyar yıl geçtikten sonra büyük ve karmaşık organizmalar oluşturma yeteneği; *endotermi*, yani kuşların ve memelilerin aşırı sıcak ya da soğuk ısı derecelerinde sağ kalmalarını mümkün kılan sabit bir vücut ısısını koruma yeteneği; kendi başlarına sağ kalamayacak olan umarsız yavruları ve bebekleri büyütmek için günler ve haftaları, şempanzeler ve diğer kuyruksuz maymunlarda yılları, insanlarda onyılları harcama yeteneği; atom bombaları yapma yeteneği. Evrim bizim bu yeni yetenekleri akılla ya da dürüstçe kullanacağımızın güvencesini vermez. Bu yetenekler onlarla ne yapacağımıza bağlı olarak, bize yardım da edebilir, bizi yıkabilir de.

Umarım ki bu söylediklerim, kim olduğumuzu ve nereye gitmek istediğimizi anlayacaksak evrimi neden önemli bulduğum ve evrimden ne anladığım hakkında bir fikir verir. Fakat ben din derken ne kastediyorum ve dinin evrimi nedir? Din karmaşık bir görüngüdür (*fenomen*), tanımlanması kolay değildir; ama ilk iki bölümün çoğunu onu tanımlamaya çalışmakla geçireceğim. Bir şeyleri başlatmak için Clifford Geertz'in iyi bilinen tanımından yararlanacağım.[17] Onu küçük önermelere ayırarak diyebilirim ki, din insanlar tarafından kullanılınca genel bir varoluş düzeni açısından anlam taşıyan, güçlü, her şeyin içine işleyici ve uzun süre kalıcı ruh halleri ve güdüleridir.[18] Geertz'in dışarıda

---

The Genial Gene kitabında buldum, ama orada sayfa sayıları verilmemişti. O kitapları ve orada anılan Dawkins'in başka yapıtlarını alıp okudum. Sonunda Dawkins'e hayli saygı duymaya başladım, ama onun sık sık kendi hitabetine kapılıp gittiğine inanıyorum. Bu arada, biyolojinin benim sandığımdan çok daha fazla toplumsal bilim gibi tartışmalı bir alan olduğunu da öğrendim; ama Dawkins'in görüşlerinin o alanın şimdiki durumunu temsil etmediğini de söylemeliyim.

17 Clifford Geertz özellikle bir kültürel sistem olarak din üstüne yazısında, benim bu Önsöz'ün geri kalanında işleyeceğim fikirleri kullanmış; ancak bunu buradaki Önsöz'ü hazırlarken o denemesini yeniden okuyana kadar fark etmemiştim. Cliff'i 80 yaşında öldüğü ve böylelikle benim yazdıklarımı okuyup tepki vermediği için bağışlayamıyorum.

18 Geertz'in tanımının tamamı şöyledir: "Din insanlarda genel bir varoluş düzenine ilişkin kavramlar formüle ederek güçlü, her şeyin içine işleyici ve uzun süre kalıcı ruh halleri ve güdüleri kuran ve bu kavramları öyle bir gerçeklik aylasına büründürerek onları son derece gerçekçi kılan bir semboller sistemidir." Geertz, "Religion as a Cultural System", *Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973 (1966), s. 90 [*Kültürlerin Yorumlanması*, Dost Yayınevi, 2010].

bıraktığı şey ilginçtir. Ortalıktaki birçok tanımın esas saydığı, "doğa üstü varlıklara inanç" ya da "tanrılara (Tanrı'ya) inanç" burada yoktur. Ne Geertz'in ne de benim dinde bu gibi inanışların olduğunu düşünmediğimizden değil; bazı durumlarda olabilirler, ama tanımlayan boyut onlar değildir.

Simgelerin (bilim dahil, insan eylemlerinin birçok alanı için onlarsız olunmayacağı gibi) din için de temel nitelikte olduğu görüşünde Geertz'le aynı fikirdeyim; bu demektir ki, din ancak dilin ortaya çıkmasıyla olanaklı hale gelir.[19] "Şempanze ruhsallığı" kavramında içerilen dil-öncesi din fikri bana inanılmaz geliyor; ama yine de insan olmayan hayvanların bazıları arasında insanlarda din olacak şeye katkıda bulunabilecek birtakım gelişmeler vardır. Bir çeşit ilk/ata dili olup tam anlamıyla modern sözdizilimli (sentaktik) olmayan bir dile sahip olması mümkün olan Homo sınıfının, özelllikle Homo erectus türünün, erken dönemlerinde dine benzer bir şeyin geliştirilmiş olabileceği ihtimali dahi vardır.

Geertz "Bir Kültürel Sistem olarak Din" denemesinde, öteki sembol sistemleri tarafından örgütlenen birtakım başka alanlarla ilişkisi içinde dinin ne olduğunu belirlemeye çalışıyordu. O Alfred Schutz'u izleyerek, Schutz'un "yaşamın üstün gerçekliği" saydığı gündelik yaşam dünyasının çeşitli kültürel alanlarını karşılaştırmaktadır. Geertz'in kendi deyişiyle:

> Sağduyu nesneleri ve pratik eylemlerin gündelik dünyası, Schutz'un dediği gibi insan deneyiminin en harikulade gerçekliğidir; içinde sağlam kökler salmamız, kendimizde var olan gerçekliği güçlükle sorgulayabilmemiz (ama yine de genelde belirli bir kısmını sorguladığımız) ve baskıyla isteklerinden en azından kaçabilmemiz bakımından bir harikuladelik (*paramount*).[20]

---

19 Önceleri, Talal Asad'ın Geertz ve onun din anlayışı hakkındaki denemesini hiç anmamayı düşünmüştüm, bu konudaki sessizliğim bir şey anlatacaktı. Asad'ın denemesi ilkin şu başlıkla ve şurada yayımlanmıştı: "Antropological Conceptions of Religion", *Man*, n.s. 18 (1983), s. 237-259; daha sonra bu yazı gözden geçirilmiş ve ölçülü hale getirilmiş olarak kendisinin şu kitabında basıldı: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University, Baltimore, 1993, s. 27-54 [*Dinin Soykütükleri*, Metis Yayınları, 2015]. Fakat bu Önsöz'ün taslaklarını okuyanlar bana Asad'ın denemesinin bütün bir kuşağın Geertz hakkındaki görüşünü belirlediğini söylediler. O denemeyi dikkatle, hem de birkaç kere okumuş olmama karşın, burada Asad'ın iddialarını teker teker yadsımak için zaman ayıramayacağım. Ciddi okuyuculara Asad'ın savlarını denetlemek için Geertz'in kendisini okumalarını salık veriyorum. Asad'ın görüşleriyle farkını görmek için Edward Said'in *Orientalism*'indeki (Panteon Books, New York, 1978 [*Şarkiyatçılık*, Metis Yayınları, 1999]) Geertz'e yapılan göndermelere de bakabilirler.

20 Geertz, "Religion», s. 119. Aktaran Alfred Schutz, "On Multiple Realities", Schutz'un *Collected Papers*'ı cilt 1'i içinde, *The Problems of Social Reality* (Martinus Nijhoff, Lahey, 1967), s. 226-228.

> Sağduyuyu bir "görme" biçimi olarak başkalarından ayıran, Schutz'un işaret ettiği üzere dünyayı basitçe kabul etmesidir; amaçlarını, süreçlerini ve pragmatik güdüyü, o dünya üstünde onu kişinin pratik amaçlarına uydurmak, ona egemen olmak ve bu olanaksız kalınca ona ayarlanmak üzere, nasıl görünüyorlarsa –bazen safdil gerçekçilik (naif realizm) denildiği üzere– öylece kabul etmesidir.[21]

Schutz için gündelik yaşamın dünyası çabalamakla, çalışmakla, endişelenmekle vasıflandırılır. Bu, işlemenin, uyumlanmanın, sağ kalımın başta gelen dünyasıdır. Bazı biyologların ve bazı tarihçilerin bütün var olanı ondan ibaret saydığı şeydir. Ne var ki, dil-kullanan insanlar arasında gündelik yaşamın dünyası hiçbir zaman her şeyin ondan ibaret olmadığı bir yerdir ve insan kültürünün öteki gerçeklikleri, amansız faydacılığının hiçbir zaman mutlak olamayacağı gündelik yaşamın gerçekleriyle üst üste çakışmadan edemez.

Gündelik yaşam dünyası hakkında daha ayrıntılı bir tartışma yapmayı sonraya bırakarak şimdi söyleyebileceğimiz iki şey daha vardır. "Görünüşteki aktüelliği/güncelliği"ne karşın, gündelik yaşamın dünyası gerçekten olduğu gibi değildir; kültürel, simgesel olarak yapılandırılmış bir gündelik yaşamın dünyasıdır. Böyle olunca da, zaman ve uzam (mekân) terimleriyle değişiklik göstererek tarihsel ve kültürel alanla birçok ortaklık içerir, ama zaman zaman da keskin farklar ortaya koyar. Gündelik yaşamın dünyası "doğal" göründüğü için, göründüğü haliyle dünyaya inanmazlığın kaldırılmasını da gerektirir. Schutz'un "doğal tutum" dediği şeyde, "dünyanın ve nesnelerinin göründüklerinden farklı olabilecekleri kuşkusu parantez içine alınır."[22]

Burada anlamlı ve önemli olan, Geertz'in ömrü boyunca ilgilendiği çeşitli öteki dünyalarda –yani kültürel kürelerde, simgesel sistemlerde– gündelik yaşamın sağduyu dünyasının, yani her şeyin göründüğünden başka bir şey olabileceği fikrine koyduğu parantezlerin kaldırılmasıdır. Bu öteki dünyalarda, şüphe edilmeden benimsenen varsayımlar artık hâkim değildir. "Bir Kültürel Sistem olarak Din" denemesinde, Geertz dinsel bakış açısını, terimleriyle dünyanın imal edilmiş olabileceği, sağ duyusal olan dışındaki diğer iki bakış açısıyla, bilimsel ve estetik olanla karşılaştırıyor.[23] Bilimsel perspektifte,

---

21 Geertz, "Religion», s. 111. Aktaran Alfred Schutz, "On Multiple Realities", s. 208-209.

22 Schutz, "On Multiple Realities", s. 229.

23 Stephen Jay Gould din ve bilimden "üst üste çakışmayan hâkimiyet alanları" olarak söz ederken muhtemelen Geertz'in kültürel küreler anlayışına yakın bir şey düşünüyordu; üst üste çakışmamalarının nedeni farklı şeyler yapmalarından, birinin olgular ve olguların yorumlarıyla, ötekininse nihai anlam ve manevî değerle uğraşmasındandır. Bkz. Gould, *Rocks of Age: Science and Re-*

gündelik yaşamın verilmişliğinin ortadan kalktığını söylüyor: "Kastî şüphe ve sistemli sorgulama, çıkar amacı olmayan gözlem için pragmatik güdünün kaldırılması, dünyayı enformal sağduyu kavrayışlarıyla ilişkileri gittikçe sorunlu hale gelen formal kavramlarla çözümleme girişimi; işte bunlar dünyayı bilimsel olarak kavrama girişiminin ayırıcı işaretleridir."[24] Geertz'in estetik perspektif üstüne bana hayli eksantrik gelen görüşlerini izlemektense, onun ayırıcı özelliklerine bu önsözün sonuna doğru kısaca değineceğim.

Geertz bir kültürel sistem olarak din için karakteristik olan şeyi ve onu başka katmanlardan neyin ayırdığını, en doğrudan biçimde dinsel töreni (ayini) tartışırken göstermektedir; çünkü ayin yalnızca dinsel inanış değildir, dinsel eylemdir. Geertz, ayini benim daha gelişkin hale getiremeyeceğim bir biçimde özetler:

> Dinsel törende yaşandığı haliyle dünya ve tasarlandığı (tahayyül edildiği) haliyle dünya, tek bir simgesel formlar dizisinin aracılığıyla birleşirler ve böylelikle, bir kimsenin gerçekliği kavrayışında benim Santayana'dan aldığım epigrafta değinilen özel dönüşümü yaratan aynı dünya olur. ... İnsan düzeyinde dinsel inanışın ortaya çıkması, dinsel ibadetin somut edimleri bağlamının dışındadır. ... Bu plastik dramalarda insanlar inançlarını betimlerken onlara erişirler.[25]

Geertz'in değindiği epigraf bölümü ise şudur: "Bir dinin açtığı yollar ve içerdiği gizemler, içinde yaşanacak başka bir dünyadır ve biz er geç ona tümüyle geçmeyi umuyor olsak da olmasak da, 'dini olmak' derken kastettiğimiz şeydir." (George Santayana, *Reason in Religion*).

Ne demek istediğini açıklamak için, Geertz her zaman yaptığı gibi, törenlerin dünyaları nasıl yarattığının örneklerini veriyor. En kapsamlı örneği Bali'dendir: Cadıların kraliçesi, kötü, korkutucu hatta korkunun kendisi olan Rangda ile köylüleri ona karşı korumaya çalışan bir tür gülünç çoban köpeği ejderhası olan Barong arasında yer alan bir çatışmadır; bu tören kaçınılmaz bir biçimde berabere kalınarak sonuçlanır. Geertz Rangda ile Barong arasındaki çatışmanın Bali kültürünün temel kaygılarını özetlediği birçok yolu betimledikten sonra, şu sonuca varmaktadır:

---

ligion in the Fullness of Life, Ballantine Books, New York, 2002. Kültürel kürelerin gündelik yaşam dünyasına çarparken büsbütün üst üste çakışmamasının mümkün olup olmayabileceği sorguya açıktır.

24 Geertz, "Religion", s. 111.

25 *A.g.e.*, s. 112-114.

> Köylüye kalsa, esas temsil bağlamındaki iki tasvirle doğrudan karşılaştığında onları sahici gerçekler olarak öğrenir. Onlar bir şeylerin temsilcileri değil, kendi varlıklarıdır. Köylüler transa girince kendileri varlıklarının içinde olduğu alanın bir parçası *–nadi–* haline gelirler. Benim bir keresinde yaptığım gibi, Rangda olan bir kimseye onun gerçek olup olmadığını sormak, insanın kendisini ahmaklık kuşkusuna açmasıdır.[26]

Fakat daha sonra Geertz bize şunu anımsatıyor ki, dinsel simgelerin gerçek dünyası ona katılanlar için ne denli gerçek olursa olsun, hiç kimse, hatta bir ermiş bile her zaman dinsel simgeler dünyasında yaşayamaz; çoğumuz orada ancak kimi anlar boyunca yaşarız. Tören bitmiştir, tarlalara bakılması ve çocukların doyurulması gerekmektedir. Gündelik yaşamın dünyası belki parantezleri köşeli olarak, ama büsbütün ortadan kalkmadan geri döner. Ama o öteki dünyaya yeterince kişi girince, onların döndükleri gündelik yaşam dünyası bir daha hiçbir zaman aynı olmaz. Geertz'in dediği gibi, "din toplumsal düzeni betimlediği için değil, onu biçimlendirdiği için sosyolojik açıdan ilginçtir."[27]

Dinin o öteki dünyaları nasıl yarattığı ve o dünyaların gündelik yaşam dünyasıyla nasıl etkileştiği bu kitabın konusudur. Geertz gibi ben de, simgesel formlar ve onların işleyişleri hakkında, onları resmetmeden bir sav ileri süremem. Bütün gereken bir sav ise, bu önsöz ona yetebilir ya da yetmeye yaklaşabilir. Fakat dinsel simge sistemleri çeşitlilikleri ve gelişmeleriyle anlamak isteniyorsa, geniş resmetmeler gerekecektir. Kitabımın ilk iki genel bölümünde bile birtakım kısa betimlemeler olacaktır, ama kabile dini hakkındaki 3. Bölüm'le başlayarak, başlıca eskil (arkaik) ve eksensel (aksial) toplumlarda dini ele alırken gittikçe uzayacak daha kapsamlı betimlemeler sunacağım. Buna rağmen, dört eksen çağı hakkındaki uzun bölümler, öncekilerde olduğu gibi, yüzeyi tırmalamaktan ibaret kalacaktır. Yine de umuyorum ki, bunlar okuyucunun bir an için olsun o dünyalarda yaşamanın nasıl bir şey olacağı deneyimini edinmesine yardım edecektir.

Örnek öyküleri sevip de iddiaları baştan savacak okuyucular çıkabileceğini düşünebiliyorum; bence hava hoş. Hatta Cliff Geertz'in kitabımı okusaydı böyle okumuş olabileceğini düşünmüştüm. Fakat savunmak istediğim iddiayı örnekler olmadan ortaya koyamadığım için kitap hayli uzun oldu.

---

26 *A.g.e.*, s. 118. Mary Midgley, Geertz'i anmadan dinin "tehdit edici ve karmaşık bir dünyayı dramatize ederek anlamlı kılma gücü olduğu"nu söyleyerek onun görüşünü kısaca özetlemektedir. Mary Midgley, *Evolution as Religion*, Routledge, New York, 2006 (1985), s. 18.

27 Geertz, "Religion», s. 119.

Öte yandan, yeterince uzun da değil; son 2.000 yıla girmemektedir. Daha önceki dinlere (yetersiz olduğu halde) gösterdiğim özen derecesiyle, son 2.000 yılın başlıca dinsel gelişmelerini anlatmaya kalksaydım kapsamak zorunda olacağım ayrıntılar beni çok aşardı. Bir başka ömrüm daha olması ya da yanımda bir işbirlikçiler taburu bulunması gerekirdi. En çok umabileceğim, eksen çağından modern döneme gelen bağlantıların bazılarını göstermeye çalışacak, ancak ara sıra derin ayrıntıya girecek ortalama uzunlukta bir başka kitap yazmaktır. Bakalım, zaman gösterecek.

Evrimden ne anladığım ve dinin ne olduğunu düşündüğüm konusunda, ne kadar başlangıç niteliğinde ve yetersiz de olsa bir ölçüde fikir verdim. Şimdi belki daha da karmaşık bir biçimde, bunların nasıl bir araya geldiklerini söylemeye çalışacağım. Geertz'in Santayana'dan yaptığı alıntının açılış cümlesine katılıyorum: "Belirli bir dili kullanmadan konuşmaya kalkmak, belirli bir din olmadan bir din sahibi olmaya kalkmaktan daha umutsuz değildir." Benim bütün bireysellikleriyle bir dizi dini dikkatle betimleme çabalarım bunu onayladığımın kanıtı olmalıdır; ama ben dinlerin türleri olduğuna da inanıyorum ve bu türler, daha iyi ve daha kötü olarak değil, yararlandıkları kabiliyetlerin terimleriyle evrimci bir sıraya konulabilirler.

Böyle bir evrimci sırayı betimlemeye çalışırken, Merlin Donald'ın kültürün evrim şemasını özellikle inandırıcı buldum. Donald biyolojiyle kültürün ortak evriminde, insan kültürünün üç aşamasının –mimetik, mitik ve teorik (taklitçi, söylencesel ve kuramsal)– aşamaların son bir-iki milyon yıl boyunca nasıl evrildiğini göstermektedir.[28] Evrim süreci, bizim öteki yüksek memelilerle paylaştığımız öyküsel (*episodic*) kültür temelinden başlar; yani bireyin hangi öykünün içinde olduğunu ve daha önce buna benzer öykülerde ne yaptığını bilme yeteneği bulunmasından yola çıkar; böylelikle, içinde öykülerin daha geniş bir hikâye olarak birleştiği otobiyografik bellek denilen şey olmamakla birlikte şimdi nasıl hareket edileceği konusunda bir ipucu verebilir. Ondan sonra mimetik kültüre geçeriz – herhalde iki milyon yıl önce *homo erectus* gibi türlerde vücutlarımızı geçmiş ve gelecek olayları canlandırmak için olduğu gibi iletişim jestleri olarak da kullanmışızdır. Mimetik kültür ağırlıklı olarak jestlere dayanmakla birlikte kesinlikle sessiz değildi ve büyük olasılıkla, çok basit düzeyde olmasına karşın dil kullanma yeteneğinin yanı sıra müziği de içermekteydi. Dans bu gibi mimetik kültürlerin en erken ortaya

28 Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1991. Donald bu savını şu kitabında daha da geliştirmiştir: *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, Norton, New York, 1999.

çıkış biçimlerinden biri olabilir ve dans, bütün kabile toplumlarında ayinlerin temelindedir ve nasıl bir şey olduğunu bizim şimdi ancak hayal edebileceğimiz bir tür din de pekâlâ o günlerde başlamış olabilir. Donald'ın şeması hakkında anımsanması önemli olan şey, onun aşamalardan söz etmekle birlikte, eski aşamaların kaybolmadıklarını, sadece yeni koşullar altında yeniden örgütlendiklerini düşünmüş olmasıdır. Böylelikle, bizim yüksek derecede sözelleşmiş, bir ölçüde de soyutlaşmış kültürümüzde bile, jestlerle iletişim sadece özel yaşamımızda değil; kamusal yaşamımızda, büyük spor ya da siyaset buluşmalarında da temel olarak kalmaktadır.

Bundan 100.000 ilâ 250.000 yıl önce, tam söz dizimli (gramatik) dil gelişti, karmaşık anlatılar olanaklı oldu. Belki tam gelişmiş otobiyografik bellek de gramatik dile ve anlatıya dayanmaktadır ve ancak o zaman ortaya çıkmıştı ya da belki mimetik aşamada geleceği haber verilmekteydi. Donald yeni aşamaya mitik demektedir. Mit, mimetik ritüelin yapabilecekleri açısından yeteneklerini geniş ölçüde arttırır, ama onun yerine geçmez. Bildiğimiz bütün kültürlerin içinde mimetik kültürle karışmış olarak anlatı kültürü vardır. "Kabile" teriminin ne kadar hain olduğunu iyice bildiğim halde, öncelikle mimetik ve mitik olan dinleri kabile dini başlığı altında anlatmaya çalıştım. Fakat dinler teorik bir boyutu da içerdikleri duruma geldiklerinde bile, mimetik ve mitik kültürler reforme edilmiş olarak merkez konumunda kalmaya devam ederler; insanlar onlar olmadan işleyemez.

Toplum giderek daha karmaşık hale geldikçe dinler de onu izler, toplumsal tabakalar arasında eski kabilelerin temel eşitlikçiliğinin yerine geçen büyük farkları kendi akıllarınca açıklarlar. Beylikler, sonra da arkaik krallıklar, toplumsal sınıflar arasında servet ve iktidar açısından hiyerarşik olarak giderek büyüyen farkları açıklayabilmek için yeni sembolleştirme ve yerine getirme biçimlerini gerektirirler. İÖ. binli yıllarda eski dünyanın çeşitli yerlerinde, onları ve mimetik temellerini yeniden örgütlerken eski anlatıları sorgulayan, yeni törenler ve mitler yaratırken etik ve ruhsal evrenselcilik adına bütün eski hiyerarşileri eleştiren teorik kültür ortaya çıkmıştır. Bu dönemin kültürel coşkusu dinde ve ahlâkta yeni gelişmelere yol açarken doğal dünyayı anlamakta da benzer bir ilerleme göstermiş, bilimi başlatmıştır. İşte o sebeplerle bu döneme eksensel diyoruz.[29]

Dinsel sembol sistemlerinin evrimi üstüne genişletilirse bütün kitabı kaplayacak olan bu kısa betimleme, benim durduğum yerin isabetli olmasıy-

29 Eksen terimi Karl Jaspers'ten gelir: *The Origin and Goal of History*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1953 (1949). Bunu 6. Bölüm'ün başında tekrar tartışacağız.

la ilgili bir avuntu içermektedir. Ben çalışmamı eksen çağında; teorik kültürün ortaya çıkması ve mimetik-mitik-teorik öğelerin gerektirdiği gibi yeniden örgütlenmesiyle bitiriyorum. Son 2.000 yıl dinin beslendiği bütün kaynaklarda müthiş bir gelişmeye tanık olmuştur. Bu aynı zamanda, teorik olanın mimetik ve mitik olanlardan nasıl –hiçbir zaman toptan olmaksızın, kısmî olarak– koptuğunun da öyküsüdür. Ben bu öyküyü de anlatamayacağım, onun yol açtığı başarıları da belâları da yansıtamayacağım, ama hiç değilse dahil olan bütün boyutlar hakkında bir fikir vermiş olacağım. Bazıları bizim ikinci bir eksensel çağın ortasında olduğumuzu söylüyorlar, fakat öyle olsaydık yeni bir kültür biçimi ortaya çıkıyor olurdu. Belki ben körümdür, ancak onu görmüyorum. Ben yaşadığımızın bir uyumsuzluk bunalımı olduğunu ve eksen çağından beri gördüğümüz yeni boyutları bütünlemek gerektiğini düşünüyorum. Bu konuya Sonuç bölümünde yine döneceğim.

Teorik kültürün ortaya çıkmasına yol açan evrimci gelişmeler dizisinden çeşitli dünyalar, Geertz'in sözünü ettiği "kültürel sistemler" daha açıklıkla tanımlanmaktadır. Fakat onun mantığına uyarak, biz de bu yeni gelişmelerin, bu yeni yeteneklerin günlük yaşam dünyasıyla ne gibi bir ilişkisi olduğunu sorabiliriz. Gündelik yaşamı Darwinci sağ kalım dünyası olarak görürsek –ki bir ölçüde öyle görmeliyiz– insanlar, çepeçevre açlık ve tehlike içindeyken ve soylarını sürdürme zorunluluğunu karşılamaları gerekirken, nasıl oluyor da farklı dünyalarda, dans ve mitte, hatta kuramda vakit harcama lüksünü karşılayabiliyorlar?

Kastettiğim lüks türünü anlatmak için, insanların estetik alanı, yani faydacı olmamanın tam yerini nasıl yarattıklarını düşünelim. Bu noktayı açıklamak için ozan ve eleştirmen Mark Strand'dan bir pasaj aktarayım:

> Bizim bir şiirden etkilenmemizi ve onu dokunaklı bulmamızı bilgiden öte bir şey zorlar. ... Şiir bilimin bize doğru olduğunu söylediği şeyden daha az geçerli olmayan bir şemaya bağlıdır. ... Bir şiir, ötesindelik ve içindelik koşullarının geçerli kılındığı, hayal etmenin öyle olunsa nasıl hissedileceği duygusunu verdiği yerdir. O bize yaşamakla fazla meşgul olduğumuz için sürmekten yoksun kaldığımız yaşamı yaşatır. Daha da paradokslu olarak, bir şiir bizim sanki erişemediğimiz kendimizi yaşamamıza izin verir.[30]

Yaşamakla çok meşgul olduğumuz için mi? Evet, kesinlikle öyle. Bizim için o hayata sahip çıkmak nasıl olabilir? Evrimin Darwinci baskıları şaşırtıp

---

30 Mark Strand, "On Becoming a Poet", *The Making of a Poem: A Norton Anthology of Poetic Forms*, der. Mark Strand ve Eaven Boland, Norton, New York, 2000, s. xxii, xxiii ve xxiv.

"kendi yaşamı olması"na izin veren birçok yolu bulunduğu anlaşılıyor. Ya da belki öyledir. Göreceğimiz gibi, Darwinci seçilimden her türlü sıyrılma girişimi engellenebilir; işlev ve uyarlanmadan ayrı kalma yolundaki her çaba, başarılı olursa kurtulmaya çalıştığı şey (antropomorfik olarak konuşursam, geniş evrimsel eğilimler) tarafından yeniden yakalanacaktır. Ama belki, büsbütün değil. İşlevsel olmayan yaşam küreleri bulunmasının "işlevsel" olduğu bile ortaya çıkabilir.

Beni de ilgilendiren konular üstünde çalışan biyologların son zamanlarda yaptıkları yayınları okurken, onların *online* ve *offline* bilgisayar dili kullandıkları dikkatimi çekti. *Online* hemen önümüzde olan, öç alan Darwinci baskıların gündelik yaşam dünyasıdır. *Online* yiyecek arama, savaşma, kaçma, üreme ve bütün yaratıkların sağ kalımı sürdürmek için yapmaları gereken öteki şeylerin dünyasıdır. *Offline* ise bu baskıların olmadığı ve başka şeylerin işlediği durumdur. Uyku ya da oyun gibi *offline* şeyler hakkında makale ve kitapların çoğu zaman "Uyku iyi anlaşılmamıştır", ya da "Oyun iyi anlaşılmamıştır, hatta bazıları onun var olmadığını bile savunurlar" diye başladıklarını gördüm. Hiç kimse yiyecek arama tekniklerini tartışmaya böyle bir ayrım yaparak başlamaz. Elbette belirli konulara gelindiğinde, yalın sağ kalım dünyasında bile, bir şeyin iyi anlaşılmadığını söylemek, beni rahatlatacak ölçüde sıradandır. Fakat bütün alanlara uygulandığında, böyle betimlenenler genellikle *offline* alanlardır.

Örneğin uykuyu ele alın. O bütün organizmalar arasında evrensel olmaya en yakındır. Beyinleri olmayan organizmalarda uykuyu gösterecek beyin dalgalarını tarayamayız, ama sakin çekilişi gözlemleyebiliriz. Yani hepimiz ona muhtaç görünüyoruz. Belli ki, sağ kalım için bu zorunludur. Sürekli olarak uyanık tutulan farelerin iki haftada öldüklerini okumuştum. Ama tam ne olduğu belli değildir. Ve uyumak pahalı bir şeydir. Uyuyan hayvanlar avcılar karşısında uyanık hayvanlardan daha umarsızdır. Biz uyurken yiyecek arayamaz, çocuk bakamaz ya da çoğalamayız. Yine de ona gereksinimimiz vardır ve yaparız.

Ayrıca bir de, ancak 1950'lerde keşfedilen REM (*rapid eye movement* / hızlı göz hareketi) sorunu vardır; rüya görürken uykuda meydana gelir. İnsan bebekleri buna çok fazla ihtiyaç duyar. Onların uykusunun % 80 kadarı REM uykusudur, yetişkin insanlarda ise bu % 20 kadar olur. Pekâlâ, rüyalar niçindir? Bu konuda herhangi bir fikir birliğine denk gelmedim, ama çeşitli kültürlerde rüyalar çok ciddiye alınmış ve gündelik yaşamı bazen önemli ölçüde etkilemişlerdir. REM uykularının öğrenmeyle, anıları pekiştirmekle,

önemli anıları öne çıkarıp önemsizleri silmekle ya da yaratıcılıkla ilgisi olduğu anlaşılıyor. Dolayısıyla, evet işlevleri vardır, ama bu işlevlerin ne olduğu o kadar belli değildir. Onu hâlâ çok iyi anlamasak da, uyku zorunluluk olduğu da anlaşılan bir lükstür.

Ya oyuna ne demeli? Oyun lükslerin lüksüdür. Bunda gündelik yaşam kaygılarına yer yoktur. Dövüşü oyun olarak oynayabilirsiniz, ama çok fazla ısırırsanız, oyun biter. Kendi cinsinizden ya da öteki cinsten biriyle cinsel ilişki oynayabilirsiniz, ama onu gerçekten yapmaya kalkarsanız, oyun biter. Oyun oynamak evrensel bir şey değildir; özellikle, zeki ve gelişkin memeliler ve kuşlar arasında vardır. Fakat balıklarda ve bazı sürüngenlerde de görülür; böceklerin bile oyun sayılabilecek bir şeyleri olur. Oyun geniş ölçüde gençlerin bir etkinliğidir, ama tamamıyla değil. Bebeklerine uzun süre bakmaya devam eden canlı türlerinde, doğrudan sağ kalımla ilişkili olmadan çok yaygındır; yavrularını besler ve korurlar, iyi vakit geçirecek enerjileri de yanlarında kalır ya da bize öyle geliyordur.

Oyun, elbette pahalıdır. Oyun oynayan hayvanlar avcıların saldırılarına açık kalır ve oyun onları yiyecek aramaya katılmaktan alıkoyar. Böylelikle oyunun işlevleri üstüne birçok teorimiz ortaya çıkıyor –adaleleri işletmek, toplumsallığı öğrenmek, öteki oyuncuları alt etmeyi öğrenmek, vb.– ama onun hayvanların yaptığı başka şeylerde pek görülmeyen salt bir eğlence öğesi içerdiğinden şüphe eden gözlemci pek yoktur. Johan Huizinga *Homo Ludens*, yani "Oynayan İnsan" diye bir kitap yazmıştır, bundan hâlâ öğrenecek birçok şeyimiz var.[31] Huizinga oyunun kültürün kökeninde bile bulunduğunu görmüştür.

Son bir örnek. Evrimci dilbilimci Derek Bickerton dilin kökeninin *offline* oluştuğunu ileri sürmüştür.[32] Öteki primatların çıkardıkları sesler sözcükler değildir: Buyurucu ses işaretleridir; onları "Tehlike! Avcı!" ya da "Buraya gel! Yiyecek!" diye tercüme edebiliriz; fakat tehlike ya da avcı yahut yiyecek için sözcükleri yoktur. Birinde çok korkmuş bir çığlıktan, ötekindeyse sevinçli bir seslenişten başka semantik bir içerik bulunmamaktadır; yaklaşan bir av-

---

31 Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, Beacon, Boston, 1955 (1938) [*Homo Ludens*, Ayrıntı Yayınları, 1995]. Bu İngilizce başlıkta yazarın onaylamadığı bir kullanım vardır. Kendisi İngilizce çeviride "Kültürün Oyun Öğesi" yerine "Kültürdeki Oyun Öğesi" denilmesine karşı direnmek için her çabayı gösterdiğini söylemektedir; çünkü "benim amacım oyunun kültürün bütün diğer belirimleri arasındaki yerini tanımlamak değildi; daha ziyade kültürün kendisinin ne kadar oyun niteliği taşıdığını kestirmekti (Önsöz, belirtilmemiş sayfa). Huizinga'nın "kültür"ü *offline* tartıştığı yorumunu yapabilir miyiz? Oyun üstüne yazılmış her ciddi biyoloji kitabı Huizinga'yı büyük bir saygıyla alıntılıyor ve onun savını evrimci buluyor.

32 Derek Bickerton, *Adam's Tongue: How Humans Made Language, How Language Made Humans*, Hill and Wang, New York, 2009, s. 194 [*Adem'in Dili*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012].

cı ya da ortada yeni bir yiyecek olmadığı durumlarda, *offline* olarak avcıların ya da yiyeceğin mümkün olabilmelerini tartışacak sözcükleri bulunmamaktadır. Bizim nasıl dili icat edecek kadar (ki bu, dünyada doğrudan bir müdahale ya da zorunlu olmadan şeyler *hakkında* konuşmak demektir) *offline* olduğumuz sorusuna Bickerton'un kendi yanıtı vardır; fakat şimdilik dil *offline* ortaya çıkarken, bir şeylerin "işlevsel", "uyumsal" olması aklı ürkütüyor.

Anlatmaya çalıştığım şey, basit organizmalarda bile olan, ama karmaşıklarda, özellikle de insanlar arasında çok daha yaygın olarak bulunan *offline* olma yeteneğinin, bizim en büyük yeteneklerimizden biri olduğu, dinin de bilim ve sanatla birlikte o *offline* olma yeteneğimizin sonucu olabileceğidir. Ben işlevi ve uyarlanmayı yadsımıyorum. Etolojist (hayvan davranışları bilimi uzmanı) Gordon Burghardt'ın bir teorisi vardır: Burada sırf oyundan ibaret olan bir ilk oyundan sonra bir de çeşitli yollardan uyarlanan ikincil oyun geliyor.[33] Belki başka alanlarda da böyle ayrımlar yapılabilir.

Bütün bunların din için ne anlama geldiğine bakacak olursak, bu kitapta dinin ne uyumsal (yani iyi bir şey olduğu yollar), ne de uyumsuz (yani kötü bir şey olduğu yollar), hatta ne de bir çeşit boş evrimci uzamda üçgen halinde gelişen ve uyum konusunda yansız olan bir şey aranıyor. Ben dinin ne olduğunu ve dinin ne yaptığını anlamak istiyorum, ondan sonra da onun gündelik yaşam dünyasındaki sonuçları hakkında endişe duyacağım. Bu sonuçlar son derece önemlidir ve onların uyumsal olup olmadıkları sorusundan nihayetinde kaçınılamaz. Fakat hemen her görüngü (fenomen) için uyarlanmalar bulunabilir; biyologlar onlara öylesine öyküler derler. Başlanacak yer onlar değildir; benim başlayacağım yer, din konumundaki yaşamın gerçekliğidir.

Daha önce değindiğim halde, bitirirken vurgulamak istediğim bir nokta daha var: Dinsel evrim daha kötüden daha iyiye doğru bir ilerleme değildir. Biz kabile halklarının "ilkel dini"nden bizim gibi insanların "daha yüksek dinleri"ne gitmedik. Ben dinsel evrimden söz ederken Cliff Geertz'in endişelendiği sorunun bu olduğunu düşünüyorum; çünkü eski günlerde dinsel evrim fikri hep o terimlere büründürülmüştü.[34] Dinsel evrim yeni yetenekler

---

33 Gordon M.Burghardt, *The Genesis of Animal Play: Testing the Limits*, MIT, Cambridge, Mass., 2005, s. 118-121.

34 Chicago Üniversitesi'nde, sonradan 1964'teki "Dinsel Evrim" makaleme dönüşen çalışmamın ilk sözlü sunumunu yaparken, Geertz de dinleyiciler arasındaydı. Konuşmamı bitirince bana geldi ve "Sunumunu çok sevdim, ama tümüne karşıyım" dedi. Bu metin sonradan şöyle yayımlandı: Robert N. Bellah, "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29 (1964), s. 358-374. Daha yakın bir zamanda Steven M. Tipton'la birlikte derlediğim *The Robert Bellah Reader*'da tekrar basıldı; Duke University, Durham, N.C., 2006, s. 23-50.

ekler, ama bize bu yeteneklerin nasıl kullanılacağı hakkında bir şey söylemez. Stephen J. Gould'un işaret ettiği gibi, karmaşıklığın yegâne iyi olmadığını anımsamaya değer.[35] Basitliğin kendine özgü çekicilikleri vardır. Bazı görece basit organizmalar milyonlarca yıldır aşağı yukarı aynı form içinde var olmuşlardır. Tür karmaşıklaştıkça ömrü kısalır. Bazı örneklerde tür daha karmaşık formlara bürünmüş, ama ortadan kalkışlar kitlesel olmuştur. Eskilerde *Homo* cinsinin çeşitli türleri vardı; şimdi tek kalmıştır. Günümüze kalan tür, en son yok olan akrabasının, Neandertallerin ortadan kalkmasından kısmen sorumlu olabilir. Karmaşıklaştıkça kırılganlaşır. Karmaşıklık termodinamiğin ikinci yasasına ters düşer; bütün karmaşık birimler ayrışma eğiliminde olur ve karmaşık sistemlerin işlemesi gittikçe daha çok enerji gerektirir. Bütün bunlar hakkında 2. Bölüm'de daha çok söyleyeceklerim olacak.

Genetik değişim yavaştır; kültürel değişim ise, en azından biyolojik zaman içinde hızlıdır. Fakat şimdi kültürel değişimin herhangi bir zaman türünde hızlı olabileceği çok açıktır. Bilimin *offline* başarıları bir kez teknolojiye tercüme edilince, cehennemin kapıları açılır. Teknoloji bilimin olanaklarını ele alır ve onları gündelik yaşama uygular; bunun hem insanlar hem de biyosfer için dramatik sonuçları olur. Örnek vermek gerekirse, ancak teknoloji sayesinde olanaklı hale gelen dünya nüfusunun ani artışı, kendi yaşam sürecimde, geçmişteki tüm nüfus artışlarını aşmıştır: Son buz çağının sonundaki varsayılan 10.000 insanlık "şişe boynu" büyüklükten şimdi 6 milyara ulaştı, biz ne olduğunu anlamadan da 12 milyarı bulacak. Şimdilik sonsuz şekilde güneşten fotosentez yoluyla doğruca gelen ve fosil yakıtlarda depolanan sonlu ve yenilenemez müthiş enerji gereksinimi, bizim durmadan çoğalan karmaşıklığımızı karşılıyor.

Adaptasyonda son derece başarılı olduk. Şimdi o kadar hızlı adapte oluyoruz ki, kendi adaptasyonumuza ayak uyduramıyoruz. Teknolojik ilerlememiz geometrik olarak artıyor. Manevî-ahlâkî ilerlememizin aritmetik diziyle olduğunu bile söylemek güçtür. Seksen yıl boyunca birbirinin ardından dehşet verici onyıllar yaşamış biri sıfatıyla ahlâkî ilerleme yolunda pek bir şey göremediğimi itiraf edebilirim. Burada bir de ironi vardır: Ahlâkî duyarlık son yüzyıl boyunca sürekli artmıştır. Eskiden aşağılanan ve bastırılan kocaman insan kategorilerine karşı biz çok daha duyarlıyız. Ama bizim giderek büyüyen ahlâkî duyarlığımız, yaygın ve kesintisiz bir ahlâkî dehşet dünyasında olmuşa benziyor. Evet, suçlanacak kötü adamlar vardı; Hitler, Stalin, Mao vd. çok kö-

35 Stephen J. Gould, *Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin*, Harmony Books, New York, 1996.

tüydüler. Fakat atom bombasını icat eden ve çoğu kadın ve çocuklar olmak üzere yüzbinlerce sivili öldürmekte kullananlar, onlar değildi. Dünyanın yakın tarihine biraz ciddiyetle bakılırsa, hiç kimsenin elleri temiz değildir.

Din, bütün bu resmin bir bölümüdür; bazen büyük ahlâkî ilerlemelere, bazense derin ahlâkî başarısızlıklara yol açan çok karmaşık bir bölümü. Fakat dinsel evrimin sadece yükseliş ve ilerleyiş olduğunu, hep daha şefkatli, daha hak gözetir, daha aydınlanmış dinlerin geldiğini söylemek kadar doğrudan uzak bir yargı olamaz. Bu kitabın hiçbir ciddi okuyucusu, onu herhangi bir dinsel –ya da başka tür bir– zafer gösterisi diye düşünemez. Yüksek hızda teknolojik ilerleme bizim dünya toplumlarına ve biyosfere ne yaptığımız konusunda ahlâkî körlükle birleşince hızla tükenmenin reçetesi olmaktadır. Böyle olmadığını söyleyecek bir kimse, savını kanıtlamak zorundadır. Seyir yönümüzü değiştirecek yeni hedefler bulmayı umabilir ve onlar için çalışabiliriz; ama kendimizden hoşnut olamayız.

Bu kitap, bize derin geçmişimizin insanların ne tür bir yaşamı yaşamaya değer saydıklarını anlatabileceğini sormaktadır. Bu, içinde yaşadığımız şimdinin derinliklerinde bize ait olanı yeniden yaşamak, geçmişin kuyusundan canlı su çekmek, tarihte kim olduğumuzu anlamamıza yardım edebilecek dostlar bulmak yolunda bir çabadır. Fakat, hiç kuşkusuz Leszek Kolakowski'nin zarafetle söylediği gibi, modernlik yargılanmaktadır.[36] Bu kitapta o yargılamanın tümünü anlatamam. Bütün yapabileceğim, çok önemli bazı tanıkları çağırmaktır.

36 Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, University of Chicago, Chicago, 1997 [*Modernliğin Sonsuz Duruşması*, Pınar Yayınları, 1999].

BİRİNCİ BÖLÜM

Din ve Gerçeklik



Gündelik hayatta çoklu gerçekliği anlatan Çinli filozof Zhuangzi'nin bir tasviri.

Birçok bilgin "din" sözcüğünün kendisinin bugün tarihsel ve kültürlerarası karşılaştırma kullanımı için fazla kültür bağımlı olduğunu düşünür. Ben de bu itirazdan kurtulamam, ama pratik amaçlardan ötürü o terimi kullanacağım, çünkü bu kitabın dayandığı felsefe ve sosyoloji gelenekleri için din fikri merkezî konumdadır. Kullanımın doğruluğunun temellendirilmesi, bir tanımdan çok bütün olarak bu kitabın savının inandırıcılığına dayanacaktır, ama yine de tanımlar işleri başlatmaya yardım ederler. Önsözde Geertz'in tanımının basitleştirilmiş bir halini sunmuştum; burada yine basitleştirilmiş bir Durkheim tanımıyla başlayacağım; bu, Geertz'in tanımıyla bağdaşmaz değildir, ama oldukça farklı boyutlara yol açmaktadır: Din ona bağlı olanları bir manevî topluluk halinde birleştiren, kutsala ilişkin bir inanışlar ve uygulamalar sistemidir.[1] Bu basit tanım bile hemen ikinci bir tanım sorununa yol açar: Kutsal nedir?

Durkheim kutsalı ayrılmış ya da yasaklanmış bir şey diye tanımlar. Durkheim'ın tanımı, kutsalı sıradan olmayan gerçekliğin alanı diye tanımlamak üzere genişletilebilir. Birçok halk arasında benimsenmekle birlikte sıra-

---

1 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*; İngilizceye çeviren Karen E. Fields, Free, New York, 1995 (1912, s. 44 [*Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Ataç Yayınları, 2005]. Durkheim'ın tanımının tamamı şöyledir: "Din kutsal, yani ayrılmış ve yasaklanmış (*séparés, interdites*) şeylere ilişkin inanış ve uygulamaların bütünlenmiş bir sistemidir; onlara bağlı olanları Kilise [Cemaat] denilen tek bir manevî toplulukta birleştiren inanış ve uygulamaların sistemi." Fransızca özgün halinde bu tanımın tamamı italik dizilidir. Bkz. Emile Durkheim, *Les formes élémentaire de la vie religieuse*, Presse Universitaires de France, Paris, 1968, s. 65.

dan olmayan gerçeklik kavramı çağdaş bilinç için kabul edilmeyecek bir şey gibi görünebilir. Sıradan olmayan gerçeklik diye bir şey bulunmadığına, bütün var olanın sıradan gerçeklik olduğuna inanmıyor muyuz? Öyleyse, o zaman kutsal da din de daha eski kültürlerin yanlış inanışları olarak tarihsel geçmişe geri gönderilemez mi? Fakat Alfred Schutz'un Önsöz'de kısaca değinilen çoklu gerçeklikler çözümlemesini daha geliştirerek, bugün tam zamanlı olarak hem sıradan gerçeklik hem de sıradan olmayan gerçeklik dizileriyle işlediğimizi savunabiliriz.[2]

ÇOKLU GERÇEKLİKLER

Schutz metodolojik açıdan, içinde yaşadığımız harikulade gerçekliğin, Max Weber'in günlük dediği gündelik yaşam dünyası olduğunu savunmaktadır.[3] Biz gündelik yaşam dünyasının doğal olduğunu varsayarız. Schutz gündelik yaşam dünyasını *uyanık, iyice büyümüş* insanların dünyası diye nitelendirir. Biz gündelik yaşama *pratik* ya da *pragmatik* bir ilgiyle bakarız. Gündelik yaşam dünyasında önde gelen etkinlik "tasarlanan bir durumu –Schutz'un *çalışmak* dediği– vücut hareketleriyle meydana getirmek"tir. Çalışma dünyası bir araçlar/amaçlar şemasıyla yönetilir: onu bir *uğraşma* dünyası diye de tanımlayabiliriz. Gündelik yaşam dünyası *standart zaman* ve *standart uzam* (*mekân*) içinde işler. Ayrıca, Schutz'a göre gündelik yaşam dünyası *temel bir kaygıya* dayanır, sonunda –ille de bilinçli olması gerekmeden– ölüm bilgisinden ve korkusundan ileri gelir. Nihayet, Schutz'a göre, gündelik yaşam dünyasında onun doğal tutumun *epochés*i dediği, göründüğü haliyle dünyaya inanmazlığın askıya alınması yaşanır. Doğal tutumda kişi, "dünyanın ve nesnelerinin kendisine göründüğünden farklı olabileceğini parantez içine alır."[4]

Bu noktada gündelik yaşam dünyasıyla, göründüğü haliyle dünya hakkındaki şüphenin çoğu zaman temel nitelik taşıdığı din dünyası arasında kesin bir karşıtlık olur. Örneğin, Daocu öğretmen Zhuangzi (Chuang Tzu) kendisinden söz ederken şöyle yazmıştır:

---

2 Alfred Schutz, "Multiple Realities" (1945), *Collected Papers*, cilt 1, *The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff, Lahey, 1967, s. 207-259.

3 Weber günlüğe karşıt olağanüstüyü koymuş ve olağanüstü ile "karizma" arasında özel bir ilişki bulunduğunu ileri sürmüştü; bu onun sosyolojisinde, özellikle de din sosyolojisinde kilit bir terimdir. Weber'inki bizim bu bölümde tekrar tekrar karşılaşacağımız bir karşıtlığın etkili bir çeşitlemesidir. Bkz. Weber, "Charisma and Its Transformations", *Economy and Society*, der. G. Roth ve C. Wittich, University of California, Berkeley, 1978 (1921), 2, s. 1111-12.

4 Alfred Schutz, "Multiple Realities", s. 229.

> Bir keresinde Chuang Tzu rüyasında kendisini halinden mutlu ve dilediği gibi oradan oraya uçuşur halde bir kelebek olarak görmüş. Ama kendisinin Chuang Tzu olduğunu bilmiyormuş. Ansızın uyanmış, kaskatı, her zamanki Chuang Tzu. Fakat kendisi rüyasında kelebek olduğunu gören bir Chuang Tzu mudur, yoksa rüyasında Chuang Tzu olduğunu gören bir kelebek midir bilememiş.[5]

Fakat çağdaş dünyada bile bütün zamanımızı gündelik yaşam dünyasında harcamadığımızı görmek için bu denli fantezi yapmamız gerekmez.

Örneğin, çoğumuz gündelik yaşamımızın üçte birini ya da daha çoğunu uykuda geçiriyoruz. Uyumak, yalnızca gündelik yaşam dünyasıyla uğraşmamızı askıya almakla kalmaz, aynı zamanda rüya gördüğümüz zamandır ve rüyalar belli ki gündelik yaşamın mantığına uymazlar.[6] Örneğin, rüyalar standart zaman ve uzam içinde geçmezler, başka zaman ve yerlerden kişileri tek bir etkileşim içine sokabilirler.

Biz çoğu zaman gündelik yaşam dünyasının koşullarını bilerek değiştiren –bazen onların birtakım özelliklerini görmezden gelirken bazılarını vurgulayan– etkinliklere karışmış oluruz. Futbol (*Rugby*) gibi oyunlar yapay olarak ayrı bir gerçeklik yaratır. Futbol standart zaman ve uzam içinde olmaz, sınırlı bir zaman boyunca ve oyunun uzamında olur. Futbol olayları sadece futbol sahasında yaşanır. Örneğin, bir pas sınırların dışında (*out*'ta) yakalanırsa, o sayılmaz –çünkü oyun alanının içinde tutulmamıştır. Oyunun süresi bir saattir, ama çeşitli sebeplerle zaman askıya alınır ve oyunlar çoğucası standart zamanla üç saat kadar sürer. Daha merkezî olarak, futbol çalışma dünyasının kaygılarıyla oynanır; pragmatik üstünlük sağlanmaya çalışılır. Gündelik yaşam dünyasından farklı olarak, bir saatlik oyun zamanı net bir sonuç ortaya çıkarır: Biri kazanır, biri kaybeder ya da bazen bir beraberlik olur. Gündelik yaşamda ekonomi ya da siyaset bağlamında bir "oyun planı" ya da "kazanan bek"ten söz ederken futboldan bir eğretileme alıyoruzdur. Gerçekten, büyük paralar alan profesyonel futbol oyuncuları için oyunun dünyası sahiden de gündelik yaşamın dünyasıdır. Fakat geri kalan bizler için o "sadece bir eğretileme"dir (*metafor*).

Futbol için doğru olan, başka birçok sıradan deneyim için de doğru-

---

5 *The Complete Works of Chuang Tzu*, İng. çev. Burton Watson, Columbia University, New York, 1968, s. 49. (Bundan böyle sadece *Chuang Tzu*).

6 Freud rüyaların bizim gündelik yaşam dünyamızı yöneten ikincil süreçten büsbütün farklı olan kendisinin birincil süreç dediği şey içinde işlediğini görünce bu farka işaret etmişti. Bkz. Freud, *The Interpretation of Dreams*, Allen & Unwin, Londra, 1954 (1900), Bölüm 7, kesim E, "The Primary and Secondary Processes – Regression", s. 588-609 [*Rüyaların Yorumu*, Alter Yayıncılık, 2011].

dur. Biz televizyon ya da bir film yahut tiyatro oyunu seyrederken ya da müzik dinlerken, seyrettiğimiz ya da dinlediğimiz etkinliklerin içinde yoğruluruz. Gündelik yaşam dünyasından ayrılırız; zaten bu etkinliklerle öylesine çok vakit geçirmemizin önemli bir sebebi de odur. Ne var ki, toplumumuzda bu etkinliklere, kurgusal ve nihayetinde çalışma dünyasından daha az önemli diye gündelik yaşam dünyasından "daha az gerçek" gözüyle bakılır. Bir televizyon gibi kapatılabilirler, böylelikle "gerçek dünya"ya, gündelik yaşam dünyasına döneriz. Ne var ki, gündelik yaşam dünyası hakkında fark edilecek ilk şeylerden biri, *hiç kimsenin sürekli olarak onun içinde yaşamaya dayanamayacağıdır*. Bazıları onun içinde yaşamaya hiç katlanamazlar; eskiden onlar akıl hastanelerine gönderilirlerdi, ama şimdi ABD'de onlar şehir sokaklarında gezerken görülebilir. Hepimiz gündelik yaşam dünyasını hayli sıklıkla terk ederiz; sadece uyurken ve rüya görürken değil (rüyaların yapısı, çalışma dünyasının yapısıyla neredeyse tam karşıttır), hayal kurduğumuz, seyahat ettiğimiz, konsere gittiğimiz, televizyonu açtığımız zaman da. Biz bu şeyleri çoğunlukla salt gündelik yaşamdan kopma hazzı için yaparız. Buna karşın, gerçek dünyaya karşı sorumluluklarımızı savsaklıyoruz diye kendimizi suçlu hissedebiliriz.

Böyle olmakla birlikte, Alfred Schutz'un yaptığı çözümlemeyi izlersek, gündelik yaşam dünyasının başlı başına gerçek olduğu kavramının kendisi, ancak çaba göstererek savunulan bir yapıntıdır (kurgu). Gündelik yaşamın dünyası, bütün öteki çoklu gerçekliklerin de olduğu gibi toplumsal olarak yapılandırılmıştır. Her kültür, her dönem kendi gündelik yaşam dünyasını –hiçbir zaman bir başkasıyla özdeş olmadan– yapılandırır. "Standart" zaman ve uzamın anlamı bile kültürler arasında hafiften farklılaşır ve kişi, aile, ulus gibi temel kavramların hepsi kültürel olarak değişkendir. Bunu söylemekle, gündelik yaşam dünyasının kültürel çeşitliliği içinde bile gerçek olmadığını anlatmak istemiyorum; yeterince gerçektir. Fakat o benzersiz ontolojik gerçeklikten yoksundur: Başka olabileceği kuşkusunu parantez içine almakla güvencelemeye çalıştığı yetkinlikle doğal olma iddiası yoktur. Öteki gerçekliklerin işlevlerinden biri paranteze almanın sonuç olarak güvensiz ve temelsiz olduğunu bize hatırlatmasıdır. Zaman zaman bir sanat yapıtı onun sınırlarını aşacak, bizi derinden karıştıracak, hatta bize "Yaşamını değiştir" komutunu bile verecektir; yani kendisinin ikincil bir gerçeklik değil, gündelik yaşam dünyasından daha yüksek bir gerçeklik olduğunu iddia edecektir.

Gündelik yaşam dünyasına sanattan daha ciddi bir gerçeklik meydan okur, yani bilim. Bilim gündelik yaşam dünyasının özelliklerine ne denli yaklaşıyor gibi görünse de, temel bir fark vardır: Bilim gündelik yaşam dünyası-

nı göründüğü gibi kabul etmez; doğal tutum *epoché*'sinin kalıcı bir biçimde kaldırılmasına dayandırılmıştır. William James'in çoklu gerçeklikler üstüne özgün tartışmasında işaret ettiği üzere, fizikçi ısıyı "hissedilen sıcaklık" olarak değil, vücut sıcaklığına yol açan ve görünüşünün gerçekliği olan "molekül titreşimleri" olarak anlar.[7]

Bununla birlikte, geleneksel olarak çalışma dünyasına en çok cepheden saldırıyı yöneten dindir. Zhuangzi'nin dediği gibi,

> Rüyasında şarap içtiğini gören bir kimse sabah olunca ağlayabilir; rüyasında ağladığını gören bir kimse de sabahleyin ava gidebilir. Kişi rüya görürken, bunun bir rüya olduğunu bilmez, hatta rüyasında bir rüyayı yorumlamaya çalışabilir. Ancak uyandıktan sonra onun bir rüya olduğunu bilir. Ve günün birinde öyle büyük bir uyanış olacaktır ki, bütün bunların büyük bir rüya olduğunu bileceğiz. Ancak, aptallar kendilerinin uyanık olduğuna, parlaklıkla her şeyi anladıklarına inanırlar, birine hükümdar, birine çoban derler; ne sığlık![8]

Buda dünyanın bir yalan, içinden kaçmamız gereken yanan bir ev olduğunu ilân etmişti. İlk Hıristiyanlar da dünyanın günahın ve ölümün avucunda olduğunu, yakında sona erip yerine yeni bir gökyüzü ve yeryüzü geleceğine inanıyorlardı. Zhuangzi'nin gündelik yaşam dünyası gerçekte bir rüyaymış gibi uyanma eğretilemesi, Budizm ve Hıristiyanlık dahil birçok gelenekte bulunabilir.

DİNSEL GERÇEKLİK

Gündelik yaşamın dünyasını sorgulayan dinsel gerçekliği nasıl nitelendirebiliriz? Elbette, dinsel dünyalar gündelik yaşam dünyaları kadar çeşitlidirler ve biz de bu kitap boyunca o çeşitlilik üstüne yorum yapma fırsatları bulacağız; fakat gerçekliğin dinsel olarak deneyimlenişini nitelendirme yolunda bir başlangıç çabası olarak psikolog Abraham Maslow'dan yararlanacağım. Maslow, *Toward a Psychology of Being* başlıklı yapıtında ve diğer kitaplarında Varlık tanıması (*Being cognition* ya da *B-cognition*) ve Yokluk tanıması (*Deficiency*

---

7 William James, *The Principles of Psychology*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1983 (1890), s. 929. Bu gönderme, James'in eşanlamlı olarak çoklu "gerçeklikler"den ve "dünyalar"dan söz ettiği, "Gerçekliğin Algılanması" başlıklı bl. 21'edir. Schutz ünlü "Çoklu Gerçeklikler" denemesinin başında, terminolojisinin kaynağı olarak James'i gösteriyor. Fakat James için gerçeklikler özneldir, oysa Schutz'un fenomenolojik yaklaşımında onlar özneler arasıdır (*entersubjektif*). James zihinsel gerçekliklere bakıyordu; Schutz aynı zamanda kültürel de olan gerçekliklere. Yine de, genellikle James'in "çoğulluk" üstündeki ısrarı psikolojik olduğu kadar ontolojikti de.

8 *Chuang Tzu*, s. 47-48.

cognition ya da *D-cognition*) dediği şeyleri ayrımlamıştır.[9] Onun *D-cognition*'u nitelendirmesi, dikkat çekecek kadar Schutz'un gündelik yaşam dünyası kavramına koşuttur; çünkü *D-cognition* neyin eksik olduğunun ve çaba gösterilerek tamamlanması gerektiğinin tanınmasıdır. *D-cognition* bizi çalışma dünyasında pratik ve pragmatik eyleme yönlendiren temel bir kaygı ile güdülenir. Biz, Yokluk güdülerinin denetimi altında olunca, araçlar/amaçlar şeması altında işliyoruzdur ve bizim nesnelere (hatta insan nesnelere bile) karşı tutumumuz manipülatiftir. Gerçekliğin ihtiyaçlarımıza en yakın olan parçaları üstünde durur ve hem kendimizden hem de dünyadan geri kalanları görmezden geliriz, fakat standart zaman ve uzamın sınırlarına titizlikle uyarak işleriz.

Varlık tanıması her boyutta Yokluk tanımasına en kesin karşıtlıkla tanımlanır. B dürtüleriyle harekete geldiğimiz zaman dünya ile manipülasyon üstünden değil, katılma yoluyla ilişki kurarız; bir özne ve nesne birliğini, bütün yanlılıkları aşan bir bütünlüğü yaşarız. B-tanıması bir başka şeyin aracı değil, kendi içinde bir amaçtır ve bizim olağan zaman ve uzam deneyimimizi aşma eğiliminde olur. Maslow B-deneyimlerini sadece dinle özdeşleştirmez; onlar doğada, sanatla ilgili olarak, yoğun kişiler arası ilişkilerde, hatta sporlarda bile olabilirler.[10] Fakat dinsel yazımda sık sık B-deneyimlerinin sözü edildiğinden, insanların dünyayı dinsel olarak deneyimlemelerinin belirli bir yoluna giriş biçimi olabilir; ne var ki, bu kesinlikle tek yol değildir ve biz belirli dinleri daha ayrıntılı olarak incelerken dinsel dünyaların görüngüsel (fenomenolojik) betimlememizi genişletmek zorunda kalacağız.

Herbert Richardson, Charles Peirce ve Friedrich Schleiermacher gibi yazarlara dayanarak duygunun bilişsel yanına işaret ederken Maslow'un B-

---

9 Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being*, Van Nostrand, Princeton, 1962 [*İnsan Olmanın Psikolojisi*, Kuraldışı Yayınları, 2011]. Maslow açıkça dinsel olabilen de olmayabilen de doruk deneyimleri dediği şeylere özellikle ilgi duymaktadır.

10 Michael Murphy, *The Future of the Body*, Tarcher/Perigree, Los Angeles, 1993, s. 444'te şöyle yazıyor: Sporlarda "yoğunlaşma olağanüstü bir açıklık ve odaklanmaya erişmiş bir zihin hali üretebilir. Örneğin, Britanyalı golfçu Tony Jacklin demiştir ki, 'Ben bu durumda, yani yoğunlaşma kozasının içinde olduğum zaman, tümüyle şimdideyimdir, onun dışına çıkmıyorumdur. Vuruşumun her santiminin bilincindeyimdir. ... O belirli anda ne yaptığıma mutlak olarak yumulmuşumdur. Önemli olan odur. Erişilmesi güç olan hal odur. Gelir ve gider, senin bir yarışmanın ilk devresinde "Bugün dikkatimi yoğunlaştırmalıyım" demen işe yaramaz. Bu, çalışmaz. Zaten orada olmalıdır.' Sporla ilgilenen birçok kimse bir 'bölge'den söz etmiştir, yani normal işlevlerinin ötesindeki bir durumdan. Böyle bir durumu bana anlatırken, bek John Brodie dedi ki, 'Oyunun sıcaklığı ve heyecanı içinde, bir oyuncunun kavrayışı ve koordinasyonu dramatik bir gelişme gösterir. Zaman zaman ve şimdi giderek artan bir sıklıkla, hiçbir futbol anlatısında yeterli bir biçimde betimlenmemiş bir berraklık yaşıyorum.' Atletler bu gibi deneyimlerini betimlemeye çalışırken, bazen, dinsel yazında kullanılanlara benzer eğretilemelere başvurmaktadırlar. Bu gibi anlatıları dinlerken, atletik başarıların düşündürücü kayraları yansıtabileceğine inanmaya başladım."

tanımasına benzeyen bir şeyi anlatmaktadır. O, duygunun "katılmayla kavrandığı"nı söylüyor, "Duygunun bütünün bir kavranışı olması gibi, bir bütün de katılmayla kavranandır."[11] Richardson'a göre, estetik ve bilginin bazı başka türleri sonlu bir bütünün duygusuna dayanırlarken, dinsel bilme sonsuz bir Bütünün duygusunu kullanır. Sonlu bir bütünle "duygusal birliğimiz", "okyanusun uçsuz bucaksızlığı" ya da "bir başkasının varlığı" örneklerini veriyor. Richardson'ın alıntılamasıyla Jonathan Edwards sonsuz bir Bütün duygusunu şöyle betimlemektedir:

> Kutsal Varlık görkeminin duygusu ruhuma girdi ve adeta ruhumun içinde yayıldı; daha önce tanıdığım her şeyden bambaşka, yepyeni bir duygu... Kendi kendime düşündüm ki, gökteki Tanrı'ya erişir ve sonsuza değin onun tarafından yutulmuş gibi olursam ne çok mutlu olmalıydım.[12]

Edwards'ın Tanrı'nın yaşamına katılma olarak deneyimlediği sonsuz Bütünle birleşme duygusu, hem Richardson'un hem de Maslow'un bu gibi deneyimlerde çoğu kere yaşandığını söyledikleri başka iki duyguyla birlikte gelmektedir: bütün şeylerin genel doğruluğu ve kişisel esenlik hali.

Vaclav Havel de hapishaneden yazdığı mektuplarında böyle bir deneyimi büsbütün tanrısız terimlerle betimlemektedir:

> Yine Hermanice'de [hapishanede] sıcak, bulutsuz bir yaz günü yaşadığım o uzak an aklıma geldi; paslı bir demir yığınının üstünde oturuyor, tepesi beni ondan ayıran bütün parmaklıkların, tellerin ve nöbetçi kulelerinin üstünden yükselen muazzam bir ağaca bakıyordum. Sonsuz bir gökyüzüne karşı yapraklarının belli belirsiz titremesini seyrederken, tarif edilmesi zor bir duygu yaşadım: Ansızın dünyadaki geçici varlığımın bütün koordinatlarının üstüne yükselmiştim; zamanın dışında, ama yaşamımda gördüğüm ve deneyimlediğim bütün güzel şeyler toptan bir "birlikte var-oluş" içindeydi. Bir uzlaşma duygusu hissettim, bu, şimdi önümde açılan şeylerin kaçınılmaz çizgisine neredeyse kibarca bir rıza göstermeydi ve her neyle yüzleşilmesi gerekiyorsa onu umarsızca kabul etme kararlılığıydı. Varlığın egemenliğine olan derin hayranlık, onun gizemlerinin uçurumuna sonsuz yuvarlanışın baş döndürücü duygusu oldu; yaşadığım her şeyi yaşamış bulunma şansı için sağ olmaktan duyulan sınırsız bir sevinç ve her şeyin derin ve belli bir anlamı olduğu gerçeği vardı (bu sevinç "sonlunun en kenarında" dururken, benim içimde o an o kadar yakınında olduğum her şeyin kavranamazlığına ve erişilemezliğine karşı belirsiz bir dehşet duygusuyla garip

11 Herbert Richardson, *Toward an American Theology*, Harper and Row, New York, 1967, s. 5.

12 *A.g.e.*, s. 60. Edwards'ı alıntılayarak "Memoirs", *The Works of Jonathan Edwards,* cilt 1, New York, 1881, s. 16.

> bir bileşim meydana getiriyordu); o anda ve anımsayabildiğim bütün anlarda hem dünyayla hem de kendimle sonul bir mutluluk ve uyum duygusunun seli altında kaldım; onun arkasında duran ve bir anlam taşıyan her şeyle. Kime ya da neye olduğunu tam bilemesem de, bir türlü "aşka çarpıldım" bile diyebilirim.[13]

Burada, Edwards'ta gördüklerimize benzeyen katılma, şeylerin doğruluğu ve kişisel esenlik deneyimlerini görüyoruz. Wallace Stevens bu tür deneyimleri çeşitli durumlarda şiirsel bir biçime büründürmüştür. Aşağıdaki dizeler, Edwards'ta ve Havel'de o kadar belirgin olmayan, ama dinsel yazılarda çok geçen uyanma fikrini içermekle birlikte Havel'i özellikle yansıtıyor.

> **Belki**
>
> Doğru, bir gölün çevresinde yürümeye dayanır,
> Vücut yorulurken yapılan bir durak
> Ciğerotunu görmek için
> Kesinleşen bir tanım ve
>
> O kesinlik içinde bir bekleyiş, dinlenme
> Gölün çevresindeki çam ağaçlarının tepelerinde.
> Belki içsel yetkinlik anları vardır,
>
> Solda horoz öttüğü sırada ve her şey
> İyiyken, hesaplanamayacak dengeler
> Bir çeşit İsviçre yetkinliğiyle
>
> Makinanın bildik müziği
> Schwaermerei'ını kurarken, dengelerini değil
> Eriştiğimiz, ama dengeler oluşur,
>
> Bir adamla kadın karşılaşıp birbirlerini sevince.
> Belki uyanma anları vardır,
> Aşırı, kısmetli, kişisel ve içinde
>
> Biz uyanmaktan çok, uykunun eşiğinde oturur
> Bir yükseltideki gibi ve bekleriz
> Akademileri, sis içindeki yapılar gibi.[14]

---

13 Vaclav Havel, *Letters to Olga*, Knopf, New York, 1988 (1984), s. 331-332.

14 "Notes toward a Supreme Fiction", *The Collected Poems of Wallace Stevens*, Knopf, New York, 1955, s. 386.

Stevens katılma duygusunu şiirin sevinçli dili içinde yüceltmektedir; oysa Edwards ile Havel bunu yapma girişimini sadece betimliyorlardı. Ama zaten her şeyin doğruluğu öğeleri ve kişisel sağlamlık özellikle belirgindir.

ÖRTÜŞEN GERÇEKLİKLER

Buraya kadar çoklu gerçekliklere geniş ölçüde diziler olarak yaklaştım: uyumak için şu kadar zaman, çalışmak için şu kadar, televizyon için, sosyalleşmek için vb. Fakat biz aynı zamanda gerçekliğin çeşitli alanlarının süregeldiğini, zaman zaman da kesiştiklerini görebiliriz. Gündelik yaşam dünyasının nesneleri birden çok anlam taşıyor olabilirler, biz de o anlamların hepsinin bilincinde olmayabiliriz. Çalışma dünyasında patronumuzla –belki bilincinde olmaksızın– o sanki babamızmış gibi ilişki kurabiliriz. Psikoterapistlerin bildiği üzere, böyle bir anlam yükleme, çalışma konumundaki işleme yeteneğimizi saptıracak kadar davranışımızı bozabilir. Günlük dünyada karşılaştığımız birçok nesnenin, en azından gizil (potansiyel) olarak dinsel anlamları vardır. Havel'in gözlemlediği güneş ışığında titreşen ağaca, hapishane avlusunda gündelik yürüyüş yapılırken zor dikkat edilirdi; fakat her ne sebeple olursa olsun, onun belirli bir anda görülmesi, gündelik yaşamın içinde belirmesine yol açmıştır: O, titreşen varoluşuyla evrenin bütün anlamını kendisinde yoğunlaştıran dünya ağacıydı.

Bir başka deyişle, gündelik yaşam dünyasındaki bir nesnenin, bir kimsenin ya da bir olayın çalışma dünyasını aşan bir başka gerçeklikte bir anlamı olması her zaman mümkündür. Buna, Alfred Schutz'un o terimi kullanışını izleyerek bir sembol de diyebiliriz.[15] Semboller hakkında daha pek çok söyleyeceğimiz olacak, ama burada çevremizin her zaman sembollerle ya da potansiyel sembollerle kuşatılmış bulunduğunu belirtmekle yetinelim. Bir ağaç, su, güneş hep çoklu değer içeren sembollerdir; ama bir oda bir semboldür, bir kapı bir semboldür, bir kitap bir semboldür, bir öğretmen bir semboldür, bir öğrenci bir semboldür. Biz gündelik yaşamda çoğu zaman dar bir pragmatik bilinçle, Maslow'un D-tanıması dediği şeyle davranır, sembolleri görmeyiz ya da en azından onları bilinçli olarak görmeyiz. Yine de, gündelik yaşamın ortasındayken bile bazen, sıradan bir şey olağanüstü olunca, sembolik olunca, biz bir B-tanıma deneyimini yaşayabiliriz.

Ben bir keresinde Abraham Maslow'un böyle bir B-tanımadan söz edişine tanık oldum. Brandeis'te Psikoloji Bölümü'nün başkanıydı ve tam takım

15 Alfred Schutz, "Symbol, Reality, Society", *Collected Papers*, 1, 1955, s. 287-356.

akademik kılıkla bir mezuniyet törenine katılması bekleniyordu. Önceleri bu gibi olayları aptalca âyinler sayarak atlatmıştı. Fakat tören işlemeye başlayınca birdenbire onu sonsuz bir resmigeçit yürüyüşü olarak "görmeye" başladığını söyledi. Çok, çok uzakta, geçit resminin en başında Sokrates varmış. Ondan hayli geride, ama yine de Maslow'un hayli önünde Spinoza bulunuyormuş. Kendisinin hemen önünde de, arkasında kendisinin ve öğretmenlerinin yürüdüğü Freud varmış. Arkasında sonsuz sıralar halinde kendi öğrencileri ve öğrencilerinin öğrencileri, ardarda henüz doğmamış kuşaklar geliyormuş. Maslow bizi kendisinin bir hayal görmediğine inandırmaya çalıştı: Bu daha ziyade, belirli bir iç görüymüş, bir B-tanıma örneği. Bence de, bu, akademik törenin bir sembol olarak kavranışıydı; gerçek üniversitenin, zamanı ve uzamı aşan kutsal bir öğrenim topluluğu olması. Maslow bir bakıma, herhangi bir üniversitenin "gerçek" temeline erişmişti. Biz o kutsal temeli artık göremezsek, üniversite çökecektir. Gerçek üniversite tüketim toplumu için bir toptan bilgi pazarı da değildir, sınıf mücadelesinde bir araç da değildir; ama gerçekten her ikisinden de birer parçadır. Fakat bir üniversitenin çalışma dünyasının pragmatik kaygılarını aşan ve o kaygılarla gerilim içinde olan temel bir sembolik dayanağı yoksa, varlık sebebini yitirmiş demektir.

Gündelik yaşam alanını onun ötesindeki bir alanın *terimleriyle* görmek için sembolik aşma yeteneği, Kenneth Burke'ün "öteleme" (*beyonding*) dediği yetenek olmadan, insan dehşetli bir kalıcılık diye adlandırılan bir dünya içinde hapis olurdu.[16] Çünkü gündelik yaşam dünyasının sadece kaygı ve gereksinimlere akılcı karşılıkların dünyası diye görülmesi köktenci (radikal) özerkliğin değil, mekanik zorunluluğun dünyasıdır. Ancak öteleme yoluyla başka gerçekliklere işaret ederek, din, şiir ve kendi yolunca da bilim, görünüşler dünyasının dehşet verici çaresizliklerini aşabilir.

Böylelikle, gündelik yaşam dünyasını en üst gerçeklik diye almanın, eğer bu metodolojik bir varsayımdan fazla bir şeyse, niçin tehlikeli olduğunu anlamaya başlayabiliriz. Hiç kimsenin gündelik yaşam dünyasında sürekli olarak yaşayamayacağını belirtmiştik. Onu yöneten kaygı, iki özelliğinden ileri gelmektedir: Bu bir yoksunluk dünyasıdır, Yokluk dürtüleri oluşturul-

---

16 Kenneth Burke, *Languge as Symbolic Action*, University of California, Berkeley, 1966, s. 298-299. Burke "öteleme" (*to beyond*) diye yeni bir İngilizce fiil öneriyor; bu bir şeyi onun ötesindeki bir şeyin terimleriyle görmek anlamındadır. Burke'e göre, Aristoteles'in tragedya kuramı, arınmanın, (*katharsis*) acıma ve korkmayı aşmasıyla bir çeşit öteleme yapmaktadır. Sophokles'in *Oedipos Kolonos'ta* oyunundan bir örnek veriyor: "Onun [Oedipos'un] ölümü hakkında, tam da o bu dünyanın sefaletlerini aşarken; yani *onların ötesine giderek* bir *koruyucu tanrı* haline geldiğinde, acıma ve korku duyuyoruz" (299, Burke'ün italikleri).

malıdır; başvurulan uyarlamaların başarılı olacağı yolunda bir güvence yoktur; onların bir eksikliği karşılama girişimi başarısız kalabilir. Sonra da gündelik yaşam dünyası daha yoğunlukla doyurucu olan dönemlerle belirlenmelidir: Uykuyla, ortak yemeklerle, herhangi bir amacın aracı olmayan etkinliklerle. Alaisdair MacIntyre faydası kendi içinde olan etkinlikler için "pratikler" terimini kullanmıştır.[17] Dinsel deneyimi nitelendirmek için yararlandığımız B-tanıma türü bir pratik/uygulama değildir; çünkü Stevens'i özetleyerek söyleyelim, başardığımız bir şey değil, oluveren bir şeydir. Âyin (dinsel tören) ise, dinden daha geniş bir uygulamadır; ama din onun önemli örneklerini içerir. Düzenli olarak yinelenen yemekler, sporlar, konserler âyin niteliğine bürünebilir. *Şabat*, dinlenme günü kavramı, geleneksel olarak dinsel âyine, ibadete katılmayla ilgili bulunduğundan âyinle yakından ilişkilidir. Zaten Şabatın haftanın öteki altı gününden farklı olduğu anlayışı, gündelik yaşam dünyasından hiç değilse kısmen ayrılan, gündelik yaşam dünyası kaygılarının geçici olarak uyuşturulduğu zaman anlamına gelmektedir. Bugün eğer birçok kişi bu kaygıları ibadet yerine ya da ona ek olarak sporla ve başka vakit geçirme yollarıyla uyuşturuyorsa, bu, gündelik yaşam dünyasının ritmini etkileyen zamanın önemini değiştirmez.

Böyle olmakla birlikte, gündelik yaşam dünyasının yaşamlarımızın tamamını tüketemeyeceği gerçeği, onu niçin en üstün gerçeklik olarak nitelendirmekte tereddüt edebileceğimizin tek sebebi değildir. İhtiyaçları karşılamak için nesneleri hareket ettirme dünyası olarak çalışma dünyası düşüncesi, yalnızca çalışma dünyasını anlamakta bile yetersiz kalır. Kenar faydanın (*marginal utility*) tatmininin dünyası olarak düşünülen bir çalışma dünyası, kültürel olarak öznel anlamdan yoksundur. Weber, bir çeşit üstün gerçeklik olarak ele aldığı araçsal akılcılığın (*Zweckrationalitaet*) gözlemciler tarafından sırf nesnel gözlemler sonucu aşılabileceğini hissetmişti. İhtiyacın dışsal konumu verili olunca, araçsal olarak akılcı eylemin anlamı apaçık olurdu. Öznel anlamın yorumlanmasına (*verstehen*) gerek kalmazdı.

Yine de, ben çalışma dünyasının en merkezinde bile çalışmayı, bir amaca varmanın aracı olmaktan çok, içsellikle anlamlı ve değerli bir pratik diye anlama yönünde bir çekim olduğuna inanıyorum. Psikolog Mihaly Csikszentmihalyi kendisinin akış dediği, dünya ile tam bir iç içe geçmenin optimal deneyimi ve çalışan sıradan Amerikalılar arasında sıklıkla göründüğü üzere bir kimsenin bütün gizil olanaklarının (potansiyellerinin) tam olarak gerçek-

17 Alasdair MacIntyre, *After Virtue,* South Bend, Ind., Notre Dame University, 1981, s. 174-183.

leşmesi olan görüngüyü betimlemiştir.[18] Antropolog Victor Turner akış kavramını, dinsel töreni (ritüeli) anlamak için kullanmıştır ve (olumlu anlamıyla) çalışma ritüel haline gelince akışa yaklaştığını söylemek belki terimleri fazla esnetmek olmaz.[19]

Örneğin, Zen Budistlerinin pratik/uygulama kavramına bakabiliriz; bunun ilk anlamı, tercihan başka Zen inançlılarıyla birlikte bir meditasyon salonunda belirli süreler boyu lotus konumunda yapılan meditasyondur. Ondan sonra, Zen kavramı bütün etkinliklere yansıtılır; öyle ki, yerleri süpürmek pratik yapmak olur, bulaşık yıkamak ve herhangi bir iş pratik yapmak olur. Zen görüş açısından bir çalışmayı pratik haline getiren, belirli bir dinsel özenme biçimi olarak düşüncelilik (*mindfulness*) tavrıdır. Düşüncelilik, sonuçla ilgili bir beklenti değildir, fiilen olan gerçekliğe açıklıktır, bir çeşit B-tanımadır. Belki, ben ona verdiğim genişletilmiş anlamla ritüelin üstün gerçeklik olma bakımından gündelik yaşam dünyasıyla yarışabileceğini söyleyebilirim. Böyle bir sav, gündelik yaşam dünyasının bir hayal dünyası olduğu yolunda geniş ölçüde paylaşılan bir dinsel görüşe dayanmaktadır.

DİNSEL TEMSİLİN TARZLARI

Dinsel gerçeklik elbette bir deneyim alanıdır; ama aynı zamanda bir temsil alanıdır da. George Lindbeck din üstüne şimdiki başlıca alternatif kuramları bizim burada yaptığımız serimlemeye de faydalı olacak biçimde betimlemiştir.[20] Onun anlattığı ilk din kuramı, önermesel diye nitelediğidir. Bu, dini kavramsal olarak ortaya konulmuş bir dizi önermesel doğruluk savları olarak görmektedir. Dinsel söylemde büyük önem taşıdıkları için kavramlar hakkında aşağıda söyleyecek daha çok şeyim olacak; fakat Lindbeck'in önermesel din kuramının dine belli başlı bir yaklaşım olarak yetersiz kaldığını ve günümüzde bilginler tarafından geniş ölçüde terk edilmiş bulunduğunu söylemesinin haklı olduğuna inanıyorum. Dini, doğruluklarının tartışılabileceği bir alana girdiği söylenebilecek bir dizi önerme olarak anlamak, onu daha iyisi felsefe diye anmayı gerektirir. İleriki bölümlerde tartışacağımız gibi, din ile felsefe yakından ilişkilidir, fakat özdeş değillerdir.

---

18 Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Harper & Row, New York, 1990, bl. 7.

19 Victor Turner, "Liminal to Liminoid in Play, Flow and Ritual: Essay in Comparative Symbology", *Rice University Studies* 60, no. 3, 1974, s. 53-92. Pejoratif anlamda ritüel, örneğin Robert Merton'un ritüalizm kavramında olduğu üzere, anlamsız ya da baskıcı yineleme demektir. Bkz. Robert K. Merton, *Social Structure and Social Theory*, Ill., Free, Glencoe, s. 150, 184.

20 George Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Westminster, Philadelphia, 1984, s. 16, 31-41.

Lindbeck'in ikinci din kuramı, geniş ölçüde etkili olan deneysel-anlatısal yaklaşımdır. Bu görüş, insanların farklı din geleneklerinde farklı farklı gerçekleşen genel bir dinsel deneyim yaşama yeteneği olduğunu varsayar. Lindbeck deneysel-anlatısal görüşün modern biçimini Friedrich Schleiermacher'i izliyor; yakın zamanlarda da bunu Paul Tillich geniş ölçüde yaymıştır. Tartışma içindeki B-tanıma ve hissedilen bütünlük üstünde ısrar, şimdiye kadar geniş ölçüde dinin deneysel-anlatısal kuramı kategorisine aittir. Bir anlayışa göre, dinsel deneyimin derin yapısı insan ruhunda generik olarak mevcuttur. Belirli dinler, bu derin bütün insanlara-özgü [*panhuman*] deneyim yeteneğinin yüzeysel belirimleridir.

Ancak Lindbeck'in en çok tuttuğu üçüncü bir teoridir, buna kültürel-dilbilimsel kuram diyor. Onun kültürel antropolojiden, özellikle de Clifford Geertz'den yararlanarak oluşturduğu kültürel-dilbilimsel kuram, sembolik formları altlarındaki dinsel duyguların anlatımları olarak değil, kendileri dinsel deneyimler ve duygular kuran birincil nitelikte öğeler olarak görmektedir. Ben de kültürel-dilbilimsel yaklaşımın deneysel-anlatımsal yaklaşıma değerli bir düzeltici olduğu fikrindeyim; ama ikisi arasında bir seçim yapmak zorunda olduğumuzu düşünmüyorum. Bana öyle geliyor ki, onlara din görüngüsünü anlamak için aralarında gidip gelmek zorunda bulunduğumuz eşgüdümlü yaklaşımlar olarak bakabiliriz. Böylece, ben geniş ölçüde farklı anlatımları Varlık tanımanın örnekleri diye nitelendirirken, farklı durumlarda farklı biçimlere bürünen bir Varlık deneyimi gerçekliği olduğunu savunmuyorum. Daha ziyade, tanınabilir benzerlikleri olan bazı ortak beşerî deneysel gizilgüçler bulunduğunu, ama bunların bir sembolik form tarafından biçimlendirilene kadar gelişmemiş kaldığını onaylıyorum. Bir kez böyle biçimlenince, aralarındaki benzerlikler her zaman koşullarla nitelendirilir, farkları çok büyük olabilir. Ben Lindbeck'in kültürel geleneklerin duygusal deneyimleri biçimlendirmekle kalmayıp, onları doğurduğu savunmasına da tamamıyla katılıyorum. Kısacası, ham deneyimi kültürel formdan ayıramayız. Yine de, onları tıpkı Aristoteles'in madde ve form kavramları gibi, eşit ölçüde öze değgin olarak görebiliriz ve bir yaklaşımı birincil diye ayırmamız gerekmez.

Bizim niçin her iki teorik yaklaşıma birden gereksindiğimize bir örnek olarak, hissedilen bütünlük deneyimine bakabiliriz. Böyle bir deneyim geçirmiş olan birçoklarının ondan anlatılmaz diye söz ettikleri, deneyimi dile getirmek için sözcüklerin yetersizliğine vb. değindikleri doğrudur. Maslow'un Varlık tanıma kavramının radikal bir biçimi olan hissedilen bütünlük deneyimi, dinsel gerçeklik alanına değerli bir giriş noktası oluşturur (başka girişler de

vardır), fakat kültürel-dilbilimsel yaklaşımın merkezî bir kaygısı olan dinsel temsillerin çözümlenmesi açısından sorunludur. Bizim belki en iyisi birleştirici (*unitive*) deneyim diyeceğimiz şey için her türlü temsil yetersizdir. Temsil, temsil edilen biçimle temsil ettiği gerçeklik arasında bir ikilik olmasını içerir, fakat birleştirici deneyimin aştığı da tam bu ikiliktir. Hatta belki birleştirici *deneyim*den söz etmek bile tehlikelidir, çünkü çağdaş Batılı kültür kategorileri terimleri içinde, deneyim nesnelliğe karşı öznellik ya da içsellik içermekte, böylelikle ortaya yine yanlış bir ikilik getirmektedir. Birleştirici olaylardan da birleştirici deneyimlerden de bu düşünceyi akılda tutarak söz etmek iyi olabilir.

Kendimiz onları deneyimlemeden, birleştirici olaylar hakkında sadece temsiller aracılığıyla bilgi edinebiliriz. O halde birleştirici olay, dinsel temsiller bakımından bir çeşit sıfır temelidir. Onları aşar, ama iletişilebilir olacaklarsa onlara gereksinim duyar. Hıristiyanlığın olumsuz dinbilimi ve Budizmin boşluk öğretisi (*sunyata*), hiçlikten, yokluktan, sessizlikten ya da boşluktan söz etmekle bunu paradokslu olarak anlatma girişimleridir. Ne var ki, olumsuz terimlerin kendileri sembolik formlardır, temsillerdir ve dolayısıyla, temsilin ikiciliğinin üstesinden gelmeye çalışırlarken bile birleştirici olaya bir ikicilik öğesi katarlar. Bu, çözülecek bir paradoks değildir, dünya dinlerindeki birleştirici olayın türlü anlatımlarını incelerken işaret edilecek bir şeydir.

Böylece, dinsel temsillerin bir tipolojisini geliştirirken, birleştirici temsilin boşluk kategorisiyle başlamamız gerekir; yani birleştirici olay ya da deneyime işaret etmeye girişen temsillerle. Bunu izleyen bölümlerin tipolojisini geliştirirken, deneyim ve temsil tarzlarını, çocuklardaki en eski formlarına ve dinden daha genel olan, ama temsilin dinsel tarzlarının kendisinden çıktığı gerçekliği kavrama tarzlarına yerleştireceğim. Benim temsil tarzlarını gerçekliğin en eski deneyimlerine götürme merakım sadece psikolojik değildir. Bu gibi tarzları çocukluk düzeylerine indirmek istemiyorum. Yine de, bunlar psikanalistlerin "egonun hizmetinde geri çekilme (regresyon)" dedikleri şeyi içerebilir. Eğer öyleyse, en eski kavranışlarında dünyanın hizmetinde regresyonu da içerirler.

Ben dinsel temsilin tarzlarını çocuğun tanıma gelişmesinin aşamalarına yerleştireceğim için, birleştirici deneyimle Piaget'nin J.M. Baldwin'den ödünç aldığı bir deyimle çocuğun *adualism*'i dediği şey arasında belli bir yakınlık olduğunu belirtmekte fayda vardır. Piaget yaşamın ilk aylarındaki bu *adualism*de "henüz herhangi bir benlik bilinci, yani içsel ya da deneyimlenmiş dünya ile dış gerçeklikler dünyası arasında herhangi bir sınır çizgisi olmadığı"nı söylemektedir; "Freud narsizmden söz etmiş, ama bunun *Narcissus*'u olmayan bir

narsizm olduğunu yeterince vurgulamamıştır."[21] Birleştirici deneyimlerin herhangi yalın bir anlamda erken bebeklik deneyimine bir "dönüş" olduğunu ima etmek istemiyorum; fakat belki de, diğer erken deneyim türlerinde olduğu gibi o zaman var olan olanaklar da hiçbir zaman kaybolmuyor, ama daha sonra çok daha karmaşık bir biçimde yeniden ortaya çıkıyorlardır. "Hiçbir şeyin asla kaybolmadığı" fikri, göreceğimiz üzere, dinsel tarihe de uygulanabilir.

İkinci dinsel temsil tarzı, benim Jerome Bruner'in çocukta en erken gerçek temsil diye gördüğü şeyden uyarlayarak yapımcı (*enactive*) temsil diyeceğim şeydir.[22] Dinsel yapımcı temsil, eğilmekte, diz çökmekte, yemek yemekte, dans etmekte olduğu gibi, dinsel anlamın dışındaki beden hareketleridir. Birleştirici olayın çok fazla yapımcı olması, bu tarzların su geçirmez biçimde ayrılmış kategoriler olmayıp hep birbirlerine geçtiğini göstermektedir. Bu, yine bir çatallanma duygusu olmadan bütün vücudun zihin ve ruhla birlikte katıldığı bir olaydır. Yine de, yapımcı tarzın birleştirici olayla aynı köktenci niteliği olmaz. Bu, o hareketin ikinci tabiat haline geldiği kişilerin istavroz çıkartması gibi, adeta bilinçsizce yapılan basit bir jest olabilir. Böyle bir jest, kişiyi dinsel gerçeklikle ancak hafiften ve yandan temasa getirebilir ve herhangi bir köktenci imadan tümüyle bağımsız olabilir. Yine de, temsil ya da

---

21 Jean Piaget ve Barbel Inhelder, *The Psychology of the Child*, Basic Books, New York, 1969, s. 22. En son araştırmalara göre, Piaget'nin *adualism* kavramı koşullandırılmalı ya da hatta belki yalnızca doğumdan önceki dönem için kullanılmalıdır. George Butterworth "bebekle dünya arasındaki bebek algılamasında öyle bir sınır vardır ki, bu Piaget'nin varsaydığı mutlak *adualism*i desteklemez" demektedir. Ama şunu da eklemektedir, "Öte yandan çok küçük bebeklerin nesnel, düşünmeye dayanan benlik bilinci olmadığı açıktır." George Butterworth, "Some Benefits of Egocentrism", *Making Sense: The Child's Construction of the World,* der. Jerome Bruner ve Helen Haste, Methuen, Londra, 1987, s. 70-71.

Psikolojik regresyonla mistik birlik arasındaki ilişki üstüne bir tartışma için bkz. Herbert Fingarette, *The Self in Transformation: Psychoanalysis, Philosophy and the Life of the Spirit*, Basic Books, New York, 1963, bl. 7. "The Consummatory Phase: mystic Selfishness."

22 Jerome Bruner, *Studies in Cognitive Growth,* Wiley, New York, 1966, s. 12-21. Benim doğrudan Bruner'den aldığım tek terim "Yapımcı" (*enactive*) olmakla birlikte, onun "On Cognitive Growth" başlıklı açılış bölümlerindeki temsiller tipolojisi, benim dinsel temsilin üç büyük tarzı fikrimin kaynağıdır. Ama Bruner'in ikinci türe *ikonik*, üçüncüye sembolik demesine karşılık, ben ikinci türe (*ikonik* de sembolik'in bir alttürü olmak üzere) sembolik, üçüncüye ise kavramsal diyorum. Bruner'in yaptığı tipoloji, Piaget'ye besbelli çok şeyler borçludur. Piaget'nin Bruner'inkilere de benimkilere de örnek olan tipolojisinin en açık anlatımı şu kaynaktadır: Jean Piaget, *Play, Dreams and Imitation in Childhood*, Norton, New York, 1962; bu kitabın Fransızca aslındaki başlık daha doğru bir betimlemedir: *La formation du symbole.* Orada Piaget "duyumsal motor etkinlik"ten, "benmerkezli temsil etkinliği"nden ve "işlemsel etkinlik"ten söz ediyor. Piaget, "sembol" terimini aşağıda açıklanacak nedenlerden ötürü benmerkezli temsilci etkinliği dediği şeyi nitelendirmek için kullanmaktadır. Dolayısıyla, benim "sembolik temsil" deyimim Piaget'nin özgün kullanımına daha yakındır. Bu alandaki terminoloji konusunda genel bir anlaşma olmadığından, bir kimse ancak belirli terimlerle ne demek istediğini açıklamaya çalışabilir.

anlam gibi sözcüklerin yeterliği sorununa yol açabilir. Jest anlam*dır* –onu yapar– ve başka bir şeye zorunlu olarak işaret etmez. Bu nedenle, yapımcı eylem yandaşlığında bile birleştiriciye katılmaz.

"Sembol" sözcüğü, en azından "anlam" ya da "temsil" sözcükleri kadar tehlikelidir; hem de onun çok sayıdaki, genellikle çelişik kullanımlarından ötürü değil. Dinsel temsil tarzlarından söz ederken bunun kullanılması kaçınılmazdır. Maddî ya da sözel temsiller anlamında semboller, birleştirici olaylar ve beden jestleri de, hem sembolik hem de sembolü yapılmış olabilecekleri halde, birleştirici olayların ya da beden jestlerinin yaptıklarından daha belirgin olarak başka bir şeyin yerine geçerler. Gündelik yaşam dünyasının bilinç akışının ortasında semboller, ağaç ya da su yahut kapı örneklerinde görmüş olduğumuz gibi bilinçli ya da bilinçsiz olarak öyle kavranabilirler. Fakat semboller, çizilen resimlerde, yapılan heykellerde, hatta binalarda, seslerde ve elbette sözcüklerde de bilinçli olarak yaratılabilirler. Sembollerin çağrısı öncelikle görsel olunca, ikonik sembolleştirmeden söz edebiliriz; sesle ilgili olunca, onlar müzikal sembolleştirmeye dayanmıştır; sözcükler kullandıklarında da şiirsel sembolleştirme yapılmıştır deriz. Sözel sembolleştirmenin kritik önem taşıyan bir tarzı, hemen bütün din çeşitleri için önemli olan anlatıdır: öykü ya da mitos (Yunancada *mythos*'un düpedüz "öykü" olduğunu anımsayalım). Çeşitli temsil tarzlarının nasıl üst üste çakıştığını yine göstermek için, anlatıların çoğu kere maskeler gibi görsel sembollerle, insan sesi ya da çalgı müziğiyle bedensel olarak yapıldığı (icra edildiği) dramatik temsillere işaret edebiliriz.

Son olarak da, ilksel din edimlerini ve temsillerini izleyen ve eleştiren soyut bir sözel yansıtma (*reflection*) ve tartışma biçimi olarak kavramsal temsil tarzından söz edebiliriz. Kavramsal yansıtma bütün dinlerde bir ölçüde vardır, fakat eksen dinlerinde özellikle önemlidir; onlarda kuram, hâlâ âyine ve anlatıya bağlı olmakla birlikte, bir dereceye kadar yuvasından çıkarılmıştır. Orada, bir tanıma ânı, birleştirici olayın ortasında bir bilme vardır; öyle ki, orada bile kavramsal temsilin başlangıç halinde var olduğunu ve her türlü sembolik temsilin kavramsal yansıtmaya malzeme oluşturduğunu söyleyebiliriz. Kavramsal temsil dinsel gerçeklik için kalıcı bir öğe olmasına karşın, söylediğimiz gibi onu tanımlamaz.

BİRLEŞTİRİCİ TEMSİL

Saf anlamıyla birleştirici temsil bir boşluk kategorisi olmakla birlikte, birleştirici olay dinde o kadar önemlidir ki, bizim eylem ve sembollerin yardımıyla onun nasıl temsil edildiğini araştırmamız gerekir. Şimdiye kadar tartıştığımız

örnekler –Edwards'ın, Stevens'in ve Havel'in anlatıları– hep çağdaş Batı'dandır ve bunlar aşırı deneysel-anlatımsal yüklenmiş olabilirler. Onun için, öznellik öğesinin ya hiç olmadığı ya da biz modern kişilerin normalde bekleyeceğimizden çok daha az belirgin kaldığı çok farklı örneklere bakmak istiyorum.

Cicero'nun *Somnium Scipionis*'i (*Cicero'nun Rüyası*), birleştirici bir olayın [gerçek-yaşanmışlıktan] iki kat kaldırılmış bir anlatısıdır.[23] Cicero bunun kendi deneyimi olduğunu söylemiyor ve onun yakıştırdığı Scipio da bunu rüyasında olmuş bir şey diye anlatıyor. Ne var ki, "Rüya" böyle birçok anlatıda düşündürücü göndermeler içerir. Scipio rüyasında, artık göğün en yüksek katında olan babası ve dedesiyle karşılaştığını söylüyor.

> O noktadan her yöne baktığımda, başka her şey olağanüstü güzel göründü. Yeryüzünden hiç görmediğimiz yıldızlar vardı ve onların hepsi bizim düşündüğümüzden daha büyüktü. ... Yıldızlı gök küreler yeryüzünden çok daha genişti; hatta yerin kendisi bana öyle küçük görünüyordu ki, yerin üstünde sadece bir noktaymış gibi duran imparatorluğumuza dudak büktüm. (6.16)

Scipio'nun görüsü, gerçek yaşamda ona karşı ağır bir askerî ve siyasal sorumluluk taşıdığı imparatorluğu görelileştirmektedir. Rüyada bu güzel göksel acunda babasına hemen katılıp katılamayacağını sorar; ama babası ona, oraya erişmenin tek yolunun yeryüzündeki ödevlerini yapmak olduğunu söyler, fakat aklında gökyüzü görüsüyle bunu yaparken, her şeyin göreceli anlamını unutmamaktadır. Scipio'nun gördüğü diğer şeyler arasında "uzaklığın hemen hemen orta yerinde Güneş durmaktadır: öteki ışıkların efendisi, reisi ve hükümdarı, evrenin aklı ve kılavuzluk ilkesi öyle büyüktür ki, ışığıyla her şeyleri ortaya koyar ve doldurur" (6.17). Ama Scipio görmekle kalmaz, "yüksek ve hoş bir ses" de işitir; babası ona, bunun kürelerin müziği olduğunu söyler (6.18).

Cicero, yeryüzünde ahlâklı eylemde bulunmakla kişinin ezelî kaderi arasındaki ilişkiyi gözünden kaçırmadığı halde, ezelî olanın görkemi, geçicinin ise görece önemsizliğini yoğun şekilde vurgulamaktadır. Scipio'nun öznel tepkileri ikincil önemdedir. Onun göksel kürelerin güzelliğini algılayışı ile yeryüzünün ve daha da çok imparatorluğun önemsizliğine dudak büküşü, bize görünün gücünü anlatmak içindir; Scipio'nun duygularını umursamadan gerçekliği doğru perspektife koyan bir görü. Duygular yok değildir, fakat birleştirici olayı temsil eden, duygudan çok görüdür. Bu gibi anlatılarda hep gör-

23 *Somnium Scipionis,* Cicero'nun *De Re Publica*'sının 6. kitabındadır: Cicero, *De Re Publica, De Legibus*, Loeb Classical Library, Harvard University, Cambridge, Mass., 1923, s. 260-283.

düğümüz, gökler, güneş ve "her şeyi dolduran" ışık gibi sembollere işaret etmek gerekmez bile.

İkinci anlatacağım şey de, yine dolaylıdır. Bu, birleştirici bir olayın üç tanığının onu birleştirici bir olay olarak deneyimlemeleri hakkındadır. Anlatının tanıkların birinden ya da daha çoğundan geldiğini varsayabiliriz, ama üçüncü tekil şahıs ağzından verilmektedir. Bu, ilk üç İncilin hepsinde bulunan (Matta 17: 1-8; Markos 9: 2-8; Lukas 9: 28-36) İsa'nın biçim değiştirme *(transfiguration*/suret tebdili*)* öyküsüdür. İsa Petros'u, Jakob'u (Yakub/James) ve İoannes'i (Yahya/Yohanna) "yüksek bir tepeye" götürmüştür. İsa orada "onların önünde görünüşünü değiştirmiştir, yüzü güneş gibi parlamaktadır, giysileri de ışık gibi bembeyaz olmuştur. Havarileri İsa'nın Musa'yla ve İlyas'la konuştuğunu görürler; sonra "onların üstüne parlak bir bulut gelir ve buluttan çıkan bir ses, 'bu benim kendisinden çok hoşnut olduğum sevgili oğlumdur, onu dinleyin' der." Havariler yüzükoyun yere kapanırlar, huşu içindedirler, ama İsa onlara "kalkın ve korkmayın" deyince, İsa'dan başka kimse olmadığını görürler.

Güneş ve ışık sembollerine şimdi yüksekliği de ekleyebiliriz; burada Scipio'daki gibi gerçek gökler ya da Stevens'in söylediği bir yükselti değil, ama aynı temanın başka bir varyasyonu. Ben anlatının salt nesnelliğini vurgulamak istiyorum. Anılan tek duygu, havarilerin hissettiği huşudur. En çarpıcı olansa, İncillerin bu önemli anda İsa'nın nasıl bir öznel deneyimi olduğuna hiç bakmamasıdır. Bir televizyon muhabirinin, ona "Siz tepedeyken aklınızdan ne geçiyordu?" diye sorduğunu hayal edebilirsiniz. Fakat İncillerin ilgilendiği, bir kimsenin onun hakkında ne duyduğu değil, birleştirici olayın gösterdiği gerçekliktir.

Vereceğim bir sonraki örnekte, öznellik konusu bilinçli olarak temalaştırılmıştır. Bir 18. yüzyıl Japon din öğretmeni olan İshiha Baigan uzun bir süre bir Zen keşişinin kılavuzluğuyla meditasyon yapmıştı. Kırk yaşlarındayken, annesine baktığı bir sırada, "bir kapı açtı ve eski yılların şüpheleri âniden dağıldı. ... Suda yüzen balıklar ve gökte uçan kuşlar. Yukarıda ve aşağıda Yol apaçıktı. Göğün ve yeryüzünün ve her şeyin ana-babası olmanın niteliğini bilmekle, çok sevindi." Baigan yaşadığı deneyimi anlatmak için öğretmenine gitti, ama öğretmen tam tatmin olmamıştı. Çünkü Baigan'ın gerçek bir şey gördüğünü anlamıştı: "Senin gördüğün, şeylerin nasıl olmaları gerektiğinin bilinebileceği bölümüdür." Ama daha sonra hâlâ bir aşama vardır: "Göğün ve yeryüzünün ve her şeyin ana-babası olarak tabiatımızı gördüğün göz duruyor. Tabiat olmalı, ama göz olmadan. Şimdi gözü kaybetmelisin."

Baigan bir yıldan fazla bir süre, gece gündüz meditasyon yapmaya döner:

> Bir gece geç vakit bitkin yatıyordu, şafak söktüğünün farkında değildi. Yattığı yerin arkasındaki koruda bir serçenin sesini işitti. Bu, vücudunun içinde büyük bir denizin ya da bulutsuz bir göğün sükûneti gibiydi. Serçenin cıvıltısını, büyük bir denizin sükûneti içinde suya dalan bir karabataktan geliyormuş gibi hissetti. Ondan sonra kendi tabiatını bilinçli olarak gözlemlemeyi bıraktı.[24]

Burada sembolik repertuvar bu noktaya kadar gördüklerimizle ilgili, ama bazı bakımlardan onlardan farklı birtakım öğeler sıralıyor: bulutsuz gökyüzü, büyük deniz, karabatak. Bunlarda, bir kapının açılması ya da bir serçenin cıvıltısının duyulması birleştirici bir olayı başlatır. Cicero'dakinden ya da İncillerdekinden daha öznel bir deneyim olmasına karşın, bu anlatıda özellikle ilginç olan, deneyden benliği çıkarmak, Baigan'ın öğretmeninin deyişiyle "gözü kaybetmek"tir. Öyleyse, öznelliğe karşı bu kesimdeki öteki iki anlatıdan çok duyarlı olan, bir kez daha önde olan öznel "anlam" değil, nesnel gerçekliktir.

Son olarak çok farklı türden bir birleştirici olaya bakmak istiyorum. Bu noktaya kadar örneklerimiz hep tek bireylere odaklanmıştı. Sadece İsa'nın biçim değiştirmesi öyküsünde bir grup vardı; ama orada bile, üstünde odaklanılan, üç havari kadar İsa'ydı. Fakat birleştirici olayın bir grupta olamaması, bir grup deneyimi olamaması için sebep yoktur. Emile Durkheim'a göre, bu gibi olaylar öncelikle ve özgünlükle kolektiftir. O insanların farklı ve daha derin bir gerçekliği deneyimledikleri koşul olarak "kolektif coşku"dan (*efervesans*) söz ediyor. Durkheim Avustralyalı Aborijinlerin âyinlerini şöyle betimlemektedir: "Karanlık çökünce, her türlü törenler, danslar ve şarkılar yapılıp söylenirken genel coşku durmadan yükseliyordu." Âyin olaylarını betimledikten sonra şu çözümlemeyi yapar:

> Bu yücelme konumuna girince, kişinin artık kendisini tanımadığı açıkça görülebilir. Onu normalde yapacağından farklı düşündüren ve davrandıran bir çeşit dış gücün kendisine egemen olduğunu hissetmekle, doğal olarak artık kendisi olmadığı izlenimine kapılır [Durkheim daha sonra bu deneyimi (Yunanca *ekstasis*, "kendinden geçmişlik" kökünden) ekstatik diye betimlemiştir]. Ona öyle gelir ki, artık yeni bir varlık olmuştur: Takındığı süsler ve yüzünü kaplayan maskeler bu iç dönüşümde onu maddî olarak etki-

24 Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion*, Free, New York, 1957, s. 201-202.

> lemiş ve dahası, tabiatının belirlenmesine yardım etmiştir. Ve aynı zamanda bütün yoldaşları kendilerinin de aynı şekilde dönüştürüldüğünü hissederler ve bu duyguyu çığlıklarıyla, jestleriyle ve genel tavırlarıyla ifade ederler; her şey sanki o gerçekten, normalde yaşadığından büsbütün başka, özel bir dünyaya, kendisine hâkim olan ve onu dönüştüren (*metamorfoza* uğratan) olağanüstü yoğun güçlerle dolu bir ortama aktarılmış gibidir.[25]

Durkheim'ın söylediği, âyin dünyasının "usanmayla sürdürdüğü gündelik yaşam dünyası"ndan çok farklı olduğudur. Kutsal olmayan gündelik dünyaya karşılık kutsallığın dünyasıdır. Ve Durkheim için, âyinde erişilen gerçeklik, toplumun derin yaratıcı ve dönüştürücü gücüdür. Şu anda Durkheim'ın kuramına, onun dinsel gerçekliği kavramsal olarak yorumlayışına geçici bir anmadan fazla bir şey yapmamız gerekmiyor. Ona yeniden döneceğiz. Burada önemli olan, benim birleştirici olay dediğim şeyler için Durkheim'ın bunların kolektif olabilecekleri, nitekim çoğu zaman da öyle oldukları üstünde haklı bir ısrarla durmasıdır.

YAPIMCI TEMSİL

Jerome Bruner *Studies in Cognitive Growth* başlıklı yapıtında, küçük çocukların bilişsel gelişimindeki temsil tarzlarının bir tipolojisini yapmıştır; ben de, yukarıda söylediğim gibi, kendi tipolojimi geliştirmek için ondan yararlandım. Bruner'in birleştirici temsili yoktur, onun ilk tarzı yapımcı temsil dediği şeydir. Bruner, çocuklar görsel algılamaya yetenekli olarak doğduğu ve "eyleminin ilk formu 'bakmak'" olduğu halde, "içinde bulunduğu ortamı daha 'nesnelleştiren' ve 'karşılıklı ilişkilerini kuran' şeyin (elleriyle) kavrama, ağzına sokma, tutma ve benzeri eylemler" olduğunu iddia eder.[26] Çocuklar nesneleri önce kendi vücutlarının uzantıları olarak anlarlar. Bir kalem ya da bir top, vücutlarıyla ona ne yapılabileceği üstünden anlaşılır. Öğrenmenin bu erken aşamasında şeyler, Bruner'in Piaget'yi alıntılayarak dediği gibi "düşünülmekten çok yaşanılır."[27] Piaget'nin ifadesiyle çocuk bir nesneyi elinde tutmadan "aklında tutma"ya ancak yavaş yavaş gelir. Bruner (basitçe eylem yerine)

---

25 Emile Durkheim, *Elementary Forms*, s. 218.

26 Bruner, *Studies in Cognitive Growth*, s. 16. Bruner "bakma davranışı"nın erken bebeklikteki öğrenme sırasında duyum-hareketli oynatmadan (*sensorimotor manipulation)* önce geldiği görüşündedir. Bu, Piaget'nin görüşünden farklıdır, ama Bruner yine de Piaget'nin sezgisini onaylıyor. Çok küçük çocukların yalnızca bakarak ne kadar "bilgi" edinebilecekleri için bkz. Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1999, s. 57-58.

27 Bruner, *Studies in Cognitive Growth*, s. 17: Jean Piaget, *The Construction of the Reality in the Child*'tan alıntı, Basic Books, New York, 1954.

yapımcı *temsil* fikrinin çocuğun bir eylemi örgütlerken basit tepkiden (refleks) öte kullanabileceği yapımcı alışkanlıklardan geldiğini savunur. Kendi deyişiyle, "yapımcı temsilin başlıca kullanımı, eylemin kendisine kılavuzluk etmesidir."[28]

Bruner temsil etmelerin iki türlü düşünülebileceğine işaret ediyor: Bir *şeyin* temsilleri olarak ya da bir *şey için* temsiller olarak.[29] Çağdaş Batı kültüründe biz temsil etmeleri –en geniş anlamıyla sembolleri– dışarıdaki *şeylerin* resimleri gibi, kafalarımızın içindeki bir şeyler diye düşünmek eğilimindeyizdir. Fakat eylem tarifleri olarak temsiller, bir *şeyler için* temsiller, dilde temel nitelikte bile olabilir. Bruner, bir çocuğun "çukur, kazmaktır" demekle Luria'nın dilin "pragmatik işlevi" üstünde yaptığı vurguyu anıyor.[30] Yapımcı temsillerin "bir şeyler için temsili"nden bir şeyler, temsilin bütün tarzlarını nitelendirir; belki de yapımcı temsilin sembolik ve kavramsal temsil formlarında da en azından ruhsal olarak (*subliminally*) var olduğu gerçeğiyle ilgilidir. Bruner'in deyişiyle, "çocuğun eylemsiz imgelem iyice geliştikten sonra bile yapımcı temsilin bazı formlarına ne kadar çok dayandığı çarpıcıdır."[31] İmgelemin eylem dünyasından ayrılması hiçbir zaman tam olmaz.[32]

Bir eylem reçetesi olarak yapımcı temsil fikri, düğüm atmayla ya da bisiklete binmeyle örneklendirilebilir. Bir düğümün nasıl atılacağı sözlü olarak ya da bir şemayla öğretilebilir; fakat bir kimse düğümü yapmadan, bedeni, duyum-hareket (*sensorimotor*) sistemi düğümü *öğrenmeden* önce düğümün *nasıl yapılacağını* bilemez. Bu, sözlü ya da şemalı talimatların hemen tamamıyla yararsız olduğu bisiklete binmede daha da belirgindir. Harfi harfine, kişi bisiklete binmeyi bisiklete binerek öğrenir; fakat düğüm atmanın ya da bisiklete binmenin duyum-hareket alışkanlığı bir çeşit temsil, o eylemin gerektiği yerde bir tür eylem reçetesi olur.

Çok küçük çocuklarda bu türlü alışkanlıklar –emmek, tutmak vb.– doğuştandır ya da çocuğun anne-çocuk (ya da ebeveyn-çocuk) bütünlüğünden ayrılmasından bile önce oluşmuştur. Sonradan ikonik, dilbilimsel ve di-

---

28 Bruner, *Studies in Cognitive Growth*, s. 11. Bruner Piaget'ye yazdığı özel bir notta demektedir ki, "yapımcı temsil dediğimiz şeye temsil denmesinin yerindeliği şüphelidir; çünkü eylemin kendisinden öte bir şeyin yerine geçtiği ya da onu temsil ettiği şüphelidir" (s. 10).

29 *A.g.e.*, s. 6-8. Bruner'in yaptığı ayrım, Clifford Geertz'in "Religion as a Cultural System" makalesindeki bir şeylerin modelleri ile bir şeyler için modeller ayrımına benziyor: *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, s. 93-94.

30 Bruner, *Studies in Cognitive Growth*, s. 8. Referans: A.R. Luria, *The Role of Speech in the Regulation of Normal and Abnormal Behavior*, Pergamon, New York, 1961.

31 Bruner, *Studies in Cognitive Growth*, s. 19.

32 *A.g.e.*, s. 21.

ğer temsil tarzlarıyla özelleşecek olan görmek ve işitmek, henüz toplam bir duyumsal matriks içinde dokunma, tatma, ısırma, işeme, dışkılama ve ağlamanın bir arada bulunduğu bir haldedir. Çocuğun bir yüzü tanıma yeteneği, çoğu zaman o yüzün yanı sıra gelen tutma, besleme, ısıtma, rahatlatma etkinliklerine bağlıdır. Söylediğim gibi, gerçeklikle bu toptan bedensel ilişki hiçbir zaman büsbütün kaybolmaz. Sembolik ve kavramsal diğer tarzlar, yapımcı olanın önüne geçen belli amaçlar için daha sonra gelişir. Fakat insan varlıkları bedene bağlı (*corporeal*) kaldıkları için, her türlü temsil tarzının ürünü değişik bir bedensel durum, bir jesttir. Önemli soyutlamaların *elle tutulur* sonuçları vardır. Yapımcı temsil, George Herbert Mead'in jestlerin söyleşmesi dediği şey aracılığıyla sembolik hale gelir.[33] Bedenin kendisi bir imge ve sembol haline gelir ve bu yeni temsil etme olanaklarının yolunu açar.

Çoğu durumlarda yapımcı temsilin karmaşık yollardan başka temsil tarzlarıyla birlikte gelmesine karşın, ben şimdilik özgüllükle yapımcı olan üstünde durmak istiyorum. Din genel olarak vücutla derinden ilgilidir, âyinler de her zaman, incelememiz gereken yollardan anlamlı bir biçimde vücuda bağlanırlar. Çok çeşitli tiplerden dinlerde sağaltmakla (iyileştirmekle) yakın bir ilişki vardır. Sağlık merkezî bir dinsel kaygı ve kurtuluş için bir eğretilemedir. Doğum ve ölüm yinelenen dinsel kaygılardır ve Avustralyalı Aborijinlerin genç oğlanları yetişkin erkeklerin bacaklarının arasından geçirme töreninin simgelediği dinsel yeniden doğum görüngüsü yaygın bir görüngüdür. Yemek, içmek, şölene yumulmak ve oruç tutmak yaygın dinsel törenlerdir.

Geniş bir formlar çeşitliliği gösteren bedensel hareketler, âyinlerin içsel özellikleridir. Bazı Hıristiyan âyini formlarında ardarda diz çökmek, oturmak, kalkmak ve komünyonu almak için mihraba gitmek diye bir sıralanma vardır. Başkalarının yanı sıra, Müslümanların namazı ve Budistlerin töreni birtakım secde etmeleri içerir. Birçok gelenekte ortaklaşa bulunan, bir dansa dönüşmüş olan beden hareketleri, âyinlerin temel öğelerindendir. Dansın temeli ritmik harekettir, ritim de yüreğin çarpması ve nefes alınması gibi fizyolojik düzenliliklerle bağıntılıdır. Nefes almanın kendisi Budist meditasyonunda odak bir konumdadır: Nefes almada içe çekmeyi ve dışa vermeyi birleştiren bir tek uçlu dikkat yapımcı bir deneyim olabilir. Meditasyonun tavrı olarak Buda'nın lotus konumunu, Japon Zen ustası Dogen aydınlanma diye gör-

---

33 George Herbert Mead, *Mind, Self and Society,* der. Charles W. Morris, University of Chicago, Chicago, 1934, s. 42-43. Ayrıca aynı yazarın şu makalesine de bkz. "Social Consciousness and the Consciousness of Meaning", 1910. Mead, *Selected Writings*, der. Andrew J. Reck, Chicago, University of Chicago, 1964, s. 123-124.

müştür. Zen meditasyonunda oturanlar zaten aydınlanmışlardır, beklenecek başka bir şey yoktur.[34]

R.R. Marett kabile dini hakkında "düşünülmekten çok, dans edilen bir şey" demiştir.[35] Fakat yapımcılığın önde gelmesi yalnızca "ilkeller" için değildir. William Butler Yeats ölümünden altı gün önce şöyle yazmıştı: "Daha çok zamanım kalmadığını kesinlikle biliyorum. ... Mutluyum ve usandığım bir enerjiyle doluyum. İstediğimi buldum gibime geliyor. Hepsini bir cümleciğe koymaya çalışınca, diyorum ki 'İnsan gerçeği bedeninde taşıyabilir, ama ne olduğunu bilemez.' Onu ömrümü tamamlamakla bedenimde toplamalıyım."[36] Gerçeğin sorunlu bir fikir olduğunu ve herkesin onun bedende içerilmesi gerektiği konusunda Yeats ile aynı fikirde bulunmadığını göreceğiz. Ne var ki, tarihsel dinlerden biri kendi gerçeklik savını ete bürünmeye dayandırmaktadır.

SEMBOLİK TEMSİL

Biz de karmaşık sembolizm konusunu düşünmeye oyun görüngüsüne (fenomenine) bakarak başlayabiliriz, nasıl ki Piaget de çocukta sembol oluşturmanın başlangıcını kendisinin "sembolik oyun" dediği şeyle bağlamaktadır. Piaget için semboller gerçekliği çocuğun gereksinimlerine, isteklerine ve arzularına göre "uyarlamak"tadır.[37] Sembolik oyunun uyarlama işlevine bir örnek olarak Piaget şöyle diyor: "Tatil sırasında eski köy kilisesinin kulesinde gör-

---

34 Dogen (1200-1253), *Shobogenzo*'nun "Bendowa" kesiminde şöyle demektedir: "Uygulama [*zazen*, oturan *zen*] ile aydınlanmanın bir olmadığı görüşü sapkınlık değildir. Buda-dharmada onlar birdir. Uygulama aydınlanmaya dayandığı ölçüde, yeni başlayanın uygulaması hep özgün aydınlanmadandır. Onun içindir ki, bir Zen hocası öğrencilerine pratik talimatlar verirken, onların pratiğin ötesinde aydınlanma aramamalarını söyler, çünkü pratiğin kendisi özgün aydınlanmadır. Zaten pratiğin aydınlanması olduğu için aydınlanmanın sonu yoktur; zaten aydınlanmanın pratiği olduğu için de pratiğin başlangıcı yoktur." Hee-Jin Kim, *Dogen Kigen – Mystical Realist*, University of Arizona, Tucson, 1975, s. 79. Bir başka çeviri için bkz. Masao Abe ve Norman Waddell, çev., "Dogen's Bendowa", *Eastern Buddhist* 4, 1971, s. 144.

35 R.R. Marett, *The Threshold of Religion*, 2. baskı, Methuen, Londra, 1914, s. xxxi. Marett'in koyduğu karşıtlık yapımcı temsilin aynı zamanda bir çeşit düşünme, vücutla düşünme olması ölçüsünde yanlıştır. Piaget'nin dediği gibi, "dil düşünceyi açıklamak için yetersizdir, çünkü düşünceyi niteleyen yapıların kökleri eylemde ve dilbilimden daha derindeki duyum-hareket mekanizmalarındadır." Jean Piaget, *Six Psychological Studies*, Random House, New York, 1967, s. 98. Böyle olmakla birlikte, Marett de çağdaşlarından birçoğu gibi dinin sadece bir kavramsal inanış sorunu olmadığını savunuyorsa, onun hep alıntılanan sözünde hâlâ bir doğruluk var demektir.

36 Richard Ellmann, *Yeats: The Man and the Masks*, New York, Mcmillan, 1948, s. 285.

37 Piaget ve Inhelder, *Psychology of the Child*, s. 57-63. Piaget'nin kuramsal sözlüğünde özümseme (*assimilation*) gerçekliğin çocukta daha önceden var olan şemalara oturması için yapılan dönüştürmedir, oysa uyarlama (*accomodation*) bu şemaların gerçekliğe uyması için değiştirilmesini içerir. Dolayısıyla, özümsemede "öznel" bir şeyler vardır.

düğü çanların mekaniği hakkında çeşitli sorular soran küçük bir kız şimdi babasının masasına dayanmış, müthiş sesler çıkarmaktadır. 'Beni rahatsız ediyorsun. Çalıştığımı görmüyor musun?' Küçük kız 'Benimle konuşma' diye karşılık verir, 'ben bir kiliseyim.'" İnsanın, belki ürkütücü bir deneyim anlamını ifade ederek, küçük kız "çalışmakta" diyesi de geliyor, . Bu durumda semboliğin yapımcıya ne kadar yakın olduğunu görebiliriz. Küçük kız çan kulesini taklit etmektedir, fakat bütün yapabildiği, kulenin deneyimini görsel ve işitsel olarak tekrarlamaktır; hareket (motor) olarak değil. Kilisenin bir imgesinin olduğu ölçüde, Piaget'nin "egzersiz oyunu" dediği, çocuğun ilk salt duyum-hareket oyun biçiminde daha çok bir şeyler vardır.[38] Burada sembol iç ve dışın, deneyim ve duygunun, benliğin ve dünyanın bütünlenmesini olanaklı kılmaktadır.

Piaget bize, küçük çocukta algılamanın "ben-merkezci" (*egocentric*) olduğunu söyler, ama anlatmak istediği, benlikle dünyanın bir bütünün henüz ayrımlanmamış parçaları olduğudur. Piaget bir yerde de, güneşli bir günde Cenevre'den otomobile binip Basel'e giden bir oğlandan söz eder. Oraya vardığında, çocuk kalkar, çevresine bakar ve "Oh, güneş de bizimle gelmiş" der. Çocuğun henüz kendisini ve güneşi Schutz'un standart zaman ve uzam dediği şeye yerleştirmediğini söyleyebiliriz. Çocuğun dünyasında, Piaget'nin çocuğun "animizmi"nden söz etmesine yol açan dinamik bir nitelik vardır.[39]

Piaget'nin verdiği sembolik oyun örnekleri geniş ölçüde yalnızdır; örneğin küçük kızın taşbebekleriyle yemekte çorbasını bitirmeyi reddetmesini "işlediği" zaman olduğu gibi. Bu temsil sahnesinde küçük kız taşbebeğin çorbayı sevmemesine, annesinin gerçekte yaptığından daha anlayışlı olarak bakmaktadır.[40] Bruner içsel olarak çocuktan başka bir yetişkinin de bulunmasını gerektiren bir sembolik oyun örneği veriyor. Bu yaygın ce-ee oyunudur; "derin yapısı"nda "bir nesnenin ya da kişinin denetimli olarak kaybolması ve yeniden ortaya çıkması" bulunan, ama yüzeysel yapısının kimin ya da neyin (bir taşbebeğin, oyuncak ayının, anne yüzünün, hatta çocuğun yüzünün) kaybolduğuna, kaybolan nesneyi neyin gizlediğine, kaybolmanın süresine göre neredeyse sonsuz kere değişebileceği bir oyun.[41] İlginç olan, Bruner'in incelediği çocukların bebeklik yılının ilk aylarında başlayıp erken dil öğrenme zamanını

38 Egzersiz oyunu örneğin bir şeylere vurarak ses çıkartmayı da içerir. Çocuk bunu yapmayı öğrenince, erişebildiği her nesneye sırf bu yeni yeteneğini kullanma zevki için vuracaktır. *A.g.e.*, s. 59.

39 Jean Piaget, *The Child's Conception of the World,* Qdams, Paterson, Littlefield, 1960, s. 169-251. Piaget'nin *adualism* kavramı hakkında yaptığı nitelemeler, onun egosantrizmi için de geçerlidir.

40 Piaget ve Inhelder, *Psychology of the Child*, s. 60.

41 Jerome Bruner, *Child's Talk: Learning to Use Language*, Norton, New York, 1983, s. 46.

çok geçene kadar süren bu oyundan ne çok hoşlandıklarıydı. Burada birçok şey ilgi çekicidir. Eğer bir yabancı çok küçük bir çocukla bu oyunu oynamaya kalkarsa, sonuç hemen hemen kesinlikle gözyaşlarının akması olacaktır. Anne oynarsa, sonuç çoğu kere gülüşmedir. Ce-ee, çocuğun en derin kaygılarından birine, annesi ya da bakıcısı tarafından terk edilme korkusuna dayanır. Bu, Bruner'in bir başka yerde "çocukları dehşetin kenarına getirmek" dediği şeyin bir örneği gibidir; aslında ana-babaların çocuklarıyla oynamalarının normal bir bölümüdür.[42] Çocuk kendisinde endişe yaratan bir oyunu sonsuz kere yinelemekten törensel haz diyebileceğimiz bir duyguya erişir ve endişelerinden kurtulur. Ce-ee belki de, Freud'un "Matem ve Melankoli" makalesinde kayıp nesne dediği temel sorunla başa çıkmanın yolu diye görülebilir.[43]

Sembolik temsilin çeşitli alttürlerini daha yakından incelemeye başlamadan önce, niçin çocukların yaşamında dinsel sembolizmin psişik kökenlerine bakmanın önemli olduğu konusunda yetkin bir açıklama için Paul Ricoeur'e dönmek istiyorum:

> "Kozmos"un *üstünde* ve *psykhe*'nin *içinde* "kutsal"ı göstermek aynı şeydir.
>
> Belki bu sembolleri bebeği örtülmüş ifadesi ve *psykhizmin* içgüdüsel bölümü yapan yorumlar ile onlarda evrim ve olgunlaşma olanaklarımızın beklentisini bulan yorumlar arasında bir seçim yapmayı red bile etmeliyiz. Daha sonra "gerileme"nin (*regression*) dolambaçlı bir yoldan "ilerleme" ve olanaklarımızın keşfi olduğunu ileri süren bir yorumu incelememiz gerekecek. ... *Kendi* eskilliğimize (*archaism*) yeniden dalmak, hiç kuşkusuz kendimizi insanlığın eskilliğine daldırmanın dolambaçlı bir yoludur ve bu çift "gerileme" mümkündür ki, kendi payına, bizimle ilgili bir keşfin, bir umudun ve bir öndeyinin yolu olsun.
>
> Din görüngübilimi (fenomenolojisi) tarafından betimlenen hierofanilerde (Eski Yunan'ın Elefsis âyinlerinde) ifade edilen sembollerin kozmik işlevine karşı olmayan ve onunla birleştirilmek gereken "Kendi olmak" için araştırıcının değneği ve kılavuzu olan sembollerin bu işlevidir. Kozmos ve *Psykhe* aynı "ifade"nin iki kutbudur; ben dünyayı anlatırken kendimi anlatmış oluyorum; dünyanın kutsallığını çözerken kendi kutsallığımı keşfediyorum.[44]

---

42 Jerome S. Bruner, "Nature and Uses of Immaturity", *The Growth of Competence*, der. Kevin Konnoly ve Jerome Bruner, Academic, Londra, 1974, s. 32.

43 Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia", *Collected Papers*, cilt 4, Hogarth, Londra, 1956 [1917], s. 152-170.

44 Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Harper & Row, New York, 1967, s. 12-13. Hierofanilerden söz ederken Ricoeur Mircea Eliade'nin şu yapıtından yararlanmaktadır: *Patterns in Comparative Religion*, Sheed & Ward, New York, 1958 [1949].

İKONİK SEMBOLLEŞTİRME

Kilise olan küçük kız örneğindeki gibi, ikonik ve yapımcı temsiller arasındaki ilişki yakın bir ilişkidir. I.A. Richards, Bruner'e imgelerin "kas dolu" olduklarını söylemiştir.[45] Gerçekten, iki yaşındaki çocukların bir kalemle neler yapabileceklerini keşfedince ilk becerdikleri iş, hâlâ öncelikle yapımcı olan çizimlerdir.[46] Kalem çocuğun bedeninin bir uzantısıdır, duyulan haz da harekettedir. Çocuk "bir resim yapmakta" değildir, kesinlikle bir *şeyin* resmini de yapmıyordur. Çocuk *resimdir*. Çocuğun ifadesinin her öğesiyle yapıldığı gibi, hemen düşünsel olarak gelişmiş yetişkin çeşitlemeler aklımıza gelir. Hemen düşünülen Jackson Pollack'ın resimleri değil, onun Bruner'in yapımcı temsil kavramına yakın bir anlamda bunlara eylem tabloları demesidir.

Karalamalara başladıktan sonra çok geçmeden çocuk biçimi keşfeder. En erken şekiller yuvarlaklardır, rastgele yapılmış çizimlerden çok farklı olmayan, ama çember gibi görünmeye başlayan yuvarlaklar.[47] Elbette, çocuk yetkin bir daireye yaklaşan bir şey çizemez, ama kabaca çemberli şekiller çıkmaya başlar. 3 ile 4 yaşları arasında çizim özetlenir, şekil yuvarlak ya da dört kenarlı olabilir.[48] Çocuk formla oynuyor gibidir. Ama neyin formuyla? Benlikle dünya arasında güçlü bir fark duygusu olan yetişkinler, formun bir *şeyin* formu olmasını isterler. Fakat çocuğun yuvarlaklarla ve dörtgenlerle, onları bölen çapraz çizgilerle ve onlardan çıkan balonlarla yaptığı şey, çocuğun dünyadaki herhangi bir şey gibi ortaya çıkan benlik içinde kendisinin sınırlanmış formunu dile getirmektedir. Ve yine de, çocuğun etrafında balonlar olan bir daireye güneş yahut çiçek demesi muhtemelen sadece yetişkinleri memnun etmek için değildir, çünkü çocuk dünyaya da benliğe de bir anlam vermekte ve ikisinde de dengelenmiş formu görmektedir. Kellogg ile O'Dell çocuk sanatının psikolojisi üstüne yazdıkları harika kitapta, 3 ilâ 5 yaşlarındaki çocukların yaptığı resimlerde bolca görülen balonlu dairelerde ve benzeri formlarda mandalalar görmekle muhtemelen aşırı bir yorum yapmıyorlardır.[49] (Budist

45 Bruner, *Studies in Cognitive Growth*, s. xv. İmgelerin ya da sembollerin de "kasları olması" gerektiği için, Paul Ricoeur'ün "düşünceye yol açan sembol" kuralına eylemlere götüren sembol kavramını da eklemeliyiz. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, s. 347-355.

46 Rhoda Kellogg ve Scott O'Dell, *The Psychology of Children's Art*, CRM-Random House, New York, 1967, s. 19-25. Bu kitabın güzelliği, özellikle de asıllarına benzemeye başlamalarından önce öylesine yaşam dolu olan çocuk resimlerini içermesidir.

47 *A.g.e.*, s. 27-34.

48 *A.g.e.*, s. 35-41.

49 *A.g.e.*, s. 53-63. Ayrıca bkz. Jose ve Miriam Arguelles, *Mandala*, Shambala, Berkeley, 1972: ve Carl G. Jung vb., *Man and His Symbols*, Doubleday, Garden City, 1964. Jung mandala formlarına öncelikle "bireyselliğin" anlatımları gözüyle bakar, böylece de belki onları yanlış yere psikolojikleştirir.

bir terim olan) Mandala, sadece Hindistan'da, Güneybatı ve Doğu Asya'da değil, Navajo kum resimlerinde, Ortaçağ Avrupa'sının gül biçimli pencerelerinde, modern heykellerde de vb. bazen büyük bir karmaşıklık ve kayda değer incelikle bulunan merkezli bir desendir. Başka ne olursa olsun, mandala düzenli bir tutarlılığın ifadesidir, temel bir beşerî kaygıdır; böylelikle, çeşitli yüksek kültürel anlatımları olduğu kadar küçük çocukların resimlerinde de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

4 ilâ 5 yaşlarındaki çocuklar yaptıkları desenleri dönüştürürken, "soyutça" da olsa tanınabilir halde insanlar üretirler. Çevresi dikenli bir yuvarlak olan "güneş" bir sap takılınca "çiçek"tir, sonra bir de yüzü olur ve yalnızca bir insana değil, "bana" dönüşür. Çocukların sanatı Piaget'nin sembolik oyununa yakındır, ama belki de sembolik oyun bütün sanatların bir öğesidir. Çocuk sanatında güldürü yaygın olmakla birlikte, psikologların "ciddi oyun"dan da söz ettiklerini unutmamalıyız; ileriki bölümlerde göreceğimiz üzere, bu yüksek sanat için de âyin içinde kullanılabilecek bir terimdir.

MÜZİKLİ SEMBOLLEŞTİRME

İmgeler "kas dolu" iseler, müzik daha da besbelli kinestetiktir (devinduyumsal). Yapımcı temsili incelerken, ritmin bedensel yaşamın bir niteliği olduğuna ve erken bir çağda müzikle ve dansta anlatım bulduğuna değinmiştik. Müzik böyle diyebilirsem [tabiri caizse], bedenin içine işler. Hatta bedensel bir karşılığı olmayan müziği düşünmek güçtür: ben Bach ya da Vivaldi'yi çok ender bir baş sallama dışında hiç hareket etmeden dinleyen dinleyicilerin dinginliğine hep şaşmışımdır. O sırada çalmayan müzisyenlere bakınca, çoğu zaman hafif bir beden hareketi ya da sessiz ayak vurma gözlemlersiniz. Ben yeni bir erişkinken bir Bach konserinde rastlantıyla Otto Klemperer'in yanında oturduğum sırada, onun bütün konser boyunca eliyle dizine vurarak tempo tuttuğunu anımsıyorum. Klasik müzik konserlerinde müziğe göre "dans etmesi"ne tek izin verilen orkestra şefidir (Stokowski, Berstein); biz de vekâleten (evimizdeki hi-fi ses sistemi ile o kadar da vekâleten olması gerekmeden) onun tadını çıkarabiliriz. Şarkı söylemek de kaçınılmaz olarak yapımcıdır. Protestan ibadetinin bazı biçimlerinde ses tellerini sonuna kadar kullanarak şarkı söylemek, âyinin içinde bedensel hareketin uygun olduğu yegâne sıradır, ama onda bile şarkı söyleyenler hareketsiz durmaya çalışmalıdır.

Vücut hareketiyle birlikte olmayan müziğin (en azından dinleyen için, ama asla icra eden için değil) iletişime yaramayacağını söylemiyorum, besbelli yarayabilir. Böyle olmayaydı, yapımcı temsilden öte müzikli sembolizmden

söz edemezdik. Yine de ikonik ya da şiirsel sembolizmle karşılaştırılınca, müzikli sembolizmin gizemli bir yanı vardır. Müzikli sembolizm neyi sembolleştirir? Bunun en yaygın çağdaş yanıtı, hem de yeterli olarak, müziğin duyguyu sembolize ettiğidir. Susan K. Langer bu görüşün incelikli bir açıklamasını yapmaktadır:

> Müziğe karşılık gelen imgelem kişisel, birleştirici ve mantıklıdır; azıcık sevgi, azıcık beden ritmi, azıcık rüya; ama sözcüksüz bilgi zenginliği, duygusal ve organik deneyimin bütün bilgisi, can alıcı güdü, denge, çatışma, yaşama, ölme ve duyumsama *yolları* için bir formülleştirme zenginliğiyle *ilişkilidir*. ... Bunun kalıcı etkisi, tıpkı konuşmanın zihnin gelişmesindeki ilk etkisi gibi, önermeleri depolamaktan çok *şeyleri kavranabilir* kılmaktır. Müziğin armağanı iletişim değil sezgidir: çok safça bir deyişle, "şeylerin nasıl gittiği"nin bilgisi.[50]

Alfred Schutz müziğin anlamının sözel ya da kavramsal olarak dile getirilemeyeceği konusunda Langer'le anlaşmakta, ama müziği özün özünde iletişimci olarak görmekle ondan ayrılmaktadır:

> Onun için şöyle bir durum vardır: biri bestecinin bilinç akımına ait, ötekiyse dışarıdan bakanın bilinç akımına ilişkin iç zamanda geçen iki olay dizisi, hemzamanlık içinde yaşanır; burada müzik sürecinin akışı kendiliğindenlik yaratmaktadır. Bu bildirinin tezi, ötekinin deney akışını iç zamanda paylaşma, ortaklaşa bir canlı şimdinin ... olabilecek bütün iletişimlerin kaynağında olan "Biz"in deneyimi, ilişkinin karşılıklı olarak uyumlandırılmasıdır. Müzikli iletişim sürecinin kendine özgülüğü iletişimi yapılan içeriğin esas itibarıyla çoklu niteliğinden ileri gelmektedir: Yani müzik olaylarının akışı ve iletişimin aracılıklarıyla yapıldığı etkinliklerin iç zaman boyutuna ait olmasından.[51]

Schutz'un iletişimi olabildiğince güçlü olarak vurgulamasına karşılık, iletilen "iç zamanın deneyim akışı"dır; önce bestecideki, ama icracıların ve dinleyicilerin icrada birleşmesi sonucu giderek hepsindeki. Schutz'un deyişiyle, bir müzikal icrada besteci, icracılar ve dinleyiciler "birlikte yaşlanırlar"; yani iç zamanı aralarında paylaşırlar (elbette besteci, eldeki bir kayıt ise, icracılar da, parça dinlendiğinde ölmüş olabilirler).[52]

---

50 Susanne K.Langer, *Philosophy in a New Key*, Penguin, New York, 1948 [1943], s. 198. "Müzikte Anlam" başlıklı Bl. 8, müzikte sembolizm üstüne daha eski modern yazının yetkin bir değerlendirmesidir.

51 Alfred Schutz, "Making Music Together", *Collected Papers*, cilt 2, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964 [1951], s. 173.

52 *A.g.e.*, s. 175.

Çağdaş yorumcular, birçok gelenekte çağdaşlık öncesi kişilerin varsaydıkları bir şeyi geniş ölçüde savsaklarlar: Müzik sadece içsel gerçeklikle değil, kozmik ve toplumsal gerçeklikle de ilişkilidir. Yukarıda alıntıladığımız Cicero'nun *Scipio'nun Rüyası*'ndaki parçada, Scipio'nun "dünyaların müziği"ni dinlediği anlatılmıştır. Klasik Akdeniz dünyasında bu fikir en azından Pythagoras'a kadar geri gider. "İÖ. 6. yüzyılda müzik gamlarının düzenli dizilişini keşfeden Pythagoras, bu düzeni göklere yükseltmişti. Oktavdaki yedi nota gibi yedi gezegen de armonik bir sırayla ilerler, böylelikle de Pythagoras'ın birçok kere dinlediğini savunduğu bir müzik oluştururlar."[53] Geç eski çağlara gelindiğinde sırrı paylaşanların, "hem beşerî hem de ilâhî olan bir şarkı"da "bütün kozmik varlığı bedeniyle de sesiyle de canlandırmaları" bekleniyordu.[54] Burada icracıların iç zamanı evrenin iç zamanıyla birleşmekteydi. Benzer fikirler daha inceltilmiş halleriyle Hindu, Budist ve Sufi dindarlıkta ve daha genel bir formda çağdaşlık öncesi dünyada muhtemelen çok yaygın olarak bulunabilir.

Bazı çağdaşlık öncesinden kalma kişilere göre bu fikir hiçbir zaman tümüyle kaybolmamıştır, müziğin yalnızca kişisel ve kozmik anlamları yoktur, toplumsal anlamları da vardır. Bu, müziğin toplumsal uyum getirebileceği ya da tersinden, yanlış tür müziğin toplumsal çöküş yaratabileceği düşüncesidir. Allan Bloom kimi açılardan aykırı bir yapıt olan *The Closing of the American Mind* kitabında bu son değindiğim tezi çağdaş kolej öğrencilerinin dinlediği (*rock*) müzik açısından savunmuştur.[55] Bir Platoncu olan Bloom, bu fikri hocasından almış olabilir. *Devlet*'in (*Politeia*) 3. kitabında Platon ideal şehrinde müzik tarzlarını da düzenlemek ister. Müziğin psikolojik anlamı burada eksik değildir, tersine merkezî bir konumdadır. Müzik kişinin ruhuna dü-

---

53 Patricia Cox Miller, "In Praise of Nonsense", *Classical Mediterranian Spirituality*, der. A.H. Armstrong, Crossroad, New York, 1989, s. 498.

54 *A.g.e.*, s. 499.

55 Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster, New York 1987. Bloom şöyle diyor: "Benim buradaki kaygım müziğin ahlâkî etkileriyle –sekse, şiddete, uyuşturuculara yöneltmesiyle– ilgili değildir. Burada sorun, eğitime etkisidir ve inanıyorum ki, gençlerin imgelemini tahrip etmekte ve onların liberal eğitimin özünü oluşturan güzel sanatlar ve düşünceyle tutkulu bir ilişki kurmalarını çok güçleştirmektedir. İlk duyumsal deneyimler ömür boyu yaşanacak beğeniyi belirlemekte kesin etkilidir ve onlar içimizde bulunan hayvanla ruhsal olan arasındaki bağlantıdır. Duyumsallığın uyanma dönemi her zaman yüceltmeler (süblimasyon) için kullanılmıştır; gençlerde beşerî ödevlerin yerine getirilmesine ve beşerî hazların yaşanmasına geçişi sağlayan yeni erişkinlik eğilim ve özlemlerinin müziğe, resimlere ve öykülere yönelmesi böyle olmuştur. ... Rock müziği ise tutkuları teşvik eder ve üniversitelere giden ya da liberal eğitim alan gençleri hiçbir şekilde süremeyecekleri bir yaşam tarzına özendirir. Duyguların işbirliği olmadan, teknik eğitimden başka her şey ölü bir yazıdır" (s. 79-80).

zen ya da düzensizlik getirir, böylelikle de bireyi toplumsal ve kozmik düzene göre akort eder ya da bunu başaramaz.

Bu müzik fikrini, kişisel, toplumsal ve kozmik düzenle birleşmenin en önemli yolları olarak müziği âyinlerle eşleştiren Konfüçyüs de paylaşmaktadır. Eski Çin geleneğinde müziğin içerdiği yetenekler gerçekten çok zorlayıcı olabilirdi. Arthur Waley şunları söylüyor:

> Müzik yalnızca ilkellerin gözünde değil, Avrupalı olmayan hemen bütün insanlar için sadece (bizim Avrupa'da bir ölçüde kabul ettiğimiz gibi) kişi yüreğinde değil, doğanın kuvvetleri üstünde de sihirli bir güce sahiptir. Erken dönem Çin kitaplarını tanıyan herkes sayısız çeşitlemesi içinde Chin'in P'ing Düküne ve nefretlik müziğe dair öyküyü bilir: Uğursuz bir melodinin büyüsüyle sekiz tane devâsa karakuş güneyden havalanarak onun terasa gelip orada dans etmişler, kara bulutlar göğü kaplamış, sarayında asılı tabloları fırtına yırtıp indirmiş, tören kaplarını kırmış, çatıdan kiremitleri sökmüştür; kral hastalanmış ve üç yıl boyunca Chin'de tek bir çimen bitmemiş, hiçbir ağaç meyve vermemiştir.[56]

Konfüçyüs'un müzik görüşü bir hayli daha alçakgönüllüydü. Platon gibi o da müziğin gençlerin eğitiminde merkezî bir rolü olduğunu düşünüyordu. Platon gibi o da müzik tarzlarının ve melodilerinin değişen niteliklerinin bilincindeydi ve etkili yönetim için onları düzenlemenin önemine inanıyordu. *Analektler* 15:11'de şöyle denilmektedir:

> Yen Yuan bir devletin nasıl yönetilmesi gerektiğini sordu. Efendi şu yanıtı verdi: "Hsia'nın takvimini izle, Yin'in arabasına bin, Chou'nun tören başlığını giy; ama müziğe gelince, *shao*'yu ve *wu*'yu benimse. Cheng nağmelerini defet ve [onlara] yatkın kişileri uzakta tut. Cheng nağmeleri şen şakraktır, [onlara] yatkın kişiler de tehlikelidir.[57]

Konfüçyüs'un kendisi de bir başka parçada belirtildiği gibi, müziğin doğru türüne çok yatkındı (7:14):

> Efendi Ch'i'de *shao*'yu dinledi ve üç ay boyunca yediği etin tadına varamadı. "Ben müziğin hazzının bu yüksekliklere varabileceğini düşünemezdim" dedi.[58]

---

56 Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, Allen & Unwin, Londra, 1938, s. 68.
57 Confucius, *The Analects*, İng. çev. D.C. Lau, Penguin, New York, 1979, s. 133-134.
58 *Analects*, çev. Lau, s. 87.

Hem etik norm hem de müzik ölçüsü demek olan *nomos* Platon'un felsefesinin tam merkezindedir. Eric Voegelin onun yatağında can verişini şöyle anlatıyor: "Platon seksen bir yaşında öldü. Öldüğü gece bir Trakyalı kız ona flüt çalıyordu. Kız nomos'un ritmini tutturamayınca, Platon parmağını oynatarak ona Ölçü'yü gösterdi.[59]

Müziğin ister duyguları temsil ettiğini düşünelim, ister ruhta, toplumda ve evrende düzeni (ve düzensizliği), müziğin bütün sembolleştirmelerle ortak bir niteliği vardır: Temsil ettiği şeye kendi de katılır. Bir anlama geliyorsa, keyfî olarak değildir, gerçekten o anlama geliyordur; sadece neye işaret ettiğiyle değil ne olduğuyla.

ŞİİRSEL SEMBOLLEŞTİRME

Burada sembolik dilden ya da dilbilimsel sembolleştirmeden söz etmek istiyorum. "Şiirsel" terimini Susan Langer'in dilin dolaşıcı (*discursive*) ve sunucu (*presentational*) formlarını ayrımlaması uyarınca, kabaca dilin dolaşıcı olmayan anlamını vurgulamak için kullanıyorum.[60] İkonik sembollerin özleri uyarınca bir biçimde sembolü oldukları şeylerle ilişkili olduklarını düşünürüz, ama çoğucası sözcüklerin sembolü oldukları şeylerle ilişkisinin tümüyle keyfî olduğu fikrindeyizdir: *dog* ve *chien* aynı şeyi ("köpek") anlatmanın eşitlikle geçerli ve eşitlikle keyfî biçimleri değil midir? Ama şunu da biliriz ki, bir köpek hakkında yazılmış bir İngilizce şiirin Fransızcaya çevrilmesi hiç de kolay değildir ve Fransızca çeviri başarılı olmuşsa, bu İngilizce şiirin yeni ve sahiden Fransızca bir şiiri uyarmış olmasındandır. Sözcüklerle şeyler arasındaki ilişkinin keyfîliği küçük çocuklar için besbelli bir şey değildir. Piaget bir yetişkinle küçük bir çocuk arasında geçen şu diyaloğu aktarıyor:

> Ve güneşe "Güneş" dendiğini nasıl bildik? *–Çünkü göktedir. Dünya değildir. Bize gökten ışık verir.–* Peki, ama bunu nasıl bildik? *–Çünkü o büyük bir toptur. Işınları vardır. Ona "güneş" dendiğini biliyoruz.–* Ama onun adının "güneş" olduğunu nereden biliyorduk? Başka bir şey de diyebilirdik. *–Çünkü bize ışık verir.–* Ona ilk "güneş" diyen insan nereden bilmiş de başka bir şey dememiş? *–Çünkü büyük top da sarıdır, ışınları da sarıdır. Ona güneş dediklerinde güneş olmuştu...–* Peki, ilk insanlar ona güneş deneceğini nereden bilmişlerdi? *–Çünkü havadadır, yüksektedir...–* İlk insanlar güneşin adını nasıl bilmişler? *–Çünkü güneşi görmüşler.–*

---

59 Eric Voegelin, *Order and History*, cilt 3, *Plato and Aristotle*, Lousiana State University, Baton Rouge, 1957, s. 268.

60 Langer, *Philosophy in a New Key*, bl. 4, "Discursive and Presentational Forms."

Bu türden birçok yanıtın temelinde Piaget bir açıklama öneriyor:

> Bu yanıtlar çok uyarıcıdır, çünkü nominal gerçekçiliği son sınırına değin zorladıkları halde saçma değillerdir. Çocukların bir şeye bakınca adını bilebileceklerini sanmalarına karşılık, bundan şeylerin adlarının bir şekilde üstlerinde yazılı olduğunu sandıkları çıkmaz. Bunun anlamı, daha çok, bu çocuklar için adların o şeyin esas parçalarından olduğudur ... güneş adı parlayan ve ışınları olan sarı bir topu anlatır. Ama şu da eklenmelidir ki, bu çocuklar için şeyin özü bir kavram değildir, şeyin kendisidir.[61]

Wallace Stevens geç bir şiirinde şöyle derken çocukların anlayışını başka sözcüklerle anlatıyor:

> Şiir durumun çığlığıdır,
> Şeyin değil, onun bir bölümü hakkındadır.[62]

Schutz şiirde kavram ve "şeyin kendisi"; yani hakkında olmakla şeyin bir parçası olmak arasındaki ayrımı netleştiriyor:

> Bir şiirin örneğin kavramsal bir içeriği de *olabilir* ve bu, elbette monothetik olarak kavranabilir. Eski denizcinin öyküsünü bir iki cümlede anlatabilirim; nitekim yazarın kimliği açıklanırken bu da verilir. Fakat Coleridge'in şiirinin şiirsel anlamı kavramsal anlamını aştığı ölçüde –yani şiir olduğu ölçüde– onu ancak baştan sona ezbere söyleyerek ya da okuyarak zihnimden geçirebilirim.[63]

Archibald Macleish "Ars Poetica"da bir şiirin "dilsiz", "sessiz" ve "hareketsiz" olması, yani bir şey *hakkında* konuşmaması gerektiğini söylerken aynı şeyi şiirsellikle dile getiriyor. Ya da

> Bir şiir, bir anlama gelmemeli
> Ama olmalı

Susanne Langer şu açıklamayı yapıyor:

> Sanatsal semboller ... tercüme edilemez ... ve herhangi bir yorumla açıklanamaz. Bu, şiir için bile doğrudur, çünkü şiirin *malzemesi* sözler olmakla birlikte, taşıdığı anlam sözcüklerle yapılan lâfzî önerme değildir, o *önermenin*

---

61 Piaget, *Child's Conception of the World,* s. 69-70.

62 "An Ordinary Evening in New Haven", *Collected Poems*, s. 473. Ya da yine *Collected Poems*'deki (s. 350) "Men Carrying Things"ten "Şiir zekâya karşı direnmelidir; neredeyse başarıyla."

63 Schutz, "Making Music Together", s. 173.

> *yapılma biçimidir*; bu da seslerle, tempoyla ve sözcüklerin bir araya getiriliş havasına, fikirlerin uzun ya da kısa olarak anlatılmasına, onları içeren geçici imgelemin zenginlik ya da yoksulluğuna, fantezinin ansızın salt olgularla ya da bildik olgunun ansızın ortaya çıkan fanteziyle durdurulmasına, lâfzî anlamın belirsizliğinin uzun zamandır beklenen bir anahtar sözcükle çözülmesine ve ritmin birleştiriciliği, her şeyi kucaklayıcılığına dayanır.[64]

Fakat sembolleştirdiği şeye katılan, bütün sembolleştirmelerde olduğu üzere, sadece o şiirsel sembolleştirme değildir, Şiir bir etkinlik biçimidir, "sözcüklerle bir şeyler yapma"nın bir yoludur.[65] Mandelstam'ın söylediği gibi, "şiir iktidardır" ve Rimbaud'un deyişiyle "eğretileme (metafor) dünyayı değiştirebilir." Daha bir alçakgönüllülükle, Helen Vendler çoğu lirik şiirlerin "icracı" niteliğine işaret etmiştir. Shakespeare'in sonelerini tartışırken, Bayan Vendler açıkça "dramatik" –yani bir başkasına övgü, istek ya da sorgu ile yöneltilmiş– olmayan o sonelerde bile, çoğu kere bir suçlamaya ya da o türlü bir şeye karşı örtük bir yadsıma ya da savunma olduğunu ve bu gibi "sözel eylemler" fark edilmezse, şiirin ciddi olarak yanlış anlaşılacağını söylemiştir.[66]

Tıpkı imgelerin ve seslerin "bedenin içine işleyebileceği" gibi, yükseltilmiş (ya da birazdan göreceğimiz üzere, "yoğunlaştırılmış") dil de öyledir. Bir doktora tezi güçlü bir örnek sunuyor. Yazar kentli bir California cemaatinin papazıdır:

> Kadının annesi ölümün eşiğindeydi, ama bir kiliseye bağlı değildi. Benim görevli olduğum cemaate üye bulunan bir komşusuna sormuş. Komşu da benim adımı vermiş, ziyaretine gittim. Kapıda karşılaşınca, aramızda şöyle bir konuşma oldu. "Sizi niçin çağırdığımı bilmiyorum; ama annem ölüm döşeğinde ben de belki buradaki kiliseden biri olmalı diye düşündüm." ... Beni eve aldı, annesinden konuştuk. Öğrendim ki, anne ve kız yıllar önce bir kiliseye gidiyorlarmış. O zaman annesinin odasına girip dua etmemizi önerdim. Kadın ise, annesi günlerdir komada olduğu için duaya katılamayacağını ileri sürerek oturma odasında dua etmemizi söyledi. Ben annenin yanına gitmekte ısrar ettim ve onun "Tanrı'nın Duası"nı bilip bilmediğini sordum; ben bu duayı ederken bana katılmasını istedim. Biz daha "Göklerdeki Babamız" demiştik ki, anne duanın sonuna değin bize katıldı. Ölümünden birkaç gün önce komadan çıktı; anne-kız aralarında anlamlı bir söyleşi yaptılar.[67]

---

64 Langer, *Philosophy in a New Key*, s. 212.

65 John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1962.

66 Helen Vendler, "Shakespeare's Sonnets: Reading for Difference", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 47, 1994, s. 37-41.

67 Mons Teig, "Liturgy as Fusion of Horizons: A Hermeneutical Approach Based on Hans-Georg Gadaner's Theory of Application", Doktora tezi, Graduate Theological Union, Berkeley, California, 1991, s. 295-296.

Burada, bildiği güçlü sözcükler annenin bedenine erişmiş ve onun en azından birkaç günlüğüne bilincini geri getirmiştir.

Küçük çocuklarda dil ile vücudun yaptığı eylem arasındaki ilişki çok yakındır. Bruner'in dediği gibi,

> Dilin başlangıçtaki yapısı, hatta sözdiziminin (sentaksının) evrensel yapısı, eylemin yapısının uzantılarıdır. Sözdizimi rastgele (keyfî) bir şey değildir; onun bölümleri eylem hakkında işaret vermenin ve eylemi temsil etmenin gereklerini yansıtır: Aktör, eylem, nesne, konum, sıfat ve yön bölümleri arasındadır. Hangi dil olursa olsun, genç konuşmacı kısa sürede aktör-eylem-nesne yapısının formu oluşturduğunu anlar. ... Çocuğun kendisinin bize gösterdiği şey, eylem ve düşünme becerisinin gelişmesinde dilin gelişmesinin önderlik etmeyip onu izlediğidir.

Daha sonraları dil eylem bağlamından (kısmen) kurtulmakla birlikte, Bruner'in söylediği gibi, "bir bebeğin ne dediğini anlamak için onun ne yaptığına bakmalısınız."[68]

Çocuk, dili Bruner'in "alışıldık formlara uyarlanmış ve formatlar halinde düzenlenmiş" diye anlattığı bağlamlarda kullanmayı öğrenir. "Formatla demek istediği, bir yetişkinle çocuğun rutinleşmiş ve yinelenen etkileşimler içinde şeylere ve birbirlerine karşı yaptıkları şeylerdir." Ce-ee oyunu iyi bir örnektir. Fakat erişkin dilinin çoğu bağlamsaldır ve alışılmış formatlar izler. Bruner böyle bir dilin "bilişsel olarak yönetilebilir" olmak için bir bakıma "zorlandığı"nda ısrar etmektedir.[69]

Bruner'in sonunda "formatlar"a yol açan "zorlanan bağlamlar"dan söz etmesi, Bruner bu bağlantıyı yapmadığı halde, Basil Bernstein'ın çalışmalarını akla getiriyor. Bilindiği üzere Bernstein iki çeşit dil kodunu ayrımlamıştır: Onu kullanan insanların somut toplumsal ilişkileri için yer alan "sınırlanmış kod" ile yakın ya da özel bir ilişkileri olmayan insanların arasında kullanılmak üzere geniş ölçüde bağlamsızlaştırılmış (*decontextualized*) ve hazırlanmış "gelişkin kod."[70] "Sınırlanmış kod" belki talihsiz bir adlandırmadır, çünkü böyle diller imalarında ve değinmelerinde çok zengin olabilir, kullanılması da hayli gelişkin bir ustalık gerektirebilir. Ben olsam "sınırlanmış" yerine "yoğunlaştırılmış" demeyi yeğlerdim; *Natural Symbols* çalışması, kendi deyişiyle "âyinin çözümlenmesine Bernstein'ın yaklaşımı üstüne bir deneme"

---

68 Bruner, "Immaturity", s. 34-35.

69 Bruner, *Child's Talk*, s. 129, 131.

70 Basil Bernstein, *Class, Codes and Control*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1971.

olan Mary Douglas da, Bernstein'ın kullanımını hiç değilse kısmen andıran "yoğunlaştırılmış" ve "seyrek" sembollerden söz etmektedir.[71] Yoğun dil (ki ben buraya anababayla çocuk ve âşıklar arasındaki özel yakınlık dilini de, şiiri de katıyorum) sözcüklerin içerdiği bir ortaklaşa deneyim dünyası olmasını gerektirir; bu da herhangi bir söze bir artık anlam katar. Ezberlenmiş ve kişinin ömrü boyunca birçok durumda yinelenmiş bir şiir, hiç kuşkusuz bir kimsenin ilk kez bir sayfa üstünde gördüğü bir şiirden daha çok anlam taşımaktadır. Fakat o durumda bile, şiirin bir anlamı olacaksa, bu kesinlikle, okuyucunun söz konusu şiirin ait olduğu gelenek hakkında bir şeyler bilmesinin sonucu olacaktır.

Yoğunlaştırılmış dil samimi bağlamlarda, ailelerde kimlik oluşturmakta etkiliyse, Benedict Anderson'un söylediği gibi, ulusal kimlik düzeyinde de çalışır:

> Sadece dilin oluşturduğu özel bir çağdaş topluluk türü vardır; her şeyden önce şiir ve şarkılar formunda. Örneğin ulusal bayramlarda söylenen millî marşlara bakın. Sözcükler ne denli sıradan, melodiler ne kadar alelâde olsa da, bunun söylenmesinde bir kendiliğindenlik deneyimi vardır. Tam o anlarda birbirlerini hiç tanımayan insanlar aynı melodiyle aynı dizeleri çıkarırlar. İmge: bir ağızdanlıktır (*unisonance*). Marseillaise'i, Valseden Matilda'yı ve Endonezya Raya'sını söylemek bir ağızdanlığın, tahayyül edilen topluluğun, yankılanan maddî gerçekliğin ortaya çıkması için vesileler olur.

Anadili deneyiminin ne denli yoğun olduğunu göstermek için, Anderson, Thomas Brown'ı alıntılayarak sözcüklerin bir noktaya kadar tercüme edilebileceğini, ama "tüyler ürpertici sözcükleri sadece İngilizce konuşanların ensesine getirebileceği"ni yazmıştır.[72]

Dinsel dil çoğu zaman yoğundur ve törenlere değgin olduğu için de uygulamaya dönüktür. Önemli bir anlam kaybına uğramadan kavramsal olarak yeniden sözcüklere dökülmesi, başka herhangi bir şiir türünden daha olası değildir. Görünüşte dini arkasında bırakmış bir ozan bile, dinsel dilin yoğunluğunu yakalayabilir; örneğin Stevens "Bir zamanlar bir gökyüzü vardı" deyip şöyle devam etmektedir:

> Sonra gördü, görmesi gerektiği için kubbeleri
> Bir üst kubbenin çevresinde Maviden, parlak

71 Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Pantheon Books, New York, 1982 [1970], s. 10-11, 21.

72 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso, Londra, 1991 [1983], s. 145, 147.

Hepsinin üstünde o yükseldiği için, noktalanmış
Yıldızların gezileriyle, günün sevinci
Saf ateşi, orta kubbe,
Sunağın tapınağı, herkesin
Gerçeği içine aldığı ve onun doğru olduğunu bildiği.[73]

Ya da yaşamında daha sonra, Romantikliğin öğretileri uyarınca "Tanrı ve imgelem birdir" dedikten sonra, bütün şiirlerine egemen olan ışık ve güneş sembolizmine dönerek, "En yüksek kandil karanlığı nasıl aydınlatıyor" diye yazmaktadır.[74]

ANLATI

Anlatı bir anlamda, benim şiirsel sembolleştirme dediğim şeyin yalnızca bir parçasıdır. Fakat anlatının benim üçüncü temsil kategorim olan kavramsal temsile geçişe ilişkin bazı yanları vardır. Kavramsal temsil her zaman dilseldir (ya da matematik gibi yarı dilsel), fakat lirik şiir örneğinde iddia ettiğim gibi, her dil ve yoğunlaştırılmış dilin bağlantılı formları kavramsal değildir. Kavramsal deyimiyle Susanne Langer'in çıkarsamalı (*discursive/istidlâlî*) derken söylemek istediği gibi bir şey kastediyorum. O şöyle açıklıyor: "Kesin anlamında dil, esas itibarıyla çıkarsamalıdır; daha geniş birimler halinde birleştirilebilen sürekli anlam birimleri vardır; tanımlamayı ve başka dillere çevirmeyi olanaklı kılan sabit eşdeğerlikleri vardır; imâları geneldir, öyle ki terimlerine özgül anlamlar yakıştırmak için işaret etmek, bakmak ya da vurgulu ses tonlamaları yapmak gibi sözel olmayan edimler gerekir."[75] Langer'in kullandığı anlamda çıkarsamalı olabilecek anlatılar düşünülebilir; yani gerçekte olanların yazınsal aktarılmaları. Fakat birçok anlatı formları (sadece gerçekte olanları aktarma iddiasında bulunanların bazıları dahil) gerçekte sembolik örgütlenme tarzlarıyla yönetilmektedir. Herbert Richardson'un mitler için söylediği gibi, amaçlarımız için önemli bir anlatı biçimi olarak "mitik söylem

---

73 Wallace Stevens, "Owl's Clover" (1936) şiirinden, *Opus Posthumous*, Knopf, New York, 1989 [1936], s. 85. Adelaide Kirby Morris, *Wallace Stevens: Imagination and Faith* (Princeton University, Princeton, 1974) adlı yapıtında Stevens'in dinle ilgisinin geri planını ve uzantılarını irdelemiştir. Stevens için imgelemin bireyi hangi anlamda aştığını incelemiştir.

74 Wallace Stevens, "Final Soliloquy of the Interior Paramour", *Collected Poems*, s. 524. 1955'te yazdığı bir mektupta Stevens şöyle diyordu: "Olanca ağırbaşlılığına karşın, Paskalya bayramların en parlağıdır, çünkü geri getirdiği *yalnızca güneş değil, güneşin bütün eserleridir*, bunlara ruhun özgüllükle İlkbahar yapıtları denebilecek yapıtları da dahildir: yenilenen yaşama ve yaşamın bir parçası olma tutkusu." *Letters of Wallace Stevens*, der. Holly Stevens, Knopf, New York, 1966, s. 879, italikler eklenmiştir.

75 Langer, *Philosophy in a New Key*, 78.

dilsel anlatının en karmaşık düzeyi olan toptan öykü düzeyine yükselir. Mite uygun dilsel birim tek sözcük, hatta cümle değildir, öykünün bütünüdür."[76] Dolayısıyla, bu anlamda bir anlatının doğruluğu, sözcüklerinin ya da cümlelerinin "gerçekliğe karşılık olması"ndan değil, bir bütün olarak öykünün tutarlılığından gelir. Nasıl bir şiir onarılmaz kayıplara düşmeden kavramsal olarak başka sözcüklere çevrilemezse, bu türlü anlatılar da öyledir.

"Toptan öykü"nün anlamlı bir mit formu olması, ona Langer'in anlamında çıkarsamasındaki zamansal sıralanışı aşan bir sunuş niteliği kazandırır. Lévi-Strauss miti müzikle ilişkilendirerek bu noktayı ustaca anlatıyor:

> Mit ve müzik [her iki dil de] kendilerinin ayrı yollarından düzenli anlatımı aşarlar, ama aynı zamanda –düzenli konuşma gibi, fakat resme benzemeden– içinde katlarının aşılacağı bir zaman boyutu gerektirirler. Zamanla bu ilişkinin hayli özel bir niteliği vardır: Sanki müzik ve mitoloji ancak onu yadsımak için zamana ihtiyaç duyuyorlar gibidir. Her ikisi de sahiden zamanı silme araçlarıdır. ... Müzik yapıtının iç örgütlenmesinden ötürü, onu dinlemek zamanın geçişini hareketsiz kılar; onu rüzgârda dalgalanan bir bez gibi yakalar ve katlar. Sonuçta müziği dinleyerek ve onu dinlediğimiz sırada bir çeşit ölümsüzlüğe gireriz.
>
> Şimdi müziğin mite nasıl benzediği görülebilir, çünkü mit de tarihsel zaman, işlenmiş (*enacted*) zaman ve sürekli bir sabite arasındaki çelişkiyi aşmaktadır.[77]

Anlatının onu temsilin sembolik ya da hatta işlenmiş tarzlarına bağlayan başka özellikleri de vardır. Öyküler oynanabilir, nitekim çoğu kere de tiyatrolarda, sinema filmlerinde, televizyonda, âyinlerde işlenir. Seyircinin sadece bir gözlemci olduğu durumlarda bile, müziğe bedensel uyum gibi bir şey de vardır. Macera filmleri seyrederken bu besbelli olur: Biz koltuklarımızda oturuyor ve eylem perdede oluyorken bile, her hareketle korkudan kasılır, nefes nefese kalırız vb. Fakat sözlü bir anlatım bize aynı şeyi yapabilir. Kırmızı Başlıklı Kız öyküsünü sesli okurken küçük bir çocuk kucağınızda olsun, bedensel tepkileri hissedersiniz.

---

76 Richardson, *Toward an American Theology*, s. 66. Jerome Bruner, *Acts of Meaning* (Harvard University, Cambridge, Mass., 1990), s. 121'de diyor ki, "Gelişme anlatıları olarak bu 'kendiliğinden özyaşamöyküleri' her biri önemlerini daha büyük çaplı 'yaşam'ın parçaları olmaktan alan daha küçük (olaylar, olgular, projeler) öykülerinden oluşur. Bu bakımdan bütün anlatıların evrensel bir özelliğini paylaşırlar. Daha geniş genel anlatılar kolaylıkla tanınan türlerde aktarılmıştır: kurbanın öyküsü, bir *Bildungsroman*, kahraman karşıtı biçimler, *Wanderung* öyküleri, kara komedi vb. Onların içerdikleri olay anlatıları ancak daha geniş resmin terimleriyle anlaşılabilir.

77 Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, Harper & Row, New York, 1969, s. 15-16.

Anlatının onu sembolik olana bağlayan bir başka özelliği, kavramsal söylemdeki kadar sarih olmayan, iç ve dış, benlikle dünya arasındaki ayrımdır. Biz öyküde olanlarla kendimizi *özdeşleştiririz.* Bir çocuğu "Bu sadece bir öykü" diye rahatlatmak doğrudur; ama çocuk da bir düzeyde öykünün böyle avuntuların erişemeyeceği kendi gerçekliği olduğunu bilir. Gerçek olayları yeniden aktaran anlatılara bile eğilim gösteririz. Tek çocuğun arabadayken vurulduğu haberini gazetede okurken ya da televizyonda görürken, kısaca da olsa babanın acısını duyar, "o ben olabilirdim" diye aklımızdan geçiririz. Bu, bir "ilkel" ya da "geriye dönük" düşünme sapıklığı değildir. Normal insan tepkisidir.

İnsanlar anlatımcı (*narrative*) yaratıklardır. Anlatımcılık göreceğimiz üzere, bizim kimliğimizin yüreğindedir. Evde annelerle okul öncesi çocukların konuşmaları üstüne yapılan bir inceleme, anlatımların yedi dakikada bir olduğunu ve dörtte üçünün annelerce yapıldığını göstermiştir.[78] Bir daha bir kamusal taşıt aracında olduğunuz ya da bekleme odasında bulunduğunuz ve konuşmalara kulak misafirliği ettiğiniz zaman, bunların ne kadarının anlatımsal olduğuna dikkat edin.

Biz yalnızca başkalarına öyküler anlatmayız, kendimize de anlatırız ve bu, hayli erken başlar. Bruner, Emily adlı bir çocuğun 18 ay ile 3 yaş arasındayken yatağında yaptığı kendi kendine konuşmaları üstüne bir çalışmayı anlatıyor:

> Bantları dinler ve yazımları okurken, onun monolog anlatısının kurucu (*constitutive*) işlevi bize çarpıcı geldi. Sadece haber vermiyor, gündelik yaşamını anlamlandırmaya çalışıyordu. Öyle görünüyordu ki, *inandığı* şeyleri *hissedişleri* ile ne *yaptığını* kapsayacak bütünleştirici bir yapı aramaktaydı.[79]

Anlatının her yerde bulunuşundan, hayli yakınlarda Bruner'in deyişiyle "öykü anlatıcısı olarak Benlik" kavramı ortaya çıktı. Bruner, psikanalist Roy Schafer'i alıntılıyor:

> Biz sonsuza değin kendimize öyküler anlatıyoruz. Bu benlik öykülerini *başkalarına* anlatırken, bizim çoğu amaçlar için düpedüz anlatımcı eylemlerde bulunduğumuz söylenebilir. Ancak bunu söylerken, onları *kendimize de* söylüyor ve bir öyküyü bir başkasının içine sokuyoruz. Bu, bir şey anlata-

78 Bruner, *Acts of Meaning*, s. 83.

79 *A.g.e.*, s. 89. Bu çalışmanın raporu şuradadır: Katherine Nelson (der.), *Narration from the Crib*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1989.

> cak bir Benlik olduğu ve dinleyici olarak bir başkasının bulunduğu öyküsüdür, ama o da kendi benliğidir. ... Bu görüşle, benlik bir anlatımdır.

Psikanalistler kurgusal yazarların her zaman bildiği bir şeyi keşfettiler: Kendimiz hakkında anlattığımız öyküler, bizim yaşamlarımıza dayanmakla birlikte, olgular kadar "perde anıları" hatta kurgular da içermektedir. Onlardaki gerçek tarihsel gerçek değil, *anlatısal* gerçektir ve analizcinin işi, arkeolojik bir keşif yapmak değil, analiz yaptırmaya gelenin onu buraya getiren derdi neyse onunla daha iyi başa çıkmasını sağlayacak, yaşamını yeniden betimleyen yeni bir anlatı kurmasına yardım etmektir.[80]

Benlik bir anlatmadır. Ve kaçınılmaz olarak benlik hakkında olduğu gibi başkaları hakkında da bir anlatma. Gerçekten, benlik önemli başkalarından ideolojik olma dışında ayrılamaz; bu da Bruner'in biraz gariplikle bir "paylaştırılmış Benlik"ten söz etmesine yol açmaktadır.[81] Paylaştırılmış benlik anlamlı ilişkilerden, ömür boyu "tanımalar"dan oluşmaktadır. Paylaştırılmış benlik farklı alanlarda ve girdiği ilişkilerde farklı davranacaktır. Eğer paylaştırılmış benlik modern ideolojinin "derin benliği"ne çok rahat uymazsa, o zaman sadece maskelerin değişen oyunu da değildir, Erving Goffman'ın "benliğin gündelik yaşamdaki sunumları" da değildir.[82] Anlatı gerçekliği herhangi bir gerçeklik formundan daha az güvenlidir, ama istikrarlı, dayanıklı, hatta derinlikli olabilir.

Kişisel kimlik anlatmada bulunuyorsa, toplumsal kimlik de öyledir. Aileler, uluslar, dinler (ama aynı zamanda şirketler, üniversiteler, sosyoloji bölümleri de) anlattıkları öykülerle kendilerinin kim olduklarını bilirler. Çağdaş tarih disiplini ulus-devletin ortaya çıkışıyla yakından bağlantılıdır. Amaçlarımız bakımından, bu özellikle ilginç bir örnektir. Aileler ve dinler anlattıkları öykülerde "bilimsel doğruluk"la (*accuracy*), kavramsal çıkarsamayla pek ender ilgilenmişlerdir. Ve hiç kuşkusuz birçok doğru olgu ortaya çıkarılmıştır. Fakat ulusal tarihin anlatısal biçimi, eleştiricileri dikkate almamakla öteki kimlik anlatmalarının anlatısal biçiminden daha çok bilimsel (ya da daha az mitik) değildir. Benedict Anderson *Imagined Communities* (*Hayali Cemaatler*) çalışmasında hem Fransız Devrimi'ni izleyen bir kuşak içinde tarih kürsülerinin yaygınlıkla kurulmasından ve onun dizginlenmeyen ulusçu coşku-

---

80 Bruner, *Acts of Meaning*, s. 111-113. Roy Schafer alıntısı s. 113'tedir. Herbert Fingarette de *The Self in Transformation* kitabında, özellikle bl. 1'de aynı savda bulunmaktadır.

81 Bruner, *Acts of Meaning*, s. 114.

82 Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1959 [1956].

sundan, hem de tarihin ürettiği (diğer benlik anlatma formlarını bilenler için o denli garip olmayan) garip anı ve unutma karışımından söz eder.[83]

Anlatının kavramsal temsile geçiş niteliği taşıdığı anlama dönmeden önce tartışmak istediğim bir başka özelliği daha var. Bruner'in aktarmasıyla, Kenneth Burke *A Grammar of Motives* kitabında her öyküde bulunabilecek bir beş öğeyi sıralamaktadır: Bir Aktör, bir Etkinlik, bir Amaç, bir Sahne ve bir Araç; Bruner bunlara bir de Derdi ekler.[84] Dert, iki ya da daha çok öğenin uyumsuz hale gelmesiyle oluşur: Buda evlenmeyi ve babasının krallığını miras olarak almayı reddetmekle önceden saptanmış Amacı yadsımıştır ya da İsa Sahnenin kökten yeni bir anlayışını ilân etmiştir: Tanrı'nın krallığı yakındır. Bu uyumsuzluklar rastlantı değildir. İnsan yaşamının düzeninde, onun normatif bir düzen olması olgusunda, şeylerin olmaları gerektiği yolunda düzensizliği kışkırtan ya da ortaya koyan içsel bir yan vardır. W.E.H. Stanner'in yorumlamasına göre, Avustralyalı Aborijinlerin efsaneleri yaşamın bu "çok eski yanlış yönlenişi"ni anlatır.[85] Örneğin, Buda anne babasının ondan saklamaya çalıştıkları şeyi keşfeder: İnsan yaşamında zorunlu olarak yaşlılık, hastalık ve ölüm vardır. Dirilişine kadar İsa'nın havarileri de, onun çarmıha gerileceğini kabul edemeyecek kadar dehşete düşmüşlerdi. Böylece, anlatıda zamanın yadsınması, zamanı ve onun içerdiği Derdi anlatının yüreğine sokmakla mümkün olur. Benliğin anlatmasının ödevi, gündelik yaşamın yüreğinde bulunan Dertle uğraşmak, acı çekmeye karşın onun sürüp gitmesini sağlayan bir form bulmaktır. Ve Benedict Andersen'in işaret ettiği üzere, ulusal tarihlerde merkezî kaygı "ölülerimiz"ledir; onlar "boş yere ölmedikleri"ni göstermek için hatırlanmalıdır.[86]

Her şey iyiyse ve şeylerin bütün halleri iyiyse, niye anlatıya gereksinimimiz var? Birleştirici olaylar tam bütünlük duygularıyla anlatılara yol açmazlar, ama düzensizlikten çıkan yeni bir düzeni keşfederek bir anlatının en

---

83 Anderson, *Imagined Communities*, s. 197-206. Eric Hobsbawm ile Terence Ranger bu süreç hakkında önemli bir kitap derlemişlerdir: *The Invention of Tradition*, Cambridge University, Cambridge, 1983.

84 Bruner, *Acts of Meaning*, s. 50. Bruner, Kenneth Burke'ün *A Grammar of Motives* (Prentice-Hall, New York, 1945) kitabından yararlanıyor, ama bazı terim değişiklikleri yapıyor: Gaye yerine Amaç, Aktör yerine Araç diyor. Dert uygun bir Burke terimi olmakla birlikte, ben onu *A Grammar of Motives*'te bulamadım.

85 W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, Oceania Monograph 11, University of Sydney, Sydney, 1966 [1959-1963], s. 40. En incelmiş dinsel söylemde bile anlatı merkezî olmaya devam etmektedir. Bkz. Stanley Hauerwas ve L. Gregory Jones (der.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1989.

86 Andersen, *Imagined Communities*, s. 205-206.

üst noktasına varabilirler. Biz de Schutz'u izleyerek gündelik yaşam dünyasının bir eksiklikle, temel bir kaygıyla nitelendiğini söylemiştik. Anlatı, buraya kadar tartıştığımız bütün temsil biçimleri gibi, gündelik yaşam dünyasının koşullarına göre işlemez, ama temel kaygıdan da kaçınamaz. Onun yerine, temel kaygıyı içine alır ve bizi her zamankinden daha kaygılı durumda bırakan postmodern anlatı dışında, kaygıyı bir çeşit karara dönüştürür: İlle de bir "mutlu son"a değil, belki trajik bir anlamaya. Din ve dinsel anlatı aracılığıyla olduğu ve insanlar yaşamın bu çok eski yanlış yönlendirilmesiyle uğraştıkları için, bu konulara sık sık döneceğiz.

Nihayet, Bruner'in dediği gibi, "[Çocuklar] öyküler üretip onları anladıkları için, dilbilimsel forma sokulabilecek en temel Piagetçi mantıksal önermeleri kullanabilmelerinden çok önce, onlarla rahatlar ve tedirgin olurlar. Hatta, mantıksal önermelerin süregiden bir öyküde yer aldıkları zaman çocuk tarafından en kolay kavrandıklarını bile biliyoruz. Bu durumda, anlatılara acaba çocuğun erişkin insanların yaptığı gibi sonradan gelişen mantıksal hesaplamalar için gerekli zihinsel donanımı olmadan ortaya konmuş 'mantıksal' önermelerin erken yorumları olarak da bakılamaz mı?"[87]

İlişkiler üstünden örgütlenmiş bir bakıma mantıklı bulunan erken çocukluk anlatıları bile bizi anlatının ya da sembolik temsilin genellikle "akıldışı" olduğu konusunda uyarır. Sanat, müzik, şiir ve anlatı duygu akışlarından ibaret değildir. Onların hepsi düşünce ürünleridir ve ilkece, matematik ya da fizik kadar derinliğine akılcıdır (*rational*). Çocuklar için olduğu kadar erişkinler (hatta teorik fizikçiler) için de anlatısal olarak düşünmek kavramsal olarak düşünmekten daha kolaydır, dolayısıyla mantıksal ilişkiler çoğu kere anlatı formunda dile getirilir. Burada da Kenneth Burke bize yardımcı olacaktır. Yaradılış'ın (*Tekvin/Genesis*) ilk üç bölümü üstüne yaptığı yorumsamada (şerh) anlatının mantıksal gereklilik terimleriyle yeniden düzenlenebileceğine işaret etmektedir: Buyurma yetkesi olan bir Tanrı ve seçme yeteneği olan insanlar, mantıksal olarak söz dinlememe ve ceza görme olanağına yol açarlar. Anlatısal açıdan olayların ardarda getirilişiyle ortaya çıkarılan öykü, mantıksal olarak düzen ve özgürlük sorununun formülleştirilmesiyle yeniden dile getirilebilir.[88] Mantıksal olarak yeniden düzenleme anlatının hiç de tam eşdeğeri değildir, ama bizim anlatının (başka ne olursa olsun) mantıksız ya da akıldışı olmadığını görmemize yardım eder. Anlatı, bedenlerimize erişme ve

87 Bruner, *Acts of Meaning*, s. 80.

88 Kenneth Burke, *The Rhetoric of Religion,* Beacon, Boston, 1961, bl .3, "The First Three Chapters of Genesis", s. 172-272.

kimliklerimizi bireysel ve toplumsal olarak yeniden formülleştirme yeteneğiyle, tabiri caizse rahminde kavramsal imkânlar da bulundurur. Fakat kavramsal temsile erişmek, kendi başına bir başarıdır.

KAVRAMSAL TEMSİL

Jean Piaget, çocuğun dünyayı anlamlandırırken nasıl sembolden kavrama geçtiğini göstermek konusunda belki başka herkesten daha çok şey yapmıştır. Bu geçiş (20. yüzyıl ortası İsviçresi'nde) kabaca 7 ilâ 8 ya da 11 ilâ 12 yaşlarında olmaktadır. Çocuk (benim bu terim için yaptığım nitelemelerle) benmerkezci (*egocentric*) dünyadan ("Oh, güneş benimle geldi") merkezsiz bir dünyaya geçer. Benlik ve güneş, şimdi bir standart zaman ve uzam dünyasında bağımsız öğeler olarak görülür. 10 ilâ 12 yaşlarında bile çocuk hâlâ bir nehire ya da güneşe irade ve niyet yakıştırmaktadır (ben de ekleyeyim ki, herhangi bir yaştaki erişkinler rüyalarında ve bazı ruhsal durumlarında öyle yaparlar).[89]

Piaget, George Herbert Mead'i anımsatır bir biçimde, değişikliğin toplumsal öğrenmeyle bağlantılı olarak meydana geldiğini belirtmektedir: "Ancak benmerkezcilik döneminin sonuna doğru çocuk görüş açıları arasında ayrım yapabilme yetisine erişir, böylelikle de (olabilecek öteki görüş açılarından ayrı halde) kendisininkini tanımaya ve telkinlere direnmeye başlar."[90] Çocuğun Piaget'nin "formel operasyonlar" –mantıksal düşünme ve matematik– yapmaya yatkın olması da bu dönemdedir.

Geç çocukluğun "merkezsiz" (*decentered*) dünyası bizim gündelik yaşam dünyası dediğimiz şeye yaklaşmaktadır. Bu, benim birazdan kavramsal temsil olarak betimleyeceğim şey tarafından tümüyle denetlenen bir dünya değildir, çünkü belirli bir anlatı türü –gerçekçi, yazınsal anlatı– ve diyalog gündelik yaşam dünyası için gerekli kaynaklardır. Fakat yazınsal anlatı zaten kavramsal temsilin yarı yoludur, çünkü gerçekten orada olan bir gerçekliğe aşağı yukarı karşılık gelen istikrarlı terimleri içerir. Kavramlar açık tanıma ve doğru gözleme dayanırlar, dolayısıyla kesin bir şeyin kavramlarıdır. Mantık ve gözlem metodik olarak bir araya getirilince –Yunan filozoflarının *doxa*'ya, yani görüşe (kanı'ya) karşılık *episteme* dedikleri– bilgiyi oluşturur. Bilgi kanıtlamaya dayanır; anlatı kanıtlamaz; retorik ikna edebilir, ama kanıtlayamaz. Gündelik yaşam dünyası normal olarak kanıtlamadan çok, kanıyla, an-

89 Piaget, *The Child's Conception of the World*, s. 227.

90 Piaget, *Play, Dreams and Imitation*, s. 288. Tomasello birçok yeni araştırmanın ışığında, çocukların başkalarının niyetlerini anlamayı Piaget'nin inandığından (s. 140-145) çok daha erken bir yaşta öğrendiklerini savunmaktadır. Ama muhtemelen bu anlamanın tam olarak kavranışı biraz daha vakit alıyordur.

latı ve retorikle oluşturulur. Gerçekten, kesin kanıtlama, bilim dünyası (Yunanca *episteme* sözcüğü "bilim" diye de çevrilebilir) gündelik yaşam dünyasına değgin müzik ya da din gibi bir almaşık (alternatif) gerçekliktir.

Böyle olmakla birlikte, bir ölçüde pratik kanıtlama, gündelik yaşam dünyasının onsuz olunamayacak bir parçasıdır. Gündelik yaşam dünyası aynı zamanda çalışma dünyası ise, o zaman araçların amaçlara tam uyması da onun kesinlikle bir parçasıdır. Çoğu zaman gündelik yaşam dünyasının bu özelliğine akılcı seçim ya da akılcı etken (*actor*) teorisinde olduğu gibi akılcılık (*rationality*) denir. Fakat bu, terimi araçsal akılcılık olarak darlaştırılmış anlamında kullanmaktır; o da yeterince önemlidir, ama anlamları tüketmemektedir. Müziğe yahut örneğin dine irrasyonel demek ya da onları "gerçekten" araçsal akılcılığın formları olarak açıklamaya kalkmak da eşit ölçüde yanlış olur. Müziğin ve dinin araçsal olmayan kendi akılcılıkları vardır.

Kavramsal temsili kullanmakta biraz yetenek göstermek her kültürde geç çocukluk döneminin niteliğidir. Kavramsal temsil öznelerden bağımsız bir nesneler dünyasını, "bağlamından ayrılmış" (*decontextualized*) bir dünyayı mümkün kılar. Bu, kavramsal temsilin müthiş gücünün, öznel eğilim, dilek ya da kaprislerle rahatsız edilmeden nesneleri oynatma yetisinin bir bölümüdür. Fakat nesneler dünyasının bağımsızlığı aynı zamanda kavramsal bilincin sınırlanmasının da kaynağıdır. Şimdi artık her şey bir nesnedir, kişinin kendi benliği bile öyledir ve elbette başkalarının benlikleri. Bir yanda, (ilk kez olarak olgun *ego* üstüne) bilinçli düşünmenin doğması (ki, bu da küçük çocuklar hakkında benmerkezci/*egocentric* denmesini sorunlu hale getiriyor) ve nesnel gerçeklik üstüne açıklıkla düşünme yeteneği bir zaferdir. Öte yandan, eğer kavramsal temsil diğer temsil biçimleriyle yeniden birleştirilmezse, o zaman ciddi bozulmalar olabilir. Bu genellikle, gündelik yaşam dünyasında bir sorun olmaz; orada kavramsal temsil kendisini ancak gelip geçici parçalar halinde gösterir. Fakat kavramsal temsilin önemli hâkimiyet alanlarına eriştiği kültürlerde, gerçekten güçlükler çıkabilir.

Eski Yunan'da Sokrates ya da Platon tarafından kavram'ın keşfedilmesinin güçlü sonuçları olmuştur. Platon kavramları miti eleştirmek için kullanmış, ama sonradan onları diyalogla, anlatıyla (Sokrates'in yaşamı ve ölümü), hatta mitle (çeşitli büyük diyalogların sonuna doğru aktarılan mitler) bütünlemiştir. Yunan felsefesi, elbette gerilimsiz olarak değil, yüzyıllar boyu Hıristiyan diniyle verimli bir bütünlenme yapabilmiştir. Fakat erken yeniçağ Avrupası'nda kavramın özgürleşmesi daha köktenci bir dönüş göstermiştir. Modern bilimin yükselişiyle bağlantılı olarak eğretilemenin, sembolün ve mitin yadsın-

ması açığa çıkmıştır. Örneğin Hobbes, yukarıda değindiğimiz Yeats'in içerilmiş doğruluk (*embodied truth*) anlayışını reddetmek için yazıldığını düşünebileceğimiz bir parçada şöyle demektedir: "Şimdi bu *doğru, doğruluk* ve *doğru önerme* sözcükleri birbirlerinin eşdeğeridir; çünkü doğruluk sözlerdedir, sözü edilen şeylerde değildir; ve *doğru* bazen *görünüşte*'nin ya da *taklit*'in karşıtı olsa da, her zaman bir önermenin doğruluğuna gönderme olarak kullanılır."[91] *Leviathan*'da Hobbes sözcük polisi rolünü üstlenir. Konuşmanın kötüye kullanılması örneklerini sıralarken, şöyle yazar: "İkinci olarak, sözcükler eğretisel (metaforik) olarak, yani uyarlandıklarından başka bir anlamda kullanılınca, böylelikle başkaları aldatılmış olur." Özün aktarımından (*trans-substantiation*) konuşmayı, "haklı olarak birçok Delilik türü arasında sayılabilecek" bir çeşit "delilik" olarak yargılamaktadır. Ve bize demektedir ki, "Eski Ahlâk Filozoflarının kitaplarında anılan *Finis ultimis* (en son amaç) ya da *Summum Bonum* (en büyük iyilik) diye bir şey yoktur."[92] Gerçeklik (*reality*) harekete ilişkin bir konudur ve dilimiz de ona uymalıdır. Böylece, Hobbes şiirin, teolojinin ve geleneksel ahlâk felsefesinin dilini sürgüne gönderiyor.

Descartes da, kavramsallık öncesi düşünüşün kalıntılarını ortadan kaldırmak konusuyla Hobbes kadar ilgiliydi. Rosenstock-Huessy'nin dediği gibi:

> [Descartes] metod üstüne kitapçığında, herhangi bir mizah izi göstermeden, insanın zihni tam mantıksal gelişimine erişmeden önce izlenimler edinmesinden ciddi ciddi yakınmıştır. Bu şikâyet şöyle sürüyor: yirmi yıl boyunca anlayamadığım nesneler kafamı karıştırarak beni etkiledi. Beynimi yirmi yaşındayken temiz bir levha olarak bulmak yerine, onun üstüne sayısız yanlış fikirler kazındığını gördüm. İnsanın doğumundan itibaren açık seçik düşünememesi ya da olgunlaşmasının öncesinden kalan anıları olması ne yazık.

Rosenstock-Huessy, Descartes'ın kavramsal sofuluğunun onun matematiksel ve bilimsel çalışmalarına yardım etmiş olabileceğine işaret ettikten sonra "gerçek şudur ki, büyük Cartesius, çocuk René'nin izlenimlerini silmekle kendisinin doğal bilimi dışında herhangi bir toplumsal algıda bulunamamasına yol açmıştır" demektedir.[93]

---

91 Thomas Hobbes, *De Corpore* – Hobbes, *Body, Man and Citizen,* der. Richard S. Peters, Collier, New York, 1962, s. 3, 7, 48.

92 Thomas Hobbes, *Leviathan*, der. C.B. MacPherson, Penguin, Harmondworth, 1968 [1651], s. 103, 147, 160.

93 Eugen Rosenstock-Huessy, *Out of Revolution*, Argo, Windsor, Vt., 1969, s. 754, 756. Yazarın tartıştığı Descartes pasajı şöyledir: "Hepimiz erişkinlikten önce bir küçük çocukluk döneminden geçmek zorunda olduğumuz ve zorunlu olarak bir süre boyunca (buyrukları sık sık çelişen, hiçbiri de bize iyi yol göstermeyen) tutkularımız ve öğreticilerimiz tarafından yönetildiğimiz için, ben

Sorunlu olmakla birlikte, Avrupa'daki 17. yüzyılın en iyi kafalarının yazılarına en önemli bir ödül gidiyordu. Önceki düşünce tarzlarından köktenci bir değişim olmaktaydı; bu, Ernest Gellner'in çağdaş Batı'yı (ve şimdi artık dünyanın çoğunu) tarihteki başka herkesten ayırdığı için insanlığın bilme tarihinde "Derin Çukur" dediği şeydi.[94] Değişikliğin çapını anlatmak için (Stanley Tambiah'ın özetlemesiyle) 16. yüzyılda şu terimlerin henüz kullanıma girmediğine işaret eden Lucien Febvre'e bakabiliriz:

> "Mutlak" ya da "göreli", "soyut" ya da "somut" gibi sıfatlar; "kastî", "içrek", "aşkın" (*transcendental*); "nedensellik" ve "düzenlilik" gibi isimler; "kavram" ve "ayraç" (kriteryum); "analiz" ve "sentez"; "tümdengelim" ve "tümevarım"; "eşgüdüm" ve "sınıflandırma". "Sistem" sözcüğü bile ancak 17. yüzyıl ortalarında kullanıma girmiştir. "Akılcılık"ın (rasyonalizm) kendisi de 19. yüzyılın en sonlarına gelinmeden kullanılmamıştır.[95]

Fakat bilimsel keşifler süreci Descartes ya da Hobbes'un isteyebileceği kadar eskiye gitmez. Michael Polanyi herhangi bir önemli bilimsel keşfin altında yatan "entelektüel tutkular" hakkında bir hayli yazmıştır.[96] Jerome

şu sonuca da vardım ki, Aklımız doğumumuzdan itibaren olgunluğa erişmiş olaydı ve biz de her zaman yalnız onun tarafından yönlendirilseydik yargılarımızın olmuş olabileceği doğruluk ve sağlamlığa ulaşması hemen hemen imkânsızdır." René Descartes, *Discourse on Method*, İng. çev. John Veitch, LaSalle, Ill., Open Court, 1946 [1637], s. 13. Daha önce bl. 2'de Descartes (eğretisel olarak) zamanla sokakları aşınmış, binaları yıkık dökük hale gelmiş, uygunsuz büyüklük ve üslûplardaki eski şehirleri, büyüklük ve üslûpları uyumlu binalarla bezeli yeni şehirlerle karşılaştırarak söz etmektedir. Çağların kitapları ve fikirleri de eski şehirlerin sokakları ve binaları gibidir: Onun için yalnızca akılla yeniden başlamak daha iyi olur. Ama Descartes da kabul etmektedir ki, "Tek başına onları farklı olarak yeni baştan kurma fikriyle bir şehrin bütün binalarını yıkmak âdetten değildir." *Discourse on Method*, s. 11-13.

94 Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, Londra, 1992, s. 51. Gellner, Clifford Geertz'in "Anti Anti-Relativism" makalesinde (*American Anthropologist* 86, 1984, 276, n. 2) eleştirdiği bu terimi onaylıyor; Gellner bunu ilk kez *Spectacles and Predicaments*, Cambridge University, Cambridge, 1979, s. 146'da kullanmıştır. Herbert Fingarette *The Self in Transformation*, s. 233-234'te "Büyük Çukur"un bizim bulunduğumuz yakasında olmanın yol açtığı bazı maliyetleri anlatıyor: "Bizim fiziksel-nedensel düşünme tarzına köleliğimizin insana 'ontolojik öncelik' tanıma yolundaki birçok girişimin, dramatik gerçekliğin mistikleştirme, karanlık irrasyonalizm, hatta –ironiktir ki– antihümanizm suçlamalarına yol açması talihsizliktir. Irkın ilk ortaya çıkışından beri tanıdığımız dramatik bir çatışma halindeki insanların doğrudan kavranılabilir dünyasının, bize şimdi karanlık, şamatacı, içsel, hatta aptalca ya da sıkıcı görünmesi ironiktir. Batı'da *insan* dünyası çevresel ve aldatıcı, bir 'yeraltı' dünyası haline gelmiştir."

95 Stanley Tambiah, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge University, New York, 1990, s. 89; şu kaynaktan alıntı yapıyor: Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, İng. çev. Beatrice Gottlieb, Harvard University, Cambridge, Mass., 1982, s. 356-357.

96 Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago, Chicago, 1958, s. bl. 6.

Bruner gerçekten tutkulu, bazen kaotik olan ve çoğu kere kavramsal akıldan ziyade sembolik temsil, eğretileme (metafor), hatta rüyayla yönetilen bilimsel keşiflerle, bilim yönteminin olanca keskinliğiyle hüküm sürdüğü doğrulama ya da Karl Popper'in deyişiyle yanlışlama süreci arasında bilinen ayrımı geliştirmiştir.[97]

Erken dönem modern bilim sembolik temsilin kavramsal keşiflere ebelik ediyor gibi göründüğü örneklerle doludur. Copernicus gök cisimlerine, özellikle de güneşe kafayı takmış olan Yeni Platoncu mistiklik bağlamı dışında tam anlaşılamaz. *De Revolutionibus* (1543) yapıtında demektedir ki, "Her şeyin ortasında güneş tahtında oturmaktadır. Onu nasıl her şeyi birden aydınlatan bu güzel tapınaktan daha iyi bir konuma getirebiliriz? ... böylece, çocukları olan gezegenler çevresinde dönerlerken Güneş krallık tahtında oturmaktadır."[98] Kepler de, gezegenlerin yörüngelerini modelleyerek Kopernikçi teoriyi genişletirken, kendi keşfini coşkulu terimlerle açıklamaktadır:

> Yaşamımın en iyi bölümünü astronomik düşünceye adamamın sonucu, Tycho Brahe'ye katılmam oldu. ... sonunda o sorunu ışığa çıkardım ve doğruluğunu bütün umutlarımın ötesinde sağladım. ... Böylece şimdi on sekiz aydır şafak, üç ay önce günün düzgün ışığı, gerçekten hemen birkaç gün önce de salt Güneş'in kendisi, en harika (derin) düşünüşten sıyrılıp ortaya çıktı; beni artık hiçbir şey tutmuyor; kendimi kutsal öfkeme salacağım; insanlığa şu içtenlikli itirafı haykıracağım ki, ben onlarla Mısır'ın sınırlarının çok ötesinde Tanrıma bir tapınak kurmak için Mısırlıların altın vazolarını çaldım.

Bu alıntının beşinci bölümünden yapıldığı Kepler'in büyük kitabı, anlamlı bir biçimde *Harmonice Mundi* (1619) diye adlandırılmıştı. Kepler şöyle akıl yürütüyor: "Güneşte yalın bir zekâ yerleşmiştir; düşünsel ateş ya da zihin, her neyse o her türlü uyumun kaynağıdır." Güneşin kendisi *nous* (Platon'un ölçü kavramını –Tanrı'yı– içeren Akıl) ise, o zaman genel olarak evren uyumunun, özel olarak da gezegenler uyumunun sonul kaynağı odur. Polanyi'nin bi-

97 Jerome Bruner, *Possible Worlds, Actual Minds*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1986. Bruner şöyle diyor: "[Bilim] zaman zaman vahşi eğretilemelerin üstüne biner ... Bilimin tarihi bunlarla doludur. Onlar o soyut dağa çıkmamıza yardım edecek koltuk değnekleridir. Oraya varınca değnekleri atar (hatta saklar), (şansımız varsa) matematiksel ya da yarı-matematiksel terimlerle ifade edilebilecek biçimsel, mantıkça tutarlı bir kuramı benimseriz. Ortaya çıkan biçimsel modeller paylaşılır, saldırılara karşı dikkatle korunur ve kullanıcıları için yaşam tarzları salık verirler. Bu başarıya yardım eden eğretilemeler çoğu zaman unutulur ve bu yükselişin önemli olduğu ortaya çıkarsa, bilimin değil, bilim tarihinin bir bölümü haline getirilir" (s. 48). Yanlışlama için bkz. Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon, Oxford, 1972.

98 Stanley Tambiah, *Magic, Science and the Scope of Rationality*, Cambridge University, Cambridge, 1990, s. 17'de alıntılanıyor.

ze söylediği üzere, Kepler "her bir gezegenin melodisini müzik notalarıyla yazacak kadar da ileri gitmişti."[99] Copernicus ve Kepler modern evren anlayışımızın temellerini kurmuş olmasalardı, bütün bunlar saçma sapan şeyler olurdu. Güneş sisteminin helyosantrik kuramını doğrulayan adamın gerçekten de kürelerin müziğini "işitmiş" olmasının olağanüstü harika bir yanı vardır.

Eğretilemenin (metafor) bilimsel keşiflerde öylesine önemli olmasında şaşılacak bir yan yoktur. Bir şeyi başka bir şey "gibi" ya da başka bir şeyin "terimleriyle", belki hiç beklenmedik farklı bir alandan bir şey diye görmek, Kenneth Burke'ün metafor sürecini açıklamasındaki gibi, köktenlikle yeni bir varsayıma yol açabilecek üretici fikri sağlar.[100] Fakat yeni varsayımlar, Thomas Kuhn'un "sıradan bilim" dediği çok daha ayakları yere basan süreç içinde –doğrulanmak ya da yanlışlanmak üzere– sınanmalıdır.[101] Descartes ve Hobbes'un önerdikleri sınırlamalar altında işleyen bu süreçtir. Filozoflar ne düşünürlerse düşünsünler, gerçek veriler karşısında kuramsal önermeleri sınama süreci, doğruluğun sağduyuya uygunluk kuramı biçimini alır.

Ancak, Gellner'in anımsattığı gibi, böyle bir sürece bizim burun kıvırmamız iyi bir şey değildir.[102] O, insanların doğa dünyasını anlamalarını ve dönüştürmelerini mümkün kılan kesin bilgiyi sağlamıştır, ancak bu bölümün savlarından açıkça anlaşılması gerektiği üzere, insan dünyası üstüne bilgimizi benzer bir biçimde dönüştürmemiştir, dönüştürmesi de olası değildir; burada bilginin bilimsel biçimleri her zaman uygun olmakla birlikte, beşerî bilimler dediğimiz başka bilme yollarıyla da tamamlanmalıdır. Yine de, dünyayı dönüştüren, bir başka gerçeklik olarak bilim değildir; bilimsel bilgiyi ve gündelik yaşam dünyasının kaygılarını birleştiren teknoloji aracılığıyla uygulanmasıdır. Gündelik yaşam dünyası gibi, teknoloji de onun yokluğu ve ekonomik, politik ve askerî olarak üstesinden gelinmesiyle ilgilidir. Gündelik yaşam dünyasının yeni bilimsel bilgiyle silahlanmış olarak araçsal aklı, gururun ve megalomanlığın kurbanı olabilir. Tıbba ölümün üstesinden gelinmesi için bastırılırken, askerî teknoloji de toptan yok edişin kıyısına kadar getirilmiştir. İnsan bilinç ve kültürünün, çeşitli temsil formlarının ortaya koyabileceği çoklu gerçekliklerin müthiş zenginliği karşısında, teknoloji bandı dar görünür. Yine de onun keşfinin hesaplanamayacak kadar çok sonuçları vardır. Robinson Jeffers bu sonuçlar üstüne özlü bir yorum yapıyor:

---

99 Polanyi, *Personal Knowledge*, s. 7'de alıntılanıyor.

100 Burke, *A Grammar of Motives*, s. 503-504.

101 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. baskı, University of Chicago, Chicago, 1970 [1962].

102 Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, s. 58-60.

> Küçük bir bilgi, çakıl yığınından bir taş
> Okyanustan bir damla: Kim hayal ederdi ki, bu
> fazla gelen sonsuz küçüğü?[103]

O küçük bilgi çok fazla olmamak için, bu bölümde incelediğimiz diğer bilme biçimleriyle ve kendisi insan deneyiminin çok daha derinliklerine yerleşmiş bulunan kavramsal düşünceyle birleşen etik düşünceyle yeniden bütünlenmelidir.

Fakat bilimin kendisinin faydacı kaygıları olmadığı gibi, başka her alanda olduğu üzere dünyevî düşüncelerden bağımsız olmamakla birlikte, o da salt bir anlama çabasıdır. Derin düşünmenin sırf hayreti Copernicus ve Kepler'le sınırlı değildir, bilgi arayışının meyve verdiği her yerde görülür. Kavramsal bilme en üst düzeyinde sembolik forma, salt formun değerlendirilmesi olarak müzikal olana ya da bir beden hazzı duygusu olarak yapımcı olana döner. Onları anlayanlar için Aristoteles'in *Metafizik*'ini ya da Hegel'in *Mantık*'ını okumak bir bilinçaltı dansını başlatabilir. Bertrand Russell demiştir ki, "En yüksek yetkinliğin mihenk taşı olan, gerçek haz ruhu, yücelme, İnsan'dan daha çok bir şey olma duygusu, şiirde olduğu kadar matematikte de bulunabilir."[104] Bilimi doğru anlamak, bizim kendimizi büyük görmemizi (megalomanimizi) engelleyebilir.

Bu bölümde, içlerinden âyinlerin, mitlerin, teolojinin (Hıristiyanlık dışındaki dinlerin yansıtmacı geleneklerinin), çevresinde dinin geliştiği kültür formlarının çıktığı yapı taşlarını inceledik. Onlara sahici toplumların yaşam ve tarihi içinden bakınca, yeni anlamlar kazanacaklardır.

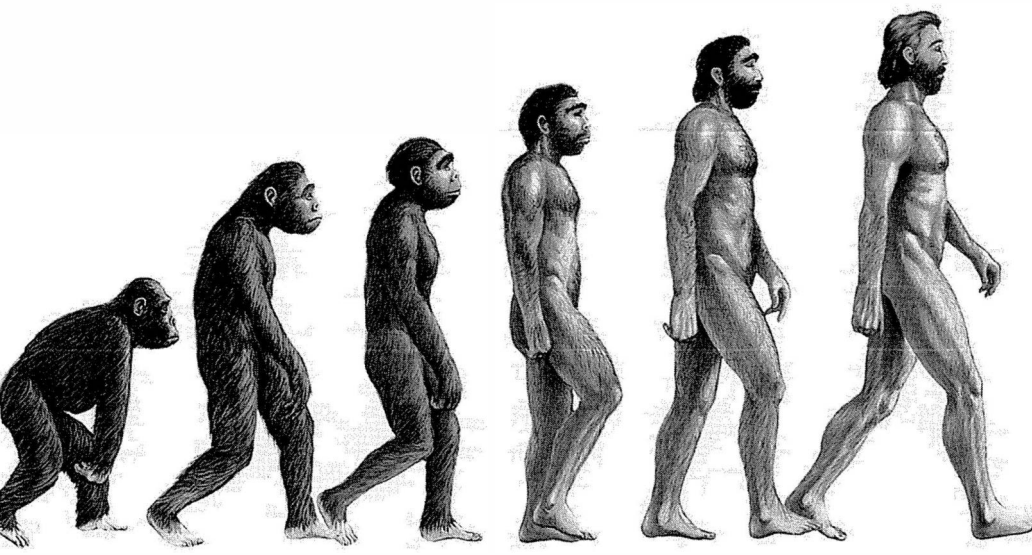
---

103 "Science" şiirinden (1925), Robinson Jeffers, *Selected Poems*, Vintage, New York, 1965, s. 39.

104 Polanyi, *Personal Knowledge*, s. 199'da Russell'ın *Mysticism and Logic*'i, Norton, New York, 1929 [1910], s. 62'den alıntılanıyor.

İKİNCİ BÖLÜM

Din ve Evrim



Birinci Bölüm din ve ontogeni üstüneydi. Bu, bireyin yaşamı süresince dinin gelişmesini anlamak yolunda bir çaba değildi; gerçi o da değerli bir girişim olurdu. Ama bölümün amacı, dinlerin gelişmesine katkıda bulunan bir dizi yeteneğin edinilmesi olarak insanın gelişmesine bakmaktı. Bu bölüm ise, din, filojeni ve derin tarihte din üstünedir. Din ne zaman başlamıştır? Yalnızca insanlar arasındaysa, başka canlı türlerinde bile, ortaya çıkmasını mümkün kılan ve bizim onu anlamamıza yardım edebilecek daha önceki gelişmeler var mıydı? Benim yaptığım gibi, Önsöz'de ve Birinci Bölüm'de tanımlandığı üzere dinin *Homo* cinsine, hatta belki *Homo sapiens* türüne özgü olduğunu kabul edersek, gidebileceğimiz kadar gerilerde bütün evrim öyküsüyle ilişkisi içinde o tür ve cins nerede durmaktadır? Ve ben tek hücreli organizmalardan çağdaş insan toplum ve kültürüne kadar her şeyi içeren bir süreç olarak evrimle ne demek istiyorum? Bu bölüm, işte bunun hakkındadır.

ÖYKÜLER

İnsan kültürünün tarihine bakarsak, bir köken efsaneleri bolluğuyla karşılaşırız; ileriki bölümlerde bunlardan bazılarını ciddi olarak inceleyeceğiz; ama günümüzde hiç değilse eğitimli insanlar arasında bir çeşit öncelik kazanmış bir köken öyküsü vardır ki, bilimin de anlattığı öyküdür: Evren terimiyle, bilimsel kozmoloji; yaşam terimiyle, evrim. Bunlar olağanüstü öykülerdir; aralarından bazılarına değinmek zorunda kalacağız. Ama dikkat edelim ki, bunlar öykülerdir, anlatılardır, hatta bir anlamda –çünkü onlara bu anlam veril-

miştir– efsanelerdir. Bu öyküleri incelemeye başlarken, onların ne çeşit öyküler olduklarını ve ne gibi kullanımlara konulduğunu, konulmakta bulunduğunu da aklımızda tutmalıyız.

Burada, eğitimli insanların üst anlatısı olarak kozmik evrim öyküsünü benimseyen herkesin karşısına çıkan bir sorun vardır: Günümüz dünyasında baskın bir itibarı olan bilimin üst anlatısı; bu elbette benim de sorunumdur. Geertz bilimi bir kültürel tarz olarak tanımlamaya çalışırken, onun en azından ideal olarak "çıkar amaçlamayan gözlem" gerektirdiğini söylemişti. Çoğu bilimlerde zaman zaman olduğu üzere, bir anlatı formunu alsa bile, sunulan anlatı kanıtlar ve savlarla desteklenir. Her kritik noktasında eleştiri ve kuşkular karşısında kanıtlanmalı ve yeni kanıtlar karşısında da gözden geçirilebilir olmalıdır. Yukarıda değindiğim sorun, anlatının kültürel formunun bizzat kendisinin bizi kaçınılmaz bir biçimde çıkar gözetmeyen gözlemin ve kanıtlanmış gerçeğin dışına çıkardığıdır. Anlatı kuramsallık öncesi (*pretheoretical*) bir formdur ve geçen bölümde gördüğümüz gibi, hem kendi hem başkaları için bir kimlik duygusuyla yakından ilgilidir. Bizim öykümüz biziz ve bizim ait olduğumuz her grup onun öyküsüdür.

David Christian anlatının bu yanının iyice farkındadır, ama ondan rahatsızdır. Kendi büyük tarihinin bir öykü olduğunu, hatta bir yaradılış miti olduğunu ve ondan "yana" çıkanların "modern dünyanın bilim gelenekleri içinde eğitilmiş modern insanlar" olduklarını söyler. Parantez içindeymiş gibi ekler: "Bunun anlamı, gariptir ki, kesinlikle Kopernik *sonrası* içeriğine karşın, bütün yaradılış efsaneleri gibi modern yaradılış efsanesinin de *anlatısal* yapısının Kopernik öncesi gibi görünmesidir."[1] Kesinlikle. Birazdan göreceğimiz üzere, bu modern yaradılış efsanesi, ona inanmaları en muhtemel olan, kendimi de içlerine kattığım modern bilimsel eğilimli insanlar arasında bile, açıkça Kopernik öncesi olan duygu ve düşüncelere kaçınılmazlıkla yol açmaktadır.

Benim bütün kitabım bir öyküler denizinde yüzüyor. Kitabıma *İnsan Evriminde Din* adını vermekle, ben zaten David Christian'ın betimlediği modern yaradılış efsanesini esas üst anlatım olarak almış bulunuyorum. Bir toplumsal bilimci olarak, görevime sadık kalacaksam, sahiden başka bir almaşığım (alternatifim) yok ve bu, insanlık tarihini oluşturan bütün öteki anlatıları ve üst anlatıları yeterli bir biçimde betimlememe ve karşılaştırmama izin verecek yegâne üst anlatıdır.

1 David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, University California, Berkeley, 2004, s. 6. İtalikler orijinalindendir.

Bu, onun tek öykü olduğu anlamına gelmez. Bir tarihler tarihi ve bir öyküler öyküsü olan bu kitabı yazarken, aktardığım birçok öyküye hiç değilse kısmen inanma noktasına kadar geldim. Eksen çağıyla uğraşan dört bölüme –Antik İsrail, Yunan, Çin ve Hint üstüne bölümlere– harcadığım yoğun emek, her biriyle birer yıl –ama başlangıçta hakkındaki bilgimin en az olduğu Hindistan'la iki yıl– geçirmemi gerektirdi. Ama bunların her birini tamamladıkça, kendimi ayrılmak istemediğim ve hakkında daha çok şeyler öğrenmek istediğim bir dünyada duyarak huysuzlaştım. Bunu söylemenin bir başka yolu da, her örnekte kendim ve içinde yaşadığım dünya hakkında daha çok bilgi edindiğimdir; öyküler anlayışımı biçimlendiriyordu. Zaten, öykülerin yaptığı da budur.

Fakat doğruyu söylemek gerekirse, "lâkayıt" olamadım, bağlantısızlığın mutlak bir metodolojik gerek olduğu bilimsel üst anlatıyla bile bağlantısız kalamadım. Burada, ilkece kategori ayrımları yapabileceğimiz, ama uygulamada bunlara tümüyle sadık kalamayacağımız gerçeğiyle yüzleşmeliyiz. Geertz'in Schutz'u izleyerek betimlediği yaşam alanları gerçekte üst üste biner. Sıra varoluşun düzeni hakkında büyük öyküler anlatmaya gelince, o zaman bunlar bilimsel öyküler olsa bile dinsel imâları olacaktır. Bu olguyla yüzleşmek, onu inkâra çalışmaktan daha iyidir. Gerçekte keşfettim ki, benim doğa bilimcisi meslektaşlarımdan bazıları öyle bir niyetleri olmadığı zaman bile kendilerinin sınırları aştıklarını görmektedirler. Tufts Üniversitesi'nde fizik ve astronomi profesörü olan Eric Chaisson, *Cosmic Evolution* başlıklı yapıtında anlattığı öykü için şunları söylüyor:

> Hiç de azımsanmadan, güzellik ve bakışıklık (simetri) kavramları da, sadelik ve zarafet arayışları da, görüngülerin en geniş sırasını olabilecek en az ilkeyle açıklama girişimi de bize bilimde kılavuzluk etmiştir. ... Sonuçta ortaya çıkan evrimci destan (*epic*), çok sayıdaki parçalarının toplanmasının üstünde yükselir, başka bakımlardan dünyaya yabancı kalan bir çabaya anlam ve akılcılık bağışlar. Zeki yaşam, aracılığıyla Evrenin kendisini tanıdığı canlı bir kanaldır. ...
>
> Belki şimdi anlama arayışını daha genişletmenin, zihinsel çabayı geleneksel bilimin ötesine taşımanın sırasıdır; bilge, ahlâklı insanlar olarak bizlerin kim olduğumuz, nereden geldiğimiz ve bu evrene nasıl ayak uydurduğumuz konusunda isim olarak değilse bile, Y kuşağının dünya görüşünü oluşturmayı amaçlayan tutkulu bir tasarım içinde, evrensel evrimci temayı yankılayan, daha geniş ve bilimsel olmayan filozof topluluklarını, din bilginlerini ve başkalarını işe katmanın sırasıdır.
>
> İnsan türü şu sıra birçok kuşakta tek bir kere, belki birkaç yüzyılda tek bir kere ortaya çıkan bir bilim (sentez) çağına giriyor. Önümüzdeki yıllar,

> bütün kültürlerden insanların rahatça anlayıp uyarlanabileceği çağdaş evren genel tarihini (*Weltallgeschichte*) kurma yolunda kozmik evrimin varoluşumuzun doğasını sistemli ve sinerjistik halde araştırmak için bir fırsat sağladığı için hiç kuşkusuz heyecan verici, üretici, hatta belki derin anlamlı olacak. Yeni bir binyıla başlarken, varlığımız hakkında böyle bir tutarlı öykü –güçlü ve doğru bir mit– bütün kültürleri yeni bir kalıt oluşturmanın sadece seyircileri değil, katılımcıları olmaya çağıran etkili bir zihinsel araç olabilir.[2]

"Geleneksel bilim"in ötesine geçme zamanı olduğunu söylerken, Chaisson'un kendisi bir başka küreye geçtiğini bilmektedir; biz de onun geçtiği kürenin ipuçlarını not edeceğiz. "Destan" (*epic*) sözcüğünü kullanmakla, o hiç kuşkusuz gerçekliğin bir bölümü olan şiir alanına girdiğini imâ etmektedir; ama işaretlerin çoğu, onun din alanına girdiğine işaret ediyor. "Y Kuşağı dünya görüşü"nden söz ederken, açıkça Geertz'in dinin merkezî öğelerinden biri dediği "varoluşun genel düzeni"ne değiniyor. Büyük harf E ile başlayan Evren demekle, Durkheim'ın tanımının üstüne eklemlendiği bir kutsallık öğesini kastediyor; alıntının sonunda, "bütün kültürleri yeni bir kalıt oluşturmanın sadece seyircileri değil, katılımcıları olmaya" çağırması da, "din *ona bağlı olanları bir manevî toplulukta birleştiren* kutsala ilişkin bir inançlar ve uygulamalar sistemidir" diye bir başka Durkheimcı sonuca değinmektedir.

Benim Chaisson'un çabasıyla sorunum yok –hatta ona hayli yakınlık duyuyorum– ama bütün bunların "geleneksel bilimin ötesinde" olsa da hâlâ bilim olduğunu imâ etmek yerine yaptığı işin sorumluluğunu üstlenseydi, daha mutlu olurdum. Ve anlattığı öykünün "güçlü ve doğru bir mit" olduğunu söyleyerek öteki mitlerin doğru olmadıklarını, çünkü doğruluğun onun dininin ayırıcı işaretlerinden birini oluşturduğunu ileri sürmekle bütün dinlerin tuzaklarından birine düşüyor. Bu da tehlikeli bir biçimde bütün öteki dinlerin yanlış olduğu sonucuna yaklaşıyor. O zaman, insanlığın onun mitine inanmak şöyle dursun onu anlamayan büyük çoğunluğuna ne oluyor?

Chaisson şu konuda açıkça tutum alsaydı, kendisini bu yanlıştan esirgeyebilirdi: Mit bilim değildir. Mit de doğru olabilir; fakat o, bilimin doğrusundan farklı bir doğru türüdür ve farklı ayraçlarla değerlendirilmelidir. Onun anlattığı mit bilime dayanmakla birlikte, bilim değildir ve bilimsel gerçekliği iddia edemez. Ben, sadece bu kitabın kapsamı içinde kalmak için, eski İsrail nebilerinin, Sokrates'in, Platon ve Aristoteles'in, Konfüçyüs ve Men-

2 Eric J. Chaisson, *Cosmic Evolution: The Rise of Complexity in Nature*, Harvard University, Cambridge, Mass., 2001, s. 211-213.

cius'un ve Buda'nın anlattığı mitlerin hepsinin doğru mitler olduğunu savunurdum. Onlar birbirleriyle ve Chaisson'un mitiyle örtüşmektedir, fakat bazen ciddi olan çatışmalarında bile, hepsi inanmaya değerdir ve ben onların hepsine birden derin ama sınırlayıcı olmayan yollardan inanmanın mümkün olduğu görüşündeyim.

Mary Midgley bilimle dinin kaçınılmaz olan üst üste çakışması üstüne yaptığı çözümlemede sıra evrim kuramına gelince, benim bu konuda gördüğüm en iyi çözüm olarak evrim kuramının iki yoldan dinsel hale geldiğini belirtmektedir: (kozmik) evrensel iyimserlik ve evrensel karamsarlık.[3] Darwin'i dikkatle okuyunca, onun da bu yankılanmalardan kaçınamadığını, ama yandaşlarının da karşıtlarının da çoğundan daha dengeli olduğu için her iki tepkiye de tutunmuş, bağlama göre birini ya da ötekini vurgulamıştır.[4] Eric Chaisson bize bir evrensel iyimserlik örneği veriyor. Midgley, evrensel karamsarlık örneği olarak Nobel ödüllü Fransız biyokimyacı Jacques Monod'ya dönmektedir:

> Bilimin değerlere saldırdığı çok doğrudur. Doğrudan doğruya değil, çünkü bilim onları yargılamaz ve görmezlikten gelmesi *gerekir*; ama Avustralyalı aborijinlerden diyalektik materyalistlere kadar ruhçu (*animist*) geleneklerin ahlâkı, değerleri, ödevleri, hakları, yasakları temellendirdikleri mitik ya da filozofik ontojenilerin her birini yoldan çıkarır.
>
> Eğer bu mesajın anlamını bütünüyle kavrarsa, insanın artık binyılcı (*millenary*) rüyasından uyanıp kendi topyekûn yalnızlığını, temel soyutlanmışlığını keşfetmesi gerekir. O da bir Çingene gibi, yabancı bir dünyanın sınırında yaşadığını kavramalıdır; onun müziğine sağır ve acılarına ya da suçlarına olduğu gibi umutlarına da kayıtsız bir dünya.[5]

Önemli bir bilim insanı ve moleküler biyolojinin kurucularından biri olduğu halde, Monod yukarıdaki parçada metafizik spekülasyon dünyasına girmiş ve orada –belki şaşmamak gerekir– ileri gelen bir Fransız varoluşçunun (ekzistansiyalistinin) düşüncesini bulmuştur. Midgley onun hakkında demektedir ki, "içinde Sarte'cı bir adamın yabancı ve anlamsız bir evrene karşı çıktığı bir dram" yaratmıştır. Monod kendisi iyi bir müzisyen bulunduğundan, yabancı evren hakkındaki ilk düşüncesinin "müziğine sağır" olması, bana özellikle dokunaklı geliyor. Bütün gerekli nitelemelerle, çok zeki bir adam

---

3 Mary Midgley, *Evolution as a Religion*, Routledge, New York, 2006 [1985], s. 8.

4 *A.g.e.*, s. 5.

5 *A.g.e.*, s. 2, Jacques Monod, *Chance and Necessity*, Fontana, Londra, 1974 [1970], s. 1, s. 160'tan alıntılanarak.

ve evrimci biyolojinin bir ustası olan Monod'yu da dinlememiz gerektiği fikrindeyim. Şimdi yaygınlıkla inanıldığı üzere, ahlâk ve din evrimci belirimler olsalar bile, evrim bize onlardan hangisini izleyeceğimizi söyleyemez. Ancak evrimde bir anlam bulabilenler için, bu cesaret kırıcı, ama karşı çıkılamayacak bir gerçektir.

Evrimle dinin kaçınılmaz bir biçimde üst üste çakıştığı alan hakkındaki bu düşünceleri sonlandırmak için, Oliver Sacks'tan çekici bir parça alıntılayayım; ünlü nörolog burada Chaisson'un ya da Monod'nun aldırmadığı sınırlar içinde görüşlerini açıklarken benim tartışılmaz gerçek saydığım bir şeyi, bizim bütün yaşamla akrabalığımızı dile getiriyor:

> Gezegenimizdeki yaşam milyarlarca yıllıktır ve biz gerçekten de yapılarımızda, davranışlarımızda, güdülerimizde, genlerimizde bu derin tarihi taşımaktayız. Biz insanlar, örneğin balıksı atalarımızdan kalan, ama çok değişmiş solungaçların (galsamelerin) artıklarını; hatta bir zamanlar solungaç hareketlerini denetleyen sinir sistemlerini bedenlerimizde koruyoruz. Darwin'in *The Descent of Man*'de dediği gibi, insan hâlâ aşağı kökeninin silinmez damgasını bedensel yapısında taşımaktadır. ...
>
> 1837'de "türler sorunu" üstüne tutacağı birçok defterin ilkinde, Darwin bir yaşam ağacı çizmişti. İlk örneklere kadar dayanan, güçlü, dallanıp budaklanan yapısı evrimin ve tükenişin dengesini yansıtıyordu. Darwin her zaman yaşamın sürekliliğini, bütün canlıların nasıl ortak bir atadan geldiklerini, bu anlamda nasıl hepimizin birbirimizle akraba olduğumuzu vurgulamıştır. Böylece insanlar yalnızca kuyruksuz maymunlara ve diğer hayvanlara değil, bitkilere de akrabadır. (Şimdi biliyoruz ki, bitkilerle hayvanların DNA'ları % 70 ortaktır.) Ama yine de, doğal seçimin büyük makinesi –değişim (*variation*)– nedeniyle her tür eşsizdir, her birey de eşsizdir. ...
>
> Ben biyolojik tekliğimin, biyolojik eskiliğimin ve bütün öteki canlı formlarıyla biyolojik akrabalığımın bilgisinden kıvanç duyuyorum. Bu bilgi, benim doğa dünyasında kendimi evimde hissetmeme, kültürel, insan dünyasında rolüm ne olursa olsun, kendi biyolojik anlamım duygusunu hissetmeme izin veriyor.[6]

Böylece Sacks için biyoloji her soruyu yanıtlamıyor; onun hâlâ kültürel, insan dünyasında yaşaması gerekmektedir. Fakat doğal dünyada kendini evde hissetmek, yabancı bir dünyanın sınırında bir Çingene gibi yaşamaktan bir hayli daha mutludur. Şimdi çağdaş bilimsel meta anlatıyı çok yoğunlaştırılmış olarak aktarmaya çalışacağım için, bu olağanüstü ve rahatsız edici me-

6 Oliver Sacks, "Darwin and the Meaning of Flowers", *New York Review of Books 55*, 2008, s. 67.

ta anlatıya üç bilginden gelen, ama bilgin olan ve olmayan başkalarından da kaynaklanan hayli farklı tepkiler dahil bütün tepkilerde kuşkulanılamayacak bir gerçeklik bulunduğu inanışımı yeniden vurgulayayım. Şuna da inanıyorum ki, farklarımıza rağmen, aynı görüşte olmadığımız başkalarını suçlayıp lânetleyeceğimiz kültür savaşlarına tutuşmamız da gerekmemektedir. Bu büyük bir evrendir; içinde hepimize yer vardır.

BÜYÜK PATLAMA'DAN SONRA NE OLDU

Şimdi modern kozmolojinin evrenin kökeni ve tarihi hakkında neler söylediğini kısaca anlatmak istiyorum. Öykümün niteliğinden ötürü, ben fizikten çok biyolojiyle, diğer organizma türleri arasında memelilerle ve başka hayvanlardan çok insanlarla ilgileniyorum. Yine de, biz modern insanlar olarak din dediğimiz bu insan uygulamasını anlamaya çalışırken, kendimizi olabilecek en geniş bağlama yerleştirmeli ve bilimsel kozmolojiyle başlamalıyız. Ben özellikle boyut sorununu akılda tutmak istiyorum. Monod'nun karamsarlığına kapılmamız gerekmiyor, ama içinde yaşadığımız evren düşünülemeyecek kadar büyüktür ve düşünülemeyecek kadar eskiden başlamıştır.[7] Bu evrenin nereye gittiğini kesin olarak bilemeyiz, ama bugün en iyi tahminler hiç de iç açıcı değildir: Var olan her şeyin ilelebet genişleyecek olan karanlık ve soğuk bir evrende kurucu birimlerine ayrılacağı düşünülüyor. Elbette, bu gelecekte milyarlarca yıl sonra olacaktır, onun için tedirgin olmamız gerekmez. Ve bilimin başka, daha mutlu gelecekler keşfedeceğini de umabiliriz. Bir şeyden eminiz: Bilim bize hiçbir şeyin en sonunu göstermiyor. Kutsal Kitabın gözden geçirilmiş yeni bir basımı aşağı yukarı her kuşakta çıkıyor, ama evren evriminin kitabı her altı ayda bir, hatta muhtemelen her gün gözden geçiriliyor. Ama hâlâ, uyarınca yaşayacağımız büyük meta-anlatının, bir bütün olarak bakıldığında, en azından şu an için müthiş neşeli bir şey olmadığını söylemek zorundayız.[8]

---

7 Bazen Hindu ve Budist zaman ölçülerinin modern kozmolojininkilerden daha bile büyük olduğuna işaret edilir; örneğin *kalpa* çeşitli uzunluklarda olur, ama *mahakalpa* yani büyük *kalpa* 1,28 trilyon yıldır; oysa bilimsel kozmolojinin evreni sadece 13,5 milyar yaşındadır. Ne var ki, büyük *kalpa* sürekli bir yinelenme içinde küçük *kalpa*lardan, onlar da daha küçük birimlerden oluşur; bunlardan her birinin ahlâkta gerileme gibi belirli bir özniteliği vardır; gerçekte bildiğimiz haliyle dünyanın bir döngüsü olmasına karşın, bu sıralaşma dünyanın sona erip de yeni bir döngünün başlamasına kadar sürecektir. Böylelikle birimlerin çok büyük olmalarına karşın, onlar insan terimleriyle, bilimsel kozmolojik zamanın olmadığı ya da kolayca olmadığı kadar kavranılabilir niteliktedir.

8 Burada, tıpkı alıntıladığım bilginler gibi, ilerledikçe koşulları nitelenecek bir önermeyle eyleme geçiyorum.

13,5 milyar yıl gibi bir süre önce (kesin tarih hâlâ tartışmalıdır, ama bu yaklaşık tahmin üstünde genel bir anlaşma vardır) sonsuz yoğun ve sonsuz sıcak bir şey dramatik bir biçimde yayılmaya başlamıştır. Onun içindir ki, bir büyük patlama kozmolojisinden söz ediyoruz. Steven Weinberg ilk saniyenin yüzde birini "bir sonsuz yoğunluk ve sonsuz ısı durumu" diye anlatıyor.[9] Başlangıç koşullarında atomlar yoktu, sadece atom altı parçacıklar, onların arasında da sadece temel olanlar vardı. Weinberg ilk saniyenin yüzde birinin sonundaki durumu şöyle betimliyor:

> Bu durumda ısının yaklaşık 100 milyon milyon milyon milyon milyon derece (10^{32} °K) olduğunu kestirebiliyoruz.[10]
>
> Bu ısı derecesinde her türlü garip şey oluyordu. ... "Parçacık" fikrinin henüz herhangi bir anlamı olamazdı. ... Genel olarak konuşulduğunda her parçacık gözlenebilir evren kadar büyük olurdu.[11]

Weinberg'in herhangi bir insan ölçü imgesini küçük göstermekten başka neyi betimlediğini anladığımı söyleyemem. Yine de, bilim bize o ilk saniyeden itibaren ne olup bittiği hakkında hayli özgül ve ayrıntılı bir betimleme sunmaktadır: Bu sonsuz küçük şey önce ışıktan daha hızlı olarak genişlemiştir, öyle ki o ilk saniyenin sonunda bir galaksiden daha geniş olmuştur.

Pekâlâ, büyük patlamadan önce ne olup bittiğini sorabiliriz. Bilim bu soruyu yanıtlayamaz, ama belki bu hiç de anlamlı olmayan bir sorudur. Belki, soruşturulacak bir "önce" yoktur. Bu sonsuz yoğunluk ve sonsuz sıcaklıktaki şey genişlerken içinde yayılacağı zamanı ve uzamı yaratmıştır. Olabilecek bir başka açıklama da, eski evrenimizin milyarlarca yıl genişledikten sonra yeniden yoğunlaşıp bizim evrenimizi oluşturmak üzere patlayan çok küçük, çok sıcak bir hale gelmiş bulunmasıdır. Fakat gerçekte, ilk saniyenin yüzde birinden önce ne olduğu hakkında sadece tahminler vardır. Geleneksel köken mitleri cevapladıklarından daha çok soruya yol açıyorlardıysa bilimsel bir köken mitinin de aynı şeyi yapmasına şaşırmamalıyız. Bilim, sürekli olarak yeni sorular sormak değilse, hiçbir şeydir.[12]

---

9 Steven Weinberg, *The First Three Minutes*, Basic Books, New York, 1993 [1977], s. 140.

10 "°K" Kelvin'in kısaltmasıdır; bu, Celsius gibi buzun erime noktasını değil, mutlak sıfırı, yani hiç ısı olmamasını temel alan bir termometre ölçüsüdür.

11 Weinberg, *The First Three Minutes*, s. 146.

12 Steven Weinberg, *The First Three Minutes*'in başında, ne kadar çok soruyu yanıtsız bıraktığını göstermek için bir Norse yaradılış efsanesini alıntılarken, kendi anlatısının da, bilimin hep yaptığı gibi, henüz yanıtlanmayan bir o kadar soruya yol açtığının besbelli farkında değildir; ama bu onun, miti yarı bilimsel bir açıklamaya saydığımız oranda Norse anlatısından daha gelişkin olmadığı anlamına gelmemektedir.

Evrenin ilk gelişmeleri üstüne şematik bir açıklama yapmadan önce, 13,5 milyar yılın ne demek olabileceğini düşünmeye çalışalım. (Ben 10^{32} °K ısı derecesinin ne olduğunu hayal etmeye bile başlayamıyorum.) Bunu yaparken David Christian'ın evrenin tarihini, 1 milyar faktörüyle özetlemek hakkındaki zekice fikrinden yararlanacağım; böylelikle bu engin zaman aralıklarına insani bir anlam kazandırmış olacağız. Bu durumda, evreni başlatan büyük patlama 13,5 yıl önce olmuş, güneş ve güneş sistemi 4,5 yıl önce başlamış; yeryüzündeki ilk canlı organizmalar 3,5-4 yıl arasında, çok hücreli organizmalar 7 ay önce, *Homo sapiens* yaklaşık 50 dakika önce; tarımsal topluluklar 5 dakika önce ortaya çıkmıştır; halen yaşadığımız büyük bilim ve teknoloji patlamasıysa son saniyenin içinde olmuştur.[13] Tarihçiler, evrensel yaşam ömrünün 13,5 "yıl"ından son 3 dakikasına, çoğunlukla da son bir dakikasına ya da daha azına bakmışlardır. Bu kitap, hemen tümüyle tarihçilere dayanmaktadır; fakat biz insanlık tarihini modern bilimsel meta anlatı bağlamında kuracaksak, en azından birkaç "ay" öncesine, hatta kısaca da olsa birkaç "yıl" öncesine bakmamız gerekir.

Evrenin sonsuz küçük, belki bir atomdan da küçük, ama trilyonlarca derece sıcak bir atomla başladığını, ama onun ışık hızından daha büyük bir hızla genişlediğini, böylelikle hemen bir galaksi büyüklüğüne eriştiğini yukarıda söylemiştik.[14] Bu yayılmanın olağanüstü hızı, evrenin çoğunun yeryüzünden hiçbir zaman gözlemlenemeyeceğini, çünkü ondan gelen ışığın hep erişilemeyecek kadar uzak olacağını garantilemektedir. Evren yayıldıkça soğumaya başlamıştır. Fiziğin tanıdığı varlıklar ve güçler oluşmaya başlamıştır. Yaklaşık 300.000 yıl sonra, hidrojen ve daha az miktarda da helyum atomları ortaya çıkmaya başlamıştır. Hidrojen ve helyum bulutları meydana gelince, çekim gücü onlara biçim vermeye başlamıştır. Büyük patlamadan bir milyon yıl kadar sonra, bu formlar yıldızları ve yıldızlarla kozmik tozlardan meydana gelen galaksileri doğuran yeni karmaşıklık düzeylerine erişmişlerdir. Bunlar çok sıcak merkezlerinden fışkıran maddelerle dönen düz diskler halini almışlardı. Çekim hidrojen ve helyum bulutlarını bir araya getirmiş ve yıldızlar oluştukları atomları yakıt diye kullanarak müthiş bir ısıyla yanmışlardır. Hidrojen ve helyumun yanı sıra bütün öteki elementler yıldızların içindeki yoğun ısıdan meydana gelmiş, kimyayı yıldızlar ortaya çıkarmıştır. Çok

13 Christian, *Maps of Time*, s. 502-503.

14 Kozmik tarih için başlıca şu kaynaklara dayanıyorum: Weinberg, *The First Three Minutes*; Christian, *Maps of Time*; ve Chaisson, *Cosmic Evolution*. Bu kitaplarda anlatılanlar aşılmış mıdır diye birkaç internet sitesine de baktım: Zaman, büyüklük, hız ve ısı olarak kozmik tarihin çoğu, imgelemimi o kadar aşıyor ki, ancak zorlukla anlayabildiklerimi aktarabiliyorum.

büyük yıldızlar (kozmik zamanda) hızla yanmış ve astronomlarımızın gözlemlediği üzere süpernovalar olarak patlamış, böylelikle de birçok kimyasal elementi saçmışlardır. Yaklaşık 4,5 milyar yıl önce, belki bir süpernova patlaması sonucunda Güneşimiz ve Güneş Sistemi, belki de patlamanın artıkları olarak ortaya çıkmıştır.

David Christian bizim kendi gezegenimiz dahil, Güneş'i ve Güneş Sistemini betimleyen bu modern kozmolojinin anlamını yeterince ciddiye almadığımızı belirtiyor. Kopernik'in yeryüzünün evrenin merkezi olmadığına, Güneş'in çevresinde döndüğüne işaret etmekle insanların özgüvenini bozduğu düşünülüyordu. Şimdi artık Güneş'in de başka bir şeyin merkezi olmadığı ortaya çıktı. Christian'ın deyişiyle, "Öyle anlaşılıyor ki, bizim güneşimiz Virgo süper demetinin kenarına doğru yer alan bir grup galaksi içinde (Andromeda bizim yerel grubumuz içinde en büyüğüdür) ikinci sınıf bir galaksi olan Samanyolu'nun özel bir yanı olmayan bir banliyösünde bulunmaktadır."[15] Daha ne kadar "merkezden-uzaklaşabilirsiniz"?

Bizim yeryüzümüz, güneşimiz olan bu yeni yıldızın çevresinde dönen gezegenlerden yalnızca biriydi. Güneş Sisteminin ve gezegenimizin erken tarihi, Güneş Sisteminin oluşmakta bulunduğu çeşitli materyallerin sürekli çarpışmalarından oluşmuştur. Christian'ın canlı bir biçimde anlattığı üzere, "erken yeryüzünü kayalıklar, metaller ve bir yerlere sıkışmış gazların bir karışımı olarak düşünmemiz gerekir; bunlar daha küçük göktaşlarının sürekli bombardımanına uğramaktaydılar, pek bir atmosfer de yoktu. Erken yeryüzü, herhalde gerçekten insanlar için cehennem gibi bir yerdi."[16] Yeryüzü çekimle gelen kozmik malzemeden ötürü büyüdükçe, çok ısınmış ve içindeki demir ve nikel gibi ağır metaller erimiş ve yeryüzünün karakteristik manyetik alanını yaratan bir çekirdek oluşturmuştur; bu da, yeryüzünü erişebilselerdi, giderek yaşama yol açacak olan kimyasal süreçleri engelleyecek yüksek enerjili parçacıklara karşı korumuştur. Metaller çekirdeğe çöktükçe, gazlar yerin yüzeyine doğru baloncuklar çıkararak dünyayı "masif bir volkanik alan" haline getirmiştir. Yeryüzü soğudukça, atmosferde biriken su buharı "milyonlarca yıl boyu seller gibi yağmış", böylelikle yaşamın ilk ortaya çıkacağı okyanusları yaratmıştır.[17] Muhtemelen kendi galaksimizde milyonlarca başka güneş sistemleri vardır, ama aralarında yeryüzü gibi gezegenleri olanlar bulunuyor mu, orası tartışmalıdır.

---

15 Christian, *Maps of Time*, s. 40.
16 *A.g.e.*, s. 62.
17 *A.g.e.*, s. 63.

Bu, evrenin ve bizim kendi gezegenimizin erken tarihi üstüne çok kısa ve yetersiz bir betimlemedir. Eric Chaisson'un "kozmik evrim"den söz etmesi haklı mıdır, buna karar vermeye benim uzmanlığım yetmez. O, galaksilerin, yıldızların ve gezegen sistemlerinin ortaya çıkışındaki artan karmaşıklık düzeyleri arasında bir süreklilik olduğuna inanıyor. Bazı biyologlar artan karmaşıklığın biyolojik evrimin karakteristiklerinden biri olduğunu, ama en önemli olması gerekmediğini düşünüyorlar. Ancak eski dostumuz (ya da düşmanımız) olan termodinamiğin ikinci yasasını hatırlamakta fayda vardır. Kozmik ya da biyolojik olarak karmaşıklığın artmasına karşılık ödenecek bir fiyat vardır: Karmaşıklığın büyümesi, onu sürdürmek için gereken enerji girişinin de artmasını gerektirir. Bütün yıldızlar sonunda yanıp tükeneceklerdir, şiddetle yanan ve kendi yakıtını (görece) hızlı olarak tüketen büyük yıldızlardan daha çok dayanacak olan bizim güneşimiz gibi orta boydaki bir yıldız bile öyledir; büyüklükleri ne olursa olsun bütün yıldızları bekleyen aynı kaderdir.

Size anlatmak üzere olduğum öykü, yaşamın öyküsü, insanlar için şimdi çok özetle anlattığım öyküden çok daha anlaşılabilir bir öyküdür. Ne de olsa, hepimiz dünyada yaşıyor ve bütün çevremizde yaşamı görüyoruz. Onun uzun bir tarihi olduğunu düşünmek o kadar güç değildir. 4,5 milyar yıllık tarihinin çoğunda, yeryüzünün bildiğimiz halinden pek çok farklı olması, bizi imgelemimizin sınırına yaklaştırır. Fakat ortasında bizim hâlâ yaşadığımız ve içinden dünyamızın çıktığı evrenin tarihi korkutucudur. Steven Weinberg gibi Nobel ödüllü bir fizikçiyi bile korkuttuğu anlaşılıyor. Birbirleriyle yarışan kozmolojik modellerin bazılarını anlattıktan sonra, diyor ki:

> Bütün bu sorunlar nasıl çözülürse çözülsün ve hangi kozmolojik model doğru sayılırsa sayılsın, bütün bunların hiçbiri pek rahatlatıcı değildir. İnsanların, bizim evrenle özel bir ilişkimiz olduğuna inanmaları adeta dayanılmaz bir şeydir ve insan yaşamı, ilk üç dakikaya dayanan bir rastlantılar dizisinin hayli gülünç bir sonucundan fazla bir şey olmalı ve biz de bir biçimde en başından yapılmış olmalıyız. ... Bu dünyanın ağırlıklı olarak düşman bir evrenin minicik bir parçasından ibaret bulunduğunu anlamak zordur. Şimdiki evrenin sözü dilemeyecek kadar yabancı bir ilk durumdan evrilmiş olduğuna ve gelecekte de sonsuz soğuk ya da dayanılmaz bir sıcakla yok olmayı beklediğine inanmak daha da zordur. Evren daha çok kavranabilir oldukça, daha çok uçsuz bucaksız görünüyor.[18]

18 Weinberg, *The First Three Minutes*, s. 154.

Burada anlatının anlatıcısı için yarattığı tehlikeleri görüyoruz. Weinberg'in öyküsü onda da anlam bulmak için "neredeyse dayanılmaz" bir istek yaratıyor. Eğer Mary Midgley'in dediği gibi, "anlam bir bağlantıdır" ise, o zaman anlam arzusu yetkinlikle doğaldır; çünkü bizler, anlaşılması ne denli zor olursa olsun, bir parçası olduğumuz evrenle ilişkideyizdir. Bizim onda anlam bulma gereksinimimiz, Midgley'in söylediği üzere, "Yaşamlarımızın merkezinde olan anlam açlığı"nın bir parçasıdır. "O, bizim kuramsal merakımızın sadece bir bölümünü oluşturduğu daha geniş güdüdür. Onu anlamak ve düşünmek için imgelemlerimizin dünyayı düzenleme yolunda itici gücüdür; buysa, kuram oluşturma başlatılmadan bile önce yapılmak gerekir" diye yazmaktadır.[19] Weinberg evreni "ağırlıklı olarak düşman" ve sonunda da "anlamsız" ilân etmekle, böyle bir anlam bulma açlığını çocuksu diye bir yana süpürmek istiyor. Ama belki de, çocuksu olan Weinberg'tir: Evrenin nazik olmasını ve bir anlam içermesini beklediği ve bunlar gerçekleşmediği için kızgındır; tıpkı kesinlikle inanmadığı Tanrı'nın onu yüzüstü bıraktığını keşfetmesi gibi.[20] Ne var ki, Weinberg anlam arayışından, geri kalan bizlerin yapabileceğimizden daha çok uzak duramaz. Jacques Monod gibi o da anlam olarak evrensel karamsarlığı seçmiştir.

Tam öyle değil. O bir avuntu buluyor: "Fakat araştırmamızın ürünlerini derleyemiyorsak da, hiç değilse araştırmanın kendisinde bir avuntu vardır. ... Evreni anlama çabası, insan yaşamını bir fars düzeyinden biraz yukarıya kaldıran çok az şeyden biridir ve ona biraz trajedi zarafeti sağlar."[21] *The First Three Minutes (İlk Üç Dakika)* kitabının sonuç cümlelerinde (bilginler hep son sözlerinde kendilerini çoğu zaman aydınlatıcı olan retorik benzetme-

---

19 Midgley, *Evolution*, 96, s. 157.

20 Weinberg'in tanrıtanımazlığı için bkz. Kendi "Without God" yazısı, *New York Review of Books*, 25 Eylül 2008, s. 73-76. Bu denemede, o, dinsel inanışın gerilemesi ve muhtemelen de sona ermesi olduğunu düşündüğü bir sonuca doğru giden dinin çeşitli yanlarını tartışmaktadır. O zaman ben *NYRB* dergisine bir mektup gönderip ben kuramsal fiziği tartışmakta ne kadar yetkili isem, Weinberg'in de dini tartışmakta o kadar yetkili olduğunu öne sürdüm. Mektubumu yayımlamadılar. Şimdi bu bölümü hazırlarken Weinberg'in yazısını tekrar okuyunca, onların haklı olduklarına karar verdim. O deneme bilimsel bir tartışma değil, kişisel bir andaçtır; onun gibi seçkin birinden gelince de *NYRB*'ta yayımlanmak için uygun bir yazıdır. Evrene bakışı 2008'de de 1977'dekiyle hayli benzemekteydi: "Doğada bize yönelik herhangi bir yaşam noktası" bulunmadığından "bilimin dünyasal görünüşü hayli ürperticidir." Böylelikle yaşamını "bir yanda istediklerini gerçekmiş diye düşünmekle, öte yanda umutsuzluk arasında, bıçak sırtında" geçirmektedir. Fakat avuntuları da vardır; sadece bir fizikçi olarak işinden değil, ilkbaharda New England kırlarından ve Shakespeare'in şiirlerinden de mutluluk duymaktadır. Ama sözünü bir çeşit katı Stoacılıkla bağlıyor: "Konumumuza umutsuzluğa kapılmadan ve istediklerimizi oluyor diye düşünmeden katlanmanın belli bir onuru ya da belki acı bir tatmini vardır; iyi niyetle, ama Tanrı olmadan" (s. 76).

21 Weinberg, *The First Three Minutes*, s. 154-155.

ler yapmakta özgür bırakırlar) Weinberg'in aslında yaptığı iş, bir kültürel sistem olarak bilimden bir kültürel sistem olarak dine geçmek ve bilimi uygulamayı kendi dini olarak onaylamaktır; eğer fars düzeyinde bırakılan bizler için fazla aşağılayıcı olmasaydı, bu yeterince doğru olurdu. Ama şu da var ki, dinler genellikle dışlayıcı olurlar.[22]

Evrenin tarihi, yaşamın tarihinden çok daha korkutucu olmakla birlikte, kozmik karamsarlara karşı biyolojik evrim konusunda Oliver Sacks'a yakın bir konum benimsenemez mi? Ne de olsa, vücutlarımız bütünüyle büyük patlamadan sonraki saniyenin yüzde birinde ortaya çıkan element parçacıklarından oluşmaktadır. Sözün gerçek anlamında bizler evrenin birer parçasıyız. Bizi aklına getiren zeki bir tasarımcının olduğunu evrene minnet duymak için düşünmek gerekli değildir; hepimizin bir parçasını oluşturduğumuz bütünü düşünebiliriz. Elbette ben burada bilimden değil "dünya görüşü"nden söz ediyorum ve bilim birçok dünya görüşüne yol açmakla birlikte dünya görüşlerinin bir kültür alanı olmadığı için "bilimin dünya görüşü" diye bir şey olamaz.

YERYÜZÜNDE ERKEN YAŞAM

Yeryüzünde yaşamın ilk ortaya çıktığı zaman, o sıralar neredeyse 10 milyar yaşında bulunan evrenin nasıl olduğunu anlamaya başlayınca, henüz yeryüzündeki yaşamın kökenini tam olarak anlamamamız o kadar da önemli değil gibi görünüyor. Bize varan bu öykü hakkında düşünme olanağı bile, 150 yaşından biraz eskidir ve yaşamın kökeni sorunu hâlâ çözülmekten uzak olduğu halde, o vakitten beri hemen her gün ortaya atılan bir öyküdür. Bu ve diğer çözülmemiş sorunlar, o eğilimde bulunanlar için bir yaratıcının ya da zeki tasarımcının işe karışmasını kışkırtma fırsatları olmaktadır; ama o varsayımlar sadece açıklanması gereken sorunların büyüklüğünü arttırmaktadır.

Ancak, biz mucizeli müdahaleleri düşünmeye başlamadan önce, bu görece yeni bilginin bize ne kadar devâsa bir evren tarihinin bir parçasından ibaret bulunduğumuzu ve onun karşısında ne kadar çok küçük ve sınırlı yaratık-

---

22 Midgley evrene daha yetişkin gözlerle bakan Marcus Aurelius'u alıntılamaktadır: "Dünya isterse atomların iyi bir rastlantıyla bir araya gelmelerinden oluşsun, isterse zeki bir Doğa ona önderlik ediyor olsun, bu bir özdeyiş olarak benimsensin: Ben, bir bütünün parçası olarak kendi doğamın yönettiği biriyim. ... O bütünden bana verilene karşı hiçbir zaman hoşnutsuzluk duymayacağım. ... Öyleyse kaderin bize verdiği bu ânı doğru kullanalım ve dünyayı dalında sallanan olgun bir zeytin tanesi gibi, onu üreten toprağı ve onu taşıyan ağacı överek doyum içinde terk edelim." *Meditations* 10.6 ve 4.39. Midgley, *Evolution*, s. 106'da alıntılanmıştır. Marcus'un Stoacılığına göre, dünya döngülerle ilerler ve yeniden başlamazdan önce genel bir yangın geçirirdi. Şunu da eklemeliyim ki, Marcus'un sözleri benim kozmik meta anlatı hakkında daha önce yaptığım yoruma karşı bir kınamadır.

lar olduğumuzu kavratması gerekir. Dine çatmadığı zamanlar yetenekli bir bilim yazarı olan Richard Dawkins, bizim dünyayı tamamıyla karanlıktaki bir elektromanyetik tayfın (spektrum) üstünde bulunan dar bir yarıktan gördüğümüze işaret etmiştir; o bize uzun uçtaki radyo dalgalarından ve kısa uçtaki gamma ışınlarından erişmektedir. Başka türlerin azıcık farklı yetenekleri vardır: örneğin bazı böcekler bizim göremediğimiz morötesi dalgaları görebilmekte, böylelikle de bizim kendisine karşı kör olduğumuz bir "ultraviolet bahçe"de yaşamaktadır. Ama bu, bizim büyük sınırlılıklarımızdan sadece birinin işaretidir:

> Geniş bir gözalıcı spektruma açılan dar ışık penceresi eğretilemesi, bize bilimin başka dallarında hizmet eder. Biz mağara gibi bir büyüklükler müzesinin merkezine yakın bir yerde yaşıyoruz, dünyaya aracılıklarıyla baktığımız duyu organları ve sinir sistemleri, ancak orta hızlarda hareket eden dar bir büyüklükler dizisinden nesneleri algılamaya ve anlamaya yeterlidir. Büyüklükçe bir tepeden görünüş olan birkaç km'den bir iğnenin ucu olan mm'nin onda birine kadar nesnelerle rahatızdır. Bu dizinin dışında imgelememiz bile aksar, âletlerin ve matematiğin yardımına ihtiyaç duyarız; neyse ki, matematiği uygulamayı öğrenebiliyoruz. İmgelemlerimizin rahat olduğu büyüklükler, uzaklıklar ya da hızlar bandı çok dardır; bu band, küçük ucundaki kuvantum garipliklerinden büyük ucundaki Einsteinci kozmolojiye kadar değişen olabilecek bir devâsa genişliğin içine yerleştirilmiştir.[23]

Dawkins 20. yüzyıl ortasının büyük bir evrimci biyoloğu olan J.B.S. Haldane'in şu sözünü alıntılıyor: "Kuşkum odur ki, evren bizim varsaydığımızdan daha garip olmakla kalmaz, varsayabileceğimizden de daha gariptir. ... Gökyüzünde ve yeryüzünde hiçbir felsefede hayal edilmemiş ve edilemeyecek kadar çok şeyin daha olduğundan kuşkulanıyorum."[24] Haldane haklıysa, biz çok garip bir evrende yaşıyoruzdur ve dıştan bir karışma hayal etmemiz gerekmeden çok garip şeylerin olmasına şaşmamalıyız.

Evrenimizin garip özelliklerinden biri de, bizim onun içinde olmamızdır. Gezegen düzeyinde kalarak bunu düşünmenin antropik ilke denilen bir yolu, basit ama şeylerin geniş şeması içinde hayli şaşırtıcı olan "biz bu yeryüzünde varız"la başlar.[25] Yeryüzünde bizim varoluşumuzu mümkün kılan pek çok şey vardır; örneğin yaşam için zorunlu olan sıvı suyun bulunması; fakat Dünya'nın yörüngesi Güneş'e daha yakın olsaydı, su kaynardı, daha uzak

---

23 Richard Dawkins, *The God Delusion*, Houghton Mifflin, Boston, 2006, s. 406-407.
24 *A.g.e.*, s. 408.
25 *A.g.e.*, s. 162.

olsaydı da donardı. Ayrıca, Dünya'nın yörüngesi belirgin bir elips olacağına daireye daha yakın olurdu veya bazı mevsimler yaşam için fazla sıcak, diğerleri de fazla soğuk olurdu. Ve yine Dawkins'in (Monod ve Weinberg'e karşıtlıkla) işaret ettiği üzere, biz yaşamı destekleyebilen bir "dost" gezegenin üstünde yaşıyorsak, aynı zamanda bir "dost" evrende de yaşıyoruzdur: "Fizikçilerin hesaplamalarına göre, doğanın yasaları ve sabiteleri azıcık farklı olsaydı, evren yaşamın imkânsız olacağı bir yolda gelişirdi."[26] Fakat derin bir anlamda yaşama "dost" bir evren ve gezegenle bile, yaşamın kendisinin ortaya çıkması olağanüstü gariptir. Yine Dawkins'i alıntılayalım: "Yaşamın kökeni yalnız bir kere olmalıydı. Dolayısıyla biz onu olası olmaktan aşırı derecede uzak bir olay sayabiliriz, çoğu insanların düşündüğünden pek çok daha uzak olasılıkta bir olay."[27]

3,5 milyar yıl öncesindeki ılık denizin, tek hücreli organizmaların parçalarını oluşturabilecek birçok molekülü daha o zamandan var olan bir çeşit "kimyasal çorba" olduğu doğrudur. Kendi kendilerini kopyalayan organizmalar ortaya çıkmadan önce neler olduğu hakkında birçok kuram vardır ve onların da çoğu inandırıcıdır. Şimdiye kadar, ilk yaşamın doğduğu koşulları yeniden yaratmak için yapılan laboratuvar deneyleri başarısız oldu; ama bunda şaşılacak bir şey yoktur, çünkü o kimyasal çorbanın tam nelerden oluştuğunu ve o sırada yeryüzündeki koşulların tam nasıl olduğunu bilmiyoruz. Yaşamın kökeni sorunu başlıca iki esas yolda ele alınmıştır. Bunlardan biri, yukarıda söylediğim, istatistik olasılıklarla ilgilidir. Bizim olasılıklarla ilgili duygumuz, yüzyıldan daha kısa bir ömre dayanır; olasılık hakkında zorunlu ve faydalı düşünmemiz de o çerçevededir. Fakat eğer yaşam yeryüzünde, bu gezegenin oluşmasından yarım milyar yıl sonra kendiliğinden ortaya çıktıysa, bu durum bütünüyle farklı bir dizi olasılık içerir; öyle ki son derece ender olan bir şey hâlâ yeniden olabilir. Soruna böyle yaklaşmak, yaşamı üretmek için tam doğru değişkenlere erişmeyi salt bir rastlantı haline getirir.

Bir başka yaklaşım ise, yaşamın kökenini açıklamak için o tamamıyla şanslı rastlantının, olasılıkların en kozmik düzeyinde bile hayal edilmesinin zor olduğunu öngörmektedir. Bu almaşık yaklaşım, kaotik görünen fenomenlerin kendi kendilerini yine tam doğru koşullarda, ama salt rastlantıdan daha olasılıklı koşullarda örgütleme olanağı gösterdiklerini varsayıyor. Doğuş (*emergence*) düşüncesini hayli farklı yollardan izleyen birçok kişi vardır. Jüri hâlâ yaşamın kökenini açıklamaya çalışırken, hem kuramsal hem de deneysel

26 *A.g.e.*, s. 169-170.
27 *A.g.e.*, s. 162.

çalışmalar ilerlemektedir, öyle ki herhalde çok geçmeden bu konuda daha çok bilgi sahibi olacağız. Zaten köktenci yeniliğin ortaya çıkması, evrimde sık sık karşılaşılan bir konudur; biz de ilerlerken ona döneceğiz.[28]

Yeryüzündeki günümüze erişmiş (ama herhalde ondan önce daha basit formlar olmuştu) en eski yaşam formu, DNA'larının hücre içinde serbestçe yüzdüğü, ribozomların DNA'dan aldıkları talimatlarla protein topladıkları, prokaryotlar denilen tekhücreli organizmalardır. Prokaryotlar hücre bölünmesiyle çoğalır. Bunlar bir milyar yıldan uzun bir süre Dünya'daki yegâne organizmalardı, ancak 2,5 milyar yıl önce âniden eukaryotlar ortaya çıktı; bunlar hâlâ tek hücreli olmakla birlikte, prokaryotlardan bir hayli daha büyüktüler; DNA için bir çekirdekleri ve yeni çoğalma yolları dahil, başka birtakım karmaşıklıkları vardı. Genellikle prokaryotların da eukaryotların da onlara hareket imkânı veren kuyrukları vardı. Prokaryotlarla eukaryotlar arasındaki bölünme, bütün yaşam biçimlerinin temelidir, çünkü çok hücreli organizmalar eukaryotlardan oluşmuştur ve bütün çok hücreli organizmalar eukaryot bileşimlerindendir. Eukaryotlar önemli bir anlamda, sayıca çok daha kalabalık olan tek hücreli prokaryotlardan marjinal olarak ve görece yakın bir zamanda dallanıp ayrılmışlardır.

Ama şimdi, çoğu zaman bakteri denilen prokaryotlara dönelim; bunlar şimdiye kadar en başarılı olmuş yaşam biçimleri olan tek hücreli mikroorganizmalardır. Diğer yaşam biçimlerine hesaplanamayacak kadar büyük katkılarda bulunmuşlardır; sadece fotosentez yoluyla oksijenden yana zengin bir atmosfer yaratmakla kalmamışlardır, besleyici maddelerin geri dönüşümünde de çok önemli rolleri vardır, atmosferden nitrojen alma ve çürüme gibi besleyicilik döngülerindeki birçok adım onlara dayanır. Daha ziyade mikroskobik oldukları için bağımsız var olabildikleri gibi, hayvanların ve bitkilerin içinde de bulunurlar. Bazıları hastalıklara neden olabilmekle birlikte, insan sindirimine yardımcı olmak gibi olumlu rolleri de vardır. Bazılarının hastalık-

---

28 Ben yargıçlık edebilecek bir durumda değilim, ama salt rastlantıya karşı doğuş fikri bana daha çekici geliyor. Doğuş düşüncesini izleyenler arasında şu yazarlar vardır: Stuart Kauffman, *At Home in the Universe: The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford University, New York, 1996; Harold Morowitz, *The Emergence of Everything: How the World Became Complex*, Oxford University, New York, 2002; ve Terrence Deacon, "Emergence: The Hole at the Wheel's Hub", *The Re-Emergence* of *Emergence*, der. Philip Clayton ve Paul Davies, Oxford University, New York, 2006, s. 111-150. Deacon'ın basım aşamasındaki kitabı bu fikirleri daha tam olarak geliştirecektir. Bkz. Terence W. Deacon, *Mind from Matter: The Emergent Dynamics of Life*. Doğuşun sorun edildiği daha önceki bir dönemde, sosyolojinin kurucularından biri olan George Herbert Mead onu hararetle savunmuştur. Bkz. Mead, *Selected Writings*, University of Chicago, Chicago, 1964, özellikle s. 277 ve 345.

lara neden olması, bakterilerin adını kötüye çıkarmış ve bizler gibi organizmaların onlara karşı koymak için bağışıklık sistemleri geliştirmelerine yol açmıştır; ama bakteriler ve bağışıklık sistemleri birbirleriyle savaşmaya evrilirlerken silahlanma yarışı gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Bazı bakterilerle savaşmak için vücutlarımıza yardım eden antibiyotik ilâçların da bu silahlanma yarışının içinde bulunduğunu biliyoruz. Bütün bunlar önemli olmakla birlikte, bizi bakterilerin kayda değer görüngüsünü anlamaya çalışmaktan saptırmamalıdır.

Bizler, insanlar olarak bütün biyolojik türlerin en başarılısı bulunduğumuzu, çağımızın "insan çağı" hiç değilse "memeliler çağı" olduğunu düşünmekten hoşlanırız; oysa gerçekte, bütün canlıların 4 milyar yıldır yaptığı gibi, biz de Stephen Jay Gould'un deyişiyle "bakteriler çağı"nda yaşıyoruz. Bakteriler "başlangıçta da olan, şimdi de var olan ve (Güneş'in yakıtı tükeninceye kadar) hep var olacak olan, biyokimyasal çeşitlilik, yerleşimlerin farklılığı, soyu tükenmeye karşı direnme, hatta belki biyokütle içinde kalarak herhangi bir evrim ayracına göre, yeryüzündeki başat (*dominant*) yaratıklardır." Gould bundan sonra şöyle söylüyor: "Yaşam ağacı gerçekte bir bakteriler bitkisidir. Üç alanından ikisi [bakteriler ve *archaea*] yalnızca prokaryotlarındır, çok hücreli eukaryotların üç krallığı (bitkiler, hayvanlar ve mantarlar/*fungi*) ise üçüncü alanın dalları olarak görünüyor."[29]

Böylelikle öğreniyoruz ki, sadece Güneşimiz herhangi bir yerin merkezinde bulunmayan, çok da ilginç olmayan bir galaksinin küçük bir yıldızı olmakla kalmaz, bizim haklı olarak gurur duyduğumuz türümüz de biyolojik evrenin merkezinde bulunmaktan uzaktır; ne var ki, o evrenin sağ kalımı önünde büyük bir tehlike olan bakteriler bizim yağmalamamıza karşı görece güvendedirler. Gould biyolojik evrimin temel eğiliminin (yaşamı bir bütün olarak alınca, ancak yanda kalan küçük bir gelişme olan) daha büyük bir karmaşıklığa değil, çeşitliliğe, farklılığa yöneldiğini öteden beri savunmuştur.[30] Gerçekten, normal işlevlerini ev sahiplerine devrettikten sonra atalarından daha az karmaşık hale gelen çok sayıdaki parazit türler arasında görüldüğü gibi,

---

29 Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University, Cambridge, Mass., 2002, s. 898; sonraki sayfada da üç alanın ve en sağdaki üç küçük dalın şemasına bkz. *Archaea* görece yenilerde keşfedilmiş üçüncü türden tek hücreli organizmalardır ve benim amaçlarım açısından güvenle görmezlikten gelinebilir. Bakterilerin kayda değer nitelikleri ve niçin hâlâ "bakteriler çağı"nda yaşadığımızın daha tam bir açıklaması için bkz. Stephen Jay Gould, *Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin*, Harmony House, New York, 1996, özellikle s. 167-216.

30 Gould, *Full House*.

azalan karmaşıklık yönünde kitlesel bir evrim de olmuştur. Gould çoğu kere Darwin'in yaşam ağacını, ayrılan dallarının daha az yönsellik (*directionality*) gösterdiği bir yaşam çalısına çevirmektedir. Ben doğal insan merkezciliğimize (*anthropocentrism*) bir başka darbe indirmekte Gould'a katılmaya hazırım, fakat Gould da ben de salt varoluşumuzun ve karmaşıklığımızın en dikkatli bir biçimde incelenmeye lâyık olmadığına inanmıyoruz. Böyle olmakla birlikte, bizler tür olarak sağ alanda ne denli uzak olsak da (Gould çok baseball meraklısıydı), olduğumuz yegâne türüz ve hiç kuşkusuz kendimizi anlamaya çalışmalıyız. Ancak, Önsözde söylediğim gibi, bakterilere teşekkür etmek kesinlikle gereklidir: "Bakteri çağı yeryüzünü camsı kayalarla kaplı ay yüzeyi gibi volkanik kraterli bir durumdan şimdi evimiz yaptığımız verimli gezegene çevirmiştir."[31] Çıplak gözle görülemeyen bu minik yaratıkları küçümsememiz için onların ne olağanüstü yetenekleri olduğunu hatırlamalıyız.

Bakteriler hâlâ çevremizde ve içimizde oldukları halde (bizde belki bir trilyon, hatta daha fazla olan kendi hücrelerimizden daha çok bakteri bulunduğu tahmin ediliyor), bizim sonunda oluşturulduğumuz, ancak biraz daha karmaşık organizmalara dönelim, eukaryotlara. Bakterilerin koloniler oluşturabildikleri doğrudur (bunlara biofilmler ya da gündelik dilde şeritler deniyor) o kolektif durumdayken bağımsız organizmalar halinde bulundukları hücre yapılarından biraz farklıdırlar. Fakat çok hücreli yapıların çoğu, daha karmaşık olanlar da dahil eukaryotlardan gelirler. Eukaryotlar bakterilerden ortalama 100 ilâ 1.000 kat büyüktür; öyle ki, en büyükleri çıplak gözle görülebilir. Onlar prokaryotlara oranla yalnızca büyüklükte değil, karmaşıklıkta da önemli bir artış gösterirler: DNA'nın bulunduğu bir iç çekirdekleri vardır, bu da bir çeşit hücre sembiyozisinin sonucudur. Sağlam bir prokaryotlar dış yüzeyi olunca, onları yeni bir form içinde birleştirmek hiç de kolay bir iş değildi. Erken dünyadaki denizlerden yaşamın ortaya çıkması belki yarım milyar yıl almıştır; fakat eukaryotların doğması 1,5 milyar yıl daha geçmesini gerektirmiştir.

Gould'un prokaryotların ve eukaryotların ağır basması konusundaki kınamalarını ve farklılaşmış eukaryot hücrelerinden oluşmuş çok hücreli organizmaların yaşam çalısındaki dalcıklardan ibaret oldukları gerçeğini hatırlayarak, bu kolların geçireceği önemli yolu ve aralarından birinin sonunda bize erişeceğini düşünebiliriz. John Maynard Smith ile Eörs Szathmary *The Major Transitions in Evolution* başlıklı kitaplarında, yukarıda değindiğimiz

31 Christian, *Maps of Time*, s. 113'te şu kaynağı alıntılıyor: Lynn Margulis ve Dorion Sagan, *Microcosmos: Four Billion Years of Microbial Evolution*, Summit Books, New York, 1986, s. 114.

tek hücreli organizmaların gelişmesini anlatıyorlar: Eukaryotlar arasında cinsel üremenin ortaya çıkışı; hücrelerin farklılaşmasını içeren ve mantarlar, bitkiler ve hayvanlar olarak üç büyük bölünmeye varan çok hücreli eukaryot organizmalarının belirmesi; çok hücreli organizmaların bazı böcek grupları arasında yeniden üretici olmayan kastları da bulunan kolonilerinin gelişmesi; kuyruksuz maymun, sonra da insan topluluklarının gelişmesi ve nihayet, insanlar arasında dilin gelişmesi.[32] Smith ve Szathmary bütün bu geçişleri klasik Darwinci doğal seçilim terimleriyle açıklıyorlar.

KORUNAN TEMEL SÜREÇLER

Marc Kirschner ve John Gerhart *The Plausibility of Life* (*Yaşamın Olabilirliği*) başlıklı kitaplarında, klasik doğal seçilim kuramını yadsımayan, ama yaygınlaştıran bir organizmik denetim kavramını geliştirmişlerdir.[33] Onlar hayvanlara odaklandıkları için, bizi dini anlamanın geri planında bulunan insan evrimine daha yaklaştıracaktır. Mantarlar ve bitkiler çok hücreli yaşamın son derece başarılı formları olarak kendi içlerinde gayet ilginçtir, ama bunlar benim öykümde temel bir önem taşımaz. Kirschner ve Gerhart'ın son derece karmaşık muhakemelerini ben bu kitabın amaçları için tercüme etme girişimimde, kaçınılmaz bir biçimde fazla basitleştirmiş olacağım; onun için de okurların benim yaptığım özete dayanmak yerine, bu önemli kitaba kendileri bakmaları için uyarıyorum.

Kirschner ve Gerhart'ın akıl yürütmelerinin anahtarı, kolaylaştırılmış çeşitlenme (*facilitated variation*) düşüncesidir; bu ise, organizmalarda olağan rastgele mutasyon kavramının düşündürdüğünden çok daha seçici bir etkinlik olması demektir. Fakat kolaylaştırılmış çeşitlenme de, ancak öteki anahtar kavramın terimleriyle anlam ifade eder: korunan temel süreçler. Kirschner ve Gerhart'ın vurguladıkları şey, mutasyonların ancak zaten yapılanmış ve evrim tarihinin uzun çağları boyunca dayanmış olan temel süreçleri bulunan organizmalarda olabileceğidir ve kaçınılmaz bir biçimde rastgele olan mutasyonların korunan temel süreçlerle nasıl ilişkiye geçtiklerine göre kabul ya da reddedildikleridir. Bu kitabın başlıca katkısı, temel süreçlerin sürekliliğini bozmadan fenotiplerde yeni gelişmeler yaratan yollardan korunan temel süreçlerin nasıl çeşitlenmeye, yani "kolaylaştırılmış çeşitlenme"ye yol açtığını

---

32 John Maynard Smith ve Eörs Szathmary, *The Major Transitions in Evolution*, Oxford, W. H. Freeman, 1995.

33 Marc W. Kirschner ve John C. Gerhart, *The Plausibility of Life: Resolving Darwin's Dilemma*, Yale University, New Haven, 2005.

açıklamasıdır. Bu görüş açısından, istikrar ve değişme birbirleriyle çatılmaktan çok birbirlerini kolaylaştırırlar.

Kitabın esas katkısı hücre biyolojisi düzeyinde kolaylaştırılmış çeşitlenmeyi vurgulaması olmakla birlikte, savunduğu görüş, kökenini tam olarak açıkladıklarını iddia etmedikleri korunan temel süreçler kavramına dayanmaktadır. Yaşamın tümü, prokaryot hücreye ait olan ilk temel sürecinin bir gelişmesidir. "Bir temel sürecin en karanlık kalan kökeni, ilk prokaryot hücrenin yaratılmasıdır. Hücrenin yeniliği ve karmaşıklığı, günümüz dünyasında herhangi bir cansız cisimden öyle uzaktır ki, nasıl erişildiğine akıl erdirilememektedir."[34] Fakat bütün temel süreçlerde olduğu gibi, prokaryotların ortaya çıkması bütün canlı organizmalarda hâlâ işleyen sonuçlara yol açmıştır:

> Süreçlerin kimyası en azından üç milyar yıl önce oluşmuştur; bileşenleri ve onların etkinlikleri, bu atanın bütün çocuklarına iletilerek günümüze değin değişmeden korunmuştur. Bu, şaşılacak bir koruma düzeyidir. Evrimin milyonlarca binyıllık döneminden sonra, *E.coli* bakteryumundaki birçok metabolik enzim hâlâ onlara karşılık olan insan enzimlerindeki aminoasit sıralaşmasıyla yüzde elliden fazla özdeştir. Örneğin, *E.coli*'den alınan 548 metabolik enzimden yarısı bütün canlı formlarında mevcuttur, oysa onların ancak % 15'i bakterilere özgüdür.[35]

Daha sonraki temel süreçlerde belli birtakım ortak nitelikler vardır: Görece âni olarak meydana gelirler, büyük yenilikler içerirler, bölük pörçük ekleri değil, değişimin bütün takımlarını içerirler.[36] Kirschner ile Gerhart 1,5 ilâ 2 milyar yıl önce tek hücreli eukaryotların ikinci büyük korunmuş temel sürecinden söz ederken, eukaryot halinde yeniden örgütlenen prokaryotların bazı niteliklerini anlattıktan sonra diyorlar ki,

> Bu örnekler, temel süreçlerdeki büyük yeniliklerin sihirli yaratılış anlarında değil, hem protein yapısında hem de işlevinde büyük değişmelerin yaşandığı dönemlerde olduğunu düşündürmektedir. Bu değişikliklere, kitabımız boyunca betimlediğimiz düzenleyici türünden kolaylaştırılmış çeşitlenmelerle erişilmemiştir. Doğrusu, büyük yenileşme dalgaları boyunca, önceden var olan prokaryot öğelerinin protein yapılarını ve işlevlerini değiştirerek yeni eukaryotik hücrelerin temel süreçlerini oluşturmanın temel yollarını bulmalarıdır.[37]

---

34 *A.g.e.*, s. 256.
35 *A.g.e.*, s. 47.
36 *A.g.e.*, s. 253.
37 *A.g.e.*, s. 255.

Kirschner ile Gerhart "çok büyük yenilikler"e yol açan "hızlı bir yeniden modelleme dönemi"ni anlatırken, bunun "sihirli" olmadığını, ama kitaplarında merkezî bir konumda bulunan kolaylaştırılmış çeşitlenme mantığını izlemekle yetinmediğini söylüyorlar. Ve yine prokaryotlarda olduğu gibi, bu geçişten doğan yeni temel süreçleri, sonra gelen çok hücreliler –mantarlar, bitkiler ve hayvanlar ve elbette biz de dahil bütün eukaryotlarda– dikkate değer bir istikrarla yaşamaktadır. Nitelikler bütünlüklerini anlatırlarken, eukaryotik hücrelerin "icatları" (tırnak içi onlara aittir) hakkında şöyle yazıyorlar: "En çarpıcı özellikleri büyüklük ve karmaşıklıklarıdır. Bakteri hücrelerinden yüz ilâ bin kat büyüktürler ve farklı işlevler için uzmanlaşmış küçük *organelle* (organcık) bölümlerini birbirlerinden ayıran çok sayıda zar örtüleri vardır."[38]

Bir sonraki "gerçek yenilik haberi", belki bir milyar yıl önceki "hayvanlar dahil, çok hücreli eukaryotların ilk ortaya çıktığı" dönemden gelmektedir. Burada yine korunmuş yeni temel süreçlerin ortaya çıktığını görüyoruz: "Çok hücreli bir epitelyum [mukozanın dış tabakası] organizmasının içinde denetimli bir akışkan ortamın oluşması hayvan hücrelerinin verilen ve alınan işaretlerle haberleşmelerini sağlayan bir yenilikti." Bu, mantarlarda, bitkilerde ve hayvanlarda farklı işlemiştir; ama onlar, yalnızca hayvanları gözeterek şöyle diyorlar: "Hayvanların denetimli iç ortamı, çok gelişkin bir işaretler ve alıcılar setinin geliştirilmesine elverişli bir bağlam oluşturmuştur ve hayvanlar gerçekten de birçok hücreden hücreye işaretleşme türleri evirmişlerdir." Kan, kas ve sinirler için olanlar gibi farklılaşmış hücre tiplerinin gelişmesine yol açan bu işaretleşme yetenekleridir. "Farklılaşmış hücrelerin evrilmesi, yeni yerleştirmeleri ve eski öğelerin miktarlarının arttırılmasını gerektiren bir düzenleyici başarıydı. Bir kez evrilince, bu hücre tiplerinden birçoğu denizanalarından insanlara değin *metazoan* (hayvansal) evrim içinde korunmuştur."[39]

Kirschner ve Gerhart'ın çözümlemelerindeki bir sonraki ve en sonuncu korunmuş temel süreçleri seti, hayvanlar arasında vücut planlarının ortaya çıkmasıyla ilgilidir. "Bundan 600 milyon yıl önce, muhtemelen hayli karmaşık hayvanlar vardı; dallanan süngerler, denizanası gibi merkezden çevreye radyal hayvanlar ve sonradan fosilleşmiş, ilk küçük iki yanlı (*bilateral;* bizim gibi, sol ve sağ ayna imgesi olan) hayvanlar, çamurlu okyanus tabanında yuvalarının izi kalmış, belki solucan gibi yaratıklar. Bu solucan benzeri hayvan, bütün modern iki yanlı hayvanların atası olabilir." Ama sonra,

38 *A.g.e.*, s. 51-55, 255.
39 *A.g.e.*, s. 55-57, 255-256.

> Hayli ansızın, 543 milyon yıl önceki Cambria sahnesinde çeşitli makroskobik anatomiler ortaya çıktı. Cambria çağının ortalarına gelindiğinde, fosil kayıtlarına göre, belli başlı modern türlerin (*phyla*) biri dışında hepsinin temsilcileri vardı.
>
> Bu kadar çok sayıda karmaşık anatominin âniden ortaya çıkması o zamanki fosilleşmenin özel niteliklerinin bir ürünü olabilir ya da belki büyük ve daha karmaşık hayvanları destekleyen özel çevre koşullarının yahut hücre düzeyindeki düzenleyici denetimde oluşmuş bir ileri atılımın sonucudur. Bir kez daha yeni bir hücresel ve çok hücresel işlevler bütünü hayli çabuk olarak ortaya çıkmış ve şimdiye kadar korunmuştur.[40]

Hayvanların vücut planlarının ayrıntılarını anlatmamız gerekmez. Çoğu belli birtakım özellikleri paylaşırlar: Örneğin, önde bir ağız ve arkada bir anüs; aralarında da bir çeşit sindirim sistemi, bir çeşit yürek ve dolaşım sistemi, sinir ilişkilerinin de en azından başlangıçları vb. Bizim kendi omurgalı türümüzle, aralarında kafaların, genellikle gözlerin de vb. bulunduğu özellikleri paylaşan, ama bunların çoğunun bağımsız olarak, başarıyla evrildiği bir tür kolunun eklembacaklılar (arthropodlar) olduğunu belirtmeye değer. Stephen Gould, biz kendi omurgalılar altsınıfımızdaki (*subphylum vertebrata*) memeliler sınıfını çok övmeye kalkmayalım diye şu uyarıyı yapıyor: "Şimdiye değin bir milyona yakın çok hücreli hayvan türünün resmen adlandırılışı bulunmasına karşılık, memeliler yaklaşık dört bin türleri olan küçük bir grupturlar. O milyonun % 80'inden çoğu eklembacaklılar ve onların da büyük çoğunluğu böcekler olduğu için, [bazı] aydın kişiler modern zamanlara "arthropodlar çağı" demeye eğilim gösterirler."[41] *Wikipedia*'daki "Crustaceans" maddesi "kabukluların en başarılı hayvanlardan olduğunu, karadaki böcekler kadar okyanuslarda da onlardan çok bulunduğu"nu yazmaktadır. Böylelikle, son derece başarılı olan tek hücreli organizmalardan sonra, çok hücreli organizmalar arasında da, memelilerden bir hayli daha yüksek biyokütlesi olan ve içlerinden çok büyük bir türler yelpazesini başarıyla çıkaranlar eklembacaklılardır.

Çeşitlenme üretiminde olağanüstü bir uzun ömürlülük ve yaratıcılığı olan beden planları hakkında Kirschner ile Gerhart şöyle diyorlar: "Beden planı bir anatomik yapı olmakla birlikte, gelişmede merkezî bir rol oynar ve ona da korunan temel süreç denilmelidir. Metabolizmalar ve diğer biyokimyasal mekanizmalar, eukaryotik hücre süreçleri ve çok hücreli gelişme süreç-

40 *A.g.e.*, s. 57-5.
41 Gould, *Full House*, s. 175-176.

leri gibi korunan süreçleri birleştirerek iki yanlı hayvanların korunan süreçler repertuvarını meydana getirirler."[42] Özetleyerek dedikleri şudur:

> Bakteryum gibi atalardan insanlara kadar gelen yörüngeyi izlersek, tekrarlanan çok büyük yenilenme olayları görürüz. Her olayda yeni genler ve proteinler ortaya çıkmaktadır. Sonradan, bunları oluşturan öğeler ve süreçler uzun süreli koruma için otururlar. "Derin koruma" bir sürprizdir. Bazı biyologların gözünde, organizmanın rastgele mutasyondan rastgele fenotipik çeşitlenme üretme yeteneğine geçmesinden beklentileriyle bir çelişkidir. Bazıları içinse, hayvanların evrim tarihi içinde anatomi ve fizyolojinin şahlanan farklılaşması açısından bakılınca paradoksa yaklaşmaktadır.[43]

Fakat Kirschner ile Gerhart'ın savı, çeşitlenmenin üretilmesi için zorunlu olmakla birlikte, rastgele mutasyonun hiçbir zaman yalıtılmış olarak bir genetik değişikliğin üretimine geçmeyeceğidir. Bazı bilim yazarlarının pekiştirdiği popüler inanışlara karşın, genler krozomlarının içinde oturan ve "hantal robot araçları" olarak görülen organizmaları "denetleyen" küçük *homunculos*'lar, "yansıtıcılar" değildir.[44] Doğrusu, mutasyonun etkili ve çoğu zaman önemli büyük bozulmalara yol açmadan kayda değer değişiklikler üretebilen korunmuş temel süreçlerinin örgütlediği fenotipler içinde olduğudur.

Hantal robotlar yerine, evrim sürecinde, hatta evrilebilirliğin evriminde bile organizmalar etkendirler. Kirschner ile Gerhart şöyle özetliyor:

> Fenotipik çeşitlenmeyi üretme konusunda, organizmanın gerçekten kendi evrimine katıldığına ve bunu kendi uzun çeşitlenme ve seçilim tarihine değinerek yaptığına inanıyoruz. Bizim şimdiden ileri konumdaki, doğal seçilim ve kalıtsallık anlayışımızla birlikte bakılınca, kolaylaştırılmış çeşitlenme evrimin genel süreçlerini, özellikle de *metazoan* farklılığı tamamlamaktadır.[45]

---

42 Kirschner ve Gerhart, *The Plausibity of Life*, s. 62.

43 *A.g.e.*, s. 68-69.

44 Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University, New York, 1989, s. v.

45 Kirschner ve Gerhart, *The Plausibility of Life*, s. 252-253. Eseriyle, Kirschner ile Gerhart'ı tamamlayan bir başka evrimci biyolog da Mary Jane West-Eberhard'dır. O da onlar gibi, organizmanın (fenotipin) kendi evrimindeki rolünü vurgulamaktadır. "Ben genlerin uyum evriminde önderler değil, izleyiciler olduğunu düşünüyorum. Büyük bir kanıtlar topluluğu, fenotip yeniliğin yenilikçi genlerin bir ürünü olmaktan çok, geniş ölçüde bir yeniden örgütlenme sonucu olduğunu gösteriyor. Yeniden örgütlenmeyi bir mutasyon, düzenlemeyi çok etkileyen bir gen başlatmış olsa bile, seçilim yine genetik uyuma yol açardı; yani fenotipin yeniden örgütlenmiş durumunun izlediği ve yönettiği bir genetik değişime. Bazı yazarlar bu kalıbı 'genotipten önce fenotipin gelmesi' diye anlatmışlardır." West-Eberhard, "Developmental Plasticity and the Origin of Species Differences", *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 102, ek. 1, 2005, s. 6547. Onun şu kitabına da bkz. *Developmental Plasticity and Evolution*, Oxford University, New York, 2003.

Kitaplarının sonuna doğru, Kirschner ile Gerhart yaptıkları çözümlemenin biyolojiden öteye genellenebilirliği sorusunu ortaya atıyor ve geçmişten biyolojik benzetmeler yapmanın tehlikelerini vurguluyorlar. Yine de, yaptıkları çözümlemenin dinsel evrim hakkındaki bu kitaba nasıl yararlı olabileceği konusunda bir yol gösteriyorlar:

> En azından, kolaylaştırılmış çeşitlenmenin evrilebilirliğinin çözümlenmesi, çeşitlenmeyi değil, seçilmiş koşulları vurgulayan Sosyal Darwinizminkilerden farklı eğretilemeler ortaya çıkarır. Tarih dış çevrenin ya da rekabetin belirlediği bir seçilim ürününden ibaret değildir; aynı zamanda toplumların derin yapıları ve geçmişleri hakkındadır da. Onların örgütlenmeleri, uyarlanma yetenekleri, yenilik yapma yetenekleri, hatta belki örtük olarak çeşitlenme ve farklılaşmasını da içerir.[46]

Merlin Donald'ın mimetik, mitik ve teorik kültür aşamalarının ardarda ortaya çıkışlarını öngören kültürel evrim şemasına Önsözde değinmiştim, onu aşağıda daha da geliştireceğim.[47] Belki bunların her biri çeşitlenmeyi destekleyen, uyum sağlayıcı ve yenilikçi olan, ama her biri kendi kültürel bütünlüğü için esas olan yeni temel süreçlerin ışığında yeniden örgütlenseler de hiçbir zaman kaybolmayan birer "korunan temel süreç"tir. Bu da, elinizdeki kitabın merkez savını ortaya koymaya yaklaşıyor.

Parantez içinde not edebilirim ki, Kirschner ve Gerhart bile koruma ve değişme üstüne yaptıkları yeni ve kışkırtıcı çözümlemede din sorununa değinmeden edemiyorlar. Aslında kendi yapıtlarına William Paley'in 1809 tarihli *Natural Theology* kitabına değinerek başlıyorlar. Bu yazar, kırda bir cep saati bulunsa, nasıl o kadar karmaşık bir mekanizmanın bir yapımcısı olması gerektiğine hükmedersek, ona benzetme yoluyla, bir solucanın ve bir karganın da bir yapımcısı olması gerektiği sonucuna varacağımızı söylüyordu; sonradan buna yaradancılık adı verildi. Buradaki yazarlarımız ise saat benzetmesinin doğru olmadığını; saatlerin "yapılabileceği"ni, sökülüp yeniden toplanabileceğini, ama organizmaların büyüdüğünü, parçalarına ayrılırsa öldüğünü söylüyorlar. Darwin'in de bütün yaşamın tek bir başlangıçtan çıktığı ve doğal seçilim yoluyla değiştiği fikrini geliştirirken aklında Paley vardı.[48] Fakat kitabın sonunda, yazarlar "ocağa dönüyor" ve Paley'in modern biyoloji okumuş bir kız torununu tasavvur ediyorlar. Konuşabilselerdi, bu hanım ona

---

46 Kirschner ve Gerhart, *The Plausibility of Life*, s. 264.

47 Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1991.

48 Kirschner ve Gerhart, *The Plausibility of Life*, s. 1-5.

saat benzetmesinin doğru olmadığını ve bir dış müdahale gerekmeden organizmaların nasıl kendi terimleri içinde evrilmelerini anlayabileceklerini açıklayabilecektir. Fakat yazarlar inanç sorununu da dışlamak istemiyorlar; sadece genç torunun dedesine, bizim "şimdi inançla bilim arasındaki sınırı, çağdaş anlayış ışığında daha çok savunulabilecek başka bir yerde çizdiğimizi" açıklamasını istiyorlar.[49] Öyle anlaşılıyor ki, ben bunu beklemediğim halde, incelediğim bilim insanlarında bilim ile dinin ilişkisi tekrar tekrar ortaya çıkmaktadır. Bu bölümde daha sonra, niyetim bunu yapmak olmadığı halde, son zamanların bilginlerinin kendi işleriyle ilişkisi bağlamında din için neler düşündüklerini keşfettiğimi özetleyeceğim.

YENİ YETENEKLERİN EVRİMİ

Maynard Smith ile Szathmary "geçişler"i, Kirschner ile Gerhart da "korunan temel süreçler"i betimlerken, her iki ikili de yeni yeteneklerin kazanılmasından söz ediyorlar. Stephen Jay Gould evrimci tarihte ilerleme fikrine karşı çıkarken, yüksek ve alçak yaşam formlarından söz edilmesinden duyduğu hoşnutsuzluk içinde, Darwin'in uzun bir süre "evrim" sözcüğünü kullanmaktan sakındığını, onun yerine "doğal seçilim"den konuştuğunu, çünkü "evrim"in içinde, Herbert Spencer'de açıkça görüldüğü üzere ilerleme fikrinin bulunduğunu belirtmektedir. *Türlerin Kökeni*'nde Darwin ilerlemeci değişmeden, palaeontologlar arasında "belirsiz ve kötü tanımlanmış bir duygu" diye söz etmektedir.[50] Gould bu fikri, ancak ardılların çok sayıdaki küçük düzeltmelerin yavaş yavaş birikmesi sonucu, ortamlarına atalarından daha iyi uyum sağladıkları ve onların da er geç soyları tükeneceği halde, sağ kalım için daha dayanıklı oldukları anlamında kabul ediyor. Öyle anlaşılıyor ki, Darwin'i endişelendiren şey, doğal seçilimin yavaş işleyişinin dışında içsel bir ilerleme gücünün düşünülmesiydi.[51] Ama belki, yeni yeteneklerin edinilmesinden, bu yeteneklere nasıl erişilmiş olursa olsun, herhangi bir metafizik yön imâ edilmeksizin ve günümüz dünyasında bakterilerin başatlığının sadece onların gücünün kanıtı olmadığını, kendi tarzlarında, kendi ilerleyişlerinin, en şaşırtıcı or-

---

49 *A.g.e.*, s. 271-273.

50 Charles Darwin, *On the Origin of Species: A Facsimile of the First Edition*, James T. Costa tarafından notlanmıştır, Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Mass., 2009 [1859], s. 345. Söz konusu cümlenin tamamı şöyledir: Dünya tarihinde ardarda gelen her dönemin sâkinleri yaşam yarışında kendilerinden öncekileri geçmişlerdir, dolayısıyla doğa skalasında daha yüksektedirler ve bu durum, örgütlenmenin bir bütün olarak ilerlediği yolunda, birçok palaeontologun belli belirsiz hissettiği, ama o kötü tanımlanmış duyguya neden olabilir."

51 Gould'un, ilerlemeye karşı Darwin'in belirsiz, bulanık tutumu hakkındaki en geniş tartışması *Structure of Evolutionary Theory* kitabındadır, s. 475-479.

tam koşullarına uyarlanmalarının da delili olduğunu kabul ederek evrimci tarihte düpedüz bir olgu olarak söz edilebilir. Onlar sahip bulundukları yetenekleri yetkinlikle kullanmış ve sonradan gelişen yeteneklere hiç gereksinim duymamışlardır.

Kirschner ile Gerhart'ın son korunan temel süreçlerinden, hayvanların beden planlarından, bizim çok ilgilendiğimiz yaşam çalısı üstündeki dallanmalardan söz ettikleri yerden tutarsak, diyebiliriz ki, sürüngenlerin ve memelilerin beden planlarının birbirlerine çok benzediklerini belirtebiliriz. Sürüngenlerin ve memelilerin aşağı yukarı 320 milyon yıl önceki (myö) en erken tarihi tam olarak aydınlık değildir. Bazı sınıflandırmalar memelileri en eski inenler arasına koymakta, oysa başkaları hem sürüngenlerin hem de memelilerin aşağı yukarı aynı zamanlarda oğulcukları zarla çevrili yaratıklardan (*amniot*) türediğini öngörmektedir. Zaten sürüngenlerin ve memelilerin erken tarihi, sürüngenlerin açık üstünlüğünü göstermektedir. Permian dönemde (290-250 myö) büyük sürüngenler başattı, ama bilinen en büyük soy tüketme olayı olan Permian-Triassic kıyımında neredeyse tümüyle silinip gittiler. Ama sürüngenler bir dönüş yaptılar ve her okul çocuğunun bildiği gibi "dinozorlar çağı" geldi. Dinozorlar, geç Triassic'ten (yaklaşık 230 myö) Cretaceous'un (yaklaşık 65 myö) sonuna kadar başat kara hayvanlarıydı, sonunda Cretaceous-Tertiary soyun tükenmesi olayı hepsini bitirdi; geriye, sadece onların neslinden gelen kuşlar kaldı.

Stephen Jay Gould antroposantrizme karşı yürüttüğü amansız savaş içinde, birçoklarının iddia ettiği gibi eğer memeliler sürüngenlerden o kadar üstünseydiler, niçin Permian dönemden Cretaceous'un sonuna kadar memelilerin kemirgenler gibi küçük yaratıklar halinde kaldıklarını, sürüngenlerinse yeryüzünün gelmiş geçmiş gördüğü en büyük yaratık çeşitliliğini ürettiklerini sormaktadır. Memeliler sıcakkanlı ve onun için de muhtemelen sürüngenlerden daha hızlı oldukları ve sürüngenlere oranla vücut kitleleri içinde daha büyük beyinlere sahip bulundukları halde, çok uzun bir zaman süresince bunu fazla belli etmemiş gibi görünüyorlar. Gould, yaklaşık 65 myö'deki Cretaceous-Tertiary soyun tükenmesi olayı yaşanmasaydı, bizim (memeliler olduğumuz için atalarımızdan "biz" diye söz etmektedir) bugüne kadar çok daha büyük sürüngenlerle birlikte, daha doğrusu onların ayakları etrafında yaşamakta olacağımızı ya da hiç burada olmayacağımızı yazıyor.[52] Ancak ger-

52 Gould, Cretaceous-Tertiary soyun tükenmesi olayının "çeşitli grupları, kendilerinin bir uyum kusuru olmadan yokluğa sürüklerken, dinozorların uzun egemenlikleri boyunca yaşamaya devam eden yaratıklara şanslı bir sağ kalma (*exaptive*) fırsatı verdiklerini, kendilerine ise yaşam tarihinin

çekten iri sürüngenler (dinozorlar) silinip gittikten sonra, memeliler kendilerine gelmiş ve daha yakın dönemin *megafauna*'sını[53] oluşturmuştur.

Buraya bir uyarıcı dipnotu koymak gerekebilir. Çok irilik yeni yeteneklere yol açabilir, ama çok irilik etkilenmeye açıktır. Memeliler (ve kuşlar) küçüktüler; yılanlar, kertenkeleler ve kaplumbağalar gibi küçük sürüngenler de Cretaceous-Tertiary soyun tükenmesi olayını atlatacak kadar başarılı oldular ve elbette tek hücreli organizmalar da. Biz genelde insanların megafaunadan olduğunu düşünmeyiz, fakat bir bütün olarak yaşama bakınca hâlâ büyük kalıyoruz ve bu yüzden felâketli (katastrofik) bir olayda yok olmaya yatkın oluyoruz. Megafauna türlü türlü tanımlanır, ama bu terim sıklıkla 50 kg'dan daha ağır olan ve yaygın bir biçimde de insanlardan daha büyük olan hayvanlar için kullanılır. Ah!

Asıl, özellikle 65 myö'ki Cretaceous-Tertiary soyun tükenmesi olayından beri memelilerin nasıl geliştikleriyle ilgilenecek isek de, kuşlar üstüne de bir şeyler söylememiz gerekiyor; çünkü kuşlar da tümüyle bağımsız olarak bazıları memelilerle aynı yetenekler geliştirmişlerdir. Kuşlar dinozorlardan, yaklaşık 200 ilâ 150 myö yaşanan Jurassik dönemde ayrılmışlardır. Kalıtım olarak onlara hâlâ dinozorlar denilebilir; Cretaceous-Tertiary soyun tükenmesi olayını canlı atlatan yegâne dinozorlar. Onlar son derece başarılı bir hayvanlar sınıfıdır; var olan 10.000 türü her kıtada ve yeryüzünün bütün bölgelerinde yaşamaktadır. Onlar da memeliler gibi sıcakkanlıdırlar, hızlı bir metabolizmaları vardır, vücut ısılarını ve hareketli yaşamlarını sürdürmek için çok beslenmeleri gereklidir. Beden büyüklüklerine göre iri beyinleri vardır, bazıları pek zekidir; bazı kargalar alet bile yapabilir. Memelilerin çoğu gibi, onların da çoğu yavrularını besler, yumurtlamadan önce yuva yaparlar, yumurtalarını kendi beden ısılarıyla sıcak tutarlar, çoğu zaman çaresiz olan yavruları kendi başlarının çaresine bakıncaya kadar onları beslerler. Çoğu kuş türü toplumsal olarak tek eşlidir; yumurtaların ve yavruların bakımı, belki memelilerde olduğundan daha çok, ebeveyn arasında paylaşılır. Birkaç başka türün dışında onların ses yetenekleri rakipsizdir, karmaşık görsel ve sesli işaretler kullanırlar. Hayvan duygularının incelenmesi zor ve tartışmalı olmakla birlikte, kuşların başka pek az türde olduğu kadar memelilerle duygu paylaşma yeteneği varmış gibi görünmektedir.

---

en başarılı omurgalılarından biriyle başatlığı paylaşma ya da yerlerine başkalarını geçirme yolunda bir eğilim göstermedikleri"ne işaret ediyor. *A.g.e.*, s. 1332.

53 Megafauna: 45 ilâ 100 kg arasındaki hayvanları tanımlamada kullanılan, genelde insan türünün de dahil edildiği terim – e.n.

Memeliler sürüngenlerden farklı olarak kuşlar gibi sıcakkanlıdırlar; bu onların sürüngenlerin yaşayamayacakları kadar soğuk bölgelerde de yaşayabilecekleri anlamına gelmektedir. Çoğu memelilerin, soğuk iklimlerde de var olabilmelerini sağlayan kılları ya da kürkleri vardır. Memeli sözcüğü, sadece onlarda bulunan memelerden gelmektedir. Bu türün dişilerinde, memeler canlı doğan bebeklerine süt üretir. Çok eski bir memeliler çizgisinin yumurtayla üreyen kalıntıları olan tek deliklilerin (monotrem) bile amacı anlaşılamayan meme bezleri vardır. Keseliler de canlı doğururlar, ama bu yavrular kendi başlarına yaşayabilecek hale gelene kadar annelerinin keselerinde kalırlar. Memelilerin büyük çoğunluğu plasentalıdır; embriyoları analarının içindeki bir plasentada gelişir. Bütün plasentalı bebekler sağ kalmak için analarından ya da bir başka dişiden meme emmek zorundadırlar. Ama *precocial* ve *altricial* türler arasında fark vardır: İlk gruptakilerin bebekleri doğum anından itibaren görece erişkin ve hareketlidir, ikinci gruptakiler ise çaresiz doğarlar. Aynı fark, kuşlarda da vardır: Bazı türlerde yavrular yumurtadan kabuğu gagalayıp çıkarak kendi başının çaresine bakabildiği gibi, kimi durumlarda oldukça uzun süre boyunca bakım ve beslenme gerektiren kuşlar da bulunmaktadır.

Ebeveyn bakımı üstünde biraz durmak istiyorum; bu, Sarah Hrydy'nin işaret ettiği gibi, büyük potansiyeli olan başka birçok gelişmeyle karşılıklılık içinde olan bir yetenektir. Yalnızca birkaçını analım: artan zekâ, toplumsallaşma, başkalarının duygularını anlama yeteneği.[54] Bu karmaşayla birlikte, Frans de Waal'in "birlikte ortaya çıkma varsayımı" dediği şey olur: İnsanın çocukluğundaki belli bir noktada kendini bir aynada tanıma becerisinin doğması ve böylelikle, "kendini dünyada konumlandırma" duygusuyla aynı zamanda çocuğun başkalarının kendisinden ayrı olmakla birlikte, onunla aynı duyguları olduğunu anlaması, böylelikle de, de Waal'in "ilerlemiş duygudaşlık" (empati) dediği şeyle yanıtlayabilmesi.[55] Fakat, de Waal bu iç içe geçmiş yeteneklerin ille de evrim tarihinin aynı döneminde ortaya çıkmış olması gerekmediğini ya da insanlarla sınırlı olduğunu kastetmiyor:

> Bizler hayvanların çok büyük çoğunluğundan daha yüksek bir zihinsel düzeyde işleyen küçük bir beyinli seçkinlerdeniz. Bu seçkinlerin kendilerinin dünyadaki yerleri konusunda üstün bir kavrayışları ve çevrelerindekilerin

54 Sarah Blaffer Hrdy, *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*, Harvard University, Cambridge, Mass., 2009.

55 Frans de Waal, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, Harmony House, New York, 2009, s. 123.

> yaşamları hakkında daha doğru bir değerlendirmeleri vardır. Fakat bu öykü ne denli kesin sınırlı görünse de, ben kesin bölme çizgilerinden içtenlikle kuşkuluyum. Ben aynı sebeple, insanlarla (kuyruksuz) maymunlar arasında zihinsel bir boşluk olduğuna inanmıyorum; diyelim maymunlarda ya da köpeklerde tartıştığımız bu yeteneklerden hiç, mutlak olarak hiç bulunmadığına inanmıyorum. Başka hayvanlarda basamaklar olmadan, birkaç türün tek bir sıçrayışta perspektif alma ve benlik bilincine varma yeteneklerinin olabilmesi düpedüz olanaksızdır.[56]

De Waal'in birlikte ortaya çıkma varsayımını ebeveyn bakımıyla ilişkilendirmek için, onun duygudaşlığın kökeni hakkındaki bir düşüncesine bakalım:

> Duygudaşlık evrimci zaman içinde bizim türümüzden çok daha eskilere gider. Herhalde ebeveyn bakımıyla başlamıştır. 200 milyon yıldır memeliler evrilirken yavrularına duyarlı olan dişiler, soğuk ve uzak duranlara oranla daha çok üremişlerdir. Enikler, kuzular, yavrular ya da bebekler üşümüş, acıkmış ya da tehlike altında olunca, annelerinin hemencecik tepki göstermesi gerekir. Bu duyarlık üstünde inanılmaz bir seçme baskısı olmuş olmalı. Bunu karşılayamayan dişiler hiçbir zaman genlerini üretememişlerdir.[57]

Sarah Hrdy çoğucası analardan, ama bazen babalardan da gelen bir derece ebeveyn bakımının balıklar, mürekkep balıkları, timsahlar ve çıngıraklı yılanlar arasında bulunabileceğini yazıyor. Ebeveyn bakımı her nerede evrildiyse, hayvanların diğer bireyleri kavramalarında bir set çizgisi oluşturmuş, bunun omurgalı beyinlerin yapılanmasında derin etkileri meydana gelmiştir. Ama Hrdy sonra da ebeveyn bakımının memeliler arasındaki özel gelişmesine işaret ediyor:

> Bu bilişsel ve nörobiyolojik dönüşümler, hiçbir yerde memeliler arasında oldukları kadar devrimci olmamışlardır. Memeli anneler kendi içlerinde bir sınıftırlar. Süt veren anneler yaklaşık 220 milyon yıl önceki Triassic dönemin sonuna kadar geri gidiyorlar. Bu, bebeklerin annelerin yavrularının kokularına ve seslerine ve sıcak tutulup beslenmezlerse zarar görecekleri koşulların en küçük belirimine duyarlı olmalarını gerektirecek kadar çaresizlik içinde doğmaya başladıkları zamandı. Yakınlardaki yeni doğmuş bütün bebekler onların bedenlerinden çıkmış olabilecekleri için, annelerin bütün yavruları evlât edinilmeye aday diye görmeleri doğaldı.[58]

---

56 *A.g.e.*, s. 139.
57 *A.g.e.*, s. 67.
58 Hrdy, *Mothers and Others*, s. 38-39.

Ebeveyn bakımından doğarak gelişen yetenekler, buradan itibaren anlatmak istediğim bütün öykü bakımından, birçok hayvan türü arasında bile duygudaşlık ve ahlâkın gelişmesi için temel nitelik taşıyan, sonunda da insanlar arasında dinin oluşmasına varan mutlak bir önem taşımaktadır. Ancak, başka birçok şeyin de gelişmekte olduğunu anımsamak önemlidir. Saldırganlık hemen her hayvan türünde bulunabilir (bonobolar belki büyük istisnadırlar, ama onlar da çok nahoş olabilirler). Bu saldırganlığın çoğu uyum sağlama amaçlı sayılabilirse de, pek çoğu anlamsızdır, denetimden çıkmış kendi içinde amaç haline gelmiştir. De Waal evrimin karanlık yüzünü görmezden geldiği suçlamasına karşı, şu notu düşüyor: "Hayvanlar arasında ille de öne çıkma, rekabet, kıskançlık ve kötülük bol bol vardır. Güç ve sayınma sırası (hiyerarşi) primat toplumunun o denli merkezî bir parçasıdır ki, çatışma her zaman köşe başında olur." Fakat başkaları bu karanlık yanı, "dişleri ve pençeleri kızıla boyanmış doğa"yı vurguladıkları için, de Waal de bizim bunun öykünün tamamı olmadığını teslim etmemiz gerektiğini söyleyerek şuna işaret etmektedir ki, "İronik olarak en çarpıcı işbirliği yapma örnekleri çatışmalar sırasında primatlar birbirlerini savunurlarken ya da sonrasında kurbanlar avutulurken meydana gelmektedir."[59]

Ebeveyn bakımının yakınlarda Hrdy ve de Waal gibi bilginlerce vurgulanan daha geniş sonuçlarını tartışmak için eskilerden bir etholog olan Irenäus Eibl-Eibesfeldt'in çalışmalarına dönmek istiyorum. En tanınmış kitaplarından biri olan *Love and Hate*'in *(Aşk ve Nefret)* daha başlığında belirtildiği üzere, Eibl-Eibesfeldt davranışların evriminde saldırganlığın önemini azımsamaz. Örneğin, Konrad Lorenz'i ve başkalarını izleyerek saldırganlığın sevgiden daha eski olarak sürüngenlerde bulunduğunu, ama sevginin öyle olmadığını söylemektedir.[60] İlginçtir ki, birazdan anlatacağımız gibi, saldırganlığa sürüngenler arasında bile ahlâkın gelişmesi için uygun bir ortam diye bakmaktadır. Fakat sevginin kökeni ona göre ebeveyn bakımındadır; bu iş "analarla babaları yavrularıyla birleştirdiği gibi, yetişkinler arasındaki bağları pekiştirmekte de yetkindir. Sadece yavrularına bakan hayvanların kapalı gruplar oluşturduklarına dikkat çekmiştik. Onların hepsi bunu, ebeveyn bakımından kaynaklanan sevinme davranış kalıpları ve küçüğün davranışlarını etkinleştiren bebeklik işaretlerinden yararlanarak yaparlar."[61]

59 De Waal, *The Age of Empathy*, s. 131.

60 Gordon Burghardt sürüngenler hakkındaki yaygın görüşün yanlış olduğunu, onların da "bağlar kurabileceklerini, geniş ebeveyn bakımı yaptıklarını, uzun süreli eşler edindiklerini, geniş akraba grupları içinde yaşadıklarını vb." düşünüyor. Kişisel haberleşmemizden.

61 Irenaeus Eibl-Eibesfeldt, *Love and Hate: The Natural History of Behavior Patterns*, Aldine, New

Eibl-Eibesfeldt ebeveyn bakımını sadece grup birleştirmenin değil, bireysel dostluğun da temeli olarak görmektedir: "Çok az istisnayla, ebeveyn bakımı olmadan herhangi bir dostluk da bulunamaz."[62] Dostlukların, hatta daha açıklıkla sevişme davranışlarının ebeveyn bakımı unsurları dizisinden gelen davranışlarla başlatıldığına işaret etmektedir. Koklaşma, gerçek ya da taklit besleme, öpüşme hep ebeveyn bakımı unsurlarından ödünç alınmıştır.[63] Eibl-Eibesfeldt, cinselliği ve ebeveyn bakımını bir araya gelmenin ayrı kaynakları diye görüyor gibidir; ikinci kaynak ilkinden daha güçlüdür, ama bunların her zaman öyle olmamakla birlikte, ne denli derinliğine ilişkili güdüler olduğunu anlamak için üstünkörü bir Freud bilgisi gereklidir.[64]

Eibl-Eibesfeldt'in zengin doğa tarihinden aşkın/sevginin hemen her türünün özünü ebeveyn bakımından aldığını gösteren daha pek çok örnek çıkarılabilir. Ayrıca kendisinin uçma kaçışı (*flight drive*) dediği, ürkmüş bir hayvanın aynı türden, özellikle de etrafta bulunabilecek aynı türden en güçlü bir yaratığa sığınma biçimindeki tepkisinin, alışılmadık bir şeyin ilk işaretinde çocuğun anasına sarılmasından kaynaklandığını da belirtiyor.[65]

Yine de, saldırının her yerde var olduğunu unutmamalıyız. Eibl-Eibesfeldt'in yukarıda değindiğimiz, saldırı hakkındaki, onu sevgiden çok benlik koruma normlarıyla ilişkilendiren yorumuna bir bakmak iyi olur. Onun törenleşmiş saldırı dediği şey, sürüngenler dahil birçok hayvanda vardır: "Dövüşen hayvanlar çoğu zaman, kan dökmeden dövüşmelerine olanak veren çok karmaşık çatışma kuralları geliştirmişlerdir." Galapagos Adaları'ndan deniz iguanalarını örnek gösteriyor. "Kansız çatışma bir tehdit gösterisiyle başlar: yerin sahibi ensesindeki ve sırtındaki ibiği dikleştirir ve kendisini rakibine yandan gösterir." Kendisini yerden yükseltir ve daha büyük görünmeye çalışır, ısırma hareketleri yapar ve kafasını sallar. Saldırgan çekilmezse, savunmadaki ona hamle eder, kafalarını tokuştururlar ve birbirlerini oradan itmeye çalışırlar. "Dövüş" biri ötekini itmeyi başarınca ya da biri boyun eğecek gibi bir jestle karnının üstüne yatarak teslim olduğunu gösterince sona erer. Büyük, keskin dişleri ve güçlü pençeleri olmasına karşın, hiç kan dökül-

York, 1996 [1971], s. 128.

62 *A.g.e.*, s. 127.

63 *A.g.e.*, s. 111.

64 Freud geniş bir cinsellik tanımı kullanmakla, meme bezlerinin öneminin açıkça gösterdiği üzere, ebeveyn bakımının kendisinin de cinsel olduğunu düşünüyordu. Fakat cinsel üremenin eukaryotlara kadar geriye gitmesine karşılık, ebeveyn bakımı çok daha yenidir. Bunlar üst üste çakışırlar; fakat kökenleri o kadar farklı olduğu için cinsellikle aşk arasındaki çatışma, elbette insanlar arasında, tekrar tekrar ortaya çıkan bir sorundur.

65 Eibl-Eibesfeldt, *Love and Hate*, s. 122.

memiştir. Eibl-Eibesfeldt diyor ki, "Çıngıraklı yılanlar hiçbir zaman birbirlerini sokmaz ve rakipler kesin kurallara uyarak dövüşürler." (Ve bu kurallara uyanlar sürüngenlerdir!) Benzeri törenleştirilmiş dövüşler, kuşlar, balıklar ve memeliler arasında vardır. İleride, böyle kurallı (normatif) davranışları daha incelememiz gerekecek. Eibl-Eibesfeldt hemen besbelli uyumcu açıklamayı yapıyor: Ölesiye dövüşmek verimli genç erkekleri topluluktan eler, soyun erken tükenmesine yol açar.[66]

Eibl-Eibesfeldt'in (ya da onun yapıtını İngilizceye çevirenin) şirinlikle "besleyici" dediği, ebeveyn bakımının en erken ve en basit örneklerinden biri olan davranış, aynı zamanda de Waal ve Hrdy'nin yukarıda belirttikleri üzere kesinlikle benimsenmeye de elverişli nitelikte olmalı. Fakat bu gelişmemiş anlamda sevginin "işlevsel" olması, onu izleyen olağanüstü gelişmelerin kökenindeki işlevlerden ibaret olduğu anlamına gelmemektedir. Hrdy diyor ki, "Doğal seçilimin sonradan ortaya çıkacak yararları önceden kestirme gücü yoktur. Sonraki ödüller başlangıçtaki dürtüyü açıklamakta kullanılamaz."[67] Ebeveyn bakımının toplumsal bağlanmaya, bireysel dostluk olanağına, hatta giderek evlenmeye ve aile kurmaya yol açabileceğinin tümü önceden görülemez niteliktedir ve uyumsal olmakla birlikte, uyarlanmadan öteye giden anlamlara yol açmışlardır. Aşkın kökenini en eski memelilerin ve kuşların uyarlanmalarında bulmak, onu bu kökenlere indirgemek değildir, doğanın yaşamlarımızda o kadar merkezî bir yer tutan bu şeye erişme yollarına hayranlıkla bakmaktır. Bununla birlikte, insanların aşk pratiği ve idealiyle ne yaptıkları, bütün evrimci tarihi hafife almamıza ya da bizim bazı ilerlemelerimize erişemedikleri için öteki türleri küçümsememize yol açmamalıdır. Frans de Waal eğer ilgimizi kendi gelişme çizgimizle sınırlarsak, beynimizin ön loblarının büyüdüğü bundan 2 milyon yıl geriye gitsek bile kendimizi gerçekten anlayamayacağımızı belirtiyor:

> "Duygudaşlık (*empathy*) memeliler çizgisi kadar eski bir kalıtın bir parçasıdır. Duygudaşlık yüz milyon yaşından fazla olan beyin bölgelerini tutar. Bu yetenek uzun zaman önce motor sisteminin taklidi ve duygusal bulaşma (sirayet) ile ortaya çıkmış, evrim buna tabaka tabaka bir şeyler eklemiştir; böylelikle, atalarımız sadece başkalarının hissettiklerini duymakla kalmıyorlar, onların ne istediklerini ya da neye ihtiyaç duyabileceklerini de anlıyorlardı."[68]

---

66 *A.g.e.*, s. 65-66. Modernlik öncesi insan savaşlarının da, can kayıpları genellikle yüksek olmakla birlikte, çoğu zaman törenleştirilmiş dövüşme kuralları ile yapıldığı anımsanmalıdır. Eski Çin'den bir örnek vermek gerekirse, bir istilâ ordusuna bir nehri geçerken saldırmak âdil değildir, çünkü fazla yokedici olur. "Topyekûn savaş" modern bir icattır.

67 Hrdy, *Mothers and Others*, s. 167.

68 De Waal, *The Age of Empathy*, s. 208.

De Waal'in "motor sisteminin taklidi" derken belirttiği üzere, duygudaşlık kafada olduğu kadar vücuttadır da. "Empati ve sempatinin başladığı yer, imgelemin yüksek bölgeleri ya da biz bir başkasının yerinde olsaydık ne hissedeceğimizi bilinçli olarak kurgulamakta değil, vücuttur. Bedenlerin senkronizasyonuyla çok daha basit olarak başlamıştır: Ötekiler koşarken koşarak, ötekiler gülerken gülerek, ötekiler ağlarken ağlayarak ya da ötekiler esnerken esneyerek."[69] Duygudaşlık insan sevgisi noktasına geldiğinde, hâlâ kafalarımızın içinde olmakla birlikte, vücutlarımızdadır da. De Waal'in deyişiyle, "Bedensel ilişkiler önce gelir; anlayış onları izler."[70] Birinci Bölüm'deki terimlerle, sevgi her zaman kısmen yapımcıdır (*enactive*).

De Waal'in yaklaşımı, felsefî spekülasyondan çıkmış olmakla birlikte, onun çoğu biyolojik kuram oluşturmalarda temel nitelik edinen bir ayrımın üstesinden gelmesine yardım etmiştir; bencillikle özgecilik arasındaki ayrımın. Örnek olarak, eniğinin yüksek sesli yakınmalarına kızarak, onu susturmak için emziren ya da ısıtan bir köpek anayı gösteriyor. Böyle bir durumda "duygudaşlığa 'bencillik' diyemeyiz; çünkü tam bencil bir tutum bir başkasının duygularını büsbütün görmezden gelmektir. Ama eyleme yol açan kişinin kendi duygusal konumuysa, o zaman duygudaşlığı 'özgecil' saymak da uygun görünmüyor. Bencil/özgecil ayrımı dikkati başka yöne çekmek için söylenmiş olabilir. İşbirliği ettiğimiz davranışlarımızın arkasındaki sır ikisinin birleşmesiyse, benliği ötekinden ve ötekini de benlikten çıkarsamaya niçin çalışalım ki?"[71]

Bundan sonra, de Waal duygudaşlığın "birleştirici" yanı üstünde duruyor: "Kendi dışımızda olan bir şeyi hissedemeyiz, ancak benlikle ötekini bilinçsiz olarak birleştirmek, ötekinin deneyimlerinin bizim içimizde yankılanmasına yol açar. Biz onları kendimizin imiş gibi hissederiz. Böyle bir tanılama öğrenmek, çağrışım yapmak ya da akıl yürütmek gibi başka hiçbir yeteneğe indirgenemez. Sadece duygudaşlık 'yabancı ben'e doğrudan erişim olanağı

---

69 *A.g.e.*, s. 48.

70 *A.g.e.*, s. 77.

71 *A.g.e.*, s. 75. Michel Tomasello, aralarında güçlü benzerlikler gören de Waal'e karşıtlıkla, insan yeteneklerinin primat akrabalarımızınkilerden çok farklı olduğunu düşünmekle birlikte (muhtemelen ikisi de kendi açısından haklıdır), de Waal'in "karışmacılığı"na (*merging*) benzeyen "karşılıklılık"tan söz ederken ilginç bir biçimde de Waal'in özgecilik konusundaki kuşkuculuğunu paylaşmaktadır. O şöyle yazıyor: "Ben özgeciliğin evrimi sorununu kesinlikle burada çözemeyeceğim. Ama bunun bir ziyanı yok, çünkü ben zaten merkez sürece de *inanmıyorum*. Özgeciliğin insanların kurumsal tabanlı gruplarda birlikte yaşama ve işleme eğiliminde bulunması daha geniş anlamında, insan işbirliğinden başlıca sorumlu olduğu fikrinde değilim. Bu öyküde özgecilik sıradan bir oyuncudur. Yıldız, karşılıklılıktır; onun için de hepimiz işbirliğimizden yararlanırız, ama eğer işbirliği yapar, birlikte çalışırsak." Michel Tomasello, *Why We Cooperate*, MIT, Cambridge, Mass., 2009.

verir."[72] Bu tür tanılama yeteneği türler arası sınırları aşabilir: "İnsanların evlerini –bakımları daha kolay olan– iguanalar ya da kaplumbağalar yerine, kürklü et yiyicilerle doldurmalarının nedeni de, memelilerin bize hiçbir sürüngenin sunamayacağı bir şey göstermesidir: Duygusal duyarlılık. Köpekler ve kediler bizim ruh halimizi okumakta güçlük çekmedikleri gibi, biz de onlarınkileri okumakta zorlanmayız."[73]

Bizim delice bireyci olan Amerikan toplumumuzda birçoklarının böyle bir duygudaşlığın mümkün olduğundan şüphe etmelerine karşılık, bunun sadece insanlar arasında temel bir özellik olmadığı, başka hayvanların da yüz milyon yıldan fazladır onu paylaştıkları bilinmek gerekir. Tıpkı "özgecilik"in felsefeden gelip biyolojiyi iyisi-kötüsü karışık olarak istilâ eden bir terim olması gibi, daha sonraki bir felsefî düşünce olan "zihin kuramı" yani başkalarının bildiklerini bilme yetisi de öyledir. De Waal buna "soğuk perspektif alma" diyor, çünkü bu, ötekinin ne istediği, neye ihtiyacı olduğu ya da ne hissettiği üstünde değil, öteki bireyin neyi bildiği ya da gördüğü üstünde odaklanır. Onun derdi, insanlarla öteki hayvanlar arasında yahut farklı hayvan türleri arasında kesin sınırlar çizmek değildir. Ve en yeni araştırmaların kuyruksuz maymunların bazı durumlarda başkalarının zihin hallerini kavrama yetileri olduğunu göstermesine karşın, de Waal "başkalarının ne bildiklerini bilmenin bizim kendi türümüzle sınırlı olabileceği"ni kabul etmeye hazırdır. Yine de, o bunun, başkalarının durum ve duygularını paylaşma yeteneğiyle karşılaştırıldığında "sınırlı bir durum" (fenomen) olduğu görüşündedir.[74] Bir başka deyişle, daha incelikli bilme yollarımız da olmasına karşılık, bizim gibi bir toplumsal hayvan için duygudaşlık temel bir kaynak olarak kalmaktadır.[75]

İnsanların öteki hayvanlarla, özellikle de büyük kuyruksuz maymunlarla paylaştıkları, merkezî önem taşıyan duygudaşlık yeteneğinden başka daha birçok davranışsal özellik vardır. Frans de Waal, bu büyüleyici süreklilikleri bir dizi önemli kitapta betimleyerek başka herkesten fazla iş yapmıştır.[76]

---

72 De Waal, *The Age of Empathy*, s. 65.

73 *A.g.e.*, s. 74. Gordon Burghardt örneğin, sürüngenlerin, yılanların ve iguanaların insan davranışlarını yanıtlamaya çok yatkın olduklarını, kendilerine güvenen ve düşmanca davranmayan yılan oynatıcıların nadiren ısırıldıklarını söylüyor. Kişisel haberleşme.

74 "Soğuk perspektif almak" sınırlı bir şey olabilir, ama birçok insan etkinliği –örneğin bilim– için temel niteliktedir.

75 *A.g.e.*, s. 100.

76 Frans de Waal'in kitaplarından birkaçı şunlardır: *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*, Johns Hopkins University, Baltimore, 2007 [1982]; *Good Natured: The Origins of Right and Wrong*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1996; *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton University, Princeton, 2006.

Fakat ben yer sınırlılığı ve bir an önce *Homo* cinsine ve *Homo sapiens* türüne geçmek gereğinden ötürü, kendimi öteki hayvanlarla en çok paylaştığımız ve dinin kökenini anlamakta kritik bir önem taşıyan tek bir alanla sınırlayacağım: Oyunla.

OYUN

Bütün toplumsal bağlaşmaların temeli olarak, de Waal'le birlikte duygudaşlığa ya da Eibl-Eibesfeldt'le birlikte aşka bakmamız doğruysa, o zaman oyunun da bir çeşit bağ oluşturduğunu düşünmemiz gerekir. Fakat göreceğimiz gibi, oyun bir çeşit olaydır, başlayan ve biten bir etkinliktir ve ondan bir parça farklılaşan gündelik yaşamın bağlamı içinde olur. Eğer memeliler (öyle olduğu anlaşıldığı üzere) uzun bir zamandır çeşitli derecelerde bulunmakla birlikte sık sık "toplumsal" olmuşlarsa, oyunun belirgin olduğu gündelik yaşamı ne tür bir toplum nitelendirebilir?

Toplumsal bağlaşmanın en belirgin biçimi, onu zaten mümkün kılan uygulamadan, yani ebeveyn bakımından doğar. Türler arasında derecesi değişmekle birlikte, anne ile yavru, daha az sıklıkla da baba ile yavru arasındaki ilişki, yavrunun bağımsız hale gelmesinden sonra da devam eder. Aynı annenin baktığı kardeşler, düşük toplumsal karmaşıklık derecesindeki türlerde bile rekabet halinde olabilirler: İki enik annelerinin aynı memesini emmek isteyebilirler. Yine de kardeşlerin birbirlerine karşı başka ilişkilerde daha zayıf olabilecek bir güvenme derecesi vardır. Kısacası, bir çeşit ön akrabalık memeliler çizgisinde gerilere kadar gider, hatta sürüngenlerde ve balıklarda bile bulunur.[77] Dil olmadan, elbette akrabalık terimleri yoktur, ama çoğu zaman akrabalığın tanındığı görülür. Örneğin, başka herhangi bir hayvan da oyun arkadaşı olabileceği halde, kardeşlerin birbirleriyle oynamaları daha olasıdır; anayla yavru arasındaki oyun ise, çok başından beri "besleme"nin bir bölümü gibidir.

Böyle olmakla birlikte, akrabalık çoğu memeliler cemaatlerinin ya da kuş toplumlarının cemaat oldukları ölçüde toplumsal düzeninin yegâne temeli değildir. Aslında, tür ne kadar sosyalse, onun bir başatlık hiyerarşisi içinde örgütlenmiş bulunması da o kadar olasıdır. Her bireyin bütün öteki bireylere başatlık ilişkisi terimleriyle derecelendiği, tavuklar arasında iyi bilinen gagalama sırası enderdir; ona karşılık, başat erkekten (başat olan, hemen her zaman erkektir) grubun orta sıralı üyelerine, dışlanma sınırında olabilecek en

77 Gordon Burghardt, kişisel haberleşme.

aşağıdakilere kadar bir derecelenme yaygındır. 1930'larda rhesus maymunları ve şempanzelerle yaptığı öncü çalışmalarla "başatlık dürtüsü" terimini ilk çıkaran, Abraham Maslow olmuştu ve hepsi başat olma dürtüsünü paylaştıkları için, bir boyun-eğme dürtüsü olmadığını düşünmesine karşın, o da aşağı konumda bulunanların durumlarını kabul etmekle başatı yüceltmelerinin çok önemli olduğunu öne sürmüştü.[78]

Başatlık ve birinde olmayınca ona erişme girişimi, duygudaşlığı değil, saldırganlığı harekete geçiriyor gibidir. Başatlık hiyerarşilerinin olduğu hemen hemen bütün memeli hayvan topluluklarında en üstte bulunanlar ya da en üste çıkmak için savaşanlar erkekler olduğu için, cinsiyetle ayrımlanan iki ahlâk olduğunu düşünebiliriz: Dişiler duygudaşlık, erkekler başatlık terimleriyle davranırlar. Bu, özellikle primatlar arasındaki durumdur: Onlarda erkeklerin başatlık hiyerarşileri çok gelişmiştir, ebeveyn bakımıysa hemen tümüyle ananın alanındadır. Ama şeyler nadiren bu kadar basit olur. De Waal başat erkeklerin grubun genç üyelerinin ihlallerine bazen sert cezalar vererek onların kurallara itaatlerini sağladığını söylüyor, ama sonra şunu ekliyor:

> Ne var ki, yavruların ve gençlerin kendi analarından gördükleri saldırganlıktan fazla eziyet çeken birey yoktur. Elbette, genellikle bu yıkıcı olmayan türdendir, ama ısırıklar, hatta bazen sakatlanmalar kalmaktadır. Tanınmış Amerikalı primatolog Irwin Bernstein, bunu anaların çocuklarına başlarını belâya sokmamaları için öğrettikleri bir *sosyalleşme* diye yorumlamaktadır. Ana saldırganlığı yavrunun o andaki yararına olmayabilir, ama hiyerarşik olarak yapılanmış bir toplumsal ortamda sağ kalmak için gerekli dikkati ve davranış denetimini geliştirmektedir.[79]

Ve sezgiye aykırı olarak ya da değil, erkekler kendi aralarında daha çok dövüştükleri halde, çatışmaları barışçı yollardan çözmekte dişilerden daha iyidirler.[80] Başat erkekler kesinlikle kendilerini kollarlar: İlk yerler ve yiyecek azsa çoğunu yerler, her zaman toptan bir başarıyla olmasa da, grubun dişileriyle çiftleşme tekelini isterler. Yine de, astları arasında dövüşmeleri engelleyerek, bazen avlanmada önderlik ederek ve kaynakları paylaştırarak, toplumsal kabul görme dahil, kendileri kadar gruba da hizmet ederler. (Genellikle her ikisi birdendir/ya o ya öteki halinde değil!) De Waal şöyle özetliyor:

---

78 Maslow'un bu erken çalışmasını şu kaynaktan öğrendim: Frans de Waal, *Good Natured*, 1999, s. 126-127.

79 *A.g.e.*, s. 113.

80 *A.g.e.*, s. 123-124.

> Bu birleştirici işlev açısından, formalleşmiş hiyerarşiler, en çok aralarında işbirliği yapan türlerde en iyi gelişmiştir. Uluyan bir kurt sürüsü ya da çığrışan ve göğüslerini yumruklayan bir şempanze grubu, içlerindeki rütbe farklarını göstermektedirler. Kurtlar av sırasında birbirlerine dayanırlar, şempanzeler de (en azından en hiyerarşik cinsiyet olan erkekleri) düşman komşulara karşı savunmada öteki üyelere güvenirler. Hiyerarşi iç rekabeti bir birleşik cepheyi mümkün kılacak ölçüde düzenler.[81]

De Waal özellikle primatlar arasında, başatlık hiyerarşilerinin despotluk dereceleri bakımından değişken olduklarını bulmuştur. Örneğin, rhesus maymunları despotturlar ve aşağıdan gelen herhangi bir meydan okuma sertlikle cezalandırılır. Ama şempanzeler çok farklıdır. "Şempanzelere eşitlikçi diyecek kadar ileri gidemezsek bile, bu tür despotizmden paylaşmaya, hoşgörüye ve aşağıdan bağlaşmaya (ittifaka) elverecek bir toplumsal düzenlemeye doğru gitmiştir. Yüksek rütbeli bireylerin orantısız ayrıcalık ve nüfuzları olmakla birlikte, başatlık aynı zamanda bir dereceye kadar aşağıdan kabule dayanmaktadır."[82] Hatta bir dişiler grubunun çok sert davranan bir alfa erkeğine karşı çıkması bile mümkündür; diğer erkeklerin onun yardımına gelmemek için sebepleri bulunduğunda, dişilerin de birkaçı bir araya gelince tek bir erkeğe baskın çıkabilecekleri için, alfanın geri adım atmaktan başka yapabileceği bir şey yoktur.[83]

Yüksek derecede toplumsallaşmış memelilerin, özellikle de primatların toplumsal yapılarına kısaca baktıktan sonra, şimdi de tanımı gereği sıradan yaşama dahil bulunmayan bir etkinlik olan oyuna bakalım. Sanıyorum ki, bu evrim tarihinde Schutz'un gündelik yaşam dünyasının dışında kalan çoklu gerçekliklerinden biri olduğu için oyun üstünde odaklanmak istiyorum. Johan Huizinga'nın *Homo Ludens* yapıtına göre, oyun hemen bütün kültürel sistemlerin sonul kaynağıdır: mit ve tören, hukuk, şiir, bilgelik ve bilim.[84] Kültürel sistemler, beşerî kültür düzeyinde çoklu gerçekliklerdir.

Şimdi de Gordon Burghardt'a döneceğim, onun yetkin *The Genesis of Animal Play* kitabı, oyunun hayli karmaşık tanımı konusunda en iyi yeni çalışmadır; hayvanlarda oyunu inceleyenler onun birçok boyutunu saptadıkları için konu karmaşıktır. Burghardt bir şeye hayvan oyunu diyebilmemiz için içinde bir türlü bulunması gereken beş öğeyi özetliyor:

---

81 *A.g.e.*, s. 103.

82 *A.g.e.*, s. 131. Benim başatlık hiyerarşilerini tartışmamın geri planı için bkz. *A.g.e.*, bl. 3, "Rank and Order", s. 89-132.

83 *A.g.e.*, s. 91-92.

84 Johan Huizinga, *Homo Ludens: Study of the Play Element in Culture*, Beacon Press, Boston, 1950 [1938].

1. Sınırlı âcil işlev
2. İçten doğmuş (endojen) öğe
3. Yapısal ya da zamansal fark
4. Yinelenen icra
5. Rahat alan.[85]

İlk ayraç (kriter), oyunun "içinde ifade edildiği bağlamda tam işlevsel olmadığı"na, "şimdiye sağ kalmaya katkıda bulunmadığı"na işaret etmektedir.[86] Evrim, Darwin'e göre "varoluş için mücadele" diye ve Spencer'e göre de "en uygun olanın sağ kalması" diye nitelenebilirse, o zaman oyun gündelik yaşam dünyasının "en üstün gerçekliği"nden de başka bir şeydir, ilk almaşık gerçeklikten de başka bir şeydir.[87]

İkinci ayraç, oyunun "kendi hatırına yapılan" bir şey, kendi içinde zevkli, kendiliğinden ve gönüllü olduğudur; bir amacın aracı değildir.[88] Burghardt'ın "kendi içinden büyüyen öğe" demekle kastettiği budur. Üçüncü ayraç, "yapısal ya da zamansal fark", oyunun dövüşmek, kovalamak, güreşmek gibi sıradan yaşamanın davranışlarını, ama böyle davranışların sıradan yaşamdaki amaçları olmaksızın kullanabileceğidir. Sıradan yaşamın özelliklerini amacı kendi içinde olarak, sıradan yaşamdaki amaçlarına erişmeyi düşünmeden "oyunsallık"la kullanır. Bu, oyunu ciddiye almamanın temellerinden biridir; ama bu sorun daha çok incelenmeyi gerektirir. Burghardt bu ayracın oyunun "kurallardan özgür olarak, tümüyle yapılandırılmamış" olduğu, so-

---

85 Gordon M. Burghardt, *The Genesis of Animal Play: Testing the Limits*, MIT, Cambridge, Mass., 2005, s. 81. Robert Fagan'ın *Animal Play Behavior* (New York, Oxford University, 1981) kitabını da çok yararlı buldum. Ama Burghardt 1981'den beri yapılan araştırmaları da kapsadığı için, onu alıntılamayı yeğledim. Ayrıca kitabının başındaki açıklamalarda, yaptığı çalışmaların "15 yıldan uzun bir dönem boyunca sürdüğü"nü (s. xvi) öğrenmekten sevindim. Bu, benim (bu kitap için) yaptığım çalışma süresinden daha uzundur, ama çok da değil.

86 Burghardt, *Genesis of Animal Play,* s. 71. Huizinga da, oyun "'sıradan' yaşamdan farklıdır" diyor. *Homo Ludens*, s. 4.

87 Darwin "varoluş için mücadele" deyimini Thomas Malthus'tan almış ve onu *Türlerin Kökeni Üstüne*'nin 3. bölümünün başlığı olarak kullanmıştır. "En uygun olanın sağ-kalması" sözünü Herbert Spencer icat etmiş ve onu ilk kez *Principles of Biology* (N.p., 1864) kitabında (s. 444'te) kullanmıştır. Darwin de *Origin*'in beşinci basımında (1869) bu sözü benimsemiştir. "Varoluş için mücadele"yi tartışırken demektedir ki, "Bay Herbert Spencer'in sık sık kullandığı 'En uygun olanın sağ kalması' deyimi daha doğrudur, bazen de eşit ölçüde elverişlidir." Darwin için her iki deyiş de üremeye uygun olmaya işaret etmekteydi, mücadele de başka organizmalarla olduğu kadar ortamla da olabilirdi. Fakat Darwin bir türün rakiplerini "yenmesi" ve onlara karşı "zafer kazanması" gibi sözleri, halk arasındaki anlamının çoğu kere içerildiği sıklıkla kullanmıştı. Biyologlar bugün her iki deyimi de bırakmıştır, yalnızca doğal seçilimden söz etmektedir.

88 Burghardt, *Genesis of Animal Play,* s. 73. Huizinga demektedir ki, "Öyleyse, oyun öncelikle ve en önemli özelliği olarak gönüllü bir etkinliktir. Buyrukla oynama, oyun değildir" (*Homo Ludens*, s. 7).

nuç olarak tümüyle "yaratıcı" bulunduğu anlamına gelmediğine işaret etmektedir. Hatta, "bu iddialar doğru olsaydı, hiçbir davranışı oyun diye göremezdik" diyor.[89] Dördüncü ayraç, oyun davranışının "tekrar tekrar benzer bir biçimde, ama katı klişeleşmiş halde olmadan icra edildiği"dir. Öyleyse, oyun "bir hayvanın ömründe kestirilebilir bir dönem boyunca (ki, bazı durumlarda fiilen ömür boyu), çoğu kere nöbetler halinde tekrarlanarak icra edilen bir şeydir."[90]

Beşinci ve sonuncu ayraç da ilkiyle bağlantılıdır: Oyun davranışı "bir hayvan yeterince tok, sağlıklı ve sıkıntıdan (örn. Avcı tehdidinden, sert mikro iklim koşullarından, toplumsal istikrarsızlıktan) ya da (beslenme, çiftleşme, avcılardan kaçınma gibi) yoğun rekabet sistemlerinden uzak olduğunda başlar. Bir başka deyişle, hayvan 'rahat bir alan'dayken."[91] Bu ayraç, bizim oyunun kökenini anlamamız ve onun niçin, tümüyle değilse bile, geniş ölçüde, memeliler ve kuşlarla, ayrıca da bazı türlerde ömür boyu devam etmekle birlikte genellikle gençlerle sınırlı kaldığını kavramamız bakımından önemlidir. Rahat bir alan yaratabilecek –neredeyse, benzer bir biçimde, rahat bir seçilim diyebiliriz– çeşitli koşullar düşünülebilir, ama açık bir olanak ebeveyn bakımıdır. Temel ihtiyaçlarını başkalarının karşıladığı, beslenen ve korunan yavru hayvanlar oynamaları en olası yaratıklardır. Onları grup içinde saldırıya karşı koruyan hiyerarşik bir toplumsal yapı ile dış tehlikelere karşı daha yeterli bir savunma da, yalnızca yavruları değil, erişkinleri de oynamaya teşvik eden koşullar oluşturabilir. Bu, despotizmden "meşrutî (anayasalı) monarşi" gibi bir şeye benzemeye başlayan şempanzelerinkini andıran hiyerarşik bir yapı için özellikle doğru olabilir. "Rahat alan" fikri hayvanların niçin oynadıklarını açıklamıyor, ama ne de olsa bir başlangıçtır.

Hayvan oyunlarını inceleyenler başlıca üç oyun formu ayırmışlardır: hareket ettirici (lokomotor), nesne (obje) ve toplumsal oyun. Burghardt, sadece bir yerden bir yere hareket etmeyi değil, çeşitli dönüş hareketleriyle tek bir yerde de olan lokomotor-rotasyonal oyundan söz ediyor. Bu, hayvanın yaşamındaki en erken ortaya çıkan ve çoğu zaman yalnız başına olan oyun biçimidir. Burghardt "ahırlarından çayırlara salınan tayların sıçrayışları"nı örnek gösteriyor.[92] Nesne oyunu da çoğu zaman yalnız yapılır ve oynamaktan başka bir amacı olmadan bir nesneyle etkileşen bir hayvanı kapsar. Kedi-

89 Burghardt, *Genesis of Animal Play*, s. 74.
90 *A.g.e.*, s. 75.
91 *A.g.e.*, s. 77-78.
92 *A.g.e.*, s. 84.

si olan herkes nesne oyununun ne olduğunu bilir, ama oyuncaklarıyla oynayan insan bebekleri de bariz bir örnektir. Toplumsal oyun en az iki, bazen daha da çok hayvanı gerektirir. Burghardt'ın söylediği gibi, "toplumsal oyun birçok biçimde olabilir, ama en yaygın olanları kovalama, güreşme, patileme, tırmalama gibi yarı saldırgan davranış kalıplarıdır." Toplumsal oyunun dikkat çekici yanları hakkında da şöyle diyor: "Birçoğu genellikle karmaşık ve bale benzeri hareket içeren bu oyunları seyretmek ilginçtir, bunlardaki davranış kalıpları daha ciddi erişkin davranışlarını haber veriyor gibidir."[93] Toplumsal oyunlarda daha çok geliştirilebilecek birçok olanak vardır, bunları aşağıda inceleyeceğiz, ama önce Burghardt'ın oyun sınıflamalarından birini daha incelememiz gerekiyor, bu gelişmeli olanıdır.

Burghardt hayvan oyunu üstüne yapılmış önceki çalışmaların birçoğunu örgütleyerek, hepsi de oyun tanımının beş ayracına uygun olması gereken birincil, ikincil ve üçüncül oyun süreçlerinden söz etmektedir. Birincil süreç oyun doğrudan doğal seçilimin sonucu değildir ve seçimlik sonuçları olamaz: En eski oyun biçimi budur. Bu türden oyunun sonraki davranışlarda rolü olamaz yahut "seçilebilecek olan çeşitlemeye bir önuyum ya da eksaptasyon olarak katılabilir." Burghardt'ı yorumlamama izin verilirse, bu durumda oyun neredeyse, ebeveyn bakımının sağlayacağı "rahat seçilim" gibi bir şeyin sonucudur. Ve rahat seçilim durumlarında, daha önce adaptif olmadıkları için bastırılan preadaptasyonların ve exadaptasyonların göstereceği var olan genetik olanakların davranışa katılmasına yol açılır. Bir kez oyun davranışı ortaya çıkınca, ikincil ve üçüncül oyun süreçlerinin tanımladığı çeşitli işlevler için seçilebilir; fakat önemli geliştirmeler geçiren türlerde de birincil oyun süreçlerinin izi bir nebze kalmaktadır.

İkincil süreç oyunu, oyunun evrimini açıklamak için önerilen işlevlerden birçoğunu kapsamaktadır. İkincil süreç oyunu, "bir kez olunca fizyolojik ve davranışsal yeteneklerin normal gelişmesinin sürdürülmesinde ya da inceltilmesinde büyük değil kapsayıcı bile olması gerekmeyen bir role evrilen davranıştır. Oyun avlanmanın, savunmanın ve toplumsal becerilerin, sinir sisteminin ve fizyolojik yeteneklerin kesinliğini sağlamaya yarayabilir."

Üçüncül süreç, "kendisine yenilenmenin ve yaratıcılığın gelişmesi dahil, davranışsal yetileri ve zindeliği geliştiren ve kolaylaştıran kritik değilse bile önemli bir rol edinen oyun davranışı"dır. İkincil ve üçüncül süreçler arasındaki geçiş, keskin değil bir süreklilik gibi yumuşak olmakla birlikte, üçüncül

93 *A.g.e.*, s. 87. Oyun türlerini tartışması için bkz. s. 83-89.

süreç oyun, kültürün kendilerine daha ilerilere doğru geliştirilebilecek bir olanaklar dizisi kattığı insanlar arasındaki zengin gelişme olanaklarına işaret etmektedir.[94]

Görmüş olduğumuz üzere, ebeveyn bakımı [ihtimamı] oyunun gelişmesinde önemli bir önkoşuldur. Burghardt ebeveyn bakımı türlerinin oyun geliştirme derecesiyle ilişkileri hakkında bazı genellemeler yapıyor. Biz de yukarıda, yeni yavruların yaşayabildikleri erkenci (*precocial*) türlerle yavruları çaresiz doğan geç gelişmeci (*altricial*) türlerin farkına değinmiştik. Sığırlar ve atlar gibi annenin çoğucası tek bir yavru doğurduğu bazı erkenci türlerde, yavrular geç gelişmeci türlerin bağımsızlığa hızla erişen yavrularına oranla ebeveyniyle daha uzun süre kalabilmektedirler. Böylelikle, "bir bütün olarak ebeveyn bakımı sistemini incelemek gerekir. Bununla birlikte, oyunun öne çıktığı hayvanları ayırmakta geç gelişmeci olmak yararlı bir ayraç olabilir; geç gelişmeci olan türlerin yavruları çoğu zaman kendilerinden daha erkenci olan yakın akrabalarının yavrularına oranla daha çok oynarlar ya da oyunları daha karmaşıktır."[95]

Burghardt oyunların karmaşıklığını ve bu konunun kilit yanları hakkında yapılan araştırmaların çok eşitsiz geliştiğini, onun için de oyunun kökenini açıklamanın zor olduğunu vurgulamakla birlikte, "oyunun artı kaynak kuramı" dediği bir geçici varsayımlar dizisi sunmaktadır.[96] Bu kuramın bir yanı, ebeveyn bakımı dönemi ne kadar uzun olursa yavrunun o kadar çok enerjisi ve çoğu kere de zekâsı olmasının (bunun sonucunda, bizim can sıkıntısı diyeceğimiz şeyden kurtulmak için bir ifade biçimi bulmanın) ihtimalidir.[97] Bu seçilim baskılarından rahatlama döneminin hayli uzamasına tepki olarak birincil süreç oyun ortaya çıkmaktadır. Birincil süreç oyun özgül baskıların kendilerine değil, onların olmamalarına bir tepkidir. Ne var ki, seçilim baskılarının yokluğu, ortamla başa çıkmak için –avlanma, kaçma, çiftleşme gibi– son derece özgül içgüdüsel yeteneklerin normal olarak ebeveyn bakımı olmayan hayvanlarda doğumdan itibaren bulunmasını gerektirir; ilk ortaya çıkışlarında, uzatılan ebeveyn bakımı koşullarında kullanılmaya kullanılmaya yavaş yavaş dumura (*atrofi*) uğrarlar, yani genetik olarak seçilim dışı kalırlar. Seçilim dışı kalmış içgüdülerin yerini, genellikle davranışsal içerikleri hayli kesin olan, daha genelleştirilmiş oyun davranışları alır; ama şimdi ikin-

94 Son üç paragraftaki bütün alıntılar, *A.g.e.*, s. 119'dandır.

95 *A.g.e.*, s. 129.

96 *A.g.e.*, s. 172.

97 *A.g.e.*, s. 151-156'da enerji ve oyun ilişkisi üstüne çeşitli kuramlar tartışılıyor; bu ilişkinin karmaşıklığı ve çok boyutluluğu vurgulanmaktadır.

cil oyun süreçleri olarak seçilime çıkan –güreşme, koşma, kovalama vb. gibi oyun davranışları– genel bakımdan, yavrular bir kez kendilerini bulunca "gerçek dünya"da yararlı olacak yetenekleri bilemeye yardım ederler. Burghardt oyunun bu işlevleri sağlamak için kaynaklanmadığını kesinlikle belirtiyor; ama ona göre, işlevler özgün durumunda hiçbir işlevi olmayan oyun davranışlarından gelişebilirler. Bir kere ikincil oyun süreci ortaya çıkınca, oyunun o vakte kadar türün repertuvarında bulunmayan yeni etkinliklere yol açması olanaklıdır. Bir başka deyişle, oyun –bazıları çok olağanüstü olan ve Burghardt'ın üçüncü süreç oyunlar dediği– daha fazla yetenekler geliştirmek için çok geniş bir potansiyeli içeren yeni bir çeşit yetenektir.

Şimdi de, insan dışı hayvanlarda toplumsal oyunun bazı özelliklerine bakarak bu yeni yeteneklerin nasıl doğmuş olabileceklerini araştırmalıyız. Vereceğimiz örnekler esas olarak köpeksilerden ve primatlardan olacak, özellikle de en iyi onlar araştırıldığı için köpeklerden ve şempanzelerden. Toplumsal yapıları hayli hiyerarşik olan hayvanlarda en çarpıcı olan, oyunu nitelendiren eşitliktir. Marc Bekoff ve Jessica Pierce güçlü bir biçimde diyorlar ki:

> Biz, toplumsal oyunun sağlam bir adillik temeline dayandığını vurgulamak istiyoruz. Oyun, ancak oynadıkları süre boyunca bireylerin oynamaktan başka bir gündemleri yoksa olabilir. Taraflar maddî büyüklük ve toplumsal rütbe gibi bütün eşitsizlikleri bir yana bırakır ya da nötralize ederler. Göreceğimiz üzere, iri ve ufak hayvanlar birlikte oynayabilirler, yüksek rütbeli ve düşük rütbeli bireyler birlikte oynayabilirler, ama aralarından biri üstün gücünden ya da statüsünden yararlanmaya kalkarsa olmaz.
>
> Her şey söylenip yapıldıktan sonra, içindeki bakışıksızlıkların (asimetrilerin) başka herhangi bir toplumsal bağlamdan daha çok hoş görülmesi bakımından, oyunun eşi olmayan bir davranış kategorisi olduğu ortaya çıkabilir. Hayvanlar büyüklük, güç, toplumsal statü bakımlarından aralarındaki eşitsizlikleri azaltmaya çalışırlar ve her biri oyunla bağlantılanır. ... Oyun belki tek başına eşitlikçidir. Eğer biz adaleti bireylerin aralarındaki farkları silen bir toplumsal kurallar dizisi ve grup uyumunu sağlama çabası içindeki beklentiler diye tanımlarsak, oynadıkları zaman hayvanlarda bulduğumuz tam da budur.[98]

Burghardt hayvan oyununun eşitlikçi olduğu belirli birtakım yolları anlatıyor. Olağan bir yol, rollerin değiş-tokuş edilmesidir: "Bir hayvan ötekini kovalar; aralarındaki uzaklık azalınca kovalanan birey âniden dönüp ko-

98 Marc Bekoff ve Jessica Pierce, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*, Chicago University, Chicago, 2009, s. 121.

valayanı ağaçların tepelerine, çalıların ve taşların çevresine vb. kovalamaya başlar. Bir güreşme sırasında bir hayvan üstteyken, ansızın altta görünür."[99] Bu örnekte, rol değiştirme bir oyun seferinin içinde oluyor, ama değiş-tokuş farklı seferler arasında da olabilir: "Yani bir hayvan bir gün birini kovalayabilir, ama ertesi gün de kovalanan olabilir."[100]

Burghardt daha yaşlı, daha güçlü olanın davranışına yahut daha genç, daha zayıf ya da daha düşük statülü hayvanla oynayan yüksek statülü hayvanın davranışına "kendini engelleyen" demekte ve "kendini engellemenin hayvanların toplumsal oyununda tarafların karşılıklı yaptıkları bir kasdîlik olduğu"nu söylemektedir.[101] De Waal, rhesus maymunlarının oyun arkadaşlarındaki geçici sakatlıklara hemen dikkat etmediklerini, ama sakatlık birkaç haftadan fazla sürerse o zaman bunu göz önüne aldıklarını ve o hayvana karşı tutumlarını yavruymuş gibi ayarladıklarını kaydetmektedir. "Ergin bireylerin oyunda gösterdikleri tam hâkimiyete her zaman hayranlık duyuyorum: Küçükleri hiç incitmeden ürkütücü (köpek) dişleriyle tutuyor, onlarla boğuşuyorlar."[102] De Waal oyun sınırlamalarının muhtemelen koşullanmayla oluştuğunu, bunların "öğrenilmiş düzeltmeler" olduğunu savunuyor: "Küçük yaşlarından itibaren maymunlar daha genç bir oyun arkadaşına fazla sert davranırlarsa, eğlencenin uzun sürmeyeceğini öğrenmişlerdir."[103] Bu açıklamayla, oyun, ebeveyn bakımı erken içgüdüsel kendini koruma davranışını sınırladığında ortaya çıkan esnekliğin ve öğrenmeye açıklığın bir anlatımı oluyor.

Hayvanlar oyun nöbetlerinin aralarında nasıl davranacaklarını nasıl bilirler? Bu, açık olmaktan uzak bir konudur, fakat çeşitli işaret davranışı formlarının olduğu hakkında kanıtlar vardır; bunların başında oyuna davet gelir, köpeklerde bu, oyun selâmıdır, ön ayakları kıvrılır ve eğilir, arkaları dik durur. Bu, belli ki "Oynamak istiyorum" demektir; olası eşinden de bir baş eğme hareketiyle karşılanacaktır.[104] Gregory Bateson bu hareketi "meta iletişim" diye niteliyor, çünkü sadece oynama isteğini göstermekle kalmamakta, onu izleyecek davranışın da ne tür olacağını –gerçek bir dövüş değil, bir oyun dövüşü– belli etmektedir.[105] Köpeklerin oyun selâmı bir oyun seferi boyunca yine-

99 Burghardt, *Genesis of Animal Play*, s. 89.
100 *A.g.e.*, s. 90.
101 *A.g.e.*
102 De Waal, *Good Natured*, s. 47.
103 *A.g.e.*, s. 48.
104 Burghardt, *Genesis of Animal Play*, s. 96-98.
105 Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (Ballantine Books, New York, 1972) kitabındaki "Bir Oyun ve Hayal Kuramı" başlıklı denemesinde şöyle diyor: "Öyle anlaşılıyor ki, oyun, içindeki 'oyun' etkinliklerinin 'oyun olmayan'la ilişkilendiği ya da onu gösterdiği bir görüngüdür. O ne-

lenebilir, bu "ben hâlâ oynamak istiyorum" demek olabilir. Primatların oynamaya ve oyun kurallarına uymaya istekli olduklarını belirten birçok jestleri vardır. Şempanzeler arasında yaygın bir işaret, köpeklerin oyun selâmına eşdeğer olan bir kolu kaldırmadır; ama oynamaya istekli olduğunu gösteren daha birçok şempanze hareketi vardır.[106] Oyun sırasında bir çığlık ya da ısırık, oyun arkadaşının fazla sertleştiğini ve bunu bırakmasını anlatıyor olabilir. O eş sertlikte ısrar ederse, oyun ansızın bitip gerçek bir kavgaya dönüşebilir.

Hayvan oyununun sorunlu bir alan olmasının, bazı araştırmacıların bu konuda çalışma yapılabileceğinden şüphe etmelerinin ya da öteki araştırıcıların yorumlarında antroposantrik (insan-merkezli) kalmakla suçlamalarının bir sebebi de, neler olup bittiğini çok iyi bilmemizdir (ya da bildiğimizi sanmamızdır). Gerçekten, bir köpek bize bir "oynayalım işareti" verebilir, biz de o köpekle oynamaya başlayabiliriz. Çok küçük çocukların toplumsal oyunları, hayvanlar arasındaki toplumsal oyunlarla kayda değer bir benzerlik gösterir. Oyun etkinliğinde, biz birçoklarının sadece insanlarda olduğunu ve hayvanlarda bulunamayacağını söyledikleri şeyleri hayvanlarda görebiliyoruz: Bir benlik duygusu, ötekinin kafasında neler olup bittiğini anlama kabiliyeti, örneğin çok incelikli ve koreografili işbirliği yeteneği ve eğer bu nitelemeler aşırı görünüyorsa, kesinlikle bir asgari olarak ortak niyet ve ortak özen.

Bilimin, daha aşağıda Martin Buber'den yararlanarak tartışacağım üzere, bilginle araştırılan nesne arasında bir Ben-O ilişkisi bulunmasını gerektiren hayli kesin kuralları vardır. Bilgin, nesneyi ister istemez bir şey haline getiren katı bir nesnelliği sürdürmelidir. Oyunu gözlemlerken, hatta daha açık seçik olarak bir hayvanla oynarken, bir Ben-O ilişkisi olmaması neredeyse olanaksızdır, bu da kişinin gerçekten bilim mi yaptığından kuşkulanılmasına yol açar.[107] Öte yandan, de Waal'in birçok yerde belirttiği üzere, Ben-Sen iliş-

---

denle biz oyunda başka olayları işaret eden bir dizi belirtiyle karşılaşırız; dolayısıyla oyunun evrimi iletişimin evriminde önemli bir adım olabilir" (s. 181). S. 179'da da "bu oyundur" anlamına gelen işaretleri alıp vermeye "meta iletişim" demektedir.

106 Bazıları oyun başlatmakta kullanılan şempanze jestlerinin bir şeması için bkz. Michael Tomasello, *Origins of Human Communication*, MIT, Cambridge, Mass., 2008, s. 24.

107 Martin Buber, *I and Thou*, Simon & Schuster, New York, 1996 [1923]. Buber'in *Ich und Du*'sunun bu ikinci çevirisinin çevirmeni Walter Kaufmann'dı; O İngilizce başlığı özgün 1937 çevirisindeki gibi korumakla birlikte, Almanca *Ich und Du*'yu hep tutarlı olarak *I and You* diye aktarmıştır. Almanca *Du*, eski İngilizcedeki *Thou* gibi "Sen"dir (ikinci tekil kişi). Kaufmann'ın belirttiği gibi, Almancada *Du* günümüzde sevgililer ve yakın arkadaşlar arasında kullanılmaktadır, oysa *Thou*'ın İngilizce'de böyle bir kullanımı yoktur. "Thou"ın arkaik ve hafiften dinsel iması, Almanca "Du"da yoktur. Onun için *You*'lu çeviri daha doğrudur.

kisi gibi bir şey değerli bir bilgi edinme kaynağı olabilir ve hayvanlara salt makine imişler gibi davranmak bizi gerçekte olanlara karşı kör edebilir. Bunu, Ben-Sen ilişkisini faydacı bir yolda kullanarak, böylece de gerçek anlamının altını oyarak görebilirsiniz; fakat de Waal'i ve hayvan oyunu üstüne çalışan başkalarından bazılarını okumakla, insan bir yandan da dikkatli bir nesnel araştırma yaparken incelenen hayvanların ötekiliğine, Sen-liğine sahici bir saygı hissediyor. Ne var ki, Ben-O ve Ben-Sen'in örneklerini oluşturduğu çoklu gerçekler hiçbir zaman su geçirmez biçimde ayrılmamışlardır, çoğu zaman üst üste çakılmaktadırlar. Birinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, bir eğretilemenin bir bilgini kuramsal bir buluşa götüren böyle bir çakışma, yaratıcılığın kaynağı olabilir.

İnsanların başka herhangi bir hayvandan ne kadar farklı olduklarını göstermek için pek çok enerji harcanmıştır; dile ve ancak kaba bir anlamda kültüre gelince, insanlar gerçekten farklıdır. Buna karşın, ben bizlerin çok uzun bir biyolojik tarihle derinliğine biçimlendirildiğimizi göstermek için hayli gayret ettim. Şu ya da bu biçimde cinsel ilişki ve saldırganlık iyice gerilere gider ve bugün hâlâ insanların üstünde büyük güçlerdir. Aşk/sevgi diyebileceğimiz en eski ebeveyn bakımı biçimindeki beslenme, 200 myö'ki ilk memelilere kadar dayanır. Başatlık hiyerarşisi de herhalde memeli toplumları kadar eskidir. Karmaşık davranışlı memelilerde, kesinlikle de şempanzelerde, ahlâk ve siyaset gibi görünen kalıpların ne kadar eski zamanlarda çıktığını bilmiyoruz, ama herhalde milyonlarca yıl öncedir. Daha sonraki yeteneklerin fidanlığı olan memeliler oyunu da herhalde en azından o kadar eskidir.

Biz aniden ortaya çıkmadık. Çok derin bir biyolojik ve kozmolojik tarihin içine gömülüyüz. Ama o tarih bizi belirlemez, çünkü organizmalar en başından beri ve her yeni yetenekle artarak kendi kaderlerini etkilemişlerdir.[108] Fakat bizim, onaylamakla mutlu olduğum kayda değer özgürlüğümüz, yaptığımız her şeyi etkileyen kozmolojik ve biyolojik bir matriksin içindedir. Bizim ya da yarattığımız mekanizmaların bu tarihin dışına, salt kendi kaderini belirlemeye basitçe sıçrayabileceği, bir bilim-kurgu fantezisidir. Zihinlerimizi ve vücutlarımızı içeren bir dünyada yaşıyoruz ve içinde olduğumuz dünyaya saygı göstermemiz gerekir. Bütün bu şeyleri hatırlayarak, şimdi bütün başka yaratıklardan ne kadar farklı, gerçekten başka olduğumuzu düşünmeye başlayabiliriz.

---

108 Darwin'in kendisi, içgüdünün pek çok güçlü olduğu böceklerden söz ederken şöyle yazmıştır: "Doğanın ıskalasında çok aşağılarda yer alan hayvanlarda bile, Pierre Huber'in dediği gibi, küçük bir yargı ya da akıl dozu sık sık ortaya çıkar" (*Origin*, s. 208).

HOMO SAPIENS

Yaklaşık 5 milyon (ya da daha çok) yıl önce, *Homo sapiens*'e, yani çağdaş insanlara yönelen soy ağaçları, şempanzelere gidenlerden ayrıldı. Şempanze soyunun 5 milyon yıl önceki üyelerinin şimdiki şempanzelerle özdeş olduğuna inanmamız için bir sebep yoktur. O dönem boyunca, onlar da tıpkı bizim yaptığımız gibi evrilmişlerdir. Bu büyük farklılaşma dönemine karşın, şempanzelerle –başka herhangi bir türle olduğundan daha çok– bir hayli şey paylaşıyoruz, ama paylaşmadığımız birçok şey de var. Şimdi çoktan kaybolmuş bulunan, şempanzelere ve gorillere yönelen çizgilerden bizim cinsimizin ayrıldığı soy ağaçlarına ne olduğu, 2 milyon ya da daha çok yıl önce *Homo* cinsinin ilk üyeleri olan *Homo habilis*, az sonra da *Homo erectus* (onlar da kayıptır, ama çok daha yakınlarda kaybolmuşlardır) hakkında açık bir resme erişmek isteriz. Fakat hemen tümüyle fosil iskelet parçalarından ve taş âletlerden ibaret olan elimizdeki kanıtlar, çok sayıdaki sorumuzdan pek azını yanıtlamaktadır. Daha zengin arkeolojik kanıt tabakalarının başlaması, ancak 250.000 yıl kadar öncelerde, *Homo sapiens*'in özgülleşmesinin olduğuna inandığımız bir dönemdedir. Bunun jeolojik zaman içinde ne kadar geç olduğunu James Costa belirtmektedir: "Bir başka yaklaşım bütün jeolojik zamanı tek bir takvim yılına sıkıştırmaktadır: Dünyanın [gerçek zamanda 4,5 milyar yıl önce olan] başlangıcı 1 Ocak gece yarısıysa, basit bir hesap gösteriyor ki, *Homo sapiens*'in ilk ortaya çıkışından itibaren bütün insan varoluşu 31 Aralık günü saat 23.49'da başlamıştır."[109]

Çağdaş insanlarla anatomik benzerliklerinden ötürü, *Homo erectus* hakkında çok spekülasyon yapılmıştır; *Homo erectus*'un beyni önceleri daha küçüktü, ama zamanla büyüdü. Onlarda modern avcı-toplayıcılar gibi bir şey görme yolunda bir eğilim vardır; daha basit bir teknolojiyle ve eğer varsa, bir dille; ama bilinen herhangi bir insan dilinden daha yalın bir gramerle.[110] Fakat kesin kanıtlar çok seyrektir; onun için ben de, erken tarihleri neredeyse bizim daha önceki çizgidaşlarımızınki kadar karanlık olan başlıca kendi cinsimizden söz edeceğim, tabiri caizse omuzumun üstünden türümüzün daha eski üyelerine bir göz atarak.

---

109 James T. Costa'nın Darwin'in *Origin*'inin s. 488'deki notu. *Homo sapiens*'in ilk "ortaya çıkışı" açık olmaktan uzaktır; özgülleşme süreci çok yavaştı.

110 Derek Bickerson, *Adam's Tongue: How Humans Made Language, How Language Made Humans* (Hill & Wang, New York, 2009) kitabında, *Homo erectus*'lar arasında bir öndilin (*protolanguage*) geliştiği görüşünü savunuyor. Richard Wrangham da *Catching Fire: How Cooking Made Us Human*, Basic Books, New York, 2009, kitabında yemek pişirmenin *Homo erectus* ile başladığını, bunun da insan fizyolojisinde ve davranışlarında önemli sonuçlar doğurduğunu öne sürüyor.

Bizi en yakın primat akrabalarımızdan en açıklıkla ayıran şeyin dil ve dilin katkıda bulunduğu kültürel gelişmeler olmasına karşın, dilin kökeni hâlâ çözülmemiş bir sorundur. Peter Richerson ile Robert Boyd'un yazdıkları gibi, "İnsan kültürünün varoluşunun, yaşamın kendisinin kökeni kadar derin bir devrimci gizem olduğuna bizi inandırmak için azıcık bilimsel kuramlaştırma gereklidir."[111] Ben kültür ve dilin değerlendirilmesine, öteki primatlardan bazı fiziksel farklarımıza baktıktan sonra geçmek istiyorum, ama o farkların kimileri de kısmen kültürden kaynaklanmış olabilir.

İnsanlar geç gelişmeci bir türdür, yani erken gelişen memelilerin tersine, yavruları çaresiz halde, bir bakıma "prematüre" olarak doğarlar, çünkü rahimde olması gereken gelişmeler doğumdan sonra, sürekli ebeveyn bakımı gerektiren koşullarda tamamlanır.[112] Ayrıca, insanlar olağanüstü bir prematürelikle doğarlar. Memeliler arasında bir başka insansı (hominid) özellik, yürümeye ve koşmaya yarayan iki ayaklılığın sonucu olarak, ananın rahminin dört ayaklı atalarımızınkilerden daha dar olmasıdır; yani bebek anaya ciddi bir zarar vermeden doğum kanalından geçebilecek kadar küçük bir kafayla doğmalıdır. Bu, insan yapısındaki birkaç tasarım yanlışından biridir ve tarihimiz boyunca annelerin doğum sırasında sıklıkla can vermelerine yol açmıştır.

Bu çok prematüre bebek, öteki primat bebekleri gibi çıplak doğar, ama primat yeğenlerimizin hemen kürkle kaplanmasının aksine, insanlar ömürleri boyunca, kafaları ve cinsel organları çevreleri dışında çıplak kalırlar. Bu, neoteni denilen bir özelliktir, yani daha önce ancak çok küçüklükte görülen özelliklerin erginlikte de korunması. Doğumda şempanze ve insan bebekleri hayli benzerler, fakat yüzün düzlüğü ve alnın yüksekliği insan bebeklerinde sürdürülür, oysa şempanzeler çıkıntılı çeneler, iri dişler ve geriye giden alınlar geliştirirler. Bazıları, insanların ömür boyu bebeklikteki çok öğrenme yeteneğini sürdürmelerinin de bir başka neoteni örneği olduğunu düşünüyorlar. Başkalarıysa, neoteninin bir başka adı olan "*juvenilization* (yaşça küçülme) efsanesi"ni yadsımakta ve insan gelişiminin *adultification* (erginleşme), yani karşılaştırılabilecek başka türleri aşan daha büyük bir sürekli gelişme yeteneği gösterdiğini ileri sürmektedirler.[113] Daha başkalarıysa, insan gelişiminin

111 Peter J. Richerson ve Robert Boyd, *Not by Genes alone: How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago University, Chicago, 2005, s. 126.

112 Gordon Burghardt insanlardan daha geç gelişmeci "kılları ya da tüyleri olmayan, duyumları; özellikle de görme duyumları gelişmemiş (fareler, sıçanlar, kediler, köpekler, ayılar vb. hiç göremezler) türler" olduğuna işaret etmektedir.

113 Sue Taylor Parker ve Michael L. McKinney, *Origins of Animal Intelligence* başlıklı kitaplarında (Johns Hopkins University, Baltimore, 1999), s. 336-355'te neoteni ya da *juvenilization*'a şiddetle karşı çıkıyorlar.

bir *juvenilization* ve *adultification* "mozaiği" olduğunda ve her iki sürecin uzun zamandır işlediğinde ısrar etmişlerdir. Örneğin, "Böylelikle, kuyruksuz maymun geçmişimize karşı, bizim aşırı ergin beyinlerimiz ve alın çatılarımız olduğu, ama çenelerimizin çocuk kaldığı" söylenebilir.[114]

Uzatılmış ebeveyn bakımı büyük kuyruksuz maymunların, özellikle de şempanzelerin karakteristik niteliğidir: Şempanzeler öteki kuyruksuz maymunlara oranla daha yavaş olgunlaşırlar, babunların 4 haftasına karşılık şempanzeler 16 ilâ 24 hafta anneleriyle birlikte kalırlar. 4 ya da 5 yaşına kadar anneden beslenirler ve 8 yaşına kadar onlara bağımlı kalırlar, ama memeden kesilince kendi başlarına yiyecek bulurlar.[115] Büyük kuyruksuz maymunlarda, anneler çocuklarına başkalarının bakmasından hoşlanmadıkları için onların büyümelerini sağlamaları amacıyla doğumlar 6 ilâ 8 yıl aralarla olur. İnsan bebekleri de bu kadar süreyle ya da daha az süt emebilirler, doğumlar arasında ortalama 3 yıl geçer. Sürekli hareket halinde olan toplayıcılarda, anne için bir bebeğe bile bakmak güçtür; o nedenle, başkalarının da çocuk bakımına katılması gerekir. İşbirlikçi yetiştirme –yani paylaşılan ebeveyn bakımı– kuşlar arasında ve aralarında bazı primatların da bulunduğu çeşitli omurgalılarda vardır, fakat belirttiğimiz gibi büyük kuyruksuz maymunlarda yoktur.

Sarah Hrdy bizim cinsimizde herhalde birkaç yüz bin yıl önce işbirlikçi yetiştirmenin ortaya çıkmasının önemli sonuçlara yol açan büyük bir geçiş olduğunu savunmuştur. O, insansılarda *Homo sapiens*'in ortaya çıkmasından iyice önce işbirlikçi yetiştirmeyle *duygusal* modernleşmenin doğmasını bağlantılandırıyor; yani insan bebeklerinin yukarıda belirttiğimiz gibi, "kendilerinin dünyadaki yeri ve çevrelerindekilerin yaşamlarının daha geçerli bir değerlendirmesi hakkında üstün bir kavrayışını" başkalarına aktarma yeteneğinin doğmasını. Annelerinin bakımlarını başkalarıyla paylaşmadıkları büyük kuyruksuz maymun bebekleri, özellikle yaşamlarının ilk birkaç haftasında analarıyla bir çeşit doğrudan duygusal ilişki kurarlar, fakat bu yeteneği başkalarına da uyarlamayı hiç öğrenemezler, hatta analarıyla bile ilişkilerinde erkenden yitirirler. Başından beri sadece annelerince değil, anneanneleri, teyzeleri, başka dişi akrabaları, hatta akraba olmayanlar tarafından bile bakılan insan bebekleri, bu başkalarıyla yakın duygusal senkronizasyon (eşzamanlılık) kurma yeteneğini yitirmezler, geliştirmeye ve genellemeye devam ederler. Hrdy bu yeteneğin insansılar arasında başladığını ve anlamlı bir biçimde, bizim *anatomik* açı-

---

114 Melvin Konner, *The Evolution of Childhood: Relationships, Emotion, Mind*, Harvard University, Cambridge, Mass., 2010, s. 139.

115 John E.Pfeiffer, *The Emergence of Man*, 3. baskı, Harper & Row, New York, 1978, s. 254-255.

dan modern türümüz olan *Homo sapiens*'in ortaya çıkışını işaretleyen büyük beyinlerden ve dil ve kültürün gelişmesiyle oluşan *davranışsal olarak* modern insanlardan önce geldiğini ileri sürmektedir.[116]

Hrdy işbirlikçi yetiştirme ve duygusal modernliğin ortaya çıkışını, avcı-toplayıcılar arasında görülen, öteki büyük kuyruklu maymunlarla ya da Dördüncü Bölüm'de daha tam olarak çözümlemesini yapacağımız tarım ertesi insan toplumuyla karşılaştırıldığında ne kadar kayda değer olduğunu anlayacağımız eşitlikçiliğe bağlamaktadır.[117] Eğer Hrdy haklıysa, insanlara kadar gelen dönüşüm dizilerinin ön ucu köktenlikle yeni bir şey olacaktır; yani Terence Deacon'ın "biyolojik olarak biz bir başka kuyruksuz maymunuz; zihinsel olarak ise büsbütün yeni bir organizma dalıyız"[118] diye yazarken işaret ettiği üzere, ebeveyn bakımı ve onun yanı sıra gelen duygusal gelişmelerle daha fazla kaynaşmamız için sıra bize gelecektir.

Şempanze kafasının ve yüzünün yapısında olan değişiklikler hiç kuşkusuz beslenme ve dövüşme için yaptığı uyarlanmalarla ilgilidir. İnsan kafasının ve yüzünün çocukluktan erginliğe kadar yapısal olarak benzer kalması, insanların başka birçok türde görülen maddî uzmanlaşmalardan (*specializations*) yoksun olduğunun birçok belirtisinden biridir. Başka hayvanlar bizden hızlı koşabilirler ve onlara silahsız olarak karşı çıkarsak pençeleriyle, dişleriyle, kas güçleriyle bizi yenebilirler. Bazen insanların genellikçi ve elbette zeki olmakta uzmanlaştıkları söylenmiştir. Bizim büyüyen bilme (öğrenme) yeteneklerimizin yanı sıra bazı kayda değer beden yeteneklerimizin de geliştiğini belirtmemiz gerekir. Öteki kuyruksuz maymunlar insanlar için önemli olan iki beceriden yoksundur: Silahlarla avlanırken yararlı olan iyi nişan alma (attığını vurma) becerisi ve o olmasa maharetli dans etmenin mümkün olamayacağı zaman içinde bir arada kalma becerisi. Kathleen Gibson'ın dediği gibi:

> İnsanları bazı başka hayvanlar güç ve hız bakımlarından kesinlikle geride bırakırlar, çoğu kuyruksuz maymunlar da ağaçlara tırmanma becerileri ve ayaklarını kullanma yetileri açısından daha iyidirler. Ama dansta, yüzme-

---

116 Hrdy, *Mothers and Others*, s. 282. Michael Tomasello, *The Cultural Origin of Human Cognition* (Harvard University, Cambridge, Mass., 1999) kitabında, Hrdy'nin duygusal modernleşme dediği şeyin, yani başkalarının niyetlerini anlama ve onlarla duygudaşlık gösterme yetisinin muhtemelen yaklaşık 250.000 yıl önceki Pleistocene [Buz çağı] döneminde *Homo sapiens*'lerle ortaya çıktığını savunmaktadır; oysa Hrdy bunun 2 milyon yıl önce yaşamış olan *Homo* türünün daha eski üyeleri arasında oluştuğu kanısındadır. Bu tarihleme sorunu karışıktır.

117 Hrdy, *Mothers and Others*, s. 204-206.

118 Terrence Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*, Norton, New York, 1997, s. 23. Elbette, Deacon'ın işaret ettiği, daha basit bir formla *Homo sapiens*'ten önce de varolmuş bulunabilecek dildir.

> de, jimnastikte, bazı karmaşık âlet oluşturma çabalarında, mimler ve jestlerle anlatmada kullanılanlar gibi, yeni beden pozlarını hızla ve yumuşakça yapmakta herhangi bir hayvanın insanları geçebileceği şüphelidir.[119]

Gibson'un önerdiği gibi, hızlı, esnek ve yeni beden hareketleri iletişim becerilerinin (o beceriler dil öncesi olsalar bile) gelişmesiyle birlikte giderler. Bazıları insanların maddî (fiziksel) uzmanlaşma yapamamalarını, neoteni ile ilişkili biyolojik dejenereleşmeye yorsalar da, Gibson bize bu kayıpların genel ve esnek olmakla birlikte çarpıcı ve görülmemiş beden becerilerinin gelişmesiyle telâfi edildiğini anımsatmaktadır.

Biyologlar uzun zaman önce, hayvanların evcilleştirilmeleriyle insanlar arasındaki neoteni gibi özellikler arasında bazı koşutluklar olduğunu görmüşlerdir. Terence Deacon şöyle yazmaktadır: "Biz birçok bakımdan kendi kendilerini evcilleştirmiş bir türüz. Kendimize genetik olarak biraz dejenere olmuş, nörolojik olarak da ayrımlanmamış (*dedifferentiated*) bir kuyruksuz maymun diye bakmak çok mu onur kırıcı olurdu? İnsanlığı biyolojik olarak dejenerelik terimleriyle anlatmak, bizim birçok bakımlardan öteki kuyruksuz maymun türlerinden hem nörolojik hem de davranışsal olarak daha karmaşık olduğumuzu inkâr etmek değildir."[120] Bu önermenin arkasında, benim burada içine girmem için fazla karmaşık olacak bir sav vardır; fakat bu, mutasyonların Kirschner ve Gerhart'ın "korunmuş temel süreçler" dediği şey üstündeki etkilerine karşı bir tampon işlevini görmelerine karşın, genel olarak *genome*'un denetiminde olmakla birlikte, bir hayli esneklikle (ve belli koşullarda yaratıcılıkla) işleyen gelişme süreçlerinin tanınmasından ileri gelmektedir. Evrimci geçmişin derinliklerinden beri korunmuş yapılarla yenilikçi çeşitlenmeler arasında bir denge ya da bir diyalektik olagelmiştir. Fakat genetik denetimlerin doğal seçilimin baskısı altında gevşedikleri "gevşek seçilim" koşullarında bu diyalektik artabilir. "Çevre koşullarıyla ilişkilerden çok, moleküler ve hücresel etkileşimlerin kendi kendilerini örgütleme eğilimlerinin sonucu olarak ortaya çıkan biçim oluşturucu özellikler" boşalırlar. "Paradokslu bir biçimde, bu durum seçilimin almaşık işlevsel sinerjilerin evrimci açıdan ortaya konulmasını engelleyebileceği anlamına gelir ve se-

---

119 Kathleen R. Gibson, "Putting It All Together: A Constructionist Approach to the Evolution of Human Mental Capacities", *Rethinking the Human Revolution*, der. Paul Mellars vb., McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge, 2007, s. 70.

120 Terence Deacon, "Relaxed Selection and the Role of Epigenesis in the Evolution of Language", *Handbook of Developmental Behavioral Neuroscience*, der. M. Blumberg vd., Oxford University, New York, 2009, s. 750.

çilimin gevşetilmesi de artan işlevsel karmaşıklığın evrilmesinde önemli bir rol oynayabilir."[121]

Ben memeliler arasında ebeveyn bakımının en başından itibaren, yeni doğanları doğrudan seçilimci baskılara karşı korumakta bir çeşit gevşek seçilim yarattığını ve hayvan oyununun yenilikçi olanaklarıyla, o gevşek seçilime bir yanıt oluşturduğunu öne sürdüm.[122] Fakat insanlar eğer "kendi kendilerini evcilleştirmişler"se, ilk geç gelişmeci memelilerin ortaya çıkmasından beri "kendi kendini evcilleştirme" gibi bir şeyin başladığını görebiliriz. Bu eğer doğru bir yorumsa, o zaman insanların içgüdüsel denetimden özgür olmaları bakımından bütün diğer hayvanlardan köktenci bir fark gösterdikleri ve diğer hayvanlarda biyolojik olarak sağlanan denetimler için öğrenilmiş davranışlara dayanmak zorunda bulundukları muhtemelen bir abartmadır.[123] Sadece başka hayvanlar, en azından memelilerin bazı türleri içgüdüsel denetimlerden anlamlı bir özgürlük yaşamakla kalmazlar, fakat ("içgüdü"den daha az yüklü bir terim kullanarak söyleyeyim) biyolojik dürtüler insanlar arasında hâlâ güçlüdürler: Cinsellik ve saldırı, beslenme ve başatlık kültürel olarak etkilenebilir, ama büsbütün yok edilemezler. Öyle anlaşılıyor ki, süreklilik ve yenilik evrimde birlikte gider, hatta birbirlerini pekiştirirler.

Memelilerin kendi kendilerini evcilleştirmeleri karmaşık ve yenilikçi oyun çeşitleri yaratmaya elverişli bir çocukluğa götürürse, önemli bir anlamda hiç çocukluktan çıkmadığımız kendi türümüzdeki oyunun yeri gerçekten önemli olmalıdır. *Homo sapiens*'in nelerle karşılaştıklarını görmek için en eski kanıtlara bakalım. Basit taş araçlar iki milyon yaşından fazla bir geçmişten kalmış oldukları, şimdilerde balta sayılan yongaları hayli incelmişlikle üreten *Acheulian* taş endüstrisi ise belki *Homo erectus*'a, iki milyon yıl öncesine kadar geriye gitmektedir; ondan sonra, taş araçların yapımı incelik kazanarak, ama biçimlerinde anlamlı bir değişiklik olmadan, bu gibi araçları 100.000 yıl

---

121 *A.g.e.*, s. 731.

122 Deacon bana diyor ki, Burghardt'ın hayvan oyunu tanımının bir öğesi olarak aldığı "rahat alan" kendisinin "rahat seçilim" diye anlattığı şeye benzemektedir, ama onunla özdeş değildir. Kişisel iletişim.

123 Böyle bir akıl yürütme 19. yüzyıla kadar geriye gider, ama 20. yüzyılın ortasında Arnold Gehlen tarafından kuvvetle savunulmuştur. Onun şu kitabına bkz. *Man: His Nature and Place in the World*, Columbia University, New York, 1988 [1950]. Ben ise Gehlen'in insanlarla bütün öteki hayvanlar arasında yaptığı radikal ayrımı kabul etmemekle birlikte, kitabında birçok değerli şeyin olduğu görüşündeyim. Gehlen'in yapıtına dikkatimi çeken, Lenny Moss oldu. Moss'un bu fikirlerden bazılarını nasıl geliştirdiğini görmek için bkz. onun "Detachment, Genomics and the Nature of Being Human", *New Visions of Nature*, der. M. Drenthen vd., New York, Springer, 2009, s. 103-115.

önce gibi yakın bir zamanda kullanmış olabilecek erken *Homo sapiens*'e kadar devam eder. Bu dönem boyunca insanın beyin büyüklüğü çarpıcı bir büyüme göstermiş ve maddi iz bırakmayan çeşitli kültürel ve toplumsal yenilikler olmuş olabilirse de, esas taş endüstrisinin sürüp gitmesi, bize anlamlı kültürel değişiklikler hakkında elle tutulur kanıt bırakmamaktadır.

Görece yakın zamanlara kadar bu durgunluğun yaklaşık 40.000 ilâ 50.000 yıl önce Avrupa sitlerinde hayli ansızın bütün bir kanıtlar dizisinin ortaya çıkması anlamında "insan devrimi" denilen bir olguyla kesintiye uğradığına inanılmaktaydı. Fakat 1990'ların sonlarından başlayarak Afrika sitlerinde erişilen bir dizi bulgu ya bu "devrimi" 60.000 ilâ 80.000 yıl öncesine itmiş ya da devrim fikrinin yerine, *Homo sapiens*'in özelliklerini kazanmaya başladığı 250.000 ilâ 200.000 yıl önce gelişkin maddî kanıtlarının ortaya çıkmasıyla incelikli maddî kanıtların tedricî gelişmesi fikrini geçirmiştir.[124]

Özellikle "modern" maddî kanıtların daha uzun ve yavaş bir gelişim gösterdiği savında öne çıkan Sally McBrearty, önceki devrim fikrinin Avrupa merkezli olduğunu ve Afrika kanıtlarını görmezden geldiğini ileri sürmüştür.[125] Bizim açımızdan özellikle ilginç bir nokta, McBrearty'nin 100.000 yılı aşkın bir süre öncesine ait kırmızı aşıboyası ve deniz hayvanı kabuklarına ilişkin kanıtları anmasıdır. Elbette bunların ne olduklarını kesinlikle bilemeyiz, ama etnografik kanıtlar vücutlarını boyamak ve kafalarına iliştirmek gibi kişisel süsler olduklarını düşündürmektedir. Arkeologlar her iki süs türünün de (grup üyeliğinin yüz yüze grupları aşmasıyla) grup üyeleri ile yabancıları ayırmak için kullanılmış olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak biz bu tür süslemelerin katılımcıların çoğucası "özellikle giyindikleri" kolektif kutlamalarda ya da törenlerde kullanılmış olabileceğini gösteren etnografik kanıtlardan da yararlanabiliriz. Bu gibi kutlamalar ya da törenler, biyolojik kalıtımızın derinliklerindeki oynama yeteneğinden gelişmiş, ama dilin edinilmesi ve ona bağlı kültürel gelişmeler tarafından çok kolaylaştırılmış olabilirler mi?

Çağdaş gramerli dilin ne zaman evrildiğini bilmiyoruz, ama onun sadece *Homo sapiens* arasında yavaş yavaş özgülleşmesinin bir noktasında olduğunu biliyoruz. Zaten çağdaş insan bebeklerinin incelenmesi, başka herhangi bir hayvana oranla, bize, dil kullanımından önce başlayan, ama dil edi-

124 Mellars'ın *Rethinking the Human Revolution* kitabının birçok bölümünde bu sav irdelenmektedir.

125 Bkz. Sally McBrearty, "Down with the Revolution", *a.g.e.*, s. 133-151 ve yine onun şu kaynaktaki çok geniş kanıt incelemesi: Sally McBrearty ve Alison S. Brooks, "The Revolution that Wasn't: A New Interpretation of Modern Human Behavior", *Journal of Human Evolution* 39, 2000, s. 453-653.

nildikten sonra da birçok yeni formlar geliştiren, oyun davranışının kayda değer çiçeklenmesini göstermektedir.

Benim dinsel evrim görüşümün içinde oyun merkezî bir konumda olduğu için, özellikle Alison Gopnik'in *The Philosophical Baby* çalışmasından yararlanarak, bugün insan çocukları arasında oyunun nasıl ağır bastığını incelemem, sonra da oyunun özellikle dilin ortaya çıkışı ertesindeki evrimi üstüne akıl yürütmem gerekiyor.[126] Önsözümde, işlevsel olmayan yaşam alanlarına sahip olmak acaba işlevsel olabilir mi diye sormuştum. Gopnik, bebeklerin bilişsel ve duygusal yaşamı üstüne son zamanlarda yapılmış birçok çalışmayı özetleyip geliştirerek, "yararlı yararsızlık"tan söz ederken aynı şeyi öneriyor:

> Yetişkinler ve çocuklar günlerini farklı geçirirler; biz çalışırız, bebekler oynar. Oyun çocukluğun imzasıdır. İmgelemin ve eylem halinde öğrenmenin canlı, gözle görünür olarak belirmesidir. Aynı zamanda, ergin olmamanın yararsızlığının paradokslu olarak yararlı en görünür işaretidir. Bu yararsız eylemler ve onların bizim işgünümüze sıkıştırdığımız erişkin eşdeğerleri, tipik ve karakteristik olarak beşerî ve derinliğine anlamlıdır. Oyunlar oyundur, ama romanlar, boyama resimler ve şarkılar da öyledir.[127]

Yazar bize hatırlatıyor, biz de hiç unutmamalıyız ki, bu yararlı yararsızlığı olanaklı kılmak için özel bir çeşit sevgi gerekir: "Bütün değişim, imgelem ve öğrenme süreçleri en sonunda sevgiye dayanır. Önceki kuşakların keşiflerinden, aynı sevgi dolu bakıcılar bize öğretmek için yatırım yaptıklarından ötürü öğrenebiliyoruz. Bu, sadece annesi olmayan insanın besinden, sıcaklıktan ve duygusal güvenlikten yoksun kalmalarından ibaret değildir. Onların kültürleri, tarihleri, ahlâkları, bilim ve edebiyatları da olmazdı."[128]

Çocukların konuşmaya başlamadan önce bile yaptıkları "hayali oyunu"nun önemli bir özelliği, bütün bir "mümkün dünyalar" dizisini yaratmasıdır; Gopnik de bu terimi, kitabındaki ilk bölümün başlığı olarak kullanıyor. O bölüme, "İnsanlar gerçek dünyada yaşamazlar" cümlesiyle başlıyor. Açıktır ki, bunu her zaman yaptığımızı kastetmiyor; söylemek istediği, "umut ve imgelemin ürünü" olan "rüyaların ve planların, kurguların ve varsayımların ne denli önemli olduğudur. Sonra da erişkinlerin bile, açık anlamıyla "ger-

---

126 Alison Gopnik, *The Philosophical Baby: What Children's Minds Tell Us about Truth, Love and the Meaning of Life*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2009.

127 *A.g.e.*, s. 14. George Herbert, Mead *Mind, Self and Society* kitabında (University of Chicago, Chicago, 1934) oyunun çocuğun gelişmesindeki önemini vurgulamaktadır.

128 Gopnik, *The Philosophical Baby*, s. 15.

çek" olmayan mümkün dünyalarda hayli vakit geçirdiklerini anlatıyor.[129] Ama erişkinler mümkün dünyalarda çok vakit harcıyorlarsa, çocuklar daha da çok harcıyordur:

> Erişkin bakış açısından kurgusal dünyalar lükstür. Erişkin yaşamının gerçek kazancı, ciddi ve katı malzemesi geleceğe yönelik kestirimlerdir. Ama küçük çocuklar için, imgesel dünyalar gerçekleri kadar önemli ve çekicidir. Bilginlerin eskiden dedikleri gibi, çocukların gerçek dünyayla hayalîyi ayıramadıklarından değil; sadece onların gerçek dünyada yaşamayı yeğlemeleri için belirli bir sebep göremememelerinden.[130]

Belki bu, Huizinga'nın *Homo Ludens*'te vurguladığı bir noktayı –"oyun"un karşıtının "ciddilik" olmadığını– aktarmak için uygun bir yerdir. Oyun gerçekten çok ciddi olabilir. Bizim "ciddi değil, sadece oynuyor" dememize karşın, "ciddilik" ismi "oyun" isminin dayanıklı yankılanmasından yoksundur.[131] Doğru karşıtlık terimi –onun da göreceğimiz üzere, sorunları olmakla birlikte– "ciddiyet" değil, Gopnik'in yukarıda kendisinden yaptığım ilk alıntıda belirttiği gibi "çalışma"dır. Oyun, Burghardt'ın hayvan oyunu bakımından bile ileri sürdüğü gibi gündelik yaşam dünyası, Alfred Schutz'un "çalışma dünyası" dediği şey değildir. Gopnik'in işaret ettiği üzere, "çiftleşme ve avlanma, kaçma ve dövüşme gibi esas evrimci hedeflerle" hiçbir ilişkisi yoktur.[132] Oyunun bazı biçimlerinin gülünç ve saptırıcı olmasına karşılık, Gopnik'in andığı türetilmiş formlar dahil, çocukların yapar gibi davranma oyunu da gerçekten ciddidir.

Freud da, bana göre başka bir yanlış yaparken bu olguyu tanımıştır: "Oynayan her çocuk bir ozan gibi davranır, kendine göre bir dünya yaratır ya da daha sağlam olarak anlatıldığında, şeyleri zevkine göre yapılmış yeni bir düzenlemeye göre kendi dünyasına aktarır. Onun bu dünyayı ciddiye almadığını söylemek haksızlık olacaktır; tersine, oyununu çok ciddiye alır: Onun üstüne yoğun şekilde duygu harcar. Oyunun karşıtı (antitezi) ciddilik değil, gerçekliktir."[133] Fakat çocuk bir ozansa, şiir gerçek değil midir? Kral Lear gerçek değil midir? Günlük gazetelerde haber verilen üzücü yerli çöküş-

---

129 *A.g.e.*, s. 19.

130 *A.g.e.*, s. 71.

131 Huizinga "oyun"un "oyun olmayan"ın yoksun olduğu bütün terimler üstünde bir önderlik gücü vardır. "Oyun kendi içinde bir şeydir. Kendi başına oyun kavramı ciddiyetten daha yüksek bir düzeydedir. Çünkü ciddiyet oyunu dışarıda bırakmaya çalışır, oysa oyun ciddiyeti pekâlâ içerebilir." *Homo Ludens*, s. 45.

132 Gopnik, *The Philosophical Baby*, s. 14.

133 Burghardt, *The Genesis of Animal Play*, s. xiv. Freud'un "gerçeklik" anlayışı sorusu açısından, onun söylemiş olduğu varsayılan ve küçük bir anlam karmaşasından fazlası olan "Tek bir Tanrı vardır ve biz ona inanmıyoruz" sözü üstünde düşünebiliriz.

lerden çok daha gerçek değil midir? Böylece, ben de James ve Schutz'la birlikte "çoklu gerçeklikler"in "gerçekliği"ni doğrulayacağım. Metodolojik amaçlarla gündelik yaşam dünyasının "en üstün gerçeklik" olduğunu onaylayacaksak, bu öteki mümkün dünyaların kendilerine özgü bir gerçeklikten yoksun bulundukları demek değildir. Mümkün dünyaların, çoklu gerçekliklerin onlarsız edemeyeceğimiz sonuçları vardır.

OYUN VE TÖREN

İnsan evriminde ciddi oyunun derin kökenleri sorununa dönerken, oyunun bazı özelliklerini anımsayalım. Oyun zaman ve uzam içinde sınırlanmıştır; Burghardt da başlayan ve sona eren "oyun seferleri"nden söz ediyor ve bunların genellikle avcı tehlikesinin en az olduğu toplumsal açıdan merkezî konumdaki yerlerde olduğunu belirtiyor. Frans de Waal ile Michael Tomasello arasında, hayvanlarda, hatta en yakın primat akrabalarımızda gerçek işbirliğinin ne denli sahici ve yaygın olduğu tartışıladursun, hayvan oyunu işbirliği olmadan olanaksızdır. Tomasello "paylaşılan kasdîlik"in insan işbirliği için temel nitelikte bulunduğunu söylüyor. İnsan-olmayan hayvanlarda bile paylaşılan kasdîlik olmadan oyun olanaksızdır. Toplumsal oyunda her iki yan da, bir baş eğme ya da kol hareketiyle ya da başka bir yoldan, dövüşmeye yahut başka bir şeye değil, oyuna başlamak üzere olduklarını göstermek üzere anlaşmış olmalıdırlar. Çocukların toplumsal oyununda da, biri oynamak istemezse ya da oyunu ciddiye almazsa, yani oynama niyetini paylaşmazsa, oyunu düpedüz bırakabilir ya da "mızıkçılık" ederek oyunu büsbütün bozabilir.

Paylaşılan niyet toplumsal oyunun temel bir öncülüyse, paylaşılan dikkat de öyledir. Bazı hayvanların ve hemen bütün çocukların oynadığı vahşi koşu ve saklambaçlarda, oyuncunun arkadaşının çabuk değişen ve önceden kestirilemeyecek davranışlarına dikkat etmesi çok önemlidir, yoksa ona hızlı ve uygun bir karşılık veremez. Hayvan ve insan oyunlarının bir başka özelliği de, sadece oyun süresi boyunca ve o uzamda bulunan, ama orada da uyulması zorunlu olan normların –daha karmaşık olan insan oyununda oyun kurallarının– varlığıdır. Oyunun anabileceğimiz daha birçok ortak özelliği bulunmakla birlikte, son, ama çok önemli bir özelliği de oyunun bir uygulama olmasıdır: Alasdair MacIntyre, bir uygulamanın iyiliği, dışsal bir amaca bağlı değildir, onun uygulanmasına içkindir derken, terimi bu anlamda kullanmıştır.[134] Yukarıda görmüştük ki, hayvan oyununda bile durum böyledir.

---

134 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame, South Bend, Ind., 1981, s. 175'te uygulamayı şöyle tanımlıyor: "Ben bir 'uygulama' ile, yerleşik iş birlikli insan etkinliğinin herhangi

Bütün bunların elinizdeki kitapta yöneldiği husus, hayli önceden kestirilebilir olarak, insanın evrimci tarihi içinde törenin ciddi oyunun ilksel biçimini oluşturduğunu göstermektir; çünkü tören, önceki paragrafta sıralanan terimlere, törenin onu büsbütün arkada bırakmadan çeşitli yollarla içinden gelişen dinden daha çok uyan tanımlanmış bir uygulamadır.

Törenin erken tarihi üstüne kanıtları bulmak kolay değildir. Ben, herhalde törensel durumlar için icat edilmiş olan, beden boyası olarak kırmızı aşı boyası ve beden süsleri olarak da deniz hayvanı kabuklarını anmıştım. Çok daha yakın zamanlarda, belki 40.000 yıl önce, basit çalgı boruları (flütler) ortaya çıkar. Müzik hep törenlere eşlik eder ve hemen her zaman dans ve şarkıyla birlikte olur. Ama bu arkeolojik kalıntılar üstüne fazla bir şey kuramayız; onların pek çok (farklı) anlamı olabilir. Bildiğimiz haliyle dilin geliştiği zamandan itibaren, bu çıkarımı yapmak sorunlu olmakla birlikte, töreni avcı-toplayıcılar arasında gözlemlenen birçok törenin terimleriyle düşünebiliriz. Fakat *Homo* cinsi üyelerinin büyük kuyruksuz maymunlarınkilere oranla daha çok, ama çağdaş insan dili konuşanlarınkilere göre daha az karmaşık bilinç ve davranış kalıpları geliştirdikleri uzun dönem boyunca bazı tür törenlerin muhtemelen evrildiğine inanmak için sebepler vardır.

Michael Tomasello'nun, konuşmayı öğrenmelerinden önce çocuklar arasında ya da pekâlâ dil kullanabilecekleri halde ondan yararlanamayacak durumdaki (örneğin, dilini bilmedikleri bir yabancı ülkede bulundukları zaman ya da ortamda sözcüklerin işitilemeyeceği kadar yüksek bir gürültü olması halinde yahut çevreden işitilmemesi için arkadaşlar arasında saklı sözsüz iletişimin yeğlendiği durumlarda) erginler arasındaki dilsel olmayan iletişim üstüne söyleyecek çok şeyi vardır. O, bu tür iletişime "jestli" (*gestural*) diyor.[135] Üçüncü Bölüm'de ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, dilden önce kullanılan bir mimik kültür kavramı geliştirmiştir, bunda jest vardır, ama bazı tür ses çıkarmalar, şarkılar ve ola ki, bazı basit dil başlangıçları da yer alır.

İnsan olmayan hayvanlarda törenleştirme yaygındır ve cinsellik ya da

---

bir tutarlı ve karmaşık formunu kastedeceğim, ki onun aracılığıyla o etkinliğe içkin olan amaçlar, o etkinlik biçimine uyan ve kısmen de onu tanımlayan yetkinlik standartlarına erişme çabası içinde gerçekleşir, böylelikle de, işin içine giren amaçların ve ereklerin insan kavrayışları sistemli olarak genişletilmiş olur." Sonra da futbol örneğini veriyor ve ne demek istediğini açıklamak için satrancı kullanıyor; böylelikle oyunlar işin içine katılıyor, ayrıca sanatları, bilimleri ve Aristotelesçi anlamda siyaseti de işe katıyor, ama töreni değil. Ne var ki, törenlerin ayraçları karşılamadığını savunmak güç olur. MacIntyre bazı oyun formlarını benim yaptığım gibi, uygulamalar olarak görmektedir, ama o uygulamaların kökenini açıklama çabasında değildir.

135 Michael Tomasello, *Cultural Origins*, s. 31-33, 62-66; ve Tomasello, *Origins of Human Communication*, s. 20-34, 60-71.

Galapagos Adaları iguanalarının dövüşmeleri gibi saldırganlık durumlarındaki niyetleri gösteren genellikle genetik olarak sabitlenmiş davranış sıralarında en sıktır. Fakat benim anlamaya çalıştığım oyundan evrilmiş tören çeşidi, memelilerin oyunlarının özellikleri olan görece serbest biçim ve yaratıcılıkla, tam da genetik sabitlenme olmamasıyla nitelenmektedir. Onun için başlangıç halinde törene benzeyen, insan dışı davranış örneği olarak iguanalara dönmek yerine, yine bildik yeğenlerimiz olan şempanzelere bakalım. Frans de Waal "kutlamalar" demek istediği şempanze olaylarını şöyle gözlemlemektedir:

> Şempanzeler, bir bakıcının böğürtlen, günlük ağacı, kayın ve lale ağacı dallarını kucaklamış olarak yaklaştığını uzaktan görünce çığlık atmaya başlarlar. Genel bir pandomim oluşur, birbirlerini kucaklar ve öperler. Dostça vücut teması yüz kat artar, statü işaretleri de yetmiş kat. Astlar başat olanları, özellikle de alfa erkeği eğilerek ve pohpohlayarak selâmlarlar. Paradokslu olarak, bu (kuyruksuz) maymunlar her halde ve her amaçla hiyerarşiyi kaldırmadan hemen önce onu onaylamaktadırlar.
>
> Ben bu tepkiye bir *kutlama* diyorum. Bu, hoşgörünün ve karşılıklılığın başat olduğu bir etkileşme tarzına geçişi işaret etmektedir. Kutlama toplumsal gerilimleri yok etmeye yarar, böylece de rahat bir beslenme dönemine geçişin yolunu hazırlar. Bir şeylerini paylaşmayan türlerde ise buna uzaktan olsun benzeyen bir şey yoktur.[136]

Bu tür kutlamayı hayvanlar tasarlamadıkları, bol bol yiyeceğin gelmesiyle kendiliğinden oluştuğu halde, burada oyun davranışının bazı öğeleri vardır. Oyun olayları genellikle neşelidir ve pandomime benzeyebilir, ama burada de Waal'in işaret ettiği gibi anlamlı etkileşimler olmaktadır. En önemlisi, olayın bir normatif yanı vardır, öyle bir duruma yol açar ki, orada hiyerarşi (geçici olarak) aşılır ve onun yerine, "hoşgörü ve karşılıklılığın egemen olduğu bir etkileşim tarzı" geçer, buysa başka zamanlarda başatlık kaygısı çeken hayvanlarda oyun için karakteristik bir özelliktir.

Dil öncesi, ama mimiklerle iletişim kuran hominidlerde bu şempanze kutlamasına benzeyen, kastî olarak oluşturulmuş (oyuncu duygularla ifade edilse de, anlamında ciddi olan) bir ciddi oyun formu görebilir miyiz? Biliyoruz ki (ve Üçüncü Bölüm'de bu daha ayrıntılı olarak anlatılacağı üzere), hominid evrim sırasında grup hacmi büyümekteydi. İri kuyruksuz maymunlar

136 De Waal, *Good Natured*, s. 151-152, vurgular özgün metindendir; ayrıca bkz. s. 174, 176 ve 205. Yaptığı betimleme onları akla getirebilmekle birlikte, de Waal ne Durkheim'ı ne de Victor Turner'i anıyor. Ancak, de Waal'in "kutlama"sının Turner'in verdiği tören sırasını tersine çevirdiğini görmek ilginçtir: Onda köpüren aşama "yapı"yı göstermekte, fakat ardından *communitas* gibi bir şey gelmektedir. Bkz. Victor W. Turner, *The Ritual Process*, Chicago, Aldine, 1969.

arasında, akrabalık grup dayanışmasının çoğunun temeliydi; başatlık hiyerarşileri de, başat olma rekabeti içinde düzensizlik yaratmakla birlikte, düzen sağlamaktaydı. Fakat sadece akrabalığın dayanışma için yeterli olamayacağı kadar geniş olduğu hominid gruplarında, belki de başatlık hiyerarşilerinden uzaklaşılarak her iki cins arasında daha eşitlikçi dayanışmalara doğru bir gelişme olurken (ama başka durumlarda söz konusu olmayan) törenler gereken yeniliği sağlamış bulunabilirler.

Bu gibi törenlerin oyun özellikleri, onların başları ve sonları olan, belirli yerlerde, belki grup için önemli bir anlam taşıyan bir yerde geçen ayrı olaylar olmalarıyla da doğrulanır. İkili oyunlarda "âdil"likleri çok temel bir gereklilik olan eşitlikçi oyun normları, şempanze kutlamaları gibi tören durumlarında bir bütün olarak gruba yaygınlaştırılır. İkili oyunda olduğu üzere, törende de, hem Tomasello'nun hem de Donald'ın işaret ettikleri gibi, büyük kuyruksuz maymunların yeteneklerinin ötesinde gelişmiş paylaşılan niyet ve paylaşılan özen gereklidir.[137] Niyet, grubun dayanışmasını kutlamak, bütün üyelerinin duygularına özen göstermek ve herhalde, öteki gruplara karşıt olarak bu grubun kimliğini işaretlemek olmalı. Grup içi dayanışma ve grup dışı husumet, akıncılardan okul öğrencilerine ve ulus-devletlere kadar her düzeyde görülen insan olanaklarıdır.

Böyle bir törenin yarattığı duygu yoğunluğu, Durkheim'ın bir anlamda kutsaldan söz etmesine yol açmıştır. Ama dil öncesi bakımından, sözünü edebilsek bile, bu hayli bulanıktır. Herhalde, böyle bir tören, hayli sonraları çok daha karmaşık toplumlarda gelişen "tapma" (ibadet) değildi; bir topluma tapınma da yoktu; olsa olsa bir araya toplanmış olan grubun içinde, törenlerde Durkheim'ın "kolektif coşku" (*collective effervescence*) dediği şey gibi bir durum oluyordu.

Huizinga törenin en baştaki önemini tartışırken, bizim onun önceleri ve bir ölçüde her zaman oyun olduğunu unutmamamız gerektiğinde ısrar etmektedir:

> Eskil (arkaik) toplum, çocuğun ya da hayvanın oynadığı gibi oynar diyebiliriz. Böyle oyunlar başlangıçta oyun için gerekli olan bütün öğeleri içerir: düzen, gerilim, hareket, değişme, ciddilik, ritim, kesinti. Ancak toplumun

137 Yukarıda anılan bütün kitaplarında Tomasello'nun savı için paylaşılan niyet merkezî önemdedir, ama o paylaşılan özenle de ilgilidir. Hatta "özeni bir çeşit paylaşılan algı" diye görmektedir (*Cultural Origins*, s. 68), çünkü özenilenler bir ölçüde kişinin niyetleriyle belirlenir. Merlin Donald özeni ve niyeti tartışıyor; *Origins of Modern Mind*'da özellikle özen üstüne odaklanıyor, ama *A Mind So Rare*'de hem özeni hem niyeti ele alıyor.

> daha sonraki bir aşamasında, oyun bizim "yaşam" ya da doğa" dediğimiz şeyin içinde anlatımını bulan bir fikirle çağrıştırılır. O zaman, sözsüz oyun olan şey şiirsel bir forma bürünür. Oyunun form ve işlevinde, kendisi duygusuz ve akıl dışı, bağımsız bir varlık olan insan bilinci, ilk, en yüksek ve en kutsal anlatımını bütün şeylerin kutsal düzeninde bulur. Yavaş yavaş kutsal bir eylemin anlamı oyunun tümüne sızar. Tören kendisini onun üstüne aşılar; fakat asıl şey oyundur ve oyun kalır.[138]

Huizinga efsane ve töreni oyundan, sonra da pek çok şeyi onlardan türetmektedir: "Şimdi efsane ve törende, uygar yaşamın büyük içgüdüsel güçlerinin kökeni bulunmaktadır: hukuk ve düzenin, ticaret ve kârın, zanaat ve sanatın, şiirin, bilgeliğin ve bilimin. Bunların hepsinin kökü oyunun erken toprağındadır."[139]

Bence Huizinga'nın hiçbir zaman erken formlarında töreni "doğa üstü varlıklar"a ilişkin bir kaygıyla ilişkilendirmediği önemle kaydedilmek gerekir; oysa bu, dinin köktenci tanımında çok kullanılmaktadır. O "şeylerin bir kutsal düzeni" üstüne bir bilinçten söz etmektedir, ama sözsüz bir tören içinde düzenin kişileştiğini düşünmek güçtür. Böyle olmakla birlikte, özellikle tamamen söz dizimli (sentakslı) dilin anlatıyı mümkün kılmasından sonra, törenlerde canlandırılan karakterler insandan başka da olabiliyordu. Dünyanın her yanındaki efsane ve halk masallarında konuşabilen hayvanlar bulunur. Bazen "kuvvetli varlıklar" denilen şeyler de sık sık efsanelerde yer alır, ama onlara "doğa üstü" demek, özellikle doğa kavramı olmadığı için ona göre doğa üstünden söz edilemeyecek kültürlerde sorunludur.[140] Güçlü varlıklara "tanrılar" demek, bu terimin kutsal kitap dininin derinlemesine etkilediği bir kültürde taşıdığı yüklenmiş anlam nedeninden ötürü özellikle tehlikelidir. Kuvvetli varlıklar hiç kuşkusuz kadir-i mutlak ya da âlim-i mutlak değillerdir; hatta sakatlanabilir ya da öldürülebilirler. Onlarda insanlarda bulunmayan güçler vardır, ama başkaca önemli bir farkları yoktur. Onlar çoğu zaman ölümlerinden sonra belirmeye devam eden, ama yalnızca kendi ailelerinden inenlerin sorunlarıyla ilgilenen atalar olarak düşünülür.[141]

---

138 Huizinga, *Homo Ludens*, s. 17-18.

139 *A.g.e.*, s. 5.

140 Beyinlerimizde "doğa üstü varlıklar için bir modül" olduğu fikri, evrimci psikolojinin bir formunun en besbelli saçmalıklarından biridir.

141 Barbara Herrnstein Smith, *Natural Reflections: Human Cognition at the Nexus of Science and Religion* kitabında (Yale University, New Haven, 2009) şöyle diyor: "Antropolog Maurice Bloch doğaüstü saydıkları atalarına tapınan birçok halklar arasında onlara karşı tutumların yaşayan yaşlılara değgin tutum ve davranışlarından çok farklı olmadıklarını kaydediyor: 'yaşlıların ve ataların güdülerinin, duygularının ve anlayışlarının aynı olduğu varsayılır. Sadece atalarla iletişim kurmak

Kuvvetli varlıkların insanlara ne denli yakın olabileceğini Yaradılış (*Genesis/Tekvin*) 32'deki ünlü öykü yansıtmaktadır: Yakup bütün gece boyunca, Tanrı olduğu sonradan anlaşılan bir adamla güreşmiştir; tam kazanmak üzereyken Tanrı onun kalçasına dokunur, eklem yerinden çıkar. Ama Yakup Tanrı onu kutsamadan güreşi bırakmaz. Tanrı da onu kutsar ve yeni bir adı olduğunu söyler, belki "Tanrı hükmediyor" anlamına gelen *İsrail*. Sonra Yakup Tanrı'ya adını sorar, Tanrı söylemez, Yakub'u kutsar ve serbest kalır. Altıncı Bölüm'de "El"in tanrı için Samî dilinde kullanılan genel bir sözcük olduğunu göreceğiz, dolayısıyla bu öykünün dayandığı söylence hemen hemen kesinlikle Yahweh'ye ait değildir, o bu adı kutsal kitap tarihinde çok sonraları Musa'yla buluşuncaya kadar söylememişti. Ne var ki, El ve Yahweh birleştirilmiştir ve sonraki söylenceler onları tek ve gerçek Tanrı'nın adları olarak görmüştür. Rahiplerin Yaradılış'ın redaksiyonunu yaparken bu öyküyü böylece bırakmaları ilginçtir; çünkü Tanrı buna göre Yakub'un öyle olduğuna inanılan güçlü bir adamdan azıcık daha güçlü bir kuvvetli varlıktır. Kısacası, tanrılık fikri din tarihi boyunca evrilmiştir ve ilk aşamalarında "doğa üstü varlıklar" fikri yoktu. Daha sonraki tarihte bile ayrım çoğunlukla belirgin değildir.

Üçüncü Bölüm, törenin evrimi hakkında olup üç kabile halkı arasındaki törenlerin ayrıntılı betimlemelerini verdiği için, burada onu daha çok tartışmak gerekmiyor. Fakat Huizinga'nın oyunun temel bir yaşam biçimi olduğu fikrini izlemek ve onu James ile Schutz'daki, Geertz'in o terimi kullandığı anlamda kültürel sistemlerin çoklu gerçeklikleri kavramıyla ve MacIntyre'ın tanımladığı üzere uygulamalarla ilişkilendirmek istiyorum.[142] Bu haliyle başka alanlara da aktarılabilen oyun, başka birçok yaşam formlarının, törenin ve bir çeşit aracılık örneği olarak din adını verdiğimiz ona bağlı uygulamaların kendisinden geliştiği bir modeldir.

Geertz dini "varoluşun genel bir düzeni"ni sağlayan bir model diye tanımlamıştır; bu ise Huizinga'nın "şeylerin kutsal düzeni"nden de; evrim zamanı boyunca o özgününde küresel ve ayrımlanmamış düşünme biçiminden çıkarak ve böylece ola ki birbirleriyle ve dinle rekabet halinde gelişen; özellikle sanat, bilim ve felsefede, her biri kendi farklı yollarından varoluşun genel

daha zordur. Böylelikle, Malagasy kırsalında, gayet sıradan bağlamlarda yerliler seslerini ölülere işittirmek istediklerinde yüksek sesle konuşurlar; bu, çoğucası sağır olan yaşlılarına bir şey söylemek istediklerinde yaptıklarının aynıdır. ... Atalar yaşayan ebeveynler ya da büyük ebeveynler kadar yakın değildir, ama o kadar çok da uzak değildir'" (s. 91-92).

142 Buraya iki paralel örnek daha eklenebilir: Bir kültürel form olarak dilden önce oldukları halde Wittgenstein'ın "dil oyunları" dediği şey ve Pierre Bourdieu'nün "alanlar" dediği şey.

düzeniyle ilgilenen başka birçok kültürel sistemden de pek uzak değildir. Özellikle, tarihsel olarak, bu alanlardan her birinin kendisinin keşfettiğini iddia ettiği varoluşun genel düzeni hakkındaki gerçeklerin göreli konumu sorgulanmıştır. Bu alanların aralarındaki ilişki zaman içinde çok değiştiği için, bu sorunla soyut olarak uğraşmak zordur. Güzel sanatlar hemen her zaman bir dinsel anlatım biçimi olarak başlamış ve Batı'da taş devrindeki kaya resimlerinden günümüze kadar da öyle süregelmiştir. Yakın zamanlarda sanat kendisini dinden kurtardı, hakikat iddiası da hayalperestçe oldu. Bir yanda edebiyat kendisine "kurgu" olarak bakılmasından çok memnundur, böylelikle hakikat iddiaları işe karıştırılmamaktadır; fakat kurgunun ne zaman gerçek, gerçeğin de ne zaman kurgu olduğu sorulunca biz o konuda çok ileriye gitmemişizdir.[143]

Erken formlarında –örneğin antik Yunan'da ya da Çin'de– felsefe birçok bakımdan bir çeşit dindi. Pierre Hadot'un inandırıcılıkla savunduğu gibi, klasik başlangıçlarında (Batı'da olduğu gibi Çin'de de diyeceğim) yalnızca dinin bütün sorunlarıyla ilgilenen düşüncenin değil, bütün bir "yaşam yolu"ydu (*hayat tarzı*) ve o, çoğu zaman eğitimli seçkinler olan üyeleri için bir din biçimiydi.[144] Kant ile Hegel'i örnek olarak alabilirsek, bazı Aydınlanma filozofları bile, düşünce yollarıyla olduğu kadar yaşam yollarıyla da ilgilenmişlerdi. Daha yakın zamanlarda felsefe, düşünce yollarıyla pek çok uğraşmış, neredeyse ahlâk ve siyasetin sadece düşünce formları değil yaşam uygulamaları da olduğunu yadsıyacak –ama hiçbir zaman bunu tam yapmayan– noktaya gelmiştir. Bilim çok yakınlara, belki 19. yüzyıla kadar felsefenin bir alanından ibaretti; bilimsel kozmoloji ve özellikle Darwinci evrimsel biyoloji sahneye çıkıncaya kadar, "genel bir varoluş düzeni"ne ilişkin kavramlar sunmaya pek kalkışmazdı.[145] "Doğal felsefeciler"in eski zamanlardan beri mitos biçimlerini eleştirmelerine karşılık, bilimle dinin savaşı çok modern bir görüngüdür.

---

143 Graham Greene, *Monsignor Quixote* kitabının son bölümünde (Penguin, New York, 2008), s. 192-193'te olgu ile kurgu arasındaki ayrım üstünde düşünüyor; *Trappist* peder Leopoldo bu ayrımı yapmayı zor buluyor, ama Amerikalı Profesör Pilbeam'in ondan şüphesi yoktur. Monsignor Quixote ölümünden hemen önce rüya görür gibi bir durumdayken Latince bir kuddas âyini (*mass*) yönetiyor. Quixote dostu Sancho'nun ağzına görünmez bir ince ekmek parçası koyar. Leopoldo peder onun "sahiden" orada olduğundan emindir; eşit ölçüde Prof. Pilbeam ise olmadığından. Aslında bütün roman bu ayrımın ne denli sorunlu olduğuna dairdir.

144 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell, Oxford, 1995 [1987].

145 "Bilgin" sözcüğü 19. yüzyıl başlarında çıktı. Bizim bilgin dediklerimize 17. yüzyılda "doğa felsefecileri" deniyordu ve filozoflar –örneğin, Descartes ve Leibniz– aynı zamanda bilgin ve matematikçiydiler.

DİNSEL NATÜRALİZM

Bu bölümde daha önce söylediğim gibi, ben tanınmış çağdaş bilginlerden bu kadar çoğunun hâlâ dinle ilgilendiklerini ve ona ilişkin bir tutum almak gereksinimini duymalarına şaşmıştım. Bilimle din arasındaki savaşı barışçı bir çözüme, en azından dostça bir (silah) bırakışmaya ulaştırmak isteyenler beni daha da hayrete düşürdü. Önsözde Stephen Jay Gould'un din ile bilimi üst üste çakışmayan iki büyük alan diye ayırdığını,[146] bu bölümde de Kirschner ve Gerhardt'ın "inançla bilim arasındaki çizgiyi başka bir yerde, çağdaş anlayışın ışığında daha savunulabilir bir yerde çizdikleri"ni,[147] bunun da Gould'un isteğine çok yakın olduğunu belirttik. Din ve bilimi, farklı amaçlar doğrultusunda farklı yollardan çalışan iki ayrı "kültürel sistem" diye görmek bana doğru görünüyor; fakat bu ayrımı ve üst üste çakıştıkları ve çakışmadıkları yolları açıklamak kolay değildir (çünkü bütün kültürel sistemler çakışır ve hepsinin gündelik yaşam dünyası üstünde etkileri vardır).

Mary Midgley'i izleyerek daha önce demiştim ki, kozmik ve biyolojik evrimin büyük bilimsel meta anlatısına kozmik bir iyimserlikle de bakılabilir (Chaisson), kozmik bir karamsarlıkla da (Monod, Weinberg) ya da bu sahip olduğumuz yegâne dünya olduğu için bir çeşit kabullenmeyle de (Marcus Aurelius, Oliver Sacks). Bulduğum bir başka görüşü de bildirmek istiyorum: Bu, bazı bakımlardan Chaisson'un görüşüne yakındır, ama önemli bir biçimde onun ötesine gitmektedir. Bu, bütün olanın bilimsel öyküden ibaret bulunduğunu, doğa üstünü açıkça yadsıdığını söylemekte, ama doğaya bir dinsel perspektiften bakarak kozmik iyimserliğin utanmasız türlerinin tam yapmadıkları bir biçimde dine bir çeşit özerklik tanımaktadır. Bu yaklaşıma bazen dinsel natüralizm deniyor; doğada dinsel bir şeyler vardır, ama doğanın ötesinde herhangi bir şey içermez.

Bu görüşlerden bazıları, ona yeni bir anlam vermekle birlikte "Tanrı" sözcüğünü bile kullanmaktadırlar. Biyolog Harold Morowitz'in açık, ama hayli şaşırtıcı bir görüşü vardır. O, bir çeşit Spinozacı panteizmi kabulle başlamakta, ama panteizmin içkinliğinden bir çeşit aşkınlığa geçmek istemektedir. "Biz, *Homo sapiens*ler içkin Tanrı'nın aşkınlığıyız ... Bizler Tanrıyız."[148] Kitabını şu paragrafla bitiriyor:

---

146 Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Ballantine Books, New York, 2002.

147 Kirschner ve Gerhardt, *The Plausibility of Life*, s. 271-273.

148 Morowitz, *The Emergence of Everything*, s. 196.

> Bizim içkin Tanrı'nın zihni, iradesi ve aşkınlığı olduğumuza inananlar için, ödevimiz çok büyüktür. İnsan yaşamını en iyi duruma getiren ve ruhsal olana geçen bir ahlâkı yaratmalı ve yaşamalıyız. Bunu yapmak için bilimimizi, içkin Tanrı'nın zihni hakkındaki bilgimizi kullanmalıyız. Bana Talmudçu'nun şu sözleri anımsatılıyor: "Ödevi bitirmek senin elinde değildir, denemekten caymaya da özgür değilsindir."[149]

Bu örnekle anlatmak istediğim şey, Morowitz'in evrene içkin Tanrı, insanlara da aşkın Tanrı demekle, bilim dilinin kesinlikle ötesine geçmiş ve doğanın ötesinde herhangi bir Tanrı varsaymamakla birlikte açıkça dinsel dil kullanmıştır. Bu anlamda onun görüşüne dinsel natüralizm denilebilir; onun durumunda bu, esas itibarıyla, doğal dünyanın çeşitli yanlarına değinmek için dinsel bir dil kullanmaktır.

Dinsel natüralizmin bir başka türü de, kozmik iyimserliğin ötesine geçmekle birlikte iddialarında bu kadar köktenci değildir. Karmaşıklık kuramı üstünde bir hayli çalışmış bir biyolog olan Stuart Kauffman, daha başlığından iyimserlik eğilimini gösteren *At Home in the Universe* kitabının "Kutsalı Yeniden İcat Etmek" adlı son bölümünde bundan fazla bir şey ima ediyor.[150] Burada "kutsal" diye bir dinsel terim, çoğu dindar kişilerin kutsalın icat edilebilecek ya da yeniden icat edilebilecek bir şey olmadığını düşündükleri için tanımayacakları bir biçimde kullanılmıştır. 2008'de Kauffman 1995'teki *At Home in the Universe* kitabının son bölümünün başlığını, kendisinin bilim ve din hakkındaki görüşlerini ayrıntılarıyla açıklayan yeni bir kitabın adı haline getirmiştir: *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason and Religion.*[151] Burada Kauffman sadece kutsaldan değil, Tanrı'dan söz ediyor, ama ona yeni bir anlam veriyor: "Tanrı, tümüyle doğal bir Tanrı, evrenin yaratıcılığının ta kendisidir."[152]

Kauffman dindarların bilimin her şeyi atomlara ayıracağından korkmalarını yatıştırmak için elinden geleni yapmaktadır. Benim cehaletim yüzünden bir İsa eleştirisi olacağını sandığım "Galile Büyüsünü Kırmak" başlıklı bir bölümde, Kauffman aslında karmaşığı basite indirgemeye çalışan Gali-

---

149 *A.g.e.*, s. 200. Bazı Hıristiyanlar evsiz-yurtsuzlarla paylaşılan ekmeği kutsarken şöyle derler: "İsa'nın şimdi yeryüzünde bizden başka kimsesi yok, bizim ellerimizden başka eli yok, bizimkilerden başka ayağı yok. Bizim ellerimiz yeryüzünün kutsandığı ellerdir." Ama öyle sanıyorum ki, Tanrı'nın zihni de olduklarını iddia etmezler, fakat Meister Eckhart bunu söylemeye yaklaşmıştı.

150 Kauffman, *At Home in the Universe: The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford University, New York, 1995, s. 302-304.

151 Stuart Kauffman, *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason and Religion*, Basic Books, New York, 2008.

152 *A.g.e.*, s. 6.

leo'yu ve günümüze kadar gelen onun sayısız izleyicisini eleştirmektedir. Ortaya çıkış kuramının bir yandaşı olarak Kauffman, evrimde doğan kozmik ve biyolojik formların oluştukları varlıklara indirgenemeyeceğine, hatta onlarla tam olarak açıklanamayacağına inanmaktadır: Yeni örgütlenme formları gerçekten yeni ve başka şeylere indirgenemeyecek karmaşıklıklara yol açmaktadır. Yeni örgütlenme formlarının ortaya çıkmalarının önemli bir yanı onların yaratıcılığıdır, çünkü önceden kestirilemezler; bir bakıma onların tamamıyla doğal olmalarına karşılık aklın ötesinde oldukları bile söylenebilir. Böyle salt doğalcı bir Tanrı tanımından bazı dindar kişilerin alınabileceklerini düşününce, Kauffman niyetinin gerçekten dinsel anlamını vurguluyor: "Yaşamlarımızı ancak kısmen bilerek, ama bir buyruk olarak inanç ve cesaretle sürdürmemiz gerekiyorsa, bu Tanrı biz bir gizeme adım atarken bize seslenebilir. Yaşamın uzun tarihi bize gizemin karşısında yaşamak için gereken araçları vermiştir; bu araçlar sahip olduğumuzu ancak kısmen bildiğimiz, şimdi artık Tanrı diyebileceğimiz yaratıcılığın armağanıdır."[153] Dinsel natüralistlerin çoğu gibi Kauffman da bize bir kuram sunuyor: "Tanrı" teriminin tümüyle doğal bir dünyada ne anlama geleceği üstüne bir kuram. Bu Tanrının, tabiri caizse doğaya dışarıdan müdahale eden bir Yaratıcı Tanrı'dan temel olarak farklı bulunduğunu, dolayısıyla bir kimse olamayacağını açıkça anlatıyor.

Dinin esas olarak bir kuram değil, bir uygulama olduğunu düşünenler, bir kimsenin evrenin yaratıcılığına nasıl tapılabileceğini; Hadot'un terimini kullanarak söyleyelim, onun nasıl bir yaşam yolunun temeli yapılabileceğini görmekte zorlanabilirler. Ancak, Kauffman'dan alıntılanan son pasajda, o Tanrı'sından "armağanlar" veren, bize yönelik bir "çağrı" olarak söz etmektedir. Kauffman'ın yaptığı kadar dinsel dili benimseyince kişileştirmekten kaçınmak neredeyse olanaksızdır, ama o, tutumunun içerdikleriyle uğraşmamaktadır. Böyle olmakla birlikte, Chaisson gibi o da önerisi yaygın bir kabul görürse, bunun pratik sonuçları olacağını düşünmektedir: "Akıl ile inanç arasındaki kopuşu sağıltacak" ve "yeni bir küresel etik"in temelini sağlayacaktır.[154]

Bilimin tarihsel dinlerle bağdaşmaz olarak görüldüğü bir dünyanın anlam ihtiyacını karşılamak üzere bir çeşit dinsel natüralizm önerenlerin çoğu dinin evrilmesini açıklamakla ilgilenmemektedirler; öte yandan dinin evrilmesi sorunu üstünde çalışanların çoğu da dinsel natüralizm sorunuyla ilgilenmemişlerdir. Okuyucu benim son on ya da yirmi yılda çıkan dinsel evrimle ilgili birçok kitaba değinmediğime dikkat edebilir. Bu geniş ölçüde, Önsözde

153 *A.g.e.*, s. 285-286.
154 *A.g.e.*, s. 288, 273.

söylediğim gibi, benim kaygımın her şeyden önce dinin ne olduğunu anlamak, sonra da onun evrimci terimlerle uyumlu mu, uyumsuz mu yoksa uyum açısından nötr mü olduğunu düşünmek olmasındandır. Alandaki çalışmaların çoğunluğu, öncelikle bu son sıraladığım kaygılara yönelmiş bulunduğu için benim projeme yaramamaktadır. Bazılarının, özellikle de evrimci psikolojinin belirli bir kanadından gelenlerin hiç yardımı olmamaktadır.[155] Robert Wright'ın *The Evolution of God*'u ve Nicholas Wade'in *The Faith Instinct*'i gibi, dinin uyumsal olanakları üstünde odaklanan bazı çalışmalardan bir şeyler öğrendim, ama onların odaklanışlarının etnografik olarak fazla dar olduğunu ve Yahudilikle, Hıristiyanlıkla, İslâmla sınırlanıp başka çeşit dinlere ancak geçerken değindiklerini, konularında incelikli bir bilgiden yoksun bulunduklarını gördüm. Dinin uyumlu olduğunu vurgulayan kitapların en iyisi, Douglas Sloan Wilson'un bireysel örneklere odaklanışı çoğu kere aydınlatıcı olan *Darwin's Cathedral*'idir.[156]

Ancak, hem dinin evrimi hem de dinsel natüralizm üstüne kitap ve makaleler yazan, benim özellikle yararlı bulduğum bir evrimci biyolog vardır. Onu bu bölümde daha önce, başka birtakım bağlamlarda alıntılamıştım, ama burada din üstüne söyleyecek nesi olduğuna bakmak istiyorum. Aklımdaki bilgin, aynı zamanda bir dinsel natüralist olarak dinin evrimi üstüne yazan evrimci antropolog ve nörobilimci Terrence Deacon'dır. Ursula Goodenough ile birlikte kaleme aldığı "Doğanın Kutsal Olarak Belirmesi" başlığından belli olduğu üzere, belirimci bir anlayıştadır. Bu yazı indirgemeciliğin güçlü bir eleştirisiyle başlıyor ve ortaya çıkmış formların [başka şeylere] indirgenemeyeceğini savunuyor. Yukarıda tartışılan belirimciler. Yani Morowitz ve Kauffman gibi, Deacon ve Goodenough da kozmik iyimserlerdir; oysa Monod ve Weinberg gibi indirgemeciler kozmik karamsarlardır. Bu durum, örneklemim küçük ol-

---

155 Özellikle zihnin modüllerden oluştuğunu düşünen, dini de doğa üstü varlıklara ilişkin bir modülle açıklayanları yararsız buluyorum. Bu türü temsil eden kimi yapıtlar şunlardır: Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York, 2001, başlıkta uygulamaya değil, düşünceye yapılan gönderme, bu yaklaşımın zayıflığının bir belirtisidir; ve Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University, New York, 2002. B.H. Smith, *Natural Reflections* kitabında bu yapıtların benim için yapılması güç olacak bir olumlu değerlendirmesiyle, kurgusal kuramlaştırma eğilimlerini ve gerçekten yaşandığı haliyle din hakkında bir sezgileri olmamasını uzun boylu anlatmaktadır. Fakat okuyucu, Merlin Donald ve Michael Tomasello gibi bilginlerin (çalışmaları dine ancak ucundan değinen) temsil ettiği diğer evrimci psikoloji türlerine ne kadar çok dayandığıma dikkat edecektir.

156 Robert Wright, *The Evolution of God*, Little, Brown, Boston, 2009; Nicholas Wade, *The Faith Instinct: How Religion Evolves and Why It Endures*, Penguin, New York, 2009; David Sloan Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*, Chicago University, Chicago, 2003.

makla ve rastgelelikten yoksun bulunmakla birlikte, belirimcilikle iyimserlik, indirgemecilikle karamsarlık arasında bir korelasyon olduğunu düşündürmektedir. Fakat Deacon ile Goodenough'un, Morowitz ile Kauffman'dan daha ılımlı savları vardır; onlar "dinsel gayritanrıcılar"dan (*nontheists*) söz etmekte ve "Tanrı" terimini kullanmamaktadırlar.[157] Ayrıca, onlar, dinin yalnızca çoğu zaman uyumcu olmakla kalmadığı, çoğu zaman çok olumsuz sonuçlar doğurduğu ve kısa dönemli yanlış sapmaların uzun dönemde etkileri olabileceği konusunda yanlarındaki belirimcilerden daha uyanıktırlar; en azından kendilerini daha açık ifade etmektedirler. Başlığının gösterdiği gibi, makalenin özü belirimciliğin nasıl işlediğini göstermek, sonra da onu kutlamada anlam bulmaktır. "İnsanı doğal tarihin ortaya çıkmış sonucu olarak anlamamız, bizim kim olduğumuzu heyecan verici yeni yollarla anlamamıza izin verir" diye yazarlar. Sonra da Deacon'ın daha eski bir makalesinden bir alıntı yaparlar:

> İnsan bilinci sadece ortaya çıkan bir görüngü değildir, kendi formu içinde ortaya çıkış mantığını özetler. Sembolik kültürle derinliğine karışmış olan insan zihinlerinin sayısız bireylerin deneyimlerinden gelerek büyüyen, kıtalar ve binyıllar boyunca yayılmış etkin bir nedensel mevkii vardır. Bilinç, hiçlikten bir şeyin kesintisiz olarak yaratılmasıyla ortaya çıkar; bu, sürekli olarak kendini aşan bir süreçtir. İnsan olmak, evrimin oluşmasında nasıl hissedildiğini bilmektir.[158]

Onlar bu anlayışa karşı bir dizi ruhsal ve ahlâkî tepkileri kaydediyorlar, ama Deacon, Tyrone Cashman'la birlikte yazdığı ikinci bir makalede ("The Role of Symbolic Capacity in the Origin of Religion"[159]) onları daha açıkça evrimci bir bağlama yerleştiriyor. Dinin bizden başka hiçbir türde olmadığını belirttikten sonra, onu sembolik yeteneklerin evrimine bağlıyorlar. Sembolik yeteneklerimizin bizi öteki primatların bilişsel ve duygusal sınırlarının ötesine taşıyan üç yolunu not ediyorlar. İlk söyledikleri, sadece insanların anlatılar ya-

---

157 Ursula Goodenough ve Terrence W. Deacon, "The Sacred Emergence of Nature", *The Oxford Handbook of Religion and Science*, der. Philip Clayton, Oxford University, New York, 2006, s. 865. Birçok önde gelen düşünürün katkılarını içeren bu kalın kitabı elime aldığımda, projeme yardımcı olacağını umuyordum. Fakat tam bir hayal kırıklığına uğradım. Bilimi ve dini esas olarak uygulamalar değil, kuramlar diye görünce, elmalarla portakalları karşılaştırmaya girişiyorlar. Bunlar günümüzde eğitimli insanların nasıl düşündüklerinin örnekleri olarak ilginç, ama bilimin ve dinin işledikleri ayrı yolları anlamaya yardım etmiyor.

158 Goodenough ve Deacon, "Sacred Emergence", s. 867.

159 Terence Deacon ve Tyrone Cashman, "The Role of Symbolic Capacity in the Origin of Religion", *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 3, 2009, s. 490-517. Burada Deacon ile Cashman, önceki makalenin ve *Oxford Handbook of Religion and Science*'a yazanların çoğunun yapmadıkları bir biçimde dini bir uygulama olarak açıklama yönünde hareket ediyorlar.

ratma yeteneği ya da gerçekten, bazen özyaşamöykülü bellek denilen bir dizi ilişkili olayı kapsayan belleği olmasıdır. Diğer zeki memelilerinse eylemsel (*episodic*) bellekleri vardır, yani onları akla getiren bir konumda oldukları zaman belirli olayları anımsar, şimdiki halde geçmişte benzer konumlarda öğrendiklerine göre hareket ederler. Ne var ki, hayvanlarda ve Gopnik'in gösterdiği üzere küçük çocuklarda olaylara dönük anılara, onları akla getiren şimdiki bir durum olmadıkça erişilemez ve onların birbirleriyle sıralı bir biçimde ilişkileri yoktur.[160] Bizim hayvan akrabalarımızın başka bir bellek türü vardır: Yinelenen uygulamalarla ve becerinin gelişmesiyle edinilen işlemsel (*procedural*) bellek. Bizim için bisiklete binmeyi ya da tenis oynamayı öğrenmek işlemsel belleğin örnekleridir; bunlar bedenlerimize öyle yerleşirler ki, onları eylemli olarak göstermenin dışında doğru dürüst açıklayamayız bile. Fakat onlarda eylemsel belleğin yaptığı gibi ayrı ayrı durumsal (*situational*) anılardan çok, süregiden ardarda gelişler vardır. İlk insanlar için, edinilmesi modern insanların çok zamanını alacak karmaşık bir beceri ürünü olan bir *Acheulian* baltanın nasıl yapılacağını öğrenmek işlemsel belleğe bir örnektir.

Deacon ile Cashman'ın savları, bir dil öğrenmenin işlemsel belleği gerektirdiğidir; yani cümleler söyleme yeteneği, bisiklete binmek gibi neredeyse otomatik hale gelinceye kadar çok ezberleme ve uygulama yapılmalıdır. Ne var ki, cümleler zorunlu olarak her biri eylemsel bellekler içeren sözcüklerden oluşur. Eylemsel ve işlemsel belleklerin bir bileşimi olan dil, zorunlu olarak anlatıya erişir. Belleğin daha önceki iki formunun sinerjetik bileşimine yetenekli dile dayalı olarak ortaya çıkan anlatı, din için merkezî önemdedir: Birinci Bölüm'de gördüğümüz üzere, anlatı kişisel ve toplumsal kimliğin temelidir, din de başka her şeyden çok, dünyayı anlamlandırmanın, dünyaya ilişkin bir kimlik oluşturmanın bir yoludur. Deacon ile Cashman gittikleri kadar çok yardımcıdırlar, ancak dinde anlatının rolü için onu uygulamanın, her şeyden çok da törenin içinde derinliğine yerleşmiş olarak görmemiz gerekiyor; bu, Üçüncü Bölüm'de ayrıntılarıyla tartışılacak olan bir konudur.

Varoluşta anlam bulmak için gerekli dinsel yeteneğe anlatının katkısına ek olarak, Deacon ile Cashman düpedüz anlatının niteliği nedeniyle yaşamın ölümle son bulmadığı fikirlerine yol açmış olabileceğini öneriyorlar: "Ahiret yaşamına inanma eğilimi anlatı eğiliminin doğal bir yan ürünü olabilir."[161] Bu ilginç, ama benim özellikle ilk insanları düşünürsek kabul etmeye büsbütün hazır olmadığım bir öneridir. Ahiret, arkaik toplumlarda sa-

160 Gopnik, *Philosophical Baby*, s. 138-140.
161 Deacon ve Cashman, "Role of Symbolic Capacity", s. 9.

bit fikir (obsesyon) olabilir –Beşinci Bölüm'de betimlenecek olan Antik Mısır'ı düşünün– tarihsel dinlerin çoğunda da şu ya da bu açıdan önemlidir. Ama avcı-toplayıcıların ille de bu konuyla ilgilenmeleri gerekmiyordu; nasıl ki Navajo Kızılderililer ilgilenmiyorlarsa. Avustralyalı Aborijinler gibi ilgilenenler de, basitçe yeniden doğum olacağını varsaymaktadırlar. X amcanın ya da Y ninenin ruhu, onların ölümünden sonra bir su kuyusuna yerleşmişken bir kadının rahmine girip onun yeni doğan bebeğinde yeniden belirebilir. Avustralyalılar için yaşamın sürekliliği hakkındaki bu çok doğal inanışta doğaüstü hiçbir şey yoktur. Gananath Obeyesekere Hinduizm ve Budhizmin önemli bir öğesi olan *karma* üstüne yaptığı çalışmada, her kıtadaki insanlar arasında çok daha basit yeniden doğum fikirlerinin ne kadar yaygın olduğunu uzun uzadıya tartışmaktadır.[162] Ben, erken dönem insanlarının bazen çok gelişkin mezar eşyaları içeren mezarları için hep yapılan "bir ahiret inancı"nın göstergesi olduğu yorumunu bile sorguluyorum. Bu gibi mezarlar, pekâlâ üzüntünün ve hatırlama ihtiyacının basitçe bir anlatımı olabilirler. Bir ahiret yaşamına inanmadıkları hemen hemen kesin olan zeki hayvanlarda da güçlü keder duyguları yaygın olarak vardır. Böyle kederlere maddi anlatım verilmesi, iyi kanıtlar olmadan aşırı yorumlanmamalıdır.

Deacon ile Cashman'ın ikinci bir önerisi vardır: Sembolizm "gerçek nesnelerin ve canlı şeylerin gözle görünür dünyası" ile "anlamlı çağrışımlarla birbirlerine bağlanan ve gramer 'kuralları'yla sınırlanan bir semboller dünyası"[163] arasındaki farkın bilinçlenmesine varabilir. Şey ile sözcük arasındaki ikilik, onlara göre hem kabileci hem de tarihsel birçok kültürde bulunan metafizik bir ikiliğe yol açabilir. Ama böyle ikiliklerin metafizik nitelikte olmaları gerekmez; onlar, başkalarını anlamakta sıkıntısını çektiğimiz olağan sorunların birçoğuna yol açarak gündelik yaşam dünyasında sık sık olur. Ayrıca, bu ikilik, görünen şeyin bilimin doğru olduğunu keşfettiği şeyle aynı olmadığı bilim için temel niteliktedir: Güneş çıplak göze göründüğü gibi Dünya'nın çevresinde dolaşmakta değil, Dünya Güneş'in çevresinde dolaşmaktadır. Dünya'nın güneşin etrafında dolaştığını "herkes"in bildiği bir kültürde bile, bunu kanıtlayabilecek çok az kişi vardır; bu, duygularla çelişse bile, bilime iman etmeye dayanan bir inanıştır. Ve bilimsel açıklamalar geniş ölçüde görünmez olana dayanır; en az da doğal olmakla birlikte, genler gibi birimleri olan çıplak göze. Bu durum sağduyuyu gerçek, bilimi hayalî mi yapar?

---

162 Gananath Obeyesekere, *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist and Greek Rebirth*, Berkeley, University of California, 2002, s. 19-71.

163 Deacon ve Cashman, "Role of Symbolic Capacity", s. 10.

Deacon ve Cashman, bizim Üçüncü Bölüm'de hayli ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz, Avustralya Aborijinlerinin "Rüya görmek" fikrini, "kendilerinden gizlenen ve gözle görünen dünyadan daha gerçek bir gerçeklik" olarak örnek gösteriyorlar. Ben iddia edeceğim ki, o daha çok yoğunlaştırılmış olduğu ve gündelik dilden daha güçlü olarak ifade edildiği için daha gerçektir; fakat bilimin farklı bir yoldan yaptığı gibi, gözle görünür dünyanın gerçeklerini aydınlatır. Avustralyalı Aborijinlerin, onlar üstünde en çok çalışmış birinin deyişiyle "bozmadan, olduğu gibi yaşamı onaylamaları"na izin veren bu Rüyagörmedir. Dilin eğretilemeli ve benzetmeli (metaforik ve analojik) kullanımları, farklı yollardan bilim ve edebiyatın da aralarında bulunduğu diğer birçok kültür sistemi için olduğu gibi din için de çok önemlidir; ama onlar gerçekliği görmezden gelmek zorunlu olmadan onu anlamanın stratejik yolları olabilir. Kaldı ki, eğretileme ve benzetmenin diğer dilbilim formlarının yanı sıra sık sık oyun bağlamında kullanıldığını da belirtebiliriz. Huizinga, "Dil Olarak İfade Edilen Oyun Kavramı" üstüne bütün bir bölümü ayırmıştır.[164]

Sembolik yeteneğin dinin evrimine üçüncü katkısı, öteki primatlarla ve diğer memelilerle de paylaşılan temel duyguların hammaddesinden, (sadece birkaçını analım) "sofuluk, huşu, nasafet, kendini aşma ve ruhsal yenilenme" gibi daha karmaşık duyguların geliştirilmesidir.[165] Bu karmaşık ruhsal duygular, şefkat, hatta düşmanları sevmek gibi ahlâkî sezgilerle birlikte, bizim öteki hayvanlarla paylaşmaya devam ettiğimiz duyguların devamı değildir, kültürel yeniden formülleştirme bağlamında ortaya çıkmışlardır. Deacon'un bu duygular ve onların beşerî önemi hakkındaki fikirleri hayli anlamlıdır ve ben burada onların ayrıntılarına giremeyecek olsam da, esas itibarıyla doğru oldukları kanısındayım. Bu karmaşık ruhî ve ahlâkî duyguların tam da, Goodenough ile Deacon'ın önceki makalelerinde kuvvetle onayladıkları duygular olduklarını belirtmeye değer. Üstündeki doğa üstücülük iziyle Din, çağdaş düşüncede yalnızca evrimci biyologlarla sınırlı olmaktan çok daha yaygın bulunan tinsellik (*spirituality*) kadar kolaylıkla onaylanamaz.

DİN KİŞİSEL OLANLA NİÇİN BU KADAR ÇOK İLGİLENİYOR?

Şimdi de, bir kültürel sistem olarak din üstüne kendi anlayışıma göre, belirimci biyologların neleri onaylayabileceklerinden (tinsellik/*spirituality*) neleri onaylayamayacaklarına (tanrıcılık/*theism*) kadar düşündüklerimi kısaca anlatmaya çalışacağım. Tanrılar fikrinin ve kesinlikle de bir Tanrı düşüncesinin

164 Huizinga, *Homo Ludens*, s. 28-45.
165 Deacon ve Cashman, "Role of Symbolic Capacity", s. 13.

dinin evriminde başlangıçta bulunmadığı üstünde ısrar ettim. Fakat bir topluluğun üyeleri, törenlerde öyküleri, söylenceleri temsil ettiklerinde [oynadıklarında] onlar insanları, hayvanları ya da (kendilerine ruhlar mı, tanrılar mı yoksa başka bir şey mi denileceği duruma göre değişen) kuvvetli varlıkları temsil eden oyunculardır. Fakat temsil ettikleri törenlerin ve anlatıların kişisellikle ilgili oldukları kesindir. Birçok evrimci biyolog, insan zekâsının başka türlerinkinden daha çok büyümesinin, bizim teknolojik olarak daha akıllı bulunmamızdan değil, çok karmaşık toplumlar geliştirmiş olmamızdan ve paylaşılan niyet ve paylaşılan özen yeteneğinin büsbütün yeni bir işbirliği düzenini olanaklı kılmasından ileri geldiği görüşündedir. Böylece, törenlerin ve mitlerin, toplumsal olarak birbiriyle ilişkili "kişiler" ve onların dertleri, kusurları ve sezgileri hakkında olmasında şaşılacak bir yan yoktur.[166]

Daha önce, hayvanlarla nasıl ilişkide olduğumuz bağlamında, Martin Buber'in Ben-O ve Ben-Sen ilişkileri arasında gözettiği ayrımı, Sen'in belli koşullarda hayvanlara bile yaygınlaştırılabileceğini ekleyerek anmıştım. Fakat öncelikle toplumsal ya da bazılarının dediği gibi *süpersosyal* olduğu için, Ben-Sen ilişkisinin anlamın en yüksek düzeyinde Ben-O ilişkisinin yerini alması şaşırtıcı değildir. Daha açık söylemek gerekirse, sağ kalım için 200 milyon yıllık ebeveyn bakımı gereksinmesine ve en azından 250.000 yıllık çok kapsamlı bir yetişkin koruması ve çocuk bakımı deneyimine dayanarak, başka şeylerin yanı sıra o çocukların oyun oynamakla bir hayli vakit geçirmeleri ve evreni, bir kimsenin tahayyül edebileceği en geniş dünyayı kişisel bir şey olarak düşünmeleri derin bir beşerî gereksinmedir.

Bunun kendiliğinden olarak ve düşünülmeden, bilginlerimizin arasında bile belirdiğini görüyoruz. Steven Weinberg dünya için "fazlasıyla muhalif bir evrenin minik bir parçası" dediği ya da Jacques Monod insanın "onun müziğine sağır ve umutlarına da, çektiği acılara veya işlediği suçlara da kayıtsız olan bir dünya"da yaşadığını söylediğinde, sadece kişilerin muhalif, sağır ya da kayıtsız olabileceğini hatırlamalıyız. Öte yandan, evrenin temelinde anlamsız olduğuna inanan Richard Dawkins gibi biri bile, *antropik* ilkeyi tartışırken ona hâlâ "dostça" diyebilmekte ve bizim belirimci dostlarımız da en yüksek belirme biçiminin kişilerin belirmesi olduğuna ve haklarında bizim en

---

166 Huizinga *Homo Ludens*'inin "*Mythopoiesis*'in Öğeleri" başlıklı bölümünde söylence için şunları yazıyor: "Bir eğretilemenin etkisi yaşam ve hareket terimleriyle şeyleri ya da olayları betimlemeye indirgenince, biz kişileştirme yolundayız demektir. ... Kişileştirme biz algılarımızı başkalarına iletmek gereksinimini duymaya başlar başlamaz ortaya çıkar. Böylelikle kavrayışlar imgelemin edimleri olarak doğarlar. Doğuştan gelen bu zihin alışkanlığına, hayalî bir canlı varlıklar dünyası yaratma eğilimine, bir zihin oyununa *aklî bir oyun* demeye hakkımız var mı?

yüksek ölçüde evrilmiş duygularımızın başkalarının saygınlığına saygı göstermekten ibaret bulunduğuna inanmaktadırlar.

Buber için Ben-Sen ilişkisi gerçekliği anlamanın anahtarıdır. O, Ben-O dünyasını yadsımamakta, tersine onaylamaktadır. Fakat şöyle yazıyor: "Ve gerçeğin olanca ciddiyetiyle dinle, O olmadan insan yaşayamaz. Ama yalnızca onunla yaşayan da insan değildir."[167] Buber'in Ben-Sen ilişkisi üstüne düşüncelerinin başlangıç noktası, hemen başkasının var olmasıdır: "Ben bir insana benim Sen'im olarak yaklaşıp da, ona temel Ben-Sen sözünü söylediğimde, o artık şeyler arasında bir şey değildir, şeylerden de oluşmaz. Kimsesiz ve eksiz, o Sen'dir ve semayı doldurur. Sanki ondan başka hiçbir şey yokmuş gibi değil, ama başka her şey *onun* ışığında yaşar."[168]

Ben-Sen ilişkisi kişiler arasında var olmakla birlikte, Buber onun başka birtakım ilişkilerde de olabileceği görüşündedir; örneğin insanlarla hayvanlar, hatta insanlarla ağaçlar arasında.[169] 1957'de kitabının ilk basımından 34 yıl sonra Buber, kendisini eleştirenlere verdiği yanıtta konumunu savunur. Hayvanlar hakkında şunu yazmaktadır: "Bazı insanların benliklerinin derinliklerinde hayvanlarla potansiyel bir ortaklık vardır; en sıklıkla da doğadan 'hayvansal' değil, 'ruhsal' olanlarda."[170] Bir ağaçla bile, bir Ben-O ilişkisi mi, yoksa Ben-Sen ilişkisi mi olduğu karşılaşmanın niteliğine bağlıdır: "Bir ağacın yaşayan bütünlüğü ve birliği, gözleri ne denli keskin olursa olsun, sadece araştırma yapan bir kimse tarafından görülemez; oysa Sen diyenler için bes-belli ortadadır, *onlar* hazır bulunduklarında o da hazırdır: Ağaca onu gösterme fırsatını tanırlar, şimdi de var olan ağaç onu ortaya koymaktadır."[171]

Buber için insanlarda ve doğada karşılaşılabilecek olan Sen, temel olarak, şeyler dünyasından ezelî Sen olan, sonul gerçeklik dünyasına geçmenin bir yoludur:

> Her alanda, her ilişkisel eylemde, bize şimdi olan her şeyin aracılığıyla ezelî Sen'in kervanına doğru bakarız; amacı doğrultusundaki her alanda, herkeste onun bir nefesini algılarız, her sende biz ezelî Sen'e sesleniriz;. Onda bütün alanlar içerilmiştir, o ise hiçbirinde değildir.
>
> Birin varlığı hepsinin üzerinden parlar.[172]

---

167 Buber, *I and Thou,* s. 85.
168 *A.g.e.*, s. 59.
169 *A.g.e.*, 57, s. 144-146.
170 *A.g.e.*, s. 172.
171 *A.g.e.*, s. 173. Buber aslında ağaçlarla yetinmek istememekte, "taşlardan yıldızlara kadar erişen bu koca evren"i kapsamaktadır.
172 *A.g.e.*, s. 150.

Buber bile isteye bir kâhin ve ozan sesiyle konuşuyor. Onu İngilizceye çeviren Walter Kaufmann, Buber'in Almancasının çoğu kere alışılmamış, bir tuhaf olduğunu söylemektedir. Bu, Buber'in kolay anlaşılmayı ve insanların yanlarında taşıdıkları kategorilere hemen peşinen sokulmayı istememesindendir. Buber için Tanrı hakkında çoğu söylenenler Ben-O konuşmasıdır: Tanrı, insanların doğasını anladıklarını iddia ettikleri, hakkında sonsuza değin konuşabilecekleri bir şeydir, ama o Buber için varolan yegâne Tanrı olan ilişkinin Tanrısı değildir. Şöyle yazmaktadır: "Fakat onun adını hor gören ve kendisinin Tanrısız olduğunu söyleyen; bütün varlığı, yaşamının Sen'i olmaya hasredilmiş halde, başka bir şeyle sınırlanamayan kişi de, Tanrı'ya seslenmektedir."[173] Buber hiç utanmaksızın Yahudi geleneği içinden konuşmaktadır, ama aynı zamanda din alanında ya da Tanrı hakkında kullanılan dilde hiçbir şeyin başından güvenli sayılmadığı çağdaş dünyaya da seslenmektedir. Benim savım açısından önemli olan, onun yaşamlarımızın nesnelere, şeylere hasredilmiş yetkinlikle geçerli bölümlerine karşıtlıkla ilişkiye, bulunmaya dayanan bir yaşam formu olarak din üstünde ısrar etmesidir. İki alanı karıştırmak, her ikisinin de anlamını kaçırmak olur.

Buber dinle bilimin ilişkisini tartışmamış olmakla birlikte, ben bilimle derinliğine ilişkili olan ve dini bilimle ilişkisi dışında düşünemeyen bir başka tanık çağırmak istiyorum. O hem önemli bir matematikçi, hem de özellikle fizik alanında önemli bir bilgin ve önemli bir din bilimciydi. Bu üç alanda birden öne çıkmış başka biri varsa, ben bilmiyorum. Benim kastettiğim, bildiğimiz haliyle bilimin hızla oluştuğu 17. yüzyılda yaşamış olan Blaise Pascal'di (1623-1662). Pascal matematikte dâhi bir çocuktu ve bu konuda Descartes'ı kıskandıran ilk çalışmasını sadece 16 yaşındayken yazmıştı. Descartes'ın savlarına karşı, doğada boşluğun (*vacuum*) olabileceğini kanıtlamaya yardım etmişti. Bir mucitti ve erken yaşlarındayken bir vergi görevlisi olan babası için icat ettiği hesap makinesiyle ünlenmişti. Gününün önde gelen düşünürleriyle haberleşiyordu ve kendisi de onlardan biri olarak kabul edilmişti.

23 Kasım 1654 günü, akşam 10.30 ilâ 12.30 saatleri arasında, bizim Birinci Bölüm'de birleştirici olay dediğimiz bir şey yaşadı. Daha sonra üstüne bu olayın (bir dizi nidaya öykü denilebilirse) öyküsünü yazdığı bir bezi giysisine dikmiştir. Belge, nidalardan önce tek bir sözcükle başlıyor: "Ateş." Ateş birçok kültürde merkezî bir din sembolüdür, ama bir bilgin olarak Pascal onun fiziksel özelliklerini çok iyi bilmekteydi. Çağrı şöyle başlamaktadır:

---

173 *A.g.e.*, s. 124.

"İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı, Yakub'un Tanrısı,"
Filozofların ve bilginlerin değil,
Kesinlik, kesinlik, yürekten duyulan, sevinç, barış.
İsa Mesih'in Tanrısı.
İsa Mesih'in Tanrısı.[174]

Ve aynı ölçü içinde daha 23 dize devam etmekte, ama tamamlanmış bir anlatı oluşturmamaktadır. 1646'dan beri Pascal ve ailesi, Port Royale'daki bir dinsel topluluğa dayalı sıkı bir Katolik hareketi olan Jansenizmin etkisine girmiş ve onun önceki sıradan Katolik uygulaması daha ciddi bir renk almıştı. Bilimsel çalışmalarının ona getirdiği uluslararası ün ve aristokrat çevrelerle artan dostluğu onu tedirgin etmeye başlamıştı; kibir günahını işlemekten korkuyordu.

Jansenist olduktan sonra da bilimi terk etmedi, işine devam edemeyecek kadar hasta oluncaya dek matematik problemleri üstünde çalıştı. Ama dinsel konulara giderek daha çok vakit ayırdı; *Provincial Letters* (*Taşra Mektupları*) yapıtında, başlıca Cizvit tarikatı üyelerinin saldırılarına karşı Jansenistleri savundu. 1656 ve 1657'de yazılan bu mektupların, salt yazı olarak çağdaş Fransız nesrini yarattığı söylenmiştir; fakat bunlar, aynı zamanda Pascal'in özellikle Cizvitler arasında bulunduğuna inandığı saptırılmış inanç görüşleri üstüne sert eleştirilerdi. Ömrünün son yıllarında, zarif kuşkucu arkadaşlarına yaşamlarında neyin eksik olduğunu göstermek için yazmayı tasarladığı *Apology for the Christian Religion* (*Hıristiyan Dininin Savunusu*) kitabına yönelik notlar hazırlamakla uğraştı. Bu notlar hiçbir zaman sürekli bir söylem içinde bir araya getirilmedi, fakat Pascal'in ölümünden sonra *Düşünceler* başlığı altında yayımlanınca, bir edebiyat, felsefe ve dinbilim klasiği halinde tanınarak onun bütün yapıtlarının en iyi bilineni ve en etkilisi oldu.

Erken yeniçağ biliminin önderlerinden birinin son yıllarında din konularına nasıl başlıca (ama hiçbir zaman yegâne değil) kaygısı olarak baktığı, pek çok yoruma konu olmuştur. Ben basitçe ve kısaca, Pascal'in kendisinin ne yaptığına nasıl baktığı, yaşamının çeşitli alanlarını birbirlerinden nasıl ayırdığı üstünde durmak istiyorum. Burada kilit cümlesi şudur: *Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*. [*Raison* hem "akıl" hem "sebep" olmakla] "Kalbin öyle sebepleri vardır ki, akıl onları bilmez."[175] Pascal'in yürek ve akılla ne de-

174 Blaise Pascal, *Pensées,* yeni baskı, İng. çev. A.J. Krailsheimer, Penguin, Londra, 1995 [1670], s 285.

175 *A.g.e.*, s. 127. B. Pascal'in *Pénsees*'sinin iki basımının pasaj numaraları değişiktir: der. Louis Lafuma, Edition du Seuil, Paris, 1962, s. 423 (bundan böyle Lafuma olarak alıntılanacak); öteki *Pénsees et Opuscules*, der. Leon Brunschvicg, Hachette, Paris, 1920, s. 277 (bundan böyle Brunschvig olarak alıntılanacak).

mek istediğini dikkatle anlamaya çalışmasaydık, bu cümleye kolayca akılcılık karşıtı (antirasyonalist) bir yorum getirilebilirdi. Pascal'e göre aslında üç bilgi düzeni vardır, bunlar farklı düzeylerde işledikleri için karıştırılmamaları gerekir: bedene ilişkin olanlar (duyumlar), zihne ilişkin olanlar (akıl) ve yüreğe ilişkin olanlar; öteki ikisi kadar belli olmadığı için bu sonuncuyu anlamaya çalışmamız gerekiyor. Pascal yüreğin insan anatomisindeki rolünü iyi biliyordu; dolayısıyla bir bilgi kaynağı olarak yürek, bir eğretileme (teşbih) olmalı. Ama zaten din dili hep eğretilemelidir ve "yürek"in bu eğretilemeli kullanılışı, Pascal'in zamanında çoktan eski bir şeydi, bunun güçlü bir kutsal kitap temeli de vardı.

Pascal –duyumlardan, akıldan ve yürekten gelen– bilgi türlerinin her birinin kendi yolunda geçerli olduğuna, ama onları karıştırmamamız gerektiğine işaret etmiştir. Yürekten gelen inanç ve duyumlar hakkında şöyle yazmıştır: "İnanç bize duyumların söylemediğini kesinlikle söyler, ama onların gördüklerinin karşıtını değil; onların karşısında değil, üstündedir.[176] Yürek uzam, zaman, hareket ve sayı gibi aklın kendilerinden başladığı, ama üretemeyeceği içkin bilginin kaynağıdır. Aynı zamanda aşkın ve Tanrı'nın yardımıyla imanın da kaynağıdır. Yalnızca akla dayanan iman ise "sadece beşerîdir ve kurtuluş için yararsızdır."[177] Dolayısıyla, Pascal Tanrı'nın varoluşunun metafizik kanıtlarının yararsız olduğuna inanmaktaydı.[178] Ancak, akıl bize dünya hakkında birçok şey söyleyebilir:

> O zaman insan tam ve âli görkemi içinde doğanın tümünü düşünsün, gözlerini çevresindeki aşağılık nesnelerden başka yöne çevirsin, evreni aydınlatmak için ebedî bir lâmba gibi göz kamaştırıcı ışığı tutsun; yeryüzünü bu yıldızın çizdiği çok geniş yörüngeye oranla bir zerre gibi görsün ve bu yörüngenin kendisinin gök kubbede dönen yıldızlara oranla en küçük bir noktadan daha fazla bir şey olmadığına hayretle baksın.[179]

Akıl yalnızca kendi alanında bize gerçeği vermekle kalmaz, tıpkı duyuların kendi alanlarında yaptıkları gibi; akıl aynı zamanda insan onurunun derin bir kaynağıdır. Ünlü bir parçada Pascal diyor ki:

> İnsan, doğada en zayıf olan bir kamıştır, ama düşünen bir kamıştır. Onu ezmek için bütün evrenin silahlanmasına gerek yoktur: Bir buhar, bir damla su onu öldürmeye yeter. Fakat evren onu ezse bile, insan kendisini öldü-

176 *A.g.e.*, s. 56. Lafuma, s. 185, Brunschvig, s. 265.
177 *A.g.e.*, s. 28-29. Lafuma, s. 110, Brunschvig, s. 282. Bir bütün olarak bu pasaj, Pascal'in yürek görüşü için yararlıdır.
178 *A.g.e.*, s. 57. Lafuma, s. 190, Brunschvig, s. 543.
179 *A.g.e.*, s. 60. Lafuma, s. 199, Brunschvig, s. 72.

> renden daha soylu olacaktır; çünkü insan ölmekte olduğunu ve evrenin kendisine karşı üstünlüğünü bilir. Oysa evren bunların hiçbirini bilmez.[180]

Pascal, içinde yaşadığımız evren hakkındaki bilgimizin çok büyük bir artış gösterdiği bir anda yaşamıştır. Teleskop ve mikroskop, aklın yardımıyla, önceki insanların hiç bilmedikleri alanları açıyorlardı. Pascal aklın bize verdiği büyüklük ve saygınlığa sadece hayret edebilirdi. Fakat akıl bize sonunda perişanlığımızın, yardımsız kendimizi kurtaramayacağımızın bilgisini de verir. Bizi Tanrı'nın huzuruna götürürken yüreğin işi de budur. Pascal'in 1654 Kasım'ında keşfettiği gibi, ancak onun varlığı bizi kurtarabilir. Benim savunduğum görüş açısından Pascal, büyük bir matematikçi ve bilginin çeşitli alanlardan gelen bilgiyi nasıl gördüğüne bir örnek olmaktadır. Aklın büyüklük ve saygınlığını herhangi bir biçimde yadsımadan, inancın yürekten geldiğini bulmuştur; onun aklın bilmediği sebepleri vardır.

YİNE OYUN OLARAK DİN

Pascal'in *Pensées*'sini oyun, hatta ciddi oyun olarak görmek kolay değildir. Bu sıkıntı dolu bir kitaptır, hatta o dine geçişi deneyimini ateş diye nitelemektedir. Erken yaştan itibaren aklına sardığı matematiği, belki onun için bir çeşit oyundu. Birçok ciddi düşünür, en ciddi işlerinin kendilerinin oyunu olduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. Bu bölümü, bir başka büyük düşünür olan Platon'a dönerek sonlandırabiliriz; o bize, oyun hakkında söylenmiş en kayda değer sözlerden bazılarını söylemiştir. Uzun bir süredir, Platon'un *Yasalar*'ının 2. kitabının bütün yazıları arasında en parlak, en neşeli parçalardan biri olduğunun farkındaydım ve *Yasalar*'da daha sonra onun yazdığı en karanlık parçalardan bazılarının yer aldığını hatırlayınca hayret etmemek elimde değildi. Huizinga'nın büyük kitabı, hatırladığım o parlak pasajların oyun hakkında olduğunu bana anımsattı. Kitap 2'de Platon şenliklerin değerini açıklar ve onların kökenini çocuk oyunlarına bağlar:

> [Tutkuların çocuklukta uygun düzenlenişine dayanan] hazların ve acıların doğru eğitilmesiyle yapılmış olan bu eğitim, insanlarda gevşemeye başlar ve bir ömür boyunca geniş ölçüde bozulur. Böylelikle, insan ırkı için doğal olan bu acı çekmeye merhamet ederek tanrılar, çalışmaya ara verme zamanları olarak şenlikler sırasını buyurmuşlardır. Önderleri Apollon ve Dionysos olmak üzere, bu tanrıların insanları yeniden doğru yola sokmaları için Musaları kutlayıcılıklarının eşliğine vermişlerdir. Böylelikle insanlar şenlikleri tarafından tanrıların eşliğinde tutulur.

180 *A.g.e.*, s. 66. Lafuma, s. 200, Brunschvig, s. 347.

> Savın bize gösterdiği şeylerin doğaya göre doğru olup olmadığını anlamak gereklidir. Sav demektedir ki, her genç şey [yavru] bedence de sesiyle de sakin kalamaz, hep hareket etmeye ve ağlamaya çalışır: Küçük şeyler, bir yandan da türlü türlü çığlıklar atarak zevkle dans edercesine ve birlikte oynuyor gibi zıplar ve hoplarlar. Bu sava bakılırsa, öteki hayvanlar hareketlerde ("ritim" ve "uyum" adlarını alan düzenlerde) neyin düzen neyin düzensizlik olduğu kavrayışından yoksundur; bizse, tersine, andığım tanrılar bize dans arkadaşı olarak verildiği için, onlardan hoş ritim ve uyum kavrayışını almışızdır. Onlar bunu kullanarak bizi hareket ettirirler ve bizi şarkılarda ve danslarda birleştirerek korolarda bize önderlik ederler; bunun içindir ki, onlara bu etkinlerde bulunması doğal olan "neşe" (*khara*) sözcüğünden gelen "koro" (*khora*) adı verilmiştir.[181]

Huizinga da dikkatimi aynı derece veyahut daha önemli başka bir pasaja çekti ve en tatmin edici olarak onun yaptığı çeviriyi buldum:

> Ben derim ki, insan ciddi olanlarla ciddi olmalıdır. En üstün ciddiliğe sadece Tanrı lâyıktır, fakat insan Tanrı'nın oyuncağı olarak yapılmıştır ve bu, onun en iyi yanıdır. Onun içindir ki, her erkek ve kadın ona uygun yaşamlar yaşamalı ve en soylu oyunları oynamalıdır, şimdi olduklarından başka bir kafada olmalıdır. ... Çünkü onlar savaşı ciddi bir şey sayarlar; ancak savaşta ne oyun vardır ne de bizim en ciddiye aldığımız şeylere lâyık olacak kültür. Dolayısıyla, herkes ellerinden geldiğince barış içinde yaşamalıdır. Öyleyse, yaşamın doğru yolu hangisidir? Yaşam, bir oyun gibi yaşanmalıdır. Birtakım oyunlar oynamak, adak kurbanları vermek, şarkı söylemek ve dans etmek; o zaman insan tanrıları yatıştırmış olur, kendini düşmanlarına karşı korur ve yarışı kazanır.[182]

Platon'a göre, Apollon ve Dionysos insanların dans etmelerine öncülük ediyorlarsa ve Tanrı da insanların oynamalarını her şeyden çok istiyor gibi görünüyorsa, Platon'un kendisi ne demektedir? O da oynuyor mudur? Platon sık sık öğretilerinin esaslı bölümlerini dile getirmekte söylenceler kullanır. Huizinga da söylencelerin, çocuklarda gördüğümüz "zihnin oyun alışkanlığı"nın bir parçası olduğuna inanmaktadır: "Biz hep, elimizde olmadan, eski zaman insanlarının söylencelere inanmalarını kendi bilim, felsefe ve dinsel inanış standartlarımıza göre yargılarız. Yapmacık sınırındaki bir

---

181 Plato, *Laws,* 2.653. Kaynak: *The Laws of Plato*, İng. çev. Thomas Pangle, Basic Books, New York, 1980, s. 32-33; A.E. Taylor'ın *Plato: The Collected Dialogues*'undaki çevirisinin yardımıyla; der. Edith Hamilton ve Huntington Cairns, Panteon Books, New York, 1961, s. 1250-51. Üçüncü Bölüm'de Platon'un ritim ve uyum konusunda haklı olduğunu göreceğiz: Sadece insanlar "zaman içinde birlikte durabilirler."

182 Plato, *Laws*, 7.796, Huizinga, *Homo Ludens*'te, s. 18-19.

yarı şaka unsur, sahici söylenceden ayrılamaz."[183] Platon'u örnek göstermektedir. Platon, en önemli savlarını ortaya koymak için çoğu zaman söylenceler kullanırken bile, bu öykünün bütün olarak doğruya benzediğini ya da "doğru gibi bir şey" yahut "yaklaşık" olduğunu söyleyerek, bunun taşa kazınacak bir öykü değil, bir düşünceyi aktarmak için yararlanılan bir söylence olduğunu belirtiyor. Örneğin, *Devlet Adamı*'nda (bu diyalogda Sokrates'in yerine geçene) Yabancı, çok bulanık bir savın içinde sıkıştıktan sonra, genç sorgucusuna acaba işin içine "bir oyun öğesi" karıştırmak anlamına gelecek "eski söylenceler"e mi dönmeliyiz diye soruyor. Genç adam onaylayınca da, Yabancı şu yanıtı veriyor: "O zaman dediklerime çocukların yaptığı gibi dikkat kesil; belli ki, sen çocuksu oyunları ancak birkaç yıl önce arkanda bırakmışsın."[184]

Huizinga için söylence hiçbir zaman oyun dünyasının uzağında değildir. Platon'un da oyundan hiç uzak olup olmadığını sorabiliriz. Rivayet edilir ki, gençliğinde (oyunlar olarak) trajediler yazmıştır, hatta Sokrates'i anlamaya başladıktan sonra onları yaktığı da söylenir. Yine de, doğruluğu kuşkulu birkaç mektup dışında bütün yazıları drama formundadır; bunlar diyaloglardır. Huizinga'dan öğreniyoruz ki, Aristoteles'e göre, Platon'un diyalog biçiminin kaynağı trajedi değil, farstır; onun iddiasına göre, Platon "bir farslar (*mimos*) yazarı olan Sphron'u izlemiştir ve Aristoteles diyaloğa düpedüz kendisi de bir komedi formu olan *mimos*'un bir formu demektedir."[185]

Platon'un bütün yapıtlarının tam ortasında bir tane "ciddi söylence" olduğu ileri sürülebilir: Sokrates'in yaşamı ve ölümü ve bu söylence bir trajedidir. Hiç kuşkusuz, Sokrates'in yargılanmasına ve ölümüne açıkça ilişkin olan diyaloglarda çok trajedi vardır. Fakat Sokrates dostları ölüm hükmünden kurtulmak üzere herkesin beklediği üzere Atina'dan kaçması için kendisine yalvarırlarken, hiç onlar kadar ciddi değildir. 70 yaşında olarak, Atina yurttaşı sıfatıyla yaşadığını ve Atina yurttaşı sıfatıyla öleceğini, kaçmak niyetinde olmadığını söyler. Ölümden hiç korkmadığını da açıkça belirtir. Burada, insanın aklına *Şölen*'in sonundaki trajedi ve komedi tartışması geliyor; orada Sokrates ile Aristophanes aynı adamın hem trajedi hem komedi yazıp yazamayacağını tartışmaktadırlar. Aristophanes bir kişinin her iki türde de yazmasının olanaksızlığını iddia ederken, Sokrates "aynı adam hem komedi

183 Huizinga, *Homo Ludens,* s. 143.

184 Plato, *Statesman*, s. 268d. Şu İngilizce çevirilerden yararlandım: (J.B. Skemp) Hamilton & Cairns, *Complete Dialogues*, s. 1033 ve (C.J. Rowe) der. John M.Cooper, *Plato: Complete Works*, Hackett, Indianapolis, 1997, s. 310.

185 Huizinga, *Homo Ludens*, s. 149-150; Aristotle, *Poetics*, 1447B'yi alıntılayarak.

hem trajedi yazabilir; trajik şair aynı zamanda bir komedyen de olabilir" demektedir.[186] Sadece kendisini değil, Platon'u da anlatmıyor mu?

Böylece, Platon'la bu bölümün ana konusuna döndüm: Dinin memelilerin oyununda ortaya çıkışı. Ebeveyn bakımının ve oyunun kökenini keşfetmek için milyonlarca yıl öncesinin derinliklerine gittim; Platon'un deyişiyle "genç şeyler"in hoplayıp zıplamalarına. Oyun benim için, *Homo sapiens*'ten çok önce, herhalde primatlardan da uzun süre evvel, seçilim baskılarından bir dereceye kadar korunaklı bir alan haliyle memelilerin evriminde, ikincil ve üçüncül formlarla ne denli uyumlu olsa da, amacı uygulamasına içkin olarak ortaya çıkmıştı bile. Dil ve kültür oyuna müthiş bir yaratıcı geliştirme olanağı sağlamışlardır; ben de Johan Huizinga'nın sürekli yardımı ve onun işaret ettiği Platon pasajları sayesinde, törenin ve dinin oyundan türediğini gördüm. Burada da, gündelik yaşam dünyasına yansırken sonuçları uyumlu ya da uyumsuz olabilecek, iyilikleri öncelikle uygulamalara içkin bulunan uygulamalar vardır. Fakat eğer tören oyundan geliyorsa, yaşamın başka birçok alanı da törenden ve onun kültürel sonuçlarından gelişmekteyse, bunun ne denli karmaşık bir tarihsel süreç olduğuna yukarıda işaret etmeye çalıştım.

Günün görece geç bir döneminde, bilim, iyilikleri kendisine içkin olan alanlardan biri halinde ortaya çıkmış ve yine daha sonra çok büyük uyumsal sonuçlara yol açmıştır. Kuramı üstün tutan bir kültürde, biz bu alanları, özellikle de din ve bilimi öğrenmeye (*cognitive*), her şeyden önce bilmeye yönelik diye düşünme eğiliminde olduk. Ama ben onların her şeyden önce kuramlar değil uygulamalar, bilme yollarından çok yaşama yolları olduklarını savunuyorum. Bu bölümü yeniden okuyunca Steven Weinberg'in sözleri bu noktada beni canlılıkla etkiledi. Evreni daha çok kavradıkça, soruşturma etkinliği, "araştırmanın kendisi" bir o kadar daha anlamsız görünüyor, "evreni anlama çabası" anladığı şey iç rahatlatıcı olmasa bile, kendi içinde iyi bir şeydir, kendi içinde bir anlam kaynağıdır. Bu bölüm için yaptığım okumalarda, doğa bilimi uygulamasının ne kadar heyecan verici olduğunu, öğrenilecek ne kadar çok şey bulunduğunu, en önemli konulardan ne kadar çoğunun hâlâ tartışmalı kaldığını öğrendim. Aramanın açıklığı, yeni bir kapının çok geçmeden açılacağı, Darwin'in doğal seçilim fikrinin arketiplik ettiği daha önce kimsenin düşünmediği yeni bir fikir, nereye varacak olursa olsun, soruşturmanın kendisiyle varoluşçu bir ilişki yaratır.

---

186 Plato, *Symposium* 223d, İng. çev. Michael Joyce; Hamilton & Cairns, *Collected Dialogues*, s. 547.

Ben bu bölümü bilimle din arasındaki kültür savaşlarının hırsla sürdüğü bir dünyada yazdım. Ancak onu bitiriyorken Barbara Herrnstein Smith'in *Natural Reflections* başlıklı yetkin kitabı yayımlandı ve ben de bu savaşların önemli yanları üstüne onun sakin, kavrayıcı görüşünden yararlanabildim. Ben sadece bilim ve din arasında olmakla kalmayıp, bilimsel açıklama ve hümanistik anlama metodolojileri arasında da fazlasıyla kutuplaşmış bulunan bu ikiliğin her iki yanında da kendimi aramakla ilgileniyorum.[187] Smith beni çok fazla etkilemiş olan iki kişiyi, Emile Durkheim'ı ve Max Weber'i pek haklı olarak "doğa bilimci açıklama" yanında görüyor; ama her ikisi de, hele Weber gayet açıkça hümanist yorumlamayla da uğraşmıştı.[188] Weber bu yönteme *Verstehen* diyordu ki, bu gevşekçe "anlama" ya da "yorumlama" diye çevrilebilir. Wikipedia'daki *Verstehen* maddesi, onu "toplumsal görüngü/fenomenlerin görgül/ampirik olmadan, duygudaşlıkla ya da katılımcılıkla incelenmesi" olarak anlatıyor; fakat toplumsal görüngülerin duygudaşlıkla ya da katılımcılıkla incelenmesinde "görgül olmayan" bir şey yoktur. Böyle bir araştırma, insanın kendisini incelenen kişinin ya da kişilerin yerine koyma ve dünyayı onun gibi görmeye çalışma çabasını gerektirir. Bu bana son derece görgül/ampirik görünüyor, çünkü incelenen kişilerin arasında nelerin olup bittiği konusunda hayli merkezî bir kesit almak için gösterilen geçerli bir çabadır. Bilimsel ve hümanistik metodolojiler arasında ayrım gözetmenin bir yolu, bilimsel açıklamaların incelenen etkinliklerin nedenleri ve işlevleriyle ilgilendiklerini, hümanistik anlamanınsa onların anlamlarına baktıklarını söylemektir. Bana öyle geliyor ki, her iki tür metodoloji de hem bilimde hem hümanistik çalışmada gereklidir.

Ben, ebeveyn bakımının ve anneyle çocuk arasında en eski memeliler çağlarından itibaren gelişen "beslenme" (*cherishing*) ilişkisinin biyolojik evrimini hep merak ederim. Elbette, "beslenme" gibi bir sözcüğü kullanmaktan kaçınılabilirdi, ama ben onu Eibl-Eibesfeldt adlı etologtan aldım ve bu sözcük olan bitenler hakkında önemli bir şey anlatıyor gibidir. Frans de Wall bir yerde, biyologlar şempanzelerin "gülümsedikleri"ni değil, "ağızlarının uçlarını kaldırdıkları"nı söylediklerinde tam bilimsel anlama olanağını sınırladıklarını anlatıyordu.

B.H. Smith'in işaret ettiği, kültür savaşları ve metodolojik kutuplaşmanın bir başka özelliği de, bu köktenci ikiliğin her iki yanının da anıtsal bir türdeşlik göstermeleridir; oysa gerçekte, onların her biri etkinlikler, uygulamalar,

187 Smith, *Natural Reflections*, s. 140-146.
188 *A.g.e.*, s. 33.

inanışlar ve bilme iddialarının öyle çeşitli bir karışımıdır ki, onları birleşik bütünlükler olarak görmek mümkün değildir, sadece gevşek ilişkili toplaşmalardır.[189] Bazıları "din" teriminin kullanılmasının bile yararlı olmadığı görüşündedirler, çünkü çok çeşitli şeyleri kapsamaktadır. B.H. Smith de bilimle teknoloji arasındaki ayrımın, basit bir ayrışma olmadan bir sürekliliğin yanları halinde bulundukları tarihin çoğunda uygulanamaz olduğuna inanmaktadır.[190]

Ben, tanımların her zaman sorunlu olsalar da, bu işi ne denli kabaca yapsalar bile sınır çizmek bakımından kaçınılmaz bulunduklarına inanıyorum, ama bu kitabın bütünü çok farklı örneklerin bir toplamasıdır ve onu sonuna kadar okuyan biri, "din" denilen şeyin yeryüzünde ne kadar aşırı bir değişkenlik gösterdiği konusunda çok canlı bir duygu edinecektir. Fakat din, insan kimliğinde kişinin benlik ve dünya ve onların aralarındaki ilişki hakkındaki duygusunda o kadar merkezî olan konularla ilgilendiği için, salt nedensel, işlevsel bir çözümleme en önemli bölümü dışarıda bırakacaktır. Ben bu sorunun biyoloji alanında indirgemecilik ve belirimcilik arasındaki farkla çok ilişkili olduğu kanısındayım. İndirgemeciler bir açıklamanın söz konusu olguya yol açan öğeleri ve güçleri ortaya çıkarınca –bir şeyin nereden geldiğini görmek için bir basamak inildiğinde– tamamlandığını düşünürler. Belirimciler birçok görüngünün, sadece bileşenlerinin özelliklerinin bilinene dayalı tahmininin değil, gerçekten yeni özellikleri bulunduğunu ve bunların kendi düzeylerinin dışında anlaşılamayacaklarını düşünmektedirler. Kant makinelerin sökülebileceğini ve yeniden toplanabileceğini, organizmalarınsa sökülünce öldüklerini söylerken bunu anlatmış oluyordu. Terence Deacon kültürü ve dili edindikten sonra insanlar arasında gelişen huşu, nasafet ve öz aşkınlık (*self-transcendence*) gibi karmaşık duygulardan söz ederken, bunların bizim hâlâ primatlarla paylaştığımız korku ve sevinç gibi daha ilk(s)el duygulara dayandığını, ama onlara indirgenemeyeceklerini belirtmekle hümanistlerin iyi bildikleri bir davranış göstermektedir.

Yaşamın çeşitli alanları, kültür sistemleri, çoklu gerçeklikler yalnızca şeyleştirilmemekle ve olduklarından daha türdeş olarak düşünülmemekle kalmamalı; aynı zamanda Gould'un kesişmeyen hükümler konusundaki görüşüne karşıt olarak, onların sadece kesişmeyip birbirlerine de ne denli katıldıklarına bakmalıyız. B.H. Smith dinle bilime her zaman karşıtlık içinde bakılmadığını bize hatırlatıyor; çünkü yüzyıllarca Batı'da din tarikatlarının ve Katolik Kilisesi'nin başka birimlerinin kurdukları üniversitelerde bilim diye ne bi-

189 *A.g.e.*, s. 27.
190 *A.g.e.*, s. 135.

liniyorsa okutulmuş ve dinle savaş halinde değil, din kültürünün bir parçası olarak görülmüştür.[191]

Toplumların büyüklük ve karmaşıklığı arttıkça, daha farklılaşmış alanları da gelişmiştir; ama bunlar kesişmeyi ve birbirlerini etkilemeyi sürdürmüşlerdir. Ayrıca, hepsinin Schutz'un gündelik yaşam dünyasıyla ilişkili olduğunu ve ondan etkilendiklerini de unutmayalım. Yukarıda değinilen, avcı-toplayıcı kültürlerin (görece olmakla birlikte) kayda değer eşitlikçilikleri, toplumun bütününün katıldığı törenlere yansır; bazen de göreceğimiz üzere, kendi kimliklerini ifade eden cinsiyet grupları birbirleriyle çatışmaya ve uzlaşmaya girer. Hiyerarşi insan toplumlarına geri dönünce, dinler de daha hiyerarşik hale gelmiş ve çoğu kere, avcı-toplayıcılar arasındakinden daha güçlü bir erkek egemenliğini pekiştirmiştir. Geniş toplumun, özellikle siyaset ve ekonomi alanlarında nasıl dinsel gelişmeleri etkilediğini, ama karşı yönde de güçlü etkilemeler olduğunu Weber'in hiçbir öğrencisi görmezlik edemez.

Din çoğu zaman kişisel ve grup kimliğine o kadar yakın olduğu için, sadece kendi inandıklarını nesnel araştırma sayanlar ya da her türlü dinin zararlı olduğuna ve en iyisi ortadan kaldırılması gerektiğine inananlar tarafından onun anlaşılmaması veya ona saygı gösterilmemesi, inananların büyük kızgınlığına yol açmıştır. Bilginler de, bilimi belli birtakım araştırma türleriyle sınırlamak isteyen (sayıca az) ya da yaradılış bilimi gibi kendi bilim türlerinin "normal bilim"le birlikte öğretilmesini isteyen (görece daha çok sayıda) kişilerden kimliklerine darbeler almışlardır. Ben, bilimin "doğa"yı doğru anlamak için geçici olarak geçerliğini kabul ediyorum ve onu sınırlamak ya da ek açıklamalar getirebilecek doğa dışı güçlerin işlediğini hayal etmek için bir sebep görmüyorum. Ama burada da, B.H. Smith dünyanın çoğu yerinde uzun *bir süre* "doğa" fikrinin bulunmadığına, bulunduğu yerlerde de tanımlarının sorunlu olduğuna ve doğayı kısır döngü halinde doğa üstü olamayan (onu da doğa olmayan) diye tanımladıklarına; oysa her ikisinin de açık olmaktan uzak tanımlara dayandığına işaret etmiştir.[192]

Ben yaşamın çeşitli alanlarının iyilikleri uygulamaya içkin olan, ama dış güçler tarafından çoğu kere başka kullanımlara koşulan kendi uygulamalarına sahip olduğu üstünde ısrarla durdum. Uygulamanın inanıştan önce geldiğini ve inanışın, en iyisi uygulamanın bir anlatımı olarak anlaşılmasını savundum. Böylelikle, hakkında hiçbir şüphe duymadığım bilimsel gerçek, bilimsel uygulamanın bir anlatımıdır ve öteki gerçeklik çeşitlerine metafizik bir üstün-

191 *A.g.e.*, s. 132.
192 *A.g.e.*, s. 89-94.

lüğü yoktur. Buber'in başka insanların yüzlerinde, bazen hayvanların da yüzlerinde, hatta birtakım anlarda ağaçlarda, kayalarda, yıldızlarda parlayan ezelî Sen'den söz ettiğini görünce, onun niçin böyle söylediğine bilimsel bir açıklama bulmak güç değildir. Fakat pekâlâ doğru da olabilecek böyle bir açıklama, Buber'in sözünü ettiği gerçeği hiçbir biçimde yadsımaz. Benzer bir biçimde Pascal'in 1654 Kasım'ındaki, onun "Ateş" diye nitelendirdiği deneyiminin her türlü evrimci psikoloji açıklamasından öte bir geçerliği vardır. Bilim gerçeğe varmak için son derece değerli bir yoldur. Ama tek yol değildir. Tek olduğunu iddia etmeye meşru olarak "bilimcilik" (*scientism*) adı verilir ve bu dünyanın birçok köktencilikleri (*fundamentalism*) arasında yerini alır.[193]

Çok özetle anlatmaya çalıştığım kozmik ve biyolojik evrim öyküsü, benim için de, başka birçokları için de güçlü ve inandırıcıdır. Birçok bilgin için bu, onların kendilerini bir huşu duygusuyla ifade ettikleri şeye götürmektedir. Bu, son derece doğal ve meşru bir yanıttır; fakat yukarıda betimlediğim dinsel natüralistlerin de onaylayacakları gibi, bu din alanıyla bilim alanının bir araya geldikleri, hatta kesiştikleri bir durumdur. Bu konuların şimdiki tartışmalarının gerilim düzeyini düşününce, anlaşma, hatta anlayış beklemiyorum. Ben sadece nerede durduğumu açıklamaya çalışmaktayım.

Üçüncü Bölüm'de en çok yararlı bulduğum, Merlin Donald'ın çalışmasındaki kültürel ve dinsel evrim şemasını anlatacağım. Sonra bu kitabın ana konusu olan, belirli din biçimlerinin betimlenmesini ve nasıl işlediklerini betimlemeye başlayacağım.

---

193 *A.g.e.*, s. 31-32.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kabile Dini: Anlamın Üretilmesi



Orta Brezilya'da yaşayan Kalopalo kabilesinin müzik ağırlıklı bir töreni.

Birinci Bölüm'de dinlerin gerçekliği anlama yollarını betimlemek için dinsel temsil etmelerin –birleştirici, yapımcı, sembolik ve kavramsal– bir tipolojisini sunmuştum. Yapımcı, sembolik ve kavramsal kavramları Jerome Bruner'in çocuk gelişimi hakkındaki çalışmasından uyarlanmıştı. O da kategorilerini Piaget'den uyarlayan Bruner'e göre, çocuk dünya hakkında, onun üstünde etkinlik yaparak bir şeyler öğrenir. Çocuk çevresindeki nesneleri tutarak, atarak, onlara erişerek öğrenir. Erken dilde sembolü ve nesneyi öğrenmek karışır –güneşle güneş sözcüğü ayrımlanmamıştır– ve dilin en yaygın kullanımı anlatıdır. Kavram öğrenme 5-6 yaşlarında başlamakla birlikte, erginliğe kadar olgunlaşmaz. Ben dinin bütün bu temsil tarzlarına dayandığını savundum: Tıpkı çocukların kavramsal olarak gelişkinleştikten sonra bile yapımcı ve sembolik temsili kullanması gibi, din de öyle yapar. Bruner'in temsil gelişmesinin üç aşamasının önüne ben bir başlangıç aşaması ekledim; dinsel deneyimde birçok zamanlarda ve yerlerde ortaya çıkan birleştirici bilincin, temsil edilemeyeceği için bir çeşit sıfır aşaması.

İkinci Bölüm'de memelilerin evriminin herhalde hayvan oyununun bir gelişimi olarak törenlerin ortaya çıkışını mümkün kılan yanları üstünde yoğunlaşarak, fakat Birinci Bölüm'de anlatılan dinsel temsil tarzlarına ancak dolaylı olarak değinmekle, dinin evrenin ve yeryüzündeki yaşamın derin tarihi içindeki evrimini saptadım. Şimdi de evrimci tarihin içinde ortaya çıkmış olabilecek anlayış yollarını düşünmenin ve törenlerle söylencelere ve bunların öylesine çok belirgin oldukları kabileci ve eskil (arkaik) dinlere daha yakından bakmanın zamanı gelmiştir.

Merlin Donald'ın çalışmaları benim işimi çok kolaylaştırdı; onun *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition* (*Çağdaş Zihnin Kökenleri: Kültürün ve Bilmenin Evrimindeki Üç Aşama*)[1] adlı yapıtı, benim dinsel temsil tipolojisini geniş ölçüde ontojenetik olarak betimlememe filojenetik bir koşutlukla, insan kültürünün gelişmesinin bir resmini sunmaktadır. Onun insan kültürünü –mimetik, mitik ve teorik olarak– üç aşamaya ayırması, benim dinsel temsilin, yapımcı, sembolik ve kavramsal tarzlarını ayırmama koşuttur; onun episodik kültürün insan öncesi ileri memeli temel çizgisi bile belki benim birleştirici tipimle benzerdir. Bu bölümde onun mimetik ve mitik kültür betimlemesini kabile toplumlarında tören ve söylencenin anlaşılmasına yardımcı olarak kullanmak istiyorum; sonraki bölümlerde de şefliklerde ve eskil (arkaik) toplumlarda tören ve söylenceyi tartışacağım. Daha sonra ise, Donald'ın daha önceki aşamalardan gelişen ve onları eleştirmekle birlikte hiçbir zaman terk etmeyen kuramsal kültür fikrine geçeceğim.

EPİSODİK[2] KÜLTÜR

Donald'ın temel aşaması olan episodik kültüre bir göz atmakla başlayacağım. Kültür düşüncesinin geçmişte ne kadar geriye götürülebileceği açık bir sorundur. Bazıları, genetik olarak belirlenmiş her şeyin, hatta bireysel organizmalar tarafından deneme-yanılmayla öğrenilmiş bulunsalar bile kültür olarak görülebileceğini ileri sürmüşlerdir; oysa başkaları, kültürü bir hayvandan ötekine öğrenmeyle değilse bile taklit yoluyla aktarılan davranışlara ayırmaktadırlar. Donald'ın episodik kültür betimlemesi birçok ileri memeli türleri için geçerlidir, ama o örneklerini genellikle, insan olmayan primatlardan vermektedir:

> Onların [büyük kuyruksuz maymunların] davranışları olduğunca karmaşık bulunmakla birlikte, düşünmeye dayanmayan, somut ve durumla sınırlı görünmektedir. Onların işaret kullanımları ve toplumsal davranışları bile, çevreye verdikleri kısa erimli âni tepkilerdir. Gerçekte, büyük kuyruksuz maymunların (ve herhalde daha birçok memelinin de) bilişsel kültürünü en iyi özetler gibi görünen terim *episodik*'tir. Onların yaşamları bütünüyle şimdiki zamanda bir dizi somut episod olarak yaşanır ve onların bellek sistemindeki en yüksek öğe, olay temsili düzeyinde görünmektedir. İnsanların soyut sembolik bellek temsilleri olmasına karşılık, kuyruksuz maymunlar

1 Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1991. Donald görüşlerini şu kitabında daha geliştirmiştir: *A Mind so Rare: The Evolution of Human Consciousness*, Norton, New York, 2001.

2 Episodik: Oluntu. (Tahsin Yücel, *Fransızca-Türkçe Sözlük*) – ç.n.

> somut durum ya da episoda bağlıdırlar ve onların toplumsal davranışı bu konum sınırlılığını yansıtır. Onun için de, kültürleri episodik kültür olarak sınıflandırılabilir.[3]

Episodik kültürde neyin kültürel olduğu, bireylerin karşılaştıkları türden olaylarla daha önceki deneyimlerinden öğrendikleridir, onun içindeki öğelerin nasıl konumlandığı, dolayısıyla uygun bir karşılığın mümkün olduğudur. Örneğin, daha başat (dominant) bir kuyruksuz maymunun tehdit ettiği bir şempanze boyun eğer tarzda mı hareket edeceğine, kaçacağına mı yoksa bu tehdide karşı direnmek için olabilecek bağlaşıkları mı arayacağına karar vermelidir. Ancak geçmişte böyle durumlarda ne yapıldığı hakkında iyi bir bellek, şimdi iyi bir karar verilmesine yol açacaktır. Olaylara nasıl karşılık verileceği konusunda erken bebeklikten başlayarak öğrenilenlerin çoğu, geniş ölçüde diğer şempanzelerin davranışlarını gözlemleyerek edinilmiştir. Bir toplulukta öğrenilenler (ince öğrenme yeteneğinin tersine) genetik olarak kodlanmamış olduğundan, başka topluluklarda öteki şempanzeler tarafından öğrenilenlerden birazcık farklı olacaktır ve buna kültür denilebilir.

İkinci Bölüm'de insanların yüksek memelilerle paylaştıkları kritik önemli iki özelliğin dikkat ve niyet olduğunu ve bunların öneminin, episodik kültür bağlamında daha çok açıklık kazandığını vurgulamıştım. Büyük kuyruksuz maymunlar burada ve şimdi olup bitenlere tam dikkat kesilmek durumundadırlar. Önceki benzer olaylar hakkındaki anıların desteğiyle şimdiki duruma yönelen keskin dikkat, niyetlerini fiilen gerçekleştirecek, yani çevresinde eylemlerinin örgütlendiği amaçlara erişecek şekilde hareket etmelerine izin verir. Episod ya da olgu algısı insanlar için hep önemli olur; dünyayı anlayışımız da episodik kültürle başlar. Her ne kadar bütününde, niyet ve dikkat yetenekleri birbirlerini desteklerlerse de, eşzamanlı olmaları zorunlu değildir ve gerekirse hem alternatif hem almaşık olabilirler. Amaçlı davranma kapasitesi herhangi bir kompleks avcı-toplayıcı için kritiktir, ama dikkat etme kapasitesi de öyledir. Amaca yönelik kasdîliğin aşırılığı, dikkatin bozulmasına yol açabilir. İnsan olsun olmasın iyi bir avcı-toplayıcının dikkat etme kapasitesini geliştirmesi gereklidir. John Crook bir avcı-toplayıcı ekonomisinde şurasına işaret etmektedir: "Burada ve şimdi dikkatin, bir avcı silahını doğrultmuş halde, arazide yavaşça ilerlerken bir ses işittiğinde büyük bir değeri olacaktır. Ansızın toptan bir burada ve şimdiye odaklanmışlık durumu ortaya çıkar, dikkat bir avın ya da tehlikenin belirmesini haber verebilecek en küçük bir durumsal

3 Donald, *Origins of the Modern Mind*, s. 149.

değişikliğe iyice açık tutulur. Amaçlı kastîlik bizim farkındalığımızın dışına çıktığı için, bu açıklık düşünceli olmaktan gayet uzaktır."[4]

Böyle olmakla birlikte, 2 milyon ya da daha çok yıldır geliştirdiğimiz çok daha karmaşık kültür formları, daha sıkı olarak burada ve şimdiyle sınırlı bulunan memelilere açık olanlardan anlamlı bir biçimde daha geniş olanakları düşünmemize izin vermektedir. Fakat (episodik kültür görüş açısından konuşabilirsem) bu daha kapsamlı kültür bagajı, bizim şimdiyi ve buradayı algılamamızı dolaysız olarak engelleyebilir de. İç dilin kesintisiz konuşması bizim gözümüzün önündeki şeyi görmemizi engelleyebilir. Böylelikle, dinsel uygulamanın derin düşünme (meditasyon) gibi bazı biçimleri, karmaşık temsillerden, özellikle de dilsel temsillerden kaçarak, Zen diliyle söylersek "tek noktalılığa" burada ve şimdinin doğrudan sözsüz algılanışına erişmek için tasarlanmışlardır. Belki böyle bir dolaysız algılama toptan olunca, çoğu kere görmeyi içermekle birlikte, her zaman sözcüklerin ötesinde olan ve olay meydana gelmeden önce sözcüklerle işaret edilemeyen birleştirici bilinçten söz edebiliriz.

En derin türünden dinsel deneyimin kökünün, bizim memelilik algımızın en temel formunda olması imkânını önermekten daha fazla bir şey yapmak istemiyorum. Memelilik özeninin de gayet ince ve keskin bulunmakla birlikte, her zaman faydacılık amaçlarının hizmetinde olduğunun farkındayım. O özen, hayvanların tam olarak burada ve şimdi bulunmalarını, böylece de gruplarının öteki üyeleriyle kendilerini saldırıya karşı korumanın yanı sıra, yiyecek ve eş bulmak, grup içindeki statülerini geliştirmek için daha etkin ilişkiye girmelerini sağlamak için tasarlanmıştır. Faydacı niyetlerinden çok daha fazla olan ahlâkî niyetlerini gerçekleştirmeye çalışan insanlar için gözü açık bir uyanıklık da değerli bir üstünlüktür.[5] Fakat burada ve şimdinin içinde somut bir bilincin hazır durması, dinsel yaşam için de önemli bir kaynak olabilir.

MİMETİK KÜLTÜR

Merlin Donald'ın mimetik kültürle ne demek istediğini hayli ayrıntılı olarak anlatmak istiyorum. Bu, yapımcı temsile hayli yakın bir koşutluktadır, çünkü insan evriminin, muhtemelen 1,8 milyon yıl önce *Homo erectus*'un ortaya

4 John H. Crook, "The Experiential Context of Intellect", *Macchiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans*, der. Richard W. Byrne ve Andrew Whiten, Clarendon, Oxford, 1988, s. 359-360.

5 Robert N. Bellah, Richard Madsen, William H. Sullivan, Ann Swidler ve Steven M. Tipton'un ortak yapıtları *The Good Society* (Knopf, New York, 1991) adlı kitabın son bölümünün başlığı "Demokrasinin Anlamı Dikkat Etmektir."

çıkmasıyla son 200.000 ilâ 300.000 yıldır var olan kendi türümüz *Homo sapiens*'in arasında kalan uzun bir dönemi boyunca olanları anlaşılır hale getirmektedir.[6] Başlangıç noktası olarak, hominidlerin soyağacı çizgisinde çağdaş şempanzelere giden dalın ayrılmasına kadar süren dönem hakkında da, hominidlerin iki ayaklı hale geldikleri ve 2 milyon yıl öncesinde basit taş aletler yapmaya başladıkları dışında pek bir şey bilmiyoruz. Onlar bizden çok modern şempanzelere benziyor olabilirler, fakat bunun ne kadar doğru olabileceğini bilmiyoruz. Yakın geçmiş hakkında arkeoloji ve tarihten bir hayli şey öğrenmeye başladık. Fakat son 2 milyon yılın çoğu boyunca insan kültürünün nasıl olduğu konusunda çok az doğrudan kanıtımız var ve hep eğitilmiş kurguya (spekülasyona) dayanmak zorunda kalacağız. Kendi türümüzün kültürünün erken yıllarda –yani bundan 200.000 ilâ 50.000 yıl önceki– gelişmesi bile, modern hızlı dilin en az 150.000 yaşında olduğunu düşünmemiz için sebepler bulunmakla birlikte belirsizliğe bürünmüş durumdadır.[7]

Başlangıç noktasına karşı çıkılabilir: Şempanzelerle ne denli yakın olsak da, soyağacı çizgimiz onlarınkinden ayrılalı, onlar da milyonlarca yıldır evriledurmuşlardır. Atalarımızın bugünün şempanzeleri gibi olduklarından nasıl emin olabiliriz? Elbette olamayız, fakat evrimci değişme oranlarının türler arasında müthiş değiştiğini ve birçok türlerin bizi şempanzelerden ayıran 5 ya da 6 milyon yıldan çok daha uzun süreler boyunca göreli olarak istikrarlı kaldığını biliyoruz. Ayrıca, insanlarla şempanzelerin ayrılmasından çok daha erken bir zamanda ortak soy çizgimizden kopan diğer büyük kuyruksuz maymunların yaşam ortamlarına ve davranışlarına şempanzelerin kayda değer bir benzerlik gösterdikleri de bilinmektedir.

Genetik araştırmalar sürdürüldükçe, şempanzelerle yakınlığımız giderek daha belirginleşiyor ("genlerimizin % 95'i onlarla ortaktır"ı kaç kere işitmişizdir?). Daha 1992'de Jared Diamond (şempanzeler ve bonoboların ya da cüce şempanzelerin yanı sıra) bizim "üçüncü şempanzeler" olduğumuzu ile sürmüştü, ancak bizimle öteki ikisi arasındaki küçük genetik farkların çok büyük sonuçları bulunduğunu düşünüyordu.[8] 2002'de Derek E. Wildman

---

6 Türümüzün ilki olan 2,3 milyon yıl önceki *Homo habilis* ile 1,8 milyon yıl önce ortaya çıkan *Homo erectus* üstüne bildiklerimiz, yetenekleri hakkında bir tahminde bulunmamıza elvermeyecek kadar bölük pörçüktür.

7 Johanna Nichols, "The Origin and Dispersal of Languages: Linguistic Evidence", *The Origin and Diversification of Language*, der. Nina G. Jablonski ve Leslie C. Aiello, California Academy of Sciences, San Francisco, 1998, s. 127-170.

8 Jared M. Diamond, *The Third Chimpanzee: The Evolution & Future of the Human Animal*, Harper Trade, New York, 1992.

ve çalışma arkadaşlarının haber verdikleri bir araştırma, genlerimizin % 99'dan fazlasını şempanzelerle paylaştığımızı ve "bilim çevrelerinde insanlarla şempanzelerin onları (zoolojik nomenklatür kuralları uyarınca adının *Homo* olması gereken) aynı türün içine yerleştirecek bir akımın ortaya çıktığı"nı ileri sürmektedir.[9] Bu araştırıcılar, bizimle şempanze akrabalarımız arasındaki çok büyük farkı, Diamond'un yaptığından daha çok azımsamak istemiyorlar, ama farkı gen etkinliğinin zamanlanmasını ve kalıbını denetleyen düzenleme sıralarının hızlı evrimci değişimine ve sadece onlarla paylaşmadığımız genlerin % 1'inden azına yakıştırmaktansa, genlerde şifrelenmiş proteinlerin yapılarındaki değişmeye atfediyorlar.[10]

Şempanzeler arasında olsa olsa kaba hatlarıyla bulunan mimetik kültürü erken insanlarda gelişkin ve karmaşık bir sisteme dönüştüren değişikliklerden bazıları nelerdir? İşin içinde anlamlı anatomik değişmeler de açıkça vardır. İki ayaklı hareket, çok eskiye gitmekte, 4 milyon yıl kadar önceki ilk hominid tür olan *Australopithecus*'la başlamaktadır. Besbelli ki, bu önemli bir adımdı, fakat uyumsal işlevi tartışmalıdır ve bizi burada oyalaması gerekmez. Ian Tattersall, *Australopithecin*'lerin anatomik nitelikleri gibi bilişsel yetenekleri bakımından da muhtemelen bize benzeyen bir şeylerden daha çok "iki ayaklı kuyruksuz maymunlar" oldukları gibi ihtiyatlı bir görüşü savunuyor.[11] *Australopithecin*'lerden inenler ya da aynı zamanda yaşayan diğer hominid türleri –ve unutmamalıyız ki, tek bir soyağacı çizgisi yerine, muhtemelen çoğu ölüp tükenmiş bulunan birçok türler vardı– çeşitli önemli bakımlardan değişmeye başlamışlardır. Beyin büyüklüğü artmıştır ve büyük beyinler çok enerji gerektirdiğinden daha etkin bir beslenme sistemi

---

9 Derek E. Wildman, Lawrence I. Grossman ve Morris Goodman, "Functional DNA in Humans and Chimpanzees Shows They Are More Similar to Each Other than Either Is to Other Apes", *Probing Human Origins,* der. Morris Goodman ve Anne Simon Moffat, American Academy of Arts and Sciences, Cambridge, Mass., 2002, s. 2.

10 *A.g.e.*, s. 1.

11 Ian Tattersall, *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*, Harcourt Brace, New York, 1998, s. 121. Tattersall kendisine bir spekülasyon yapma izni veriyor: Dört ayaklı maymunlarda, bebek doğum kanalından yüzü anasına dönük olarak çıkar ki, anne ona son çıkışında yardım edebilsin. "Öte yandan, insanlarda bebek yüzünü anasından başka yöne çevirmektedir; dolayısıyla anne bebeğin boynunu kırma korkusuyla böyle bir yardımda bulunamaz. Yine insan anası, maymunların tersine, bebeğin nefes almasına yardım etmek için ağzını ve burnunu ifrazattan arındıramaz ya da göbek kordonunu boynundan çevirip çözemez. Bütün bu yardımlar sık sık gerekli olur; onun içindir ki, ebelik evrensel olarak bütün insan toplumlarında vardır. Doğum sürecinde anneden başka dişilerin de işe karışmalarının, iki-ayaklılığın kökenine kadar geri gittiği ileri sürülmüştür; eğer bu doğruysa, erken hominid dişilerde, öteki primatlar arasındaki 'teyzeler'in zaman zaman bebeklere bakmalarını çok geçen bir işbirliği ve eşgüdüm düzeyi olduğu anlamına gelmektedir" (s. 121-122).

gelişmiştir. Yani meyve ve giderek artan ölçülerde et, esas besin olarak yaprakların yerini almıştır; bunun sonucunda daha küçük, ama daha etkin bir sindirim sistemi ve giderek büyüyen beyin için daha çok enerji sağlanması olmuştur. Beynin büyüklüğü arttıkça, hominid bebeklerin ana karnındaki gelişmesinin daha erken bir aşamasında doğmaları gerekmiştir; aksi takdirde, kafaları doğum kanalından geçmek için fazla iri olacaktı. Böylece, hominid bebekleri başka primatlara oranla "olgunlaşmadan" erken doğmaya, yani öteki memelilerde doğumdan önce olan rahim gelişmesini dışarıda yapmaya başlamışlardır. Bu "olgunlaşmamış" bebeklerin güçsüzlüğü, kendi başlarının çaresine bakacakları duruma gelmelerine kadar daha uzun süre bakılmalarını gerektirmiştir.

Homo erectus'ta açıkça sergilenen, bu yemek alışkanlıklarının değişmesi ve beyin büyüklüğünün artmasıyla ilgili farklar, muhtemelen 1 ilâ 2 milyon yıl önce, hatta belki bir hayli daha önce, primat akrabalarımızın toplumsal örgütlenmelerinde önemli değişikliklere yol açmıştır. Gittikçe daha çok ete dayanan bir diyet ve bebeklerin gitgide daha uzun bakım gerektirmesi, bir alfa erkeğin egemenliğindeki primat biriminin yerine bir erkekle bir dişi ya da bazen bir erkekle birçok dişi arasında görece istikrarlı işbirliği bağlarının kurulmasına varmıştır. Tek erkek başatlığı altındaki grupların yerini alan çiftli bağlanmanın bir belirtisi, cinsel dimorfizmin (yani erkeklerle dişiler arasındaki büyüklük ve güç farkının) gerilemesiydi. Robin Dunbar şunları yazıyor: "Memelilerde (hâlâ *australopithecin*'lerde belirgin olduğu üzere) çarpıcı cinsel dimorfizm, hep harem gibi birleşme sistemleriyle birlikte olur, bir avuç güçlü erkek bütün dişileri paylaşırlar. Erkeklerin dişilerden yalnızca % 10 ilâ 20 daha ağır oldukları sonraki hominidlerde azalan cinsel dimorfizm, dişilerin erkekler arasında daha eşitlikle paylaşıldığını düşündürüyor.[12] Erkeklerin köpek dişlerinin dişilerinkilerden çok daha büyük olması dahil, güçlü dimorfizm belirtileri, grup içinde dişilere erişmek için erkekler arasındaki çatışma koşullarının yoğunluğuyla ilgilidir; öyle ki dimorfizmin azalması da erkekler arasında grup içi husumetin azaldığını akla getirmektedir.

Fakat *Homo erectus*'un yalıtılmış çekirdek aileler halinde örgütlendiğini düşünmek için hiçbir sebep olmadığı gibi, onların erkek dişi çiftler hale gelmelerinin yanı sıra, erkekler arasında (avlanmada, saldırganlara ve diğer insan topluluklarına karşı savunmada) yüksek derecede bir işbirliği yapılmasının, dişiler arasında da (doğumda, bebek bakımında ve toplamada) keza

12 Robin Dunbar, *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1996, s. 130.

yüksek derecede bir işbirliği yapılmasını gerektirdiğini düşünmek için de her türlü sebep bulunmaktadır. Böylece, insan olmayan primatlarda daha önce hiç görülmemiş bütünüyle yeni bir toplumsal örgütlenme düzeyi zorunlu olmuştur. Dunbar (hominidlerde beyin büyüklüğünün artmasından sorunlu olan) *neocortex*'deki genişlemeyle grup büyüklüğü arasında güçlü bir korelasyon olduğunu saptamıştır. Bu korelasyon yalnızca primatlarda değil, öteki memelilerde de geçerlidir. Onun açıklamasına göre, artan beyin büyüklüğü daha geniş gruplara neden olmamakta, daha geniş grupların üyeleri grup yaşamının artan taleplerini karşılamak için daha büyük beyinlere ihtiyaç duymaktadırlar.[13] Bizim, artan toplumsal karmaşıklığın niçin daha büyük bir kültürel karmaşıklık gerektirdiğini düşünmemiz gerekiyor; bunun için Dunbar'ın *Grooming, Gossip and the Evolution of Language* kitabının merkez savını inceleyerek işe başlayabiliriz.

Dunbar büyük kuyruksuz maymun akrabalarımız için en geniş tipik grup büyüklüğünün, şempanze ve babunlardaki gibi 50-55 üyelikten oluştuğuna işaret ediyor. *Neocortex*'in hacmiyle grup büyüklüğü arasındaki korelasyonu *Homo sapiens*'e yansıtınca 150 sayısına erişiyor ki, bu sadece avcı-toplayıcılar arasında ortalama grup büyüklüğüne çok yakın olmakla kalmayıp aynı zamanda birçok karmaşık örgütlenmede temel birim büyüklüğüne de çok yakındır: Örneğin, kendi başına durabilecek en küçük askerî birim olan tabura. Primatlar arasında dayanışma yaratılmasının belki en temel yolunun kişisel bakım olduğunu keşfettikten sonra, bakımın ne kadar yoğun zaman kullanımı gerektirdiğini düşünerek, 50'den çok daha büyük gruplarda da etkili olup olamayacağını araştırıyor: "Kişisel bakım, primat grupları arasında bağ kurmanın başlıca mekanizması olarak görünüyor. Bunun tam nasıl işlediğini bilemeyiz, ama sıklığının grubun büyüklüğüyle orantılı olarak arttığını biliyoruz: 'Daha büyük gruplar bireylerin ilişkilerine hizmet etmek için daha çok zaman harcamalarını gerektiriyor'a benzemektedir."[14] İnsan gruplarının büyüklüğü göz önüne alınınca, primat kalıplarından yansıtarak, bizim başlıca grup içi dayanışma kaynağımız bakım olsaydı, başka bir şey yapmaya değerli pek az vaktimiz kalırdı. İnsanların aynı sonuca erişmek için kullanabilecekleri başka, daha etkin bir yol var mıdır? "Elbette, besbelli yol dil kullanmakladır. Biz, öyle görünüyor ki ilişkilerimizi kurmakta ve onlara hizmet etmekte dili kullanıyoruz. Acaba dil, primatların alışıldık maddî bakım mekanizmalarını kullanarak erişilebileceğinden daha ge-

13 *A.g.e.*, s. 62-66.
14 *A.g.e.*, s. 77.

niş grupları birleştirmemize izin veren bir çeşit sesli bakım olarak mı evrilmiştir?"[15]

Bu ilginç bir düşüncedir ve aşağıda onu daha izleyeceğiz; fakat Dunbar dille sadece *Homo sapiens*'te olan çağdaş hızlı dili kastediyorsa (göreceğiz ki, yalnızca onu kastetmemektedir) o zaman türümüzün ilk üyeleriyle aramızda en azından 2 milyon yıllık büyük bir boşluk vardır; bu sırada Dunbar'ın projeksiyonları doğruysa, grup büyüklüğü yavaş yavaş 50'den 150'ye çıkmış, onun yanı sıra da fosil kanıtlardan bildiğimiz *neocort* artışı olmuştur.

Öyle sanıyorum ki, bu erken gruplarda dayanışmanın kaynağının Dunbar'ın önerdiklerinden hem daha çok hem daha az olduğu savunulabilir. Büyük kuyruksuz maymunların becerebildiklerinden çok daha karmaşık ve incelikli sesler çıkarabildikleri halde, bu hâlâ hızlı çağdaş dil olmadığı için, bu dilden daha azdı. Bazı yazarlar bir öndilden söz etmişlerdir, fakat onun hakkında ancak çok tereddütle konuşabiliriz. Fakat bir kerelik bir mutasyonla olağanüstü karmaşıklıkta bir "dil modülü"nün ansızın ortaya çıktığına inanmayacaksak, bu neredeyse zorunlu bir varsayımdır.[16]

Fakat öyle anlaşılmaktadır ki, çağdaş dilin belirmesinden önce dayanışma sağlayan şey de, dilden fazla bir şeydi. Donald dilin karmaşık kültürün ortaya çıkışından önce, terimleriyle dile erişmenin anlamlı olacağı "kültürün üstüne bindirme" yaptığı eğretilemesine başvuruyor.[17] Donald'ın görüşüne bakılırsa, artık bakımın sağlamadığı, dilinse henüz yapmadığı dayanışma dahil bilişsel kaynakları çok arttıran, uzun bir zaman süresince mimetik kültürün gelişmesi olmuştur.

Bu kadar çok tahminin arasında, mimetik kültürü betimlememize, o konuda sahip olduğumuz yegâne katı kanıtla (kelime oyununu bağışlayın), yani taş araçlarla başlamak belki akıllılık olacaktır. 2 milyon yıldan fazla bir süre önce *Homo habilis* basit taş âletler yapıyordu; bunlar esas itibarıyla, "bir taş 'çekiç' kullanılarak büyücek bir taştan koparılmış keskin yongalar"dı.[18] Yaban yaşamda şempanzelerin fındık-fıstığı kırmak için bir taş ya da bir karınca yuvasından karıncaları çıkarmak için bir dal kullanmak gibi fırsatçılıkla "âlet"lerden yararlandıkları gözlemlenmiştir; fakat sonradan kullanmak

---

15 *A.g.e.*, s. 78.

16 Bu sorunu çözmeye benim uzmanlığım yetmez. Bir dil modülü fikri Noam Chomsky'nin yandaşları arasında çıkmıştır. Stephen Pinker, *The Language Instinct*'te, (Eilliam Morrow, New York, 1994) bunu uzun uzadıya betimliyor. Merlin Donald ise, beni inandıracak şekilde, dil modülü diye bir şey olmadığını savunmaktadır. Bkz. *A Mind so Rare*, özellikle s. 36-39.

17 Donald, *A Mind so Rare*, s. 279-285.

18 Tattersall, *Becoming Human*, s. 128.

üzere görece basit bir taş aracın üretilmesi, en zeki şempanzenin bile gücünün ötesinde kalan bir bilişsel ilerleme olurdu. Yine de, *Homo erectus*'ların görece basit âletleri hayli süratle büyük hayvanları (filleri bile) parçalamalarına yetiyordu. Hem keskin bir yonga elde etmek için taşları birbirlerine tam doğru bir açıda vurmanın el ustalığı hem de malzeme tanıma becerisi, hayli ileri bir bilişsel incelme olduğunu düşündürmektedir. Kültür açısından en önemli olanı, bu becerinin öğrenilmesinin gerekmesiydi; öğrenmenin bir bölümü uygulamaydı, çünkü ilk denemede onu doğru yapmak kolay değildi. Ne denli basit olsa da, bu hemencecik öğrenilemeyecek kadar karmaşık bir şeydi; fırsatçılıkla gerektiğinde öğrenilemezdi. Bu gibi araçların yapılması, kullanılmalarından önce planlanmak gerekliydi; doğru malzemenin de ihtiyaç anında el altında olması beklenemezdi. Ve söz konusu beceri, öğretilmesi gerekecek kadar zordu. Ama dil olmadan, taklitle öğretilebilirdi.[19]

Donald *mimesis*'i dört tane insana özgü yetenek üstünde bilinçli denetimin artması olarak anlatıyor: mim, taklit, beceri ve jest.[20] Ona göre, mim bir olayın hayalî olarak yapılmasıdır. Büyük kuyruksuz maymunların kabaca bir mimik yapma yetenekleri olmakla birlikte, mim çocukların taklit oyunundaki gibi bir olaylar sıralaşmasını, episodik eylemin burada ve şimdi somutluğunu kıran bir eylem biçimini içerir.[21] Mimdeyse, bir kimse geçmişte olmuş ya da gelecekten yapmaya niyetlendiği bir şeyi hayalî olarak oynayabilir. Ne denli sınırlı olsa da, o halihazırdan bir kaçışa, doğrudan doğruya var olmaktan bir nebze özgür kalmaya izin verir. Donald'in anlayışına göre, taklit mimden daha kesin bir şeydir. Bir çocuk bir erişkinin bunu yaptığını gördükten sonra, bir taş aracı yapmayı "taklit" edebilir; ama doğru malzemeyi nasıl seçeceğini de, o yongayı üretecek gerekli hareketleri de bilmemektedir. Gerçek sürecin taklidi genellikle öğretmeyi içerir, pedagoji de ilkin mimetik kültürün bir bölümü olarak ortaya çıkar. Beceri, Donald'in kullanımına göre mimi ve taklidi içerir, ama onların ötesine de geçer. "Provayı, sistemli olarak düzeltmeyi ve mimetik eylemleri hiyerarşi zincirlerine sokmayı" gerektirir.[22] Donald öğrenmeye örnek olarak tenis oynamayı gösteriyor, ama *Homo habilis* herhalde tenis oynamamıştı! Fakat tenis oynamayı öğrenmek geniş ölçüde

---

19 Bkz. Colin Renfrew, "The Origins of Linguistic Diversity: An Archaeological Perspective", Jablonski ve Aiello, *Origin and Diversification*, s. 178.

20 Donald, *A Mind so Rare*, s. 263-265.

21 Benim torunum olan ikiz kızlar sessizce oynarken, biri hayli yüksek sesle "mama" [anne] dedi. Kızım cevap vermeye kalkınca, ona "sen değil!" denildi. O anda, oyunda anne olan öteki kız torunumdu.

22 Donald, *A Mind so Rare*, s. 264.

bir mimetik beceridir; iyi oynamak öğrenilecekse, birçok basit eylem zincirini karmaşık sıralaşmalara sokarak çok karmaşık olan bir iştir. Becerikli bir tenisçi görünüşte hiç çaba harcamadan, her hamleye nasıl karşılık verileceğini "içgüdüsel"likle bilerek oynamaktadır; fakat sonradan otomatik olarak devreye sokulacak beceriler öğrenme sürecine tam dikkat kesilerek başlangıçta yavaşça ve zahmet çekilerek öğrenilmiştir. Nihayet, jest'le Donald'in anlatmak istediği şey, insanların başkalarıyla iletişim kurmak için kullandıkları mimesisin ilk üç düzeyinden yararlanabilmeleridir. Başlangıçta, grup bakım yeteneğinin ötesine büyüdüğü zaman dayanışma kaynağını sağlayan jesttir ve Donald onun hâlâ grubun bağlaşmasında önemli bir rol oynadığını ileri sürmektedir.

Taş âletlerle bir an durabilirsek, yaklaşık 1,5 milyon yıl önce, "besbelli ki, araç yapma süreci başlamadan önce, standartlaştırılmış kalıbı araç yapımcısının zihninde bulunan" Acheulian el baltasının ve onunla bağlantılı araçların ortaya çıkışıyla önemli bir ileriye atılış olduğu kaydedilmeye değer.[23] Bu yeni araçlar eski dönemlerin basit yongalarına oranla önemli bir ilerlemeye işaret ediyordu. Donald diyor ki, "bunların yapımı uzmanlık gerektiriyordu: arkeologların Acheulian araçları yaratmakta iyi hale gelmeleri için aylarca eğitim görmeleri ve uygulama yapmaları gerekliydi."[24] Tattersall bu yeni, daha ilerlemiş taş âletlerin *Homo ergaster* ile birlikte ortaya çıkmış olmalarına karşın, ancak *ergaster*'in 200.000 yıl boyunca sahnede kalmasından sonra çıktıklarına işaret etmektedir. O bunu insanın evriminde anatomik değişikliğin bir dereceye kadar kültürel değişmeden bağımsız olarak ilerlemesine bir örnek diye kullanmaktadır. Teknolojik ve diğer kültürel değişmeler, tür değiştiği halde devam ederler ve bazı durumlarda, artlarından onlar için zorunlu olan ama yeterli koşul olmayan uzun maddî gelişme dönemleri gelir.[25] Hem çağdaş *Homo sapiens*'in hem de dilin ortaya çıkış tarihleri hakkında tartışma vardır; fakat bazıları tam çağdaş dilin gelişmesi için bütün gerekli beyin gücü ve seslendirme araçlarına sahip olarak, o ilk insanların modern dilden belki on binlerce yıl önce geldiğine inanmaktadırlar.

İnsan evrimini anlamanın anahtarı olarak, gelişen teknolojik incelemeler üstünde sabitlenmek kolaydır; kaldı ki, bu yol tarihi anlamamızdaki ekonomik determinizm takıntımızla da iyi uyuşmaktadır. Fakat psikolojinin son birkaç on yılda eriştiği bilişsel devrimden beri, teknolojinin kendi başına bir

23 Tattersall, *Becoming Human*, s. 138.
24 Donald, *Origins of the Modern World*, s. 179.
25 Tattersall, *Becoming Human*, s. 139.

ilksel belirleyici olmaktan çok, artan bilişsel yeteneğin bir göstergesi olduğu anlaşılmaktadır, çünkü bilişsel kapasite insan evrimini anlamanın anahtarıdır. Araç yapmak mimetik kültürün ortaya çıkmasının önemli bir göstergesi olmakla birlikte, araç yapmanın önemli bir bölümünü oluşturduğu bütün hakkında çok daha fazla şey anlamalıyız.

Donald gelişmede genler ve ortamdan sonra üçüncü bir etken olarak, bizim türümüze özgü olan kültürleme'den (*enculturation*) söz ediyor. Başka birçok türde görülen daha sığ kültürlemeden farklı olarak, buna "derin kültürleme" diyor; çünkü derin kültürleme "insan doğasının yüreğine derinlemesine" dalar, bir başka deyişle zihinlerimizi yapılandırır.[26] Öyle anlaşılıyor ki, kültürlemenin giriş noktası, eylemsel bilincin anahtarı olduğunu gördüğümüz eski dostumuz özendir. Kültür için kilit hareket özenin *paylaşılmasıdır*. Paylaşılan özenin en başı da, insan yavrusunun yaşamının en erken aylarında ebeveynlerinin bakışlarına karşılık vererek göz teması sağlamaktır; ondan sonra çok geçmeden de ebeveynlerinin baktığı yere bakmak yeteneği gelir.[27] Donald erken bebeklikte paylaşılan özenin kritik önemini şöyle betimlemektedir:

> Erken bebeklik sırasında kültürel etkileme, başlıca anne, baba ve diğer aile üyeleri gibi figürlerden gelir. Bunlar bebeklerin zihin yaşamında büyük güçlerdir, çünkü dikkati etkilerler. Dikkate egemen olmaktan fazlasını yaparlar, bebekleri dikkatlerini onlarla paylaşacak yolda eğitirler. Bebeklerine yaşamlarının ilk yılı boyunca öğrettikleri en önemli ders, dikkat paylaşmanın temel kurallarıdır. Bu süreç bir kez iyice yerleşince, çeşitli durumlarda hızlı işleyen bir toplumsal öğrenme aracı olarak çalışır. Ortak dikkat önde gelen bir kültürel kılavuz aracına dönüşür. Çocukların ufukları genişledikçe giderek soyutlaşan kültürel işaretleri izlemelerini sağlar.[28]

Bu erken dikkat paylaşımının dilsel değil, mimetik olduğunu hatırlamak önemlidir. Bu, bir milyon yıl önce olduğu gibi, bugünün bebekleri için de doğrudur. Çocukların mimetik becerilerini anlatırken, Donald bütün olanın mimetik kültürden ibaret bulunduğu bir dönemin niteliği hakkında şunları öneriyor:

> Gelişmenin erken çağında, çocuk görenek, uzlaşı ve rol almanın yönettiği bir mimetik toplumsal şebekeye bağlanır. Aile, içinde her bireyin çeşitli rolleri üstlenmesi gereken bir mini-oyunlar dizisinin icra edildiği küçük bir

---

26 Donald, *A Mind so Rare*, s. 264.
27 *A.g.e.*
28 *A.g.e.*, s. 205.

> oda-tiyatrosudur. Çocuklar bu tiyatro temsillerini öyle iyi ve öyle erken kavrarlar ki, çocuk-oyunculuğu sınırları içindeki her rolü yapabilirler. Bu, onların hayali oyunlarında görülür: babayı, anneyi, kendilerini, hatta köpeği ya da aile arabasını oynamayı seçebilirler. Çocuklar ne yaptıklarını sözlü olarak anlatmadan ya da onlar üstünde düşünmeden çok önce, yetkin mim (taklit) sanatçıları olurlar.[29]

Mimetik kültürün içinde paylaşılan dikkat yaratabileceği en karmaşık form, jest'tir. Bunun birçok biçimi olur: duygu anlatan, yardım isteyen, tehlikeyi uyaran vb. Sözdizimine (sentaksa) öyle yakındır ki, herhalde dile giden ana yol budur, hele –yapmamız gerektiği üzere– sesli jestleri de işe katarsak. Fakat ben şu sırada paylaşılan jestlerin temel formlarından, toplumsal dayanışmanın yaratılmasında çok gerekli olan biri üstünde odaklanmak istiyorum: ritim. Daha ebeveynlerin çok küçük çocuklarıyla karşılıklı olarak oynadıkları basit mimetik oyunlarda belli olan ritim,[30] grup kimliğini ve grubun içindeki bireylerin rollerini mimetik olarak tanımlayabilen grup törenlerinin temelini oluşturur. Bizimki, "zaman içinde bir arada kalma" yeteneği olan yegâne türdür[31] ve bu biyolojik yetenek, mimetik kültürün tam gelişimi için temel olmuştur. *Homo* türünün erken modern üyelerinin hayvanları da taklit ederek, sadece kendi toplumsal bağlamlarını değil, doğal ortamlarının önemli yanlarını da temsil edip etmediklerini hiçbir zaman bilemeyeceğiz, fakat tarihten bildiğimiz avcı-toplayıcılarda hayvan taklitleri yapmak yaygındı.

Mimetik eylem, kişinin kendisini ve başkalarını bir olay içinde temsil etmek üzere bedenini kullanmasını gerektirir. Bedene bürünmüş eylemle olayları *temsil ederek*, memelilere özgü olay bilincinin ötesine geçer; denebilir ki, bir olay hakkında bir olayla. Fakat *Homo* türünün modernlik öncesi üyeleri modern dile sahip değiller diye, onların mimetik eylemlerinin (mim sözcüğünün düşündürebileceği üzere) sessiz olduğunu ileri sürmek için sebep yoktur. Tersine, ses çıkarmanın (*vocalization*), büyük kuyruksuz maymunların basit çığlıklarından öteye gelişmiş olduğuna inanmak için her türlü sebep vardır. Donald –kendisinin sesin prosodik denetimi dediği– bir çeşit gönüllü ses mo-

---

29 *A.g.e.*, s. 206.

30 Dilbilimciler bütün kültürlerde ebeveynlerin bebeklerle, "annece" (*motherese*) dedikleri, bir tür basitleştirilmiş, çok yinelenici, şarkı gibi seslendirilen, kısmen anlamsız bir dil konuştuklarını keşfetmişlerdir; bu, haberleşmeden çok, bir duygu iletişimi yoludur. Her dilin kendi "annece"si vardır, ama hepsinin temel nitelikleri hayli evrensel görünmektedir. "Annece" geniş ölçüde şarkılaştırılmış anlamsız hecelerden oluştuğu için, onun bir dil öncesi mimetik habercisi bulunduğu kolaylıkla hayal edilebilir. Annece üstüne bkz. Pinker, *The Language Instinct*, s. 39-40.

31 Bkz. William H. McNeill, *Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1995.

dülasyonunun dilin evrimi yolunda atılması gerekli bir adım olduğunu ileri sürüyor. Şöyle yazmaktadır: "Sesin prosodik denetimi –yani hacminin, yüksekliğinin, ses tonunun ve vurgusunun düzenlenmesi– mantıksal olarak fonetik kontrolden daha temel nitelikte ve önceliklidir; büyük kuyruksuz maymunların yeteneklerine fonolojiden çok daha yakındır. Darwin'in konuşmanın kökeni olabileceğini düşündüğü, bir çeşit gelişmemiş şarkıya yakındır."[32]

Şarkı sorununa birazdan döneceğim, ama şimdi Leslie Aiello'nun konuşmayla dil arasında yaptığı ilginç ayrım ve bunların ayrı ayrı evrilmiş olmaları önerisi üstünde durmak istiyorum: "İnsan konuşmasını üretme yeteneğinde işe karışan benzersiz anatomik özellikler de, insan dilinin bilişsel habercilerinden bazıları da, söz dizimini, sembolik göndermeleri ve çevrim dışı düşünmeyi içeren tam gelişkin modern insan dilinin ortaya çıkışından anlamlı bir biçimde öncedirler."[33] İnsan grupları genişledikçe toplumsal bağ kurma temeli olarak dilin tımar-etmenin yerini aldığını savunan Dunbar bile, "sıfır içerikli, sürekli bir ses akışı"nın, bir başka deyişle, dilsiz bir konuşmanın, ileri Eski Dünya maymunları ve kuyruksuz maymunların bilinen ilişki kurma çağrılarıyla gerçek dil arasında bir ara-aşama olduğuna değinmektedir. Ve o "sıfır içerikli" derken, sıfır soyut sembolik içeriği kastetmektedir, sıfır toplumsal içeriği değil; çünkü "primat sesleri" bile "bir hayli toplumsal havadis ve yorum aktarmaya elverişlidir."[34]

Eğer çeşitli uzmanlarımızın kabul ettikleri gibi, dilden önce konuşma olduysa[35] ve bu dilsel olmayan konuşmayı nitelendiren prosodi ise, yani hacmi, yüksekliği, ses tonu ve vurgusuysa, "şarkı" değildiyse –ve Dunbar, bildiğimiz haliyle şarkının niçin evrimci tarihte muhtemelen geç bir zamanda geliştiğini açıklamak için çeşitli nedenler sayıyor– o zaman neydi?[36] Steven Brown da, irdelenebilecek bir başka ilginç almaşık önermektedir. Brown dil ve müziğin bugün beyindeki önde gelen (*primer*) yerleri açıkça farklı olmakla birlikte, beyin fizyolojisi terimleriyle bile aralarında bir hayli üst üste çakışma bulunduğu düşüncesinden hareket etmektedir. Sonra da dille müziğin kesin bir ikilik halinde değil bir sürekliliğin içinde olduklarını, bir uçta bir gön-

32 Donald, *Origins of the Modern Mind*, s. 182.

33 Leslie C. Aiello, "The Foundation of Human Language", der. Jablonski ve Aiello, *Origin & Diversification*, s. 23.

34 Dunbar, *Grooming*, s. 78.

35 Biz her ne kadar, sürekli olarak yazılı dile muhatap olduğumuz için, dili soyut terimlerle düşünmek eğiliminde bulunsak da, konuşmanın jestli, beden hareketli olduğunu ve tıpkı diğer jest biçimleri gibi incelikli kas eğitimi izleri taşıdığını hatırlamamız iyi olur.

36 Dunbar, *Grooming*, s. 140.

derme (atıf) anlamı olan dil ile öteki uçta duygusal anlam taşıyan ses olarak müzik bulunduğunu öneriyor.[37] Bu süreklilikten hareketle, onların beyin fizyolojisi içindeki üst üste çakışma yerlerinin özelliklerinden ve açıklamadaki cimrilikten ötürü, Brown müzik ve dilin ayrı ayrı evrilmeleri ya da birbirlerinden çıkmaları yerine, doğruya en yakın açıklama diye, her ikisinin de eşzamanlı olarak, onun müzidil (*musilanguage*) dediği öndil ile ön müzikten geliştiğini savunmaktadır.[38] Müzidilin temsil de edildiğini, yani sesin yanı sıra anlamlı bir jesti de içerdiğini varsayarsak, o zaman törenin müzidilin öncelikle evrimci bir örneği olduğunu görebilir ve törenin bugün bile bir tür müzidil olmaya yatkınlığını not edebiliriz: Onun sözel, müzikal ve jeste ilişkin öğeleri ne denli incelmiş olsalar da, birbirlerine derinden bağlıdırlar. Ve İkinci Bölüm'de tartışılan terimlerle, törenin içinden geliştiği matriksi oluştururken oyunun bu özelliklerden birçoğunu geliştirdiğini varsayabiliriz.

Bakımın yerini dilin aldığı düşüncesine ne denli bağlanmış, müzidil fikrine karşı ne denli kuşkuyla bakmış olsa da, Dunbar modern dilin evrilmesinden sonra bile, yalnızca sözcüklerin insan grupları için gerekli dayanışmayı sağlamakta güçsüz kaldıklarını teslim etmeye hazırdır:

> Ortaya çıkan insanların sağ kalımları için geniş grupları bir arada tutmaya çalışmak zor bir iş olmalı. Bunu şimdi bile güç buluyoruz. Çeyrek milyon yıl önce Afrika ormanlarında 150 kişinin yaşamının eş güdülmesini bir hayal edin. Sadece sözcükler yetmez. Hiç kimse dikkatle düşünülmüş savları umursamaz. Aniden dünya kadar işe başlayacağımız noktada, kişisel maliyetine rağmen bizi harekete geçiren, aşırı heyecana ulaştıran şeyler coşkulu konuşmalardır. Burada şarkı ve dans önemli bir kısmı üstlenirler: Onlar duyguları harekete geçirir ve coşku ve gurur hallerini sağlamak için başka hiçbir şeyin yapamayacağı tarzda uyuşturucuların üretimini harekete geçirirler.[39]

Dil olmadan mimetik tören yapan bir toplum, Durkheim'ın "esas formu"nun neredeyse salt bir örneğidir, çünkü törene katılanların bedenleri kendilerinden ve oluşturdukları toplumdan öte bir şey temsil edemezler. Meğer ki, Dunbar'ın andığı coşku ve gurur toplumun ötesinde bir şeye işaret eder; ama en hafif deyimiyle anlaşılmaz bir şekilde. Çünkü Durkheim için ortaklaşa coşku toplumun bir ifadesidir, burada da salt bir örneğini görüyoruz: Toplum kendisini icra (*enact*) ediyor. Yine de toplumun töreni yarattığını

---

37 Stven Brown, "The 'Musilanguage' Model of Music Evolution", Nils L.Wallin, Björn Merker ve Steven Brown, *The Origins of Music*, MIT, Cambridge, Mass., 2000, s. 275.

38 *A.g.e.*, s. 277.

39 Dunbar, *Grooming*, s. 146.

söyleyebilir miyiz? Yoksa törenin toplumu yarattığını mı söylemeliyiz? Mimetik tören onu mümkün kılan toplumun kurucusu olarak görünüyor.

Kurucu rollerini olduğu kadar toplumun kendisini modellemekte de, mimetik kültür, hayli anarşik bir şempanze topluluğundan grup içi saldırıyı denetleyebilen daha geniş bir gruba geçmek için gerekli kaynakları sağlamıştır, böylelikle çeşitli bağlamlarda çift bağlanma ve aynı cinsiyettekilerin dayanışması olur. Grup içi dayanışma bu mimetik kültüre dayalı toplumların barışçıl oldukları anlamına gelmemekteydi. Öyle olmadıklarına, gruplar arasında yerel çatışmalar yaşandığına –hatta fosil kayıtlarda yamyamlık kanıtlarının bulunduğuna– ve grup içi saldırganlığın ancak görece başarılı olarak denetlendiğine inanmak için her sebep vardır.[40]

Mimetik kültürün sınırlılıkları besbellidir. Donald şöyle yazıyor:

> Taklit sembolik dilden çok daha sınırlı bir temsil formudur; yavaş hareket eden, bulanık ve konusu çok sınırlıdır. Episodik olay kaydı, mimetik kültürde yüksek bilişimin ham maddesi olarak çalışmayı sürdürmektedir, fakat bilişsel hiyerarşinin doruğu olarak hizmet etmek yerine yardımcı bir rol oynamaktadır. Mimetik becerisi olan beyinde en yüksek işlem yapma düzeyi, artık algılanan olayların çözümlenmesi ve parçalara ayrılması değildir; bu olayların kendi kendini başlatan motor eylemlerinde modellenmesidir. Sonuç daha geniş bir ölçekte, episodik öncellerini modelleyebilen bir kültür olmuştur.[41]

Biz insanların hiçbir zaman memelilerin temel episodik bilincinden çok uzak olmadığımızı hatırlamak iyi olur. Dediğim gibi, taklit kültürü bir olay hakkında bir olaydır. Dilsel kültürün yüreğinde yer alan anlatı, göreceğimiz üzere, temel olarak bir hiyerarşi içinde daha geniş birimler halinde örgütlenmiş bir olaylar dizisinin öyküsüdür. Fakat atalarımızın ilk kez episodik bilincin dışına çıkıp da ona bakınca, daha önce ne olduğunu ve daha sonra ne olacağını düşündüğü an, olabilecek en büyük önemi taşıyan tarihsel bir andı. Öteki yüksek memelilerin de, toplumsal olmakla birlikte her biri kendi bilincine kilitlenmiştir.[42] Onlar Donald'in deyişiyle solipsistlerdir. Fakat insanlar,

---

40 Bkz. Lawrence H. Keeley, *War before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*, New York, Oxford University, 1996. Donald önemli bir noktayı vurguluyor: "Bütün hominid soy çizgisinden sadece tek bir alt türün sağ kalmış olması, elbette bir rastlantı değildir: Memelilerin diğer türlerinin çoğunda en azından her biri özel bir yer işgal eden çeşitli alttürler bir arada var olmaktadırlar. Ama insanlar değil. Belli ki, insan yerini (niş'ini) uzunca bir süre ancak tek bir hominid işgal edebilir." Donald, *Origins of the Modern World*, s. 209.

41 Donald, *Origins of the Modern World*, s. 197-198.

42 Donald'in burada özetlediğimiz *Origins of the Modern World*'unun 1991'de yayımlanmasından beri, de Waal ve Tomasello gibi bilginlerin çalışmaları, İkinci Bölüm'de tartışıldığı üzere, büyük kuyruksuz maymunlar arasında hayli büyük bir paylaşılan bilinç derecesi olduğunu göstermişlerdir.

bir kez taklit kültürü evrilince, başka zihinlerin içeriklerine katılabilmiş, onları paylaşabilmişlerdir. Bizler öğrenebilirdik, bize öğretilebilirdi ve her şeyi kendimiz keşfetmek zorunda olmazdık. Taklit kültürü sınırlı ve tutucuydu, dilin mümkün kıldığı patlayış gibi büyümenin potansiyelinden yoksundu. Fakat o olmasaydı dilin hiçbir zaman evrilemeyeceği kaçınılmaz bir adımdı.

Üstelik, taklit birçok bakımdan dile oranla daha az etkili olmakla birlikte, kendi alanında onsuz edilemeyecek bir şeydir. Donald'in dediği gibi, taklit "çeşitli işlevlere yarar ve belli bilgi türlerini yaymakta dilden çok daha etkilidir; örneğin, toplumsal rollerin modellenmesinde, duyguların iletişiminde ve ilkel becerilerin aktarımında hâlâ en üstündür."[43] Belki sadece ilkel becerilerin değil, çünkü taklit atletizm, dans gibi alanlarda ve muhtemelen başka sanatlarda da gayet karmaşık becerilerin öğretilmesi için temel konumdadır. Nihayet, taklit insan toplumunun kendisinin "kolektif olarak modellenmesi ve dolayısıyla da yapılandırılması" için kaçınılmaz olarak kalmaktadır.[44]

MİTİK KÜLTÜR

Dil kullananlar olarak bizler kendimizle öyle büyülenmişizdir ki, dilin kökenini keşfetmenin insan evrimini anlamanın anahtarı olduğunu düşünürüz. Merlin Donald'in yapıtının büyük erdemlerinden biri, onun bizi yalıtılmışlığımızdan çıkarıp daha geniş bir paylaşılan bilinçle ilişkilendirme yeteneğini, yani kültürü bizi eşsiz kılan şeyin anahtarı olarak görmesidir. İşte bu bağlamda onun dilin kültür "üzerinden geçindiği" fikri anlam kazanmaktadır.[45] Bireyde dil edinme toplumsaldır: Dil modülü diye bir şey olsa bile, ancak toplumsal olarak sağlanan bir dilsel bağlamda işleyebilir. Yalıtılmış çocuklar kendiliğinden konuşmayı öğrenmezler. Donald'in bize hatırlattığı gibi Jerome Bruner dil öğrenmenin bir dıştan destek sistemi, etkin olmak için de bir dilsel ortam gerektirdiğini inandırıcılıkla göstermiştir.[46] Soru, dili ilkin mümkün kılan "dıştan destek sistemi"nin ne olduğuydu.

Terrence Deacon adlı bir biyolojik antropolog ve nörolog, alt başlığı "Dilin ve Beynin Birlikte Evrimleşmeleri" olan *The Symbolic Species*[47] kitabında, (her ne kadar en yakın primat akrabalarımıza çok büyük bir çaba ve

---

43 *A.g.e.*, s. 198.

44 *A.g.e.*, s. 200.

45 Donald, *A Mind so Rare*, s. 36-39.

46 Donald, *Origins of the Modern Mind*, s. 283'te Jerome Bruner'in *Possible Worlds, Actual Minds*'ını alıntılıyor (Harvard University, Cambridge, Mass., 1986).

47 Terence Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and Brain*, Norton, New York, 1997.

dıştan eğitimle en azından sözcükleri kabataslak kullanma öğretilebilmekteyse de) beyni dil kullanımı için örgütlenmemiş olan *Homo erectus*'ta dilin ortaya çıkışını anlamaya çalışmaktadır. Fakat Deacon'ın deyişiyle, "Sembolik iletişimi ilk kullanan hominidler tümüyle kendi başlarınaydılar, dış destekleri pek azdı. Öyleyse nasıl olmuştur da, bu şempanze benzeri beyinleriyle bu güç sonucu elde etmeyi başarmışlardır? Yanıt, tek kelimeyle törendir."

Deacon şempanzelere sembolik iletişimi öğretmekle dilin törendeki kökeni arasındaki koşutluğu şöyle savunuyor:

> Gerçekten, biz onun toplumun dokusuna nasıl incelikle işlendiğini pek fark etmesek de çağdaş toplumlarda tören hâlâ sembolik "eğitim"in merkezî bir öğesidir. Sembolik keşfin sorunu, dikkati somuttan soyuta kaydırmaktır, işaretler ve nesneler arasındaki ayrı dizin bağlarından işaretler arasında örgütlü bir ilişkiler dizisine geçmektir. [İşaret-işaret] ilişkisinin mantığını öne çıkarmak için, yüksek derecede bir fazlalık olması önemlidir. Bu, şempanzelerle yapılan deneylerde gösterilmişti. ... Görülmüştü ki, onlara ardarda çok sayıda denemeyi yanlışsız olarak yaptırmakla, açık ve somut işaret-nesne birleştirmelerinden örtük işaret-işaret birleştirmelerine geçiş sağlanabiliyordu. Aynı etkinlikler dizisinin aynı nesneler dizisiyle birlikte tekrar tekrar yinelenmesi, modern insan toplumlarında çoğu kere aynı amaçla kullanılmaktadır. Tekrarlama bazı performansların bireysel ayrıntılarını otomatik ve minimal düzeyde bilinçli halé getirebilir, aynı zaman boyunca grup katılımının getirdiği duygusal yoğunluk, nesnenin ve ilgili etkinliklerin başka yanları üstünde odaklanılmasına yardım edebilir. Bir tören coşkusu içinde, insan gündelik etkinlikleri ve nesneleri çok farklı bir ışık altında görmeye yönlendirilebilir.[48]

Deacon törenin başlangıçtaki dil öğrenimi için zorunlu olan "dışsal destek sistemi"ni sağladığını ileri sürerken doğru yolda gibi durmakla birlikte, bunun en çok Merlin Donald'in dilin kökeni açıklaması bağlamında anlam taşıdığı görülebilir. Deacon'ın öyküsünün sorunu, "tören"in boşluktan gelmiş gibi durmasıdır; oysa "şempanze gibi beyinler" için dil zorsa, tören de öyle olacaktır. Donald'in boyunca mimetik kültürün geliştiği ve insan beyninin şempanzelerinkinden çok daha büyük ve daha karmaşık bir hale geldiği son derece uzun dönem fikri, Deacon'ın savının imâ ettiği şeyi, törenin dil için bir dışsal destek sistemi olduğu öğesini sağlamaktadır.

Deacon dilin anahtarının işaret-nesnenin dolaysız ilişkisinden soyutlanmış olarak işaret-işaret ilişkileri kurma yeteneği olduğunu söylerken, el-

48 *A.g.e.*, s. 402-403.

bette haklıdır; fakat Donald da dilin sadece mimetik değil, episodik bilinçte de derinlemesine temellendiği üstündeki ısrarında haklıdır. Evrensel dilbilgisi fikrine kendi yorumunu katarken, Donald dilin olay algısını ne kadar yakından yansıttığını gösteriyor:

> Yukarıdayı, aşağıdayı, yanındayı ve üstündeyi bir türlü belirlemeden uzamı başka nasıl temsil edebiliriz? Konuşmanın bölümleri ve uyarınca yönetildikleri kurallar, olay algılamalarının giderek artan farklılaştırılmasından ya da çözümlenmesinden doğal olarak çıkıyorlar gibi görünmektedir. Bu durumda, dilin episodik bir algılamanın özgül yanlarına basitçe etiketler koymakla başladığını söyleyebiliriz. Aslında, dilin üstüne bu evrensel çerçeveyi koyan, daha sonraki episodik bilmedir, bizim giderek küçülen memelilik kalıtımızdır.[49]

Donald, dilin temel olarak eğretilemeci yapısını savunan George Lakoff ile Mark Johnson'u alıntılıyor: "Lakoff ve Johnson, eğretilemeci anlatımın dilin kendisinden çok daha temel bir bilişsel damar açtığını söylemişlerdir. Aslında, eğretileme dilin episodik kökleri üstüne (bir eğretilemeyle) ölü bir ifşadır."[50] Donald şöyle yazıyor:

> Dilbilimsel evrensellik içinde gerçek dünya dillerinin öğrenildiği ve daha önemlisi evrildiği bağlamdan doğarlar. Başka herhangi bir uylaşımlar dizisi gibi, dilsel uylaşımlar da içinde oluştukları durumlar tarafından biçimlenirler. Mimetik kökenleri vardır. Dolayısıyla, biz bir kez paradigmamızı değiştirince, evrensel dilbiliminin özellikleri jestlerin, mimlerin ve öykünmeci davranışların yakından çözümlenmesiyle yumuşak bir biçimde doğarlar. "Dil içgüdüsü" vardır, ama bu derinlemesine kavramsal aydınlanma arayışının ortaya çıkardığı, taklit ve ortaklık için alana-genel bir içgüdüdür.[51]

Fakat bu kavramsal aydınlanma arayışı nedendir? Donald, dünyanın taklit üstünden yapılabileceğine oranla daha tutarlı bir temsiline gereksinim olduğunu öneriyor. "Onun içindir ki," diyor, "öncel insan uyarlanmasının dil olarak dille değil, hayli toplayıcı ve başlangıcında mitik düşünceyle olduğu imkânı kabul edilmelidir. Çağdaş insanlar dili kavramsal araçlarını geliştirme baskısına bir karşılık olarak geliştirmişlerdir; tersine değil.[52] Söylence

49 Donald, *A Mind so Rare*, s. 282.

50 *A.g.e.*, s. 283'te şu kaynak alıntılanıyor: George Lakoff ve Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago, Chicago, 1980. Ayrıca bkz. Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York, 1999.

51 Donald, *A Mind so Rare*, s. 283-284.

52 Donald, *Origins of the Modern Mind*, s. 215.

son derece bulanık bir sözcüktür, onun için Donald'in bundan ne anladığını açıkça görmek iyi olur:

> Bizim terimlerimizle, mitik düşünce açıklayıcı ve düzenleyici eğretilemelerin birleştirilmiş, ortaklaşa tutulan bir sistemi sayılabilir. Zihin erişimini olayların episodik algılanışının, episodların mimetik olarak yeniden-yapılanmasının ötesinde, bütün beşerî evrenin tam bir kapsayıcılıkla modellenmesine genişletmiştir. Nedensel açıklama, öndeyi, denetim – mit üçünü birden kavrama girişimidir; yaşamın her yanını mit kapsamıştır.[53]

Bir anlamda mitin dilden önceliği olduğu içindir ki, Donald mimetik kültürden sonraki aşamaya mitik kültür demektedir.

Donald mitin bilişsel rolünü vurgulamakla, mitin zihinsel işlevini başka herkesten çok vurgulayan antropolog Claude Lévi-Strauss'un görüşüne yaklaşıyor. Ne var ki, Lévi-Strauss miti bilimin bir biçimi ya da ilkel bir habercisi olarak düşünmemekte, onun ayrı bir bilişsel işlevi olduğuna inanmaktadır:

> [Mit gibi] bir düşünme yolunun fayda-gayesiz olduğunu, onun düşünmenin bir entelektüel yolunu oluşturduğunu söylemek, onun bilimsel düşünceye eşit olduğunu söylemek değildir. ... Ayrı kalır, çünkü amacı evrenin genel anlamına olabilecek en kısa yoldan erişmektir; ve sadece genel değil, *toptan* bir anlayışına. Yani bu öyle bir düşünme biçimidir ki, her şeyi anlamazsanız herhangi bir şeyi açıklayamazsınız demektedir.[54]

Bu, aşağıda daha çok irdeleyeceğimiz gibi, söylenceye/mite "kavramsal açıklığa erişmek için derin bir itkinin güdümlediği" bir şey diye bakan bir görüştür.

Donald mimetik kültürün kaynakları arasında töreni anmakla birlikte, ona Deacon'ın yaptığı gibi, dilin ortaya çıkmasında merkezî bir yer vermemektedir. Fakat ben Donald'in kendi terimleriyle Deacon'ın haklı olduğunu görebileceğimizi düşünüyorum. Mit taklidin en karmaşık formunun hemen ötesinde hareket ediyorsa, o en karmaşık formun en olası adayı tören değil midir? Fakat taklit aşamasında bile, daha fazla bir şey hayal edemez miyiz? Tören ne de olsa gerçekliği ayna gibi yansıtmakla kalmaz. Gerçekliğin olması gerektiği gibi bir resmini verir.[55] Mimetik törende toplum her toplumda

---

53 *A.g.e.*, s. 214.

54 Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, Schoken Books, New York, 1979, s. 17; italikler özgün metinden.

55 Durkheim'ın sonraki yazılarında "toplum"u var olan gerçekliğiyle değil, ona tutarlılık ve amaç veren idealleriyle özdeşleştirdiğini hatırlamaya değer.

salgın olan bütün kesintisiz çekişmelerin, hizip anlaşmazlıklarının, haksızlık, öfke, içerlemelerin üstesinden gelir ve toplumu birlik içinde gösterir. Mimetik tören, bilinen bütün (dilbilimle bağlantılı) törenlerin yaptığı gibi, düzenin yanı sıra düzensizliği de gösterecek kadar karmaşık olabilseydi, törenin mesajı düzensizliğin aşılması olurdu.

Eskitaş Çağı toplumunun kalıtçılık ettiği bozukluklar arasında hastalıklar çok önemli olmalı; özellikle hastalık derken yalnızca somatik rahatsızlıkları değil, psikosomatik ve sosyosomatik düzensizlikleri de kastedersek. Böyle küçük ve kırılgan toplumlarda çocuklar özellikle incinebilir durumdadır ve hastalık ya da ölümle bir yetişkinin kaybı, grubun diğer üyelerinin üstüne büyük bir yük getirir. Sağaltma törenleri eski zamanlarda herhalde çok önemli olmalıdır, günümüze kadar da öyle gelmiştir. Bazılarının bütün eski kültürlerde var-olduğunu düşündükleri, başkalarınınsa Batı kafasının bir uydurması saydıkları Şamanizm sorununa hiç girmeden diyebiliriz ki, en eski tören uzmanı bir sağaltma törenini bilen bir sağaltıcıydı/otacıydı – bu törende, var-olan derdin karşısına sağlık deneyimi canlılıkla dikilebiliyordu.[56]

Böyle olmakla birlikte, mimetik töreninin olduğu gibi değil, olması gerektiği gibi bir toplum sunmaya çalıştığını hayal etmek doğruysa, o zaman Donald'in dilin söylence aracılığıyla dünyayı daha çok anlamaya çalışma çabası içinde doğduğu görüşü hayli makul olur. Jonathan Z. Smith (dilsellikle ilişkili) töreni, söylenceye götüren "kavramsal berraklaştırma çabası"nı anlamamıza belki yardım edecek bir biçimde nitelendirmektedir:

> Başka şeylerin yanı sıra şunu da söylerdim ki, *tören* öylesine ağır basan varlık ve güçleri hissedildiği için sıradan yaşamın değişkenlerinin (yani rastlantıların) yerlerinin değiştirilebileceği *denetimli bir ortamın yaratılmasını temsil eder. Tören her şeyin bilinçli bir gerilim içinde olmasını gerektiren bir araç olup öyle icra edilir ki, bu törenleştirilmiş yetkinlik şeylerin sıradan, denetimsiz akışı içinde hatırlanır.*[57]

Sıradan yaşam içinde her şey birbirinden ayrılır. Tören için Mazatek Kızılderililer şamanının söylediği "ben şeyleri birleştirenim" sözü,[58] kuşkusuz yalnızca maddî sağalmaya değil, genel olarak sağalmaya ilişkindir.

---

56 James McClenon, *Wondrous Healing: Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion*, Northern Illinois University, Dekalb 2002. Yeni Darwinci savlarla Şamanist sağaltmanın dinin "kökeni" olduğunu ileri sürüyor. İlginç olmakla birlikte, bu kitaptaki görüşler bana fazla basit göründü.

57 Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jamestown*, University of Chicago, Chicago, 1982, s. 63. İtalikler özgün metinden.

58 Morris Berman, *Wandering God: A Study in Nomadic Spirituality*, SUNY, Albany, 2000, s. 83.

Yüz yıldan uzun bir süredir, törenin mi söylencenin mi önce olduğu bir sonuca bağlanmadan tartışılmaktadır. Bu, birçoklarının çözülemez olduğundan en iyisi terk edilmesi gerektiğini düşündükleri tartışmalardan biriydi. Ama Donald ve Deacon gibi bilginler haklı iseler, o zaman nihayet tartışma bitmiştir. Tören açıkça söylenceden önce gelir. Fakat çeşitli halklar arasında söylencesiz tören örnekleri keşfedilmiş olmakla birlikte, bizim bildiğimiz haliyle tören söylenceye derinliğine daldırılmış durumdadır ve genellikle onsuz anlaşılmazdır. Öte yandan söylence çoğu kere törenden ayrı olarak gelmekle birlikte, birçok durumda hâlâ kökeninde tanınabilecek kadar liturjik olarak durmaktadır. İlişkinin istisnaî yakınlıkta durduğu bazı durumlara bakmak faydalı olabilir.

Sözel kültürleri olan görece küçük toplumlarda tören ve söylenceye baktığımız zaman ilginç görünen şeylerden biri, törenin çoğu zaman kayda değecek bir durağanlıkta olduğu, söylenceninse bütünüyle bağdaşır olmayan birçok çeşitlemesinin bulunduğudur. Bu durum, törenin değişmemesinden değildir; herhangi bir toplumda değişmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat tören değişmeye karşı söylenceden daha direngen durmaktadır. Belki bunu, dilin bir söylence formunda kendisinden ayrıldığı mimetik işaretleyici olarak görebiliriz. Ben burada Roy Rappaport'un *Ritual & Religion in the Making of Humanity* (*İnsanlığın Oluşmasında Tören ve Din*) kitabına değinmek istiyorum. Bu, yakın yıllardaki törenler üstüne en ciddi düşünme çabasında çok özet olarak tören şöyle tanımlanmıştır: "İcracılar tarafından tümüyle şifrelenmiş olmayan biçimsel edim ve sözlerin aşağı yukarı değişmez bir sıra içinde yapılması ve söylenmesi."[59]

Rappaport'un "biçimsel edim ve sözlerin değişmez bir sıra içinde" yinelenmesi üstündeki vurgusu, bizi anlamsız ses sıralarını ayrımlanmamışlık anlamında aşırı yoğun, ama yine de söylenceden sadece bir adım uzaktaki ses olaylarına dönüştürmekte esas olacak müzidilin özelliklerine geri getirir. Bu geçiş olaylarının kilit bir yanı, insanların indeks anlamından sembolik anlama geçmelerine yardım etmekte esas rolü oynayan fazlalıktır. Bruce Richman'a göre, müziksel fazlalık üç yolla iletilir: (1) tekrar, (2) formüllülük ("önceden var olan formüllerin, nakaratların, temaların, motif ve ritimlerin deposu") ve (3) "bir sonra tam neyin geleceğinin ve sıradaki zaman boşluğu-

59 Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University, Cambridge, 1999, s. 24. Keith Hart, yazarının ölümünden sonra yayımlanan bu kitaba yazdığı önsözde Emile Durkheim'ın *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri* kitabına göndermeyle Rappaport'un yapıtının "çapının bu büyük öncelininkiyle karşılaştırılabilir olduğu"nu (s. xiv) yazıyor ki, bu yargıya ben de katılırım.

nu dolduracağı"nın beklentisi.[60] Beklentinin yarattığı fazlalıkta en önemli öğe tempodur; yani davullarla, ayak vurmayla ya da başka yollarla yaratılabilecek ritimdir. Yukarıda, sadece insana özgü olan "zaman içinde bir arada kalma" yeteneğine dikkat etmiştik. Bu ise zaten, Rappaport'un tören tanımının merkezî öğeleri olan "değişmez bir sıra içinde gelen biçimsel edim ve sözler"le yakından ilişkilidir. Törenlerin bu yanlarını biraz sonra Güney Amerika'nın Kalapalo'luları örneği içinde göreceğiz; onlarda tören tümüyle müziklidir; söylence bağlamı sağlamaktadır, ama içeriği değil.

Yaptığım örnek seçimlerini kısaca savunmak istiyorum. Anlatacağım grupların hiçbir şekilde 50.000 yıl önceki ya da daha eski insan gruplarına kesin bir benzerlikleri olduğunu söylemiyorum. Şempanzeler nasıl insanların evrildikleri kadar yılda evrilmişlerse, bu gruplara da günümüze kadar gelen herhangi bir insan grubunun geçirdiği süre boyunca evrilinmiştir. Ancak, bazı avcı-toplayıcı ya da bahçıvan gruplarına bize insan evriminin erken aşamaları hakkında bir şeyler söyleyen, bütünüyle sözlü kültür gözüyle bakmamak ters görünmektedir; ne var ki, kültürel evrim fikrine karşı çıkan antropologların yaptığı tam da budur; onların savları, arkeologlara ve insan evrimini yadsınamayacak bir olgu sayan diğer bilginlere inandırıcı gelmemiştir. Daha zor olan sorun, hangi kabile toplumlarını seçeceğimizdir. Bazıları sıkıca örgütlenmiş, yüksek ölçüde törenleşmiş "Durkheimcı" kabile toplumlarını insan evriminin geç belirtileri, gevşek örgütlü, "bireyselci" grupları ise erken aşamalarının temsilcileri diye görmek eğilimindedir.[61] Evrimci sıralaşmaları tümüyle yadsıyan Mary Douglas bazı kabile toplumlarının din adına gösterecek pek bir şeyleri olmadığından hayli "lâik" olduklarını savunuyor. Böyle olmakla birlikte, niçin bazı kabilelerin sıkı bir törenselleşme geçirirken, bazılarınınsa neredeyse lâik olduklarını açıklayacak bir sebebe işaret etmektedir. Mensup olduğu Durkheimcılık uyarınca, dinselliğin derecesini toplumsal örgütlenmenin yoğunluğuna bağlıyor. Onun terimleriyle, grid ve grubun güçlü olduğu yerlerde (burada onun toplumsal örgütlenmeyle ilgili düşüncelerini dert edinmemize gerek yoktur) törenlerin öne çıkmasını bekleyebiliriz; ama zayıf olduklarında da törenler geniş ölçüde bulunmayacaktır.[62]

---

60 Bruce Richman, "How Music Fixed 'Nonsense' into Significant Formulas: On Rhythm, Repetition and Meaning", Wallin, Merker ve Brown (der.), *The Origin of Music*, s. 304.

61 Morris Berman'ın *Wandering God* yapıtının esas savı budur. Berman "din"in tarımla başladığı, o nedenle de insan evriminde hayli geç olduğu inancındadır. Allen Johnson ile Timothy Earl ise, *The Evolution of Human Societies* (Stanford: Stanford University, 1987) başlıklı kitaplarında "doğallıkla" bireyselci olan çok küçük erken insan grupları olduğunu savunmaktadırlar.

62 Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, New York, Pantheon Books, 1982 [1970], s. 99.

Douglas'ın evrimci şemalara itirazlarına rağmen, hangi tipin daha eski olduğunu soracaksak, yanıtın en gevşek örgütlüsü olması zorunlu (besbelli) değildir. Küçük, gevşek yapılı toplumlar evrimin ana çizgisini temsil etmiyor olabilirler. Dunbar'ın çıkarım yoluyla *Homo sapiens* için verdiği 150'lik grup büyüklüğü de bu kadarını gösterebilir. Douglas'ın lâik kabile örneklerinden biri olan, Fredrik Barth'ın anlattığı İran'ın Basseri göçerlerini alalım. Douglas şöyle yazıyor: "Özel bir toplum türünden olmak için bir toplumun kendisini temsil etmesinin vurgulanmasının gerekmediği bir toplum olması varsayılmamalı mıdır? Bu doğruca, Barth'ın Basseri göçer hane halkının bağımsızlık ve kendine yeterliği hakkında söylediği gibi, bu 'bir dış pazarla ekonomik ilişki içinde, ama yoldaşları olan göçerlerle tam bir yalıtılmışlık halinde' yaşam sürdürmesinin sağlanması 'Basseri örgütlenmesinin çok çarpıcı ve temel bir özelliğidir.'"[63] Fakat Basseri toplumu erken insan toplumu için örnek diye alınamaz. Bir kere, Basseri'lerin gerçekten örnek oluşturdukları sahici çoban göçebelik, ancak tarım toplumları ortaya çıktıktan sonra mümkün olan ve her zaman onlarla sembiyotik ilişki içinde bulunan geç bir görüngüdür. Bu durumda sembiyozunun, Basseri hane halkının "yoldaşları olan göçebelerden tam bir yalıtılmışlık" içinde yaşamasına izin veren pazar sayesinde gerçekleştiği açıktır.

Ben olsam, Basserilerin ya da hane halklarının tümüyle yalıtılmış bulunduğu herhangi bir toplumun mitik kültüre erişebilmiş olamayacağını söylerdim; mimetik kültüre eriştiklerinden bile şüphe ederdim. Colin Turnbull'un Mbuti pigmileri ya da dünyanın çeşitli yerlerinde görülen başka pigmi grupları son derece gevşek örgütlenmişlerdir ve genellikle tarımcı komşularıyla sembiyotik ilişkiler içindedirler (Mbuti) ya da düşman kabileler tarafından yenilgiye uğratılmış olup onlardan kaçan, ucu ucuna sağ kalmaya uğraşan halklardır ve erken *Homo sapiens* evrimi için iyi örnekler olamazlar.[64] Farklı sebeplerle İnuitler (Eskimolar) ya da arktik altı bölgede yaşayan diğer küçük gruplar da olamazlar. İnuitler Yeni Dünya'ya en son gelenlerdir ve en çok birkaç bin yıl önce, avlanma gereçleri, giyim ve kayıklarla ilgili yüksek derecede gelişkin teknolojilere sahip olduktan sonra bölgelerine yerleşebilmişlerdir.

Hem mimetik hem de mitik kültür herhalde, en çok uzun zaman önce tarımcıların el koyduğu zengin avcılık ve toplayıcılık alanlarında evrilmiştir. Bunlar, tam da kültürel yenilenme için gerekli nüfus yoğunluğunu kaldırabi-

63 *A.g.e.*, s. xi-xii. Alıntılanan kaynak: Fredrik Barth, *The Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Allen & Unwin, Londra, 1964, s. 21.

64 *War before Civilization,* Keeley az sayıdaki savaşmayan toplumların çoğunun aslında "yenilmiş sığınmacılar" olduğunu, onların saldırgan davranmaya yetmeyecek kadar travmaya uğramış ve bitkinleşmiş bulunduklarını savunuyor.

lecek alanlardı. Dünyanın çoğu yerlerinde, avcı-toplayıcılar çevre alanlara itilmişlerdir ve artık hiçbir yerde kültürel çiçeklenmenin özgün topraklarını işgal etmiyorlardır. Fakat bunun önemli bir istisnası vardır: Avustralya. Çok yenilerdeki Avrupalı istilâsı dışında, Avustralyalı Aborijinler 50.000 yıldır ya da daha uzun bir süredir birazcık dış kültürel etki dışında kendi yollarına gitmişlerdir. Bunlar çoğu zaman söylediğinin tersine "tipik" avcı-toplayıcı toplumları değildir, ama bizim eski atalarımıza bu tür başka toplumlardan daha yakın olabilirler.[65] Olabilecek öteki adaylar, Orta Amerika uygarlıklarının kendi dışlarındaki avcı-toplayıcı ve bahçıvan toplumlarını etkilediği, ama kesin bir dönüşüme uğratmadığı Yeni Dünya'dandır.

Şimdi de, bir düşünce deneyimi olarak, birkaç ayrı örneğe bakmak istiyorum. Biri Avustralya'dan, biri Güney Amerika'dan, biri de Kuzey Amerika'dan olan bu yerlerde, arkaik kültürden görece etkilenmemiş, tarihsel kültürden de hiç etkilenmemiş bulunan bu örneklerde mitik kültür nasıl olurdu?

Kalapalo

Vereceğim ilk örnek, Orta Brezilya'nın Yukarı Xingu Havzası'nda (Mato Grosso federe devleti) bir Karayib dili konuşan, Ellen Basso'nun incelediği *Kalapal*olardı.[66] Basso 1966-1968'de onlarla birlikte yaşarken köyün nüfusu 110'du; ama 1954'te yaşanan bir kızamık salgını nedeniyle ağır kayıplara uğramıştı; 1978-1980'de ikinci kitabı için gittiğinde ise 200 dolaylarındaydı, yani bütün dönem boyunca nüfus Dunbar'ın varsayımsal 150 kişi kuralına yakın kalmıştı. Kalapalo kabilesi, bölgede ortak bir kültüre bağlı, ama farklı ve birbirlerini anlamayan diller konuşan, anlamlı akrabalık ve tören ilişkileri içinde olan sekiz köyden biridir. Öyle uzak bir bölgede yaşamaktadırlar ki, temas öncesi zamanlardan beri pek az rahatsız edilmişlerdir. Halen Xingu Millî Parkı'nın sınırları içinde, "Kızılderili-olmayanların yerleşmelerinin, misyonerlik etkinlikleri yapmalarının, doğal kaynaklardan ticarî olarak ya-

65 Alan Barnard, Buşmanlarla Avustralya'nın avcı-toplayıcı toplumları arasında ilginç bir karşılaştırma yaparak Buşmanların iki sebeple erken *Homo sapiens* toplumuna daha yakın olduklarını ileri sürmektedir: (1) Avustralya modelleri Avustralya'ya özgüdür ve (2) Avustralya modelleri erken kültüre temel olmak için fazla gelişkindir. Bkz. onun yazdığı "Modern Hunter-Gatherers and Early Symbolic Culture", *The Evolution of Culture,* (der.) Robin Dunbar vd., New Brunswick, Rutgers University, 1999, s. 50-68. Kültürel geliştirme (*elaboration*) sorununa ben de değinmiştim. David H. Turner, *Life before Genesis: A Conclusion*, Toronto, Peter Lang, 1985, Kuzey Amerika'da Avustralya türü eğilimler ve herhangi bir yerde bir mantıksal olanak halinde Avustralyalılık için tartışmıştır.

66 Ellen B. Basso, *The Kalapalo Indians of Central Brazil*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1973 ve Basso, *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1985.

rarlanılmasının, hatta turizmin bile yasak olduğu" bir alandadırlar. Bu politikanın sonucu, Basso'ya göre, Avrupalılar tarafından 1884'te keşfedilmelerinden beri "temelinde sağlıklı bir nüfusun, zaman içinde birçok önemli açıdan değişmeden gelen sürekli kültürel canlılığı" olmuştur.[67]Ancak park oluşturulurken, Kalapalolar park sınırları içinde şimdi yaşadıkları yere gelmişlerdir. Hâlâ üç gün yolculukla eski köy yerlerini ziyaret etmekte, oradaki ağaçların meyvalarını toplamakta ve Kalapalo söylencelerindeki belirgin olaylarla büyük bir duygusal ilişkisi olan yerlere gitmektedirler.[68]

Kalapalolar bahçecidir, yetiştirdikleri başlıca ürün *manyok*'tur; fakat yiyeceklerinin önemli bir bölümü balıklar ve topladıkları yabanî bitkilerdir. Yıl, ıslak ve kuru olarak iki mevsime bölünür. Kabaca Mayıs ile Eylül arasında olan kuru mevsimde, haftalarca, bazen aylarca süren birçok törensel olaylar yapılır. Tören dışı bağlamlarda, Kalapalo toplumu hane halkları ve akrabalık çizgileri boyunca örgütlenir; ama törenler sırasında toplumsal örgütlenme hısımlık ve yakınlığı aşarak daha kapsayıcı bir topluluk düzeyine erişir. Ekonomik etkinlikler tören görevlilerince, tören dışı bağlamlardakinden daha yoğun ve verimli olarak örgütlenir ve ürünler topluluğun genelince paylaşılır.

Kalapalo törenlerinde özellikle ilginç olan, törenin müzik ağırlıklı olmasıdır; söylence bir senaryodan çok, yorum olarak işlemektedir, ama müziğin başatlığı fikrinin kendisi söylenceye bürünmüştür. Kalapalolar çeşitli şeyleri çıkardıkları seslere göre sınıflandırırlar. "Başlangıçta" orada olan "güçlü şeyler" kendilerini "müzik" aracılığıyla ifade ederler. İnsanlar "konuşma"yı kullanır. Hayvanlar dahil, öteki canlıların "ulumaları" vardır. Cansız şeyler "ses çıkarır"lar.[69] Güçlü şeyler arasında Agouti, Taugi, Thunder (Yıldırım), Jaguar ve başkaları vardır. "Agouti sinsi bir casustur; Taugi hayallere sızabilen bir hilecidir, Yıldırım güçlü şeylerin en tehlikelisidir, Jaguar ise kolay kandırılan şiddete eğilimli bir belâdır."[70] Güçlü şeylerden bazılarının adlarından

---

67 Basso, *Kalapalo*, s. 1-3. Basso'nun ikinci ziyareti (1978-1980) sırasında Kalapalolar hâlâ geleneksel kültürlerine bağlıydılar. Parkın sağladığı koruma, "gittikçe daha dehşetli olan demografik, sosyal ve ekonomik baskılar karşısında eskisi gibi yaşamaya devam etmelerini mümkün kılmış" ve böylelikle onların, Latin Amerika'nın yerli halkları arasında "ürkütücü bir incelikle" olmakla birlikte benzersiz kalmalarını sağlamıştır. Basso, *Musical View*, s. xi-xii.

68 *A.g.e.*, s. 5.

69 Basso, *Musical View*, s. 65. İlk kitabında Basso'nun *itseke*'ye (güçlü şeylere), başka her şeyden çok onların getirdiği tehlikelerden daha fazla etkilenerek "canavarlar" dediği kaydedilmeye değer. Basso, *Kalapalo*, s. 21-23. *Musical View*'nun alan çalışmasıysa mitoloji ve törenler üstünde yoğunlaşarak yazarın güçlü şeyler üstüne daha derin bir anlayışa erişmesini sağlamıştır.

70 Basso, *Musical View*, s. 69.

anlaşıldığı gibi, hayvan özellikleri vardır ve yeğledikleri anlatım biçimi müzik olmakla birlikte, konuşmanın yanı sıra ulurlar da. Güçlü varlıkların yanında Şafak Halkları da vardır; Şafak sırasında var olan ve güçlü varlıklarla kolayca etkileşen kişiler.

Kalapalo kozmogonisine göre, insanları "kendisi hakkında kandırıcı olarak konuşan" hilekâr Taugi yaratmıştır; bu nedenledir ki, insan konuşması her zaman gizil olarak kandırıcıdır ve ilgili kişiler de, sık sık "şurası yalan değil" gibi ifadelerle doğru söylediklerini kanıtlamaya çalışırlar.[71] En eski insanlar olan Şafak Halkları güçlü varlıklarla yakın ilişkiler içinde yaşamışlardı ve birçok bakımdan onlara benziyorlardı. Şafak Halklarından inmiş olan, ama onların yeteneklerine sahip bulunmayan günümüz insanlarının, müthiş yaratıcılıkları olan, ama tehlikeli enerjilere de sahip bulunan güçlü varlıklardan çekinmeleri gerekir.[72] Onlar rüyalarda ya da olağanüstü koşullarda çoğucası insan formunda, ama bazen de hayvan olarak ortaya çıkabilirler ve bu gibi karşılaşmalar, çoğu zaman içerdikleri tehlike nedeniyle koruyucu törenler yapılmasını gerektirirler. Böyle olmakla birlikte, tören yaşamının odağı güçlü varlıklardır ve onların ifade biçimi olan müzik törenlerin hemen hemen bütün içeriğini sağlar.

Basso'ya göre, güçlü varlıkların ve Şafak Halklarının dünyasında dil vardır, ama en önemlisi müzik vardır:

> Dünya, Kalapaloların kolektif olarak güçlü iletişim tarzını benimsedikleri tören icraları sırasında yeniden üretilir. Bu iletişim tarzı aracılığıyla yaratıcı eylemin oluşturduğu ses birliğinden gelişmiş bulunan kozmik güçlerin birliği deneyimini tehlikeye atarlar. Törenlerde de, var olma güçlerini en canlı biçimde gerçekleştirirler. Müziği ortaklaşa olarak icra etmekle sadece güçlü varlıkların imgelerini kendilerine örnek almakla kalmaz, aynı zamanda insanın müzikalliğinde içrek olan dönüştürücü gücü deneyimleyerek bu modellerin değerini de hissederler.[73]

Hazırlıkları ve provaları haftalarca –bazı durumlarda da yıl boyu süren– büyük şenliklerde gelişkin vücut boyamaları, çiçek süslemeleri, bazen maskeler de olur. Müzik icrasının bir öğesi de, Basso'nun dans yerine "kıvırt-

---

71 *A.g.e.*, s. 68.

72 Basso güçlü varlıkların yerlerinin gösterilebileceğine işaret etmektedir: "Belli işaretler–ağaçlar, nehir boyları, özellikle derin orman bölgeleri vb.– belirli canavarların [*itseke*] yuvaları sayılır. Bu gibi yerlerden geçerken, yaratıkları üstlerine çekmemeleri için insanların sessiz olması gereklidir" (*Kalapalo*, s. 116). Göreceğimiz gibi, Basso *Musical View*'da güçlü varlıkların bir "gökyüzü köyü"nde yaşadığını söylemektedir.

73 Basso, *Musical View*, s. 243.

ma" (*shuffling*) dediği vücut hareketleridir; müzik çizgileri değiştikçe icracıların yönleri de değişir. İcracılar güçlü varlıkları oynarlarken aynı zamanda onları etkilerler de, çünkü müzik onları sakinleştirir, yatıştırır ve böyle olmasa sınırlanmamış güçlerinin tehlikelerini önler. Güçlü varlıkların "tanrılar", törenin de "ibadet" olmadığı açıktır. Daha doğrusu, Basso'nun dediği gibi,

> Müzik icrası güçlü varlıklarla ilişkilidir ve doğrudan onlara yönelik olmamakla birlikte onlarla iletişime girmenin bir yoludur. ... İletişimin güçlü bir yaratığa şarkı söylemekle olmadığı, ama şarkı söyleyerek onu *var ettiği* ileri sürülebilir. Güçlü yaratığın yüksek düzeyde odaklanmış imgeleri, icra yoluyla icracıların zihinlerinde yaratılmaktadır. ... Sonuçta benliğin, hakkında şarkı söylenen şeyle birleşmesi olmaktadır; söylencede nasıl güçlü yaratıklar insan konuşmasına katılıyorlarsa, öylece törende de insanlar *itseke* [güçlü varlık] müzikalitesine katılmakta, böylelikle, onların dönüştürücü gücünün bir bölümünü geçici olarak edinmektedirler. Kamusal törende, bu topluluğun gücüdür. Ne var ki, bu tehlike ve belirsizliğe işaret etmekten çok, toplumsal yeniden yapılandırma ve komünal emeğin icra deneyiminden gelen bir ortaklaşa dayanışmadır; böylelikle, kendi toplumsal örgütlenmesini yaratma ve en çok hasta olanların sağaltılmasına yardım etme yeteneği dahil, belirgin yaratıcı etkileri olan bir dönüştürme gücünü temsil etmektedir.[74]

Basso Kalapalolar arasında bulduğu, Victor Turner'in törenin ortaklaşalık duygusu için kullandığı terimle yoğun *communitas*'ı [ortaklaşma'yı], Turner'in iddia ettiği gibi bir çeşit "yapı karşıtlığı" olarak değil, almaşık bir yapı olarak tartışmaktadır. Törenler fazla uzun sürerler ve gündelik yaşamın farklılıklarının üstesinden gelindiğinde kısa dönemler olarak görülemeyecek derecede yüksek düzeyde örgütlenmiş ekonomik çabaları içerirler. Daha çok, onlar bunun gerektirdiği bütün kıskançlık ve çatışmalarla birlikte, insanları törensel olmayan olağan hane halkı ve soy çizgisi bölünmelerinden ayırır ve onları aile üyeleri olarak değil Kalapalolar olarak kimliklendikleri yoğun bir ortaklaşa çaba dönemine sokarlar. Törensel dans grupları kasten ayrı çiftler belirler, kocalar ve karılar ayrı takımlarda dans ederler. Kalapalolar ve onların bağlaşık komşu kabilelerinden fazlasını kapsamayan "Ortak insanlık" gündelik yaşamın bölünmelerinin yerine geçer. Böylece, Kalapalo topluluğu (*communitas*) geçici olmakla birlikte, Basso'ya göre "yapılanmış bir düzendir. ... Etkin ortaklaşa emeği yaratan ve onun altında yatan uygun tutumlar, ortak, yinelemeli, kalıplandırılmış müzik icrası tarafından iletilir; bu suretle

74 *A.g.e.*, s. 253. İtalikler özgün metindendir.

ortak deneyimin sevinci gerçekleşir. Bu kolektif müzik icrası ekonomik olayların başarılı olmasını, hatta meydana gelmesini sağlar."

Bu yeni özbenliğin (örneğin, "ben Kambe'nin oğlunun eşiyim" yerine "Kalapalo'yum demekle) imâ ettiği, manevî bir eşitlik duygusu ya da "katılım özdeşliği"dir.

> Ekonomik açıdan, bu herkesin katılmak zorunda olması, ama herkese katkısından bağımsız olarak pay verilmesi demektir. Kalapalo yaşamının en temel değeri olan (cömertlik, alçakgönüllülük, esneklik, toplumsal güçlükler karşısında nasafet ve başkalarına saygı göstermek[75] anlamındaki) *ifutisu*, aile çevresinin ötesine, topluluktaki bütün insanlara yaygınlaştırılmıştır.[76]

Bu salt sözel kültür dünyasını açıkça tören ve söylence örgütlemiştir. Kalapalo evreni tutarlıdır: Başlangıçta güçlü varlıklar vardı, onlar önceleri birlikte yaşadıkları Şafak Halklarını yarattılar; şimdi güneşin doğduğu yer yakınlarındaki bir "gökyüzü köyü"nde oturmaktadırlar, burası Şafak Halklarından türemiş olan günümüz insanlarının yeryüzündeki yerleşimlerinden uzak değildir; öldükten sonra insanlar gökyüzü köyüne gider ve güçlü varlıklar olurlar. Bu "evren tarihi"nin zaman ya da uzamda büyük bir derinliği yoktur.[77] Fakat tören, bu hayli sınırlı zaman katlanışının üstesinden gelir, çünkü güçlü varlıklar şimdi ve biz oluruz. Basso, müziğin benlikle dünya arasındaki bu birlik duygusunun sağlanmasına nasıl yardım ettiğini göstermek için müzik filozofu Victor Zuckerkandl'dan alıntı yapıyor. Zuckerkandl için müzik, "içinde 'yer ayrımı olmayan bir uzam (mekân)' ve içinde 'geçmişle geleceğin şimdiyle birlikte var olduğu bir zaman' duygusunu", yani müziğin kendisi olan tonların hareketini yaratmaktadır.[78]

Kalapalolar söylencesel zamanın yinelenişini gerçekliklerini anlamanın

---

75 Öteki kabile ve arkaik dönem toplumlarında buna benzeyen bir şey göreceğiz.

76 Basso, *Musical View*, s. 256-257.

77 Jan Vansina sözel kültürlerde zaman-dizimin kaçınılmaz olarak sığ kaldığını söylüyor: "Belirli bir zaman derinliğinden sonra zaman-dizim tutulamaz. Hesaplar karışır ve –bir kültürel kahraman bulunması durumunda tipik olarak– köken dönemine geri gönderilir ya da unutulur. Benim bildiğim böyle en kısa zaman derinliği, tek bir yetişkin kuşağını geçmeyen (Orta Afrika Cumhuriyeti'ndeki) Lobaye Aka'larınındır. Tarihsel bilincin yalnızca iki kütüğü vardır: köken zamanı ve yeni zamanlar. Zaman hesaplamakta erişilen sınır kuşakların geçmesiyle oynadığı için, ben o araya yüzen bir boşluk (*a floating gap*) dedim." Vansina, *Oral Tradition as History*, University of Wisconsin, 1985, s. 24. Yazar sonra da bir tarihsel anının bir süre geçince nasıl bir yaradılış söylencesine dönüşebildiğini belirtiyor: "Lugbara'da (Kongo/Uganda) önemli bir kişilik yüzyıl başında bir Britanya Bölge Görevlisinin yaratılmasıdır" (s. 177).

78 Basso, *Musical View*, s. 24, alıntıladığı yer: Victor Zuckerkandl, *Man the Musician*, 2. baskı, Princeton, Princeton University, 1976, s. 374.

incelikli bir yolu olarak kullanırlar. "Başlangıç"ta olan her zaman olabilir. Bir bireyin garip davranışı, bir güçlü varlığın bir söylencedeki bir eylemine benzetilebilir ve öyle yorumlanabilir. Bir güneş ya da ay tutulması, "içlerinde güneşin ya da ayın "öldürüldüğü" öyküleri hatırlatır, ama aynı zamanda öykülerde onların ölmedikleri, normal durumlarına döndükleri güvencesini de verir. Basso, Kalapalo söylencesinin Malinowski'nin düşündüğü gibi, bir çeşit sözleşme (*charter*) değil, bir örnek ya da izlenecek bir kural olduğunu savunmaktadır. Onun yerine söylence, şeylerin oldukları halin bir anlatısı, dünyayı anlamakta kullanılacak bir bağlantı çerçevesidir. Basso Batılıların antropolog olsalar bile, didaktik, mantıksal ve kanıtçı bir biçim alan açıklamalara alışkın bulunduklarını, böylelikle de söylencesel "açıklama"nın akıl dışı olduklarını, anlatısal düşüncenin bürünebileceği ince ve karmaşık kullanımları anlayamadığını ileri sürmektedir.[79] Bu söylencesel açıklama konusundaki küçümseyici tutumun, başlangıç halinin Kalapalolar arasında en iyi bulunduğu kuramsal zihin için tipik olduğunu göreceğiz.

Basso, Kalapalolar arasında yaşamın, törenin ne gerçekleştirmesi beklenirse beklensin, hiç de arızasız geçmediği hakkında birçok kanıtlar gösteriyor. Böyle olmasaydı, törene pek gerek kalmazdı. Bazı törenler erişkinliğe geçiş üstünde odaklanmıştır; hem oğlanlar hem kızlar için bulûğ törenleri önemlidir ve onlardan önce inziva uygulamaları ve atletik çalışmalarla dolan yalıtılma dönemleri yaşanır. Ancak bulûğ töreninden önce gelen zahmetli ve uzun inziva dönemini başarıyla tamamlayınca, genç oğlan ya da kız dönüşmekle,

> içteki kötü güçleri yansızlaştırarak hoşlanılacak bir nesneye dönüşür; böylece sevilen ve sayılan bir kişi, törenlerde de bir topluluğun manevî değerinin etkin simgesi haline gelir. ... Bu suretle erişkinliğe geçen Kalapalo'lu hem maddî hem de manevî olarak özellikle uygun bir imge haline gelir. ... Fakat bu söylencelerde, onlar sıklıkla başkalarında kıskançlıkla öfke uyandıran ve tepki olarak toplumdan çekilen ya da çeşitli yollardan güçlü varlıkların telkinlerine uyum göstererek hem kendileri için hem de ailelerinin belli üyeleri için bir sınav sağlayan kimselerdir.[80]

Güçlü varlıklara yakınlık belirsiz bir anlatımdır. Bazıları, rüyalar ya da başka şeyler aracılığıyla, kendilerine şamanlar denilen kimseler, sıkı bir eğitim döneminden ve büyük bir kamusal törenden sonra, güçlü varlıkların ya-

---

79 Basso, *Musical View*, s. 37-39.
80 *A.g.e.*, s. 170.

şadığı gökyüzü köyüne gidebilme yeteneğine sahip olarak insanlara sağaltmacı ve bilici (kâhin) sıfatıyla hizmet edebilirler.[81] Fakat güçlü varlıkların gücü karanlıktır; iyi için de kullanılabilir, kötü için de; Kalapalolar bu gücü öldürmekte kullanan cadılar olduğuna da inanırlar.[82] Ölümler uzun süren yas tutma törenlerini başlatır; o arada kimin bu ölümlerden sorumlu olabileceğine dair kuşkular doğar.[83] Kuşkulanılan cadıların öldürülmeleri bilinmedik bir şey değildir.

Çatışmanın törenlere girdiği bir yer, [erkek ve kadın] toplumsal cinsiyetlerin kendi başlarına icra ettikleri büyük törenlerdir. Basso'nun deyişiyle "bu sembollerin akla getirdiği (törenler), insan cinselliğinde içrek olan tehlikeli güçlere göndermeleri aracılığıyla cinsiyetler arasındaki farkları ve uzlaşmazlıkları vurgulamaktadır. Ama aynı süre içinde müzik (bir cinsiyetten olan) icracılarla (öteki cinsiyetten) dinleyiciler arasındaki iletişimi etkiler; bu, o tehlikeli güçler üstünde bir iletişimsel denetimdir. Kalapalo iletişiminde hep bulunan ve söylencenin sık rastlanan bir özelliği olan kandırılma endişesi törensel değişimin içine girer. İcracılar dinleyicileri bir paylaşılan duygular durumuna getirmeye çalışırlar, ama dinleyiciler icracılara güvenip güvenemeyecekleri konusunda şüphelenmeyi sürdürürler.

> Yine de, bir başka zamanda bir katılımcı da olan dinleyicinin çifte bir deneyimi vardır: hem öneride bulunma hem de kuşkulanma. ... Müzik çoklu yoruma yatkın olduğu için, söylenmekte bulunan şeyin doğruluğu hakkında aynı varsayımları yapamayacak ve yapmayacak olan varlıklar arasında bir iletişim kurma gereksinimi doğduğunda etkin olur. İcracıyla dinleyici arasındaki bu yorum ve ayrım çoğulluğu, sınıflandırma ve karşıtlaştırma ile yaratılan sınırları vurgulamaktadır; ama aynı zamanda, sınırlandırılmış ve karşıtlaştırılmış olanları paradokslu bir biçimde bir icracı söylemi birliğine katmaktadır; bu, Kalapaloların güçlü varlıklar hakkındaki fikirleriyle temsil edilen bir söylem alanıdır.[84]

Basso, Kalapaloların tören ve söylenceleri hakkındaki yorumunu, törensel icranın güçlü varlıklarla insanlar arasındaki mitik ilişkiyi yansıttığına işaret ederek özetlemektedir. İnsan yaşamı sonul olarak güçlü varlıklardan gelmektedir; müzik ve dilden her biri de ötekinin önde gelen iletişim tarzını anlamaktadır.

---

81 Basso, *Kalapalo*, s. 113-119; Basso, *Musical View*, s. 71, 106-107.
82 Cadılık için bkz. Basso, *Kalapalo*, s. 124-131.
83 Basso, *Musical View*, s. 91-140.
84 *A.g.e.*, s. 308-309.

> İnsanlar müzik yaparken güçlü varlıkları etkileme yeteneğine sahip olurlar, çünkü onlar bununla insanlıkta kendilerinden bir şeyi açıkça görürler. ... Tören icrasında müzik anlatımı aracılığıyla kişilerin birliği sağlanır; vücut, orada uzamdaki seslerin hareketi hakkında bir duygu ve belirli bir zaman anlayışı ve –ne denli geçici olsa da– kişinin gerçekten güçlü bir varlık olduğu deneyimini yaratmaya yardım eden önemli bir müzik aracıdır.
>
> Ses simgeleri aracılığıyla, ilişkiler, etkinlikler, nedensellikler, süreçler, amaçlar, sonuçlar ve zihin halleri hakkındaki fikirler kavranır, temsil edilir ve dünyaya görünür kılınır. Evren birimlerinin varlığa dönüşmesi ve Kalapalo tarafından temsil edilmesi ses aracılığıyla olur – nesne-tipleri olarak değil, ruhun sahici bir müzikli ekolojisi içinde eyleme neden olan ve onu deneyimleyen varlıklar olarak.[85]

Kalapalo örneği, bu bölümde geliştirilen mimetik ve mitik kültüre ilişkin savların çoğuna ışık tutmaktadır. Kalapalolar söylence aracılığıyla dünyayı yorumlayacak bir çerçeve sağlarken Donald'in sözünü ettiği "kavramsal açıklığa" hizmet etmektedir; bu süreç boyunca Kalapalo töreni ağırlıklı olarak mimetik kalmakta, linguistik değil jestli olarak sözcükleri olmayan bir müzik kullanmaktadır. İlk örneğim olarak, törenlerinin mimetik niteliğinden ötürü Kalapaloları seçtim; ama onlar aşırı olmakla birlikte yegâne örnekler değildir. Tören tanımı gereği her zaman mimetik olmakla kalmaz, söylence de nadiren mimetik boyuttan yoksun olur. Söylencelerin tören dışında biçimsel olarak sunulmalarını betimlemekte, Basso onların şarkı olarak söylenmemelerine karşın (sunumda bazen şarkılardan da yararlanılabilir), güçlü bir hitabet öğesi (jest olarak) içerdiklerini vurguluyor. Bunlar ritmik ve şiirsel icralardır, dinleyicilerinin de uygun karşılık vermelerle katılması beklenir; bazen bir İncilci cemaatin ilâhilere "amin" demesinin eşdeğeriyle, bazen de icracıyı daha yoğun ifadeler kullanmaya zorlayan sorularla.[86] Kalapaloların söylence sunumları, kendi ses sınıflamalarına göre bile "müzik"le değil, "konuşma"yla yapıldığı halde, hâlâ mimetik yankılar içeriyorsa, hemen bütün konuşulan diller, hatta en kuru akademik ders takrirleri bile öyledir.

Böylelikle Kalapalo törenleri Rappaport'un "biçimsel edimler ve deyişlerin sabit sonuçları"nı içeren özet tören tanımına örnek olur, ama aynı zamanda onun yaptığı çözümlemenin daha geniş niteliklerine de ışık tutar. Bizim amaçlarımız açısından bunların en önemlileri, toplumsal sözleşmelerin yaratılmasıyla ilgili olanlardır; bir manevî düzen, bir kutsallık duygusu ve

85 *A.g.e.*, s. 310-311.
86 *A.g.e.*, s. 11 vd.

ampirik evrenin ötesinde bulunanlara ilişkin inanışlar.[87] Rappaport, tören üstüne yazan öteki yazarların çoğu gibi, bu terimin altında geniş bir etkinlikler topluluğunun olabileceğinin farkındadır. Töreni tanımlayan bir özellik, onun için, icradır.[88] Bu bulanık olabilecek terimi onun kullanmasında, icra dil felsefesinde icracı konuşma (*performative speech*) denilen şeyin anlamını taşır: Sadece betimlenmekle ya da simgeleştirilmekle kalmayan, yapılan, icra edilen bir şey. Ciddi törenlere katılma eyleminin kendisi, gelecekteki edimler için bir üstlenmeyi içerir; en azından kişinin ortaklaştıkları kimselerle dayanışmasını. Böylece Rappaport'un kullandığı anlamıyla terim, besbelli ki, oyuncunun icra biter bitmez "rolü"nden çıktığı, seyircilerin de ne denli etkilenmiş olsalar, bunun "bir oyundan ibaret" bulunduğunu bilerek yollarına gittikleri bir dramatik icradaki gibi olmayacaktır.[89] Tam tersine, ciddi tören icrasının, geçiş törenlerinde olduğu gibi, katılımcının yalnızca rolünü değil, kişiliğini de dönüştürme yeteneği vardır.[90] Söylemekle yapmak arasındaki temel ilişkiyi Rappaport "törende anlaşma" oluşturmak ve "toplumsal sözleşme ile onun içindeki ahlâkı" kurmak diye görmektedir. Ona göre, "törene insanlığın en temel toplumsal eylemi" diye bakmanın temeli budur.[91]

Taklit gibi sözsüz ritüelleri kompleks halde görebilirsek, jestler aracılığıyla anlatı şekline daha yakın olduğu için, tamamen sözel bir anlatının özgürleşmesinin imkân dahilinde nasıl olabileceğini kavrayabiliriz. Değişiklikler, alternatifler ve kurgular, mitin sözel özgürleşme raddesine erişmesiyle mümkün olabilir; bu, ritüelin "sabit formlarında" çok daha az mümkün olabilir, bununla birlikte taklidinin doğum yeri tarafından işaretlenmiştir. Avustralyalılar, mitin bereketli gelişmiyle bu imkânların bir kısmına tanıklık etmiştir.

Avustralya Aborijinleri (Walbiriler)

Antropologların belirttikleri üzere, Aborijinlerin Avustralya'sında birçok kabileler, klanlar ve yerel gruplar vardır; özellikleri de bu kültürlerin önemli bir niteliği olduğu için, onları hep bir arada ele almak, gerçekliklerini saptırmak

---

87 Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 27.

88 *A.g.e.*, s. 37.

89 Victor Turner törenle dramatik icra arasındaki ilişkiyi yararlı bir biçimde vurgulamıştır; onların aralarındaki sınır gerçekten dalgalanmalıdır. Özellikle şu kitabının İkinci Bölümü'ne bkz. *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, Tucson, University of Arizona, 1985.

90 Arnold von Gennep, *The Rites of Passage*, İng. çev. Monica B.Vizedom ve Gabrielle L. Caffee, University of Chicago, Chicago, 1960 [1908].

91 Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 107.

olur. Yine de, Aborijin kültürünün, onu diğer avcı-toplayıcı kültürlerinden ayıran birtakım ortak özellikleri vardır. Ben bir dereceye kadar genel olarak Aborijin kültür ve dininden söz ederek bir orta yol izlemeyi seçtim; ama başlıca örneğim olarak Orta Avustralya'nın bir çöl toplumu olan Walbirileri kullanacağım.[92] Walbirileri seçmemin iki sebebi var. Hiçbir Avustralyalı grubu dış müdahale travmasından Kalapalolar kadar bağışık kalmamış bulunmakla birlikte, 1950'li yıllarda (benim yapıtlarına en çok dayandığım etnograflar) M.J. Meggitt ve Nancy D. Munn tarafından incelendiklerinde, Walbiri kültürü o zaman var olan Avustralyalı grupların en az etkilenmişleri arasındaydı.[93] İkinci sebep, Walbirilerin de aralarında olduğu merkez çölünün halklarının, Tony Swain'in "aborijinler arası mimarlık fikri" dediği şeye, orta çöl halklarından daha önce çeşitli dış temaslara maruz kalmış öteki bölgelerin insanlarından daha yakın olmasıdır.[94] Ben Walbirilerin hiç de eski, değişmemiş, "gerçek" Aborijin geleneğini temsil ettikleri iddiasında değilim. Aborijin kültürü hakkında bütün bildiklerimiz, onun da bütün başka kültürler gibi her zaman sürekli değişime açık kaldığını düşündürmekte; fakat Walbiriler ve öteki merkez çöl kabileleri, 200 yıl önce, temasın kıyısındayken kıta çapında Aborijin kültürünün nasıl bir şey olduğunu göstermektedir.

(Yaz ve kış köyleri arasında gidip gelmekle birlikte) bir köyde yaşayan ve avcılık-toplayıcılıkla bahçeciliği birleştiren Kalapaloların tersine, Avustralya Aborijinleri yarı göçebe avcı-toplayıcılardı ve toplumları da esas olarak yerellik ve hısımlık terimleriyle örgütlenmişti. Aborijin kültüründe belirli yerlere yoğun bir bağlılık olması merkezî bir önem taşıdığından, "yarı göçebe"liğin ne demek olduğunu anlamalıyız. Durkheim'ın *Esas Biçimler* kitabında belirttiği üzere, Aborijin toplumu zaman içinde küçük beslenme gruplarıyla daha büyük tören grupları arasında değişmiş, ama bunların hiçbirinde sürekli köyler oluşturmamıştır. Bunlar, genellikle su kuyularıyla ilintili olarak bir dizi kamp arasında hayli istikrarlı bir yoldan dolaşımda olmuştur. Yılın çoğunda aşırı kuraklık nedeniyle yaşanılmaz olabilen çok kutsal yerler, iyi sulandıkla-

92 Başlıca kaynaklarım olan M.J. Meggitt ve Nancy D. Munn bu gruba Walbiri diyorlar, ben de onları izleyeceğim. Ne var ki daha yeni birtakım yayınlar biraz farklı bir ortografi kullanıyor ve aynı gruba Warlpiriler diyor.

93 "Bütün dışarlıklılar tarımsal geleneklerden oldukları ve denizden kıyı bölgelerine geldikleri için, bundan Avustralya içlerindeki çöllerin eski düzenlerini değişikliğe uğramadan sürdüren son yerler olduğu sonucu çıkar. (Böylece, 20. yüzyılın ikinci yarısında Orta ve Batı Çöllerinde yapılmış araştırmaların, Aborijinlerin Aborijinal olmayan dünyayla asgarî temasta oldukları halleriyle betimledikleri söylenebilir.)" Tony Swain, *A Place for Strangers: Towards a History of Australian Aboriginal Being*, New York, Cambridge University, 1973, s. 7.

94 *A.g.e.*, s. 277.

rı ve verimli oldukları mevsimler boyunca geniş tören katılımcılarının konakladıkları yerler olabiliyordu. İnsanlara ("kabile" sözcüğü Avustralya'da özellikle yararsızdır) kimliklerini veren şey, "memleket"leriyle, yani atalarının bağlantısı olan belirli yerlerle ilişkileriydi; çünkü onlar da memleketlerinden gelmişlerdi ve ölünce oraya döneceklerdi. Böylelikle, dinsel diyeceğimiz fikirlerine başvurmadan Aborijin toplumunu anlamak olanaksızdır.

Avustralya'da söylence ve tören normal olarak birbirlerini içerir. W.E.H. Stanner törensiz söylenceler ve söylencesiz törenler dediği şeyleri betimlemiş olmakla birlikte, bu durumlarda bile olmayan eşin imâ edildiğine inanmaktadır.[95] Aborijinlerin söylence anlayışı, genellikle "rüya görmek" terimiyle dile getirilmektedir; ama bizim bu terimi dikkat ve itinayla kullanmamız gerekir. Walbiriler gibi bazı orta bölge çöl gruplarında, söylence karşılığı olan sözcükle rüya karşılığı olan sözcük aynıdır; ama başka birçok grupta böyle değildir. Sözcüğün aynı olduğu yerlerde bile, kişiyi atalarının dünyasına götüren Rüya da sıradan rüyadan açıkça farklıdır. Nancy Munn'a göre, Walbiriler "ülkenin atalarını ve onların şimdi Walbirilerin yaşadığı dünyayı yaratmak için gezindikleri yerleri ... anlatmak için hem 'dünya' hem de 'öykü' demek olan *djugurba* terimi"ni kullanmaktadırlar.[96] Onun karşıtı olan *yidjaru* ise, halihazırı ve canlı belleğe giren olayları anlatır. Bu da "rüya görmeye karşıtlıkla uyanış deneyimi"ne değgindir.[97] Schutz'un Birinci Bölüm'de anlatılan terimleriyle, *yidjaru* "olağan gerçeklik" diye anlatılabilir; *djugurba* da "olağan olmayan gerçeklik" diye. Schutzçu terimler, iki alan arasındaki farkın öncelikli olarak zamana ilişkin olduğu düşüncesinden sıyrılmamıza yardım etmektedir, çünkü *yidjaru* olağan "şimdi"ye gönderme yaparken, *djugurba* da tören icra edilirken ya da söylenceler anlatılırken "şimdi" olmaktadır. Tony Swain Aborijinlerin kendi dünyalarını, düz açılan ya da döngüsel olan zaman terimleriyle olmaktan çok, "*ritimlenmiş olgular*" terimleriyle düşündüklerini ve Rüyaların da bir olgular sınıfı olarak, "Bekleyen (*Abiding*) olgular" (gerçekliğin ardındaki zamanla kayıtlı olmayan, ama hep belirli yerlerde bulunan oluşturucu olgular) diye görülebileceğini ileri sürmektedir.[98]

Bundan başka, Swain Aborijinlerin varlık anlayışlarının uzamdan (yani içinde belirli şeylerin olduğu ayrımlanmamış uzantıdan) çok, bilinçli ve

---

95 W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, Oceania Monograph 11, University of Sydney, Sydney, 1966, Bl. 4 ve 5.

96 Nancy D.Munn, *Walbiri Iconography: Graphic Representations and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*, Cornell University, Ithaca, 1973, s. 23-24.

97 *A.g.e.*, s. 24.

98 Swain, *A Place for Strangers*, s. 22. Swain'in italikleri.

canlı olarak –ataların yaşayan izleri diye– belirli yerlere yönelik olduğunu savunuyor. Belirli yerlerde geçen, ritmik olarak yinelenen ve bekleyen olguların ontolojisi, zaman ve tarih hakkında düşünme gerekliliğini ortadan kaldırır. Böylelikle, herhangi bir kozmogoni fikri yok olur: Atasal varlıklar, Munn'un deyişiyle dünyayı biçimlendirmekten çok "yaratmazlar"; çünkü yaradılıştan önce bir başlangıç, hatta yaradılış fikri yoktur. Atasal varlıkların oluşması geçmiş olduğu kadar şimdiki haldir de. Swain, Aborijin ontolojisini nitelendirmek için çok eski *ubiety* [oradalık] sözcüğünü diriltiyor.[99] "Oradalık" zamanı öyle siler ki, Rüyada geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımlanmaz; sadece, Stanner'in kullandığı uygun terimle "her-o zamanlık" (*every-when*) vardır.[100] Olağan varoluştaki yaşam bile, Rüyadan doğmakla başlayıp ona bir dönme olan Ölüme bir geçiş olarak anlaşılabilir.

Ne var ki, yerler üstündeki ısrar tekli (*monadik*) değildir. Ülke hakkındaki Walbiri düşüncesi, ikonografik olarak, su kuyularını ve kampları belirten dairelerle, aralarındaki yollar da çizgilerle gösterilir. Bu daireler bir anlamda "merkezler" olmakla birlikte, daha sonraki eskil toplumlarda olduğu gibi dünya merkezleri diye görülmezler. Munn'un deyişiyle:

> Bu merkez sembolizminin, bazı başka kültürlerdeki kozmik modellerden farklı bir biçimde *bir bütün olarak* dünyanın merkezini değil, tek bir yeri anlattığı belirtilmelidir. Walbiri ülkesi birbirlerine yollarla bağlı böyle birçok yaşam merkezinden oluşur. Bütün ötekilere odaklanan tek bir yer yoktur. Walbiriler dünyaya gerçekten tek, merkezleşmiş bir yapı anlamında kavramsal bir biçim vermezler, onu ara yollarla birbirlerine bağlanmış yerlerin bir şebekesi diye düşünürler.[101]

Fred Myers de, Walbirilerin hemen güneyinde yaşayan bir halk olan Pintupiler arasında buna benzer bir tutum bulunduğunu betimliyor:

> Tarihsel, mitolojik ya da çağdaş herhangi bir anlatıyı, olayların nerede geçtiği sürekli belirtilmeden dinlemek olanaksızdır. Bu anlamda yer, olayların çevresinde oluştuğu çerçeveyi sağlar ve yerler, önemli olaylar için anımsatma araçları olarak işe yararlar. Arazide seyahat etmek, bir su kuyusunun

---

99 *A.g.e.*, s. 4, 49.

100 W.E.H. Stanner, "The Dreaming", *Cultures of the Pacific,* der. Thomas G. Harding ve Ben J. Wallace, Free, New York, 1970 [1956], s. 305. Zaman hakkındaki kutsal kitap fikirlerine tam kültürlenmemiş olan Hıristiyan Aborijinler, Âdem, Musa ve İsa'nın hepsi de Hıristiyan Rüyasının parçaları olarak birbirleriyle çağdaş bulunduklarını düşünürler. *Heilsgeschichte* ruhsal kurtuluş fikri, onların düşünme alışkanlıklarına girmemiştir.

101 Nancy D. Munn, "The Spatial Presentation of Cosmic Order in Walbiri Iconography", *Primitive Art and Society*, der. Anthony Forge, Oxford University, New York, 1973, s. 214-215.

> yanında olan bir çatışma ya da ötedeki tepelerde vuku bulan bir ölüm hakkındaki anıları uyandırır. Pintupilerin öykü aktarımlarında büyük anımsatıcı zamanla ilgili bir gönderme değil, coğrafyadır. ...
>
> Böylece Pintupiler daha yerleşik birçok halkların yaptığı gibi, evcilleştirilmiş kültürün ve vahşi yaşamın uzamsal merkezli bir evrenini kurmadıkları halde, dünyayı toplumsallaştırırlar. Bu kadar hareketli bir toplumsal yaşamın böyle bir inşayı engelleyeceği sanılır. Ama tersine, çalılıklarda güven dolu olarak evlerine yürürlerken, hemen herhangi bir yerde birkaç dakika içinde bir kamp kurulabilir; bir rüzgâr seddi yapılıp ateşler yakılabilir, hatta belki bir kazan çay hazırlanabilir. Bu suretle, işaretlenmemiş ve yaban arazi, içinde evin konforları olan bir "kamp"a (*ngurra*) dönüşür. İnsanların bulundukları herhangi bir yeri, oranın uygunsuzluğuna bakmadan kampa dönüştürmelerini sağlayan düşünme biçimi, mitolojikleştirilmiş bir ülke etrafında bir anlam evreni yaratan bir düşünme biçimidir.[102]

Djugurba (Rüya görme), (tıpkı "mit" teriminin Yunanca orijinali olan *mythos*'taki gibi) "mit"in yanı sıra "öykü" anlamına da geldiği için, Atasal Varlıklar söz konusu olduğunda bile öykülerin gündelik yaşama çok yakın kalmaları şaşırtıcı değildir. Kadınların çoğunlukla birbirlerine anlattıkları ve kum üstüne yaptıkları çizimlerle bezedikleri öyküler hakkında, Munn şöyle yazıyor:

> Bazen öykülerde, insanın yılana dönüşmesi gibi olağanüstü türünden davranışlar anlatılır, Walbiriler bunun günümüzde de olduğuna inanmazlar; fakat böyle durumlar enderdir. Öykü davranışlarının büyük bir bölümü, basitçe gündelik yaşamın eylem kalıplarıdır; besin edinme, yas tutma âyinleri, türlü çeşitli törenler. ...
>
> Bütün bu öyküler ataların etkinliklerinin geleneksel anlatıları sayılınca, bizim burada gündelik rutinin döngüsel olarak günbegün bir anlatısal yansıtılmasıyla ve çoğu, halen sürmekte olan Walbiri gündelik yaşamında görülebilecek her türlü olay ve davranışla karşı karşıya geldiğimiz besbellidir. Aslında *djugurba* etiketi altında süregiden bu yinelenici gündelik varoluş, ataların yaşam tarzıdır.[103]

Tören senaryoları olarak kullanılan ve bu törenlere "sahip olan" adamların anlattıkları mitler, kadınların anlattıkları öykülerin biraz daha geliştirilmiş hallerinden ibarettir. Aynı günlük sıralaşma –uyuma, avlanma, yeme– mitlerin altyapılarını sağlar, ama bunlar adlandırılmış Atasal Varlıkların eylemleri, özellikle de gezileri üstünde odaklanırlar. Kutsal taşlar ve levhalar üstündeki karmaşık çizimler de, tören dansçılarının vücutlarına boyanmış re-

---

102 Fred R. Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*, Smithsonian Institution, Washington, D.C., 1986, s. 54.

103 Munn, *Walbiri Iconography*, s. 77-78.

simler de kadınların kum üstünde yaptıkları aynı temel çizimleri, ama daha gelişkin biçimlerde kullanmaktadır. Kamplar arasındaki yolları temsil eden çizgiler, kampların kendilerini gösteren daireler üstünde odaklanan kadın çizimlerinde daha belirgindir. Tören söylenceleri Atasal Varlıkların nasıl çevrenin görünümünü –nehirleri, tepeleri ya da su kuyularını– meydana getirdiğini ya da nasıl kendilerinin kayda değer bir kaya formasyonu yahut başka bir coğrafî özellik oluşturduğunu anlatmaktadır. Nancy Munn, Aborijinlerin "dünya kuramı" dediği şeyi, Rüya görmelerin "dışarı çıkmaları" ve "içeri girmeleri" olarak özetliyor: Swain'in deyişiyle, "bir şey dünyadan çıktı, yanlamasına hareket etti ve içine girdi" bunları yapmakla da dünyayı oluşturdu.[104] Aborijinler her ne kadar bazen bir Atasal Varlığın dünyaya girmesiyle (ya da manzaranın dikkat çekici bir özelliği haline gelmesiyle) "öldüğü"nü söylerlerse de, o aynı zamanda gezindiği bütün yerlerde tam olarak mevcut olmaya devam eder. Swain, T.G.H. Strehlow'un bir başka merkez çöl grubu olan Arandaların "bir zamanlar onun doğa üstü güçlerinin bütünlüğüne tanık olmuş birçok yerin her birinde Atasal Varlığın eşzamanlı varlığı"na inandıklarını söylediğini alıntılıyor.[105]

Eğer söylencelerde Ataların doğal dünyayı oluşturdukları anlatılıyorsa, onlar aynı zamanda arazide gezinirlerken görenekleri ve törenleri belirleyerek toplumsal dünyayı da oluşturanlar olarak görülmektedir. Bizim "Atasal Varlıklar" dememize karşın, Walbiriler kendilerinin biyolojik olarak bu gibi varlıklardan geldiklerini düşünmemektedirler. Onlar daha çok, bu gibi varlıkların gezinirlerken *guruwari*'yi, bereket güçlerini ya da üreme yetilerini saçtıklarına ve onları toprağa bıraktıklarına inanmaktadırlar. Daha sonra kadınlar bu güçlerden gebe kalırlar, böylece onların çocuklarında Atasal Varlığın ruhu olur.[106] *Guruwari* aynı zamanda Ataları temsil eden biçim ve onunla uyumlu şarkıdır. İnisiasyon törenlerinde oğlan çocukları bu biçimin üstlerine resmedildiği nesnelere dokunur, böylelikle Atasal *guruwari*'den tekrar doğmuş olurlar. İnsanlar birbirlerine bu varlıklarla ilişkileri üstünden bağlanırlar ve soy çizgileri de Atasal Varlıklarla ilişkilerinden gelir, kan hısımlığı yer bağı kadar temel nitelikte değildir.[107]

---

104 Munn, "Spatial Presentation", s. 197; Swain, *A Place for Strangers*, s. 32.

105 Swain, *A Place for Strangers*, s. 33.

106 Swain bir Aborijin grubunda nasıl "yeni doğmuş çocuğun hemen küçük bir toprak oyuntusuna konulduğu, böylelikle ondan 'doğduğu'nu" anlatmaktadır, "bu, elbette çocuğun bir anneden değil, bir yerden doğduğunu açıkça belirten bir eylemdir." *A.g.e.*, s. 44.

107 Bkz. Nancy Munn'un *Walbiri Iconography*, s. 27-31'deki betimlemesi; ayrıca, Swain'in *A Place for Strangers*, s. 36-49'daki akrabalık ve yer ilişkisini tartışması.

Fakat insanlarla Atasal Varlıkların arasındaki bağıntılarla yalnızca toplum oluşturulmaz, bütün manevî düzen de oluşturulur. Benim Rüya görme dediğim şeyden Aborijinler daha yaygınlıkla Yasa ya da Atasal Yasa diye söz ederler.[108] Kendisi de Aborijin olan Marcia Langton Aborijin Yasasının kapsamını şöyle anlatıyor:

> Halkımızın Yasalarından söz ederken kastettikleri şey bir kozmolojidir; doğal, beşerî ve doğa üstü alanların nasıl işlediğini açıklayan dinsel, felsefî, şiirsel ve normatif bir dünya görüşü. Aborijin Yasası her bireyi hısımlarına, "ülke"ye –özellikle toprak bölümlerine– ve Rüyalara bağlar. Kişi bu kalıtların içerdiği sorumluluk ve yükümlülüklerle doğar. Yüklü birçok vecibe vardır ve bunlar seçimlik sayılmazlar. Bir kimse bu ödevleri yapmakta tembellik eder ve ihmalkâr davranırsa, ona iyi evlilik yapma olanakları ve çocuklarına iyi fırsatlar sağlanmaz, saygı, yetke ve yararlar tanınmaz. İnsanlarımızdan birçoğunun gözlemlediği gibi, Aborijin Yasası zahmetlidir.[109]

Walbiriler arasında, Meggitt Yasayı şöyle anlatıyor:

> Hemen hemen herkesin uyduğu açık toplumsal kurallar vardır; insanlar birbirlerinin davranışlarını kurallara uydukları ya da onlardan sapma gösterdikleri ölçüde özgürce değerlendirirler. Kuralların toplamı yasayı, *djugaruru*'yu ifade eder: Bu terim "çizgi" ya da "düz veya doğru yol" diye de çevrilebilir.[110] Onun esas anlattığı, (gezegenlerin ya da insanların) yerleşik ve ahlâkça doğru davranış düzenidir ki, bundan hiç sapma olmamalıdır. ...
>
> Yasa rüya döneminde çıktığı için eleştirel sorgulamadan ve bilinçli değiştirmeden muaftır. Totem felsefesi insan, toplum ve doğanın hep birbirlerine karşılıklı bağımlılık halinde bulunan ve kaynağı rüya zamanı olan tek bir sistemin öğeleri olduğunu söyler.[111]

Rüyalar eğer evrenin nasıl oluşturulduğu hakkında açıklamalar sunuyorlarsa, kişinin toplum içinde nasıl davranması gerektiği üstüne de anlatılar içeriyordur. Örneğin, bir merkez çöl öyküsü, bir Atasal Varlığın nasıl hısım kategorisinden bir kadına karşı onu kendisine potansiyel kayınvalide, dolayı-

---

108 Şimdi *Dreaming* (Rüya görmek) ve *Law* (Yasa) Aborijinlerin geniş ölçüde kullandıkları İngilizce sözcüklerdir. Ama en derin inanışlarını anlatırken *religion* (din) sözcüğünü kullanmamaları dikkate değer.

109 Alıntılandığı kaynak: Frank Brennan, "Land Rights: The Religious Factor", *Religious Business: Essays on Australian Aboriginal Spirituality*, der. Max Charlesworth, Cambridge, Cambridge University, 1998, s. 169.

110 Yol eğretilemesinin benzer anlamlarla birçok kültürde bulunduğunu görüyoruz.

111 M.J. Meggitt, *Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, University of Chicago, Chicago, 1962, s. 251-252.

sıyla cinsel açıdan tabu haline getiren bir çekim duyduğunu anlatıyor. Atasal Varlık kadına o kadar çok tutku duymuş ki ona tecavüz etmiş, ama saldırılan kadın bacaklarını öyle sıkmış ki vajinası Varlığın penisini kopartmış. Aborijinler size kayanın üstündeki, içinde taştan penisiyle vajinayı temsil eden resmi gösterebilirler. Atasal Varlıklar, öyle anlaşılıyor ki, bizlerden daha iyi değillerdi, ama onların başına gelen Yasanın nasıl işlediğini örnekliyor olabilir.

Yasanın "ağır emeği" gerektirebilmesine karşın (ve içinde Yasanın yeniden temsil edildiği Aborijin tören yaşamının gerçekten bir hayli ağır emek gerektirdiğini kaydetmeliyiz), amacı yenilenmiş canlılıktır. Walbiriler "mutluluk ve genlik" duygularını törenle özdeşleştirirler ve toplumsal bir rahatsızlıktan sonra, törensel bir icranın insanları yine "mutlu" edeceğine inanırlar.[112] Walbiri törenlerinin en olağan biçimlerinden biri *banba* ya da "artış" törenleridir; bunu ata soyu çizgisinden kişilerin ya da grubun ait olduğu yarı ata soyu topluluğunun "sahip bulundukları" hayvan ve bitki türleri için yaparlar. Bunlar gerçekten, totemik törenlerdir, ama bizim burada "totemizm"in anlamını dert edinmemiz gerekmez.[113] Ata soyu çizgisi grubunun totemi, hayvan formundaki Atasal Varlıktır, coğrafî yeri de, grubun özdeşleştirildiği yerdir. Meggitt'in belirttiği gibi, törenler söz konusu türü "arttırmak"tan çok, onun normal bakımını sağlamak için yapılır; öyle ki, bunlara "artış törenleri"nden çok, "evrensel bakım törenleri" adını vermek daha uygun olur.[114]

> Belirli olan totem gerçekten belirli bir gruba "ait"tir; ama bu, eğer evren ve insanlar varolmayı sürdüreceklerse, birçok gruba ait olan birçok totemler bağlamında olur.[115] *Banba* törenlerinde yalnızca "mal sahipleri" değil, karşı yarıdan "işçiler" de gereklidir, hatta onlar tören hazırlıklarının çoğunu yaparlar. Törenin yardım etmeyi amaçladığı türün canlılığı, sadece "mal sahipleri"nin değil, bütün insanların genliğine hizmet eder. Aborijinlerin sahiplik konusundaki düşüncelerinin Anglo-Sakson mülkiyet hukukuna uymaması, birçok acılı anlaşmazlığa yol açmıştır. Bir araziye (sit'e) "sahip bulunmak" ondan ekonomik çıkarlar elde etmekte tekelci hakları olmak anlamına gelmez; tersine, oranın verimliliğini herkesin kullanımı için sürdürme yükümlülüğü demektir. Törendeki etken kişilerin yaptığı, Atasal

112 Munn, *Walbiri Iconography*, s. 44.

113 Avustralya totemizminin en iyi kısa incelemesi şu kaynaktadır: W.E.H. Stanner, "Religion, Totemism and Symbolism", Ronald M. Berndt ve Catherine H. Berndt, *Aboriginal Man in Australia* içinde, Angus & Robertson, Sydney, 1965, s. 207-237.

114 Meggitt, *Desert People*, s. 221.

115 T.G.H. Strehlow, *Central Australian Religion* kitabının (Australian Association for the Study of Religion, Bedford Park, S.A., 1978) altbaşlığında "totemizm"in gerçeğini dile getirmektedir: *Personal Monototemism in a Polytotemic Community*.

> Varlıkların *guruwari*'sini, yaratıcı yeteneğini diriltmektir. Munn'ın deyişiyle, "Onların icrasıyla [benim "sahipler" dediğim] efendiler, atasal formların üretici güçlerini gerçekleştirirler; bu, sanki ataları soydan inenlere (füruğa) çevirmek gibidir, böylelikle türün ve kişilerin sürekliliği sağlanır."[116]

Kalapaloları anlatırken tören ve onun merkez formu olan müzik üstünde durmuştum. Avustralya Aborijinlerini incelerken, anlatıya daha çok önem vermeye başladım, fakat anlatının merkezîliği Kalapalolar arasında ancak görece daha büyüktür ve genelde törenler, özellikle de şarkılar önemli olarak kalmaktadır. Her *guruwari*'nin, yani atasal yeteneğin kendi şarkısı olduğunu belirtmiştim. Atalar ziyaret ettikleri her yerde arkalarında şarkılar bırakırlar; bu şarkılar da bir parçasını oluşturdukları daha geniş anlatıyı hatırlatırlar. Cape York'ta bir Atasal Varlığın Melanezya etkisi altında oluşturulmuş bir anlatısı vardır; bunda Aborijinliğe karşıt bir "kahraman" olma yolundayken, şarkı söyleme yatkınlığı onu kıta kalıbına bağlamaktadır:

> Gider, gider, gider.
> Nehrin ağzına çıkar.
> Der ki, "Sanırım, şimdi bu yerden ayrılacağım"...
> O da geri bakar, "Oh, onu uzak yola bıraktım" der, "iyice güneye."
> Orada bir şarkı söyletmeye başlar.
> Hâlâ gider...
> Hiç durmaz
> Söylemeyi sürdürtür.[117]

Rüya görmeler, Paul Ricoeur'ün diyeceği üzere, betimledikleri şeye birşeyler, öykülendirme, katan yeniden betimlemelerdir.[118] Aborijin anlatısı, en azından merkez çöl türünden olanlar için ilginç olan şey, ne kadar az şey kattıkları, ama o azıcığın kritik önemde olmasıdır. Kalıcı olaylarla sıradan olaylar kayda değer bir ölçüde üst üste binmektedir. Aborijin yaşamının Stanner'in deyişiyle "bir tek olanaklı şey" olması, bu anlamdadır.[119] Onun dediği gibi, "onların İdeali ve Reeli birbirlerine çok yaklaşırlar.[120]

Aborijinlerin, Stanner'in deyişiyle, "kendini aşacak, kişinin kendisinden 'uzakta' ya da 'dışında' durarak, evreni, benliğini ve yoldaşlarını düşünme nesneleri haline getirecek" "metafizik beceri"den, yetenekten yoksun ol-

116 Munn, *Walbiri Iconography*, s. 208.
117 Swain, *A Place for Strangers*, s. 69.
118 Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, c. 1, University of Chicago, Chicago, 1984, s. 31-51.
119 Stanner, "The Dreaming", s. 307.
120 *A.g.e.*, s. 313.

duğu da doğru değildir. Ne de onlar insan deneyiminden anlam çıkarma ve insanlık durumunun tümünde bir "ilke" bulma güdüsünden mahrumdurlar.[121] Böyle olmakla birlikte, "egemen ruhsal durum sorgulama ya da ayrılma değil, inanma yönündedir."[122] Bunun içindir ki, onlar arasında onaylama felsefesi, geçerli göreneklerin yetkinlikle uyduğu bir eldiven gibi oturur; toplumsal yaşamın formları, güzel sanatlar, törenler ve daha birçok şey harika bir simetri gösterir.[123]

Fakat Swain bu bakışıklığın, İdealle Reelin bu yakınlığının, sebat üstündeki bu ısrarın belirli bir yerde kalındıkça sürdüğünü ve sürebileceğini iddia ediyor. Yer yitirilince, hatta tehdit edilince zamanın ve tarihin içine bir "düşme" olur, eldiven artık oturmaz, başka bir zamana, başka bir yere özlem başlar. O bu "düşüş"ü birçok Aborijin öyküleriyle örneklendiriyor; ben bunları uzun uzadıya izleyemem, ama içlerinden ikisini hiç değilse anmalıyım.

Aborijin Avustralyası'nı özellikle Mircea Eliade (Pater Schmidt'i izleyerek), onda bulunan "Yüksek Tanrılar" ya da "Gökyüzü Tanrıları"ndan ötürü, *Urmonotheismus*'un, yani ön monoteizmin önemli bir örneği olarak anmıştır.[124] Fakat benim üstlerine odaklandığım merkez çöl halkları arasında Yüksek Tanrılar yoktur, hatta hiç tanrı yoktur. Atasal Varlıklara, Kalapalo'nun güçlü varlıkları gibi, tapılmaz, ama törensel bir tanıma gösterilir. İlk Batılı gözlemcilerin Aborijinlerin hiç dini olmadığını açıklamalarına yol açan, onlarda tanrıların, tapınmanın, hatta duanın bile olmayışıydı; böylelikle Aborijin yaşamını niteleyen bütün zengin inanış ve uygulamaları kaçırmışlardı. Öyleyse, bu Yüksek Tanrılar, bu ön monoteizm neredeydi?

Eliade merkez çöl gruplarından Arandalarda böyle şeylerin var olduğunu iddia etmiştir, ama Jonathan Z. Smith, Eliade'nin iddiasını desteklemek için gösterdiği bütün kanıtları hemen hemen tümüyle yıkmıştır.[125] Yüksek Tanrılara, hatta "Üstün Varlıklar"a dair başlıca kanıtlar, Tony Swain'in işaret ettiği üzere Avrupalı sömürgeciliğinin en erken ve en yıkıcı olarak girdiği Güneydoğu Avustralya'da bulunmaktadır.[126] Hatta Yüksek Tanrıların Güneydoğu Avustralya'da ortaya çıkış bağlamları, "yıkım, ölüm ve soyguna uğ-

---

121 *A.g.e.*, s. 309.

122 *A.g.e.*, s. 306.

123 *A.g.e.*, s. 313.

124 Mircea Eliade, *Australian Religion: An Introduction,* Ithaca, Cornell University, 1973, bl. 1; Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, cilt 1, 2. baskı, Münster, Aschendorf, 1926.

125 Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago, University of Chicago, 1987, s. 10.

126 Swain, *A Place for Strangers,* bl. 3.

rama" olmuştu.[127] Atasal Varlıkların izleriyle canlı olan "ülke"den bir kez çıkarılınca, nüfuslarının % 80'den çoğunu eğer kıyıma uğrayarak değilse, hiçbir bağışıklıkları olmayan bulaşıcı hastalıklarla kaybeden Aborijinlerin geri kalanı da, fâtihlerinden kendi geleneksel inanışlarından farklı bir kozmoloji edinmişlerdi. Genellikle *Baiami* denilen bir yaratıcı tanrının yeryüzünü terk ederek göğe çıktığı söylenmekteydi (bu tanrıdan ilk kez 1830'larda Wellington Vadisi Misyonu raporunda söz edilmiştir). Yeryüzü yıkıma uğradığı için, bolluk ve bereket ülkesi şimdi Aborijinlerin öldükten sonra gidebilecekleri gökyüzündedir. Herşeyin babası olan Baiami, belirli bir yerde değildir, her yerde hazır ve nazırdır; ama kesinlikle bu yeryüzünden gelmemektedir. Yeryüzündeki konum ile Gökyüzünün hazır nazırlığı arasındaki ayrım, Aborijinliğe çok aykırı bir başka ayrıma, iyi ile kötünün ayrımına yansıtılmıştır. Fakat fâtihlerini basitçe taklit etmek yerine, bu ayrım iyilik yapanlarla kötülük yapanlar arasında paylaştırılmamıştır (kötülük fikrinin kendisi Aborijinliğe aykırıdır), Aborijinlerle beyazlar arasındadır: Yalnızca Aborijinler gökyüzüne giderler. Uzamsal temelin yitirilmesi, yine Aborijinliğe aykırı yeni bir zaman kaygısına yol açmıştır. Baiami sadece bir yaratıcı değildi, merkez çölde öngörülmemiş bir zamanın sonu olanağı da vardı; bir çeşit Millennium olacak, bütün beyazlar gemilerine binip gidecekler, Avustralya'yı yine yerli halklarına bırakacaklardı. Swain bu yeni inançların fâtihlerin ontolojisinden ödünç alınmış bulundukları halde, "senkretik" [telifçi] olduklarını söylememektedir; ona göre, bunlar Aborijin düşünüşünde katastrofik koşullarda gerçekleştirilmiş devrimci bir sıçramaydı. Ancak 20. yüzyılın sonlarında Baiami inançları Hıristiyanlıkla uyumlandırılmıştır.[128] Swain kendi tezini Güneydoğu Avustralya üstüne malzemenin dikkatli bir biçimde yeniden incelenmesinin ötesine genellememekle birlikte, ben Kuzey Amerika yerlilerinin din üstüne popüler görüşlerinin, yani onların Büyük Ruha ve öldükten sonra gökyüzündeki Mutlu Av Alanlarına gideceklerine inanmalarının da, herhangi bir Yerli Amerikalı görüşünü temsil ettiği ölçüde, katastrofik temas koşullarının sonucunda oluştuğunu söylemenin yanlış olmayacağını düşünüyorum.[129]

---

127 *A.g.e.*, s. 119.

128 *A.g.e.*, s. 127-140.

129 Tocqueville Amerikan Kızılderililerini ülkelerine bağlayan şeyin "içgüdüsel vatan sevgisi" olduğu yorumunu yapmıştır: "'Babalarımızın kemiklerinin içinde bulunduğu toprakları satmayacağız'; bu, onların topraklarını satın almaya kalkışan herkese verdikleri ilk yanıttır." Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* İng. çev. George Lawrence, Doubleday, Garden City, N.Y., 1969, s. 323. Bu parça, cilt 1'deki ünlü "Birleşik Devletler Ülkesinde Yaşayan Üç Irk" başlıklı bl. 10'da geçmektedir.

Merkez çöl halklarından farklılaşan ikinci örnek, değişikliklerin Güneydoğuda olduğu gibi Kuzeybatıda da yabancıların işe karışmasıyla kışkırtıldığı, beyazların Güneydoğuya geldikleri aşağı yukarı aynı, yani 18. yüzyıl sonlarından 19. yüzyıl başlarına değin gelen dönemde olmuştur, ama bu kere günümüz Endonezya'sının Sulawesi adasından göçenlerle.[130] Aborijinlerin "Macassan"lar dediği, ama muhtemelen çeşitli etnik grupları içeren bu halk, yerlilere Güneydoğudaki beyazlardan çok daha az karışmaktaydılar; Çin ticaretinde kârlı olan deniz hıyarlarını (*trepang*) arıyorlardı. Aborijin topraklarını almaktan çok, yeniden ikmal sağlayacak kıyı istasyonları kurmak arzusundaydılar. Aborijinlerin Güneydoğudaki beyaz istilâcıları Yasa ile herhangi bir ilişkiye getirmekte tam bir başarısızlık göstermelerine karşılık, Macassanlar biraz sıkıntıyla, ama başarıyla ona dahil edildiler, aralarında bazı evlilikler bile oldu.

Macassanlarla temas, yerlilerde büyük bir kayba uğrandığı duygusu yaratmamış, ama dünyanın Aborijin bilincindeki temel "ülke"den daha büyük olduğu yolunda bir farkındalık, bulanık bir rahatsızlık uyandırmıştır. Bunun törenlerdeki yankısı da, yeterince anlamlı olmakla birlikte, Güneydoğudakinden daha az sertti. Törensel yanıt, Güneydoğudaki Tüm Baba'ya karşılık bir Tüm Ana tapısı biçimini aldı. Tüm Ana bir Gökyüzü Tanrısı değildi, kesinlikle bir Üstün Varlık da değildi, sadece suyun ötesinden kuzey kıyısına gelmiş bir Varlıktı (Swain onun Sulawesilerin bir tarım tanrıçasının, bir "Pirinç Ana"nın, yaratıcı bir Aborijin uyarlanması olabileceğine değiniyor[131]) şimdi de öteki Atasal Varlıklar gibi oradan oraya gezdiriliyordu. Fakat onun tapısı, Macassa teması gibi "uluslararası" olmuştu, yani gruptan gruba geçmiş, hatta 19. yüzyılın sonlarında merkez çöle bile erişmişti; ancak ana figür Walbirilere geldiğinde erkek olmuştu: Meggitt'in söylediği üzere, Walbirilerin *Gadjari* tapısı, Anası olmayan bir Ana tapısıydı.[132]

Bir Ana tapısının en iyi betimlemesi, W.E.H. Stanner'in Kuzeybatı kıyısı yakınlarında yaşayan Murinbata halkındaki *Punj* başlangıç (*initiation*) töreni ve ona eşlik eden söylence üstüne anlattıklarıdır. Söylence Yaşlı Kadın Mutjinga hakkındadır; o açıklanmayan bir biçimde çocukları yutmuştur ve çocukların onun (midesinden değil) rahminden kurtarılması için kadının öldürülmesi gerekmektedir. Söylenceye bir hüzün havası hâkimdir, Stanner'in

---

130 Bu tartışmada, ben Swain, *A Place for Strangers*, bl. 4'e dayanıyorum.

131 *A.g.e.*, s. 183-184.

132 M.J. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Oceania Monographs 14, Sydney, University of Sydney, 1966.

deyişiyle "hüzünlü bir kaçınılmazlık"; çünkü bu, insan işlerindeki "çok eskilerden beri süregelen yanlış yönelim"in bir anlatısıdır.[133] Aborijinlerin Mutinja'nın niçin sapıttığı hakkında bir açıklamaları yoktur: "uzun süre devam etmeliydi" derler, "insanlar onu öldürmek istemediler", "kendi sapıttı" ve sonunda da, "bu, anlamadığımız bir şeydir."[134] Stanner Murinbatalar hakkında demektedir ki, "onlar yaşam koşullarıyla kavgaya girmeden durmuş ya da ötesine geçmişlerdir. Söylenceleri, onların ölümcül bir eksiklik olduğunu düşündüklerinin ve hissettiklerinin kanıtıdır; ama törenleri de bu sorunla olumlu bir yoldan hesaplaştıklarını göstermektedir."[135] Özetle, Stanner'in söylediği, Murinbata âyininin sadece tören değil kutlama da olduğu, "onların bir bozulma yaşanmadan hayata eğilmelerine izin verdiği"dir.[136] Yine de, Ana tapının yer değiştirmesine eşlik eden hüzünlü sonulluk havası, çölün sıcakkanlı yaşamından ve güneydoğudaki kesin sembolik devrimden çok daha incelikli bir dönüşü düşündürmektedir. Murinbatalar için yaşam hâlâ tekolanaklı bir şey olabilirdi, ama çok daha seyreltik bir şeye dönüşmüştü.

Aborijin yaşamının bir özelliği, en dikkatli gözlemcilerinin birçoğuna çarpıcı gelmiştir: Emperyal genişleme tutkusunun hemen hiç olmayışı. Bütün kıta boyunca arazi genişletmek için yapılmış hemen hiçbir savaş yoktur. Bu, Aborijinlerin şiddetli olmadıkları anlamına gelmemektedir. Bir Aborijin toplumunda öldürülme olasılığı, muhtemelen çoğu çağdaş toplumlardakinden daha yüksektir; ama bu, öç almak için, büyücülük iddialarına karşılık olarak, cinsel sadakatsizlik sonucudur, toprak için değil. Birçok dil grubu bulunmakla birlikte, "kabileler"in sınırları yoktur. Atasal Varlıklar bütün kıta üstünde gezinmişlerdir ve onların ayak izleri birçok grubun arazisinde izlenebilir. Fakat kutsal yerlerin "sahipleri" onların sadece bakıcılarıydı ve bu topraklar yerel törenleri bilmeyenlere verimliliklerini sunmazlardı, onun için de arazi genişlemesi anlamsızdı.

Bu sebeple ve bazıları benim yaptığım kısa özetten bile görülebilecek başka sebeplerden ötürü, Aborijin kültürünün ciddi araştırıcılarından bazıları, Aborijin kültürünün "ilkel" olmak şöyle dursun, kimi bakımlardan bizimkine üstün olduğu sonucuna varmışlardır. (Aborijin "ruhsallığı"nın "Yeni Çağ" meraklılarından söz etmiyorum; onlar bunu nadiren anlarlar ve "Doğulu" düşünüş hakkındaki kendi önyargılarını buraya yakıştırırlar.) Bu ciddi

---

133 Stanner, *On Aboriginal Religion*, s. 40-42, 80.
134 *A.g.e.*, s. 43.
135 *A.g.e.*, s. 170.
136 *A.g.e.*, s. 53.

araştırıcılardan biri (zor bir Aborijin müzik aracını çalmayı öğrenecek kadar iyi bir araştırıcı) olan David H. Turner, "Bir 'Dünya Dini' olarak Avustralya Aborijin Dini" başlıklı bir makale yayımlamıştır, ki başlık kendisini anlatmaktadır.[137] Turner başka şeylerin yanı sıra, Avustralyalıların bizim hep daha büyük yayılım yapma ve sonunda kendi kendini yıkma eğilimimizden bağışık kalmalarını sağlayan "tamamlayıcı karşıtlık"ları (*complementary opposition*) üstüne üç kitap yazmıştır.[138] Bir başkası da Deborah Bird Rose'dur; o da bizim emperyal tekçilik yönündeki Batılı eğilimimize karşılık Aborijinlerin sonul çoğulculuğunu savunmaktadır.[139] Tony Swain ise, Gökyüzü Tanrılarının ortaya çıkışını yüceliklerden bir "düşüş" olarak görürken, böyle bir düşüşün "ilerleme"yi temsil ettiğini savunmamaktadır. Ben de, dünyanın hâlâ Aborijinlerden öğrenecek çok şeyi olduğunu onaylamakta o saygın bilginlere katılmayı isterdim.

Ben anlatıyı vurgulamak ve onu Aborijinlerin belirli yer ontolojisinin (varlık kuramının) içine yerleştirmek istediğim için, Kalapalolarla Aborijinler arasındaki birçok paralelliği belirtmedim. Hastalar için duyulan endişe ve sağaltıcılar kaygısı bir örnek olabilir. Avustralya'da kendilerine bazen "akıllı adamlar" ya da "yüksek dereceli kişiler" denilen, sağaltma törenlerinde uzman insanlar vardır.[140] Büyücülük inanışları da vardır, bunlar kimin büyücülük yaptığını anlamaya ve şiddet yoluyla ya da karşı büyücülükle mukabele etmeye yararlar. Hatta sözsüz ya da belki daha iyisi anlamsız müzik de, Kalapalolar arasındaki kadar yaygın olmamakla birlikte Aborijinlerde vardır. Stanner diyor ki, "Şarkıların birçoğunun hiç anlamı yoktur, ama onlar daha az sevgiyle söylenmez,"[141] Munn da, Walbiri şarkılarının çoğu zaman "özel biçimlere" büründüğünü ya da tercüme edilmesi çok zor "yabancı terimler" olduğunu belirtir.[142] Dillerini anlamadıkları insanlar arasında yaşayan Kalapaloların kendileri için "sözsüz" olan yabancı şarkılar benimsemiş bulunmaları da mümkündür. Bir başka olasılık da, tören dilinin özellikle şarkılarda,

---

137 David H. Turner, "Australian Aboriginal Religion as 'World Religion'", *Studies in Religion* 20, 1991.

138 David H. Turner, *Life before Genesis*; Turner, *Return to Eden: A Journey through Aboriginal Promised Landscape of Amagalyuagha*, Peter Lang, Toronto, 1996; ve Turner, *Afterlife before Genesis: An Introduction – Accessing the Eternal through Australian Aboriginal Music*, Peter Lang, Toronto, 1997.

139 Deborah Bird Rose, *Dingo Makes Us Human: Life and Land in an Aboriginal Australian Culture*, Cambridge University, Cambridge, 1992.

140 Bkz. A.P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, St.Martin's, New York, 1978.

141 Stanner, *On Aboriginal Religion*, s. 20.

142 Munn, *Walbiri Iconography*, s. 16, 147.

çağdaşların artık anlayamayacakları kadar eskimiş bulunmasıdır. Büyük geleneklerde arkaik tören dilini tercüme edebilen uzmanlar vardır; ama okuryazar olmayanlar arasında anlamlar düpedüz unutulabilir. Aborijin dinini betimlerken benim atladığım en önemli konu, Kalapalolar arasında olduğu kadar büyük önem taşıyan başlangıç (inisiasyon) töreniydi; ancak Walbirilerde ve Avustralya'nın tümünde değilse bile çoğu yerlerinde, bu törenden geçirilenler kızlar değil, oğlanlardı.

Öte yandan Aborijinleri tartışmak, Kalapaloların yeniden değerlendirilmesine de yol açıyor. Basso güçlü varlıkların belirli yerlerde konumlandığını birkaç kere belirtmiştir, Kalapaloların yere bağlılığı da güçlüdür. Siyasal zorunluluklarla köyün taşınması, Kalapaloların onun eski yerine ve anlamlı konumlara bağlılıklarını azaltmamıştır. Ve Kalapalolar arasında, Aborijinlerde olduğu gibi zamansal uzaklık yokmuş gibi sığdır. Güçlü varlıklar ve Şafak Halkı törenlerde "burada ve şimdi" olurlar ve "başlangıçta" yaşayan "yaratıcılar"dan çok Sabit (*Abiding*) Olaylar diye düşünülebilirler.

Hatta, "belirli yer"in (*ubiety*), sadece Aborijin örneğinin düşündürebileceğinden çok daha yaygın bir dinsel öncül olduğu ortaya çıkabilir. Arkaik toplumlarda, Kalapaloların ve Aborijinlerin tanıdığı varlıklara karşıtlıkla, kendilerine tapılan ve dualar ve kurbanlar sunulan tanrılar ve tanrıçalar hâlâ yoğunlukla yereldir. Örneğin Mezopotamya'da, Mısır'da ve eski Akdeniz dünyasında genellikle tanrılar her şeyden önce şehir tanrılarıdır, halklarına yakındır ve onların arasında sürekli olarak etkinlik gösterirler. Son zamanlarda sözünün edildiğini çok duyduğumuz "Tanrıça" fikri (elbette "Tanrı" fikri de), arkaik halklar arasında başlangıç halindeydi. Bunlar başlıca, belirli tanrıçalar ve tanrılardı, ama yabancı bir tanrıda ya da tanrıçada da bildik birinin eşdeğeri görülebilirdi. Aborijin dininin geçmişi keşfetmek adına yapılan Yeni Çağ uyarlaması, önemli yenilikler ortaya koymuştur. Arazi anlamında yer, Aborijin düşüncesinde merkezî önemde bulunmakla ve Ana kültleri de gördüğümüz gibi bilinen şeyler arasında olmakla birlikte, Swain'in deyişiyle, "1980'lerin başlarına kadar Aborijin halkların 'Ana Toprak'tan söz ettiklerinin kanıtı yoktur."[143] Ekofeministlerin Aborijin ruhsallığını benimsedikleri ve birçok Aborijinin kalıtsal yerleriyle her türlü ilişkiyi yitirdikleri bir durumda, Aborijinlerin kendilerinin duygusal anlam içeren, ama gelenekleriyle hiçbir sahici ilişkisi bulunmayan bir terimi benimsemiş olmalarının şaşılacak bir yanı yoktur. Belirli yer, bizim kendimizde varsaydığımız, sadece zamana de-

143 Tony Swain ve Garry Trompf, *The Religions of Oceania*, Routledge, New York, 1995, s. 109'da Swain.

ğil, uzama ilişkin kategorilerin de bulunmadığını ima eder, öyle ki bizim yer fikrini anlamamız zordur, ama o kabile halklarının ve arkaik insanların yaşam yolları için merkezî önem taşıyabilir.

Kalapalolarla Aborijinlerin paylaştıkları daha önemli olabilecek bir başka özellik de, Kalapalolardan söz ederken dediğim gibi, Malinowski'nin bir anlaşma (*charter*), yani izlenecek bir dizi açık kural olarak söylence (mit) fikrinin olmayışıdır. Yasa'nın ya da Aborijinlerin Atasal Yasası'nın böyle bir anlaşma oluşturduğu düşünülebilir; fakat bu, onu bildiğimiz terimlerle fazla çabuk anlamak olur. Aborijin kültürünü araştıranlar, bütün ayrı ayrı öyküleri birleştiren genel kapsamlı bir mitik "sistem" bulunmadığını belirtmektedirler. Bütün Aborijinlerin kabul ettiği bir "ahlâk yasası" [kodu] da yoktur. Nasıl yapmak ve yapmamak gerektiği üstüne öyküler ve örnekler vardır, fakat bunlar gruptan gruba değişmektedir ve soyutlama düzeyleri asgarîdedir. Ben Sabit Olayların gündelik yaşamın ritimli olaylarına yakın olduklarını söylerken, anlatmaya çalıştığım buydu. Stanner de bunu belirtiyor ve bazı sebeplerini öneriyor:

> Söylencelerin hepsinin denemez, ama birçoğunun vaaz edici (*homiletic*) bir etkisi vardır. Aborijinler bunlardan bir manevî ders çıkarırlar ama öyle anlaşılmaktadır ki, açık bir dinsel etik bulunmamaktadır; muhtemelen bir din inanışının bulunmamasıyla aynı sebepten. Canalıcı önemdeki üç önkoşul yoktur: Düşünsel bir kopuş *(detachment)* geleneği; ilkeleri yasalaştırma ayrıcalığı ya da ödevi olan bir yorumcular sınıfı; ve maneviyatları ve inanışları, anatomi bulmaya zorlayacak bir görev.[144]

Ben yokluktan getirilen kanıtları sevmem, fakat Stanner'in andığı her üç önkoşulun da arkaik uygarlıklarda yavaş yavaş ortaya çıkacaklarını göreceğimiz ve bu önkoşulların varlığını o denli benimsediğimiz için, onların yokluğunu düşünmek bile zor olacağından Stanner'in savı değerlidir. Kalapalolar ve Aborijinler doğru ile yanlışın farkını bizim kadar iyi bilirler, fakat genellenmiş iyi ve kötü düşünceleri yoktur; her iki grubun da öte dünyada alınacak ödül ve ceza fikirleri yoktur; zaten öte dünya fikrinin kendisi de onlar için yeterince belirsizdir.

Benim hayli zorlanarak kabile dini dediğim şeyin anlaşılması için zorunlu gördüğüm noktaların çoğunu belirtmiş olduğum halde, bir örnek daha eklemek istiyorum; bunun bir sebebi, dünyanın başka bir bölgesinin de aynı

---

144 Stanner, "Religion, Totemism and Symbolism", Berndt ve Berndt, *Aboriginal Man in Australia*, s. 218.

temel kalıbı paylaştığını göstermektir, bir de daha kişisel sebeplerim var: Amerikan güneybatısının Navajoları. Kalapalolar Güney Amerika'daki arkaik uygarlığın Güneydoğusundaki yarım dünyadalarken, Navajolar Kuzey Amerika'daki arkaik uygarlığın Kuzeybatı yarım dünyasındadırlar. Daha kişiselleştireyim: Navajolar üstüne büyük uzmanlardan Clyde Kluckhorn benim lisans dönemimdeki öğretmenlerimden biriydi; lisans ve tez danışmanım David Aberle de bir Navajo uzmanıydı. Aberle'nin gözetiminde lisans mezuniyet tezim olan *Apache Kinship Systems*'i yazdım.[145] Navajolar Güneybatının Güney Athabascan dilini konuşan en geniş kabilesidir, ötekilerin hepsine bir çeşit *Apache* denildiği için Navajoları da aynı etiket altına koymak doğaldır. Tezimin araştırmaları sırasında ve çeşitli antropoloji derslerinde Navajoları yakından incelemiştim. Akademik kariyerim Navajolarla başladığından bu son büyük çalışmamda da onlara dönmem, hem içsel ilgilerinden ötürü hem de öğretmenlerime saygı borcum olarak uygun görünüyor.

Navajolar

Navajolar tıpkı Avustralya Aborijinleri gibi haklı olarak çok araştırılmış bir halktır. Onlar bitişik Birleşik Devletler'in en geniş Yerli Amerikalı kabilesidir (nüfusları 2000 sayımında 300.000 dolaylarındaydı); parçaları Arizona, New Mexico ve Utah'a yayılan en geniş rezervasyon da onlarındır. Navajo halkının birçoğu kendi dillerini konuşurken, çocuklar onu kaybetmektedirler, dolayısıyla gerek süreli yayınlarda gerek kitaplarda gittikçe daha çok kullanıldığı halde dilin geleceği kuşkuludur. Öteki Kızılderili kabilelerinden, onlara özellikle Pueblolardan, ama Ova Yerlilerinden de, İspanyollardan, Meksikalılardan, Anglo-Amerikalılardan katılmalar olmasına karşın, yerli gelenekleri, dinsel görenekleri de dahil olmak üzere canlılığını hayli korumaktadır. Kendilerine haklı olarak Navajo Ulusu derler.[146]

Bu kitabın konuları açısından özellikle ilginç olan, Navajoların Kuzey Amerika Yerli dininin birçok öğesini içermesidir. Onlar çeşitli Apache kabileleriyle birlikte Güney Athabascan dil grubunu oluştururlar; uzak olmayan bir süre önce, temas sırasında Alaska ve Kuzeybatı Kanada'da yaşayan Kuzey Athabascanlarla ve California'nın Kuzey Pasifik kıyılarındaki çeşitli Athabascan dili konuşanlarla bağlantılıydılar. Öyle anlaşılıyor ki, Güneyli Athabascanlar Kanada'daki MacKenzie Havzasının Kutupaltı *(Subarctic)* alanından

---

145 Robert N. Bellah, *Apache Kinship Systems*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1957.

146 Marshall Tome, "The Navajo Nation Today", *Handbook of North American Indıans*, cilt 9, *Southwest*, der. Alfonso Ortiz, Smithsonian Institution, Washington D.C., 1983, s. 679-683.

İS. 1000 dolaylarında ayrılmışlar veya yaylalar üstünden ya da Plateau ve Büyük Havza bölgelerinden güneye yönelerek, İspanyollardan az önce 1500 dolaylarında Güneybatıya varmışlardır. Bunlar kesinlikle avcı ve toplayıcılardı, ama yaylalarda biraz bahçecilik öğrenmiş olabilirlerdi. Dinleri de herhalde, Kuzey Amerika'nın avcı-toplayıcıları arasında yaygın olan jenerik şamanizmin bir türüydü; bu şamanlığın izleri Apachelar arasında hâlâ yaygındır, daha az bir belirginlikle de Navajolarda vardır. Fakat Navajolar (ve daha dar bir kapsamda bazı Apache grupları) gittikleri topraklarda yerleşmiş bulunan Pueblo kültürlerine uzun bir uyarlanma süreci geçirmişlerdir. Bu kültürel uyarlanma boyunca, Navajolar tarıma ve özellikle de mısır yetiştirmeye dayanan bir dinin en Kuzeybatıdaki türü olan Pueblo dininin önemli öğelerini benimsemişlerdir. Pueblolar benim terimlerimle hâlâ kabile halklarıdır, ama kısmen güneylerindeki eskil (arkaik) uygarlıkların etkisiyle, başlangıç halinde eskil özellikler gösterirler. Navajolar "Pueblolaştıkları" ölçüde, gelecek bölümlerdeki arkaik dinin incelenmesine bir köprü oluşturmaktadırlar.

Kalapalolarla yahut hatta Avustralya Aborijinleriyle karşılaştırılırsa, çok daha tamam bir Navajo tarihi duygumuz vardır ve kabile halklarını incelerken çoğu zaman olduğumuz gibi tek bir "etnografik şimdi" çerçevesiyle sınırlı kalmayız. Ben Kalapalolar ve Aborijinler gibi Navajoların da, insan kültürünün binlerce yıl önce özellikle tören ve söylenceler odağından nasıl olduğu hakkında fikir vereceğini savunuyorum. Fakat hiçbir kabile halkı, bize erken insan kültürünün fosilleşmiş bir örneğini sunmaz; hepsi çoğu zaman pek etkili tarihsel değişimlere uğramışlardır. Kalapaloların Karayip (*Carib*) dili konuşmaları olgusu, böylelikle de kuzeydeki Karayip dili konuşanlardan çok uzakta bulunmaları, bize –yeniden kurgulayamasak da– onların çok olaylı bir tarihsel geçmişleri olduğunu anlatmaktadır. Avustralya Aborijinleri için, Avrupalılar ve Endonezyalılar onların kıyılarına çıkmadan önce kesinlikle yer almakta bulunan değişikliklere pek az ışık tutacak iki yüzyıldan biraz fazla sürmüş hayli katastrofik bir geçmiş söz konusudur. Ama Navajolar için, elimizde yalnız hayli uzak bir geçmişteki kutup-altı (*Subarctic*) halklarla dil bağları değil, Güneybatıda beş ya da altı yüzyıllık bir tarih de var; elbette bunun ilk bölümleri ancak bölük pörçük arkeolojik ve tarihsel kayıtlardan çözülebiliyor. Bu tarihin bazı bölümleri felâketli olmakla birlikte (örneğin, ABD Ordusu tarafından 1864'ten 1868'e kadar New Mexico'daki Sumner Kalesi'nde adına ancak toplama kampı denilebilecek bir yerde 9.000'i aşkın Navajo'nun hapsedilmeleri), Navajolar kabile halkları arasında ender görülen bir ölçüde kendi kaderlerini belirleyebilmişlerdir. Bu durum yalnızca onların

belirgin becerilerinden ileri gelmiş değildir; aynı zamanda onların topraklarının Kuzey Amerika'da beyaz yerleşimciler için en az çekici yerler arasında bulunmasındandı.[147]

"Yabancı" bir kültürün Navajolar üstünde en derin etki yapması herhangi bir Avrupalılar topluluğundan değil, 1500 yılındaki ilk temaslarından itibaren Pueblolardan gelmiştir. Bu avcı-toplayıcılar arasında Pueblo etkisi altında bahçeciliğin önem kazanmasından ve onun yanı sıra gelen birçok maddî (örneğin, çanak-çömlek) ve düşünsel (örneğin, mitoloji) öğeden bellidir. Belirli birtakım tarihsel olaylar, normal temas sürecinde olanları yoğunlaştırmıştır. İspanyollara karşı 1680'de büyük bir işbirliğiyle yapılan ayaklanma, (misyoner, asker ve yerleşimci) İspanyolları on iki yıl boyunca New Mexico'dan dışlamıştı; bunun ardından İspanyollar Hopilerden başka bütün Pueblo'ları yeniden fethettiler; Pueblo halkından birçoğu er geç kendi kentlerine dönme umuduyla Navajolara sığındı. Direnmeyi sürdürmenin umutsuz bir çaba olacağı anlaşılınca bu insanların bazıları gerçekten evlerine döndüler, bazıları da Navajolarla karma evlilikler yaptı. 18. yüzyılda kuraklık da bazı Hopileri benzer bir sonuçla Navajolara sığınmak zorunda bıraktı. Bu dönem boyunca Batılı Pueblolar arasında yaygın olan, Doğulu Pueblolarda da biraz bulunan ana soyu çizgisini süren *(matrilineal)* kabileler Navajolar arasında yerleşik hale geldi, bazılarının Jemez'le ve belki Hopi kabileleriyle de bağlantıları vardı. Pueblo ayaklanmasından yüz yıl sonra, Kuzey New Mexico ve Arizona'da Navajo ve Pueblo özelliklerini harmanlamış gibi görünen, orta halli ve orta kalabalıkta bir bahçecilik toplumu gelişti. Bu ortaklıkların biri de, geleneksel Navajo ev türü *hogan*'ları andıran Pueblo türü taş binaların "pueblitos"un yapılmasıydı. Bununla birlikte, etnotarihçi ve arkeolog David Brugge, 18. yüzyıl ortalarında Navajoların bir yeniden-dirilme hareketi[148] yaşadıklarını düşünmektedir; bu hareket içinde, Pueblo kültürünün bazı özelliklerini, özellikle boyalı çanak-çömlekleri dışlamışlar ve tören sistemini öyle yeniden örgütlemişler ki, Pueblo öğelerini içermekle birlikte, artık açıkça Pueblo olmayan bir havadaymış; ileride daha çok tartışacağımız, *Blessingway* diye bir merkez törenleri de varmış.[149]

---

147 Navajo tarihindeki en çarpıcı olayların ve onların bu olaylarla nasıl başa çıktıklarının anlatısı için bkz. Robert Roessel, "Navajo History, 1850-1923" ve Mary Shepardson, "Development of Navajo Tribal government." Her iki makale şu kaynaktadır: Ortiz, *Southwest*, s. 506-523, 624-635.

148 Bu deyim Anthony F.C. Wallace'ın çalışmalarından gelmektedir: *Religion: An Anthropological View*, Random House, New York, 1966, s. 30-39, 157-166.

149 David M. Brugge, *Navajo Pottery and Ethnohistory*, Navajoland Publications ser. 2, Navajo Tribal Museum, Window Rock, 1963; ve Brugge, "Navajo Prehistory and History to 1850", Ortiz,

Bu dönem boyunca hızla ekolojik değişiklikler olmuştur. İspanyollar yanı sıra, Yeni Dünya yerlisi olmayan hayvanlar getirmiş, Navajolar koyunları ve atları onlardan almıştır. Koyun yetiştiriciliği Navajo ekonomisinde bahçecilikten daha önemli hale gelmiştir (avcılık ve toplayıcılık önemli besin edinme kaynakları olmaya devam etmişlerdir), Pueblitoları destekleyen yoğunlaştırılmış yerleşimler daha az önemli olmuşlardır: Çobanlık, Pueblo bahçecilik kalıbından çok, bazı bakımlardan eskinin avcılık-toplayıcılık kalıbına dönülmesine izin vermiştir. Atları edinmek, Navajoların önceki dönemlerine oranla seyyaliyetlerini büyük ölçüde geliştirmiştir. Kuzey New Mexico'nun yüksek ovaların kıyısında bulunduğunu ve orada 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar atların, sonra da ateşli silahların edinilmesiyle büyük bir kültürel çiçeklenme yaşandığını ve çok büyük buffalo sürülerinden yararlanmanın eskisine oranla çok daha kolaylaştığını hatırlamalıyız. Navajolar da Doğulu Pueblolar da, Ova Kızılderililerinin, özellikle de Comanchelerin yağmalamalarına açıktı ve Fransızların 18. yüzyılda ova kabilelerine ateşli silahları vermeleri sonucunda hayli geri kalmıştı; oysa İspanyollar kendi egemenlik alanlarında bulunan Kızılderilileri silahlardan uzak tutmuştu. Böyle olmakla birlikte, Navajolar diğer Apache gruplarıyla birlikte, savaşta ova kabileleriyle rakabet edememelerine karşın, etkin yağmacılar olmuş; Pueblolardan ve İspanyol yerleşimlerinden hayvan sürüleri, bazen de köleler almış, kayıplara uğradıklarında büyük savaş partileriyle karşılık vermiştir. 1846'daki Meksika-Amerika Savaşı sırasında Birleşik Devletler Ordusu'nun başarılı istilâsından sonra, Navajo yağmacı akınları sistemli olarak önlenmiş ve Navajolar çoğu kere saldırgandan ziyade kurban olmuştur; bu süreç, ancak yukarıda değindiğimiz 1864 toplu hapsetme olayına ve 1864'te Navajoların kendi ülkelerine dönmeleriyle sona ermiştir.[150] Navajo ekonomisinin belkemiği olan koyun yetiştiriciliği 1930'lara kadar çok gelişmiş, o tarihlerde ABD hükümeti bu işin büyüklüğünün hassas çevre dengelerini bozduğu gerekçesiyle Navajo sürülerinin sınırlandırılmasını istemiştir. Ondan sonra, koyun yetiştiriciliği geleneksel kültürün odağında kalmakla birlikte, Navajolar gitgide daha çok ücretli emeğe dayanır olmuşlardır.

Son birkaç yüzyıl boyunca yaşanan bu olaylı tarih veri alınınca, biz Navajo dini üstüne ne söyleyebiliriz? Navajo söylence ve törenlerinin ilk ka-

---

Southwest, s. 489-501. Brugge Blessingway'in yapısının ve işlevinin "yeni" olduğunu, yoksa bütün öğelerinin yeni olmadığını belirtiyor.

150 O zamanlar New Mexico Arazisi adı verilen ve bugünkü Arizona ve New Mexico federe devletlerini içeren toprakları 1848'de Meksika resmen ABD'ye teslim etmiştir.

yıtlarının yapıldığı 19. yüzyıl sonlarına kadar geniş ölçüde tahminlerle sınırlıydık. 20. yüzyıl boyunca yapılmış gittikçe çoğalan belgelemeyle bile, kayıtların hacmi ve belgelemenin zamanından ve yerinden kaynaklanan çeşitliliklerin yanı sıra, Navajolardan kimlerin bilgi verdiği ve kimlerin kayıtları yaptığı birçok çelişkili yoruma yol açmıştır.[151] Ben Navajo dinini araştıranlardan en güvenilir görünenlere dayanmak ve gerektiği yerlerde almaşık yorumlara bakmak durumundayım.

Çeşitli yazarlar, Kuzey Athabascanlar ve Güney Athabascanların Güneybatıya erişmek için topraklarından geçmek zorunda bulundukları gruplar arasında karşılaştırmalı malzeme arayarak erken Apacheaların avcı-toplayıcı dinini kurgulamaya çalışmışlardır.[152] Luckert sadece Kuzey Amerika'da değil, belki her yerdeki avcı inançları için bir çeşit temel olarak bir "insan-öncesi akış" fikrini öneriyor. Bu terimle o her şeyin birbiriyle değiştirilebildiği bir "zaman"a işaret etmektedir: O vakit sadece güçlü varlıklar, insanlar, hayvanlar değil, böcekler, bitkiler ve dağlar gibi doğal ortamın özellikleri de hep "canlı" idiler ve birbirlerinin şeklini alabilirlerdi. Giderek güçlü varlıklardan bazıları yeryüzünü biçimlendirdi ve (hayvanlar, bitkiler, dağlar vb. dahil olmak üzere) "halklar"ı ayırıp şimdiki formlarına koydu. Ne var ki, gerçekte bu eskil akış geçmişte kalmamıştır, törenlerle ve törenin yanı sıra gelen cezbeyle ona dönülebilir.[153] Luckert Kuzey Amerikalı avcılar arasında yaygın olan ve Navajoların hâlâ kullandıkları buhar kulübelerinin belli bir işlevi bulunduğunu söylüyor; bu kurumun törensel kullanımı insan avcıları yırtıcı hayvanlara, yani özellikle başarılı avcılara dönüştürmektedir. Bu görüş uyarınca, törensel buhar banyosu onları tehlikeli (yani sadece maddî olarak değil, ruhî olarak da

---

151 Ek bir güçlük de, tören bilgisinin çeşitli düzeylerinin bulunmasıdır; Navajo dinini anlamaya çalışan araştırmacı, kendisine bilgi verenin hangi düzeyde açıklama yapmanın uygun olacağını düşündüğünü bilmeyebilir. Maureen Schwarz, her biri farklı yaş ve statüdeki belirli kimselere uygun olan on iki bilgi düzeyini betimliyor. Bkz. Maureen Trudelle Schwarz, *Molded in the Image of Changing Woman: Navajo Views on the Human Body and Personhood*, University of Arizona, Tucson, 1997, s. 24-33.

152 Bu çabalar arasında kayda değenler şunlardır: Karl W. Luckert, *The Navajo Hunter Tradition*, University of Arizona, Tucson, 1975; Guy Cooper, *Development and Stress in Navajo Religion*, Almqvist ve Wiksell International, Stockholm, 1984; ve en yenileri olan Jerrold E. Levy, *In the Beginning: The Navajo Genesis*, University of California, Berkeley, 1998.

153 Luckert, *Navajo Hunter*, s. 133-142. Navajolar arasında Luckert'in "insan öncesi akış"ına bir örnek olarak, Maureen Schwarz, Birinci (yeraltındaki) Dünyada erkek ve dişi varlıkların "şimdiki form"larında olmadıklarını, onların daha sonra İlk Erkek ve İlk Kadın olacaklarını söylüyor. "Bu dünyada ikamet eden öteki varlıklar, Hava-Ruhu ve Sis Varlıkları diye düşünülmüştü. Kesin bir biçimleri ya da formları yoktu, sonraki dünyalarda insanlara, hayvanlara, kuşlara, sürüngenlere ve diğer yaratıklara dönüşeceklerdi." Maureen Trudelle Schwarz, *Navajo Lifeways: Contemporary Issues, Ancient Knowledge*, University of Oklahoma, Norman, 2001, s. 12-13.

tehlikeli) hayvanlarla temastan hastalık kapmaya karşı koruyarak, insanların avla uğraşmasını mümkün kılan bir dönüşümü işaretlemektedir. Törensel bu avcı inançlarının yanı sıra eşit yaygınlıkta bir Şamanizm fikri ve uygulaması da vardır. En basit anlatımıyla, bir şaman genellikle sağaltım amaçlarıyla, varlığın gücünün bir bölümüne erişmek üzere doğrudan bir temas deneyimi için arayan ya da aranan bir bireydir. Ruth Benedict bir "koruyucu ruh"la bireysel bir ilişki kurma fikrinin Kuzey Amerika'da yaygın bulunduğunu ve genellikle şamanizmden anlaşılana oranla, sadece sağaltma gücü değil, Bireyin temasta olduğu Varlık tarafından verilebilen avda başarı sağlama gibi başka güçleri de olduğunu göstermiştir.[154] Kişinin koruyucu bir ruh bulma çabası içinde, uzak bir yerde, çoğu kere bir dağ başında sıkıntılara katlanarak eriştiği "görü arayışı" (*vision quest*) bu karmaşanın bir yönüdür, ama başka durumlarda ruh bireyi "çağırma"da (*calling*) girişimi ele almaktadır.

Avcı geleneğinin bu özelliklerinden çoğu hâlâ Apache grupları arasında bulunmakla ve birçok Kuzey Amerika avcı-toplayıcı kültürleriyle geniş ölçüde paylaşılmakla birlikte, Puebloların dini çok farklıdır. Avcı-toplayıcı gruplar ve çoban Navajolar çoğu zaman birbirlerine yakın yaşayan geniş aileler ve törenlerden savaşmaya değin çeşitli sebeplerle geçici olarak içlerinde yüzlerce insan bulunan daha geniş gruplar ya da topluluklar halinde örgütlenmiştir. Bununla birlikte, Pueblolar nüfusları birkaç yüzden birkaç bin kişiye kadar değişen ve geniş ölçüde çevrelerindeki tarlaların ürünlerine bağımlı olan yerleşik köylerde yaşamaktaydılar. Köyleri çoğu zaman hayli derli topluydu, bazen de savunma amaçlarıyla bir tepenin üstüne kurulmuş bulunurdu. Bu köylerde törenler, güçlü varlıklarla kişisel deneyimleri sonucunda eğitilmiş bireyler tarafından değil, öğretilerini her yeni kuşağa aktaran rahiplik dernekleri tarafından örgütleniyordu. Sağaltma törenleri de var-olmakla birlikte, bunları bireysel şamanlar değil, sağaltıcı rahip toplulukları yürütmekteydi. Her biri belirli bir rahipler derneğine ait olan büyük törenler, takvime bağlıydılar, mısırın yıllık yetişme dönemlerine ilişkin solstis ve ekinokslara göre örgütlenmişti. Puebloların köken söylenceleri, avcı-toplayıcılarınkilerden çok daha ayrıntıyla işlenmişti ve çeşitli alt dünyalarda yapılmış çeşitli değişikliklerden sonra bu yeryüzünde insanların ortaya çıkışına odaklanmıştı. Pueblo dini yönelimi bakımından yüksek derecede uzamsaldı, kendi köylerini dünyanın bir çeşit merkezi diye görüyorlardı ve dört yönde de kutsal dağlar kutsal uzamın sınırlarını belirliyordu. Bazı antropologlar Pueblo "tanrı-

154 Ruth Fulton Benedict, *The Concept of Guardian Spirit in North America,* Memasha, Wis., American Anthropological Association, 1923.

lar"ından söz ederler, ama ben bu gibi figürlerin eskil toplumların tanrıları olmaktan çok, güçlü varlıklara daha yakın olduğuna inanıyorum; onlara tapılmaktan çok, yardıma çağırılırlar; onlara kurbanlar sunulmak yerine, kişinin kendiyle özdeşleştirilir. Ancak Puebloların hayli amorf bir grup halindeki bazen insan bazen hayvan kutsal varlıklar içeren avcı-toplayıcılara oranla daha tutarlı ve insan biçimli (antropomorfik) bir panteonları vardır.

"Pueblolaşmış" Navajolar nereye giriyor? Bütün Apache gruplarında güçlü varlıklardan hayal ya da rüya aracılığıyla tören talimatları alan bireyler bulunmasına karşın, bunlar Navajolar arasında hemen hiç yoktur, onların sadece bilicileri (kâhinleri) vardır. "Şarkı" denilen törenlerde görev yaptıkları için kendilerine "şarkıcılar" denilen en önemli törenciler, törenleri deneyimli şarkıcıların çırakları olarak öğrenir ve şamanlardan çok, rahipler gibi işlev görür; ancak bir şarkıcılar derneği yoktur ve her bir erkek ya da (ender olarak da) kadın bildiği gibi iş görür. Bir tören takvimi yoktur, törenler belirli bireyler ya da gruplar onlara gereksinim duyunca yapılır. Bunlar genellikle sağaltma törenleridir, fakat onların hastalık tanımları bizimkinden çok daha geniştir; tek istisna, aşağıda betimlenecek çeşitli durumlarda icra edilen en merkezî tören olan *Blessingway*'dir.

Navajoların birbirleriyle özdeş olmayan birçok anlatıda kaydedilmiş bulunan köken söylencesi, besbelli Pueblo kaynaklarından alınmıştır. Bu, Navajoların dünyamızı anlamak için söyledikleri gibi "yerküre yüzeyi"nde ortaya çıkmadan önce insanların geçtikleri birçok (çoğu zaman dört tane) yeraltı dünyasıyla ilgili bir türeyiş söylencesidir. Buna karşın, çakallar gibi avcı figürleri Pueblo söylencelerinde hiç beklenmedikleri yerlerde ortaya çıkıvermektedirler. Navajolarda Şamanizm olmamasına karşın, büyük sağaltma törenlerinin güçlü bir şamanistik niteliği vardır. Bunlar, bir insan erkek çocuğunun ya da (daha ender olarak da) kızın bir dizi kötü macera geçirdikten sonra, güçlü varlıklardan eziyet gördüğünü, ama ruhsal yardımcılar sayesinde kendilerine zarar veren varlıklardan sağaltma törenleri geçirmeyi başardığını anlatmaktadırlar. Onlar sonra bu törenleri yeryüzündeki ailelerine getirir, yeniden kutsal varlıklara katılmak üzere oradan ayrılmadan önce bir kardeşlerine ya da yakın akrabalarına öğretirler. Navajo törenleri şarkıcıdan şarkıcıya aktarılmakta bulunsalar da, ilkin gayet şamanistik bir biçimde kutsal varlıklarla doğrudan deneyimi olan insanlar tarafından öğrenilmişlerdi. Böylece Şamanizm Navajo uygulamasında hemen hiç yokken, sağaltma törenlerinin mitolojik senaryolarında adeta kılıflanmış olarak var olmayı sürdürmektedir.

Navajoların takvime bağlı törenleri olmamakla birlikte (çoğu âyinler sadece yazın ya da kışın yapılabilir, ama bir güneş ya da ay tutulması dışındaki herhangi bir zamanda) uzam konusunda Pueblolarınki gibi güçlü bir yaklaşımları vardır. Dört kutsal dağ ile dört ana yön Navajo törenlerinde merkezî ağırlıktadır ve bunlar renklerle, günün zamanlarıyla, mevsimlerle ve belirli kutsal şeylerle birleştirilmiştir. Navajolar geniş çapta dağılmış oldukları için, Pueblo anlamında bir merkezleri yoktur, ama kutsal dağların içindeki ülke (Navajoland ya da Dinetah) Navajoların uzam anlayışında "merkez" konumundadır.[155] Ayrıca, törenin yapıldığı *hogan,* yani mesken de (*kiva* bir ikametgâh olmamakla birlikte, Puebloların *kiva*'sı gibi) evrenin bir çeşit mikrokozmosudur ve o anlamda bir merkezdir.[156]

Navajolar arasında kutsal varlıklar için kullanılan en genel sözcük *diyin dine'e*'dir; bu terim genellikle "Kutsal İnsanlar" diye karşılanır, ama Navajo dinini inceleyenler bize hemen, buradaki kutsal'ın ahlâkça iyi, hatta zorunlu olarak hayırlı değil, güçlü anlamına geldiğini söylerler. Onlar güçlerinden ötürü tehlikelidir ve uygun olmayan bir biçimde kendilerine yaklaşılırsa zararlı olabilir, ancak uygun törenle yararlı da olabilir. Kutsal Kişiler türdeş olmayan ayrı bir gruptur; bazıları eski avcı geleneğinden gelmektedir (hangilerinin böyle olduğu tartışmalıdır), bazıları da besbelli Pueblolardan alınmıştır. Bu son grubun en açık örnekleri *ye'i* yani maskeli tanrılardır, bunlar iyi bilinen Pueblo *kachina*'larının Navajo çeşitlemeleridir. Bu maskeli tanrılar sık yapılan bir âyinin belirli anlarında, yani *Nightway*'de ortaya çıkarlar; ama en önemli tören olan *Blessingway*'de yoktur.

Şimdi Blessingway'in niçin merkezî konumda ve başka bütün törenlerden farklı olduğunu inceleyelim. Blessingway, dünyaya anlamını veren anlatı olarak Navajo köken söylencesinden kaynaklanmakla birlikte, en önemli niteliği, bütün Navajo törenlerinde olduğu üzere şarkıdır. Şarkı olmadan (bü-

---

155 Navajolar, Aborijinler gibi topraktan doğduklarına inanmamakla birlikte, onların yere yoğun bir bağlılıkları vardır. Sağaltma törenlerinde kahramanlar Navajo ülkesindeki adı belirtilmiş birçok yeri ziyaret ederler ve çevrenin bazı özelliklerinin Canavar Öldürücünün parçaladığı canavarların bedenleri olduğu söylenir. Keith Basso yerin Batılı Apache'lar arasındaki önemi üstüne yetkin bir açıklama vermektedir; bunlar Navajolara kültürce en yakın Apache grubudur; sıralanan özellikler herhalde Navajolara da uymaktadır. Bkz. Keith H. Basso, *Wisdom Sits in Places*, University of New Mexico, Albuquerque, 1996.

156 Pueblo ve Navajo törencilikleri üstüne yararlı bir karşılaştırmalı çözümleme için bkz. Louise Lamphere, "Southwestern Ceremonialism", Ortiz, *Soutwest*, s. 743-763. Ben de Harvard'ın Values Study cildindeki katkımda Navajolarla Zuni Pueblobları arasında bazı karşılaştırmalar yaptım. Bkz. Robert N. Bellah, "Religious Systems", *People of Rimrock: A Study of Values in Five Cultures*, der. Evon Z. Vogt ve Ethel M. Albert, Cambridge, Mass., Harvard University, 1966, s. 227-264.

tün Navajo törenlerine "şarkılar" denildiğini anımsayın), hiçbir âyin etkili olamaz. Böylece, Blessingway'e niçin "şarkıların belkemiği" denildiğini anlayabiliriz.[157] Gladys Reichard şarkının önemini Blessingway'den bir parçayla vurguluyor: "Değiştiren Kadın iki tanrısal çocuğuna şarkılar öğretti, bir de tembihledi, 'Size öğrettiğim şarkıları unutmayın. Onları unuttuğunuz gün, son gün olacak; başka gün olmayacak.'"[158] Gary Witherspoon bütün Navajoların şarkı söylediklerini ve birçoklarının şarkı bestelediklerini vurgulamıştır, tören şarkılarını değil –onların özenle öğrenilmesi gereklidir– çeşitli durumlar için şarkılar.[159] Böylelikle, tıpkı Kalapalolar ve Aborijinlerde olduğu gibi burada da şarkı söyleyen bir kültürün ortasındayız. Hatta zenginlik bir kimsenin sahip olduğu şarkıların sayısıyla gösterilir, yoksulluk da "Ben hep yoksul bir adamdım. Tek bir şarkım bile yok" demekle anlatılır.[160]

Şarkı ne denli vazgeçilmez olsa da anlatının içine yerleştirilmiştir ve burada da Blessingway merkezî önemdedir. John Farella onun merkezîliğini "ana gövde" eğretilemesiyle anlatıyor:

> Navajolar normal olarak kendi felsefe ve tören sistemlerini bir mısır bitkisi olarak kavramlaştırır ve anlatırlar. Bitkinin ayrıldığı dallar, başlıca törenlerin bölündüğü yerlerdir. "Kökler" elbette yeraltı dünyasına uzanırlar ve elbette ortaya çıkış öncesi öykülerine değinirler. Ana dal ise bir yanda *hozhooji*'ye [Blessingway] bir göndermedir, öte yanda da (ama aynı şeylerdir) felsefenin özüne ya da sentetik özüne bir gönderme.[161]

Blessingway'in anlatısal temeli, bizim şimdiki yeryüzü düzeyi dünyamıza çıkıştan hemen sonraki ve büyük sağaltma törenlerini yapanların serüvenlerinden önceki olayların öyküsüdür. Farella'ya ve başkalarına "felsefe" dedirten, bu anlatının bizim tarih adını verebileceğimiz herhangi bir şeyle arasındaki belirsiz ilişkidir ki, ben bu terimi Navajolar arasında hiç var olmayan kuramsal bir kültürü anlatmak için ayırmayı yeğlerim.[162] Navajo köken anlatısı, teri-

---

157 Sam D. Gill, *Sacred Words: A Study of Navajo Religion and Prayer*, Greenwood, Westport, Conn., 1981, s. 259.

158 Gladys A. Reichard, *Navajo Religion: A Study of Symbolism*, Pantheon Books, New York, 1950, s. 289.

159 Gary Witherspoon, *Language and Art in the Navajo Universe*, University of Michigan, Ann Arbor, 1977, s. 152.

160 Reichard, *Navajo Religion*, s. 289-291.

161 John R.Farella, *The Main Stalk: A Synthesis of Navajo Philosophy*, Tucson, University of Arizona, 1984, s. 20.

162 Belki, "geçmişte Navajolar arasında bulunmayan" demek daha iyi olabilirdi. 1969'da Tsaile, Arizona'daki Navajo Cemaat Koleji'nin kurulması, Shiprock'ta bir şube açılması ve İngilizcenin yanı sıra Navajo dilindeki malzemeleri de geniş ölçüde kullanan bir Navajo İncelemeleri Programı'nı

min Batılı anlamdaki bildik çizgisel tarihi değildir. Daha çok, Maureen Schwarz'ın Rik Pinxton ve Claire Farrerr'in bir bildirisinden alıntılayarak dediği gibi, "Navajo köken öykülerinde içerilen atasal bilgi, 'bilgeliğin ya da doğruluğun nesnelleşmiş, mesafe konulmuş, hareketsiz konumu değil, önümüzdeki gerçekliğe eklenen daha bir öğesidir.' Navajo bireyleri için tarih 'gerçeklik hakkında nesnelleşmiş bir bilgi temsilinin bir sıfatı ya da aracı değil' hep oluşma halinde olanın sürecidir.'"[163] Bu anlamda Navajo köken söylencesi, Swain'in Aborijin Rüyası için kullandığı terimle, Kalıcı Olayları (*Abiding Events*) öyle anlatmaktadır ki, "önce" ve "sonra" sözlerinin mutlak değil, göreceli bir anlamı olmaktadır. Törende, anlatıdaki herşey gizil (potansiyel) olarak mevcuttur.

Böyle olmakla birlikte, birçok törende ortaya çıkış öncesi olaylara göndermeler bulunmasına karşılık, bizim bildiğimiz dünyayı örgütleyen ortaya çıkıştan sonra olup bitenlerdir.[164] İlk Adam ve İlk Kadın ile öteki Kutsal İnsanlar Dördüncü Dünya'dan çıkıp geldiklerinde, yeryüzü suyla kaplıydı ve şekilsizdi. (Kendileri de Kutsal İnsanlar olan) Rüzgârlar karayı kuruttu ve yapılan ilk şey, bir buhar kulübesi yaratmak oldu. Buhar kulübesinin içinde, İlk Adam yeraltı dünyasından getirdiği ilâç bohçasını açtı. Orada mısır taneleri biçiminde değerli taşlar, yeraltı dünyasındaki kutsal dağlardan topraklar ve daha başka nesneler vardı. İlk Adam o bohçadan çıkardığı şeylerle dünyanın bildiğimiz birçok öğesini oluşturdu: Evrenin bir çeşit mikrokozmosu olarak, dört ana direği temel yönleri ve kutsal dağları işaretleyen ilk *hogan*'ı (toprak kulübeyi) yarattı.

İlk adam daha sonra günün dört vaktinde, bohçasındaki bazı kutsal nesneleri "şafak, akşamın alacakaranlığı, gün ışığı" örtüleriyle ve "bir karanlık kabı"yla kapladı.

> Onları anlatıldığı gibi dört kere örttüğünde, oradan ilkin bir genç adamla kadın yükseldi. Güzelliklerine eşit hiçbir şey olmayan bu çiftin kalçalarına kadar gelen uzun saçları vardı. ... Onlara gözünüzü dikemezdiniz, parlaklıkları şaşırtıcı bir güçteydi. Dedi ki, "Bu, aranızdan birinin onları gördüğü tek zamandır, şimdiden sonra hiçbiriniz onları bir daha görmeyecektir. Si-

başlatmaları ile Navajo felsefesi ve din bilimini çalışmak için kuramsal bir çerçeve kurulmuş oldu. Bana öyle geliyor ki, Witherspoon ve Farella'nın her ikisi de anlatının temel önemini kabul ettikleri halde, onların yapıtları Navajo kültürü kavramsal olarak "ikidilli" duruma geldiğinde kaçınılmaz olan rasyonelleştirme sürecini yansıtan bir sistemleştirmeyi temsil etmektedir. Bu bağlamda, aşağıda değinilen James McNeley'in çalışması da anılabilir. Bkz. Gloria J. Emerson, "Navajo Education", Ortiz, *Southwest*, s. 669-670.

163 Schwarz, *Navajo Lifeways*, s. 10'da alıntılanan: Rik Pinxton ve Claire Farrerr, "On Learning a Comparative View", *Cultural Dynamics* 3, 1990, s. 249.

164 Geniş ölçüde Leland C. Wyman'ın *Blessingway* çalışmasındaki (Tucson, University of Arizona, 1970) malzemeye dayanmakla birlikte anlatıyı çok özetleyeceğim.

> zin etrafınızda olmalarına ve çevrenizde durup günlerinizin sonuna kadar sizin yaşam araçlarınıza baktıkları halde, hiçbiriniz bir daha onları göremeyeceksiniz."[165]

Bir çeşitlemeye göre, İlk Adamın keşfettiği kutsal dağlardan birinin tepesinde bir bebeği doğuran bu iki gençti. İlk Adam onu İlk Kadına götürdü, başka Kutsal İnsanların da öğütlerini alarak bebeği bulutların ve bitkilerin çiçek tozlarıyla ve çiçek şebnemleriyle beslediler. "Bu özel bakım sayesinde bebek çok hızla olgunlaştı: İki günde yürüdü, dört günde konuştu ve on iki günde âdet görmeye başladı."[166]

Bebek Değişen Kadın'dı ve ilk aybaşı büyük sevinçlerin nedeni ve birinci Blessingway töreninin vesilesi olmuştu. Kızların erginlik törenleri Kuzey Amerika'nın avcı-toplayıcıları arasında yaygındı ve Güney Athabascanlar Güneybatıya girdiklerinde hiç kuşkusuz bunları da yanlarında getirmişlerdi. Fakat bu daha eski töreler aybaşı kanamasının neden olduğu kirlenme ve onunla temasın avcılığa vereceği zarar üstünde odaklandıklarından, kızın âdet gördüğü süre boyunca yalıtılmasını gerektirmekteydi. Blessingway'in bir biçimi olan Navajo töresiyse daha ziyade, Değişen Kadın'ın insanlara getirdiği canlılık ve verimliliğin bir kutlanmasıydı.

Değişen Kadın'ı bir kaya üstünde dinlenirken Güneş gebe bırakmıştı. O da Canavar Öldürücü ve Suyun Çocuğu adlarındaki Savaşçı Kardeşleri doğurdu. Değişen Kadın'ın belirmesinin uğurlu bir olay olmasına karşın, dünya Dördüncü Dünya'nın yeryüzüne çıkan ve onun yeni sâkinlerini kırıp geçiren yakışıksız eylemlerinin ürettiği çeşitli canavarlarla hâlâ tehlikeli bir yerdi. Babalarının kim olduğunu ve onu nasıl bulacaklarını büyük güçlüklerle öğrenen Savaşçı Kardeşlere, birçok denemeden sonra Güneş tarafından canavarları öldürme gücü bağışlanmıştı. Canavar Öldürücü küçük kardeşinin de desteğiyle bunu yapmaya koyuldu. Açlık, Yoksulluk, Yaşlılık ve Bitlerden başka bütün canavarlar yok edildi. Bunlarınsa hoş olmamakla birlikte, her birinin insan yaşamında bir işlevi vardır: Açlık çekilmeden yemenin bir hazzı olmaz; Yoksulluk olmadan yeni şeyler edinmenin zevki kalmaz; Yaşlılık (ve ölüm) olmadan dünya fazla kalabalıklaşır, doğumun kendisi de sona erer; Bitler olmadan da dostluk göstermenin ve onların başından bit ayıklayarak başka insanlara duyulan sevgiyi belli etmenin yolu olmaz.[167]

---

165 *A.g.e.*, s. 11-112.

166 Schwarz, *Navajo Lifeways*, s. 19.

167 Levy, *In the Beginning*, s. 73. Navajoların bit ayıklamanın olumlu bir toplumsal işlevi olduğu hakkındaki anlayışları, *Homo sapiens* arasında primatlardaki bit ayıklamalarının bir iz kalıntısı oldu-

Değişen Kadın İlk Adam'ın ilâç bohçasını ister ve alır; ama onun İlk Kadınla birlikte aşağıdaki dünyaya dönerken yanında tuttuğu bir bohçası daha vardır. Başından beri öyküde önemli olan bu figürler şimdi kötücül bir havaya bürünürler, çünkü yanlarında götürdükleri büyücülük bohçasıdır.[168] Bundan itibaren besleyici Değişen Kadın figürü Navajo töreninin merkezindedir ve kurallarına uyulmazsa o bile tehlikeli olabilir ve Navajo dünyası her zaman hayırlı ve tehlikeli güçlerin bir karışımıdır.

Canavarları öldürdükten sonra, Değişen Kadın kendisine arkadaş istemiştir:

> [Çoğu zaman Değişen Kadın'la bir ve aynı sayılan] Beyaz Boncuk Kadını şimdi artık kendi insanlarının olmasını istedi. Torunlarım diyebileceği bir halk arzu etti. Onlara öğreteceği törenleri sürdüreceklerdi. Kendisine saygı gösterecekler ve onlara vereceği dualarla şarkıları söyleyeceklerdi.[169]

Değişen Kadın vücudunun çeşitli yerlerinden ovuşturup deriler soymuş ve onlara can üflemiştir. Bunlar, kendilerine gerekli bütün töreleri öğrettiği Navajolardı. Sonra Güneşin isteğiyle Yerin Yüzey halkını bırakıp Batıya gitmiştir. Ancak, aslında Değişen Kadın da öteki Kutsal İnsanlar da gitmemişlerdir, çünkü törenlerde vardırlar ve törenlere uyularak onlardan olunabilir.

Değişen Kadın önemli olmakla birlikte, Navajo yaşamının Witherspoon ve Farella gibi yorumcularına göre, Blessingway'in yüreği Değişen Kadın'ın ana ve babaları olan "güzeller"de kişileşmiştir. Wyman'dan yararlanan Witherspoon İlk Adam'ın onlara en başta ne söylediğini aktarıyor:

> Ona "kutsal olanların çeşitli varlıklarından düşüncelerini [temsil ederek] birinci yapanların arasından size Uzun Yaşam [*Sa'ah Naaghaii*] denilecektir" denilmişti. Onlara da "Ve Kutsal İnsanlardan birinciyi kullananların ikincisi olan siz onların konuşmalarını (temsil edeceksiniz) ve size Mutluluk [Bik'eh Hozho] adı verilecektir. Siz her şeyde (özellikle de törensel işlerde) ayrıksız (bulunacaksınız) ve siz ikiniz üstünden kesinlikle her şey uzun yaşam olacak ve siz ikiniz üstünden kesinlikle her şey mutluluk olacak" denilmişti.[170]

ğunu düşündürüyor.

168 Büyücülük inançları, Kalapalolar ve Aborijinler arasında olduğu gibi, Navajolar arasında da yaygındır. Bu konuda temel çalışma şudur: Clyde Kluckhohn, *Navajo Witchcraft*, Peabody Museum, Harvard University, Cambridge, Mass., 1944; yeniden bas., Beacon, Boston, 1967.

169 Schwarz, *Navajo Lifeways*, s. 20.

170 Witherspoon, *Language and Art*, s. 17; Wyman, *Blessingway*, s. 398.

Sa'ah naghaii bik'eh hozho'nun merkezîliği onların kişileştirilmesiyle de, "uzun yaşam, mutluluk" diye çevrilmeleriyle de yetersiz kalmaktadır. Bu deyiş Blessingway'in yüreğindedir ve hemen her törenin sonundaki Blessingway bölümünde kullanılır. Çeşit çeşit "kutsama", "güzellik", "sağlık", "bütünlük" vb. diye tercüme edilen ve etik olanla estetik olanı birleştiren *hozho* sözcüğü birçoklarınca Navajo kültürünün kilit terimi diye görülmüştür. Farella bize *hozho*'nun her zaman yanında getirdiği, "kötü" ya da "çirkin" diye çevrilen bir *hochxo* bulunduğunu, bunun Navajo yaşamının *hozho* kadar zorunlu bir parçası olduğunu anımsatıyor. Navajolar iyi ile kötü arasında bir karşıtlığı mutlaklaştırmazlar, kaçınılmaz düzensizliğin içinde bir düzen ararlar. Merkezinde Blessingway ve *sa'ah naghaii bik'eh hozho* olan tören sistemi bu tehlikeli dünyaya anlam ve düzen getirir.[171]

Farella, Kutsal Kişilere karşı tutumun bir bireyin ömrü boyunca nasıl değişebileceğini göstermektedir:

> Bir genç, özellikle de yeni yetişkin olmuş bir delikanlı korkmadığını ve cesur olduğunu göstermek için tabuları çiğneyebilir. Sonra bir talihsizlik olur ve inanmaya başlar. Bir kimsenin inanmaya başladığı, ama bilgisinin olmadığı bu noktada dünya en korkutucudur. Sonra kişi bu korkuyu aşmak için öyküleri ve törenleri öğrenmeye başlar. Bu öğrenmenin ilk aşamalarında, öğretmen öğrencisini kendi kendini denetleme gücüne erişinceye kadar korur. Bunun ardından, kişide korkunun artık *diyinii* [Kutsal İnsanlar] ile ilişkisinin başat rengi olmaktan çıktığı bir noktaya gelinir. Korkunun yerini saygı alır. Bu saygı, eşitler ya da eşitliğe yakın kimseler arasındaki bir ilişkiyi betimlemektedir; oysa korku bir alt-üstlüğü nitelendirir.

Farella'nın değindiği üzere, yaşamlarının sonuna doğru en bilgili olan kişiler çoğu zaman tören uygulayıcıları olmamaktadır:

> Onlar artık her şeyden hayli hoşnuttur; hiç de tam tatmin olmuş değildir, ama şeyleri oldukları halleriyle kabul etmektedir. Var olan şeyleri değiştirmek için değil, var oldukları için şeyleri küçük kutlamalar halinde tören yapar. Aynı zamanda bu adamların *divinii* ile ilişkisi, tören yapanlarınkinden daha içtenliklidir. Kendilerinin bir bölümü halinde "güçlü olanlar"la, kendileri de "güçlü varlıklar"dan olarak doğrudan bir deneyimleri vardır. ...
>
> Bu daha bilgili insanlarla, Navajolar için zaten hiçbir zaman fazla güçlü olmayan kişiyle *divinii* arasındaki sınır kalkmış gibidir. Tanıdıklarımdan

171 Witherspoon *Language and Art* kitabında (s. 17-27) *sa'ah naghaii bik'eh hozho* deyiminin sıkı bir dilbilimsel çözümlemesini veriyor. Farella da *The Main Stalk*'ta (s. 153-187) onun metafizik denilebilecek bir çözümlemesini yapıyor.

> bu aşamaya erişmiş bulunanlar çok yaşlıydı ve sanırım, ölüm bu sınırın sonul olarak çözülmesini getirdi. Fakat, ölüme yaklaşırken zihinleri endişeli değil, sakindi.[172]

İdeal Navajo yaşamı üstüne bu anlatının ima ettiği gibi, *sa'ah naaghaii bik'eh hozho*'nun anlamı tamlıktır; ama Farella'nın işaret ettiği gibi, yalıtılmış bireyin tamlığı değildir. *Sa'ah naaghaii bik'eh hozho* yaşayan her şeyi canlandıran *nilch'i* (rüzgâr, hava ya da nefes) ile özdeşleştirilebilir. Biz bütün varlıklara Rüzgâr üstünden bağlanırız. Bir başka deyişle, *sa'ah naaghaii bik'eh hozho* bizi sadece insanlarla değil, akrabalarımız (*k'e*) olarak bütün varlıklarla ilişkilendirir.[173]

Belki burası, Puebloların "ortaklaşmacı" (kolektivist) olmalarına karşılık Navajoların "bireyci" oldukları klişesine karşı çıkmak için uygun bir yerdir. Koyun çobanlığı yapan bir kültürde halkın, kalabalık bir tarımsal köydekilerden daha çok kendilerine yönelik oldukları ve Navajoların kendileri için önemli kararlar almaları konusunda herkese, çocuklara bile güçlü bir saygıları bulunduğu doğrudur. Fakat ideal bir Navajo, her şeyden önce kendi çıkarını arayan ya da "kendisini gerçekleştiren" bir Anglosakson bireycisi gibi değildir. Onun ideali, kendisine yapılan iyiliklere karşılık veren ve başkaları için sorumluluk alan biridir. Navajo törenleri "üstünde şarkı söylenen"in çevresinde örgütlenmekle ve böylece besbelli bir bireycilik odağı olmasına karşılık, sağaltma törenlerinin bile çok daha geniş bir kapsamları vardır:

> Navajo sağaltma törenleri "hasta" üstünde odaklanıyor gibi olmakla birlikte, tedavi için yalnızca birey hedeflenmemiştir. Onun yerine, Harry Walters'in işaret ettiği üzere, hastanın kişisel, toplumsal ve acunsal alanlarda yakından ilişkili olduğu "bütün uzam" tedavi edilir. "Sağaltma töreninde yalnızca maddî varlığa değil, zihinsel olana da, artı eşine, çocuklarına, ev halkına, hayvanlarına da bakılır; bunlara hastanın soluyacağı hava, üstünde yürüyeceği toprak, içeceği su, kullanacağı ateş de dahildir. Bildiğiniz her şey, siz bu uzamda bir bireysiniz. Dolayısıyla sağaltma, hepsinin, bütün uzamın sağıltılmasıdır."[174]

Kullanımları sağaltmadan çok daha fazlasını içeren Blessingway bile, öncelikli amaç "bütün uzam"a yönelik olsa dahi "üstünde şarkı söylenen"i

172 Farella, *The Main Stalk*, s. 66-68.

173 Tamlık için, *a.g.e.*, s. 181; rüzgâr hakkında, James Kale McNeley, *Holy Wind in Navajo Philosophy*, University of Arizona, Tucson, 1981; akrabalar üstüne, Witherspoon, *Language and Art*, s. 88'da "herkese akraba olarak bağlanma yolundaki Navajo ideali"nden söz ediyor.

174 Schwarz, *Molded in the Image*, s. 235.

gerektirir. Wyman'ın dediği gibi, vesile ne olursa olsun, amaç "iyi umut" içindir, "gelebilecek bahtsızlıkları engellemek, insanın uzun ve mutlu bir yaşam için gereksindiği kutsamaları elde etmek" içindir.

> Onun içindir ki, Blessingway uygulaması doğumu ve erişkinliği, evi ya da kulübeyi, evlenmeleri, mülklerin edinilmesini ve bakımını, kazalara karşı korumayı kapsar. ... Navajo sisteminde hiçbir şey, Blessingway'in yaptığı kadar yaşamın her alanında yerli bir yardım sunmaz. ... Onun töreni basittir. Kendisini her duruma, rüyaya, fanteziye, insan zayıflığına uyarlar.[175]

Navajo kutsal anlatılarıyla etik arasındaki ilişkiyi düşününce, onların Aborijinlerinkilerden daha açık bir ahlâk yasası içermediğini görürüz. Kutsal Kişiler ne ahlâk uyarıları yaparlar ne de ahlâkça örnek alınacak davranışlarda bulunurlar: Bir şeyler öğretiyorlarsa, bunlar doğru yaptıkları kadar sıklıkla yanlış yaptıkları üstündendir. Yine de, yine Aborijinlerde olduğu gibi, anlatılar dünyayı anlamlandırmak için değil, bir ahlâk düzeni sağlamak içindir. Katherine Spencer'in öncü çalışmasından yararlanan Sam Gill, kutsal öykülerin "ahlâki yaşamı için bir kılavuz" olduğunu söylemekle doğru yapmaktadır:

> Yaratılış çağında kaygı, dünyadaki şeylerin doğru yerlerinin ve ilişkilerinin belirlenmesiyken, törenlerin doğduğu çağda kaygı kişinin o dünyada nasıl yaşadığıydı. Hem yerlerin hem ilişkilerin sınırlarıyla ilgiliydi. Yaşamı için zorunlu ilişkilere bakmaktaydı: Avcıyla av arasındaki, adamla karısı arasındaki ve karısı olmayan kadınlar arasındaki, kayınlar arasındaki, sağlarla ölüler arasındaki, bir Navajo ile Navajo olmayan arasındaki, bir kişiyle çevresindeki bitkiler ve hayvanlar arasındaki, Yeryüzünün İnsanlarıyla Kutsal İnsanlar arasındaki ilişkilere. Bu dönemi anlatan öyküler Navajo yaşam tarzını tanımlarlar. Zaman boyunca ve uzam aracılığıyla ilerleyen zamanla ilgilidirler. Sınırları dener, böylelikle de o sınırları güçlendirirler.[176]

Maureen Schwarz, *Navajo Lifeways* başlıklı değerli çalışmasında, kutsal anlatılarda içerilen Navajo dininin nasıl hâlâ günümüz Navajoları için anlam kaynağı olduğunu göstermektedir. Schwarz, Navajoların çoğu 1990'larda karşılaştıkları güçlükleri anlamakta söylencelere getirdikleri etkin yorumlarla ilgili birçok örnek veriyor. Four Corners'ta ölümcül *hantavirus* salgını-

---

175 Wyman, *Blessingway*, s. 8.

176 Gill, *Sacred Words*, s. 56'da alıntılanan Katherine Spencer, *Mythology and Values: An Analysis of Navaho Chantway Myths*, Philadelphia, American Folklore Society, 1967. Aynı yazarın şu çalışmasına da bkz. *Reflection of Social Life in the Navaho Origin Myth*, University of Arizona Publications in Anthropology 3, 1947.

nın çıkması birçok Navajo'nun ölümüne yol açmıştı. Bu salgın, mitik dönem "canavarlar"ının dönüşü olarak yorumlanmış ve onların yıkıcılığının ancak geleneksel Navajo davranış biçimlerine dönülmesi ve Blessingway icralarının arttırılmasıyla önlenebileceğine inanılmıştı. Navajoların Hopilere ait olduğuna hükmedilen topraklardan başka yerlere gönderilmesi, uranyum madenciliğinden kaynaklanan hastalıklar ve alkolizm belâsının devam etmesi, yeni sıkıntılarla başa çıkmakta söylencelerden kaynaklanan anlayışların örnekleriydi. Belki en ilginç örnek, rezervasyonun uzak bir kesiminde iki Kutsal İnsanın bir kadına "görünmesi" olayıydı. Navajo Ulusunun bazı en yüksek görevlileri dahil birçoklarının bu belirmeyi etnik yenilenmeyi ve etnik gururu uyaran bir olay olarak kullanmalarına ve görünüm yerine binlerce hac ziyaretçisinin akın etmesine karşın, başkaları kutsal Navajo anlatılarının, Kutsal İnsanlar hep çevremizde bulunmakla birlikte hep görünmez kalacaklarını açıkça söylediklerine işaret etmişlerdir. Ayrıca hac ziyareti kavramını ve hac yerinde sunular saçmayı da eleştirerek yapılması gerekenin kişinin yaşadığı yerin yakınlarında sunular dağıtmak olduğunu belirtmişlerdir. Bu canlı hermeneutik çatışma, geleneğin süregelen canlılığına kanıttır; fakat aynı zamanda gerçek geleneğin kaybolmakta bulunduğu, bunun muhtemelen yıkıcı sonuçlar doğuracağı yolunda birtakım uyarılara da vesile olmuştur.[177]

İlginç olanı, başlıca geleneksel olmayan işlerde çalışan gençlerin giderek daha çok İngilizce kullanmalarına ve de Mormonlar ve Yerli Amerikan Kilisesi (Peyote)[178] gibi çeşitli Hıristiyan mezheplerinin aşındırmalarına karşın, eski tören kalıplarının olduğu gibi sürmesi ve görünüşte başka dinleri benimseyenlerin birçoğu kendilerine çekmekte bulunmasıdır. Belki Navajo dinine en büyük baskılara bile dayanacak esnekliği tarihi vermiştir. Kuzey Amerika'nın daha bölük pörçük avcı-toplayıcı dinlerinin yoksun göründüğü tutarlılığı, onun anlatılarına ve törenlerine belki de güçlü Pueblo öğesi sağlamıştır. Fakat Pueblolaşmış olmakla birlikte geleneğin takvim zamanının ve belirli bir yerin özgüllüklerine bağlanmamış bulunması –Pueblolaşmış bir dinin tabiri caizse taşınır olarak kalması– Navajo halkının karşılaştığı birçok güçlük önünde süregelen bir esnek karşılık verme yeteneğini mümkün kılmakta-

---

177 Schwarz, *Navajo Lifeways*, özellikle bl. 3, "The Holy Visit of 1996." Schwarz kitabının kısa sonucunda en korkutucu bazı uyarıları aktarıyor, bl. 7, "Final Thoughts."

178 Navajo Peyote'si üstüne en kapsamlı çalışmayı David F. Aberle yapmıştır. Bu zat 1972 yılında Navajoların % 40 ilâ 60'ının Peyote dinine bağlı olduğunu tahmin etmektedir. Bkz. onun "Peyote Religion among the Navajo" makalesi, Ortiz, *Southwest*, s. 558. Konu üstüne en geniş inceleme, Aberle'nin *The Peyote Religion among the Navajo* kitabıdır, Viking Fund Publications in Anthropology 42, New York, 1966.

dır. Navajo aydınları büyük yazılı metinlerle çalışarak, şimdiden sözlü gelenekte kısmen bulunan "Navajo felsefesi"ni geliştirirlerse, geleceğin ne getireceği kestirilemez.

Ben, pek geniş bir olanaklar dizisinden, kültürlerin bugün bile, başlıca kuramdan çok anlatılar çevresinde nasıl örgütlenebileceği ve nasıl törenlerin kaçınılmaz müzikli tabanlarıyla ilksel anlamlar sağlamaya devam ettiğini gösteren üç örnek seçtim. Navajolar, hatta bu bölümde betimlenen her üç örnek de, esas olarak törenler ve söylenceler terimleriyle örgütlenen kültürlerin günümüz dünyasında etkili olabildiklerini ve bizim onlara kendilerinden birçok öğreneceğimiz eşitlerimiz diye davranmamız gerektiğini düşündürmektedir.[179] Göreceğimiz üzere, kuram merkezî olarak önemli olduğunda bile, tören ve söylenceler şaşılacak kadar canlı yeni biçimler içinde sağ kalmaktadır. Fakat ona bakmadan önce ve insanların söylencesel (mitik) kültürden kuramsal (teorik) kültüre geçişlerini daha iyi anlamak için, anlatı ve törenlerin şimdiye kadar incelediklerimizden çok daha geniş ve daha fazla tabakalı toplumların çıkardığı sorunlarla nasıl başa çıktıklarını, onların karşısında büküldüklerini ama kırılmadıklarını görmemiz gerekir. Bunun için avcı-toplayıcı eşitlikçiliğinden iktidar farklılaşmalarının ötesine geçen toplumlara dönmemiz gerekiyor.

179 Navajoların, Walbirilerin ve şimdiye gelinince Kalapaloların ileri kuramsal kültürü olan toplumlarla sembiyotik bir ilişki içinde yaşadıkları anımsanmalıdır. Örneğin, Navajo ve Aborijin olaylarında, tıp doktorlarıyla yerli sağaltıcılar arasında işleyen bir uzlaşma olmuştur; biri üstesinden gelemeyeceği bir olay çıkınca, ötekine gönderme yapmaktadır. Kabile halkları arasında giderek daha çok yayılan modern eğitim de, kuramsal kültür için bir kanal oluşturuyor. Navajolar örneğinde çift dilli eğitim ısrarı geleneksel kültürü canlı tutmaya yardım ediyor. Fakat kuramsal yaklaşımın, Navajo Çalışmaları Programı'nda bile cemaat koleji düzeyinde kaçınılmaz bir biçimde ağır basması, söylence kültürünü su geçirmez bölmelerde tutmanın mümkün olmadığını göstermiştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Kabile Dininden Eskil (Arkaik) Dine: Anlam ve Güç



Hawai'nin dört büyük tanrısından biri olan Ku.

Üçüncü Bölüm'de betimlenen tören ve söylence kültürü, eninde sonunda, anlam sorununa daha evrensel bir yanıt verilmesini bekleyenlerin dramatik –tören karşıtlığı (*antiritualism*) ve söylencesizleştirme (*demythologization*)– bir saldırısına uğrayacaktır (saldırganların kendilerinin hiçbir zaman tören ve söylenceden tümüyle arınamayacakları halde); ama biz şimdi kabile toplumlarında anlam üretimi kaynaklarının yeni tören ve söylence biçimlerinin, evren, toplum ve benlik arasındaki ilişki üstüne yeni anlayışların geliştirilmesiyle nasıl çok daha geniş ve daha çok tabakalaşmış toplumları inceleyecek şekilde genişletilebileceğini incelemeliyiz. Bu yeni anlayışlar, törenin ve söylencenin olanaklarını kopma noktasına kadar esnetecek, ama onları aşmayacaktır.

TAHAKKÜM EĞİLİMİ

Üçüncü Bölüm'de incelediklerimiz gibi küçük çaplı toplumlarda güç ve statünün farklılaşması vardı, ama asgarîdeydi. Şimdi tören ve söylencenin büyük çaplı toplumların örgütlenmesine nasıl yardım ettiğini anlamak istersek, küçük-çaplı toplumlarda bile var olan güç ve statü farklılaşmasına daha dikkatli olarak bakmakla başlayabiliriz. Ama önce, avcı-toplayıcılar ve birçok tarım ve çobanlık yapan toplumlar gibi küçük çaplı olanlarda en çarpıcı özelliğin, onların ne kadar eşitlikçi olduklarını gözlemlemeliyiz. *Homo sapiens* evrimci bir perspektife yerleştirilirse, beklenecek şey pek bu değildir. Bizim bütün yakın akrabalarımız, büyük kuyruksuz maymun türlerinin birçoğu eşitlikçi olmak-

tan çok despotiktir; fakat şempanzelerde derecelenmiş bir despotluk olduğunu görmüştük. Onların bireyleri alfa erkekten (bonobolarda alfa dişiden) en zayıfa kadar derecelendiren bir hiyerarşileri vardır. Şempanzeler ve goriller bütün erkekleri bütün dişilerin üstünde tutarlar; bonobolardaysa dişiler erkeklerden üstündür, ama bu onları daha az despotik ya da yarı despotik yapmaz, çünkü onlarda da açık bir statü hiyerarşisi vardır. Şempanzeler arasında alfa erkek sadece zaman zaman zayıf erkekleri maddeten ezmekle kalmaz, çiftleşme olanaklarını da kendi tekeline almaya çalışır, gruptaki dişilerle rastgele birleşir ve öteki erkeklerin dişilerle çiftleşmelerini olabildiğince engeller. Bu koşullarda bildiğimiz aile gibi bir şey mümkün olamaz. Olsa olsa annelerle çocukları arasında uzun dönemli dayanışmalardan, kardeşler arasında da bir ölçüde dayanışmalardan söz edilebilir. Fakat ebeveynler arasında sürekli ilişkiler olmadığı gibi babalarla çocuklar arasında da anlamlı ilişkiler yoktur.

Şempanzeler ve bonobolarla ortaklaşa sahip olduğumuz şeyler arasında, aile biçimimiz gerçekten farklıdır. Frans de Waal başlıca farkları şöyle özetliyor: "İnsan toplumunun üç ana niteliği olan erkek tahakkümü, dişi tahakkümü ve çekirdek aileden, biz ilkini şempanzelerle, ikincisini bonobolarla paylaşıyoruz, ama üçüncüsünü hiçbiriyle... Türümüz milyonlarca yıldır – toplumun en önemli mihenk taşı olan– üreme biçimleri etrafında dönen bir toplumsal düzene uyarlanmıştır, her iki *Pan* türünde bunun bir paraleli yoktur."[1] Bu fark nasıl açıklanabilir? Hâkim olma eğiliminin olmaması mı? Herhalde değil. Daha çok, farklı bir toplum cinsi farklı bir aile cinsini mümkün kılmıştır. Ben burada antropolog Christopher Boehm'ün çalışmalarından yararlanmak istiyorum, özellikle de *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior* kitabından.[2] Boehm bizim şempanze ve bonobolarla bir despotizm eğilimini, yani tahakküme yönelik bir eğilimi paylaştığımızı söylüyor. Biz onlarla iki eğilim daha paylaşmaktayız, çatışmanın kaybedilecek gibi olduğu konumlarda boyun eğme eğilimi ve bir kez boyun eğilince, tahakküme içerleme eğilimi.[3] Fakat Boehm şunu da sormaktadır: Biz despotça eğilimleri bulunan, yani mümkün olan her yerde güçlü bir biçimde hâkim

---

1 Frans B.M. de Waal, "Apes from Venus, Bonobos and Human Evolution", *Tree of Origin: What Primate Behavior Can Tell Us about Human Evolution,* der. De Waal, Harvard University, Cambridge, Mass., 2002, s. 62.

Bruce G.Trigger, *Understanding Early Civilizations*, Cambridge University, Cambridge, 2003, s. 28.

2 Christopher Boehm, *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behaviour*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1999.

3 *A.g.e.*, s. 147, 163.

olmaya kalkışan bir tür isek, nasıl oluyor da bilinen en basit toplumlar, yani göçebe avcı-toplayıcılar tek düzelikle eşitlikçidir ve herhalde milyonlarca değilse, binlerce yıldır böyle olmuşlardır? Boehm'ün yanıtı avcı-toplayıcıların tahakküm hiyerarşilerinden yoksun bulunmadıkları, onlarda "tersine tahakküm hiyerarşileri" dediği bir durumun olduğudur; yani toplumdaki ergin erkeklerin aralarından birinin yalnız başına ya da birkaç bağlaşığıyla birlikte ötekilere tahakküm etmesini önlemek için genel bir koalisyon kurdukları-dır.[4] Erkek eşitlikçiliğinin ille de dişilere yayılması gerekli değildir; dişilerin erkek despotluğuna bağlılık dereceleri, avcı-toplayıcılarda bile değişmektedir. Fakat tersine tahakküm hiyerarşisinin engellediği şey, hâkim erkeklerin dişileri tekellerine almalarıdır; böylelikle, bizim bildiğimiz haliyle, (görece) istikrarlı cinsler-arası çift oluşturmaya ve çocukların karşılıklı olarak doyurulmasına dayanan aile olanak kazanmaktadır ki, bu en yakın primat akrabalarımızın sahip olmadıkları bir şeydir.

Boehm insan eşitlikçiliğinin kolay gelişmediğinde, onun tahakküm eğiliminin bulunmaması olmadığında ısrar etmektedir; potansiyel yeni yetmelerin geri kalanlara egemen olmalarını engellemek için zorlu, bazen de saldırgan bir çaba gösterilmesi gereklidir. Eşitlikçilik de bir tahakküm türüdür; Rousseau'nun "genel iradenin her bir üyenin iradesi üstündeki tahakkümü" diyeceği bir durumdur. Öyleyse, avcı-toplayıcı grubu genişletilmiş bir aile değildir; içinden bildiğimiz ailenin çıkacağı bir durumdur. Boehm şöyle özetliyor: "Bu türlü eşitlikçi toplumsal denetimin iki öğesi olduğu anlaşılmaktadır. Biri, toplumsal uyum sağlamanın sağlam güçlerini içermektedir. ... Öteki öğeyse, tam ergin erkekler arasında siyasal eşitliği zorlayacak toplumsal yaptırımın kastî olarak kullanılmasıdır."[5] Ben, buna, yaptırıma bağlamanın onsuz anlamsız kalacağı, manevî topluluğun ortak anlatımı olarak töreni de eklerdim. Boehm yaptırımın nasıl işlediğini göstermekte özellikle iyidir. Potansiyel despotluk adayları önce gülünçleştirilir, sonra kınanır ve ısrar ederlerse de öldürülür. Boehm her kıtadan örneklerle, bu giderek sertleşen yaptırımlar sisteminin nasıl işlediğini ayrıntılı olarak betimliyor. Ama benim eşit ölçüde gerekli olduğunu düşündüğüm güçlü toplumsal dayanışmanın özellikle törenlerdeki gibi, tahakkümün yadsınmasının tam bir toplumsal kabullenmeyle ödüllendirilmesine varan çekimini anlatmakta o kadar iyi olmayabilir.

Üçüncü Bölüm'deki her şey bizim ne olduğunu anlamamıza yardım etmektedir. Boehm avcı-toplayıcı eşitlikçiliğinin asıl temelinin ahlâkî bir toplu-

4 *A.g.e.*, s. 10-11.
5 *A.g.e.*, s. 60.

luğun ortaya çıkışı olduğunu anlatırken, öykünme ve söylence kültürünün (mimetik ve mitik kültürün) neyi mümkün kıldığına işaret etmektedir. Bu ahlâkî toplulukta, güçlü kurallar despotça davranışlara olumsuz yaptırımlar koymakta ve aileyi korumaktadır. Böyle bir geri çevirişi yapan asıl kaynak kültür olmakla birlikte, Boehm bu dönüşün pek de göründüğü gibi olmadığında ısrarlıdır. Biz ansızın zararlıdan iyiye geçmedik. Tersine tahakküm hiyerarşisi de bir tahakküm biçimidir: Eşitlikçilik despotluğun yokluğundan ibaret değildir; potansiyel despotluğun etkinlikle ve sürekli olarak tasfiyesidir.

Fakat eğer eşitlikçilik küçük çaplı toplumlarda neredeyse evrensel olarak geçerliyse, o zaman nasıl oluyor da şefliklerde, özellikle de erken devlette büyük kuyruksuz maymunlarda hiç görülmemiş şiddette bir despotizme dönüş yaşanmıştır? Despotizmin açıklanması gereken, despot kuyruksuz maymunlardan eşitlikçi avcı-toplayıcılara, oradan da karmaşık toplumlarda despotizmin yeniden ortaya çıkışına kadar gelen bir U dönüşü eğrisi vardır.[6] Tersine tahakküm hiyerarşisine dayanan eşitlikçiliğin uzun tarihi tarih öncesi zamanlarda despotik şefliklerin ve erken devletlerin yükselmesiyle nasıl sona erdiği ve despotizmin niçin, ona karşı çıkılmasına rağmen o zamandan beri bir ölçüde hep devam ettiği, bu bölümde ele almamız gereken bir sorudur.

Avcı-toplayıcıların genelinde sonradan görmeleri başarıyla önlemiş olmalarına karşın, daha sonraki insan tarihi başarılı türedilerle doludur. Birçokları –başkalarının yanı sıra, insanın aklına Julius Caesar, Napoleon, Shaka Zulu, Mussolini geliyor– kötü bir sona ermiş, ama bazıları da yataklarında ölmüşlerdir. Sonradan görmelerin dişileri tekellerine almak ve aileyi boşlamak eğilimlerine bir örnek, eski İbrani türedisi Davut'tur; o Batşeba'yı kendisine karı olarak almış ve kocasını öldürtmüştü; oysa Machiavelli, türedileri, hemen bir ayaklanma çıkarabilecekleri için başka adamların karılarıyla oynaşmamaları için uyarmıştır. Bir türedinin meşru bir hükümdar olması için ahlâkî topluluğun anlayışında bir formül değişmesi ve onu ifade edecek yeni tören biçimleri bulunmalıdır ki, despotizm meşru otorite olsun, dolayısıyla da ona uyanlar için taşınılabilir hale gelsin; bu da beni bir sonraki savıma getiriyor.

Bu U dönüşü eğrisinin niçin tam da göründüğü gibi olmadığını anlamak için, tahakküm (ya da despotizm) ile hiyerarşi arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Çoğu tartışmalarda bu terimler atlanır, oysa gerçekte ne olduğunu anlamak istiyorsak –onları çıkarmamak güç olduğu halde– atlamamalıyız. Ben, tahakkümü (despotizmi) daha güçlü olanın açık hâkimiyeti, hiyerar-

6 Çağdaşlığın (despotizm derecesinde bu kere aşağıya doğru) bir başka dönüş temsil edip etmediği, daha sonraki bir bölüme erteleyebileceğimiz bir sorundur.

şiyi ise ahlâkî topluluğun onayladığı statü farkları anlamında kullanmak; yani hiyerarşiyi meşru otorite diye tanımlamak istiyorum.[7] Tahakküm ile hiyerarşinin en başından beri birlikte gitmeleri, insan toplumunun merkezî paradoksunun bir parçasıdır.[8] Onların her birlikte gitmelerine karşın, bizim onları çözümlemek için ayırmamız önemlidir. Boehm'in kullandığı "tersine tahakküm hiyerarşisi" deyimi, her iki öğeyi de içermektedir: Ahlâk topluluğu hiyerarşik öğeyi (türedi karşısında grubu) haklı göstermektedir ve türediye karşı sonul şiddet yaptırımının da kaçınılmaz bir hâkimiyeti vardır.

Şimdi de ben, hiyerarşi ve hâkimiyetin Üçüncü Bölüm'den bildiğimiz eşitlikçi bir avcı-toplayıcı toplumunda nasıl işlediğini görmek için Avustralya Aborijinlerine bakmak istiyorum. Ancak Walbirilerde hiyerarşiyi tartışmak yerine, Fred Myers'in haklarında, Walbiriler hakkında çalışan etnografların hepsinden daha çok araştırma yaptığı komşu bir Batı Çöl grubu olan Pintupileri ele alacağım. Myers yaptığı hiyerarşi tartışmasını Pintupi toplumsal yaşamının üç büyük kalıbı bağlamına oturtuyor. Bunlardan biri "bağlantılık"tır (*relatedness*) ve onu şöyle tanımlamaktadır: "Bir kimsenin başkalarının iddialarına açık olarak dışarıdakilerle bağlarını genişletmesi, duygudaşlık göstermesi ve pazarlık etmeye yatkın bulunması." Bağlantılık, aralarında soyut çekirdek ailenin uzun süre sağ kalamayacağı kadar çelimsiz olduğu avcı-toplayıcılar için çok önemlidir. İkinci büyük kalıp özerkliktir; başkalarının istemlerine uydurulmayı istememek, özellikle de yetişkin erkek ve kadınların kendi aile işlerini diledikleri gibi yürütme yeteneklerinin olduğunun onaylanması. İlk ikisi arasında kaçınılmaz olarak çıkacak gerilimleri yumuşatmaya yarayan üçüncü büyük kalıp Rüya görmenin kendisidir; bu, bireylerin iradelerini aşan bir yetke ve Pintupi toplumunun oluşturulduğu sürekli görüşmeler arasında istikrar sağlayan bir söylence ve tören kalıbıdır. Myers, Pintupi toplumunun doğal hükmü olmadığında, soyut üyelik sınırlarının bulunduğunda ısrar etmektedir. Bağlantılık yerel kampların çok ötelerine gitmekte, fakat or-

---

7 Weber'in bu terimi kullandığı anlamda *Herrschaft*'ın "meşru otorite" olarak mı "tahakküm" (*dominance*) olarak mı çevrilmesi gerektiği uzun zamandır tartışılmaktadır. Benim kullanımımda, bağlama göre ikisi de olabilir. Kaldı ki, bizim "tahakküm" terimini çoğucası daha güçlü olanın yönetimi için kullanmamıza karşın, bu sözcük Latince efendi anlamında *lord*'dan gelmektedir; çoğu kere *the Lord God* olarak kullanılır; Almancada da *Herr Gott* deyimi vardır. Tahakküm ile meşru otoriteyi ampirik olarak ayırmak gerçekten zordur.

8 Her ikisinin de primatlarda bile bulunması mümkündür. Örneğin, alfa erkek şempanzenin bütün grup için yararlı hizmetler mi gördüğü yoksa sadece kendi üreme olanaklarını mı geliştirdiği tartışılmaktadır. Alfa erkeğin avda ve diğer şempanze gruplarıyla çatışmalarda önderlik etmesine ya da düşük rütbeli şempanzeler arasındaki kavgaları ayırmasına bakarak, onun gruba hizmet ettiğine de hükmedilebilir.

tak üyeliktense bire bir bağlardan oluşmaktadır. O sadece törendir ve törenin onayladığı kurallar bölge çapında dayanışma gibi bir şey yaratmaktadır.[9]

Yetişkinlerin özerkliklerini gerektiğinde şiddete başvuracak ölçüde savunmalarına karşılık, her zaman kabul edilen bir yetke (otorite) türü vardır. Başkalarına "bakan", onları bir süt-annenin bebeğine bakıcılık ettiği gibi tutanların en azından belli sınırlar içinde meşru yetkesi vardır. Myers böyle bir meşru yetkenin sınırlarını belirliyor: "Mutlak olmak şöyle dursun, böylesi yetkeler, daha ziyade, yaşlı olanların gençlere bir şeyler aktararak onlara bakabildikleri törenler, kutsal alanlar ve evlilik gibi konularda geçerlidir. Bu belirli alanlarda yaşlıların gençler üstünde bir hayli gücü vardır, ama bu alanların dışında toplumsal ilişkiler daha eşitlikçidir, doğal kaynaklara erişim görece özgür kalmaktadır ve hiçbir güç tekeli yoktur."[10] Pintupiler bebekliklerinden beri kendilerine "bakan" babalarını ve dayılarını "dinlemeleri" gerektiğini hep kabul ederler. Fakat daha genel olarak, bir kimsenin yakın ailesi içinde yetke sahibi olanlar sadece ihtiyarlar değildir, genç kuşağı Rüya görmenin yasallığına bağladıkları ölçüde onlara "bakmış bulunan" genellikle yaşlılardır. Myers böyle bir yaklaşımın nasıl özerklikle yetkeyi bağdaştırdığını özetliyor:

> Pintupiler yaşam döngüsünü özerklik ve güçlülük yönünde sürekli bir ilerleme olarak deneyimlerler; bu, manevî düzenin en kapsayıcı boyutlarıyla giderek daha çok özdeşleşme yolunda bir ilerlemedir. Daha genç erkekler böyle yapmakla hem kendileri hem de bütün toplum için kazanılacak bir değer olduğu beklentisiyle yetkeye boyun eğerler. Yasayı uygulamak onların kendileri için yaptıkları bir şeydir, ama aynı zamanda yaşamın devamı için de yaptıkları bir şeydir. Kadınlar da erkeklerin agâh kılınmasının (inisiasyonunun) toplumsal değerini tanır ve onun gereklerine razı olurlar. Bu bağlamda, herkesin kozmik plana uymasını sağlamak için yaşlı adamların güç ve yetkeleri zorunlu sayılır.
>
> Erkeklerin gösterdikleri, insanlara "bakma" yetenekleridir. Elbette, bunu yaparken aynı zamanda başkalarına "bakma"nın kendileri için ne anlama geldiğini de tanımlarlar. Bunu yasayı uygulayarak ve taşıyarak yaparlar. En sonunda yaşlı adamların gençlere verdiği, eşitleri olarak öteki adamlara katılma yetenekleridir. Bu özerkliğe genellikle kişisel büyüme diye bakılmaz, ama onların aktardığı Yasa hâlâ güçlerinin aracı olarak çalışmaktadır. İnsanlar onun aracılığıyla bencil diye suçlanmaksızın yetkelerini kullanırlar. Sadece Rüya görmeye aracılık ederler.[11]

---

9 Fred Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 1986, s. 22-23.

10 *A.g.e.*, s. 224.

11 *A.g.e.*, s. 240.

Çünkü kendisine bakılan ve Yasanın devredileceği genç kuşak (zamanla) yaşlı kuşak olacak ve sırasında daha genç bir kuşağa bakarak ona yetkeyi geçirecektir; Rüya görmenin kendisinin dışında bu yetke geçicidir ve (büyüklerine) bağımlı gençlerin özerklik ve sorumluluk elde etmelerinin yoludur. Birçok Aborijin grubunda da benzer bir kalıp vardır ve buna bazen jerontokrasi, yani yaşlılar egemenliği denir. Bu yetke kötüye kullanılabilir, genç erkeklerin evlenebilecekleri partnerlerin engellenmesiyle ya da sadist agâh kılınma uygulamaları biçimine girmesiyle hâkim olmaya dönüşebilir; fakat Myers'e göre Pintupiler arasında durum böyle değildir.[12]

Yine de, hâkim olmaya çalışma eğilimi Pintupiler arasında yok değildir. Meşruluğun tanımlanmış sınırlarının dışında öne çıkan insanlar, "belâ"nın başlıca nedenidir. Türedi olabilecek biriyle yüzleşleşmektense, Pintupiler onun kendini göstermeye çalıştığı alanı bırakmayı yeğlerler; bu, avcı-toplayıcılar arasında baş gösteren türedilere karşı yaygınlıkla kullanılan, Myers'in "sakınma" dediği yaygın bir yöntemdir. Myers "kişinin kendisini fazla vurgulamasının tehlikeli olduğu"nu söylemekte ve kibrinden ötürü geniş çapta eleştirilen bir adam örneğini aktarmaktadır, bu zat bir giriş töreni sırasında ansızın ölünce, onun büyülenmiş olduğuna inanılmıştı.[13]

Eğer denetlemeye çalıştığı meşru hiyerarşi ve tahakküm eğilimi, otoritenin hiç olmadığı değil, geçici ve asgarî olduğu en eşitlikçi toplumlarda bile varsa, daha karmaşık toplumlarda da bulunmasında şaşılacak bir şey yoktur. Geçen bölümde incelediğimiz gruplardan bir başkası olan Kalapalolara dolaşımda ve geçici olmayan bir yetke örneği için bakalım; onlarda bu yetke miras olarak edinilebilir, ama böyle olunca hâlâ egemen bulunan eşitlikçiliğin sularını hiç dalgalandırmaz.

Ellen Basso "tören sürecini yöneten, örgütleyen ve planlayan ve kendilerine topluca *anetaû* (tekili *anetu*) denilen kalıtsal tören görevlileri"nden söz etmektedir.[14] Bazen hayli uzun süren tören hazırlıkları sırasında, *anetaû* törende kullanılacak kaynakları hazırlamak için gerekli emeği örgütlemek ve onun eşgüdümünü yapmakla çok uğraşır. Fakat Pintupi örneğindeki gibi *anetaû*'nun yetkesi "topluluğun rızasını (oydaşmasını) temsil eder ve kişisel hedeflerle değil, topluluğunkilerle güdülenir." Hatta *anetu*'nun Kalapaloların

12 *A.g.e.*, s. 255.

13 *A.g.e.*, s. 246.

14 Ellen B. Basso, *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1985, s. 255. *Anetaû* üstüne daha geniş bilgi edinmek için bkz. Ellen B. Basso, *The Kalapalo Indians of Central Brazil*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1973, s. 132-153.

hâkim olma isteğini engellemek için cömertlik ve uzlaşma erdemlerinde örneklenen merkez *ifutisu* idealini kişileştirdiği varsayılır.[15]

Basso'nun incelediği köyde önderliğe heves eden iki *anetaû* adamı, topluluğu rakip hiziplere bölmüştür. Böyle olmakla birlikte, ekonomik ve toplumsal yaşam "hane halkları ve akraba şebekeleri çevresinde örgütlenmiş olmakla" *anetaû* tören bağlamı dışında hiçbir rol oynamaz.[16] Köylülerin üçte biriyle yarısı arasında bir bölümü *anetu* kökenli olmakla birlikte, ancak yukarıda değinildiği gibi aralarından belirli bireyler tören görevlisi rolünü oynayabilirler. Buna karşın, bütün *anetaû* bir rütbe gibi belli bir onur ve saygıya sahiptir; onların cenazeleri diğer Kalapalolardan daha ayrıntılıdır ve halkın bazı merkez törenlerinin sergilenmesine vesile olur. Böyle bir rütbelemenin nasıl başladığını açıklamak zordur; dünyanın birçok yerinde devletleri, hatta şeflikleri olmayan rütbelenmiş toplumlar vardır. *Anetaû*'nun da, Avustralya'da baba soylu grupların kendi törenleri olması gibi törenlere sahip olmadıkları, ama onların törenli yaşamın örgütlenmesinde olmazsa olmaz bulundukları, onların da Kalapalolara kim olduklarını söyledikleri anlatılır. *Anetaû*'yu toplumun geri kalanından ayıranın törenle ilişki olmadığına inanmak güçtür.

Ekonomik artıdaki artış hiyerarşi ve hâkimliğin alacağı formu belirlememekle birlikte, bahçecilik ve tarımdan gelen (hatta Kuzey Amerika'nın Kuzeybatı Kıyısı gibi durumlarda kaynakların –bu durumda balıkçılığın– özellikle bereketli olduğu) artmış ekonomik artının hiyerarşi ve tahakkümün büyümesiyle uyumlu olduğu doğrudur (bu uyumun bazı olası sebeplerini daha sonra göreceğiz). Hatırlanacaktır ki, Kalapaloların avcılık ve toplayıcılığın yanı sıra biraz bahçeciliği de vardır; dolayısıyla Pintupilerden daha çok artıya sahiptir. Yabancıların bazen *anetaû*'ya "şefler" demelerine karşın, Basso "onların ille de köy önderleri olmadıkları[nı], çoğu kere herhangi bir siyasal güçten yoksun bulundukları[nı]"[17] dolayısıyla da basit şefliklere bile örnek olamayacaklarını söylemektedir. Hiç değilse başlangıç halindeki şeflikler için daha açık örnekler bulmak amacıyla, Üçüncü Bölüm'de ayrıntılarıyla betimlenen üçüncü gruba, Navajoların komşusu olan Pueblo Kızılderililerine bakabiliriz; fakat Pueblolar öyle çeşitlidir, etnografyaları öyle büyüktür ki, büsbütün başka bir yöne dönmek daha akıllıca görünmüştür.[18]

---

15 Basso, *The Kalapalo*, s. 132.

16 Basso, *Musical View*, s. 256.

17 Basso, *The Kalapalo*, s. 132.

18 Pueblolar arasında bu sorunları düşünmeye başlamak için iyi bir kaynak şudur: Peter M. Whitely, *Deliberate Acts: Changing Hopi Culture through the Oraibi Split*, University of Arizona, Tucson, 1988. Whitely daha önce Hopi eşitlikçiliği üstünde hayli etnografik ısrar olmasına karşın, onun

Polinezya, şefliklerin karşılaştırılmalı olarak incelenmesi için bir çeşit laboratuvardır. Atasal Polinezya kültürü, Batı Polinezya denilen Samoa ve Tonga'da 2.500 yıl kadar önce başlamıştır. Ondan sonraki 1.500 yıl boyunca Polinezyalılar Merkezî Doğu Polinezya'ya –Tahiti dahil olmak üzere Society Adaları, Marquesas ve yakınlardaki diğer takımadalar– ayrıca kuzeyde Hawai'i, güneydoğuda Rapa Nui (Paskalya Adası), güneyde Yeni Zelanda, batıda da Polinezya dış adaları denilen yerlere yayılmışlardır. Polinezyalılar geldiğinde, bu dış adaların dışında kalan hiçbirinde yaşayan insanlar yoktu. Batı dış adalarında Polinezyalılar (kendilerinin de içlerinden evrildikleri) daha önceki Lapita kolonileştirmesi sırasında gelmiş olan halkın yerine geçmiş ya da onlarla karışmışlardır.

Buradaki amaçlar bakımından Polinezya'yı bu kadar yararlı kılan, Atasal Polinezya Derneği'nin şimdi Patrick Kirch ve Roger Green tarafından yeniden yapılandırılmış bulunmasıdır.[19] Buranın toplumsal formu basit şeflikti. Polinezya'daki bütün karmaşık şeflikler, Avrupalılar gelmeden önce herhangi bir dışarıdan karışmaya uğramamış bulunan bu başlangıçtan itibaren içten büyümüşlerdir. Bir erken devlet sayacağımız Hawai'i özellikle yalıtık durumdaydı ve Avrupalıların 18. yüzyıl sonundaki keşiflerinden önceki 500 yıl boyunca öteki Polinezyalı gruplarıyla bile iletişimi olmamıştı. Karmaşık şefliklerin ortaya çıkması anlaşılması zor bir şeydir, ama hiç değilse Polinezya'da bu sürecin tümüyle içsel olduğuna güvenebiliriz.

TİKOPİA

20. yüzyılın büyük etnografı Raymond Firth'in incelediği küçük (üç mil kare) Tikopia adasındaki basit şefliklerle başlayabiliriz.[20] Tikopia bir fosil olmamakla birlikte –üç bin yıl kadar gerilere gidecek bir işgal tarihi olan bir Batı

seçkinler ve avam olarak bölünmüş bir rütbe toplumu olduğunu, seçkinlerin de dinsel bilgileri ve tören önderlikleriyle ayrıldığını vurguluyor. En yüksek tören önderi (aşağıdaki Tikopia'ya benzerlikle) köyün şefi olarak işlev görmekte, ama hiçbir zorlama gücü olmayıp kararlarını diğer aşiret ve tören önderleriyle danışarak almaktadır. Kalapalolar arasında (ve Tikopia'da da) seçkinlerle avam arasındaki farklılaşma, Whitely'e göre "ekonomik ayrımlardan gelmemektedir."

19 Patrick V.Kirch ve Roger C.Green, *Hawaiki, Ancestral Polinesia: An Essay in Historical Antropology*, Cambridge University, New York, 2001.

20 Firth, Tikopia'da geleneksel kültürün, özellikle de geleneksel dinin hâlâ işlevsel olduğu 1928-1929'da iki yıl yaşama fırsatını bulmuştu. Böylelikle, Tikopia'nın etnografik olarak en iyi belgelenmiş Polinezya toplumu olduğu söylenebilir. Firth'in en ünlü kitabı şudur: *We the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia,* American Book Co., New York, 1936, ama onun başka yapıtlarını da aşağıda alıntılayacağım. Bizim bir başka bahtlılığımız da, Tikopia'nın mükemmel bir arkeolojik incelemesinin yapılmış bulunmasıdır: Patrick V. Kirsch ve Douglas E. Yen, *Tikopia: The Prehistory and Ecology of a Polynesian Outlier,* Honolulu, Bernice P. Bishop Museum, 1982.

dış adasıdır– onun hiç değişmeyen bir devamı bulunduğu söylenemeyecek olmakla birlikte, Atasal Polinezya toplumunun bazı özelliklerini taşıyan tutucu bir Polinezya toplumu diye sözü edilen bir örnektir.[21]

Uzatılan hısımlık eşitlikçi grup toplumlarında önemli olmakla birlikte, Pintupi'de gördüğümüz üzere, bir yerde ikamet eden grup belirleyici birimdir. Bununla birlikte, rütbeli toplumlarda hısımlık öne çıkar, çünkü onun soy ağaçları ve aşiretleri rütbelenmiştir. Tikopia, ana Solomon Adaları grubunun güneydoğusunda hayli yalıtık, küçük bir adadır, 1929'da Firth bir sayım yaptığında nüfusu 1.281 kişiydi.[22] Dört aşirete bölünmüştü, her birinde de çeşitli soyağaçları vardı; bu soyağaçlarının yerel olma eğiliminde olmalarına karşın, soyağaçlarına ait olan toprak parçaları adanın herhangi bir yerinde olabiliyordu. Her aşiretin bir şefi vardı ve en üstün bir şef olmamakla birlikte, aşiretlerin ve şeflerin bir rütbe sıralanması bulunuyordu ve en üst rütbeli aşiret olan Kafika'nın şefi olan Ariki Kafika'nın da Tikopia'nın "bütün arazisi"ni temsil ettiği söyleniyordu, ama kendi aşiretinin dışındakiler üstünde hiçbir siyasal yetkesi yoktu. Aşiretin içindeki en yüksek rütbesi olan soyağacı o aşiretin adını taşır, şefi de o soyağacından seçilirdi. Fakat Tikopia'daki rütbelenme sisteminin, özellikle böylesine küçük bir toplumda çarpıcı olan bir boyutu vardı; bu, gerçek soylu/aristokratlar olan şeflerle avam olan başka herkes arasında yapılan ayrımdı.

Şefin kabile içindeki en yüksek rütbeli soyağacından gelmesi gerekmekle birlikte, soyağacı sırasına göre otomatik bir ardıllanma yoktu. Şefin en büyük oğlu varsayılan kalıtçıydı, ama o da aşiretteki şeften başka herkes gibi avamdan biriydi. Onun başka bir şey olacağı da kesin değildi, çünkü soyağacından başka biri onun yerine seçilebilirdi. En azından saymaca (itibarî) olarak şef halk tarafından seçiliyordu. (Tafua aşiretinin şefi) Ariki Tafua'nın Firth'e söylediği gibi, "Bir şef seçilince, o halk topluluğu tarafından *tapu* yapılır. Sıradan biri olarak yaşarken sadece bir yürütme görevlisidir [*maru*], ama şef olunca gerçekten *tapu* olur. Bir şef seçileceği zaman bütün halk toplanır. O vakit "halk topluluğunca *tapu* yapıldı" denir.[23] Bizim "tabu" (*ta-*

21 Bir erken devlet oluşumu örneği olarak Azteklerin Meksika Vadisine gitmelerinden önce Amerikan Güneybatısındaki basit şefliklerin temel durumu olarak Pueblolar ele alınabilir. Ancak, bu iki kültür arasındaki ilişki çok sorunludur: Pueblo'ların ataları olan Anasazi'nin Meksika Vadisi'ndeki kültürün dolaylı etkisi altında yeni toplumsal formlar oluşturmaya başlamış bulunan avcı-toplayıcılar olmaları mümkündür. Fakat ara formlar hakkında bilgi bulunmaması nedeniyle, Anasazi'yi Meksika Vadisi'ndeki uygarlığın erken bir aşaması diye görmek güçtür.

22 Firth, *We the Tikopia,* s. 409.

23 Raymond Firth, *Rank and Religion in Tikopia: A Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity*, Allen & Unwin, Londra, 1970, s. 42. Firth şunu da ekliyor: "O vakit çok gerçek

boo) sözcüğümüzün kendisinden geldiği *tapu*'nun burada "kutsal" diye çevrilmesi çok uygunsuz olmayacaktır. Tikopia toplumunda yalnız ve yalnız şefe saygı gösterilmesi, onun gerçekten kutsal bir nesne olduğunu düşündürmektedir: Hiç kimse ona dokunamaz; huzurunda eğilinir ya da diz çökülür; hiç kimse ona arkasını dönemez, onun bulunduğu yerden arka arka yürüyerek çıkılır. Şef yalnızdır, başkaları onu ziyaret ederler, ama o başkalarına gitmez, kesinlikle onlarla birlikte yemek yemez. Firth'in belirttiği gibi, Tikopia şefinde kralca bir şeyler vardır: Üstün yetke, hatta tanrısallık kokan bir şeyler; ama bu nitelemelerin nasıl sınırlanmaları gerektiğini de göreceğiz.[24] Eşitlikçi grup toplumlarında benzeri olmayan birkaç yüz bireyden ibaret grubun şefinin bu olağanüstü statüsü nasıl açıklanabilir? Bu statünün uygulamadaki sonuçları nelerdir? Özellikle de, meşru yetke ile hakim olma gücü arasındaki denge nedir?

Belki söylenmesi gereken ilk şey, şeflerin aynı zamanda Tikopia'nın başrahipleri de olduğudur: Kutsal ve dünyevî güçler ayrımlanmamıştır. Onlar başrahipler olarak büyük tanrısal varlıklarla halkın arasında meyancıdırlar; ayrıca daha düşük dereceli rahipleri, yaşlıları, aşiretlerinin başka soy ağaçlarında halkla kendi soy ağaçlarına bağlı daha küçük tanrısal varlıklar arasında uzlaşmadan sorumlu olanları atarlar. Tikopia şeflerinin yetkesi daha çok onların rahipler olma rollerine dayanmaktadır. Firth'in deyişiyle:

> Kafika şefi geleneksel din sisteminde Tikopia'nın şefleri arasında birinci sayılırdı, kutsal bağlamda olduğu kadar dünyevî bağlamda da ona başta gelme gururu verilmişti. Hem o kendisini *primus inter pares* (eşitler arasında birinci) sayıyor, hem de bir bütün olarak ülkenin refah ve zenginliği için baş sorumluluğu o taşıdığı için halkı tarafından öyle sayılıyordu. Ariki Kafika'ya dünyevî bağlamlarda öncelik tanınmış olmakla birlikte, onun güçlü tanrılarla özel ilişkisi üstünden din konularında olduğu gibi toplumsal ve ekonomik bakımlardan da üstün rolünü oynayabildiğine inanılmaktaydı.[25]

Tikopia şeflerinin, hatta Ariki Kafika'nın bile egemen değil, önder oldukları söylenebilir. Tikopia ölçüleriyle onların halleri vakitleri yerindeydi, ama başkalarının daha çok arazisi olabilirdi. Onlar da başka herkes gibi topraklarını işler ya da balık tutarlardı; Morton Fried, Firth'i alıntılayarak şöyle

---

bir anlamda onun *tapu*'su halk tarafından ortaklaşa eylemlerinin bir simgesi olarak yaratılmıştır; bu, onların meclislerinin ve toplumlarının değerlerini bir çeşit pratik Durkheimcılık olarak temsil etmektedir."

24 *A.g.e.*, s. 35.

25 Raymond Firth, *History and Traditions of Tikopia*, Polynesian Society, Wellington, 1961, s. 53.

yazmaktadır: "'Yiyeceklerinin çoğu kendi çabalarının ürünüdür.' Bir şef girişkenlik yaparak ve örnek olarak topluluğun üretimini esinlendirir ve yönetir. Zengin şölenler verir ve bu cömertlik 'onun statüsü üstüne mührü basar.'"[26] Şef bir iki yakın akrabasını kavgaları ayırmaları, küçük anlaşmazlıkları çözmeleri vb. için yürütme görevlileri (*maru*) olarak yetkilendirir; fakat güç kullanmak gerekirse, aşiretinin adamlarını çağırması gerekecektir – kendisinin askerî gücü yoktur– ve şefin kendisinin şiddet kullanmaktan uzak durması beklenir. Öyleyse, bu durumda şefin ne izleyicilerini sömürdüğü ne de onlara tiranlık ettiği, tersine, örnek olarak ve cömertlikle "yönettiği" anlaşılmaktadır. İzleyicileri onun istediklerini yapıp yapmama konusunda karar verme yeteneğini kendilerinde alıkoymuşlardır.

Bütün bu bakımlardan, şefler küçük bahçecilik toplumlarındaki, özellikle de Yeni Gine yaylalarındaki kendi kendilerini sınırlayan ve adlarına İri Adamlar denilen türedilerden pek farklı görünmemektedir. İri Adamlar, eşitlikçi toplumlarda önder olmak için kabul edilebilir sayılan ender yollardan biri olan cömertlikle itibar kazanırlar. Evlilik anlaşmaları ve başkalarına ödünç verilip sonradan geri alma yollarıyla çok büyük miktarlarda tatlı patates ve domuz biriktirirler; bunlar, büyük şölenlerde dağıtılarak bağışçılarına onur kazandırır. İri Adam kaynakları biriktirerek kendini tüketir ve itibarını çocuklarına aktarma olanağı pek bulamaz. Tikopia şefleriyle karşılaştırmada önemli olan, İri Adamın itibarının onun soyuyla ilgisinin bulunmaması ve insanlar tarafından kendisine ruhsal güçlere sahip diye bakılmasına karşın herhangi bir dinsel işleve de dayanmamasıdır.[27]

Tikopia şefi bir rahip olmakla kalmaz, onun dinsel rolü de insanlarla güçlü varlıklar arasındaki ilişkileri anlamakta, bizim Üçüncü Bölüm'de gördüğümüz her şeyden önemli bir farklılık gösterir. İlk olarak ve biraz da bulanıklıkla ülkede hâlâ var olan çeşitli güçlü varlıklar arasında kendilerine geçici olarak tanrılar denilebilecek olanlar bulunmaktadır. Tikopia'da bizim anladığımız manada tarih olmamakla birlikte, onlarda çeşitli büyük zaman dönemleri kavramı vardır. Birincisi, geleneksel din yaşadıkça birçoklarına tapımı devam eden başlıca tanrısal varlıkların belirdiği tanrılar çağıydı. Bu tanrıların yuvala-

---

26 Mormon H. Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*, Random House, New York, 1967, s. 133'te Raymond Firth'i alıntılıyor: *Primitive Polynesian Society*, Routledge, Londra, 1939.

27 Büyük Adam üstüne yapılmış klasik inceleme şudur: Marshall Sahlins, "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History 5*, 1963, s. 285-303. İri Adam'ın ne kadar "dünyevî" olduğu için bkz. Tony Swain ve Gary Trompf, *The Religions of Oceania*, Routledge, Londra, 1995, s. 142.

rı gökyüzündeydi, ama onlar Tikopia ülkesiyle de ilgiliydiler, hatta ona egemen olmak için birbirleriyle savaşmaktaydılar. Giderek tanrılar, başlıca soy ağaçlarını kuran insanları doğurdu. Bir sonraki dönemde tanrılar ve insanlar yeryüzünde yürüdüler ve birbirleriyle yüz yüze etkileşimde bulundular. Sonunda tanrılar ruhsal yuvalarına çekildiler; buradan (iyi bir hasat ya da fırtına göndererek) hâlâ insan yaşamına müdahale edebiliyorlardı; uygun bir törenle ve doğru adları söylenerek kendilerine insan istekleri iletilebilirdi.[28] Bu sıralanma Kalapalolardakine hayli benzemektedir; onlar için, "başlangıçta" güçlü varlıklar vardı, sonra güçlü varlıklarla doğrudan etkileşebilecek Şafak Halkı, sonra da güçlü varlıklarla ancak törenler üstünden etkileşebilen sıradan insanlar geliyordu. Fakat Kalapaloların Şafak Zamanının birkaç kuşak önce olduğunu düşünmelerine karşın, Tikopia'da çok daha geniş bir yarı tarihsel zaman anlayışı vardır. Soy ağacı onlarda çok önemli olduğu, ataların önceliği de soy ağacının durumuna bağlı bulunduğu için, sıradan insan geçmişinde on kuşağın anlatıları vardır; Firth bunun en az 250 yıla eşdeğer olduğunu hesaplamaktadır. Ondan önceki söylencesel zaman ardarda gelen kuşaklar terimleriyle kavranamaz. Tikopia, Üçüncü Bölüm'de anlatılan gruplar gibi tümüyle bir sözlü kültürdür; tanrılara ya da herhangi bir yetkesi olan insanlara ait öykülerin yazılı kaydı yoktur. Onun için kimin konuştuğuna, özellikle de onun hangi soy ağacından ya da aşiretten geldiğine göre, aynı tanrının birçok adı olmasında ya da aynı söylencenin birçok çeşitlemesi bulunmasında şaşılacak bir şey yoktur. Bunların hiçbiri, önce gördüklerimizden farklı bir şey temsil etmemektedir.

Tikopia örneğinde farklı olan ve başlangıç halinde de olsa eskil (arkaik) dine bir geçişi işaretleyen şey, merkezî törenlerin artık ortaklaşa yapılmaması, insanların müzik ve dansla güçlü varlıklarla artık birleşmemeleridir. Bütün topluluk tören sürecine katılmakla birlikte, sadece halkla tanrılar arasında ricacılık eden şef töreni icra eder. Rahip olarak hareket eden şefin yaptığı övgü, şükran, kutsanma dilekleri bizim bu törenleri tapınma, törenlerin yöneltildikleri şeyleri de tanrılar saymamızı sağlıyor. Merkezî tören rahibin önderliğinde bir açık hava tapınağında yapılır. Hazırlanmasına kadınların ve çocukların yardım ettiği yiyecek sunuları büyük bir fırında pişirilmiştir. Hafif uyuşturucu bir içki olan Kava, en önemli sunudur; gerçekten, onun adı törenlere verilir, her şefin kendi "Kava"sı vardır ve bunun hazırlanması, çocukların bile katıldığı zahmetli bir süreçle olur. Yiyecek sunuları törenden sonra insanlara dağıtılır, ama birçok Polinezya toplumunda törensel bir içki olan Ka-

28 Firth, *History and Tradition,* s. 17.

va içilmez, törenin yöneltildiği tanrı ya da tanrıların şerefine saçı (libasyon) olarak tamamı dökülür. Yılda iki kere yapılan, Tanrıların İşi dedikleri büyük tören döngülerinde, tapınakta yapılmayan genel şölene katılma, şarkı söyleme ve dans etme vardır. Dans, Polinezya'nın her yerinde olduğu gibi Tikopia'da da hâlâ çok önemlidir –tanrıların danstan özellikle hoşlandığı resmedilmiştir– fakat törenin merkezi dans değildir.

Söylediğim gibi, merkez törenden önce ve sonra genel bir katılım olmakla birlikte, törenin kendisi birkaç yaşlının bakıcılığıyla yalnız başına şef tarafından icra edilir. Rahip kutsanma dileklerini içeren kutsal ilâhiyi söylerken, tanrıya ya da tanrılara yiyecek ve kava sunar. Tikopia *ariki*'sinden *tapu* –kutsal– diye söz ettik, ama onun kutsallığının kaynağı *manu*'sudur (Proto Polinezyacı *mana*).[29] Firth, *manu* ile şefin töreni arasındaki ilişkiyi şöyle açıklıyor: "*Manu*'nun [*mana*] niteliğini bazı durumlarda sıradan insanlar da bilebilir, fakat o her şeyden önce şeflere aittir. 'Hiçbir sıradan adam onun dudaklarında *manu* değildir.' Ekmek ağacı meyvesi ve Hindistan cevizi zenginliğinin, halkın sağlığının, tören formülünü söylerken şefin dudaklarından yükseldiği düşünülür. ... *Manu*'nun kökeni ruhlarda, tanrılarda ve atalardadır."[30] Şefin söylediklerinden çoğunu, ona eşlik eden birkaç kişi bile işitmez, çünkü sözcükler, özellikle de tanrıların adları gizlidir.

Törenin amacı pratiktir. Firth'in dediği gibi, "Tikopia'nın din sistemi açıkça ve kuvvetle ekonomik amaçlara yöneliktir, geniş ölçüde ekonomik kaynaklara dayanır ve onların yeniden dağıtımı için bir kanal olarak işler. Aynı zamanda rütbeler sistemiyle de karmaşık bir biçimde iç içe girmiştir. Şefler ve geniş dereceli bir hiyerarşi içindeki diğer soy ağacı başları, sadece dinsel sistemin en önde gelen işlemcileri değildirler, aynı zamanda halkın meşru temsilcileri ve grup etkinliklerinin yöneticileridirler."[31] Şunu da belirtmiştik ki, tanrılarla törensel bağıntıları nedeniyle şefler kutsaldı; hatta yüksek törenlerde, tapılan tanrı geçici olarak şefin bedenine girebilir, böylelikle hiç değilse o an için şef tanrısal olurdu.

Tikopia'daki en yüksek tanrı *Atua i Kafika* Polinezya tanrıları arasında alışılmadık bir tanrıdır. Tanrılarla insanların yeryüzünde yürüdükleri bir

---

29 *Tapu* da *mana* da karşılaştırmalı din incelemeleri sözlüğüne girmiştir; ama onların Polinezyalı olmayan toplumlara uygulanmasına karşı çıkılmaktadır. Ne var ki, onlar bütün Polinezya toplumları için merkezî terimlerdir ve muhtemelen daha derin kökleri bile vardır. Kirch ile Green bu terimleri Proto Okyanusyacada, *tapu*'yu da hatta Proto Doğu Maylayo Polinezyacasında yeniden yapılandırmışlardır. Bkz. Kirch ve Green, *Hawaiki*, s. 239-240.

30 Firth, *Rank and Religion*, 46.

31 *A.g.e.*, s. 23.

çağda o da bir insandı, Ariki Kafika'nın oğluydu, ama aynı zamanda Tikopia'ya yeni besin çeşitleri ve yeni teknikler getiren bir kültür kahramanıydı. Bir arazi kavgasında öldürülünce, kendisinin eğer katiline aynıyla karşılık vermezse en yüce tanrılığa yükseltileceği söylenmişti. Kendisinden inen sonraki Kafika şefleri onun örneğine uyarak şiddetten uzak durmuşlardır. Irving Goldman, Atua i Kafika'nın merkezîliğini onun formları "toplumsal evreni simgelemektedir" diyerek anlatmıştı: "*Atua* olarak o bir tanrıdır, Tikopia'nın "yüksek" tanrısıdır, ariki Kafika olarak da yüksek kutsal şeftir; *Kafika* sıfatıyla başlıca dört soyun ve onun önde gelen soy ağacının ve tapınaklarının adıdır. *Kafika* tanrıdır, şeftir, halkın organik toplantısıdır ve kutsal yerdir. O, dinin, yönetimin, toplumsal ve ekonomik yaşamın merkezidir. Başka her şey bağımlıdır ve çevreseldir; ama Kafika'nın altında içerilmez."[32]

Törensel etkinliğin halkın genel katılımını gerektirmesine ve "bireysel çabaların ortak amaçlar yönünde seferber edilmesinin başkalarının refahı için her bireyin manevî sorumluluğu altında olmasına karşın"[33] başlıca sorumluluk şefin kendisindedir. Tanrılara tapınmanın grup üyelerinin bütününe yararlar sağladığına inanılmaktaydı:

> Önderin refahı, onun ailesinin ve soyunun refahı demekti. Eğer bir grubun refahı başka gruplarınkinin gerisinde kalıyorsa, bu durum önderin ruhlar [*mana*] üstündeki gücünün yetersizliğindendir diye düşünülürdü. ... Bir önderin itibarı grubunun refahından ileri gelmekteydi; bu refah yetersiz kalırsa, onun ünü ve buyruklarını yaptırtacak dünyevî gücü zarar görürdü. Soy ağacının ve aşiret sisteminin yapısı öyleydi ki, halk başka önderlere kolayca dönemezdi; onlar sadece önderlerinin törenlerine katılmaktan ve desteklemekten geri dururlardı. Amacın tek bir kesim değil, bütün Tikopia toplumu olduğu törenlerde de, bu çeşit bir yargı uygulanıyordu.[34]

Törenlerde ve söylencelerde anlatımını bulan Tikopia inanışlarını, Üçüncü Bölüm'de anlattığımız gruplarınkilerle karşılaştırırsak, önemli birtakım farklar görürüz. Kalapalolar, Avustralya Aborijinleri ve Navajolardaki hep öyle olmamakla birlikte çoğu zaman alfa erkek figürleri halindeki güçlü varlıklar, istemeden bile olsa kızdırıldıklarında müthiş yıkıcı olabilirlerdi; ama uygun tören izlenince insanlarla özdeşleşebilir ve bu yolla, geçici bile olsa, hayırlı (iyicil) hale getirilebilirlerdi. Bazı güçlü varlıklara, Değişen Kadın örneğindeki gibi geniş ölçüde besleyici analar gözüyle bakılıyordu, ama bu kabile mi-

32 Irving Goldman, *Ancient Polynesian Society*, University of Chicago, Chicago, 1970, s. 354.
33 Firth, *Rank and Religion*, s. 25.
34 *A.g.e.*, s. 29.

tolojisinin kuralı sayılmazdı. Söylenceler gerçekten bir ahlâk düzenini, Aborijinlerin dediği gibi Yasayı anlatıyorlarsa, bu durum güçlü varlıklara her zaman güvenilebileceğinden, hatta onların hep ahlâklı olduklarından değildir. Söylenceler gerçekliğin niteliğini anlama yolunda bir çabadır. Onları anlatanlar ellerinin altındaki benzetmeleri kullanmak durumundaydılar, bütün iç gerilimleri ve tutarsızlıklarıyla kendi toplumsal deneylerinden alınmış benzetmeleri.

Tikopialar arasında farklı bir toplum türü, kendisini güçlü varlıkların farklı bir anlayışına yansıtılmış olarak bulmuştur. Firth'in dediği gibi, "Böylelikle, Tikopialar tarafından güçlü bir biçimde kurgulanmış bir imge doğar: Tikopiaların şefler kavramındaki gibi davranan, ama görünmez, manevî bir dünyada büyük ruhların imgesi. Onlar izleyicilerini, başlıca alanları ya da girişimleri denetlemekte, diledikleri gibi gelip gitmekteydiler; kızdıklarında dehşet saçabilirlerdi; yararlar ve cezalar verirlerdi; keyfî olarak alınan kararları, onların gönlüne seslenilerek değiştirilebilirdi; insanlar arasında olduğu gibi, onların arasında da ayrımlar ve rütbe farkları vardı."[35]

Her (erkek ya da dişi) tanrı bir soy ağacının tanrısıydı ve kendisine bağlı olanları yeğlerdi; böylece, onların temsil ettiği ahlâk genel kurallara değil, aşiret ve soy sadakatine dayalıydı. Tikopia tanrıları daha önce gördüklerimizden çok Homeros'un tanrılarına biraz daha fazla benzemekteydi. Onların yapıp ettiklerinin anlatıları daha önce dediğimiz gibi, konuşanın kim olduğuna göre tutarsızlıklar ve anlaşmazlıklarla doluydu, ama belki burada yeni bir işlenme derecesi vardı. Firth'in söylediği gibi:

> O zaman Tikopia ruhları üstüne fikirler güç ve denetimin kavramsallaştırılmalarıydı. Bunlar insan işlerindeki rastgelelik ilkelerini nesnelleştirir ve kişileştirirlerdi, ama aynı zamanda Tikopia toplumunun yapısı hakkındaki fikirleri de içerirlerdi: Oğul saygısı ve baba yetkesi, şeflerin statüsü, erkeklerle kadınlar arasındaki rollerin farklılaştırılması. Onlar aynı zamanda daha az açıklıkla dile getirilen çıkar ve imgeleri tanımayı da simgesel bir yoldan ifade ediyorlardı; cinsellik ve insan zayıflığı kavramları, başarı elde edememenin yol açtığı tedirginlikler, bedensel dinçliğin kaybı, hastalık ve ölüm kaygıları. Bütün bu kavramlar dizisi belirli toplumsal gruplarla ve toplumsal konumlarla ilişkiliydi ve mantıksal bakımdan bir hayli işlenmiş ayrıntılı bir sistematik çerçeve oluşturmaktaydı.[36]

Böyle olmakla birlikte, biz eğer bu varlıklardan tanrılar diye söz ediyorsak, bu, onların daha önce değindiğimiz güçlü varlıklardan köktenci deği-

35 *A.g.e.*, s. 90-91.
36 *A.g.e.*, s. 111-112.

şiklikleri olmasından değildir; törenlerdeki rollerinin gösterdiği gibi, insanlarla ilişkilerinin değişmesindendir: Şimdi onlara tapılmaktadır. "Tapınma", Firth'in dediği gibi, "normal olarak saygıyı, hatta –kişinin bedensel duruşunu eğilmekle ya da öne doğru kapanmakla küçültmesi ya da sunu olarak nesneler vermesi gibi– bakışıksız (asimetrik) ilişkiyi belirten sembolik eylemlerin gösterdiği yüksek derecede hayranlığı içerir. Bu sembolik hareketlere yalnızca statü farklılığının teslim edilmesi neden olmaz, aynı zamanda yüceltilen (şey) ile konum, eylem ya da kişilik bakımından birleşme isteği de vardır."[37] Belirttiğimiz üzere, Tikopia şeflerinin servet ve güç bakımlarından pek az ayrıcalığı vardı; sadece insanlar ona itaat etmek istediklerinde kendilerine itaat edilirdi; fakat halkının temsilcisi olarak tanrılara tapınan da yalnız odur. Tikopia'da tanrılarla insanlar, şeflerle halk arasında yeni bir hiyerarşi derecesi oluşmuştu, ama tahakküm kurulduğuna dair pek bir kanıt yoktu. Yine de Tikopialı şefin alçakgönüllü rolü, başka koşullar altında müthiş sonuçları olacak değişikliklere açıktı.

Tikopia kayda değecek kadar barışçıydı. Ama küçük adalarındaki o küçük toplumlarında niçin öyle olmasınlardı? Polinezyalılar savaşçılardı; Tikopia'nın da onların salgın savaşçılığından kurtulmadığı anlaşılıyor; ancak Avrupalıların gelişinden bile kuşaklar önce kargaşanın ender olduğu bellidir. Fakat adanın erken tarihi o kadar sakin değildi. Sonunda püskürtülen art arda Tonga saldırıları olmuştu; fakat Firth'in söylediği gibi, "İçsel olarak, rütbeli Tikopialılar da itibar ve iktidara adeta susamışlardı, toprak açlıkları vardı ve amaçlarına erişmek için şiddete başvurmaya hazırlardı. Tikopialılar derler ki, bu birçok *toa*'nın (güçlü adamların, savaşçıların) bulunduğu, onların her biri tek başına egemen olmak, ülkeyi de sadece kendisine itaat eder hale getirmek için kas gücüyle ya da stratejiyle birbirlerini öldürdüğü bir zamandı."[38]

Bunlardan daha rahatsız edici olan, Tikopia'nın kendisinin başlıca gruplarının yok edilmeleri ve sürülmeleri hakkındaki öykülerdir. Firth'in esas itibarıyla doğru olduğuna inandığı anlatılara göre, adaya geç gelmiş yabancılar olan Nga Ravenga ve Nga Faea sırasıyla 1700 ve 1725'te ortadan kaldırılmışlardır. Küçük boyutlu ve belki nüfusu da artan bir adadaki toprak açlığı besbelli bir sebeptir, fakat Tikopialılar Ravenga'ya saldırının asıl sebebinin onların vergi vermeyi küstahça durdurmaları olduğuna işaret etmektedirler. Ayrıntılar ürkütücüdür: Ravengalar tek bir kişi sağ kalıncaya kadar erkek,

37 *A.g.e.*, s. 297.
38 Firth, *History and Tradition*, s. 122.

kadın ve çocuk yok edilmişlerdir, o sağ kalan kişi de önemli bir soyun atası olmuştur. Faealar da öyle tehdit edilmişlerdir ki, başta şefleri olmak üzere halkın çoğu bir intihar eylemi olarak denize gitmiş ve geriye yalnızca tek bir kişi kalmıştır.[39] Firth'in zamanında bir daha böyle bir şey olması endişesiyle öyküler hâlâ anlatılmaktaymış. Hiç değilse geriden bakışla, Ariki Kafika bu müthiş önlemleri emretmiş olma suçlamasından arındırılmıştır. Firth'in tanıdığı şefler savaşçıdan çok rahiptiler ve kesinlikle tiran değillerdi. Fakat Tikopia da bir cennet adası hiç olmamıştır.

Tikopia'nın bir şeflik olarak eşitlikçi değil, hiyerarşik bir toplum olmasına karşın, eşitlikçilik de büsbütün arkada bırakılmamıştı. Yeni bir şef seçiminin "demokratik" bir yanı da vardı; halk onu benimsemeliydi. Ne eski şefin tercihi ne de herhangi bir dinsel tören halk iradesinin yerine geçemezdi. Tikopia'daki ayrıcalıklı rütbenin rolü, önemli bakımlardan gündelik yaşamın gerilimlerini ılımlandırmaya ve yöneltmeye yetenekli bir başvuru noktası sağlamakla Pintupi arasında Rüya görmenin işlevine benzemektedir. Goldman'ın deyişiyle, "Aristokratik önderliği olan ilkel bir topluluk, esas itibarıyla dinsel bir topluluktur; yönetenlerin içsel üstünlüğünü benimsemiştir. Bu koşullar altında, böyle bir toplumda boyun eğme, bir ata figürü, bir tanrı ya da bir ruh önünde boyun eğmekten daha alçaltıcı değildir. Böyle boyun eğme, doğal düzenin bir parçası olarak kabul edilir."[40] Soy ağacının sürekli, verili olması, pazarlık edilmemesi, onun üstün normları içerme olanağı bulmasını sağlar. Fakat tek başına soy ağacı bir şefi yapmaz: Şef de etkili olmalıdır. Bir yandan eşitlikçi duygular, bir yandan da her zaman türedilerden gelebilecek meydan okumalar, "şefler arasında ne küstahların ne de zayıf olanların uzun süre tutunamayacağı"nı güvenceler.[41] Fakat Tikopia için karakteristik olan

---

39 *A.g.e.*, s. 128-143. Gerçekte Nga Ravenga ve Nga Faea'nın kim olduğu kurguya açıktır. Tikopia'da insan yerleşimi İÖ. 900'e kadar geri gider; bu, Polinezya kültürünün İÖ. 500 dolaylarındaki Samoa ve Tonga'da belirmesinden iyice öncedir. Tikopia'nın onlardan biri bulunduğu Polinezya dış adalarına muhtemelen İS. 1. binde doğudan Polinezyalılar gelip yerleşmişlerdir. Böylece Nga Ravenga ve Nga Faea, ya Polinezyalılardan öncekiler ya da erken bir grup Polinezya yerleşimcisi olabilir. Kirch Tikopia'nın sürgünlerden hemen önceki bir dönemde tektonik kabarma sonucu jeolojik bir değişime uğradığını arkeolojiden öğrenmiştir; bu değişiklik, bir okyanus körfezini bir acı su gölüne çevirmiş, bunun sonucunda şimdiki Tikopialıların atalarının yaşam alanlarını çok daha düşük verimli kılarak başkalarının elindeki arazilere ihtiyaç duyulmasına yol açmıştır. Son olarak da, Nga Faea'nın gidişinin bir intihar seferi mi yoksa (Polinezya tarihinde sık sık olduğu gibi) yerleşilecek yeni topraklar bulmak için yapılmış bir çaba mı olduğu belli değildir. Bütün bu konularda bkz. Patrick Kirch, *The Evolution of Polynesian Chiefdoms*, Cambridge University, New York, 1984, s. 80, 125, 202.

40 Goldman, *Ancient Polynesian Society*, s. xviii.

41 *A.g.e.*, s. 17.

denge, hiç kuşkusuz tedirgin bir denge olmakla birlikte, ne Polinezya'nın bütününü ne de özellikle Hawai'i'yi nitelendirir.

BESLEME EĞİLİMİ

Hawai'i'ye daha yakından bakmazdan önce, bizi en yakın primat akrabalarımızla bağlayan ve muhtemelen biyolojik kalıtımızın bir bölümü olan hâkim hale gelme eğilimi tartışmasını biraz büyüteyim. Bunun prototipi şempanze alfa erkeği olabilir, ama bize tahakküm eğiliminin herhalde cinsiyet açısından yansız olduğunu gösteren bonobo alfa dişisini de hatırlamalıyız; ama despotluk bonobo tahakkümünü nitelemek için fazla kuvvetli bir sözcük olabilir.[42] Tahakküm eğiliminin, eşitlikçi avcı-toplayıcı gruplarında kültürel olarak yönlendirilen bir ahlâk topluluğu ve türedilere karşı yaptırımlarla düzenlendiğini ama yok edilmediğini de görmüştük.

Eşitlikçi toplumlarda da, hiyerarşik olmaya yeni başlayan Tikopia'da da, tahakküm eğilimi kadar temel nitelikteki bir başka eğilimle karşılaşmıştık: Bakma, Pintupilerin dediği gibi "tutma" eğilimi; çocuğunu tutan bir anneye benzetmeyle, besleme eğilimi. *Pan* türleri arasında da, *Homo* cinsinin en eski üyeleri arasında da, bebek bağımlılığının uzun sürmesi, sadece annenin çocuğuna yıllarca bakmasını değil, ondan sonra da yıllarca yiyecek bulmasına yardım etmesini gerektirmiştir. Şempanzeler ve bonobolar arasında, babalar, yavruyu beslemek için içrek bir eğilimleri olsa da olmasa da, bu etkinliğe katılmamaktadırlar. Erkekler bu tür bir şeyin olduğunu düşündürebilecek yollardan tımar etme davranışlarında bulunur ya da başkaları için kaygı duyduklarını gösteren hareketler yaparlar.[43]

Şimdiye kadar incelediğimiz örneklere daha yakından bakarsak, besleme eğiliminin önceden beklemeyeceğimiz yollarla hâkim olma eğilimine bağlandığını görürüz. Bir an düşününce, bebeğini besleyen bir annenin kaçınılmaz bir biçimde onun üstünde tahakkümü olduğu anlaşılır. Orada tahakküm olan şey, Pintupi yaşlıları arasında yaşlıların küçüklere ihtimam göstermesi olarak anlatılır. Tikopia şeflerinin de halklarına, yalnızca tanrıların iyicilliğini onlara yönelterek değil, ister istemez yeniden dağıtıcı işlev gören büyük törenler örgütleyerek de baktıkları görülmektedir. Şefler törenler için yiyeceklerin biriktirilmesini örgütlerler (tıpkı Kalapalolar arasında *anetaû*'nun yaptığı gibi); bunlar daha sonra ortaklaşa törenlerde yeniden dağıtılır. Ancak yeniden dağı-

---

42 Saldırganlık da erkeklerle daha çok bağlantılanabilir. Bkz. de Waal, "Apes from Venus."

43 Örnekler için bkz. Frans de Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and other Animals*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1996.

tım, kulağa geldiği kadar eşitlikçi olmayabilir. Halk büyük törenler için yiyecek hazırlamak zorundadır; şefler de bunları tanrılar adına cömertçe yeniden dağıtırlar. Melanezyalı İri Adamın cömertliği ona itibar sağlar, ama bu cömertliği mümkün kılan akrabalarının ve yandaşlarının katkıları eşit ölçüde anılmaz. Biz "vermek almaktan daha çok kutsanmıştır" derken bunu düşünmekten hoşlanmayabiliriz, ama tahakkümü yaratan vermektir. Marcel Mauss'un bize anımsattığı gibi, "Vermek bir kimsenin üstünlüğünü göstermektedir, onun daha çok ve daha yüksek olduğunu, *magister* olduğunu. Geri vermeden almak ya da fazlasıyla ödemek astlığı kabullenmektir, bir tâbi ve uyruk olmaktır, *minister* olmaktır."[44] *Minister*'in baş-örneği, aldığının karşılığını veremeyen ya da verecekse bile çok sonra veren çocuktur. Böylelikle, beslemek tahakküme bağlanıyorsa, almak da boyun eğmeye bağlanmaktadır. Hiyerarşik toplumlarda tanrılarla insanlar, hükümdarlarla halk arasındaki ilişkileri düşünürken, insan yaşamının bu temel gerçeklerini mutlaka akılda tutmak gerekir.

Eğer hâkim olma eğilimi ve besleme eğilimi bizim biyolojik kalıtımızın birer parçasıysa, bunlar kültür tarafından kısmen dönüştürülmüştür. Eşitlikçi gruplarda tahakküm eğilimi kısmen özerklik yönünde bir eğilime dönüşür. Böylesine yoğun bir işbirliği içinde yaşayan toplumlarda bile, erkek-kadın her erişkin kendi kararlarını vermelidir; hiç kimse keyfî olarak birine ne yapacağını söyleyemez. İnsanlar Pintupi'de ve agâh kılınma (inisiasyon) süreci içindeki başka birçok böyle grupta olduğu gibi, yetkeye boyun eğerlerse, sonul amaç onları kendi başlarına davranabilen ve sırası gelince de daha genç olanlar üstünde yetke kullanabilen, sorumlu ve bakıma özenli yetişkinler yapmaktır. Bütün Pintupi erkekleri kıdemli olabilmelerine karşın, bütün Tikopia erkekleri şef olamazlar; hiç de değil! Yine de hepsi Tikopia toplumunda kapsanmıştır; Firth'in kitabının ünlü başlığı, "Biz Tikopialılar" derin bir gerçeği içerir. Tabakalı Polinezya toplumlarında sadece aristokratların soy ağaçları vardır, soy ağacının olmaması avamın tanımıdır. Bu anlamda bütün Tikopialılar aristokrattır; başlangıç durumundaki hiyerarşi temel bir eşitlikçiliğin üstesinden gelememiştir. Onun değişmesi kaçınılmaz değildi; öyle görünüyor ki, Tikopia başka almaşıkları da denemiş ve sonunda Goldman'ın terimleriyle "geleneksel" kalmayı yeğlemiştir. Fakat Polinezya'nın başka yerlerinde öykü bundan çok farklıydı ve bizim bunun nedenlerini anlamaya çalışmamız gerekmektedir.

---

44 Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Formations of Exchange in Archaic Societies*, Ill., Free, Glencoe, 1954, s. 72. Bu parçaya benim dikkatimi Irving Goldman çekti: *Ancient Polynesian Society*, s. 18.

POLİNEZYA BOYUNCA

Hawai'i'de temas öncesi[45] dönemin sonlarında, bu bölümün başlarında sözünü ettiğimiz despotizme dönüşün gerçekten müthiş bir örneği yaşanmıştı: Toplumsal sınıflar arasında keskin bir ayrım, kast dışı bir sınıfın bile var olması, avamın ağır vergilenmesi, şeflerin isteğiyle topraklara el konulması ve – belki Hawai'i toplumunun dönüştüğü toplumun simgesi halindeki– sık insan kurbanları. Tikopia'ya oranla hiyerarşi çok yoğunlaşmıştır: Şefler, göreceğimiz üzere gerçekten kutsal olmuşlardır; fakat Tikopia'da ancak yeni görülmeye başlanan tahakküm aşırı durumdadır. Şefler kutsal hakla hükmetmekteydi ama bunu zor kullanarak da yapabilirdi; onlar ele geçirilebilir ve şiddet yoluyla öldürülebilirlerdi. Fakat temas öncesi dönemde Hawai'i'de belirgin olan şeylerin çoğu Tikopia'da gizil durumdaydı; erken Hawai'i'nin 1778'de Kaptan James Cook adaları ilk gezen Batılı olarak gördüğünden çok Tikopia gibi olmuş bulunması mümkün, hatta muhtemeldi.[46]

1778'de Hawai'i'nin bir devlet olup olmadığını sonraya bırakabiliriz. Ama onun eşitlikçiliğe derinlemesine aykırı, tabakalı bir toplum olduğu tartışma götürmez. Yüzbinlerce yıllık eşitlikçi avcı-toplayıcılardan başlayarak ancak çok yakınlarda Kalapalo ve Tikopia gibi hiyerarşikliğe yeni başlayan bahçıvan toplumlarda Hawai'i gibi toplumlar nasıl olabilmiştir? Erken avcı-toplayıcıların bulabileceğimiz kadar erken bir etnografik örneği olarak kısaca Pintupilere dönerek, onların bağlantılı olmakla özerklik arasında bir denge bulma gereksinimine değinmiştim (bu durumda özerklik, ergin erkeklerin ve ailelerinin özerkliği anlamındadır). Marshall Sahlins bu gibi toplumlarda hane halklarının gerçekten özerk olmaları konusunda bir düşünce deneyi yapmıştı. Christopher Boehm'i izleyerek ben de toplumun, Pintupi yerel grupları ve onların yaygınlaştırılmış ilişkileri gibi gevşek bir anlamda bile türedilerin zayıf erkekleri aşağılayarak ya da öldürerek, kadınlarla da rastgele çiftleşerek aileleri yıkmasını engellemek için gerekli olduğunu savundum. Fakat bu gibi durumlarda toplum yalnızca türedilere karşı bir savunmadan ibaret değildir. Aynı zamanda, Pintupileri tartışırken belirttiğim üzere, yalnız başlarına sağ kalamayacak kadar zayıf olan aileler için de bir güvenlik ağıdır. Sahlins, niçin "hane içi üretim biçimi" (yalnız hane halkı için ve onlar tarafından yapılan üretim) düşüncesi, faydalı bir

---

45 Temas öncesi dönem: Yerel insanların dış kültürle ilişkisinin olmadığı dönem – e.n.

46 Goldman yaptığı statü sistemleri tipolojisinde Tikopia'yı "geleneksel statü sistemi"nin bir örneği olarak betimliyor. Goldman, *Ancient Polynesian Society*, s. 20-28. O Erken Dönemindeki (İS. 124-1100) Hawai'i'yi de "geleneksel" diye anlatmaktadır (s. 212).

ideal tip olduğu halde gerçekleşmesinin olanaksız bulunduğunun altını çiziyor:

> Hane halkının kendisinin ekonomiyi yönetmesi gerçekte hiç olmaz. Çünkü hane içinin üretimde mutlak güç sahibi olması ancak toplumu sona erdiren bir düzenleme olablir. Kendi imkânlarıyla yaşayan hemen hemen her aile er ya da geç, yaşamak için gerekli araçlara sahip olmadığını fark eder. Ve böylece hane halkı periyodik olarak kendi kendini geçindiremezken kamusal bir ekonomi için karşılık (artı) da üretemez: ailenin ötesindeki toplumsal kurumların ya da savaş, tören veya büyük teknik araçların yapımı gibi ortak faaliyetlerin desteklenmesi için –ki bunlar belki de günlük gıda arzı kadar önemlidirler.[47]

İkisi de avcı-toplayıcılar için merkezî nitelikte bulunmayan "savaş"a ve "büyük teknik araçlar"a biraz sonra daha yakından bakmak isteyeceğiz. Ama uzatılmış akrabalık ve dinsel törenler aracılığıyla, bilinen en basit toplumların (hiçbir insan toplumunun mutlak anlamda basit olamayacağını hatırlayarak) sağ kalımı için bir kamusal destek şarttır. Üçüncü Bölüm'de anlatılan örneklerin üçünde de, bu besbelli olmuş bulunmalı. Ama tarım, avcılıktan ve toplayıcılıktan daha çok planlama, gayret ve disiplin gerektirir; bu nedenledir ki, avcı-toplayıcılar çoğu zaman onu benimsemeye hevesli olmamışlardır.[48] Avcılık ve toplayıcılık seferleri bile, ne denli gösterişsiz olsa da bir ölçüde önderlik gerektirir. Kalapalo ve Tikopia örneklerine bakabilirsek, bahçıvanlık daha kurumsallaşmış bir önderlik gerektirmektedir. Kalapalo *anetu*'su ve Tikopia şefi tören amacıyla ekonomik etkenlikler örgütlemektedir; etkenliklerin ürettiği artı sonra da bütün halka dağıtılır. Her iki durumda da önderlik, hane halklarının kendi başlarına üretebileceklerinden fazlası için ekonomik etkenlikleri yoğunlaştırır; fakat önderler maddî ödüllerden fazla itibar elde ederler, kazançları ellerinde tuttuklarından çok, verdiklerindendir. Sahlins'in söyleyişiyle: "Daha geniş bir açıdan, topluluğun genliğini destekleyerek ve ortaklaşa etkenlikler düzenleyerek, şef toplumun tek tek iç gruplarının anlayış ve yeteneklerinin ötesinde bir ortaklaşa iyilik yaratır. Hane halkı parçalarının toplamından büyük bir kamu ekonomisi oluşturur." Ama yine Sahlins'in belirttiği üzere, "baş adam adayının kendi üretimini başkalarının

---

47 Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Aldine-Atherton, Chicago, 1972, s. 101.

48 Sahlins, *Stone Age Economics* kitabının 1.bölümü olan "The Original Affluent Society" denemesinde, üyelerinin belli ki âcil gereksinimlerinin karşılanmasıyla tatmin olduğu birçok avcı-toplayıcı toplumundaki "düşük üretim"i anlatıyor. Tarımcılar zorunlu olarak bu tür tatminden yoksundurlar.

yararına sunmasıyla başlayan süreç, bir ölçüde, ötekilerin de üretimlerini şefin yararına sunmasıyla sonuçlanır."[49]

Öteki Polinezya toplumlarının "büyük teknik araçlar"ı olmasından ötürü Tikopia'dan daha hiyerarşik olduklarını savunmak kolaydır; bu durumda daha geniş adaların birçoğunda, özellikle de Hawai'i'de gelişkin sulama sistemleri bulunmaktadır. Fakat Timothy Earle ve başkaları göstermişlerdir ki, Polinezya'nın en gelişkin sulama sistemleri Tikopia şeflerininkinden daha baskıcı olmayan, yerel önderlikler gerektirmektedir. Onlar böylece Karl Wittfogel'in "hidrolik kuram"ını, yani devletin (ya da karmaşık şefliklerin) temelinde sulama sistemlerinin yattığını yadsımaktadırlar.[50]

Pekiyi, Sahlins'in evcil üretim tarzını aşma gereksinimine bağladığı "savaş" ve diğer "ortak etkenlikler"e ne demeli? Savaş ve şeflikler gittikçe daha aydınlanan sebeplere dayanmaktadır. Geride özlenecek barışçı bir geçmiş olmamasına karşın (avcı-toplayıcıların bizim şehirlerimizdekilerden daha yüksek insan öldürme oranları vardı), savaş ekonomik yoğunlaşmayla birlikte çoğalmışa ve tarih öncesinin görece yakın yıllarında ortaya çıkmışa benzemektedir. Pek çok şey savaştan ne anladığımıza dayanmaktadır: insan öldürme, öç alma, hatta ara sıra yağma yapma avcı-toplayıcılar arasında nadir değildi. Fakat toprak kazanmaya yönelik olarak örgütlü savaş, ancak zengin ekonomik kaynakların yerellikle yoğunlaştığı ve diğer olanakların daha az çekici olduğu yerlerde görülür. Örgütlü savaş da çoğu zaman şefliklerin ortaya çıkışıyla birlikte gelir.[51]

Earle'in şefliklerin doğduğu üç örneğin arkeolojisini karşılaştırması, Danimarka'daki Thy yöresinde, Peru'daki Mantaro Vadisi'nde ve Hawai'i'de hem savaşın hem de şefliklerin olmadığını göstermektedir: İlk yerleşimciler iyi toprakların alınmış bulunduğunu görürlerse yollarına devam edebilirlerdi. Fakat grupların üçü de tarımcıydı –Danimarkalı grup ayrıca çobandı da– artık alınabilecek iyi toprak kalmadığında, var olanlar için kavga başlıyordu. Örgütlü savaş hiç kuşkusuz önderlik gerektiriyordu; onun için her üç örnek-

---

49 *A.g.e.*, s. 140.

50 Timothy Earle, *How Chiefs Come to Power: The Political Economy of Prehistory*, Stanford University, Stanford, 1997, s. 76-77. Fakat Earle şuna da işaret ediyor ki, Hawai'i'nin karmaşık şefliklerindeki görevliler, tarımsal sulamayı yoğunlaştırmak, böylelikle de alınabilecek artıyı çoğaltmak için gerekli çalışmaları örgütlemişlerdir.

51 Lawrence H. Keeley, *War before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage* (Oxford University, New York, 1996) kitabında savaşın insan toplumuyla eşit yaşta olduğunu savunuyor. Raymond C. Kelley ise, *Warless Societies and the Origin of War* (University of Michigan, AnnArbor, 2000) kitabında, savaşı benim önceki paragrafta yaptığım gibi tanımlayarak Keeley'e bu konuda karşı çıkıyor.

te de şefliklerin doğmasında şaşılacak bir yan yoktur. Ama sadece tek bir örnekte, Hawai'i'de erken devlet düzeyine yaklaşan yüksek bir şeflik ortaya çıkmıştı. Peru'nun dağlarında küçük Mantaro şeflikleri yüzyıllar boyu birbirleriyle savaştı, ama İnka fethine kadar hiçbiri fazla büyümedi.

Bir Polinezya örneğine bakalım: Yeni Zelanda'nın Kuzey Adası Maorileri sürekli olarak birbirleriyle savaşan düzinelerce şefliğe bölünmüştü, ama daha büyük bir birim hiç ortaya çıkmadı. Maori şefleri Tikopia şeflerinden daha zengin ve güçlüydüler, fakat akrabalık bağları izleyicileriyle birlikte olmalarına yol açıyordu. Goldman Firth'in bir Maori şefi hakkında, onun "Serveti kendi büyüklüğü ve nüfuzu için kullanılmıştı, ama böyle yapmakla halkının maddî yararlarına da büyük katkısı oluyordu" dediğini alıntılamaktadır.[52] Goldman, Maorileri Tikopialılarla birlikte "geleneksel" Polinezya toplumları olarak sınıflandırıyor. Yeni Zelanda'nın Kuzey Adası başka herhangi bir Polinezya adasından daha büyük ve ekonomik olarak da hayli verimli bulunmakla birlikte (Güney Adası'nın çoğu yerleri Polinezya'nın subtropik tarım ürünleri için fazla soğuktur, oradaki Maoriler de seyreklikle yerleşmiş avcı-toplayıcılardır) şefliğin dinsel ve dünyevî yanlarının birleşmesi ve şeflerle halkın birliği onları Atasal Polinezya Toplumu'na başka birçok örnekten daha yakın hale getirmiştir. Savaşlar yaygın olmakla birlikte, basit şefliklerden daha büyük siyasal birimler meydana getirmemiş ve geleneksel Polinezya kalıbını kökten değiştirmemiştir.[53]

Savaş daha dramatik toplumsal sonuçlar doğurduğu yerlerde bile, kaçınılmaz olarak büyük çaplı toplumsal oluşumlara yol açmamıştır. Kirch'e göre, "[Güney Cook Adalarından biri olan] Mangaia örneği öğreticidir; çünkü görece küçük bir dağlık ada olmakla birlikte, içinde siyasetin, ekonominin ve dinin savaşla iyice kaynaşmış bulunduğu bir çeşit Polinezya mikro evrenidir."[54] Tikopia örneğinde, *toa*'nın, yani savaşçıların siyasal düzeni altüst hale getirmekle tehdit ettiği bir dönemin öykülerini işitmiştik. Mangaia'da olan da tam budur. Nüfusu hiçbir zaman 3.000'i geçmeyen erken Mangaia, herhalde çeşitli küçük şefliklere bölünmüştü; şefleri Tikopia'da ya da Yeni Zelanda'da olduğu gibi dinsel ve dünyevî yetkeleri birleştirmişlerdi. Fa-

---

52 Goldman, *Ancient Polynesian Society*, s. 41.

53 "Tarih öncesinin sonlarında Kuzey Ada'daki hayli büyük nüfuslarına karşın Maoriler hiçbir zaman büyük toplumlarla kaynaşmamıştır, basit bir şefliğin örgütlenme düzeyinden de Hawai'i'de ya da Society Adalarından görüldüğü gibi karmaşık, hiyerarşik bir toplumsal formasyona geçmemişler." Patrick V. Kirch, *On the Road of the Winds: An Archeological History of the Pacific Islands before European Contact*, University Of California, Berkeley, 2000, s. 283.

54 *A.g.e.*, s. 205.

kat şefin savaşçılar tarafından tehdit edilerek salt rahiplik işlevlerine indirildiği bir zaman gelmiş ve onun yerini, aslında bir "askerî diktatör" olan yeni bir şef türü almıştır.[55] Ödül, adanın % 2'si kadar küçük, ama sulanabilen bir topraktı. Bu arazi, önceki sahiplerinin onun üstündeki miras hakkı tanınmayarak zafer ganimeti diye yeniden dağıtılmıştı.[56] Geleneksel olarak şeflik soy ağaçları boyunca miras edinilen *mana*'nın başkalarında da ortaya çıkabileceğine değinmiştik. Savaşta başarı kazanmak, böyle bir *mana* belirimiydi ve Mangaia'da olduğu gibi, dinsel meşruluğunun ince bir peçe oluşturduğu "dünyevî" bir şefin belirmesine yol açabilirdi. Fakat Weber'in "kalıtsal karizma"[57] dediği şeyden yoksun olmakla, sıradan bir ardıllaşma biçimi yoktu; her yeni şef ancak askerî bir zafer kazanarak iş başına gelebiliyordu.

Siyasal devrime bir dinsel devrim ayna tutmaktaydı. Doğu Polinezya'nın başka yerlerinde barışçıl bir tarım tanrısı olan Rongo, bir savaş tanrısı ve adanın baş tanrısı oldu. Rongo her yeni askerî hükümdarın başa geçişinde insan kurbanları olmasını istiyordu. Kirch'e göre, arkeolojik kayıtlar yamyamlığın geç tarih öncesinde yaygın olduğunu düşündürmektedir. O, durumu şöyle özetliyor: "Temas öncesi durumun sonlarında, Mangaia toplumu, ağır basan bir ölçüde teröre dayanan bir toplum olmuştur."[58] Mangaia'nın hacminin ve nüfusunun küçüklüğü, karmaşık bir tabakalı toplumun ortaya çıkmasını engelledi; fakat bu da askerileşmenin kaçınılmaz olmamakla birlikte mümkün sonuçlarından biridir.

Basit ve karmaşık şeflikleri yoğun bir biçimde inceleyen Kirch ve Earle gibi bilginler, onların ortaya çıkmalarının ne kaçınılmaz olduğunda ne de tek bir nedensellik mekanizmasından ileri geldiğinde anlaşmaktadırlar. Bununla birlikte, zorunlu olan, ama yeterli olmayan koşullar vardır: Ekonomide hane halkı düzeyinin ötesinde anlamlı bir derecede önderlik gerektiren üretim yoğunlaşması; kullanılabilen toprakların işgaliyle, hoşnutsuz kalanların berisine geçebilecekleri bir açık sınır kalmaması; uğrunda savaşmaya değecek yüksek verimli topraklar olması ve savaşmanın toplumun süregelen varoluşunu tehdit etmemesi için iktisadî-siyasî-askerî önderliğe bir derece dinsel meşrulaştırma yapılması. Yeni Zelanda'daki düşük düzeyli savaşlar salgını katlanılabilir

---

55 Goldman, *Ancient Polynesian Society*, s. 86.

56 Kirch, *Evolution of Polynesian Chiefdoms*, s. 206; Kirch, *On the Road*, s. 255.

57 *Mana*'ya çeviride verilebilecek karşılıklardan biri de, Weberci anlamda "karizma"dır.

58 Kirch, *On the Road*, s. 257. Geçmişte dinle terör arasında olabilecek bir ilişki varmış gibi duruyor, ama belki Rene Girard'ın *Violence and the Sacred*'indeki (Johns Hopkins, Baltimore, 1977) savının tersine, bu ilişki en eskilere kadar gitmez.

gibiydi, ama Mangaia'da, son yıllarda Rapa Nui'de (Paskalya Adası)[59] ve belki Marquesas'ta da, çatışmaların yoğunluğu toplumun hayatiyetini tehdit etmekteydi. Toplum kırılgan bir başarıdır: Bireyler gibi toplumlar da incinebilirler. Tarihte bilinen hiçbir toplum sonsuza kadar sürmemiştir; bugün var olan hiçbir toplumun da istisna oluşturmayacağını hatırlamak akıllılık olur.

HAWAİ'İ

Polinezya'nın en uzak bölgelerinden biri olmakla birlikte, Hawai'i ada gruplarının en zengini ve Yeni Zelanda'dan sonra en büyüğüydü. Nüfusun büyüklüğü ve yoğunluğu, karmaşıklığın gelişmesi için zorunlu şartlardır, ama yeterli değildir. Kirch temas sırasında Hawai'i nüfusunun en az 250.000, belki bundan bir hayli daha fazla olduğunu tahmin ediyor.[60] Bundan sonra en büyük Polinezya nüfusu Yeni Zelanda'daydı: 115.000. Fakat Yeni Zelanda'daki "en büyük siyasal birim"in nüfusu 3.500'den ibaretti; oysa Hawai'i'nin en üst şefi Kalanıopu'u, 1779 Şubat'ında Keakakekua Körfezi'nde Kaptan Cook'la karşılaştığında nüfusu en az 60.000 belki de 150.000 olan bir şefliğin başındaydı.[61] Dolayısıyla, Yeni Zelanda'nın kalabalık nüfusu otomatik olarak karmaşık şeflikleri olan geniş siyasal birimlere yol açmamıştır; ne var ki, Polinezya'nın bütün karmaşık şeflikleri geniş ve yoğun nüfusları olan yerlerdeydi: Hawai'i'den başka Tonga, Samoa ve Tahiti'de.

Elbette, Hawai'i'nin nüfusu büyük başlamamıştır. İS. ilk yüzyıllardaki başlangıcında nüfusu en çok birkaç yüz kişi, belki de 50 gibi küçük bir sayıdaydı. Arazinin yavaş yavaş işgal edilip geliştirildiği yüzyıllarda, Atasal Polinezya modeline benzeyen basit şeflikler ağır basmıştır. Fakat 1100 ile 1500 yılları arasında nüfus ve tarımsal yoğunlaşma hızla artmış ve şiddetle rekabetçi yerel şeflikler ortaya çıkmıştır.[62] Tarım tanrılarına yönelik olarak,

---

59 Kirch temas öncesi döneminin sonlarındaki Rapa Nui üstüne çalışmış daha eski bir bilginden şu alıntıyı yapıyor: "Adaya saçılmış olan çeşitli topluluklar gittikçe yağmacı çetelere dönüştü ve daha eski, daha düzenli yaşam yolları yavaş yavaş ortadan kalktı" (Kirch, *Evolution of Polynesian Chiefdoms*, s. 277). Kirch'in kendisi de, Hollandalı kâşif Roggeveen'in 1722 yılı Paskalya Günü'nde "savaş yorgunu, parçalanmış bir toplumla" karşılaştığını ekliyor (s. 278). Mangaia ve Rapa Nui, bozulmuş ya da uyumsuzlaşmış toplumların yegâne örnekleri değildir. Bu gibi örnekler üstüne bir genel tarama için bkz. Robert B.Edgerton, *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*, Free, New York, 1992. Mangaia ve Rapa Nui örneklerini özellikle ilginç kılan, onların çöküşünün herhangi bir dış baskıya değil, tümüyle iç nedenlere dayanmasıydı. Bu gibi örnekler, işlevsel çözümlemenin değerini ortadan kaldırmaz. Hatta toplumlar hiç kötü işlemeseydi, işlevselcilik totolojik olurdu.

60 Kirch, *On the Road*, s. 290, 312, 351, n. 49.

61 Kirch, *Evolution of Polynesian Chiefdoms*, s. 98; Kirch, *On the Road*, s. 248.

62 Earle, *How Chiefs*, s. 86.

Tikopia'da gördüklerimize benzeyen küçük yerel tapınaklar her yerde bulunmaktadır, ama arkeologlar (etnografik benzetmelerden yararlanabilirsek) savaş tanrısına yönelik olan ve karmaşık şefliklerin varlığına işaret eden geniş bölgesel tapınakların yapımını yaklaşık 1100 sonrasına tarihlemektedirler.[63]

Hawai'i'nin belirli sınıf tabakalaşma sisteminin ortaya çıkışı, büyük olasılıkla savaşa eğilimli karmaşık şefliklerin gelişmesiyle koşutluk göstermiştir. Proto Polinezyacadaki *ariki*, yani rahip şef ile ilişkili olan Hawai'i'nin *ali'i*'si, hâlâ şefi, hatta yüksek şefi anlatan terim olmakla birlikte, aynı zamanda genel olarak şeflik soy ağacına da uygulanıyordu; böylece soylular gibi bir anlama da gelmekteydi. Tikopia ve Yeni Zelanda gibi "tutucu" toplumların tersine, şeflikle ilgili bu soyluluğun sıradan halkla herhangi bir soy bağı yoktu. Bu ayrımın olabilecek bir kaynağı, tarihsel zamanlardan çıkarsanabilir: yerel şeflerin bölgeleriyle aralarında hiçbir jeneolojik ilişki yoktu; onlar zafer kazanmış üstün şefler tarafından savaştaki hizmetlerinden ötürü atanıyorlardı. Böylelikle, yerel toplulukla onun önderi arasındaki bağ koparılmıştı. Bu kopuşu, avamdan kişilerin dedelerinin kuşağından öncekilere ilişkin soy ağaçları izlemelerinin yasak edilmesi (Hawai'ice *tapu*'nun karşılığı olan *kapu*) pekiştirmekteydi.[64] Soy ağacının ve yerel şefle soy ilişkisinin yitirilmesi pratik sonuçlar doğururdu: (O kişinin) arazi üstünde hiçbir hakkı kalmazdı. Yeni galip şef, onlardan yeterli artı değer alabildiği sürece var olan çiftçileri muhafaza edebilirdi, fakat o çiftçiler şefin ya da yerel temsilcisi olan *konobiki*'nin buyruğunda olurlardı. Bunlardan biri onun toprağını ya da canını alabilirdi.[65] Avamın da altında kast dışı bir sınıf olan *kauwa* vardı; insan kurbanlarının aralarından alındığı bunlar savaş esirleri ve *kapu*'yu bozanlardı. Avam için *kauwa* kirliydi ve ne pahasına olursa olsun onunla temas edilmemeliydi, ama *ali'i* için öyle değildi. *Kauwa* bozma nedeniyle *kapu*'nun ötesin-

---

63 Matthew Spriggs geleneksel anlatılarda ikisi arasında gidip gelmelerin olduğunun anlatıldığı dönemde (çağdaş hesaplamayla İS. 1100-1400 arasında) Hawai'i gelişmeleri üstünde Tahiti etkisi olabileceğini öne sürmektedir: "Geleneksel tarihlerde bu, Tahiti ile Hawai'i arasında yeni şefler ve yeni fikirleri, özellikle de insan kurbanını ve sıradan halkın kabul edilmediği duvarlı tapınakları getiren iki yönlü gidip gelmelerin olduğu 'göçme çağı'dır. Şeflerle avamı ayıran rütbeler ve eşlikçi *kapu*'ları üstünde daha büyük bir vurgu vardır. Başlıca *luakini heiau*'nun (insan kurbanı tapınaklarının) birçoğunun bu dönemde kurulduğu söylenir." Bkz. Spriggs, "The Hawaiian Transformation of Ancestral Polynesian Society: Conceptualizing Chiefly States", *The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization,* der. John Gledhill vd., Unwin Hyman, Londra, 1988, s. 60. Böyle bir ilişkinin arkeolojik kanıtları çok azdır ve başka bilginler Tahiti etkisiyle ilgili geleneksel anlatıları kuşkuyla karşılamaktadırlar.

64 Earle, *How Chiefs*, s. 36, 45.

65 David Malo, *Hawaiian Antiquities,* Honolulu, Bernice P. Bishop Museum, 1951 [1898], s. 57-58.

deydi, *ali'i* de tanrısallık nedeniyle; böylelikle onların arasında avamla olamayacak bir yakınlık doğmaktaydı.[66]

Ali'i'nin kutsallığı düpedüz soya değil, tanrılardan inmesine dayanmaktaydı. Goldman'ın söylediği gibi: "[Kutsallık] özgül olarak tanrıların ve orantılı bir derecelenmeyle onlardan inen insanların bir niteliğiydi. Dolayısıyla, saygı tanrılara ve tanrısal kökenlilereydi. Yüksek rütbeli kardeş evliliklerinden doğanlar en yüksek *kapu*'ya sahip oluyorlardı, çünkü onlar tanrılardı. Tanrılar gibi onların da ateş, sıcaklık, kavurucu alevler olduğu söylenmişti. Kutsal hiyerarşisinde tanrılar ve insanların onlardan inmiş olanları tek bir sıradaydı." *Ali'i* ile avam arasındaki mesafe (hemen hemen) mutlak olmakla birlikte, geniş *ali'i* sınıfı içinde birçok dereceler vardı. En üst düzeydeki bazı kadınların "rütbeleri o kadar yüksekti ki, onlar güçlerinin yeni doğmuş bebeği sakatlayacağı ya da öldüreceği korkusuyla çocuk yetiştirmeye cesaret edemezlerdi. Bu gibi kadınlar, çocuklarını bakmaları için akrabalarına verirlerdi."[67]

Üstün şefleri ve en yukarı dereceden olan başkalarını çevreleyen *kapu*, Tikopia *ariki*'sinin *tapu*'suyla karşılaştırılabilecek aşırılıktaydı. Üstün şefin genelde görünmez olduğu düşünülmekteydi: Görülemeyeceği geceler dışında, evinden çıkmazdı. Onun hatta hareketsiz olduğuna, *mana*'sını herhangi bir eylemle değil, salt varoluşuyla uyguladığına inanılıyordu. Şefin zaman zaman görüneceğini ve hatta patlayıcı bir enerjiyle hareket edebildiğini de göreceğiz, fakat onun aşırı kutsallığının gerisindeki anlam, onun maddî olmayan *mana*'sı üstüne beslenen böyle inançlarla ifade edilmektedir.

Üstün şef tarımla ilgileniyordu ve göreceğimiz üzere, tarımsal törende önemli bir rol oynuyordu, fakat gündelik çalışma dünyasından çok uzaktı. Çevresinde (kan bağlı ve sıhrî) akrabalarından, görevlilerden, bakıcılardan ve hayli geniş kişisel korumacılardan oluşan bir kurul (divan) bulunmaktaydı. Sarayının gereksinimlerini karşılamak için şefin ülkesindeki avama vergi salması doğaldı, ama kıyı boyunca sıralanmış korunaklı balık havuzları ve *taro* bitkileri için, ayrıca da büyük tapınakları inşa etmek amacıyla su kanalları oluşturmak üzere angarya çalışma yükümlülüğü de getirebiliyordu. Askerî önderler *ali'i* sınıfından gelmekle birlikte, avam halk da savaşlarda askere alınabiliyordu. Üstün şefin kutsallığının ve gücünün alenen ifade edilmesi, kendileri de yaygın kaynakların kullanılmasını gerektiren büyük törenlerde olmaktaydı.

---

66 Valerio Valeri, *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, University of Chicago, Chicago, 1985, s. 164.

67 Goldman, *Ancient Polynesian Society*, s. 218.

Başlıca törenleri kısaca betimlemeden önce, onların yöneltildikleri tanrılar hakkında da birkaç şey söylemeliyim. Geleneksel Hawai'i "teolojisi" Tikopia'da gördüğümüz inançlardan çok daha gelişkindi. Valerio Valeri'nin dediği gibi, "güçlü bir rahipler sınıfının, yani profesyonel aydınların var olduğu düşünülünce, Hawai'i panteonunun son derece sistematik niteliğinde şaşılacak bir şey kalmaz."[68] (Tikopia'da şef tören bilgilerini oğluna aktarırdı ve bu bilgiler, babanın zamansız ölümü, oğulun kötü bir belleği olması vb. gibi nedenlerden ötürü kaybedilebiliyorlardı.) Kendileri de en yükseğinden olmamakla birlikte, *ali'i* rütbesinden gelen rahipler saray kurulunda bulunuyorlardı. Onların varlığı, şeflerin Mangaia'daki gibi "dünyevî" oldukları anlamında değildi. Şefler en önemli törenlerde görev yapıyorlardı, hatta bu törenlerin etkili olması için onların varlığı zorunluydu; fakat onlara profesyonel rahipler yardım, hatta öğretmenlik ediyordu. Panteonun sistemli bir görünüş kazanmasında da rahiplerin rol oynaması, avam arasındaki kendi yerel tapınakları, inançları, töreleri olmaya devam eden, ama resmî törenlere ilişkin olması gerekmeyen tören önderlerinin rolünün yerine geçmemiştir.

Hawai'i'nin dört büyük tanrısı: Kû, Lono, Kane ve Kanaloa'ya en azından bu sıraya göre derecelenerek Hawai'i adasında tapılmıştır (Kane'nin, Kaua'i'de en yüksek tanrı olduğu anlaşılmaktadır). Ben sadece, tören döngülerinin en önemli ikisinin ortasında yer alan Ku ve Lono'yu tartışacağım. Büyük tanrıların her biri doğanın ve insan etkinliklerinin geniş kesimlerinde baş oluyordu. Ku savaşın, (tehlikeli bir etkinlik olan) balık tutmanın ve büyücülüğün tanrısıydı; Lono ise tarımın, verimliliğin, doğumun ve tıbbın tanrısıydı.[69] Ku ile Lono arasındaki karşıtlık, onların törensel döngüleri arasındaki aykırılıkta besbelli ortaya çıkar.

Makahiki ya da Yeni Yıl Şenliği tanrı Lono'ya adanmıştır.[70] Valeri'ye göre, "Lono öncelikle büyümenin, bahçeciliğin, yağmurun tanrısıdır (bulutlarla özdeşleştirilir) ve genel olarak insanların yaşamlarına başkanlık eder. Böylelikle, o besleyici tanrıdır. Üretimini sağladığı toprağın ilk ürünleri, özellikle de *taro* ona sunulur." Lono'nun bedenlerinden biri de balkabağıdır ve Valeri'ye göre, balkabağı "bu tanrının farklı belirimlerini belki bütün ötekilerden daha iyi özetleyendir. Gerçekten, kabağın meyvesi yağmur bulutlarının biçimini olduğu kadar, gelişmiş, dolu ya da gebe olanın yuvarlaklığını da haber verir." İçinde kava (biberi) olan bir balkabağı Lono'nun heykelinin

---

68 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 36.
69 *A.g.e.*, s. 15.
70 *A.g.e.*, s. 200-233.

boynuna asılır ve "yaşamın iki dayanağı olan *poi* (*taro* ezmesi) ve su, çoğu zaman balkabaklarında tutulur."[71] Lono erkek olmakla birlikte, onun yuvarlaklığına, gebeliğine ve verimliliğine göndermeler, güçlü bir biçimde dişi bir yan düşündürmektedir. Başlıca erkek tanrıların dişi eşleri vardır, ama o eşlere anlamlı törenler yapılmaz.

Makahiki şenliği Hawai'i yılını başlatır ve dört ay sürer. Eski yılın sonunda Ku tapınakları kapatılır, savaş ve diğer öldürme biçimleri (insan kurbanı dahil) şenliğin dört ayı boyunca yasaklanır. Makahiki döngüsü içinde Karnaval benzeri bir altüst oluşu, o değilse bir statü düzlenmesini düşündüren anlar vardır. Valeri'nin dediği gibi, "Lonomakhua'nın [yani şenliğin merkezindeki Lono imgesinin] şölenlerle kutlanan tahta çıkışı, (üstün şefin)[72] ve şiddetli kurbanla oluşturulmuş tanrılarının tahttan indirilmelerini de içermektedir." Lonomakhua hüküm sürerken üstün şef ve ona en yakın olanlar evlerine kapanık kalmaktadırlar.[73] Şenliğin yüksek bir noktası yıkanma törenidir (*hi'uwai*). Şölenler ve kava içmekle geçirilen bir akşamın ardından, soylular da sıradan kişiler de okyanusta yıkanmaya giderler. Bu, avamın yılın geri kalanında görünmez olan en kutsal *ali'i*'yi gördükleri yegâne zamandır. Soylularla avamı ayıran bütün *kapu* kaldırılmış ve yıkanma, farklı statüdeki kişilerin cinsel ilişkilerine izin verilen bir orjiye (cümbüşe) dönüşmüştür.[74]

Hi'uwai törenini izleyen dört gün dört gece çalışmak yasaktır; şölene katılmakla, taklitler yapmakla, müstehcen ve alaycı şarkılar söylemekle ve hepsinden önemlisi, yüzlerce, belki binlerce kişinin katıldığı dans etmekle vakit geçirilir. Kahkahalar *kapu*'yu bastırır ve dans sırasında yapılan cinsel girişimler reddedilmez. Valeri, "bu harikalı bir biçimde eşgüdümü yapılmış" dansların toplumu yeniden kuran "yetkin bir yoldaşlığı" gerçekleştirdiğini belirtiyor. Bütün bunlar, "hiyerarşik olarak ayrım yapılmayan" bir atmosferde olmaktadır.[75] Sanki hiç değilse bir süre için eski eşitlikçilik yeniden ortaya çıkmıştır.

Makahiki mevsimi süresince her şey eşitlikçi olmadığı gibi, üstün şef de en önemli bazı olaylarda mevcut değildi. Şef adayı dolaşırken Lonomakua'ya eşlik ediyor ya da kendisi tanrının yerine geçerek girdiği her yörede ilk meyve sunularını topluyordu. Sunumların birçoğu şefin hazinesine gidiyordu ya da şefin hizmetlilerine dağıtılıyordu, fakat bazen eski "yeniden dağıtım"ın kalıntısı olarak halk da besleniyordu.

---

71 *A.g.e.*, s. 177-178.
72 Valeri "kral" diyor, ama ben o terminolojiyi kullanmanın meşruluğunu ileride tartışmak istiyorum.
73 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 219.
74 *A.g.e.*, s. 206, 380, n. 10.
75 *A.g.e.*, s. 218-219.

Kali'i ayinleri Makahiki döneminin sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. Okyanusta dört gün sonra ilk kez yıkandıktan sonra üstün şef ve adamı tanrıyla buluşmak için kanoyla yola çıkardı. Şef bir yere ayak basınca kendisini mızraklarla tehdit eden Lono rahipleri tarafından karşılanmaktaydı. Ona kaçındığı birkaç mızrak atılır ve bir sahte savaş başlardı. Şefin tarafı "kazanır" ve o da tapınağına kadar Lonomakua'ya refakat ederdi. Biraz sonra (Lono'nun kayığı denilen) sunularla dolu bir kayık suya bırakılır ve Lono'nun geldiği tanrılar ülkesi Kahiki'ye döndüğü söylenirdi.[76] Makahiki şenliği bitmiştir; çalışma ve hiyerarşi yeniden işe koyulur.

Yılın geriye kalan sekiz ayı Kû'ya aittir, onun en önemli töreni de *luakini* tapınağında yapılan törendir. Makahiki şenliğindeki toplu yıkanma, dans etme ve şakalaşmaya karşılık, savaş tanrısı Kû'ya adanmış bulunan *luakini* tapınağının töreni ciddi, hatta ürkütücüdür. Çoğu Polinezya tapınaklarından farklı olarak, başlıca Hawai'i tapınak alanları duvarlarla çevriliydi; böylelikle görevlilerden başka hiç kimse neler olduğunu göremiyordu, ama herkesin ne olup bittiğini bildiğinden emin olabiliriz.[77]

Luakini mimarlık tarzındaki tapınak töreni, yeni bir üstün şefin göreve başlamasında, tapınak inşaatının tamamlanmasında ya da daha büyük olasılıkla yeniden yapımında icra edilirdi; ama yöneticinin konumunu desteklemek için tören süreli olarak yenilenirdi. Tören süreci burada özetlenemeyecek kadar karmaşıktır.[78] Makahiki şenliği sırasında yasaklanan insan kurbanı, *luakini* töreninin her aşamasında yapılır. Valeri'nin bu uzun ve ayrıntılı tören üstüne esas yorumu, onun savaş tanrısı Kû'yu "evcilleştirme"yi, hatta Kû'nun Lono gibi bir varlığa dönüştürülmesini amaçladığı yolundadır. İnsan kurbanı ilk dönemlerde çok kanlıyken, sonlarına doğru kansız hale gelmiştir (baş kesme yerine boğarak öldürme). *Luakini* töreninin ilk örneği yeni üstün şefin çoğu zaman taht üstünde iddialı kişiler olan rakiplerine karşı zafer kazanmasıyla oluyordu; bunlar bazen onun asıl ya da üvey kardeşleriydiler, vücutları da kurban töreninin bir parçasını meydana getiriyordu; dolayısıyla evcilleştirilen sadece Ku değil, (ne de olsa hem Ku hem Lono olan) yeni yöneticiydi de. Tören onun bir "yabanıl" savaşçıdan uygar toplumun bir "evcil" önderine dönüşmesine yardım ediyordu. Ne var ki, yeni üstün şef çoğu vakit önderliğini yeni fetih savaşlarıyla desteklemek istediği için, yabanıl ile evcil ve

76 *A.g.e.*, s. 211-213.

77 Goldman, *Ancient Polynesian Society*, s. 206.

78 Valeri'nin *Kingship and Sacrifice*, s. 234-339'daki ayrıntılı betimlemesine bkz. Tikopia'daki Makahiki Şenliği ile Tanrıların İşleri âyininin besbelli ki genel bir Polinezya ilk meyveler töreninin çeşitleri olmasına karşılık, Tikopia'da *luakini* tapınak töreninin bir benzeri yoktur.

luakini tapınak törenleri arasında gidip gelmeler, şeflik yönetiminin sürekli bir özelliği olmuştur.

Eski Hawai'i'nin ciddi araştırıcılarından çoğunun üstün şeflerin (bir dereceye kadar da *ali'i*'nin bütün üst rütbelilerinin) tanrılar sayıldığını onaylamalarına karşılık, aralarında antropologların da olduğu birçok gözlemci, tanrısal yönetici kavramının salt metafizik nitelik taşıdığına inanmayı yeğlemektedir, Hawai'i'de ve başka yerlerdeki pagan atalarından utanan Hıristiyan Polinezyalılar dışında hiç kimsenin buna inandığı yoktur.[79] Sanıyorum ki, sorun tek tanrıcılıktan derinliğine etkilenen kültürlerde "tanrı" sözcüğüne fazla mutlak bir anlam yakıştırılmasından ileri gelmektedir. Üçüncü Bölüm'de anlatılan eskil toplumlarda, karmaşık şefliklerde ve kabile toplumlarında tanrılar, güçlü varlıklar, atalar ve insanlar hep bir süreklilik çizgisinin üstündedirler; bu kategorilerin arasında mutlak kopuşlar yoktur. Tikopia'da tanrılar ve şefler birbirlerinin terimleriyle düşünüldüğü gibi, Hawai'i'de de Valeri'nin dediği gibi, "Sadece *ali'i* tanrılar olarak temsil edilmez, tanrılar da *ali'i* olarak temsil edilirler.[80] Böyle olmakla birlikte, üstün şef kişi olarak Ku diye kabul edilince, bu hiç de önemsiz bir şey değildi.

Hawai'i'nin üstün şefinin rolünü daha kesinlikle anlamaya çalışmalıyız. O aynı zamanda hem tanrısal hem insandır ve tanrısal ve beşerî dünyalar arasındaki aracıdır. Valeri şöyle yazıyor: "[üstün şef] insanlarla tanrılar arasındaki en üst aracıdır. Toplumun en önemli tanrılarıyla doğrudan temas, sadece kral ve onun yetkili bakanları için mümkündür."[81] Bu doğrudan temas her şeyden çok kurban törenlerinde, özellikle de başka hiçbir etkinliğin yapmadığı kadar tanrılarla insanları birleştiren insan kurbanında ortaya çıkmaktadır. Sadece üstün şef insan kurbanına yetkiliydi, bir anlamda o hem kurban sahibi (kurbanın adına yapıldığı kişi), hem kurbanı icra eden (kurbanın rahip görevlisi), hem de sembolik olarak kurbanın kendisiydi; çünkü öldürülen, kurban edilmekle özellikle de aşağıda sıralayacağım durumlarda şef "olmaktadır."

Üstün şefin yüksek rahip olarak kaldığı, Valeri'nin bir 19. yüzyıl Hawai'i otoritesinden aktardığı bir öyküden anlaşılıyor:

---

79 Örneğin, Hawai'lilerin Kaptan Cook ile kendi şeflerinin tanrılar olduklarını düşünüp düşünmedikleri hakkında antropolog Gananath Obeyesekere ile Marshall Sahlins arasındaki tartışmaya bkz. Temel kaynaklar şunlardır: Obeyesekere, *Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton University, Princeton, 1992; ve Sahlins, *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*, Chicago University, Chicago, 1995.

80 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 151.

81 *A.g.e.*, s. 140. Valeri şunu ekliyor: "Toplam olarak, o, toplumsal bütünle bunu haklı kılan kavram arasındaki temas noktasıdır" (s. 142). Valeri'nin Durkheim'a ve Mauss'a borçları mükemmel kitabının her yerinden besbellidir.

> Volkan patladığında, Kral Kamehameha ne yapması gerektiği konusunda tavsiyesini almak için Pele'nin bir rahibini çağırttı. Bakıcı "Uygun kurbanları sunmalısın" diye yanıtlayınca, şef de "Sen al ve sun" dedi. "Olmaz! Ulusun başına gelen belâlar ve sıkıntılar, yatıştırıcı kurbanı hükmeden şefin kendisinin sunmasını gerektirir, bir bakıcının ya da *kahuna*'nın [rahibin] değil." "Ama Pele beni öldürür diye korkuyorum." Bakıcı "Öldürülmeyeceksin" diye söz verdi.[82]

Bu örneğin işaret ettiği üzere, üstün şefin sıkıntılı zamanlarda ortak yarar için tanrı-insan aracısı olarak hareket ettiğini gösteriyor. O bir bakıma halkının "babası" olarak,[83] hatta bir bereket kaynağı diye görüldüğü ölçüde, içerme yoluyla "anası" diye de görülmektedir. Şefe Lono diye yapılan sunular maddî olarak yeniden dağıtıma girmediklerinde bile, karşılıklarının onun verimlilik *mana*'sı tarafından ödendiği düşünülüyordu.

Fakat şefin, tanrıların olduğu gibi, ürkütücü, yıkıcı bir yanı da vardı. Şefin yok edici olarak en çok tutulan imgesi köpekbalığıydı. Valeri'ye göre, "bir köpekbalığına bazen şef, bazen de şefe bir köpekbalığı denirdi." Bu kullanıma tipik bir örnek olarak şu şarkıyı alıntılıyor:

> İçerilere giden bir köpekbalığı benim şefimdir,
> Karadaki her şeyi yutabilecek çok güçlü bir köpekbalığı;
> Çok kırmızı solungaçlı bir köpekbalığıdır şefim,
> Boğulmadan bütün adayı yutabilecek bir gırtlağı vardır onun.[84]

Geleneksel olarak üstün şefi anlatmakta kullanılan bir terim de *ali'i 'ai moku*'dur, yani "adayı yiyen şef."[85]

Hawai'i şefliğinin "korkutucu" yanının bir parçası da pratik siyasal gerçekliğin bir yansıması olmasıydı. Üstün şefliğe geçiş süreci hiçbir zaman sarih değildi. Yaşça büyüklüğe bakılmakla birlikte, çok eşli bir ailede daha yüksek rütbeli bir ailenin oğlu, öyle olmayan bir ananın oğlu ondan yaşlı olsa bile onun önüne geçerdi. Şefler, kızkardeşlerle ya da üvey kızkardeşlerle evlilikler yoluyla kendi çocukları için olabilecek en yüksek rütbeyi sağlamaya çalışıyorlar, bu nedenle hayli jeneolojik kargaşalar çıkıyordu. Zaten bir üstün şefin ölümü genellikle bir iç savaş başlatmaktaydı ve her zaman, tahtta hak

---

82 *A.g.e.*, s. 140, S.M. Kamakau alıntılanıyor.

83 Siyasal önderlerin ezelden beri yaptıkları bir iddia. "Eşitlikçi" Amerika'da bile George Washington "ülkenin babası"dır.

84 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 151.

85 *A.g.e.*, s. 370, n. 36.

iddia eden biri olabiliyordu. Erkek kardeşlerini ve üvey kardeşlerini öldürerek ve kurban ederek, üstün şef onların *mana*'sını devralabilir, onlar olabilir, böylece kendi kuşağının jeneolojik payesini kendisinde yoğunlaştırabilirdi. Fakat daha geniş bakılınca, Valeri'ye göre, şefin "yaptığı insan kurbanı her zaman bir kardeş katlidir: ya gerçekten (çünkü onun en olası rakipleri kardeşleridir) ya da mecazî olarak (çünkü her saldırgan içinden onunla özdeşleşir ve onun 'duble'si olur.)" Öz ya da üvey kızkardeşlerle fücur (ensest) evlilik yoluyla, kendisiyle eşit rütbedeki kadınların *mana*'sını da massedebilir. Böylece şef kendi meşruluğunu kardeş katli ve kardeş fücuruyla yeniden üretir.[86]

Aynı akıl yürütmeyle, yenilen bir şef de besbelli *mana*'sını yitirmiştir, tanrısal olmaktan çıkmış, kirlenmiştir. Hükmetme soya dayanır, fakat soy da, göreceğimiz gibi uydurulabilir. Hâkimiyet kanıtlanmalı, etkinlikle vurgulanmalıdır; çok az sayıda şefin doğal bir ölümle ölmemesi bundandır. Egemen durumdaki bir üstün şefin tahtına göz koyanlar onun kardeşleri olduğunda bile, yine de türedi sayılabilirler, çünkü meşruluklarının kanıtlanması gereklidir. Ve türediler her zaman egemenin akrabaları değildir, her zaman *ali'i*'den bile olmayabilirler. Belki 1500 dolaylarında bütün Hawai'i adasını ele geçirmiş bulunan gâsıp ve fâtihlerin arketipi söylencesel 'Umi, avam doğumluydu. Bununla birlikte, o bir "askerî diktatör" olarak yönetmeye kalkmamış, annesiyle daha eski bir üstün şefin gizlice seviştiğini, böylelikle kendisinin gerçekte baba tarafından şef soyundan geldiğini savunmuştu.[87] Şefler yanlarında her zaman *ali'i* rütbe ve statüsünü doğrulayacak ya da gerektiğinde bir jeneoloji uyduracak soy-kütük uzmanları çalıştırırlardı. Böylelikle, ideolojik olarak jeneoloji ilkesi hâkim kalmakla birlikte, Valeri'ye göre, "*fiilî* astlık ilişkisi ve siyasal bağlaşmalar, hiç değilse uzun dönemde daha önemli olma eğilimindedir."[88] Bir başka deyişle, Hawai'i tarihinde salt askerî güçle iktidara gelmiş örnekler çok olmakla birlikte (muhtemelen dünyaya zamansız veda eden başarısız yeni yetmeler daha da çoktu) bunlar bir kez başa geçince jeneolojik ve törensel meşruluk aramışlardır.[89]

Eleştirel bir okuyucu, Hawai'i hükümdarları hakkında yazdıklarımın ne kadarının egemen sınıf ideolojisi olduğunu ve ne kadarının avamla paylaşıldığını pekâlâ sorabilir. Gerçekten, sıradan halk, bu olup bitenler hakkında

---

86 *A.g.e.*, s. 165.

87 *A.g.e.*, s. 277-278.

88 *A.g.e.*, s. 157.

89 Bu, insana türedilik timsali Qin hanedanının çöküşünden sonra başa geçen Han sülalesinin ilk imparatoru Han Gaodi'ye yakıştırılan şu sözleri anımsatıyor: "Bir imparatorluk at sırtında alınabilir, ama at sırtında yönetilemez."

ne düşünmüştür? Hawai'i'nin bir örnek olarak üstün yanlarından biri, eski rejimde yaşayanlardan bu gibi şeyler hakkında bir şeyler öğrenmiş bulunmamızdır. Bu bakımdan, David Malo'nun 1830'da Hawai'i dilinde yazılıp 1898'de İngilizceye çevrilen *Hawaiian Antiquities* kitabı çok değerlidir. Valeri'ye göre, "Malo'nun eseri eski Hawai'i kültürü üstüne en önemli kaynaktır."[90] Malo *ali'i* soyundandı, herhalde 1793'te doğmuştu ve gençliğinde güçlü Kraliçe Ka'ahumanu'nun erkek kardeşi yüksek şef Kuakini'nin hane halkına bağlanmıştı. Söylediği şeyler hakkında kişisel bilgi sahibiydi, onun Hıristiyanlığa dönmüş biri olarak yandaşlık etmesine karşın, anlattığı toplumdan kritik bir mesafeyi korumuştu. Şimdi Malo'nun tanıklığına bakalım.

> Sıradan insanların durumu, şeflere boyun eğmekti; onların yükledikleri ağır ödevlere katlanmak ve bazen ölesiye baskılar altında yaşamaktı. Halkın yaşamı sabırlı bir katlanmayla geçmekteydi; şeflerin kayırmasını sağlamak için onlara teslim oluyorlardı. Sıradan insan (*kanaka*) halinden yakınmamalıydı.
>
> İnsanlar şefin verdiği işleri yapmayı savsaklarlarsa topraklarından sürülür, hatta öldürülürdü. Bu gibi nedenlerle ve onlara zorlanan baskıcı davranışlar yüzünden, insanlar şeflerden korkuyor ve onlara tanrılar diye bakıyorlardı.[91]

Böyle olmakla birlikte, avam halk sadece şefleri birbirleriyle karşılaştırmakla kalmıyorlardı, bazen onlara başkaldırdıkları da oluyordu.

> Şefler arasında büyük farklar vardı. Bazıları kendilerini haydutluğa, sömürüye, öldürmeye, yağmalamaya, tecavüze vermişlerdi. I. Kamehameha gibi doğru davranan çok az kral[92] vardı. O ülkenin barışına iyi hizmet etmişti.
>
> Bazı şeflerin sıradan insanlara yaptıkları serseriliklerden *(kolohe)* ötürü, birtakım şeflerle halk arasında sık sık savaş benzeri çatışmalar çıkıyor ve avamdan kişiler onların birçoğunu öldürüyordu.[93]

> Kralın görevi sıradan insanların genliğine hizmet etmekti, çünkü onlar siyasal topluluğu oluşturmaktaydılar. Birçok kral *makaainana*'ya [ülke halkına] baskı yapmalarından ötürü halk tarafından öldürülmüştür.[94]

---

90 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. xxiv.

91 Malo, *Hawaiian Antiquities*, s. 60-61.

92 Malo'nun "şef"le "kral" arasında duraklaması, benim aşağıda değineceğim bulanıklığın sonucudur. Ama bu örnekte, I. Kamehameha her tanıma göre kraldı.

93 Malo, *Hawaiian Antiquities*, s. 58.

94 *A.g.e.*, s. 195.

Malo'nun kendisinin verdiği başka bilgilere ve örneklere göre, hiç kuşkusuz baştaki şefe karşı duyulan popüler hoşnutsuzluğu kullanarak bir muhalefet gücü toplayan *ali'i*'li iddiacılar bu gibi halk ayaklanmalarına önderlik etmişlerdi. Ancak, geleneksel toplumlarda bu gibi bütün durumlarda olduğu gibi, böyle bir ayaklanma bir devrim, yani rejimin niteliğini değiştirmeye yönelik bir çaba değildir, kötü bir hükümdarın yerine bir iyisini getirme gayretiydi. Malo şöyle yazıyor: "Halk eğer bir kralın dinsel eğilimli (*haipule*) olduğunu, dinsel görevlerini titizlikle yerine getirdiğini görürse, o kral büyük popülerliğe erişirdi. En eski zamanlardan beri, dindar krallara büyük saygı gösterilmiştir."[95]

Malo'nun tanıklığı çok değerlidir. Onun yazdıklarından, avam halkın yüksek ve güçlü olma konusunda kendi fikirleri bulunduğu ve onlara göre davranmaya hazır oldukları anlaşılmaktadır. Ne var ki, onların en çok umabilecekleri, iyi, "dindar" bir hükümdardı. Korkudan ya da hayranlıktan ötürü, onlar için *ali'i* tanrı gibiydiler. Ancak arkeolojik olarak bilinen okuryazarlıktan yoksun toplumlarda, hatta günümüze kalan belgelerin yalnızca yönetici sınıftan kaynaklandığı okuryazar toplumlarda bile, bizim sıradan halkın ne düşündüğü hakkında hemen hiç fikrimiz yoktur.

Üstün şefin bütün nüfus için taşıdığı önemin bir başka belirtisi de, hükümdarın ölümünden sonra toplumsal düzenin çökmesiydi. Valeri böyle bir ölümün "toplumsal kurallar sisteminin temelini yıkan" bir "kökten baltalama ve şiddetli anarşi" getirdiğinden söz etmektedir. Kısacası, hem cinselliği hem kişiye ve mülkiyete saygıyı düzenleyen *kapu* sistemi çökmüştür. Hiç kimse ve hiçbir şey güvende değildir. Ve de bu, Makahiki şenliğinin karnaval benzeri statü-düzlemesi değildir, insanların yaşamlarını ve organlarını kaybetmekten aşırı korktukları bir dönemdir.[96] Birçoklarının, hatta avamdan kişilerin üstün şefin besbelli tüm erkliliğini kendi kişiliğinde birleştirmesi, aynı zamanda da *kapu* sisteminin uygulayıcısı olmasıyla özdeşleşmeleri mümkün değil midir? Eğer öyleyse, şefin ölümünün hem iç, hem dış kurallar düzeninin çöküşü getirmesinde şaşılacak bir yan yoktur. Düzensizliği sona erdirmek için avamdan en kuşkucu olan birinin bile hızla yeni bir üstün şef atanmasını isteyeceği düşünülebilir.[97]

---

95 *A.g.e.*, s. 190.

96 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 220.

97 Bir hükümdarın ölümünden sonra düzensizlik dönemlerinin yaşanması, başka toplumlarda da bilinmedik bir şey değildir. 1963 Kasım'ında John F. Kennedy'nin öldürülmesini izleyen üç günü anımsayanlar, toplumsal düzenin çökmemesine karşılık, hayli yaygın bir ruhsal çöküntünün yaşandığını hatırlayacaklardır.

Bizim bilgi için tamamıyla arkeolojiye bağımlı olduğumuz bir konuda, bir başka değerli tanıklık da Malo'nun *kaula*'yı (peygamberleri) betimlemesindedir. Bu sözcük, Proto Polinezyacadaki *taaula*'nın Hawai'i'deki karşılığıdır; çeşitli anlamları arasında, "rahip, ruh medyumu, şaman, büyücü ya da peygamber" vardır.[98] Firth buna akraba olan Tikopia terimi olan *taura*'yı, çeşitli Polinezya toplumlarında birbirleriyle ilişkili olmakla birlikte farklı biçimler alan bir görüngünün (fenomenin) en genel terimi olmaya benzeyen bir ruh medyumu diye çevirmektedir. *Tahunga*'nın (Hawaiice *kahuna*'nın) tersine, resmî tapının rahipleri, ruh medyumları herhangi bir statüden ve herhangi bir cinsiyetten olabilirler. Bu, ruhun kimi isterse seçebildiği "demokratik" bir roldür (erkek ruhlar genellikle erkek medyumları, dişi ruhlarsa dişi medyumları seçmektedirler). Firth, *Tikopia'da Rütbe ve Din* kitabında ruh medyumlarına bir bölüm ayırmıştır; fakat bu gibi medyumların başlıca işlevi o medyumun soy ağacından olanları sağaltmak olduğu için, hayli kenarda kalmaktadırlar. Hawai'i'nin *kaula*'sı ise büsbütün başka bir konudur. Malo'yu dinleyelim: "*Kaula*'lar çok eksantrik bir halk sınıfıydı. Çöllerde ayrı yaşarlar, halkla birleşmezler, kimseyle kardeşleşmezlerdi. Onların düşünceleri tanrılıkla çok yükseltilmişti." *Kaula*, peygamberler ya da Malo'nun onlara dediği gibi, biliciler "bir kralın ölümü ya da hükümetin devrilmesi" gibi olaylar hakkında uyarılarda bulunurlardı.[99] 18. yüzyılın ünlü bir *kaula*'sı şöyle bir kehanette bulunmuştu:

> Yukarıda olan yıkılacaktır;
> Aşağıda olan kaldırılacaktır,
> Adalar birleştirilecektir;
> Surlar dimdik duracaktır.[100]

Valeri bir başka erken dönem otoritesi olan S.M. Kamakau'yu alıntılıyor: "Peygamberler bağımsız kişilerdi, onları bir tanrının ruhu esinlendirirdi. Onlar şeflerin ve halkın önünde tanrının sözlerini söylerlerdi. Ölecek olsalar bile, korkmadan söylerlerdi."[101]

---

98 Kirch ve Green, *Hawaiki*, s. 246.

99 Malo, *Hawaiian Antiquities*, s. 114.

100 *A.g.e.*, s. 115. Bu parçanın Kutsal Kitabı andıran havası, gerçekliği hakkında kuşkular uyandırabilir. Eski İbrani peygamberleri olan *nebi*'lerin temas öncesi Hawai'i'sinden çok da farklı olmayan bir toplumda yaşadıklarını anımsayabiliriz. Kutsal Kitabın Hawai'iceye çevrilmesinde "peygamber" için kullanılan terimin *kaula* olduğu kaydedilmeye değer. Karş. Yeremya, 1: 9-10: "Sonra Tanrı elini uzattı, ağzıma dokundu ve bana şöyle dedi: 'Şimdi sözlerimi senin ağzına koydum. Bak, bugün senin, toplaman ve kopartman, yıkman ve devirmen, kurman ve ekmen için ulusların ve krallıkların üstüne atamanı yapıyorum.'"

101 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 139. Malo, *Hawaiian Antiquities*, s. 251-254'te bir kralla bir kadın peygamberin ölümüne savaşımını anlatmaktadır.

Şefle peygamber arasında çıkabilecek karşıtlık, onların tanrısal varlıkla temelden farklı ilişkilerinin sonucudur. Valeri'nin deyişiyle, "*kaula* bireyin doğrudan erişebileceği, dolayısıyla toplumsal hiyerarşiye aykırı bir bütünlüktür; kral ise toplumsal hiyerarşiyle aynı nitelikten oluşan bir bütünlüktür."[102] Şef de peygamber de bir bakıma sonradan görmelerdir: Şef, iktidara zor kullanarak geldiği için, peygamber de onun mesajını kralın ve halkın önünde onayladığı için. Fakat şef sadece zor kullanarak yönetmez; peygamberin silahı da zor kullanma değil, konuşmadır. Toplumsal hiyerarşinin tanrısal olanla insani olan arasındaki ilişkiye aracılık ettiği Hawai'i gibi bir toplumda bir tanrıyla doğrudan bir ilişkisi olduğunu iddia eden peygamber figürü gerçekten bulanıktır. Geri gelecektir.

Hawai'i'yi erken devletlerin ya da erken uygarlıkların karşılaştırılabilecek örnekleriyle ilişkilendiren, rahip-kralın mutlak olarak merkezî rolüdür. Benim kabile dini dediğim şey için karakteristik bir biçimde güçlü varlıkların, tabiatın ve bir bütün olarak toplumun birleşmesi, Hawai'i gibi bir toplumda zaman zaman, örneğin Makahiki şenliğinde yeniden ortaya çıkmakla birlikte, erken uygarlıklarda kayda değer bir derecede tek bir kişide yoğunlaşmıştır.[103] Bu gibi toplumlarda rahip-kralın yegâne ayrıcalığı olduğu ortaya çıkan ve başka herhangi bir gelişme aşamasındaki toplumlarda hemen hiç bulunmayan insan kurbanı, gücün tek bir kişide müthiş birleşmesini özetliyor. David Malo'nun sözleriyle:

> Kralın buyruklarının yaşam ve ölüm üstünde gücü vardı. Kral eğer birinin öldürülmesini isterse, o ister şef olsun ister halktan biri, tek sözü yeterdi ve öldürülürdü.
>
> Fakat şef yaşam sözcüğünü söylemeyi seçerse, adamın canı kurtulmuş olurdu.[104]

Yaşam ve ölüm sözcükleri tanrısal nitelikteydi ve onları kullananın bir tanrı sayılmasında şaşılacak bir yan yoktu.[105] O, aynı zamanda insan da olan

---

102 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 139.

103 Eli Sagan'ın *At the Dawn of Tyranny: The Origins of Individualism, Political Oppression and the State* (Knopf, New York, 1985) kitabı, bu görüngünün kapsamlı bir çözümlemesini içermektedir. Sagan ayrıca halkın hükümdarın olağanüstü gücüyle kendisini ne ölçüde özdeşleştirdiğini de tartışıyor.

104 Malo, *Hawaiian Antiquities*, s. 57.

105 Uyrukları ya da yurttaşları üstünde idam cezası ya da savaş seferberliği ile ölüm-kalım gücünü kullanmak, her devlete ne denli dünyevî (lâik) görünse de bir kutsallık öğesi katar. Benim şu kitabın girişindeki dinsel-siyasal sorun üstüne tartışmama bkz. Robert N. Bellah ve Philip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, New York, 1980, s. vii-xv.

bir tanrıydı, çünkü tanrılara karşı insanları, insanlara karşı da tanrıları temsil ediyordu. Onun keyfî gücü ve hükmettiği sıradan halkı ezişi, kabile eşitlikçiliğinden kayda değer bir çöküşü ve despotluğun özellikle katı bir biçimine dönüşü temsil etmekteydi; bunu olanaklı kılan, toplumsal birimin giderek artan büyüklüğü ve onun yanı sıra yüz yüze ilişkili topluluğun kaybolması ile tarımsal yoğunlaşma sonucu artının çoğalması ve şimdi uğurlarında dövüşülecek o kadar çok şey olduğu için militarizmin yükselmesiydi. Vahşi halindeki Ku olarak kralda tahakküm eğilimi utkusaldı.

Fakat Hawai'i, terörün hemen hemen sınırsız hüküm sürdüğü Mangaia ya da Rapa Nui değildi. Terör vardı, ama törenselleştirilmiş, kurumsallaştırılmış, sınırlanmıştı. Kral Ku olarak evcilleştirilmişti ve hiç değilse yarı zamanlı bir biçimde, Valeri'nin deyişiyle "besleme tanrısı" olan Lono halinde kral olmuştu. Böylece Hawai'i'de *ali'i nui*, yani yüksek şef hâkim olma eğilimini besleme eğilimiyle, tahakkümü hiyerarşiyle birleştirmiştir; o zamandan beri her hükümetin yapageldiği gibi. Fakat despotizm ilkin yeniden ortaya çıktığında, evrenin, toplumun ve benliğin tek bir kişide temsil edilmesi, kişiliğinde hem terörün hem iyicilliğin barındırılması o kimseyi adeta dayanılmaz bir gerilime sokar. Bütün eskil (arkaik) toplumlar monarşiktir, bir kişinin çevresinde odaklanırlar, ama daha sonraki eskil toplumlar yoğunluğu yaygınlaştırmanın yollarını bulmuşlar ve ona daha geniş bir sosyokültürel kurumsallaşma sağlamışlardır, bu suretle odak yönetenden çok yönetimde olmuştur. Bu gibi değişiklikleri aşağıda göreceğiz.

Fakat Hawai'i'nin yüksek şefi bir eskil kral mıydı? I. Kamehameha'dan önce Hawai'i bir devlet miydi (ya da dört büyük adanın her birinde yüksek şefler olduğuna göre, dört devlet)? Bunlar, besbelli tanım sorunlarıdır. Bir üstün şefliğin devletliğe geçiş yapıp yapmadığını anlamanın kritik bir öğesi, akrabalık sistemiyle kesin bir kopuş yaşayıp yaşamadığına bakmaktır. 1972'de Marshall Sahlins Hawai'i'nin böyle bir kopuş yapmadığını savunuyordu: "Onlar genel halktan kesin bir biçimde kopmamışlardır, dolayısıyla akrabalık ahlâkına ancak kitlesel bir ayrılmayı göze alarak karşı çıkabilirlerdi."[106] 1984'te Patrick Kirch de onu destekliyordu: "Yönetici seçkinler... hiçbir zaman Hawai'i'nin Atasal Polinezya Toplumundan miras aldığı şeflerle halk arasındaki akrabalık bağını koparmayı başaramamışlardır." 2000'e gelindiğinde Kirch, bu konudaki görüşünün "yıllar boyunca yavaş yavaş değiştiğini" ve kendisinin artık "Kaptan Cook'tan önce bile, Hawai'i toplumunun

106 Sahlins, *Stone Age Economics*, s. 148.

bir 'eskil devlet' olduğu"nu düşünmeye başladığını söylüyordu: "Sınıfsal tabakalaşmanın gelişmesi ve üreticilerin elinden toprak haklarının alınması, ayrıca mutlaklaştırıcı dinsel ideoloji (insan kurbanı biçimindeki savaş tapısı dahil) ve askerî gücün düzenli olarak kullanılması hep devlet düzeyinde toplumsal formasyonlar için tipik gelişmelerdir."[107]

Lawrence Krader'in devleti bir "ikincil oluşum" diye tanımlaması, bu tanım sorununu çözmekte yararlı olabilir. Ona göre, "toplumsal bütünleşme, iç düzenleme ve dış savunma" bütün toplumların işlevleridir; fakat "devlet bu işlevleri kendi içinde bir amaç olarak kendi varoluşunun korunması ve geliştirilmesiyle birleştirir. Böylelikle devlete yukarıda anılan toplumsal amaçlara erişilmesi için yararlanılan bir *ikincil oluşum* gözüyle bakılmalıdır."[108] Ben öyle sanıyorum ki, temas öncesi zamanların sonlarında bizim şimdi Hawai'i *kralı* diyebileceğimiz kişinin çevresindeki kurul böyle ikincil bir oluşumdu: İlle de halk için olması gerekmeksizin kendi amaçları için yönetme, vergi koyma, angarya yaptırma ve askerlik hizmetine alma yetkileri vardı. Sosyolojide her zaman yapmamız gerektiği üzere, işlevsel çözümleme kullanırsak, kimin için işlevsel olduğunu sormalıyız. Devlet için işlevsel olan şeyin halk için, hatta bütün toplum için işlevsel olması gerekli değildir. İnsanlık tarihinde böyle birçok örnek vardır; onun için devletin topluma ne ölçüde işlevsellik gösterdiğini örnekten örneğe değişen ampirik bir sorun olarak bırakmalıyız.

Son bir tipoloji notu: Hawai'i, Max Weber'in "patrimonyal devlet" dediği ve kralın hane halkından (divanından) gelişen bir devlet diye tanımladığı şeyin iyi bir örneğine benzemektedir. Yine burada da bir derece sorunu vardır. Ancak kralın "hane halkı" gerçek bir ikincil oluşum halinde işleyebilecek bir büyüklük ve etkililiğe eriştiği zaman ona patrimonyal devlet denilebilir. Ben eski Hawai'i'nin o aşamaya geldiği görüşündeyim.

---

107 Kirch, *Evolution of Polynesian Chiefdoms*, s. 263. İtalikler özgün metinde vardır.

108 Kirch, *On the Road*, s. 300. Eli Sagan da *Dawn of Tyranny* yapıtında, akrabalıkla kopuşun, kendisinin ileri karmaşık toplumlar dediği şeylerin tanımlayıcı özelliği olduğunu savunmaktadır. 2010 yılında Kirch'in yeni bir kitabı çıktı, ama n e yazık k i bu bölümde hesaba katılmak için fazla gecikmişti. Burada sadece şunu söyleyebiliriz ki, bu kitap sadece Batı ile temastan önce, Hawai'i'de onun eskil devlet dediği, benimse erken devlet adını verdiğim formasyonun meydana geldiğini doğrulamakla kalmıyor, bu geçişin 17. yüzyılın başından önce olduğunu da belirtiyor. Bkz. Patrick Vinton Kirch, *How Chiefs Became Kings: Divine Kingship nd the Rise of Archaic States in Ancient Hawai'i*, University of California, Berkeley, California, 2010.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Eskil Din: Tanrı ve Kral



Sümer tanrıları arasında toprağın altındaki sulardan sorumlu Enki'nin bir tasviri.

Kabile dinini tartışırken, yakından incelemek için üç örnek seçmiştim: Kalapalolar, Avustralya Aborijinleri (Walbiriler) ve Navajolar. Her biri farklı bir kıtadan olduğu halde, binlerce kabile halkı için bu seçim "temsil edici" sayılamazdı. Kabile diniyle eskil din arasındaki ortalama örgütlenme biçimi olarak şeflikleri düşünürken, ben daha çok Polinezya'ya bakmayı yeğledim; çünkü orada arkeolojiyle etnografya el ele vererek Neolitik köylerden başlayıp Hawai'i'nin erken devletine kadar yüzyıllar süren bir gelişme duygusunu sağlamaktadır. Yine de, dünyanın birçok yerindeki yüzlerce şefliğin verileri karşısında, Polinezya'yı seçmemiz stratejik olarak savunulabilir, ama temsil edici olduğu söylenemez. Benim eskil toplumlar demeyi seçtiğim erken devletler ya da erken uygarlıklarda durum çok farklıdır. Bunların tam kaç tane oldukları tartışılabilir, ama kabilelere ve şefliklere oranla sayıları pek azdır, haklarında veri olanlarsa daha bile azdır. Eskil'i izleyen döneme, yani eksensel *(axial)* çağa bakınca sadece dört örnek vardır: Eski İsrail, eski Yunan, İÖ. 1. binin ilk yarısında Hindistan ve aynı dönemdeki Çin. O nedenle, ben de sadece eksen toplumlarına ciddi katkısı olan eskil toplumlara daha yakından bakmaya karar verdim: Hem İsrail'i hem de Yunan'ı etkileyen Mezopotamya ve Mısır'a; oralardan Çin eksensel çağına yumuşak bir geçiş yapılan Shang ve Batı Zhou Çin'ine. Hakkında yeterli veri bulunsaydı Hindistan'daki İndus Vadisi uygarlığını da bunlara katardım.

Elbette, Dördüncü Bölüm'de bir başka eskil toplum olan Hawai'i'nin üstünde uzun boylu durmuştum. Bunu onun erken dönemi hakkında başka

herhangi bir yere oranla daha çok bilgi sahibi olduğumuz için erken devlete geçişin bir örneği olarak kullanmıştım. Bu bölümde inceleyeceğimiz eskil toplumların hiçbirinde erken aşamaları hakkında David Malo'nun yaptığı gibi bilgi verecek kimse olmadığı gibi, şimdi Polinezya hakkında eriştiğimiz berraklıkla onların erken devletler olarak ortaya çıkmaları için muhtemelen gereken 2.000 yılı aşkın dönemi kurgulayamayız. Bir eskil dinin başlayışını incelemek için Hawai'i örneği çok değerlidir, çünkü onun hakkında sahip olduğumuz bilgiler herhangi bir başka örnek için mevcut değildir.

Bu bölümde ilgileneceğimiz örneklere dönmeden önce, Bruce Trigger'in öğretici araştırması *Understanding Early Civilizations*'a bakmak faydalı olacaktır. Bu çalışmada yedi örneğin özetle karşılaştırmalı çözümlemesi yapılıyor: Mısır'ın Eski ve Orta Krallıkları, III. Erken Hanedandan Eski Babil dönemine kadar Mezopotamya, geç Shang ve erken Batı Zhou dönemlerinde Çin, 15. yüzyıl sonlarından 16. yüzyıl başlarına kadar Klasik Maya, erken 16. yüzyılda İnka krallığı ve 16. yüzyıl başlarından geç 19. yüzyıla kadar Batı Afrika'nın Yoruba halkı.[1] Trigger örneklerini, geniş ölçüde, haklarında yeterli veri olduğu için seçmiştir; İndus Vadisi uygarlığını yalnızca arkeolojik kanıtlar temelinde anlamanın olanaksızlığı (ondan kalan azıcık yazı da çözülememiştir), onu bence de doğru olarak, bu önemli örneği dışlamak zorunda bırakmıştır.[2] Trigger'in örnekleri olgun devletlerdir; Hawai'i'yi işe katmadığı için, elinde gerçekten erken bir devlet örneği yoktur. Elbette, "erken devlet"in bir olaydan çok bir süreç olduğunu hatırlamalıyız; "devletin doğuş anını kesin olarak saptamak" hemen her zaman olanaksızdır.[3] Hawai'i'de bile devlet, Trigger'in örneklerinden daha belirgin bir biçimde Batı temasından iyice önce bu süreç açıkça oluşmaktaydı; o sebepledir ki, Hawai'i örneği hep çok değerli kalacaktır.

Benim eskil toplumlardan yaptığım örneklemin kusurlarından biri, bütün Yeni Dünya örneklerini dışlamasıdır, dolayısıyla Trigger'in bulgularının

---

1 Bruce G. Trigger, *Understanding Early Civilizations*, Cambridge University, Cambridge, 2003, s. 28.

2 İndus Vadisi uygarlığı yaklaşık İÖ. 2500 ilâ 2000 yılları arasında gelişmiştir. Düzgün bir su sistemi olan iyi yapılandırılmış şehirleri, biraz da sulamaya dayalı tarımı vardı, ama kamusal binaları pek yoktu. Kesinlikle tapınaklar ya da saraylar olarak betimlenebilecek bir şey olmayınca, ne dinsel ne de siyasal sistemin nasıl olduğu anlaşılmaktadır. Yakınlarda yapılan bir inceleme şudur: Jane R. McIntosh, *A Peaceful Realm: The Rise and Fall of the Indus Civilization*, Westview, Boulder, Colo., 2002.

3 Claessen ve Skalnik, ancak geriye bakılınca devletin nitelikleri oldukları anlaşılabilen kurumları yavaş yavaş üreten "göze çarpmayan süreçler"den söz ederler. Henri J.M. Claessen ve Peter Skalnik, der., *The Early State*, Mouton, The Hague, 1978, s. 620-621.

bir özeti –onun yedi örneğinden üçü Yeni Dünya'dandır– bu aksaklığı biraz telâfi etmeye yarayabilir. Trigger'in "erken uygarlıklar"la ne demek istediğine bakmakla başlanması faydalı olacaktır, çünkü onun bu tanımı benim eskil toplumlarla demek istediklerime çok yakındır:

> Antropologlar "erken uygarlık" deyimini, toplumsal ilişkileri yöneten temel ilkenin akrabalık değil, toplumları enlemesine kesen ve güç, servet ve toplumsal itibar bakımlarından eşitsiz bir toplumsal bölümler hiyerarşisi olduğu, toplumların en eski ve en yalın biçimleri için kullanırlar. Bu toplumlarda yetkelerini büyütmek için cebir kullanan küçük bir yönetici grubu, çok daha kalabalık tarım üreticilerinden sistemli olarak edinilen tarım artılarına ve emeğe dayanmaktadır. Tam zamanlı uzmanlar (zanaatçılar, bürokratlar, askerler, bakıcılar) da, egemen grubu ve onun denetimindeki yönetim aparatını hem destekler hem de ona hizmet ederler. Yönetenler kendilerini yönetilenlerden ayıran debdebeli bir yaşam tarzı geliştirmişlerdir.[4]

Hawai'i'yi düşünürsek, *ali'i* ile avam arasındaki ayrım, böyle açık bir sınıf ayrımıdır. Sınıfa bu denli merkezde odaklanmaksızın aynı şeyi ifade etmenin bir başka yolu, kilit ayrımın bir ikincil formasyon olarak devletle toplumun geri kalanı arasında olduğunu söylemektir. Bu anlatının, Trigger'in şöyle yazdıklarıyla anlatmak istediğine yakın olduğu açıktır: "servetin siyasal iktidar yoluyla sağlanması, siyasal gücün servet üstünden sağlanmasına oranla daha sık görülen bir durumdur."[5] Dolayısıyla, bu toplumlarda kritik olan, üretim araçlarıyla ilişkisi üstünden tanımlanan sınıf değildir, siyasal iktidarla ilişkisi üstünden tanımlanan sınıftır.

Trigger için şurası da önemlidir ki, akrabalık hem yönetenler hem de yönetilenler bakımından farklı yollarla önemli kaldığı halde, artık, kabile ve şeflik toplumlarında olduğu gibi, "toplumsal ilişkileri yöneten temel ilke" değildir. O buna çok önemli bir başka şey eklemektedir: "Sınıfın toplumu örgütlemekte gerçek ve metaforik akrabalığın yerini alması gibi, dinsel kavramlar da toplumsal ve siyasal söyleşi ortamı olarak akrabalığın yerine geçmiştir."[6] Elbette, dinsel denilebilecek simgesel eylem ve ifadeler toplumsal örgütlenmenin her düzeyinde olabilirler, fakat eskil toplumlarda dinsel alanda yeni bir şey ortaya çıkmaktadır: Tanrılar ve tanrılara tapmak. Benim Trigger'in çalışmasını yorumlayışım, eskil toplumu öncellerinden ayıran şeyin karmaşık bir dinsel-siyasal dönüşüm olduğu yolundaki duygumu pekiştirmektedir; bu

4 Trigger, *Understanding Early Civilizations*, s. 44-45.
5 *A.g.e.*, s. 46.
6 *A.g.e.*, s. 48.

dönüşüm, dünyada esas itibarıyla yeni olan iki fikrin yükselmesine yol açmıştır: Birçok bakımdan tek bir bütünün iki parçası olan krallık ve tanrısallık.

Hawai'i toplumu onu betimlediğimiz haliyle kral ve onun tanrılarla, özellikle Ku ve Lono ile ilişkisi, hatta aynılığı üstünde odaklanıyordu. Trigger'in örneklerinin her birinde krallık merkezî bir konumdadır ve her yerde kralın tanrılarla benzersiz bir ilişkisi vardır, sık sık da kendisi bir tanrı sayılmıştır. Bir çeşit tanrısal krallık fikri Eski Krallık Mısırı'nda, Azteklerde, Mayalarda, İnkalarda ve Yorubalarda bulunmaktadır; Zhou Çini'ndeyse kendisi tanrısal sayılmamakla birlikte, kral "Göğün Oğlu"ydu. Mezopotamya'da muhtemelen rahip-krallık olan düzenin en eski dönemi karanlıktır, fakat İÖ. 3. binyılda Akad ve III. Ur hanedanı krallarının, hatta 2. binyılın ilk yarısındaki Eski Babil hanedanının tanrısal nitelikte oldukları yolunda yer yer iddialar vardır.[7]

Her örnekte bir biçimde krallık töreniyle ilişkili olarak insan kurbanı vardı ve bu, Hawai'i'de olduğu üzere, her zaman (kapsamı değişmekle birlikte) krallığın olağanüstü yüceltilmiş statüsünün bir belirtisiydi. En yaygın biçimi maiyet kurbanı denilen törendi; bunda, bazen çok sayıya varan eşleri ve bakıcıları ölü kralla birlikte gömülüyordu. Mısır'da bu uygulama Birinci Hanedanda, muhtemelen İkincide de vardı; Mezopotamya'da yalnızca Ur'daki Erken Hanedan krallık mezarlarında görülmüştür; bunlardan hiçbirinde daha sonra başka örnekler yoktur. Çin'de Shang'dan sonra sayılar adamakıllı azalmış olmakla birlikte, bir miktar maiyet gömüsü yüzyıllar boyu uygulanmıştı. Fakat çoğu örnekte, cenazeler dışında yapılan insan kurbanları vardı: Shang Çini'nde, Mayalarda, İnkalarda, Yorubalarda ve hepsinden daha kapsamlı olarak İspanyol fethine kadar Tenochtitlan'daki büyük tapınakta binlerce savaş tutsağının kurban edildiği Azteklerde.[8]

Hükümdarın olağanüstü yüceltilmesi Hawai'i'yi, bu gibi yüceltmelerin daha önceki ya da sonraki dönemlerde olmadığı (erken) eskil toplum kategorisine yerleştiriyor; fakat Hawai'i'de bulunmayan, bizim normal olarak eskil topluma işaret eden başka özellikler de vardır: örneğin şehircilik ve yazı. Ne var ki, Trigger şehirlerin erken uygarlıklar için vazgeçilmez belirtiler olmadığını, bu erken uygarlıkların şehir devletleri ve ülke devletleri *(territorial states)* diye ikiye ayrıldıklarını savunuyor. Mezopotamya'nın, Yorubaların, Azteklerin, Mayaların şehir devletleri olmalarına karşılık, Mısır, Çin ve İnkalar ülke devletleriydi.[9] Şehir devletleri çoğu kere yüksek verimli ta-

7 *A.g.e.*, s. 79-87.
8 *A.g.e.*, s. 88-89.
9 *A.g.e.*, s. 92-119.

rım alanlarının yakınlarına kurulmuş geniş, çok amaçlı, şehirsel kümelerdi; bazen bunlarla, böyle başka şehirler de haraca bağlanarak daha geniş devletler oluşturulurdu. Ülke devletlerinde merkezde olan şehir değil, divandı (*court*) ve divan çoğu zaman gezgindi. Önemli tören merkezleri vardı, fakat divan onları ancak ara ara ziyaret eder yahut birinden ötekine geçerdi. Hawai'i kesinlikle ülke devletler kategorisindeydi, tek bir şehirden erişmek yerine imparatorluğunu takımadalar boyunca kurmuştu. Yerleşik ülke-devletleri elbette zaman içinde şehirler yaratmışlardır, ama şehirler devlet yapısının temeli değildi. Tersine, bazen şehir devletleri ülke devletlerine dönüşürdü; ancak şehir kurumlarının geniş bir ülkeye yayılması genellikle korkutucu ve çoğu zaman uzun vadede olanaksız bir iş olurdu, ama Roma büyük istisnaydı.

Eskil toplumlardan söz ederken ister istemez yaptığımız gibi, "uygarlık" sözcüğünü her kullandığımızda, esas bir ayraç olarak yazıyı düşünürüz. Fakat Trigger'in yedi örneğinden İnkalarda ve Yorubalarda yazı hiç yoktu; Azteklerde, Mayalarda ve belki Shang Çini'nde de pek ilkel durumdaydı (Shang yazısı hakkındaki bilgilerimizin dayandığı kehanet kemiklerinden başka, daha kapsamlı yazılar olmuş olabilir, ama bunlar günümüze erişmemiştir). Yazının İÖ. 3200 sıralarında "icat edildiği" Mezopotamya'da bile, ilkin muhasebe ve listeleme için kullanılmıştı; İÖ. 2500'lere kadar sürekli metinler bulunamamıştır.

Çoğu eskil toplumların bir başka özelliği de, başlıca törenler ve/veya krallık kullanımı için yapılmış anıtsal mimaridir. Hawai'i'nin *heiau*'su (tapınağı) ılımlı boyutlarda bir anıtsal yapıydı; bunların en büyüklerinden biri Maui adasındaydı; alanı 4.000 metrekareden büyük olup yapımı on ayrı seferde tahminen 26.000 işgünü emeği gerektirmişti.[10] Bu gibi yapıtlar Mezopotamya *ziggurat*'larıyla, Aztek, Maya ya da İnka tapınaklarıyla ve elbette Mısır piramitleriyle oranlanamayacak kadar küçük kalır. Fakat ne Shang Çinlileri ne de Yorubalar, Hawai'i *heiau*'sundan çok daha etkileyici anıtsal yapıtlar üretmişe benzemiyorlar.

Trigger çalışmalarına başladığında, ekonomik uygulamaların örneğindeki en sabit, dinsel inanış ve uygulamalarınsa en değişken öğeler olmalarını beklediğini belirtiyor. Gerçekteyse, karşıt geçim kalıplarının ekolojik bağlamdaki farklardan ötürü çok geniş ayrımlar gösterdiğini, dinsel inanış ve uygulamalarınsa örneklerinin yedisinde de kayda değecek kadar birbirleriyle kar-

10 Timothy Earle, *How Chiefs Come to Power: The Political Economy of Prehistory*, Stanford University, Stanford, 1997, s. 177.

şılaştırılabilecek durumda olduklarını bulmuştur.[11] Karşılaştırılabilecek, ama yine de önemli derecede farklı. Dördüncü Bölüm'de, kabile toplumlarında henüz başlayan din ile güç (iktidar) ilişkisinin Hawai'i'de nasıl bir çeşit doruğa çıktığını görmüştük. Trigger'in kitabını olgun eskil toplumlar alanına bir giriş olarak kullandıktan sonra, şimdi de onların üçüne daha yakından bakarak onlardaki din ile güç ve tanrıyla kral ilişkisini daha iyi anlamaya çalışabiliriz.

ESKİ MEZOPOTAMYA

İlk bakışta, Hawai'i ile Mezopotamya birbirlerine daha çok karşıt olamazlardı gibi duruyor. Hawai'i gezegenin en uzak noktasındaydı, Avrupalıların gelişinden önce yüzyıllar boyunca başka hiçbir toplumla teması olmamıştı. (Sözcük anlamı, "nehirler [Dicle ile Fırat] arasındaki toprak" olan) Mezopotamya (günümüzün Irak'ı eski Mezopotamya'nın tümünü içermektedir), çok geniş bir kara kitlesi olan Avrasya'nın (ve Kuzey Afrika'nın) merkezindedir ve her zaman yakın ve uzak komşularıyla temasta olmuştur. Bu coğrafî fark, Mezopotamya devletlerinin Hawai'i'dekilerden 5.000 yıl önce başlamasının nedenidir. Sadece coğrafya olarak değil, başka değişkenlerin açılarından da Hawai'i ve Mezopotamya eskil toplumlar arasında birbirlerinden uzak düşerler; böylece olgun eskil toplumların incelenmesine Mezopotamya ile başlamak en büyük karşıtlıkların ortaya konulmasını sağlayacaktır.

Arkeoloji, aralarındaki birçok farka karşın, her iki yerde de yerleşimin geniş ölçüde bakir topraklarda başladığını ortaya koyuyor. İÖ. 4000'den sonra, daha önce çok seyrek bir yerleşim görmüş olan Güney Mezopotamya'nın alüvyonlu ovalarında, ansızın büyük yerleşimler olmuş ve İÖ. 3200 sıralarında dünyanın ilk gerçek şehirleri ortaya çıkmıştır.[12] Bu şehirler anıtsal tapınak toplulukları üstünde odaklanmışlardı, ama sarayları, çarşıları ve oturma evlerinin bulunduğu büyük mahalleleri vardı. Buralarda ortaya çıkan yeni nüfus yoğunluğu düzeyini alüvyonlu toprakların yaygınlıkla ekip biçilmesi mümkün kılmıştı. Fakat bu şehirlerin ekonomik temeli sadece yerel sulama tarımı değildi, Andrew Sherratt'ın ikincil ürünler devrimi adını verdiği, alanın tümünü kapsayan ekonomik yeniliklerdi; o bu dönüşümün en az

11 Trigger, *Understanding Early Civilizations*, s. 639, 684.

12 Hans J. Nissen İÖ. 4. bin yılın ortalarında Mezopotamya'da meydana gelen iklim değişiklikleriyle yağışlarda bir azalma olmuş olabileceğini ileri sürüyor. Daha önceki ağır yağmurlar alüvyon ovasında o denli yoğun bir sel yaratırdı ki, tarım yapmak olanaksız hale gelirdi; ama daha ılımlı yağışlar verimli tarıma elverişli olurdu. Bkz. Nissen, *The Early History of the Ancient Near East, 9000-2000 BC*, University of Chicago, Chicago, 1981, s. 261-305.

4.000 yıl daha önce olan bitki ve hayvan evcilleştirmesi kadar önemli olduğunu savunuyor.[13]

Erken hayvan evcilleştirmesi, önceleri sırf düzenli olarak et sağlama amacıyla yapılmıştı. İkincil ürünler devrimiyle, ilk kez tarımda hayvan gücü insan gücünün yerini almaya başladı. (Sığırlar ve koyunlar bulunmadığı için, Yeni Dünya'da ve elbette Hawai'i'de de ikincil ürünler devrimi olmadığını anımsamak gerekir.) Boyunduruk ve dizginler, sığırların sabanları ve arabaları çekebilmeleri için icat edilmişti. Sherratt sabanın toprağa daha derinlemesine girdiği için, toprağı ekim için hazırlamakta çapadan dört kat daha etkili olduğunu tahmin etmektedir.[14] Kağnılar da dış tarlalardan tahıl getirmeyi çok kolaylaştırmaktadır. Bu icatlar ilkin İÖ. 4000 dolaylarında Kuzey Mezopotamya'da, eski tarımsal yerleşimlerde ortaya çıkmış, ama onu hemen izleyen güneydeki hızlı şehirleşmenin olmasına da yardım etmiştir. İkincil ürünler devriminin getirdiği değişimler yalnızca tarımda değildi, yeni bir hayvancılık türü de gelişmişti. Sütün ve (yoğurt, peynir gibi) süt ürünlerinin kullanımı da bu dönemde başladı; daha önce dokumalar bitki dokularından yapılırken, şimdi artık koyun yünü de kullanılıyordu. Yine Sherratt'ın tahminlerine göre, sürülerin süt ürünleri kaynakları olarak kullanılması, onları yalnızca et olarak kullanmaya oranla, aynı miktar yeme karşılık protein ve enerji üretmekte dört ya da beş kat daha verimli olmaktaydı.[15] Güney Mezopotamya'nın zengin alüvyonlu toprağının sulanınca çok verimli olmasına, sulamanın yapılamadığı yerlerde de hayvancılık olmasına karşın, başka bir şeyleri yoktu: ne ağaç, ne taş, ne maden. Kaynakların kullanılmasında gösterilen büyük yaratıcılığa karşın, en başından itibaren ticaretin, hatta uzun mesafeli ticaretin de yapılması zorunluydu. Böylece, saban tarımı ve yoğun hayvancılığın yanı sıra bir hayli de ticaretin yapıldığı bir bölge ekonomisi, İÖ. 4. binyılın sonuna gelindiğinde ortaya çıkmıştı.

Susan Pollock, Uruk döneminin sonuna gelindiğinde (İÖ. 4000-3100) Güney Mezopotamya'da ortaya çıkmış bulunan bazı gelişmeleri kataloglu yor:

> Uruk dönemi yerleşimlerin sayısında büyük bir artışa tanıklık etmiştir. Birçoğu küçük köyler olmakla birlikte, diğerleri hızla büyüyerek kasaba ve şe-

13 Andrew Perratt, "Plough and Pastoralism: Aspects of the Secondary Products Revolution", Ian Hodder, Glynn Isaac ve Norman Hammond, *Pattern of the Past: Studies in Honour of David Clarke* içinde, Cambridge University, Cambridge, 1981, s. 261-305.

14 *A.g.e.*, s. 287.

15 *A.g.e.*, s. 284.

> hirler olmuşlardır. Uruk döneminin sonuna gelindiğinde, bazı büyük yerleşimler surlarla çevrilmiş durumdaydı. Tapınaklar ve başka kamu yapıları gittikçe büyüdü ve daha süslendi; onların yapımı için kalabalık emek güçleri uzun dönemler boyunca çalıştırılmış olmalı. ... Dökümlü imalât ve çömlekçi çarkı gibi teknolojik yenilikler kullanılarak bazı kap kacakların yapımında kitlesel üretim başlamıştı. Muhasebe sistemleri ... geliştirildi ve çeşitlendirildi; ilk hesap ve kayıt teknolojisi olarak yazı da, dönemin sonlarına doğru icat edildi. Silahlı adamların ve muhtemelen esirler olan bağlı kimselerin tasviri, silah gücünün kullanımına işarettir. Kendine özgü bir saç stili ve etekliği olan, otoriteyi çağrıştıran birçok etkinlikle uğraşan uzun saçlı ve sakallı birinin tekrar tekrar resmedilmesi, iktidarın kamusal kullanımını düşündürmektedir.[16]

İÖ. 2900 yılına gelindiğinde, Sümer'in belki en önemli şehri olan Uruk, eski şehirlerin ölçüleriyle müthiş bir büyüklüğe ulaşmıştı. Hans Nissen onun İÖ. 500'deki Atina'dan ya da İS. 50'deki Kudüs'ten daha büyük ve neredeyse İS. 100 yılının Roma'sı kadar olduğunu göstermektedir.[17] İÖ. 2500'de Uruk nüfusunun 50.000 dolaylarında bulunduğu tahmin edilmektedir. Şehrin ana tapınağı çok büyüktü, birçok kere yeniden yapılan ve her keresinde daha yükseltilen bir basamaklı kulesi vardı.

Elimizde yalnızca arkeolojik kanıtlar olduğu için (yazı hemen tamamıyla muhasebe amaçlı olarak kullanılıyordu ve çözülebilecek anlatılar içermiyordu) Uruk'taki ve aynı sıralarda ortaya çıkan benzer şehirlerde otorite yapısının nasıl olduğunu söyleyemiyoruz. Hans Nissen önceki kuramların bazılarını ayrıntılandırıyor: Örneğin o kuramlara göre, *en* ya da *ensi* diye anılan ilk hükümdarların aslında rahip-krallar olduğunu, kendilerine *lugal* (büyük adam) denilen geçici askerî önderler atandığını, bunların zamanla şehrin egemenliği için şef rahiplere rakip olan sürekli "krallar" haline geldiklerini anlatıyor. Nissen, günümüze kalan kayıtlardaki bütün o *en, ensi, lugal* terminolojisinin böyle bir kuramı destekleyemeyecek kadar tutarsız olduğu, bizim eski hanedan döneminde iktidarın nasıl kullanıldığını bilmediğimiz görüşündedir. Erken hanedan dönemine (İÖ. 2900-2350) gelindiğinde, başlıca Sümer şehirlerinde krallık hanedanları bulunduğu ve büyük tapınakların hem servet hem de iktidar için odak noktaları olduğu ve onların bakımının kralın önemli bir sorumluluğunu oluşturduğu açıktır. Hem tapınaktan hem de saraydan "büyük hane halkları" ve "büyük örgütlenmeler" diye söz edilmektedir; çünkü onlar büyük toprak sahipleriydiler, kalabalık adamları vardı ve bazı örnek-

16 Susan Pollock, *Ancient Mesopotamia*, Cambridge University, Cambridge, 1999, s. 5-6.
17 Nissen, *Early History*, s. 72.

lerde, Mezopotamya'nın başlıca dış satım (ihraç) malı olan tekstil yapımıyla uğraşmaktaydılar.[18]

Genellikle inanıldığına göre, tapınak ve sarayın dışında bir de güçlü bir "özel sektör" vardı; her ne kadar Thorkild Jacobsen'in adına "İlkel Demokrasi"[19] dediği fikir geniş ölçüde kabul edilmemişse de, buna belki şehir yönetimine de katılan soy ağacının yaşlıları önderlik etmekteydi. Zaten çoğu erken devletlerde olduğu gibi, erken Mezopotamya da bir "heterarşi" örneğine benzemektedir; yani tek bir hâkimiyet hiyerarşisi yerine birbirlerine rakip çok sayıda merkezi olan bir eşitsizlik toplumuna.[20] Mezopotamya'nın erken uygarlıkların en az yalıtılmış olanı bulunması ve yerel kaynakları olmadığı için uzun mesafeli ticarete en çok bağımlı olması, belki de onun birçok şehrinde çoklu iktidar merkezleri bulunmasıyla ilgilidir. Sümer döneminde önderliğin sonradan olacağı kadar kesinlik kazanmamasına karşın, iyice erken Sümer mitolojisinde, kralın kendisinin tanrılık iddiası olmamasına karşın "krallık gökten indi" denmektedir.[21]

En eski tarihte tanrısal krallığın bulunmaması, her yerde hazır ve nazır olan bu fikrin büsbütün yokluğu anlamına gelmemektedir. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, o fikir şehir-devletlerini birleştirmeye ve bölgesel imparatorluklar yaratmaya girişen hanedanlarda ortaya çıkmaktadır. Oppenheim'ın dediği gibi:

> Babil'de Akkadlı Sargon'un zamanından (İÖ. 2350 dolaylarında)[22] Hammurapi zamanına (İÖ. 1792-1750) kadar kralın adı çoğu kere, normalde tanrılar ve tapılacak şeyler için kullanılan DİNGİR (tanrı) sıfatıyla yazılıyordu. Ayrıca III. Ur metinlerinden ve dağınık olarak sonraki belgelerden de biliyoruz ki, ölen kralların heykellerine tapınaklarda sunu payları verilmekteydi. Kralî kişinin kutsallığı, özellikle Asur metinlerinde, yazına göre tanrıların ve tanrısal varlıkların niteliği olan doğa üstü ve huşu uyandırıcı bir parlaklıkla ortaya konurdu.[23]

---

18 Pollock, *Ancient Mesopotamia*, s. 118; A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, University of Chicago, Chicago, 1977 [1964], s. 95-109.

19 Thorkild Jacobsen, "Mesopotamia", *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man*, der. Henri Frankfort, Mrs Henri Franfort, John A. Wilson ve Thorkild Jacobsen, Hammondsworth, Pelican, 1949 [1946], 141-142. Oppenheim *Ancient Mesopotamia*, s. 111-114'te doğrudan doğruya tapınağa ya da saraya bağlı olmayan yerel ileri gelenlerin oluşturduğu bir şehir "meclis"inin kanıtlarını tartışıyor.

20 Heterarşi için bkz. Peter Bogucki, *The Origins of Human Society*, Blackwell, Malden, Mass., 1999, s. 256-257.

21 Thorkild Jacobsen, *Treasures of Darkness: The History of Mesopotamian Religion*, Yale University, New Haven, 1976, s. 114.

22 *Hammurabi* diye de yazılır.

23 Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, s. 98. Asur krallarının "huşu uyandıran parlaklığı" Hawai'i *ali'i*'sini nitelediği anlatılan "öfkeli alevler"i çağrıştırmaktadır.

Birtakım Asur krallarının "evrenin kralı" olma iddiaları da, insandan öte bir gücü ima ediyor gibidir.[24]

Fakat daha sık görüldüğü üzere, kralın kendisinin tanrısal olmasından çok, tanrının "hizmetlisi" ya da "kölesi" (kulu) olarak nitelenmesi durumunda bile, (bu, bambaşka bir bağlamda Hıristiyanlıkta yeniden ortaya çıkacaktır, daha güçlü olarak da İslâmiyette), vurgulanan onun "dünyeviliği" değil, tanrısallığa yakınlığıydı. Kral hazırlattığı yazıtlarda sonu gelmez bir üslûpla Tanrılar için yapıp ettiklerini sayıp dökmektedir –tapınakları inşa ettirmek ya da onartmak, cömert sunularda bulunmak, şenlikler yapmak vb.– ve ülkenin genliğini, hatta kendi askerî zaferlerini tanrıların (özellikle de kendi şehrinin koruyucu tanrısının) lütfuna yakıştırmaktadır. Bütün eski uygarlıklarda olduğu gibi, burada da dinsel ve siyasal alanlar ayrı dünyalar değildir, toptan bir evren ve toplum anlayışının çeşitli yanlarıdır; ama bu, bizim o yanların anlatım bulduğu çeşitlilikleri gözlemleyemeyeceğimiz anlamına gelmemektedir.

Hawai'i'de olduğu gibi Mezopotamya panteonu da çok genişti; ama birkaç tanrı özellikle önemliydi: Anu, Tanrıların babası; Enlil, onun oğlu ve tanrıların gerçek hükümdarı; Ninhursaga, doğum tanrıçası; Enki, tatlı su tanrısı, fakat her şeyin üstünde zekâ ve kurnazlığın ve bütün üretici sanatların tanrısı.[25] Her şehrin kendi koruyucu tanrısı vardı: Uruk Anu'ya bağlıydı, Eridu Enki'ye, Ur Nanna'ya vb. Lagaş'ın koruyucu tanrısı Ninurta'ydı, Enlil'in oğlu olan savaş tanrısı, ama aynı zamanda sabanın tanrısı. Her tanrı doğa'nın belirli yanlarıyla (Ano gökle, Enki tatlı suyla vb.) ve insan yaşamının özellikleriyle ilişkili olmakla birlikte, hepsinin ekonomik refahla ilgili kaygıları vardı. Böylelikle, Firth'in Tikopia için söylediği "dinsel sistem açıkça ve güçlü bir biçimde ekonomik amaçlara yöneliktir" sözü Mezopotamya için de doğrudur; Sümer üçüncü binyılının sonlarında Ninurta için söylenmiş bulunan şu ilâhinin işaret ettiği gibi:

> Ninurta, Enlil'in adını verdiği!
> Senin adını kutlamak istiyorum, ey kralım!
> Ben, Ninurta, senin adamın, adamın senin,
> Senin adını kutlamak istiyorum!
> Ey kralım, koyun kuzuyu doğurdu...
> Ve ben, ben de senin adını kutlamak istiyorum!

---

24 Amélie Kuhrt, *The Ancient Near East, c. 3000-330 BC*, Routledge, Londra, 1995.

25 Başlıca tanrıların betimlenmesi için bkz. Jacobsen, *Treasures of Darkness*, s. 93-143 (eski Mezopotamya dini üstüne bir kitap tavsiye etmek isteseydim, bu o olurdu); Jean Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, University of Chicago, Chicago, 2001 [1998], s. 44-58.

Ey kralım, keçi oğlağı doğurdu...
Ve ben, ben de senin adını kutlamak istiyorum!
Sen kanalı sürekli suyla doldurursun,
Benekli arpayı büyütmek için tarlalarda,
Havuzu sazan ve levrekle [?] doldurursun...
Bağları ve bahçeleri süslersin, bal ve şarapla!
Saraya daha uzun bir yaşam bağışlarsın![26]

Tanrıların her zaman iyi olduklarını söylemek istemiyorum. Tam tersine, onlar sık sık Jacobsen'in "felç edici korku" dediği şeyin nedeni oluyorlardı.[27] Hawai'i'de olduğu gibi burada da kabile halklarının güçlü varlıklarından çok uzak değillerdi. Büyük bolluğun kaynağıydılar, ama fırtınanın, selin ve vebanın da nedeniydiler. Savaşta zaferi ya da yenilgiyi getirebilirlerdi. Her şeyin üstünde, tanrılar krallar ve kraliçelerdi, tapınaklar da onların saraylarıydı. Zahmetli, güç, ama neşeli ve ödüllü olan "Tanrılara hizmet", Mezopotamya'daki yaşamın merkezindeydi.[28] Ekonominin geniş bir kesimi büyük tapınaklarda oturan tanrılar ve tanrıçalarla onların akrabalarına ve bakıcılarına hizmet etmek üzere örgütlenmişti; bunların hepsinin imgeleri [putları] iyice "beslenmek", giydirilmek, mücevherlerle süslenmek ve şenlikler sırasında zaman zaman sokaklardan ya da su üstünden teknelerle komşu tapınaklara götürülmek gerekiyordu.[29] Şehrin ekonomik ve siyasal zenginliği tanrıların iyicilliğine bağlı olduğundan, onlara cömertlikle hizmet edilmesi hem kralların hem de halkın ilk göreviydi.

Tanrılarla insanlar arasındaki ilişkinin niteliği, söylencesel "Atrahasis'in Öyküsü"nde özetlenmiştir.[30] Metin Eski Babil döneminden (İÖ. 2. binyılın ilk yarısı) kalma olmakla birlikte, Jacobsen onun en azından 3. binyıl kadar geriye giden fikirleri temsil ettiği inancındadır. Dünyanın başlangıçtaki paylaşımında, Anu'ya gökler, Enlil'e yeryüzü, Enki'ye de toprağın altındaki sular verilmişti. Tanrıların beslenmesi gerektiği için, Enlil küçük tanrılar olan kendi çocuklarından sulamalı tarımın güç ödevlerini yerine getirmelerini istemişti. Şiir şöyle başlıyor:

---

26 Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, s. 138-139.

27 Jacobsen, *Treasures of Darkness,* s. 12.

28 Burada Tikopia'daki Tanrıların İşlerinin ya da Hawai'i'deki Makahiki şenliğinin bir yankısını işitebilir miyiz?

29 "Tanrılara hizmet" için bkz. Jean Bottéro, *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*, University of Chicago, Chicago, 1992 [1987], s. 1-2; tanrıların "bakımı ve doyurulması" için bkz. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, s. 183-298.

30 Öykünün tamamı için bkz. Jacobsen, *Treasures of Darkness,* s. 116-121.

Ilu (örneğin, Enlil) efendiyken
onlara emek yüklendi
iş sepetini çektiler;
tanrıların iş sepeti ... büyüktü,
emek ağırdı,
boğaz geçitleri büyüktü.[31]

Tanrıların Dicle ve Fırat nehirlerini ve sulama kanallarını kazmaları gerekiyordu; bu, onlara fazla geldi. Enlil'e isyan etmeye karar verdiler; iş araçlarını yakıp onun evini kuşattılar. Korkan ve evinde siperlenen Enlil, ne yapması gerektiği konusunda Anu ve Enki'ye akıl danıştı. Yeryüzünü büsbütün bırakıp gökteki babasına katılmak istiyordu. Fakat her zaman akıllı olan Enki küçük tanrıların o kadar yıpratıcı buldukları işler neden insanlara yaptırılmasın diye önerdi. Küçük tanrılardan birini öldürdü. Ayaklanmanın (buna bir grev diyebilir miyiz?) belki de önderi olan We-e onun kanını alçıyla karıştırarak ilk insanı yaptı.[32]

Enki'nin planı neredeyse fazla iyi işledi: İnsanlar tanrıların işlerini üslendiler, ama böyle yaparken de çok zenginleştiler. Büyüyen nüfus öyle gürültülü hale geldi ki (toprak boğa gibi böğürüyordu), Enlil uyuyamıyordu. İnsanları yeryüzünden silmek için veba gibi bir belâ yolladı, fakat akıllı adam Atrahasis, Enki'ye danıştı; o da kendisine insanları susturmasını, tanrılara da daha çok sunular vermesini söyledi; ve belâ bitti. Yine insanlar çoğaldı ve gürültü arttı. Bu kez Enlil bir kuraklık yolladı, ama yine Atrahasis müdahale etmesi için Enki'yi işe kattı. Üçüncü kere gürültü çok büyüktü, Enlil de bütün insanları öldürmesi için bir sel gönderdi. Ama Enki onun bir adım önündeydi ve Atrahasis'e batırılamayacak bir tekne yaptırıp ona her çeşit hayvanı yükledi, selin sona ermesini bekledi. Enlil Enki'nin ne yaptığını öğrenince çok kızdı, fakat bu arada halkın kırılması tanrıları sunulardan yoksun bıraktığı için açlık çekmeye başlamışlardı. Enlil sonunda insanların tanrılar için onlarsız olunmaz önemde bulunduklarını kavradı ve çeşitli doğum denetimi yöntemleri ayarladıktan sonra Atrahasis'in ve adamlarının dünyayı yeniden doldurmalarına izin verdi.

Jacobsen, Enlil için korkusu, atılganlığı ve duyarsızlığıyla kötü bir figür olduğunun düşünülebileceğini, fakat bu öykünün eskilere Enlil'in sonul gücünü, bütün canlıları öldürebilecek bir sel yaratmakta gösterdiği çarpıcı ye-

---

31 *A.g.e.*, s. 117.

32 Ur Erken Hanedanındaki hizmetlilerin gömülmeleri dışında, eski Mezopotamya'da insan kurbanına en çok yaklaşan gönderme budur; ama elbette esirler savaş alanında sık sık boğazlanmaktaydılar.

teneği gösterdiğini söylüyor. Şöyle bitiriyor: "Yine de, söylencenin mutlak güce bencil, acımasız ve kaba diye baktığı açıktır. Ama olan olmuştur. İnsanın varoluşu kararsızdır, tanrılara yararlı olması, masumca da olsa, onların canını sıkacak bir şey yapmamaya dikkat etmezse onu korumayacaktır. Bilmelidir ki, onun kendisini anlatmasına konulmuş sınırlar vardır."[33]

Eski Mezopotamya'da devlet fikri hem tanrıların ve insanların yaşamını hem de onların aralarındaki ilişkiyi örgütlemektedir. İnsanlar yaratıldıktan sonra "iş sepetini çekenler" artık küçük tanrılar değil, onlardı. Daha doğrusu, böyle yapmak çoğu insanların kaderindeydi; ama bazı insanlar da tanrı gibi bir yaşam sürmekte, onlara da tanrılara hizmet edildiği gibi hizmet edilmekteydi. Yine de kralların büyük yapım projelerinde çalıştıkları anlatılmıştır, ama böyle yaparken ne kadar zaman geçtiğinden kuşkulanabiliriz; aslında onlar da kendilerini tanrılar olarak tanıttıkları ender zamanların dışında, başka herkes gibi tanrıların hizmetlileriydi [kulları!]. Hâkimiyet önemli bir konuydu; çoğu kere olan, meşru hiyerarşi kisvesine bürünmüş hâkimiyetti; fakat tanrıların da kralların da "lâyık olmayan" hedeflere karşı akıl-dışı öfke duydukları oluyordu. Jacobsen Anu'yu "yetke" (otorite) ile, ama Enlil'i "zor" (cebir) ile özdeşleştirmektedir, ama aslında dünyayı yöneten Enlil'di.[34] Enlil'in cebrinin ise "meşru cebir" olduğu düşünülürdü.

> Ama Enlil cebir olduğu için, ruhunun karanlık derinliklerinde hem şiddet hem vahşet gizlidir. Normal Enlil evreni tutar, kaosa karşı düzeni güvenceler; fakat ansızın ve kestirilemez bir biçimde içindeki gizli vahşet fışkırabilir. Enlil'in bu yanı gerçekten ve müthiş anormaldir, bütün yaşamın ve yaşamın anlamının dağılmasıdır. Onun içindir ki, insan hiçbir zaman Enlil'le tam rahat edemez, hep bize kadar gelen ilâhilerde anlatımını bulan bir gizli korkuyu duyar.[35]

Böyle olmakla birlikte, bir çeşit adalet kaygısı gibi ifade edilen beslenme, üçüncü binde ve ikincinin ilk yarısında gitgide belirginleşmiş ve Hammurabi "yasası" denilen metinde bir türlü doruğa ulaşmıştır. Daha üçüncü binin ortasındayken, kendisini "toplumsal yanlışların düzelticisi ve zayıfların koruyucusu" ilân eden bir Lagaş kralımız vardır: "Uruinimgina [kral] yetimleri ve

---

33 Jacobsen, *Treasures of Darkness*, s. 121. Atrahasis Öyküsünün Genesis'teki (Tekvin-Kutsal Kitap) hem Yaradılış hem de Nuh kıssalarını öncellediği çoktan gözlemlenmiştir.

34 A.g.e., s. 95, 98.

35 Jacobsen, "Mesopotamia", s. 157. Vahşi Enlil bize burada Hawai'i'nin vahşi Kû'sunu hatırlatıyor. Üçüncü bindeki Sümer Enlil'i bütün bulanıklığıyla ikinci binin başlarında Babil'in Marduk'una ve ikinci binin sonlarıyla birinci binde de Asur'un Assur'una dönüşmüştür.

dulları güçlüye boyun eğdirmeyeceğine dair Ningirsu'ya [tanrı] söz verdi."[36] Sargon'un Akkadlı hanedanının devrilmesinden sonra yazılan bir şiir, onun krallarını "ülkeye adaletsizliğin ve şiddetin girmesi"ne izin verdikleri için eleştirmekteydi.[37] III. Ur hanedanında borçların süreli olarak silinmesi vardı: "Borçluların alacaklılarına olan borçlarının yazılı olduğu tabletler toplanıp kırılıyor, böylelikle borç kaldırılmış oluyordu."[38]

Jean Bottéro'nun bir yasalar dizisi değil, Hammurabi'nin hükümlerinin bir özeti olduğunu, dolayısıyla da gerçek bir yasa olmadığını söylediği "yasa" haklı bir üne sahiptir. Bottéro eski Mezopotamya'da adaletin anlamının ne olduğu konusunda bize en açık sezgiyi verenin onun önsözü ve sonsözü olduğuna işaret etmektedir. Önsözde Hammurabi şöyle yazıyor:

> [Babilliler için Enlil yerine tanrıların hükümdarı olan] (Benim tanrım) Marduk, bana halkımı düzen içinde tutma, ülkemi de doğru yolda yürütme görevini verince, halkıma esenlik getirmek için ülkeye adalet ve nasafet yerleştirdim.

Sonsözde de:

> Büyük tanrılar beni çağırdılar; ben gerçekten de âdil âsamla barışı getiren iyi çobanım. İyicil gölgem şehrimi örttü. Koynumda Sümer ve Akad halkını taşıdım. Bahtıma şükür (birebir çeviri: nesnesi olduğum tanrısal koruma sayesinde) onları barış içinde yönetmekten geri kalmadım. Bilgeliğimle onları korudum. Güçlülerin zayıfları ezmesini engellemek, yetimlere ve dullara adalet getirmek için.[39]

Burada bakım retoriği güçlüdür: İyi çoban imgesi din tarihinde yinelenecektir. Söylemeye gerek yok ki, krallar çok ender olarak iddia ettikleri gibi iyicildiler; dua metinleri saraydan gelen ağır adaletsizlik örnekleriyle doludur. Ama bu da "sadece retorik" değildi. Sonuçlar doğuracak bir ölçü ortaya konulmuştu.

Eski Mezopotamya'daki adalet düşüncesinden söz edebiliriz, fakat bizim sözcüğümüzün onların düşüncesine tam uymadığını da anlamaya dikkat

---

36 Kuhrt, *Ancient Near East*, 1, s. 39.

37 Nissen, *Early History*, s. 186.

38 Kuhrt, *Ancient Near East*, 1, s. 77.

39 Bottéro, *Mesopotamia*, s. 168. "Çoban" motifinin Mezopotamya ve Mısır kralları için beylikleşmiş olduğuna dikkat edilmelidir. Samuel Noah Kramer yüksek tanrı Enlil'e seslenen bir Sümer ilâhisini çevirirken tanrıya "çoban" denildiğini gösteriyor. Kramer, *History Begins in Sumer*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1984 [1956], s. 91-92.

etmeliyiz. Bir kere, adalet kişileşmişti, bir tanrıydı. Adalet güneş tanrısıydı, Sümercede Utu, Akadçada Şamaş, bütün eylemleri aydınlatarak, görünür kılarak hangilerinin âdil hangilerinin gayri âdil olduklarını keşfedebilirdi. Bottéro'nun dediği gibi, eski Mezopotamya'da gerçek bir yasa fikri yoktu; söz konusu olan karardı, tanrıların ya da kralların kararı: Adalet soyut değildi, ancak belirli olaylarda görülebilirdi. Adalet karşılığı olan Akadça *meşaru* terimi krallıkla yakından ilgiliydi: "Tanrılar onu [kralı] *ülkede meşaruyu* (yani adaleti olduğu gibi düzeni de) *ortaya koyması (parlatması) için görevlendirmişlerdir.*"[40] *Meşaru*'nun kökü *êşêru*'dur, bunun da anlamı "düz, doğru gitmek, düzenli olmaktır."[41] Adalet bütün bir yaşam tarzının içinde yer alan, bizim ahlâkla pek ilgili görmediğimiz alanlar dahil, işlenmiş bir yükümlülükler ve yasaklar dizisi olduğu için, biz onu bu terimden şimdi anladığımızla eşit sayamayız.

Çok sayıdaki şeytan çıkarma metninden ve nedamet ilahilerinden biliyoruz ki, adalet çoğu zaman geriye dönük olarak fark edilir; yani bir kimse bir bedensel arızaya ya da manevî adaletsizliğe uğramışsa, bu herhalde yanlış bir şey yaptığındandır. Kişinin işlediği "günah"ı, yaptığı yanlışı, çiğnediği tabuyu keşfetmek için kehanete başvurulurdu; uzmanlar da çekilen sıkıntıdan kurtulmak için yapılması gereken törenleri ve başvuruları öğütleyebilirlerdi. Yaşam hakkında düşünmenin yolu kesinlikle hiyerarşiktir. Bottéro'nun söylediği gibi:

> Sadece anlaşılamazlıklarını hiç kimsenin aşamayacağı tanrıların onaylanmış ontolojik üstünlükleri dolayımıyla değil; aynı zamanda tanrıların dünyanın efendileri ve yöneticileri de olmaları nedeniyle, onlar tanrının tam karar alma ve eyleme geçme konusundaki egemen ayrıcalığını tanımışlardır. Tanrıların iradesinin bütün anlatımları ve gösterileri böylece aynı "uygar" (*civic*) ruhla kabul edilmiştir; tıpkı kralların uyruklarına verdikleri buyrukların tartışılmadan, itiraz edilmeden, eleştirilmeden tam ve kaderci bir boyun eğmeyle, daha güçlü olana direnç göstermeyen temiz bir vicdanla benimsenmesi gibi. Tanrılar, onlara keyfî davrandıkları söylenemeyecek ya da kararları hiç tartışılamayacak kadar fazlasıyla zeki, fazlasıyla nasafetli ve fazlasıyla kınanmaz sayılmaktaydı. O ülkede hiç kimse kararların en acımasız olanına karşı sözle bile başkaldırmamıştır: Bizim evrensel olarak ölüme mahkûm edilmemize.[42]

---

40 Bottéro, *Mespotamia*, s. 183. İtalikler özgün metindendir.
41 *A.g.e.*, s. 182.
42 Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, s. 220.

Pekâlâ, birazdan göreceğimiz gibi, tam da "hiç kimse" değil. Kralların devrileceklerini önceden bilen birkaç peygamber olmuştur.[43] "Babylonian Theodicy"nin (Babil Teodisesi) yazarı gibi, tanrıların adaletini sorgulayan aydınlar çıkmıştır:

> Tanrıyı aramayanlar zenginliğe yürüdüler,
> Oysa tanrıçaya dua edenler yoksul ve sefil oldu.[44]

Eyüb'ün dostlarına karşılık gelen Mezopotamya yerlileri bu diyalogda başarılı olmuş gibi görünmekle birlikte, ödüllendirme ve cezalandırma sırlarına insan anlayışının yetmeyeceğini bildiren metinler vardır.

> Kişiye iyi görünen,
> tanrının önünde bir suçtur.
> Kişinin yüreğine kötü gibi gelen
> tanrının önünde iyidir.
> Tanrıların akıllarını kim kavrayabilir
> göğün derinliklerinde?
> O kutsal derin suların düşünceleri,
> kim onları ölçebilir?
> Bulutların sardığı insanlık nasıl
> anlayabilir, yollarını tanrıların?[45]

Önemli bir açıdan, eski Mezopotamya bizim son iki bölümle burada incelediğimiz bütün toplumlar gibidir: Ölümden sonra bir çeşit sağ kalıma ilişkin bazı kavramlar vardır, ama ahirette ödüller ve cezalar olduğu yolunda hiçbir fikir yoktur; zaten tümüyle bakıldığında öyle varoluşun hiç çekici bir yanı bulunmamaktadır. Eski Mezopotamyalılar için bütün ruhların gittiği "öte dünya", kötü –kederli uyku– ile daha kötü –vahşi şeytanların ülkesi– arasında değişir. Bottéro'nun çoğu insanların ölümü kesin diye düşündüklerini söylemesi doğru olmakla birlikte, Mezopotamya şiirlerinin en büyüğü olan Gılgamış Destanı, ölümden kurtulmak için dünyanın sonlarına giden bir efsanevî kral hakkındadır. Aziz dostu Enkidu'nun zamansız ölümü, Gılgamış'ın ölüm düşüncesini kavramasına yol açmıştır (Gılgamış da Enkidu da klasik türedilerdir). Dünya yazını külliyatına giren tek eski Mezopotamya yapıtı olan

43 Kuhrt, *Ancient Near East*, 1, s. 105. Oppenheim'a göre, peygamberler daha çok kuzeyde (Asur'da) ve kuzeybatıda çıkıyordu. Vecdli ve şamanistik kavramlar Mezopotamya merkezinde geniş ölçüde yoktu, *Ancient Mesopotamia*, s. 221-222.

44 "The Babylonian Theodicy", *The Ancient Near East: A New Anthology of Texts and Pictures*, der. James B. Pritchard, Princeton University, Princeton, 1975, s. 162.

45 Jacobsen, *Treasures of Darkness*, s. 162.

(o da belirsiz ya) Gılgamış burada özetlenemeyecek kadar karmaşık bir anlatıdır.[46] İtirazının bütün gücüne ve ölümü yenmek için üstlendiği müthiş tehlikelere karşın, Gılgamış sonunda bütün arayışının olanaksız olduğu gerçeğiyle yüzleşir, boyun eğmekten başka çaresi yoktur: "Sadece insan; günleri sayılıdır; ne yaparsa yapsın, bir rüzgârdır o."[47]

"Uygarlık" terimi birçok anlamlarda kullanıldığı için, tanımlanması zordur. Ben onu "uygar-olmayan"ın karşıt terimi olarak kullanmıyorum; "kültür"ü de "kültürsüz"ün karşıtı diye kullanmadığım gibi. Betimsel olarak bakıldığında, uygarlık çoğu zaman devletleri olan toplumlara özgüdür. Devlet olmayan toplumlar için, bununla karşılaştırılabilecek terim "kültür alanı"dır. Polinezya bir kültür alanıdır, ama Hawai'i zamanla Hawai'i uygarlığını doğurabilirdi. Bir kültür alanında, örneğin Amerikan güneybatısında birbirleriyle bağlantısız diller konuşan çeşitli toplumlar olduğu gibi, tek bir uygarlık içinde de farklı diller konuşan birçok devletler olabilir ve elbette, bu birimlerin hiçbiri durgun (statik) değildir; hepsi zaman içinde değişir.

Mezopotamya uygarlığı başından beri, çoklu şehir devleti olan bir uygarlıktı. Sümerce diye ortak bir dilleri, ortak bir tanrılar topluluğu (panteon) ve ortak bir yazı sistemi vardı. Sonraları (hatta belki başından beri) bazı kuzey şehirlerinde konuşulan bir dil vardı, erken bir Sami dili olan Akadça (Sümerce bilinen hiçbir dil grubuyla bağlantılı değildir). Akadlılar yalnız aynı kültürü paylaşmakla kalmıyorlar, aynı yazı sistemini de kullanıyorlardı: İÖ. 2500 dolaylarında özgün resim yazısından geliştirilen çivi yazısını. Çivi yazısıyla yazılan Sümerce ve Akadça Mezopotamya kültürünün klasik dilleriydi ve her iki dilde yazılan tabletler sonuna kadar kopya edilip incelenmiştir. Mezopotamya'da birleşik bir devlet yaratma çabaları önce Sümer'de ortaya çıkmıştı, sonra da Akadlılar arasında: Sargon Sümer'in kuzeyinde kendisine başkent olarak Agade (ya da Akkad) diye yeni bir şehir kurmuştur. Daha sonra Akkad'dan pek uzak olmayan Babil, Mezopotamya'yı birleştirdi ve koruyucu tanrısı Marduk'u Sümer'in Enlil'iyle özdeşleştirdi. Babil dili Akadçanın bir lehçesiydi, Babil de klasik Mezopotamya kültürünün başlıca taşıyıcısı olduğunu savunuyordu. Eski Mezopotamya ana topraklarının iyice kuzeyinde, Assur şehrinden başlayan Assurya'nın gelenekle daha bulanık bir ilişkisi var-

---

46 Gılgamış destanı dünya yazınına hayli erken girmiştir. Mezopotamya yazınının bütün eski Yakın Doğu'da tanınan, en yaygın dolaşımlı parçasıydı; Hurrice ve Hititçe çeviri parçaları bulunmuştur. *İlyada*'yı ve *Odisseia*'yı da etkilediği ileri sürülmüştür. Bkz. M.L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford University, Oxford, 1997, s. 65, 336-347, 403-417.

47 Jacobsen, "Mesopotamia", s. 137.

dı; ama koruyucu tanrıları olan Assur'u Marduk'la özdeşleştirip klasik çivi yazılı yazından büyük bir krallık kütüphanesi oluşturarak, o da Sümerli/Akadlı kültür kalıtında hak iddia ediyordu.

En azından İÖ. 2000'e gelindiğinde Akadça konuşulan dil olarak Sümercenin yerini almış bulunmasına karşılık, Asur dönemlerinde bile Sümerce metinler elden ele gezmeye, tekrar tekrar kopyalanmaya devam etmiştir. 1. binyılda Aramca konuşma dili olarak yavaş yavaş Akadçanın yerine geçti, ama artık yeni alfabetik yazıyla yazılıyordu ve geleneksel kültürün bekçileri onu kullanmadılar. Mezopotamyalılar siyasal bağımsızlıklarını önce Perslere (İÖ. 538), sonra Yunanlara (İÖ. 330), en sonra da Partlara (İÖ. 247) karşı kaybedince de, yazmanlar çivi yazısı geleneğini sürdürdüler. Çivi yazısıyla kaydedilmiş olup bilinen en son metin İS. 75'ten kalmadır ve bunun Mezopotamya uygarlığının sonunu işaretlediği düşünülür.

Önemli bir anlamda, bütün kültürler birdir: Bugünkü insanlar bizden önce yaşamış olan her kültüre bir şeyler borçludur. Mezopotamya kültürü hiç kuşkusuz komşuları üstünde etkili olmuştu; başta İran (Persia), İsrail ve Yunanistan olmak üzere. Aralarında Jean Bottéro gibi önemli Asurbilimcilerin de bulunduğu bazıları, onu "Batı Uygarlığı"nın ilk perdesi olarak görmek istemişlerdir. Başkaları, özellikle de *Ancient Mesopotamia* kitabına "Bir Ölü Uygarlığın Portresi" (Portrait of a Dead Civilization) anlamlı alt başlığını koyan Leo Oppenheim ise, Mezopotamya uygarlığının garipliğini, bizimkinden farklılığını vurgulamıştır.[48] Her iki iddia da ayrı ayrı savunulabilir; fakat kapsamlı bir yaşam tarzı olarak Mezopotamya uygarlığının sona erdiği, son çivi yazılı metnin de bu bitişi vurgulayan uygun bir nokta olduğu söylenebilir; tıpkı son hiyeroglif metninin eski Mısır uygarlığının ölümünü işaretlediğinin düşünülebileceği gibi.

Yazmak, belirli bir uygarlık için elverişli bir işaretleyici olmakla ve bir uygarlığın tanımında çoğu zaman temel bir öğe olarak görülmekle birlikte, onu

---

48 Mezopotamya dininin garipliğinin, Oppenheim'a "Niçin bir 'Mezopotamya dini' yazılmamalıdır" dedirttiği ünlüdür. Şöyle: "Öyle anlaşılıyor ki, Batılı insan böyle [yüksek çok tanrılı] dinleri, çarpıtıcı bir antikacılık merakı ve savunu bahaneleri dışında anlamaktan âciz ve isteksizdir. Neredeyse yüz yıldan beri, bu yabancı boyutları ruhçu (animistik) kuramların, doğa tapısının, yıldız mitolojilerinin, bitki döngülerinin, mantık öncesi düşünüşün ölçüleriyle ve bunlar gibi yollardan kavramaya ve onları *mana*'nın, tabu'nun ve *orenda*'nın abrakadabralarıyla büyülemeye çalışmıştır. Sonuçlar, olsa olsa cansız ve kitabî sentezler ve insanlık tarihi boyunca edinilmiş aşırı zekice karşılaştırmalar ve yeryüzünde zig-zaglar çizerek erişilmiş koşutluklar dümdüz edilerek yazılmış sistemleştirmelerdir." *Ancient Mesopotamia*, s. 172, 183. Oppenheim'ın kendisinin bu parçanın içinden alıntılandığı kitapta bile Mezopotamya dininin anlaşılmasına önemli katkılarda bulunduğu gerçeği bir yana, şu anki çabaların onun engellerini aşıp aşmadığı hâlâ bir sorundur.

böyle kullanmakta dikkatli olmalıyız. Özellikle de, yazının icadının hemencecik bir "okuryazarlık devrimi" başlattığını düşünmekte dikkatli olmalıyız. Eğer o terimin herhangi bir geçerliği varsa –bir *mentalité* değişmesini içeriyorsa– (ki bu olasılığı sonraki bir bölümde inceleyeceğiz), eski Mezopotamya'ya, Mısır'a ya da Şang Çini'ne pek uygulanamaz. Bir kere, erken yazının kullanımı hayli sınırlıydı. Arkeolog Hans Nissen, "[Sümer'de] yazının icadı herhangi bir tarihsel dönüm noktası yaratmamıştır" diyecek kadar ileri gidiyor.[49] Mezopotamya'da yazı, onun yanı sıra gelişen sayı sistemiyle birlikte esas olarak tapınaklara ve saraylara yapılan katkıların ve onların kullandıkları sunuların kaydedilmesi için kullanılıyordu. Yine de, yazıdan ve sayılardan muhasebe uygulamalarında yararlanılması, "tarihsel bir dönüm noktası" olsun olmasın, küçümsenemeyecek bir başarıydı ve bu durum, bütün erken dönem uygarlıkları arasında Mezopotamya'nın en geniş ticaret ağı ve en gelişkin pazar ekonomisi olduğu gerçeğiyle bağlantılı olabilir.[50] Erken yazı bürokrasinin gelişmesinde de yararlı olmuştur: Emirler istenilen uzak yerlere gönderilirken kesin talimatların oralara güvenle eriştirilmesi sağlanıyordu.[51] Ne var ki, çivi yazısı (ve hiyeroglif) kullanmak çok zor olduğundan, yıllarca özel eğitim gerektiriyordu; onun için sarayda ya da tapınakta talimatları yazabilecek, öbür uçta da onları çözebilecek kâtipler bulunmalıydı. Rahipler ve krallar bile okuyamayabilirlerdi.

Bir kez daha yazınsal metinler yazılmaya başlandı, çoğu kere söylenceler ya da ilâhiler biçiminde önemli törenlerin öğeleri konuşulan dile çok yakın kalmaktaydı. Çok küçük değişikliklerle sürekli olarak yinelenmeleri, bunların genellikle sözel metinlerin kelimesi kelimesine yazıya çevrilmeleri olduğunu göstermektedir. Kısacası, eski uygarlıklar zor yazı sistemleri ortaya çıktıktan sonra bile, tarihleri boyunca geniş ölçüde sözel kültürler olarak kalmışlardır.[52]

---

49 Nissen, *Early History,* s. 3.

50 Oppenheim, "murabaha"ya (tefecilik faizine) öteki Yakın Doğu toplumlarının çoğunda dehşetle bakıldığı halde, borçlardan faiz almanın Mezopotamya'da sıradan uygulama olduğunu kaydetmektedir. Bkz. *Ancient Mesopotamia*, s. 88 vd.

51 "Mezopotamya ... bütün eski uygarlıklar arasında yazıyı bürokratik olarak kullanmayı belki en inatla sürdürenidir. Gerçek yazının bulunmasından 600 yıl sonra, bu teknik hâlâ sadece yöneticiler tarafından kullanılmaktaydı. 3. binyılın sonundaki "III. Ur dönemi" denilen yaklaşık 75 yıllık bir dönemde böyle yüzbinlerce idarî süreçler vardı. Tek bir belge on binlerce kişiyi ilgilendiren işlemleri düzenleyebilmekteydi; ama aynı zamanda bir depodan 250 gram yünün kaybolması, korkutucu bir kesinlikle saptanıp hesaplanabiliyordu. Bu teknolojinin bir denetleme yöntemi olarak kullanılmasının Mezopotamya'da tam olarak gerçekleştiğini söylemek âdil olur." Mogens Trolle Larsen, "Introduction: Literacy and Social Complexity", *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization,* der. John Gledhill vd., Unwin Hyman, Londra, 1988, s. 173-191.

52 Oppenheim bazı yazılı kaynaklar temelinde "Mezopotamya'da zengin ve üretken bir sözel geleneğin bulunduğu yolunda, az, ama kuşkulanılamayacak kanıtlar olduğu"nu söylemektedir. *Ancient Mesopotamia*, s. 22.

Yazmak sözel geleneğin sonu demek olmamıştır; hatta basmak bile o gelenekte bir çentik açmaktan ileri gitmemiştir. Bugün en gelişmiş toplumlarda sözel gelenek basımın ve elektronik medyanın bolluğuyla kenarlara itilmiş olmakla birlikte, var olan bütün toplumlarda kıyıda, köşede, çatlaklarda yaşamaktadır. Tarihleri boyunca Mezopotamyalıların kaygılarının merkezinde –çoğucası iyicil, bazen "vahşi" ruh hallerindeyken ürkütücü, ama sonunda hep anlaşılmaz– tanrılar bulunduğundan, belki Mezopotamya Uygarlığı, üretilen son çivi yazılı belgeyle değil, Marduk ya da Assur'a edilen son duayla bitmiştir, ama elimizde buna dair bir kayıt yok.

ESKİ MISIR

Bottéro eski Mezopotamya'nın Batı Uygarlığının "ilk perdesi" olduğunu iddia etmişti, ama bu rol Mısır'a çok daha sık yakıştırılmıştır. Jan Assmann *Mısırlı Musa*[53] kitabında, Mısır yazısı bilgisinin yitirildiği, ama Mısır'ın çekiciliğinin sürdüğü yüzyıllar boyunca, Thomas Mann ve Sigmund Freud gibi Mısırbilimci (Ejiptolog) olmayan ünlü kişilerin Mısır'ı Batı kültürünün anlaşılması için temel sayışlarına kadar eski İbranilerin ve Yunanîlerin akıllarındaki Mısır imgesini izlemiştir. Bu kitapta benim niyetim, her dini kendi kültürel bağlamında, mümkün olduğunca yandaşlarının onu anladığı gibi anlamaya çalışmak olmuştur. Ütopyacı niteliğini teslim etmemiz gereken bu girişim, ne de olsa kültürel olarak konumlanmıştır, ancak yakın zamanlardaki büyük bilimsel ilerlemeleri de içine alan kültürel gelişmelerle olanak kazanmıştır.

Böyle olmakla birlikte, sıra Mısır'a gelince, ön kavrayışların, hatta ön yargıların yükü ağırdır. İbrani Kutsal Kitabı'nın ilk kitaplarına –özellikle Mısır'dan Çıkış (*Exodus*) bölümüne– (Yaradılış'taki [*Genesis*] Yusuf öyküsü biraz daha dengelidir) son derece olumsuz resim egemendir; Mısır putperestliğin baş örneği olarak geçer ki putperestlik İsrail çocuklarının her ne pahasına olursa olsun kaçınmaları gereken birincil günahtır, ayrıca Mısır baskı ve köleliğin de baş örneğidir. Yakın zamanda çıkmış takdir ettiğim bir kitap olan Michael Walzer'ın *Çıkış ve Devrim*'i[54] bile eski Mısır'ı, bugün dahi kurtulmak istediğimiz bütün kötülüklerin simgesi olarak göstermektedir. Öte yandan, Platon'dan –günümüze kadar– Mısır eski bilgeliğin kaynağı, insan kültürünün kökeni olarak gösterilmiştir. Ben eski Mısır'ı şeytanlaştırmaktan da idealleştirmekten de uzak durarak, ona mümkün olduğu kadar ardından ge-

---

53 Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1997.

54 Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985.

lene göre değil, önceden olana göre, diyelim Tikopia'nın, Hawai'i'nin ya da eski Mezopotamya'nın görüş açısından yaklaşmaya çalışacağım.

Eski Mısır üstüne değerli arkeolog Barry Kemp, benim üstlendiğim işi yapmaya kalkan herhangi birinin ne denli iyi niyetli olsa da karşılaşacağı durumu iyi anlatmaktadır: "Ben bu kitabı yazarken zihnimde eski Mısır'da olanlara karşılık geldiklerini umduğum imgeler yarattığımın bilincindeyim. Olayları anlamlandırmaya ne kadar çok çalışırsam, yazdıklarımın o ölçüde kurgusal olduğunu ve modern bir söylence biçimi olan tarihsel kurgu dünyasına karışmaya başladığının da farkındayım. Benim eski Mısırım fazlasıyla hayal edilen bir dünyadır, ama umarım ki özgün eski kaynaklara aykırılığı kolaylıkla gösterilemez."[55] Ben buna yalnızca tarihin bizim söylencemiz olduğunu ekleyeceğim; Jan Assmann'ın dediği gibi, "Tarih hatırlandığı, anlatıldığı ve kullanıldığı zaman söylenceye döner, yani bugünün dokusuna katılır. Tarihin söylencesel niteliklerinin doğruluk değerleriyle ilgisi yoktur.[56] William McNeill'in dediği gibi, tek sözcükle söylemek gerekirse, bizim yaptığımız "mit-tarih"tir.[57] Projemize bu terimlerle bakmak bizi söylencenin birincil bir kültür formu olduğu eski Mısır gibi kültürlerle daha yakın bir duygudaşlığa sokar. "Biz ne anımsıyorsak oyuzdur"[58] olduğumuzdan bizim de söylencenin yaratıkları bulunduğumuz ölçüde, eski Mısırlılarla aynı teknedeyiz.

Bir başka Alman Mısırbilimcisi de, bizim eski Mısırlılara bir adım daha yakın olduğumuzu anımsatmaktadır. Sadece hâlâ kendi söylencelerimizi yaşamakla kalmıyor, onlarınkilerden de kaçamıyoruz:

> Mısırlıların dünyasıyla herhangi bir temas bir soruyu susturur: Bu tanrıların gerçekliği ve varlığı sorusunu. Mısır dini tanrıların var olduğu gerçeği üstünde yaşamıştır. Mısırlıların dünyasından tanrıları kaldırırsak, geriye kalan incelenmeye değmeyecek karanlık ve içinde hiç kimsenin bulunmadığı boş bir kabuk olur. ... Mısırlıların çok kapalı ve türdeş dünyasının sınırlarını belirleyen güçleri anlamak için, onların tanrılarını araştırmalı ve bu tanrıların gerçekliğini aramak için bütün kavramsal cephaneliğimizi kullanmalıyız; bu, insanlar tarafından icat edilmiş olmayıp onlar tarafından *deneyimlenmiş* bir gerçekliktir.[59]

---

55 Barry J. Kemp, *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, Routledge, Londra, 1989, s. 3.

56 Assmann, *Moses the Egyptian*, s. 14.

57 William H. McNeil, *Mythistory and Other Essays*, University of Chicago, Chicago, 1980.

58 Assmann, *Moses the Egyptian*, s. 15-16.

59 Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt: the One and the Many*, Cornell University, Ithaca, 1982, s. 251. İtalikler özgün metinde vardır.

"Bizim" bütün önceki insan kültürünün ürünü olduğumuza bakılırsa, kabile halklarının güçlü varlıklarını "çoktan" deneyimlemiş olmamıza göre "çoktan" bu tanrıları da deneyimlemiş bulunmalıyız. Eski Mısır dinini (ya da herhangi bir dini) gerçekten anlayacaksak, görevimizin bir bölümü de, bir anlamda zaten bildiğimiz halde unuttuklarımızı "anımsamak" olacaktır.

Mezopotamya nasıl birçok bakımdan Hawai'i'nin karşı tezine benziyorsa, hanedanlar öncesi Mısır da ne denli olanaksız görünse bile birçok koşutluk gösterir. Mısır elbette Pasifik'in ortasındaki bir ada gibi soyutlanmış değildi, fakat Mezopotamya ile karşılaştırıldığında soyut durmaktadır. Mısır esas olarak Birinci Çağlayan'dan Akdeniz'e kadar olan Nil Vadisi'dir. Nil'in yıllık taşkınlarının yeni alüvyonlu topraklar getirmesinden ve hem sulama hem de tuzdan-arındırma gereksinimlerini karşılamasından ötürü, bu vadi dünyadaki en verimli arazi şeritlerinden biridir. Bununla birlikte, her iki yanı da adeta aşılamayacak çöllerle kaplanmıştı, böylelikle dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı Mezopotamya'nın olduğundan çok daha korunaklıydı. Ama bazı yerlerden ona saldırılabilirdi: Nubya denilen yukarı Nil bölgesinden, kuzeybatıdaki Libya'dan ve kuzeydoğu yönünden, yani Mısırlıların "Asyalılar" dedikleri halkların yaşadığı Filistin'den ve ötesinden. Nil deltası kıyılarından denize de açıktı. Hanedan tarihinin ilk 2.000 yılı süresince bu aşılabilir sınırlar bir tek kere geçilmişti: Hyksos denilen Asyalılar tarafından; onlar İÖ. 2. binyılın ortalarında deltada yüz yıl hüküm sürdüler. Mısır'ın kısmî korunaklılığı, İÖ. 1. binyılda çevresindeki dünya daha "gelişmiş" olunca kesinlikle çiğnendi. Sadece Nubya ve Libya hükümdarları değil, Asyalıların –Asurluların, daha uzun bir süreyle de Perslerin– Yunanların, yani Büyük İskender'in ve onu izleyen Ptolemaios İmparatorluğu'nun, en sonunda da Romalıların yön şaşırtıcı fetihleri oldu. İÖ. 1. binyılda Mısır o vakte kadar görülmemiş dış baskı ve nüfuz altında bulunduğu halde, büyük bir yaratıcılık ve yenilikçilik dönemi yaşamıştır; fakat ondan önce Mısır uygarlığı 2.000 yıl boyunca çok az dış etkiyle, dilini ve nüfusunu sürdürmüştür. Başka sebeplerin yanı sıra bu da eski Mısır'ı önemli kılmaktadır. O eskil uygarlıkların en uzun süreni, en süreklisi ve en iyi belgelenmiş olanıydı; böylece onlara bakılınca, Kanıt (*Exhibit*) A olmak durumundadır. Bu, eskil uygarlıkların içlerindeki geniş dönüşme yeteneğini de, böyle dönüşümlerin aşamayacakları sınırları da göstermektedir.

Hanedanlı Mısır uygarlığı İÖ. 4. binin sonunda göz kamaştırıcı bir parlaklıkla ortaya çıkıvermişe benzemekle birlikte, hazırlığı yüzyıllar sürmüştü. Hayli türdeş bir kültürü olan tarımsal bir nüfus topluluğu İÖ. 5500'den 4. binyılın sonuna değin yavaş yavaş büyümüştür. O binyılın son yüzyıllarında

ve deltadan çok Yukarı Mısır'da,[60] başlıca lüks mezar eşyaları içeren seçkin mezarlarının ortaya çıkışından anlaşılan hiyerarşinin ve tabakalaşmanın yükseldiğinin işaretleri vardı. Göreceğimiz üzere, mezarlar ve kabirler Mısırlılar için en eski zamanlardan beri büyük önem taşıyorlardı.

Hanedanlar öncesi dönemin hemen başlarında, yani İÖ. 3100 dolaylarında Yukarı Mısır'da bir dizi üstün şeflikler ya da erken devletler ortaya çıkmışa benzemektedir; bunların en önemlileri Hierakonpolis ve Naqada idiler.[61] Bu topluluklar arasında savaşların yoğun olduğu ve birleşmiş devletin rakip toplumlardan birinin kazandığı askerî zaferin sonucunda meydana geldiği hakkında birçok kanıt vardır. İdeoloji en başından beri önemliydi. Naqada tanrı Seth'le, Hierakonpolis tanrı Horus'la ilişkiliydi. Hierakonpolis Naqada'yı fethedip Kemp'in Yukarı Mısır'ın Ön Krallığı dediği birimi oluşturunca, bu birlik "iki ülke"nin birliğinin anlatımı olarak Horus'la Seth'in birleşmesi olarak simgelenmişti. Bütün ülke fethedilip Birinci Hanedanın kurulmasından önce "iki ülke" Yukarı ve Aşağı Mısır anlamına gelmeye başlamıştı; yeni başkent, deltanın nehrin ana akımından ayrılmaya başladığı günümüz Kahire'sinden uzak olmayan Memphis'ti.

Bütün geçiş süreci karanlıktır. Özellikle de kralların ve tanrıların adlarını içeren biraz yazı vardı, fakat süren metinler daha birkaç yüzyıl görülmeyecektir; böylelikle kuruluşun metinlerde anlatım bulması tarihsel olaydan çok sonra olacaktır. İlk birkaç hanedan kültürün ilginç bir çiçeklenmesine tanıklık etmiştir; çeşitli yörelerde kültürel formların biraz değişerek de olsa yaratılması, Mısır uygarlığının İS. ilk yüzyıllardaki sonuna değin sürmüştür. Fakat ayrıntılar açık-seçik olmaktan çok uzaktır; erken hükümdarların adları ve sıraları tartışmalıdır. Başkalarının yanı sıra Toby Wilkinson da, İÖ. 3100-3000 yıllarına bir 0 Hanedanı[62] yakıştırmaktadır. Genellikle kendilerine ön hanedanlar ya da erken hanedanlar denilen ilk üç hanedan, İÖ. 2600'e değin sürmüş, o zaman da Dördüncü Hanedanla Eski Krallık başlamıştır.

Michael Hoffman hanedanlı tarihin başlangıcında birleşmiş bir Mısır devletinin ortaya çıkmasına eşlik eden kültürel çiçeklenmeyi açıklamak için

---

60 Avrupalılar ve (K)Amerikalılar gibi kuzeyliler için, Mısır'da "yukarı"nın "güney" anlamına gelmesi garip görünebilir, çünkü Nil güneyden kuzeye doğru akmaktadır. Aksine, Mısırlılar da onların açısından Dicle ile Fırat "tersine" aktığı için Mezopotamya'yı tuhaf bulmaktaydılar.

61 Kemp, *Ancient Egypt*, s. 34-44.

62 Toby A.H. Wilkinson, *Early Dynastic Egypt*, Routledge, Londra, 1999. Wilkinson, İÖ. 3500 kadar erken bir dönemde Yukarı Mısır "kralıklar"ının var olduklarını, Hierakonpolis, Nabaqa ve This'teki şehirlerin ve onlara bitişik görnü alanlarının gösterdiğini ileri sürüyor. Onun kullandığı "0 Hanedanı" deyimi, İÖ. 3000'den çok eski olmayan birçok kralı kapsamaktadır; bunlardan biri ya da daha çoğu birleşik bir Mısır'a hükmetmiş olabilirler. Bkz. s. 52-58.

bir dizi sebep öneriyor. Yukarı Mısır'ın çeşitli bölgelerinde anlamlı bir demografik yoğunlaşmaya yol açan uzun bir nüfus büyümesi dönemi yaşandığına, toprağın olağanüstü verimliliğine ve vergileme ve depolamayla kaynakların çoğaltılma olanağına, gelişkin zanaat üretiminin ve mimarlığın hızlı gelişmesi ve belki en önemlisi olarak, daha ilk iki hanedan sırasında baş gösteren ve birçok değişiklik geçirmesine karşın Mısır kültürünün kimliğini oluşturan niteliği olarak ölüler tapısına değiniyor:

> Mısır yerel şefliklerden bölgesel krallıklara, oradan da dünyanın ilk ulusdevletine doğru pekişirken, krallık mezarını bayrağı olarak geliştirdi: Tanrının altında siyasal bütünlenmenin bir simgesi. ... Bilinen ölü gömme uygulamaları ve anıtları üstüne yaptığımız kısa incelemeden şu sonuca varabiliriz ki, tarihöncesinin son ve tarihsel Mısır'ın erken dönemlerindeki (yani İÖ. 3300 ile 2700 yılları arasında) krallığa özgü ölü tapıları, devletin ortaya çıkışının toplumsal, ekonomik ve siyasal bakımlardan en duyarlı belirtilerinden biri olmuş ve Mısır uygarlığının niçin o zamanda ve o tarzda ortaya çıktığının en önemli sebeplerinden birini oluşturmuştur.[63]

Eski Krallığın içlerine, yani Beşinci Hanedanın sonuna doğru, İÖ. 2400 dolaylarında sürekli metinler olmadığı için dinsel inanışları ve uygulamaları kurgulamak güçtür. Birçok yerel tanrı, yukarıda değinildiği üzere Horus ve Seth gibi bazı tanrıların da merkezîliği bilinmektedir, ama bu tanrıların söylence bağlamında nasıl yer aldıkları hakkında pek az bilgimiz vardır. Örneğin sonraki çağlarda Horus'un babası olarak bilinen Osiris'in adı erken hanedan döneminde yoktur ve onun var olduğu bile ancak dolaylılıkla çıkarsanabilmektedir. Öte yandan, Horus'la kral arasındaki ilişki, besbelli ki merkezdedir. Mısır krallarının adları karmaşıktır ve zamanla daha da karmaşıklaşmıştır; fakat en başından beri Horus her kralın adında yer almıştır. Horus'un işareti şahindir, fakat ona "şahin kral" demek yanlış olur. Horus'un adının sözcük anlamı "yukarıdaki"dir. Öyleyse şahin, ona özgü bir kimlik olmak yerine, onu gökle, hatta belki güneşle ilişkilendirmektedir. Kaldı ki, Kemp'in söylediği gibi, "Horus, simgesi Erken Hanedan krallarıyla birlikte kullanılan yegâne tanrıdır. Şahin simgesi ... kralın tam adını içeren armanın üstünde tek başına durmaktadır."[64]

Eskil dini anlamaya çalışırken bizim için önemli bir soru, kralın güçlü bir anlamda Horus olup olmadığıdır; yani, o tanrısal mıdır, tanrının kendisi-

63 Michael A. Hoffman, *Egypt before the Pharaohs: The Prehistoric Foundations of Egyptian Civilization*, Knopf, New York, 1979, s. 336.

64 Kemp, *Ancient Egypt*, s. 37.

nin bir görünümü müdür? Bu soruya farklı cevaplar verilmiştir. Henri Frankfort tanrısal krallık derken,[65] Georges Posener kralın ancak bir eğretileme (metafor) olarak tanrı olduğunu savunmuştur.[66] Jan Assmann'ın kendisi, bir dizi kitapta, kralın tanrısallığı hakkında, tanrıdan, tanrının oğluna, tanrı tarafından seçilmişe, tanrının hizmetçisine kadar değişen anlayışlar bulunduğunu ileri sürmüştür. Belki anahtar, tanrısallığın kendisi üstüne değişen bir anlayış olmasıdır. Eski Krallıkta (İÖ. 3. binyıl) tören, tanrılarla insanlar arasında bir etkileşim değildi, "tanrılar"ın kendi aralarında bir etkileşimdi. Assmann'ın dediği gibi, tören *"insanlarla tanrılar arasında bir etkileşim olarak anlaşılmamıştı, daha ziyade tanrısal varlıkların aralarındaki bir etkileşim olarak."*[67] Bunun uygulamadaki anlamı, tören dilinin "söz konusu tanrıların rolünü oynayan rahiplerin belli tapınma eylemleri yaparken dile getirdikleri kutsal sözlerdir. Tapınma eylemlerinde bulunulurken söylenen sözler, böylelikle tanrısal varlıkların sözleri olmaktadır; ışıltılı güçleri, bu dünyada olanların öte anlamının aydınlatılmasını mümkün kılan kutsal sözler."[68]

Bu, biz eğer erken hanedanlı Mısır'ın "tanrılar"ının kabile halklarının "güçlü varlıklar"ından ancak yeni yeni ayrışmaya başladıklarını ve onların tapılmaktan çok, kendileriyle özdeşleşildiğini görürsek anlam kazanmaya başlar; böylelikle, Assmann'ın "öte dünyalı" ve "bu dünyalı" ayrımı da geniş ölçüde ayrımlanmamış bir evrenin veçhelerine dönüşür. Bu bağlamda kralın Horus *olduğu* anlamlı hale gelir; kral ona tapmaktan ziyade Horus rolüne girmektedir. Dolayısıyla, belki biz de Hawai'i kralının Ku olduğu anlamda erken Mısır kralının da Horus olduğunu söyleyebiliyoruz. Orta Krallıkta güneş tanrı Ra ile her şey hiç kuşkusuz farklılaşmıştı, belki tıpkı Orta Krallığın sonlarında Ra merkezî hale gelip de, kral Ra'nın kendisine değil, "Ra'nın oğlu"na dönüşmesiyle olduğu gibi değişmişti. Fakat kralla tanrı arasındaki ilişki zaman için devrilmiş olmakla birlikte, Assmann bize kralın tanrısallığı düşüncesinin süregeldiğini de anımsatıyor. İlk dört hanedanda, "Hükümdar tanrının bir imgesi değildir, kendisidir"; fakat sonraki zamanlarda her şey büsbütün değişmemiştir: "Klasik, temsilci haliyle firavunlu krallık, firavunun tanrının oğlu, tanrının ete-kemiğe bürünmüş hali olduğu düşüncesinden büsbütün vazgeçmemişti. Ne var ki, firavunun canlandırdığı tanrı tipik olarak

---

65 Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of the Society and Nature*, University of Chicago, Chicago, 1948.

66 Georges Posener, *De la divinité du pharaon*, Cahiers de la Société Asiatique, Paris, 1960.

67 Jan Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, Cornell University, Ithaca, 2001 [1984], s. 49. Özgün italikler.

68 *A.g.e.*, s. 89.

evlât düzeyine indirgenmiştir: Firavun Amon'u, Ra'yı ya da Ptah'ı değil, Horus'u, Osiris'in oğlunu, yani Oğul'u canlandırmaktaydı."[69] Fakat elbette Amon, Ra ya da Ptah sahneye çıkmadan ve muhtemelen de Osiris'in onun babası olduğu kesinleşmeden önce, Horus kralların tanrısıydı.

Kralın kişiliğinde tanrısal olanla insani olanın birleşmesi, Erich Voegelin'in kabile dinlerini nitelediğini düşündüğü "sıkı (*compact*) sembolizm"in merkezî ifadesidir; bu durum, eskil toplumlar tarihi boyunca yavaş yavaş başkalaşmış ve eksen çağına kadar da kökten bir kesintiye uğramamıştır.[70] Tanrıların ister ete-kemiğe bürünmüş hali, oğlu ya da hizmetçisi olarak kral, insanlarla evren arasındaki kilit bağlantıdır; öyle ki, kralın zayıflığı ya da yokluğu büyük bir evrensel ve toplumsal düzensizliğin işareti olur; kralın doğru davranışıysa yaşamın ve barışın birincil güvencesidir.

Tıpkı kabile halklarının güçlü varlıklarının hem şiddetli hem de iyi olmaları ve eski Mezopotamya'da Enlil'in ne yapacağını hiç kimsenin bilmemesi gibi, kaos ve düzensizlik de eski Mısırlıların bilincinden hiç eksik olmamıştır. Erik Hornung Eski Krallığın Beşinci Hanedanı kadar eski bir dönemde Mısırlıların gerçeklik anlayışını şöyle betimlemektedir: İlk tanrının ortaya çıkışında, sınırsız sular ve tam karanlık diye tanımlanan kaos, sonlu evreni sarmaktaydı ve zamanla evren yaşlanınca ona egemen olacak ve yeniden onun içine özümsenecektir. Üstelik, kaos sadece evreni sarmakla kalmaz, sürekli olarak onun içine işler ve onunla uğraşılması için eşit ölçüde sürekli insan eylemi gerektirir.[71]

Kral üstünde odaklanan bu insan eylemi iki ana biçime girer. Biri "var olmayan dış yaratıya ait olan güçler"le "hasımca karşıtlaşma"dır; o güçler yaratılışı işgal ederler ve oradan kovulmaları gerekir. Bunu yapmak kralların ve tanrıların ödevidir."[72] Böyle olumsuz güçleri yabancı düşmanlar –Libyalılar ya da Asyalılar– temsil edebilirler, iç isyancılar da hatta dünyanın doğru düzenini çiğneyen herhangi biri de. Mısır krallığının en başlangıcından beri bir "düşmanların tepelenmesi" imgesi vardır; bu çoğu kere, firavunu düşmanların ya da âsilerin saçından tutup onları yok edecek bir silahla vurduğunu gösteren bir resim ya da rölyeftir. Askerî güç her zaman Mısır devletiyle birlikte düşünülürdü ve kaosa karşı sınırı tutmanın güçlü bir sembolik haklılaştırıcısı olmuştu.

69 Jan Assmann, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, İng. çev. Andrew Jenkins, Harvard University, Cambridge, Mass., 2003 [1996], s. 300.

70 Erich Voegelin, *Order and History*, 5 cilt, Louisiana State University, Baton Rouge, 1956-1987.

71 Hornung, *Conceptions of God*, s. 172-185.

72 *A.g.e.*, s. 180.

Fakat kaosla ya da var olmayışla (*non-existent*) çatışmanın bir başka yanı daha vardı: "bereket, yenilenme ve gençleştirme"deki esaslı rolü.[73] Ortalık kararırken yaşlanan güneş, yeraltı dünyasının tam karanlığına gömüldükten sonra şafakta yeniden doğmayacaktır; meğer ki, Nil'in selinin altında kalsın; insanlar dahil her şey ölene değin yeni ürünler vermeyecektir, yaşam devam etmeyecektir. Kaosla yapılan bütün bu işlemler tehlikelidir ve törene çok özenli bir uygunlukla yapılmalıdır; fakat bildiğimiz haliyle yaşam ancak onlar aracılığıyla sürdürülebilir. Beşinci Hanedandan itibaren güneş Mısır dininde gitgide daha merkezî bir konuma girdikçe, güneş töreni tapının başlıca odağı haline geldi. Tören gereği gibi yapılmadıkça, yani günün ve gecenin her saatinde ilkece kral tarafından, ama genellikle rahip vekillere devredilerek yerine getirilmedikçe, yaşamın kaynağının kendisi tehlikeye maruz bırakılmış olur.

Bizim Mısır tarihindeki ölü törenlerinin ve kral mezarlarının önemini anlamamıza yardım eden şey, tehlikeli olan, ama düşmanca olmayan, hatta esas sayılmak gereken kaosla çatışmanın bu ikinci türüdür. Mısırlıların ölümle aşırı ilgilenmeleri, gerçekte yaşamla aşırı ilgilenmeydi. Kralın ölümü insanlık düzenine en büyük tehdit olduğu için, onun ölümü değil yaşamı desteklediğini güvencelemek için özel önlemler alınması gerekiyordu. Mezarların yapılması, piramitlerin kurulması kralın ölümünden *sonra* olmuyordu, bunların inşaatları hükümdarlığının ilk zamanlarında başlıyordu. Kralın oğlu yapıyı tamamlamakla ve cenaze törenini yapmakla yükümlüydü, ama erken ölen kralların mezarlarının nadiren etkileyici olduğunu biliyoruz. Kral mezarları, en önemlisi de dünya harikalarından sayılan Dördüncü Hanedanın büyük piramitleri, kralın yaşamına ölümden önce ve sonra adanmış anıtlardı. Hatta biz onlardan tanrısal krallığın şeyleşmiş törenleri, eski Mısır devletinin (Kemp'in yaptığı bir benzetmeyle) "bayraklar"ı diye söz edebiliriz.

Beşinci Hanedanın ve daha sonrasının ilk süslü mezarlarını bulduğumuzda, resmedilen sahneler yaşam doluydu; sadece insanların gündelik yaşamının değil, hayvanların ve bitkilerin yaşamlarının da. Daha sonraki yüzyıllarda öte dünya merakı arttı ve gündelik yaşam betimlemeleri o denli belirgin olmaktan çıktı. Fakat eski Mısırlılar "ahiret"e kökten başka bir dünya diye değil, bu dünyanın bir devamı gözüyle bakıyorlardı. Bu açıdan, Hornung'un vurguladığı üzere, düzenle kaosun ilişkisi "olumsuz olmaktan uzak"tı; çünkü onların arasındaki doğru ilişki, Mısırlıların en çok değer verdikleri her şeyin kaynağıydı.[74]

---

73 *A.g.e.*, s. 181.
74 *A.g.e.*, s. 182.

Başkalarının yanı sıra, John Baines bize eski Mısırlıların yaşamlarının zor ve genellikle de kısa olduğunu hatırlatmak için çok uğraşmıştır. 1 ilâ 1,5 milyon kişilik bir nüfus içinde gerçek seçkinler "birkaç yüz kişiden oluşan sıkı bağlı bir gruptu ... çekirdek seçkinler, aileleriyle birlikte iki-üç bin kişiydi." Bir ölçüde okur-yazar olan ikincil seçkinler ve yerel yöneticiler, aileleriyle birlikte katıldığında bile "egemen sınıf" nüfusun % 3 ilâ 5'inden ibaret oluyordu.[75] Baines, büyük çoğunluğun gündelik yaşamının Neolitik köylülerinkinden pek farklı olmadığını, bütün Mısır tarihi boyunca yerel tanrılarla ya da geniş ölçüde tanınan tanrıların yerel çeşitlemeleriyle kendilerini özdeşleştirmelerinin önemli kaldığını; merkezî Mısır devletinin köylere ekonomik açıdan vergilerle, siyasal açıdan da askerlik yükümlülüğü ve angarya emekle, kesinlikle de kültürel olarak eriştiğini ileri sürmektedir. Özellikle ilk hanedanlar sırasında krallık kurulu gezgindi, düzenli olarak Nil üstünde gidip geliyordu; böylelikle çoğu köylüler komşu topraklarında krallık varlığını hissediyorlardı. Sarayla köylülerin yaşam biçemlerindeki aykırılık, gerçekten de çoğu insanlara hükümdarın yaşayan bir tanrı olduğunu düşündürmüş olmalı.

Öteki erken eskil devletlerde de olduğu üzere Mısır'da da kralın önderliğindeki güç merkezleşmesi, yazının, sanatın ve mimarlığın gelişmelerindeki kayda değer kültürel yaratıcılıkla, ama insan gücünün sınırlarını daha ilerilere itmekle de birlikte olmuştu. Hanedanlar öncesi dönemin sonlarında ve erken hanedanlık döneminde insan kurbanının kanıtları çok değildir, ama bunun uygulandığını göstermeye yeterlidir. Karılar, görevliler ve hizmetçiler gibi bakıcıların da kurban edilmeleri Birinci ve İkinci Hanedanlarda olmuş, ama sonra sona ermiştir.[76] Maiyet kurbanı, sıradan ölümlülerden farklı olarak en yakınlarını kendisiyle birlikte ahirete taşıyabilen kralın olağanüstü konumunun bir işaretidir.

Maiyet kurbanı terk edildikten sonra, gücün sınırlarını genişletmenin en aşırı örneği, Dördüncü Hanedanın büyük piramitlerinin yapılması olmalı. Etkileyici mezarlar Eski Krallıktan önce ve sonra Mısır kültürünün belirleyici işaretleri olmuşlardır, fakat Mısır tarihinde de başka herhangi bir eskil toplumun tarihinde de, İÖ. 3. binyılın ortalarında, Gize'deki büyük Keops (*Cheops*) ve Kefren (*Khephren*) piramitlerinin inşasında kullanılan devasa girişi-

75 John Baines, "Society, Morality and Religious Practice", *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice*, der. Byron E. Shafer, Cornell University, Ithaca, 1991, s. 132.

76 Hoffman maiyet kurbanına *sati* diyor: *Egypt before the Pharaohs*, s. 275-279. Wilkinson da *Early Dynastic* kitabında maiyet kurbanının yanı sıra, geç hanedanlık-öncesi ve erken hanedanlık dönemlerindeki diğer törensel insan kurbanlarını da anlatmaktadır (s. 265-267).

min yanına bile yaklaşabilecek hiçbir şey yoktur; insanlık tarihinde bunlara eşit mühendislik başarıları İS. 20. yüzyıla kadar çıkmayacaktır. Bu dev gibi projeleri tamamlamak için bütün ülkenin zenginliği ve insan gücü on yıllarca seferber edilmiştir. Bu anıtları üreten işçiler köle değillerdi; ülkenin her yanından toplanmış ve belirli süreleri inşaat alanında geçirmeleri zorunlu olan sıradan köylülerdi. Eğer daha önce bir "millî ekonomi" olmadıysa, bu devasa yapım projesi herhalde bir millî ekonomi yaratmıştır. Ama aynı zamanda bu iş erken devleti dayanma sınırlarına kadar zorlamıştır. Maiyet kurbanının daha önce terk edilmesi gibi, böyle dev gibi inşaat projeleri de hiçbir zaman yinelenmemiştir. Jan Assmann büyük piramitlerin yapılmasını, erken devlet kurmanın bir çeşit doruğa erişmesi olarak görüyor:

> Bir bakıma Gize'de büyük piramitlerin yapılması, [hanedanlık öncesi dönemin sonlarında] Naqada'da başlayan bir sürecin tamamlanmasıydı. Mezarlar giderek anıtlaştı ve şefin (sonraları firavun) gücü gitgide daha büyüdü, firavunun Üstün Tanrıya benzemesine kadar o da tanrısal boyutlar edindi. Hükümdarın böylelikle giderek tanrılaşması krallık mezarlarının gelişmesinde görsel anlatımını buldu; bu, Gize'de mantıksal sonucuna erişen bir süreçti. ... Devlet, mimarinin onlarsız mümkün olamayacağı büyük güçleri ve örgütsel kaynakları sağlar. Böylece piramitler, iradesi dağları hareket ettirecek kadar güçlü olan kralda bedene bürünmüş olarak devletin örgütsel şecaatini de simgeler ve görünür hale getirir.[77]

Son 4.500 yıldır Nil'de aşağı yukarı gezen herkesin gördüğü bu büyük piramitler, Herodotos'un dediği gibi zamanı bile korkutmuşlardır. Onlar da yok olacaklardır, ama çoğu Mısır anıtlarından farklı olarak yakın bir zamanda değil.

Elimizde onlarla birleşik yazıtlar bulunmadığı için, büyük piramitlerin tam anlamları hakkında bildiklerimiz azdır. Mezopotamya'da olduğu gibi Mısır'da da, "yazının icadı"ndan sonra, sürekli metinler ortaya çıkıncaya kadar yüzyıllar geçmiştir. Beşinci ve Altıncı Hanedanlarda böyle metinler görülmeye başlayınca da, konuları çok sınırlıydı: yönetim ve tapınak, en önemlisi de ölü törenleri. Bir kere, okur-yazar sınıf hâlâ çok küçüktü. Sonra, yazının icadıyla sözlü kültür ortadan kalkmaz –tersine– kültürel bilgilerin çoğu hâlâ yazıdan çok canlı belleğe emanet edilmektedir. Erken yazılar bize

---

77 Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 62. Barry Kemp ise bu süreci azıcık farklı betimliyor: "4. Hanedan ve daha sonraki piramitler krallığın yeni bir imgesini yansıtmaktadır. Üstün ülke hükümdarının çiğ gücü gitmiştir. Kral şimdi güneş tanrının bir belirimi haline yükseltilmiştir. Mimari, bu temel yeniden değerlendirmeyi aktarmaktadır."

bütün bir yaşam yolunun ancak parçaları hakkında iç-görüler sağlamaktadır; sözlü olarak değil, taklitle, yani örnek alınarak aktarılan bir yaşam yolunun parçaları.[78]

Fakat büyük piramitler üstünden zamanı alt etme iddiasına karşın, ebediyen birazdan daha çok bir esrar içinde kalmaya yazgılı olan Eski Krallık gerçekten sona ermiş ve ardından üçüncü binyılın sonlarındaki Birinci Ara Dönem diye bilinen İÖ. 2150-2040 yılları gelmiştir. Eskil toplumlarda "din" ya da "siyaset" diye bir şey olmadığı için (biz bu terimleri, sadece somut olarak tek bir bütünün boyutlarını analiz etmek için kullanıyoruz) toplumsal çöküş ve dinsel bunalım, aynı görüngüyü betimlemenin iki yoludur. Merkezî devlet çözülüp de kral olduğunu iddia eden kişi etkin bir güç gösteremeyince, yerel türediler ortaya çıkmıştır. Assmann, Mısır tarihinde merkezileşmiş devletin "tek merkezli yüzeyi" ile yüzeysel yapının her çöküşünde yeniden ortaya çıkan "çok merkezli derin yapı" arasında bir sıralaşma olduğundan söz etmektedir. Hanedanlar öncesi dönemin coğrafya birimleri yeniden ortaya çıkmakla kalmamış, önceki dönemin etik anlayışına benzer bir şey de meydana gelmiştir: Türedilerin cebirle yönetmeleri ve ancak askerî zaferle sağ kalabilmelerine elverişli bir "şiddet dolu yürek" kültürü.[79]

Yine de, hanedanlı tarihin yüzyılları silinemezdi ve ilk bakışta bir gerileme dönemi gibi görünen şey, aslında önemli bir kültürel ilerleme dönemiydi. Yerel iktidarları iddia edenler artık kralın atadığı kişiler olarak hareket edemezlerdi, başkaca meşrulaştırma kaynakları aramaları gerekiyordu. Açık güç (iktidar) yerel yönetimin başlangıçtaki temeli olabilirdi, ama tek başına yeterli değildi. Kral tarafından atandıklarını savunmak yerine, yerel yöneticiler yerel tanrı tarafından atandıklarını iddia ettiler, böylece yüksek tanrılardan ayrılmak pahasına yerel dinler gelişti. Hükümdarlar yerel alana düzen ve hatta adalet getirme yetenekleriyle tanrısal olarak seçilmişliklerinin kanıtlarını gösterdiler.

İç savaş salgınları sözel ve mimetik kültürün yumuşak aktarımını engelledi; boşluğu doldurmak için yeni bir yazılı metinler çiçeklenmesi oldu. Geç Eski Krallık mezarlarında yalın ve görece kısa özyaşamöyküsü metinleri bulunmuştur; bunlar çoğu kere ölü kişinin âlicenaplıklarını rastgele sıralamaktadırlar. Fakat böyle özyaşamöykülü metinler birinci Ara Dönemde çoğalmışlardır. Bunlar oradaki yerel hükümdarın başarılarını vurgulamak için ortam koşullarının karanlık bir resmini vermektedirler. Böyle bir hükümdar

78 Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 125, 127.
79 *A.g.e.*, s. 84.

olan Hierakonpolis ve Edfu'nun Nomarkı[80] olan Ankhtifi'nin otobiyografik yazıtı şöyle demektedir:

> Ben adamların öncüsü ve adamların ard-bekçisiyim. Gerektiği yerde çözüm bulanım. Etkin bir tutumla ülkenin öncüsüyüm. Konuşması güçlü, düşüncesi toplu, üç nome'yi birleştirenim. Ben eşi benzeri olmayan bir şampiyonum, Yukarı Mısır'ın sessiz kaldığı gün insanlar susarken konuşanım.[81]

Daha Eski Krallıkta sıradan halka karşı manevî yükümlülükler ölü yazıtlarında sıralanmıştır. Ankhtifi şöyle iddialarıyla bu geleneği özetlemekte ve serimlemektedir:

> Ben açlara ekmek verdim
> Ve çıplaklara giysi,
> Yağsızları yağladım,
> Yalınayakları giydirdim,
> Karısı olmayana eş verdim.[82]

Fakat Ankhtifi için bu eylemler yerleşik moral normların yinelenmesinden ibaret değildi. İnsanların açlıktan öldükleri, hatta kendi çocuklarını yedikleri bir zamanda, sıradan ahlâkın bütün kuralları çiğnenmekteydi. Dolayısıyla, Ankhtifi şöyle dediğinde:

> Zayıfı güçlünün elinden kurtardım,
> Dulun derdine kulağımı verdim.

Assmann'ın "kurtarıcı adalet"[83] dediği şeyi uygulamaktaydı. O, yerleşik ahlâk kurallarıyla iş gören bir bürokrat değildi; yandaşlarını felâketten koruyan, hatta kurtaran, karşılığında da sadakat bekleyen bir patrondu. Assmann bunda yeni bir retoriğin ortaya çıkışını görmektedir: "Bunalım ve kurtuluş retoriği, başarılarıyla nome'yi başka her yerde görülen felâketlerden koruyan kurtarıcı olarak patronu öne çıkarmaktadır."[84] Bunalım koşulları patrona sadakat konusuna yeni bir ısrar getirirse, sadık olmayanların yok edil-

---

80 Mısır yirmi küsur "nome"ye ya da ile bölünmüştü; nome hükümdarlarına "nomark" deniliyordu. Ankhtifi yönetimi altında üç nomeyi birleştirmişti.

81 Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*'ın birinci cildi: *The Old and Middle Kingdoms*, University of California, Berkeley, 193, s. 86.

82 Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 100.

83 *A.g.e.*, s. 103.

84 *A.g.e.*, s. 104.

melerini gerektirir. Assmann, Birinci Ara Dönemdeki felâketli koşulların yarattığı sadakat kültürünün, ülkenin başarıyla yeniden birleştirilmesinden çok sonra kaos korkusunun hükmetmeyi temellendirdiği Orta Krallık kültüründe merkezî bir konuma girdiğini düşünmektedir.

Assmann tek merkezli ve çok merkezli siyasetler arasındaki salınıma eşlik eden Mısırlı değerlerinde bir değişme kalıbı görmektedir. "Bütünlenme" (*integration*) birlik dönemlerinin kuralıydı, "rekabet" de birliksizlik dönemlerinin. Birinci Ara Dönemin yeni kültürel retoriğini rekabet bağlamından bütünlenme bağlamına geçirmek, Orta Krallığın (İÖ. 2040-1650) ödeviydi. Fakat zamanlar değişmişti. Merkezileşmiş devlet, artık bütün yüzlerin merkeze dönük olduğu Eski Krallıkta olduğu gibi yalıtılmış bir doruk noktası değildi. Merkezin yeni bağımsız olmuş, dinç çevrelerin sadakatini, sadece askerî bakımdan değil kültürel olarak da kendine çekmesi gerekliydi. Assmann sorunu şöyle betimliyor:

> Bir yandan, Eski Krallığın çöküşünün köktenci bir biçimde zedelediği bütünleyici ahlâk ve kendini silme normlarını yeniden oluşturmak gerekliydi. Öte yandan bu normların evrenselleştirilmeleri gerekiyordu: Ayrıcalıklı küçük bir azınlığın ahlâkı, Mısır ideallerini temsil eden ve devletin varlığını taşıyan geniş bir kültürel seçkinler tabakasının ahlâkına dönüştürülmek gerekiyordu. "Eğitim"e benzer bir şey lâzımdı. Gerçekten, Orta Krallık siyasal yenilenme projesinin bir parçası olarak sistemli bir eğitim siyaseti gerektiğini ilk fark eden oldu.[85]

Eğitim, yeni yazı türlerinin yanı sıra okullar ve standart metinler olmasını gerektirir. Orta Krallıktan itibaren, "bilgelik" metinleri, ilâhiler ve masallar görüyoruz. "Yazın" (edebiyat) kökenleri Batı'da ve çok yakınlarda olduğu için tehlikeli bir sözcüktür; fakat bu sözcüğü dikkatle kullanırsak, İÖ. 2. binyılın başlarından itibaren Mısır yazınından söz etmeye başlayabiliriz. Özellikle önemli olan "talimat metinleri"nde çoğu kere bir baba oğluna dünyevî bilgelikler aktarmaktadır, ama bunlarda önemli yeni dinsel bilgiler de vardır. Eski Çin çalışanlar için, bürokratik bir yönetici sınıf için bu ahlâk eğitimi odaklanması ve belli bir takım "klasik" metinlere büyük değer verilmesi, hayli tanıdık gelecektir, ama Çin'de Konfüçyüsçülük bundan yüzyıllar sonra gelişecektir. Göreceğimiz gibi, farklar da koşutluklar kadar önemlidir.

Eski Mısır'ın ahlâk normları sistemi tek bir terimde özetlenmiştir: *ma'at*. Bu sözcük düzen, adalet ya da gerçeklik diye türlü türlü çevrilmekte-

---

85 *A.g.e.*, s. 127.

dir. Bu çevirilerin hiçbiri yanlış değildir, hiçbirinin yeterli olmadığı gibi. Çünkü Eric Voegelin'in dediği üzere, "Bu simge çağdaş bir dilde tek bir sözcükle çevrilemeyecek kadar karmaşıktır. Evrenin Maat'ı denince düzen diye çevrilmelidir; toplumun Maat'ı iyi yönetim ve adalettir; düzenli gerçekliğin doğru anlayışının Maat'ı ise gerçekliktir."[86] Assmann, toplulukları oluşturan ve yükümlülükleri meydana getiren karşılıklılık öğesini vurgulayarak "birleştirici (*connective*) adalet" çevirisini öneriyor. İÖ. 1700 dolaylarından bir krallık yazıtını şöyle alıntılamaktadır:

> Bir kimsenin yaptığı bir işin ödülü, onun için yapılan bir şeydedir. Tanrı bunu *ma'at* sayar.[87]

Ma'at kabile toplumları için merkezî konumda olan ve daha sonraki ahlâk sistemlerinin çoğunda bulunan genel karşılıklılığa işaret etmekteyse de, Mısırlılar için bir tanrıça biçiminde somutlaşmıştır. Onun "dinsel" konumu, kralın *ma'at*'ı tanrıçanın küçük bir heykeli olarak tapılan tanrıya sunmasından anlaşılmaktadır; bu tanrının *ma'at*'la beslendiği düşünülüyordu. Tanrıçanın böyle küçük bir heykeli ölülerin yargılanışını gösteren tasvirlerde sık sık belirir; ölünün "yüreği" terazinin bir kefesinde tanrıça varken öbür kefeye konulmuştur. *Ma'at*'ı olmayan bir yürek çökecek, böylelikle ölüyü yokluğa gönderecektir.

Yüreğin eski Mısır dininde merkezî bir simge olarak ortaya çıkmasının kendisi, Birinci Ara Dönemden sonra tanrı, kral ve insanlar arasındaki değişen ilişkilerin bir belirtisidir. Yerel hükümdarı tanrıya, izleyicilerini de ona bağlayan "sadakat" Orta Krallıkta bir bütün olarak ülkenin tamamına genellenmişti. Bu düşünce biçiminden gelişen krallık kavramı, Eski Krallıktan çok, Mezopotamya'nın hükmetme modeline daha yakındı.[88] Eski sembollerin hiçbiri terk edilmemişti: Kral hâlâ Horus'tu ve Ra'nın oğluydu. Ama artık vurgu, tanrı tarafından seçilmiş bulunan, tanrının kalfası (*stewart*) olarak kralın üstündeydi; gerçek hükümdar olan, tanrıydı.

Fakat kral, büyük ölçekte, halkın patronu ve koruyucusuydu da. Assmann "kurtarıcı" terimini kullanıyorsa, bu dünyadan kurtaran değil, bu dünyada bir kurtaran demek istemektedir. Özetle demektedir ki, "Mısır uygarlığının bir 'halâskâr'a değil, sadece koyunlarını kurtlardan koruyacak 'iyi bir ço-

---

86 Eric Voegelin, *Order and History*'nin 1. cildi: *Israel and Revelation*, Lousiana State University, Baton Rouge 1956, s. 79.

87 Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 127-128.

88 *A.g.e.*, s. 184.

ban'a ihtiyacı vardır."[89] Buna uygunlukla, kral da kendisine Eski Krallıkta gerekli görülenden daha bilinçli bir sadakat gösterilmesini istemektedir. Assmann Mısır'da yüreğin İngilizcedeki anlamından fazlasını (duygunun yanı sıra zihni ve iradeyi de) kapsadığını akılda tutarak bir çeşit yüreğin tarihini betimliyor. Eski Krallıkta seçkinlik ideali, "tanrının kılavuzluk ettiği birey"di. Bireyin yüreği anılmamaktadır, "çünkü kralın yüreği herkes için düşünür ve plan yapar." Orta Krallıkta ideal, sadakati içselleştirilmiş olan, krala duyduğu saygı onun en içine işlemiş bulunan "yüreğin kılavuzluk ettiği birey"di. Yeni Krallık ise bir başka gelişmeye tanıklık edecektir: "Tanrının kılavuzluk ettiği birey"e; ama onu ele almamız için biraz daha beklemek gerekecek.

Assmann Mısırlıların hükümdarın güçlülere karşı zayıfların, zenginlere karşı yoksulların, toplumsal uyumsuzlukların kaosuna karşı düzene benzeyen bir şeyin koruyucusu rolünü vurgulamalarının, Orta Krallıkta kimi bakımlardan bir polis devleti konumunu alan şeyin bir çeşit Hobbesçu meşrulaştırma girişimi olduğunu ileri sürmektedir.[90] Yine de, bizim, köyün yaşlılarının düzeni korudukları bir Neolitik köyden, hele bir genel iradeyle yönetilen bir avcı-toplayıcı grubundan söz etmediğimizin bilincindedir. Büyük çaplı tarım toplumları çökünce, sık sık şiddet ve her çeşidinden dehşet fışkırır. Firavunun ülkenin ayrıcalıklılarına karşı zayıf ve yoksullardan kaçını koruduğundan şüphe edilebilir, ama onun yönetiminin birilerini sınırladığı sadece egemen sınıf propagandası olmayabilir. Bu belki de takdir edilmektedir, hem de yalnızca seçkin sınıflar tarafından değil.

Din bilimi denilebilecek bir şeyin hiç değilse başlangıcının çiçeklenmesi, Yeni Krallıkta (İÖ. 1550-1070) olmuştur, fakat dinin anlamı üstünde ciddi düşünme (daha önce değilse) Orta Krallıkta başlamıştır. Mısır'daki dinsel düşünüşün niteliğini anlamak için göz önüne almamız gereken belli birtakım şeyler vardır. Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt* kitabında zımnî din bilim dediği şeyin üç boyutunu, yani esas olarak uygulamada ortaya çıkan yerel ya da tapısal, kozmik ve mitik yanlarını anlatmaktadır. Sonra da "dördüncü boyut" dediği açık din bilimi betimlemektedir. Bizi erkenden, eski Mısır'da "kuramsal söylem"in olmadığı[91] konusunda uyarıyor; bu da onun "din bilimi" terimini kullanmasını sorunlu hale getirmektedir. Eric Voegelin mitik düşünmeyi sınırına kadar zorlayan –hududu hiç aşmadan kuramsal yansıtma (*reflection*) çizgisine kadar gelen– yansıtma için söylence

89 *A.g.e.*, s. 193.
90 *A.g.e.*, s. 131.
91 Assmann, *The Search for God*, *s. 9.*

kurgusu *mytho-speculation* terimini önermektedir.[92] Bu, Assmann'ın dördüncü boyutu için açıkça din bilim demekten daha iyi bir terim olabilir.

Assmann'ın "tamamıyla uygulama alanına hasredilmiş" dediği[93] zımnî din bilimin üç boyutu, Eski Mısır'ın dininden tekil olarak "söz edilmesi"ni olanaklı kılan temel sürekliliği oluşturmaktadır.[94] Mısır dininin kendine özgü yanları olmakla birlikte, onu "eski Yakın Doğu'nun çok tanrılı dinleri" cinsinin bir türü olarak görmek büsbütün yanlış değildir; yeter ki, biz böyle dinlerin "erken devletin siyasal örgütlenmesiyle ayrılmaz bir biçimde bağlantılı olan ve kabile toplumlarında bulunmayan yüksek derecede gelişmiş kültürel başarıları temsil ettiği"ni unutmayalım.[95] Öteki eskil toplumlarda olduğu gibi, burada da kralın dinsel uygulamanın her boyutunda merkezî bir rolü vardı.[96] Kral tapının yapılmasından ve sadece başkentte değil, bütün ülkede tapının icra edildiği tapınakların yapılmasından ve bakımından sorumluydu. Mısır tarihinin her döneminde mezarlar önemli olmakla birlikte, Eski Krallıktan sonra, krallık koruması altındaki başlıca inşaat yerleri olarak tapınaklar mezarların önüne geçti; bu, Ptolemaioslar zamanına kadar devam eden bir uygulama oldu. Tapınaklar öyle önemli ve öyle çok sayıdaydılar ki, geç bir metinde Mısır'a "bütün dünyanın tapınağı" denmekteydi.[97] Kral törenler aracılığıyla evrensel düzenin sağlanmasından, güneşin günlük geçişinden ve Nil'in yıllık sel basmalarından da sorumluydu. Nihayet, kral Osiris'in oğlu ve kalıtçısı ve aynı zamanda bütün tanrıların sevgilisi de olarak Mısır devletini ayakta tutan "merkezî söylence"nin ortasındaydı.[98] Kralın dinsel uygulamanın bütün boyutlarındaki merkeziliği, her toplumda farklı ifade edilmekle birlikte, bütün eskil toplumlarda ortaktı.

---

92 *Order and History*'nin 4. cildi olan *The Ecumenic Age*'te (Baton Rouge, Lousiana State University, 1974) Voegelin *mytho-speculation*'dan söz etmekte, ama bu 5. cilt olan *In Search of Order*'da aradaki tiresi kaldırılarak *mythospeculation*'a dönüşmektedir. Bu terimle ne demek istediğini, kendisi şöyle açıklamaktadır: "[söylence-kurgusu'nun] sembolizmindeki akıl boyutu, tam olarak ayrımlanmış bir *noetic* bilincin ışığını yansıtmaz; onların ilişkilerine değinildiği ölçüde, kozmolojik söylenceye ast konumdaki bir kurgu pragmatik malzemelere ışık tutar. *Mythopoesis* ve *noesis*, kozmolojik bir bütünlükle *noetic* farklılaştırma arasında bir ara konumu bulunan bir oluşturucu birim meydana getirirler. Buna söylence kurgusu demek uygun olacaktır, yani söylence ortamı içinde bir kurgu." *The Ecumenic Age*, s. 64.

93 Assmann, *The Search for God*, s. 152.

94 *A.g.e.*, s. 149.

95 Assmann, *Moses the Egyptian*, s. 45.

96 Mısır kültüründe ve inancında krallığın merkeziliği üstüne bkz. David O'Connor ve David P. Silverman, der., *Ancient Egyptian Kingship* (Brill, Leiden, 1995), özellikle de John Baines'in iki denemesi: "Kingship, Definition of Culture, and Legitimation" ile "Origins of Egyptian Kingship."

97 Assmann, *The Search for God*, s. 17.

98 *A.g.e.*, s. 159.

Sembolik bir form olarak söylence Mısır dini için temel nitelikteydi, fakat uzatılmış bir anlatı anlamında söylence, Mezopotamya'da olduğu kadar çok gelişmiş durmamaktadır; orada söylence, dinsel anlamın geniş ölçüde ikincil anlamını oluşturmaktaydı. Birçok Mısır metninde İsis, Osiris ve Horus söylencesinin çeşitli yanlarına değinmeler bulunmakla birlikte, bu mitos'un yegâne "eksiksiz çeşitlemesi" Plutarkhos'un İS. 2. yüzyılda Yunanca olarak yazdığı Yunanlaştırılmış versiyondur.[99]

Söylence kurgusu (Assmann'ın açık din bilimi) öteki eskil toplumlarda bilinmez olmamakla birlikte, Mısır'da özellikle çok gelişmişti ve dinsel uygulamanın (Assmann'ın zımnî din biliminin) geçirdiğinden bir hayli daha çok tarihsel değişiklik geçirmişti. Toplumsal yeri (mevkii), geniş ölçüde Orta Krallığın ve sonrasının bir ürünü olan eğitimli seçkinlerdi. Yeni Krallıkta ilk kez eğitimli seçkinlerin bir alt-grubu olarak profesyonel rahiplerin çıkması, söylence kurgusuna yeni bir ivme kazandırdı. Erken dönem Mısır söylence kurgusunun neye benzediği hakkında bir fikir vermek için Orta Krallıktan iki metne bakacağım. Her iki metinde de ya "tanrı" betimlenmektedir ya da bunlar onun sözleridir. Gizil bir "tek tanrıcılık" olup olmadığını kanıtlamak için çok mürekkep harcanmıştır; Erik Hornung da bu tartışmaya çok yatkındır.[100] Her iki metinde de tanrıların varlığı peşinen kabul edilmektedir, dolayısıyla bu anlamda onlar çok tanrıcıdırlar. Fakat onlar, başka tanrıların arasına sokulamayacak ve statüsü söylence kurgusunun odağı olan bir tanrıya açıkça seslenmektedirler. "Merikare'ye Talimat" Birinci Ara Döneme yakıştırılır, ama hemen hemen kesinlikle bir Orta Krallık ürünüdür. Bir hayli dünyevî nasihattan sonra, Talimat'ın hayli ilginç bir teolojik bölümü vardır:

> İyi bakılmıştır insanlığa; tanrının sığır sürüsü
> Onların hatırına göğü ve yeri yaptı,
> Canavar suya boyun eğdirdi,
> Yaşamaları için burunlarına nefes getirdi;
> İmgeleridir onun, bedeninden gelen,
> Gökte parlar, uğrunda onların;
> Onlar için yapmıştır bitkileri ve sığırları,
> Tavukları ve balıkları doyurmaya onları.
> Onun düşmanlarını kesti, çocuklarını azalttı,
> Bir ayaklanmayı düşünürlerken.

---

99 Plutarch, *De Iside et Osiride,* Loeb Classical Library'nin *Moralia V* kitabı, Harvard University, Cambridge, Mass., 1936, s. 1-191.

100 Hornung, *Conceptions of God.* "Tektanrıcılık" terimi ilerledikçe belli olacağı üzere, çok sorunludur.

Günışığını yaptı onların uğruna;
Yelken açar, görmeye onları.
Tapınağını onların çevresine kurmuştur,
Ağladıklarında işitir onları.
Onlar için yapmıştır yumurtada hükümdarları.
Zayıfların sırtını yükseltecek önderleri.
Onlar için yaptı büyüyü silah gibi
Olayların darbelerini savuşturmak için.
Onları gece gündüz koruyarak.
Aralarındaki hainleri kesmiştir,
Kardeşinin uğruna oğlunu döven bir adam olarak,
Çünkü tanrı bilir bütün isimleri.[101]

Bu parçada, İbrani kutsal yazılarındakilere koşut görünen bazı temalar gözlemlenmektedir: Örneğin, Tanrının imgesindeki insanlık ve sevgi dolu bakımla ayaklanmanın cezalandırılması. Fakat bu, Yahweh değildir. Bu gibi parçalarda "tanrı"nın ne demek olduğu sorunludur.

Belli ki, insanların genliği için kaygılanan bir tanrısallık kavramı, Birinci Ara Dönem sırasında ya da onun anısına Orta Krallıkta yakınmalara yol açacak kadar yaygındı. "İpuwer'in Uyarısı" sadece kralın değil, "tanrı"nın da insanları kollama ödevlerini savsakladığından yakınmaktadır. İpuwer insanları var eden tanrıyı kınamaktadır: "O nerede şimdi? Uyuyor mu? Gücü ortalıkta görülmüyor."[102]

Fakat "herşeyin efendisi"nin (*all-lord*) önemli bir savunması Orta Krallıktan Tabut Metni 1130'da vardır; Assmann, bu metnin bilgelik yazınının gelişme geleneği içinde olduğuna inanmaktadır. Metin, tanrıya yönelik olarak İpuwer'in yaptığı gibi suçlamalara karşı bir savunudur. Tanrı "öfkeyi dindirmek" için, yaptığı "dört iyi iş"i sıralıyor:

(1) Işık-ülkesinin eşiğinde dört iyi işimi gösterdim:
Dört rüzgârı yaptım ki,
Zamanında herkes nefes alabilsin diye.
O benim işlerimden biridir.
(2) Büyük tufanı yaptım ki,
Yoksul kişi de zengin gibi ondan yararlansın diye.
O da işlerden biridir.

---

101 "Kral Merikare'ye Seslenen Talimat", Lichtheim, *Old and Middle Kingdoms*, s. 106. Bir başka çeviri ve açımlama için bkz. Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 189-191. Ayrıca bkz. Assmann, *The Search for God*, s. 171-174.

102 Assmann, *The Search for God*, s. 171. Tam bir çeviri için bkz. Lichtheim, *Old and Middle Kingdoms*, s. 149-163.

(3) Herkesi yoldaşı gibi yaptım
Ve yasakladım kötülük yapmalarını.
Fakat onların yürekleri direndi dediklerime karşı.
O da işlerden biridir.
(4) Yüreklerinin Batıyı unutmaktan vazgeçmelerini sağladım,
Böylelikle sunular nome'lerin tanrısal varlıklarına yapılacak.
O da işlerden biridir.[103]

Bu metinde çarpıcı olan husus, eşitlik üstündeki ısrardır. Burada, "bütün insanlar eşit yaratılmıştır" bildiriminin kayda değer bir öncülünü görebiliyoruz. Tanrı, zengin-yoksul ayırmadan herkese rüzgârı vermiştir (egemen kuzey rüzgârı Mısır'ın o olmadığında yaşadığı çöl sıcağına kutsanmış bir serinlik getirir) Nil'in taşkınları da herkes içindir. Ve o, bütün insanları birbirlerine benzer yapmış, kötülük etmelerini yasaklamıştır. Baskıyı yaratan, zenginle fakir, güçlüyle zayıf arasındaki farka neden olan tanrı değil, insanlardır.

Bu erken metinlerde önemli olan metinler arasılıklarıdır (*intertextuality*): Bunlar, tanrının doğası ile tanrı, ahlâk ve varolan toplumsal koşullar arasında süregelen bir söyleşiyi temsil etmektedirler. Kral ortalıkta yok değildir –Merikare'ye Talimat, tanrının yoksulları korumaları için hükümdarları yarattığını göstermektedir– ama odaklanılan şey, kralı görkemlendirmek değil, tanrının haklılığını vurgulamaktır. Bu form kuramsal değilse bile, kesinlikle tartışmalıdır (*forensic*) ve muhtemelen, tartışmalar içlerinden kuramsal söylemin geliştiği kaynaklardan biridir. İbrani kutsal yazılarında tartışmalı tarzın önemini kaydetmeye değer.[104] Bütün bunlar, bizim Altıncı Bölüm'de tartışacağımız eksen çağının (İÖ. 1. binyılın ortası) dünyaya hazırlıksız gelmediğini göstermektedir. Mısır'ın söylence kurgusunun çoğu en azından ön eksenseldir (*proto-axial*) ve eksen çağına eriştiğimizde ona döneceğiz.

Yeni Krallığı (İÖ. 1550-1070) Hyksosları Mısır'dan çıkarıp ülkeyi yeniden birleştirmeyi başaran Ahmose kurmuştu. Fakat 18. Hanedanın ilk hükümdarları sadece "Asyalılar"ı kovmakla kalmayıp, onları kendi yuvalarına kadar izleyerek, Filistin, Suriye'nin kimi yerleri ve hatta daha kısa bir süre için Kuzey Irak dahil, çoğu zaman Yeni İmparatorluk denilen ülkeyi kurmuşlardır. Böylelikle, bu daha İÖ. 2. binyılın ortalarında, dünyanın ilk çok etnikli imparatorluklarından biri olmuştu (Hitit İmparatorluğu da onların bir başkasıydı); bu görüngünün (fenomen) İÖ. birinci binyılda giderek önemi arta-

103 Assmann, *The Search for God*, s. 174-175 ve açımlaması s. 174-177. Metnin tam bir çevirisi için bkz. Lichtheim, *Old and Middle Kingdom*, s. 149-163.

104 Bkz. Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress, Minneapolis, 1997.

caktı. Yeryüzünde, özellikle de kuzeydoğuda başka ülkeler bulunduğunu bilmelerine karşın, Mısırlılar evrensel egemenlik (hükümranlık) savındaydılar; bu gelişme genellikle, Mısırlıların tanrısallık anlayışlarındaki evrensellik duygusunun artışıyla ilişkilendirilir. Yeni Krallıkla birlikte Orta Krallığın söylence vurgusunun vaadkâr başlangıcı çok daha belirginleşmiştir.[105] Tek tanrılı dinlerdeki anlamıyla Tanrı olmaksızın, (çoğucası adı verilmeyen, ama Ra, Amon-Ra, Ptah[106] olarak tanınabilecek) tanrının yalnızca insanları değil, "tanrılar"ı da aşan bir gerçekliği vardı. Toplumsal düzenle ve onun yeryüzündeki taşıyıcısı olan kralla ilişkisini hiç yitirmeden, tanrı her zaman olduğundan daha açıklıkla bireylerin tanrısı olmaktadır ve kanıtların bulanıklığına karşın, hemen hemen kesinlikle sadece kültürlü seçkinlerin değil, sıradan insanların tanrısı.

Bir Amon rahibi, 1330'larda (adı gizli olan anlamındaki) Amon'a şu ilâhiyi yazmıştır:

> Bize geri dön, ey zamanın bolluğunun efendisi!
> Hiçbir şey var-olmamışken sen buradaydın,
> ve "onlar" sona erdiklerinde de burada olacaksın.
> Verdiğin karanlıkta benim görmemi sağla
> benim için parla ki, göreyim seni!
> Oh, ne iyi seni izlemek,
> Amon, Ey efendi
> Onu arayan için bulmak ne büyük (nimet)!
> Kov korkuyu, yerleştir sevinci
> yüreğine bütün insanların!
> Sana bakan yüz ne denli mutludur, Amon:
> günden güne şenliktir.[107]

---

105 Özellikle bkz. Jan Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Kegan Paul International, Londra, 1995 [1983]. "Çok tanrıcılığın bunalımı" özellikle, aşağıda tartışacağımız Amarna dinine işaret etmektedir.

106 Ptah, Memphis Teolojisi denilen anlayışta yaratıcı tanrıdır; bunu İÖ. 8. yüzyılda Kral Şabaka'nın hükümdarlığı sırasında bir bazalt bloka kazınmış yazıttan biliyoruz. Yazıt bir Eski Krallık metninden kopyalandığını iddia etmektedir, fakat bilginler onun gerçekte 8. yüzyılda hazırlandığına, ama eskil bir biçimde yazıldığına inanmaktadırlar. Zaten hiç kuşkusuz Yeni Krallıktan (hatta belki Orta Krallıktan da) malzemeye dayanmaktadır. Ptah Memphis'in tanrısıydı, Şabaka da Memphis'in Mısır'ın başkenti olarak önceliğini vurgulamaya çalışıyordu. Haklarında evrensellik iddiaları yapılan tanrıların bile yerel bir meskenleri olduğu hatırlanmalıdır. Ra, Memphis yakınlarındaki eski bir tapı merkezi olan Heliopolis'in tanrısıydı, Amon Thebes'in tanrısı, Ptah da Memphis'in tanrısı idi. Memphis Teolojisi, Yaratılışın (Ptah'ın) Söz('üyle) olduğu yolundaki ünlü öğretiyi içerir; ancak Assmann yaratıcı gücü olanın dile getirilen söz değil, yazılı söz, yani hiyeroglif olduğu savındadır. Tam bir çeviri için bkz. Lichtheim, *Old and Middle Kingdoms*, s. 51-57. Bir açımlama (şerh) için bkz. Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 345-358.

107 Assmann, *The Search for God*, s. 223.

Amon, yoksullara ve zayıflara tanrısal yardım yapılması hakkındaki eski anlayışı yerine getirmektedir; fakat şimdi bu fikir kişiselleşmiştir, birey ona erişebilir. Böyle bir parça, bizim Assmann'ın Yeni Krallıkta idealin kralın rehberliğindeki bireyden ve yüreğin rehberliğindeki bireyden, tanrının rehberliğindeki bireye döndüğünü söylemesini anlamamıza izin vermektedir; bir başka metinde de "kurtuluş" gibi bir düşünce ortaya çıkıyor:

> Sen Amon'sun, sessizlerin efendisi,
> yoksul çağırınca gelen.
> Ben seni çağırdım, üzgünken
> ve sen geldin kurtarmaya beni.
> Sen hapsedilmiş olana nefes verirsin,
> ve kurtardın beni, bağlıyken.
> Sen Amon-Ra'sın, Thebes'in efendisi,
> öte dünyadaki birini kurtarırsın.
> Seni çağırana lütufkâr olansın sen,
> Uzaklardan gelensin sen![108]

Burada tanrı, Amon ya da her kimse, adeta zamanın dışında ve evrenin ötesinde gibidir (başlangıçtan önce buradaydın ve bittikten sonra da burada olacaksın), fakat geç Mısır'ın söylence kurgusunun bir başka yanı, aşkınlığa (*transcendence*) eğilimli yanıyla hiç çeliştiği görülmeyen niteliği, tanrıyı evrenin ötesinde olarak değil, evrenin *kendisi* olarak sembolleştirmektedir:

> Güneşle ay, senin iki gözündür,
> başın gökyüzüdür,
> ayakların öte dünya.
> Sen gökyüzüsün,
> Sen yeryüzüsün,
> Sen öte dünyasın,
> Sen susun,
> Sen aralarındaki havasın.[109]

Tanrıyı evren, özellikle de güneş olarak görmek, tanrısal yaşama insanın katılması gibi bir duyguya yol açar, çünkü bizi çevreleten gün ışığı tanrının varlığıdır. Güneşe seslenen bir ilâhinin dediği gibi: "Bütün gözler senin içinden görür. Majesteleri batınca yapabilecekleri hiçbir şey yoktur."[110] Ass-

108 *A.g.e.*, s. 225.

109 *A.g.e.*, s. 235.

110 Jan Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Kegan Paul International, Londra, 1995, s. 75.

mann, Goethe'den güneş ışığına insan katılımı konusunu işleyen bir parça alıntılamaktadır:

> Göz paylaşmasaydı güneşle
> Nasıl bakabilirdi ışığa?
> Tanrının gücünü paylaşmamış olsaydık
> Tanrısal olandan nasıl keyiflenebilirdik?[111]

Yaratıcı tanrıyı açık çelişkileri umursamadan, şimdi Amon, şimdi Ptah olarak, evrenin ötesinde ve evrenle özdeş olarak, insanlardan uzak, ama onlarla paylaşarak düşünme yeteneği, bu ilginç ölçünme (*reflection*) geleneğini kuramsal söylemden çok, söylence kurgusu alanında tutan şeydir.

Kısa bir an dışında: Bu ayrık, Akhenaten (1352-1338) ve onun (adını başkentinden alan) Amarna dinidir.[112] Firavun IV. Amenophis adından ve niyet olarak bütün Mısır'dan Amon'u çıkararak adını Akhenaten'e değiştirmişti; böylece güneş çemberi olan Aten'i tek tanrı ilân ediyordu. Bu deneme en çok yirmi yıl sürmüş ve Akhenaten'in ölümünün üstünden elli yıl geçtiğinde bilinçli bellekten tümüyle silinmiş, ancak 19. yüzyılda arkeologlar tarafından yeniden keşfedilmişti. Besbelli, Orta Krallıkta meydana çıkan söylence kurgusuna dayanan ve Yeni Krallıkta gelişen Akhenaten'in dini eksen dinlerini haber verir ve belki de yeraltından onlarla ilişkilidir, özellikle de İsrail'in diniyle; dolayısıyla Altıncı Bölüm'de incelenmelidir. Fakat Amarna dini bazı bakımlardan ne denli köktenci olsa da, onu eksen değil, eskil din anlayışına bağlayan bir özelliğiyle gericiydi: İnsanların Aten'e doğrudan erişebilecekleri hiçbir yol yoktu, onun bilgisi ancak firavundan gelebilirdi; tek bir tanrı, firavun olmakla birlikte, onun oğlu, hatta firavunun karısı da tanrısaldılar.

Eskil dinlerde tanrısal olanla insansal olanın ilişkisi ne denli türlü türlü olsa da, kralın rolü her zaman merkezîydi. Mısır'da olduğu gibi, dindarlığın demokratikleştiği ve özel sofuluğun yaygınlaştığı zamanlarda bile, dinsel topluluğun örgütlenmesi krallığa dayanmaktaydı. Mısır'ın fâtihleri de bunu iyi biliyorlardı: Persler, İskender, Ptolemaioslar, hatta Mısır'da dinsel-toplumsal düzenin sürdürülmesi için firavunun rolünün temel olduğunu düşünen Romalılar. Ancak Hıristiyanlık eski dinin kesinlikle yerini aldığı zaman, firavunun temel olma rolü büsbütün terk edildi.

---

111 *A.g.e.*, s. 87. Assmann, Goethe'nin bu "Mısırlı" fikre, Plotinus ve giderek Platon üstünden eriştiğini ileri sürüyor.

112 Erik Hornung, *Akhenaten and the Religion of Light*, Cornell University, Ithaca, 1999 [1995].

SHANG VE BATI ZHOU ÇİNİ

Eski Çin'i eski Mezopotamya ve Mısır'la karşılaştırınca, dikkat edilecek ilk nokta, oradaki eskilliğin mutlak kronolojisinin bir hayli daha sonra başladığıdır. Çin'den elimize geçen en eski yazı İÖ. 1200 dolaylarındandır, yani Ortadoğu'dan neredeyse 2000 yıl sonra. Böyle olmakla birlikte, Çin'deki eskil uygarlığın geniş ölçüde yerli olduğuna ve başka herhangi bir uygarlığa pek bir borcu bulunmadığına inanmak için her türlü sebebimiz vardır. Çin Neolitiği istisnaî olarak iyi bilinmektedir, öyle ki elimizde tabakalı bir topluma ve dışarıdan pek bir etki olmaksızın İÖ. 2. binyılın ortalarında erken devlete uzun bir yürüyüşle yavaş yavaş gidişin bir tablosu bulunuyor.[113] Savaş arabaları kesinlikle, maden işleme (metalürji) de belki, ama İÖ. 2. binyılda dışarıdan getirilmiştir. Erken Mısır'da bir hayli Mezopotamya etkisi görülmesine karşın, Çin yazısında, sanatında ve mimarisinde dış etkiler bulunmamaktadır. Elbette, Ortadoğu'dan ya da İndus Vadisi'nden bazı etkilerin 3. ve erken 2. binyıllarda Orta Asya yoluyla Çin'e erişmiş olması mümkündür; fakat bunların kapsamlı oldukları yolunda kanıt yoktur, aradaki büyük uzaklıklar ve coğrafî engeller bu gibi etkilerin olasızlığını düşündürüyor; ancak daha sonraki zamanlarda Orta Asya üstünden önemli ticaret yolları açılacaktır. Fakat yerli Çin gelişmelerinin özgünlüğü için en güçlü kanıt, Çin toplumu, kültürü ve dininin, onları şimdiye kadar tartışılan bütün örneklerden ayıran benzersiz üslûbudur.

Çin kültürünün yerli ve benzersiz olduğu gerçeğiyle bağıntılı bir niteliği de, onun koşutsuz sürekliliğidir. Buraya kadar incelediğimiz eskil örneklerde Neolitikten erken devlete gelen süreklilikleri izlemek zor olmamakla birlikte, bu örneklerin her birinde (ve bu, Yeni Dünya'nın eskil kültürleri için de doğrudur) eksensel "aşma"nın (*breakthrough*) eskil kültürlerde habercileri eksik olmamakla birlikte, onların dışında olduğu ve en sonunda da yok edilmelerine yol açtığı bilinmektedir; bu, en açık olarak, çağdaş zamanlara gelininceye kadar yazı sistemlerinin, dolayısıyla da edebiyatlarının yitirilmesinden bellidir. Böyle olmakla birlikte, Çin sadece Neolitikten eskile değil, eskilden de eksensele süreklilik olan tek örnektir; bu sürekliliği, birtakım gelişmeleri de olmakla birlikte, eskilden günümüze süregelen aynı yazı sistemi işaretliyor.[114]

---

113 Çin'de erken devletin yerli gelişimi üstüne özellikle bkz. Li Liu, "Settlement Patterns, Chiefdom Variability, and the Development of Early States in North China", *Journal of Anthropological Archeology* 15, 1996, s. 237-288. Bu bakımdan Kwang-chih Chang'ın birçok yayını da yararlıdır, en uygunu, Çin Neolitiğini özetlediği şu denemedir: "China on the Eve of the Historical Period", *Cambridge History of Ancient China*, der. Michael Loewe ve Edward L. Shaughnessy, Cambridge University, Cambridge, 1999, s. 37-73.

114 Shang kehanet kemiklerinin çağdaş kazılarla ortaya çıkarılıncaya kadar kayıp oldukları elbette doğrudur. Yine de, Çinli bilginler onları imparatorluk zamanında keşfetmiş olsalardı da, belki on-

Şimdiki postmodern ruh halimizde, "Mezopotamya" ve "Mısır", hele "İsrail" ve "Yunanistan" gibi maddeleşmiş isimler sorgulandığı gibi, "Çin"in de ne olduğunu soranlar olmaktadır. Fakat bu alandaki başlıca bilginler sadece o terimi muhafaza etmekle kalmıyor, hatta tarihte daha gerilere itiyorlar. 1999'da yayımlanan *The Cambridge History of Ancient China* –son kesin söz olmamakla birlikte, bir süre kesine en yakını sayılabilecek bu yapıt– "Çin"in ne zaman başladığı hakkında çeşitli yazarlardan alınmış görüşleri içermektedir. Önde gelen bir arkeolog olan Kwang-Chih Chang, "İÖ. 3000'e gelindiğinde, Çin'in etkileşim alanına doğru ve uygun olarak Çin denilebilir" diye yazmaktadır.[115] Shang dönemi üstüne önde gelen bir uzman olan David Keightley, biraz daha tereddütlüdür: "Ancak geç Shang döneminde ve yazılı kayıtlarda ilk kez, değerleri ve kurumları başlangıç halinde Çinli olan bir uygarlıktan güvenle söz edilebilir."[116] Fakat Batı Zhou üstüne bir uzman olan Edward Shaughnessy, daha sonraki Çin kültürünün birçok özelliğinin Neolitik ve Shang dönemlerinde kökleri bulunabilmesine karşın, "yine de eğer bu eski dönemlerin Çin tarihinin temelleri olduğu söylenebilirse, elbette zorunlu olarak, ama o tarihin çoğu boyunca görünmezlikle, Batı Zhou'nun da onun mihenk taşı olduğu savunulabilir" diye yazmaktadır.[117] Ve elbette "İmparatorluk Çini"ni ancak Qin (İÖ. 221-206) ve Han (İÖ. 206-İS. 220) hanedanlarıyla başlatan pek çok kişi vardır. Fakat hiç kimse Neolitikten günümüze kadar kesin bir kopuş iddia etmemiştir. Hiç kuşkusuz, bu süreklilik Çin'i kendi başına bir sınıf haline getirmektedir.

Çin'in gelişmesi benzersiz olmakla birlikte, onun benzersizliğini tanımlamakta bir sorun vardır. Eksen çağında Çin uygarlığı son derece zengindir, onun diğer eksen uygarlıklarıyla karşılaştırılmasını çok ödüllendirici kılan malzeme zenginliği ve görüş çeşitliliği sağlamaktadır. Ama Çin'in eskil çağı hiç öyle değildir, hele Shang hanedanının (İÖ. 1570-1045 dolaylarında) en eski aşamasında; Batı Zhou (İÖ. 1045-771) için bile kanıtlar seyrektir ve yorumları da tartışmalıdır. Shang kültürü için yazılı kayıt olarak biz hemen hemen tümüyle kehanet kemikleri denilen şeylere bağımlıyız (üstü yazılı pek az tunç kap vardır); yani Anyang döneminden (İÖ. 1200-1045 dolaylarında)

---

ları çözmekte bazı sıkıntıları olurdu, ama bir Rosetta taşına ihtiyaç duymazlar, sonraki *graph*'lar ve sözcüklerle birçok ilişkilerini bulabilirlerdi.

115 Chang, "China on the Eve", s. 59.

116 David N. Keightley, "The Shang: China's First Historical Dynasty", Loewe ve Shaughnessy, *Ancient China*, s. 232.

117 Edward N. Shaughnessy, "Western Zhou History", Loewe ve Shaughnessy, *Ancient China* içinde, s. 351.

kalma üstü yazılı sığır kürek kemiklerine ve kaplumbağaların bağa parçalarına. Çok sayıda, ama genellikle pek kısa olan bu metinler gelişkin bir törensel kehanet uygulamasının kanıtlarıdır. Neyse ki, kehanet konuları çok çeşitlidir ve metinlerin dikkatle çözümlenmesinden bir hayli ilginç bilgi edinilebilmektedir. Ne var ki, en çok bilmek istediğimiz şeyler bu verilerin arasında bulunmamaktadır. Bu kitabın esas konusu olan din hakkında, David Keightley "yazıtlar bize, Shang müziğinden ziyade Shang tapısının notaları hakkında daha çok şeyler söyleyen düz ve kısaltılmış bir görüş sağlamaktadır" diye yazıyor.[118] Daha sonraki Çin gelişmelerinin ne denli büyük önem taşıdığı düşünülünce, onların temelini anlamak için eldeki sınırlı bilgilerden yararlanmamız gerekiyor.

Hayal kırıklıklarının bir kaynağı, günümüze erişen eskil metinlerde söylencelerin olmamasıdır. Çin mitolojisi hakkında büyük kitaplar yazılmıştır, ama bunların verileri geniş ölçüde Han öncesi dönemin sonlarında, Han hanedanı döneminde (İÖ. 206-İS 220), hatta daha bile sonralarda yazılmış metinlerden alınmıştır.[119] Bu malzemenin bazıları Shang ve Batı Zhou zamanlarından kalma olabilir, ama tam bilemiyoruz. Batı Zhou'dan kalma biraz veri vardır, ama onları bile tarihlemek zordur, fakat kehanet metinlerinde söylence anlatısı hiç yoktur.

Yine de, bu metinler Shang tarihini anlamak için önemli veriler içermektedir; bunların en önemlileri de kraliyet jeneaolojisi hakkındadır. O verilerden altı tane hanedan öncesi, yirmi bir de hanedan kralının listesini yapabiliyoruz.[120] Ancak yirmi birinci hanedan kralı Wu Ding'in zamanından kalma arkeolojik veriler ve metinler elimizde var, çünkü Shang tören merkezi ancak Wu Ding zamanında (yakın zamanlarda geniş kazılar yapılan) Anyang'ta kurulmuştu. Wu Ding'ten önceki krallar hakkında sadece ardıllık sıralarını ve öncelle ardıl arasındaki ilişkiyi, ardılın öncelin kardeşi mi, oğlu mu olduğunu biliyoruz. Wu Ding ve daha sonraki krallar için bilginler yaklaşık tarih-

---

118 David N. Keightley, "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture", *History of Religions* 17, n. 3-4, 1978, s. 212. Shang konusunda dünyanın en önde gelen bir uzmanı olan David Keightley'e yazılarından başka, benim bu bölümü yazmama tavsiyeleriyle yardım ettiği için de derinden borçluyum.

119 Bunların uygun bir özeti, tarihlendirilmeleri hakkında adaletli yorumsamalarla şu kaynakta görülebilir: Derk Bodde, "Myths of Ancient China", *Mythologies of the Ancient World*, der. Samuel Noah Krame, Doubleday Anchor, New York, 1961, s. 367-408. Şu çalışma da yararlıdır: Sarah Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, SUNY, Albany, 1991.

120 David N. Keightley, "The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and Its Legacy", *Chinese Religion and Society: The Transformation of a Field,* cilt 1, der. John Lagerwey, University of Hong Kong, Hong Kong, 2004, s. 13-14.

ler saptamışlardır: Wu Ding'in ölüm tarihi 1189 olarak verilmiştir; son Shang kralı Di Xin'in ise 1086'dan 1045'e kadar hüküm sürdüğü söylenmektedir. Daha önceki Shang başkentleri olarak çeşitli yerler önerilmiştir, ama onlarla ilgili yazılar bulunmadan onların ne zaman başkent olduklarına ya da gerçekten başkent olup olmadıklarına güvenilemez. Böylelikle, Shang toplumu hakkında en çok bildiğimiz sonunda yaklaşık 150 yıl süreyle Anyang'ın başkentlik ettiğidir.[121]

Shang toplumu Weber'in terimleriyle bir patrimonyal devletti; yani hükümdarın sarayının bir uzantısı olarak örgütlenmişti, ilişkin soy ve çeşitli hizmetlilerle güçlendirilmişti. En azından başlangıcında, çeşitli atanmış sivil ve asker görevlilerin krala hizmet ettikleri bir patrimonyal bürokrasiydi; ancak bu görevliler kralın kişisel yönetiminin bir uzantısından ibaret bulunmakla yeni oluşan bürokratlar olup görevin kendisine karşı güçlü bir sorumlulukları yoktu. Paul Wheatley, Shang devletini feodal diye görenlere karşı kralın ülkenin dış bölgelerine yerel görevliler atadığını, hatta sınırların ötesindeki bazı şeflikleri kendi astları olarak gördüğünü ileri sürmektedir. Wheatley bu atamaların (en azından kuramca) kralın keyfine dayanan, ama gerçek feodalizmdeki gibi yerel yöneticiye yasal haklar getirmeyen "lütuflar" olarak görülmesi gerektiği savındadır.[122]

Shang toplumunun özgül niteliklerinden biri, genel olarak soy ağacı, özellikle de krallık soy ağacı üstündeki vurgusudur. Akrabalık erken devletlerde hiçbir zaman önemsiz olmamıştır, fakat krallık hükümetinin mutlaklığı çoğu zaman soy ağacına sadakatin önüne geçmiş, böylelikle de akrabalık ilişkilerinin önemi belirgin bir biçimde azalmıştır. Shang Çini'nde soy ağacına çok önem verilmesinin geniş ölçüde egemen sınıfla, Hawai'i'de olduğu üzere, özellikle de krallık soy ağacıyla sınırlı kalmış olması pekâlâ mümkündür. Fakat Shangların soy ağacı konusundaki ısrarları, sonraki bütün Çin tarihi üstünde kalıcı bir etki yaratmış, akraba ilişkileri üstündeki Konfüçyüs ısrarı da

---

121 Belki "başkent" demekle yanlış yapıyoruz. Anyang kesinlikle önemli bir tören merkeziydi, ama kral ille de sürekli olarak orada oturmuyordu. Arthur Waley'in erken Zhou hanedanının olabilecek başkentleri hakkında şu söyledikleri, herhalde Shang'a da uygulanabilir: "Hangi tarihte daha sonraki bir 'başkent' kavramının başladığını bilmiyoruz. Belki en eski kralların 'başkent'lerinin neresi olduğundan söz ederken bir anakronizm yapıyoruzdur. Ola ki, eski zamanlarda hükümetin merkezi kralın o anda olduğu yerdi." *The Book of Songs*, İng. çev. Arthur Waly, der. Joseph R. Allen, Grove, New York, 1996, s. 210. Başka eskil ülke imparatorluklarının hükümdarlarının gezici olduklarına işaret etmiştik.

122 Paul Wheatley, *The Pivot of Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins of the Ancient Chinese City*, Aldine, Chicago, 1971, s. 52-61. Wheatley'in patrimonyalizmi Shang örneğine uygulaması özellikle nüanslıdır.

bunun bir anlatımı olmuştur. Shang dininde öylesine merkezî olan atalara tapmak, günümüze kadar içsel düzeyde süregelmiştir.

Çin hükümdarı üstündeki odaklanma, eskil örneklerden herhangi biri kadar güçlüydü; fakat onun ifade edilişi, Eski Mezopotamya'dan ya da Mısır'dan önemli ölçüde farklıydı. Shang rejimine bir din devleti (teokrasi) gözüyle bakılması nadirattan değildi; ama bu, kralın kendisinin en azından Mısır'da ve başka birtakım eskil toplumlardaki gibi tanrısal sayıldığı anlamına gelmemekteydi. Atalar tapısı, şimdiye değin gördüğümüz örneklerden farklı olarak Shang dininde merkezî konumdaydı. Bununla birlikte, atalara tapmak ve onları yüksek tanrılarla iletişimin vazgeçilmez aracıları olarak anlamak, başka birçok erken devlette de vardı: Batı Afrika'daki Yorubalar ve hafif farklarla Yeni Dünya'nın Aztekleri, Mayaları ve İnkaları.[123] Ama hiçbir yerde krallık atalarına tapmak, Shang Çini'ndeki kadar merkezî değildi.

Kehanet kemiği metinlerinde tanrılara göndermeler eksik değildir; fakat bunların sayıları azdır, anlamları da çok açık değildir. En önemli olan Di idi (eski Mısır kullanımını izleyerek ona "tanrı" diyebiliriz), nadiren de Shang Di (yani "yukarıdaki tanrı"); bunun hava durumu, hasat ve savaş üstündeki gücü, Shang tanrısal varlıkları arasında en geniş egemenliği almasına yol açmıştır. Fakat Di'ye doğrudan tapılmayıp krallık atalar aracılığıyla erişilmesi önemlidir. Di'nin mahiyeti, özellikle de Di'nin ilk atalardan biri olup olmadığı tartışmalı bir konudur, ama bu bizi alıkoymamalıdır. Shang'ın Di'ye soy ağacı üstünden gelen bir ata diye bakmadığı hayli açıktır; onların krallık soy ağacına merakları nedeniyle, Di'nin soyundan geldiklerine inansalardı, bunu mutlaka söylerlerdi. Belirli özellikleri olmayınca (en azından bildiğimiz kadarıyla Shang döneminden kalan mit bulunmamaktadır) ve tapısının da dolaylı olduğuna bakılırsa, o da belki başka kültürlerde gördüğümüz yararsız yüksek tanrılara benziyordu. Fakat Di, Shang için ya da ona savaşa karışabildiği için, büsbütün işlevsiz değildi ve onun Batı Zhoulu ardılı Tian (Gök) bir hayli daha etkindi. Di'ye ek olarak, birçok doğa tanrısı, nehir ve dağ tanrıları da vardı, örneğin bir güneş tanrısı çoğul diye düşünülmüş olabilirdi (on güneş bir takvim birimi oluşturmak üzere), ayrıca çeşitli yerel tanrısal varlıklar. Bunlara zaman zaman kurbanlar sunulmakla birlikte, onların tapısı kehanet kemiği yazıtlarından bildiğimiz kadarıyla Shang dininin odağı değildi.

Shang dininin merkezinde, Shang'ın kral atalarına tapı vardı; onlar kendi adlarına önemli tanrısal varlıklar sayılıyor ve çok önemli konularda

123 Trigger, *Understanding Early Civilizations*, s. 421-426.

Di'ye karışma güçleri olduğuna inanılıyordu. Başka soylardan olan atalar da, herhalde dünya yaşamına müdahale edebilecek gibi düşünülmekteydi, ama onların buyrukları kendi soylarından inenlerle sınırlıydı. Sadece kral ataların bir bütün olarak ülkeye, özellikle de krala (örneğin, sağlık sorunları için ya da eşinin yahut gözdesinin oğlan mı kız mı doğuracağı gibi konularda) değgin sorunlara karıştığı düşünülmekteydi. Fakat eğer, Di dahil tanrılara, bireysel kişilikleri olmaksızın geniş ölçüde kişilik-dışı gözüyle bakılıyorduysa, atalara da öyleydi. Bunlar şimdiden uzaklıklarına göre sınıflandırılıyordu (ne kadar uzaksa o kadar güçlü oluyorlardı) ve doğrudan atalar mı (daha önemli) yoksa akrabalar mı, yani krala oğullarının değil de yeğenlerinin ardıllık etmelerine göre (daha az önemli) ve elbette, erkek mi (daha önemli) yoksa dişi mi (daha az önemli anılan yegâne kadınlar, kral doğuranlardı) diye bakılarak sınıflara ayrılmaktaydı. Tapı bütünüyle babalar kuşağına değil, büyükbabalar kuşağına göre yönetilmekteydi.

Wu Ding, fetihleri, çoğu adsız kalan atalarının arasından sivrilmesini sağlayan ve ölür ölmez kendisine tapılmaya başlanan ender bir hükümdardı. Wu Ding'in kendi kehanet metinleri geniş bir alıcılar kitlesine birçok sorular sorulduğunu gösteriyor; fakat oğlu Zu Jia zamanında (İÖ. 1177-1158 dolaylarında) bir giderek sıradanlaşma süreci başladı ve tapı bir takvim döngüsüne göre örgütlendi, her ataya belirli bir gün ayrıldı ve ona sorulacak soruların sayısı sınırlandı.[124] Bu sorular hava durumu, hasadın başarısı, askerî seferlerin sonucu hakkında oluyordu ya da düpedüz, gelecek dönemde bir felâket olacak mı diye soruluyordu. Yanıtlar, ısıtılan kürek kemiklerinin ya da bağaların üstünde beliren çatlaklar okunarak belirleniyor, sonra da yanıtlar yazılıyordu.

Baştaki kral tanrısal değilse, olmaya adaydı, çünkü öldükten sonra ardarda gelen her kuşakta gücü artan bir ata olacaktı. Wheatley'in dediği gibi, "hükmeden monark, yeryüzüyle ve yukarıdaki göklerle ontolojik olarak birlikte var-olan bir soy çizgisinin üyesiydi ve bütün tören süreçlerinde temel bir figürdü."[125] Başkaları yapsalar bile, kehanet ve kurban her zaman kralın adıyla yapılırdı; yeryüzüyle gökyüzü arasındaki tek aracı oydu. Shang kralının kendisinden "ben, tek adam" (*yu yi ren*) diye söz etmesi bu bağlamdadır. Fakat eğer atalar kişisellik dışı (*impersonal*) ise, bir anlamda kral da öyleydi.

---

124 Teknik olarak kehanet soru sorulmasını içermiyordu, göndermeler vardı; yani onaylanacak ya da yadsınacak bildirimler yapılıyordu. Örneğin, "[Shang kâhinleri] 'Bugün yağmur yağacak mı?' diye sormak yerine, 'Bugün yağabilir/yağmayabilir' diyorlardı. Kehanet, o Güçlere kişinin ne istediğini söylemenin ve Güçlere haber verilmiş olma güvenliğini sağlamanın bir yoluydu." David N. Keightley, "Divination and Kingship in Late Shang China" (yayımlanmamış çalışma, 1991, s. 368).

125 Wheatley, *Pivot*, s. 55-56.

Keightley, David Schaberg'in Shang ve Zhou kralları hakkında şöyle dediğini alıntılıyor: "Çin'in tören dilinde yaşayan bir kralı anlatan bir isim yoktu: Kendisine ölümden sonra bir sıfat verilmeden, kullanılan sözcük (*wang*) bütün krallar için kullanılırdı ve hiç değilse dil ve idealler olarak onu, bu genel rolden ayırt edemezdi."[126] Yani belirleyici olan, kralın kişiliği değil, törensel rolüydü. Yüksek tanrı Di bize ne denli gizemli görünse de, tanrı ile kral arasında eşsiz bir ilişki vardı. Keightley'in bize söylediği gibi, "Di ile kralı, en azından kehanet yazıtlarının sınırlı dünyasında ayıran şey, Di'nin dikkatini başka hiçbir canlı birey ve onun etkinlikleri üstünde odaklamadığıdır. Bu dikkat iyi karşılanmış olsun olmasın, kralın dinsel ve siyasal hiyerarşideki statüsünü sağlamlaştırmadan duramaz."[127]

Fakat eğer kralın otoritesi Di ve atalar açısından sahip olduğu özel rolle pekişiyor idiyse de, Keightley, kralın gücünün "bir ruhanî yükümlülükler ve sakınmalar şebekesi" ile sınırlandığına da işaret etmektedir, öyle ki, "kral dilediği gibi davranmakta özgür, bir despot değildi." Hatta Keightley, kralın ve yalnızca kralın üstündeki baskı, onun kullandığı "ben, tek adam" sözünün pekâlâ "ben, yalnız adam" anlamına gelebileceğini önermektedir.[128] Keightley kralın bir törensel-toplumsal düzenle kuşatılmışlığının sonuçlarını şöyle nitelemektedir: "Bu çeşitli Güçlerin –özellikle de, yetkileri Di'ninkilerden ya da Doğa Güçlerinden daha sistemli ve anlaşılabilir olarak düzenlenmişe benzeyen ataların– istekleri, bir çeşit yazılı olmayan anayasa gibi işlemiş olabilir, tıpkı daha sonraki Konfüçyüs geleneklerinin bir İmparatora açık olan seçenekleri sınırlaması gibi."[129]

Shang kralı despot değil idiyse, herhangi bir anlamda demokrat da değildi. Öteki eskil toplumlar gibi, hükümdarla hükmedilenler arasındaki ayrım katıydı. Keightley Çin Neolitiki'nde insan kurbanı hakkında pek kanıt olmamasına karşın, Shang hanedanı sırasında "organları ve başları kesilmiş olarak gömülen insan kurbanları ve düzinelerce tutsağın törensel olarak katledilmesi insanın ruhsal ve siyasal repertuvarının düzenli bir bölümü haline gelmiştir.[130] Bazı Shang seçkin mezarları devasa büyüklükteydiler, karmaşık yapıları ve yetkin süslemeleri de vardı;[131] bunların bir çeşit bağımlı emek gücü tara-

---

126 Keighley, "The Making of the Ancestors", s. 34.
127 *A.g.e.*, s. 203-204.
128 *A.g.e.*, s. 208.
129 *A.g.e.*, s. 209.
130 David N. Keightley, "Spirituality in China: the Neolithic Origins" (yayımlanmamıştır).
131 David N. Keightley, "Shamanism, Death, and the Ancestors: Religious Mediation in Neolithic and Shang China (ca. 5000-1000 BCE)", *Asiatische Studien / Etudes Asiatiques* 52, no. 3, 1998, s. 795.

fından yaratılmış olması gerekiyordu. Kanıtların kıtlığından ötürü, Zhou hanedanında karşılaşacağımız gibi, sıradan halkın genliği için kralın bir yükümlülüğü olup olmadığını bilmiyoruz; fakat kehanet kemiklerinde dile getirilen kehanet kaygıları, bütün toplumdan ziyade hükmeden seçkinlerin genliğine ilişkindir.

Shang hanedanı İÖ. 2. binyılda Kuzey Merkezî Çin'deki Sarı Nehir Vadisi'nde önemli, ama büyüklüğü değişen bir ülkeyi yönetmiştir. Yeni tarım alanları açılmış ve nüfus büyümüştür; şehirler kurulmuş ve güzel sanatlar gelişmiştir; özellikle de son derece karmaşık bir teknolojisi olan tunç (bronz) döküm sanatı. Shang kültürü üstüne başlıca görsel bilgimiz, günümüze kadar çok sayıda örneği kalan son derece zarif tunç kaplardan gelmektedir. Bu zengin, ama iyi bilinmeyen uygarlığın daha sonraki Çin kültüründe merkezî bir yeri olan ahlâk kaygılarının başlangıcını görüp görmediğini şimdi bilemiyoruz.

Hiç değilse sonraki bellekte, Shangları Zhou'nun fethetmesi, yankıları hâlâ işitilebilen bir ahlâk patlayışı diyebileceğimiz bir şeyle başlamıştır. Tarihleri belli olmayan kayıtlara göre, erken Zhou kralları, Wen (hük. İÖ. 1099-1050) ve Wu (hük. İÖ. 1049/45-1043) Shang'ın yerine geçmelerini yeni bir öğretiyle meşrulaştırmaya çalışmışlardır; Gökyüzünün Yetkilendirmesi (*Tian ming*) denilen bu öğretiyi Kral Wu'nun kardeşi Zhou Dükü (Zhou Gong) berrak bir biçimde açıklamıştır. Görmüş olduğumuz üzere, yüksek tanrı Di zaman zaman Shang kralının düşmanlarının başarılı olacağı ön deyisinde bulunmuştu; fakat böyle bir etkinliğin kralın kusurlarının cezası sayılacağına dair bir belirti yoktu. Zhoular da zaman zaman yüksek tanrı için Di ya da Shang Di terimini kullanmışlardır (Shang burada "üst" demektir ve yazılışı Shang hanedanındakinden farklıdır), fakat daha sıklıkla ona *Tian* (Gök) demişlerdir; bu terim Shang yazıtlarında o anlamda kullanılmıyordu.[132] Zhoular Göğün, insanların özellikle de kralların ahlâkî nitelikleriyle yakından ilgilendiğini düşünüyorlardı.

Kendisi Shang görüş açısından bir âsi olmakla birlikte, kral (*wang*) sanını alan ilk Zhou hükümdarı olan Kral Wen, Zhou geleneğinde bir ahlâklı davranma örneği olarak görülür (*wen* kabaca "kültür" demektir), oysa son Shang kralı ahlâkça zayıf gösterilir. Kral Wu (*wu* kabaca "askerî" anlamındadır) Shang'ın fethini tamamlamıştır, oğlu Kral Cheng de bu fethi pekiştir-

---

132 Herrlee G. Creel, *The Origins of Statecraft in China*, cilt 1, *The Western Chou Empire*, University of Chicago, Chicago, 1970, s. 495-500. David Keightley (özel iletişimle) daha sonra yapılan araştırmaların Creel'in *Tian*'ın Zhou anlamında hiç kullanılmadığı yolundaki görüşünü doğruladığını belirtmektedir.

miştir (Cheng'in yaşı küçük olduğu için, hükümdarlığının ilk yedi yılında amcası Zhou Dükü naiplik yapmıştı). Kral Wu ile kardeşi Zhou Dükü sonraki kuşakların gözünde de ahlâk timsalleriydiler. İnsan ahlâkını çok önemseyen Gök, önceki hanedanın hükümdarı fazla dejenere olursa (hükmetme için) Yetkilendirmeyi (*ming*) bir hanedandan bir başkasına aktarabilirdi. Zhoulaın Gökyüzünün Yetkilendirmesi öğretisi Shang hanedanı öncesine de uzatılmış, Zhou ideologları, haklarında Shang yazıtlarından hiçbir şey bilinmeyen Xia hanedanının son hükümdarlarının ahlâkî kusurları yüzünden Gökyüzü Yetkilendirmesinin kendilerine verildiğini iddia etmişlerdir. Yeni başa geçen Zhou hanedanını meşrulaştırma bakımından etkili olmakla birlikte, bu öğreti iki taraflı bir kılıçtı, çünkü Zhouların kendilerine karşı da, Çin tarihinin her başa geçen hanedanına karşı da çevrilebilirdi. *Shi*'nin ya da "Şarkılar Kitabı"nın Büyük Gazellerinden biri şu şiirle başlamaktadır:

> Kudret Göklerdeki Tanrıdır,
> Aşağıdaki Halkının hükümdarı;
> Göklerdeki Tanrı hızlı ve müthiştir,
> Emrinin birçok hükmü vardır.
> Gök halk kalabalıklarını doğurmuştur,
> Fakat onun emrine bel bağlanmaz.
> İyi başlamak olağandır;
> İyi bitirmekse, gerçekten ender.[133]

Bu şiir, Kral Wen'e yakıştırılan, Shangların suçlarını anlatan bir dizi kınamayla devam ediyor ve önceki Xia hanedanının hak ettiği akıbeti de söyleyerek sona eriyor; fakat şiir krallık yönetiminin koşullu niteliğini de onaylamaktadır; bununsa Zhouların kendilerine de uygulanması doğaldır.

Çoğu bakımlardan Shang'tan Zhou'ya geçiş büyük bir süreklilik göstermektedir. Erken Zhou kralları Shangların üstünde hüküm sürdüğünden daha geniş alanları fethetmişlerdi, fakat onların çoğunu doğrudan yönetecek yetenekleri yoktu. Krallık soyunun üyelerine, örneğin kralların kardeşlerine ve yeğenlerine tâbi ülkeler verilmişti. Bazı durumlarda var olan yerel hükümdarlar Zhou sarayının uyrukları sayıldı; özellikle de Shang hükümdar ailesinden inenler sonradan Song devleti olan yerin yönetimine getirildi. Bu düzenlemeye sık sık feodalizm diye gönderme yapılmıştır; ama Wheatley, Shang'ta

---

133 *Book of Songs*, İng. çev. Waley, no. 255, 261. Waley çevirisinin Allen basımı geleneksel Mao rakamlarını kullanıyor ve Waley'in çevirmediği birkaç kıtanın yeni çevirilerini de vererek, geleneksel kitabın eksiksiz bir çevirisini ortaya koyuyor.

olduğu gibi bu terime de çekince koymakta ve Zhou rejimini krallık akrabaları için arpalıkların ayrıldığı, patrimonyal nitelikte saymayı yeğlemektedir. Wheatley Avrupa tarihine bakarak, feodalizmin lord ile vassal arasında bir çeşit sözleşme olması gerektiğini, oysa Zhou'da da Shang'ta da böyle bir şey bulunmadığını ileri sürmektedir.[134]

Oysa Herrlee Creel, doğru anlaşıldığında "feodalizm" teriminin Zhou dönemi için yararlı olduğunu savunmaktadır. Bir ölçüde minimalist olan kendi tanımı şöyledir: "Feodalizm, bir hükümdarın kişisel olarak, ülkesinin bazı bölümleri üstünde sınırlı egemenliği vassallarına devrettiği bir yönetim sistemidir."[135] Fakat gerçekte onun yaptığı çözümleme Wheatley'inkine çok yakındır. Creel'e göre, Zhoular kendilerinin merkezî bir yönetim yarattıklarını, "vassallar"ının özerk olmadığını, kralın iradesine tâbi bulunduğunu ve Zhou sarayının özellikle güçlü monarklar oldukları ilk yıllarda vergi topladığını, adaleti yönettiğini ve kuramsal olarak (ama pratikte çok sık olmadan) vassalları yönetimlerindeki ülkelerden çıkardıklarını iddia etmişlerdir.[136] Bu, Wheatley'in astlara arpalıklar veren bir patrimonyal rejimle kastettiğinden çok uzak değildir. Creel'in vurgulamak istediği, daha sonra erken Zhou kralларının idealleştirilmesinin bütünüyle yersiz olmadığıydı. Onun deyişiyle, "erken kralların tam denetimleri altında bulunmayan bir ülke kurma niyetleri yoktu. 'Göğün altındaki her yeri' sırf başkalarına vermek için fethetmemişlerdi."[137] Onların görece kısa bir süre dışında, merkezî bir rejim kuramamış bulunmaları, bunu yapacak denetleme tekniklerinin olmamasındandı, yoksa –en azından sonraki düşünürlerin gözünde olduğu üzere– böyle bir niyetin yokluğundan değildi. Bir daha İÖ. 221'e kadar gerçekleştirilmeyecek olmasına karşın onların varsayılan niyetleri devam edegelmiştir.

Patrimonyal bürokrasinin başlangıçları Shang sarayında olduğu gibi Zhou krallık sarayında da, yeni kurulmuş tâbi devletlerde de bulunmasına karşın, Shang da Zhou da etkin bir merkezileşme geçirmemişlerdi: Zhou krallığının Savaşan Devletler döneminde (İÖ. 481-221) tamamlanan merkezsizleştirme süreci daha önce başlamıştı. Kolaylık olması için, Batı Zhou döneminin İÖ. 771'de Batı Zhou başkentinin düşmesi ve ondan sonra da Zhou sarayının siyasal güçsüzlüğe indirgenmesiyle sona erdiği söylenir. Bu kitabın te-

134 Wheatley, *Pivot*, s. 118-122.

135 Creel, *Origins of Statecraft*, s. 320.

136 *A.g.e.*, s. 168-170, 381-382, 387-416. Creel'de de Wheatley'de de birbirlerinin görüşlerini tartışmalarını bulamadım. Creel'in kitabı 1970'te, Wheatley'inkiyse 1971'de yayımlanmıştır, onun için birbirlerinin savlarını bilmemiş olmaları pekâlâ mümkündür.

137 *A.g.e.*, s. 419.

mel sorunsalı olan eskilden eksene geçiş, Batı Zhou'nun sonu ile İÖ. 221'de Qin merkezî imparatorluğunun kurulması arasında oluyordu. Bu 550 yıllık dönemin içinde kesin bir sınır çizmemiz gerekmiyor, ama sonraki bir bölümde göreceğimiz üzere, Konfüçyüs'ün yaşamını (İÖ. 551-479) bir dönüm noktası saymak uygun olabilir.[138]

Ne yazık ki, Zhou fethi ile Konfüçyüs'ün yaşamı arasındaki dönemden geldikleri sanılan metinleri tarihlemek çok güçtür; dolayısıyla, biz o dönemdeki düşünce gelişimini ancak kestirimlerle (*confecturally*) izleyebiliriz. Konfüçyüs'ün kendisinin saygıyla değindiği, dolayısıyla hiç değilse bazı bölümleri ondan önce olmak gereken en önemli iki metinler topluluğu *Belgeler Kitabı* (bazen buna *Shujing* diye gönderme yapılır; ben de ona *Shu* diyeceğim) ile *Şarkılar Kitabı*'dır (buna da bazen *Shijing* diye gönderme yapılır; ben de ona *Shi* diyeceğim). *Shu*'da Zhou fethinin ilk yıllarından oldukları iddia edilen konuşmalar ve söyleşiler bulunmaktadır; bunların bazıları iddia edilen konuşmacıların ağızlarından çıkmış değillerse bile, en azından kesinlikle Batı Zhou döneminden, hatta onun da başlarından kalmadır.[139] Gökyüzünün Yetkilendirmesi'nin ilk anılışı, Kral Cheng'e atfedilen "Da Gao" ("Büyük ilân/açıklama") bölümündedir; "Shao gao"daysa ("Shao Gong'un ilânı/açıklaması), imparatora ilk kez Göğün Oğlu (*Tianzi*) diye gönderme yapılmaktadır. Şu parça alıntılanmaya değer:

> Yüce Gök, Yüksekteki Efendi, en büyük oğlunu ve bu büyük devletin, Yin'in yetkilendirilmesini değiştirmiştir [Yin, Zhou'nun bazen Shanglar için kullandığı terimdi]. Yetkilendirilmeyi alan kraldır.[140]

---

138 Edward L. Shaughnessy'nin şu yapıtında kendi amaçları için yaptığı gibi, *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics*, SUNY, Albany, 1997.

139 Shaughnessy, *Before Confucius*'ta *Shu*'nun ilk bölümlerinin tarihlenmesiyle ilgili tartışmaları irdelemekte, Herlee Creel'in bunlardan bazılarının Zhou Dükünün zamanından kaldığına inandığını, David Keightley'inse onların herhalde Batı Zhou döneminin sonlarına doğru yazılmış olabileceği kanısında olduğunu belirtmektedir. Shaughnessy'nin kendisi kritik bölümlerin tam olarak tarihlendirilemeyeceğini, ama "bunların azizleştirme (*hagiografi*) geleneklerinden çok önce var olduklarını, yaklaşık olarak Konfüçyüs zamanında Zhou Dükünün çevresinde geliştirildiğini, dolayısıyla hemen hemen kesinlikle Batı Zhou döneminin tarih-yazımı kaygılarını yansıttıklarını" (s. 130-131) öne sürmektedir. Shaughnessy, "Shang Shu" başlıklı çalışmasında *Shu*'nun çeşitli bölümlerinin tarihlendirilmesini de tartışmaktadır, *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, der. Michael Loewe, Society for the Study of Early China, Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993, s. 377-380.

140 Shaughnessy, *Before Confucius*, s. 115. Bernhard Karlgren'in *The Book of Documents* yapıtındaki "Shao gao" çevirisine bkz. Museum of Far Eastern Antiquities, Bulletin 22, Stockholm, 1950, s. 48-51.

Bu parçada, Zhou'nun nasıl Shang yüksek tanrısı Di'yi Göğün öncelikli göndermesi haline getirdiğini ve imparatorun nasıl Göğün sadece oğlu değil, "en büyük" oğlu da olduğunu görüyoruz.

Shaughnessy, *Shu*'nun başlarındaki bölümlerden ikisinde, yönetimin niteliği hakkında Zhou Gong (Zong Dükü) ile üvey kardeşi (ayrıca Shi'nin Büyük Koruyucusu diye tanınan) Shao Gong arasında geçen bir tartışma olduğunu ileri sürmektedir. Belki kendisini küçük yaştaki Kral Cheng'in naipliği döneminde iktidarı gasp ettiği suçlamasına karşı savunmak için "Jun Shi"de ("Efendi/Lord Shi", yani burada, Zhou Gong'un söylevinin muhatabı olan Shao Gong) Gökyüzünün Yetkilendirmesinin genel olarak Zhou halkına verildiğini ve erdemli kralların (Shang krallarından başka, önceller olarak Wen ve Wu adlı kralları da anıyor), başarılı bir yönetim için her zaman erdemli bakanlara dayandıklarını ileri sürmektedir. Buna "Shao gao"da yanıt veren Shao Gong, yukarıda belirtildiği üzere, yetkinin krala verildiğini ve ancak onun hükümdarlık edebileceğini savunuyor. Shaughnessy'nin söylediği gibi, bu tartışma bütün Çin tarihi boyunca sürecek, Konfüçyüs ve izleyicileri Zhou Gong'u tutarlarken, mutlakiyetçi kralcılar Shao Gong'tan yana olmuşlardır.[141]

Burada ilgi çekici olan, *Shu*'nun bu ilk bölümlerinin daha sonraki, belki eksensel gelişmeleri öngördüğüdür. Tartışılması için ileriki bir bölümün beklenmesi gerekmekle birlikte, Konfüçyüs için Gökyüzü ve Yetkilendirme fikirlerinin eksensel sonuçları olduğuna kuşku yoktur. Ama bence, Batı Zhou'nun ilk günlerinde eksensel sonuçlar olsa olsa başlangıç halindeydi. Söz konusu olan, en üstün yetke düzeyinde bir krallık soy ağacının, Zhoularınkinin, bir başka kral soyunun, (Shang hanedanının yüzyıllar süren hâkimiyetine karşın) Shang'ınkinin yerini almasıyla ilgili, seçkinler arasında bir tartışmaydı. Bu dramda bütün oyuncular krallık ailelerinin üyeleriydiler ve yüksek tanrıyla halk arasında ancak kralın aracılık edebileceği yolundaki eskil düşünce sorgulanmamıştı. Zhou Gong ile Shao Gong arasındaki anlaşmazlık bile, ilk haliyle, hükümdar ailesinin üyelerinin göreli güçleri hakkındaydı. Erken Zhou terminolojisinin, Konfüçyüs ve ardılları tarafından, tanrısal ve insansal olanların ilişkisi hakkında çok daha genelleştirilmiş bir anlayışa erişmek için kullanılması yüzlerce yıl sonra olacaktı. Cho-yun Hsu ve Katheryn M. Linduff şunları yazmakla çok haklıydılar: "Zhou katkısı kendi siyasal meşruluklarının mihenk taşını oluşturmuştur, ama Çin'in uzun hümanizm ve

141 Özellikle bkz. Shaughnessy, "Western Zhou History", s. 317; ama bu makalenin daha genel olarak 313-317. sayfaları ve *Before Confucius*, s. 101-164.

rasyonalizm geleneğinin de yolunu açmıştır ve Jaspersçi bir yarma hareketinin ilk adımı diye düşünülebilir."[142]

Gökyüzünün Yetkilendirmesi fikrinin erken Zhou döneminde açıklanması bir ilk adımdan ibaret olsa bile, hükümdarla halkın ilişkisi de, hükümdarla Göğün ilişkisi de, Shanglar hakkında bildiklerimizden iyice farklıdır. "Jun Shi"de Zhou Gong'un şöyle söylediğine inanılır: "Eğer oğullarımız ve torunlarımız yukarıya ve aşağıya [Göğe ve halka] saygılı olamazlarsa ve atalarımızın ailemize getirdiği görkemi yıkarlarsa; Gökyüzünün Yetkilendirmesinin korunması kolay olmadığını ve Göğe yaslanılamayacağını anımsamazlarsa, Yetki kaldırılacaktır."[143] Halka saygı göstermenin neleri içerdiği *Shu*'daki birtakım bölümlerde görülebilir. Örneğin, "Zi Cai"de Kral Wu oğullarından birini, "çaresiz ve yalnız kimselere, hatta gebe kadınlara bile bakmaları" için uyarmaktadır, "...eskiden beri krallar öyle yaparlardı."[144] Bernhard Karlgren'in bu bölüm için yaptığı hayli kötü çeviriyi yeniden düzenleyebilirsem, oğula halka örnek olması, onlara bakması ve onları cesaretlendirmesi, idam cezasından uzak durması, hatta olabildiğince cezalardan kaçınması söylenmektedir.[145] Bu öğütlerin ne kadar tutulduğundan şüphe edebiliriz ya da gerçekte kralların gebe kadınlara nasıl baktıklarından; fakat burada ilginç olan, idealin kendisidir.

Shi'deki şiirlerin tarihlenmesi, *Shu*'nun gerçek bölümlerini tarihlemekten daha kolay değildir; fakat onların birçoğu hükümdarların gerçekte nasıl hareket ettiklerinin yanı sıra nasıl davranmaları gerektiğinin de canlı bir tablosunu sunmaktadır. Örneğin:

> Efendimize mutluluklar
> Halkının babası ve anası olana.
> Efendimize mutluluklar!
> Haklı ünü sürsün sonsuza kadar.[146]

Ama bütün hükümdarlar böyle değerlendirilmemiştir. Bir başka şarkıda şu uyarı vardır:

---

142 Cho-yun Hsu ve Katheryn M. Linduff, *Western Chou Civilization*, Yale University, New Haven, 1988, s. 111. "Jaspersci yarma hareketi" derken, yazarlar eksensel sıçramayı kastediyorlar; çünkü "eksen çağı" terimi ilkin Karl Jaspers tarafından *The Origin and Goal of History* kitabında genel kullanıma sokulmuştu (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1953 [1949]).

143 Çev. Creel, *Origins of Statecraft*, s. 98. Köşeli parantezlerin içindeki sözcükler Creel'indir. Karş. Karlgren, *The Book of Documents*, s. 59.

144 Çev. Creel, *Origins of Statecraft*, s. 99.

145 Karlgren, *The Book of Documents*, s. 46.

146 *Book of Songs*, İng. çev. Waley, no. 172, 146.

Oh, halkımız yorgunluktan bitti,
Birazcık dinlenebilselerdi!
Orta krallığa nazik davran,
O zaman her yerde barış hüküm sürer.[147]

Ya da yargı uyarıdan ileriye gidebilir:

Büyük fare, büyük fare,
Darımızı kemirme!
Üç yıl kölelik ettik sana
Ama sen bize aldırmıyorsun.
Sonunda bırakacağız seni
Ve gideceğiz o mutlu ülkeye;
Mutlu ülke, mutlu ülke,
Bizim de yerimiz burada olacak.[148]

Eski Çin'de insanlar topraktan daha değerliydi, dolayısıyla baskı gören köylüler "ayaklarıyla oy verebilirler"di [yani başka yerlere göçebilirlerdi]. Bir "mutlu ülke" arıyor olabilirlerdi, ama bulabilecekleri en çok, biraz daha iyi bir efendi/lorddu.

Shi'nin bize Zhou siyasal yaşamının hayli samimi bir resmini sunmasının yanı sıra (zaman zaman "Büyük Fare" şiirindeki gibi, David Malo'nun erken Hawai'i resmiyle rekabet etse de) Konfüçyüs öncesi dindarlık konusunda elimizdeki en iyi kaynaktır. Genellikle, toplamadaki en eski metinlerden biri olduğu sanılan "Zhou İlâhileri"nden biri, Gökyüzünün Zhou inancındaki merkezîliği hakkında bir fikir vermektedir:

Saygı, saygı!
Gök için her şey görülmüştür;
Saldırısını tutmak kolay değildir onun.
Yukarıda, yüksekte olduğunu söyleme onun,
Çıkıp inmek kendi işidir.
Günler gelir geçer, o bize bakar.
Ben, küçük bir çocuğum,
Ne akıllı, ne saygın.
Ama günler geçtikçe, aylar geçtikçe,
Parlak görkemi olanlardan öğreniyorum.
Ey ışıltı, ey Işık,

147 *A.g.e.*, no. 253, 256. Burada "orta krallık" Çin (Çin'in Çincedeki adı olan *Zongıuk* değil) Zhou ülkesinin ortası anlamınadır.
148 *A.g.e.*, no. 113, 88.

Uğraşlarıma yardım et;
Nasıl belli edeceğimi gücün yollarını.[149]

"Ben, küçük bir çocuğum" deyişi, kralın konuştuğunu göstermektedir; kral bazen kendinden bir yetim diye söz eder. Bu gibi anlatımlar, büyük olasılıkla, Shanglar gibi Zhouların da kullanmayı sürdürdüğü "Ben, tek adam" deyişiyle ilişkilidir.

Bu ilâhide önemli nokta, kralın Gökyüzünün alçakgönüllü hizmetçisi olduğudur. Hiçbir Shang yazıtı, Shang kralının Di ile böyle bir ilişkisi olduğunu ima etmez. Hatta Di, geç Shang yazıtlarından hemen tümüyle düşer, onlar hemen tamamıyla atalara seslenmektedirler (ama Wu Ding döneminde atalara bazen Di indindeki şefaatçiler diye bakılıyordu). *Shi*'de de atalara göndermeler yok değildir, ama bunlar enderdir, özellikle de Gökyüzüne yapılan birçok göndermeyle karşılaştırılınca. Ataların kendilerinden inenleri hâlâ etkileme gizilgüçleri olduğuna inanılıyordu; bu, bir Küçük Gazelin ilk dizelerinde belirtiliyor:

Dördüncü ay yaz havasıydı;
Altıncı ay, yakıcı sıcak.
Atalarımızın şefkati yok mu
Bizim acı çekmemize katlanıyorlar?[150]

Bir başka Gazel bir atasal kurban törenini ayrıntılarıyla anlatıyor ve şu gözlemi yapıyor:

Her âdet ve göreneğe uyuldu,
Her gülümseme, her kelime, yerinde.
Ruhlar ve Koruyucular mutlak gelecek
Ve bize bağışlayacaklar büyük kutsamalarla
Ödülümüz olarak sayısız yaşam yıllarını.[151]

Kehanet kemikleri, *Shi*'nin ilâhi, gazel ve hava metinlerinden çok farklı türlerdedir, dolayısıyla biz elmalarla portakalları karşılaştırıp duruyoruz. Bildiğimiz kadarıyla Di'ye söylenen Shang ilâhileri olmuş, ama bunlar günümüze kalmamıştır. Fakat bize erişen kanıtlardan, Zhou dindarlığının hayli erkenden başladığı, ata tapısını sürdürmekle birlikte, Gökyüzü ve insan-tanrı

149 *A.g.e.*, s. 288, 302.
150 *A.g.e.*, s. 204, 188.
151 *A.g.e.*, s. 209, 195.

etkileşmesi üstüne yeni ilgilenmeler geliştirdiği anlaşılmaktadır. Örneğin, *Şarkılar Kitabı*'nda Mısır'ın tanrıyı suçlayışını hatırlatan bir Gökyüzünü suçlayış vardır:

> Çok güçlü Gökyüzü büyük ve geniştir
> Ama kayrasını bizden esirger,
> Tersine, ölüm ve kıtlık getirir,
> Savaş ve yıkım, bütün devletlere.
> Geleceği bilen Gök zalim bir yakınlıktır,
> Düşünmez, tasarlamaz,
> Suçlulara aldırmaz,
> Suç işlemiş olanlara.
> Ama masum kalanlar,
> Onlar ayrıksız, acı çekerler.[152]
>
> Fakat burada da, Gökyüzünü savunanlar vardır:
> Şu aşağıdakilerin çektiği sıkıntılar,
> Onları Gökyüzü getirmemiştir başlarına;
> Hayır, tanıştığımıza memnunuz, sonra sırtına bir bıçak
> Şiddet, insanların eylemlerinden gelir.[153]

Burada gördüğümüz, hiç değilse başlangıç aşamasındaki bir din bilim savıdır. Konfüçyüs kendisinin "bir yaratıcı değil, aktarıcı" olduğunu söylerken (*Analects* 171), elbette haklıydı; çünkü yaptığı, gerçekten "üç hanedan"ın (Xia, Shang ve Zhou), özellikle de Zhou'nun geleneklerini korumaya ve yorumlamaya çalışmaktı:

> Efendi, Zhou'nun önceki iki hanedanı araştırabileceğini söyledi. Ne büyük bir kültür zenginliği! Biz de Zhou'yu izliyoruz.[154]

Daha önce de dediğim gibi, başka hiçbir örnekte eksen eskili bu kadar süreklilikle izlememiştir.[155]

---

152 *A.g.e.*, s. 194, 172.

153 *A.g.e.*, s. 193, 172.

154 *Analects* 3, s. 14. Bkz. *The Analects of Confucius,* İng. çev. Arthur Waley, Allen & Unwin, Londra, 1938, s. 97. Çince sözcükler burada Pinyin'le verilmiştir. Bu yazı sisteminin tartışılması için bkz. Sekizinci Bölüm, not 1.

155 Ben Çin'in Neolitikten günümüze kadar kesintisiz bir süreklilikle gelen tek örnek olduğunu söylerken, ancak kısmen haklıydım. Japonya'da da bu süreklilik vardır. Ama ben Japonya'nın Neolitikten eskile geçmiş olmakla birlikte, günümüze değin hiçbir zaman bir eksen uygarlık olmadığını da ileri sürdüm. Bu garip bir iddia olabilir, çünkü Japonya Konfüçyüsçülük, Budhizm, Hıristiyanlık ve Marxizm gibi ardılları dahil olmak üzere Batı Aydınlanması gibi çeşitli büyük eksen uygarlık-

Hemen her zaman iktidara kan dökerek ve terör yaparak gelen erken devletlerin despotik kurucularını, kabile toplumlarının genellikle bastırmayı başardıkları çeşitten türediler diye niteledim. Girard'ın kuramına karşıt olarak, kültürel açıdan örgütlenmiş insanlar arasındaki ilk öldürme, bir günah keçisinin öldürülmesi değil, gerçekten eski primat alfa erkeğin despotizmini geri getirmeyi amaçlayan bir türedinin öldürülmesiydi. Biz avcı-toplayıcı eşitlikçiliğinin hâkimiyetten vazgeçilmesi değil, herkesin her bir kişiye hâkimiyeti diye onun yeni bir biçimi olduğunu savunduk. Ne var ki, etkin hâkimiyet yalnızca boyun eğme değil, içerleme ve hâkimiyete karşı direnme isteği de getirir. Bu nedenledir ki, despotizmi yeniden yaratmak isteyen türediler her toplumda bulunabilmektedir. Türedilerin nasıl olup da her yerde bulunabilmelerini anlamak için sosyo-biyolojiye başvurmamız gerekmiyor: Çağdaş felsefe bu insan yatkınlığı hakkında bir hayli şey söylemiştir. Hobbes "en önde olma arzusu"ndan söz etmiştir, Hegel "efendi ile köle" arasındaki temel insan diyalektiğinden, Nietzsche de "iktidar iradesi"nden.

Türedilerin her toplumda bulunmalarına karşın, başarılı türedilerin ancak karmaşık toplumlarda çıktığı anlaşılıyor. Karmaşık toplumun iki özelliği bunu mümkün kılmaktadır. Büyüyen bir tarımsal artı-ürün, avcı-toplayıcıların yüz yüze gruplarından öte, daha büyük grupların oluşmasına izin verir ve türedilerle uğraşmak için öteden beri bilinen tekniklerin böyle geniş toplumlarda uygulanması daha zordur. Fakat başarılı bir türedi çıkışının yarma kaması çoğu zaman askerîleşmedir. Geniş, genlikli toplumlar, hemen her zaman eteklerindeki malsız-mülksüzlerin ya da daha çok varlıklı olmak isteyen diğer varlıklıların tehdidi altındadır. Sürekli bir savaş durumunda, başarılı olan savaşçı grubu içinden bir *mana* ya da karizma çıkarır ve onu kendisine izleyiciler sağlamak için kullanır. Örneğin, Polinezya'da *toa* (savaşçı) *ariki*'ye (rahip) kafa tutabilir. Dünyanın birçok yerinde "kahramanlık çağları" böyle savaşçı şeflerin yükselişine tanıklık etmiştir. Kahraman savaşçı eski eşitlikçi oydaşmaya (konsensüse) tek başına karşı çıkamaz. Hobbes'un söylediği gibi, en güçlü bir adam bile, ötekilerin birleşmesiyle alt edilebilir ya da güçlü kişi uykudayken zayıf biri tarafından. Ancak öne çıkan savaşçı bir izle-

---

larını özümsemiştir. Dolayısıyla besbelli ki, Japonya bütün öteki eskil örneklerin olduğu gibi eksen öncesi değildir; ama bence gayri eksenseldir, çünkü eskil varsayımlarını korumak için eksen kültürünü büyük parlaklık ve başarıyla kullanmıştır. Ben bu savı bir başka yerde uzun boylu açıkladığım için burada yinelememe gerek yoktur. Bkz. "Introduction: The Japanese Difference", Robert N. Bellah, *Imagining Japan: The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation*, University of California, Berkeley, 2003, s. 1-62. S.N. Eisenstadt da *The Japanese Civilisation* (University of Chicago, Chicago, 1997) kitabında benzer bir görüş savunmaktadır.

yiciler topluluğu oluşturabildiği zaman eski eşitlikçiliğe meydan okuyup başarılı bir türedi olabilir, kendisine konulmuş olan denetleme araçlarına egemen hale gelebilir. Fakat savaşçı grubu, bütün yaptığı öteki savaşçı çetelerinin kurulmasını kışkırtmak olursa, kendi kendini yenilgiye uğratan bir proje halini alabilir; buysa (gerçek bir olanak, James Joyce'un sözünü ettiği "tarihin kâbusu") giderek yükselen bir şiddete yol açabilir.[156]

Şefliklerin fâni oldukları meşhurdur, ama erken devletler de pek kırılgandılar. Ancak başarılı bir savaşçı yeni bir otorite, meşru hiyerarşi biçimini düzenleyince, şiddet döngüsünü kırabilir ve kendisi kalıcı bir yönetim sürmeyi, belki oğullarının da kalıtçılık etmesini umabilir. Fakat bu, tanrılarla insanlar arasında yeni bir ilişki kurulmasını, toplumu örgütlemenin, beslenme eğilimi için de egemen olma eğilimi için de anlamlı bir yer bulacak yeni bir yolunun açılmasını gerektirmektedir. Bu, eskil dinlerin ve toplumların kısaca da olsa başarı kazanmak için tamamlamaları gereken bir ödevdir. Böyle yapmakla, evrenin, içinde tanrısal, doğal ve insansal öğelerin bütünleneceği çok geniş bir hiyerarşik kavramını geliştirirler.

Eski avcı-toplayıcı eşitlikçiliğinin, türedi adaylarına karşı giderek daha ağırlaşan bir gayri-resmî yaptırımlar sistemiyle sürdürüldüğü toplumlarda bile, gündelik yaşama "çatışmalar üstü" bir anlam ve dayanışma sağlayacak bir söylence ve tören kalıbı gerekmekteydi. Avustralya'daki rüya görmenin rolü buydu ve incelediğimiz diğer kabile gruplarının da benzer uygulamaları ve anlayışları vardı. Sonra görmüştük ki, tarımın giderek öneminin arttığı ve nüfusun büyüdüğü toplumlarda, derecelenmiş soy ağaçları "gündelik yaşamın gerilimlerini yumuşatmaya ve onlara aracılık etmeye yetenekli bir ordinatlar ötesi gönderme noktası" sağlayabiliyorlardı. Kalapalo ve Tikopia'da temel olarak eşitlikçi olmalarına karşın, böyle derecelenmiş soy ağaçları vardı.

Kabileci ve eskil dinler arasında açık süreklilikler vardır: Eskil toplumun büyük şenliklerindeki ortaklaşa coşku anlarında toplumsal bütünün dayanışması yeniden onaylanıyordu. Fakat eskil toplumlarda örgütlenme ilkesini sağlayan, ortaklaşa dayanışma değil hiyerarşiydi. Lewis Mumford'un dediği gibi:

> Bu noktada, insanların çabası köyün sınırlı yatay düzeyinden bütün bir toplumun dikey düzeyine geçer. Yeni topluluk bir hiyerarşik yapı, bir sos-

156 Kramer (*History Begins at Sumer*, s. 123) konuyu veciz bir Sümer atasözüyle özetliyor:

> Gider alırsın düşmanın toprağını,
> Düşman da gelir alır, senin toprağını.

> yal piramit oluşturur; bunun içinde birçok aileler, birçok köyler, birçok uğraşlar, çoğunlukla birçok yerel habitat ve en önemlisi de birçok tanrı bulunmaktadır. Bu siyasal yapı, yeni bir çağın temel icadıydı; onsuz ne anıtları ne de şehirleri kurulabilirdi; ne de diye eklemeliyiz ki, onların daha olgunlaşmadan yıkılmaları olabilirdi.[157]

Eskil toplumlar, onlardan öncekilere oranla çok daha büyüktüler. Herhangi bir istikrar sürdürecekler idiyse, bir yandan kabile şenliklerine dayananlardan – öte yandansa savaşçı güce dayananlardan daha fazla bir şeyler bulmak zorundaydılar. Haklarında yeterli bilgimiz bulunan her eskil toplum, derecelenmiş soy ağacı ve güçlü varlıklar gibi eski düşüncelerin yerine yeni bir krallık ve tanrısallık anlayışına erişmiştir. Bu bölümde değindiğimiz toplumlarda olduğu gibi Hawai'i'de de krallar tanrılar gibi, tanrılar da krallar gibi hareket etmişlerdir. Jacobsen'in söylediği üzere, evren bir devlet, devlet de evrenin esas bir öğesi olarak görülmüştür.[158]

Ama belki bir adım geri gitmemiz gerekmektedir. Bir zamanlar ne devlet vardı, ne de devlet olarak görülen bir evren. Peki, biz bir toplumdan, hatta içindeki şeflerin ve sıradan insanların hâlâ akrabalık bağlarıyla bağlı oldukları bir toplumdan, gerçek ikincil bir oluşum durumundaki –artık sıradan halka akrabalığı olmayan– devlete nasıl geçtik? Öyle anlaşılıyor ki, kabile toplumundan eskil topluma geçiş, bir adam kendisinin ve yalnızca kendisinin sadece yönetmeye değil, toplumun tanrılarla –çok geçmeden de– "tanrı" ile ilişkisini sürdürmeye yetenekli olduğunu iddia edebilecek kadar kendi üstünde odaklanmasıyla olmuştur. Shang kralı kendisinden "Ben, tek adam" diye söz ederken, eskil krallık hakkında derin bir gerçeği dile getirmiştir. Yeni ikincil oluşum olan devlet, sadece onun iradesinin anlatımı olarak tanrı(ları) nın önünde durup, tanrısallıkla doğru törensel ilişkiyi sağlayacaktı. Sanki, kendisi tanrısal ya da yarı-tanrısal olan kral, toplumu yeni bir toplumsal örgütlenme düzeyine yükseltmek için gerekli dayanma noktası (istinatgâh) olmuştu. Ya da eğretilemeyi değiştirelim: Sanki eskil kral, binlerce yıldır hareket etmek istemeyen şeyleri devindirme gücünde bir atom enerjisi patlaması gerçekleştirmiştir. Fakat bir kez buna erişilince, eskil devlet hızla bir kurumlar ve güç yapıları ağı örmek zorunda kalmıştır, onlarla birlikte de her şeyi doğal ve kaçınılmaz göstermek üzere evren törenleri ve anlayışları ortaya koymuştur.

---

157 Lewis Mumford, *The Myth of the Machine: Technics and Human Development*, Harcourt, Brace, New York, 1957, s. 164.

158 Jacobsen, "Mesopotamia", s. 217.

Eskil toplumda toplumsal yapılar ve toplumsal uygulamalar tanrısallıkla kurulmuş olan evren düzeninin içinden çıkmaktaydı ve dinsel taleple toplumsal uyma (*conformity*) arasında pek az gerilim vardı. Hatta toplumsal uymayı her noktada dinsel yaptırımlar (tabular) pekiştirmekteydi. Böyle olmakla birlikte, güçlü krallar kavramının kendisi ve insanlara karşı belirli bir özgürlükle davranan iyi nitelendirilmiş tanrılar fikri, ortaya kabile düzeyinde o kadar belli olmayan bir açıklık öğesi getirmiştir.[159] Krallar bir kere sıradan halkın koruyucuları olduklarını iddia edince, sıradan halkın ne zamanlar sıkıntı çektiği soruları ortaya atılabilir ve siyasal meşruluğun temeli tartışmaya açık hale gelir. Tanrılar bir kere tören ve söylencenin odağı olarak güçlü varlıkların yerine geçince, dramatik simgesel yeniden formülleştirmeler hiç değilse düşünülebilir hale gelir. Eric Voegelin "tarihsel bir durumun baskısı duyarlı ve etkin bir zihinle buluşunca" demektedir, "bütün çok-tanrıcılıklarda her an etkinleşebilecek bir tek tanrıcılık bulunmaktadır."[160]

Eski Mezopotamya üstüne olan bölümde, eskil toplumların yazıları olsa bile herhalde bir "okuryazarlık devrimi" geçirmediklerini ileri sürmüştük. Daha ziyade, eskil dönemlerde ve ardından uzun bir süre, sözellik başat iletişim tarzı olmuştur. Yine de, acaba yazının var olmasının, sadece sözel gelenekle yapılabileceğinden daha yansıtmacı ve sistemli bir düşünüşün hiç değilse başlangıcına izin verip vermediğini düşünmemiz gerekiyor. Bilmeceler, atasözleri ve kurallar sözel geleneğin standart özellikleri olmakla birlikte, eski Yakın Doğu'nun bilgelik yazını denilen şeylerinde ya da Batı Zhou'dan kalma bazı yazılarda gördüğümüz daha gelişkin savlar, belki hiç değilse kısmen yazıya dayanmaktadır. Anlatı sözel gelenekte merkez konumdadır, ama yazılı anlatılar sipariş edilebilirler ve onlara sözel sunumda sahip olmadıkları bir ağırlık kazandıracak yolda değiştirilebilirler. İlâhiler söylence kurgusunun araçları olabilir. Yazma teknolojisinin, ölçünmeci düşünmeye sağladığı bütün katkılar yazman (kâtip) sınıfıyla sınırlıydı. Erken okuryazarlığa bir zanaat okuryazarlığı denilmiştir, çünkü bu çok az kişinin üstesinden gelebileceği bir uzmanlık zanaatıydı. Ne var ki, o çok az kişi eskil toplumun kendi kendini anlaması ve ileride olacakların kestirilmesi için çok gerekliydi.

Voegelin bize şunu anımsatıyordu ki, Jacobsen'in Mezopotamya için dediği gibi "baş erdem"in itaat olduğu[161] kitlesellikle uyumcu (*conformist*)

159 Paul Radin'in *Primitive Man as Philosopher* (Dover, New York, 1957 [1927]) kitabını unutmamalıyız; ancak bana öyle geliyor ki, burada aktarılan kurgulamaların bazılarını misyonerlerin sorgulamaları kışkırtmış olmalı, bunlar temas öncesi zamanlarda pek yapılamazdı.

160 Voegelin, *Israel and Revelation*, s. 8.

161 Jacobsen, "Mesopotamia", s. 217.

eskil toplumlarda bile "duyarlı ve etkin" akıllar –peygamberler, rahipler, yazmanlar– evrenin bir devletten ibaret olduğu sınırlar içinde bile yeni fikirler düşünebiliyorlardı. Eskil uygarlığın gerçekleri, siyasal gücün merkezîleşmesi, askerî gücün devleşmesi, zayıfların ekonomik bakımdan sömürülmesi ve hem üretim hem de askerlik amaçlarıyla zorunlu emeğin herkese dayatılmasıydı.[162] Bu yadsınamayacak gerçekliklere karşılık, eskil toplumun başlıca başarılarını da sıralamalıyız: Ülke içinde barışın sağlanması, daha verimli tarım, uzun erimli ticaret için pazarların açılması ve mimarlıkta, güzel sanatlarda, yazında anlamlı başarılar. Fakat bunlara eşit bir önemi de olan, okuryazar seçkinlerin yardımıyla, siyasal iktidara ahlâkî bir anlam kazandırılması için yeni bir çaba. Eskil kral hemen her zaman bir savaşçı, ülkeyi sınır boylarında barbarlara ve içeride âsilere karşı savunan biri diye resmedilirdi; böylelikle onun güçlü bir hâkimiyeti oluyordu. Fakat aynı zamanda, muhtemelen eskil toplumlar olgunlaştıkça, Mezopotamya ve Mısır'da iyi çoban, Batı Zhoa'da da halkının babası ve anası diye adaletin savunucusu olarak da görülüyordu. Krallar gibi tanrılar da gitgide daha çok, yalnızca hâkim olarak değil, aynı zamanda besleyici olarak da düşünülmekteydi. Fakat hem tanrılar hem de krallar için meşruluğun etik ölçülerine gönderme yapılması, siyasal ve dinbilimsel düşünmeler için yeni olanaklar getirdi. Eksen çağında zor kullanmaya değil, görmüş olduğumuz üzere eskil toplumlarda yükseltilen seslerin önceden haber verdiği söyleve dayanan yeni bir türedi cinsi ortaya çıkacaktı.

---

162 Mumford, *Myth*, s. 186.

ALTINCI BÖLÜM

Eksen Çağı I: Giriş ve Eski İsrail



Eski İsrail efsanelerinden Davud ve Golyat'ın karşılaşmasının tasviri.

GİRİŞ

Kabile toplumlarında törenler, klasik Durkheimcı tarzda, grup üyelerinin tamamının ya da çoğunun katılmasını gerektirir; eğer tören iyi giderse, grubu enerji ve dayanışma ile dolmuş olarak bırakır.[1] Bazıları ötekilerden daha etkindir; fakat sağaltılmaya çalışılan birinin çevresindeki tören merkezlerinde bulunan Navajolara olduğu gibi, o kişiyle ilgili bütün bir insanlar şebekesi bu sürece katılır ve törenden yararlanır. Bunun tam karşıtı olarak, eskil toplumlarda tören her şeyden önce tek bir kişi üstünde odaklanır, tanrısal ya da yarı tanrısal kral; rahipler ya da kral soyundan gelen pek az kişi de törene katılır. Toplumun geri kalanı bazen dinleyiciler topluluğu gibi davranır; bazen de büyük törenleri ancak söylentilerden (rivayetlerden) bilir; çünkü onların hazır bulunması büyük gizemleri bozar. Kabile toplumlarının küçük yüz yüze gruplardan birkaç da bitişiklerden oluşmasına karşılık, eskil toplumların ülkeleri çok genişti ve oralarda milyonlarca insan yaşıyor olabilirdi. Böyle geniş ve yaygın toplumların sürdürülmesi, kabile törenlerinin bütün toplum üstüne odaklandırdığı dikkat ve enerjinin, sadece güçlü olmakla kalmayan, kendilerine tapılmasını da isteyen varlıklar gibi artık normal insan statüsünün ötesine geçmiş olan hükümdarın üstünde toplanmasını gerektiriyordu. Hükümdarların kabile toplumlarında bilinmeyen bir statüye yükseltilmeleri,

---

1 Bu bölüm girişinin önceki bir çeşitlemesi, şu deneme halinde yayımlanmıştı: "What is Axial about the Axial Age", *Archives Européennes de Sociologie* 46, no. 1, 2005, s. 69-89, Cambridge University, Copyright c 2005 Archives Européennes de Sociology, yayımcının izniyle basılmıştır.

tanrıların da yetkelerinin yerlerini aldıkları güçlü varlıklardan daha yüksek bir statüye getirilmeleriyle birlikte olmaktaydı. Tabiatıyla, eskil toplumlarda çoğu insanlar küçük yüz yüze gruplar halinde yaşamaya ve kendilerine özgü bir tören yaşamları olmaya devam etmiştir; bunu azıcık değiştiren, imparatorluk merkezindeki büyük kralî törenlerdi ve onlar birçok bakımdan kabile toplumlarının tören yaşamını anımsatmaktaydı.

Hem kabile dinleri hem de eskil dinler "kozmolojik"tir; doğa üstünün, doğanın ve toplumun hepsi birden tek bir evrende toplanmışlardır. Erken devlet, evrenin zaman ve uzam içinde anlaşılmasını çok genişletmiştir; ama Thorkild Jacobsen'in ileri sürdüğü üzere, evrene hâlâ bir devlet gibi bakılıyordu; sosyopolitik gerçeklikle dinsel gerçeklik arasındaki benzeyiş sürüyordu.[2] Gördüğümüz gibi, erken devletin kurulması ve eskil toplumun başlaması, *hominin* evriminin milyonlarca değilse yüzbinlerce yıllık tedirgin eşitlikçiliğini yıkmış, fakat böyle yaparken de çok daha geniş ve daha karmaşık toplumları mümkün kılmıştır. Egemenlikle beslenmeyi birleştiren dramatik bir sembolizm, toplumsal güçle birleşen yeni bir tanrısal güç duygusu yaratmıştır; bu da, köktenci statü farkının somut bir anlatımı olarak aralarında kurban –hatta insan kurbanı– da olan büsbütün yeni törensel uygulamalara yol açmıştır.

Kabile eşitlikçiliğinin dengesini korumak hiçbir zaman kolay olmamışsa ve devletin ortaya çıkmasından çok önce mütevazı statü farkları doğmaya başlamışsa, devletin kendisi ve onun dinsel-siyasal olarak sembolleştirilmesi yeni istikrarsızlık formlarına yol açmıştır. Görmüş olduğumuz üzere, ara dönemler kozmolojik düzen hakkında ciddi sorunlara erişmiştir: Kral nerede? Tanrı nerede? Niçin açız? Niçin saldırganlar bizi öldürüyor da, hiç kimse bizi savunmuyor? Siyasal birlik bir kez yeniden sağlanınca, bu sorular yumuşatılabilirdi, ama çatlaklar kalıyor ve yeni sezgiler doğuyordu; örneğin, hükmetme tanrısal kayraya bağlıydı ve kötü hükümdarlardan geri çekilebilirdi yahut bireyler baştaki tapının aracılığı olmadan doğrudan doğruya tanrılara başvurabilirlerdi. Böyle sezgiler eksen çağında açıkça dile getirilebilirdi, ama eskil toplumda ancak süregelen bir evrensel birliğin içindeki çatlaklar olarak kalmışlardı.[3]

---

2 Thorkild Jacobsen, "The Cosmos as a State", *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man*, der. Henri Frankfort, Mrs Henri Frankfort, John A. Wilson ve Thorkild Jacobsen, Pelican, Hammondworth, 1949 [1946], s. 137-199.

3 Marcel Gaucher, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*'da (Princeton University, Princeton, 1997 [1985]) bir tanrısal ya da yarı-tanrısal kral üstünde odaklanan devletin, onun hem eşitlikçi hem de hareketsiz diye anlattığı "kadim din" dediği şeyin dengesini bozdu-

Kabaca İÖ. 1. binyılın orta yüzyıllarındaki eksen çağına bakarken, bir dizi tanım sorunlarını ve paralel görünen gelişmelerin gerçekteki benzerlik derecelerini hesaba katmalıyız. Ama ben eksen görüngülerini hayli somut olarak incelemeye başlamak istiyorum. Görmüş olduğumuz üzere, eskil toplumda kral ve tanrı birlikte ortaya çıkmış ve onun tarihi boyunca yakın olmayı sürdürmüşlerdir. Öyleyse, eksen çağının tanrı-kral ilişkisinde yeni birtakım dramatik değişikliklere tanıklık etmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Bu simgeler ya da aralarındaki yakın ilişki terk edilmiş değildir, sadece kayda değer yeni yollara dönüştürülmüşlerdir. Yinelenen sorulardan biri de, tanrısal adaleti sahiden yansıtan (gerçek) kralın kim olduğudur.

Yunan'da Platon Atinalılara aristokratik Yunan kültürünün kahramanı olan Akhileus'a değil (Akhileus'un bir küçük kral, anasının da tanrıça olduğunu hatırlamalıyız), hiç de aristokrat falan olmayan, bir taş ustası ve ukalâ olan, insanlara düşünmek istemeyecekleri konularda sorular soran Sokrates'e bakmalarını söylüyordu. Çünkü kral, yegâne gerçekten meşru kral olması gereken, bilgelik âşığı, filozof Sokrates'ti.

Çin'de Konfüçyüs'ten 200 yıl sonra yaşayan (alışıldık tarihler İÖ. 551-479) Mencius bize şunu anlatmaktadır ki, Konfüçyüs eski Çin'de topladığı birkaç izleyicisiyle birlikte eyaletten eyalete gezen ve hiçbir yerde gerçek bir etki yaratmayan, taçlandırılmamış kraldı, ama imparatorluk ancak onun çevresinde doğru olarak düzenlenebilecekti; dolayısıyla, dünyevî başarısı Konfüçyüs'ünkinden daha büyük olmayan Mencius da tahta çıkarılması gereken bir başkasıydı.

Hindistan'da Buda kimdi? Bir kralın oğluydu ve babasından sonra taç giymesi gerekirdi; ama krallığını ve ailesini terk ederek ormanda aydınlanmayı arayan bir münzevi olmuştu.

İsrail'de Tanrı ile kral arasındaki gerilim monarşi döneminde doruktaydı; zaman zaman Tanrı Davut Hanedanıyla monarşiye yarı-tanrısal bir statü veren bir ebedî sözleşme yapmış gibidir; fakat Davut dahil krallar çoğu zaman günahkârlar, hatta Yahveh'in işledikleri günahlar nedeniyle cezalandırılan düşmanları olarak resmedilirler. Ne var ki, Davut soyu krallığının, Kudüs tapınağının ve ülkenin kendisinin hep yitirildiği Babil sürgünü sırasında, Yahveh tek Tanrı ve amaçlarına kimin hizmet etmesini istiyorsa onu seçebi-

ğu üstünde durmaktadır. Onun devlet öncesi dini "mutlak geçmişin hükümranlığı" diye görmesi yetersiz olmakla birlikte; çünkü bu gibi dinlerin hem açıklığını hem de çeşitliliğini yakalayamamaktadır; ama eskil devletin doğmasının eksen çağı için esas önkoşul olduğunda ısrar etmesi kesinlikle doğrudur. Özellikle bkz. Bl. 1 ve 2, s. 23-46.

lecek bir Tanrı ilan edilmiştir; Pers kralı bile Tanrı'nın mesihi olabilirdi. Hıristiyanlık bu tema üstünde istediği değişiklikleri yapmış ve kralı Tanrının Oğlu sayan eski krallık etiketini yeni bir biçimde kullanmıştır (İsa'nın Davut soyundan geldiği onaylanarak), haç üstündeyken bile Kral İsa'nın saltanatı ilân edilmişti. Tanrı'nın seçilmiş peygamberi Muhammed de, Musa gibi bir kraldı ya da değildi, ama kesinlikle bir halkın hükümdarıydı. Muhammed'in ölümünden sonra inançlılar cemaatini yönetenler, hükmetme haklarını peygamberin ardılları (halifeler) olmalarına dayandırmışlardır.[4] Tanrı ile kralın eski birliği her örnekte dramatik olarak bozulmakla birlikte, paradokslu bir biçimde yeni eksensel formülleştirmelerde hep onaylanmaktadır.

Burada, yaptığımız araştırmanın temel ilkelerinden birini hatırlamak doğru olur: Hiçbir şey hiçbir zaman kaybolmaz. Nasıl kabile toplumunun yüz yüze törenleri örtük olarak aramızda yaşamaya devam ediyorsa, siyasal ve dinsel gücün birliği, Voegelin'in deyişiyle eskil "ipotek"[5] de, eksensel "sıçrayış"ı (*breakthrough*) yaşayan toplumlarda sürekli olarak yeniden ortaya çıkar. "Tanrısal hak"la hükmeden krallar açık örneklerdir, ama kendilerinin "daha yüksek bir güç" uyarınca hareket ettiklerini savunan başkanlar da öyledir. Öykümüzün katları açıldıkça, siyasal ve dinsel güç arasındaki ilişkiyi irdelememiz gerekecektir. Ama bir şey kesindir: Sorun hiçbir zaman kaybolmayacaktır.

Eksen çağını anlamaya bir ilk yaklaşım olarak, "İÖ. 600 ile 300 yılları arasında eski dünyanın klasik durumu" hakkında şunları söyleyen Arnaldo Momigliano'nun zarif nesrine bakalım:

> 1949'da, savaş-ertesi Almanya'da yayımlanan ilk özgün tarih kitabı olan Karl Jaspers'in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*'sinden [*Tarihin Kaynağı ve Ereği*] beri, Konfüçyüs ve Lao-Tse'nin Çini'ni, Buda'nın Hindistanı'nı, Zerdüşt'ün İranı'nı, Peygamberlerin Filistini'ni, filozofların, tragedya yazarlarının ve tarihçilerin Yunanı'nı içeren *Achsenzeit*'tan, yani eksen çağından söz etmek yaygınlaşmıştır. Bu formülleştirmede çok gerçek bir doğruluk vardır. Bütün bu uygarlıklarda okuryazarlık egemendir, merkezî hükümeti ve yerel yönetimleri, ayrıntılı şehir planlamasını, ileri metal teknolojisini ve uluslararası diplomasi uygulamasını kapsayan karmaşık bir siyasal örgütlenme vardır. Bütün bu uygarlıklarda siyasal güçlerle düşünsel hareketler arasında derin bir gerilim vardır. Her yerde daha büyük saflık, da-

4 Hıristiyanlıkla İslâmiyet kronolojik olarak eksen çağının dışında kalırlar, ama tarihsel açıdan ancak İsrail'in eksensel sıçrayışının gelişmeleri olarak kavranabilirler.

5 Eric Voegelin, *Israel and Revelation – Order and History*'nin 1. Cilt, Louisiana State University, Baton Rouge, 1956, s. 164.

> ha büyük adalet, daha büyük yetkinlik ve her şeyin daha evrensel bir açıklamasına erişme yolunda girişimler vardır. Geçerlikteki modellere eleştiri ya da almaşık olarak, mistiklikle ya da peygamberlikle yahut akılcılıkla erişilmiş yeni gerçeklik modelleri önerilmektedir. Bizler eleştiri çağındayız.[6]

Momigliano eksen çağının daha ayrıntılı olarak düşünmemiz gereken iki yanına işaret etmektedir. Biri, onlardan önce gelen toplumlara oranla, birçok bakımdan "daha gelişmiş" olan toplumların temel nitelikleridir. Ötekiyse siyasal, ahlâksal, dinsel, felsefî düşünceler alanındaki, onun anlamlı "eleştirel" terimiyle özetlediği yeni gelişmelerdir.

Jaspers'in kendisine dönecek olursak, onun da Momigliano gibi eksen çağının tarihsel bir ampirik tasvirini aradığı, ama kitabının İngilizce çevirisinin *The Origin and Goal of History* başlığının işaret ettiği gibi esas ilgisinin varoluşsal olduğunu –tarihin neresindeyiz?– görürüz. Onun tarihlemeleri biraz farklıdır: ona göre "tarihin ekseni İÖ. 500 yılı dolaylarında, İÖ. 800 ile 200 arasında olmuş bulunan ruhsal sürecin içindedir." Orada, "Bizim onu bildiğimiz anlamda insan var-olmuştur.[7] Hem Jaspers hem de Momigliano, eksen çağının Konfüçyüs, Buda, İbrani peygamberleri, Yunan filozofları gibi figürlerinin –daha eskilerde hiç kimsenin olmadığı kadar– bizim için canlı, bizimle çağdaş olduklarını söylüyorlar. Bizim kültür dünyamız ve birçok açıdan bizi hâlâ tanımlayan büyük gelenekler hep eksen çağında oluşmuşlardır. Jaspers modernliğin yeni bir eksen çağının başlangıcı olup olmadığını sormakta, ama soruyu yanıtsız bırakmaktadır. Zaten biz eksen sezgilerini müthiş geliştirmiş olmamıza karşın, onları aşmamışızdır; en azından henüz aşmamışızdır.

Eksen çağının kültürel yeniliklerinin niteliğini daha dikkatle tanımlamaya çalışmadan önce, bunların içinden yükseldikleri toplumsal bağlamı biraz daha ayrıntılı olarak incelemeliyiz. Momigliano'nun andığı birtakım özellikler –merkezî yönetim/hükümet, şehir planlaması, uluslararası diplomasi– eskil toplumlarda vardı, okuryazarlığın ve metal işlemenin de olduğu gibi. Fakat bu son iki özellikte önemli değişimler olmuştu. Demir hem tarımda hem de savaşmakta tuncun yerini almaktaydı, ama aralarındaki geçiş hem eşitsiz hem de dereceliydi: "Demir Çağı"nın kendisi başka değişimlerin nedeni değildi. Özellikle, demirin savaşmaktaki etkinliğinin artışı, üretim araçlarını dönüştürmesinden daha önemli görünmekteydi. Yine de, demirden araç-gereç-

6 Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge University, Cambridge, 1975, s. 8-9.

7 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1953 [1949], s. 1.

lerin kullanımı İÖ. 1. binyıl için karakteristik olan tedrici nüfus artışını, demirden silahların kullanılması da 1. binyıl savaşlarının vahşetinin büyümesini etkilemiştir. Okuryazarlık İÖ. 3000 yılı kadar gerilere gitmekle birlikte, 1. binyıl içeriğine değin, geniş ölçüde küçük yazman gruplarıyla sınırlı bir zanaat okuryazarlığı olarak kalmıştır. Alfabe yazıları yavaş yavaş Mezopotamya çivi yazıları ve Mısır hiyerogliflerinin yerini almış, Yunan, İsrail ve Hindistan'da kullanıma girerek okuryazarlık çevresini bir hayli genişletmiştir. Çin, çiviyazısının ve hiyeroglifin zorluklarına denk görünen, ama bir hayli bellek gerektirmekle birlikte, kullanılması Batı'nın eskil yazılarından daha kolay olan kendi yazısını sürdürmüş ve okuryazarlık ilk binyılın Çini'nde açıkça gelişmiştir.

Jaspers'in vurguladığı önemli bir özellik de, büyük imparatorlukların hiçbir merkezinde onun eksensel "sıçrayış" dediği şeylerin olmamasıdır; bu terimi aşağıda daha derinliğine incelememiz gerekecektir. Onların yerine bütün örneklerde, "bir küçük devletler ve şehirler kalabalığı, herkesin herkese karşı savaşımı" vardı, "yine de bu durum, şaşırtıcı bir zenginliğe, dinçlik ve servetin açılımına izin vermekteydi."[8] Bu durumun her bir örnekte nasıl işlediğini daha dikkatle incelememiz gerekecektir; ama genel olarak, küçük devletlerin arasındaki rekabet, merkezileşmiş rahipliklerin ya da bürokrasilerin içlerinde kalmak yerine gezgin olan düşünürlere olanak yaratmış, böylelikle Momigliano'nun eksen çağı için merkez konumunda bulduğu eleştiriye yapısal olarak daha yatkın bulunan ve Jaspers'in de "her türlü insan etkinliğini sorgulamak ve onlara yeni bir anlam yakıştırmak" diye tanımladığı yeteneğe yol açmıştır.[9]

Jaspers'in dinçlikte ve servette artışa yol açan zenginliğin sürekli savaşla birlikte geldiğine değinmesi, eksen çağı hakkında daha iki noktanın vurgulanmasını gerektiriyor. Eskil toplumlarda değerli madenlerin standart ağırlıkları ekonomik işlemlerde kullanılmakla birlikte, metal sikkelerin kullanımı, belki Anadolu'dan başlamış, ama kısa sürede Yunan ve Finike şehirlerinde, Yakın Doğu'da, Hindistan'da ve Çin'de yaygınlaşmıştır. Finikeliler abaküs denilen hesap tahtasının en eski biçimini icat etmişlerdir. Bu gelişmelerin bize anlattığı, ticaretin eski dünyanın her yerinde artmakta bulunduğuydu. Birinci binyılın ortalarında piyasa ekonomisi ancak başlangıç halindeydi ve birçok taşra bölgeleri ondan pek etkilenmemişti; ama biz piyasa ilişkilerinin uzun zamandır yerleşmiş durumdaki krallık ve statü ilişkilerinin dengesini bozma

8 *A.g.e.*, s. 4.
9 *A.g.e.*, s. 6.

eğilimi taşıdığını biliyoruz; dolayısıyla bu da eksen çağının toplumsal dalgalanmasına katkı yapan bir temel etkeni sayılmasını gerektirir.[10]

Jaspers'in neredeyse herkesin herkesle savaşı durumuna erişen savaşmalara değinmesi, eksen çağında erken Yunan'da, İsrail krallıklarında, Kuzey Hindistan'da ve Kuzey Çin'de gördüğümüz aralıksız çarpışmalara değinmektedir. Fakat askerî istikrarsızlığı etkileyen bir başka faktör de vardır: özellikle Yakın Doğu'da Tunç çağı öncellerine oranla askerî açıdan daha etkili görünen geniş ülke devletlerinin ortaya çıkması. Bunlar başlangıç halindeki eksen toplumlara çatmış ve onları istikrarsızlaştırmaya çalışmışlardır. İlk belirgin örnek, Yeni Asur İmparatorluğu'dur (İÖ. 934-610).[11] İbrani Kutsal Kitabını biraz tanıyan herkes, Asur'un İÖ. 722'de kuzeydeki İsrail Krallığını yıktığını ve güneydeki Yahudiye (Judah) Krallığını 7. yüzyılın çoğunda bir tâbi devlet (vassal) haline getirdiğini bilir. Akdeniz kıyılarındaki Finike şehirleri üstündeki Asur baskısı Kuzey Afrika kıyılarının kolonizasyonunu kışkırtmış, en önemli koloni olan Kartaca binyılın başlarında kurulmuş, onu Sicilya'daki ve Batı Akdeniz'deki başkaları izlemiştir. Asurlar doğrudan Yunanlara çatmamış olmakla birlikte, Finike yayılımı Karadeniz kıyılarından Batı Akdeniz'e kadar Yunan kolonizasyonunu desteklemiştir. Kısa süren Yeni Babil yayılımı İÖ. 587'de Yahudiye Krallığını sona erdirmiş, bunun hemen ardından o zamana kadar görülmüş en geniş imparatorluk olan Akamenid Pers İmparatorluğu gelmiştir (İÖ. y. 550-330); bu gelişme, sürgün ertesi dönemde Yahudiyeyi güçlü bir biçimde etkilemiş, Yunanları kendi vatanlarında kışkırtarak önemli kültürel sonuçlar doğurmuş, Hindistan'da da tam Ganj Vadisi'nde kültürel çiçeklenme olurken, İndus Vadisi'ni de yönetimine almıştır. Böylece, Çin'den başka bütün eksensel örnekler, gelişmelerinin kritik anlarında Pers baskısını yaşamışlardır. Pers ülkesi de çoğu zaman bir eksen örneği olarak anılır; fakat Zerdüştlükle ilgili her şey tartışmalıdır. Onun zamanı

---

10 Susan ve Andrew Sherratt, "The Growth of the Mediterranean Economy in the Early First Millenium BCE", *World Archaelogy* 24, 1993, s. 361-378'de Yakın Doğu'da ve Akdeniz'de 1. binyılın ilk yarısındaki kayda değer ekonomik büyüme anlatılmaktadır: "İÖ. 1000'de Akdeniz'in çoğu etkinlikle tarih öncesiydi; ama İÖ. 500'e gelindiğinde bir dünya sisteminin içinde iyi tanımlanmış bir dizi bölgeyi oluşturmaktaydı." Sadece ticarette anlamlı bir büyüme olmakla kalmamış, bütün Akdeniz havzası boyunca imalâtta, şehirleşmede, okuryazarlıkta artış gerçekleşmişti. Sherrattlar bu değişimin itici gücünü özellikle 10.'dan 8. yüzyıla kadar, Asur baskısı altındaki Finike'ye yakıştırıyorlar. Yunanlar ancak 7. yüzyıldan itibaren ticarette ve kolonileştirmede Finikelilerle rekabet etmeye başlamışlardır. Benzer gelişmeler, belki birkaç yüzyıl sonra Kuzey Hindistan'da ve Kuzey Çin'de de gözlemlenmiştir.

11 Onu, Eski Asur devletinden (İÖ. y.1900-y.1830) ve Orta Asur devletinden (İÖ. y.1400-y.1050) ayırmak için "Yeni Asur."

(Zerdüştlük yazıtlarının içeriği ve tarihlenmesi dahil), farklı otoritelere göre, 2. binyılın ortasından ilk binyılın ortasına kadar değişmektedir. Zerdüştlüğün Akamene Persiası'nda kurumsallaşma yolu ve derecesi, çok kıt kaynaklardan ötürü son derece sorunludur. Bu nedenle, ben çok esef ederek Zerdüştlüğü bu bölümdeki eksensel örnekleri tartışmamdan dışlıyorum. Böylelikle biz, iyi belgelenmiş dört eksen örneğinin üçünde anlamlı bir Pers etkisi olduğunu teslim etmek gibi rahatsız edici bir konuda kalıyoruz, Persia'nın kendisiyse geniş ölçüde bir tarih bilmecesi olarak duruyor.[12]

Jaspers'in eksen çağı fikrinin kaynaklarından biri olarak Alfred Weber'i anmasına karşın, Jaspers'in ilk dostlarından biri olan Max Weber'in de bu konuda etkili olduğu hemen hemen kesindir. Max Weber'in yaptığı dünya dinlerinin karşılaştırmalı incelemesinin eksen çağı varsayımı gibi bir şey ima etmesine karşılık, benim onun yazılarında bulduğum eksen çağı gibi bir şeye tek kesin değinme, onun İÖ. 8. ve 9. yüzyıllardaki peygamberlik hareketlerini içeren, İsrail, Persia ve Hindistan'da (Çin'de de benzerleriyle) 6. ve 5. yüzyıllara kadar uzanan "peygamberlik çağı"na yaptığı göndermedir. Bu gibi hareketlerin daha sonraki dünya dinlerinin ortaya çıkışının temeli olduğu anlaşılıyor.[13]

Max Weber'i bir haberci olarak andıktan sonra, Jaspers "eksen çağı"nı haritanın üstüne koyduktan sonra onun bu fikrini geliştiren iki bilgini daha anmak istiyorum. Bunlardan biri, beş ciltlik *Order and History* (*Düzen ve Tarih*) çalışmasında, İÖ. 1. binyılda "oluşan çoklu ve koşut sıçrayışlar"dan söz eden Eric Voegelin'dir.[14] Özgül olarak oluşma halinde bir sıçrayış, bizim eskil toplumlar dediklerimizin sıkı kozmolojik sembolleştirmesinden eksen örneklerindeki bireysel ruhun, toplumun ve aşkın gerçekliğin ayrımlanmasına doğrudur. Voegelin 2. cilde kadar Jaspers'i anmamıştır, ama ona kabul ettiğinden daha çok borcu olduğu anlaşılıyor.[15]

Jaspers'in etkilediği, anmaya değecek öteki bilgin S.N. Eisenstadt'tır; o eksen çağını karşılaştırmalı tarihsel sosyolojinin merkezine yerleştirmek için başka herkesten fazla çalışmıştır. Eisenstadt Jaspers'in yaptığı çözümlemenin

12 Pers İmparatorluğu hakkında günümüze erişen Yunan kaynaklarının hayal-kırıcı nitelikleri ve diğer belgeleme biçimlerinin de ciddi sınırlılıkları üstüne bkz. Momigliano, *Alien Wisdom*, bl. 6, "Iranians and Greeks", s. 123-150.

13 Max Weber, *Economy and Society*, der. Guenther Roth ve Claus Wittich, University of California, Berkeley, 1978 [1921-1922]), s. 441-442, 447.

14 Eric Voegelin, *Order and History*, 5 cilt, Louisina State University, Baton Rouge, 1956-1987.

15 Eric Voegelin, *The World of the Polis, Order and History*'nin 2. cildi, 1957, s. 19-23. *The Ecumenic Age* başlıklı 4. ciltte (1974), s. 2-6'da Voegelin, Jaspers'e daha eski borcunu teslim ederken, tarihin herhangi bir özgül döneminde sıçrayışların belirlenebileceği düşüncesini terk etmektedir.

merkez boyutlarından biri üstünde odaklaşmaktadır: "Aşkın ve sıradan düzenler arasındaki temel gerilim" ve aşkın öngörü uyarınca dünyayı yeniden yapılandırmayla ilgilenen "yeni aydın seçkinler türü".[16] O, kişinin eksen çağında, kendi varsayımlarını irdeleme yetisi anlamındaki "ölçünme"nin (*reflexivity*) ortaya çıkışını vurguluyor ki, bu bence Momigliano'nun "eleştiri"den anladığı şeydir. Eisenstadt birçok alandaki bilginleri eksen çağı üstüne yazmaları için tahrik etmiştir; ben de bundan sonra hem onların hem Eisenstadt'ın kendisinin çalışmalarından sık sık yararlanacağım.

Bireysel örnekleri inceledikten sonra, eksensel gelişmelerin bağlamını oluşturan toplumsal koşullar hakkında ne kadar genelleme yapabileceğimiz sorununa döneceğim. Fakat örneklere geçmeden önce, eksen çağının kültürel içeriğini biraz daha özgül olarak nitelemek gereklidir: Bir kelimeyle, eksensel çağı eksensel yapan nedir? Bu soru bir hayli anlaşmazlığa yol açmıştır, hatta çeşitli örneklerin arasındaki farklara bakınca bir eksen çağından söz etmenin mümkün olup olamayacağına bile varmıştır. Örneğin, Eisenstadt'ın aşkın olanla dünyevî olan arasında gözettiği ayrım, müzminleşmiş "bu-dünyalılığı" nedeniyle Çin için kuşkuyla ele alınmıştır.[17] Johann Arnason Jaspers'in eksen çağı üstüne "en özet bildirimi"nin onu "insanın bir bütün olarak Varlığın, kendisinin ve sınırlarının bilincine ermesi" ve "benliğin derinliklerinde ve aşkınlığın berraklığında mutlaklığı deneyimlemesi" olarak anlatmasının, Jaspers'in varoluşçu felsefe üstüne kendi yorumuna şaşırtıcı bir benzerlik gösterdiğini ileri sürmektedir.[18] Eksen çağını tartışırken kendi varsayımlarımızı göz önünde tutmak ya da dört örnekten birini (genellikle İsrail ya da Yunan'ı) bütün ötekiler için geçerli diye almak çok kolaydır. Eksen çağını bu çukura düşmelerden bizi olabildiğince esirgeyecek bir kuramsal çerçeveye yerleştir-

16 S.N. Eisenstadt, "Introduction: The Axial Age Breakthroughs – Their Characteristics and Origins", *The Origins and Diversity of the Axial Age*, kendi derlemesi, SUNY, Albany, 1986, s. 1. Eisenstadt, Jaspers'in ve Voegelin'in katkılarının yanı sıra Benjamin Schwartz tarafından örgütlenen, eksen çağı hakkındaki Daedalus toplantısını da anmaktadır; bu toplantının tutanakları *Daedalus*'un 104, no. 2 (ilkbahar 1975) özel sayısı olarak *Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millennium BC* başlığıyla yayımlanmıştır. Eisenstadt özellikle bu ciltteki Schwartz'ın "The Age of Transcendence" denemesinde "aşkınlığa eğilim" gösterilmesine dikkat çekmektedir. Ayrıca bkz. S.N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 cilt, Brill, Leiden, 2003; özellikle ilk ciltteki (ayrım 2) "Axial Civilizations" denemeleri. Eisenstadt'ın katkıda bulunduğu, eksen çağı üstüne en son çalışma şu yapıttır: *Axial Civilizations and World History*, der. Johann P. Arnason, S.N. Eisenstadt ve Björn Wittrock, Brill, Leiden, 2005.

17 Çin'le ilgili şüpheler için bkz. Mark Elvin, "Was There a Transcendental Breakthrough in China?", Eisenstadt, *Origins and Diversity*, s. 325-359. Yunan için de benzer savlar ileri sürülmüştür.

18 Johann Arnason, "The Axial Age and Its Interpreters: Reopening a Debate", Arnason, Eisenstadt ve Wittrock, *Axial Civilizations*, s. 31-32. O, Jaspers, *Origin and Goal*, 2'deki bir parçaya gönderme yapıyor.

mek mümkün müdür? Bence evet: Üçüncü Bölüm'de özetlediğim insan kültürünün ve öğrenmesinin çerçevesi bunu yapabilir.

Merlin Donald'in insan kültürünün evriminin dört aşamada oluştuğunu anlatmasını görmüştük. En eskisi episodik kültürdü; orada insanlar diğer bütün yüksek memeliler gibi, içinde bulundukları ortamı anlamayı ve ona tepki vermeyi öğrenmişlerdir. Sonra, belki 2 milyon yıl önce başlayan, dil öncesi olan, ama ses öncesi olmayan, hem bedenin hayalî olarak olayları yansıttığı, hem de anlatımsal jestler üstünden başkalarıyla iletişim kurduğu mimetik kültür gelmiştir. Sonra 100.000 yıl önce (belki daha bile önce) bildiğimiz haliyle dilin gelişmesiyle mitik kültür oluşmuştur; Donald bunu, "birleşmiş, ortaklaşa tutulan açıklayıcı ve düzenleyici eğretilemeler" diye anlatmaktadır, "Zihin erişimini olayların episodik olarak kavranmasından, episodların da mimetik olarak yapılandırılmasından öteye, bütün insan evreninin kapsamlı bir biçimde modellenmesine yaygınlaştırmıştır. Yaşamın her yanının "söylence/mit ile kapsandığı"nı söylemektedir.[19] Mit yaşam hakkında kapsamlı bir anlayış sağlamaktadır, ama bunu yalnızca eğretileme ve anlatı yoluyla yapmaktadır. Ayrıca, tarihin ileri bir dönemine değin, çeşitli resimler dışında, mit kültürü tümüyle sözlü bir kültürdür. Üçüncü Bölüm'de, Donald'in aşamalarının en yenisi olan kuramsal kültüre değinmiş, ama onu anlatmamıştım. Aşağıda eksensel sıçrayışın "bütün insan evreninin kapsamlı olarak modellenmesi" için bir araç olarak kuramsal kültürün mitik kültürle diyaloğa girmesine yol açtığını savunacağım için, şimdi kuramsal kültürü betimlemeye çalışayım.

Donald kuramsal kültürü betimlemeye negatif açıdan başlıyor, bize onun "konuşulan dilin ve düşünmenin anlatısal biçimlerinin başatlığından bir kopuş"u[20] içerdiğini söylüyor; fakat başatlıktan bir kopma, daha önceki bilişsel uyarlanma biçimlerinin terk edilmesi demek değildir. İnsanlar hâlâ episodik, mimetik ve mitik yaratıklardır; ancak daha önceki geçişlerde olduğu gibi yeni bir kültürel bilme biçiminin doğması, giderek eski biçimlerin de yeniden örgütlenmesine yol açacaktır.

Kuramsal kültürün kilit öğeleri yavaş yavaş gelişmiştir; bunlar grafik icat, dış bellek ve kuram oluşturmadır.[21] Grafik icat, vücut boyama, kum boyama, büyük Paleolitik mağara resimleri ve benzerleriyle görece erken başlamıştır; fakat kuramsal kültüre kilit katkısı dış bellek depolama olanağı –ya-

19 Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1991, s. 214.

20 *A.g.e.*, s. 269.

21 *A.g.e.*, s. 272.

ni insan beyninin dışında bellek– sağlamasıdır. Erken yazı da açıkça, depolanabilen bilişsel enformasyon miktarında resimden ileri giden bir adımdır, fakat kullanışsız erken yazı sistemleri ve onlardan yararlanabilen sınırlı sayıda insan bulunması, onların kuramsal kültür olanaklarının tam gerçekleşmelerinden ziyade habercileri oldukları anlamına gelmektedir. Donald'in İÖ. 1. binyıldaki Yunan kültürünü kuramsal kültürün açıkça ilk belirdiği yer diye görmesinde ve tam alfabetik bir yazı sisteminin sağladığı etkin dış bellek olanağını o ortaya çıkışın (nedeni değil) bir görünümü saymasında şaşılacak bir yan yoktur. O, dış belleğin önemini şöyle anlatıyor:

> Dış bellek, biz eğer Neolitikten modern bilişsel yeteneklere bir evrimci köprü ya da mitikten kuramsal kültürel bir yapısal köprü oluşturmaya çalışıyorsak, çağdaş insan bilme sürecinin önemli bir özelliğidir. Beynin genetik yapısı yakınlarda değişmiş olamaz, fakat onun birikimci bir dış bellek şebekesiyle bağlantısı, yalnız başınayken yapamayacağı bilişsel güçlere erişmesini sağlamaktadır. Bu, bir eğretileme olmaktan fazladır; beyin bir dışsal sembolik depolama sistemiyle uyumlu olarak bir işlem yapmasının her keresinde bir şebekenin parçası olur. Onun bellek yapısı geçici olarak başkalaşır ve bilişsel denetim merkezi değişir.[22]

Fakat grafik keşif ve onun mümkün hale getirdiği dış bellek, anlatısal olarak değil analitik olarak düşünme, mantıksal ve ampirik açılardan eleştirilebilecek teoriler kurma yeteneği olan kuramsal kültürün gelişmesinin sadece esas gerekliliklerdir. Donald, Bruner'in çağdaş insanda belirgin olan anlatısal ve analitik iki düşünme tarzını betimlediğini aktarıyor.[23] Bruner'in kendisi de, William James'ten şu parçayı kitabına epigraf olarak almakla, önemli bir haberciyi tanımış oluyor: "Bütün insan düşünüşünün –bir yanda akıl yürütme (muhakeme), ötekinde anlatı, betimleme ve istiğrak (derin düşünme) olmak üzere– iki çeşit olduğunu söylemek, her okuyucunun deneyiminin doğrulayacağı bir şeyi söylemekten ibarettir.[24] Dolayısıyla, analitik ya da kuramsal düşünme anlatısal düşünmenin yerine geçmez, sadece ona eklenir; bu, bizim eksen çağını anlamamız bakımından temel nitelikte bir noktadır.

Bir anlamda kuramsal düşünme gibi bir şey, yani bir anlatısal bağlamın dışındaki durumlardan sonuçlar çıkarma yeteneği çok gerilere kadar gi-

---

22 *A.g.e.*, s. 312.

23 *A.g.e.*, s. 273.

24 Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1986, s. xiii. James alıntısının yerini ben şurada keşfettim: "Brute and Human Intelligence", William James, *Writings, 1878-1899*, Library of America, New York, 1992 [1878]), s. 911.

der: Mimetik taş yongalaması, bir derece çıkarsamalı düşünmeyi gerektirirdi. Pratik düzeyde "ilkeller" bizim kadar mantıklıydılar; bu, Lucien Lévy-Bruhl'ün onların "mantık öncesi" olduklarını iddia etmesinin niçin bu denli tepki çektiğinin başlıca sebebidir.[25] Tanımımızı daraltıp bilinçli akılcı düşünme gibi bir şeye indirgesek bile, eksen çağından daha önceki örnekler bulabiliriz. Tarımda takvim kesinliğinin pratik bir ihtiyaç olması, bazı okuryazarlık öncesi toplumları bir çeşit "ilkel astronomi"ye götürmüştür ki, Donald burada çağdaş bilimin birçok öğesinin başlangıcının olduğunu söylemektedir: "Sistemli ve seçmeci gözlem, verilerin toplanması, kodlanması, sonra da görsel olarak depolanması; depolanmış verilerde düzenliliklerin ve bitişik yapıların çözümlenmesi ve bu düzenlilikler temelinde öndeyilerin saptanması... Kuram henüz daha sonra olacağı kadar ölçünmeci ve kopmuş hale gelmemişti; fakat daha geniş bir evrenin simgesel olarak modellenmesi başlamıştı."[26] Başlamıştı, ama metalürji gibi alanlarda kuram zanaat uzmanlaşması düzeyinde kalmıştı; kültürel olarak kendini anlamanın en genel düzeyinde söylenceye karşı çıkmıyordu; oralarda etik ve dinsel olarak yüklü anlatı yeni gelişmelerden geniş ölçüde etkilenmemiş olarak kalmaktaydı.

Donald'in gözünde 1. binyıl Yunanını eşsiz kılan, "kendi hatırına ölçünmeci (reflektif) oluşu"; "pragmatik ya da fırsatçı bilimin ötesine" gitmesi ve "kuramsal tutum denilebilecek şey"e erişmesiydi.[27] Donald çıkarsamasını eksen çağı sorununa bağlamıyor, çünkü yalnızca Yunan'ın kuramsal tutumun ilk yükseldiği yer olduğunu ileri sürüyor, ama Yehuda Elkana da Yunan üstünde odaklanmakla birlikte, 1985'te Eisenstadt'ın editörlüğünü yaptığı kitaptaki katkısında düşüncesini genel eksen sorununa bağlamaktadır. Onun makalesi "Klasik Yunan'da İkinci Düzey Düşünmenin Ortaya Çıkması" başlığını taşımaktadır; "ikinci düzey düşünme"den kastettiği ise, Donald'in "kuramsal tutumu"na yakındır.[28] Donald'i izleyerek ben de "kuram" terimini "anlatı" teriminden ayrımlayarak kullanıyorum. Elkana ise, anlatı ile kuram ayrımına, Donald'in terimleriyle kuram ile "kuramsal tutum" arasındaki ayrıma oranla daha az ilgi göstermektedir. Elkana için birinci düzey kuram, yu-

25 Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1922; İng. çev. *Primitive Mentality*, George Allen & Unwin, Londra, 1923. Ama Lévy-Bruhl'ü dikkatle okumak, onun söylendiği kadar gülünç olmadığını ortaya koyacaktır.

26 Donald, *Origins of the Modern Mind*, s. 339-340.

27 *A.g.e.*, s. 341.

28 Yehuda Elkana, "The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece", Eisenstadt, *Origins and Diversity*, s. 40-64. Eisenstadt "ikinci düzey düşünme"yi sık sık kendi ölçünme terimiyle özdeş olarak kullanır.

karıda değinildiği üzere, Babil'de matematiğin ve cebrin başlangıcındaki ya da takvimsel astronomideki gibi hayli karmaşık olabilir, fakat içinde sadece düz akılcı serimleme vardır, serimlemenin dayandığı temele dair düşünce yoktur. İkinci düzey düşünme, "düşünme üstüne düşünme"dir; yani akılcı serimlemenin nasıl mümkün olabildiğini ve nasıl savunulabileceğini anlama girişimleridir. Geometrik ispatın en eski örneklerinden biri, erken Yunan'da Pythagoras'a ilişkindir. Geometrik ispat yalnızca geometrik doğruları ortaya koymamakta, aynı zamanda onların doğruluklarının temellerini de göstermektedir; yani bunlar ilkece yanlışlığı kanıtlanabilecek ya da yerlerine daha iyi ispatlar konulabilecek kanıtlamalardır. Elkana için çeşitli Sokrates öncesi filozofların evrenin sudan ya da ateşten yahut zihinden yapılmış olduğu yolundaki savları, söylenceler değil de açıkça kuramlar olmakla birlikte (daha sonra bu gibi kuramlarla söylenceler arasındaki ilişkileri sorgulamamız gerekecektir), almaşıkların yanlışlığını kanıtlamaya çalışmamakla ikinci düzey düşünüş içermemektedir. Her birinin üstü örtük olarak böyle yaptıkları düşünülebilirdi, çünkü her Sokrates öncesi filozof kendi almaşık kuramını önermekteydi. Böyle olmakla birlikte, Elkana'nın konumunun değeri ayrıntılarda değil, eksen çağında "kuram"ın en azından astronomi ve matematik gibi seçilmiş alanlardaki önceliğini görmemize yardım etmesindedir; fakat eksen çağını belirleyen ikinci düzey düşünmenin ortaya çıkışı, savunulacak almaşıkların bulunmasıdır.

Elkana, Momigliano'dan benim daha önce alıntıladığım bir parçayı aktarıyor: "İster mistiklikle ya da peygamberlikle yahut akılcılıkla yaklaşılsın, gerçekliğin yeni modelleri, geçerlikteki modellerin birer eleştirisi ya da almaşığı olarak sunulmaktadır."[29] Burada olan, gerçekliğin sınırlı alanlarına ilişkin kuramlar, hatta geometrik kanıtlama gibi sınırlı bir gerçeklik alanı üstüne ikinci düzey düşünme değildir, kozmoloji hakkında ikinci düzey düşünmedir ki, eskil çağdan yeni çıkmakta bulunan toplumlar için bu, toplumun kendisinin dayandığı dinsel-siyasal öncüller anlamına gelmektedir. Kültürün daha önce söylenceyle doldurulan bu merkezî alanı üstüne ikinci düzey düşünme, genellikle eksen çağıyla özdeşleştirilen aşkınlık fikrinin ortaya çıkmasına yol açmıştır: "Çatışan almaşıkların ikinci düzey tartılmaları sırasında aşkın sıçrayış olmuş, bunu toplumun dokusunu parçalamakla tehdit eden, neredeyse katlanılamayacak bir gerilim izlemiştir; gerilimin çözümü aşkın bir alan yaratmak, sonra da madde dünyasıyla aşkın olan arasında bir kurtuluş

29 Momigliano, *Alien Wisdom*, s. 9.

(*soteriological*) köprüsü bulmaktadır."[30] Fakat, öyle sanıyorum ki, bir bilim tarihçisi olan Elkana bir adımı atlıyor. Bilim tarihinde, var-olan düşüncelere uymadıkları için ampirik anormallikler olarak tanınan şeyleri anlamlandırma çabası, yeni bir soyut kuramın yaratılmasına yol açar; isterseniz yeni bir "gerçeklik düzeni" diyeceğiniz bir şey, o anormallikleri anlamlandırmayı başarır. Fakat "aşkın bir alan yaratmak" bilimsel bir kuramdan daha somut bir şeylere yol açar. Aşkın alanların, bilimsel kuramlar gibi yanlışlıkları kanıtlanamayacakları için, ister istemez onlara yeni bir anlatı tarzı, yani yeni bir söylence formu bulmak gerekir. Beşinci Bölüm'de "mitospekülasyon"un –yani içinde ölçünme kuramı öğesi olan bir söylencenin– çeşitli eskil toplumlarda görüldüğünü belirtmiştim. Aşkın sıçrayış mitospekülasyonun radikalleşmesine yol açar, ama ondan büsbütün vazgeçilmesine değil.

Akhenaten'in İÖ. 14. yüzyılın ortasındaki dinsel devrimi, mit ile mitospekülasyon arasındaki farkı canlı bir biçimde yansıtmaktadır. Bir mitik kültürde hiç değişiklik olmadığı kesinlikle yanlıştır; tanrılar bile değişir. Bazıları unutulur, bazılarının rütbesi düşürülür, bazıları öncelik kazanır. Mısır'da en yüksek tanrıların konumu gerçekten istikrarsızdır: önce Horus, sonra Re, sonra Amon ya da Amon-Ra, sonra Ptah, sonra Ptolemaioslar döneminde İsis vb. Bu değişikliklerin hiçbiri travmatik olmamış, önceliklerini yitiren tanrıların hiçbirinin varlığı yadsınmamıştır. Bir mitik kültürü değiştirmenin yolu, herhangi bir önceki öyküyü inkâr etmeyen farklı bir öykü anlatmaktır. Örneğin, David Hume'un da değindiği, çoktanrıcılığın ünlü hoşgörüsü,[31] bugün anladığımız gibi bir manevî erdem olan hoşgörü değildir, mitik kültürün öz yapısal bir parçasıdır. Bazı mitler ve eylemlerini onların anlattığı tanrılar başkalarından daha merkezde olabilir, fakat onların doğruluk-yanlışlık sorunları ortaya çıkmaz. "Doğru olmayan bir öykü" olarak söylence düşüncesi eksen çağının bir ürünüdür; kabile toplumlarında ve eskil toplumlarda bir söylenceye inananların başkalarının söylencelerini yanlış bulmaya ihtiyaçları yoktur.

Ama Akhenaten'in yaptığı da tam budur: O, Aten'den başka bütün tanrıların yanlış olduğunu savunmuş ve doğruluk-yanlışlık ayracını geleneksel Mısır dininin yüreğine bir hançer gibi sokmuştur. Jan Assmann'ın söyleyişiyle:

---

30 Elkana, "Emergence", s. 64.

31 Bkz. David Hume, *The Natural History of Religion*, bl. 9, "Comparison of these Religions [polytheism and monotheism] with regard to Persecution and Toleration"; Hume burada çoktanrıcı hoşgörüyle tektanrıcılığın "bütün insan tutkuları arasında en şiddetli ve eşsizleri olan sofuluk ve kindarlık"ını karşılaştırıyor. *Hume on Religion*, der. Richard Wollheim (Meridian, New York, 1964 [1757]), s. 65.

> Akhenaten'in tektanrıcı devrimi, insanlık tarihindeki bir karşı dinin sadece ilk değil, en köktenci ve şiddetli patlamasıydı. Tapınaklar kapatıldı, tanrıların imgeleri tahrip edildi, isimleri kazındı, tapıları devam ettirilmedi. Kültürle doğa, toplumsal ve bireysel genlik arasında çok yakın bir karşılıklı bağımlılık görenler için, böyle bir deneyim ne müthiş bir şok yaratmış olmalı! Törenin kutlanmaması, evrenin ve toplumun düzeninin sürdürülmesini engeller.[32]

Akhenaten geleneksel söylencenin köküne bir darbe indirmiş olmakla birlikte, mitik tarzdan ayrılmamıştı, hatta bazı bakımlardan çok da tutucuydu. Akhenaten'in düşünüşü hakkındaki baş kaynağımız, hâlâ temel olarak anlatısal nitelikte bulunan "Aten'e Büyük İlâhi"dir.[33] Yine de, bilişsel sıçrayış yeterince açıktır. Aten, güneş çemberi, ışığın kaynağıdır, ışık da yaşamın ve zamanın kendisinin kaynağıdır. Tören ve söylenceden vazgeçilmemiştir, fakat onlar yalnızca Aten'in üstünde yoğunlaşmaktadırlar. James Allen, ışığın evrenin temel gerçekliği olduğunu bulduğu için, Akhenaten'in bir dinbilimciden çok bir "doğa felsefecisi", Sokrates-öncesi düşünürlerin bir habercisi olduğunu savunmaktadır.[34] Fakat Akhenaten her ikisiydi de. Onu tutucu kılan da, Aten'in sadece ona, firavuna kendisini göstermesi ve halka ancak firavun üstünden erişmesiydi. Yaygın inanışta, Aten, Akhenaten ve karısı Nefertiti ile birlikte, üç tanrı olarak gösteriliyordu. Bu bakımdan, Akhenaten'in dini eskiden gelen tanrı ve kral birliğini yeniden onaylıyor, eksen çağının ayırıcı özelliği olan tanrıyla kral arasındaki ilişkiyi sorgulamaktan geri duruyordu. Üstelik, Akhenaten'in tanrıyla halk arasındaki tek kanal olma iddiası, kişisel sofuluğun, bireylerin tanrıyla doğrudan ilişki kurmalarının yükselişte olduğu bir çağda bulunmaktaydı.

Birçok sebepten ötürü Akhenaten'in devrimi başarısızlığa uğramıştır: Onun varlığının bilgisi bile ölümünden hemen sonra silinmiş, ancak modern zamanlarda arkeologlar tarafından yeniden keşfedilmiştir. Çöküşün başlıca sebebi, devrimin zamanı için fazla köktenci olmasının yanı sıra (başka radi-

---

32 Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Mass., Harvard University, 1997, s. 25. Ayrıca bkz. Erik Hornung, *Akhenaten and the Religion of Light*, Cornell University, Ithaca, 1999 [1995].

33 "The Great Hymn to the Aten", Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, cilt 2: *The New Kingdom*, University of California, Berkeley, 1976, s. 96-100.

34 James P. Allen, "The Natural Philosophy of Akhenaten", *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, der. W.K. Simpson, *Yale Egyptological Studies* 3, 1989, s. 89-101. Ayrıca bkz. Jan Assmann, "Akhanyati's Theology of Light and Time", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 7, no. 4, 1992, s. 143-176; ve Assmann, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs* (Harvard University, Cambridge, Mass., 2003 [1996]), s. 214-228.

kal hareketler kendilerini yadsıyan toplumların eteklerinde yaşamaya devam etmişlerdi), onun tümüyle kurucusunun düşünsel ürünü olmasıydı. Akhenaten ölünce, inancını sürdürecek ne rahipler, ne peygamberler ne de bir halk çıkmamıştır. Yine de, mitospekülasyonun daha bin yıla yakın bir süre tekrarlanmayacak bir bilişsel sıçrayış yapmış olması önemle kaydedilmeye değer. Bu, ne denli yavaş ve acılı olsa da, içinden doğdukları eskil kültürlerin çocuklarının yaptıkları eksensel sıçrayışın bir göstergesidir.

Fakat benim şimdi anlatmak istediğim ve bireysel örnekleri inceledikçe daha açık-seçik olarak göreceğimiz şey, "sıçrayış"ın, o sorunlu sözcüğün daha önce olanlardan vazgeçilmesi demek olmadığıdır. Teorik kültür –süreç boyunca yeniden örgütlenerek– mimetik ve mitik kültürlere eklenir, fakat vazgeçilmez olarak kendi yerlerinde kalırlar. Kuramsal kültür çok önemli bir başarıdır, ama her zaman sıradan insanlara açık olmayan yazılı dile ihtiyaç gösteren çok uzmanlaşmış bir alandır. Gündelik yaşam, bireylerin ve grupların yüz yüze etkileşimlerinde ve maddî dünyada geçinebilmek için yapılan zahmetli etkinliklerde yaşanmaya devam eder. Öncelikle, sözlü açıklama gerektirmeksizin mimetiktir (Bruner'in terimleriyle *enactive*); ama dilsel açıklama gerekirse de çoğu zaman kuramsal değil, anlatısal olacaktır.

Kabile toplumunun yüz yüze törenlerinin biçimleri örtülerek aramızda yaşamaya devam ettiklerini söylemiştim. Bir örnek olarak, gündelik yaşamımızda büyük bir yeri olan el sıkışmayı alalım. Arnaldo Momigliano, *dexterarum iunctio* denilen eskil Roma el sıkışmasının bir itimat ya da emniyet işareti halinde eski bir güven, inanç simgesi, *fides,* oluşturduğunu ve en eski zamanlarda Fides'in bir Roma tanrıçası olduğunu söylemektedir. Ona göre, Yunan'da el sıkışmak, *fides*'in Yunan'daki eşdeğeri olan *pistis*'in bir anlatımıydı. Normal olarak el sıkışmak bir anlaşmanın güvenilirliğini –belki bir kutsal koruma havasının da katılmasıyla– onaylayan bir hareket olmakla birlikte, Attika'daki mezar kabartma resimleri bu fikrin bir uzantısını daha ima etmektedir: "El sıkışma, sadece yaşayanlar arasında bir İnanç simgesi değil, ölülerle yaşayanların da bir anlaşması olduğunu göstermekteydi, yani tokalaşmak yüce ayrılıkta bir güven ve inanç jestiydi."[35] Bizim için el sıkışmak pek bilinçli bir jest sayılmaz, yine de yeni tokalaştığımız birinin saldırısına uğramayı beklemeyiz. Uzatılan bir eli sıkmayı reddetmekse, bu törensel hareke-

35 Arnaldo Momigliano, "Religion in Athens, Rome and Jerusalem in the First Century BC", *On Pagans, Jews and Christians*, Wesleyan University, Middletown, Conn., 1987, s. 76-77. El sıkışmanın daha ne kadar geriye gittiğini bilmiyoruz, ama Momigliano onun Yunanlar ve Romalılar gibi Persler ve Keltler arasında da olduğunu söylüyor.

te bilinçli bir anlam taşır: Törensel davranışın bozulması açıklama gerektiren belâlı sorulara yol açar.

Hiç kimse (Durkheim ve Erving Goffman'ı izleyerek) Randall Collins kadar ısrarla gündelik yaşamın sonu gelmeyen "törensel etkileşim zincirleri"nden oluştuğunu savunmamıştır. Ona göre, "Tören aslında bir beden sürecidir." O törenin bedensel varoluşu gerektirdiğini ileri sürmekte ve bir düğün ya da cenaze töreninin telefonla ya da video-konferans yoluyla yapılıp yapılamayacağını sormaktadır. Verdiği yanıt, kesinlikle hayırdır. Bir düğün ya da cenaze videoya alınabilir, ama katılımcıların maddî varlığı ve etkileşimleri olmadan tören gerçekleşemez.[36] Fakat mimetik (*enactive, embodied*) kültür kuramsal kültürün yanı sıra sadece var-olmakla kalmaz, kuramsal kültürün bazı başarılarını –tabiri caizse– yeniden sahiplenir. Hubert Dreyfus açık kurallara göre itinayla öğrenilmiş ve bedene bürünmüş, ama bilincin erişemeyeceği becerilerin sonunda başlangıç aşamasındakinden çok daha etkin olduğunu ayrıntılarıyla göstermiştir.[37] Verdiği örnekler arasında, araba kullanmak ve uzmanca satranç oynamak vardır. Bu gibi durumlarda deneyimli uygulayıcı kışkırtacak durumlarda ne yapılacağını "içgüdüsel" olarak bilir. Bu gibi anlarda "eleştirel düşünme" (kuramsal kültür) sadece akışı kesintiye uğratır ve ciddi yanlışlara yol açar. Böyle bir bedene bürünme sürecinin Paleolitik taş yongalamaya kadar geri gittiği düşünülebilir. Başlangıçta zahmetli deneme ve yanılma yöntemiyle öğrenilmiş olan beceri, onu anlatacak herhangi bir dil olmadan da uygulamayla adeta "ikinci bir tabiat" halini alacaktır. Eğer biz, "modern insanlar"ın "bilimsel bir dünya"da yaşadıklarını ve törenler gibi ilkel şeyleri gerilerinde bıraktıklarını düşünürsek, bu sanı, Goffman, Collins ve Dreyfus gibi kişilerin yaptığı gibi yaşamlarımızın ne denli çoğunun törenler ve uygulamalarla dolu geçtiğini gözlememizdendir. Ama bunu söylemek, törenlerin itirazsız sürdüğü anlamına gelmez; tören karşıtı eğilimler, hatta akımlar eksensel sıçrayışların çoğunda görülmüştür ve o zamandan beri de hep olmaktadır. Bu, yolumuza devam ederken hep yakından incelememiz gereken bir şeydir. Fakat her örnekte, ön kapıdan atılan tören arka kapıdan dönmektedir; hatta tören karşıtı törenler bile vardır. Bizim (bedenimizde onları) kapsamamız ve (onların) ritimleri kaçınılmazdır.

---

36 Randall Collins, *Interaction Ritual Chains*, Princeton University, Princeton, 2004, s. 53-54. O ayrıca, bana çok inandırıcı gelen bir şey söylüyor: Gerçek öğrenim öğretmenlerin ve öğrencilerin maddî olarak hazır bulunmalarını gerektirir, dolayısıyla "uzaktan eğitim" olsa olsa *ersatz*'dır [yapay].

37 Hubert L. Dreyfus ve Stuart E. Dreyfus, *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Age of Computer*, Simon & Schuster, New York, 1986.

Mimetik kültür nasıl kuramsal kültürle (o bir kez ortaya çıkınca) kuvvetle etkileşime giriyorsa, anlatısal kültürle de öyledir. Anlatımın yaptığı, ama kuramın yapamayacağı şeyler vardır. Birinci Bölüm'de anlatının gerçekte benliği oluşturduğunu belirtmiştim, "benlik bir anlatıdır."[38] Öykülerimizi paylaşmakla kişileri tanımakla kalmıyor, grubu tanımlayan öyküyü anladığımız ölçüde gruplardaki üyeliğimizi de anlıyoruz. Kuramsal kültür bir kere var olunca öyküler eleştiriye uğratılabilir –yani eksensel sıçrayışın tam ortasında– ama yaşamın önemli alanlarında öykülerin yerine kuramlar konulamaz. Doğa biliminde kuramlar gerçekten öykülerin yerine geçtiği için, bazıları böyle bir şeyin bütün alanlarda olabileceğine inanmışlardır. Bir ahlâk ya da siyaset yahut din bilimi yaratma çabaları o alanlarda önemli sezgilere yol açmış olmakla birlikte, bunlar kendilerini var eden öykülerin yerlerini almayı başaramamışlardır. Kesinlikle bütün zamanların en büyük kuramcılarından biri olan Aristoteles *Ethika*'sına insanların neyi en yüksek iyilik saydıklarını sorarak başlayıp en genel yanıtın mutluluk olduğunu söylemektedir. Kısacası, kanılardan, insanların nelerin mutluluğa eriştireceği hakkındaki öykülerden başlamakta ve bu öyküleri eleştirmekle birlikte, onların içeriğini yadsımamaktadır. Aristoteles genel kamuoyuyla mutluluğun en yüksek iyilik olduğu konusunda aynı fikirdedir; ama gerçek mutluluğa neyin yol açacağını ararken eleştirel sezgisini göstermektedir. Kısacası, genel öyküyü onun yerine bir kuram değil, daha iyi bir öykü koyarak geliştirmektedir. Bazı modern ahlâk filozofları "sadece akla" dayanan bir etik yaratmaya çalışmışlardır. Fakat faydacılar etiğin en büyük sayının en büyük mutluluğu düşüncesine dayanması gerektiğini söyleyince, başlamak için hayli büyük bir iyilik gerekmektedir: hâlâ iyilik hakkında bir öykü lâzımdır. Deontolog/ahlâkçılar bu itiraza karşı, kültürel bakımdan değişken olan iyi ile evrensel olan doğru arasında bir ayrım yapmaya çalışırken, yine de aklın tek başına üretemeyeceği doğru hakkında bir öyküye ihtiyaç duymaktadırlar. "Sadece aklın sınırları içinde bir din" yaratma çabaları yine aynı sorunla karşılaşır: Eski öykülerin yerine yenilerini bulmak.

Kısacası, anlatı yazından daha çok bir şeydir, bizim yaşamlarımızı anlama yolumuzdur. Yazın sadece eğlence için olsaydı, bu kadar önemli olmazdı. Büyük yazın yapıtları insanlığımızın en derin düzeyini dile getirir. Anlatı yalnızca bizim kişisel ve ortaklaşa kimliğimizi anlamamızın yolu olmakla kalmaz, etiğimizin, siyasetimizin ve dinimizin de kaynağıdır. William James ile

38 Jerome Brunner, *Acts of Meaning*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1990, s. 111.

Jerome Bruner'in dedikleri gibi, o iki temel düşünme yolundan biridir. Anlatı irrasyonel değildir –akılcı kanıtlarla eleştirilebilir– fakat yalnızca akılda çıkarsanamaz. Mitik kültür kuramsal kültürün bir altbölümü değildir, hiçbir zaman da olmayacaktır. Kuramsal kültürden daha eskidir ve günümüze kadar dünyayla ilişki kurmanın vazgeçilmez bir yolu olmaya devam etmiştir.

Donald, anlatı kültürünün tarihinin çoğu boyunca sözel olduğunu ve dış bir depolama sistemi olarak yazının gelişmesinin esas itibarıyla kuramsal kültürün ortaya çıkmasının bir önkoşulunu oluşturduğunu söylemektedir. En eski yazı sistemleri tapınak ve saray ekonomilerinde gelirlerin ve giderlerin hesabını tutarken geniş ölçüde faydacı görünmekle birlikte, yazı daha uzun metinleri kaleme almak için kullanıldığında, bu metinler kuramsal, hatta yarı kuramsal olmaktan çok anlatısal olma eğilimindeydiler. Onlar sözlü dili kaydediyor, ama onun yerine geçmiyorlardı. Yazıların yüksek sesle okunması gerekliydi (sessiz okuma, hayli yeni bir gelişmedir), çünkü genellikle çoğu insanlar krallık üyeleri dahil, okuryazarlıktan uzak kalmışlardı ve ne yazılı olduğunu yazmanların onlara söylemelerine muhtaç idiler. Kısacası, yazmak kuramsal kültürün bir önkoşulu olmakla ve bir toplumda okuryazarlığın yayılması anlamlı kültürel değişiklikler yaratmakla birlikte, sözlü kültür de okuryazarlığın vazgeçilmez bir eki olarak yaşamını sürdürmüştür.

Yüz yüze kültürün her zaman bedeni işe karıştırdığını, hatta kamusal yerlerde yabancılar için hafif bir yadırgama olduğunu söylemiştik. İnsan etkileşimi çoğu zaman maddîdir: Yaygın bir tören olarak el sıkışmayı anmıştık; fakat sırta hafiften vurma, kucaklama ya da öpme de yükselen yakınlık derecelerini ima ederler. Konuşulan dil mimetik, *enactive* kültüre bağlıdır. Walter Ong söylenmiş sözcüğün "yüksek derecede somatik bir içeriği" olduğuna dikkati çekmektedir. Şöyle yazıyor: "Sözel sözcük, dediğimiz üzere, hiçbir zaman yazılı bir sözcüğün olduğu gibi, sadece sözlü bir bağlamda bulunmaz. Söylenen sözcükler her zaman toptan, varoluşsal bir durumun, hep bedeni de ilişkilendiren değiştirilmeleridir. Salt seslendirmeden öte bedensel etkinlik rastgele ya da sözlü iletişimde uydurulmuş değildir, doğaldır, hatta kaçınılmazdır. Sözel seslendirmede, özellikle de kamusal seslendirmede mutlak hareketsizliğin kendisi güçlü bir jesttir."[39] Birçok törende yalnızca doğru jest değil, söylenen söz de zorunludur. Bir evlenme töreninde töreni etkin kılan

---

39 Walter J. Ong, *Orality and Literacy*, Methuen, Londra, 1982, s. 66-67. Burası sözellikle okuryazarlık ilişkisi gibi önemli bir sorunla uğraşmanın yeri değildir; fakat Walter Ong bu konuya alıntıladığımdan başka kitaplarda da önemli katkılar yapmıştır, tıpkı Eric Haveloc'un ve Jack Goody'nin yaptığı gibi.

"Evet"lerin değiş-tokuş edilmesidir. Geçerli bir Aşai Rabbani ayini olması için de, takdis sözcükleri bir o kadar zorunludur.

Dinsel yaşamda, yazının girişinden çok sonra da söylenmiş sözün özel bir anlamı olmasını, ezberleme ve inşat (akıldan okuma) üstünde yaygın bir ısrar olması, hatta Hasidik Yahudi duasında vücudun öne-arkaya sallanması göstermektedir. Söylenen söze biçilen değer, en yüksek gerçeklerin ancak sözel olarak aktarılabileceği gibi yazıdan kuşkulanılmasına yol açabilir; bu iddianın belki en ünlü anlatımı Platon'un Yedinci Mektubu'dur. Zerdüşt, Hindu ve Budist gelenekler, yazı çoktandır kullanıldığı halde, metinlerin sözlü olarak aktarımı üstünde ısrar etmişlerdir. Bunlar bizim yazılı sözcüklerin öneminden şüphe etmemize yol açmamalı, sadece bize sözellik ve okuryazarlığın her zaman çakıştığını ve okuryazarlığın tam kültürel etkisinin ortaya çıkışının çok yeni olduğunu hatırlatmalıdır. Anlatılar uzun süre sözel dilde gömülü olmakla birlikte, ben anlatısallıkla sözelliği eşitlemek de istemiyorum. Bir kere yazılınca anlatılar daha kolay incelenip karşılaştırılabilirler, böylelikle onları eleştirellikle düşünme olanağı da artar.

Eksen çağı hâlâ geniş ölçüde sözel kalan, okuryazarlığın yeni baş gösterdiği, kuramsal düşünmenin de ancak başladığı kültürlerde ortaya çıkmıştır, yine de her bir örnekte Akhenaten'inkilerden daha köktenci sonuçları olmuştur. Örneklere geçmeden önce son bir kere, bunun nasıl meydana geldiğini soralım.

Eric Weil, Daedalus'un 1975 tarihli eksen çağı özel sayısındaki ilginç bir katkısında, sıçrayışların acaba çöküşlerle ilişkisi var mıdır, çöküşler sıçrayışlar olmasının zorunlu koşulları mıdır diye sormaktadır.[40] Sıçrayışlarda sadece bize eriştirilmiş olanların eleştirel bir değerlendirilmesi yapılmakla kalmaz, gerçekliğin niteliği üstüne yeni bir anlayış, dünyanın yanlışlığına karşılık olarak bir doğruluk kavramı ve doğrunun sadece yerel olmayıp evrensel olduğuna dair bir sav vardır. Güvenli ve yerleşmiş bir toplumda bir kimse niçin böyle bir köktenci yeniden değerlendirmeye kalkışsın ki? Weil'ın savına göre, var olan gerçeklik anlayışının yeterliği hakkında şüphelerin yükseldiği ağır toplumsal baskı dönemlerinde, bir başka deyişle ciddi çöküşler olduğunda, kültürel sıçrayışlar için gerekli koşullar hazırlanmış bulunur. Gerekli ama yeterli değil: "Genel açıklamalara meraklı olanlar üzüleceklerdir, ama tarihte çöküşler çok yaygındır, sıçrayışlarsa çok ender."[41] Onun önerisi: Yunanların insan yaşamı için zorunlu saydıkları şehir türüne yönelik Pers tehdidi Yunan

40 Eric Weil, "What is a Breakthrough in History?", *Daedalus* 104, no. 2, İlkbahar 1975, s. 21-36.
41 *A.g.e.*, s. 26.

sıçrayışını kışkırtmış olabilir; eski İsrailliler üstündeki Asur, Babil ve Pers baskısı da onların aşkın bir dava aramalarına yol açmıştır; ola ki, eski Çin ve Hint üstündeki benzer etkiler de oralardaki eksen yeniliklerinin gerisinde olabilir. Ama olumsuz örnekler de çoktur. En şaşırtıcı olanlardan biri Finikelilerdir; onlar da dilsel kuzenleri olan İsrailliler gibi İsrail ile aynı zamanda büyük imparatorlukların baskısı altında kalmış, daha sonra da Kartaca'da Roma ile bir ölüm-kalım savaşımına girmişlerdir. Yine de bu çarpıcı çok yönlülüğü olan, ekonomide yenilikçi, yüksek derecede okuryazar kültür hiçbir sıçrayış göstermemiştir; meğer ki, son derece olasılık dışı olan böyle bir sıçrayışın bütün kanıtları yok olmuş bulunsun.

Weil bize bir başka noktayı hatırlatıyor: En köktenci yeniliklerin sorumluları nadiren başarılı olmuşlardır. Kısacası, onlar çoğu zaman başarısızlığa uğramışlardır; Yeremya'yı, Sokrates'i, Konfüçyüs'ü, İsa'yı düşünün. Budizm sonunda, Buda'nın yurdu olan Hindistan'da ortadan kalkmıştır. Jaspers özetle şu yargıya varıyor: "Eksen Çağı da başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Tarih devam etmiştir."[42] Dolayısıyla, sıçrayışlar sadece çöküşlerden sonra gelmemiştir, onları çöküşler de izlemiştir. Tarih gerçekten. Ama sezgiler, en azından bizim bildiklerimiz sağ kalmıştır. Onları izleyen başarısızlıklar, o vakte değin gerçekleşmemiş olan imkânları gerçekleştirmek için, başlangıç sezgilerine erişmek üzere yinelenen çabalara yol açmıştır. Eksen geleneklerine böylesi bir dinamizm veren de bu olmuştur. Fakat bu gelenekler bizim için önemli olmakla birlikte, Weil bize anımsatıyor ki, eksen çağından herhangi bir söz ediş kültürel açıdan otobiyografiktir –eksen çağı bizim için taşıdığı anlamdan ötürü eksen çağı-dır–[43] ama bu gelenekler bizim zafer kazanmışçasına sevinmemiz için temel olamaz. Başarısızlıklar çok olmuştur, başarıları ölçmek de güçtür. Bizim bugün, özellikle de bugün büyük eksen peygamberlerinin ve bilgelerinin sezgilerine erişmiş olarak yaşadığımızı söylemek güçtür. Ama şimdi daha yakından bakmanın zamanı geldi.

ESKİ İSRAİL

Eksen çağını ciddi olarak inceleyen herkesin eski İsrail'i de bir eksen örneği saymasına karşılık, kuramın –onu dar bir biçimde "düşünme üstüne düşünme" diye tanımlarsak– bir İsrailli kaygısı olmadığı açıktır. Daha eskil Mezopotamya'da ve Mısır'da da var olan bilgelik geleneği İsrail'de iyi gelişmişti, ama diyelim Yunan felsefesine oranla mantıksal çıkarımlara daha yeni başla-

42 Jaspers, *Origin and Goal*, s. 20.

43 Weil, "What is a Breakthrough", s. 22.

maktaydı. Yine de, eski İsrail giriş kesiminde önerdiğimiz ölçülere açıkça uymaktadır: Dış belleğin önemi, metinler üstünde yoğunlaşma ve onların eleştirisi, dinsel ve etik uygulama için almaşıkların bilinçli olarak değerlendirilmesi. Yukarıda alıntılandığı gibi Momigliano'nun dilini kullanırsak, eski İsrail'de bir araya getirilen metinler gerçekten de, "başat modellerin bir eleştirisi ve almaşığı" olarak işleyen "yeni gerçeklik modelleri" oluşturmuşlardır. Bu yeni modeller hâlâ çoğunlukla anlatısal formda ifade edilmiş, dinsel ve siyasal varsayımlar üstüne öylesine temel bir yeniden düşünüşü içermişlerdir ki, güçlü bir kuramsal boyutları olmuştur. Bu yeni modellerin tam da nasıl var olduklarını görmek, buradaki ödevimiz olacaktır.

Modern tarih yaklaşımı açısından, eski İsrail'le ilgili veriler ve bu verilerin bilimsel yorumlamaları hemen neredeyse şaşırtıcıdır. Esas olarak, Hıristiyanların Eski Ahit dedikleri İbrani Kutsal Kitabı'nın yanı sıra, biraz arkeolojik kanıt ve komşu toplumların arşivindeki İsrail'le ilgili kayıtlara bakacağız, ama en sonunda baş kaynak Kutsal Kitap'tır. 200 yıldır yapılan yoğun bilginlik araştırmalarına karşın, çeşitli Kutsal Kitap metinlerinin tarihlenmesi gibi temel olgular zayıftır ve tartışmalıdır. Kutsal Kitab'ın çoğu kendisini tarih olarak ortaya koymaktadır; elbette çağdaş eleştirel tarih yazımı anlamında değil, ama yaratılıştan İÖ. 5. yüzyıla kadar uzanan aşağı yukarı sürekli bir anlatı olarak. Fakat bu anlatının her sayfasının dinsel bir amacı vardır ve ondan hiç değilse yararlanılacaksa, ancak en kılı kırk yaran bir bilimsel çözümlemeyle değilse "gerçekte ne olduğu"nun yeniden yapılandırılması için kullanılabilecektir. "Ondan hiç değilse yararlanılacaksa" küçük bir eklenti değildir; çağdaş kutsal kitap uzmanlığında bir eğilime göre gerçekte ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyeceğimiz için, yapılması gereken Kutsal Kitap'la olduğu gibi, yani eski İsrail'de yaşamış birtakım gerçek bireylerle ilgisi olabilecek bir öyküler demeti halinde uğraşmaktır. Bu bana açık bir kaçış yolu değildir. Benim karşılaştırmalı tarihsel girişimim verilere tarihsel bir gerçeklik yakıştırmamı, yoksa onları hiç kullanmamamı gerektiriyor. Benim stratejim, bazı saygın bilginleri olabildiğince izlemek, başkalarını dikkatle inceledikten sonra kenara koymak ve bilimsel rehberlik çatışmalı olunca da neyin olası bulunduğunu neyin öyle olmadığını ayırmak için sosyolojik sağduyumu kullanmaktır.

Alanın uzmanları için şaşırtıcı olmamakla birlikte, bazı bakımlardan bana şaşırtıcı gelen birtakım şeyler, bu kitabın okuyucuları için de şaşırtıcı olabilir. Bazı bilginler bütün İsrail tarihinin Pers döneminde (İÖ. 538'den 333'e), hatta Helenistik dönemde (İÖ. 333'ten 165'e) olup bittiğine inanı-

yorlar.[44] Bana, İsrail'in monarşi öncesi tarihi hakkında gerçekten çok az şey biliyoruz gibi geliyor, monarşi öncesi dönemin geç toplumundan kalan çok az kanıt var. Bu demektir ki, Musa'nın beş kitabı –*Pentateukh* ya da Tevrat– monarşi döneminde ya da daha sonra en çok karalamalar sayılabilecek parçaların geliştirilmesiyle yaratılmış halk masalları, söylenceler, destanlardır. Hâkimler'den I. Krallar'a kadar betimlenen kabile toplumundan monarşik topluma geçiş, bana inandırıcı görünüyor, ama ayrıntıları çoğu kez kuşkulu. İsrail'i öncellerinden ayıran şeyin söylencelere değil, tarihe dayanması olduğu anlayışıyla yetiştirilmiş biri için İbrani Kutsal Kitabı'nın en merkez kişiliği olan Musa'nın Agamemnon ya da Aeneas'tan daha fazla tarihselliği olmadığını öğrenmek şoke edici olacaktır.[45] Fakat Musa'nın Çıkış öyküsü ve Sina'daki Vahiy destanı, bugünkü haline monarşi sırasında, belki 7. yüzyılda getirilmiştir, yani oldukları varsayılan olaylardan yüzyıllar sonra; bu bana, çok daha sonraki bir tarihin ürünü olan minimalist senaryodan daha olası geliyor.

Benim minimalist senaryo dediğim şeye inanamayışımın sebebi, Pers ya da Yunan egemenliği altındaki küçük bir koloni eyaletinin birleşmiş, sonra bölünmüş, sonra da büsbütün silinmiş bir monarşi tarihi ya da bir Musa/Çıkış destanı yaratması için herhangi bir neden görmeyişimdir. İbrani Kutsal Kitabı'nın hemen hemen tamamı merkez konusu olan Tanrı ve Kral sorunuyla uğraşmaktadır; eski toplumun gürültülü 1. binyılı ortasında çok büyük baskı altında bulunan birkaç marjinal krallık vardı. Babil sürgünü elbette müthiş bir kayıp duygusuna yol açmıştır, ama gerçekte hiçbir şey yitirilmediyse, İsrail ve Yahudiye krallıkları geniş ölçüde Pers ve Helenistik dönemlerin hayalleri idilerse, ben o duygunun derinliğini hiç anlamıyorum. Dolayısıyla, radikal revizyonistlerle birlikte olmak yerine, hayli düzeltilmiş bir geleneksel kronolojiyi kabul etme eğilimindeyim. Ama benim "düzeltilmiş geleneksel kronoloji" dediğim şey de, birçok okuyucuya fazla radikal görünebilir.

Şöyle özetlenmiş bir kronoloji okuyucunun bu tartışmayı izlemesine yardım edebilir:

---

44 Niels Peter Lemche, *Prelude to Israel's Past: Background and Beginnings of Israelite History and Identity*, Hendrickson, Peabody, Mass., 1998, s. 222-225'te olabilecek tarihleri düşünüyor ve çeşitli almaşıklar için geçerli kanıtlar bulunmakla birlikte, en büyük olasılığın Pers ve Helenistik dönemler olduğunu söylüyor.

45 Moshe Weinfeld Yunan-Roma göç/yerleşme öyküleriyle İsrail'inkiler arasında bir dizi koşutluklar bulunduğunu savunmaktadır. Özellikle, *Aeneid* ile Tekvin'deki İbrahim öyküleri arasında birtakım yapısal paralelliklere dikkat çekiyor. Ayrıca, Çıkış/Musa anlatılarına koşutlukları da anmaktadır. Bkz. Weinfeld, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites*, University of California, Berkeley, 1993, s. 1-21.

İÖ. 16. yüzyıl ortaları	Musa (geleneksel tarihleme)
1208	Mısır kayıtlarında İsrail'in ilk anılması
y. 1200-1000	İsrail'de ve Yahudiye'de monarşi öncesi kabileler
y. 1030-1010	İsrail kralı olarak Şaul
y. 1010-970	Yahudiye ve İsrail'in kralı olarak Davut
y. 970-930	Yahudiye ve İsrail'in kralı olarak Süleyman
y. 930-722	Yahudiye ve İsrail'de bölünmüş monarşi
722	İsrail krallığının (kuzey) Asurlularca fethi
640-609	Yahudiye kralı olarak Yoşiya
587	Yahudiye krallığının (güney) Babillilerce fethi
587-538	Babil sürgünü
539	Persli Kyros'un Babil'i fethi
538	Yahudiye'ye dönen ilk sürgünler
333	İskender'in Yahudiye dahil Pers İmparatorluğu'nu fethetmesi
140-63	Hasmonea monarşisi
65	Romalıların Filistin'i fethi

Her ne kadar bazı gelenekler, özellikle de Hâkimler kitabındakiler monarşi öncesi döneme gidebilirse de, özellikle, Kutsal Kitap'ta en eski İbraniceyle yazılmış olan bir metin olan Debora'nın şarkısı (Hâkimler 5) monarşi öncesine tarihlenebilir.[46] Ne var ki, monarşi öncesi geçmişin anıları ancak monarşi döneminde ya da daha sonra kaydedilmiş olsalar bile, bu gibi anıların İbrani Kutsal Kitabı'nda böyle önemli bir rol oynamış bulunmaları, kendi başına büyük anlam taşımaktadır. Eski Mezopotamya'da ve Mısır'da, önceki kaostan düzenin tanrısal olarak yaratılışı krallığın kurulmasıyla birlikte gerçekleşmiştir. Elbette İsrail monarşisi geç gelmiştir; Şaul, Davud ve Süleyman zamanında Mezopotamya ve Mısır monarşileri binlerce yıllıktı. Yine de –hatırlanan, süslenen ya da icat edilen– monarşi öncesi dönemin İsrail'de önemli bir rol oynamış olması (Kutsal Kitab'ın ilk yedi kitabı onunla ilgilidir) açıklanmak gerekiyor. İnanılabilecek birtakım açıklamalar yapılmıştır: (1) monarşi öncesi öyküler monarşiyi meşrulaştırmak için kullanılmıştı; (2) monarşi öncesi öyküler monarşiyi eleştirmek için kullanılmıştı; (3) monarşinin yıkılmasından sonra,

46 Mark S. Smith, *The Memoirs of God: History, Memory, and Expriences of Divine in Ancient Israel, Minneapolis*, Fortress, 2004, s. 24. Bazıları Çıkış 15, Yaratılış 49 ve Tesniye 33'ün monarşi öncesi olduğunu ileri sürmüşlerdir; diğerleri ise erken dönem monarşiye tarihlendirir.

monarşi öncesinin öyküleri İsraillileri monarşiden sonra da önceden olduğu gibi var olmaya devam edebileceklerine inandırmak için kullanılmıştı.[47] Bu açıklamaların hepsinde herhalde doğruluk payı vardır.

Monarşi öncesi dönemi "anımsama"nın her dürtüsü bir eğilime yatkın olduğundan, arkeolojinin yardımıyla bile, monarşi öncesi toplum hakkında fazla bir şey söylemek zordur. Firavun Merneptah'ın zafer anıtının gösterdiği gibi, İÖ. 13. yüzyıl sonlarında dağlık Kuzey Filistin topraklarında İsrail diye bir halk yaşıyor idiyse, pek önemsiz olmalıdır; çünkü monarşi öncesi dönemde bir daha Mısır kayıtlarına (ya da başka bir kayda) geçmemişlerdir.[48] Herhalde, onlar çeşitli kökenlerden gelme birçok gruptan sadece biriydi, aralarında zamanla bir toplu kimlik oluşmuş olmalı; örneğin Yahudiye Davud zamanına kadar İsrail'in bir parçası değildi. Yeni Krallık Mısırı'nın Filistin'deki etkisi İÖ. 1200 yılından sonra ciddi bir düşüş göstermekle birlikte, ticaret yollarını yayla yağmacılarına karşı savunmak için zaman zaman yapılan çabalar, Filistinlilerin ara sıra Mısır'a sürülmelerine yol açıyordu.[49] Dönmeyi başaran böyle sürgünlerin anıları, Çıkış/Musa anlatısının çekirdeğini oluşturmuş olabilir, ama Musa'nın [Moşe] bir Mısırlı adı olmasından başka sürdürülecek bir iz yoktur. Fakat bize Musa'nın hiçbir sözü kalmadığı gibi, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye'deki (Deuteronomy) kapsamlı yasaların Musa tarafından konulduğuna bugün inanan hemen hiçbir bilgin yoktur. Yine de, Kutsal metinlerin ilk beş kitabı olan Tevrat, 2.000 yıldan fazladır Yahudi ibadetinin merkezindedir. Bu kitaplar nereden gelmiştir ve nasıl merkezi oluşturmuştur? Bunlar yanıtlanması hiç kolay olmayan sorulardır, fakat onları yanıtlamaya çalışmak bizi en çok bilmek istediğimiz şeylere yaklaştırabilir. Kutsal metinlerin açılış kitaplarından ayrılarak –onlar ne denli merkezî olsalar da, terimin modern anlamıyla tarihsel değillerdir– erken İsrail toplumu hakkında hiç değilse biraz tarihsel güvenle ne söyleyebileceğimize bakalım. Hâkimler ve I. Samuel kitaplarını bize geç dönem monarşi öncesi toplumunun nasıl bir şey olduğunu göstermeleri için kullanabilirsek, İsrail teriminden belki Orta ve Kuzey Filistin'deki başlıca soy bağlarıyla akrabalıklar, klanlar ve kabileler halinde örgütlenmiş bir dağ halkları grubunu adlandırmak için yararlanıldığını söyleyebiliriz. On iki kabile olduğu bir yapıntı olmakla birlikte –Kutsal Kitap'ta bile on iki liste-

47 Bu savların bir özeti için bkz. Norman K. Gottwald, *The Politics of Ancient Israel*, Westminster John Knox, Louisville, Ky., 2001, s. 158-162.

48 Firavunun İsraillileri toptan yok ettiği iddiasını belirtmek gerekir; ama zafer yazıtları her zaman abartılıdır.

49 Donald B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton University, Princeton, 1992, s. 208-209.

leri hayli farklıdır– üstelik bir kabilenin nelerden oluştuğunu bilmememize karşın, kabile düzeyinin üstünde istikrarlı yapılar yoktu. Çeşitli kabileler, komşu halklar tarafından tehdit edilince Gideon ya da Jephthah gibi karizmatik bir savaş önderinin yönetimi altında birleşebiliyorlardı, fakat bu bağlaşmalar bunalımdan sonra devam etmiyordu, "*Israelite*" kabileleri arasındaki ilişkiler de çatışmadan arınmış değillerdi. İsrailli sözcüğünü tırnak içine alıyorum, çünkü monarşi öncesi dönemde güçlü bir etnik kimliği vurgulamak için pek bir sebep yoktur. İsrailliler dil ve kültür olarak "Kenanlı" komşularından ayırt edilemezlerdi. İÖ. 1208 tarihli Merneptah Anıtı'nda "İsrail" teriminin ayrılarak anılması bize süreklilik ya da kimlik üstüne hiçbir şey söylemiyor. Gerçekten, neredeyse İsraillilerin dağlarda yaşayan Kenanlılar, Kenanlıların da ovalarda ve kıyı boyunca yaşayan Kenanlılar olduğunu söyleyebiliriz (Finikelilere sık sık Kenanlılar denmiştir), belki en iyisi hepsine Batı Sâmileri demektir.

Tümüyle arkeolojik veriler kullanan Alexander Joffe, kabaca İÖ. 1200'en 1000 yılına kadar olan dönemde, "Levant" (Doğu) dediği bölgede sadece buraya hâkim olmak için yarışan Mısır ve Hitit imparatorlukları değil, bir saray ekonomisi etrafında örgütlenmiş birçok şehir devleti de batarken, yalnızca Finike şehirlerinin dönem boyunca sürekli olabildiklerini ileri sürüyor. Daha önce de görülmüş olan döngüsel bir şehirleşme ve taşralaşma kalıbı uyarınca, şehirlerin çöküşü, tarımla hayvan yetiştiriciliğinin birlikte yaşandığı dağlık alanlardaki yerleşimlerde de koşut bir artış olmuştu. Joffe, eski Yakın Doğu'daki halkların çeşitli hareket formları göstermemelerinin nadirattan bulunmasına karşın, bu gelişen dağlık yerleşimlerinin önemli iç göçlerin ürünü olmadığına, esas olarak yerli "Kenanîler"den oluştuğuna inanmaktadır.[50] Ona göre, İÖ. 10. yüzyılın başına gelindiğinde, eski şehirlerin diriltilmesiyle olsun yenilerinin kurulmasıyla olsun şehir yerleşimlerinin canlanması iyice başlamıştı, ama taşra yerleşimleri de sonraki siyasal gelişmelerde rol oynayacak kadar çok sayıda ve güçlüydüler: "Güçlü iletişim şebekeleri olan bir taşra öğesinin de ortaya çıkması, Güney Levant'ta ilk kez şehirlerin gücüne anlamlı bir toplumsal karşı-ağırlık da oluşturmuştu. Demir Çağı siyaset, ekonomi ve kültürün sürekli gerilim içinde bulundukları, şehirli ve taşralı alanların rahatsız bir kaynaşmasıydı."[51]

Fakat monarşiden çok daha önce, İsrail ayrı bir dinle nitelenmişti; Musa şöyle dursun, İbrahim'i, İshak'ı ve Yakub'u düşünün. Erken İsrail'in dinsel

50 Alewnder H. Joffe, "The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 45, no. 4, 2002, s. 437.

51 *A.g.e.*, s. 440.

farklılığı düşüncesi on yıllardır hep aşındı. Öyle görünüyor ki, Yahve İsrail'in özgün Tanrısı değildi, sonradan gelmeydi; genel olarak güneyle özdeşleştirilen Edom'dan gelmişti: sadece Edom'dan değil, Midian'dan, Paran'dan, Seir'den ve Sina'dan (Hâkimler 5: 4; Habakkuk 3: 3; Mezmurlar 68: 8, 17).[52] İsrail'in özgün tanrısı, ataerkil anlatılarında görüldüğü gibi Yahve değil El'di: İsra-el adı "El hükmediyor" demektir; "Yahve hükmediyor" değil, o Isra-yahu olurdu.[53] Yahut belki eski şehirli Kenanî yüksek tanrısının kişisel adı olan El değil de, tanrı, ruh ya da ata anlamındaki genel Batı Sâmi terimi El'dir [Arapça El-ilâh]. Belki Tekvin 32'de anlatıldığı gibi, Jabbok kalesinde Yakub'un güreştiği, aşkın Tanrı ya da sorunun uygun bir çözüme kavuşturulduğu gibi bir melek değil de, kabilelere ilişkin bir "güçlü varlık"tı.

Eğer monarşi öncesi zamanlarda kabileler bile açıklıkla tanımlanmamışlarsa, dindarlığın gerçek odağı öncelikle bir aile ya da aşiret (klan) sorunuydu. Son zamanların bilginliği aile dininin sadece eski İsrail'de değil, eski Yakın Doğu'nun tümünde taşıdığı önemi vurgulamaktadır. Aileler (*el*'in çoğulu olarak *elim* de dedikleri) atalara, "babaların tanrıları"na ya da hane tanrıları"na tapıyorlardı; bunlar Rahel'in çaldığı Laban putu (Tekvin 31: 30-35) gibi imgelerle temsil ediliyor olabilirlerdi: Karen van der Toorn bu erken dini pek güzel anlatmıştır:

> İsrail dininin en erken aşamasında din esas olarak bir aile ya da kabile sorunuydu. Merkezî dağlık alanlara yerleşenler kendi içlerinde kapalı ve kendi kendilerine yeten topluluklarda yaşıyorlardı. ... Aile dini yerleşimin tanrısı üstüne odaklanmıştı. Bu tanrı önde gelen ailenin, oradan da yerel kabilenin ve yerleşimin patronuydu. Kabile tanrısına bağlılık, kabile üyeliğiyle aynı şeydi. Kabile tanrısı genellikle Kenanî panteondan bir tanrıydı, en çok tapılanlar El ve Baal'di. Yahve'nin bir kabile tanrısı olarak ortaya çıkması hayli ayrıksı görünmektedir.[54]

Bizim "Kenanî panteon" hakkındaki bilgimiz, esas olarak İÖ. 2. binyılda Kuzey Suriye'deki Ugarit şehrinin zengin metinler yığınından gelmektedir.[55]

---

52 Yahve'nin Edom kökeni ve erken İsrail ile erken Edom arasındaki yakın ilişki için bkz. Smith, *The Memoirs of God*, s. 27, 153-154, 170-171.

53 İsrail adının halk etimolojisinde "Tanrı hükmediyor" olması üstüne bkz. Stephen A. Geller, *Sacred Enigmas: Literary Religion in the Hebrew Bible*, Routledge, Londra, 1966, s. 22. "Isra-el" ve "Isra-yahu" üstüne bkz. Smith, *The Memoirs of God*, s. 26.

54 Karel van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Brill, Leiden, 1996, s. 254-255.

55 Özellikle bkz. Frank M. Cross Jr., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of Religion of Israel*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1970. Ayrıca bkz. Mark S. Smith, *Origins*

Bunların İsrail diniyle açık süreklilikleri de vardır, ama açık süreksizlikleri de. Ugarit, İsrail hakkındaki en eski kanıtlardan çok önce yıkılmıştı; İsrail'in dağlık alanlarının iyice kuzeyinde kalan bir şehirdi; dolayısıyla bulunan süreklilikle dikkatle kullanılmalıdır. Üstelik "El" terimi Ugarit'in yüksek tanrısının adı da olabilirdi, "tanrı" karşılığı olarak genel bir sözcük de. Bunun gibi, önemli bir Ugarit tanrısının özel adı olan Baal, aynı zamanda "lord" ya da "efendi"nin karşılığıydı. Onun içindir ki, Rainer Alberz terminolojik benzerliklere fazla anlam yüklenmesine karşı uyarıda bulunuyor:

> Ailelerin kendilerine tanrı olarak seçtikleri tanrıların adları bir yana, bunlar aile dindarlığı düzeyinde herhangi bir özgüllük içermezler. Erken İsrailli aileleri ister El-Şaddai'ya ya da El-'Olam'a yahut başka bir El'e tapsınlar, bunun Ugarit panteonundaki büyük gök tanrısıyla addan başka pek bir ortaklığı yoktu. Tanrılar dünyası içindeki [şehirli Ugarit'in] siyasal ve toplumsal farklılaşmalarının yansımaları olan tapısal, yerel, tarihsel ve işlevsel farklılaşmalar, görece basit toplumsal bir yapısı olan aile düzeyinde pek bir rol oynamaz.[56]

Kırlık İtalya'da nasıl bir köyün Meryem Ana'sına (Madonna) öteki köyün Meryem Ana'sıyla aynı diye bakılmıyorsa, bir yerin El'i de bir başka yerin El'iyle aynı olmayabiliyordu: Örneğin Bethel'in El'i Kudüs'ün El Elyon'uyla bağıntılıydı. Aynı şey, eski zamanlarda Baaller hatta yerel Yahveler için de doğruydu.

Erken İsrail'in yerel, merkezsizleşmiş, aşiret "tanrıları"nın Üçüncü Bölüm'de anlatılan kabile tanrılarına benzediğini düşünmek çekicidir ve bu fikirde herhalde bir doğruluk payı vardır. Ancak eski İsrail yalıtılmış ya da sadece kabile halklarıyla kuşatılmış bir toplum değildi. Daha ziyade, çeşitli –denildiği gibi– "sınırboyu toplumları"ndan biriydi; yüksek oranda farklılaşmış dinsel sistemleri olan eskil toplumlara yakındı ve hiç kuşkusuz onlardan etkilenmişti. Monarşi öncesinde muhtemelen ve monarşinin erken dönemlerinde kesinlikle İsrail'de eskil çoktanrıcılıktan kalma bir şeyler vardı.[57] En çarpıcı

---

of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugarit Texts, Oxford University, New York, 2001.

56 Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, cilt 1, *From the Beginning to the End of Monarchy*, Westminster John Knox, Louisville, Ky., 1994 [1992], s. 32.

57 Erken İsrail'de çok sayıda tanrılar bulunduğu yolunda kanıtlar pek çoktur. Ziony Zevit kitabının başlığında çoğul kullanmakla bu yeni kabule işaret etmektedir: *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*, Continuum, Londra, 2001. Mark S. Smith de bu konudaki kanıtları çeşitli kitaplarında yakından incelemektedir: *The Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco, Harper San Francisco, 1990; 2. baskı. Eerdmans,

olan da, El'in eşi Asherah'a (El ile Yahve birleştiklerinde; birazdan bu konuya yine döneceğiz) Yahve'nin sahip çıkmasıdır. Yahudi ve Hıristiyan ortodoksluklarına bu denli aykırı olan bir Bayan Tanrı'nın var olduğu evrensellikle değil ama geniş ölçüde benimsenmiştir.

Yahve'nin ancak erken devlette önemli olduğuna inanmak için sebepler vardır; bu, dikkatle incelememiz gereken bir konudur. (Büyük dış baskılar altında kabile toplumlarında, Avustralya'da olduğunu Üçüncü Bölüm'de gördüğümüz üzere, yüksek tanrılara yönelik "peygamberlik hareketleri" çıktığı için, bu da monarşi öncesi İsrail'de kuramsal bir olasılıktır. Fakat en eski İsrail'de Yahve'nin marjinalliğe yakın olması, benim gözümde bu olanağı zayıflatıyor.) Elbette ulusal bir tanrı olarak Yahve, en azından uzun bir süre, tanrılar sırasının ve yerel tanrıların yerine geçmemiştir. Albertz aile dininin monarşi dönemine de girdiğini, belki onun bütün süresince devam ettiğine işaret etmektedir. Kişisel adlarda çoğu kere tanrılara göndermeler yapılmaktaydı, fakat o şöyle yazıyor: "Erken monarşi döneminde bir kimsenin çocuklarına içinde Yahve olan adlar vermek hiç âdetten değildi; bu ancak monarşinin geç aşamasında değişmiştir."[58]

ERKEN DEVLET

Monarşi öncesi İsrail'den söz edebileceksek, onun halkı çeşitli büyüklüklerdeki merkezsizleşmiş yerel akraba grupları, başlıca da tepelik yerlerde yaşayanlardı; bunlardan bazıları kendilerini Ammonitler ve Filistinlilerin kıyı şehirlerindeki komşu grupların saldırılarına karşı savunmak için karizmatik savaş önderleri altında bir araya gelmişlerdi. Her yerdeki benzer gruplar gibi, bu insanlar da özerkliklerine çok değer veriyor, sürekli şefliklere bile direniyorlar ve kendilerini devlet denetiminden sakınmaya çalışıyorlardı. Öyle anlaşılmaktadır ki, özellikle Filistinlilerin artan askerî baskıları, daha etkin bir benlik koruma aracı olarak erken bir devletin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Alexander Joffe İsrail ile Yahudiye'ye ve 1. binyılın başlarında, bölgenin daha eski ve daha gelişkin devletleriyle etkileşim sonucu ikincil devletler olarak ortaya çıkan Ammon ve Moab gibi Ürdün içi devletlere değiniyor.[59] Joffe bu yeni meydana gelen devletleri "etnikleştiren devletler" diye niteliyor; anlatmak istediği, onların devlet öncesi etnik gruplar için devlet yapılarının yara-

Grand Rapids, Mich., 2002; *The Origins of Biblical Monotheism;* ve *The Memoirs of God*. Çoktanrıcılık (*polytheism*) sözcüğü sadece betimsel olarak kullanılmıştır. Ondaki *–ism* eki burada herhangi bir kurama gönderme yapmamaktadır, kesinlikle de *monotheism*'in karşıtı değildir.

58 Albertz, *History of Israelite Religion,* 1, s. 32.

59 Joffe, "Rise of Secondary States", s. 425.

tılmasından çok, sadece siyasal değil, ekonomik ve kültürel, özellikle de dinsel kaynakları olan etniklik yaratılması süreci olduğudur.

İsrail ve Yahudiye'nin bağımsız devletler oldukları hakkındaki kanıtlar ancak (İÖ.) 9. yüzyıldan kalmadır. Kutsal Kitab'a göre bunlar geç 10. yüzyıldaki Şaul, Davud ve Süleyman'ın "birleşik monarşi"sinden parçalanmışlardır. Yalnızca arkeolojik veriler kullanan Joffe, gerçekten daha sonra İsrail ve Yahudiye olacak kesimleri ve muhtemelen Ürdün içi alanları da kapsayan hayli geniş bir 10. yüzyıl devleti olduğunu, ama onun açık bir etnik temelden yoksun, Finike modellerinden etkilenmiş yerel seçkinlerin zayıf ve kısa ömürlü bir yaratısından ibaret bulunduğunu söylüyor. Bazı başka eski Yakın Doğu monarşileri gibi, o da yönetici seçkinlerin türdeşlikten uzak bir yaratısıydı ve İsrail'le Yahudiye'nin ya da onların bileşimlerindeki öğelerin parçalarından ibaret idi; çünkü bunların birim oldukları henüz tartışmalıydı. Bu 10. yüzyıl devleti herhalde bir çeşit krallık ideolojisi kurmaya kalkışmıştır, fakat Joffe'ye göre, bu "kırılgan ve yok olmaya yatkın, özellikle güçlü olmayan bir krallık ideolojisi de bulunan bir Potemkin Köyü"nden ibaretti.[60] Joffe bizi arkeolojik ve yazınsal kanıtları olgunlaştırmadan birleştirmeye karşı uyarıyor; fakat onun arkeolojik savı sağlamsa, Şaul, Davud ve Süleyman hep söylence kumlarına gömülürler; tümüyle değilse bile, neredeyse öyle. Fakat yine Joffe'nin kendisi, bu 10. yüzyıl devleti zamanında ne denli yetersiz olsa da, böyle bir devletin bulunduğu anısının güçlü ideolojik sonuçları olabileceğine işaret etmektedir; bunlar sadece sözde kurucularına sonradan çekici yaşamöyküleri yakıştırmaktan ibaret olmayıp, o zamanda bulunmadığı hemen neredeyse kesin olan ideolojik birlik için de bir kaynak sağlamaktadır.

Zaten İsrail ve Yahudiye gibi, 10. yüzyıldaki selef/öncel/lerinde bulunmayan bir tarihsel somutluk edinmeye başlayan 9. yüzyılın önemli etmenleri, tartışmalı olmakla birlikte ikisinin arasında ortak bir dinsel kültür bulunduğunu savunmaya girişmişlerdir. Arkeolojik kanıtlar, İsrail'de ve Yahudiye'de 8. yüzyıla kadar yaygın okuryazarlığın olmadığını göstermektedir; dolayısıyla daha önceki bildirimler sözlü olarak aktarılmıştır ki, bu her zaman sorunlu bir süreçtir. Ne var ki, 8., hatta 7. yüzyıldan kalma yazılı belgeler öyle uzun bir gözden geçirme ve yeniden yazma sürecinden geçirilmişlerdir ki, sözel geleneklerden pek daha güvenilir halleri kalmamıştır.

Erken monarşi, daha çok da monarşi öncesi dönemi üstüne bilgilerimizin ne denli dayanıksız olduğunu göstermeye çalıştım. Ama yine de monarşi

60 *A.g.e.*, s. 445.

öncesi İsrail'in daha sonraki bütün Yahudi/Hıristiyan/Müslüman tarihi için taşıdığı önem nedeniyle, onun ayırıcı özelliklerinden bazılarını nitelendirmeye çalışmalıyız. Böyle bir özellik, monarşi öncesi İsrail'in monarşi karşıtı olduğu ya da öyle hatırlandığıdır. Yasa koyuculuk dahil birçok rolü kendilerinde toplayan "hâkimler" esas itibarıyla, çoğu zaman karizmatik bir havaları da olan savaş önderleriydi. Fakat onların hiçbiri krallık şöyle dursun, bir şeflik hanedanı bile kurmaya kalkışmamıştır. İsrail adamları Midyanlılara karşı başarılı bir savaşa önderlik etmesinden sonra Gideon'a "sen, oğlun ve oğlunun oğlu bize saltanat edin" deyince, Gideon bunu "Rab size saltanat edecektir" diye reddetmişti (Hâkimler 8: 22-23). Fakat Gideon'un oğlu Abimelek kral olmaya kalkışınca, onun ölümüne kadar devam eden ayaklanmalar çıkmıştı.

Abimelek kendisini kral ilân edince, küçük kardeşi Yotam da, kendi canını kurtarmak için kaçmadan önce, krallığı alaya alan ağaçlar masalını anlatmıştı:

> Vaktiyle ağaçlar kendilerine
> kral meshetmek için gittiler;
> ve zeytin ağacına dediler: Bize kral ol.
> Ve zeytin ağacı onlara dedi:
> Tanrının ve insanın bende övdükleri yağımı bırakayım da
> ağaçlar üzerinde sallanmaya mı gideyim.

Hükmetmektense incir ağacı lezzetli meyvesini üretmeyi, asma da "tanrıları ve fânileri neşelendiren" şarabı çıkarmayı yeğlemektedir. Sonra kara çalı öneriyi kabul eder, saçma bir biçimde öteki ağaçların onun "gölgesine sığınmaları"nı önerir; ama kendisi de alevlere bürünecek ve öteki ağaçları da yiyip bitirecektir (Hâkimler 9: 7-15).[61]

Krallığın tehlikeleri konusundaki en ünlü uyarı, İsrail'in ilk kralı olan Şaul'u meshetmeden önce Samuel'den gelmiştir. Samuel'in kendisi karmaşık bir figürdür, "hâkimler"in sonuncusu, ama aynı zamanda rahip ve "Gören" [falcı] yani başka şeylerin yanı sıra geleceği de önceden görebilen bir peygamber. Gerçekten Kutsal Kitap'ta deniyor ki, "şimdi peygamber denilene önceleri Gören denirdi" (1 Samuel 9: 9). Öyle anlaşılıyor ki, Samuel Görenlerin sonuncusu, peygamberlerin ilkiydi ve Frank Cross'un dediği gibi, İsrail'de peygamberlik ve krallık birlikte doğmuş, birlikte ölmüştür.[62] Zaten Samu-

---

61 Gottwald, *Politics of Ancient Israel*, s. 42-43'te Gideon'la Abimelek'in tartışmasına bakınız.

62 Frank Cross, *Canaanite Myth* kitabında şöyle yazıyor: "İsrail'de peygamberlik kurumu krallıkla birlikte ortaya çıkmış ve krallıkla birlikte sona ermiştir. Bu bir rastlantı değildir: ... Hâkimler dö-

el'in bir kral için ortaya çıkan halk isteğine yanıtı, klasik anlamda peygambercedir.[63] Halk [kavim] Samuel'den kendilerine bir kral vermesini isteyince, Samuel hoşnutsuz olmuş ve Tanrıya yakarmıştır. Tanrı da Samuel'e şöyle demiştir: "Sana dedikleri her şeyde halkın sözünü dinle; çünkü reddettikleri sen değilsin, ancak üzerlerine krallık etmeyeyim diye beni reddettiler." Sonra, Samuel Tanrının halka ciddi uyarısını aktarmaktadır:

> Üzerinize krallık edecek olan kralın hükmü şu olacak: oğullarınızı kendisine alıp cenk arabaları üzerine ve atlıları arasına koyacak ve arabaları önünde koşacaklar. Onları kendisine binbaşılar ve elli-başılar kılacak ve bazılarını toprağını sürmek için ve ekinini biçmek için ve cenk aletleriyle arabalarının aletlerini yapmak için koyacak. Attar (kokucu) ve aşçı ve ekmekçi olmak üzere kızlarınızı alacak. Tarlalarınızın, bağlarınızın ve zeytinliklerinizin en iyisini alıp kullarına verecek. Tohumunuzun ve bağlarınızın ondalığını alıp hadımlarına ve kullarına verecek. Kullarınızla cariyelerinizi ve en seçme gençlerinizi ve eşeklerinizi alıp onların işine koşacak. Sürülerinizin ondalığını alacak ve siz onun kulları olacaksınız. O gün kendiniz için seçtiğiniz kralınızın yüzünden feryat edeceksiniz; fakat Rab o gün size cevap vermeyecek. (1 Samuel 8: 6-18).

Burada monarşi öncesi anılar varsa bile, onların hangileri olduğundan emin olamayız. Fakat Yahve'nin kabile İsrail'in kralı sayıldığı ve bir insan kral seçilmesinin bir çeşit küfür olduğu, hemen hemen kesinlikle daha sonraki bir fikirdir. Samuel'in, krallığın baskılarını grafik olarak anlatması, İsrailliilerin monarşi deneyimlerini temsil edebilirdi; fakat kabile İsrail'i monarşilerin neye benzediğini zaten biliyordu –onlardan kaçınmak için çok uğraşmışlardı– dolayısıyla bu olumsuz imge monarşi öncesine ait olmalıdır. Kral seçme konusunda gidip gelirken Tanrının tutumu tümüyle olumsuz değildir. Samuel'e Şaul'u seçmesini söylerken durumun tehlikelerini bildiği anlaşılıyor: "Filistinlilerin elinden kavmimi o kurtaracaktır; çünkü kavmimin haline baktım, feryatları bana erişti." (1 Samuel 9: 16).

Kutsal Kitap'taki Şaul, Davud ve Süleyman anlatıları öylece kabul edilemeseler bile, bu üç figürün betimlenmesi İsrail'de erken devletin kurulma

---

neminde ortaya çıkan karizmatik önderlik ilkesinin en canlı hali, peygamberlik kurumunda var olmuştur" (223). Cross, Yahve'nin kral olmak için kimi seçtiğini göstermesi bakımından Samuel'in paradigmatik olduğunu ileri sürmektedir: o, kralın eylemlerini yargılar ve bu sıfatı geri alabilirdi ve kutsal savaş ilân edebilirdi (223-224).

63 Peygamber terimi Samuel'den önceki kişiler için de kullanılmıştır; en önemlisi de süper peygamber olan Musa için; fakat bu daha geç bir gelişmedir, herhalde geç monarşi ya da monarşi sonrası dönemden kalmadır. Bir süper peygamber olarak Musa için bkz. Geller, *Sacred Enigmas*, s. 192.

süreci hakkında bize bir fikir verebilir. Bir kere, Şaul öyle tam da "bütün İsrail"in kralı değildi, sadece "Gilead ve Aşuriler ve Yizreel ve Efraim ve Benyamin" üstünde kraldı (2 Samuel 2: 9). Buna en kuzeydeki kabileler de Yahudiye de dahil değildi. Kendisinden önceki "hâkimler"den anlaşılan, azıcık daha güçlüydü, ülkeyi bir başkentten değil, kendi malikânesinden yönetiyordu: Denetimi altındaki kabilelere saldığı salmalara dayanıyordu, ama kendisinin bir ordusu yoktu, anlaşılan bir vergiler ve angaryalar sistemi mevcut değildi. Dördüncü Bölüm'de gördüğümüz terimlerle Şaul bir kraldan çok, üstün (*paramount*) şefe benzemektedir.

Davud'la birlikte eskil bir krallığın özetini görmeye başlıyoruz: onun, (bu erken dönemde etniklik açısından fazla bir şey söyleyemeyiz, ama) içinde İsrailli olmayan askerlerin de bulunduğu kişisel bir ordusu vardı; bir *Jebusite* şehri olan Kudüs'ü almıştı, burası sonradan herhangi bir kabileye değil de, kişisel olarak ona ait olmuştu (Davud'un şehri). Davud öyküsüne hayli garip bir ekte de (2 Samuel 24), Davud'a daha sıkı bir siyasal denetim sağlamanın ilk adımı olarak bir nüfus sayımı yapması buyurulur, ama o sonra bundan cayar ve Tanrı tarafından cezalandırılır.[64]

Süleyman'la ana hatlar esas olarak tamamlanmıştır. Finikeli zanaatkârların yardımıyla Kudüs'te Yahve için bir tapınak, kendine de ona bitişik bir saray yaptırır. Süleyman komşu devletlerle kapsamlı ilişkiler kurmuş, birçoklarıyla da evlilik ilişkilerine girmiştir. Davud'un etkinliklerini savaş ganimetleriyle karşılamasına karşın, Süleyman vergilemeye ve zorla çalıştırmaya dayanmak zorundaydı. Kutsal Kitap'tan bildiğimiz Süleyman gerçek bir kral da olsa, İsrail'de bir krallık arketipi de oluştursa, eylemleri Samuel'in İsrailliler bir kralın altında yaşamın nasıl olacağı hakkındaki karanlık uyarılarına yaklaşmıştır.

1. Krallar 11 ve 12 bölümlerine göre, Süleyman ölünce, kuzeyli kabileler onun oğlu ve ardılı olan Rehoboam'dan "babanın bize yüklediği boyunduruğu hafifletmesi"ni istediler. Rehoboam ise, Yahudiye yaşlılarının öğütlerini dinlemeyip, genç akranlarının kötü tavsiyelerine uyarak kuzeyli kabileleri boyunduruklarını (ağır vergiler ve çalışma angaryası) hafifletme yerine ağırlaştırmakla tehdit etti. Bunun üzerine İsrail'in on kabilesi ayaklandı ve kendilerine Jeroboam'ı kral seçti. Rainer Albertz'e göre, Jeroboam'ın ve kuzeyli kabilelerin ayaklanması eski kabilelerin bağımsızlık idealine daha yakın olan Şaul'un hafif yönetimine dönme yolunda bir çabaydı. Yahudiye'den ay-

64 Daha garip olanı, İsrail'e kızgınlığı nedeniyle sayımı Davud'a emredenin Tanrı olmasıdır. 2. Samuel 24: 1.

rıldıktan elli yıl sonra kuzeyde hâlâ sürekli bir kuvvet üssü olarak bir krallık ikametgâhı kurulmamıştı. Kuzey krallığına meşruluk kazandırma çabasının bir parçası olarak, Musa ve Çıkış öyküsünün erken bir çeşitlemesine de gönderme yapılmıştı; hatta halkının otokratik baskıdan kurtarıcısı olarak Jeroboam'ın yaşamı, Musa'nın yaşamıyla koşut gösterilmekteydi.[65] Yine, bu anlatılar çağdaş birtakım kanıtlar içeriyor olsalar ya da bir hayli daha sonra oluşturulmuş bulunsalar bile, krallık kurumu hakkındaki geleneğin süregelen bulanıklığına tanıklık etmektedirler.

Fakat Yahudiye'de ister Davud ve Süleyman'la başlamış olsun, ister daha sonra, eskil Yakın Doğu krallığının genel yapısı yavaş yavaş oluşmuştur. Kutsal krallık sembolizminin çoğu, gelişme tedrici olmakla birlikte bize, Yahudiye krallık soyunun kurucusu olan Davud ile onun oğlu ve ilk ardılı olan Süleyman üstünden gelmektedir. Eski Batı Sami yüksek panteonunun öğeleri kabile İsrail'inde bilinmekle birlikte, bunlar erken monarşinin krallık teolojisinin gelişmesindeki monarşi kurumlarına uyarlanmışlardı. Mark S. Smith bu süreci dikkatle anlatmıştır. İsrail'in özgün tanrısı olan El, eski Ugarit'te Athirat'la evliydi; bir sürü de çocukları vardı; bunların arasında sabah ve akşam yıldızı tanrıları, ama biraz bulanık bir figür olan Baal vardı; o bazen El'in oğlu, bazen de bir yabancı olarak görülüyordu. İsrail'deki çeşitlemesinde El'in eşi Asherah'la, aralarında Astarte ve Baal'in, ama Yahve'nin de bulunduğu çocukları olmuştu. Bu içinde El ya da Elohim'in çeşitli halkların tanrılarının babası olduğu bir çeşit kozmopolit teolojiye yol açmıştır. Smith bu daha eski düşüncenin bir kalıntısının Tesniye'nin (*Deuteronomy*) 32'nci ayrımında bulunan eski bir şiirde olduğunu ileri sürüyor:

> Yüce Olan (*Elyon*) milletlere miraslarını böldüğü zaman,
> Âdemoğullarını ayırdığı zaman,
> Kutsal oğulların sayısına göre,
> Kavimlerin sınırlarını koydu: [66]
> Çünkü Rabbin payı kendi kavmidir;
> Yakup onun mirasının hissesidir (*Deuteronomy* 32: 8-9)

El'in öteki oğulları başka halkların tanrılarıydı. Bu "dünya teolojisi" bağlamında, Süleyman'ın çeşitli yabancı eşlerinin tanrılarına adanmış tapı-

65 Albertz, *History of Israelite Religion,* 1, s. 140-143. Mark Smith Çıkış'ın özgün tanrısının Yahve değil El olabileceğini öne sürmüştür. Bkz. onun *Origins of Biblical Monotheism* kitabı, s. 146-148.

66 "Kutsal oğullar" Yunanca metni izliyor. *Masoretic* İbranice metin "İsrail'in çocukları" demektedir; fakat bunun aşağıda anlatılan uzantılarından kurtulmak için yapılmış bir değişiklik olduğu düşünülüyor.

naklarının varlıkları bir küfür olmaz, yeni monarşinin kurduğu uluslararası ilişkiler kalıbının tanrılık düzeyini temsil eder. Bu şema içinde, Tyre'nin [Sur] tanrısı, ama monarşi öncesi İsrail'de hep bilinen Baal özel bir tehdit oluşturmamaktadır.[67]

Modern kişilere o bakımdan çekici gelen bu hayli hoşgörülü kozmopolit teolojinin[68] yerine, yavaş yavaş eski kalıbı yeniden oluşturmanın yeterince zor olacağı bir başka şey gelecekti. Mark Smith değişimin içinde, birleşme (*convergence*) ve ayrışma (*differentiation*) olarak iki koşut sürecin yer aldığını ileri sürmektedir.[69] Birleşmenin önde gelen örneği, El ile Yahve'nin aynı Tanrının iki adı olduğu yolundaki büyüyen fikirdi; fakat bunun içinde Yahve figürüne eskiden (fırtına tanrısı, savaş tanrısı) Baal'e ait niteliklerin katılması da vardı. Ayrışma ise, iki tanrının, örneğin Yahve ile Baal'in bağdaşmaz olduklarını, yadsınan tanrının varlığı inkâr edilmemekle birlikte, ikisine birden tapmanın yanlışlığını içeriyordu. Krallık teolojisine hâkim olan ayrışma değil, birleşmeydi. Bu bakımdan, bir tanrının diğerlerinin üstüne yükseltilmesinin ya da ötekilerin niteliklerinin birinde birleştirilmesinin âdet olduğu eski Mezopotamya ve Mısır'a benziyordu.

Karel van der Toorn, Yahve'yi ulusal Tanrı olma statüsüne ilk yükseltenin Şaul olduğunu önermekte, hatta Şaul'un soyunda şimdiye kadar hayli marjinal kalmış bulunan bu tanrının niçin yükseltildiğini açıklayabilecek bir Edomluluk karıştırması olduğunu söylemektedir. Van der Toorn, Davud'un Tanrı'nın [ahit] sandığını (*ark*) Kudüs'e Şaul'un vatanının merkezi olan Kiriath-jearim'den getirdiğine de dikkati çekmektedir.[70] Sandığı Kudüs'e getirip sonradan tapınağın inşa edileceği yere koymakla, Davud besbelli ki Yahve'nin kendi krallığının Tanrısı olduğunu iddia etmiştir.

Fakat Yahve'nin Yahudiye monarşisinin baş tanrısı olması ve diğer tanrıların üstüne yükseltilmesi doğrulanmakla birlikte, Yahve'nin tek tanrı olduğu anlamına gelmemektedir. Kralî mezmurlardan biri olan Mezmur 89'da 3-7'nci dizeler şöyleydi:

---

67 Panteon hakkındaki genel Batı Sami fikirlerinden erken İsrail'inkilere geçiş hakkında şu kitaplardaki çok daha zengin ve ayrıntılı açıklamalara bkz. Smith, *The Memoirs of God*, s. 101-119; ayrıca yine Smith, *Origins of Biblical Monotheism*, s. 142 vd.

68 Mark Smith tarihin "İsrail'in tanrısını öteki tanrılara bağlayan bir dünya teolojisi"nden "tek bir tanrısal varlığın kozmik teolojisi"ne, dünya dinlerinin içinde "gerçeklik ve doğruluğa erişmek için farklı yollar izlediği" dünya teolojisinin bildik bir türüne doğru bir geçişe tanıklık ettiğini ileri sürüyor. Bkz. Smith, *Memoirs of God*, s. 171.

69 Birleşme ve ayrışma süreçleri için bkz. Mark Smith, *Early History of God*, s. 7-9.

70 Van der Toorn, *Family Religion*, s. 277-281.

Dedin ki, "Seçtiğim ile ahit kestim,
Kulum Davu'da and ettim:
'Senin zürriyetini ebediyen sürdüreceğim,
Ve tahtını bütün nesiller için kuracağım'".
Ve gökler senin harikalarını, ya Rab,
Sadakatini de mukaddeslerin cemaatinde sena ederler,
Zira asumanda Rabbe muadil olan
Allah oğulları arasında Rabbe benzeyen kimdir?
Mukaddeslerin meclisinde çok heybetli bir Allahtır
Ve çevresinde olanların hepsinden korkunçtur.

Bütün öteki tanrıların üstünde duran bir yüksek tanrı, ama yine de tanrılar arasında bir tanrı fikri, eski Yakın Doğu krallık kalıplarının bir parçasıdır. Bu kalıbın Mezopotamya'da neye benzediği, Kudüs'te nasıl olacağı hakkında bir fikir vermektedir: "Eski Mezopotamya uygarlığının statik şehir kültürlerini idealleştirdiklerini söylemek abartı değildir; orada krallık, tapınak tapısı ve ayrıcalıklı yurttaşların statüleri değişen siyasal kaderler karşısında formel *Gestalten*'lerini sürdürüyorlardı, anıtsal mimarlık da ortaklaşa toplum canlılığının bir çıpası olarak yüzyıllar boyunca kendisini kopyalamaya çalışmaktaydı."[71] Kudüs'te merkezî önem taşıyan bir şey daha vardı: Yahve tapınağı kutsal bir dağın üstündeydi, Zion (Zeytin) Dağı'nın; bu isim Yahudiye krallık kompleksini özetlemekteydi.

Bir krallık teolojisinden söz edebiliyorsak, bu, kralın onun merkezinde olmasındandır: Tanrı'nın seçilmiş kralının kutsal şehirdeki, kutsal dağdaki, tapınakta bulunmasından; bu ülke genellenerek Zion diye adlandırılabilirdi. Samuel, Krallar ve Tarihler'in anlatılarında daha az, ama Mezmurların birçoğunda daha fazla şunun anlatıldığını görüyoruz: Kralın imgesi Tanrıya öyle yakındır ki (neredeyse) ilâhidir, yani eskil Yakın Doğu'da yaygın olan şeyi Yahudiye'de de görebiliriz.[72] Bütün İbrani kutsal yazılarının yalnızca birinde, Mezmur 45, dize 6'da krala Tanrı olarak seslenilmektedir:

---

71 Steven W. Holloway, *Aşşur Is King! Aşşur Is King! Religion in the Exercise of Power in Neo-Assyrian Empire*, Brill, Leiden, 2002, s. 260.

72 Anlatı geleneği, Davud'un yarı tanrılığa ayinsel olarak yükseltilmesinin bir parçası olarak görülebilir. Bütün İbrani kutsal kitabında Davud öyküsü (özellikle 2. Samuel 9: 1'den 20: 26'ya kadar) tek rakibi Tekvin'deki Yusuf olmak üzere bir yazınsal başyapıttır. Burada Davud büyük zaferler yaşamış, ama müthiş kayıplara da uğramış, yaşlılığın eziyetleri altında ezilen bir insan olarak yansıtılıyor. Fakat anlatı metni Tanrı'nın Davud'un ailesinin ebediyen kalacağı vaadini de içermektedir, bu, Davud'a peygamber Samuel'in Mezmur 89'daki benzer bir parçayı yankılayan sözleriyle geliyor. Bkz. 2. Samuel 7: 12-16.

Tahtın ebedî ve daimîdir, ey Allah.[73]
Krallığının asası doğruluk asasıdır;
Salâhı seversin ve kötülükten nefret eylersin;
Bunun için Allah, senin Allahın,
Seni arkadaşlarından ziyade meserret yağı ile meshetti.

Krala sadece bir kere Tanrı denildiyse, tanrılığa yakınlığı sık sık vurgulanmıştır: Tanrıdan tevlit edilmiştir [edinilmiştir] (Mezmur 2: 7), Tanrının ilk oğludur (Mezmur 89: 27), Tanrının sağ elinde oturmaktadır (Mezmur 110: 1).[74] İsrail'de tanrısal krallık kavramı bizim önyargılarımıza aykırıdır ve hemen her zaman yadsınmaktadır. Tanrısal krallığın orada da inkâr edildiği eski Mezopotamya bilginleri arasındaki benzer bir eğilim üstüne Steven Holloway şöyle yazmaktadır: "Sorunun kaynağı eski Mezopotamya'daki esnek ilahilik kavramı değil, bizim tanrılık hakkındaki katı anlayışımız ve onun yol açtığı yanlış çeviriler ve yorumsal yetersizliklerdir."[75] Bizim için ve daha çok da kalıtçısı olduğumuz İsrail dinindeki sonradan yer alan gelişmeler nedeniyle, ilâhî ile beşerî arasında eskil zihinde düpedüz var olmayan bir ontolojik uçurum bulunmaktadır. Eskiden bütün bir tanrılar hiyerarşisi vardı: yüksek tanrılar, karıları, çocukları, torunları, habercileri, hatta ölülerin ruhlarına bile "tanrılar" deniyordu. Dağlar tanrılaştırılabiliyorsa, olağanüstü insanlar da tanrılaştırılabilirdi ve buna kraldan çok kim yakışırdı? "Davud"un (onun soyu anlamında) "ebediyen" krallık için seçilmiş bulunması, öyle olağanüstüdür ki, kralı Mezmur 89'un dediği gibi "arkadaşlarının ötesine" koyacak kadar anlamlı bir fark yaratmıştır. Kralın çoğu zaman Tanrı'nın uşağı olarak anlatıldığını ya da Tanrı tarafından yola getirilebileceğini yadsımıyorum. Kralı çok yücelten aynı 89. Mezmur'da, Tanrı Davud'un oğulları "şeriatımı bırakırlarsa" demektedir, "o zaman isyanlarını değnekle cezalandırırım", "fakat inayetimi ondan geri almam ... sadakatımı yalana döndürmem, ahdimi bozmam" diye sözünü sürdürmektedir (Mezmur 89: 30-33).[76] "Ebediyen" vaadi, kendilerine bu sözün verildiği kişilerin günahlarını aşarak, daha sonra inceleyeceğimiz şartlı ve şartsız sözleşmeler sorununa yol açmaktadır.

---

73 Smith, *Origins of Biblical Monotheism*, s. 160, Davud'a bu metinde gerçekten "Tanrı" diye seslenilip seslenilmediğini tartışmaktadır. Birçokları onu başka türlü okumaya çalışmışlardır.

74 Bu parçalar üstüne yorumlar için bkz. Albertz, *History of Israelite Religion*, 1, s. 122-138.

75 Holloway, *Aššur is King!*, s. 189.

76 Mezmur 89'un ve onun içindeki çeşitli parçaların tarihlenmesi, benim hakkında konuşacak bir uzmanlığımın bulunmadığı konulardır; fakat 30-33. dizeler geç bir monarşik dönem metni olan Tesniye'ye (*Deuteronomy*) çok benziyor; bunlar, önceki metnin aşırılığını pekiştirmek için eklenmiş olabilir.

Hanedanın Babilliler tarafından yıkılması eski İsrail teolojisinde bir bunalım yaratmıştır, ama göreceğimiz gibi bu bunalımı aşabilmişlerdir.

Eski İsrail'de krallığın kökeni üstüne verilen anlatısal açıklamayla, belki de tapınaktaki taç giyme törenleri için yazılmış bulunan mezmurlarda yansıyan krallık sembolizmi arasında açık bir gerilim vardır. Anlatıda krallığın hayli özgül bir tarihsel başlangıcı vardı. Taç giyme ilâhilerinde ise, sadece krallığın ebediyen süreceği değil, kökeninin de yaratılışın kendisinde olduğu söylenmektedir. Jon Levenson eski Yakın Doğu krallığıyla o kadar yakından ilişkili bulunan, ama İsrail'de olmadığı sanılan "yaratılışın kozmik-mitolojik sembolleri"nin orada da bulunduğu savındadır. Bu açıdan Mezmur 89: 25'i alıntılıyor:

> Elini denizin üstüne,
> Sağ elini de ırmaklar üstüne koyacağım.

Eski Ugarit söylencelerinde, yüksek tanrı El dünyayı yaratma eylemi içinde suların, denizlerin ve nehirlerin kaosunun üstesinden gelmiştir (yaratılışın bu anlatısından parçalar İbrani yazılarının çeşitli yerlerinde bulunmaktadır; zamanın başlangıcında kaosun olduğunu ve Tanrının ona düzen verdiğini anlatan Tekvin 1: 1'de bile bu vardır). Mezmur 89: 26'da kralın bu tanrısal yaratma eylemine katıldığı anlatılır, bu da Levenson'un şu notu düşmesine yol açar: "Böylelikle yaratılış, krallık ve tapınak çözülmez bir üçlü oluşturuyorlar; denizin kapsayıcılığı onların ebedi geçerliğinin süregelen kanıtıdır (örn. Mezmur 93).[77]

Bazı araştırmacılar, Zion kompleksine bu mitolojik göndermeleri, İsraillilerin eski bir Kenanî şehri olan Kudüs'ü fethetmelerinden sonra özümledikleri Jebusi inançlarının sonucu olarak yorumlamaktadırlar. Burada vurgulanan, İsraillilerin etnik olarak kendilerine yabancı fikirleri benimsemeleri değil, kabile İsrail'inin bir şehir krallığı ideolojisini benimseyerek bir şehir krallığına dönüşmekte olmasıydı. Fetihten önce de Kudüs'te bir tapınak bulunmuş olabilir ve Davud'un iki yüksek rahip arasından seçtiği Zadok (her ne kadar ona sonradan Harun [Aaron] soyu yakıştırılmış bulunsa da) o tapınağın Jebusi rahibi olmuş olabilir. Öteki yüksek rahip, fetihten önce Davud'un yüksek rahipliğini yapan Abiathar'dı. Zaten Mezmur 48: 2 Zion'u Kudüs'le değil, tanrıların Ugarit metinlerinde geçen Kuzey Suriye'deki dağları olan Zaphon Zirvesi'yle özdeşleştirmektedir.[78]

---

77 Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, Seabury, Minneapolis, 1985, s. 108-109.

78 Bu konuların tartışılması için bkz. Albertz, *History of Israelite Religion*, 1, s. 122-138.

Zion-tapınak-şehir-kral kompleksinin kaydedilmesi gereken kozmik-mitolojik doğasıyla ilgili iki sorun daha vardır. Bunlardan biri aşılmazlık fikridir; daha somut olarak da Kudüs'ün aşılmazlığı. Levenson, Davud'un Kudüs'e saldırmasından hemen önce söylediği, Jebusiler hakkındaki bilmece gibi sözlerin ("buraya girmeyeceksin, körler ve topallar bile seni kovacaklar" 2. Samuel 5: 6), İsraillilerin daha sonra onlardan alacakları, Jebusilerin Kudüs'ün aşılmaz olduğu fikrine sahip olduklarını göstermektedir. Levenson diyor ki, "En vahim askerî durumlarda mutlak güvenlik arayışı Yahudiye krallığı günlerinde söylenen Zion ilâhilerinde bir merkezî tema olmuştur."[79] İÖ. 587'de Kudüs'ün ve tapınağın yıkılması müthiş sonuçları olan bir travmaydı, fakat Zion'a ve Kudüs şehrine tarihaşırı (*transhistorical*) gerçeklikler olarak bakılırsa Zion'un aşılmazlığı sürdürülebilir.

Zion kompleksinin kaydedilmeye değecek bir başka uzantısı da imparatorluktur. Geriye bakışla, Davud ve Süleyman'ın nehirden (Fırat) Mısır sınırlarına kadar olan ülkeye hükmettikleri söylenebilir. Fakat Yahudiye'nin kralı Tanrının meshedilmişi idiyse ve Yahve bütün tanrıların üstünde hâkim ise, o zaman ilkece bütün uluslar Zion'a baş eğmelidirler. Orduların Tanrısı "yerin uçlarına kadar" hükmeder; o "uluslar arasında yükselmiştir, dünyada yükselmiştir" (Mezmur 46: 10). Yakın Doğu'nun krallık geleneğinde, büyük kral, krallar kralı ilkece evrenin hükümdarıdır. Yahudiye'nin sık sık güçlü imparatorluklara boyun eğen küçük bir devlet olması, Davudçu krallık teolojisini giderek ancak son zamanlarda gerçekleştirilebilecek diye görünen evrensel iddialarda bulunmaktan alıkoymamıştır.[80]

YALNIZCA YAHVE

Şimdiye değin, İsrail'de ya da hiç değilse Yahudiye'de klasik bir Yakın Doğu monarşisinin ideolojisiyle birlikte ortaya çıkışını gördük. İsrail bir kabile toplumundan erken devleti olan bir eskil toplum olmaya doğru evrilmiştir. İkincil devletler olarak İsrail ile Yahudiye'nin eskil kültürü en başından icat etmeleri gerekmiyordu; onun çoğunu, ödünç aldıkları öğelere (örneğin, onun eşsiz olduğu erken monarşi döneminde belli olmamakla birlikte tanrı Yahve'nin egemenliği gibi) yeni bir anlam yükleyerek çevrelerindeki yüksek kültürlerden alabilirlerdi. Fakat eğer erken İsrail devletleri tipik olarak eskil idilerse, onla-

---

79 Levenson, *Sinai and Zion*, s. 94.

80 Clifford Geertz'in *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* kitabında (Princeton University, Princeton, 1980) küçük Bali adasını aralarında bölüşen çeşitli hükümdarlardan her birinin evrenin hükümdarı olduğunu iddia ettiği bir durumu betimlemektedir.

rın eksen çağını anlamaya çalışmalarında ne çıkarları olabilirdi? Onun temellerinin eskil kalıbını sarsacak, onu yıkmadan yeniden yapılandıracak bir şey olmuştur. Şimdi o değişikliğe bakmamız gerekiyor.

Sadece, İÖ. 5. yüzyıldan beri İsrail ve Yahudi dininin yüreği ve ruhu olan Musa'nın beş kitabı, yani Tevrat okunursa, eskil kalıp güçlükle, yalnızca bir gölge olarak sezilebilir. Eskil kalıba, Zion (Zeytin) Dağı'na düşen gölge Sinai'nin gölgesidir; Davud figürüne düşen gölge de Musa'nınkidir.[81] Kutsal Kitap'ta Sinai ve Musa'nın Zion ve Davud'dan çok önce olduklarının söylendiğini elbette biliyorum; –Sinai'den çok Musa hakkındaki– bazı bölük pörçük bilgilerin de hayli eski olduklarını yadsımıyorum. Fakat büyük Tevrat anıtı en erken geç monarşi dönemindendir; muhtemelen çoğu sürgün döneminden, hatta sürgün ertesinden kalmadır. Kutsal Kitap bize Tevrat'ın nasıl evrildiğini göstermekle ilgilenmediğinden, bu süreci öğrenmek için başka, daha tehlikeli yollara başvurmamız gerekiyor.

Bakılacak en belirgin yer, Yahve'yi tanrılar arasında hâlâ birinci saymakla birlikte, öteki tanrıların da yasal olarak paylarına düşenleri alabildikleri kozmopolit teoloji yerine, İsraillilerin tapmalarının meşru olacağı tek Tanrı, Yahve fikrinin çıkışıdır. Bizim burada gördüğümüz, krallık teolojisi için karakteristik olan "yaklaşma"ya karşıt olarak, Mark Smith'in "ayrışma" dediği şeydir. Yukarıda söylediğimiz gibi El, hiçbir zaman "yabancı" sayılmamış ve herkes tarafından Yahve ile anlamdaş tutulmuştu; öteki tanrılar, kesinlikle de Baal ve Asherah yabancı ilân edilmiş ve onlara tapmak, bunlardan ayrımlanması gereken Yahve'nin yadsınması sayılmıştı. Bu sürece genellikle "tektanrıcılığın büyümesi" denilmekle birlikte, onu Morton-Smith'in koyduğu isimle, "yalnızca Yahve" hareketi olarak anmak daha doğrudur; çünkü Yahve'ye bağlanmak öteki tanrıların reddi değildir, sadece onlara tapmama yükümlülüğüdür.[82]

Veriler hep oldukları gibi sorunludur; ama yalnızca Yahve hareketi ilkin kuzeyde, İsrail krallığında başlamış görünüyor. 9. yüzyıl İsraili'ndeki Eli-

---

81 Fakat İsrail'in hiçbir zaman Zion'u bırakmadığını, her zaman bir şekilde Sinai ile Zion'u birlikte tuttuğunu anımsamalıyız. Bunun nasıl mümkün olabildiği üstüne çok iyi bir çözümleme için bkz. Levenson, *Sinai and Zion.*

82 Yalnızca Yahve hareketinin kapsamlı bir biçimde tartışılması için bkz. Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, Columbia University, New York, 1971. "Yalnızca Yahve" kuramsal açıdan bulanıktır; öteki tanrılar da var olduğu halde yalnızca Yahve'ye tapma yükümlülüğü anlamına gelebilir ya da yalnız Yahve'nin var olduğu demektir. Yunanca kökler kullanarak bunların ilkine "monolatri" ötekineyse "monoteizm" adı verilebilir. "Yalnızca Yahve" sözcükleri İbranca deyimin çevirisidir ve içine Yunanca önyargılar girmiş olan dile yeğlenir.

jah ve Elisha söylencelerinin gerisinde nasıl bir tarihsel gerçeklik olduğunu söylemek güçtür –onlar bir önemli mucizeler dünyasında var olmuşlardır– fakat haklarındaki en önemli şey Yahve'ye bağlılıkları ve bütün öteki tanrılara keskin karşıtlıklarıdır. Onlarla ilgili öyküler, kendilerini 1. ve 2. Krallar'ın yerleştirdiği Tesniye (*Deuteronomy*) çerçevesinde uçuşmaktadırlar. Bunlar her şeyden çok, Kral Ahab'ın eşi Jezebel'in Baal'e tapmasını kınamakta ve böyle bir sadakatsizliğe verilecek cezalar konusunda uyarıda bulunmaktadır. Böylece, Yeşu'dan 2. Krallar'a kadar olan kitapların nitelendirildiği Tesniyeci tarihin kalıbı izlenmektedir; fakat onların karşıtlıklarının taşkın yoğunluğu yorumsal çerçeveyi aşmakta ve yalnızca Yahve'ye aşırı bir bağlılığın erken bir belirimi olmaktadır. Bu gelişmeye yeterli bir açıklama getirmek bizi aşar, fakat böyle bir gelişmeye ortam oluşturabilecek birkaç temel öğesi vardır.

Jeroboam'la ilgili söylencelerin herhangi bir geçerliği varsa, İsrail (Yahudiye'ye karşıtlıkla) dinsel açıdan tutucuydu; Kudüs'ün, onun tapınağı ve kralı üstünde odaklanan başlangıç halindeki krallık teolojisini yadsıyordu. Kutsal Kitap, Bethel ve Dan'da "altın buzağılar" dikmesi nedeniyle Jeroboam'ı suçlar. Bu eski İsrail sunaklarında o vakit zaten bu imgelerin bulunmakta olması çok mümkündür. Süleyman'ın tapınağındaki "dökme deniz"in "on iki öküz"ün üstünde durduğu söylenmiştir (1. Krallar 7: 25), ama hiç kimse onlara tapıldığını iddia etmemektedir, oysa Bethel ve Dan'daki imgelere yöneltilen tam da (doğru olup olmadığını şimdi bilemeyeceğimiz) bu suçlamaydı. Herhalde, Yahve İsrail'in ulusal tanrısıydı ve –buzağı olsun olmasın– Bethel ve Dan'da tapılan Tanrıydı. Fakat monarşi İsrail'de Yahudiye'deki kadar sağlam değildi; suikastlar ardarda geliyor, hanedanlar birbirini izliyordu, birçoğu da hanedan denemeyecek kadar kısaydı. İç sıkıntılar dış sorunlarla yarışmaktaydı. İsrail Şam'daki Aramîlerin saldırılarına ve 9. yüzyıldan itibaren de büyüyen Asur imparatorluğunun tehdidine açıktı. Bütün bunların üstüne Yahudiye ile düşmanlık sürekliydi, ancak ara sıra ateşkeslerle aralanıyordu.

Elijah ve Elisha efsaneleri Yahve'ye coşkulu bir bağlılık ve sadece öteki tanrılara, özellikle de Baal'e tapınmaya değil, Yahve'ye de öteki tanrılara tapınmadaki imgeleri ve benzer uygulamaları olan ibadete de şiddetli bir karşıtlık içermektedir. Elijah çeşitli kuzey soylarının ataları oldukları düşünülen, ancak sonradan tek bir soy-çizgisinde birleştirilen İbrahim, İshak ve Yakup'a göndermeler yapmakla birlikte, Musa'dan ve Sinai'den bahis yoktur. Elijah'ın bir vahiy almak üzere güneye, (Tesniye'de Sinai karşılığı olarak kullanılan) Horeb Tepesi'ne gitmeye çağrılması ünlüdür. O vahiy bir fırtına ya da depremle değil, Yahve'nin "sakin, hafif sesi"yle gelecektir, ama Horeb'de

Musa'ya açık bir gönderme yoktur ve bazıları Musa öyküsünün Elijah öyküsüne dayandığını –tersine olmadığını– önermişlerdir.[83] Söylenceler peygamberlerle kral ailesi –özellikle Ahab, ama daha da fazlası onun kraliçesi olan Jezebel– arasında ciddi gerilimler olduğunu gösteriyor. Kral ailesinin desteklediği uygulamaların çok eski ve peygamberlerin köktenci yenilikçiler olmaları da mümkündür; ama elimizdeki kanıtlardan peygamberle kral/kraliçe arasındaki çatışmanın toplumsal konumunu çıkarsamak zordur.

Peygamberlerin ilk kez yazılı kayıtlar bıraktığı İÖ. 8. yüzyıl ortalarından itibaren, hem İsrail'de hem de Yahudiye'de toplumsal durum ciddi gerginlik işaretleri vermekteydi. Bütün Yakın Doğu ve Doğu Akdeniz boyunca 8. yüzyıl bir hayli büyük bir ekonomik gelişme dönemi olmuşa benzemektedir. Tarımın ticarileşmesi büyük toprak sahipliğinin kârlı hale gelmesi, ancak geçime yetecek küçük toprak sahipliğininse anakronikleşmesi anlamındaydı. Kuraklık ya da başka güçlükler sırasında, küçük çiftçiler genellikle büyük toprak sahipleri olan tefecilere başvurmak zorunda kalıyorlardı. Borçlanma yasaları öyleydi ki, küçük çiftçiler borç köleleri oluyor, hatta alacaklıların isteklerini karşılamak için köle olarak satılıyorlardı. Bütün bunlar genişletilmiş akrabalık sisteminin altını oymaktaydı. İsrail Yahudiye'den daha büyük ve daha zengin olduğundan, bu koşullar kuzeyde daha kötü olmuş bulunabilir. Üstelik, Levant'a 9. yüzyıldan beri ara ara yinelenen Asur saldırıları, 8. yüzyılın sonlarında daha yoğunlaşmıştı. Yazın peygamberleri hem kuzeyde toplumsal adaletsizliklerin büyümesine hem de dış politika sorunlarına güçlü bir tepki göstermekteydiler.[84]

Erken yazın peygamberlerinden ikisi, Amos ve Hosea (Amos aslında Yahudiye'den gelmekle birlikte) ilkin kuzeyde ortaya çıkmışlardır. Onlar Yahve'ye uygun tapınmayı destekledikleri gibi, onun rakiplerine de Elijah/Elisha söylenceleri kadar karşıydılar; fakat şimdi onların kendi sözleri elimizde bulunduğu için yeni bir kişisel yoğunluk oluşmuştu (elbette, hangilerinin onların kendi sözleri olduğunu, nelerin sonradan eklendiğini bilmek her zaman zordur). Eski Yakın Doğu'da ve erken İsrail'de aile ya da kişi dininin önemini vurgulamıştım,[85] ama Amos ile Hosea'nın dile getirdikleri o değildir. Onlar Yahve ile İsrail'in çocukları arasında önceki her şeyden çok farklı bir kişisel ilişkiyi anlatmaktadırlar. Hosea'nın yaptığı eğretilemeler özellikle yoğundur; (bunlara göre) İsrail Yahve'nin aşkını reddeden sadakatsiz karısı-

83 Geller, *Sacred Enigmas*, s. 193.
84 Albertz, *History of Israelite Religion*, 1, s. 159-170.
85 Karş. Van der Toorn, *Family Religion.*

dır, Yahve onun sadakatsizliğine karşın onu geri almaya hazırdır. Tanrı Hosea'ya Yahve ile İsrail'in ilişkisini canlandırmak için halka bir benzetme olarak bir fahişeyi kendisine eş edinmesini söyler: "Ve Rab bana dedi: İsrail oğulları başka ilâhlara yöneldikleri halde Tanrı onları nasıl seviyorsa, sen de git dostunun sevgilisi ve zina eden kadını sev" (Hoşea 3: 1).

Hoşea'nın reddedilmiş bir ebeveyn olarak Tanrı betimlemesi daha bile dokunaklıdır:

> İsrail çocukken onu sevdim
> ve oğlumu Mısır'dan çağırdım.
> Onları ne kadar çağırdımsa,
> o kadar uzağa gittiler:
> Baallere kurban kestiler,
> ve putlara buhur yaktılar.
> Fakat Efraim'e yürümeyi ben öğrettim,
> onları kucağıma aldım;
> fakat bilmediler ki kendilerine şifa verdim.
> Onları şefkat ipleriyle ,
> sevgi bağlarıyla çektim.
> Onlara çeneleri üzerinde olan boyunduruğu
> yukarı kaldıran adamlar gibi oldum
> ve eğilip onlara yedirdim. (Hoşea 11: 1-4)

Benim bu gibi parçaların Hoşea'yı anlamak için temel nitelikte olduğunu düşünmeme karşın, onlar halkın günahlarına karşılık olarak konulan cezalarla ve bütün peygamberler için doğru olduğu üzere, onlara verilecek yargılarla nicelikçe kat kat aşılmaktadır. Peygamberler öfkeli bir Tanrı adına konuşan öfkeli adamlardı, ama kritik olarak sevgi dolu bir Tanrı gerçekten nadim olanları bağışlamaya hazırdı.

Elijah ile Elisha'yı kışkırtan günahların hemen tümüyle tapımsal (kültik) olmasına karşılık, yazılı peygamberlerin hepsinde karakteristik olmakla birlikte, en sarih olarak erkenden Amos'ta görülen önemli bir yeni not vardır: Yadsıdıkları günahlar yalnızca dinsel değildir, aynı zamanda ahlâkîdir de; özellikle güçlünün ve zenginin zayıfı ve yoksulu ezmesi. Amos da Hoşea gibi Yahve ile İsrail arasındaki özel ilişkiyi, İsrail'in sadakatsizliğini daha da dehşetli kılarak vurgulamaktadır: "Yeryüzünün bütün aşiretlerinden yalnız sizi tanıdım, bundan dolayı bütün fesatlarınızı sizin üzerinizde yoklayacağım" (Amos 3: 2). Bu fesatlar arasında şunlar vardır:

Rab şöyle diyor:

"İsrail'in üç, hatta dört kat
cinayetinden ötürü cezasını geri almayacağım;
çünkü salihi (gümüş) paraya
ve yoksulu bir çift çarığa sattılar
onlar ki, yoksulların başı üzerindeki toz toprağa can atarlar
ve hakirlerin yolunu saptırırlar." (Amos 2: 6-7)

Amos ve öteki peygamberler tapım günahlarını eleştirmekle kalmamış, insanlar eğer onların ahlâk kusurlarını bastıracağını düşünüyorlar idiyse, törenlere de eleştirel yaklaşıyorlardı. Ünlü bir parçada Amos Tanrının sözünü aktarır:

Bayramlarınızdan nefret ediyor, onları hor görüyorum,
bayram toplantılarınızdan da hoşlanmam...
İlâhilerinizin gürültüsünü benden uzaklaştır;
Santurlarınızın ahengini de dinlemeyeceğim.
Ancak adalet sular gibi,
haklılık da kuvvetli ırmak gibi aksın. (Amos 5: 21, 23-24)

Ve Amos Tanrıyı –İsrail'le ilişkisi özel olsa da– bütün halkların Tanrısı olarak görmektedir:

Benim için Habeşlerin oğulları gibi değil misiniz,
Ey İsrail oğulları? Rabbin sözü.
İsrail'i Mısır diyarından, Filistîleri Kaftor'dan
Aramî(Suriyeli)leri de Kir'den çıkarmadım mı?
Rab Yehova'nın gözleri bu suçlu ülkenin üzerindedir,
Ve onu toprağın yüzü üzerinden söküp atacağım;
ancak Yakup evini büsbütün söküp atmayacağım. (Amos 9: 7-8)

Yukarıda değinildiği üzere, peygamberlik eski İsrail'in tarihinde –aynı sendromun bir parçası olarak– monarşiyle birlikte bulunmuştur (Musa özel örneğini ayrıca aşağıda ele almamız gerekecek). Yahve ile halk arasındaki ilişkinin tanımında, peygamberlerle krallar arasındaki bir savaşımı görebilir miyiz? Klasik eskil biçiminde krallık teolojisi, Tanrı ile halk arasındaki ilişkiye zorunlu olarak kralın aracılık ettiğini öngörür. Bireylerin ve ailelerin kendi tapıları olabilir, ama bir bütün olarak krallık Tanrı'ya ancak kral aracılığıyla bağlanır. Peygamberlerin karşı çıktığı, bu anlayıştır: Onlar için Tanrı doğrudan halkla ilişkidedir. Başından beri peygamberler kralla mesafelerini koru-

muşlardır: onların adeta Yahve'ye ulaşacak kanalları vardı. Samuel Şaul'u eleştirmişti; Davud bile Nathan tarafından eleştirilmişti. Peygamberleri yalnızca krallara karşıt olarak düşünmek yanlıştır: Onlar rahatsız bir yaşam ortaklığı (sembiyosis) içinde birlikte var oluyorlardı. Peygamberlerin ısrarla vurguladığı, kralın Yahve ile ilişkide bir tekeli bulunmadığıydı. Zaman zaman (Elijah ile Jezebel arasındaki gibi) çatışma yoğunlaşıyordu; ama ancak Hoşea kuzey krallığının son felâket anlarında krallığı büsbütün yadsımıştı:

> Ey İsrail, seni helâk edeceğim,
> sana kim yardım edebilir?
> Seni kurtaracak kralın nerede?
> Seni savunacak bütün reisler–
> Onlar hakkında: bana
> "bir kral ve reisler ver" demiştin,
> Öfkemde sana krallar verdim,
> ve gazabımda onları aldım. (Hoşea 13: 9-11)

Yalnızca Yahve konumunu ilk savunanlar olan peygamberler, krallardan çok Yahve tarafından "çağrıldıkları"nı iddia ediyorlardı. Kişisel bir çağrı, hatta tanrısallık içerme anlamında peygamberlik, yalnızca Yakın Doğu'da değil, görmüş olduğumuz üzere, genellikle kabile halkları ve eskil insanlar arasında da yaygındı.[86] Fakat çoğu durumlarda peygamberler sıradan halkın gereksinimlerini karşılamakta kenarda kalıyor, birçoğunun İsrail'de yaptığı gibi, krallara öğüt ve destek veriyorlardı. İsrail'in büyük peygamberlerinin özellikle kuzeyde hem içsel olarak hem de dış tehditlerin önünde krallara doğrudan doğruya karşı çıkabilmeleri monarşinin zayıflığı nedeniyle, krallarının okuryazar uyruklarının çeşitli gruplarını denetleyememelerindi. Büyük peygamberler kendilerinin çağrıldıklarını savunuyorlardı, ama onlara emanet edilen mesaj, hem krallara hem da halka yönelik bir yargı ve umut, en önemlisi de yalnızca Yahve'ye tapma talebini içermekteydi.

Buraya değin, kuzey krallığına yönelen peygamberler, Amos ile Hoşea üstünde durduk. Hoşea yalnızca kendi başına değil, onun diliyle Tesniye'nin dili arasında güçlü bir süreklilik olması nedeniyle de önemlidir. Yine, bir geç 8. yüzyıl peygamberi olan İşaya'yı unutamayız. Birçok bakımdan simgesel bir peygamber olan İşaya, Kudüslü bir rahip kökeninden geliyordu ve Davud'un krallık teolojisini yadsımaktan çok, onu içinde aşmayı başarmıştı. Onun İşaya

---

86 Robert R.Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* kitabında (Fortress, Philadelphia, 1980) hem İsrail'de hem de genel olarak peygamberlik bilgilerinin yararlı bir özetini vermektedir.

(bap) 6'da aktarılan çağrısı, tapınağın büyütülmüş bir görünümünü içermektedir; ama çağrılan bir kral değil, peygamber olarak İşaya'dır. Ne var ki, ahlâksal ve tapısal günahlarından ötürü kralları ve halkı lânetlemesi kuzeyli kardeşlerinden daha az ısrarcı olmayan İşaya, Zion idealine, Kudüs'ün saldırılmazlığına ve gelecekteki her şeyin yoluna koyulacağı bir "Tanrının Günü"ne yansıtılan bir ideal olarak bile olsa sadık kalmıştır. Bunun ne kadarının kendisinden geldiği, ne kadarının ondan yayılan geleneğin eseri olduğunu söylemek güçtür; fakat Kral/Kudüs/Zion fikrinin yerine hiçbir zaman Musa/Sinai/Ahit fikrinin bütünüyle geçmemiş bulunması geniş ölçüde İşaya geleneğinin sonucudur.[87]

Kuşaktan kuşağa hem kralların hem de halkın başka tanrılara taptıkları için lânetlendiklerini öğrendiğimiz Kutsal Kitab'ın kendisinden, yalnızca Yahve'ye tapılması gerektiğini isteyen peygamberlerin ayrı bir azınlık olduğunu görüyoruz. Ziony Zevit çeşitli tanrılara, özellikle de eşiyle birlikte Yahve'ye tapma kanıtlarının arkeolojik kayıtlarda yaygın olduğunu söylemektedir; hem sadece halk tapısının "yüksek yerleri"nde değil, Kudüs tapınağında da: "Yeruşalim tapınağının kendisi bu polidoksiyi yansıtıyordu. YHWH tapısının yanı sıra, kurum tarihinin çoğu boyunca, başka tanrılara da tapılmıştır."[88] Fakat sürgüne kadar, belki ondan sonra bile, peygamber uyarılarına sadece bir azınlık uyduysa, bu yine de, geleneği erken peygamberlerin dediklerinin ötesinde geliştirebilen anlamlı bir azınlıktı. 1. ve 2. Krallar, İsrail'de değil de Yahudiye'de çeşitli kralların, özellikle de Hezekiel ve Yoşiya'nın yalnızca Yahve hareketiyle duygudaşlık içinde olduklarını ve onun programına uygun reformlar yaptıklarını belirtmektedirler; bu, Yoşiya'nın hükümdarlığı sırasında böyle bir hareketin güç topladığının açık bir işaretiydi; tapınağın yenileme çalışmaları sırasında da geniş ölçüde bizim Musa'nın beşinci kitabı olarak tanıdığımız Tesniye'nin bir ilk taslağı olduğu kabul edilen bir kitap keşfedilmişti.

TESNİYE (*DEUTERONOMY*) DEVRİMİ

Elimizdeki haliyle Tesniye kitabı kesinlikle çeşitli gözden-geçirmelere uğratılmıştır, fakat metnin biçimi de içeriği de Musa'nın ilk dört kitabına doğru geriye ve tarihsel kitaplara doğru da ileriye bakmak için kritik bir nokta oluştur-

---

87 İşaya için bkz. Abraham J. Heschel, *The Prophets: An Introduction*, Harper, New York, 1969, s. 61-97; ve Wilson, *Prophecy and Society*, s. 270-274. Wilson'ın düşüncesi, İşaya'yla ilgili siyasal durum anlatısının 2. Krallar 18: 17-19'da bulunabileceği yönündedir, ama 9a, 36-37 onu kuzey geleneğinde bir peygamber olarak göstermektedir, (Herschel'in sonraki bir ek diye gördüğü) 2. Krallar 19: 9b-35 ise İşaya'yı Kudüs krallık teolojisinin bir sözcüsü yapıyor (*Prophecy and Society*, s. 213-219).

88 Zevit, *Religions of Ancient Israel*, s. 653.

duğunu belirtecek kadar açıktır. "Tesniyeciler" denilenlerin, İsrail'in inancının belki merkez kolunu oluşturduğu kabul edilmektedir, ama bu Tesniyeciler kimlerdi? "Tesniye"nin İÖ. 621 yılında tapınakta bulunmasıyla ilk kesin biçimini alan geleneği tam olarak kim yaratmıştır? Bunu bilemeyiz, fakat Geller, 2. Krallar 22'yi izleyerek bize önemli bir ipucu veriyor: "Yasa kitabını Yoşiya'nın dikkatine sunan kurul, kâhin Hilkiya ile kâtip Şafan'dan oluşmaktaydı. Sonra kadın peygamber Hulda tarafından da doğrulanmıştı. Bu listenin, Tesniye karmasının başlıca kanatlarını gösterdiği söylenebilir."[89] Buradaki peygamberlik öğesi açıktır; çünkü yalnızca Yahve hareketini niteleyen şevk Tesniye inancının merkezinde yer alıyordu. Fakat bir başrahip ile krallık kâtibinin varlığı da anlamlıdır. Her biri peygamberlik geleneğiyle üst üste çakışan, ama onun tarafından bütünüyle özümsenmeyen bir geleneğin içinde yer almaktaydı. Tapınağı, kurbanı ve yüksek rahibin tapınakta Kutsalların Kutsalı ile karşılaşmasını odağa alan rahiplik geleneği, belki Tevrat'ın derlenmesini tamamlayan kendi yazınsal söylencesine yol açmıştır. Eski Yakın Doğu'nun bilgelik geleneğinin İsrailli biçimi içinde eğitilmiş bulunan krallık kâtipleri Meseller, Vaiz (*Ecclesiastes*) ve Eyüp gibi kitapları hazırlamışlardır. Bilgelik geleneği, her şeyden çok bir eğitim, öğretim ve öğretmenle öğrencinin ilişkisi geleneğiydi, bütün bunlar İsrail dininin Tesniyeci anlayışı içinde ele alınmıştı.

Tesniye geleneğinin eski İsrail dinine temel tanımını veren en iç özü Ahit'ti. Bu fikir nereden gelmiştir ve ne demektir? Ahidin her şeyden çok Yahve ile Davud hanedanı arasında yer aldığı Yahudiye krallık teolojisinde, bir ahit fikrinin ne kadar merkezî olduğunu yukarıda görmüştük. Ahit eski Yakın Doğu ideolojisinin yaygın bir özelliğiydi. Bir zamanlar, İÖ. 2. binyıldaki Hitit üst egemenlik (*suzerainty*) antlaşmasının Musa ahdinin dayandığı örnek olduğu düşünülüyordu.[90] Daha yeni araştırmalar, bu arada Moshe Weinfeld'in kapsamlı incelemesi, Tesniye üstünde belirleyici etkinin Asur sözleşme örneği olduğunu göstermektedir.[91] İsrail dininin merkez öğeleri için güçlü bir Asur modelinin olabileceği düşüncesi, bizim hem yazınsal peygamberlerin hem de Tesniyecilerin ortaya çıktığı uluslararası durumu düşünmek için bir an durmamızı gerektiriyor.

---

89 Geller, *Sacred Enigmas*, s. 176.

90 Bkz. George Mendelhall, "Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East", *Biblical Archeologist* 17, 1954, s. 49-76.

91 Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford University, Londra, 1972. Eckart Otto, "Political Theology in Judah and Assyria: The Beginning of the Hebrew Bible as Literature", *Svensk exegetisk arsbok 65*, 2000, s. 59-76, Asur modelini Çıkış ve Musa öyküsüne de genellemektedir.

Asur İmparatorluğu (daha doğrusu Yeni Asur İmparatorluğu, İÖ. (934-610) önceki Yakın Doğu imparatorluklarına oranla hem askerî hem de ideolojik olarak yeni bir yoğunluk düzeyindedir.[92] 8. yüzyıla gelindiğinde, Asur fethinin toptan yıkımlar ve sürgünler yapan yırtıcılığı, İsrail ve Yahudiye dahil bütün Levant devletlerinde hem korku hem de umutsuzca bir direnme isteği yaratmıştı. Asur'un askerî bakımdan belâ olmasının paralelinde yoğun bir ideolojik baskı vardı. Asurlular birden çok tanrıya tapmakla birlikte, Aşşur kralın ve imparatorluğun en yüce tanrısıydı ve bütün uyruk halklar onun önceliğini tanımak zorundaydılar. Hoşea'dan Yeremya'ya İsrail dininin müthiş yaratıcılığı, Tevrat'ın (*Pentateuch*) erken versiyonları dahil (yani 8. yüzyıl sonlarıyla 7. yüzyıl) bir ölçüde, Asur meydan okumasına tepkiler olarak görülmelidir.

Asurya'ya dinsel direniş, Aşşur'un tanınması için baskıya karşı Yahve'ye tekelci bir dayanma biçimini almıştır; yalnızca-Yahve hareketi yoğun Asur baskısından önceki dönemde başlamışsa, ona yanıt olarak çok güçlenmiştir. İşaya'nın Yahudiye kralları Ahaz ve Hezekiah'a hem Asur karşıtı bağlaşmalardan hem de Asur'a boyun eğmekten kaçınmalarını, yalnızca Yahve'ye dayanmalarını öğütlemesi, bütünüyle gerçekçi değilse bile yoğun bir dinsel direnişin anlatımıdır.

Hezekiah Asurya'ya boyun eğdiğinde ve oğlu, uzun yaşamış olan Manasseh de aynı yolu izlediğinde, onlar bir üst egemenlik antlaşmasıyla sadece Asur kralını hükümdar olarak tanımayı değil, onun tanrısı Aşşur'un önceliğini de kabul etmek zorundaydılar.[93] Böyle bir sözleşme vassalin uyması gereken koşullardan başka, kutsamalar ve lânetler de içerirdi; sözleşmenin herhangi bir biçimde çiğnenmesi ve sadakatsizlik durumlarında en ağır lânetler. Ayrıca, vassalin üst egemenini sevmesi zorunluluğu da vardı; Asur kralının buna karşılık vermesi gerekmiyordu, zaten bu durumda sevgiden sadakat anlaşılmaktaydı, o da üst egemenden değil, vassalden beklenirdi.[94] Birazdan göreceğimiz üzere, Tesniye'nin devralıp dönüştürdüğü, bu tür sözleşmelerdi, özellikle de Esarhaddon'un vassallik sözleşmeleri.[95]

---

92 Geller, *Sacred Enigmas*, s. 182-183.

93 Holloway, *Aşşur Is King!* başlıklı kitabında şöyle söylemektedir: "Esarhaddon'un vassallik sözleşmeleri, vassallerin üst efendilerinin panteonu huzurunda nasıl davranmalarının beklendiği konusunda önemli ve ayrıntılı veriler içermektedir. Vassale, "senin tanrın (*ilkunu*) olan Aşşur'dan korkması *(lipluhu)* emredilmiş, tanrıların kralı Aşşur'un imgesini (ikonunu-*şalmu*'sunu), efendilerim olan büyük tanrıların, kralın, veliahdın imgelerini de koruması bildirilmiştir; Aşşur ve kral mühürleriyle, muhtemelen vassallik sözleşmesi tabletlerindeki mühürler kastedilmektedir" (61).

94 William L. Moran bu noktada şu klasik makaleyi yazmıştır: "The Ancient Near Eastern Background to the Love of God in Deuteronomy", *Catholic Biblical Quarterly* 25, 1963, s. 77-87.

95 Özellikle bkz. Weinfeld, *Deuteronomy*, ayrım 1, bl. 2, s. 59-158.

Weinfeld vassalin yükümlülüklerini sıralayan, dolayısıyla koşullu olan vassallik sözleşmesini üst egemenden bir sadakat ödülü olarak bir izleyiciye verilen koşulsuz bir bağış olan bağış sözleşmesiyle karşılaştırıyor. İbrahim'le yapılan, arazi ve zürriyet (çoluk-çocuk) vaatlerini içeren ahidi de, Davud'un soyunun sürekli olarak başa geçmesini öngören Davud'la yapılan ahidi de bağış sözleşmeleri olarak görüyor, fakat her iki örnekte de kitabın dilinin Asur örneklerini izlediğini fark ediyor. Örneğin, Tanrı İbrahim'i "sözümü dinledi" (Tekvin 25: 5) diye överken kullanılan dil, "yetkinlikle hizmet etmek" benim "önümden yürümek" vb.'nde olduğu gibi, Aşşurbanipal'in bir uşağa yaptığı lütfu yankılamaktadır. Ahit dili yukarıda belirttiğimiz üzere Yakın Doğu'da çok eskidir –Sümer'e kadar gider, Hititlerden ve Asurlulardan başkalarında da vardır– fakat Kutsal Kitab'ın dili özellikle Asurlu örneklere yakındır. Bu durum, İbrahim ve Davud gibi kişilerle yapılan "erken" ahitlerin bile tarihlenmesi konusunda bir şeyler düşündürebilir. Böyle olmakla birlikte, İsrail kullanımındaki büyük farkı görmezlikten gelmemeliyiz: Asur ahitleri hükümdarla uyruk arasındaydı, İsrail ahitleriyse Tanrıyla insanlar arasındadır.[96]

Koşulsuz bağış ahitleri İsrail kimliği için temel nitelikte olmakla birlikte, Tesniye'nin ana yapısını belirleyen ve onun İsrail dininde merkezî bir konum almasını sağlayan vassal ahitleriydi. Vassal ahitlerinin hem Asurlu hem de İsrail örneklerinde, madun olan kişi, sözleşmenin koşullarını tutmalıdır, yoksa en feci sonuçlarla karşılaşacaktır: İsrail'de Tanrı, Asuria'da tanrılar, eğer tâbi olan sadakatsizlik ederse (onun üzerine) cüzzam, körlük, şiddetle ölüm, ırza geçme ve "bilmediğiniz bir ulus tarafından" işgal göndereceklerdir.[97] Kısacası, Tesniye (ve belki Tevrat'ın çoğu da) öyle bir eşi görülmemiş şiddet durumunda yazılmıştır ki, kuzey krallığı çoktan yıkılmış, halkının birçoğu sürgün edilmişti, Yahudiye de Asuria'ya rahatsız bir vassallik bağıyla bağlıydı. Bir okumaya göre, İÖ. 701'deki Sennacherib'in Hezekiah'ya açtığı sefer sırasında, Yahudiye de Asurluların müthiş öfkesini hissetmişti. Baruch Halpern Asurluların bütün Yahudiye taşrasını ve Kudüs dışında kırk altı tane müstahkem şehrini yıktıkları, böyle yaparken de bütün kırlık alanları insansızlaştırdığı iddialarının tarihselliğini savunmaktadır.[98] Böylece, Hezekiah sonunda Asur üst egemenliğine boyun eğerken, Yahudiye artık eski durumunun bir gölgesi halindeydi. Taşra tenhalaşırken, Kudüs'ün nüfusu kuzey krallığının

96 *A.g.e.*, s. 77-78.

97 *A.g.e.*, s. 117-118 – Tesniye 28'i alıntılayarak.

98 Baruch Halpern, "Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability", *Law and Ideology in Monarchic Israel*, (der.) Baruch Halpern ve Deborah W. Hobson, JSOT, Sheffield, 1991, s. 11-107.

722'de yıkılmasından sonra ve 701 seferiyle Yahudiye taşrasından gelen sığınmacılarla şişmişti. Kaçınılmaz bir biçimde böyle keskin nüfus hareketleri zaten zayıflamış bulunan akrabalık bağlarını daha da parçaladı.[99] Asur dehşetinin anısı sürerken, yeni bir felâketin artık Kudüs'ün kendisini de yutacağı korkusu giderek büyüdü. Peygamberler insanları sık sık Yeremya'nın sevdiği terimlerden biri olan "terör"le tehdit ederlerken, Yeremya zamanında onunla eşit ölçüde acımasız olan Babilliler Asur örneğinin yerini aldı.

Tesniye kitabı 621 yılında, Kral Yoşua zamanında "keşfedilmiş" olmakla birlikte, başlangıcı pekâlâ Esaraddon (681-669) hükümdarken ve vassallik anlaşması Yahudiye'de biliniyorken Kral Manasseh zamanından kalma olabilir. Metinleri günümüze erişen büyük eski peygamberlerin –Amos, Hoşea, İşaya, Mika– hep ilk büyük Asur saldırısının olduğu 8. yüzyıl ortalarıyla sonu arasındandır. Bununla birlikte, 7. yüzyıl boyunca, Asur gücünün gerilediği ve ufukta yeni karışıklıklar olduğu 627'de Yeremya vaazlarına başlayıncaya kadar hiçbir büyük yazın peygamberi çıkmamıştır. Onun için, Manasseh'in uzun, baskı yönetimi altında kamu peygamberliği askıya alınmışken, sonradan kendilerine Tesniyeciler denilecek olan çevrelerin, başat Asur ideolojik düzenine bir karşı metin oluşturmak için özel olarak çalışmaya koyulmuş bulunduklarını düşünmek aşırı hayalcilik olmaz.

Başlangıcını 8. yüzyıl peygamberlerinde bulabileceğimiz kritik dönüm noktası, İsrail ve Yahudiye krallarının büyük Asur krallarının astı olmasına karşın, Yahve'nin kesinlikle Aşşur'a tâbi olmadığı savıydı. Tersine, Asuria Aşşur'un değil, Yahve'nin denetimindeydi. Levant kralları Asuria'yla ahitlerini sık sık bozuyorlar, çoğu kere bunların feci sonuçları oluyordu. Fakat henüz başlangıç halindeki Tesniyeciler için geçerli olan ahit, Yahve ile İsrail'in Çocukları arasındaki ahitti ve bu ahde İsraillilerin ihaneti, iktidarın (ancak Yahve'nin iradesine göre davranabilecek olan) Asurlulara verilmesine yol açmıştı.

8. yüzyıl peygamberlerinin Yahve'nin önde gelişiyle ilgili olarak inandıkları şeyler, sadece Tesniye'de değil, Çıkış'ta da ayrıntılarıyla gösterilmiştir. Oraya kadar gölgeli olan ve yanda kalan Musa figürü, Çıkış'ta anlatısal olarak, Tesniye'de de "teolojik açıdan" heroik oranlara taşınmıştır. Eckart Otto Musa öyküsünün Asur kaynaklarından ne kadar çok kaynaklandığına, örne-

99 Halpern Tesniye, Yeremya ve Hezekiel metinlerinde görülen ortaklaşa ahlâkî sorumluluktan bireysel sorumluluğa kayışın bu toplumsal koşullar düşünülerek anlaşılabileceğini öne sürmektedir: "Geleneksel Yahudiye kültürü Asurlu sürgünleriyle kesin sona erdirilmişti", bunlar "bireylerin kaderlerini atalarının ve akrabalarınınkilerden çözmüştü" ("Jerusalem", 79).

ğin sazdan sepetin içindeki Musa olayının Sargon'un doğum söylencesine dayandığına işaret etmektedir[100] ama ona dramatik olarak farklı bir anlam verilmiştir:

> Yeni Asurlu öyküsünden alınan olayların yapısı, Musa'nın kılavuzluğundaki İsrail halkına aktarılırken, İbrani anlatının yazarları Asur kralının itibar ve otoritesini yadsımışlardır. Musa-Çıkış anlatısında, Musa onun karşıt tipi olarak beliriyor, çünkü İsrail'in eski tarihinin bir figürü olarak halkıyla tanrısal alan arasında aracılık yapan Musa'ydı. Bu demektir ki, krallığa özgü arabuluculuk işlevi, İsrail'in geçmişindeki bir ideal kişiliğe aktarılmıştır. Tanrısal krallık kavramının yadsınmasıyla, ona karşılık olan toplum ve kurucu öğeleri fikirleri de reddedilmiştir. Musa-Çıkış öyküsünün yazarları için, "İsrail" merkez kişiliği kral olan bir devlet hiyerarşisi tarafından değil, YHWH ile halkı arasındaki bir ahitle oluşturulmuştur. Bu, sürgün sırasındaki Yahudiyeli (*Judaean*) grupların bir fikri değildi, Asurluların sadakat beklentilerini yadsıyan bir İÖ. 7. yüzyıl karşı programıydı.[101]

Tesniyecilerin yarattıkları şey, hiç şüphesiz Asurluların ideolojik egemenliklerine karşı bir direnme isteğinden kaynaklanmaktaydı, ama onun çok ötesine geçmişti. Yeni hareketin merkezinde ortaya çıkan Musa, sadece Asur (ve Mısır) krallarının değil, İsrailli kralların da karşı tipiydi.

Hiç kimse Musa'nın oynadığı mihverlik rolünü Michael Walzer'den daha iyi anlatmamıştır. İsrail'in büyük kurumsal başarısı, gökle yeri birleştirdiğini savunan bir adamın yönetiminde bir toplum kurmak değildi, Tanrıyla bir halk arasında yapılmış bir ahite dayanıyordu. Mısır'dan Çıkış ertesinde Sinai'deki olayların anlamı budur. Fakat böyle bir yeni topluluk, eskisinin olduğu gibi eşzamanlı olarak hem siyasal hem dinsel olmalıydı – oysa henüz bu alanlar arasında açık bir ayrım yoktu – onun için de, bir önderleri bulunması gerekiyordu. Firavunla en kesin bir karşıtlık içinde, Musa tanrısal bir kral değildi. Tanrı'nın peygamberiydi, başka bir şey değildi. Ama böylesine umutsuz bir girişimde onun önder olarak taşıdığı sorumluluk, onun bazen bir krala benzemesine, hatta bir kral gibi davranmasına yol açmıştır. Walzer bir ön-

---

100 Otto, "Political Theology", s. 73-74. Otto bu öykünün kökeninin Yeni Asurlu olduğuna, ama İÖ. 3. binyılda hükümdarlık yapan ve böylelikle (geç "Memphis Teolojisi"nin Eski Krallığa bağlandığı) Mısır'la koşutluk gösteren bir eskilleştirme hareketinin parçası olan Akkad kralı Sargon'a yakıştırıldığına işaret ediyor. Böylelikle, eskil Musa figürünün merkez konumuna yükseltilmesi, o zaman Yakın Doğu'daki genel eğilimlerin İsrailli koşutu olmaktadır. Otto ayrıca, Musa öyküsünün başka ayrıntılarının çağdaş Asur krallık ideolojisinden kaynaklandığını bulmuştur.

101 *A.g.e.*, s. 75. Esarhaddon'un vassallik sözleşmesi Tesniye'deki birçok yükümlülüğün modeli idiyse, onların sürgünlük ya da sürgün ertesi yazarları için hâlâ nasıl model olabildiğini görmek zordur.

der olarak Musa'nın iki yanı olduğuna işaret etmektedir: bir Leninist yan ve bir sosyal-demokratik yan.[102]

Leninist yan en açık haliyle, Musa'nın Tanrı'nın buyruklarını almak üzere Sina dağında olduğu sırada, halkın tapınmak üzere kendilerine altından bir buzağı yaptıklarını gördüğü olayda bulunmaktadır; İsrail'in oluşmasının en başında, bu hareket Tanrı'yı sevmemenin, sadakatsizliğin bir işaretiydi. Musa "Tanrıdan yana" olanları çağırdı ve Levi oğulları onun çevresinde toplandı. O zaman Musa dedi ki:

> İsrail'in Allahı Rab şöyle diyor, "Herkes kılıcını beline kuşansın ve ordugâhta kapıdan kapıya dolaşsın ve herkes kendi kardeşini ve herkes kendi arkadaşını ve herkes kendi komşusunu öldürsün." Ve Levi oğulları Musa'nın buyurduğu gibi yaptılar; o gün kavimden üç bin adam kadar düştü. Ve Musa dedi: "Bugün size bereket versin diye kendinizi Rabbe adayın, çünkü herkes oğluna karşı ve kardeşine karşı kalktı" (Çıkış 32: 27-29).

Çıkış anlatısı, kritik önemde bir husus olarak Musa'nın kral olmadığında ısrarlıdır, ama Çıkış 32'de o bir kral gibi davranıyor. Eski Hawai aristokrasisinin bir üyesi olan David Malo'nun Hawai kralı için dediği gibi:

> Kralın buyruklarının yaşam-ölüm verme gücü vardır. Kral birini, ister şef olsun ister halktan biri öldürmeyi aklına koyarsa, bir sözü yeter, öldürülür. Ama kral yaşam sözünü söylemeyi seçerse, adamın canı kurtulur.[103]

Musa konuşanın Tanrı olduğunu iddia etmişti, ama onun insan sesi Musa'ya aitti ve bu yeryüzünde yaşam-ölüm sözünü söylemeye yetkili olan devlettir ve devletin sözcüsü de, her zaman şu ya da bu biçimde bir kraldır.

Çıkış 32, Çıkış anlatısı içinde Musa'ya karşı çıkanların başına müthiş şeylerin geldiği tek yer değildir; fakat Walzer Leninist yanın bütün öykü olmadığında ısrar ediyor. Bir başka Musa daha vardır, şiddetle değil, öğretmekle, öğütlemekle ve örnek olmakla önderlik eden; Tanrıdan kendisinin başlattığı projeyi felâketle sonlandırmamasını dileyerek halkını Tanrının gazabından koruyan sosyal demokrat bir Musa.[104] En önemlisiyse, ortaya çıkanın yeni bir siyasal tarz olduğuydu: Bir hükümdar olarak kral bulunmaksızın, Tanrı ile ahitleşmiş bir halk. Musa bir öğretmen ve peygamberdir, ama kral değildir ve Tevrat bunu vurgular, sadece Tanrı'nın adanmış ülkeye onun erişmesi-

102 Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985, s. 66.
103 David Malo, *Hawaiian Antiquities*, Bernice P. Bishop Museum, Honolulu, 1951 [1898], s. 57.
104 Walzer, *Exodus and Revolution*, s. 66-68.

ni yasaklayarak değil, ölümünün öyküsüyle de. Musa Moab diyarında öldü ve "bugüne kadar kimse onun kabrini bilmez" (Tesniye 34: 6). Walzer, kimliği içinde mezarı o kadar önem taşıyan Mısır firavunuyla bundan büyük bir karşıtlık bulunamayacağına işaret ediyor. Ayrıca Musa kralların babası değildi; Kutsal Kitap bize onun çocukları hakkında hemen hiçbir şey söylemiyor.[105] Machiavelli'nin silahlı bir peygamberin yönetimi olmadan eski köleler bir ahit halkına dönüştürülebilir mi diye soruşu ünlüdür.[106] Ama biz Musa anlatısını tarihsel açıklama değil de, yeni bir halk çeşidi, bir krala değil de Tanrıya bağlı olan bir halk için bir temel yasa (*charter*) diye görürsek, daha uzun sürmüş olmakla birlikte Atina demokrasisine koşut bir fikir olarak düşünürsek, o zaman Musa'ya da sadece monarşik rejimleri yaşamış olan bir halk için kraldan vazgeçip almaşık bir rejimin nasıl olacağını anlamaya başlamanın bir yolu olarak bir çeşit "geçici amaç" diye bakabiliriz.

Sonunda bir hükümdar olarak Musa'yı bitiren ahidin pazarlığını yapan da Musa idi, çünkü bu ön Tesniyecilerin oluşmakta bulunduğunu hayal ettikleri yeni toplumun anahtarı ahitti. Eğer Çıkış, Çıkış'ın ve Sinai'deki vahyin öyküsünü, ahdi ve insanların uymak zorunda oldukları temel koşulları anlatıyorsa, ahdin neler içerdiğini, kral, peygamber ve halk için anlamını gösteren de Tesniye'dir.

Bu konulara değgin olduğu için Tesniye'ye "teoloji" denilebilir; ama bu terim tırnak içinde kalmalıdır, çünkü Tesniye felsefeden çok retoriktir; Musa'nın İsrail çocukları vaat edilmiş topraklara girmesinden ve onun ölmek üzere geride bırakılmasından önce yaptığı veda konuşmasıdır. Amacı mantık-

---

105 *A.g.e.*, s. 126.

106 Musa'ya "silahlı peygamber" diyen Machiavelli "bütün silahlı peygamberler kazanır ve silahsız olanları yenilir" diye sözünü sürdürüyor; çünkü insanlar değişkendir ve peygamber onları "zorla inandırma"ya hazır olmalıdır. *The Prince*, bl. 6 – Niccolo Machiavelli, *The Chief Works and Others*, cilt 1, İng. çev. Allan Gilbert, Duke University, Durham, N.C., 1965, s. 26. (Machiavelli silahsız peygamberlerin de "kazanabilecekleri" yollar konusunda sessizdir.) *Discourses*, 3.30.4'te Machiavelli Çıkış 32'deki yukarıda alıntılanan parçayı tartışmakta ve şöyle yazmaktadır: "Kutsal Kitabı dikkatle okuyan bir kimse, Musa'nın yasalar ve kurumlar yapmadan önce, kıskançlıktan başka bir neden olmaksızın planlarına karşı çıkan çok sayıda kişiyi öldürmek zorunda kaldığını görecektir." *The Discourses of Niccolo Machiavelli*, cilt 1, İng. çev. Leslie J.Walker, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1975, s. 547. Machiavelli'nin eğer yeni bir devlet kurulacak ya da eskisi iyice elden geçirilecek ise, tek bir yetke (otorite) olması gerektiğinde ısrarı da ilginçtir. Musa'nın bir örnek olarak anıldığı bir bağlamda, *The Discourses*'ta şöyle yazmaktadır: "İster cumhuriyet ister krallık olsun, bir devletin başlangıçta iyi düzenlenmiş bulunması ya da eski kurumlarını sonradan köktencilikle dönüştürmesi, genel bir kural olarak tek bir kişi tarafından yapılmadıkça olamaz ya da çok ender olur. Herhangi bir benzer örgütlenmede de zihnine ve yöntemine dayanılacak tek bir kişi olması da, bunun gibi zorunludur." *Discourses of Niccolo Machiavelli*, İng. çev. Walker 1: 234. Bu gözlem, bütün eski devletlerde tek hükümdar üstündeki aşırı ısrarı anlamaya yardımcı olabilir.

sal kanıtlama değil, inandırmadır (ikna). Tesniye, Tevrat'ın (İsrailli olsun olmasın) eski Yakın Doğu krallık teolojisine ilişkin olarak temsil ettiği yeni şeyleri özetlemektedir. Bu yeni eğilimde asıl olanın Tanrı'yı ve yalnızca Tanrı'yı kral olarak tanımak olduğu halde, Tanrı hakkındaki bu temel İbrani eğretilemesinde bile ihtiyat vardır: Kutsal Kitap'ta Tanrının kral olarak kırk yedi kez eğretilenmesine karşılık, hem de Tevrat'ta sık sık krallığı çağrıştıran haşmetli terimleriyle nitelendiği halde, yalnız iki kere Tanrıya kral denilmektedir – bir kere Sayılar'da, bir kere Tesniye'de.[107]

Tesniye insan krallığının zorunluluğunu kabul ediyor, fakat bu öyle sıkı sıkıya niteleniyor ki, gerçekten eski Yakın Doğu terimleriyle tanınamayacak "meşrutî/anayasal krallık" gibi bir şey oluyor. Tesniye'de (17: 14-15) Musa halkına der ki, "Allahın Rabbin sana vermekte olduğu diyara geldiğin zaman ... Allahın Rabbin seçeceği adamı üzerine kral olarak koyabilirsin." "Koyacaksın" değil, "koyabilirsin." Kral bir yabancı değil, İsrailli olmalıdır; çok atları, çok karıları ya da çok gümüş ve altını olmamalıdır. Bu, tam da bir Davud'a ya da Süleyman'a benzemiyor. Daha önemlisi:

> Krallığın tahtı üzerine oturduğu zaman, Levili rahiplerin huzurunda kendisi için yazılmış yasanın bir nüshası onda olacaktır. Bu yasa onda kalacak ve ömrünün bütün günlerinde onu okuyacaktır ki, Rabden korkmayı öğrensin, kardeşleri üzerine (yüreği) yükselmesin ve emirden sağa sola sapmasın; tâ ki kendisi ve oğulları İsrail krallığında uzun zaman hükümdarlık etsinler. (Tesniye 17: 18-20)

Uzun süre hükümdarlık, ebediyen değil. O kadar. Tesniye'nin ya da Tevrat'taki başka herhangi bir şeyin bir kral için söylediği budur. Kendini başkalarının üzerine yükseltmemek? Tek işlevi buyruklara uymak olan bir krala niçin ihtiyaç duyulur ki?

Tesniye'de krallıkla ilgili sınırlama varsa, peygamberlikle ilgili sınırlama da vardır. Bir yandan Musa bütün peygamberlerin üstünde o denli yüceltilir ki, Stephen Geller'in ona "süper-peygamber" demesi yanlış görünmez;[108] ama öte yandan Tesniye'de her kuşağın "Musa gibi" bir peygamberinin olacağının söylenmesine karşın, sonraki peygamberler üstündeki sınırlamalar katıdır. Tesniye 34: 12'deki "daha İsrail'de Musa gibi Rabbin yüz yüze bildi-

107 Marc Zvi Brettler, *God as King: Understanding an Israelite Metaphor* başlıklı çalışmasında, JSOT Ekler dizisi 76 (Sheffield Academic, Sheffield, 1989), kral olarak Tanrı'nın "Kutsal Kitapta Tanrı için kullanılan başat ilişki eğretilemesi olduğu"nu, "sevgili olarak Tanrı" ya da "baba olarak Tanrı" gibi metaforlardan daha sıklıkla kullanıldığını ileri sürmektedir (s. 160).

108 Geller, *Sacred Enigmas*, s. 192.

ği bir peygamber çıkmadı" sözleri, Sayılar 12: 6-8'de Tanrının bütün peygamberlere "rüyette" göründüğünü, ama "Musa'yla ağız ağıza söyleştiği"ni bildirmesini yankılamaktadır. Ayrıca Tanrı Musa'ya verdiği vahyin kesinliğini de vurguluyor: "Buyruğuma bir şey katmayacaksınız ve ondan eksiltmeyeceksiniz, ta ki Allahınız Rabbin size emretmekte olduğum emirlerini tutasınız" (Tesniye 4: 2). Dolayısıyla, Musa'nın dediklerinden başka bir şey söyleyen peygamberden sakının. Gelecek peygamberler hakkında Tanrı Musa'ya şöyle demiştir:

> Onlar için kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi onun ağzına koyacağım ve ona emredeceğim her şeyi onlara söyleyecek. Peygamberin benim ismimle söyleyeceği sözlerimi dinlemeyecek olan adamı ben sorumlu tutacağım. Ancak bir peygamber kendisine söylemeyi emretmediğim bir sözü küstahça benim ismimle söyler yahut başka ilâhların ismiyle söylerse, o peygamber ölecektir. (Tesniye 18: 18-20)

Sözün gerçekten Tanrı'dan olduğunu nasıl bilebiliriz? "Peygamber Rabbin ismiyle söylediği zaman, o şey olmaz ve doğru çıkmazsa, o Rabbin söylemediği bir sözdür" (Tesniye 18: 22). İnsan, Tesniye'nin niçin tek gerekli peygamber olarak Musa'yı göstermediğini merak ediyor.

Asurlulara yapılan göndermeler, Tesniye'nin bazı temel fikirlerinin 7. yüzyıldan kalma olduğuna beni inandırmış bulunmakla birlikte, hiç şüphesiz sürgünde ve hatta daha sonraları bunlara bir şeyler eklenmiştir. Büyük önem taşıyan konu, Tesniye'nin, oradan da Tevrat'ın ne yaptığını anlamaya çalışmamızdır, çünkü daha sonraki bütün Yahudi dindarlığının yüreği burasıdır. İsrail'de bir "eksensel kopuş" olduysa, onu herhangi bir yerde bulacaksak, orası burasıdır. Elbette, kopuşun olduğu yer, felâketli uluslararası durumdu. Kopuş neydi?

Bu soruyla Stephen Geller kaynaklarımın hepsinden çok uğraşmıştır, ben de yardım almak için ona dönüyorum. Yunan düşüncesiyle yapılması kaçınılmaz olan karşılaştırmadan hareketle, Geller İbrani Kutsal Kitabı'nın "kuram" olmadığını, kıyaslı akıl yürütmeyle ilerlemediğini, yine de "sunuluşu ne denli sistemsiz olsa da, bazı parçalarında gerçek bir düşünsel kanıtlama girişimi bulunduğu"nu öne sürmektedir. Şöyle devam ediyor:

> Yorum sorununun temelinde, Helenik mantık kavramlarını Kutsal Kitap düşünüşünün daha dağınık yapılarına anakronik olarak uygulamaktan kaçınan fikir ve kanıtlara erişmek için bir yöntemin bulunması – bir yandan da o düşünüşü biz modernlerin içinde rahat edeceği bir dile çevirme çabası

> yatmaktadır... Bundan şu sonuç çıkar ki, anlama için uygun araç, mantıksal kanıtlama değil, yazınsal yorumlamadır; soyut çözümleme değil, somut yorumsamadır (tefsir). Sonuç, daha az bir mantık (*logos*), Tanrı hakkında bir kuram ve daha çok bir yazınsal metin (*lexis*), O'nun ve Kutsal Kitap düşünürlerinin anladıkları tarzda O'nun yöntemleri hakkında, metnin sınırlarına duyarlı ve onunla adım adım ilerleme olacaktır.[109]

Geller bu işi, Tesniye 4'ü yakından okuyarak yapıyor; kitabının benim burada aktaramayacağım en önemli bölümünde burayı sürgün dönemine tarihliyor. Temel önem taşıyan husus, Tevrat'ın Tanrı ile halkı arasında –benlik ve dünya üstüne yeni bir anlayış getiren– bir ahit (sözleşme) olduğudur. Fakat anahtar olan bir başka nokta da, ahidin bir metinde içerilmiş bulunmasıdır; önemli bakımlardan kralları, peygamberleri ve bilgeleri aşan (ama yorumlama gereğini aşmayan) bir metinde. Tesniye 4, kendisinin de bir parçası olduğu metin hakkında olağanüstü bir iddiada bulunuyor:

> Bak, Allahım Rabbin bana emrettiği gibi size kanunlar ve hükümler öğrettim, ta ki mülk edinmek için girmekte olduğunuz memlekette öyle yapasınız. Onları tutun ve dikkatle yapın, çünkü halkların gözünde o sizin bilgeliğiniz ve anlayışınızdır; onlar bütün bu kanunları işitecekler ve "Gerçekten bu büyük millet bilge ve anlayışlı bir halktır!" diyecekler. Çünkü kendisini her çağırdığımız zaman Allahımız bize yakın olduğu gibi, böyle yakın Allahı olan başka hangi büyük millet vardır? Ve hangi büyük milletin bugün sizin önünüze koyduğum şeriat kadar âdil kanunları ve hükümler vardır? (Tesniye 4: 5-8)

Bu önermeler de Geller'e şöyle dedirtiyor: "Tesniye 4'ün ilk bölümü öyle yeni bir din formu getirmektedir ki, metin bizzat Tanrı düzeyine yükselmektedir, bir bakıma *Tanrı'dır*.[110] Tanrı Sözün içindedir ve eğer insanlar Sözü işitir ve ona uyarlarsa, dünyada başka ne olursa olsun onlar Tanrı ile doğru ilişki içindedirler.

Bir metin dini, taşınabilir (seyyar) bir dindir. Vaat edilmiş topraklar hakkındaki bütün yoğunlaşmasına karşın, ne Tesniye'de ne de Tevrat'ın başka bir yerinde Kudüs'ün adının geçmemesi dikkate değer. Kurbanın merkezîleşmesinin emredildiği yerde bile, tapınak sadece "Allahınız olan Rabbın adını vermeyi uygun gördüğü yer" diye anılmaktadır.[111] Tesniye'de rahipler ve

---

109 *A.g.e.*, s. 31.

110 *A.g.e.*, s. 50.

111 Otto, "Political Theology", s. 65'e göre, "Tesniye'deki tapı-merkezleştirmesinde Ahit Yasasının Tesniyeci düzeltimine bile bir Asur karşıtlığı güdüsü kılavuzluk etmiştir. Eğer YHWH Asur Tan-

kurbanlar hakkında birçok "yasalar ve yargılar" olmakla birlikte, onlara da krallar ve peygamberler gibi ılımlı davranılmaktadır. Levililer ve Sayılar başlıklı rahiplik metinleri çardakta (*tabernacle*) Tanrının varlığını gösterirlerse de, Tesniye onun sadece adının orada olduğundan söz etmektedir. Tesniyeciler için Tanrı her zaman Göktedir; elde olan sadece Sözüdür. Bilginler uzun zamandan beri Tevrat'ın çeşitli tabakaları olduğunu savunmuşlardır: J ve E belgeleri daha ziyade anlatısaldır; R (Rahiplik) ve T (D-*Deuteronomic*/Tesniyeci) iki belgesel tabaka da, anlamlarının yorumlarıyla birlikte geniş tapı ve yasa kodlarını içermektedir. Levililer ve Sayıların rahipçe öğretilerini "ilkel" ya da salt "tapısal" saymak yanlıştır; çünkü Levililerin tam ortasında merkez Bap 19 ayrımında iki büyük etik buyruk yer almaktadır: "Komşunu kendin gibi seveceksin" (Levililer 19: 18) ve "Garibi [yabancıyı] kendin gibi seveceksin, çünkü siz de Mısır diyarında gariptiniz" (Levililer 19: 34). Uzun bir bilginler dizisinden yararlanan Mary Douglas Levililer metninin, bağlantısız bir kurallar dizisi olmak şöyle dursun, çardaktaki Tanrı'nın canlı varlığı çevresinde örgütlenmiş, varoluşun doğru düzenlenişi hakkında büyük bir kozmolojik görü olduğunu öne sürmektedir.[112]

Çardakta kurban (Tevrat'ta tapınak yerinedir), insanların Tanrıyla haberleşebildikleri ve onun ne kadar yakında olduğunu anımsadıkları merkez yol olarak Rahiplik görüsü için temeldi. Tevrat'ta Rahiplik tabakası hiç vazgeçilemeyecek kadar önemliydi ve birçok bilgine göre Tevrat'a son ağırlığını veren de R idi. Büyük peygamberlerden, Yeremya ile çağdaş olan, ama ilk sürgündeki Babil'de yaşayan Hezekiel rahiplik geleneğini açıkça yansıtmaktadır; bu gelenek tapınak durdukça yaşayacak, çeşitli formlar altında Hıristiyanlıkta ve hem Yahudi hem Hıristiyan mistikliğinde etkili olacaktır.[113] Fakat T son sözü almış ve rahip Yahudiliğinde sonul zaferine ulaşmıştır. Tesniye'nin büyük akan retoriği, Musa'nın ağzından gelen Tanrı'nın Sözü, Yahudileri her yere götürebilecek bir kitap niteliğindeki Tevrat'ın anlamının belirleyici köşe taşı olmuştur. Ülke hiçbir zaman unutulmayacaktı, ama öteki Yakın Doğu halkları bir kez ülkelerini yitirince kaybolacaklardı; oysa Yahudiler

rısı Aşşur'la, Kudüs de Asur imparatorluğunun tek Aşşur tapınağına sahip olan başkenti Aşşur ile yarışacaksa, o zaman YHWH tapısı da Yahudiye köy ve kasabalarındaki çeşitli sunaklara dağıtılmamalıdır."

112 Bkz. Mary Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford University, Oxford, 1999; özellikle de Douglas, *Jacob's Tears: The Priestly Work of Reconciliation*, Oxford University, Oxford, 2004.

113 Geller'in *Sacred Enigmas* kitabının 4. bölümünde Rahiplik etkisi üstüne yaptığı değerli yoruma bkz. Bu geleneğin sonraki etkileri için de, özellikle s. 85-86'ya. Geller'in ilginç bir notu da, R'nin "kralın rolünü tamamıyla ortadan kaldırarak" eski krallık tapısıyla hiç özdeş olmayan bir Yeni Tapı sunduğudur (82).

ellerinde Kitap ve onu yorumlayacak bir topluluk oldukça sağ kalacak ve zenginleşeceklerdi.

EKSENSEL DÖNÜŞ: AHİT, HALK VE KİŞİ

İsrail'de eksensel sıçrayışın Tanrı ile İsrail Çocukları arasındaki ilişkinin bir ahit olarak görülmesiyle meydana geldiğini öne sürmüştük; bu ahit, kralla vassali arasındaki eski Yakın Doğu vassallik anlaşmasına benziyordu, ama kralın aracılık rolünden vazgeçildiği için dramatik olarak yeni bir anlam kazanmıştı. Geller bu onaylamanın paradokslu bir niteliği olduğunu savunmaktadır; Tanrıyı aşkın ve herhangi bir imgenin ötesinde diye gösteren bir metin, aynı zamanda dev gibi bir antropomorfizmle, bir halka derinliğine ilgi gösteren bir Tanrı yaratmıştır. Tanrıya kral demekten çekinen aynı metinde, Tanrı kral olarak gösterilmektedir. "Bence, çoğu krallık imgelerinden türetilen, ama tanrısallığın çatışan yanlarının bileşimini sağlayan yeni bir antropomorfizm düzeyinin yaratılması, yeni bir tanrısal kişilik resmine varmıştır."[114]

Geller Yahudiliğin inanç özü olan, Tesniye 6: 4-5'teki Şema'nın sıkı bir çözümlemesini yapmaktadır. Şema'nın (yapılabilecek bir çevirisi olarak) "Dinle ey İsrail: Allahımız Rab bir olan Rabdir" sık sık İsrail "tektanrıcılığı"nın temeli olarak gösterilir; bu birinci emirdeki yasağın olumlu açıdan yansıtılışıdır: "Karşımda başka ilâhların olmayacaktır" (Çıkış 20: 3, Kral James İncili).[115] Tarihin bu noktasında tektanrıcılık herhalde kaçınılmaz bir terim olmakla birlikte, Geller'in çözümlemesinde, Tanrı bir "-cılık/-izm" değildir, mantıksal bir çıkarsama olmayıp ancak ilişki içinde tanımlanır. Geller İbranicenin bütün olabilecek dilbilimsel yorumlarını inceledikten sonra, şu sonuca varıyor ki, ilk dize (6: 4) "Dinle ey İsrail, Yahve Tanrımız olduğuna göre, Yahve birdir (yani üstündür)," "*senin* Tanrın olan Yahve'yi [bütün yüreğinle (*leb*), bütün canınla (*nepeş*) ve bütün gücünle (*meod*)] seveceksin" diye devam eden ikinci dizeyle ilişkisi içinde anlaşılmak gerekir.[116] (İtalikle dizili

---

114 Steohen Geller, "The God of the Covenant", *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World,* der. Barbara Nevling Porter, *Transactions of Casco Bay Assyriological Institute* 1, 2000, s. 286.

115 Birinci emirde akıl yürütmenin ilk tohumunu gören Jürgen Habermas şöyle diyor: "Felsefî bir görüş açısından, ilk buyruk insana düşünme özgürlüğünü veren bilinçsel düzeye "sıçrama"yı, kendini salınan ânilikten, kuşakların dizginlerinden ve mitik güçlerin keyfiliğinden kurtarma gücünü ifade etmektedir." Şurada alıntılanmıştır: Sandro Magister, "The Church is under Siege, but Habermas, the Atheist, is Coming to its Defense", www.chiesa.repubblica.it.

116 Geller, "God of the Covenant", s. 293; ama bütün tartışmaya bkz., s. 290-296. Ben beşinci dizenin Geller'in burada alıntılamadığı devamını da, kilit terimlerin onun tartışmadığı İbranicelerini de ekledim. Aynı deneme içinde Geller Tanrının aşkınlığı ve adı sorunuyla ilişkileri içinde insanla-

olan "senin" normal İngilizcede kullanılmayan Kutsal Kitab'ın Kral James dönemi çevirisindeki *thy*'ın karşılığıdır ve bu terim İbranicedeki sözcüğü tam olarak karşılamaktadır.)

Geller'in savına göre, Tanrı ile bağlantısı İsrail'i bir halk olarak tanımlamakla birlikte, bu bağlantı aynı zamanda, eleştirellikle ve birey olarak her İsrailliyi de tanımlamaktadır:

> Benim savım şudur ki, Tanrının birliğini ilân etme görüntüsü altında, aynı zamanda ya da gerçekte istenilen, Tanrıya tekil olarak bağlanma aracılığıyla, hem zihniyle ("yüreği" *leb*) hem de iştihaları/duyguları/cani (*nepeş)* ile benliğin birliğine erişmektir. Ahit üyeleri bir, bütün ve tümüyle Tanrıyla birlikte olmalıdırlar. Bir başka deyişle, tek-tanrıcılık sadece Tanrıyı değil, inananın kişiliğini de içerir. İki birlik el ele ilerler. Gerçekte, Şema'daki "bir"in sayısal anlamı, yalnızca Tanrı için değil, inanan için de doğrudur.[117]

Bizim çağdaş, özellikle de Amerikan anlayışımıza göre, birey ve topluluk sıfır toplamlı bir ilişki oluşturduklarından, Tanrı ile bireyin birbirlerini pekiştirdikleri eski İsrail'in Tanrı ile halk arasındaki ilişkisini kavramamız güçtür. Bir peygamberin "özel bir birey" olmadığı, hiçbir yerde, monarşi döneminin sonundaki büyük peygamberlik akınında, özellikle de Yeremya ve Hezekiel'de, bireysel peygamberle günahkâr halk arasındaki çatışmanın yoğunluğu içindeki kadar berrak olmamıştır. Durumunun acıklı olması, halk için Tanrının bir temsilcisi, Tanrı açısından da halkın bir temsilcisi bulunmasından ötürüdür. Her iki sorumluluktan kaçınamayışı, Yeremya'yı "Doğduğum gün lânetli olsun!" diye müthiş bir yakınmada bulunmasına yol açmıştır (Yeremya 20: 14).

Timothy Polk, *The Prophetic Persona* kitabında Yeremya'nın kişiliğinin örneklik bir incelemesi halinde, erişmeye çalıştığı halk için de bir eğretileme ola-

---

ra açık oluşunu da tartışıyor. Musa Tanrıya adını sorduğunda, Tanrı "Ben Olanım" (ya da "ne olacaksam olacağım") diye yanıtlar (Çıkış 3: 13-14, Geller'in çevirisi). Bir kimsenin isminin onun gücü olduğu yolundaki eski Yakın Doğu düşüncesi bağlamında Tanrı Musa'yı yanıtlamakta çekingenlik göstermektedir. Başka iki parçada da Tanrı (ya da bir melek) adını söylemeyi reddediyor: Tekvin 32, Hâkimler 13. Ama Tanrı Musa'ya kendisinin Yahve olduğunu söylüyor; İbranicede "benim" doğal olarak üçüncü şahsa döndüğünden (Çıkış 15, Geller'in çevirisi) "ebediyen benim adım" oluyor. Geller'in yorumu: "Böylesine eski, kutsal kitap bağlamında, Tanrı'nın Musa'ya ve İsrail'e gerçek adını söylemek istemediği açıktır. 'Ben neysem oyum' diyor ve bu yetiyor. Aslında, bu yumuşak bir azarlamadır. Fakat kurtarma bağlamında ve ileride ahit olacak terimlerle 'Ben/olacak olanım' gayet anlamlı bir isimdir, çünkü öyküde daha önce verilen 'sizinle kalacağım' vaadini tutmaktadır. Bir başka deyişle, evren düzeyinde Tanrı bilinmez ve bilinemez kalmaktadır, fakat İsrail ile ilişkisi açısından ona her zaman erişilebilir." Geller, "God of the Covenant", s. 307.

117 *A.g.e.*, s. 295-296.

rak öğretici bir çözümlemesini sunuyor.[118] Belki Yeremya için kilit terim, Şema'da görmüş bulunduğumuz "yürek"tir (*leb*). Doğru düzenlenmiş bir yürek, Tanrı sevgisinin hükmettiği bir yürektir. Ama bu da tam, halkta bulunmayan şeydir; onun için Tanrı bunu halka ilân etmesini Yeremya'ya söylemektedir:

> Şimdi şunu dinleyin,
> Ey akılsız ve anlayışsız insanlar
> Gözleri olup görmeyen,
> kulakları olup işitmeyen... (Yeremya 5: 12)
> Fakat bu halkın âsi ve inatçı bir yüreği var;
> âsi oldular ve gittiler. (Yeremya 5: 23)[119]

Yeremya kitabı felâket öndeyileriyle doludur; bu uyarıların pek olası görünmemekle birlikte önemsenebileceklerini anımsamak bazen güçtür. Onun için lânetlemeyi kutsanma umuduyla dengeleyen ender parçalardan birini incelemeye değebilir:

> Yhvh (Rab) şöyle diyor:
> İnsana güvenen adam lanetlidir,
> beşeri kendisine bazu edinen,
> ve yüreği Yhwh'den ayrılan.
> Çünkü o çöldeki ılgın ağacı gibi olacak
> ve iyilik geldiği zaman görmeyecek.
> Ve çöldeki kurak yerlerde
> kimsenin oturmadığı tuz diyarında oturacak.
> Ne mutlu o adama ki, Rabbe güvenir
> ve onun güvendiği Rabdir.
> Çünkü suların yanına dikilmiş ağaç gibi olacak,
> ırmak kenarında köklerini salacak,
> Ve sıcak gelince korkmaz,
> yaprağı yeşil kalır;
> Kuraklık yılında kaygı çekmez
> ve meyve vermekten geri kalmaz. (Yeremya 17: 5-8)[120]

Yeremya için tekrar tekrar yalnızca yanlış-anlama ve uzaklaşma ile karşılaşan gerçek şudur: "Yürek her şeyden ziyade aldatıcıdır / ve onu kim

---

118 Timothy Polk, *The Prophetic Persona: Jeremiah and the Language of the Self,* JSOT Supplement Series 32, Sheffield, Sheffield Academic, 1984. Polk kendisinin Yeremya'yı elimizdeki metinde olduğu haliyle çözümlediğini, tarihteki "gerçek" Yeremya'yı keşfetmeye çalışmadığını belirtiyor; öyle bir çaba umutsuz olmayabilir, ama onun amacı için gerekli değildir.

119 Polk, *The Prophetic Persona*, s. 44.

120 *A.g.e.*, s. 149-150.

anlayabilir?" (Yeremya 17: 9).[121] Şimdi Yahve'ye dönüş umudu solunca, Yeremya Tanrının kendisinin insanların kararsız yüreklerini değiştireceği bir gelecek hayal etmeye başlar: "Fakat o günlerden sonra, Rab diyor, İsrail eviyle keseceğim ahit şudur: yasamı (şeriatimi) onların içerine koyup yürekleri üzerine onu yazacağım ve ben onlara Allah olacağım ve onlar bana halk olacaklar" (Yeremya 31: 33, Revize Edilmiş Standart İncil). Bu parça, zihnimizde Hezekiel'deki daha da canlı bir imgeyi çağrıştırmaktadır: "Size yeni bir yürek vereceğim ve içinize yeni ruh koyacağım ve taş yüreğinizi bedeninizden çıkaracağım ve size et yürek vereceğim" (Hezekiel 36: 26, Revize Edilmiş Standart İncil).

Polk'un yaptığı çözümlemede, Yeremya aynı zamanda peygamber olan büyük bir kişilik değildir; sadece çok şeyler isteyen peygamber rolünde (çünkü bu rol onun hem Tanrı hem halk adına konuşmasını gerektirmektedir) Yeremya gerçek bir kişi olmayı bilir. Baskı fazla dayanılmaz olunca, Yeremya'nın büyük İtiraflarında gerçekten Tanrıya bunun fazla ağır olduğunu söyleyen özel sesini işitiriz. Yine de devam etme gücü Tanrıdan gelmektedir:

> Bundan dolayı Rab şöyle diyor:
> Eğer dönersen, seni geri getiririm
> de önümde durursun.
> Ve eğer değerli olanı
> bayağıdan ayırırsan,
> benim ağzım gibi olursun.
> Onlar sana dönecekler,
> fakat sen onlara dönecek değilsin.
> Ve halka seni
> pekiştirilmiş bir tunç duvar kılacağım.
> Sana karşı cenk edecekler
> fakat sana güçleri yetmeyecek,
> çünkü seni kurtarmak ve seni azat etmek için
> seninle beraber olacağım,
> Rab diyor (Yeremya 15: 19-20, Revize Edilmiş Standart İncil)

Peygamber, Tanrının bütün insanlarla ilişkisi için olağanüstü şefaatçi rolünü örnek olarak almaktadır.[122] Yeremya ve Hezekiel'den sonra peygamberlerin sesi kısılmamıştır, ama geniş ölçüde anonimleşmiştir. Belki sürgün-

---

121 *A.g.e.*, s. 148.

122 Jochanan Muff'un şu önemli denemesine bkz. "Who Will Stand in the Breach? A Study of Prophetic Intercession", *Love and Joy: Law, Language and Religion in Ancient Israel*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1992, s. 9-48.

lük koleksiyonundaki en önemli metin, bilginlerin "İkinci İşaya" adını verdikleri bölümlerdir (İşaya 40-55). Mark Smith'e göre,

> Bu yapıt eski krallık teolojisini birçok bakımlardan değiştirmektedir. Bir kere Yahudiye kralı resimden kaybolmakta ve onun yanı sıra Yahve İsrail'in adına tanrısal iradeyi kullanmak için kendisine açık duran krallık araçlarını serbestçe kullanmaktadır. Persialı Koreş (*Cyrus/Keyhüsrev*) İsrail ve milletler için yeni tanrısal kurtuluş planında Yahve'nin "meshedilmiş"i (mesih) olmaktadır (İşaya 45: 1). İkincisi, Yahudiye kralı yerine İsrail'in kendisi kutsamaya aracılık edecek olan yeni hizmetçi olacaktır. İsrail eski "ebedî ahit"in taşıyıcısıdır (2. Samuel 23: 5), şimdi de milletlere yöneliktir (İşaya 55: 5).[123]

Smith'in vurguladığı üçüncü nokta "tektanrıcılık"tır; yani Yahve yüceltilirken, öteki tanrılar yadsınmakta, onların dinleri insan yapımı, cansız nesnelere aptalca tapma diye lânetlenmektedir. "Yahve sadece (hem ülke hem halk olarak) İsrail'in değil, bütün ülkelerin ve ulusların tanrısıdır."[124]

"İkinci İşaya" 8. yüzyıl İşayası'nın başlattığı krallık teolojisinin dönüştürülmesini sürdürmüştür. Sürgün döneminde ve ertesinde, Tesniye ile dönüştürülmüş olan krallık teolojisinin geniş ölçüde kaynaştığı anlaşılıyor. Buyruk ya da yasa olarak Tevrat, her zaman olduğu gibi önemli kalmakta, ama nedamet belirtisi, dönüş ve iyileşme umudu, çoğu büyük peygamber yazılarının hiç yumuşatılmamış katılığını hafifletmektedir. Sanki İsrail tek kralı tanrı olan bir halk halinde yaşamayı nihayet kabul etmiştir; Davud'un hanesine yapılan vaat mesihçi gelenek içinde ancak tanrısal etkinlikle gerçekleşecektir. Buyruklar (*Evamir*), Paul'ün bazen düşündüğü gibi insanları köleleştirmemektedir; onlar İsrail'i herhangi bir dünyevî yasaya kesin bağlılıktan kurtaran bir üst yasa olmuşlardır.

Eğer önemli bir anlamda ve her şeyin üstünde kendi sözüyle bilinen aşkın Tanrısı, koşullu ahitiyle insanları ebediyen Rabbin buyruklarına sadık kalmaya çağıran Tesniye, günün galibi olmuşsa, koşulsuz ahitler de unutulma-

---

123 Smith, *Origins of Biblical Monotheism*, s. 179. Benim son derece yararlı bulduğum, Smith'in yaptığı "İkinci İşaya" çözümlemesi, alıntı giymelerinin bize bu metni yazanın ya da yazanların onun ayrı bir yapıt olarak okunmasının istenip istenmediğini bilmediğimizi anımsattığını söylemektedir.

124 *A.g.e.*, s. 179. Putataparlığın eleştirisi, Yahve'nin tek tanrılığı üstündeki vurgu açısından anlaşılabilir olmakla birlikte çok haksızdı. Örneğin, Babilliler Marduk'un tapınağını ve onun oradaki imgesini çok seviyorlardı, ama bu imgenin Marduk "olmadığı"na, oraya zaman zaman geldiğine inanıyorlardı. Marduk büyük bir kozmik fırtına ve imparatorluk tanrısıydı ve hiçbir zaman herhangi bir imgeyle birebir örtüşemezdi. Bkz. Jon Levenson, "Is There a Counterpart in the Hebrew Bible to the New Testament Antisemitism?", *Journal of Ecumenical Studies* 22, 1985, s. 242-260.

mıştır. Onlar bu halkın içinde yaşadıkları ufukta ebediyen kalmışlardır. Tanrı'nın İbrahim'e ve Yakup/İsrail'e vaadi, durum ne denli korkulu olsa da, Tanrı İsrail'i sevmekten vazgeçmeyecektir. Tanrı'nın Davud'a vaadi de, bu yeryüzünde gelecekte bir zaman sahiden iyi bir yaşam yolunun var olacağıydı.

Axel Honneth insanlık tarihinde güçlü bir dinamik olarak tanınma savaşımı üstüne bize son derece verimli bir çözümleme sunuyor,[125] Yahudi olmayanlar için her zaman bir sorun olacak şeyle (niçin İsrail ve sadece İsrail seçilmiş halk olduğu sorunuyla) başa çıkmamıza yardım edebilecek bir ipucu. Honneth tanınma gereksiniminin üç aşamadan geçtiğini söylemektedir. Önce sevgi olarak tanınma vardır; onsuz özgüven olamaz. Sonra adalet olarak tanınma gereksinimi vardır; onsuz özsaygısı olamaz. Tanınma gerçekten İsrail din dinamiğinin yüreğinde gibi görünüyor. Tanrının bu belirli halkı tanıması, karşılığında Tanrının da halk tarafından tanınmasını gerektirmektedir. Ancak her şeyden önce sevginin tanınması olan bu karşılıklı tanımalarla halk ve benlik kurulabilir. Sadece Tanrının girişkenliği (inisiyatifi) bütün süreci olanaklı kılmıştır. Fakat sevginin tanınması kişisel olmak zorundadır, o genel olamaz. Tanrı başlamak için birilerini tanımalıdır ve eğer o birilerinden yeni bir şey oluşursa, bir dünya hükümdarına değil Tanrıya sadakatle oluşan bir halk meydana gelirse, o da özel bir halk olmalıdır. Kesinlikle, eski İsrail'in dini adaleti tanıma yönünde güçlü bir atılım göstermiştir ve burada, daha geniş bir bağlam başlamıştır; örneğin, yabancılara nasıl davranılacağının gelişmesi. Fakat kendine özgülük üstündeki ısrar sürdürülmeden, İsrail'in eksensel sıçrayışının nasıl korunabileceğini görmek zordur.[126] İsrail'in özelliğinin (*particularity*) göreceli olduğunu anımsamakta fayda vardır: İsrailli köklerden gelişen iki "evrensel" dinin de onları öteden beri özel olarak tanımlayan başlangıçları vardı. Hıristiyanlık da Müslümanlık da inananlarla inanmayanlar arasındaki ayrımın hiç de önemsiz olmadığı kitap dinleridir.

Stephen Geller, "Helenizm ile İbraniliğin zıt kutuplar olduğu yolunda-

---

125 Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, MIT, Cambridge, Mass., 1996. Honneth çağdaş tarih bağlamında üç tanıma aşamasını sıralamıştır ve bunların modernlik öncesi zamanlarda o denli ayrılmadığına inanmaktadır. Ben de sevgi olarak tanımanın ve adalet olarak tanımanın İbrani kutsal yazılarında belirgin olduğunu, fakat değerin yaratıcısı olarak tanımanın ancak imâ edildiğini savunuyorum.

126 Peter Machinist İsrail'in başka halklardan ayrılığı üstünde ısrar eden Kutsal Kitap bölümlerini incelemiş ve onların iki konu üstünde yoğunlaştıklarını görmüştür: İsrail'in Tanrısının biricikliği ve İsrail'in bir halk olarak biricikliği (bi-nazirliği). Machinist, "The Question of Distinctiveness in Ancient Israel: An Essay", *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, Mordehai Cogan ve Israel Eph'al (der.), Magnes, Hebrew University, Jerusalem, 1991, s. 196-212.

ki Arnoldçu ayrım"ın bütün gerçekliği yansıtmaktan uzak olduğunu anımsatarak, özelliğin bir başka boyutunu da bağlama katmaktadır:

> Her iki dünya görüşü de, yeni sezgilerin açığa çıkardığı müthiş enerjinin başlıca dışa vurumu halinde tekelci bir biçimde geçerli olma iddiasını paylaşmaktadırlar. Her ikisi de yeni bir topluluk görüşü, yeni bir eğitim ahlâkı ve onu destekleyen yeni kurumlar geliştirmişlerdir. Gimnazyum da sinagog da önceleri olmayan topluluk örgütlenme biçimleridir. Elbette kutsal kitap inancını Yunan *logos*'undan –felsefe ve bilimin varsaydırttığı mutlak, ezelî gerçekliğin sakin onanışlarında incelediğimiz gerilim yüklü diyalektikten– ayıran çok büyük bir boşluk vardır.[127]

Fakat İsrail dininin dinamikliğine katkıda bulunan, bağdaştırılması hiç de kolay olmayan çeşitli kanatlarından gördüğümüz gibi, Geller'in değindiği, Batı geleneğini ebediyen en azından ikili kılan boşluk, onu aşmaya çalışan birçok nesil için son derece verimli çıkacaktır.

Bu bölümü sonlandırmadan önce, eski İsrail'de bir eksensel sıçrayışın içinde olduğu yollar konusunda neler bulduğumuzu özetleyelim. İsrail, eksensel ayracı kuramlaştırdığımız, ikinci düzey düşünüş açısından sorunlu bir durum olarak kalmaktadır. Fakat eski İbrani yazıları en belirginleri Yunan olmak üzere, öteki eksensel durumların eriştiği başarılara çok benzeyen birçok kaynaktan yararlanmışlardır. Yunan'daki felsefeyle arasındaki bütün gerilime karşın eksensel geçişin bir parçası olan hitabet (rhetorik) İsrail'de de çok gelişmişti, özellikle Tesniye'de. Ayrıca İsrail retoriği bir adlî işlem bağlamında gelişmişti. Walter Brueggemann büyük ustalıklı *Theology of the Old Testament* çalışmasını, tanıklık, karşı tanıklık ve çapraz sorgulama çizgileri boyunca örgütlemiştir.[128] Eğer eski İsrailliler sonunda, Yahve'nin var olan yegâne Tanrı olduğunu savunmuşlarsa, bunu kanıtlandırarak yapmışlardır. Tanrı'nın kendisiyle bile tartışmaktan geri durmamışlardır. Tartışmanın en açık örneği, esasında karmaşık bir diyalog olmakla birlikte, sonunda Tanrı'nın sesini de içeren Eyüp kitabıdır. Bütün bu ileri-geri tartışmalardan, dünyada tek olan bir Tanrı fikri doğmuş ve bunun çok büyük tarihsel sonuçları olmuştur. Hiçbir imgesi bulunamayacak, son derece aşkın, hem sevecen hem dürüst olan bir Tanrı, halkı bütün dünyada da uluslara ışık olacaksa, halkından da sevgi ve dürüstlük bekler. Kabile halklarının güçlü varlıkları ve eskil uygarlık-

---

127 Geller, *Sacred Enigmas*, s. 181.

128 Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress, Minneapolis, 1997.

ların tanrıları, bütün önemli bakımlardan hep içinde var oldukları toplumsal dünyaya dayanıyorlardı. Eskil toplumlarda önemli dayanma, tanrıyla kralın özdeşleşmesine yaklaşan bir ilişkiydi. Erken monarşide tanrıyla kralın ilişkisi de, büyük eskil Yakın Doğu uygarlıklarındaki ilişkiye hayli benzemekteydi. Böyle olmakla birlikte, sonunda İsrail'in çocukları, tek gerçek kral olan Tanrı'yla ilişkilenmek için hahamların "etli ve kanlı krallar" dediklerine muhtaç değillerdi. Sonunda toplumun ve dünyanın dışında olan bir Tanrı, bütün mevcut varsayımların sorgulanabileceği bir gönderme (atıf) noktası, eksensel geçiş için temel bir ayraçtır. Sanki İsrail büyük eski uygarlıkların en temel sembolizmini –Tanrı, kral ve halk– alıp, onu dramatik olarak yeni bir şeyin dünyaya geleceği kırılma noktasına kadar itmiştir.

Fakat bu derin tarihsel kaymaya, Tanrı'nın adaletini ahlâksal özgürlüğün en yüksek ifadesi olarak görebilen bir halka verilmiş ahlâk armağanına,[129] kültürel anlamanın temel çerçevesi olarak anlatıdan hiçbir zaman vazgeçmeyen bir kültür ortamı içinde erişilmişti. Bu da bizi eski İsrailliler acaba anlatıyı yeni bir biçimde, bugün doğanın çözümlenmesi için değil, insan varoluşunun anlaşılması için "anlatısal teoloji" denebilecek (aslında kuramın işlevsel bir eşdeğeri olan) bir yolda kullanmıyorlar mıydı, diye sormaya götürüyor. İbrani kutsal kitabındaki birçok şey, öteki Yakın Doğu halklarının söylenceleri, efsaneleri, halk masalları, deyişleri ve şiirleriyle benzeşir, bazen de onlarla aynıdır. Yine de, bu büyük kapsamlı anlatı Yaratılıştan Babil esaretine ve sonraki peygamberlerin apokaliptik sözlerine, Tanrı'nın gelip her şeyi düzelteceği "o gün"e ilişkin gelecek tasarımına kadar her şeyi kapsar. Hep yinelenen vaat, sadakatsizlik, ceza ve nedamet çemberiyle bu büyük anlatı yeni bir şeydir: inananları, onlara anlam ve umut veren bir öyküye bağlamaktır bu. Musa'nın ilk kitabının, Tekvin 1-2: 4a'nın hemen açılışı, din adamları okulunun sonraki bir ürünü olsa ve *creatio ex nihilo* (hiçten yaratma) öğretisini içermiyorsa bile, Yakın Doğu'nun eski yaratılış öyküleri arasında benzeri bulunmayan, güçlü ve sade bir yaratılış anlatısıdır.[130] Hatta bütün Tekvin kitabı anlatısal bir başyapıttır; içinde eski parçalar da vardır, ama onlar artlarından geleceklerin bir önsözü haline konulmuştur; bazen denildiği gibi, bu bölüm Eski Ahidin Eski Ahididir.

Bir bütün olarak ele alındığında, İbrani Kutsal Kitabı'nın tarihsel çerçevesi elbette anlatı ötesi (*metanarrative*) büyük zamandır, fakat bu öyle bir

129 Bu, Hegel'in başlangıçta Yahudileri hukuka esir olarak yaşıyorlar diye düşünürken, din felsefesi üstüne son derslerinde eriştiği bir sezgidir. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, cilt 2, University of California, Berkeley, 1987 [1827], s. 679.

130 Bkz. Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton University, Princeton, 1988.

anlatı ötesidir ki, onu alan hiçbir kültür ondan kaçmayı başaramamıştır. Öyle güçlü ve esnek bir anlatı ötesi ki, hareketler ve karşı-hareketlerin, kuruluşlar ve sapkınlıkların hepsi kendi ahlâksal/toplumsal/siyasal programlarını (her zaman iyiliğine olmamak üzere bütün sonraki tarihsel dinamiklere katkıda bulunarak) haklı kılmak için ona dönebiliyorlar. Burada da, sonuçları onu eksensel dönüşümün bir parçası olarak anlamamızı gerektirecek kadar güçlü olan yeni bir kültürel form buluyoruz.

Son olarak, eski İsrail'in hem retorik hem de anlatısal yeniliklerinin bir sonucu olarak, monarşisi bulunmayan, devletin keyfî emirleriyle değil tanrısal yasayla yönetilen, sorumlu bireylerden oluşmuş bir halkın toplumsal başarısını anlamalıyız. Burada, Geller'in işaret ettiği gibi, sinagogun sürgün ertesinde ortaya çıkışı çok önemliydi: Her nerede yeter sayıya erişmiş bir Yahudi topluluğu bulunsa orada, başta hangi devlet olursa olsun dışarıdaki işlerde tâbi bulunan bir dinsel topluluk olacak, fakat inançlılara almaşık bir yaşam kuralı sağlayacaktır. Bu, hem Hıristiyan Kilisesinin hem de İslâm Ümmetinin krizalitiydi (koza haliydi). "Kilise (din) ile devletin farklılaşması" değildi, ama bu fikri düşünülebilir kılacak olan ağaç kamasının gövdeye girişiydi.

Bu özetin önerdiği sonuç, eksen çağını eksensel yapan şeyi anlamaya çalışırken, her nerede belirirse kuramın ortaya çıkışına elbette bakmamız gerektiği, ama daha eski kültürel formların yeni biçimlenmelere olabilecek dönüşümlerine de ve bu gibi dönüşümlerin toplumsal sonuçlarına da bakmamızın gerektiğidir.

Bu bölümde ben eksensel bir sıçrayış olarak eski İsrail'in dinini anlamaya çalıştım. Bu kesimi çağdaş bir Yahudi olan Jon Levenson'un baştan beri belirleyici olan Tanrı, kral ve halk gibi dinamik terimleri içeren bir inanç itirafıyla sonuçlandırmak uygun olabilir:

> Dolayısıyla, Yahudilik için Sina Dağı'ndan işitilen sesten daha belirleyici bir ses yoktur. Sina, korkutucu bir tercihle –bir kez girilince kaçınılamayacak olan– Yahudi olarak yaşamayı seçen herkesin karşısına Tanrı'ya itaat etmek ya da ondan kopma, buyruklara uyma ya da onlara aldırmama tercihini çıkarmaktadır. Sonunda sorun Tanrı'nın kral olup olmadığıdır; çünkü uyrukları olmayan kral, vassalleri olmayan üst egemen bulunamaz. Kısacası, Sina Tevrat'ın büyük ciddiyetle ele alınmasını istemektedir. Fakat tercih yükünün yanında, karar verme acısını dindirecek bir de merhem vardır. Bu merhem kurtuluşun tarihidir; o, tanrının emirlerine dayanır ve kral adayının lütufkâr ve müşfik bir efendi olmasını ve ona itaat etmeyi seçmenin saçmalığa bir sıçrayış olmamasını sağlar.[131]

131 *A.g.e.*, s. 86.

YEDİNCİ BÖLÜM

Eksen Çağı II: Eski Yunan



Yunan tanrısı Zeus'un bir tasviri.

Eksen çağına geldiğinde, Eski Yunan kolay örnek olarak görünebilir. Yunanistan meclisteki akılcı tartışmalardan sonra alınan kararlara dayalı bir demokrasi türüne, biçimsel mantık dahil felsefeye, kanıtlar ve tartışma üstünde kurulu olan bilimin hiç değilse başlangıçlarına kaynaklık etmiştir; bunların yanı sıra olağanüstü güzel sanatlar ve yazın başarılarına da imza atmıştır. Bazıları eski Yunan kültürüne öylesine hayranlık duymuşlardır ki, öncelleri ya da rakipleri olmadan, sanki Zeus'un kafasından eksiksiz fırlamışçasına bir "Yunan mucizesi"nin ortaya çıktığını hayal etmişlerdir. Yunanlar sanki doğadan "akılcı" (rasyonel) idiler.

Yakın yıllarda bu aşırı coşkunluğa karşı kuvvetli itirazlar gelmiş, onların yandaşları Yunanların Asya'dan ya da Afrika'dan (matematik, astronomi vb.) ne kadar çok şeyler aldıklarına bakmayarak Avrupa merkezcilik ya da Batı merkezcilik etmekle suçlanmışlardır. Eleştiriciler Yunan "demokrasi"sinin de pek demokratik olmadığına, nüfusun sadece yurttaş olan kesimini kapsadığına, kadınları, köleleri ve yerleşik yabancıları dışladığına işaret etmişlerdir. Bu eleştiriciler Yunan felsefesinin de, filozofları yüzyıllarca büsbütün hayalî sorunlarla uğraştıran "metafizik" çıkmaz sokağına saptırdıklarını söylemektedirler. Yunan bilimi de, deneyimi yadsıdığı için pek bir işe yaramamıştır. Carl Sagan'ın bilim tarihi üstüne yaptığı bir televizyon dizisinde "Platon Avrupa bilimini 1500 yıl geri bıraktırmıştır" dediğini kendim işittim. Ustalıklı bir itham, ama Platon'a yakıştırılan tek habisçe etki bu değildir.

Öyleyse neredeyiz? Bence en iyisi, eski Yunan'ı dört eksen örneğimiz-

den biri olarak incelemek, nasıl geliştiğini anlamaya çalışmak, öteki örneklerle benzerliklerini ve farklarını saptamak ve onun geleceğe ne kattığıyla ilgili kısa bir gönderme yapmaktır. Durkheim'ın öğrencisi, Mauss'un dostu ve Jean-Pierre Vernant'ın öğretmeni son yıllarda çevresine dikkate değer yaratıcılıkta Fransız klasikçileri toplayan Louis Garner'den[1] bir paragraf alıntılayarak başlayabiliriz:

> Yunanistan'ın sırrı, arkasında bıraktığı kalıtları en azının ölmesine izin vermesi ve eski değerlerinin pek çoğunu yaşatması değil midir? Ayrıca, en sahici başarılarından biri de, bir yiğitlik idealiyle bir bilgelik idealini bir arada kavramasıdır. Bu ikisi, içinde iyicil (hayırhah) ve örgütleyici bir etkinliğin başat olduğu kişiliklerde ya da insanları ve tanrıları çok iyi karşılayan sığınakları ve şehirleri kuranların daha belirsiz hayallerinde kolaylıkla yer almaktadır. İdeallerin biçimlendirildiği karanlık bölgelerde ise, bin yılın deneyimleri bir ağırlık taşır. Geçmişte serpilen canlı bir duygu, yaşamın benimsenen ritimlerine göre insanlıkla doğa arasındaki ilişkiye neşeyle katılma yolunda bir his. Gündelik yaşamın kaba sabalığına karşıtlıkla, bir Hiperborealılar söylencesi [hâlâ Altın Çağ koşullarında yaşam süren iyice kuzeyde yaşayan bir halk] uzak geçmişten çok erken bir tarihte *agapai*'ın büyülü konukseverliğinin hazzını çıkaran sâkin, âdil bir halk imgesine erişebilirdi.[2]

Burada değinmek istediğim nokta, Yunan'da devlet öncesinden yarı devlet koşullarına devam eden sürekliliklerin bütün eksen örneklerde besbelli olmakla birlikte, devlet öncesi kurumların ve inançların yaşamlarını sürdürmelerinde özellikle kolay tanınabildiğidir.

---

1 Louis Gernet (1882-1962) Durkheim'ın eski Yunan üstünde uzmanlaşan öğrencisiydi; bu, eski Çin üstünde uzmanlaşan Marcel Granet'ten bir yıl önceydi. Gernet 1918'den 1948'e kadar otuz yıl boyunca Cezayir Üniversitesi'nde Yunanca kompozisyon dersi vermiştir. Yayın yapmayı sürdürmekle birlikte, Durkheim okulunun gözden düştüğü o yıllarda görece bir yalıtılmışlık içinde çalışmıştı. Fakat 1948'de, 66 yaşındayken Ecole Pratique des Hautes Etudes'de hocalık yapmak üzere Paris'e dönünce, genç klasikçilerden izleyicileri olmuştur. Onun kariyeri hakkında bkz. S.C. Humphreys, "The Work of Louis Gernet", *Anthropology and the Greeks*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1978, s. 76-106. Paul Cartledge de savaş ertesi Fransası'nda Durkheim'dan etkilenmiş çalışmaların dikkate değer dirilişini şöyle anlatıyor: "Düşünsel canlılık ve etkililik terimleriyle, Marc Bloch ve Lucien Febvre'in esinlendirdikleri, sosyolojik yaklaşımlı tarihçilerin *Annales* Okulu'nun Fransa'daki 'Science Humaines' içinde olabilecek bir tek rakibi vardı, o da eski Yunan, özellikle de eski Yunan dini ve mitolojisi üstüne çalışan kültür tarihçilerinin 'Paris Okulu'ydu; buna son otuz yıldır J.-P. Vernant egemendi. (Dedikleri gibi) her iki "Okul"un da kökeninde sosyohistorik psikolog Emile Durkheim'dan müthiş etkilenmiş olmaları rastlantı değildir. Louis Bruit Zaidman ve Pauline Schmitt Pantel, *Religion in Ancient Greek City*, Cambridge University, Cambridge, 1989, s. xv-xvi (çevirmenlerin sunuşu).

2 Louis Gernet, "Ancient Feasts" (1955), *Anthropology of Ancient Greece*, Johns Hopkins University, Baltimore, 1981 [1968], s. 35. Bu parçanın sonunda anılan *agapai*, tanrılarla insanların birlikte katıldıkları "sevgi şölenleri" idi.

Özellikle, birçoğu, İbrani yazılarının da gerisinde yatan eski Yakın Doğu söylencelerini andıran söylenceler, ama o yazılarda ancak bölük pörçük görülebiliyorken burada olanca ayrıntılarıyla korunmuştur. Onlarda tanrılarla insanların aynı şölenlere katıldıkları erken bir döneme zaman zaman göndermeler bulunmaktaysa da (bu, Gernet'in köy şenliklerinde hâlâ yaşatıldığına inandığı bir fikirdi), Homeros'ta ve diğer erken metinlerde yansıtılan tanrı-insan ilişkilerinin ilk resmi çok farklıdır ve Altıncı Bölüm'de gördüğümüz, Yahve ile İsrail çocukları arasındaki ilişkiden adamakıllı başkadır. Hugh Lloyd-Jones'a göre:

> Bütün erken dönem Yunan şiirinde olduğu gibi, *İlyada*'da da tanrılar insanlara hafiften acıyan bir kayıtsızlıkla bakarlar. Apollon tanrılar savaşında karşılaştığı Poseidon'a der ki, "seninle, şimdi yapraklar gibi çoğalan, tarlaların ürününü yiyen ve hemen cansız olarak solup giden o sefil ölümlüler yüzünden savaşsaydım, akıllılık etmemiş olurdum." Zeus'un kendisi de, "yeryüzünde nefes alan ve hareket eden şeylerin içinde insandan daha sefili yoktur" demektedir.[3]

Lloyd-Jones devamla, tanrıların "insanlara, bir köy toplumunun erken aşamalarında soyluların köylülere yaptığı gibi davrandıkları"nı söylemektedir.[4] Kahramanlık çağında ve sonrasında, tanrıların elbette gözdeleri olmakla birlikte, genellikle insanları ya da aralarından belirli bir grubu sevdiklerinin hiçbir işareti yoktur. Yunanlar bir bütün olarak "seçilmiş" değillerdir; ama yine aralarından belirli bireyler öyle olabilir ve Yunanlar düşmanlarından daha iyi diye gösterilmezler.[5] Tersine, *İlyada*'da Troya'ya Yunanlardan daha çok sempatiyle bakılmakta; Hektor da kesinlikle Akhileos'tan ya da Agamemnon'dan daha çok beğenilecek biri olarak gösterilmektedir.[6] Dolayısıyla, İsrail'deki tanrı-insan ilişkilerinin temel niteliği, Tanrı'nın İsrail'e duyduğu sevgi ve ona karşılık verme yükümlülüğü, "Tanrın olan Rabbi seveceksin..." Yunan'da toptan yoktur. Aristoteles, "Bir kimsenin Zeus'u sevdiğini söylemesi tuhaf olurdu" demiş ve (sevgi, dostluk anlamına gelen) *philia*'nın insanla Tanrı arasında bulunamayacağını söylemiştir. Adalet başka bir konu-

3 Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, University of California, 1971, s. 3'te *İlyada* 2: 462 vd. ile 446-447 alıntılanıyor.

4 *A.g.e.*, s. 3-4.

5 Yunanların hiçbir zaman kendilerini seçilmiş saydıklarının bir kanıtı bulunmamakla birlikte, aşağıda göreceğimiz üzere, Atinalıların kendilerini Athena tarafından seçilmiş hissediyor olmaları mümkündür.

6 Yunan okuyuculara Hektor'un bize geldiği kadar hayranlık verici görünmemesi, özellikle de Akhileos'a oranla bize olduğu kadar çekici gelmemesi mümkündür.

dur.[7] Genel olarak tanrılar, özellikle de Zeus gerçekten adaletle ilgilidirler; bunu aşağıda ayrıntılarıyla inceleyeceğiz.

İbrani yazılarında belirgin birçok gerilim bulunmasına ve yüzyıllar boyunca bunların yorumunda keskin farklar gelişmesine karşın, Tevrat eski Yunan'da benzeri olmayan bir normatif yetkiye erişmişti. Homeros ve Hesiodos eski çağ boyunca Yunan eğitiminin temel metinleriydi; fakat onlar hiçbir zaman İbrani yazılarının yetkesine sahip olmamışlardır. Eski mitler ozanlar ve tragedya yazarları tarafından yeniden formülleştirilmiş, filozoflar tarafından eleştirilip düzeltilmişti. Zaman zaman da büyük bir rahatsızlık doğurmadan çeşitli kaynaklardan yeni mitler, tanrılar ve tanrıçalar geliştirilmiştir. Eski Yunan dini her anlamda eski İsrail'inkinden daha akışkandı ve bizim bu akışkanlığın toplumsal nedenlerini ve sonuçlarını incelememiz gerekiyor.

ERKEN YUNAN TOPLUMU

Bütün eskil toplumlarda tanrı-kral-halk kompleksinin merkezî önemini ve her eksensel örneğin bu kompleksle yüzleşmek zorunda olduğunu görmüştük; o bakımdan, eski Yunan'ın eksen geçişi döneminde, gerçek kralların kültürel imgelem dışında bulunmadığı yegâne örnek olması önemlidir. Kısacası, sorunlu bir biçimde "şehir devleti" diye çevrilen "polis", eski Yunan kültürünün geliştiği ve eksensel geçişin olduğu ve kralların hükmetmediği İÖ. 8. ile 4. yüzyıllar arasındaki dönemde başat kurumdu. Zaman zaman tiranlar çıkıyordu, ama onlar tam özgüllükle kral değillerdi. Bu durum, krallık fikrinin bulunmayışından değildi. 8. yüzyıla gelindiğinde Yunanların İÖ. 2. binyılda onlara ön gelen Miken uygarlığı hakkında açık fikirleri bulunmamakla birlikte, Mikenlere kralların hükmettiğini biliyorlardı. Yeni arkeolojik bilgilerimiz temelinde, o kralların (Miken uygarlığının onun sadece bir batı uzantısını oluşturduğu) eskil Yakın Doğu kültürü modeline uygunlukla tanrısal, yarı tanrısal ya da rahipçe olduklarını biliyoruz. *Polis*te yaşayan Yunanlar sadece geçmişlerinde kralların bulunduğunu bilmekle kalmıyorlardı; kuzeydeki İskitya'da, doğudaki Asuria ve Persia'da ve güneydeki Mısır'da da krallar olduğunun farkındaydılar. Fakat onların krallık hakkındaki düşünceleri sadece dış örneklere bakarak oluşmamıştır, kendi söylence ve efsanelerindeki merkez kişiliklerden de gelmektedir: *İlyada* görünüşte Agamemnon diye bir kralın yönetimindeki bir Yunan ordusunun öyküsüdür; ona yer yer *anax* da de-

7 E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California, Berkeley, 1951, s. 35, 54'te Aristoteles'in *Magna Moralia*'sını (1208B.30) ve *Nicomachean Ethics*'ini (1159A.5) alıntılıyor. Fakat Dodds, "Atinalıların tanrıçalarını sevdiklerinden şüphe edemeyiz" de demektedir (54).

nir; bu, Mikence kral anlamındaki *wanax*'tan gelmektedir.[8] Daha sonraki Yunancada kral karşılığı olan *basileios* sözcüğünü Homeros genelde kral, soylu ya da düpedüz önder anlamında kullanmaktadır.[9] Agamemnon pek kral gibi görünmüyor; zamanın yarısında o daha çok bir üstün şef gibidir. Zeus'a da *anax* denmektedir, ama *İlyada*'da o *basileios* değildir; bir kral olmakla birlikte, biraz da Agamemnon'un olduğu gibi, tanrısal uyruklarının duygularına aldırış etmeyebilmektedir. İlginçtir ki, Homeros'ta Zeus'a kral'dan çok *pater*, baba deniyor.[10] Homeros'tan sonra Zeus'a yakıştırılan güçler artmıştır; böylelikle salt Yunanlara özgü bir durum olarak, bir insan kralla yansımayan bir tanrılar kralıyla karşılaşıyoruz.[11]

Fakat Yunanlar krallıklar halinde örgütlenmemişlerse, nasıl bir toplumları olmuştur? En eski Yunan toplumu, aslına bakarsanız İsraillilerinkinden bile daha karanlıktır. İÖ. 1200 dolaylarında Miken şehirleri ya saldırıyla düşmüş ya da terk edilmişti; sebep, iç çöküş, iklim değişikliği ya da yabancı fethiydi. Bunlardan sonuncusuysa, "Yunanlar" tarafından değildi; Mikenliler, Linear B hece yazısından bildiğimiz üzere, yüzyıllardır Yunanca konuşuyorlardı. Miken uygarlığının yıkılmasından bazen Dorlar denilen, Dor lehçesini konuşan Yunanlar sorumlu tutulmuştur, ama bunu bir kurgudan öteye taşımak için yeterli kanıt yoktur.[12] Zaten Lineer B ve Miken uygarlığının diğer başarıları 1200'den sonra kaybolmuştur ve bundan sonraki 400 yıla genellikle Karanlık Çağ denilmektedir. En azından bizim için karanlıktır; çünkü arkeoloji o dönemden çok az bulgu sağlamış ve nüfusta bir hayli azalma olmuştur. Bazı yerlerde Yakın Doğu ile ticaretin büsbütün sona ermediğine ilişkin ipuçları bulunmaktadır. Atinalılar, özellikle öne çıkmış olmayan kendi şehirlerinin Miken şehirleri arasında fethe uğramamış yegâne *polis* olduğu

---

8 *Anax* terimi Priamos ve daha birkaç önder için de kullanılmıştır.

9 Eric Havelock Homeros'taki *anax* ve *basileios* terminolojisi üstüne yararlı bir tartışma yapmıştır: *The Greek Concept of Justice: From the Shadow in Homer to Substance in Plato*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1978, s. 94-99.

10 Altıncı Bölüm'de, İbrani yazılarında bunun tersinin doğru olduğunu görmüştük; Yahve'ye babadan çok kral deniyordu, oysa bütününde Yahve İsraillilere, Zeus'un Yunanlara olduğundan daha "babaca"dır.

11 Araştırma asistanım Timothy Doran benim için, Homeros'ta, Hesiodos'ta ve Homerik ilâhilerde geçen bütün *anax* ve *basileios*'ları taradı. Onun bulduğu Zeus'a *pater* denmesinin örnekleri de çok yararlıydı.

12 Dorca'nın gerçekten bir Yunan lehçesi olduğundan kuşkulanma sebepleri üstüne bir tartışma için bkz. Jonathan M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University, Cambridge, 1997; "Dorlar" Miken çağında ya da eskil zamanlarda yaşamış bir kültürel ya da askerî grup olarak düşünülebilir. Ayrıca bkz. Hall, *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago University, Chicago, 2002.

yolunda bir gelenek çıkarmışlar ve ayrıca İÖ. 1000 dolaylarında buradan bir hayli göçmenin Anadolu kıyılarına gidip şehirler kurduklarına da inanmışlardır; bunlar, 8. yüzyılda yeniden doğan Yunan kültürünün önemli merkezleri olmuştur. Fakat Atina hiçbir zaman yıkılmadıysa da, 1200'den sonraki yüzyıllarda çok küçük bir kasabaya dönüşmüştü.

Miken ertesi dönemin en aşağı noktası 1100 yılı gibi duruyor. Ian Morris 1100'den sonrası için bize şunları söylüyor:

> Taşranın çoğu yerleri herhalde terk edilmiş ya da çok az bir yerleşim bırakılmıştı. Çoğu insanlar 50 ilâ 300 yıl arası bir süre yaşanan çok küçük köylerde oturuyordu. ... 1100 dolaylarındaki felâketler merkez Yunanistan'ı yoksullaştırmış, kalan az bir servet de, son Miken yerel yöneticilerinin kalıtçıları olan köy muhtarlarının eline düşmüştü. ... Merkez Yunanistan bir hayalet dünyası olmuştu. Hemen her tepenin ve limanın daha eski ahalisi vardı ve 1050 yılına gelindiğinde, manzara daha görkemli bir çağın harabeleriyle noktalanmış durumdaydı. Sadece örnekleri sıralamak, o günlerin atmosferini canlandıramaz. ... Eğer Demir Çağı'nın Karanlık Çağ denilmeyi hak eden bir bölümü varsa, o da buydu. Miken saraylarını inşa eden ve kendilerine konulan emek sınırını karşılamak için çalışan aşağı sınıfların ya da *wanakes*'lerin [*wanax*'ın çoğulu] denetlediği yerel soyluların açısından, 1200 dolaylarındaki yıkım bir nimet olabilir. Fakat 1050'ye gelindiğinde – sadece yüksek uygarlığın kaybolması değil, çöküntü ve kitlesel can kayıpları– herhangi bir grubun çıkarlarına ağır basmıştır. Mısır belgeleri de tam bu dönemde ürün düşüklüğü olduğunu kaydetmektedirler.[13]

Sadece arkeolojik verilerle toplumsal yapıyı yeniden kurgulamanın çok zor olmasına ve Homeros'u bir veri kaynağı olarak kullanmanın sorunlu bulunmasına karşın, Karanlık Çağ'ın sonunda güçlü bir hiyerarşisi olan Miken düzeninin çöktüğü ve onun yerini çok daha eşitlikçi bir toplumun aldığı hayli açıktır.[14] Birtakım yazarlar Karanlık Çağ'ın siyasal yapısında düşük düzeyli şefler bulunduğunu, onların kendi görüşlerini dile getirmekten geri kalmayan izleyicileri olduğunu, bazen de yavaş yavaş gözden kaybolan üstün şefler çıkardığını öne sürmektedirler. Bu gibi toplumlar düşük düzeyli hiyerarşiler ve bir hayli eşitlikçilikle dengelenmiştir. Walter Donlan bu toplumların nasıl olduklarını anlatmak için *Odisseia*'dan kanıtlar getiriyor:

---

13 Ian Morris, *Archaeology as Cultural History: Words and Things in Iron Age Greece*, Blackwell, Malden, Mass., 2000, s. 202, 203, 206-207.

14 Eski Yakın Doğu'da hiyerarşiyle eşitlikçilik arasındaki dalgalanma en eski zamanlardan beri belgelenmiştir. Levant'taki Natufinianlar için bkz. Ofer Bar-Yoseph, "From Sedentary Foragers to Village Hierarchies: The Emergence of Social Institutions", der. W.G. Runciman, *The Origins of Social Institutions*, Oxford University, New York, 2001, s. 1-38.

> Düşük düzeyli şeflikler ve onların içsel sıkıntıları üstüne yapılmış tüm etnografilerde, *Odisseia*'daki bu kitaplarda yapılan betimlemelerden daha açık seçiğinin bulunabileceğinden şüphe ederim. Şefin bir hayli yetkesi vardır, ama o da, doğal olarak onun önderliğine eleştiriyle bakan savaşçıların kolektif iradesine boyun eğmelidir. Bizim, epik geleneğin sürekli olarak önder-halk gerilimini görmezden gelmesinin toplumsal işlev bozukluğunun nedeni olduğunu anlamamız önemlidir. Odysseus sürekli olarak, bir halkın gerçekçilikle umabileceği en iyilikte bir önder diye sunuluyor; ama verilen mesaj açıktır; kişisel önderlik zayıftır ve istikrarsızdır; ve bir yandan otokrasinin iki toplumsal vektörüyle eşitlikçilik arasındaki içsel karşıtlık sık sık toplumsal çöküşe yol açacaktır.[15]

Homeros'un ileri gelen bireyler üstünde ısrar etmesine karşın, biz hâlâ kalıtsal rütbe fikrinin yeni başladığı bir toplum görmekteyiz. Önderlikle ilgili terminoloji henüz karmaşıktı. Yukarıda belirtildiği gibi, *basileios* teriminin öyle çeşitli kullanımları vardı ki, çoğu zaman "kral"dan ziyade "önder" anlamına geliyordu. Hesiodos, Homeros'taki önderlere "yiğitler" demekle birlikte, Homerik metinlerin kendilerinde sıradan kişilere bile "yiğitler" ya da *aristoi* ("aristokrasi" teriminin kökeni, "en iyiler") denilebilmekteydi.[16] Yine de, önderlerden birçoğunun tanrılarla özel ilişkileri vardı: Akhileos ya da Menelaos ya da Odisseios yahut Patroklos'un hepsine *diotrephes,* yani "Zeus'un beslediği" yahut *diogenes*, yani "Zeus'tan doğmuş" denilebilirdi. (Haklarında sonradan "yiğitler" teriminin ayrılacağı) bazı önderler, gerçekten Zeus'tan doğmaydılar; örneğin, Sarpedon. Fakat soydan gelme, hatta tanrısal soydan gelme kendiliğinden statü sağlamazdı, hatta tanrısal kayırma bile. Paris Aphrodite'nin gözdesi olan bir delikanlıydı, fakat bir dövüşçü olarak yetersiz kalınca, Yunanlar da Troyalılar da onu küçümsediler. Zeus'un sevgili oğlu Sarpedon'un ölme zamanı gelince, Zeus onun canını kurtarmak için müdahale etmeyi düşündü, ama Hera onu engelledi; bu, birçoğu eceli gelen çocuklarını kurtarmak isteyecek tanrılar arasında anlaşmazlıklara yol açardı. Bu olay, Zeus'un monarşisinin mutlak olmadığının kanıtıdır. Homeros bize statünün değere dayandığı, ama aynı zamanda önderlerinin, *basileis*'in "tanrı benzeri" olduğu, dolayısıyla da sıradan insanlardan üstün bulunduğu bir toplum göstermektedir.

---

15 Walter Donlan, "Chief and Followers in Pre-State Greece", *Aristocratic Ideal and Selected Papers*, Ill, Bolchazi-Carducci, Wauconda, 1999, s. 355. Burada anılan *Odisseia* kitapları, Troya Savaşı'ndan dönerlerken Odysseus ile izleyicilerinin [*hetairoi:* arkadaşlarının, yoldaşlarının] maceralarını aktaran bölümlerdir (348).

16 Donlan, *The Aristocratik Ideal*, 19: *İlyada*'da *aristoi* için 2.577-578, 5.780, 12.89'u; "yiğitler" için 2.110, 12.165, 15230, 19.34'ü alıntılıyor.

Ancak, savaşçı seçkinlerin de konumlarını genel topluluğa sağladığı hizmetlere borçlu oldukları konusunda açık bir anlayış vardı: Önderler toplumun, parçalarından daha büyük olan bütünün bir bölümüydüler; bu, Makedon fethine kadar Yunanların hiç vazgeçmedikleri bir fikirdi. Başka birçokları gibi, Yunan aristokrasisi de bir dövüşçü aristokrasisiydi. *İlyada*'da Sarpedon'un Glaukos'a söylediği şu sözler, onların yüksek statü iddialarının toplumsal temelini ifade etmektedir:

> Glaukos, sence niçin sen ve ben, Lykia'da başkalarından önce,
> onur yeri verilmek, seçkin etler ve dolu şarap kadehleri sunulmakla
> onurlandırılıyoruz
> ve herkes bize ölümsüzler imişiz gibi bakıyor?
> Bize Ksanthos kıyılarında büyük bir arazi tahsis edilmiş duruyor,
> meyve bahçesi, üzüm bağı ve buğday tarlası.
> Onun için Lykialıların ön saflarında olmamız,
> yerimizi almamız ve savaşın kızgınlığından payımıza düşeni taşımamız gerek;
> öyle ki, sıkı zırhlı Lykialılar bizim için şöyle desinler
> "Lykia'nın efendileri olan
> ve tatlı şaraplar içen bu adamlar hiç soysuz değil;
> içlerinde yiğitlik gücü olmakla, Lykialıların ön saflarında savaşıyorlar."[17]

Bizim erken Yunanistan'da monarşik bir geçmiş kavramını ılımlılaştırmamız gerekmesine karşın, hâlâ eski Yakın Doğu büyü din kalıbına daha yakın duran, uzun zamandır görülmemiş bir yönetim çeşidinin bazı izleri vardı. *Odysseia*'da bir dilenci kılığına girmiş olan Odisseios'un Penelope'yi şu sözlerle övdüğünü görüyoruz:

> Ünün geniş gökyüzünü sardı
> bir çeşit kral (*basileios*) gibi, günahsız ve tanrıdan korkan bir adam,
> birçok güçlü kişinin efendisi olarak,
> iyi yönetimin yolun tutar ve kara toprak ona sunar
> arpa ve buğday; ağaçlar meyveyle dolar, koyun sürüleri
> sürdürür yavrulamayı, deniz de ona balıklar verir; iyi önderliği sayesinde,
> halk gönenir, onun yönetimi altında[18]

Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inde de iyi bir *basileios*'un buna benzeyen bir resmi çizilmiştir; ama orada ona karşıt olarak, çoğu zaman "rüşvetçi" diye nitelediği kötü bir *basileios* da vardır:

---

17 *İliad* 12.310-321, İng. çev. Ricmond Lattimore, Chicago University, Chicago, 1951. Sarpedon ve Glaukos Troya'nın Lykialı bağlaşıklarıydılar, dolayısıyla teknik açıdan Yunan olmamalarına karşın, bu parçada Yunan duyguları dile getirmektedirler.

18 *Odyssey* 19.108-114, İng. çev. Richard Lattimore, Harper & Row, New York, 1967.

Fakat doğru yargılar veren ve adaleti izleyenler
hem yurttaşlar hem de yabancılar yargılanırken,
yaşarlar çiçeklenen bir şehirde, zenginleşen öyle bir şehir ki
gençleri yetiştiren barış orada serpilir ve uzağı gören Zeus
onlara savaş acılarını buyurmaz.
Adaleti doğru olan kişiler ne açlık çeker ne yıkım,
emeği ürünlerinin tadına varır şölenlerle.
Toprak onlara zengin bir harman sunar ve onlar için
meşenin tepesi palamutlarla dolar, ortası ise arılarla.
Koyunların postu yünden yıkılır,
kadınlar babalarına benzeyen çocuklar doğurur.
Nimetler çok boldur ve tarlalar
öyle hasatlar üretir ki, kimsenin denizlerde gezmesine gerek kalmaz.
Uzakları gören Zeus, Kronos'un oğlu, yargıcıdır
yaptıklarını umursamayan kötülük işleyenlerin.
Bir kişinin kötülüğü çoğu zaman bütün şehri yıkar,
böyle biri yasayı çiğner de, aldırmazlığa vururs a,
o zaman Kronos'un oğlu gökten büyük bir musibet yollar üstlerine
Açlık ve veba, harcanır insanlar.
Kadınlar doğurmaz olur, yavaş yavaş yok olur aileler
Kronos'un oğlu olan Olimposlu Zeus'un uyarısıyla
kötüleri cezalandırır, silerek büyük orduları,
surları, denizdeki gemileri.[19]

Hesiodos *Theogonia*'sının başına yakın bir yerdeki çekici bir parçada, Zeus'un kızları olan Musaların [sanat-kültür perileri] krallara verebilecekleri armağanları sayıyor:

Eğer büyük Zeus'un kızları, Zeus'un kutsadığı ve
doğduğunda kendisine baktığı bir kralı onurlandırırlarsa,
dilinin üstüne tatlı şebnem koyarlar
ve ağzından çıkan sözleri bal gibi tatlandırırlar,
herkes ona doğru adalet diye bakar
hükmünü verir, yanılmayan bir doğrulukla
ve bilgelik sona erdirir büyük kavgayı çok hızla
İşte onun için krallar basiretlidir ve meclisteyken
adaletsizlik yapılınca, yanlışlar düzeltilir
krallar tarafından, yumuşaklık ve nazik ikna ile.

19 Hesiodos, İng. çev. Apostolos N. Athanassakis, *Hesiod*, Johns Hopkins University, Baltimore, 2004, s. 225-247. M.L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford University, Oxford, 1997, s. 321-323'te birçok Yakın Doğulu, özellikle de Asurlu benzer parçaları sıralamaktadır (136); özellikle İbrani yazılarıyla benzerlikleri vurguluyor, örn. Levililer 26, Tesniye 28, Amos 9 ve birçok da Mezmurlar.

> Böyle bir kral meclise gelince, ayrılır herkesten,
> bir tanrı gibi sayılır ve neşeli bir saygıyla davranılır kendisine.[20]

Hesiodos, Musaların "bu yeryüzünün şarkıcılarına ve lir çalıcılarına" da benzer bilgelik öğütleri verdiğini, inandırıcı konuşmalar yaptığını ekler (*Theogony*, 1.94); böylece, şarkı söyleyen bir ozanla siyasal güç arasında bizim aşağıda daha çok araştırmamız gereken bir bağıntı olduğunu imâ eder.[21] Öyleyse, Homer ve Hesiodos'ta, Yunan'da uzun süre izi kalan bir çeşit krallığın yankılarının sesi duyulabilir.

Görmüş olduğumuz üzere, Walter Donlan, Odisseios ve izleyicilerini erken Yunan toplumunun bir baştipi (*archetype*) diye görüyor idiyse, W.G. Runciman da Odisseios'un İthaka'sı için ona benzer bir şey yapıyor. Runciman İthaka'yı bir "ön devlet" değil "yarı devlet" diye betimliyor; yani, içinde devletliğin bazı öğeleri olan, ama o yönde kaçınılmaz bir gelişme olacağının işaretleri bulunmayan bir toplum türü. İthaka, "siyaset ve akrabalık rollerinin eş boyutlu oldukları aşamayı geçmişti, ama yetkenin hem tür hem de derece olarak bir soy çizgisi başının, köy büyüğünün ya da avcı çetesi önderininkine yakıştırdığı rollere de evrilmişti. Bu, "yiğitlik şecaatinin ve tartışma belâgatinin (Odisseios'ta tam olarak bulunan *auctoritas suadendi*'nin) önderliğin temelini oluşturduğu bir toplumdu.[22] Runciman'ın görüşü, bu gibi bir toplumda bağımsız bir siyasal roller dizisinin olamayacağı, bizim "ikincil oluşum" (*secondary formation*) dediğimiz toplum türünün bulunamayacağı, dolayısıyla "yarı devlet"in önderin kişiliğine çok bağlı olduğu, Odisseios'un yokluğunda onun büsbütün parçalanma eğilimine gireceği yolundaydı. *Polis*in Runciman'ın yarı devlet dediği sınırları hiç geçip geçmeyeceğinin derecesini ve *polis*in hiçbir zaman tam yapılanmış bir ikincil oluşum geliştirmediği gerçeğini, hem onun kültürel dinamizminin hem de sonul siyasal yok oluşunun anahtarları olarak bizim hesaplamamız gerekiyor.

Erken Yunan toplumunu anlamaya çalışırken, birtakım hususları aklımızda tutmamız gereklidir. Biz adeta kendiliğinden, ona bir kabile toplumu diyebilirdik, ama bu tanımlama çok işimize yaramazdı. Birçok kabile toplu-

---

20 Hesiod, *Theogony: Hesiod*, İng. çev. Athanassakis, s. 81-92.

21 Bu arada, biz de İsrail'in iki çok önemli kral tipi olan Davud ile Süleyman'ın şiir ve bilgelikle ilişkisine değinebiliriz. Davud, Mezmurların kendisine yakıştırıldığı bir "şarkıcı ve lir çalıcısı"dır; Süleyman da kendisine birçok bilgelik kitabının yakıştırıldığı bilgeliğiyle ünlü bir kraldı (ama anlatıda o denli bilge değildir; çünkü krallığının dağılma tohumlarını dikmiştir). Erken Yunan'da ise şiir, bilgelik ve siyaset ilişkisi daha bile açıktır.

22 W.G. Runciman, "Origin of States: The Case of Archaic Greece", *Comparative Studies in Society and History* 24, 1982, s. 354.

munun ya da hatta eksen Çin'inin tersine, genişletilmiş akrabalık buraların toplumsal örgütlenmesinde önemli bir odak oluşturmamaktadır. Soy çizgisi, genler (*genos,* çoğulu: *gene*) soylular arasında bir ölçüde önem taşımakla birlikte, sıradan halk için öyle değildi. Merkezinde çekirdek ailenin bulunduğu, ama üç kuşağı, evlenmemiş kadınları ve evin akraba olmayan bağımlılarını içerebilen ev halkı, *oikos*, hem soylular, hem de köylüler için temel akrabalık birimiydi. Köy bir ev halkları topluluğuydu, ama bir köy ne zaman *polis* olurdu?

8. YÜZYIL

8. yüzyılda bir kültürel canlanışın kesin işaretlerini görmeye başlıyoruz, öyle ki bilginler "İÖ. 8. yüzyılın Yunan Rönesansı"ndan söz etmeye girişiyorlar.[23] "*Renaissance*"; bu benzetmeyi fazla ciddiye alırsak, sorunlu bir sözcüktür. İtalyan Rönesansı hem birçok klasik metnin hem de eski mimarlık ve heykelcilik yapıtlarının sağ kalmış örnekleri temelinde klâsik kültürün dirilişini içermekteydi. 8. yüzyıl Yunanlarının metinleri yoktu (Linear B yazılarını görseler bile okuyamazlardı), ellerinde sadece Miken mimarlığının ve heykelciliğinin kalıntıları vardı. Böyle olmakla birlikte, 700 yılı dolaylarında yazıya dökülmüş bulunabilecek olan (ondan önce çok uzun bir süre sözlü olarak icra edilen) Homeros metninin, o eski dönemdeki Yunan toplumunu yansıttığı düşünülebilir, ama daha olası olan daha yakın bir dönemin toplumsal koşullarını vermekte olmasıdır.

Homeros Panhelenizm denilen 8. yüzyıl canlanışının içinde bir öğedir; yani aralarında siyasal bir birlik bulunmamakla birlikte, Yunanların Yunanlı olma bilincine geldikleri bir dönem. *İlyada*'da Yunanlara henüz "Elen" denilmemekte, onlar için çeşitli adlar, en çok da Akhalar[24] kullanılmaktadır. Ama bunlar tek bir kralın, Agamemnon'un buyruğundadırlar ve Anadolu kıyısındaki, kültürce Yunanlardan çok farklı olmayan bir şehre, Troya'ya, onu yıkmak amacıyla yönelmişlerdir. *İlyada* tanrılardan çok, insanların öyküsüdür, ama tanrılar destanın her yerindedirler; hem de o zaman var olduğunu

---

23 Robin Haegg (der.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation; Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June, 1981*, Svenska Institutet i Athen, Stockholm, 1983.

24 Jonathan Hall *Hellenicity* kitabında s. 53 vd. Homeros'taki "Akhaioi"un, bizim Yunanlar dediğimiz kişiler için en yaygınlıkla kullanılan sözcük olmasına karşın, gerçekten Elenlerle özdeş olduğundan şüphe etmektedir. Ona göre, Elen kimliği çok geç ortaya çıkmıştır, "6. yüzyıldaki Olimpik Oyunlarının seçkin ortamında" doğmuş (227) ve 5. yüzyıl başlarındaki Pers istilâsına karşıtlıkla güçlenmiştir.

bildiğimiz irili ufaklı her köyün yerel tanrıları değil, Panhelenik Olimpos tanrıları vardır: Zeus, Hera, Apollon, Afrodite, Hermes vb. Ve sadece söylence ve mit düzeyinde değil, tapı (kült) olarak da birlik vardı.

Yunan tarihinden bildiğimiz ilk sağlam tarih (tartışmasız olmamakla birlikte), birinci Olimpiyatların yapıldığı İÖ. 776 yılıdır. Hatırlamalıyız ki, Olimpiyat oyunları bütün törensel konumların ilkiydi; Zeus'a kurbanlar verilerek başlar ve dinsel şenlikler olarak devam ederdi. Oyunları yerel yetkililerin yönetmesine karşılık, katılımcılar bütün Yunan topluluklarından geliyordu. Oyunların dört yıllık döngüsü, sonradan yine bütün Yunan yarışçılara açık olan döngüsel Nemeas, Istmias ve Pythias oyunlarıyla pekiştirilmişti. Belki uzun vadede daha önemli olan, Delphos Biliciliğinin (*Oracle*) ortaya çıkmasıydı; bu merkez, hiçbir büyük *polis*in denetimi altında olmayan, uzak konumdaki Delphi'deydi. Bütün Yunan ülkelerinden bu Biliciliğe danışmaya gelinirdi. Bunların uygulanan siyaset üstünde önemli etkileri vardı; özellikle de İÖ. 750 ilâ 600 yılları arasında Akdeniz ve Karadeniz kıyılarının bilinçli olarak kolonileştirilmesinin desteklenmesinde.

Fakat Panhelenik ideolojinin, törenlerin ve kurumların yükseldiği aynı dönemde, yerel bağlılık ve dayanışma üstünde Panhelenik kurumların ortak bir Yunan kimliğini vurguladıkları kadar ısrarla duran yeni bir toplumsal form da ortaya çıkmıştır. 8. yüzyıl bütün Yunan ülkesinde ilk kez tapınakların yapıldığını gördü; bu tapınaklar onlarla ilişkili şenliklerle birlikte, *polis*in birliğinin simgeleriydi. Aynı zamanda, önemli toplumsal görevliler ve kurumlar da ortaya çıkmıştı; *polis*in özerkliğinin anlatımı olan güçlü bir askerî örgütlenme, bunların arasında en az önemlisi değildi.

Polis eşi bulunmayan bir Yunan kurumu, gelecek Yunan kültürel gelişmeleriyle de apaçık ilişkiler içindeki, türlü türlü yönetilen kralsız bir toplum olmakla, onun nereden geldiğini ve nasıl geliştiğini bilmek isteriz. Özellikle de, güçlü bir Panhelenik kimliğin ve güçlü bir yerel *polis* kimliğinin nasıl ortaya çıktığını ve birbirlerini pekiştirdikleri mi yoksa çatıştıkları mı yahut her ikisinden de biraz yaşadıkları mı, bilmek isteriz.[25] 8. yüzyıldan kalmış pek az yazılı kanıt bulunmaktadır; çünkü o yüzyılın sonlarında bile alfabetik yazı erken aşamalarındaydı, 7. yüzyıldan da çok yazılı kanıt kalmamıştır. Böyle ol-

25 Ulus-devlet nasıl çağdaş uluslararası kültürün bir öğesiyse, özerk "*polis*"in de onun gibi Panhelenik kültürün bir öğesi olduğu düşünülebilir. John Meyer ve iş arkadaşları bu ilişkiyi inandırıcılıkla savunmuşlardır. Bkz. John W. Meyer ve Michael T. Hannon (der.), *National Development and the World System*, University of Chicago, Chicago, 1979; Connie L. McNeely ve D.A. Chekki (der.), *Constructing the Nation-State*, Greenwood, Santa Barbara, 1995; ve Frank Lechner ve John Boli, *World Culture: Origins and Consequences*, Blackwell, Malden, Mass., 2005.

makla birlikte, bu yüzyıllar için de, 8. yüzyıl öncesi karanlık çağlar için de arkeoloji bize durmadan yeni veriler sağlıyor.[26]

Öyle anlaşılıyor ki, *polis* soyluların öncelikli olarak yaşadıkları yerdi, ama taşrada evleri de olabilirdi.[27] Dolayısıyla, soylularla (*agathoi*, iyiler) ve sıradan halk (*demos*, ama aşağılayarak da *kakoi* "taban" ya da "kötüler") ayrımı, bir bakıma şehirde oturan mal sahipleriyle köyde oturan köylülerin farkıydı, yine de *polis* temel olarak köylüleri de içeren halktı; yani şehirle taşra arasındaki ayrım, hiçbir zaman Ortaçağ Avrupası'ndaki gibi büyük olmamıştı. Şunu da hatırlamalıyız ki, köklerine hep bağlı kalma savlarına karşılık, soylular da köylüler de yüzyıllarca sürekli hareket içinde olmuştur. Bir Yunan lehçeleri haritasına bakıp da insanların çok hareket etmiş olduklarını görmemek mümkün değildir; hareket de dövüşme demektir, insanlar bir yere yerleştikten sonra bile, komşu *polis*lerle (*poleis*) hâlâ bir hayli savaşılıyordu. Belki de, soyluluk için birinci savları, bazılarının dövüşte önderlik etmelerine dayanmaktaydı.

Belki Yunan soyluları, özgün hallerinde, Miken krallık meşruluğunun yıkılmasından sonra ortaya çıkmış dövüşçü çeteleriydi; Dördüncü Bölüm'de anlatılan, bazı Polinezya adalarında çöken şeflik meşruluğunun yerine geçen dövüşçü gruplarından çok farklı değillerdi. Yine de, eski geçmişin bir gölgesi üstünde iddiaları vardı. Yukarıda değinildiği üzere, Miken dilindeki *wanax*'tan türetilen "büyük kral" anlamına gelen *anax* terimi, Homeros'ta da vardı; orada zaman zaman başka Yunan önderleri için olduğu gibi, sorunlu da olsa Agamemnon ve Priamos için kullanılıyordu; Miken zamanında bazı görevlilerin sıfatı olan *basileios* ise Homeros ve Hesiodos'ta önderleri anlatan, ama salt güç niteliğinin ötesinde bir ölçüde meşruluğu da kapsayan genel bir terimdi. Yapıtı çoğucası İÖ. 700 dolaylarına tarihlenen Hesiodos etkinlikleri doğal bereket ve toplumsal uyum sağlayan, *themis*'e yani görenek yasalarına uygun yaşayarak genlik (refah) getiren iyi *basileis* ile kuraklık ve kıtlığa, üstelik toplumsal huzursuzluğa yol açan kötü *basileis*'i ayırıyor. Böylelikle, bunlar biçimce ne denli sulandırılmış olsa da, bu dünya ile yüksek şeflerle eskil kralların tanrılar dünyası arasındaki ilişkiyi temsil etmektedir. Onların aynı zamanda sık sık rahiplik yapmalarında şaşılası bir yan yoktur. Atina'da kalıtsal bir rahibe de, dinsel önemi pek büyük olmamasına ve hiç siyasal gücü bulunmamasına karşın *basileios* deniyordu.

---

26 Özellikle Ian Morris'in *Archaeology as Cultural History*'si gibi yapıtlara bkz.

27 Yunan soyluluğunun en ayrıntılı incelemesi şudur: Louis Gernet, "The Nobility in Ancient Greece", Gernet, *Anthropology of Ancient Greece*, s. 279-288.

Soylu gruplarının 5. yüzyılda demokrasinin yükselişinden önce çoğu Yunan *poleis*'ini yönetmesine, hatta ondan sonra da demokratik ya da yarı demokratik *polis*lerin çoğu önderlerini vermelerine karşın, onların gücünü, tutarlılığını ya da başka gruplara kapalılığını abartmamalıyız. Onlar toprak sahipleriydi, ama diyelim Roma'daki senatörlere oranla büyük toprak sahipleri değillerdi. *Poleis*'in kendileri de çoğu kere hem arazi hem nüfus olarak küçüktüler, ancak birkaçına şehir denilebilirdi. En büyükleri olan Atina'nın nüfusu, şehir doruğundayken 250.000'den fazla değildi. Köle emeğinin tarımda ne denli kullanıldığı tartışmalıdır, ama Yunan soylularının köle çalıştıran çok geniş toprakları olması hiçbir zaman muhtemel görünmüyor. Soylu ailelerin adamları ve kiracıları da vardı, ama bunlar ender olarak büyük sayılara erişiyordu.

Çok anlamlı bir husus, soyluların hiçbir zaman yapışık bir birlik olmamalarıydı: Kendilerini başkalarına eşit görüyor, ama belirli bir ailenin egemenliği altına girmeye karşı direniyorlardı. Yetkinliğe erişmek için yarışıyorlardı; kazanmanın çok önemli olduğu, bugün bilindiği haliyle atletizm kültürünü onlar yaratmıştır. Fakat bir ailenin *polis*e egemen olmaya kalkışmasına, hele önceleri, soylu olmayanlardan çok, diğer soylu aileler direnirlerdi.

Soylular, 8. yüzyılda bildiğimiz halleriyle *polis*lerin ilk başlatıcıları olmalarının yanı sıra Panhelenik kültür ve kurumların yaratılmasına da önderlik etmişlerdir.[28] Soylu ailelerin üyeleri her zaman kendi *polis*lerinde iktidar için yarışmakla birlikte, sık sık da şehir dışında oluyorlar, Yunan'ın başka bölgelerindeki soylu ailelerle misafirperverlik ediyor ve böyle ailelerle evlilik ilişkileri de kuruyorlardı. Başlıca 6. yüzyılda, genellikle kısa süreler boyunca birtakım *polis*leri ele geçiren tiranlar, soylu dostlarına karşı kendilerine halk desteği sağlayan soylulardı; iktidarı güç kullanarak almalarına yardım etmeleri için yurtdışındaki dost ve akrabalarına da el uzatmışlardı. Kültürel meşruiyetlerinin olmaması ve sıradan halk gibi soylular arasında da yol açtıkları infial birleşince, iktidarları görece kısa oluyordu: Hiçbiri istikrarlı bir monarşi yaratamamıştı.

---

28 Panhelenik kültür, genel olarak "uygarlık" denilen, çok devletli bir kültür alanını anlatıyor; orada bütün kurucu birimler, kendilerini komşu "uygarlıklar"dan ayıran inançları ve uygulamaları paylaşırlar. Norman Joffee (Beşinci Bölüm'de tartıştığımız) Sümer'deki erken Mezopotamya uygarlığına göndermeyle, "uygarlıksal" ideolojinin her bir oluşturucu "devlet"in nasıl olması gerektiği hakkında kavramlar içerdiğini ısrarla belirtmektedir. Bkz. onun *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, State and Civilisations*, Cambridge University, Cambridge, 2005, s. 17. Yunanistan örneğinde, "*polis*" güçlü bir özerklik inanışı dahil, hatta Sümer'deki gibi merkeziliğin Panhelenik uygarlığın bir bölümü olarak benimsendiği bir siyasal formdu. Joffee uygarlıkların büyük bölümünün çoğu zaman uzun mesafeli ticaret ve seçkinlerin armağan alışverişleriyle oluştuğunu, Yunan'daki durumun da böyle göründüğünü not etmektedir.

Yunanların statü hiyerarşisi anlayışı karmaşıktı; fakat Yunan kültürel yenilikleri bu bağlam içinde yaşandığı için, bizim de onu anlamamız gerekir. En üst düzeyde ölümsüz tanrılar vardı. Yiğitlik çağında onlar ölümlülerle çiftleşmiş ve bu birleşmelerin ürünleri soylu ailelerin kurucuları haline gelmişti; fakat tanrısal-insani ilişki günleri çoktan geçmiş ve artık, en önemli ayrım ölümlülerle ölümsüzlerin arasındaki olmuştur. Buna karşın, Sarpedon Glaukos'a "Herkes bize ölümsüzler imişiz gibi bakıyor" demişti. Büyük adamlara –savaşta ve barışta önderlik edenlere, büyük ozanlara, bilgelere– "tanrı gibi" denilebiliyordu; ne var ki, İskender dönemine kadar, Yunan'da yabancı etkisiyle tanrısal inmeye karşılık tanrısal ana-babalık fikri yeniden ortaya çıkmayacaktı. Fakat tanrı-insan melezi çocuklar bile ölümlüydüler ve tanrılarla insanlar arasındaki büyük bölünmeyi insanların ölümlü olması yaratmaktaydı.

Ölümsüzlerle ölümlülerin ayrılması, soyluların (*agathoi*, iyiler) demos'a (halk'a/*kakoi*, tabana) nasıl baktıkları konusunda bir kalıp oluşturuyordu, fakat soyluluk hiçbir zaman yeni üyelere kapanmadı ve servet oldukça kısa zamanda soylu statüsü sağlayabilmekteydi. Fakat yurttaşlar, halk gibi soyluları da içeren yurttaşlar, kendilerini bir başka grup olan kölelerden ayırmaktaydılar. Eski Yunan'da köleliğin kapsamı ve derecesi tartışmalıdır, fakat köleliğin tanımı, onların yurttaşların tersine özgür olmamalarıydı. Orlando Patterson inandırıcı bir biçimde, Yunan'da ve daha sonra Batı uygarlığında öylesine merkez bir konumda olan özgürlük düşüncesinin ancak kölelerin özgürlükten yoksunluğunun karşıtı olarak kavranabileceğini göstermiştir; yani köleleri olmayan bir toplum, o belirli özgürlük kavramını geliştiremezdi.[29] Belki, ölümsüzlerle ölümlüler arasındaki büyük eşitsizlik, Yunanların kölelerle özgürler arasındaki ayrımı sorgulamadan kabul etmelerini kolaylaştırmıştır. Gerçekten, tanrıların birçok insan sınırlılığından, başlıca da ölümlülükten özgür olmaları nedeniyle aşırı özgürlükleri bulunduğu söylenebilir. Tanrılara oranlanınca, özgür insanlar bile köle sayılabilirler.

Başka statü ayrımları da vardı. Roma'nın tersine, hiçbir Yunan şehri yabancılara uyurkluğunu vermezdi, dolayısıyla Atina gibi büyük bir ticaret şehrinde yerleşik yabancılar, çoğu kere zengin olan, ama siyasal haklardan yoksun bulunan önemli bir grup idiler. Ve elbette kadınlar, mitolojide, tiyatroda, zaman zaman hatta felsefede anlamlı bir rolleri olmasına karşın siyasal

29 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1982; ve Patterson, *Freedom*, cilt 1: *Freedom in the Making of Western Culture*, Basic Books, New York, 1991.

katılımın dışında tutulmaktaydılar. Ama *polis*i tanımlayan birçok törende tam olarak katılımcıydılar. Onların siyasal yurttaş olmasalar da dinsel (*cultic*) yurttaşlar olduklarını söyleyebiliriz.[30] Atina'yı koruyan bilge ve savaşçı tanrısal varlık, elbette tanrıça Athena idi. Atina bu bakımdan yalnız değildi: Örneğin Hera da Argos ve Samos'un tanrıçasıydı.

8. yüzyıl rönesansının ertesindeki yüzyıllarda Yunan toplumunun nasıl olduğu hakkında bir fikir verdikten sonra, şimdi de şunu sormalıyız: Niçin 8. yüzyılda bu kadar çok yeni gelişme oldu? Bu soruyu yanıtlarken, coğrafya kapsamı İÖ. 1200 ile 600 arasında durmadan değişen erken Yunan'ın, Miken uygarlığının olduğu gibi "Doğu"nun (*Orient*) bir bölümü olduğunu anımsamamız gerekir. Henüz "Avrupa" yoktu. Arkeologlar Euboea'daki [Ağrıboz adası] Lefkandi kentinin (daha önceden değilse) 900'den itibaren önemli bir ticaret merkezi olduğunu keşfettiklerinde, bu, Yakın Doğu ile ticaretti.[31] İÖ. 1000 öncesinde ya da sonrasında Anadolu'nun batı kıyısı boyunca yerleşmiş olan Yunanlar doğularındaki halklarla sürekli temas halindeydiler ve buradaki Miletos gibi şehirler en erken dönemin kültürel yeniliklerinin başını çekmişlerdi. Örneğin, Homeros'un Anadolu kıyısındaki Sakız (Khios) adasından geldiği hakkında bir söylence vardır. Fakat Yunanları, 19. yüzyıl bilginlerinin yapmak eğiliminde oldukları gibi, Doğu'dan "etkilenmiş" ya da hatta "Doğululaşmış" saymak yerine, onları Miken zamanlarından beri "Doğu"nun batı yarısı diye görmeliyiz, yani Doğu'nun ancak yavaş yavaş kendine özgü bir uygarlık yaratan bir parçası. Bu bakımdan, eski İsrail'le bizim genellikle düşündüğümüzden daha yakın koşutluktadır.

Yunan'da Karanlık Çağ'dan söz ederken, unutmamalıyız ki, 1200 ile 800 arasındaki yüzyıllar Yakın Doğu toprakları Mezopotamya ve Mısır merkezleri dışında hep karanlıktı. Filistin 1200'den 900'e Yunan kadar karanlıktır. Erken İsrailliler için "yeniden kabileleşme"den söz edilebiliyorsa, Karanlık Çağ Yunanları için de söz edilebilir: Her ikisi de İÖ. 2. binyılın büyük Tunç Çağı saray kültürlerinin yıkılmalarına tepkilerdir. 800'den çok önce olmayan bir tarihte bütün bölgeyi sarsan olay, yeni türde etkin bir askerî imparatorluğun yükselmesiydi: 9. yüzyıl sonlarında ve 8. yüzyılda Akdeniz'e erişen Yeni Asur İmparatorluğu (İÖ. 934-610) görmüş olduğumuz

---

30 Robert Parker, *Athenian Religion: A History* kitabında (Oxford University, Oxford, 1996), s. 80'de Yunan kadınlarının "dinsel yurttaşlık"tan yararlandıklarını belirtmektedir. Şöyle de diyor: "[Atinalı] kadınlar çoğu siyasal haklardan yoksun bulunmalarına karşın" dine gelince (4) "yurttaştırlar". Birçok önemli dinsel şenlik de kadın katılımcılarla sınırlıydı.

31 M.R. Popham ve L.H. Sackett, *Lefkandi I, the Iron Age: The Settlement and the Cemeteries*, Thames and Hudson, Londra, 1979, ek cilt 11 (British School of Archaeology at Athens).

gibi, eski İsrail'in tarihinde de önemli bir rol oynamıştı. İsrail örneğinden farklı olarak, Asur'un Yunan üstündeki etkisi dolaylıydı; ama yine de kuvvetliydi.

Yunanlar üstündeki Asur etkisi, başlıca Finikeliler aracılığıyla olmuştu; ama bazı iç Anadolu krallıkları da bu etkilemeye karışmış bulunabilir. Asurların gittikçe artan –özellikle metaller, ama başka malları da içeren– vergi alma talepleri, onların dolaysız denetiminden sıyrılma isteğiyle birlikte Finikelilerin Akdeniz'in uzak köşelerine kadar yayılmalarına, İÖ. 814'te Kartaca'yı ve Kuzey Afrika'da, Sicilya'da, İtalya ve İspanya'da daha birçok şehri kurmalarına yol açmıştı. Kıbrıs'ta, Girit'te ve belki başka yerlerde de Finikeliler Yunanlarla temas etmişler ve onları birçok açıdan geliştirmişlerdi (alfabelerini 8. yüzyılda Finikelilerden almışlardır), özellikle de sonunda Asurlar tarafından istenen çeşitli malların bulunduğu bir Pazar sunmuşlardır. Mogens Larsen "büyük Asur süpürgesi"nden söz etmektedir.[32] Hem Finikelileri, hem Yunanları harekete geçiren bu "süpürge" idi, ama hareket bir kez başlayınca kendi kendini sürdürüyordu. İÖ. 750-600 yılları arasında Yunanlar bütün Akdeniz ve Karadeniz kıyılarında ticaret durakları kurmakta Finikelileri taklit etmişlerdir.[33]

8. yüzyılda başlayan bu etkinlik patlamasının ilginç yanı, Yunan'ın siyasal birliğe bağlanmadan büyüyen (ve yerel türdeşlikleri kaplayan, ama hiçbir zaman onların yerini almayan) bir kültürel birlik geliştirmesi olmuştur.[34] Sayıları artan *polis*ler özerkliklerini öyle büyük bir inatla sürdürmüşlerdir ki, Yunan yayılımına ancak eğretileme (metafor) olarak kolonileştirme denilebilir.[35] Yeni kurulan *polis*lerin köken şehirlerine sadece duygusal bir bağları vardı; siyasal olarak onlara bağımlı değillerdi. Şimdi inceleyeceğimiz bir anlamda siyasal olarak ilkel kalmış toplumlar, kültürel bakımdan giderek daha

---

32 Şurada alıntılanmıştır: Nicholas Purcell, "Mobility and the *Polis*", *The Greek City: From Homer to Alexander*, der. Oswyn Murry ve Simon Price, Oxford University, Oxford, 1990, s. 38.

33 8. yüzyıl dönüşümünün ekonomik temelini nitelendirme yolunda yapılan (ve hayli tartışmaya yol açan) bir çaba şudur: David W. Tandy, *Warriors into Traders: The Power of the Market in Early Greece*, California University, Berkeley, 1997. 8. yüzyıldan kalmış kanıtların kıtlığı, çeşitli yorumlar yapılmasına kapı açıyor.

34 Herodotos çok sonraki bir dönemde ve Pers istilâsına karşı Atina direnişi bağlamında Yunan kültürel kimliğini şöyle tanımlamaktadır: "ve sonra bizim ortak Yunanlığımız vardır: Biz hep bir kandanız ve bir dildeniz; o tanrı sunakları hepimize aittir, kurbanlarımız da ortaktır, ayrıca ortak bir yetiştirmeden gelen alışkanlıklarımız var." Herodotus, *The History* 8.144, İng. çev. David Grene, University of Chicago, Chicago, 1987. Önemli bir boşluk, ortak bir politikanın olmayışı!

35 Günümüz Türkçesinde "sömürge" dediğimiz kavramın Osmanlıcası "müstemleke"ydi (istimlâk'ten); o da sömürge gibi siyasal bir iddia taşıyordu. Koloni'ye daha eskiden imar'dan "müstamere" denirmiş. Burada "koloni" antiemperyalist bir vurgu olmadan kullanılıyor – ç.n.

ilerlemiş oluyorlardı. "Doğululaşmışlık" (*Orientalizing*) kavramı en çok bu erken eskil dönem için kullanılır; ama ben Yunan'ın 2. binyıldan itibaren Yakın Doğu *oikumene*'sinin bir parçası olduğunu belirtmeye çalıştım ve Lefkandi sitesinin gösterdiği üzere, bu ilişki hiçbir zaman kopmamıştı.[36] Burada bizim bir "ya bu ya öteki" durumuyla karşı karşıya bulunmadığımızı söylemeliyiz: Ne Yunanlar soyut yenilik yaratıcılarıydı ne de her şeyi Asya ve Afrika'dan almışlardı. Tersine, onlar gerçekten yenilikçiydiler –bu bölümün konusu odur– fakat yalıtılmış, küçük, yeniden kabileleşmiş toplumlar olsalardı, yaptıklarını asla başaramazlardı. Onlar hakkında anımsanmaya değecek şeylerin çoğu, Yunanların bir anlamda kendi içlerine kapanmış, ama bir başka anlamda da bütün dünyaya açık bulunan, kozmopolit, küçük, yeniden kabileleşmiş toplumlar olmaları gerçeğinden gelmektedir.

Erken Yunan toplumuna "derecelenmiş" dedim; soylularla sıradan halk arasında ayrım gözetiliyordu (İÖ. 7., hatta 6. yüzyıllara kadar kölelerin sayısı muhtemelen çok azdı; fakat kölelerle özgür kişiler arasındaki ayrım, soylularla sıradan halk arasındaki ayrımdan çok daha keskindi). Yine de, en eski zamanlardan beri kendi üslûbunu yaratmış bir soyluluğun gururu yanında güçlü bir eşitlikçilik ve bütün özgür yurttaşların toplumun tam haklı katılımcıları olduğu anlayışı vardı. En eski metinlerimiz olan Homeros ve Hesiodos erken Yunan toplumunda rütbelenme sisteminin varlığına, ama kırılganlığına da tanıklık ediyorlar. *İlyada* için "tutucu", hatta "gerici" denmiştir, ama bu yapıt Yunan soyluluğuna basit bir övgüden ibaret değildir. Başından beri, aristokratlar arasında çok yanlış bir şey vardır. Richard Martin ozanın kendisini özdeşleştirdiği figür olarak Akhileios'u görüyor ve onun aracılığıyla Agamemnon'u, oradan da Yunan önderlik hiyerarşisini olduğu gibi acımasızlıkla eleştiriyor.[37] Akhileios Agamemnon'a bencil, hak ettiğinden çok alan ve güç dövüşü başkalarına bırakan biri diye saldırıyor. Peter Rose'a göre ikisinin arasındaki çatışma, bir yanda (Akhileios) liyakatin ödüllendirilmesine dayanan eski sistemin direnişini yansıtmaktadır, öbür yanda da (Agamemnon) maddi servete dayanan daha yeni bir anlayış vardır.[38] Martin'in de Ro-

---

36 Bkz. Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1992; ve Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*, Harvard University, Cambridge, Mass., 2004. Elbette, eskil dönemden sonra ortak kültür dünyası kaybolmamıştır: Yunanistan doğusundaki toplumlardan öğrenmeyi sürdürdü, onlar da Yunan'dan öğrendiler.

37 Richard P.Martin, *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*, Cornell University, Ithaca, 1989.

38 Peter W.Rose, *Sons of Gods, Children of the Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece*, Cornell University, Ithaca, 1992.

se'un da "Homeros"u Akhileios'un tarafını tutma eğiliminde bulmalarına karşın, Akhileios hiç de lekesiz bir kahraman olarak anlatılmamaktadır. Akıldışı öfkeye kapıldığı zaman, Yunan aristokratlarının erdemlerini yansıtmaktan çok uzaktır. Patroklos'a bütün Troyalı ve Yunan savaşçılarının ölmesini ve sadece ikisinin sağ kalmasını dilediğini söylediği zaman, Agamemnon'dan daha bencil biri olarak anlatılmış bulunuyor.[39]

Yunan siyasal örgütlenmesi, *İlyada*'da açık-seçik olmaktan uzaktır, ama önemli durumlarda bütün dövüşçüler bir mecliste toplanıyordu. Normal olarak yalnızca önderler konuşuyor, ama bir keresinde halktan biri (Thersites adında gerçek bir *kakos*, sadece konuşması kötü değil, görünüşü de çirkin ve çarpık) konuşuyor, hemen Odisseios tarafından dövülüp aşağılanıyor; bu parça Homeros'un aristokratik önyargılarının örneği olarak gösterilir. Ancak Thersites'in sözlerini tamamlamasına izin verildiğini de hatırlamak gerekir; metinden, bunun ilk kez konuşması olmadığı anlaşılıyor; söylediklerinin içeriği de, Agamemnon'un bencilliğine ve neredeyse korkaklığına yönelik, Akhileios'un yaptığına çok benzeyen güçlü bir eleştiridir. Dolayısıyla, Thersites olayı iki yanlıdır ve ilk bakışta sanılabileceği kadar "gerici" değildir.

Diğer erken dönem yazarımız Hesiodos'un aristokrasiden yana konuşmadığı açıktır. Onun iyi *basileios* özlemini aktarmıştık; fakat özellikle de *İşler ve Günler*'de yine krallardan ziyade önderler olan kendi gününün *basileis*'i insafsız eleştirilere uğratılmaktadır. Hesiodos'un onların yoksullar üstündeki baskıcılığını lânetlemesi, yakın çağdaşı olan Amos'unkilerle yarışır. Kendilerini iyi diye görenlerin (*agathoi*) kötü (*kakoi*) saydığı kişilerin kendilerini orta (*mesoi*) diye düşünmeleri daha olasıydı; bunlar, askerî saflarda dövüşebilecek, kendilerini hiç kimsenin aşağılamasına izin vermeyecek küçük çiftçilerdi. *Mesoi*'nin görüş açısından *agathoi*'un ayrıcalıkları kazanılmış olmak gerekiyordu ve onlardan gelebilecek aşağılamalar kabul edilemezdi.[40] Malı

---

39 Benim gibi yaşamının bir hayli bölümünü Japonya'yı incelemekle geçirmiş biri için, bir savaşçı kültüründe önderle izleyici arasında bir sadakat ısrarının olmaması çok şaşırtıcıdır.

40 Victor Davis Hanson, *The Other Greeks: The Family Farm and Agrarian Roots of Western Civilisation* (University of California, Berkeley, 1995) kitabında, *mesoi*'yu ayrıntılı olarak incelemekte ve onların erken Yunan toplumundaki önemlerini vurgulamaktadır. Hanson'un "köylü" terimine ilkesel bir itirazı vardır, onların "çiftçiler" demeyi yeğlediği kişilerde bulunmayan bir bağımlılık ve boyun bükülüğü olduğunu düşünmektedir. Ayrıca bkz. Ian Morris, "The Strong Principle of Equality and the Archaic Origins of Democracy", *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, der. Josiah Ober ve Charles Hedrick, Princeton University, Princeton, 1996, s. 19-48. Morris "ortalamalık ideoloji" ile "seçkinlik ideoloji" arasında sürüp giden tartışmayı şu yapıtında tartışmaktadır: *Archaeology as Cultural History: Words and Things in Iron Age Greece*, Blackwell, Malden, Mass., 2000, bölüm 5, "Antithetical Cultures", 155-191. Ona göre, İÖ. 500 dolaylarında seçkinlik ideoloji bir hayli buharlaşmış ve ortalamalık ideoloji başat hale gel-

mülkü olmayanların, yani *thetes*'in daha az itibarları vardı, ama onlarla en yoksul çiftçilerin arasındaki sınır geçirgendi ve onların –*mesoi*'ninkilerden daha zor işitilen– vakar sahibi olma iddiaları sonuna kadar görmezlikten gelinemezdi.[41] Böylelikle, 8. yüzyılda belirmeye başlayan *polis* üyelerinin kendilerini statü farklarına karşın, siyasal eşitler (*homoioi*) diye gören bir topluluk (*koinonia*) oluşturmaları mümkündü. Ian Morris'in şu ilginç önermede bulunabilmesini sağlayan, bu durumdu:

> 8. yüzyılda Yunanların başka herhangi bir karmaşık toplumda benzeri/koşutu olmayan köktenlikle yeni bir devlet kavramı geliştirdiklerini iddia edeceğim. Yunanlar siyaseti icat etmişler ve *polis* dedikleri devlet biçiminin içeriğini oluşturan siyasal ilişkileri yaratmışlardır. *Polis* idealinin özü, yurttaşların devletin kendisiyle özdeşliğiydi. Bunun iki önemli sonucu olmuştur. Birincisi, bütün yetke toplulukta toplanmıştı, onun bir bölümü ya da tamamı açık tartışmalar yoluyla bağlayıcı kararlara varmaktaydı. İkinci sonuç, *polis*in merkezileştirilmiş kuvvet kullanma tekeli olarak devlet tanımını totolojik hale getirmesiydi; kuvvet bir bütün olarak yurttaş topluluğundaydı, sürekli ordular ya da *polis* güçleri neredeyse hiç bilinmiyordu. *Polis*in yetkileri bütüncüldü: Bireylerin yüksek bir yetkenin tanıdığı doğal hakları yoktu; iktidarın dili siyasaldı ve *polis*in ötesinde bir yetke yoktu. ... Elbette, uygulamada yurttaş toplumunun çoğulluğuyla devletin birliği arasında çelişkiler çıkıyordu; fakat yurttaşların siyasal bir topluluğu olarak *polis* idealiyle eski Orta Amerika'daki, Mezopotamya'daki ve hatta Çin'deki devletlerin idealleri arasındaki farklardan daha büyüğü neredeyse olamazdı. *Polis*in etiği, yurttaş topluluğuyla eş biçimli (izomofik) olmakla bütün egemen sınıf çıkarlarından özerk, adeta devletsiz bir devletlikti. Yurttaşlar devlet *idiler*.[42]

Elbette, yurttaşlar devlet iseler, bu durum "devlet"in anlamını sorgulamayı gerektirir. Runciman'a *polis* bir "şehir devleti" değil, "yurttaşlar devleti"dir dedirten de, durumun böyle olmasıdır; yurttaşlar gerçekten devlet olunca, Runciman'a göre bu kırılgan ve pek yaşayamayacak bir devlettir.[43]

---

miştir. 4. yüzyılda Yunan demokrasisinin "tutucu" eleştirisinin ortaya çıkması, geniş ölçüde ortalamalık ideolojinin parçaları olan ilkelere dayanmaktaydı.

41 Josiah Ober "vakar" (*dignity*) terimini, Atina demokrasisinin yurttaşlarını nitelemek için kullanıyor; bkz. Josiah Ober, *The Athenian Revolution: Essays on Greek Democracy and Political Theory*, Princeton University, Princeton, 1996, s. 87. O, terimin bu anlamını Charles Taylor'ın şu yazısından ödünç almaktadır: "The Politics of Recognition", Charles Taylor vd., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University, Princeton, 1994, s. 25-73.

42 Ian Morris, *Burial and Ancient Society*, Cambridge University, Cambridge, 1987, s. 2-3. İtalikler özgün metindendir.

43 W.G. Runciman, "Doomed to Extinction: The *Polis* as an Evolutionary Dead-End", Murray&Price, *The Greek City*'de, s. 347.

Aynı durum Paul Cartledge'in de "Sparta'nın kısmî istisnası dışında eski Yunan *poleis*'i teknik olarak 'devletsiz siyasal topluluklar'dı" diye yazmasına yol açmıştır.[44] Nihayet Christian Meier de, Thukydides'i alıntılayarak Yunanlılar için "insanlar *polis* idiler" demekle, hem *polis*in bir yurttaş devleti olduğunu, hem de söz konusu düşüncenin devlet kavramını hiç içermediğini söylemektedir: "Devlete benzeyen herhangi bir şeyin merkezîleşmiş iktidar ya da toplumdan ayrı devlet kurumları oluşturabilmesinin herhangi bir yolu yoktur."[45]

Fakat eğer "yurttaşlar devlet *idiler*" önermesini dosdoğru kabul edersek, o zaman (ilkece) bütün yurttaşların oluşturduğu meclis de, yönetim organı olmak durumundadır.[46] Ben Morris'in böyle bir meclisin 8. yüzyılda var olduğu ve görmezlikten gelinemeyeceği, ama bunun gerçekten yönetimin yaptığının doğru olmadığı görüşünde bulunduğunu sanıyorum; çünkü o takdirde demokrasinin Morris'in ve başka uzmanların söylediklerinden daha önce doğmuş olması gerekirdi. Erken *poleis* soylu grupları (oligarşiler) tarafından yönetiliyorlardı, ama bunlar her zaman meclisin açık ya da örtük onayını kolluyorlardı. Bu erken dönemde (İÖ. 8. ilâ 5. yüzyıllarda) bile yurttaşları devlet yapan işte buydu. Morris bu yüzyıllar boyunca *polis*lerin çoğunda bütün yurttaşlar topluluğunun daha çok katılımda bulunması yönünde bir kayış görmektedir.[47]Atina 8. yüzyılda önemli bir çıkış yapmış, ama 7. yüzyılın çoğu boyunca daha önceki oligarşik kalıplara dönmüş, ancak 6. yüzyıl başlarında Solon'un önderliği altında çeşitli büyük reformların ilkine girişmiştir. Bu konu üstünde aşağıda daha çok duracağız.

---

44 Paul Cartledge, "Comparatively Equal", Ober&Hedrick, *Demokratia*, s. 182.

45 Christian Meier, *The Greek Discovery of Politics*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1990 [1980], s. 21; ayrıca bkz. 144: "Şehir özerk bir devlet aygıtına değil, yurttaşlarına dayanıyordu. Yurttaşlar devleti oluşturmaktaydı."

46 Savaşçı meclisleri ve şehir meclisleri dünyanın birçok yerinde bilinmektedir; örneğin bkz. Yoffe, *Myths* kitabının dizininde "assemblies"e. *Polis* meclislerinin başlangıçta savaşçı meclisleri olup sonradan bütün (erkek) yurttaşların toplandıkları meclisler haline geldikleri savı tartışılmaktadır. Jean Pierre Vernant sonradan yurttaş meclislerine dönüşen savaşçı meclislerinin önceliğini iddia etmektedir. Onun *Myth and Society in Ancient Greece* (Zone Books, New York, 1988 [1974]) kitabındaki "Şehir devleti savaşı" başlıklı bölüm şu önermeyle bitiyor: "Bir yandan ordu şehrin kendisi değilse hiçbir şeydir; öte yandan şehir bir savaşçılar birliğinden ibarettir" (53). Homeros'taki tanıklıklar karışıktır: *İlyada*'da savaşçı meclisleri vardır, *Odisseia*'da da İthaka'da bir yurttaş meclisi. Morris yukarıda alıntılanan çeşitli yapıtlarında, 8. yüzyılın soylu olmayan yurttaşların savaşçılık statüsüne bakılmaksızın meclise katılmak için daha büyük bir talepte bulunmalarına ve bunun yerine getirilmesine tanıklık ettiği fikrini savunuyor. Meclislerin, özellikle de şefliklerde ve erken devletlerde bulunması tarihte ender olmamakla birlikte, Yunan'dan başka onların öncel bir yönetişim biçimi olarak monarşilerin yerine geçtikleri bir örnek yoktur.

47 Morris, *Archaeology as Cultural History*, özellikle bölüm 4.

Poleis'in çoğunda meclis aracılığıyla halk katılımı olmakla birlikte, gerçek demokrasi geç ve görece ender bir başarıydı. Oligarşi, yani soylu ailelerin etkin yönetimi başat hükümet tarzıydı; fakat bu oligarşiler, Sparta müstesna olmak üzere, genellikle zayıf, etkilere açık ve istikrarsız idiler. Tiranlıkların geçici olduklarına değinmiştik; bunlar çoğu kere, yeni bir güçlü merkez denetimi kurmak yerine, önceden dışlanmış olanları kapsamaya hizmet etmekteydi. Özetle, Yunan demokrasisi, ilkin 8. yüzyılda görülen o ender ve dikkate değer olgu olan *polis*le başlayıp 5. yüzyıl Atinası'nda tam gelişimine erişmiştir. Şimdiye kadar erken Yunan toplumuna yapısal terimlerle baktık; onu yeterince anlamak için kültürel, hatta dinsel boyutunu da değerlendirmeliyiz.

ŞİİR VE TÖRENSEL BAĞLAMI

Bilgi kaynakları olarak Homeros ve Hesiodos'unkiler gibi metinler kullandım; onlar elbette öyledir, ama ne gibi metinler olduklarına da bakmamız gerekir: Bir kere, şiirlerdir (manzumdurlar). Sözel kültürlerde herhangi bir uzunlukta olan yapıtlar için şiir kullanılması olağandır, çünkü şiirin (nazmın) bellenmesi düz yazıdan (nesirden) kolaydır. Elimize eriştiği halleriyle Homeros metinlerinin uzun bir sözlü icra uygulamasının yazılı sonuçları olduğuna pek az kişi karşı çıkar. Onları yazıya dökmenin üstlerinde etkisi olmadığını söylemeye gerek yoktur –muhtemelen yazılırlarken bir ölçüde bilinçli olarak dönüştürülmüşlerdir– fakat onlardaki sözlü olma izlerini saptamak zor değildir. Hesiodos'un şiirleri, çoğu kişi onları Hesiodos'un kendisinin yazdığına inanmakla birlikte, aynı zamanda belli ki icra edilmek için hazırlanmışlardır ve başlangıçta sözlü olarak düzenlenmiş bulunabilirler. "Ozanlar" Homeros'ta, törensel ya da yarı törensel durumların icracıları olarak anlatılmışlardır; örneğin, *Odisseia*'da Demodokus. 6. yüzyıl Atina'sında *İlyada* da, *Odisseia* da büyük bir şenliğin bir bölümü olarak bütünüyle icra edilmişlerdir. Bu durumda icra, olayın mimetik özelliğine işaret etmektedir: Ozan bir oyuncuydu, aktardığı öyküleri dinleyicileri için gerçek haline getiriyordu. Homeros şiirleri herhalde şarkı olarak söylenmediği, metinlerin ritmik niteliğini vurgulamak için makamla aktarıldığı hallerde, ozana "şarkıcı" da denilebilirdi.[48]

---

48 Rosalind Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece* (Cambridge University, Cambridge, 1992) Homeros hakkında "şiirlerini dinleyicilere yüksek sesle şarkı gibi söylerdi" demektedir (4). Ama daha sonra Homeros ozanlarının icrası hakkında, müzik eşliği bulunmamakla birlikte, sadece "icra"dansa, "makamla sunuş" denilmesinin daha doğru olacağını belirtmekte ve Platon *Ion* 535b-e'yi alıntılamaktadır: Ozan sadece kıyafeti ve jestleriyle değil, anlatısının kritik anlarında duygularına öylesine kapılır ki, kendinden geçer ve dinleyicilerine de benzer duygular yaşatır (118). Bu sözler Homeros icralarının güçlü bir mimetik yanı olduğunu düşündürmektedir.

Ama öykülerin içeriği neydi? Merlin Donald'i izleyerek yaptığımız kültürel evrim çözümlemesinde, Batı dillerinde "mit" sözcüğünün kaynağı olan *mythos*'un ima ettiği üzere, mitik olanları anlatısal olanlarla geniş ölçüde özdeşleştirmiştik. Fakat Vladimir Propp, Claude Lévi-Strauss ve başkalarından bildiğimiz gibi, öyküler çok gezgindir; aynı öyküler birçok farklı kültürde bulunabilir, bazılarının dünya çapına yakın bir dağılımı vardır. Bu gibi öykülerde tek bir sonul anlam aramak için sebep yoktur: Böylelikle, belirli toplumlarda belirli zamanlarda nasıl kullanıldıkları, onları oralarda etkin söylenceler haline getirmiştir. Dolayısıyla, Walter Burkert'in şu tanımı çok yararlıdır: "*Mit (söylence) ortaklaşa önemi olan bir şeylere ikincil, kısmî bir gönderme yapan geleneksel bir öyküdür.*"[49] Söylence işlevini yerine getiren, uygulanan öyküdür. Biz kuvvetli varlıklar ya da tanrıların insanlarla etkileşimi ve insanların geçmişte neler yaptıkları, yani dar anlamda "mit" ile "tarih" arasında sorunlu, ama önemli bir ayrım gözetebiliriz. Ben bu terimleri tırnak içinde veriyorum, çünkü onlar ancak analitik olarak ayrılabilirler; uygulamadaysa her zaman üst üste çakışırlar.[50]

Homeros ve Hesiodos eğer söylencelerle hem geniş hem de dar anlamında ilgileniyorlarsa, birçok erken ozanın olduğu gibi, bir yetke kaynağını da paylaşmaktadırlar; bu kaynak sonunda uylaşımsal hale gelmiştir, ama erken dönemlerde ciddiye alınmak gerekir: Şiirin geldiği yer, kendileri de tanrıçalar olan Zeus'un kızları ilham perileriydi. Dolayısıyla böyle metinler, "indirilmemişler" ise kesinlikle "esinlenmişler"dir. Ancak İbrani yazılarından farklı olarak,

> Dinleyin ey taşra kabakları, tencere karınlı taş kafalar,
> biz biliriz gerçek yerine geçecek birçok yalanlar kıvırmayı
> gerçeği söylemek istediğimizde onu da biliriz.[51]

Ozanın kendisi neyin doğru olduğunu, neyin olmadığını biliyor olabilir, ama söylemeye çekinmektedir. Hesiodos (belki Homeros da) kendisine "bilge" diye hitap ediyor. Onu anlamak her zaman açıkça olmayabilir, yorum gerekebilir. Bu bakımdan şiirlerin kehanetlerin niteliğiyle ortaklıkları vardır. Örneğin Delphi'deki kehanetlerin bulanıklığı ve yorum gerektirmele-

---

49 Walter Burkert, *History in Greek Mythology and Ritual*, University of California, Berkeley, 1979. İtalikler özgün metinde vardır.

50 "Tarih" ile "söylence"nin kaçınılmaz bir biçimde üst üste çakıştıkları savı için bkz. William McNeill, *Mythistory and Other Essays*, University of Chicago, Chicago, 1986.

51 Dizeler 26-28. İng. çev. Athanassakis.

ri ünlüydü; hatta yanlış bir yorum felâket getirebileceğinden tehlikeliydi de. Marcel Detienne *The Masters of Truth in Ancient Greece* çalışmasında, *Aletheia* (gerçek/doğru) ile *apate* (kandırma) terimlerinin pozitivist bir anlamda, düpedüz çelişkili olarak alınmamaları gerektiği konusunda bizi uyarıyor. Gerçek/doğru peçelenmiş olabilir, kandırmanın ise doğrucu bir amacı bulunabilir. Burada sınanabilir konuşma alanında değil, etkili konuşma alanındayız.[52]

Şiirsel konuşma, yazı kullanılmaya başladıktan çok sonra da yerine getirici/icraya yönelik (*performative*), hatta yaratıcıydı; onun kendi "gerçek"ini yarattığını söyleyebiliriz. Kuşku yok ki, o bir dünya yaratmıştır. Eric Havelock *Preface to Plato* kitabında, Homeros'un bilinmeye değecek her şeyi sözlü geleneğe taşıması anlamında bir "Homerik ansiklopedi"den bahsetmektedir.[53] Jenny Strauss Clay iki Homeros destanının bir "bütünlük"leri varmış gibi sözünü ediyor ve Gregory Nagy'nin şu sözünü alıntılıyor: "*İlyada* ve *Odisseia*'nın ikisi, bir zamanlar Kahramanlık Çağı'ndan korunmaya değer olduğu düşünülen hemen hemen ne varsa hepsini içermektedir."[54] Havelock'un deyişiyle Homeros ansiklopedisinde hemen hemen her çeşit bilgi bulunabilmekle birlikte, en önemlisi, Homeros'u "Yunan'ın öğretmeni" yapan, betimlediği yaşam biçimiydi, modelini kurduğu *paideia* (eğitim, kültür, *Bildung*) idi. En azından (geç 6., erken 5. yüzyıllarda) Ksenophanes'le başlayan Homeros eleştirilerini sürdürerek Platon'un karşıtlığına yol açan da bu olmuştu; çünkü o, Homeros'un yerine Sokrates'i Yunan'ın öğretmeni haline getirmek istiyordu.

Havelock şiirsel öğretilerinin özünü betimlemek için Hesiodos'a dönerek onun *Theogonia*'da 66-67'nci dizelerde musaların ozanlar aracılığıyla şunları öğrettiğini saptıyor:

---

52 Marcel Detienne, *The Masters of Truth in Ancient Greece*, Zone Books, New York, 1996 [1967], s. 52'de "icra edici/yerine getirici (*performative*) gerçek"ten sözediyor ve 89-106.

53 Eric A.Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1963, s. 61-86. Ayrıca bkz. Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1978, s. 106-122.

54 Jenny Strauss Clay, *The Wrath of Athena: Gods and Men in the Odyssey*, Princeton University, Princeton, 1983, s. 244. Yaptığı alıntı şuradandır: Gregory Nagy, *The Best of Achaeans: Concepts of the Hero in the Archaic Greek Poetry*, Johns Hopkins University, Baltimore 1979, s. 18. Clay'in çalışması benim amaçlarım için öğretici oldu. İncelediği metinlerin toplumsal bağlamlarıyla ilgilenmeyip yakın okumaya ağırlık verdiği halde, onun ele aldığı her metinde erken Yunan teolojisine bakması bana çok yararlıydı. Homeros üstündeki çalışmalarından başka, Homerik ilâhileri *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Homeric Hymns*'te (Princeton University, Princeton, 1989); Hesiodos'u da *Hesiod's Cosmos*'ta (Cambridge University, Cambridge, 2003) incelemiştir.

> Onlar yasaların şarkısını söylerler ve bütün yollarını
> ölümsüzlerin bile kutladığı.

İlk dizede Havelock'un "görenek yasaları" ve "folk/halk yolları" diye de çevrilebileceğini söylediği *nomoi* ile *ethea* sözcükleri vardır.[55]

Hesiodos'ta vurgu hayli belirgin olarak *nomoi* ve *ethea*'daysa, *nomoi* ya da tekili *nomos*'un hiç geçmediği Homeros'ta[56] vurgu daha dolaylıdır, tanrıların da insanların da bazen kötü, bazen iyi davrandıkları kabileci ve eskil toplumların mitik sistemlerine daha yakındır. Homeros ve Hesiodos eğer hâlâ biçim olarak ağırlıkla mitik iseler, sadece "başat ideoloji"nin anlatımlarından ibaret değillerdir. Hesiodos "ortacılık" açısından soyluluk hakkında açıkça eleştireldir; fakat Homeros da hayli eleştireldir: *İlyada*'da Agamemnon da Akhileios da, hatta tanrılar da bütünüyle hayranlık uyandırıcı değillerdir; *Odisseia*'da İthaka'nın ve komşu adalar soylularının temsilcileri olan talipler hemen tümüyle âdi kişilerdir. Hesiodos'un açıkça, Homeros'un dolaylı olarak var olan toplumu eleştirmelerinde ve onun başka türlü olabileceğinin imâ edilmesinde, yani bu en eski Yunan metinlerinde bir eksen ipucu bulunmaktadır.[57]

Biz buraya kadar, önceki tamamen sözlü gelenekten doğmuş olan en eski Yunan metinlerinin biçim ve içeriklerini inceledik. Bu metinlerin "icra" edildiklerini vurgulamakla, zaten onların mimetik/törensel bir bağlama oturtulmuş bulunduklarını belirtmiş olduk. Şimdi de, bu metinler ilk yazılırken daha geniş bağlamları içinde yer alan dinsel değişiklikleri incelemeliyiz. Böyle bir bağlam, belirttiğimiz üzere çoğucası sadece eskil toplumlarda ortaya çıkan, merkezî olarak önemli kurban törenidir. Kurban, Yunan dünyasında eskidir ve onun bir bölümünü oluşturduğu daha geniş Yakın Doğu'yla paylaş-

---

55 Havelock, *Preface*, 62. Platon'un siyaset felsefesi üstüne son büyük yapıtının başlığının *Yasalar* olduğunu anımsamaya değer; Yunancası *Nomoi*. [Arapçadan Türkçeye geçen "namus" da aynı köktendir – ç.n.]

56 Aynı kökten olan *nemein* fiili orada bulunmakla ve aşağıda göreceğimiz üzere önemli olduğu anlaşılmakla birlikte.

57 Bu metinlerin, birçok eksen öncesi toplumda bulunan bazı metinlerden daha "eleştirel" olup olmadıkları açık bir sorudur. Kurt A. Raaflaub daha Homeros'ta Yunan'daki eksensel geçişin olduğunu savunacak kadar ileri gitmiştir. Bkz. onun "Polis, 'the Political' and Political Thought: New Departures in Ancient Greece, c.800-500 BCE", *Axial Civilisations and World History*, der. Johann P. Arnason vb. (Brill, Leiden, 2005), s. 253-283. Fakat Raaflaub siyasal düşünceyi (göreceğimiz üzere ancak Yunan'daki eksensel geçiş zamanı olan) 5. yüzyıl sonlarıyla 4. yüzyıl başlarında ortaya çıkan siyasal kuramla karıştırmıştır. Raaflaub erken Yunan siyasal düşüncesi üstüne görüşlerini şu makalesinde de geliştirmektedir: "Poets, Lawgivers and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece", *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, der. Christopher Rowe ve Martin Schofield, Cambridge University, Cambridge, 2000, s. 23-59.

tığı özelliklerden biridir. Sade kurban sunakları, Yunan'da, ola ki Miken kullanımıyla devamlılık içinde Karanlık Çağlar kadar eskilerden beri bulunmaktadır. Bu sunakların soylu hanelerin (*oikos*) önder rahiplerince, *oikos*'un üyeleri, kendilerine bağımlı olanlar ve konukları tarafından düğünler, cenazeler ya da belirli bir tanrının tapısı için atanan günlerde paylaşılmış olması muhtemeldir (Homeros'ta böyle kurban şölenlerinin örnekleri vardır).[58]

8. yüzyıl dinsel uygulamalarda, değindiğimiz siyasal değişikliklerle eşgüdümlü (hatta bir anlamda özdeş) değişikliklere tanık olmuştur. Richard Seaford şöyle yazıyor: "Kazılar İÖ. 8. yüzyılda Yunan dünyasının çeşitli yerlerinde *polis*in erken gelişmesiyle ilgili görüngülerde, özellikle de anıtsal tapınakların türemesinde ve kamu mabetlerine yapılan bağışların nitelik ve niceliğinde keskin bir yükseliş olduğunu ortaya koymuştur. Bu erken dönem tapınaklarının (tanrılara) adanmış serveti yerleştirmenin yanı sıra bir başka önemli işlevinin de, kurban şöleni olduğu açıkça anlaşılıyor.[59] *Oikos* kurbanı dışında, Homeros'ta savaşçı grupları arasında yaygın, herkesin eşit katılımı vurgulu kurban şölenleri olduğu yolunda kanıtlar vardır. Fakat 8. yüzyıldan itibaren hayvan kurbanının *polis*in kendisinin merkezî ve tanımlayıcı bir töreni olduğu anlaşılıyor. Seaford'un deyişiyle: "*Polis*in dayanışması ve eklemlenmesi, hayvan kurbanlarında anlatımını buluyor; burada (Homeros'ta olan) eşit dağıtım ilkesi güçlü kalmaktadır. *Tam yurttaşlık ve kurban yemeğine katılma hakkı bir ve aynı şey olarak görünüyor.*"[60] Bu yine bize, eskil Yunan'da normal alanlar ayrımının (burada dinsel ve siyasal bölünmesinin) işlemediği bir dünyayla uğraştığımız uyarısında bulunmaktadır. Ayrılmamış olan şeylerin "birleşmesi"nden de söz edemeyiz.

Bu ilkeyle ilgili bir örnek de, Seaford'un (Havelock'un "görenek yasası" diye çevirdiğini gördüğümüz) *nomos* sözcüğüyle ilgili savıdır; o bunu *nemein* (dağıtma) fiilinden türetiyor; dolayısıyla *nomos* da "dağıtım, sonra da dağıtım ilkesi" demek oluyor. İşaret ettiğimiz gibi, Homeros'ta *nomos* yoktur, *nemein* de hep yiyecek ya da içecek dağıtma anlamında vardır. Ayrıca, Seaford şöyle diyor: "şehir mekânının dağıtılması bile bir hayvanı bölmenin

---

58 Ne var ki, Richard Seaford, *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge University, Cambridge, 2004, s. 52'de Yunan kurbanının her zaman bir tanrıya atanmakla birlikte bir topluluk olayı olduğunu, daha normal Mezopotamya uygulamasında kurbanın başlıca tanrıya adanmasına ve sadece kralla rahiplerin katılmasına karşılık, burada katılımcıların eti paylaştıklarını, sadece kemiklerle yağların tanrı için yakıldığını belirtmektedir.

59 *A.g.e.*, s. 53.

60 *A.g.e.*, s. 49. İtaliklere ben çevirdim. Roma yönetimi altında bu hâlâ Yunan şehirleri için doğru olduğundan, Hıristiyanlar topluluk kurbanlarına katılmayı ya da kurban eti yemeyi reddetmeleri nedeniyle uygar topluluk sınırları dışında kalmışlardı (Hıristiyanların kendi kurban törenleri vardı).

terminolojisiyle anlatılabilir." Sonra da Hesiodos'ta *nomos*'un geçtiği sekiz yerin ikisinin kurbana değgin olduğuna işaret ediyor. Ve son olarak da, klasik Yunan'da öylesine merkezî bir yerde duran *nomos*'un "yaygın olarak ... *et* dağıtma uygulamasından kaynaklandığı"nı belirtiyor.[61]

Çoğu eskil toplumlarda hiyerarşik otoriteyle sıkı sıkıya bağlı bulunan kurbanda şimdiki amaçlarımız açısından, en ilginç husus, onun erken Yunan'da önce tanrıya, sonra da bir bütün olarak topluluğa yönelik olmasıdır, ama hükümdara ya da rahibe değil. Aslında, çoğu durumlarda herkes kurban kesebilir; ne rahiplerin ne de kralların bir tekeli vardır. Böylelikle eski Yunan dininin özünü oluşturan Yunan kurban şölenleri, "yurttaş devlet"in siyasal yapısının aynı eşitlikçi ruhunu ifade ederler ve yurttaş devlet siyasal açıdan ne kadar alışılmadık bir durumsa, onlar da dinsel olarak o kadar alışılmadık bir durumdurlar.

(Neredeyse bir *oxymoron* olan) eşitlikçi kurban, Yunanistan'ı a-tipik kılmaktadır, Yunan dininin bir anlamda rahipsiz olması da öyledir. Walter Burkert şöyle yazıyor: "Yunan dini için neredeyse rahipleri olmayan bir din denebilir: Sabit geleneği, eğitimi, mesleğe giriş töresi ve hiyerarşisi olan kapalı bir grup halinde bir rahipler kastı yoktur. ... Tanrı ilkece, *nomos*'u saydığı, yani yerel topluluğa ayak uydurmaya istekli olduğu sürece herhangi birini kabul etmektedir."[62] Elbette kurbanların ve başka törenlerin başında duracak insanlar gerekliydi. Yunan'ı benzersiz kılan, herhangi bir yurttaşın bu işleri yapabilmesiydi. Zaidman ile Pantel "rahipler"in (ve daha ilginci, "rahibeler"in) nasıl seçildiklerini anlatıyorlar:

> Çoğu durumlarda bir rahip ya da rahibe, şehir görevlilerinin yasama, yargı, maliye ya da askerlik otoritelerine koşut bir âyinsel yetki kullanan bir toplum yöneticisi gibi işlev görür. Rahip ve rahibeleri seçme yöntemleri, onların yöneticilik (*magistrate*) statüsüne yakınlığını göstermektedir. Çoğu her yıl genellikle de kurayla atanır, sürelerinin sonunda hesap verme yükümlülükleri vardır. ... Yine yöneticilik gibi, bu rahiplik görevleri (sürekli yerleşikler dahil) yabancılara kapalıdır ve bütün yurttaşlara açıktır.[63]

---

61 *A.g.e.*, s. 49-50. İtalikler özgün metindendir. Seaford'un *Money and the Early Greek Mind* kitabı, bu konuları ayrıntılı olarak işlediği *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*'ini özetlemekte ve genişletmektedir, Oxford University, Oxford, 1994.

62 Walter Burkert, *Greek Religion*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1985, s. 95. Burkert "neredeyse rahipleri olmayan" demektedir, çünkü giderek küçülen birkaç tane kalıtsal rahiplik örgütü vardı; bunların en önemlisi Eleusis'teki rahiplikti.

63 Zaidman ve Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 49.

Din görevlileri toplum yetkesinin yapısına katılmışlarsa, bu hiç de dinsel yaşamın kenarda kaldığının bir göstergesi değildir. Tersine, kurban şölenleri çevresinde toplanan şenlikler, *polis*in kendini anlamasının ve dayanışmasının merkezî ifadeleriydi. Yunan şenlikleri çoktu ve çeşitliydi; burada onları ayrıntılarıyla anlatacak yerimiz yok, ama öne çıkan bazı özelliklerini tartışmamız gerekir. Çoğu şenliklerde kurbanların yapılacağı sunağa giden geçiş alayı, *pompe* önemlidir ve kendi başına anlamlıdır.[64] Bu alay şehir kapılarında, hatta *polis*in sınırında başlayıp şehrin ortasındaki bir sunağa gidebilir ya da tersine, şehrin ortasında başlayarak dışarıdaki bir sunakta sonuçlanabilirdi. Alayın kendisi törenle en çok ilgilenenlerden oluşmaktaydı; fakat bu çok kamusal bir olaydı ve seyirci kalabalıklarını çekerdi. Belli bir düzeyde bunlarla bütün şehir ilgili olduğundan, geçiş alayı Yunan toplumunun en derin bölünmelerinin geçici de olsa üstesinden gelebilmekteydi: Bazı önemli törenlerdeki gibi zaten merkezî etkenler olarak işin içinde değillerse kadınlar, köleler, yerleşik yabancılar ve çocukların hepsi şenlik havası içinde seyirciler sıfatıyla katılabilirlerdi.

Önemli bir şenlik türü de, bir geçiş alayı, bir kurban, bir yarış (*agon*) ve bir şölenden oluşan yarışmalı şenlikti.[65] Tören bağlamında yarışmalar bulunması, bildiğimiz en eski zamanlardan beri vardı. Akhileios'un düzenlediği Patroklos'un cenaze oyunları, birçok müsabaka ve yarışı içeriyor, kazananlara Akhileios ödüller veriyordu (*İlyada* 23). Olimpiyat oyunlarının büyük Zeus şenliğinin bir bölümü olduğunu yukarıda belirtmiştik. Fakat yarışmalar atletizmle sınırlı değildi, bireysel ya da koro halinde şarkıcılar, âlet çalanlar, "rapsod"lar (ezbere Homeros okuyanlar), hatta tiyatro oyuncuları arasında da yarışmalar vardı. Yarışmacılar çoğu kere şehirdeki farklı grupları (ya da elbette Panhelenik festivallerde farklı şehirleri) temsil ederek, bir yandan grup dayanışmasını onaylarken bir yandan da rekabet ve grup husumetini ifade ediyorlardı. Akraba gruplarının, yerel grupların ve çeşitli derneklerin kendi şenlikleri oluyor, bunlara öncelikle kendi üyeleri katılıyordu.

6. YÜZYIL ATİNASI'NDA SİYASAL/DİNSEL REFORM

Atina coğrafî olarak Sparta'dan sonra en büyük Yunan *polis*iydi; ama Sparta'nın büyüklüğü de, *helot*'ların (yurttaş olmayıp tâbiyet altında tutulan ve her zaman başkaldırabilecek kimselerin) yaşadığı yöreleri de içermesindendi.

---

64 Geçiş alayı için bkz. Burkert, *Greek Religion*, s. 99-101.

65 *Oxford Classical Dictionary*, 3. baskı, der. Simon Hornblower ve Anthony Spawforth, Oxford University, Oxford, 2003, s. 593'teki "Festivals" maddesi.

Oysa Atinalılar sadece şehirde değil, Attika'nın kasabalarında, köylerinde ve taşrasında da bulunan hep tam yurttaş niteliğindeki kişilerdi. Dolayısıyla yurttaş nüfusu açısından, Atina eskiden beri en geniş *polis*ti. Yine de, gördüğümüz gibi, 7. yüzyılda başka yerlerde (örneğin İyonya'da ve Sicilya'da) çarpıcı kültürel ilerlemeler olurken, Atina geride kalmıştı. Kültürel ve siyasal olarak "geride kalmak" ekonomik açıdan geride kalmak demek değildi; hatta zenginlerle yoksullar, toprak sahipleriyle kiracılar arasındaki, *polis*in dayanışmasını da tehdit eden gerilimlere ekonomik ilerlemeler yol açmıştı. Bu bağlamda, 594-593 yıllarında baş yönetici olan ve büyük toplumsal ve dinsel değişiklikler başlatan Solon'un önemli rolünü anlayabiliriz. Elimizde birçoklarının sahiden Solon'a ait olduğuna inandığı bir hayli şiir var; ama o sonradan Atinalıların kendilerini anlamalarında öyle merkezî bir figür olmuştur ki, şehrin yarı mitik yeniden kurucusu olarak kendisine yakıştırılanlara mı gerçekten yaptıklarına mı bakacağımıza her zaman emin olamıyoruz. Solon zamanından beri, Atina bütün Yunan'ın kültürel metropolisi statüsüne yükselmeye başlamıştır. Bu, başka yerlerde önemli işlerin olmadığı anlamına gelmiyor; fakat herhangi bir alanda öne çıkanlar gitgide daha çok Atina'ya gelmek, hatta buraya yerleşmek eğiliminde olmuşlardır.

Anlatıldığına göre, *polis*te reformlar yapması için Solon'a sınırlı bir süre için adeta diktatörlük yetkileri verilmiştir ve bizi burada ilgilendiren o dinsel-siyasal reformlardır. Fakat daha sonra, erken 6. yüzyıl Yunanı'nda Solon "Yedi Bilgeler"den biri sayılmıştır ve onun reformcu olma rolünde bilgelik çok önemliydi. 6. ve 5. yüzyıllardaki siyasal ve dinsel değişiklikleri izledikten sonra, bilgelik konusuna ve onun Solon zamanından 4. yüzyıla kadar geçirdiği dönüşümlere bakacağız.

Soylu kökenden gelen, ama serveti orta halli olan Solon, kendisini aristokratlarla orta ve aşağı sınıflar "arasına" yerleştiriyor ve reformlarının var olan toplumsal düzenlemeleri altüst etmek için olmadığını, her gruba hakkını vermek istediğini düşünüyordu; kısacası, o her şeyden çok, adaletle *(dike)* ve adaletin güvenceleyeni olarak Zeus'la ilgileniyordu. Meyer, Solon'un görüşlerine, soyluların ve avamın konumlarını, herkes için âdil ve hakkaniyetli bir *polis* yaratmak amacıyla uzlaştırmaya çalışan bir "üçüncü konum" demektedir.[66] Uygulamada bu, başat grubu ılımlı hale getirmek, ast durumdakilere de siyasal yaşamda daha büyük bir rol vermeye kalkışmak anlamına geliyor. Solon'a bütün borçların iptali ve borç nedeniyle hapsedilmenin ya-

66 Meier, *Greek Discovery of Politics*, s. 44-45.

saklanması gibi önemli yasama kararları yakıştırılmaktadır. Hatta denildiğine göre, borç yüzünden köleliğe düşmüş Atinalıların yurtdışına gönderilmiş olsalar bile dönmelerini emretmiştir. Bu gibi önlemler besbelli ki, zenginlerin yoksulları ezmesini engellemeyi amaçlıyordu, fakat Solon bu gibi reformların kalıcı olmalarının ancak bir bilinç dönüşümüne bağlı bulunduğunu bilmekteydi. Şiirlerinde siyasetçi olduğu kadar bir vaiz edası vardır; zenginlere toplumsal uyum adına açgözlülüklerini dizginlemelerini salık vermiş, aynı zamanda onları ve/veya çocuklarını eğer Zeus'un adaletini (*dike*) çiğnerlerse yıkımla (*ate*) tehdit de etmiştir.[67]

Tıpkı soylularla ortalamalar arasındaki ekonomik ilişkilerde (Solon'un düzeltmeye çalıştığı) süregelen gerilim olması gibi, giderlerini soylu hanelerin (*oikos*) karşıladığı törenlerle giderlerini bütün şehrin karşıladığı törenler arasında da azımsanamayacak bir gerilim vardı. Soylu *oikos* yedekte bekleyen potansiyel bir mirasçı devlet olmakla, böylelikle de yurttaş şehrine örtük bir tehdit oluşturmakla kalmıyordu, aynı *polis*in içinde bu gibi çeşitli *oikoi*'nun bulunması sıklıkla gerçekleşen iç çatışmalar çıkması olanağına da yol açıyordu. Cenaze törenleri, ölünün ait olduğu grupta yoğun duyguların yükselmesine yol açmakta ve rakip hiziplere karşı şiddet gösterilmesine varabilmekteydi. Solon'a, ama ondan önceki yasa yapıcılara da yakıştırılan bir dizi yasama kararı, soylu cenazelerine katılacak kişilerin sayısını ve yapılacak etkinlik türlerini sıkıca sınırlamıştı. Seaford bu yasaların birçok nedeni bulunmakla birlikte, önemli bir nedenin de soylu ailelerin gücünü ve şiddete yönelme eğilimini sınırlamak olduğunu önermektedir. Bu gibi yasaların ardından, savaşta ölenler için düzenlenen şehir çapında cenaze törenleri ya da anma törenleri yapılınca, *polis*in soylu ailelere üstünlüğünü vurguladığını görüyoruz. Soylular arasında fazla masraflı düğün törenlerine ve böyle olmasa ev içinde kutlanacakken ortaklaşa bir anlatıma bürünmüş genç kadınlar şenliklerine karşı alınmış yasama kararları da vardı.[68] Eğer Solon'un soyluların özel törenlerini yasaklamış olduğu varsayılıyorsa, daha sonraki bir söylenti de şehrin bir bütün olarak ilk törenler takvimini ona yakıştırmaktadır.[69]

Solon örneği Atinalıların bilincine derinliğine kazınmışsa da, –Christian Meier ona Atina'nın "birinci yurttaşı" diyor, Eric Voegelin de onun "Elen siyasetinde en önemli tek kişi" olduğunu söylüyor– açıkçası, o şehri tehdit

67 Solon'un öğretilerinin bu yanını anlamamda, Timothy Doran'ın şu yayımlanmamış makalesinden yararlandım: "*Ate*, Antisocial Behavior, and Polis Building in Solon's Political and Poetical Efforts" (2005).

68 Seaford, *Reciprocity and Ritual*, s. 74-114.

69 Bkz. Parker, *Athenian Religion*, s. 43-55.

eden sorunları çözememiştir.[70] Büyük ailelerin rekabeti ve orta hallilerin dışlanması ondan sonra da devam etmiştir; 6. yüzyıl ortalarında Atinalılar Solon'un hararetli itirazlarına karşın tiran Pisistratos'u başlarına geçirmişlerdir. İktidarı almak için yaptığı iki başarısız girişimden sonra, Pisistratos'un tiranlığı 547'den 528'deki ölümüne kadar devam etmiş; oğullarının tiranlığı da nihayet 510'da devrilmiştir. Diğer örneklerde olduğu gibi, Pisistratos da başka türlü çözülemeyen sorunların üstesinden gelmek için başa geçmiş ve sonraki zamanlarda ünü çok olumsuz olmakla birlikte, aşağı tabakalara ayrıcalıklar tanımış ve şenliklerle Akropolis'teki yapım programını destekleyerek şehrin toplumsal imgesini güçlendirmeye çalışmıştır. Onu iki oğlu izlemiş, ikinci oğul despotlaşarak tiranlığı devirmek isteyen muhaliflere cesaret vermiştir. Böyle olmakla birlikte, Pisistratos'un sıradan insanların yararlarına çalışması ve onların kendilerini şehirle özdeşleştirmelerini teşvik etmesi, despotizmin temellerini yıkmıştır. Çok geçmeden de, Solon'unkilerden daha kapsamlı reformlar, şehri köktenci demokrasiye yöneltmiştir.

Atina'nın adı belirli bir tanrıçaya işaret etmekle birlikte, Athena genel olarak tanınmaktaydı ve birçok yerlerde tapıları vardı. Yine de, Athena'nın Atina için önemi büyüktü ve 6. yüzyılda Akropolis'teki tapınağının çapı ve görkemi arttıkça, bu önem daha da büyümüştü. Kökenleri karanlıkta kalan, ama eski zamanlarda bile Atina'nın büyük şenliklerinden biri olan *Panathenaea* 6. yüzyılın ilk yarısında (Pisistratos'un tiranlığının hemen öncesinde ya da hemen sonrasında; tarihler kesin değildir) Büyük *Panathenaea*'yla birleşmiştir; yani *Panathenaea*'nın dördüncü yıllarında başka yarışmaların yanı sıra Olympia'dakiler gibi atletizm oyunlarını da içerecek şekilde genişletilmiştir; Pisistratos'un oğlu Hippiarkhos zamanında üç gün süren *İlyada* ve *Odisse*i'nın tamamının okumaları da bunlara katılmıştır. Bu şenliklerin amacı, sadece bütün Atinalılar için Athena'nın büyüklüğünü kutlamak değildi, Panhelenik kitleye de bir çağrıydı.

Athena'nın Atinalılar için ne denli önemli olduğunun belirtisi diye yorumlanan bir olay vardır. Herodotos (1.60) Pisistratos'un Atina'da tiranlığı-

---

70 Christian Meier, *Athens: A Portrait of the City in Its Golden Age*, Holt, New York, 1998 [1993], s. 71. Meier devamla diyor ki: "Başkalarından beklediğinden daha çoğunu kendisinden istediği halde, karşılığında fazla bir şey beklememiş ve sıradan insana göre üstün olmaya çalışmamıştır." Eric Voegelin, *The World of the Polis*; *Order and History*'nin 2. cildi (Louisiana State University, Baton Rouge, 1957, s. 199); Voegelin de devamla şöyle diyor: "[Solon] sadece Hellas için değil, bütün insanlık için bir model olarak yasa koyucu, *nomothetes* tipini yaratmıştır. ... Onun *polis*te yarattığı *Eunomia* kendi ruhunun *Eunomia*'sıydı. Ruhsal devlet adamının prototipi onun kişiliğinde canlanmıştır."

nı kurmak için yaptığı ikinci girişimde (yaklaşık olarak İÖ. 556'da, ama bu tarih tartışmalıdır) baştan aşağı zırhlara bürünmüş, Athena kılığında uzun boylu, güzel bir kadın, bir savaş arabasıyla şehre girerken haberciler onun Athena olduğunu ilân etmişler, o da bütün Atinalılardan Pisistratos'u önderleri olarak kabul etmelerini istemiştir. Bu oyun tutmuştur ve Herodotos, Yunanların en zekileri sayılan Atinalıların safdilliklerine değinmiştir. Fakat Rebecca Sinos Athena'nın bir kahramanın geçit alayında önderlik etmesinin uzun bir geleneği bulunduğuna ve oradaki Atinalıların Athena rolündeki o kadının gerçekten tanrıça olduğuna inanmadıklarına, sadece hoşlarına giden bir dramaya katıldıklarına işaret etmektedir. Onlar özellikle Athena'nın sadece Pisistratos'u değil, Atina halkını kahraman rolünde görmek istediğini düşünmüşlerdir. Sinos bunun daha sonraki Atina tarihinde de yinelenen bir tema olduğu görüşündedir.[71] Bu, önemli bir örnektir; çünkü eğer Sinos'un yorumu doğruysa, Atinalılar kendilerini Athena tarafından uzun bir süre boyunca seçilmiş hissetmekte ve bu seçilmişlik onlara başka birçok Yunan şehrinin yurttaşlarından daha büyük bir gurur ve özgüven vermektedir. Fakat Athena Atinalıları "seçmişse", kıskanç bir tanrıça değil demektir. Seçilmiş insanlarının –çok sayıdaki– başka tanrılara da tapmalarına aldırmamaktadır. Anılabilecek birçokları arasında, özellikle Dionysos'u söylemeliyiz.

Dionysos söylencesine göre, o bir yabancıydı, tarihsel zamanlarda yurtdışından, Trakya ya da Frigya'dan gelmişti. Eski Yunanlar gibi çağdaş bilginler de öykünün bu bölümünü gerçek sanıyorlarken, Lineer B metinlerinde Miken tanrıları arasında Dionysos'un da birçok kez anıldığı görüldü. Yani Dionysos çok eski bir Yunan tanrısıydı, ama "her zaman" dışarıdan geliyordu. Atina'da çok önemliydi, bazıları çok erken dönemlerde olmak üzere birçok şenlik ona adanmıştı. Robert Connor 6. yüzyıl Atinası'nda Dionysos tapısının büyümesini, 508-507 yıllarında başlayan Kleisthenes reformlarıyla Yunan demokrasisinin ortaya çıkışı için bir çeşit dinsel hazırlık diye görmüştür.[72] Connor Dionysoscu *thiasotai*'ı (kardeşlik örgütlerini) 6. yüzyıl Atinası'nda "sivil toplum" gibi bir şey yaratan birçok gönüllü kuruluş arasında saymaktadır; bunlar bir ölçüde kendi kendilerini yöneten, grup tartışması ve

71 Rebecca H. Sinos, "Divine Selection: Epiphany and Politics in Archaic Greece", *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics,* der. Carol Dougherty ve Leslie Kurke, Oxford University, New York, 1998, s. 73-91. Parker da *Athenian Religion*, s. 83-84'te bunun kabul edilebilir bir görüş olduğunu söylemektedir.

72 W. Robert Connor, "Civil Society, Dionysiac Festival and the Athenian Democracy", der. Ober ve Hedrick, *Democratia*, s. 217-226. Kleisthenes reformları üstüne daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Meier, *Greek Discovery of Politics*, s. 49-81.

grup kararı uygulamalarını besleyen örgütlerdi. Böyle kuruluşlarda geliştirilen toplumsal uygulamalarla Dionysoscu din ruhunun birleşmesini, Connor Kleisthenes'in beslediği, ama yaratmış olamayacağı demokratik reformlar için önemli bir temel saymaktadır.

Kleisthenes'in ya da onun önderliği altında Atina halkının giriştiği yapısal reformlar, burada ayrıntılarıyla anlatamayacağımız kadar karmaşıktır. Bu reformların daha önceki dönemlerde Atina'yı nitelendiren bölünmüşlüklerden bazılarının üstesinden geldiğini ve sıradan halkın *polis*in yönetimine katılmasını yaygınlaştırdığını söylemek yeter. Bizim için ilginç olan, bu siyasal değişikliklerin yanı sıra, genel değişimin siyasal olduğu kadar dinsel de olan bir yanının gelmesidir. Connor'un Dionysos dininin öneminin artışı diye nitelediği, değişimin bu dinsel yanıdır.

Dionysos söylencesi karmaşık ve bulanıktır, hatta çok yanlıdır; neşeli bir yanı olduğu gibi karanlık bir yanı da vardır; fakat odaklandığı şeylerden biri, dışarıdan bir tanrının bir şehre gelip onu altüst etmesi, kendisine karşı çıkanların yıkımına, ama onu kabul edenler arasında yeni bir dayanışma olmasına yol açmasıdır. O, zamanın kullanımında çok geçen bir terimle aşmacıdır (*transgressive*), sınır geçici, ama aynı zamanda yeni topluluğun simgesi olarak bütünleyici.[73] Connor 6. yüzyıldaki Dionysos tapısının "en iyisi, yeni bir topluluk tipinin ilk hayal edilişi olarak anlaşılabileceği"ne inanmaktadır. Daha özgüllükle şöyle yazıyor:

> Dionysos tapısı karnavala dönüşür ve karnaval da aristokratik toplumun kurallarını ve uygulamalarını tersine çevirir. Bu dönüşümler geçici bir boşaltma kanalı açıp baskıcı rejimlerin yerleşmesine yardım edebileceği gibi, uzun vadede çok farklı bir etki de gösterebilirler. Onlar herkese açık olan, statü farklarının sınırlanabileceği ya da kaldırılabileceği ve konuşma özgür-

73 Platon'un *Yasalar*'ında Dionysos'un insan ızdıraplarını dindirecek şenliklerin getiricisi olma şerefini Apollon ile paylaştığını (2.653d) ve çocukların eğitimi için merkezî bir önem taşıyan, ama ideal şehirde ömür boyu devam eden koro halinde şarkı söylemede ve dans etmede ilâhilerin Apollon ile Dionysos'a söylendiğini (2.665b) anımsamaya değer. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* yapıtında Apollon ile Dionysos'un birbirlerini tamamladıklarını söylemiş, ama Dionysos törenlerinin bir ortaklık duygusuna yol açtığını ileri sürmüştür. Nietzsche için Dionysos töreninin ürettiği etkiler için müzik çok önemliydi. Ona göre, şu sonuçlara yol açan da müziğin gücüydü: "Şimdi köle bir özgür insan olarak ortaya çıkıyor; insanların arasına zorunluluğun ya da despotizmin diktiği husumet duvarları yıkılıyor. Şimdi evrensel uyumun müjdesi söyleniyor, her birey yoldaşıyla yalnızca uzlaşmış olmayıp, onunla birleşiyor; Maya'nın peçesi yırtılmış da, sadece mistik Birliğin önünde uçuşan şeritler kalmış gibi. İnsan şimdi daha yüksek bir ortaklığın üyesi olarak kendisini şarkı ve dansla anlatır; yürümeyi ve konuşmayı unutmuştur, dans ederken kanatlanmanın eşiğindedir." Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals,* İng. çev. Frances Golffing, Doubleday Anchor, Garden City, N.Y., 1956, s. 23.

> lüğünün gerçekten olduğu almaşık bir topluluğu düşünmeyi mümkün kılarlar. Bu, Dionysoscu eşitlik ve özgürlüğü hayal edebilecek bir toplumdur.[74]

Connor "örneğin, muhtemelen dinsel uygulamadan kaynaklanan 'açık konuşma'/*parrhesia* ve 'konuşma eşitliği'/*isegoria* gibi" siyasal alanda kurumsallaşmış özellik örnekleri veriyor.[75] Dionysos tapı gruplarının ve Dionysos din ruhunun önemine bakarak, Connor yeni kurulan Atina demokrasisinin kendisini yeni bir şenlikte ifade etmesinin "şaşılacak bir yanı olmadığı"nı ileri sürüyor: Dionysia Şehri ya da Dionysos *Eleuthereus* şenliği (yani sözcük anlamı özgürlükle ilgili olan, Eleutheria *polisi*). Ona göre, Dionysia Şehri Pisistratisciler tarafından değil, Kleisthenes tarafından ya da ondan hemen sonra, tiranlığın devrilmesini kutlayan bir "özgürlük şenliği" olarak kurulmuştu.[76] Yunan dininin başka uzmanlarıysa, Dionysia Şehri'nin Pisistratisciler tarafından kurulduğunu, ama Kleisthenes zamanında önemli reformlar ve ilerlemeler gösterdiğini savunuyorlar.[77] Öyle ise, Connor'un görüşü hâlâ geçerli olabilir.

Bizim açımızdan en ilginç olan husus, dinsel uygulamanın var olandan farklı bir toplumsal gerçeklik fikrini mümkün kılmakla kalmayarak onu gerçekleştirmeye de çalışmış bulunmasıdır. Bizim eksensel dönüşüm diye betimlediğimiz şeyin bir parçasının da almaşık toplumsal gerçeklikler hayal etme yeteneği olmakla birlikte, onun içinde bu durumda açıkça kuramsal olan hiçbir şey bulunmaması ilginçtir. Hatta Connor şöyle yazmaktadır: "Şenlik elimizdeki metinlerin niçin Atina demokratik kuramı üstüne gelişkin bir önerme içermediğini anlamamıza yardım ediyor. ... Eski Yunanlar oturup kuram yazmamış, onu uygulamada yaşamışlardır. Özellikle de Dionysia Şehri bağlamında."[78] Elbette Dionysia Şehri hakkında daha çok söyleyeceklerimiz olacaktır; fakat bu örnekte ilginç olan, öykünme (*mimesis*) ve anlatının eksensel dönüşüm yolunu ne kadar hazırlayabileceğidir. Elbette, Yunanlar *ger-*

---

74 Connor, "Civil Society", s. 222.

75 *A.g.e.*, s. 223.

76 *A.g.e.*, s. 224.

77 Parker, *Athenian Religion*, s. 69, 75. Dionysia Şehri'nin kuruluş tarihinin belirsizliğine değiniyor, Pisistratisciler tarafından kurulmuş olabileceğini, ama Kleisthenes reformları zamanı dolaylarında da olabileceğini, verilerin bulanık olduğunu söylüyor. Christiane Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion* (Rowman & Littlefield, Lanham, 2003) s. 103-104'te Connor'un tarihlendirmesine karşı çıkarak Dionysia Şehri'nin 540-520 yıllarında kurulmuş olabileceğini ileri sürüyor, ama Kleisthenes zamanında şenlikte büyük bir yeniden örgütleme yapıldığı fikrini de kabul ediyor.

78 Connor, "Civil Society", s. 224.

çekten kuram yazmışlardır, ama pek o kadar demokratik kuram değil. Fakat kuram da, demokratik reformlar da, kaçınılmaz olarak öykünme ve anlatı temellerinden çıkmışlardır.

YUNAN TRAGEDYASI

Trajedilerin ilk oynanmaları Dionysia Şehri sırasında olduğu için, şenliğin erken tarihi hakkındaki belirsizlik, trajedinin kökenlerinin de belirsiz kalması sonucunu verir. En eski trajediler ya da onlar gibi bir şey 6. yüzyılda oynanmış olmalı, herhalde üç oyun yazarının ardarda üç gün sunulacak olan üç oyun ortaya koyması da başından beri vardı. Fakat günümüze erişen bütün trajediler 5. yüzyıldan kalmadır.

Eshilos (yaklaşık olarak 525-456) ilk trajedisini 499'da yazmış, ilk zaferini 484'te kazanmış ve günümüze kalan en eski Yunan trajedisi olan *Persler* 472'de üretilmiştir. Sofokles'in (y.o. 495-404) bugüne erişen son trajedisi olan *Oedipos Kolonos'ta*'yı onun ölümünden sonra, torunu 401'de sahnelemiştir (kendisinden genç meslektaşı Euripides'den (y.o. 485-407) azıcık daha uzun yaşamıştı). Böylelikle, elimizde 5. yüzyıldan üç büyük tragedya yazarı ve o yüzyılın son yetmiş yılından kalma oyunlar var. Onun içindir ki, tragedya çağı çoğu zaman Atina'nın altın çağı denilen dönemle tam olarak çakışıyor; radikal demokrasiye yaklaşmasıyla, zamanın en büyük imparatorluğu olan Perslere karşı iki savaşta önemli zaferler kazanmasıyla, doruğunu belki trajedinin oluşturduğu birçok alanda olağanüstü kültürel başarılara erişmesiyle, Sparta'ya karşı yapılan ve 404'te tam bir felâketli yenilgiyle sonuçlanan Peloponnesos Savaşı'yla. Böylece, trajedi Atina'nın siyasal ve kültürel yükselişine eşlik etmiş ve onu yorumlamıştır; iç yozlaşmasına, felâketli çöküşüne, sonunda da iki kısa tiranlık dönemine. Tragedyanın 5. yüzyıl Atina'sının temel bir bölümü olduğunu söylemek bir abartma değildir, fakat onun nasıl olup da şehrin dokusunun bir parçasını oluşturduğuna daha yakından bakmamız gerekiyor.[79]

6. yüzyılın sonuna gelinip de Atina olağanüstü bir meydan okumayla karşılaştığında, Panathenaea ve Dionysia Şehri büyük şenlikleri yerleşmişti ve Kleisthenes'in reformları şehrin yönetimine halkın katılmasını ge-

79 Meier, *Athens* 5. yüzyıl Atinası'nın benim bildiğim en iyi anlatısıdır. Bu çalışma siyasal, toplumsal ve kültürel tarihi bütünleştirerek birleştiriyor, birçok yerde de savlarını örneklendirmek için trajedileri kullanıyor. Meier Atina'yı en bilge ve en ahmak olduğu durumlarla, gerçekten ahlâklı ve sahiden utanılası ahlâksızlıklarıyla göstermektedir; bunların hepsini de adaletle yapmakta, anlattığı büyüklükleri övmeyi, atladığı müthiş aksaklıklar için de özür dilemeyi unutmamaktadır. Tarihçiler için örnek alınacak bir modeldir.

niş ölçüde arttırmıştı. 538 yılında İsraillilerin Kudüs'e dönmelerinde önemli bir rol oynayan Pers İmparatorluğu, 490'lara gelindiğinde denetimini Batı Anadolu'ya yayıyor ve oradaki Yunan şehirlerini birer birer alıyordu. Daha o zamandan Yunanistan'ın en büyük deniz gücü olan Atina, İyonya'daki şehirlere imkân nisbetinde yardım ederek Persleri kızdırmaktaydı. Bu nedenle büyük kral Darius, Yunan müdahalesini engelleyerek, artık kocaman hale gelmiş bulunan Pers İmparatorluğu'nun batı eyaletlerini pekiştirmek için bütün Yunan yarımadasını fethetmeye karar verdi. 490'da Darius Yunanistan'ı istilâ etti ve başlıca Atinalılar tarafından Marathon'da yenildi. 480'de oğlu Kserkses yine denedi ve Salamis'teki büyük deniz savaşında Atinalılar karşısında kesin bir yenilgiye uğradı. 479'da içinde Atinalılarla Spartalıların da bulunduğu bir karma güç, Plataea'daki bir kara savaşında Persleri yenerek onların bir daha saldırmasına izin vermeyecek bir durum yarattı. Sonuçta Atinalılar Delos Birliğini örgütlediler; Perslere karşı bir savunma ittifakı olarak kurulan bu oluşuma Ege adaları ve kıyılarındaki şehirlerin çoğu üyeydi. Pers tehdidi dinince, Atina bu Birliği aslında bir Atina İmparatorluğu olan bir yapıya dönüştürdü ve Yunan'ın en güçlü askerî kuvveti oldu; bu durum, uzun zamandır o rol üstünde iddiası olan Sparta'yı kıskandırdı.

Atina kültürünün çiçeklenmesi, bu giderek artan radikal demokrasi ve büyüyen emperyal güç bağlamında olmuştu. Bu iki özellik, birbiriyle bağlantısız değildi. Atina askerî gücünün belkemiği olan Atina donanması büyüdükçe, kürekçi ihtiyacı arttı: kürekçiler Atina yurttaşlarının en alt tabakası olan, mülkiyetsiz *thetes*'ten geliyordu. Daha önce çoğu çarpışmalar karada geçerken, savaşçılar arasındaki soylu olmayan en önemli grubu oluşturan yaya *phalanx*'larını meydana getirenler *hoplit*'lerdi [zırhlı piyade]; başlıca kendilerine silah almaya yetecek kadar gelirleri bulunan varlıklı çiftçi ailelerinden elen hoplit'ler simgesel önemlerini hep korumuşlardır. Fakat donanmanın önemi arttıkça, thetes'ler şehir yönetimine gitgide daha çok girdiler. Askerî maaşları onların gelirlerinin önemli bir bölümü olduğu için, thetes'lerin demokratik katılımının yanında Atina'nın emperyal gücünü desteklemeleri gelmekteydi. Josiah Ober, Atina demokrasisi Atina imparatorluğunun büyümesine dayanmamıştır diye Moses Finley'e itiraz etmiştir; fakat bunlar arasında bir bağlantı vardır.[80] Böylelikle, büyük tragedyacılar demokrasi ve impara-

80 Finley, çoğu Yunan şehirlerinin 6. yüzyıl ortalarından itibaren yoksulların katılımını çoğalttığını ve bunu zenginlere "karar almada daha büyük ağırlık" tanıyan "uzlaşma sistemi" aracılığıyla yaptığını ileri sürmüştür. Atina zamanla bu ağırlığı değiştirmiştir. "Atina'ya özgü tek değiş-

torluğun çifte gelişmesiyle ve onların karmaşık iç ilişkileriyle karşı karşıya kalmış ve Atinalıların bunların hızlı tarihsel yükselişlerini anlamlandırmalarına yardım etmek durumunda olmuşlardır.[81]

5. yüzyılın Yunan trajedileri, bugün tiyatrolarımızda ve bazen filmlerde de hayli sıklıkla oynuyor, onun için bunların kökenlerinde tam neye benzediklerini hayal etmemiz zor. Bizim için, tiyatroya gitmek bir çeşit "eğlence" amacıyla alınan salt bireysel bir karardır. Eski Yunanlar için, tiyatro Dionysia Şehri gibi en büyük yıllık şenliklerinin bir bölümüydü; oyunlar Akropolis'in güney yamacında oynanırdı; bunlar hem bir tapı biçimi hem de toplumsal bir yükümlülüktü. Simon Goldhill onları şöyle anlatıyor: "Şenlik Şubat sonu; Mart başında dört gün sürerdi. Her gün şafakla başlardı. Seyirciler takvimdeki en kalabalık topluluk olurdu. ... 14.000 ilâ 16.000 kişi her gün gelirdi. Demokrasinin en önemli siyasal organı olan Meclise ancak günde 6.000 kişi devam ederken, mahkemelere (üye olarak) gidenler daha da azdı; Büyük

ken imparatorluktu, onun için de donanma olmazsa olmazdı, bu da deniz gücü için insan gücü sağlayan aşağı sınıflar demekti. O nedenledir ki, ben imparatorluğun Atina tipi demokrasi için zorunlu bir koşul olduğuna inanıyorum. Sonra, İÖ. 5. yüzyılın sonunda imparatorluk zorla dağıtıldığı zaman, sistem o denli derinliğine yerleşmişti ki, hiç kimse onun yerine bir başka şey koymaya cesaret edememişti; 4. yüzyılda bunun için gerekli malî desteği bulmak zor olurdu." M.I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, Rutgers University, New Brunswick, N.J., 1973, s. 49-50. Josiah Ober ise Atina demokrasisinin 4. yüzyıldaki süregelen canlılığının Finley'in görüşü için onun kabul ettiğinden daha çok sorun yarattığını öne sürmekte, ama sözlerine şöyle devam etmektedir: "Belki Atina'da imparatorluk onun gelişmesinin malî sıkıntılarını karşılamadan tam gelişkin bir 'radikal' demokrasi hiçbir zaman olamazdı." Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric,Ideology, and the Power of the People*, Princeton University, Princeton, 1989, s. 24. Buna paralel bir iddia da, köleliğin radikal bir demokrasi için zorunlu bir önkoşul olup olmadığıyla ilgilidir: Atina'daki gibi bir doğrudan demokrasi yurttaşlardan öyle çok vakit ve enerji istemektedir ki, onlar kendilerinden beklenen yüksek katılımı ancak gündelik işlere bakacak köleleri olursa gösterebilirlerdi. Ober bu görüşe de karşı çıkmakta ve birçok yurttaşın köle sahibi olmadığına işaret etmektedir. Bkz. Ober, *Mass and Elite*, s. 24-27. Elbette benzer bir sav kadınlar için de geçerlidir: Onlar *oikos*'a bakmadan erkeklerin yurttaşlık edecek zamanları olmazdı.

81 Benim yaptığım çözümleme kültür düzeyine odaklandığı, sonra da onun altındaki dinsel ve siyasal kurumlara baktığı için, zorunlu olarak eski Yunan'ın (hakkında onca şeyler yazılmış bulunan) ekonomik yapısını ihmal ettim. Burada, bu bölümde inceleyemeyeceğim sorunlar hakkında birkaç şey söyleyeyim. Eski ekonominin bir köle ekonomisi olduğu yolundaki klasik Marksist nitelendirme (köleliğin önemi inkâr edilmemekle birlikte) çoktan terk edilmiştir. Köleliğin eski Atina'nın köylü yurttaşlarının yaşamındaki görece marjinal önem üstüne şu kaynakta iyi bir çalışma yapılmıştır: Ellen Meiksins Wood, *Peasant-Citizen and Slave*, Verso, Londra, 1988. Mohammad Nafissi de eski Atina'daki görece modern bir piyasa ekonomisi bulunduğu hakkındaki kanıtları şu makalesinde göstermektedir: "Class, Embeddedness and Modernity of Ancient Athens", *Comparative Studies in Society and History* 29, no. 2, 2000, s. 207-238. Bu savın eski çağ ekonomisinin niteliği üstündeki etkilerinin tam bir tartışması için bkz. Mohammad Nafissi, *Ancient Athens and Modern Ideology: Value, Theory and Evidence in Historical Sciences, Max Weber, Karl Polanyi and Moses Finley*, Institute of Classical Studies, Londra, 2005.

Dionysia'nın ise çapı Olimpiyat Oyunları'nkine yakındı."[82] İlk üç günün her birinde, üç oyun yazarından birer oyun konurdu; bu oyunlar neredeyse dayanılmaz bir yoğunlukta oldukları halde, günün sonunda, dördüncü olarak hakkında fazla bir şey bilmediğimiz bir satir oynanırdı; bu daha kaba saba olurdu. Belki de tragedyanın içinden geliştiği bu bir çeşit Dionysiak oyunun gülünç olması gerekmiyordu; ama herhalde önceki üç oyunun gerilimini rahatlatmaya yarıyordu. Şafakta başlayan bir gün için bu hayli yüklü bir deneyimdi; hele üç gün daha şafakla yine gelme zorunluluğu olunca. Bu, bizim bir akşam tiyatroya gitmemize pek benzemiyor! Dördüncü gün beş komik oyun sahnelenirdi, bunlar çoğu zaman keskin siyasal ve kültürel eleştiriler içeriyor ve hem trajedilerin yarattığı benlik muhasebesini sürdürüyor hem de onların ciddiliğini gülerek hafifletiyordu.

Goldhill oyunlar oynanmadan önce olayın dinsel ve siyasal anlamını tanımlayan bir dizi tören yapıldığını anlatmaktadır. Şenlikten hemen önce, bir geçiş alayıyla tiyatroya bir Dionysos heykeli getiriliyordu. Birinci gün, tahmin edilebileceği üzere, kurbanla başlardı. Domuz yavruları kesilir ve kanları sahneye sürülürdü, tanrılar için şarap sunuları da yapılırdı. Şehrin en önemli askerî ve siyasî önderleri olan on general bu kurbanları yerine getirirlerdi. Bunun ardından geçen yıl şehre toplumsal bağışlarda bulunanların adları okunur ve onlara sembolik birer şeref tacı verilirdi. Sabahın üçüncü töreni "şeref geçidi" idi; imparatorluk günlerinde, bunlarda tâbi şehirlerden gelen gümüş çubuklarına sahnenin çevresinde geçit resmi yaptırılıyordu. Goldhill, İsokrates'in sonradan bu tören için "herkes tarafından nefret edilmenin en kesin yolu" dediğini aktarmaktadır. En son olarak da, savaş yetimlerinin geçidi vardı; devlet hesabına okutulmakta bulunan ve gereğinde şehir uğruna savaşta babaları gibi yer alacak olan genç adamlar; bunlar Atina'ya en büyük zafer anında bile, her erkek yurttaşının askerlik yaşamında kendisine düşeni yapmasının beklendiği bir savaşçı şehri olduğunu anımsatmaktaydı.[83] Oyunlar başladığında, olayın dinsel-siyasal niteliği herkesin zihninde açık oluyordu.

Gerçekten kayda değer olanı, onları izleyen oyunların konularıydı: Bunlar ne yurtseverlik propagandalarıydı ne de yumuşak ahlâk öyküleri; daha çok, gökyüzünde ve yeryüzünde olan her şeyi sorguluyorlardı.[84] Ver-

---

82 Simon Goldhill, *Love, Sex and Tragedy: How the Ancient World Shapes Our Lives*, Chicago University, Chicago, 2004, s. 223.

83 *A.g.e.*, s. 224-226. İsokrates alıntısı s. 226'dandır.

84 *A.g.e.*, s. 227.

nant'ın deyişiyle, "trajedilerin şehrin kendisini tiyatroya dönüştürmesinin bir belirimi, toplanmış yurttaşlar önünde çıkıp sahnede boy göstermeleri olduğu söylenebilir" ve bunu hem benlik yıkıcılığıyla hem de olanca büyüklüğüyle, korkusuz ya da kayırmasız yapması.[85]

Yunan trajedilerinin hiçbirinin (Europides'in *Bakkhalar*'ı büyük bir istisna olmak üzere) açık bir Dionysoscu içeriği olmadığı halde, Dionysos'la ne ilişkileri olduğu sorulmuştur. Vernant düşündürücü bir yanıt veriyor:

> Bir başka yerde şöyle yazmıştım: "Dramatik bir gösteride bir kurgu bilinci olması şarttır." Bir kurgu, bir hayal, imge: Fakat Aristoteles'e göre, ozanın kurgucu sanatının sahnede canlandırdığı bu gölge oyunu, filozof için, geçmişte olayların gerçekten nasıl olduğunu anımsamaya çalışan gerçek tarih anlatılarından daha önemli ve doğrudur. Eğer biz Dionysos'un başlıca niteliklerinden birinin hayalle gerçeklik arasındaki sınırları hep karıştırmak, ötedekini burada ve şimdi olanla bitiştirmek, bizim özgüven ve kimliğimizi kaybettirmek olduğuna inanmakta haklıysak, o zaman tanrının bilmeceli ve karışık yüzü bize Yunan sahnesine ilk kez tragedyanın getirdiği tiyatro hayallerinin karışımı içinden gülümser.[86]

Bağlamına iyice uyarlanmış bulunan, ama yine de bugün bizimle o denli ilgili olan Yunan trajedileri hakkındaki kaydedilmeye değecek hususlar arasında, onların bilmece gibi ve muğlak niteliğinin dinleyicilerden pek çok şey beklediğini belirtmek gerekir. Yine Vernant konuyu kavramamıza yardım ediyor:

> Fakat trajik mesaj anlaşıldığında, insanların birbirlerine söyledikleri sözcüklerde donukluk ve iletilemezlik alanları olduğudur. İddiacıların tek bir anlama sarıldıklarını, böylelikle de kendilerini parçalayarak ya da yıkarak

---

85 Jean-Pierre Vernant, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, New York, Zone Books, 1988 [1972], s. 185. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*, s. 50-53, trajedinin belki de başlangıçta içinden evrildiği ve sonra da hiç eksik olmadığı koro'nun, oyun içindeki rolünden başka, o günlerde Dionysos'a tapan Atina halkını da temsil ettiğini ileri sürmektedir. Eğer bu görüş haklıysa, koro oyunla seyircileri hiçbir çağdaş yapıtın başaramayacağı bir biçimde birbirlerine bağlamaktadır. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda ilginç bir biçimde bu düşünceyi öngörmektedir: "Bu incelemelerde akılda tutulması gereken şey, bir Attika trajedisi seyircilerinin orkestradaki koroda *kendisini* keşfettiğidir. Dinleyicilerle koro hiçbir zaman birbirleriyle karşı karşıya getirilmemişlerdir; şarkı söyleyenler, dans edenler, satirler ve kendilerini onlara temsil ettirenler hep büyük bir korodadırlar. ... Bizim bildiğimiz türden seyircileri Yunanlar bilmiyorlardı" (54; italikler özgün metindendir).

86 Vernant, *Myth and Tragedy*, s. 187-188. Şiirin tarihten daha felsefî olduğu konusunda Aristoteles'in görüşleri için bkz. *Poetika*, s. 1451 vd. Nietzsche'ye göre, "Yunan sahnesinin bütün ünlü karakterleri arasında ... sadece Dionysos tek dramatik savunucu olarak *kalmaktadır*; Prometheus, Oedipus vb. asıl kahramanın maskelerinden ibarettir. *Birth of Tragedy*, s. 66, italikler özgün metindendir.

> kör ettiklerini gördüklerinde, seyircilerin gerçekte iki ya da daha çok mümkün anlam olduğunu anlamaları gerekir. Ancak o, sözcüklerin, değerlerin ve kişilerin kendilerinin bulanık, evrenin de çatışmalı olduğunu keşfettiğinde, önceki kanılarını bir yana bırakıp dünyanın sorunlu bir görünüşünü kabul ederse dil şeffaflaşır ve trajik mesaj ona erişir, bu dramatik oyun üstünden kendisi de trajik bir bilince gereksinim duyar.[87]

Belki de, Yunan trajedisinde eksen hareketi ile sağlanan, ama her şeyin aşağı yukarı göründüğü gibi olduğu Homeros'ta hiç bulunmayan, benliğin derinlik ve karışıklığının ve zor olmakla birlikte, kendini anlamanın trajik bilincidir. Eric Voegelin'in benim eksen hareketi dediğim şey için onun terminolojisiyle, trajik "varlıkta sıçrama"yı bulduğu yer burasıdır.[88] Eğer öyleyse, bu hâlâ hemen hemen tümüyle mimetik ve anlatısal, ancak örtük olarak kuramsal bir eksen ânıdır.

Christiane Sourvinou-Inwood, Yunan tragedyasının (trajedinin "törensel kalıbı" (*matrix*) dediği) Dionysos töreni içine daha özgül olarak demirlenmiş halini sunmaktadır.[89] Bölük pörçük kanıtlardan yaptığı çıkarımla, Dionysia Şehri'nin 6. yüzyılda Dionysos Eleuthereus'un Atina'ya dönüşü için bir kutlama olarak başladığını öne sürmektedir; bu, mitik dönemde olmuş bir olaydır, ama törende yine günümüze gelmiştir. Eleutheria'lı Dionysos yanı sıra şarap ve cümbüş getirerek ilk ortaya çıktığında şehirde kargaşalık çıkaracak diye kabul edilmemişti. Bunun ardından, özellikle erkek cinsel organlarına sakatlıklar gelmiş ve bu sakatlıkların ancak Dionysos'u yerleşik bir tanrı olarak şehre kabul etmekle üstesinden gelinebileceği anlaşılmıştı. Sakatlığın türü dolayısıyla, Dionysos geçit alaylarında kalkmış durumda bir *phallus*'un olması, bu arızanın giderildiğini göstermekteydi.

Törenin anlamının daha derin bir katmanına göre, Sourvinou-Inwood'un dediğine bakılırsa, "İnsanlar ancak denetimi Dionysos'a bırakmak ve onun hizmetinde düzensizliği kucaklamak suretiyle, sonul olarak düzeni sağlayabilir ve felâketli bir denetim kaybından kurtulabilirler."[90] Bu paradoks,

---

87 Vernant, *Myth and Tragedy*, s. 43. Goldhill bir Yunan trajedisinin çağdaş bir dinleyici kitlesine nasıl hitap edebileceği konusunda önemli bir örnek veriyor. 1990 yılında Kuzey İrlanda'daki Derry'de, dinsel şiddet nedeniyle sekiz kişinin öldürüldüğü bir hafta sırasında Sofokles'in *Elektra*'sının temsilinden sonra seyirciler öç alma tutkusunun yarattığı travmaları tartışmaksızın tiyatrodan ayrılmayı reddetmişlerdi. Goldhill, *Love, Sex and Tragedy*, s. 215.

88 Voegelin, *The World of the Polis*, s. 251: "Oluşan sıçrama, İsrail'in Tanrı vahyine erişme biçimine bürünmemektedir; insanın içine Dionysiak bir iniştir; Dike'nin (Adalet) bulunabileceği derinliğe."

89 Sourviou-Inwood, *Tragedy and Greek Religion*, s. 197-200.

90 *A.g.e.*, s. 153.

insan akılcılığının sınırlarını ötelere iten Yunan dininin doğasıyla ilgilidir. Aynı zamanda, sadece Dionysos'unkileri değil, genel olarak paradoksların keşfi için bir paradigma ya da kalıp sağlamaktadır. "Bu Dionysos'a direnme söylencelerinde geliştirilen gerilimler, sorunlar ve insan sınırları" özellikle "dinsel keşiflere uygundu", öteki mitlere ve insan doğasının sorunsal doğasına da genellenebilecek keşiflere.[91]

Böylelikle, Yunan tragedyasını niteleyen ve onu kültürler aşırı bir beşerî ilgi düzeyine yükselten bulanıklık ve belirsizlik, erken Yunan kültüründe çok belirgin olmayan insan yaşamının sorunlu niteliğiyle yüzleşme yönünde bir istek, hatta zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Örneğin, Homeros'ta Orestes annesinin sevgilisi Aegisthos'u öldürerek babasının katledilmesinin öcünü aldığı için açıkça büyük bir kahraman diye kutlanmaktadır. Ama Orestes'in annesi Klytemnestra'yı da öldürdüğü hiçbir zaman açıkça söylenmemiş, tek bir kere ima edilmiştir. Eshilos'un *Oresteia*'sında Orestes'in manevî yükümlülüğü, onun eylemin merkezinde bulunan babasının öcünü alma konusundaki manevî yükümlülüğüyle çatışmaktadır ve onun ana katili olma suçu, eylemin dehşetini hiç hafifletmeksizin sonunda bağışlanmayı gerektiriyor. İşte Sourvinou-Inwood'a Yunan trajedisinin sürekli olarak "dinsel sorunlaştırma"yla uğraştığını söyleten de budur. O Eshilos'unkiler kadar Europides'in oyunlarının da "törensel kalıbı"nı göstermekte ve Europides'in bir Aydınlanma özgür düşünürü olmak şöyle dursun, inanmaya devam ettiği tanrıların karanlık bir dönemde ne istediklerini anlama sınırlarına kadar kendini zorlamıştır.[92]

Fakat eğer tragedya ozanları dinsel keşiflere girişmişlerse, aynı zamanda siyasal keşiflere de dalmışlardır; bunlar bir madenî paranın iki yüzü olduklarından, Atina'da tragedya ile radikal demokrasinin aynı zamanda serpilmesinin bir rastlantı olmadığı söylenir. Sourvinou-Inwood haklıysa, en başından itibaren erken Dionysos âyinindeki koro hem köken söylencesinde Dionysos'u önce reddedip sonra benimseyen Atinalıları temsil etmiştir, hem de bir kez daha Dionysos'un aralarına gelişini kutlayan şimdiki zamanın Atinalılarını: Ve tragedyanın tarihi boyunca koro, bu ikili rolü hiç kaybetmemiştir. Böylelikle, Vernant'ın dediği üzere, *polis*in trajedisi kendisini bir tiyatroya dönüştürmüştür, fakat halkın hem oyuncu hem seyirci olduğu bir tiyatroya; sonra da insanlar, oyun istediği kadar uzak mitik zaman ve coğrafya uzamında geçiyor olsa da kendilerine bakıyorlardır. Öylesine hatırı sayılır bir yüzyıl için şehrin böylesi bir kendini incelemeye dayanması çok önemlidir.

---

91 *A.g.e.*

92 *A.g.e.*, s. 291.

Christian Meier, Sourvinou-Inwood'u bize dinsel olanın yanı sıra oyunların siyasal okumasını da verdiği için kutluyor. Bunlar tek bir bütünün iki yanı oluyorlar. Bu bölümde bireysel oyunların metinlerini kendi özgül bağlamları içinde vermek mümkün değildir. Fakat onun günümüze kalan ilk oyunu olan Eshilos'un *Persler*'ine kısaca bakabiliriz.[93] İlk kez 472 yılında, yani 480'de Salamis'deki büyük Atina zaferinin ve 479'da Plataea'daki Yunan zaferinin üstünden on yıl geçmeden sahnelenmişti. Bu, günümüze kalmış trajediler arasında mitik zaman yerine sahici zamanda geçen tek oyundur, ama oyunun yeri Pers İmparatorluğu'nun uzaklardaki başkenti olan Susa'dır. Oyun 480 yılına oturtulmuştur, yaşlı Persler korosu Batı cephesinden olay haberlerini beklemektedir. 490'da Yunanistan'ı istilâ eden önder Darius'un dul eşi ve hâlâ cephede olan Kserkses'in annesi olan kraliçe, büyük endişelerini söylemek için ortaya çıkar, ilk felâket haberleri geldikten sonra da ölmüş kocasının hayaletine danışmak ister. Sourvinou-Inwood bize, oyunun ne kadar büyük bir bölümünün Darius'un ruhunu ayağa kaldırma ve daha sonra ortaya çıkarıp da konuşturma törenleriyle geçtiğini, günümüze kalan hemen bütün trajedilerde törenlerin önemine örnek olarak göstermektedir. Oyunun ancak sonuna doğru, Kserkses yenilgiyi ayrıntılarıyla betimlemek için, üstü başı yırtık ve kanlar içinde meydana çıkar.

Eshilos Persleri kendi büyük armadalarını çok daha küçük Atina güçlerinin nasıl yendiklerine şaşırtmaktan ya da Yunanların özgürlük için duydukları ölümsüz sevgileri tanıdığını göstermekten geri kalmaz. Fakat oyunda Perslerden nefret edilmemektedir. Tersine, seyirciler Perslerin onuruna ve acılarına, büyük bir yenik şehrin yaşadığı kötü deneye saygı göstermeye çekilir. Darius'un hayaleti yenilgiyi *hubris* (kibir) terimleriyle, aşılmaması gereken (Hellespont/Çanakkale) sınırların geçilmesiyle açıklamaktadır. Fakat oyunun bir etkisi de, aynayı 472 yılında harıl harıl Ege'de güçlerini yaymaya çalışan Atinalılara tutmaktır.

Meyer, Eshilos'un kendi yurttaşlarına şöyle seslendiğini düşünmektedir: "Atinalılar da kendi sınırları içinde kalmalıydılar. ... Darius'un 'insan fanidir ve gururunu dizginlemeyi öğrenmelidir' (420) sözü onlar için de söylenmiştir. ... Yenilginin güçlü etkisi ... dövüşmenin tehlikelerini onlara da göster-

---

93 Ben 2005'te Berkeley, California'daki Aurora Tiyatrosu'nda müthiş bir *Persler* performansına tanıklık etmek ayrıcalığı bulmuştum. Oyun zorunlu olarak bir ölçüde "uyarlanmış"tı, ama yazarlar o sıradaki Irak'a Amerikan istilâsına değinmemeye özen göstermişlerdi; bu, Eshilos'ta Doğu'nun Batı'yı istilâsının bir çeşit tersine çevrilmesiyle Batı'nın Doğu'yu istilâsı olarak görülebilirdi. Aurora salonu o kadar küçüktü ki, seyirciler adeta oyunun içinde gibi oluyorlardı. Sanıyorum, hepimiz oyunun bizim hakkımızda olduğunu kuvvetle hissettik.

miş olmalıdır, Eshilos'un savaş için tuttuğu büyük yas gibi."[94] Çoğu zaman tragedyaların dinsel anlamını yorumlamakla yetinen Sourvinou-Inwood bile *Persler* hakkında şöyle yazmaktadır: "Gururun taşması ve insan sınırlarının aşılması yalnızca Pers krallarında geçerli değildi. ... Burada uzak durulan ve düşmanla, yani ötekiyle özdeşleştirilen aşırı güven ve saldırganlık, (aslında) doğrudan Atina'ya yönelikti."[95]

Yer olsaydı, öteki büyük tragedyalara da, hem kendi zamanlarındaki hem de bizim için taşıdıkları dinsel/siyasal anlamları görmek için bakmak ilginç olurdu. Onun yerine, buradaki olağanüstü şehir ve ozan buluşmasını özetleyelim. Herhalde ancak demokratik bir şehir böylesine sıkı bir benlik sorgulaması yapabilirdi ve hatırlamalıyız ki, şehir hiçbir zaman gururundan ve tragedya ozanlarına saygı duymaktan geri kalmamıştır; ama onların öğretmeye çalıştıkları şeye de bakmamıştır. Kendi evinde adalet üstünde ısrar eden Atina, tâbi şehirlerine tiranca davranmaktan sakınmamıştır. Perikles ya da onu konuşturan Thukydides, sağ kalım için kaba davranılmasını haklı görmüştür. Öteki şehirler söz konusu edilince, adalet daha güçlü olanın egemenliğiydi. Platon'un Thrasymakhos'unun sesi, emperyal Atina'nın sesiydi.

Ve 451 yılında, imparatorluğun ortak bir amaç duygusuna en çok muhtaç olduğu bir yanlış anda, Perikles Atina yurttaşlığı için hem babanın hem ananın Atinalı olması koşulunu içeren yeni bir yasa önerdi. O zamanlarda *polis*ler arası evlilikler yaygındı ve çocuğun tâbiyetini güvencelemek için babanın uyrukluğu yetiyordu. Bundan böyle, tâbi şehirlerin hiçbir zaman Atinalı olamayacakları açıkça anlaşıldı.[96] Oysa, sıkıştığında müttefik şehirlere Roma yurttaşlığı veren Roma ne kadar farklı bir (sonraki) örnekti.

Sofokles Eshilos'tan daha kasvetli ise, Euripides de zaman zaman hastalıklı ya da histerik olmaya yaklaşıyordu. Euripides erkekleri öldürüldükten sonra köleleştirilen Troyalı kadınların uğradıkları dehşetleri göstermekte özellikle canlıdır; örneğin, Hekuba'nın Odisseios'un kurtarmayı reddettiği kızının kurban edilmesinin anlatıldığı *Hekuba* oyununda. Atinalıların imparatorluklarındaki söz dinlemeyen şehirlerin erkeklerini öldürüp kadınlarını köle etmelerinin anlatılmasından sonra, aynanın halka çevrildiğini, ama halkın öğretmenlerinden işittiklerini öğrenmediklerini görüyoruz. Perikles, Sparta

---

94 Christian Meier, *The Political Art of Greek Tragedy*, Johns Hopkins University, Baltimore, 1993 [1988], s. 78.

95 Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Greek Religion*, s. 226.

96 Peloponnessos Savaşı'nın sonuna doğru, yenilgi belli olunca Sisam (Samos) Atina yurttaşlığı almak istedi ve aldı; bu, daha önce talebi reddedilen, sonra da kabul edildiğinde geç kalmışlığın örneğiydi.

ile pekâlâ kaçınılabilecek olan Peloponnessos Savaşı'nı (430-404) başlattığı, ama ihtiyatlı stratejisinin sürdürülebilirliğini sağlayacak kadar uzun yaşayamadığı zaman, kıyametin tohumları toprağa atılmıştı. Son iki kısa istibdat dönemiyle noktalandı: 411'deki Dörtyüzler Oligarşisi ile 404'teki Otuz Tiranlar yönetimi.

Bugüne kalan son Yunan trajedisinin Sofokles'in *Oedipos Kolonos'ta*'sı olması son derece uygundur. O, bu oyunu 404'te ölmesinden kısa süre önce yazmış, ama ilk kez torunu 401'de sahneye koymuştu; bu da bir dönemin sonu için uygun bir işaretti. Kör ve yaşlı Oedipos kızı Antigone ile birlikte, Kolonos adlı Atina kasabasına gelir. Önce şehir halkı onun büyük ıstırabına bakmadan bu âciz adamı uzaklaştırmak ister, fakat Atina kralı Theseos Oedipos'a güleryüz gösterir, onun Attika bölgesinde mezarı bulunmasının şehir için bir nimet olacağını düşünür. Bilgelik ve çılgınlık, iktidar ve ıstırap içinde geçen yaşamı onu bir kahraman yapmıştır; yani ölümünden sonra da yaşayacak biri. 5. yüzyıl Atinası'nın şaşırtıcı başarıları, gerçekten de Atina imparatorluğunun yıkılmasından sonra da yaşamaya devam etmiştir; o gerçekten bir altın çağdı, ama aynı zamanda da büyük bir ıstırap çağıydı; çektirilen ve çekilen ıstıraplar. Yunan tragedyası, bu ıstıraplarla baş etmek için kullanabileceğimiz en büyük kaynaklardan biri olmuştur, ama onun verdiği dersleri öğrenmek, şimdi her zamankinden hiç de daha kolay değildir.

BİLGELİK VE ŞEHİR

Yunan *polis*lerinin tarihini, 6. yüzyıldan itibaren de özellikle Atina'yı siyasal ve dinsel olarak Homeros ve Hesiodos'la başlayıp 5. yüzyıl Atinası'nın şiirsel tiyatrosuna devamla şiir üzerinden izledik.[97] Şimdiye kadar birçok noktada eksensel imalar gördük, ama bunlar hep mimetik ve anlatısal düzeyde kalmıştır; kesintili olmakla birlikte, Hesiodos'ta, Solon'da ve kesinlikle tragedya yazarlarında söylence kurgusu (*mythospeculation*) gibi bir şey vardır. Fakat Yunanistan, her şeyden çok kuramın, felsefe ve bilimin doğum yeri ise, biraz gerileyip kuram denilebilecek ya da ona işaret eden herhangi bir şeyin başlangıcını görmeye çalışmalıyız. Elbette en uygun başlama yeri bilgeliktir, Hesiodos ve Solon'u tartışırken değindiğimiz *sophia*. En eski zamanlardan beri ozanlar, biliciler (ya da kehanetlerin yorumlayıcıları) ve Hesiodos'ta gördüğümüz üzere "krallar" bilgeler arasında sayılıyordu.[98] Herhalde 5. yüzyıldan sonra ol-

97 7. yüzyıldan itibaren lirik şiirin Yunan kültüründe önemli bir yeri vardır, fakat onun şimdiki yoğunlukla işlenmesi ciddi olarak incelenmesini engellemektedir.

98 Bu erken gelişmeler için özellikle bkz. Detienne, *Masters of Truth*.

mayan bir zamanda çıkmış bulunan, Platon'la Aristoteles'in de andıkları bir söylence, 6. yüzyılın başlangıcı sırasında Yedi Bilge'den ya da akıllı kişiden oluşan bir gruba değinir, ama sonraki aktarımlarda liste değişir. Solon hemen her zaman bunlardan biridir. Bilgeliğin Hesiodos'tan sonraki bir zamanda ne anlama geldiğini görmek için bu Yedi Bilge'ye biraz daha yakından bakmak iyi olur.[99]

Eğer onlar arasında Yunan "felsefesi"nin başlangıcını bulacağımızı düşünürsek, çok hayal kırıklığına uğrarız, çünkü onların aralarından yalnızca Thales bu kategoride sayılmıştır. Elimize geçen liste, yüzeyden ilginçtir. Genellikle anılanlar Solon, Thales, Pittakos, Bias, Khilon, Kleoboulos ve Periandros'tur; bunların aralarındaki tek belirgin ortaklık, siyasal yaşama katılmış bulunmalarıdır. Pittakos'un Mytelene'nin [Lesbos adasındaki Midilli] *aisymnetes*'i olduğu söylenmiştir; Aristoteles bu terimi "seçilmiş tiran" diye tanımlamaktadır. Onun şehri düzene koyması için on yıllığına seçildiği rivayet edilir; o da Solon gibi ılımlı bir reformcuymuş. Khilon Sparta'da bir yüksek görevli, Periandros da Korinthos'un tiranıymış; bazıları onun kaba baskıcı, bazılarıysa bilgece ılımlı olduğunu söylüyor. Bias yasal davaları tartışmasıyla bilinmektedir. Bizim öncelikle bir düşünür diye tanıdığımız Thales memleketi olan Miletos şehrinin siyasetinde etkin rol oynamıştı. Bu yedi kişiden sadece Rodos adasındaki Lindus'tan Kleoboulos siyasete hiç karışmamış görünüyor. Dolayısıyla, erken Yunan'da bilgelik öncelikle teorik olmaktan çok pratik ve politikti.

Öğretilerinin içeriğine gelince, bilgelerden bize kalan hemen hemen her şey, ahlâkî içerikli kısa vecize gibi önermelerdir. Elbette, elimizde Solon'dan kalmış bir hayli şiir var, ama onun öğretisi çoğu zaman "Hiçbir şeyin aşırı olmaması" sözüyle özetlenir ve Kleoboulos'a yakıştırılan bir başka sözle tamamlanır: "En iyisi ılımlılıktır." Öyle görünüyor ki, siyasal olarak bilgeler Solon'un soylularla ortacılar arasındaki "üçüncü konum"u temsil etmektedirler (burada da Periandros sorun oluyor) ve aslında aristokratların paylaşmadığı bir ortacı değer olan ılımlılığı (*sophrosyne*) vurgulayarak, bu değeri bütün Yunanlar için merkezî bir hale getirmeye yardım ediyorlardı; böylece o popülerliğinin yanı sıra bir soylu erdemine dönüşmüştür. Yine de Richard Martin, siyasetin bilgelerin rollerinden yalnızca biri olduğunu ve hiç de en önemlileri sayılamayacağını savunmaktadır. Martin bir tür olarak onları ta-

---

99 Dougherty ve Kurke'in *Cultural Poetics* kitabının 108-128'inci sayfalarında yer alan Richard P. Martin'in "The Seven Sages as Performers of Wisdom" makalesini çok yararlı buldum ve bilgeler üstüne bundan sonraki tartışmalarda ondan yararlanacağım.

nımlayan üç özellik bulmaktadır: "Bilgeler, ilk olarak, ozandır; ikincisi, siyasete karışmışlardır ve üçüncüsü, icracılardır."[100]

Şiir söylemek, erken Yunan'da normal anlatım formuydu, dolayısıyla sadece Solon'un şiirleri günümüze ulaşmış bulunmakla birlikte, bilgelerin ozanlar olmasında şaşılacak bir yan yoktur. Martin hiçbiri günümüze gelmemiş olmakla birlikte, Thales'in şiirler yazdığının kanıtlarını gösteriyor, (Periandros dahil) ötekilerin de şiirsel başarılarına değiniyor.[101] Bizim için şiirsel anlatımın önemi, kuramdan çok söylence kurgu için kullanılmaya daha yatkın olmasıdır. Martin'in bilgelerin üstünde icracılar olarak durması, bizim açımızdan özellikle ilginçtir, çünkü bu mimetik kültürün onların hemşerilerini etkilemekte öneminin devam ettiğini göstermektedir. İcrayı da şöyle tanımlıyor: "İcra derken, önemli konularda sözler ya da jestlerle, uylaşımlardan yararlanarak, irdeleme ve eleştiriyle, özellikle de üslûp eleştirisiyle alenî bir açıklama yapılmasını anlıyorum."[102] Martin bilgelerin örnek alınacak eylemlerinden birçok örnek göstermektedir, bunlar her zaman olmamakla birlikte, bazen de kısa bir önermeyle birlikte veriliyor. Solon'dan bir örnek vermek yetecektir: "Tiran Peisistratos Atina'da iktidardayken, halkı ona karşı harekete geçiremeyen Solon, silahlarını generallerin kışlalarının önüne yığarak, 'Ülkem sana sözümle ve kılıcımla hizmet ettim' demiştir."[103] Bunu söyledikten sonra da, Mısır'a gitmek üzere Atina'dan ayrılmıştır.

Bilgeler, çoğucası bir icracılık bağlamına konulmuş olan vecizeli bilgelikleri nedeniyle tanındıklarından, Martin bize Roman Jakobson'un atasözleri ve deyişler hakkındaki bir uyarısını hatırlatıyor: Onlar "dilimizdeki en geniş kodlanmış birimler ve aynı zamanda en kısa şiirsel kompozisyonlardır."[104] Öyleyse vecizeli deyişlerin çoğu zaman anlatılmaya çalışılan şeyin altını çizen Zen türü eylemler bağlamına yerleştirilmiş tek dizelik şiirler olduğu söylenebilir. Bu bilgeler elbette konuşup tartışabiliyorlardı, fakat sözlerden çok (Solon burada bir istisnadır) yaşamlarıyla öğretmişlerdir (Solon burada bir istisna değildir). Dolayısıyla, icracı boyut, ayrı bir boyut olmaktan çok, bilgenin yaptığı şeyin yüreğine giren, pratik-politik ve poetik (şiirsel) olanı özetlemektedir. Bu düşünceler Martin'i dördüncü bir boyut eklemeye sevk etmektedir: Bilgelerin yaptıkları eylemlerin öylesine sıklıkla açık ya da örtük dinsel fısıltı-

---

100 *A.g.e.*, s. 113.
101 *A.g.e.*, s. 113-115.
102 *A.g.e.*, s. 115-116.
103 *A.g.e.*, s. 117.
104 *A.g.e.*, s. 118. Alıntı şuradandır: Roman Jakobson, *Selected Writings,* cilt 4, *Slavic Epic Studies*, Mouton, The Hague, 1966, s. 673.

ları olur ki, bizim öteki üç özelliğe bir de "dinsel önem" katmamız gerekir.[105] Dinsel boyut, başlıca törensel etkinliklerden, kurbandan ya da kurbanın yorumundan, Apollon'a armağanların sunulmasından vb. ibaret olmakla, üste çıkan icra boyutunun siyaset ve şiirle birlikte dini de içerdiğini söyleyebiliriz. Bu, bir sürpriz olmamalı; bu bölüm boyunca din ve siyasetin öylesine derinden kaynaşmış bulunduklarını gördük ki, onlar bizim kategorilerimizin terimleriyle ayrılmaya direnmektedirler ve Yunan dinsel-siyasal yaşamı her şeyin üstünde şiir ve icrada anlatım bulmaktadır.

Martin, Yedi Bilgeler zamanından sonra Sokrates'e kadar (ve o dahil) Yunan düşünürlerinin (Sokrates için önemli bir nitelendirme yapmakla birlikte) aynı başatlıkla icracı niteliği gösterdiklerini ve bizim yapmaya eğilimli bulunduğumuz gibi bedenlerinden ayrılmış "düşünürler" olarak ele alınamayacağını savunmaktadır. Ben Martin'in görüşlerine iki önemli ekleme yapmak istiyorum. Biri, önemli düşünürler olmalarına karşın, genellikle düşünürler diye ele alınmayan tragedya ozanlarının, eğer Sourvinou-Inwood haklıysa, en eski oyunlarda doğrudan doğruya halka kendi sözleriyle hitap ettiklerini,[106] fakat usta aktörlerin (onların aynı zamanda usta şarkıcılar olduklarını hatırlamalıyız) perdesinin gerisine çekildiklerinde bile, seyircilere birçok düzeylerde dokunaklı gelecek –ama bunlardan sözel olanı, önemine karşın tek olarak etki yapan– bir icra yaratmaktaydılar.

Eklemek istediğim öteki şey, Martin'in listesine bir isim daha katmak, Sokrates'te durmak yerine Platon'u da almaktır. Platon da bir drama yazarı değil miydi ve yalnızca akıl yürütmelerle değil, diyaloğun incelikli beşerî girişimi üstünden örneklerle –en önemlisi de Sokrates'in yaşamı ve ölümüyle– bizi söylediklerine inandırmaya çalışmamakta mıdır?[107] Platon'un diyaloglarının, bildiğim kadarıyla hiç icra edilmemiş olması, onların icralık kategorisinden çıkarılmasına yetmez; ilkece oynana*bilirlerdi*.[108] İcralık olması açısından

---

105 Martin, "The Seven Sages", s. 122.

106 Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Greek Religion*, s. 154 vd. Sourvinou-Inwood ozanın, orijinal oyuncu olarak Dionysos'un kişiliğini temsil ettiğini söylemektedir.

107 Bkz. Sitta von Reden ve Simon Goldhill, "Plato and the Performance of Dialogue", *Performance Culture and Athenian Democracy* içinde, der. Simon Goldhill ve Robin Osborne, Cambridge University, Cambridge, 1999, s. 257-299. Von Reden ve Goldhill, sadece Platon'un dramatik ustalığındaki inceliği göstermek için değil, Sokrates'in kendisinin gimnazyumlarda çoğu zaman oğlanlardan oluşan seyirciler önünde "oynadığı" durumları da ortaya koymak için *Kharmides, Lakhes* ve *Lysis*'ten parçalar aktarmaktadır.

108 Platon'un düşüncesinde diyalog formunun merkezîliği için bkz. özellikle Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University, Cambridge, 1996. Ayrıca bkz. Paul Friedlaender, *Plato: An Introduction*, Pantheon Books, New York, 1958 [1954], s. 154-170'teki diyalog bölümü.

Platon hakkında bir şey daha: onun söze karşılık yazıya şüpheyle bakmasıdır. Platon *Phaedrus*'ta bu konuda yaptığı ünlü tartışmada, gerçek öğrenimin ancak yüz yüze etkileşimle olabileceğini ve yazının ancak zaten öğrenilmiş bir şeyi "hatırlatmak"ta işe yarayabileceğini, hatta belleği zayıflatabileceğini ileri sürmüştür. Burada Platon yazıyı (Donald'in terimiyle) bir "dış bellek" olarak görmekte, ama kendisini sözlü ve yazılı kültürlerin doruğunda dengelediği için, böyle bir dış belleğin ne denli güçlü bir kaynak olabileceğini tanımak istememiştir. Fakat benim şimdi vurgulamak istediğim nokta, Platon'un yazılı ve sözlü ayrımı aracılığıyla edimseli ve yasama yapıcıyı öne çıkardığıdır:

> *Sokrates:* Şimdi söyle bana, [yazıdan başka], bunun meşru kardeşi olan bir iletişim türünü ayırt edebilir miyiz? Onun nasıl geldiğini, doğal olarak ne kadar daha iyi ve daha yetenekli olduğunu söyleyebilir miyiz?
> *Phaedrus:* Nedir o? Buraya nasıl geldiğini söyler misin?
> *Sokrates:* O, dinleyicinin ruhunda bilgiyle yazılmış bir söylemdir; kendisini savunabilir; kiminle konuşması kiminle susması gerektiğini bilir.
> *Phaedrus:* Bilen kişinin canlı, nefes alıp veren söylemini demek istiyorsun ki onun yazılısına bir imge demek doğru olur. (*Phaedrus* 276a)[109]

Aristoteles de diyaloglar yazmış olmakla birlikte, elimizde onların hiçbiri yoktur; onun hacimli incelemeleri de ancak profesyonel takrirler halinde icra edilmiş olabilirdi; ama o icra kalıntısı da, bize icra kategorisinin insan kültüründeki pek çok şey gibi hiçbir zaman kaybolmadığını düşündürmektedir.

AKILCI KURGULAMANIN (*SPECULATION*) BAŞLANGIÇLARI

Buraya kadar tartıştıklarımız, çoğu zaman "Sokrates öncesi filozoflar" denilen düşünürleri incelemenin hazırlığı olarak görülebilir; eski Yunan'da kuram'ın başlangıcını, dolayısıyla da eksen anını keşfedebileceğimiz yer orasıdır. Kuramdan söz ederken, neyi aradığımızı kendimize hatırlatmamız gerekir. Merlin Donald'i izleyerek insan bilincinin ardarda aşamalarla geliştiğini, yüksek memelilerle paylaştığımız olgusal (*episodic*) kültürün önce mimetik kültürle, sonra da anlatı kültürüyle büyüdüğünü ileri sürmüştük; onların yerine geçtiğini değil, büyüdüğünü. Okuryazarlığın neden olmadığı (yine de okuryazarlığa o neden olmuş bulunabilir) ama gelişmesinin devamının bir koşulu olarak muhtemelen okuryazarlığı gerektiren kuramsal kültür, bilincin en yeni biçimi-

109 Bu noktaya Bernard Williams "Plato: The Inventor of Philosophy" yazısıyla dikkatimi çekti; yeni basımı *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Princeton University, Princeton, 2006 [1998], s. 150-151. Williams'ın İng. çevirisi. Platon için "imge" bir şeyin aslını değil kopyasını anlatır; yani ikinci en iyiyi.

dir ve öncelleri gibi o da, önceki kültür formlarının yerine geçmektense onları büyütmektedir; böylece insan bilinci, Donald'in deyişiyle bir "melez sistem" oluyor.[110] Donald kuramsal kültürün ortaya çıkmasına varan "temel değişikliği" şöyle nitelemektedir: İnsan zihni kendi yaptığı temsillerin içeriklerini düşünmeye, onları değiştirmeye ve saflaştırmaya başlar. Kayma hemen gelen, pragmatik sorun çözme ve akıl yürütmeden, bu becerilerin dışsal bellek kaynaklarının içerdiği kalıcı sembolik temsillerine doğrudur."[111] Elbette, "felsefenin doğması" da bu tabloya uymalıdır. Ama Donald'in insan bilincinin bir melez sistem olduğu uyarısını hatırlamalıyız, onun için de eksensel geçiş sadece kuramın ortaya çıkmasından daha fazla şeylere yol açabilir.

Burada hemen terminolojiyle ilgili bir sorunumuz var. "Felsefe" nitelendirmeden kullanabileceğimiz bir terim değildir: Ancak İÖ. 4. yüzyılda ortaya çıkmış ve daha önceki düşünürlere sonradan yakıştırılmıştır. Bu terimin çağdaş dünyada –yani 17.yüzyıldan beri– eski çağdakiyle aynı anlamda kullanılabileceği belli değildir. Yedi Bilgeler'e (Miletoslu Thales müstesna, ona da çok sonra öyle denilmiştir) filozof denilmiyordu; ne eski Yunan'da ne de modern kullanımda; "bilge" (İng. *Sage*) Yunanca *sophos*'un (çoğulu *sophoi*) karşılığıdır; buysa daha sonra, Platon'un sertlikle eleştirdiği "sofist"e dönüşecektir. Hatta *sophos* terimi herhangi bir zanaatta ya da güzel sanatta becerili olanlar için de kullanılabilir.

Bilgelik (*sophia*) kavramı ve onun peşinde koşan akıllı insanlar düşüncesi uzun bir süre bulanık ve genel kalmıştır; buna ozanlar ve yasa koyucuların yanı sıra, Thales'ın yaptığının düşünüldüğü üzere, her şeyin nasıl başladığını kurgulayanlar da dahildir.[112] Bir sonraki kuşaktan, onun öğrenciliğini yapmış olabilecek, ama kesinlikle Miletos'tan hemşerisi Anaksimandros bu tür spekülasyonlar yapmıştır; nesirle yazılmış ilk Yunan metinlerinden biri olarak elimizde onun yazılarından bir parça var. Fakat Aristoteles'e göre, Thales, Anaksimandros ve (Miletos'un bir üçüncü kuşak düşünürü olan) Anaksimenes Miletos doğa felsefesi okulunu meydana getirmişlerse de, yuka-

---

110 Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Consciousness*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1991; "melez sistem" için bkz. 368 vd.

111 *A.g.e.*, s. 335. Donald "dışsal bellek kaynakları"yla başlıca yazılı metinleri kastetmektedir.

112 Stephen White Thales hakkında bildiklerimizin dayandığı sözel söylenceleri eleştirel olarak inceledikten sonra, şu sonuca varmaktadır ki, "o hem bölgesel hem de uluslararası düzeyde son derece pragmatik ticaret ve siyaset alanlarının bir öncüsüydü, üstelik mühendislik, alan ölçme ve denizcilikte de öncüydü." Özetle, "Thales ampirik verileri üstüne niceliksel çalışmalara öncülük etmişe benzemektedir. Ona ister filozof deyin, ister demeyin, Yunan astronomisinin kurucusu Thales'tir." Stephen White, "Thales and the Stars", *Presocratic Philosophy:* Essays *in Honor of Alexander Mourelatos*, der. Victor Caston ve Daniel W.Graham, Ashgate, Aldershot, 2002, s. 3.

rıda değinildiği gibi "felsefe" terimi Platon zamanına ya da hemen öncesine, yani Thales'ten 200 yıl sonrasına kadar genel kullanıma girmemiştir. Doğa felsefesi deyimindeki "doğa" (*physis*) teriminin anlamı da, öyle bilinen bir şey gibi ele alınamaz.

Sorunumuzun bir bölümü, Sokrates'ten öncekiler hakkında bildiklerimizin çoğunun gerçek bir kuramcı olan Aristoteles'in yazılarında bulunmasıdır. Bildiğimiz haliyle mantığı yaratan da Aristoteles değil miydi? Bizim bütün bilgi alanlarında yaptığımız temsillerin anlamları üstünde düşünen de Aristoteles değil miydi? Fakat onun bir dizi pre-Sokratik filozof hakkında anlattıklarını sorgulayan da, yine Aristoteles'in onların düşünüşlerinin kuramsal sonuçları üstüne söyledikleri ve onları esasında kendisinin habercileri olarak göstermesidir. Aristoteles'in onlar hakkında anlattıklarını ihtiyatla kullanırken, çoğucası elimizdeki bütün bilginin bundan ibaret kaldığını bilerek, onların tıpkı sonradan filozof oldukları söylenen yedi bilgeler gibi çoğunun şiir yazan, dinsel-siyasal icracılar olduğunu hatırlamamız gerekir. Ve onların düşüncelerinde iki yüzyıl boyunca bazı gelişmeler görmemize karşın, onlar düzgün bir ardıllıkla sıralanmazlar.

Martin yedi bilgeler arasında rekabet olduğunu vurgulamıştır; yedi (kişi) olmalarının bir sebebi de odur. Rekabet (*agon*) Yunan kültürünün en eski zamanlarından beri bir özelliğidir; Hesiodos bir şiir yarışmasına katıldığını söylüyor; dolayısıyla, pre-Sokratiklerin birbirleriyle rekabet ettiklerini ve birbirlerini eleştirdiklerini görmek, bizi şaşırtmamalı. Çoğu zaman kendi şehirlerinde etkin olmakla birlikte, gezmeye de eğilimliydiler, genellikle doğdukları yerlerden uzaklara gidiyorlardı. Düşünme ve eleştirme özgürlükleri bir ölçüde yarışmacı kültürden ve Yunan *polis*inde "özgür konuşma"ya saygı gösterilmesinden ileri geliyordu; ama bunun nedeni kısmen de, koşulların oldukları yerlerde rahatsız edici hale geldiğinde başka yerlere gidebilme yeteneğine sahip bulunmalarıydı. Onlar (günümüzdeki) "serbest yüzen aydınlar"ın eski zaman karşılıklarıydı. Hem *polis*in içindeki bu koşulların hem de Yunanistan'ın çok *polis*li olmasının, hiç kuşkusuz onların düşüncelerinde gördüğümüz dikkate değer çeşitlilik ve yaratıcılıkla ilişkisi vardır.[113]

Yerleşmiş görüş, 6. yüzyıl başlarında ilk filozof olan Thales'in efsane pelerinini çıkarıp akılcı soruşturma geleneğini başlattığı yolundadır. Fakat sadece Thales değil, onun Miletoslu izleyicileri olan Anaksimandros ve Anaksi-

113 Bu noktada G.E.R. Lloyd'un *The Revolution of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science* (University of California, Berkeley, 1987) kitabının "Gelenek ve Yenilik" başlıklı bölümüne bkz. s. 50-108.

menes hakkındaki görüşlerin de birazdan fazla bir düzeltmeye ihtiyacı vardır. Üç Miletoslu haklarındaki öykülere göre evrenin kökenini, *arkhe*'sini arıyorlardı, ama bu arayış ne gözleme dayanmaktaydı ne de tümdengelime; yaptıkları salt kurguydu (spekülasyon); bir yandan Hesiodos'a bir yandan da Pers ve Mezopotamya fikirlerine yakınlıklarını görünce onların düşünüşlerinin, söylence kurgu ile kuram arasında bir orta yerde olduğu söylenebilir.[114] Ne de olsa, Francis Cornford'un işaret ettiği gibi, Hesiodos da *Theogonia*'sına tanrılara değil, doğal varlıklara dayanan bir kozmogoniyle başlamıştı. Önceleri, Cornford'un çevirisiyle "ağzı açık esneyen bir boşluk" olarak Kaos vardı; Kaos'tan Yeryüzü ve Eros çıkmıştır; Eros elbette bir tanrıdır, ama bu erken bağlamında bir Olimpos tanrısından çok üreme ilkesi olarak durmaktadır.[115] Thales dünyanın Su ile[116] ya da Anaksimenes Hava ile yahut Anaksimandros Sınırsız (veya Belirsiz, *apeiron*) ile başladığını ileri sürmekle Hesiodos'tan çok mu uzaklaşmışlardı? Geoffrey Lloyd, Anaksimandros'un astronomisinin gözleme dayandığını, gözlem ve çözümlemeyle onu yavaş yavaş geliştiren bir gelenek başlattığını savunuyor, fakat Miletos kozmogonilerinin böyle bir temeli ya da birikimli gelişme olanağı yoktu.[117] Kısacası, Anaksimandros erken Yunan bilimine katkıda bulunmuştur, ama Miletoslular kozmogoniciler olarak başka bir şey yapmışlar, efsanenin ötesine (ama çok ötesine değil) ve kuramın yakınına (ama çok yakınına değil) gitmişlerdir.

Miletosluların düşünceleri hakkındaki kanıtlar, kendi sözlerini ne kadar az bildiğimiz göz önünde tutulursa, pek kıttır ve biz onlar hakkında çok daha sonraki metinlere bağımlıyız. Yine de Charles Kahn Anaksimandros'un

---

114 M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient* kitabında, Oxford University, Oxford, 1971, özellikle Anaksimandros, Anaksimenes ve Herakleitos için birçok Mezopotamya ve Pers paralelleri gösteriyor.

115 Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, Harper Torchbook, New York, 1957 [1912], s. 66. Aynı yazar, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University, Cambridge, 1952, s. 187-201'de İyonya kozmogonisinin daha incelikli bir tablosunu verirken, mitolojik varlıkları öykünün aktörleri olmaktan çıkararak, Hesiodos'la süreklilikleri izlemektedir. Ayrıca, İyonya "filozofları" üstündeki Mezopotamya ve Pers etkileri için bkz. West, *Early Greek Philosophy*.

116 Thales'in düşüncesi hakkındaki bilgimiz hem kıt hem de kuşkulu bulunduğu için, onun gerçekten suyun temel öğe olduğunu savunduğu açık değildir; ama öyleyse, dünyanın suyla başladığını söyleyen çeşitli Ortadoğu yaratılış söylencelerinden uzaklaşmamış demektir; örn. Tekvin (*Genesis* 1: 2).

117 G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, Cambridge University, 1979; Anaksimandros'un astronomiye katkısı için bkz. s. 170; esas olarak "yeni ya da reforme edilmiş bir teoloji"ye katkılar olarak Miletos kozmogonileri için bkz. s. 11. Lloyd genelde Miletos filozoflarının düşünce kaynakları konusunda şüphecidir.

düşünüşü için bakmaya değecek bir anlatı kurmayı başarmıştır. Bu, ilk bakışta Cornford'dan, hatta Lloyd'dan bile çok uzak görünmektedir: "Anaksimandros sisteminin bizim için temsil ettiği anlam, en azından Batı'da, doğa dünyasına akılcı bir bakıştan daha az bir şey değildir. Bu yeni bakış açısı bir yanardağ patlamasının olanca gücüyle kendini vurgulamış ve onun ardından gelen kurgular seli çok geçmemiş, Miletos'tan Yunanca konuşulan bütün ülkelerde enine ve boyuna yayılmıştır."[118] Ama daha yakından bakınca, Kahn'ın "eski ozanların kozmoloji düşünceleri"nin, özellikle Homeros ve Hesiodos'unkilerin Miletos görüşlerinin ortaya çıkması için vazgeçilmez bir temel oluşturduğunu görüyoruz. Yunan düşünüşünün bu erken dönemine ilişkin kanıtları yorumlamanın güçlüğünü göz önünde tutarak, Kahn demektedir ki, "Ancak Miletosluları biri eskil şiirin sağladığı, öteki de klasik felsefeden gelen iki ışık alanının ortasına koyup, onları sanki hem üstten hem alttan aydınlatınca, bu karanlık geçiş ve yaratış dönemine biraz daha derinden bakmayı umabiliriz."[119]

Kahn dikkat etmeyi gerektirecek bir şey daha söylüyor. Yunan kozmolojik kurgulamasının oraya yerleşmiş Elen halkının İyonya dedikleri Anadolu'nun batı kıyısında önemli bir ticaret limanı olan Miletos'ta ortaya çıkması herhalde bir rastlantı değildir. İyonya Yunan dünyasının Doğu dünyasına en yakın olduğu yerdi: Anadolu krallıkları uzun zamandır Mezopotamya ile temastaydı ve zamanla Pers İmparatorluğu hemen bütün Ortadoğu'ya yayılmıştı. Burası, Mezopotamya'da çoktan beri gelişmekte olan ileri astronomi ve matematik için doğal bir giriş noktasıydı. Bu dışsal dürtü öyle belirgindi ki, Kahn canlı bir nitelendirme yapmıştı: "Ellas'ın ana toprağı Mezopotamya tohumu ile döllenmiştir."[120] Eğer Lloyd'un bu alandaki gerçek bilimin temellerini atanın Miletos'un astronomiye yaptığı katkı olduğu yolundaki savı haklıysa, bu Mezopotamya dürtüsü özellikle önemlidir.

İki önemli özellik yeni doğa felsefesini geçmişle bağlamaktadır: Temelinde anlatısal bir çerçeve ve evrenin canlı olduğu inancı. Anaksimandros, tıpkı Hesiodos gibi, her şeyin başlangıcına çok meraklıydı. Hatta "Anaksimandros'un çalışmasının düzenlenmesi, temelinde kronolojik olan bir sıra izlemektedir. Dünyanın yaşam tarihi bir tedricî evrim ve bir ilk *apeiron*'dan [sınırsız olandan] başkalaşma süreci olarak betimlenmiştir. ... Doğa biliminin başı, or-

---

118 Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, Hacker, Indianapolis, 1994 [1960], s. 7.

119 *A.g.e.*, s. 234.

120 *A.g.e.*, s. 133.

tası ve sonu olan bir çeşit epik şiir halinde sunulması, erken Yunan düşünüşü için karakteristiktir."[121] Anaksimandros'un yaklaşımının hem doğalcı hem akılcı olarak göründüğü doğrudur: Her şey kişilik dışı güçlerle açıklanmıştır, sadece evrenin ortaya çıkışı değil, göksel cisimlerin, havanın ve diğer doğal görüngülerin hareketleri de. Olimpos tanrıları hiçbir yerde anılmamıştır. Fakat biz hâlâ anlatı evrenindeyiz: Hesiodos'un *Theogonia*'sıyla bağlantılar hâlâ görülebilir.

Apeiron'a daha yakından bakarsak, Anaksimandros'un düşüncelerinin "bilimsel" niteliği daha da sorunlu hale gelir. "Sınırsız olan" diye çevrildiğinde bir soyutlama gibi görünen *apeiron*'un dünyayı çepeçevre kuşatan, çok büyük, tüketilmez bir kitle olduğu anlaşılıyor. Dayanıklı ve üretilmemiş olmakla, o başka her şeyin uzamda ve zamanda başlangıcıdır (*arkhe*); bir "tohum"dan çıkarak gökler, yeryüzü ve her şey yavaş yavaş farklılaşmıştır. Kahn özetleyerek, *apeiron* doğanın bir ilkesi olabileceği gibi, aynı zamanda yeni bir tür tanrısallık olduğunu açıkça söylemektedir:

> İçinden dünyanın tözünün (*substance*) çıktığı ve dış sınırları evrenin maddesini kapsayan ve tanımlayan canlılık kaynağı olmaktan başka, *apeiron*'un aynı zamanda hiç tükenmeden, bu dünyanın ritmik yaşam döngüsünü de yöneten tanrı benzeri bir güç olduğunu görüyoruz. Böylelikle, Yunanistan sadece iyi düzenlenmiş evren fikrini değil, onu düzenleyen Kozmik Tanrı fikrini de Anaksimandros'a borçludur. Ve bu iki fikir bir aradadır. Çünkü hep düzen ve denge ile nitelenen birleşik bir bütün olarak doğal dünya anlayışı, klasik eski çağların tanıdığı yegâne tektanrıcılık biçimine yol açmıştır.[122]

Hiç kuşkusuz, Anaksimandros henüz bilimle teolojiyi ayrımlamamıştır; fakat biz herhalde bu alıntıdaki "tektanrıcılık"ı tırnak içine almak isteyeceğizdir, çünkü o çözdüğünden çok sorun çıkarmaktadır. *Apeiron*'u tanrılar üstünde bir çeşit tanrı ya da bir biçimde tümü tanrısal olan bir evrenin tanrısal tabanı diye düşünmek daha doğru olabilir (Thales'in "Her şey tanrılarla doludur" dediği söylenmiştir).[123] Anaksimandros Olimpos tanrılarının evrensel işlevlerinin çoğunu "doğal" güçlere dağıttığı halde, hiçbir yerde tanrıların varlığını yadsımamıştır. Onun ardılı olan ve baş ilkesi sayılan "hava" içine giremeyeceğimiz kadar çok karmaşık bulunan Anaksimenes demiştir ki,

---

121 *A.g.e.*, s. 199. Doğa biliminin bir çeşit epik şiir olarak sunulması, İkinci Bölüm'de gördüğümüz gibi bugün hâlâ çok canlıdır.

122 *A.g.e.*, s. 238-239.

123 Alıntı Platon, *Yasalar* 899 b.9'dandır; orada bunun Thales'e yakıştırıldığı düşünülüyor.

"sonsuz hava, her şeylerin oluşturduğu, olduğu ve gelecekte de tanrıların ve tanrısal şeylerin kendilerinden meydana geldiği ve geleceği ilkedir."[124] Bu düşünce biçimi içinde, hava tanrıların kaynağı ve kökeni olduğundan tanrılardan "daha ilâhî" sayılabilirdi; fakat tanrıların varlığı sorgulanmadığı gibi Platon ve Aristoteles dahil Yunan düşüncesi tarihinin çoğunda da sorun edilmemiştir. Bu, Homeros tanrılarının eleştirilmediği anlamına gelmemektedir – ona daha aşağıda bakacağız– hatta eski çağlar tarihinde hiç kimsenin tanrıların varlığını büsbütün yadsıdığı demek değildir; sadece bunun Yunan "doğalcılığı"nın (*naturalism*) ortaya çıkmasının kaçınılmaz yahut hatta çok sıradan bir sonucu olmadığını belirtmektir. Dolayısıyla, biz eğer bir Yunan "tektanrıcılığı"ndan söz edebilsek bile, bu, İsraillilerinkinden çok farklıdır: Evrensel Tanrı öteki tanrıların varlığını yadsıyan bir kıskanç tanrı değildi. Daha da önemlisi, Evrensel Tanrı Olimpos tanrısal varlıkları tapısının yadsınmasını şart koşmamıştır; onlara bütün eski çağlar boyunca, bilgeler ve aptallar ayrılmaksızın (herkes tarafından) ilâhîler, dualar ve kurbanlarla tapılmaya devam edilmiştir.

"Doğalcılığı" tırnak içine koydum, çünkü oradaki doğa, *physis* çağdaş İngilizce kullanımındaki *nature*'la özdeş anlamda değildir. Bundan sonraki Yunan düşünüşünde bir merkezî terim olan *physis* "bir şeyin *esas karakteri*" anlamına gelmiş, ama "bir şeyin 'doğa'sını öğrenmek için yapmamız gerekenin bizim onun *hangi kaynaktan geldiği*ni ve olduğu duruma *hangi yoldan eriştiği*ni anlamamız" olduğu hakkındaki öteki gelişmesinin anlamını hiç kaybetmemiştir.[125] Paul Ricoeur bizi *physis*'i "doğa" diye çevirmenin tehlikesine karşı uyarıyor; çünkü *physis* "âtıl bir verili şey" değildir, *physis* canlıdır. Ricoeur diyor ki, biz eğer (güzel) sanatla canlı bir şeyi güncelleştirmek yerine, "oradaki duran şey"i taklit ettiğimizi düşünürsek, Aristoteles'in sanat doğa'yı (*physis*'i) taklit etmektir (*mimesis*) fikrini anlamamış oluruz.[126] Belki bunu söylemenin başka bir yolu, Yunan düşüncesinde bizim sıkı ikili öznellik-nesnellik ayrımımızın bulunmaması, doğa'nın "dışarıda" bir şey değil, birlikte yaşanılan, bir parçası olunan bir şey sayılmasıdır.[127]

---

124 G.S. Kirk, J.E. Ravenve M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2. baskı, Cambridge University, Cambridge, 1983, s. 145.

125 Kahn, *Anaximander*, s. 201-202. İtalikler özgün metinde.

126 Paul Ricoeur, *The Role of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, University of Toronto, Toronto, 1977 [1975], s. 42-43. Ricouer "taklit"in de (*imitation*) *mimesis*'in doğru bir karşılığı olduğu konusunda şüphelerini açıklıyor; ama o, burada tartışmasına giremeyeceğimiz bir sorundur.

127 "Doğa/*nature*"ın anlam bulanıklığı İngilizcede de hiç yok değildir: "doğa bilimi"nin doğa'sı bir dağcının doğa'sıyla tam aynı sayılmaz.

Miletos kozmolojisinin "doğa dünyasına akılcı bir bakışın yöneltilmesi" olduğu fikrine, onun aynı zamanda reforme edilmiş bir mitoloji olduğunu ileri sürerek benim yapmaya çalıştığım nitelemeler, onun önemini azımsamak ya da sahiden, bütün sonraki düşünce için taşıdığı anlamı küçümsemek anlamına gelmiyor. O, şiir, söylence ve Olimpos tanrılarıyla tam bir kopuş olmamış, ama içinden birçok gelişme çizgisi çıkaracak bütün bir yeni kurgulama dünyasını başlatmıştır. Bilgelerin dünyası –siyasal, ekonomik, dinsel– birçok etkilere açıktı, fakat bir daha hiçbir zaman "şeylerin esas niteliği"ne erişme kaygısı Yunan zihnini işgal etmekten vazgeçmeyecekti.

EKSENSEL GEÇİŞ

Platon ve Aristoteles zamanına gelinince, eski Yunan'da "akılcılık" (*rationality*) teriminin çağdaş anlamına yakın bir şeyin ortaya çıktığına yaygınlıkla inanılıyor, ama biz bu varsayımı daha yakından irdelemek istiyoruz. Böyle bir akılcılığın daha ne kadar eskilere gidebileceği ve Sokrates'ten öncekiler arasında onu en açık ifade edenin kim olduğu, çok daha az genellikte sorulardır. Akılcılığın ya da Donald'in tanımıyla kuramın ortaya çıkışı hakkında açık bir fikir edinebilirsek, bu ortaya çıkışın Yunan eksensel dönüşümünde oynadığı rolü değerlendirebiliriz. Fakat her zaman eski Yunan kültürünün İÖ. 800 ile 300 arasında 500 yıl boyunca yaşadığı çiçeklenmenin daha geniş tarihsel boyutunu da göz önünde tutmamız gerekir. Belirli düşünürlere ve hareketlere bakmadan önce, eksensel geçişi açıklamaya yarayabilecek arka planı kısaca araştırmak yararlı olabilir.

Genellikle 8. yüzyıla tarihlenen *polis*in kendisinin ortaya çıkışının yanı sıra, siyasal yönetim bir azınlığın tekelinde bulunsa da, bütün yurttaşların meclise katılmaları üstünde ısrar ve *poleis*'in koruyucu tanrılarına yönelik olarak gitgide daha görkemli tapınaklarda yapılan kurban törenleri merkezde olmak üzere, kapsayıcı bir *polis* dininin gelişmesi Yunan akılcılığının temel önkoşulları sayılmıştır. Özellikle 6. ve 5. yüzyıllarda hep daha geniş katılımlı olarak siyasal ve yargısal kurumların gelişmesiyle, mecliste ve mahkemelerde tartışmalar üstünde hep artan bir ısrar olmuştur; bu da, savların ve kanıtların önemini genel ilgi konusu haline getirmiştir. Bu gelişen *polis*lerdeki siyasal katılımın yoğunluğunu, birçok bilgin düşünce yenilikleri için zorunlu bir koşul diye görmüşlerdir.[128]

---

128 Yunan siyasal yaşamının erken Yunan düşünüşü üstündeki etkisi için, başka kaynakların yanı sıra bkz. Jean-Pierre Vernant, *The Origins of Greek Thought* (Cornell University, Ithaca, 1982 [1962]) ve Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, özellikle Dördüncü Bölüm. Yunan yargı-

Bir zamanlar bu süreçte kendisine önemli bir neden olma statüsü tanınan ve şimdi artık yeterli neden olmak yerine zorunluluk olarak görülen okuryazarlığın *polis*in yükselişiyle yakından bağlantılı olduğu anımsanmaya değer: Önce yazma, Homeros ve Hesiodos'un şiirleri, 8. yüzyıl sonları ile 7. yüzyıl başlarının Homerik İlâhîleri ve 6. yüzyıl başlarından ortalarına değin düzyazı (nesir) metinlerin başlaması.[129]

Siyasal gelişmeler ve okuryazarlıktan başka, üçüncü bir faktör de, Anadolu'da 7. yüzyıl sonları ya da 6. yüzyıl başlarında yapılan ve böylelikle Miletos kurgulamalarının başlangıcına eşlik eden paranın icadıydı. Richard Seaford 2004 yılında çıkan *Money and the Early Greek Mind* adlı kitabında dünyanın ilk para ekonomisinin soyut düşünce için bir uyarıcı olmasının önemini güçlü bir biçimde savunmuştur. Seaford bir değer ölçüsü olarak bu terime rastgele yüklenen anlamdan öteye, paranın tam ne olduğunun burada tekrarlanamayacak kadar teknik tanımına geçmektedir; bu özetle, paranın onu çıkaran otoriteye güven duyularak dolaşıma sokulan bir aracı olduğudur.[130] Seaford, İyonya Elenlerinin ["Yunan" sözcüğünün anlamı zaten budur] parayı icat ettiklerini söylüyor ve köken tarihi için de şöyle diyor: "maden paralar [sikkeler] Yunan Anadolusu'nda 7. yüzyıl sonları ile 6. yüzyıl başları arasında, ana ülkede [Ellas'ta] ise yaklaşık 6. yüzyıl ortasından itibaren yayılmıştır.[131] Seaford paranın Yunan soyutlama gücü üstündeki etkisini örneklendirmek için Miletosluların çalışmalarını alıntılıyor ve Herakleitos'un ünlü sözü gibi özgül deyişler aktarıyor: "Her şey ateşin karşılığıdır, ateşin de her şeyin karşılığı olması gibi; nasıl ki mallar altının karşılığı, altın da malların karşılığıdır."[132] Seaford'un inandığı gibi, paranın erken dönem Yunan düşünüşünde bir uyarıcı olarak öylesine başat bir rol oynayıp oynayamayacağı tartışılmaya açıktır. Onun çok önemli bir geri plan etkeni olduğuysa, herhalde doğrudur. Paranın *polis* tarafından çıkarıldığını, dolayısıyla ekonomik olduğu kadar siyasal bir gelişme meydana getirdiğini anımsamak da önemlidir.

---

sal uygulamalarının etkileri için bkz. Michael Gagarin, "Greek Law and the Presocratics", Caston ve Graham, *Presocratic Philosophy*, s. 19-24. Gagarin şunu da belirtmektedir ki, Havelock bir süre önce *Greek Concept of Justice* çalışmasında Yunan yargı usulündeki tartışma süreçlerinin Yunan düşünüşünün gelişmesi üstündeki önemini göstermişti.

129 Eric Havelock Yunan düşüncesinin gelişmesinde okuryazarlığın öneminin en ateşli savunucusuydu, ama hiçbir zaman sözelliğin öneminin süregeldiğini yadsımamıştır. Onun özellikle şu çalışmalarına bkz. *Preface to Plato* ve *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton University, Princeton, 1982.

130 Tartışmanın tamamı için bkz. Seaford, *Money and the Early Greek Mind*, bölüm 8, "Paranın Özellikleri", s. 147-172.

131 *A.g.e.*, s. 93.

132 *A.g.e.*, s. 94.

Yunan düşüncesinin giderek artan akılcılaşmasında dördüncü bir faktörü Robert Hahn önermiştir: Teknoloji, özellikle de mimarlık teknolojisi.[133] Hahn İyonya'da 6. yüzyılın ilk yarısında Miletos düşünceleri biçimlenir ve Anaksimandros evrenin yapısını formülleştirmeye çalışırken Yunan tarihindeki ilk taştan tapınakların orada kurulduğuna işaret etmektedir: Miletos yakınlarındaki Didim'de Apollon tapınağı, Efes'teki Artemis tapınağı ve Sisam'daki Hera tapınağı.[134] Hahn kitlesel taş yapıların inşasındaki temel teknolojilerin o zamanlar İyonya ile sıkı ilişkileri olan Mısır'da öğrenilmiş bulunmasına karşın, Yunan mimarlarının da kendi gereksinimlerini karşılamak için birçok sorunla uğraştıklarını ileri sürmektedir. Onlar tanrılar için kutsal yapılar kurmaktayken, aynı zamanda sadece insan aklını kullanarak karmaşık geometri ve mühendislik sorunlarını da çözmekteydiler. Hahn, Anaksimandros'un evren modelinin tapınak yapımını örnek aldığına, özellikle de üst üste konulmuş geniş yuvarlak parçalardan oluşan büyük sütunların bir çeşit paradigma meydana getirdiğine inanmaktadır. Anaksimandros'un yeryüzünü, çapı ve yüksekliği 3:1 oranında olan sütun gövdesi gibi bir silindir biçiminde düşündüğünü biliyoruz; belki de, yeryüzünün tek bir tabakasını oluşturduğu evrenin bütün parçalarını birleştiren (daha sonra Platon'un bir çeşit *axis mundi*[135] diye anlatacağı) sonsuz bir sütun olduğunu imâ etmiştir. Hahn Anaksimandros'un düşüncesini "doğa üstü açıklamaların yadsınması" ve "akılcı söylemin öne çıkarılması" olarak yorumlamaktadır; bu, doğru olabilir, ama Anaksimandros'a erken bir "lâikçi" etiketinin yapıştırmasına varmamalıdır. Onun tapınak sütunlarının dinsel-kozmolojik anlamını, kafasındaki dünya resmi için bir paradigma olarak kullanması, onun mimarlık mühendislerinin akılcı düşüncelerinden ne çok öğrenmiş olursa olsun, hâlâ geniş ölçüde bir mitoloji dünyasında yaşamakta bulunduğunu düşündürmektedir. Son olarak, eğer okuryazarlık ve para *polis*in yükselişiyle yakından bağlantılıysa, *polis*in dayanışmasının sembolü olan anıtsal tapınak mimarisi de öyledir.[136]

Eski Yunan'da akılcı düşünmenin yükselişi gibi bir şey için önerilen bu dört temel özellik, *polis*in kendisinin ve birçok bağımsız *polis*lerin oluşturdu-

133 Robert Hahn, *Anaximander and the Architects: The Contribution of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy*, SUNY, Albany, 2001.

134 *A.g.e.*, s. 69 vd.

135 Yeryüzünün biçimi için bkz. Kahn, *Anaximander*, s. 55-56 ve Hahn, *Anaximander*, 177 vd. Platon'un kozmik ekseni için bkz. *Devlet* 10.616b vd.

136 Kıt ve sorunlu kanıtlara dayanarak, Hahn anıtsal İyonya tapınaklarının oligarşik ya da tiranik hükümetleri simgeleştirmeyi amaçladıklarını ve ancak istemeksizin bütün topluluğun dayanışmasını sembolleştirdiğini ileri sürmektedir; ki ben bu akıl yürütmeyi şüpheli buluyorum. Bkz. onun yazdığı *Anaximander*, s. 219-240.

ğu daha geniş bir toplumun yükseliş ve çiçeklenmesiyle yakından ilişkilidir. *Polis* toplumu benzersiz olduğu için, eşsiz kültürel gelişmelere yol açmış bulunması belki şaşırtıcı değildir. Eksen çağı sorunu üstüne giriş niteliğindeki düşüncelerimizde, eksensel dönüşümler için kırılmanın her zaman görülen acelecilik etkeni olduğunu önermiştik. Buraya kadar *polis* toplumuna geniş ölçüde başarılı diye baktık. Elimizdeki kıt kanıtlara göre, 6. yüzyılın ilk yarısında Miletos'a birçok yabancı istilâsı olmuş ve ciddi iç çatışmalar yaşanmıştır. Bu güçlüklerin Miletos'taki düşünce yenilikleriyle ilişkili olup olmadığını söylemeye yetecek kadar bilgimiz yok. Daha sonraki gelişmeleri düşündüğümüzde, kırılma sorununa yine döneceğiz. Şimdi din alanındaki bazı gelişmeleri tartışmaya sıra geliyor; bunların hepsi normal olarak *polis* dini diye düşünüldüğünde kapsanamaz.

Yukarıda, gelişen *polis* dayanışmasının odağı olarak Olimpos tanrıları tapısının önemini anmıştık. Fakat Yunan din geleneğinin bir başka tabakası olan Dionysosculuğun 6. yüzyıl Atinası'nda öneminin arttığını da söyledik. Birleşmiş, hele merkezîleşmiş bir Yunan dini yoktu; Delphi *polis*ler arası bir dinsel merkezdi, fakat onun Apollon ve Apollon kehanetleri üstünde odaklanması, birçok dinsel tapılar, uygulamalar ve bağlanmalardan yalnızca birini temsil ettiği anlamına gelmekteydi. Yunan dünyası boyunca 6. yüzyıldan kalan kayıtlara müthiş uyan çeşitli dinsel hareketler ve/veya karizmatik figürler vardır. Çok iyi belgelenmemiş olmakla birlikte, yine de en iyi belgelenmiş olan, Pisagor'un ve izleyicilerinin Sicilya ve Güney İtalya'daki hareketidir.[137] Kendisinden hiçbir yazı kalmamış olan gölgeli Pisagor İyonya doğumluydu, muhtemelen Miletos düşüncelerini de tanıyordu, ama Sicilya'ya göçüp orada hem dinsel hem siyasal nitelikte bir hareket başlatmıştı.[138] İzleyicileri çeşitli şehirlerde siyasal denetim sağlamaya çalışmışlarsa da, öğretisi sırra agâh kılınanlar için gizliydi ve bireysel din gereksinimlerinin karşılanmasıyla ilgiliydi.

En iyi bilineni, Atina yakınlarındaki Eleusis'te bulunan Demeter tapısı olan gizem dinleri de, bireysel dinsel iyi olma haliyle ilgiliydiler ("ruhsal kur-

137 Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagorians: A Brief History*, Hackett, Indianapolis, 2001; Walter Burkert'in *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1972 [1962] kitabı gibi Pisagorculuk üstüne yapılmış temel çalışmaları aktarmakta ve geliştirmektedir.

138 Kalın tersine kesin bir bilgi olmadığına göre, evren hakkındaki temel Pisagorcu matematik kavrayışın pekâlâ Pisagor'a ait olabileceğini düşünüyor. Şöyle yazmaktadır: "Sayısal oranlarla ifade edilen ve yıldızlar müziğiyle kavranan evrensel uyum, dâhinin yüzyıllarca şaşırtıcı verimliliğini koruyan fikirlerinden biridir." Bundan sonra da, onunla kıyaslanabilecek çapta bir başka Pisagorcu olmadığına göre, *o* fikrin pekâlâ Pisagor'un kendisinden çıktığı düşünülebilir, diyor.

tuluş" [*salvation*] burada kullanılmak için herhalde fazla kuvvetli kaçardı). Bizim ancak güçlükle ayırt edebildiğimiz bu dinsel akımlar, gelişen bilgelik geleneği üstünde bir başka anlamlı etki yaratmakta; bize şaşırtıcı gelebilir, ama akılcılığın gelişmesiyle de çakışmaktaydı. Herakleitos ve Parmenides'in düşüncelerinin bazı yanları "gizem" dinlerinin etkilerine kadar izlenmiştir. Çoğu zaman büyülü güçleri olduğu söylenen şaman benzeri figürler, en azından Solon zamanındaki (erken 6. yüzyıl) Epimenides'e kadar geriye, bir iki kuşak sonra Pisagor'a, 5. yüzyıl ortalarında yaşayan ve Yunan kurgularına önemli katkılarda bulunan (kendisinin tanrısallığını iddia eden ve görülmedik aşırılıkta giysilerle gezen) Empedokles'e ve Sokrates'e kadar gitmektedir. *Symposion*'da Alkibiades'in ağzından anlatılan Sokrates, 24 saat süresince ayaküstü meditasyon yaparak duran, buzlar üstünde yoldaşları olan askerler ayaklarında botlarla yürümekte sıkıntı çekerlerken yalınayak yürüyebilen, alkole bağışıklığı olan ve uyuması gerekmeyen biriydi.

Bu dinsel akımlarla Michael Morgan'ın "Delphik teoloji" dediği şey arasındaki başlıca fark, Delphoi din biliminin tanrılarla insanlar, ölümsüzlerle faniler arasındaki uzaklığı çok vurgulamasıdır (Delphoi'daki "Kendini bil" özdeyişi, sana insan olduğunu ve tanrılarla yarışmaya kalkmanın haddini bilmezlik sayılacağını hatırlatmak için yapılmış bir uyarıydı). Oysa gizem dinleri coşkulu törenleri, cinlere katılma tapıları ve sırra erme töreleriyle tanrı-insan sınırının değiştirilebileceğine inanmakta ve tanrısallaşmayı bir insan olanağı saymaktadırlar.[139] *Phaedon*'a, *Symposion*'a ve *Phaedros*'a bakarsanız, Platon'u da pekâlâ ikinci grupta sayabilirsiniz.

Yukarıda, Miletosluların Olimpos tanrılarını görmezden geldiklerini ya da onların varlıklarını kabul ettiklerini, ama eleştirmediklerini belirtmiştik. Fakat onların öncellerine az, ama örtük bir göndermeyle kozmogonilerini kurabildikleri gerçeği ve kendi öğretmenlerinin bile görüşlerini esaslı değişikliklere uğratmakta beis görmemeleri bize Yunan düşünsel dünyası hakkında önemli bir şey söylemektedir. G.E.R. Lloyd eski Yunan ve Çin bilimlerini karşılaştırdığı kitabında, "[Yunan] klasik dönem yazarlarındaki" çarpıcı "büyük otorite figürleri *olmayışı*"na değinerek, "ünlü çatışmacı Yunanlar"ı savları için hep eski otoritelerin desteğini arayan "daha az ünlü barışçı Çinli-

139 Michael L. Morgan, *Platonic Piety: Philosophy and Ritual in Fourth Century Athens*, Yale University, New Haven, 1990, s. 15. Hiç değilse Atina'da Dionysiak dinin, Dionysia Şehri ve trajedi temsilleri aracılığıyla *polis*in diniyle bütünlendiğini, dolayısıyla onun Morgan'ın anlamında tümüyle Delphik olmadığını anımsamaya değer. Eleusis tapısı da Atina yaşamının esaslı bir parçasıydı. Bu tapıya katılma, giriş ücretini ödeyebilecek, Yunanca konuşan herkese açık olmakla birlikte, Atina bu tapıyı kendisinin öteki *polis*ler arasında öne çıkmasının bir süsü saymaktaydı.

ler"le karşılaştırmaktadır.[140] Lloyd, okulların Yunan'da oluşturulan metinlere ve kurucularına bağlandığı Hellenistik dönemde bile, okulların içindeki tartışma yoğunluğu ve daha sonraki başlarının ilk kurucuları eleştirme eğilimi ve yeni farklı okullar oluşturulmasının yanı sıra bireylerin bir okuldan ötekine geçmesi, Çin'de de çeşitli tartışma ve savlaşma örnekleri bulunabilmesine karşın oraya hiç yansımamıştır.

Homeros, Yunanların zihninde her zaman kalıcı olmuştur, okuryazar bir Yunanın ilk öğrendiği metin odur ve ondaki şiirleri sonranın düşünüşüyle uyumlu kılmak için gösterilen çabalar şaşılacak kadar erken başladığı halde, onu açıkça eleştiren (örneğin, *Devlet*'te Platon gibi) yazarlar için bile Homeros'un etkisi bir dış otoriteden çok bir alt metin olmuştur. İsrail düşünülürse, Yunanlar orayla da belirgin bir karşıtlık oluştururlar. Bir düşünce deneyimi olarak, başlangıçta Zeus ile adalet (*dike*) arasındaki yakın ilişkinin Homeros'ta göreceli olarak başladığını, Hesiodos'ta merkezî olduğunu, Solon tarafından kendi çevresine kuvvetle uygulandığını ve Eshilos'un tragedyalarında bir kez daha yinelendiğini düşünebiliriz. Fakat adalet kaygısı bizim Sokrates öncesi düşünürler dediklerimiz için merkezî önemde kalırken, Zeus'la ilişki belirgin bir gevşemeye uğruyor. İsrail'de Yahve'nin öteki tanrılar arasında bir tanrıyken yavaş yavaş öne çıktığını, tek gerçek tanrı statüsüne ulaştığını görmüştük. Zeus'un kaderi hiçbir zaman öyle olmamıştır; ama bu imkân hiçbir zaman büsbütün ortadan kalkmamıştır: Örneğin, erken 3. yüzyıl Stoacısı Kleanthes'in *Zeus'a İlâhî*'sine bakınız.[141]

Ksenophanes, yerlisi olduğu (İyonya'daki) Kolophon'dan 25 yaşındayken, muhtemelen o şehrin İÖ. 545'te Perslerce işgalinin ardından ayrılmış ve Sicilya ile Güney İtalya'nın çeşitli şehirlerinde on yıllarca yaşamıştır; o, Olimpos tanrılarını açıkça eleştirdiğini bildiğimiz ilk kişidir. Gittiği çeşitli şehirlerde kendisinin halka okuduğu şiirler yazmıştı, "zekâsını hemen hemen herhangi bir soruna yöneltmeye hazır bir *sophistes*/sofist ya da bilgeydi."[142] Onun önemi, Miletoslu kurgularından Miletosluların kendilerinin çıkarmadıkları bir sonuca varmasıdır, yani Olimpos tanrıları hakkındaki görüşler yanlıştır:

---

140 G.E.R. Lloyd, *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science*, Cambridge University, Cambridge, 1996, s. 21, 24. İtalikler özgün metinden.

141 Bu ilâhînin bir çevirisi için bkz. A.A. Long ve D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, cilt 1, Cambridge, Cambridge University, 1987, s. 326-327. Kleanthes için Zeus "tümerkli" (*Kâdirimutlak/Omnipotent)* ve "doğanın ilk hareket ettiricisi" olmakla birlikte, sadece "ölümsüzlerin en görkemlisi" idi; zaten onun Zeus'a bağlılığı sonraki Stoacılar için merkez önemde olmamıştır.

142 Kirk, Raven ve Schofield, *The Presocratic Philosophers*, s. 168. Ksenophanes üstüne saygılı bir inceleme için bkz. Werner Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, Oxford University, 1947, s. 38-54.

"Homeros ve Hesiodos tanrılara insanlar arasında ayıp ve kınanası işler sayılan, hırsızlık, zina etmek ve birbirini kandırmak gibi şeyler yakıştırmışlardır."[143] Sadece onlara atfedilen eylemler "yakışıksız" olmakla kalmıyordu, görünüşleri de sanki tanrılar anadan doğmuşlar gibiydi, tıpkı ölümlüler gibi giysileri, konuşmaları ve vücutları vardı. Ksenophanes antropomorfizme saldırısını bir kültürel görecilik yaklaşımıyla sürdürerek, "Etiyopyalılar tanrılarının basık burunlu ve kara (derili) olduklarını söylerler, Trakyalılarınkilerse açık mavi gözlü ve kızıl saçlıdır" demektedir. Hatta daha ileri giderek atlar ve sığırlar resim yapabilselerdi, onların tanrılarının da atlara ve sığırlara benzeyeceğini ileri sürmüştür.[144]

Ksenophanes, Miletosluların öğretilerinden geliştirmiş olabileceği pozitif bir din bilim kurmuştur:

> Tanrılar ve insanlar arasında en büyükleri olan bir tanrı, vücudu da düşünceleri de ölümlülerinkilere benzemeyen.
> Hep aynı yerde durur, hiç hareket etmeksizin; farklı zamanlarda farklı yerlere gitmek de ona yakışmaz; ama zahmet etmeden salt aklından geçirmekle her şeyi sarsar.
> Her yanıyla görür, her yanıyla düşünür, her yanıyla işitir.[145]

Burada, Kahn'ın Anaksimandros'ta içerildiğini keşfettiği Yunan Evren Tanrısı'nın tasvirini görüyoruz, ama "tanrılar ve insanlar arasında en büyükleri olan Biri" yine de tek tanrı değil. Ksenophanes Homeros'un "bütün insanların başından beri kendisinden öğrendikleri" kişi olduğunun tam bilincindeydi, onun içindir ki yaptığı Homeros eleştirisi de art amaçlıydı.[146] En azından eğitimliler arasında Homeros'un tanrıları büsbütün yadsınmamakla birlikte, bir daha hiç tam güvenli olmayacaktı.

HERAKLEİTOS VE PARMENİDES

Ksenophanes'ten sonraki kuşakta en önemli ve özgün iki düşünür, aşağı yukarı aynı zamanlarda, 6. yüzyıl sonları ile 5. yüzyıl başlarında biri İyonya Efesi'nde, öteki İtalya'nın Elea'sında yaşamış ve çok büyük olasılıkla birbirlerinin çalışmalarını bilmeyen Herakleitos ile Parmenides'ti. Miletoslu öncüllerinin fikirlerini sadece geliştirmekle yetinen Ksenophanes'ten farklı olarak, He-

---

143 Kirk, Raven ve Schofield, *The Presocratic Philosophers*, s. 168.
144 *A.g.e.*, s. 169.
145 *A.g.e.*, s. 169-170.
146 Jaeger, *Theology*, s. 42.

rakleitos ve Parmenides'in her ikisi de, miras aldıkları şiirsel bir dili, anlatının ötesine geçip benlik, toplum ve evren hakkında zamanı aşan gerçekliğin içine dalabilecek bir dile çevirmek gayretinin içindeydiler. Yüzeyden bakınca iki düşünür birbirinden son derece farklı bulunduğu, Herakleitos evrenin sonul gerçeğinin sürekli değişim olduğuna inanırken, Parmenides onun hareket etmeyen ve değişmeyen varlık olduğuna inandığı halde, her ikisi de onları bazılarının gözünde aklın ya da kuramın ortak kurucuları kılan, böylelikle de eksensel dönüşüm için çevresinde dolaşılabilecek mil eklemleri haline getiren bir gerçekliği anlatmaya çalışmışlardır.[147]

Elimizde Herakleitos'tan varlığı eski çağlarda yüzyıllarca bilinen "kitap"ından parçalar var; bu günümüze ancak üçte biriyle yarısı arasında kalmış bulunan kısa bir özlü sözler toplaması olmalı. O, Nietzsche'nin gözde Yunan düşünürüydü; Herakleitos'un paradokslar ve çatışmalar üstündeki ısrarı göz önüne alınınca, bunun nedenini görmek güç değildir.[148] Nesir olarak yazmıştır, ama aforizmaları Jakobson'un ek dizelik şiirleri kadar güçlüdür. Bunlar kişiliğin, toplumun ve evrenin derinliklerine ve aralarındaki tam ve çatışmalı ilişkilere değgindir, ama aralarında sürekli mantıksal tutarlılık bulunmamaktadır.[149]

Havelock Herakleitos'un, hatta genel olarak bütün Sokrates öncesi düşünürlerin geniş ölçüde bir sözlü kültür içinde yaşadıklarını vurgulamaktadır: Herakleitos işitmekten ve söylemekten söz etmektedir, okumaktan ve yaz-

---

147 Herakleitos'la Parmenides'in aslında aynı şeyi farklı araçlarla yaptıkları savı için bkz. özellikle Alexander Nehamas, "Parmenidean Being/Heraclitean Fire", Caston ve Graham, *Presocratic Philosophy,* s. 45-64. Hegel'in bu iki düşünür hakkında ilginç yaklaşımları vardır. Parmenides "tam felsefeye başladı" demektedir, "Şimdi kendisini bütün fikirlerden ve görüşlerden arındıran, onların doğruluğunu yadsıyan ve yalnızca zorunluluğun, Varlığın gerçek olduğunu söyleyen odur. Bu başlangıç elbette hâlâ bulanıktır ve tam neleri içerdiğini söyleyemeyiz; fakat bu konumu almak, şimdiye değin var olmayan Felsefeyi geliştirmektir." Herakleitos için de şöyle söylüyor: "Herakleitos'tan istenen, onun da yerine getirdiği atılım, ilk dolaysız düşünce olarak Varlık, ikinci olarak da Varoluş kategorisidir. Bu, karşıtların birliği içinde olduğu gibi, ilk somut Mutlaktır. Böylece, Herakleitos'ta felsefî fikir (idea) onun kurgusal biçimiyle karşılanmalıdır. ... Burada karayı görüyoruz, benim Mantığımda benimsemediğim hiçbir Herakleitos önermesi bulunmamaktadır. G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy,* cilt 1, İng. çev. E.S. Haldane ve Frances H. Simson, Humanities, Atlantic Highlands, N.J., 1974, s. 254, 279. Hegel Herakleitos'un Parmenides'ten daha sonra geldiğini söylemiyor; aralarında onun kurduğu ilişki mantıksaldır, kronolojik değil.

148 Friedrich Nietzsche, *Philosophy in the Tragic age of the Greeks*, İng. çev. Marianne Cowan, Regnery, Chicago, 1962, s. 50 vd. Bu kitap Nietzsche'nin ölümüyle tamamlanmadan kalmış, ama ondan sonra notları ve parçaları yayımlanmıştır.

149 Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge University, Cambridge, 1979. Sanki Herakleitos okuyucusundan sadece onun ne dediğini okumakla yetinmeyip onu "icra etmesi"ni istiyor; bilmeceye benzeyen sözleri, dediklerine bir anlam verilecekse çok etkin bir yanıt gerektirmektedir.

maktan değil. Havelock özlü sözlerin (aforizmaların) şiir kadar eski olduklarını söylemekle birlikte, eğer Herakleitos'un yoğun deyişleri çoğu zaman nazım kadar ölçülüp biçilmiş, yineleme, uyaklama, karşıtlık ve bakışıklılık yolları kullanılarak söylenmeselerdi hece vezniyle yazılmış gibi kolay hatırlanamazlardı.[150] Herakleitos birtakım kilit terimleri tekrar tekrar kullanıyor, ama onlara alışılmadık anlamlar yüklüyor: örneğin, taşıdığı birçok anlam "dil"den "evrenin kozmik düzeni"ne kadar değişen *logos* ya da bilgelik (*to sophon*), hatta savaş ve ateş gibi ne olduğu görünüşte belli sanılan sözcükler. Havelock diyor ki "Toplam yüz otuz kadar deyişten, en az kırk dördü ya da yüzde otuz dördü yeni ve daha iyi bir dil yahut yeni ve daha doğru bir deneyim tarzı bulma gereksinimiyle ilgilidir veya şimdiki iletişim ve deneyim yöntemlerinin reddiyle tutkuludur."[151] Yine de Havelock Herakleitos'un "ilk felsefî nesir başarısının örneğini ve atasını sağladığı"na inanmaktadır.[152]

Kahn, Herakleitos'un kapsamlı felsefesini anlamının kavranması için zorunlu olan bir yazın sanatçılığıyla ortaya koyduğunu söylemekle Havelock'un savını derinleştirmektedir. Bu, Herakleitos'ta "savlar" olmadığı anlamında değildir; Kahn bize hatırlatıyor ki, Platon'dan günümüze değin, o bir düşünür olarak hep ciddiye alınmıştır; fakat onun anlamını elimizden geldiği kadar ortaya koyacaksak, düşüncelerinin mantıksal yorumlarının yanı sıra edebî yorumlarını da yapmalıyız.[153]

Burada Herakleitos öğretisinin yeterli bir açımlamasını yapmaya yetecek yerimiz yok. Sadece bu öğretinin onda merkezî bir yer tutmalarının yanı sıra dinsel boyutu diyeceğimiz şeyle ilgili yanlarını anacağım. "Bilge" (*to sophon*) onun merkezî bir fikridir; "bilge birdir, her şeyin içinden dümen tuttuğu planı bilir" demektedir.[154] Kalın, Reinhardt'ın şu sözüne hak veriyor: "Onun durumunda Anaksimandros'un *apeiron*'una ve Parmenides'in *on*'una [Varlık'ına] karşılık olan, ateş değil *to sophon*'dur.[155] Bir yerde Herakleitos Zeus'u merkezde olarak düşünme fikriyle oynar: "Bilge yalnız birdir, istesin istemesin Zeus'un adıyla konuşacaktır."[156] Fakat ve burada dikkatli olmak gerekir, çünkü uzmanlar aralarında pek anlaşamamaktadırlar, Heraklei-

150 Havelock, *The Literate Revolution*, s. 240-246.

151 *A.g.e.*, s. 245.

152 *A.g.e.*, s. 246. Havelock bu onuru Anaksimandros'a vermemektedir; ya onu felsefî nesir yazmış saymadığı için ya da elimizde onun yazdığı söylenen tek bir nesir cümlesi olduğundan ötürü.

153 Kahn, *Art and Thought*, s. 88-89.

154 Heraclitus, D.41, Kahn, *Art and Thought*, s. 55'ten.

155 *A.g.e.*, s. 172.

156 Heraclitus, D.32, Kahn, *Art and Thought,* s. 83. Herakleitos İyonya lehçesinde "Zeus'un adı"nın aynı zamanda "yaşamın (*Zoe*) adı" olmasıyla kelime oyunu yapıyor.

tos'un sonul gerçekliğe işaret etmekte kullandığı birçok terim vardır: *Logos,* ateş, savaş ("bütünün babası"), tanrı (*theos*), fakat bunların hepsi de "karşıtların birliği" fikri altında özetlenebilir. Herakleitos'a göre, karşıtlar birbirlerine muhtaçtır, ama birbirleriyle dövüşmeleri de gerekir, böylece (bize garip gelebilecek durumlarda) çatışma ile birlik bir arada olur: Gündüz ve gece gibi, bir dağ yolunun çıkışı ve inişi gibi, denizin bazılarını (balıkla) beslemesi ama insanlar için (boğulmayla) öldürücü olması gibi, vb. Herakleitos hem her şeyi kapsayan ezelî değişme üstünde, hem de onların sonul birliği üstünde ısrarlıdır ("bütün şeyler birdir": D.50).

Edward Hussey, Herakleitos'un öğretileri için yaptığı değerli özetlemede bizim çeşitli düzeyleri düzgün tutmamıza yardım ediyor: "Bilgeleri [Herakleitos düşüncesini tartışmaya onlarla başlayacağımız *to sophon*'u] hem evrensel karşıtlardan hem de evrensel birlikten ayrı ve onların üstünde tutan, ama yine de kendini hem evrensel tanrıda hem de bireysel ruhlarda belli eden güçler olarak ele almalıyız."[157] Herakleitos gerçek/doğru'nun yaygın ve herkese açık olduğunu, tanrılarla insanların onu paylaştığını, fakat onu tanımak için uyanık olmanız gerektiğini söylüyor, oysa çoğu insanlar "uyanıkken yaptıkları konusunda umursamaz olurlar, uykuda yaptıklarını unuttukları gibi."[158] Başka bir yerde söylendiği gibi, insanların gözleri vardır, ama görmezler, kulakları vardır, ama işitmezler. Herakleitos'un deyişiyle, "Anlamadan, sağırlar gibi işitirler, varken yok gibidirler."[159] Yine de uyanma, sahiden işitme olanağı hâlâ vardır, yoksa niye Herakleitos bir kitap yazsın ki? Aklın ışığını görmemiz gerektiğinden midir, yoksa gizem dinlerindeki gibi ölümden uyanmak zorunda mıyız? Herakleitos'la birlikte olunca biz söylence kurgusunun felsefeye dönüşmesinin uçlarındayız demektir, muhtemel her ikisinin birden.

Parmenides'te farklı bir şey buluyoruz. İlk bakışta o da önceki pre-Sokratikler gibi söylence kurgusu alanına aitmiş gibi görünmektedir. Homeros tarzındaki özel hece vezniyle şiirler yazmıştır, (o erken düşünürlerden kalmış en uzun yazılardan olup da) bunlardan günümüze erişen biri, göğe yükselişi ve

---

157 Edward Hussey, "Heraclitus", *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, der. A.A. Long, Cambridge University, Cambridge, 1999, s. 88-112; alıntı 108'dendir.

158 Heraclitus, D.1, Kahn, *Art and Thought,* s. 29'da. Anthony Long, Herakleitos'un çevirmeden bıraktığı belki kilit terimi olan *logos*'u irdeliyor. Ayrıca, Herakleitos düşüncesinin iki önemli yeniliğine işaret ediyor: "Herakleitos sonsuza kadar sürecek bir dünya varsayımını yapan en eski Yunan düşünürüdür; o aynı zamanda (güzel bir yapı anlamındaki) *kosmos* terimini de Dünya için ilk kullanandır." A.A. Long, "Heraclitus", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, cilt 4, Routledge, New York, 1998, s. 368.

159 Heraclitus, D.34, Kahn, *Art and Thought*, s. 29'da.

adı verilmeyen bir tanrıçaya gidilişi anlatan bir önsözle başlıyor. Tanrıça herhalde Parmenides'i temsil eden gence (*kouros*) Gerçeğin Yolu'nu ve Görüşün Yolu'nu açıklıyor. Görüşün Yolu, öncellerinkilerden pek farkı olmayan bir kozmogonidir, Gerçeğin Yolu ise, Yunan düşünce tarihine köktenlikle yeni bir şey getiriyor. Tanrıça Parmenides'e soruşturmanın sadece iki yolu bulunduğunu, bunlardan birinin düşünülebilir olduğunu ötekininse öyle olmadığını söylüyor. Eric Voegelin'in yaptığı çeviriyle, "*Olan* ve *Olamayan* biri, Gerçeğe [*Aletheia*] dayanan İkna'nın [*Peitho*] yoludur."[160] Voegelin için "Olan"ın açıklanmasına, ancak bir aşkınlık deneyimi aracılığıyla erişilebilir. O bu parçanın "Odur" ya da "Varlıktır" diye çevrilmesinin, Parmenides'in başlangıçta "varlık" demekten bile kaçındığı "Olan"ın insanı kendinden geçirecek yaklaşımını kaçırdığını öne sürmektedir. Voegelin şöyle yazıyor:

> *Nous* [zihin] yoluyla kavranan bir şey, hakkında söyleşilen bir nesne gibi kavranamaz. Işığa doğru yapılan ilerleme, ancak "Olan" nitelemesiyle anlatılabilen üstün gerçeklik deneyimiyle en üst noktaya ulaşır. Filozof bu ezici gerçeklikle karşılaştığında "Değil"in onun için hiçbir anlamı kalmaz. Biz "Olan" demekle Parmenidesci deneyimin özüne en çok yaklaşmış oluruz. "Var olan" ve "Hiçbir şey olmayan" önermeli deyimleri daha baştan "çetrefil" sınırlamalardır.[161]

Nietzsche için de, Parmenides'in keşfi ânidir, ama Voegelin'in düşündüğünden çok farklı olarak, bir coşku deneyimi değil, mantıksal olarak bir açığa çıkmadır:

> Olmayan bir şey [var] olabilir mi? Hemen ve mutlak olarak güvendiğimiz ve yadsınması delilik sayılan tek bilgi biçimi, A=A totolojisidir. [Parmenides] bütün insan hayallerinden uzakta, evren sırrının anahtarı olan bir ilke bulmuştur. Şimdi varlık hakkındaki sağlam ve dehşetli ele tutunarak, bütün şeylerin uçurumuna inebilir.[162]

---

160 Voegelin, *The World of the Polis*, s. 209.

161 *A.g.e.*, s. 211.

162 Nietzsche, *Philosophy in the Tragic Age*, s. 77. Nietzsche, Parmenides'in yaşamındaki Varlığın sadece kendi yaşamında değil, erken Yunan tarihinde de bir dönüm noktası olduğunu keşfettiği "an"ı şöyle betimlemektedir: "Yaşamında bir kez, belki hayli ilerlemiş bir yaşta Parmenides'in, hiçbir gerçekle gölgelenmeyen, en saf ve mutlak kansız bir soyutlama ânı olmuştu. Bu (Yunan dışı, çünkü Trajik Çağ'ın iki yüzyılında başkası çıkmamıştır) ürünü Varlık öğretisi olan ân, Parmenides'in yaşamında da iki dönemi ayıran sınır taşıydı. Bu ân aynı zamanda Sokrates öncesi düşünüşü de ikiye ayırır. İlkine Anaksimandroscu dönem denilebilir, ikinciye ise tam Parmenidesci" (69).

Voegelin de Nietzsche de, Parmenides'in Gerçeğin Yolu olarak ortaya çıkmış bulunan Varlığı herhangi bir dünya deneyimine bağlamadığını kabul etmektedirler (Nietzsche'ye göre zaten bağlayamazdı). Voegelin, Parmenides'in Varlığı, düpedüz görgül dile çevrilemeyecek olan aşkın deneyimin savunulması, Var olmamayı ise savunulmaması diye geliştirdiğini ileri sürmektedir. Nietzsche için ise, bu mutlak olarak mantıksal tutarlılığı bulunan, ama tamamen ölü bir (içinden hiçbir şey çıkamayacak) salt Varlık alanı yaratma çabasıdır. Bir bakıma (Voegelin ile Nietzsche), Parmenides'in en eski ardıllarından bugüne değin farklı anlaşılma yollarını sadece tanımlamaktadırlar. Fakat bence, ikisi de şu görüşte anlaşırlardı ki, Parmenides eski Yunan'da kapsamlı ve sağlam bir mantıksal kanıtın ilk örneğini vermiştir. Bütün ardılları ya onu Parmenides'in görüşlerindeki aksaklıkları tartışırken bile gerçeğe giden mutlak yol diye benimseyecek ya da sonradan Platon'un yapacağı gibi gerçeğe yaklaşmanın tek yolu olarak mantıksal tartışmalara sarılacaklardır.[163]

Parmenides'in mantıksal başarılarını hiç küçümsemeksizin, onu hâlâ tek ayağı eski söylence dünyasında görmeye değer. Alexander Mourelatos Parmenides'in felsefî değerinin yoğunlukla farkında olduğu halde, bize onun felsefî düşüncelerini anlatmak için kullandığı şiirsel zenginliği, sürekli Homeros yankılamalarını, özellikle *Odisseia*'dan esinlenen dil ve imgeleri hatırlatmaktadır. Kahn'ın Herakleitos hakkındaki çalışması gibi, Mourelatos'un da Parmenides çalışması da, yazınsal çözümlemenin metnin anlamını kavramamız için felsefî çözümlemeye son derece yararlı olabileceğini göstermektedir. Kitabının başlığı olan, *The Route of Parmenides* yaklaşımının niteliğini anlatıyor. Onun *route* dediğini, başkaları "geçit" ya da "yol" diye karşılamışlardır; fakat Mourelatos bizim dikkatimizi şiirin Önsözünde genç adamın göğe çıkmasına çekmektedir. Bu çıkış Odisseios gibi, onu tanrıçanın kılavuzluğun-

---

163 Parmenides'in Yunan düşünce tarihinde önemli bir kırılmayı temsil ettiği üstünde geniş bir oydaşma vardır. Detienne'in *Masters of Truth* kitabı, önsözünde Pierre Vidal-Naquet tarafından "Parmenides'in şiirinin bir öntarihi" diye nitelenmiştir (8). Detienne, şiirin bütün kuruluşunun "bilici (kâhin), ozan ve büyücünün (*magus*) tutumlarına geri göndermeler" yaptığını söyledikten sonra, şiirin formunun Hesiodos'a hayli borçlu olduğunu ve önsözün "dinsel bir tarikatlar ve kardeşlikler sözlüğünü andırdığı"nı, ama yine de köktenlikle yeni bir şey temsil ettiğini ileri sürmektedir: "Parmenides'in *Aletheia*'sı, insanın ağzından çıkan gerçek, bir biçimde gerçeğin ustalarıyla ilişkilenerek, eski Yunan'da akılcı meydan okumaya açık olan türden ilk gerçektir de. Bu, nesnel gerçeğin diyalog içinde ve diyalog aracıyla ilk biçimlenişidir" (130-134). Lloyd, *Magic, Reason & Experience* kitabında yeni tür gerçeğin ne olduğunu şöyle anlatıyor: "savının sıkı tümdengelim formu devrimcidir" (70). Ama şuna da işaret ediyor ki, "bizim gevşekçe görgül (ampirik) yöntemler ve kanıtlar dediğimiz şeyler yalnızca kullanılmamakla kalmıyor: Dışarıya atılıyorlar" (71).

da "ev"e, yani belirli bir amaca, gerçeğe götürecektir; fakat yanlış bir *route* izleme tehlikesi de vardır; o *route* falan değil, (kanıların ya da benzemenin yolu olarak) amaçsız bir gezintidir. Mourelatos, Parmenides'in şiirinde epik malzeme kullanmasının, örneğin eğretilemelerden (metaforlardan) yararlanmasının "savına şiirsel güç katan retorik etkileri olduğu"nu savunuyor. Ve sadece Sokrates'ten öncekilere değil, genel olarak felsefeye uygulanabilecek bir şey söylüyor: "Fakat Parmenides'in şiirdeki başarısının, filozof olarak başarısıyla ilgisiz olması gerekmez. Çağdaş yazınsal eleştirinin bize öğrettiği üzere, –bütün çağlardan– bir hayli şiirin, felsefî çözümlemeyle ortaklıkları vardır: Her iki yaklaşımda da, neredeyse mikroskobik ölçekte, imâ edilen resimlere, havasına, önerilerine ve sözcüklerin çoklu anlamlarına yakın bir dikkat gösterilmektedir."[164]

Burada Mourelatos'un öneriler içeren çözümlemesinin ancak çok azı için yerimiz var. O, Parmenides'in olan'ın kimliğini ve tutarlılığını denetleyen bir tanrısal varlığın dört yüzü olduğuna işaret ediyor: *Anangke* (Zorunluluk), *Moira* (Kader), *Dike* (Adalet) ve *Peitho* (İkna), fakat genç adama seslenen Peitho'nun (İnandırma'nın) kendisidir. Peitho "sadakat bağı"na dayanmaktadır, *pistis*'e yani güvene. Peitho eğretilemesinin dediği, olan'ın haklılığının "özerkliğin gereği olarak içselleştiği"dir. Fakat güven karşılıklı olmakla birlikte, eşit değildir; çünkü güven "gerçeklik"ten (olan'dan) gelir ve bizi kendisine, Platon'un sonradan dediği gibi, neredeyse *eros*'un, yani aşk'ın gücüyle çeker.[165] Mourelatos daha bile derin bir düzeyde, bizim doğadan olan'a göre "akort" edildiğimizi, fakat düşüncelerimizin gerçekten "olan hakkında, yüzünden ve uğruna" olduğunu, fakat çoğu zaman bizim olmayanın içinde kaybolduğumuzu, doğru yol ya da geçidi kaybettiğimizi, en içimizdeki doğanın gördüğünü görmediğimizi ileri sürmektedir.[166] Parmenides kendi yolunda Herakleitos'un olduğu kadar yalnızdır, o da bir ışık tutmayı denemekte, fakat görecek çok kişi bulamamaktadır. Mourelatos bize imge ve eğretilemelerin kendi mantıksal sağlamlığına dayanan ontoloji (varlık bilimi) olmadığını, ama onların gerçek yanlarına işaret ettiğini anımsatmaktadır. Nietzsche'nin olan'ın ölü bir soyutlama, saf bir totoloji olduğu kavramı gerçeklikten çok uzak görünmektedir, belki de kendisinin olmayanların yolunda gezinmesinin bir belirtisidir.

---

164 Alexander Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image and Argument in the Fragments*, Yale University, New Haven, 1970, s. 36-37.

165 *A.g.e.*, s. 160-161.

166 *A.g.e.*, s. 177.

Zaten, biz eğer eski Yunan'da kuramın başladığı yeri arıyorsak, o Herakleitos'tan çok burası olmalıdır. Parmenides bize yalnızca bir gerçeklik kuramı vermiyor, gerçeğe gidebilecek tartışma biçimini de tanımlıyor; düşünme hakkında düşünüyor; gerçeğe erişmek için (Yunanca geçit ya da yol anlamındaki *hodos*'la etimolojik ilişkisi olan) bir *methodos* veriyor. Bu, eksensel sıçrayış mıdır? Parmenides'in şiirinin bilmeceli niteliği, mitik imgelem, tanrısal vahiy ve akılcı kanıtlamanın bir bileşimidir. Onun "Olan" ve bizim içinde yaşadığımız dünya ile herhangi bir ilişkisi olmamasının, onun içerdiği eksensel açılımları sınırladığı düşünülebilir. Fakat şundan emin olabiliriz: sıçrayışın tamamlanması için Platon ve Aristoteles'in yapıtlarını beklememiz gerekse bile, Parmenides eksensel sıçrayış için bulunması zorunlu araçları sağlamıştır.

"Felsefe" sözcüğü görece geç olmakla birlikte ve bizim teori üstündeki ısrarımızla, Parmenides'i eski Yunan'ın ilk gerçek filozofu sayma eğilimine girmişken hatırlamalıyız ki, bilgeliğin icracı anlamından hiç değilse Platon'dan beri felsefe denilen şeye geçiş, tedricî olmuş ve Yunan felsefesi hiçbir zaman –en bilinçli kuramcısı Aristoteles'in çalışmasında bile icracı yanını yitirmemiştir. Michael Frede'nin söylediği gibi:

> Dünyayı kuramsal olarak anlamanın peşinde koşmaya odaklanmamız yüzünden, bu uğraşa girenlerin kendilerini çok daha geniş olarak anlaşılan, güçlü bir pratik öğesi de bulunan bilgeliğe bağlanmış hissettiklerini görmüyorsak, Sokrates'in nasıl kendisini Miletoslulara kadar giden bir geleneğin bir bölümü olarak gördüğünü ve başkalarınca da öyle görüldüğünü anlamakta zorlanırız. ... Sokrates'ten itibaren eski çağın bütün filozofları felsefeyi, iyi yaşam kaygısıyla güdülenen bir pratiklik ve kişinin gerçekte nasıl yaşadığı ve şeyler hakkında neler hissettiğiyle ilgili bir uğraş saymışlardır.[167]

BUNALIM VE YIKILIŞ

Ksenophanes, Herakleitos ve Parmenides Miletoslu kosmogonicilere yanıtlar olarak görülebilirse, onlar da 5. yüzyılın ilk yarısında giderek genişleyen bir yanıtlar dizisini kışkırtmışlardır. Özellikle Parmenides bazılarının onun kendi konumunu daha geliştirmesine önderlik etmiş ve başkaları da varlık ve değişmeyi, o imkânı yadsımakta kullandığı kadar keskin bir mantıkla bağdaş-

---

167 Michael Frede, "The Philosopher", *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, der. Jacques Brunschwig ve Geoffrey E.R. Lloyd, Harvard University, Cambridge, Mass., 2000, s. 8, 10. Frede, akılcılığın klasik ve modern anlayışları arasındaki fark üstüne yaptığı değerlendirmeyi şurada geliştirmiştir: Michael Frede ve Gisela Striker (der.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford University, Oxford, 1996, s. 1-28. Klasik düşünüşün "pratik" yanı üstüne bkz. Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, der. Arnold Davidson, İng. çev. Michael Chase, Blackwell, Oxford, 1995.

tırmaya çalışmışlardır. Burada, ne olduğunu betimleyecek kadar yerimiz yok, ancak savın ortaya çıkmasının bu iddianın formunun hepsi de öncellerininkiler gibi etik bir ontolojiden kaynaklanmayan birçok yollarda kullanıldığını söylemek gerekir. Parmenides hatta kendisinin alaya alınmasına katlanmıştır: Ünlü sofist Gorgias "Var olmama Üstüne"sinde "istediğiniz her şey için diyebilirsiniz ki, (1) o bir şey değildir, (2) bir şey olsa bile, bilinemez olurdu, ve (3) bilinebilir olsaydı bile, başkaları için besbelli (aşikâr) hale getirilemezdi."[168]

Geriye bakınca ve Platon'un etkisi altında, biz filozoflarla sofistleri ayırma eğiliminde oluyoruz, ama zamanında böyle bir ayrım yapılmıyordu. Bilgeler ve maharetli ustalar aynı terimle anılıyordu; Yunan'da olağan olduğu üzere, amaç çoğu zaman başkalarının yanlışlığını göstermek ve kendinin gerçekten bilgeliğini belirtmekti. Fakat 5. yüzyılın son on yıllarında Atina'da giderek büyüyen bir yıkılış duygusu vardı; bu, normal koşullarda bile çoğucası karamsar olan Yunan zihninden hiçbir zaman uzak kalmayan bir şeydi, ama uzatılan Peloponnesos Savaşı koşullarında fazlasıyla gerçeklik kazanmıştı. Eski Yunan'da birazdan daha fazla bir orto-praksi (doğru davranma duygusu) ve görmüş olduğumuz üzere çok az orto-doksi (doğru kanı) vardı. Acılı ve sonu gelmez savaş koşullarında, yardım almak için *İlyada*'ya başvurulamazdı. Böylelikle, her şeyin sorgulanabileceği duygusu sadece bilge olduklarını savunanları değil, Euripides gibi bir tragedyacıyı ve Thukydides gibi bir tarihçiyi de etkilemekteydi. Thukydides savaş sırasında vebanın Atina'yı perişan ettiği bir dönemde normal yaşayışı olanaksız hale getiren *anomia*'dan, yasasızlıktan söz etmektedir: "Ne tanrı korkusunun ne de insan yasası korkusunun dizginleyici bir etkisi oldu. Tanrılara gelince, iyi de kötü de ayırt edilmeden ölürken onlara tapılıp tapılmaması fark etmedi. İnsan yasasına karşı suçlara gelince, hiç kimse adalet önüne çıkarılmasına yetecek kadar uzun yaşamayı beklemiyordu."[169]

Fernanda Caizzi böyle durumlara bir çeşit sofist tepkisini, Antiphon'unkini anlatıyor. Bizim sofistler dediğimiz kimseler, Parmenides gibi düşünürlerin çalışmasını sonul gerçeklik sorunlarına değil, sıradan insan yaşamına uygulayarak bazen *nomos*'un, olağan yaşamı düzenleyen etik ve yasal kuralların bir yerden bir başkasına o kadar fark ettiğine ki, artık *physis*'le, doğayla özdeş olmadığına hükmetmişlerdir. Caizzi'nin deyişiyle:

---

168 Paul Woodruff, "Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias", Long, *Early Greek Philosophy*, s. 305.

169 Fernanda Decleva Caizzi, "Protagoras and Antiphon: Sophistic Debates on Justice", Long, *Early Greek Philosophy*, s. 322.

> Antiphon'un vurguladığı hususların birçoğu, bireyin ihtiyaçlarını karşılamakta kuralların yetersizliğini vurgulama konumundan alınıp herkesin doğruca yüzüne bakılınca, Atina toplumsal yaşamı deneyimini yansıtıyora benzemekteydi. Doğaya başvurmak ve yarar ve zararın tek ölçütü olarak yaşam ve ölümü almak; bir yanda faydalı ile haz verici, öte yanda zararlı ve acı veren arasındaki bağıntı; yasanın ona uydukları zamanlarda bile, hele onlar suçsuz taraf olduklarında bireyleri koruyamadığı; mahkeme süreçlerine göndermeler ve iknanın doğruluk ya da yanlışlıktan çok daha güçlü olması; bütün bunlar, öncelikle bencil ve kendini korumaya yönelik bulunan adaletin ve yasanın insanların güvenliğini sağlamaktaki yetersizliklerine değgin bir ahlâka işaret etmektedir.[170]

Platon hiçbir zaman Antiphon'u anmasa da, biz belki onu, adaletin daha güçlü olanların yönetimi olduğuna ve uylaşımsal kuralların onları engellememesi gerektiğine inanan Thrasymakhos ve Kallikles gibi figürlerin arkasında görebiliriz.

Atina'daki çöküş koşulları altında 5. yüzyılın son on yıllarında işler gerçekten bu duruma geldiyse, kültürel görecelikleri bu gibi görüşlere kapıyı açık tutsa da, böyle ahlâkla ilgili olmayan düşünceleri hiçbir zaman onaylamayan daha eski ve etkili sofistleri ihmal etmemeliyiz; Platon da ihmal etmiyordu. Gerçekten, hiç değilse Hegel'den beri sofistlere "iade-i itibar" ettirme yolunda gösterilen bir çaba vardır, hatta onlar günümüzde bile devam eden, hem yaygın kültür hem yüksek kültür anlamındaki bir eğitim türünün yaratıcıları olarak gösterilmektedir. Geç 6. ve erken 5. yüzyılların spekülatif düşünüşü, halk arasında hiçbir zaman ozanlık geleneğinin ya da popüler dinin yerine geçmemiş olmakla birlikte, özellikle de eski aristokratik eğitimin artık anlamlı olmaktan çıktığı demokratik *polis*lerde seçkinler arasında yeni ihtiyaçlar yaratmıştır. Ne Atina ne de başka bir demokratik şehir, bilinçli olarak onun gereksinimlerine uygun bir toplumsal eğitim yaratamamıştı; fakat bu konularda büyük bir otorite olan Werner Jaeger'e göre, eksiği tamamlayan, geçmişin şiirsel eğitiminin yerine akılcı, mantıklı, hepsinin üstünde de retorik (hitabete yönelik) bir eğitim getirenler sofistlerdi. Jaeger, üç ciltlik başyapıtının adı olarak Yunanca *Paideia* sözcüğünü kullanıyor. Bu terim "eğitim", "kültür", hatta "uygarlık" diye çevrilmektedir. Jaeger onur yerini, *paideia*'yı "kültür" anlamına ilk kullanan sofistlere bırakmaktadır; bu, bizim hâlâ vazgeçilmez diye gördüğümüz bir fikirdir.[171] Jaeger sofistleri *trivium*'un da kâ-

---

170 *A.g.e.*, s. 324-325.

171 Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Oxford, Oxford University, 1945, özellikle cilt 1, k. 2, "The Sophists", s. 286-381. Ayrıca bkz. Hegel, *History of Philosophy*, 1: 355:

şifi olarak görüyor; sonradan yedi özgürlük sanatına katılacak olan bu üçleme dil üstünde odaklanıyor: Gramer, diyalektik (mantık) ve hitabet sanatı (retorik); ama genellikle bunlara matematik de katılır.[172]

Kendi kendini yöneten bir şehirde, konuşma (hitabet) önderliğe özenenler için temel önemdeydi. Sofistlerin öğretmen olarak hizmetleri halk karşısında inandırıcı olarak konuşmak isteyenlere gerekliydi; dolayısıyla öteki konuları ihmal etmedikleri halde, sofistlerin her şeyin üstünde öğrettikleri hitabetti. Sadece Platon'un gözünde değil, kamuoyu genelinde de sofistlerden şüphelenilmesi, retorik yüzündendi. Hitabet daha kötü olan bir savın daha iyi imiş gibi görünmesini sağlayamaz mıydı? Aristoteles retoriği Platon'un onu gönderdiği sürgünden kurtarmıştı (ama Platon da büyük bir hatipti) ve bu konu sadece eskiçağda değil 19. yüzyıla kadar Batı'da bütün eğitimin merkezi olacaktı.

Sofistlerin geleneksel inanışlar ya da Sokrates'ten öncekilerin evrensel din bilimleri hakkındaki görüşleri karmaşıktır. Bazıları tanrı tanımaz (ateist) olabilirler, ama genelde dinsel konularda yargı vermemeyi yeğlemişlerdir. Böylelikle Yunan'da ilk kez bir kültür "lâikleşmesi"nin başlangıcına katkıda bulunmuşlar, ama aynı zamanda haklarında bir başka kuşkunun doğmasına yol açmışlardır. Onların genel olarak psikolojik, sosyolojik ve antropolojik kültür görüşlerinin, özel olarak da dinsel konuların öncüleri diye görülebilmeleri, faydalı olmaları terimleriyle açıklanabilecek bir şeydir. Bu alanlarda böyle görüşlerin gelişmesi için, lâikliğin yeniden gündeme geldiği 19. yüzyıla kadar beklemek gerekecektir.[173]

Sofistleri kahramanlar yapmak, Platon'un gerici olduğu iddia edilen görüşlerine karşılık, onları demokrasi ve liberalizmin savunucuları diye göstermek isteyenler vardır. Platon Protagoras'a (aynı addaki diyaloğunda yaptırdığı) Büyük Konuşma'sında "ilerici" görüşler ileri sürdürmemiştir; ancak Platon'un ona yakıştırdığı görüşlerin çoğuyla (aktarırken onları geliştirmek dışında) aynı fikirde olduğu söylenebilir.[174] Zaten sofistlerin hepsi demokrat

---

"Gerçekten, sofistler aracılıklarıyla Yunan'da kültürün var olduğu öğretmenlerdir; böylelikle onlar kendilerinden önce eğitmenlik yapan ozanların ve *rhapsod*'ların yerini almışlardır.

172 Jaeger, *Paideia,* 1: 316.

173 Fakat eğer sofistler indirgemeci ve pozitivistik toplumsal bilimin öncüleri sayılabilecekse, hiç kuşkusuz Platon ve Aristoteles de hümanistik toplumsal bilimin mucitleri olmuşlardı. Durkheim öğretmenliğe ilk başladığında lisans üstü öğrencilerine temel metin olarak Aristoteles'in *Politika*'sını okutmuştu.

174 Genel olarak sofistlerin, özellikle de Protagoras'ın ilerici demokratlar oldukları görüşü için özellikle bkz. Eric Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, Yale University, New Haven, 1957.

değildi; Antiphon İÖ. 411'de Atina'daki oligarşik devrimin planlayıcısı olduğu için idam edilmişti.[175] Hegel belki, sofistlerin Yunan düşünüşünün gelişmesi içindeki yerini en iyi saptayan düşünür olmuştur. Ona göre Sokrates'ten öncekiler, özellikle de Parmenides ve Herakleitos, nesnel varlığı, görünüşe karşılık kendi içinde gerçekliği keşfetmişlerdir.[176] Sofistler, hem özel hem kamusal yaşamda Protagoras'ın sözcükleriyle "iyi yargı" sağlamak için öznel amaçlarla düşünme yöntemlerini ödünç almışlar, ama nesnel geçerliğe herhangi bir açık söz vermemişlerdir.[177] Fakat onların filozof olarak statülerini tartışmalı hale getiren şey, gerçekliğe sarılmalarının gevşekliğidir. Böyle olmakla birlikte, Hegel için sofistler Yunan düşünce tarihinde bir sonraki dönüş için zorunlu önkoşullardı. Kamuoyunun Sokrates'i bir sofist sayması boşuna değildi. Hegel için, Sokrates'in (ya da onun ardından Platon'un) nesnel akla dönebilmesi, öznellik içinde ve onun aracılığıyla olmuştu; fakat bu kere nesnel akıl öznel âlı çok daha zengin bir biçimde içermekteydi.

SOKRATES

Birbirlerinden ayrılmaları çok güç olan Sokrates ve Platon, eski Yunan'da eksensel geçişin tamamlanmasını belirler. Onlarla ilgilenmek bile son derece meydan okuyucu bir tutumdur, çünkü bu konulardaki çalışmalar uçsuz bucaksızdır, anlaşmazlıklar da çok büyüktür. Bunu izleyen kısa inceleme, bu kitabın savlarına ilişkin yanlarıyla sınırlı kalacaktır. Atılımdan önceki çöküş, aslında İÖ. 399'da 70 yaşındayken yargılanıp ölüme mahkûm edilmesinden sonra infaz edilen Sokrates'i kapsamaktadır; o dinsizlikle (şehrin tanrılarını tanımamakla ve yeni tanrılar, *daimones* önermekle) ve Atina gençlerini yoldan çıkartmakla suçlanmıştı. O, tarihteki en olağanüstü insanlardan biriydi, yalnızca Platon'u değil, başka birçoklarını da çok etkilemiş, Yunan'ın ve ondan sonraki Batı kültürünün seyrini değiştirmişti. Ömrü süresince (469-399) Sokrates Atina imparatorluğunun yükselişine ve çöküşüne tanıklık etmiş ve bizim şimdi felsefî ve sofistçe diye ayırdığımız akımlar arasında yaşamıştı.

---

175 Caizzi, "Protagoras and Antiphon", s. 331.

176 Kahn eski Yunan düşünüşünde "olmak" fiili üstüne yazdığı ve başlangıçta Parmenides'teki Varlık kavramının "gerisine geçmek" için hazırlanmış bulunan çok kalın kitapta, Parmenides'ten, ama Yunan düşünüşündeki çok daha geç kimselerden de söz ederken Hegel'in "nesnel akıl" fikrini doğruluyor; "Yunan metafiziğinde benlik ya da özne kavramı hiç yok gibidir"; "bu alandaki büyük olumlu başarıların bir sonucu olarak: En genel biçimlerinde yüklem, varoluş ve doğruluk kavramları vakarlı bir nesnellik içerirler." Charles H. Kahn, *The Verb "Be" in Ancient Greek*, Hackett, Indianapolis, 2003 [1973], s. 418.

177 Hegel, *History of Philosophy*, 1: 368-371. Herakleitos (D:101) "Kendimi aramaya gittim" (ya da "kendimde aradım") sözcüklerini yazarken işin içine öznel bir öğe girmektedir.

Aristophanes *Bulutlar* adlı oyununda Sokrates'i tipik bir sofist ve belâgat öğretmeni olarak resmeder, fakat bu portre her açıdan komik abartılarla doludur. Sokrates'in bir öğretmen olduğuna şüphe yoktu, ama o yeni bir türden öğretmendi. Tipik bir sofist her şeyde bilge olduğunu, kendisine her soruları yanıtladığını iddia ederdi. Sokrates ise hiçbir şey bilmediğini, bilgeliğin sunanı değil arayanı olduğunu söylüyordu.

Yaşamına mal olan yargılanmasında, jüriye hitaben yaptığı konuşmada Sokrates arkadaşı Khaerephon'un Delphi'ye giderek kâhine Sokrates'ten daha bilge biri olup olmadığını soruşunu ve ona böyle biri olmadığının söylendiğini anlatır. Sokrates bu yanıta çok şaşırmıştır (ne de olsa yanıt Apollon'dan gelmiştir), çünkü bilge olmadığını bilmektedir. Fakat kendilerinin bilge olduklarını iddia edenlerden bilgelik edinmeye çalışırken görür ki, onlara kendi üstünlüğü bilgeliğe sahip olmasından değil, olmadığını bilmesindendir *(Apologia* 21 a-e*)*. Sokrates yanıtları değil, soruları bildiği savındaydı: Ruhlarımıza nasıl iyi bakabiliriz? Ruhlarımızı doğru yöne yöneltecek iyilik ya da erdem nedir? Sokrates'in soruları bir anlamda özneldi, benlikle ya da ruhla ilgiliydi; ama her şeyi bireyle ya da kültürle ilişkilendiren sofistler anlamında değildi; çünkü Sokrates sadece kendi ruhunun değil herkesin ruhunun gerçeğini aramaktaydı. Savunmasında kendi Daimonion'una da değinir: "onu bir eylemden alıkoymak istediği her keresinde kendisini işittiren tanrısal ses"e.[178] Fakat onun bilgelik arayışı, en sonunda bir ruhtan daha büyük bir şey tarafından istenmişti, tanrı tarafından istenmişti.[179] Jürinin onu bir daha felsefe yapmamaya söz verirse beraat ettirebileceği olanağı hakkında sık sık alıntılanan yanıtında, Sokrates demektedir ki:

> Mahkemenin sayın üyeleri, sizlere müteşekkirim ve sizin dostunuzum; ama nefes aldığım ve elim ayağım tuttuğu sürece, sizdense tanrıya itaat edeceğim, felsefeyle uğraşmaktan, sizi yıpratmaktan ve aranızdan birine rastladığımda, ona hep yaptığım gibi şöyle demekten geri durmayacağım: İyi efendim, siz bir Atinalısınız, hem bilgelik hem güç açısından en büyük ünü olan en büyük şehrin yurttaşısınız; ama bilgelik veya gerçeği ya da ruhunuzun erişebileceği en yetkin konumu düşünmektense, olabildiğince servet, şöhret

178 Eric Voegelin, *Plato and Aristotle; Order & History*'nin 3. cildi, Louisiana State, Baton Rouge, 1957, s. 8. Sokrates'in *daemon*'unun hiç olumlu bir öğretisi yoktu, sadece Sokrates'i bir şey yapmaktan alıkoymak istediğinde sesi işitilirdi.

179 Savunmayı çevirenler "Tanrı" sözcüğünü kullanmaya hep eğilim göstermişlerdir, çünkü erken Hıristiyanların inandıkları gibi bu kavram Sokrates'te Hıristiyan kullanımına çok yakındı; ama yine de *theos*'u küçük baş harfle "tanrı" diye çevirmek daha güvenli olur; bu belirsiz terimi Apollon'la ya da herhangi bir belirli Yunan tanrısıyla özdeşleştirmek de doğru değildir.

> ve şeref elde etmek için heves duymaya utanmıyor musunuz? [Ve sözünü şöyle sürdürüyor:] Genç ve yaşlı, yurttaş ve yabancı, özellikle bana daha yakın oldukları için yurttaşlar; sizlere rastladığımda böyle davranacağım. Emin olun ki, tanrının bana yapmayı buyurduğu şey budur ve öyle sanıyorum ki, şehir için benim tanrıya hizmet etmemden daha büyük bir nimet yoktur.[180]

Herakleitos çoğu insanların uyanıkken uykuda (yokken var/na-mevcutken mevcut) olduğunu söylemişti (D.34), Parmenides'e göre de, çoğu insanlar olan'ın yolunu bulamadıkları için olmayan ıssızlıklarda gezinmektedirler, Sokrates de Atina halkını gerçek hakkında hiçbir fikirleri bulunmadığı olgusuyla yüzleştirmekle aynı şeyi yapmaktaydı. Besbelli ki, bunu her gün agora'da yapmak özel çalışma odasının mahremiyetinde yapmaktan daha çok kızdırıcıydı.

Şu da belliydi ki, Sokrates gerçekte sorularına verilen yanıtları sorgulamakta ve hemşerilerinin inanç ve uygulamalarına şüpheyle yaklaşmaktaydı. Böyle bir davranış için idam aşırı bir cezaydı; fakat otuz tiranların devrilmesinden sonraki dönem karışıktı ve Sokrates onlarla işbirliği etmeye yanaşmadığı halde, önderlerinden bazıları onun öğrencileriydi. Eli Sagan'ın demokrasilerin yatkın olduklarını düşündüğü paranoyaklık, Sokrates'in garip yargılanmasına ve mahkûm edilmesine yol açan atmosferin bir parçasıydı.[181] Fakat bu olayı bütün felsefe tarihi için paradigma niteliğine büründüren, Sokrates'in hakkındaki yargıya isteyerek uyması, *Kriton*'da anlatıldığı üzere, şehrinin yasalarına uymayı kendisine ödev bilmesiydi. Daha yaşarken birçok öğrencisi üstünde yaşam biçimlerini değiştiren etkiler yaratmış bir adamın şehrin yasaları uyarınca, hatta daha da önemlisi "tanrının hizmetinde" bilerek isteyerek ölümü, ondan sonra bir daha silinmeyecek resmi tamamlamış, Erasmus'a da *"Sancte Socrates, ora pro nobis"*[182] dedirterek onu ermişler arasında saydırmıştı.

Sokrates'in Yunan tarihinde büyük bir geçişi işaretlediği, kendisinden önce gelenlere "Presokratikler" denilmesinden bellidir; fakat onun düşünüşündeki yeniliğin ne olduğu belli değildir; herhalde akılcılığı" değildi, çünkü Yunan'da Parmenides'ten beri akılcılık gelişmişti. Onun öne çıkmasının nedenleri açıklanmak istenince, çeşitli konulara bakmak gerekiyor. Hegel, Sok-

---

180 *Apology* 29d-e, 30a, İng. çev. G.M.A. Grube, *Plato, Complete Works*, der. John M. Cooper, Hackett, Indianapolis, 1997, s. 27-28.

181 Eli Sagan, *The Honey and the Hemlock: Democracy and Paranoia in Ancient Athens and Modern America*, Basic Books, New York, 1991.

182 Jaeger, *Paideia*, 2: 13.

rates'in kendisine yöneltilen savlardaki gibi suçlu olduğuna inanıyordu; çünkü onun tanrısallık düşüncesi yeniydi ve gerçekten de öğrencilerini geleneksel Atina'nınkinden farklı bir yaşama yöneltmeye çalışıyordu. Hegel'in gözünde, onu şehriyle anlaşmazlığa sürükleyen şey, Sokrates'in köktenci öznelliğiydi; ama buna iyiyi ve gerçeği arayışta nesnel bir boyut verilmişti. Yine de, Hegel şehrin Sokrates'i suçladığı şeylerden kendisinin sorumlu olduğunu söylüyordu; o daha başından itibaren öznellikle ve yıkıcı yaşam yollarıyla doluydu; bunun içindir ki, infaz edilir edilmez Sokrates hakkındaki idam kararına pişman olmuştu. Bununla birlikte, Sokrates'in ölümü kritik bir anlamda Atina'nın kendisinin ölümünün kesin kanıtıydı; gonca solmuştu; çünkü Atina Sokrates'in yeni ruh anlayışına uygun nesnel siyasal formu bulamıyordu. Eski *polis* formu ise onu ne özümleyebiliyor ne de yadsıyabiliyordu, böylece bir gölgeye indirgenmişti.[183]

Werner Jaeger de, bu konuda Hegel'i anmaksızın benzer bir yorum sunmaktadır. Sokrates'in Solon ve Eshilos gibi büyük Atinalılar tarafından öncellendiğini, bunlardan her birinin kendi zamanında Atinalı hemşerilerini (içlerinde hissettikleri) etik çağrıyı daha derinden kavramaya sevk ettiklerini ileri sürmektedir. Fakat Sokrates yeni bir dilde konuşuyordu ve onun gününün Atina'sı eski Atina değildi: "Acaba Sokrates onun yaşamı süresinde bile dağılma sürecine girmiş bulunan bir uyumun son olarak kişileşmesi değil miydi? Gerçek ne olursa olsun, o eski Yunan yaşam tarzıyla yeni, başka herhangi birinden daha çok yaklaştığı, ama içine girmesi kısmet olmayan bilinmeyen bir ülkenin sınırında duruyor gibidir."[184] Daha sonra, Jaeger aynı şeyi biraz daha farklı olarak söylüyor: "Sokrates eski Yunan *polis*inde türeyen son yurttaş tipinden bir örnekti. Aynı zamanda, yeni ahlâksal ve düşünsel bireyciliğin de bedene bürünmüş en iyi örneğiydi. Fakat bu kişilikler, birbirlerini bozmadan onda birleşmişlerdi. İlki güçlü bir geçmişe bakıyordu, ötekiyse geleceğe. Böylelikle, o Yunan ruhunun tarihinde benzersiz bir olaydı."[185] Bu özet doğrudur; ancak "bireycilik" sözcüğüne dikkat etmemiz gerekir. Sokrates ruhunun gerçeğini arıyordu, kendi ruhunun ve konuştuklarınınkinin; fakat bu gerçek, Herakleitos'u alıntılayalım, özel değildir, ortaktı (D.2). Eğer bu bireycilikse, Antiphon'unkinden çok farklı bir türdendi. Belki Hegel'in nesnelliğe uzanan öznel ruh fikri gibi çetrefil bir görüş, onu tek başına "bireycilik"ten daha iyi ifade etmektedir.

---

183 Hegel, *History of Philosophy*, s. 425-448.
184 Jaeger, *Paideia*, 2: 27.
185 *A.g.e.*, s. 75.

Son sözü Eric Voegelin'e vereceğiz. O şöyle yazıyor: "*Savunma*'da çoklu eylem düzeylerini gördük. Siyasal düzeyde Atina Sokrates'i mahkûm etmektedir, mitik düzeyde ise Atina tanrılar tarafından mahkûm edilmektedir. Diyaloğun kendisi mitik bir yargıdır."[186] Voegelin için bu yargının anlamı, *polis*in düzeninin (*kosmos*) yeni düzen taşıyıcı olan Sokrates'in ruhuna aktarılmasıdır; Sokrates'ten de bu düzen, Platon'un aracılığıyla en azından potansiyel olarak (yeni bir türde) toplum düzenine dönüşecektir.

Yunanca düzen anlamındaki *kosmos* sözcüğü, benlik, toplum ve evren düzeylerinde eşit olarak işlemektedir. Gabriele Carone, Platon'un *Timaeus* ve *Yasalar* gibi geç dönem diyaloglarında, insanların evrenin düzenini kendi ruhları için örnek alabileceklerinin ifade edildiğini ileri sürmüştür; böylelikle her insan en azından potansiyel olarak evrenin bir yurttaşı olmaktadır; buysa çoğucası ancak daha sonraları Stoacılara yakıştırılan bir düşüncedir.[187] Kahn, Sokrates'in sadece mahkemeden hemen sonra yazılan *Savunma*'da en iyi sunulduğunu, eğer tarihsel gerçeklikten uzak düşseydi inandırıcılığını yitirmiş olacağını, fakat *Kriton*'da bile tarihsel resme Platon'un katmış olabileceği şeyler bulunduğunu söylemektedir; ona göre, erken aporetik diyaloglarda bile Sokrates'e yakıştırılan sözcüklere onun gerçek görüşleri diye bakılamayacaktır.[188] Öte yandan, Platon'un tarihsel Sokrates'ten ne denli uzaklaşmış olsa da, onun ruhunu büsbütün terk etmiş midir diye sorulabilir. Terry Penner son zamanlarda "Sokrates" (bu ismin tırnak içine alınması, onun hakkındaki bütün bildiklerimizin tahminî oldukları anlamındadır) ile Platon arasında ne gibi kopukluklar bulunsa da, onun son diyaloglarına kadar devam eden anlamlı süreklilikler olduğunu göstermiştir.[189] Burası "Sokrates sorunu"na girişmenin yeri değildir, fakat ayrıntıları ne denli bilinmiyor olsa da, bana Sokrates olmadan Platon olamayacağı çok açık görünüyor. Platon da müthiş ilgi genişliği düşüncesinin canlılığı ve uzunluk olarak Kutsal Kitap'la rekabet eden yazılarıyla, uzun zamandır hazırlanan ve müthiş uzun vadeli sonuçları olan bir eksensel kültürün kurumsallaşmasına doğru giden bir eksensel geçişi tamamlamıştır.

---

186 Voegelin, *Plato and Aristotle*, s. 13.

187 Gabriele Roxana Carone, *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge University, Cambridge, 2005.

188 Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue.*

189 Terry Penner, "Socrates", Rowe ve Schofield, *Greek and Roman Political Thought*, s. 164-189.

PLATON

Platon'un yapıtları kıyısı olmayan bir denizdir: Bunlar her konuya (son diyaloglarında doğa felsefesine bile) değinir; Aristoteles için ve sonraki bütün eski (ve modern) felsefenin mihenk taşıdır. Ben kendimi, bu kitabın kuramsal ilgilerine değgin birkaç sorunla sınırlayacağım.

Eksensel kültürün tanımlayıcı yanlarından biri, şeyleri var olduklarından farklı düşünme yeteneğiyse, Platon bütün eksensel düşünürlerin bayraktarıdır.[190] Platon'un tutucu olduğu hakkındaki, Karl Popper ve Leo Strauss gibi çok farklı düşünürleri de kapsayan yaygın düşünce, eğer tutuculuk geleneksel bir toplum düzenine herhangi bir türde bağlı kalmayı içeriyorsa, son derece yanlıştır. Malcolm Schofield "*Devlet*'in var olan siyasal yapılardan ya da alışıldık ahlâk inanış ve uygulamalarından korumak isteyeceği pek az şey olduğu"na işaret ediyor.[191] Köktencilikle cinsiyet eşitliğini savunarak, kadınların savaşta bile koruyucu sınıfa erkekler gibi katılması, egemen sınıfın malının mülkünün ellerinden alınmasıyla çok sade yaşamaları, paraya dokunmalarının bile yasaklanması, aileleri ve özel evleri olmaması tutuculuk sayılabilir mi? Platon tekrar tekrar belirtmektedir ki, en kötü rejim tiranlıktır, tiran da en kötü insandır. *Devlet*'in ütopyası çok katı (*draconian*) kurallarla doludur, fakat bir ya da birkaç tiranın halkın yaşamını perişan etmesi için düzenlenmemiştir. En sıkı disiplin koruyuculara yöneliktir, onların şehri savunurken şiddet göstermeleri, bir bütün olarak nüfusa ise yumuşak davranmaları istenmektedir. Bu yaşam bir çeşit manastır düzeni gibidir, yoksulluk andı içmişlerdir (koruyucuların kölesi yoktur, aslında o iyi şehirde hiç kimsenin kölesi yoktur); filozof-krala itaat ve cinsellikten arınmışlık değilse bile, (*Devlet*'te üreme düzenlemeleri gerçekten gariptir) koruyuculardan hiç kimsenin eşi ya da çocuğu olmaması onun sonuçlarını andırmaktadır. Bu sınırlamaların hiçbiri nüfusun geri kalanı için geçerli değildir. En büyük erdemlerden, filozof-kralın bilgeliği, koruyucuların cesareti vardır, ama bütün şehir ılımlılık ve adalet gösterecektir. Ayrıca, ilk bakışta *Devlet*'in bir kast sistemi gibi görünmesine karşın, Platon onun bir liyakat sistemi (*meritocracy*) olduğunda ısrarlıdır: Çiftçilerin ya da zanaatçıların çocukları çok zeki ve yüce ruhlu çıkarlarsa koruyuculuğa yükseltilecekler, koruyucuların çocukları daha donuk olurlarsa kol işlerine gönderileceklerdir.

---

190 Bernard Williams bunu şöyle anlatıyor: "Platon, bildiğimiz haliyle felsefenin konusunu icat etmiştir. ... Batı felsefesi sadece Platon'la başlamakla kalmamış, ömrünün çoğunu da onun yanında geçirmiştir." *The Sense of the Past*, s. 148.

191 Malcolm Schofield, "Approaching the *Republic*", Rowe ve Schofield, *Greek and Roman Political Thought*, s. 202. O bu sözleri, Popper ve Strauss'unkiler gibi düşünceleri özgüllükle yadsıyarak söylemektedir.

Platon bizim kendisini anlamamızı kolaylaştırmamaktadır. Yukarıda aktardığımız iyi şehrin betimlemesinde, sözler Platon'un değil, Sokrates'indir. Simon Goldhill'in bizi uyardığı üzere, Platon "bir (ya da iki) maske arkasına dikkatle gizlenmiş ve kendisini ironiyle çevrelemiştir."[192] Goldhill'in deyişiyle, Platon hiçbir zaman "Platon"da ortaya çıkmamaktadır, "Sokrates'in son söyleşisi sahnesinde Platon kendisini *yok* göstermektedir; diyaloglarda da, Sokrates'in birinci tekil şahıs olarak canlandırılmasından 'Atinalı Yabancı'nın anonim olarak sunulmasına kadar farklı maskeler sunmaktadır. (Felsefe nasıl içselleştirilecektir?) Platon örtülüdür; orada yoktur ve 'Platon'da her şeyi görmektedir."[193] Yine de Sokrates konuştuğunda, en azından Platon'un inandığı bir şeyin ortaya çıktığına çok az kişi itiraz edecektir. *Devlet*'in iyi şehri betimlemesinde alaycı ve mizahî olan çok şey vardır. Zaman zaman Sokrates bundan sonra ne geleceğini bilmediğini itiraf eder ve 6. kitapta iyi şehri mümkün kılan bilgeliğin kaynağı olan iyi ideasını tartışırken, iyi ideasının tam tanımının ne olduğunu kaçırır ve dinleyicilerini bir güneş teşbihiyle oyalar, ama onun nasıl çalıştığını da açıklamaz. Bütün tereddütleriyle, yanlış çıkışlarıyla ve çıkmaz sokaklara sapmalarıyla, Platon'un koyduğu bazı kuralların gerçekten baskıcı olmasına karşın onun bütün tarihsel örneklerde bir tiranın yönetimi altındaki bir totaliter devleti anlattığını düşünmek zordur.[194] Bunlar yönetilenlerden çok yönetenleri zorlamaktadır ve tiranlığı getirmekten çok, önlemeyi amaçlıyor gibi durmaktadır. Zaten, bir iyi şehri tasarlamanın bütün macerası insanlara ne denli eğlenceli gelse de, kadınların eşitliği gibi bazı cüretli önerilerinden bazılarının şakalar sayılmasına izin verilse de, sonunda Sokrates'in dinleyicilerinden bu deneyi ciddiye almalarını istediği kesindir ve eğer o gerçekleştirilemeyecekse, "belki gökte, onu düşünmeye ve kendisini onun yurttaşı diye görmeye yatkın olanlar için hazırlanmış bir kalıp [paradigma] bulunmaktadır."[195]

Hatırlamalıyız ki, "sözcüklerle bir şehir" yaratma deneyiminin tümü, Platon'un kardeşleri olan iki konuşmacıya, Glaukon ile Adeimantus'a bir şehri ele alarak adaletin niteliğini daha büyük çapta göstermek için tasarlanmıştır. *Devlet* birçok düzeyde çalışmakta ve birçok şey yapmaya kalkışmak-

---

192 Simon Goldhill, *Who Needs Greek? Contexts in the Cultural History of Hellenism*, Cambridge University, Cambridge, 2002, s. 63.

193 *A.g.e.*, s. 61.

194 Çağdaş zamanlarda totaliter denilen devletlerin başında hep tiranlar olmuştur: Hitler, Stalin, Mao, Pol Pot, Ceausescu vb.

195 *Republic*, İng. çev. Paul Shorey, Loeb Classical Library, Harvard University, Cambridge, Mass., 1935, s. 417 (592b).

tadır; fakat hayli belli olan bir düzey, Platon'un Glaukon ile Adeimantus'u kendi ruhlarında erdeme iman ettirmektir. İman ettirmek fazla kuvvetli kaçmamaktadır. Diyaloğun yüreği, kitap 7'deki mağara meselidir: Biri yukarı çıkıp da gerçekliği görene kadar, mağarada sadece bir duvara yansıyan gölgeleri görebilmektedir; yukarı çıktıktan sonra da, yeniden mağaraya inip orada yaşamaya yazgılı olanlara yardım etmeye inandırılması gerekmektedir. *Devlet*'te her noktada dinsel niyet siyasal amaçla koşut gitmektedir; dolayısıyla biz onu her zaman çeşitli anlam düzeylerini birden görecek yolda okumalıyız.

Fakat eğer Platon iş siyasal yapılara ya da ahlâksal uylaşımlara gelince tutucu değilse, onu daha bile devrimci kılan şey, tutucuların göğüslerine sevgiyle bastırmaları gereken merkezî Yunan kültür kalıtını yadsımasıdır. Yunanların öğretmeni Herodotos iyi şehirden atılmıştır, onunla birlikte Hesiodos ve büyük trajedi ozanları da. Niçin Yunan'ın öz yazınsal geleneği iyi şehre sokulmuyor? Çünkü formu şiirdir, içeriği de mitos. Luc Brisson Platon'un *muthos* ile *logos*'u, yani söylence ile akılcı kanıtı ilk ayrımlayan olduğunu, ondan önce *muthos* ile *logos*'un adeta özdeş bulunduğunu, her ikisinin de bir öykü ya da anlatı anlamına geldiğini ileri sürmüştür.[196] Brisson Platon'un yaptığı kritik ayrımı şöyle anlatıyor: "*muthos* ile *logos*'un yanlışlanabilir söylemde yanlışlanamaz söylem olarak ve iddia içeren söylemin öyküsü halinde karşıtlaştırılmasıyla, Platon baş amacına uygun olarak eski Yunancadaki 'konuşma' sözcüklerini özgün ve kesin bir biçimde yeniden örgütlemektedir: Filozofun söylemini bütün öteki söylemlerin, özellikle de ozanın söyleminin ölçüsü haline getirmektedir."[197]

Mitler (söylenceler) yapıları gereği güvenilmezdirler, çünkü onlar savları değil, öyküleri aktarırlar ve günümüze sözlü olarak gelen bu öyküler, geçmişte o kadar eskiden olmuştur ki, doğru olup olmadıklarını hiç kimse bilemez. Platon'un sözellikle okuryazarlık ayrımı konusunda (en azından) iki ayrı fikri vardı; bazen, örneğin *Phaedrus*'ta yaptığı gibi gerçeğin ancak sözlü olarak aktarılabileceğini savunurdu; ama *Yasalar*'da da bütün çocuklara okuma yazma öğretilmesi ve yasaların kendilerinin yazılı olmaları gerektiğini

196 Marcel Detienne *The Creation of Mythology* kitabında, önceleri, örneğin Hesiodos'ta *muthos* ile *logos*'un neredeyse anlamdaş olduğunu, her ikisinin de öykü ya da anlatı anlamına geldiğini, ama Pindaros'ta ve Herodotos'ta *muthos*'un ender göründüğünü ve geniş ölçüde pejoratif olduğunu; bizim (ve Platon'un) mit diyeceğimiz şeylere *logos* denildiğini göstermektedir. Thukydides bilinmeyen olaylara değgin olduklarında *mythos*'u da *logos*'u da sıkıca kovalamaktadır. Detienne'in Platon'daki *muthos*'la ilgili görüşü Brisson'unkinden farklıdır, ama sonunda bizim doğal saydığımız ayrımı ilk Platon'un yaptığı savını yadsımamaktadır.

197 Luc Brisson, *Plato the Myth Maker*, İng. çev. ve der. Gerard Naddaf, Chicago University, Chicago, 1998 [1994], s. 90.

söylemişti.[198] *Timaeus*'taki çok önemli Atlantis söylencesi hakkında, Platon (9.000 yıl önce olmuş olayları kapsayan) onun çok uzun bir süre önce sözel olarak aktarıldığını, ama güvenilirliğini uzun yıllar önce Mısır'da yazılmış olmasından aldığını belirtiyor. Zaten Platon'un dışlayacağı söylenceler, Homeros'un sözlü olarak aktardığı, Hesiodos'la trajik ozanların yararlandıkları söylencelerdir (bugün hâlâ tragedyaların önce sözlü olarak hazırlandıklarını, ancak sonraları yazıya döküldüklerini düşünenler vardır) ve bu durum onların güvenilmezliklerinin bir bölümüdür. Ama daha da önemlisi, söylencelerin içeriğidir; özellikle de tanrıların insanların bütün ahlâkî kusurlarıyla, çoğucası abartılı derecede nitelenmesi. Platon'a göre bu doğru olamaz ve iyi şehir onlardan arındırılmalıdır.

Biz teorinin ortaya çıkışının eksensel geçiş için kritik olduğunu söylediğimiz için, Platon gibi büyük bir eksensel figürün her şeyden çok mitik anlatıya değil de, tartışmalı söyleme dayanmasına şaşmamız zor olur, zaten kendisi de böyle yaptığını sık sık anlatmaktadır. Yine de onun günümüze kadar bütün dünyanın değer verdiği bir şiir geleneğini toptan yadsıması karşısında dilimiz tutuluyor. Platon'un kendisi *Devlet*'in 10'uncu kitabında çocukluğundan beri Homeros'u sevdiğini ve hâlâ ona karşı huşû duyduğunu söylemektedir. Fakat bu, sadece onu yadsımasının köktenci ve şiddetli oluşunu vurguluyor. Hans-Georg Gadamer suçlamaları şöyle özetlemektedir: "[Homeros'un] bir sofist ve her şeyin aldatıcı görünüşlerini üreten bir büyücü olduğu söylenmiştir. Daha da kötüsü, tutkularının tüm sırasını ruhun içine karıştırarak ruhu yıkmasıdır." Eshilos'un tanrıları ahlâksızlığın değil iyi ahlâkın örnekleri diye sunarak söylenceleri arıtma çabasına girdiğine değindikten sonra, Gadamer Platon'un çok daha ileri gittiğini söylüyor:

> Platon'un eleştirisi artık söylencenin şiirsel eleştirisi değildir, çünkü ozanların tersine o eski şiiri eleştiriyle arındırılmış bir biçimde korumamaktadır. Yıkmaktadır. O ölçüde, yaptığı eleştiri Yunan kültürünün temellerine ve Yunan tarihinden bize kalan mirasa bir saldırı olmaktadır. Bu tür bir tutumu sanattan habersiz *(unmusical)* bir rasyonalistten bekleyebilirdik, ama

198 Brisson Platon'un yazı hakkındaki bulanıklığının, kısmen (sözlü kültürün hâlâ canlı olduğu, ama yazmanın gittikçe daha çok önem kazandığı) tarihsel durumdan kaynaklandığını öneriyor. "Böylelikle, Platon'un söylence konusundaki tutumu bıçak sırtında dengelenmiştir. Biri sözelliğe, öteki yazmaya dayanan iki uygarlık arasındaki dönüm noktasında, Platon'un aslında yaptığı söylencelerin günbatımını anlatmaktır. Bir başka deyişle, Platon genel olarak eski Yunan'da, özel olarak da Atina'da belleğin niteliğinin değilse bile, en azından işleyiş yollarının değiştiği ânı betimliyor. Şimdi bir topluluğun bütün üyelerinin paylaştığı bir belleğin karşısına, (yazmayı gündelik bir alışkanlık haline getirmiş bulunan) daha sınırlı sayıdaki kişilerin ayrıcalığı olan bir bellek dikilmektedir." *Plato the Myth Maker*, s. 38-39.

> kendisi şiirsel kaynaklardan beslenmiş ve getirdiği şiirsel edayla insanlığı binlerce yıl büyülemiş olan birinden değil.[199]

Charles Kahn, Gadamer'in görüşünü desteklemektedir: "Platon aynı zamanda üstün bir yazın sanatçısı olan tek büyük filozoftur. ... Platon bu yaygın türü [diyaloğu] 5. yüzyıl Attika tiyatro yapıtlarıyla rekabet halinde, başlı başına bir sanat biçimi haline getirmiştir."[200] Kahn, büyük ozan Platon'un nasıl bütün şiir geleneğini yadsıyabildiğinin anahtarını göstermektedir. Platon, eksensel geçiş hakkındaki görüşümden bekleyebileceğim üzere, hiç de mimetik ve mitik olanı yadsımamaktadır; hatta onlar olmadan kuramsal sezgilerini etkin kılamazdı. Onun yadsıdığı öylece mimetik ve mitik olan değil, sadece onların bütün geleneğidir! Platon Homeros ve Hesiodos'u, Eshilos ve Sofokles'i gözden çıkarmakta, ama onların yerine ne koymaktadır? *Şölen*'in sonunda önceki geceye katılanlardan çoğu baş ağrılarıyla uyanmakta ve Sokrates ile Aristophanes'i hiç uyumadan tartışmalarını sürdürdüklerini görmektedirler. Tartışmanın konusu nedir? Aynı adam hem trajedi hem komedi yazabilir mi? Aristophanes'e göre böyle bir şey olamaz, Sokrates'e göre olabilir. Ve kim komik trajediler ya da trajik komediler yazmıştır?

Böylelikle, geleneği yadsıyan (ve dolayısıyla kendisine tutucu denilemeyecek olan) Platon insanların gelenek olmadan yaşayamayacağını bilmektedir. Onun yarattığı (bu, bir oksimoron olmakla birlikte) yeni bir gelenektir; burada Sokrates Akhileus'un yerine geçmekte ve kendi yazdığı diyaloglar, epik ve trajik ozanların yerini almaktadır (içerikte olduğu kadar hacimde de diye ekleyebilirdik). Geri çekilmiş midir? Tanrı'ya şükür ki, tam olarak değil, fakat gerçekten günümüze kadar erişen yeni bir gelenek kurmuştur. Daha küçük bir adam için (ona Platon'dan büyük biri dememiz gerekirdi) bu ancak bir delinin projesi olabilirdi. Ama Platon deli değildi. Onun düşünüşünün kapsamı ve derinliği belki tek bir kişiyle, öğrencisi olan Aristoteles'le karşılaştırılabilir.

Fakat çok olmamakla birlikte, daha bir şeyler söylememiz gerekiyor: Platon kuramsal olanın yanı sıra geleneğin mimetik ve mitik yanlarını nasıl sürdürmüştür? (Ve Platon'un bütün Yunan mirasını reddetmediğini unutma-

---

199 Hans Georg-Gadamer, "Plato and the Poets", *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Yale University, New Haven, 1980 [1934], s. 46.

200 Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, xiii-xiv. Bernard Williams da benzer bir şey söylemektedir: "Platon'un imgelerinin ve üslûbundaki imgelem gücünün uyumu, soyut düşünme türünde erişilmiş en güzel biçim olarak, kuramın içeriğinin onu yadsımasına karşılık, duyumlar dünyasının gerçekliğini zımnen onaylamaktadır." *The Sense of the Past*, s. 24.

malıyız. Herakleitos ve Parmenides onun arasıra eleştirilerinden değil, ama sansüründen kaçmışlardır. Hece vezinli altılıklar (*dactylic hexameters*) yazmış bulunan Parmenides'e çok borçludur, ama büyük yasa koyucuları yadsımamıştır: Özellikle Solon'u, ama Lykurgos'u ve ötekileri de. Solon'da yasaklanması gerekmeyen bir şiir formu bile bulmuştur.) Platon reform çabaları için eğitimin (*paideia*) anahtar olduğunu biliyordu: Yeni tür bir şehri mümkün kılmak için yeni tür bir kişi eğitilmeliydi. Yunan eğitiminin geleneksel öğelerini, (bizim "atletizm"imizden çok farklı olmayan) *gymnastike* ile (içinde sadece bizim müzik, şarkı ve dansımızın değil, güzel sanatların da bulunduğu) *musike*'yi almış ve onlara yeni biçimler vermiştir. *Gymnastike*'deki reformu daha çok olumsuzdu: (Yunanların çok sevdiği) atletik yarışmalar abartılmayacaktı, çünkü bu gerçekten önemli olanın dışlanmasına yol açabilirdi, hatta bir çeşit tembel hayvana. Bedene özen göstermek, sağlığa, canlılığa ve iyi görünmeye yararlı olduğu ölçüde önemliydi, ama onun ötesinde sadece bir oyalanmaydı.

Musike'de de Platon gelenekle başlamakta, ama sonra yaklaşımını değiştirmektedir. *Devlet*'te de, *Yasalar*'da da Platon doğru tür müzik, şarkı ve dansın (çocuklar için oyunların da) ruhun daha ileri yaşa gelince akılcı düşünmeyi olanaklı kılacak yolda düzenlenmesine yaradığını vurgulamaktadır. *Yasalar*'ın 2. kitabı Platon'un müzik öğrenimi hakkındaki görüşlerini en tamam halinde anlattığı yerdir. Örneğin:

> *Atinalı:* Demek ki, "öğrenimsiz" kişi demekle, koroya katılmak üzere eğitilmemiş birini kast ediyoruz; bir kimse bu eğitimi yeterince almışsa, "öğrenimli"dir.
> *Klinias:* Tabii.
> *Atinalı:* Elbette koroda icra, dans etmekle şarkı söylemenin bir bileşimidir.
> *Klinias:* Elbette.
> *Atinalı:* Ve bu demektir ki, iyi öğrenimli kişi hem *iyi* şarkı söylemeyi, hem de *iyi* dans etmeyi bilecektir.
> *Klinias:* Öyle anlaşılıyor.[201]

Elbette, Platon adına konuştuğunu düşündüğümüz Atinalı Yabancı, *iyi* şarkı söylemenin ve dans etmenin hangi manevî öğeleri kapsadığını ayrıntılarıyla anlatmaya devam etmektedir. Fakat bir koroya katılma deneyimi, yalnızca gençlerin öğrenimi için değildir, herkes için esastır:

---

201 *Laws* 654a-b, İng. çev. Trevor J. Saunders, Cooper, *Works* içinde, 1345.

> Öyleyse, öğrenim doğru olarak disipline edilmiş haz ve acı duygularını dengeleme sorunudur. Fakat insanın yaşamı boyunca, bu etkiler gevşer ve birçok durumda büsbütün kaybolur. Bununla birlikte, tanrılar sanki acı çekmek için doğmuş olan insan ırkına merhamet etmişler ve onlara çalışmalarını bırakıp dinlenmeleri için din şenlikleri halinde bir destek vermişlerdir. Bize, Apollon önderleri olmak üzere Musaları ve Dionysos'u vermişlerdir; insanlar tatillerini bu tanrılarla paylaşmakla yeniden bütünlenmişlerdir ve biz onların sayesinde bu şenlikleri kutlarken serinletici içecekler buluyoruz.[202]

Platon, herkesin iyi yaşamı için ne denli önemli olursa olsun, akılcı muhakemeye pek az kişinin ömrünü adayabileceğini ve anlatının –söylence– gerçeği anlatmanın başlıca tarzı olarak kaldığını bilmektedir.[203] Burada işler sahiden karmaşıklaşıyor ve ben birçoklarını şaşırtan soruları çözemem; fakat Platon "yeni" söylencelerinin genelinde doğru ya da "gerçek gibi bir şey" olduğunu ileri sürmekte, böylelikle de en ileri konumdaki öğrenciler için bile akılcı söyleme önemli bir ek getirerek, kendisinin zaman zaman yalan söylediğini kabul etmektedir; elbette, hayırlı bir amaç uğruna, ama yine de yalan söylemektedir. Bunların en ünlüsü ve en çok eleştirileni, *Devlet*'teki çeşitli sınıfların konumlarının "doğal" olduğuna inandırılması için kullanılan "soylu yalan"dır. Bu savı çözümlemeye girişmek amacımı aşıyor, ancak şunu söyleyeyim: (*Timeaus*'taki Atlantis'le ilgili olan "doğru söylenceler"e karşılık) bu doğru olmayan söylence, bana öyle geliyor ki, her türlü zenginliğe erişebilecek aşağı sınıfları "doğal olarak" ast konumda bulunduklarına inandırmaktan çok, koruyucuları "altından olan" doğalarının altın metaline ya da servetle gelen mal mülke ve hanelere ihtiyaçları olmadığına inandırmayı amaçlamaktadır.

Yine de, Platon'un yasaklanması gereken ozanlık söylenceleri (Homeros vb.) ile iyi şehir için temel olan ozanlık söylenceleri (kendisininkiler) arasında yaptığı ayrımda, hiçbir zaman tartışmanın yüzeyine çıkmayan bir ya da birden çok söylence öğesi bulunmaktadır. Her açıdan duyarlı ve zeki bulunan Platon'un bunları görmediğini düşünmek yanlış olur, ama onlara işaret etmemek için kendi sebepleri olmalı. Bir kere, öykü ya da anlatı anlamında söylen-

---

202 *A.g.e.*, s. 653c-d.

203 Kathryn A. Morgan *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato* (Cambridge, Cambridge University, 2000) kitabında Platon'un söylencelerinin değerli bir yorumunu yapıyor. Carone da, Platon'un sonraki diyaloglarında hem asıl savı desteklediklerini hem de kendi gerçekliklerini taşıdıklarını söylediği mitleri değerlendirmektedir. Ama ona göre, bir savı desteklemekte kullanılan bir söylence onunla çatışıyor gibi görünürse, sava öncelik vermek gerekir. Bkz. *Plato's Cosmology*, s. 14-16. Morgan da Carone da, Platon'un kendisinin mit olarak niteleddiklerinin dışında, mitleri tartışmıyorlar.

ce kavramı Platon'da hep vardır; diyaloglarının tümünde temel bir söylence bulunuyor: Sokrates'in yaşamı ve ölümü söylencesi. Platon'un her şeyden çok savunduğu budur; Sokrates'e gerçekte onun olmayan, ama mantıksal olarak olabilecek düşünceleri yakıştırdığında bile, bu doğru bir söylencedir. Ve Sokrates bir sav değildir, bir öyküsü, anlatısı olan bir kişidir. Peki, bu Platon'da kuramın zafere eriştiği düşüncesine ne yapmaktadır? Ve eğer öyleyse, ister iyi bir şey ister kötü bir şey olduğu düşünülsün bu düşünceye ne yapmaktadır?

Sonra, Homeros'la Hesiodos'un ön kapıdan dışarıya atılmalarına karşın, arka kapıdan içeriye hep sızmaları gerçeği vardır. *Devlet*'teki şiirler üstüne yazdığı ilginç bir denemede, David O'Connor eylemlerden çoğunun gerisindeki şiirsel değinmelere işaret etmektedir. O özellikle, Platon'un *Devlet*'in çoğu yerinde, ama özellikle de mağara benzetmesinde Odisseus'un "Ölüleri ziyaret"ini (*Odisseia*, kitap 11) bir zımnî model olarak kullandığını gösteriyor. Homeros'un kitap 3'teki (386a-d) ölüleri ziyaret anlatısını şiddetle suçladıktan sonra, Platon onu mağara benzetmesinde olumlu olarak kullanmaktadır; orada yeryüzüne bir kez çıkanın gördüklerinin (Homeros'un Hades'teki ölüleri anlatmak için kullandığı sözcükle) "gölgeler"den ibaret bulunduğu mağaraya bir daha dönmek istemeyeceğini desteklemek için *Odisseia*'yı (516d-e) alıntılıyor. Homeros sürgünde; Homeros otorite halinde (Platon birçok diyaloğunda geçerken, bir noktayı pekiştirmek için Homeros'tan bir dize alıntılar); Homeros bütün bir diyaloğun alt metni olarak! O'Connor, Platon'un Hesiodos'un *İşler ve Günler*'indeki "Metallerin Türleri"nin çeşitli rejimleri anlatışında ve her biri için uygun insan türünü belirtmesinde, ayrıca bunların *Devlet*'in 8. ve 9. kitaplarındaki çöküşlerini betimlemesinde altyapıyı sağladığına değinmektedir; yerimiz olsaydı, bu, izlenmeye değecek bir sav sayılırdı. Bu, Platon'un 2. kitapta umursamazlıkla dışarıya attığı, diyaloğun bütün yapısında temel olarak (ama toprak altında) durmakta bulunan; genellikle Homeros ve Hesiodos'un çoğunu ezbere bilen Yunanlar için görülmesi hiç de zor olmayacak fikri desteklerdi.[204] Bu bize, kuramla anlatının ilişkisi hakkında ne anlatıyor?

Nihayet, Gadamer'in, Kahn'ın ve başkalarının işaret ettikleri üzere, Homeros ve Sofokles'in rakipleri olarak bizi felsefe yaşamına çekenler, *Savunma, Şölen, Phaedrus, Devlet* diyaloglarıdır; hatta doğru okunursa, *Yasa-*

204 David K. O'Connor, "Rewriting the Poets in Plato's Characters", *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, der. G.R.F. Ferrari, Cambridge, Cambridge University (yayımlanacak). O'Connor *Devlet*'te Hesiodos'un metallerin türlerinin kullanılması hakkındaki savı ilkin Leo Strauss'un şu makalesinde geliştirdiğine işaret etmektedir: "On Plato's Republic", *The City and Man*, Rand McNally, Chicago, 1964, s. 50-138.

lar; bunlarda savlar çoğu kere şaşırtıcıdır, havada sonuçlanırlar: Sokrates'in bize *Devlet*'te iyi ideasının gerçekten ne olduğunu söylememesinde ya da savların çoğu zaman aynı diyalogda, bazen daha sonraki birinde yeniden düzenlenmeyi gerektirmelerinde olduğu üzere.[205] Platon'un *Devlet*'te eğitimin en üst düzeyini özetlerken, matematiği, özellikle de geometriyi çok yükseğe koyduğunu biliyorum, çünkü orada gerçek sadece akıl için bellidir ve duyumlardan doğrulanması gerekmez; sonra Platon diyalektiği, yani mantıksal tartışmayı daha da yükseğe koymaktadır; burada, Platon'un Parmenides'in Varlık hakkındaki savlarını nasıl geliştirdiği akla geliyor. Ben bunların hiçbirini yadsımıyorum. Fakat hepsi bundan ibaret olsaydı, Platon Platon olur muydu?[206] Bir başka ilginç erken mantıkçı olmaz mıydı? Bence Platon'un gücü, mimetik ve mitik olanın yerine sadece teorik olanın geçirilmesinde değil, Donald'in "melez sistem" dediği mimetik, mitik ve teorik olanı kapsayan sistemin bütününde reform yapmasındadır.[207] Böyle bir yerine geçirme, eksensel geçiş için merkezî önem taşıyan dört örnekten hiçbirinde olmayan bir şeydir: Onun ortaya çıkması, 17. yüzyıldaki Batı çağdaşlığını bekleyecektir.

Aristoteles'i belki bütün zamanların ikinci en büyük kafası olarak nitelediğim için, ona Platon'la eşit ya da eşite yakın yer vermemek kabalık oluyor, ama böyle bir yerimiz yok. Aristoteles etkin bir yazardır –*Nikomakhos'a*

---

205 Benim *Yasalar*'ı da büyük yazınsal diyaloglara katmamın savunulması gerekebilir. André Laks'ın, Rowe ve Schofield'in *Greek and Roman Political Thought*, s. 258-292'deki özellikle övücü denemesine bkz. ve elbette Voegelin'in *Plato and Aristotle*'undaki *Yasalar* bölümüne s. 215-268. Bu bölüm şöyle sonuçlanmaktadır: "Platon 81 yaşında öldü. Öleceği gece Trakyalı bir kız ona flüt çalıyordu. Kız (nomosa uygun) doğru ritmi bulamadı. Platon parmağını oynatarak ona ölçüyü gösterdi."

206 Bernard Williams da benim görüşümü kendi sözleriyle şöyle ifade ediyor: "Platon, siz eğer yaşamınızı kurama adarsanız, bunun sizin yaşamınızı değiştireceğini düşünüyordu. En azından bir dönemde, salt (pür) çalışmaların dönüştürücü bir görüye (vizyona) yol açabileceğini düşünmüştü. Fakat böyle bir dönüşümün malzemelerinin ya da koşullarının bir kurama yerleştirilebileceğini hiçbir zaman düşünmemişti ya da uygun bir ileri düzeyde bir kuramın bilmek istediğiniz şeyi açıklayabileceğini. ... Daha doğrusu, Platon felsefenin bir kimsenin yaşamı için taşıdığı sonul önemin bulgularda bulunabilecek herhangi bir şeyde olmadığını, etkinliklerinde ortaya çıktığını düşünmüşe benzemektedir." *The Sense of the Past*, s. 179. Charles Kahn da buna benzer bir şey söylüyor: "Platon için felsefe bir öğretiler dizisi değil, esas olarak bir yaşam biçimidir." *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 383.

207 Williams'ın sezgisi burada da yardımcı oluyor: "Bir diyalogda dile getirilen her şey, Sokrates tarafından söylenmiş olsa bile Platon'un onayladığı bir şey olmak gerekmez: Sokrates onaylıyor, Platon öneriyor olabilir. Platon felsefeyi savlar ileri sürmek, düzenli soruşturma yapmak ve düşünsel imgelem kullanmak yollarıyla bizim en derin kaygılarımıza seslenmek iddiasındaki bir yola eriştiren son derece ciddi bir filozof olduğu için ... onun yoğunluk, karamsarlık, hatta belli bir dinsel ciddiyeti alaycı bir neşe ve bütün fikirleri eşitlikle ciddiye almamayı birleştirme yeteneğinin kapsamını pekâlâ küçümsemiş olabiliriz." *The Sense of the Past*, s. 149-150.

Ahlâk gibi bazı yapıtları söz konusu olunca, neredeyse büyük bir yazardır– fakat Platon gibi sanatçı değildir. Ama onun müthiş bir coşku ve enerjiyle yaptığı iş, sonraki düşünürlerin uğraşacağı araştırma konularının çoğunu belirlemek olmuştu; bunu da öyle iyi yapmıştı ki, Orta Çağlarda (kendisinin de eski Yunan ve Romalıların da hiçbir zaman düşünmedikleri) bir sonul yetke (otorite) sayılmaya yaklaşmıştı. Bu yolda şiire (özellikle de *Poetika*'sında tragedyaya hayranlık duyarak) yeniden saygınlık kazandırmıştır; doğru kullanıldığında ahlâkî amaçlara hizmet edebileceğini görünce retoriğe de itibar edilmesini sağlamıştır.[208] Benimsenmiş söylenceleri sokağa atmaya ya da onların yerine kendi doğru-yanlış söylencelerini koyması gerekmemiştir. *Metafizik*'inde ilk ozanların şeylerin kökenini merak etmelerinin felsefenin habercileri olduğunu görmüştü. Platon gibi yalnızca tümdengelime dayanarak her şeye en başından başlaması gerekmemiştir; aslında Platon da gerçekte böyle bir projeyi yerine getirmiş değildir. Aristoteles çoğu zaman kanılardan, ortak deneyimlerden başlar, onları eleştirel düşünce ve tartışmayla arıtırdı; ama hiçbir zaman verili dünyadan çok uzaklaşmazdı. Bu kadar büyük bir düşünürün çok gelişkin bir sağduyusunun olduğunu söylemek küçümseyici bulunabilir. Buna karşın, bazen dumanlar ve aynalar arasında bize yardım etmekten çok şaşırtmak isteyen Platon'un bu özelliklerine Aristoteles öykünmemiştir. İki farklı yaşam tarzı arasında onlardan birini ya da ötekini seçme yolunda uzun bir gelenek vardır, ama bizim böyle bir tercih yapmamız gerekmemektedir: Hâlâ ikisine de ihtiyacımız var.

Aristoteles hakkında düşünmenin bir yolu da onun bir eksen sonrası düşünür olduğunu söylemektir. Platon Sokrates'in bilgelik arayışı ışığında geçmişten kendisine miras kalan şeyi kırmak için büyük savaşım vermişti. Sadece yeni bir düşünce türüne değil, yeni bir kişilik türü ve yeni bir toplum türü olanağına erişmek için büyük bir kafanın ve büyük bir sanatçının kullanabileceği her yoldan yararlanmıştı. Ve bunu Aristoteles'in gününde de hâlâ canlı kalan bir parlaklıkla yapmıştı. Fakat Platon'un yaptığını Aristoteles'in de yapması gerekmiyordu.[209] Daha önemlisi, birçok yetenekli kişinin olduğu

---

208 Platon'un da *Phaedrus*'ta bu sezgisi olmuş, ama onu Aristoteles'in *Rhetorika*'sında yaptığı gibi geliştirmemiştir.

209 Platon'un felsefenin doğum sancılarını çektiğini, ama Aristoteles'in onu sağlıklı bir genç olarak bulduğunu söyleyebilir miyiz? Parmenides Yunan düşünüşünün gündemine katı kanıtı (*rigorous argument*) getirmişti, ama bu katılık çekici olduğu kadar ürkütücüydü de. Platon kanıtı zengin ve incelikli bir kaynak olarak geliştirmişti, fakat birkaç merkezî sorun üstünde tekrar tekrar durduğu halde, onları yanıtlamak için tek bir tutarlı sistem getirmektense her zaman bağdaşır olmayan bir dizi yol göstermiştir. (Başkalarının yanı sıra Kahn ve Williams da bu görüştedirler.) Aristoteles sistematik felsefe gibi bir şeyi ilk yaratan olmuştu, ama onun düşüncesindeki pratik

gibi öncelinin ağırlığı altında kalmak yerine, Aristoteles Platon'un açtığı yeni dünyanın çepeçevresine sükûnetle bakmış ve hiç kızmadan onun birçok olanağını keşfetmiş, kendisine gereken iyi bir savı hiç kaçırmamıştır. Onun görmediği çok az şey vardı. Platon'dan daha az "dinsel müzikal" olmasına karşın, Max Weber'in diyebileceği gibi, Aristoteles'i dünyevî olarak düşünmemeliyiz. Onun bir mantığı ve bir metafiziği olduğu gibi bir teolojisi de vardı; bu, ilk kez Anaksimandros'un bulanık olarak fark ettiği Evrenin Tanrısı fikrinin bir çeşitlemesiydi ve Platon'un geç dönem diyaloglarında geliştirilerek zenginleştirilmişti. Bu teoloji sonraki zamanlarda çok etkili olacaktı. Ve kesinlikle, o da Platon gibi felsefeyi bir yaşam biçimi olarak düşünüyordu.[210]

Felsefe okulları Helenistik ve Roma seçkinlerinin eğitiminde gerçekten örgütsel biçimi oluşturmaktaydılar. Bu okullar hiçbir zaman Konfüçyüsçülüğün Çin'de olduğu kadar ortodokslaşmamışlar ve seçkinlerden olan üyelerin bağlılığı için hep şiir ve retorikle yarışmak zorunda kalmışlardır. Felsefenin seçkin olmayan tabakalara bir yaşam biçimi olarak ne denli girdiği açık bir sorudur. Onların arasında eski Olimpos söylence ve törenlerinin kalıbı hiçbir zaman kaybolmamış, ama gitgide daha çok alegorik olarak yorumlanmıştır.[211] Fakat Platon ve Aristoteles'en sonra klasik kültürün eksensel olduğu tartışma götürmez.

"YOK OLMAYA MAHKÛM"

Daha önce görmüştük ki, Eric Voegelin Sokrates'in yargılanmasını değerlendirirken, şehrin Sokrates'i ölüme mahkûm ettiğini değil, tanrıların şehri ölüme mahkûm ettiğini söylüyordu. Besbelli ki, Atina İÖ. 399'da yıkılmamıştır; fakat Makedonya tarafından 322'de nihaî olarak fethedilmesi bağımsızlığını sona erdirmiştir. Paul Veyne de Atina demokrasisinin ondan daha bile önce, Helenistik dönemde çoğu Yunan *polis*lerinin olduğu gibi, dış görünüş olarak demokratik kalsa da, şehir ileri gelenlerinin egemenliğine dönüştüğünü ileri sürmektedir.[212] Fakat altın çağın "tin"i kaybolmamış, sadece *polis*in dışına çıkmıştır. *Polis*in düzeninin Sokrates'in ruhuna, sonra da Platon'unkine akta-

kaygıların öncelik almalarından ötürü, bu henüz çağdaş felsefecilerin yapmaya kalkışacakları gibi değildi.

210 Hadot, *Philosophy as a Way of Life* kitabında Aristoteles ve izleyicilerinin, Platon'un ya da herhangi bir başka felsefe okulu izleyicilerinin olduğu gibi, belli bir yaşam tarzına uyduklarını göstermektedir.

211 Bkz. Luc Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, University of Chicago, Chicago, 2004 [1996].

212 Paul Veyne, *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*, Penguin, Londra, 1990 [1976].

rılması gibi, aynı şeyi sosyolojik olarak da 4. yüzyılda başka felsefe okullarının Platon Akademisi'ni izlemelerinde görebiliriz, öncelikle Aristoteles'in Lykeion'u, ama zamanla da Stoacılar, Epikuroscular vb.

W.G. Runciman bizim 4. yüzyılda Yunan *polis*ine ne olduğunu anlamamıza yardım etmektedir; bu, Sokrates'in ölümünden çok, onunla sadece "ruhsal" bir ilişkisi olan olağanüstü bir jeopolitik anormalliğin sonucuydu. Runciman'a göre, Yunan *polis*i "evrimin bir çıkmazı"ydı, özel jeopolitik konumu sayesinde yaşamını sürdürebiliyordu; komşu uygarlıklardan bir şeyler öğrenmeye yetecek kadar onlara yakın, ama onlar tarafından fethedilemeyecek kadar uzaktı: Yunan yiğitliğini küçümsemeden gösterilebilecek örnek, Perslerin temelinde lojistik nitelikteki başarısızlıklarıdır. *Polis*in çıkmazı, onun kültürel bakımdan yaratıcılığıydı: Hiçbir zaman bir devlet, hele hiçbir zaman bir devletler devleti olmadı. Yurttaşlarından oluşan bu yurttaş devleti, bir şehir devleti bile değildi. Platon'un Atina demokrasisine yönelttiği bütün saldırılara karşın (Platon'un da Yunan *polis*inde tiranlık dışındaki tek gerçekçi almaşık olan oligarşiye kesin karşı çıktığını unutmayalım), *Devlet*'te iyi şehrin dışında felsefenin ancak bir demokraside var olabileceğini onaylamakta ve Sparta'ya duyduğu bütün sempatiye karşın, *Yasalar*'da ikinci en iyi devleti kurmaya çalışırken seçtiği baş konuşmacısı bir Spartalı değil, Atinalı yabancıydı. Bir Spartalının bu kadar uzun konuştuğu düşünülemezdi. Yunan sosyopolitik yapısının, özellikle de demokrasisinin biricikliği, onu bizim bugün hâlâ kültürel olarak değerli gördüğümüz pek çok şeyin tohumu haline getirmiştir: Dünya tarihinde eşsiz bir ilkellik ve aşırı incelmişlik bileşimi. Ama bu, aynı zamanda, onun Perslerinkinden daha yakında bulunan ve çok daha esnek bir büyük çaplı monarşi olan Makedonya karşısında gösterdiği ölümcül zayıflığın da nedeniydi. Runciman, ancak (Yunanlarda hiçbir zaman olmayan) bir monarşinin ya da Roma yahut Venedik gibi çok güçlü bir oligarşinin eskiçağ siyasal dünyasıyla etkin bir rekabet gösterebileceğini ileri sürüyor. Yunan *polis*leri böyle büyük bir meydan okumaya dayanabilmek için fazla küçüktüler ve fazla bölünmüşlerdi. Bir Yunan mucizesi varsa, o da Yunanların 8.'den 4.'nün ortalarına kadar neredeyse beş yüzyıl boyunca, siyasal/askerî kırılganlıklarının bedelini ödemeleri gerekmeden olağanüstü deneylerini sürdürme özgürlüklerini olanaklı kılan coğrafî konumudur.[213] Bunun için ancak "Şükürler olsun!" diyebiliriz.

---

213 Runciman, "Doomed to Extinction", s. 348-367. Runciman hiçbir Yunan *polis*inin niçin Roma'nın ya da Venedik'in izinden gidemediği savını çok güzel özetliyor: "*Polis*lerin ayrıksız hepsi, bunun için fazla demokratik idiler" (364).

Runciman evrimin birden çok düzeyde meydana geldiğine işaret etmektedir. Biyolojik, sosyal ve kültürel evrim karşılıklı bağımlılık, hatta karşılıklı olarak birbirlerinin içine girme durumundadırlar, ama özdeş değillerdir.[214] *Polis*in bir toplum deneyi olarak başarısızlığı Yunan kültürünün başarısızlığı anlamına gelmemiştir. Ve elbette, kültür birtakım toplumsal taşıyıcılar olmadan yaşamını sürdüremez. Biz Yunan kültürünün sağ kalımı için işleyen toplumsal araçları belirtmiştik: Öncelikle *gymnasium*'lar olmak üzere okullar, ikinci olarak çeşitli felsefe okulları, ama tıp ve diğer sanat okulları da. Atina siyasal bağımsızlığını yitirdikten uzun süre sonra, hâlâ bir kültür merkeziydi; Yunanlar daha sonra da Romalılar her yerden oraya okumaya geliyorlardı. Elbette çok önemli bir başka etken de, Makedonların olsun Romalıların olsun Yunan kültürüne duydukları hayranlıktı; onu yıkmak değil taklit etmek istiyorlardı. Bu geleneğin devamında iyi bir talih eseri de, Yunan *ethos*'una ya da felsefesine iyi gözle bakmayan Hıristiyanlığın, daha erken değilse, Pavlos'un mektuplarından başlayarak yavaş yavaş Helenleşmesiydi; böylelikle (hoşgörüsüz kilisenin güce kavuşunca sadece tapınakları değil, felsefe okullarını da kapatmasına karşın) Yunan kültürü ve düşünüşünün birçok öğesi kilisenin içinde sağ kaldı.

Sağ kalanlar tekrar tekrar doğacaktı. Sağ kalanların çoğu örgütlenmeye dayanıyordu. Elbette rastlantının da bir payı vardı; ama Platon ve Aristoteles'in hemen bütün yapıtlarının günümüze kadar gelmesi sırf rastlantı olamaz. Çok ufak ama çok değerli olan Herakleitos'un küçük kitabının belki yarıdan azı elimizde, Yunan trajedilerinin çoğu ise kayıp. Fakat özellikle Sokrates'ten sonraki ilk on yıllarda yaratılanlar, dünyayı ebediyen farklı bir yer yapacaktı. Eksensel İsrail geleneklerinin garip bir aşk nefret ilişkisi içinde eksensel Yunan gelenekleriyle buluşmasının sonucu, sahip olduğumuz dünyanın kötülüğünden de iyiliğinden de büyük ölçüde sorumludur.

---

214 W.G. Runciman, "The Exception That Proves the Rule? Rome in the Axial Age", *Comparing Modernities: Pluralism versus Homogen[e]ity,* der. Eliezer Ben-Rafael ve Yitzhak Sternberg, Brill, Leiden, 2005, s. 125-140. Ona göre, "seçimci evrim kuramında altta yatan evrensel bir kalıt olarak alınabilecek, ama birbirleriyle etkileşim içinde bulunan biyolojik, kültürel ve toplumsal evrim katmanları vardır. Belirgin türler, kültürler ve toplumlar hep ayrı ayrı *yola bağımlı* (*path dependent*) olan, seçici baskı etkenlerinin, ya genetik olarak (anababalardan çocuklara geçen DNA zincirleriyle) ya kültürel olarak (taklit yahut öğrenmeyle) ya da toplumsal olarak (kurumsal teşviklerin ve yaptırımların etkisiyle) fenotipik enformasyon aktarımının sonucudur" (139).

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Eksen Çağı III: İÖ. 1. Binyılın Sonlarında Çin



Konfüçyüs'ün yaşadığı yüzyıldan sonra çizilmiş bir tasviri.

Klasik Yunanistan hakkındaki en çarpıcı şeylerden biri, bir kabile toplumundan (aslında yeniden kabileleşmiş bir toplumdan) birkaç kuşak içinde çağdaşlaşmanın eşiğine geçmiş bulunmasıdır. Bu değişikliğin hızının sonundaki çiçeklenmenin gücüyle ilişkili olduğu düşünülmüştür. Elbette, İÖ. 2. binyıl Yunanistanı'nda güçlü hükümdarları, anıtsal yapıları ve alfabeli yazısı olan bir Tunç Çağı saray toplumu vardı. Bütün bunlar, kabaca İÖ. 1200 ile 800 yılları arasındaki Yunan Karanlık Çağı'nda geniş ölçüde unutulmuştu; geriye sadece en bulanık anılar kalmıştı, en önemlisi de yazı büsbütün kaybolmuştu. Önceki kültürün anıtları arazide garip çıkıntılar olarak duruyordu, onları anlamlandıracak söylencelerin icat edilmesi gerekmekteydi.

Eski çağ Çini bundan daha farklı olamazdı. Beşinci Bölüm'de eksenlik öncesi Çin'e bakmıştık; İÖ. 2. binyılın sonlarındaki Shang hanedanı ve 1. binyılın başlarındaki Batı Zhou'su.[1] Çin'deki eksensel öncesi ve eksensel kültür arasında sürekliliğin Yunan'da ve İsrail'de paraleli olmadığını kaydetmiştik (böyle bir sürekliliğin Hindistan'da da olup olmadığını aşağıda inceleyeceğiz). Bu sürekliliğe yazı sisteminin devam ettirilmesi de işaret etmektedir;

1 Günümüzdeki standart uygulamaya uyarak ben de burada (doğrudan alıntılarda bile) bütün sözcüklerin Latin alfabesine aktarımında *pinyin* sistemini kullandım. Wade-Giles sistemini kullanmaya alışmış, benim yaşımdaki biri için bu hiç kolay olamadı. Sinolog olmayan okuyucular için *pinyin*'in faydaları da vardır, zararları da. Bu cümledeki "Zhou" sözcüğü, asıl telaffuza Wade-Giles sistemindeki "Chou"dan daha yakındır. *Daodejing* de *Tao Te Ching*'ten daha yakındır. Öte yandan, *x* ve *q* sorunlu olabilir: *Xin*'deki gibi *x*'in nasıl okunacağı, onun Wade-Giles'ta "hsin" olduğu anımsanırsa netleşir; *qi*'deki gibi *q* da, Wade-Giles'ta "ch'i"dir.

Shang hanedanından kalma yazılar, daha sonraki bütün Çin yazılarının besbelli atasıdır. Konfüçyüs'ün öğrencilerine bizim *Belgeler* ve *Gazeller* diye tanıdığımız yapıtlardan seçmeler okuttuğu söylenir; onlar bugünkü hallerine Konfüçyüs'ten çok sonra yapılan editörlükle getirilmiştir, ama içlerindeki parçalar herhalde Zhou döneminin başlarına tarihlenmektedir ve Konfüçyüs'ün yaşamı sırasında mevcuttular.[2] Yazıdaki süreklilik, kültürel bağlamda daha bile önemli bir sürekliliğe işaret etmektedir. Shang ve Batı Zhou toplumunu, Miken ve Karanlık Çağ Yunanistanı'ndan çok daha iyi anlamaktayız; çünkü elimizde sadece zengin arkeolojik malzeme değil, önemli metinsel süreklilikler de var.

Fakat Konfüçyüs zamanından (âdet olmuş tarihlemeyle İÖ. 551-479) Qin birleştirmesine (İÖ. 221) kadar Çin, tıpkı eski Yunan gibi şaşırtıcı bir yenilikçilik göstermiştir. Bu, klasik Yunanlardan farklı olarak ama onlara eşit bir yoğunlukla, çeşitlilikleriyle de içerikleriyle de çağdaşlığı haber veren "yüz okul"un çiçeklenme zamanıydı. Konfüçyüsçü *Analektler* ve daha sonra Konfüçyüs'e öğretmenleri olarak büyük saygı gösterenler, erken Zhou kültürünü idealleştirmişler ve onu Çin'in daha sonra döneceği bir standart haline getirmişlerdir; ama eskiye dönme görüntüsü altında, kayda değer yeni olanaklar açmışlardır. Çin 1. binyılın sonlarında, Zhou'nun (Beşinci Bölüm'de anlatıldığı anlamıyla) "feodal" rejiminden Çin imparatorluğunun merkezileşmiş bürokratik rejimine dramatik bir dönüşüm göstermeye başlamıştı. Konfüçyüsçülerin idealleştirdiği toplum, bizim Çinli diye gördüğümüz toplumdan büyük farklar gösterdiği için, önce Beşinci Bölüm'deki konulara kısaca dönerek eskiden nasıl olduğunu anlamaya çalışmalıyız. Çin'in eksensel geçişi savaşçıların yönetimindeki bir toplumun imparatorluk bürokratları tarafından yönetilen bir topluma dönüşümü sırasında olmuştu. Savaşçıların yönettiği o toplum nasıldı?

---

2 Konfüçyüs'ün zamanında ve imparatorluk öncesi dönemin çoğunda çeşitli türlerde yazılı metinler bulunmakla birlikte, öğretimin esas itibarıyla sözlü olduğu hatırlanmalıdır. Özellikle *Gazeller* ezberleniyordu, ama *Belgeler*'in bazıları da öyleydi. Elimizdeki yazılı metinler, Konfüçyüs'ün *Analektler*'inde değinilenlerle aynı olmayabilir. Bizim *Gazeller* ve *Belgeler* diye tanıdığımız kitaplar hemen hemen kesinlikle Konfüçyüs zamanından iyice sonra yazılmış malzemeyi içermektedirler ve belki de onun kullandıklarından bazıları elimizde yoktur. *Analektler*'in en eski tabakasında belgelere ve gazellere hiçbir gönderme olmadığı ve bu isimlerle tanınan yapıtların o dönemde yazılmamış bile bulundukları, ama Konfüçyüs'ün ölümünden önce yazılmamış, hele kesinlikle derlenmemiş oldukları savı için bkz. E. Bruce Brooks ve A. Taeko Brooks, *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*, Columbia University, New York, 1998, s. 255.

KONFÜÇYÜS'TEN ÖNCE

Beşinci Bölüm'de söylediğimiz gibi, Batı Zhou (İÖ. 1045-771) toplumu, merkezîleşmeye karşıtlığı nedeniyle bizim feodal diye düşündüğümüz modele benzemesine karşılık, "tımarlar"ın efendi ile vassali arasındaki bir sözleşmeye dayanmıyordu; kralın "armağanları"ydı; ilkece koşullu olarak, genellikle akrabalara, bazen diğer sadık vassallere verilmekteydi, herhangi bir anda geri alınabilirlerdi.[3] Weberci terimlerle, bu merkezsizleşmiş bir irsî (*patrimonial*) toplumdu ve "feodal" teriminin kullanılması, sadece onun merkezsizliğine işaret etmekteydi. Unutmamalıyız ki, İÖ. 1. binyılın başlarında Çin o binyılın sonlarında olacağından daha az nüfuslu, ekonomik açıdan daha az gelişmiş ve şehirleşmiş durumdaydı. Çinli olmayan kabileler Huaxia (Çinli) halklarla karışmıştı ve arazinin çoğu daha tarıma açılmamıştı.

Bu koşullar altında, erken Zhou monarşisi herhalde ancak bir-iki yüzyıl bir ölçüde merkezî bir denetim sağlamıştır. Merkezî yönetim ve akrabalık bağlarının zamanla uzaması sonucu yavaş yavaş dağılacaktı. Merkezî otoritenin çöküşünü, (gerçekten kesinlikle ondan önce olan) İÖ. 771'de Batı Zhou başkentinin düşmesi ve başkentin uzun zamandır Zhou halkının vatanı olan Batı Çin'deki Wei Nehir vadisinden doğudaki Louyang'a taşınması işaretlemekteydi. Burada Zhou iktidarı geniş ölçüde törensel olacak ve daha güçlü, şimdi gerçekte bağımsız doğu devletlerinin iyi niyetine bağlanacaktı.

Bundan sonraki, adını İÖ. 722 ilâ 481arasındaki süreyi kapsayan bir takvimden alan Chunqiu (İlkbahar ve Sonbahar) dönemi yavaş yavaş sonu gelmeyen savaşlara dönüştü, buradan da Savaşan Devletler dönemine (İÖ. 450-221) geçildi; o zaman bir dizi yeni gelişme, Çin kültür ve toplumunun niteliğini değiştirdi, İlkbahar ve Sonbahar döneminde hâlâ egemen durumdaki savaşçı aristokrasinin kaldırılmasının yolunu açtı.

Konfüçyüs'ün kendisi İlkbahar ve Sonbahar döneminin sonunda yaşamış ve içinde olduğu topluma eleştirel gözlerle bakmıştı. O erken Zhou'yu idealleştirmiş ve "şimdiyi eleştirmek için geçmişi kullananlar"ın ilki olmuştu. Bu, onun izleyicileri arasında hiç sona ermeyen ve ilk Qin imparatoru dahil birçok hükümdarın şiddetle kınadıkları bir uygulamaydı. İlkbahar ve Sonbahar toplumunun gerçekliğine daha yakından bakarak, Konfüçyüs'ün onda neye bağlandığını ve onda neyi suçladığını görebiliriz.

Mark Edward Lewis İlkbahar ve Sonbahar aristokrasisinin başlıca işlev-

3 Edward L. Shaughnessy, "Western Zhou History", Michael Loewe ve Edward L. Shaughnessy, *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge University, Cambridge, 1999, s. 292-351.

leri olan "büyük hizmetler"i anlatmaktadır: kurban, savaş ve avcılık.[4] Bu üç hizmet çok ayrıntılı törenlere ve birbirlerine bağlanmıştı; âyinler başka aristokratik toplumlar gibi bunun da yüreğindeydi. Daha sonraki Konfüçyüsçülükte *li*, tören çok farklı anlamlara gelecek olmakla birlikte, "büyük hizmetler" biçiminde, Konfüçyüs'ün çok saygı duyduğunu iddia ettiği erken Zhou kültürünün yüreği yerindeydi. Savaşın ve avın uzantılarını oluşturduğu merkezdeki hizmet kurbanın kendisiydi. Ruhlara ve atalara sunulan büyük kurbanlar, Zhou toplumunun kendi kendisine yaptığı temsillerdir. Bizim Çin'e ilişkin Batılı görüşümüz, imparatorluk Çin'inin sivil bilgin bürokrat merkez figüründen çok etkilendiği için, Batı Zhou ve İlkbahar ve Sonbahar Çin'inde, bizim bir savaşçı toplumuyla karşı karşıya olduğumuzu fark etmemiz önemlidir; bu toplum, belki aynı türden olmakla birlikte, monarşi öncesi İsrail'den (Samson'u ve Davud'la Calyut öyküsünden Davud'u düşünün), Homeros Yunanistan'ından ve Mahabharata Hindistan'ından farklıdır. Toplumun kendisini anlaması için o kadar merkezî bir önemi olan kurbanları yerine getiren, erken dönem Yunan'ında olduğu gibi savaşçılardı, ama rahipler sınıfının kurbanları gerçekleştirdiği erken İsrail ya da Hindistan'a benzemiyordu. Lewis'in söylediği üzere:

> İlkbahar ve Sonbahar döneminde siyasal yetke, atasal tapınağın ve devletin sunaklarında düzenli sunuların yapılmasıyla güçlü atasal ruhlara ve yerel tanrılara tapılmasından kaynaklanmaktaydı. Hükümdarları kitlelerden ayıran eylemler bu sunaklarda yapılan "büyük hizmetler"di ve bu hizmetler de kurbanlar, savaşlar ve avlanmalar biçimindeki törensel olarak yöneltilen şiddetten oluşmaktaydı. Sembolik olarak etin değiş-tokuş edilmesine ve yenilmesine bağlanan bu etkinlikler, sunaklara canlı varlıkların konulmasıyla en yüksek ortaklıklarına erişiyorlardı. Böylelikle soylu kişi, her şeyden önce bir savaşçı ve kurban kesen oluyordu: Ona gücünü veren ruhları doyurmak için can alan bir kişi.[5]

Lewis bundan sonra *Zuo zhuan*'ı alıntılıyor; muhtemelen İÖ. 4. yüzyılda toplanmış bulunan, ama daha eski malzemeye dayanan bir metin; İlkbahar ve Sonbahar dönemi için hâlâ elimizdeki en iyi kaynak:

> Devletin büyük hizmetleri kurban kesme ve savaştır. Kurbanlarda atasal tapınaktan etler alınır ve savaşta da [sefere çıkmadan önce] *dişi* sunaktaki kurbanlardan etler alınır. Bunlar ruhların büyük törenleridir.[6]

---

4 Mark Edward Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, SUNY, Albany, 1990.

5 *A.g.e.*, s. 17.

6 *A.g.e.*, s. 17. İng.çeviri Lewis'indir. Karş. James Legge, *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*, cilt 5; *The Chinese Classics* (Hong Kong University, Hong Kong 1960 [1895]), s. 382. Burton

Kurban ve savaş (avlanma her ikisinin de yardımcısıydı; kurban için et sağlıyor, savaş için de eğitim oluyordu), savaşçıları bunların ikisine de katılmayan sıradan insanlardan ayırmaktaydı. Ayrıca kurban savaşçı sınıfının örgütlenmesini de soylara bölünmüş ve soy çizgilerine göre hiyerarşik olarak örgütlenmiş olmakla bunu yansıtmaktaydı.

Bu ataerkil toplumda, yaşça büyüklük (*primogeniture*) önemli bir etkendi: Her zaman gerçekleşmese de ilkece, babanın konumu en büyük erkek çocuğa miras kalıyor, ondan daha küçük olan erkek kardeşlere de kendi yurt alanları veriliyordu. Daha küçük erkek kardeşlerin yurt alanlarında onların küçük oğullarına da daha küçük alanlar bırakılmaktaydı. Soy çizgileri sisteminde kişinin nerede durduğuna bağlı olarak, törensel olarak hiyerarşinin her düzeyine uygun âyinlerin ve törenlerin işlenme derecelerinin türlerini ve sayılarını belirleyen kurallarla ifade edilmekteydi.

Arkeoloji, Konfüçyüs'ün idealleştirdiği, Zhou törensel sistemi denilen şeyi keşfetmiştir; bu, herhalde hanedanın kuruluşunda henüz kurulmamış bulunan, fakat İÖ. 850 dolaylarında yapılmış büyük bir tören reformunun sonucu olarak âyin gereklerini ve her rütbe için hangilerinin uygun olduğunu belirleyen bir gelişmeydi. Hiçbir metinde betimlenmeyen bu reform Çin kültür dünyasının her yanına hızla yerleşmişti. Lothar von Falkenhausen on yıllarca yapılan arkeolojik bulgular üstüne önemli sentezinde iddia etmektedir ki, onun Geç dönem Batı Zhou Âyin Reformu dediği şey, muhtemelen 200 yıl Zhou egemenliğinden sonra karışmış bulunan soy çizgileri ilişkileri sistemini tutarlı hale getirmek için yapılmış bir çabaydı. Aristokratik soy çizgilerinin demografik artışı âyinlerde temsil edilmesi güç bir durum yaratmıştı. Bu reform, birçok soyluyu *shi* terimiyle ifade edilen düşük düzeyli seçkin statüsüne indirmişti; herhalde Konfüçyüs de, genellikle "şövalye" diye çevrilen bu statüdendi. Falkenhausen daha sonra, bu sert reformun Zhou'nun kuruluş dönemine kadar giden arkaik temelleri üzerinden haklı gösterildiğini düşünüyor; ona göre, ancak bu reform sırasında Wen ve Wu adlı krallar ve Zhou Dükü baş önemlerini kazanmışlar, hatta *Shangshu* (Belgeler) ile *Shi*'nin (Gazeller) de ilkin ancak bu reform döneminde kodlaştırılmışlardır.[7]

Konfüçyüs'ün kendisinin yenilediğini düşündüğü Zhou tören sistemi-

---

Watson da *Zuo*'dan bir cilt halinde seçmeler çevirmiştir; bunu kullanmak Legge'ninkinden daha kolaydır ve metnin kendine has niteliğini verir ama bütünün sadece küçük bir bölümüdür. Bkz. onun hazırladığı *The Tso Chuan: Selections from China's Oldest Narrative History*, Columbia University, New York, 1989.

7 Lothar von Falkenhausen, "The Archeological Evidence", *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC)*, Cotsen Institute of Archeology, UCLA, Los Angeles, 2006, s. 156.

nin gerçek tarihi her ne ise, önemli olan şey, en eski tarihsel dönemlerden, yani Shang hanedanından ve Batı Zhou'dan itibaren törenlerin taşıdığı büyük değerdir. Törenler (*li*) Konfüçyüs düşünüşünün ve Konfüçyüsçü geleneğin merkezinde bulundukları için, bu bir sürpriz olmamalı; ancak *li*'nin Batı Zhou'da daha sonra Konfüçyüsçüler için taşıyacağı anlama tam denk gelmediğini kavramak önemlidir: Falkenhausen törenin bu kadar erkenden önem kazanmasını anlamamıza yardım ediyor:

> Arkeolojinin bağımsız olarak doğruladığı bir husus, önceden var olan toplumsal düzenle Zhou seçkinlerinin atasal tapılarının gerektirdiği törensel uygulamalar arasındaki son derece yakın ilişkinin ortaya konulmasıdır; bu, maddî kanıtların bolca doğruladığı bir durumdur. ... Erken toplumlarda, böyle bir ilişki elbette yaygın bir görüngüdür. Ama yine de, toplumsal statünün törensel ayrıcalıkla doğrudan bağlantılı olmasına, erken dönem Çin'inde öteki erken uygarlıklardan daha çok güvenilebilir.[8]

İÖ. 850 yılı dolaylarında yapılan törenler reformu, atalara yönelik kurban törenlerinde her soy ağacına uygun biçimleri ve kuralları belirleyerek aristokrat soy ağaçlarının siyasal rütbelerine istikrar sağlamak yolunda kapsamlı bir çabaydı. Birtakım formlar sadece Zhou krallarına ayrılmıştı; başkalarıysa, krallık ailesinin büyük soy çizgilerine ve Kuzey Çin'in çeşitli yerlerinde kurulmuş bulunan, kralın ve çeşitli bölge hükümdarlarının hizmetindeki en üst rütbeli müttefiklerine aitti.

Törenler reformunun dikkate değer bir kesinlikle yarattığı standartlaşma, herhalde düzensiz bir duruma düzen getirme yolunda bir çabaydı. İki yüzyıl süren Zhou egemenliğinden sonra, düzinelerce küçük bölge, birkaç tane de büyüğü giderek daha bağımsız olmuştu. Kültürel olarak seçkinler arasında dikkate değer bir birlik vardı –Reformun başarısının yaygınlığı bunu göstermektedir– fakat siyasal olarak Zhou kralları için giderek daha bağımsızlaşan topluluklar arasında uyumlu bir hareketi örgütlemek gittikçe daha güçleşmekteydi. Üstelik, birçok aristokratik toplumda olduğu üzere, kişinin şerefi ve eylemleri aracılığıyla da atalarının şerefi kollanması gereken önemli bir kaygı konusuydu. Savaş, büyük törensel hizmetlerden biriydi ve sık sık da kişinin soy çizgisinin onuruna yapılmış gerçek ya da hayalî bir saldırıdan sonra yer alırdı.

Lewis "askerî seferlerin yüksek derecedeki törensel niteliği"ne dikkati çekiyor. Seferin her aşaması alandaki eylemleri devlet tapılarına bağlayan ve

8 *A.g.e.*, s. 12.

savaşın kutsal niteliğini güvenceleyen özel törenlerle işaretlenmekteydi.[9] Çok önemli olan bir nokta da, seferin sebeplerinin resmen açıklanmasıydı:

> Her savaştan önce, dövüşçüler toplanırdı ve onlara, niçin Gökyüzünün iradesi, ödevin gerekleri, devletin şerefi ve ataların ruhlarının bu savaşın yapılmasını gerektirdiği anlatılırdı. Ataların mezarlarının (*tablets*) önünde fal açılmasıyla birlikte, savaş duası okunur ve törensel komuta (*ming*) oluşturulurdu; bu ant içme, siyasal ve dinsel çerçeve içinde o gün yapılacak kıyımı saptıyordu. Disiplinin kurallarını koyuyordu, ama bunu, hem komutanları hem de dövüşçüleri atalarının ve tanrıların ortak hizmetine bağlayan bir formda yapıyordu.[10]

Böylesine törenselleşmiş bir çarpışmada beklenebileceği üzere, savaşmaya biçimsel bir nitelik sağlayan kurallar vardı: İstilâ eden ordu armağanlarla karşılanacaktı; çarpışma için bir zaman ve yer belirlenecekti; bir ordu bir ırmağı geçecekse ve orada dağınık hale gelirse, karşısındaki güç, saldırıya geçmeden önce onun toplanmasını beklemeliydi; bir devletin başı (lordu) ölmüşse, istilâcı ordunun "matemi arttırmamak" için çekilmesi bekleniyordu.[11] Bu tür bir savaşın aristokrat seçkinler tarafından yapıldığını söylemek bile gerekmez. Sıradan/Avam halk destekleyici roller oynayabilirlerdi, fakat dövüşe katılmazlardı. Benzer bir biçimde, sıradan kişiler balık tutabilir ve küçük hayvanları avlayabilirlerdi, ama aristokratların törensel partilerinde büyük ya da tehlikeli hayvanlar avlanıyordu. Elimizdeki metinler hemen tümüyle savaşçı seçkinlerle ilgili olduğundan çiftçi ve zanaatçı sınıflar hakkında çok az şey biliyoruz. Bunlardan bazıları Huaxia kültür temelinden gelmeyenler olabilir; zaten oturdukları bölgeye bağlıydılar ve o bölgeyi denetleyenlere "ait idiler". O zamanki erken Zhou toplumu, birçok bakımdan daha sonra Çin toplumunun alacağı biçimden çok farklı olacaktı. Erken dönemde de geç dönemde de törenler merkezî önemde bulunacak, ama anlamı zamanla dramatik değişiklikler gösterecekti.

Erken Zhou döneminde ülkenin çeşitli yerlerindeki kol ve bağıntı soy çizgilerinin kurulması, onların egemenliklerini Shangların hiçbir zaman erişmedikleri bir genişlikte kurmalarının bir yoluydu. Sonraları "devlet" anlamına gelen *guo* teriminin özgün anlamı, eğer bu fazla iddialı bir terim sayılmazsa, –hükümdarın "saray"ını ve en önemlisi bütün önemli kurbanların yapıl-

9 Lewis, *Sanctioned Violence*, s. 22.
10 *A.g.e.*, s. 25.
11 *A.g.e.*, s. 38.

dığı atasal tapınağı içeren– böyle bir soy çizgisinin "başkent"iydi. Nüfus arttıkça ve giderek daha çok arazide tarım yapıldıkça, daha çok ülkesiyle tanımlanan devlet yavaş yavaş gelişti.[12] Başlangıçta daha çok törensel nitelikte olan savaşma, giderek ciddileşti ve büyük devletler küçükleri kendilerine katmaya (ilhak etmeye) başladılar. Bu süreç içinde, özellikle de İlkbahar ve Sonbahar (Chunqiu) döneminde, Zhou krallarının düzene benzeyen bir şey getirme yetenekleri toptan yıkıldı. Savaş sadece yeni ortaya çıkan devletler arasında olmakla kalmıyordu (her zaman ardıllık mücadeleleri olmuştur), tek bir devletin içindeki soy çizgileri arasında, hatta soy çizgilerinin içindeki tâlî dallar arasında da ciddi çatışmalar görülmekteydi. Topluma düzen getireceği umulan tören sistemi gittikçe daha çok çiğnendi; şeref her zaman bir kavga kaynağı olmayı sürdürmekle birlikte (hem sadece atalar adına değil) artık iktidar, hatta hegemonya için savaşlar yapılır hale geldi. Yuri Pines'in dediği gibi: "Gerçekten, Chunqiu bir çözülme/dağılma çağıydı. Astların sürekli olarak üstlerinin ayrıcalıklarını gasp etmeleri devletler arasında, her bir devletin başlıca soy çizgileri arasında ve çoğu zaman soy çizgilerinin içinde de ardı arkası kesilmeyen çatışmalara varıyordu. Chunqiu siyasal düşünüşünün tarihi, devlet adamlarının dağılmayı durdurmak, anarşiyi önlemek ve hiyerarşik düzeni geri getirmek için gösterdikleri cansiperane çabalar diye özetlenebilir.[13] Pines'in devamla söylediği üzere, hâlâ yukarıda anlatılan Zhou sisteminin hiyerarşik formları anlamına gelen törenin (*li*) restorasyonu, henüz Konfüçyüsçülerin bu amaçlara erişmek için kavramsal olarak yeniden formülleştirmedikleri "evrensel çare"ydi, ama bu çarenin de hiç işe yaradığı görülmemişti. Chunqiu döneminin en sonunda yaşayan Konfüçyüs, erken krallar dönemine dönüş terimleriyle anlatılsa bile dramatik bir yeniden formülleştirme gereksiniminin ortaya çıktığı ânı sembolleştirmektedir.

İlkbahar ve Sonbahar düşüncesinin onu izleyen dönemdeki felsefî ölçünmenin doğuşu için bıraktığı mirası özetlemeden önce, Savaşan Devletler döneminden önce oluşan derinlerdeki toplumsal dinsel değişikliklerin bazılarına bakmak doğru olur; bunlar bizim yeni gelişmeleri anlamamıza yardım

---

12 Falkenhausen'in anlatımıyla: "Çin'de merkezî olarak yönetilen sınırları belirlenmiş bir ülke kavramı Doğu Zhou'nun getirdiği bir yenilikti. Erken Tunç Çağı'nda ve *Zuo zhuan* [yani ilkbahar ve Sonbahar dönemi] tarafından kaydedilmiş zamanın çoğunda siyasal otorite ülkenin başkentinden (*guo*) dışarıya doğru yayılarak başkentten uzaklaşıldıkça hızla tavsamaktaydı... bunun aksine, Savaşan Devletler zamanında *guo*'nun başlıca anlamı artık 'başkent' değil 'devlet' olmuş ve her devletin kesin sınırlarının belirlenmesi büyük önem kazanmıştı." *Chinese Society*, s. 406.

13 Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunquiu Period, 722-453 BCE*, University of Hawai'i, Honolulu, 2002, s. 89.

edebilir. Falkenhausen bu değişikliklerin arkeolojik kanıtlarda, metinlerdekinden daha belirgin olduğunu savunmaktadır. İki büyük kayma olmuştu; bunların her biri Falkenhausen'in kitabının 8. ve 9. bölümlerinin başlıklarında gayet güzel özetleniyor: "Yukarı ve Aşağı Seçkinlerin Ayrılması (y. İÖ. 750-221)" ve "Aşağı Seçkinlerin Avam Sınıflarıyla Kaynaşması (y. İÖ. 600-221)."[14] Yaklaşık İÖ. 850 yılındaki Geç Batı Zhou Tören Reformu, "kurucu soy çizgilerinin rütbeli ve avam üyeleri arasındaki karşıtlığın belirlediği iki tabakalı bir toplumun üst katından rütbeli seçkinlerin büyük çoğunluğunu dışlayarak üstteki güçleri giderek büyüyen yöneticilerle alttaki rütbesiz sıradan halk arasında sıkıştırılan yeni yaratılmış bir orta tabakaya geçişi sağlamıştır."[15] Chunqiu dönemi sorununun bir bölümü de, giderek daha güçlenen seçkinlerin her zamankinden daha güçlü devletlere ve bu devletlerin içinde de hükümdarlık soy çizgileriyle bakanlık soy çizgilerine bölünmesiydi; toplumu o kadar istikrarsız hale getiren de bu bölünmelerdi.

İÖ. 600 dolaylarındaki Orta İlkbahar ve Sonbahar Törensel Yeniden Yapılandırmanın bir sonucu da, yukarı tabakaların ayrıcalıklarını daha da geliştirirken, aşağı seçkinlerin ayrıcalıklarını neredeyse sıradan halkla farklarının kalmadığı bir noktaya indirgemesi ve Savaşan Devletler döneminde de büsbütün silinmesi olmuştu.[16] Falkenhausen'in sözleriyle, "Seçkinlerin arasında özel ayrıcalıkları olan bir alt grubun ortaya çıkması, Savaşan Devletler sırasında despot hükümdarların yükselmesinden önce olmuş ve onların yolunu hazırlamıştır."[17] Aşağı seçkinlerin daha altlara doğru bu çifte kayışı, bizim erken Batı Zhou'da var olduğunu söylediğimiz savaşçılar toplumunun niteliğinin yavaş yavaş kaybolması ve o toplumu tanımlayan üç hizmetin giderek ortadan kalkması anlamına gelmiştir.

Erken savaşçı toplumunun özellikle Lewis'in kaydettiği bir özelliği, bu kaymalardan çok etkilenmekteydi: savaşçı seçkinlerin temel eşitlikçiliği. Lewis savaşçı soyluların dikkatle derecelendirilmiş tabakalarının "bu derecelendirmelerin, akrabalıkları ve 'büyük hizmetler'e ortaklaşa katılmaları nedeniyle seçkinlerin bütün üyelerine tanınan, temel bir soyluluğa yapılmış ekler" olduğu gerçeğini bizden saklamaması gerektiğine işaret ediyor.[18] Üstelik, soylular hiyerarşisinin en alt düzeyi olan *shi* aynı zamanda soylu kişiler için kullanılan bir jenerik terimdi, dolayısıyla daha yüksek rütbeler kişinin bir *shi*

14 Falkenhausen, *Chinese Society*, s. 326-399.
15 *A.g.e.*, s. 370.
16 *A.g.e.*, s. 366.
17 *A.g.e.*, s. 365.
18 *A.g.e.*, s. 28.

olarak temel tanımına "eklenmek"teydiler. "Soyluların en tepesinde kral, dibinde de *shi* vardı, fakat hem dil hem de dönemin tören kuralları onların ortak bir soyluluğu paylaştığında ısrar ederek aralarında bir cins değil, derece farkı bulunduğunu gösteriyordu."[19] Konfüçyüs herhalde bu terimin (göreceğimiz üzere) yeni anlamlar kazanmaya başladığı dönemde bir *Shi* idi. Savaşan Devletlerin şimdi yeni güçlenmiş olan hükümdarları eğer bir eşitler toplumunu yönetiyorlarsa, bu hepsinin hükümdara eşit ölçüde tâbi bulunduklarındandı. Konfüçyüs de yeni ayrımlar getirecekti, ama bunlar soy çizgilerine değil, manevî niteliklere göre olacaktı.

Şimdi sıra, hemen bir önceki dönemin, Çin toplumunun kültürel temelini yeniden düşünürken Konfüçyüs'e sunduğu öğeleri özetlemeye geldi. Burada, Chunqiu döneminin başlıca metin kaynağı olan *Zuo zhuan*'la ilgili bir açmazla karşılaşıyoruz. Bu metin, *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları* denilen, aslındaysa Lu devletinin yıllıkları olan *Chunqiu* üstüne üç temel (kanonik) açımlamadan (şerhten) biriydi; o yıllıklar hemen hemen kesinlikle biliniyor ki, hazırlanması yanlış olarak Konfüçyüs'e yakıştırıldığı için bu temel nitelikte sayılmaktaydı. *Zuo zhuan* öteki açımlamalardan farklı olarak dönemin geniş ve sürekli bir tarihidir ve *Chunqiu* üstüne bir açımlama olma isteği kısmen başarısız olmuştur. Ancak İÖ. 4. yüzyılda derlenmiş olduğu genellikle kabul edilmekle birlikte, derlendiği kaynakların sahihliği konusunda anlaşmazlık vardır.[20] Eğer bu metin 4. yüzyılda Konfüçyüsçüler tarafından yazılmış ya da yeniden yazılmışsa, Konfüçyüsçü düşünüşün kaynaklandığı tarihsel "temel"i anlatmak için pek kullanılamaz. Ama eğer ondaki konuşmalar gerçekten Konfüçyüs öncesinden kalmaysa, onlar bize Konfüçyüs'ün kullanabildiği kültürel kaynaklar hakkında bir bilgi verirler. Ben bu teknik sorun üstüne bağımsız bir yargı verebilecek durumda değilim, ancak en azından *Zuo zhuan*'dan bazılarının sahihliği hakkındaki savlar bana inandırıcı geliyor. Fakat benim amaçlarım açısından *Zuo zhuan*'ın Konfüçyüs öncesini mi yeniden anlattığı yoksa sadece erken Konfüçyüsçülerin görüşlerini mi içerdiği, gelişmelerin kendisi kadar önemli değildir.

Falkenhausen'in geniş ölçüde arkeolojiye dayanarak betimlediği uzun erimli değişmelerle uyumlu olarak toplumsal statü terminolojisindeki iki de-

---

19 *A.g.e.*, s. 32.

20 *Zuo*'nun tarihsel olarak güvenilirliği üstüne bir tartışma için bkz. Pines, *Foundations of Confucian Thought*, s. 26-39. Mark Lewis de, *Sanctioned Violence* (1990) kitabında Chunqiu toplumunu resmetmek için *Zuo*'ya çok dayanmıştır; fakat *Writing and Authority in Early China* (SUNY, Albany, 1999) kitabında onun güvenilirliğinden şüphe etmektedir. Falkenhausen ise çeşitli arkeolojik kanıtlarla *Zuo*'nun güvenilirliğini destekliyor: Falkenhausen, *Chinese Society;* dizinde *Zuo zhuan* maddesinin altındaki göndermeler.

ğişiklik, yukarıda rütbeli aristokrasinin en alt düzeyi olarak betimlenen *shi* teriminin anlamında meydana gelmiştir: Bu terim şimdi doğumdan değil statüden ötürü, hatta düşük düzeyli "kamu görevlisi", anlamını almıştır. Daha büyük Savaşan Devletlerde kamu görevlileri doğumdansa, liyakat nedeniyle seçiliyorlardı, hatta tüccarların büyük görevlere getirildikleri örnekler biliyoruz; bu durum, en yüksek statü dışında kalıtsal soy çizgilerinin öneminin azaldığını göstermektedir. *Shi* terimi artık sadece eğitimli insanlara, hatta bir sınıf olarak bilginlere uygulanmak üzere genelleşmişti.

Şimdiye kadar anmadığımız bir başka terim de, geç İlkbahar ve Sonbahar zamanlarından erken Savaşan Devletlere kadar benzer bir gelişme gösteren *junzi*'dir. Etimolojik olarak bu terim "bir lordun oğlu", dolayısıyla bir soylu anlamındadır. Fakat *Zuo zhuan*'da yüksek bakanların bile aynı terimi ahlâkî anlamda kullandıklarını, etik olarak öne çıkan soyluları, doğuştan soylu bulunmakla birlikte eylemlerinde *junzi* olmayanlardan bununla ayırdıklarını görüyoruz. *Analektler*'lerde [müntahabat/seçmeler] *junzi*'nin standart karşılığı "beyefendi"dir (centilmen), ama bazen "üstün insan" gibi başka çeviriler de görülmektedir. Özetle *Analektler*'lerde bu terim soy çizgisine değil ahlâka değgin olarak kullanılmıştır. Bu iki terminolojik kayma, soylu kökenden olmanın, en üst düzey dışında anlamını geniş ölçüde kaybettiği bir topluma işaret ediyor; burada soy çizgisi açısından rütbelenmemiş nüfus geniş ölçüde, evvelce seçkinlerin hiç kimseyle paylaşmadıkları ayrıcalıkların kültürel formlarını paylaşmakta, ama böyle yaparken de onların anlamın değiştirmektedir.[21]

Geç Chunqiu döneminin (Yunan *polis*ini andıran) ilginç bir görüngüsü de, çeşitli devletlerde bir siyasal etken (aktör) olarak kısa bir süre için bir başkent nüfusunun ortaya çıkmasıydı. Başkent nüfusu (*guo ren*) tüccar ve zanaatçıların yanı sıra *shi*'den de oluşmaktaydı. Lewis'e göre, "Başkentte oturanlar soyluların çeşitli soy çizgileri arasındaki iç mücadeleler üstünde belirleyici bir rol oynamaya başladılar ve çoğu kere tahta kimin geçeceğini belirler oldular. ... Bunalım zamanlarında bütün nüfus devletin siyasetini belirlemek için toplanıyordu."[22] Savaşan Devletler döneminin merkezleştirici eğilimleri, güçlü hükümdarlar ve daha zayıf bakan soy çizgileri ile bir kez tutunca, başkent nüfusunun artık sözü edilmez olmuştur.

21 *Junzi*'nin anlam değiştirmesi üstüne bkz. Pines, *Foundations of Confucian Thought*, s. 165-171. Üçüncü bir terminolojik kayma, *shi* ve *junzi*'nin değişmelerine koşut olmuştur: Batı Zhou'da *baixing* (yüz aşiret/soyadları) rütbeli aristokrasiyi anlatırken, geç Chunqiu zamanlarında "sıradan halktan sayıları çoğalan kişiler soyadı (*xing*) alınca" bu terim de "halk" (*min*) anlamına gelmiştir.

22 Lewis, *Sanctioned Violence*, s. 48 ve *Zuo*'dan parçalar alıntılayan dipnotları.

Eğer Konfüçyüs'ten yüzyıl ya da daha uzun bir süre önce, terminolojik ve aşağıda betimleyeceğimiz onlarla ilgili diğer değişiklikler "havada asılı" idilerse, bu onun bir yaratıcı değil de, aktarıcı olma savının inandırıcılığını arttırmaktadır.[23] Ne var ki, *Zuo zhuan* bize sadece anekdotlu anlatılar veriyor. *Analektler*'den önce bu değişiklikler üstüne resmi tartışmalar olmadığı gibi, Konfüçyüs'ten önce de "özel düşünürler" yahut "peripatetik filozoflar"*[24] da yoktu.[25] Hangi değişiklikler gelecekse, onları sistematik olarak ya da "nesnellikle" ilk düşünen o oluyordu. *Analektler*'in sistemli olmaktan çok *aforistik* olmalarına karşın, Konfüçyüs'ün Çin eksen çağını başlattığını düşünmek kesinlikle doğrudur.

Yine de, Konfüçyüs'ün kendisini Zhou geleneksel kültürünün ete kemiğe bürünmüşü olarak düşündüğü ölçüde –kayıtlar, bizim onun getirdiği yenilikler diye düşündüğümüz şeylerden bazılarının ondan çok önce gelişmeye başlamış bulunduklarına işaret etmektedir– Benjamin Schwartz Konfüçyüs ve izleyicilerinin "geçmişin başat kültürel eğilimlerinden bazılarını, sonraki rakiplerinden daha doğru olarak temsil ettiklerini" savunmakta haklıydı.[26]

KONFÜÇYÜS

Bu bölüme, eskil geçmişle süreklilik açısından Yunan ile Çin'in arasındaki karşıtlıkla başlamıştık. Konfüçyüs'ü tartışmamıza da Yunan'la bir başka karşıtlığı anarak başlayacağız: Çin tarihinde, Platon'un Batı'daki etkisiyle karşılaştırılabilecek bir figür varsa, o kesinlikle Konfüçyüs'tür. Whitehead'in ünlü bir sözü vardı: Bütün Batı felsefesinin Platon'a düşülmüş bir dizi dipnotundan ibaret olduğunu söylüyordu; biz de aynı şeyi Konfüçyüs için söyleyebiliriz: Bütün Çin felsefesi de Konfüçyüs'e düşülmüş bir dipnotlar dizisinden başka bir şey değildir. Nasıl bütün Batı düşünüşü Platoncu değilse, bütün Çin düşünüşünün de elbette Konfüçyüsçü olmamasına karşın, hangi "okul"dan olursa olsun belli başlı her Çin düşünürünün de Konfüçyüs'le hesaplaşmış bulunduğu bir gerçektir. İkisi arasındaki karşıtlık, eksen dönüşümlerinde tuttukları yerlerde ortaya çıkmaktadır: Platon, adını bildiğimiz ilk Yunan düşünürü olan Thales'ten başlayan uzun bir gelişme çizgisinin sonundadır; Konfüçyüs ise uzun gelişmenin en başındadır, ama Thales'in, yani (Platon'un etkisiyle olmakla birlikte) adını bildiğimiz ilk Çinli düşünürün yerindedir.

23 Bkz. Konfüçyüs'ün kendisinden "aktaran, ama yaratmayan" diye söz ettiği *Analects* 7:1.

24 Aristoteles gibi "gezinerek konuşan" filozoflar – ç.n.

25 Pines, *Foundations of Confucian Thought*, s. 205-206.

26 Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1983, s. 60. İtalikler özgün metindendir.

İlk bakışta çarpıcı bir karşıtlık olarak görünen bu durumu anlamak, *Lun yu*'ya, yani Konfüçyüs'ten kalan tek kitap ve onun hakkında bilgi edindiğimiz yegâne kaynak olan *Analektler*'e bakınca kolaylaşacaktır. *Analektler* kesinlikle hacim ve biçem olarak erken pre-Sokratiklerden birine benzemektedir: Herakleitos'a (hele metninin tamamı elimizde olsaydı). *Analektler* çok uzun değildir, çoğu aforizmalar halindedir; daha sonraki Savaşan Devletler metinlerinin (*Mozi, Mensiyüs* [*Mengzi*], *Zuangzi, Xunzi*) ve *Guanzi* ve *Lüshi chunqiu* gibi kolektif kitapların içerdikleri savlarla aşılmıştır. Dolayısıyla, *Analektler* etkileri çok büyük olmakla birlikte, gerçekten "erken" durmaktadırlar. Fakat metnin ne kadar erken olduğundan bile emin değiliz. Konfüçyüs için verilmesi âdet olan tarihler İÖ. 551-479'dur, fakat Konfüçyüs'ün herhangi bir şey yazdığı hakkında bilgimiz yok. Elimizde olan, öğrencilerinin belki onun sağlığında, belki ölümünden sonra kaleme aldıkları metindir ve hemen hemen herkes elimizdeki haliyle kitabın hepsinin aynı dönemden kalmadığında anlaşmaktadır. 3 ilâ 10. ya da 4-9. kitapların yahut genellikle erken kitapların Konfüçyüs'ün zamanına en yakınları olduğuna geniş ölçüde inanılmaktadır. Sonraki kitaplar olan 11-20'nin, ama çoğucası 1-2 ya da 1-3'ün de eklenmesiyle, izleyicilerinin sonradan kattıkları metinler olduğu düşünülmektedir, ama ne kadar sonra oldukları tartışmalıdır. Bazıları bütün metnin Konfüçyüs'ten bir ya da iki kuşak sonra yazıldığını savunmaktadır ya da uç bir noktada, E. Bruce ile Taeko A. Brooks *The Original Analects* başlıklı çalışmalarında, metnin Savaşan Devletler döneminin çoğunu kapsadığını, sonraki eklemelerin İÖ. 249'da Lu'yu Qin'in fethiyle sona erdiğini öne sürmüşlerdir.[27]

Brooks ve Brooks *Analektler*'in sonraki kitaplarında Savaşan Devletler dönemi düşüncesine yönelik yanıtlar görüyorlar. Bu fikre karşı başlıca itiraz, sonraki kitapların hiçbir zaman geç dönem Savaşan Devletler düşünüşü için karakteristik olan kanıtlı tartışma niteliğine erişmemiş bulunmasıdır. Ben bu görüş ayrılıklarını kaydederken ve zaman zaman da onlara göndermeler yaparken, onlar hakkında tavır almam gerekmiyor. *Analektler*'in merkezî bir metin, belki de tek merkez metni olduğuna itiraz yoktur ve sonraki bütün Çinliler metni bir bütün olarak değerlendirmiş ve 2.000 yıldır bütün okuryazar Çinlilerin kafasından başka bir yerde var olmamış bir "Konfüçyüs" yaratmışlardır.

Bizim yegâne güvenli kaynağımız olan *Analektler*'e bakınca, hâlâ Konfüçyüs'ün tam kim olduğunu bilemiyoruz. Eğer bir soylu idiyse, soyluluğun

27 Brooks ve Brooks, *The Original Analects*, Ek 1, Analektlerin (Organik) Büyümeleri Kuramı, s. 201-248'e bkz.

en alt düzeyi olan *shi* ile sıradan halk ayrımının solduğu dönemde bir *shi* idi. Bir öğretmendi, öğrencileri, izleyicileri vardı. Öğrettikleri, Altı Sanat diye bilinen şeyin bir çeşidi olmalı: eğitimli sıradan halkın da öğrenmeye heves ettiği, –"aristokrasinin kibar sanatları"–[28] törenler, müzik, okçuluk, savaş arabası sürücülüğü, yazmak ve aritmetik. Altı Sanat'ın sonradan yerini Beş (ya da Altı) Klasik alacaktı, ama bunların metinler değil, beceriler olduğu açıktı. Örneğin törenler ve müzik *hakkında* bilgi edinilmiyor, nasıl tören ve müzik yapılacağı öğreniliyordu; aslında bunlar yakın ilişkili etkinliklerdi. Okçuluk ve savaş arabası sürücülüğü askerî sanatlardı; Brooks ve Brooks *Analektler*'in (kitap 4) en erken düzeyinde (bana çok açık gelmeyen) bir askerî *ethos* olduğunu savunuyorlar.

Konfüçyüs'ten çok önce de, hiç kuşkusuz aristokratik sanatların birçok öğretmenleri vardı. Onu eşsiz kılan, Çin kültüründe yeni bir aşamanın başlangıcı yapan, onun sadece özgül sanatları, hatta Konfüçyüsçü gelenekte o kadar merkezî önem taşıyan törenleri ve müziği öğretmekle ilgilenmeyerek, her şeyin üstünde öğrencilerinin "formasyonu" diyebileceğimiz şeye, onların kişiler olarak etik gelişmelerine ve dünyadaki etik duruşlarına bilinçli olarak merak salmasıdır. Aynı zamanda, Konfüçyüs toplumun o dönemdeki üzücü durumundan ve bir zamanlar bütün halk için daha büyük bir istikrar ve daha büyük saygınlık sağladığını düşündüğü geleneklerin kaybından kaygılanmıştı. Açık olan, Konfüçyüs'ün öğrencileri üstünde, sonraki kuşakların hiçbir zaman unutmadıkları derin izler bırakan olağanüstü dürüstlükte bir insan olduğudur.

Onun öğretisini yeniden kurmaya çalışırken, en merkezî iki teriminden –Waley'in "iyilik" diye çevirdiği *ren* ile yine Waley'in "tören" diye çevirdiği *li*'den–[29] hangisinin daha önemli olduğunu ve gerçekten aralarında bir seçim yapmamız gerekip gerekmediğini sormalıyız. Brooks ve Brooks'a göre, *ren* onların en eski kitap olduğunu ve tarihsel Konfüçyüs'ün sahici görüşlerini yansıttığına görece güvenebileceğimizi düşündükleri kitap 4'te kilit bir terimdir. O kitapta *ren* birçok parçada geçmektedir, *li* ise tek bir yerde, geçerken kullanılmıştır. Herkes *ren*'in *Analektler*'den daha önceki herhangi bir metinde son derece ender kullanıldığını, ama burada çok olağan bulunduğunu kabul etmektedir. Onun Konfüçyüs öncesi anlamını, seyrek geçişinden ötürü belirlemek kolay değildir. *Ren* yazısının yine *ren* diye okunan kişi, insan anlamındaki sözcükle ve iki sayısıyla aynı olduğuna da hep dikkat edil-

28 Michael Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, Yale University, New Haven, 2001, s. 20.
29 Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, Allen and Unwin, Londra, 1938.

miştir. Bunun eski kullanımları "sevimli", "yiğit" ya da insanı anlatan ilgili terimle bir oyun kurarak "erkekçe" olabilir ve bu, herhalde bir ahlâkî erdem değil, aristokratik bir nitelikti. *Analektler*'de *ren* açıkça ahlâkla ilgilidir, fakat birçok farklı çevirisinden anlaşıldığı üzere, anlamı tam açık değildir.

Kitap 4 en eski ve Konfüçyüs'e en yakın bölümse, onda başından itibaren *ren* hakkında anlaşılmayan bir şeyle karşılaşıyoruz:

> Efendi dedi ki, Ben kendi payıma *ren*'i sevip de *ren* olmayandan nefret etmeyen kimse görmedim. *Ren*'i seven biri, onun üstüne hiçbir şey koymaz. *Ren* olmayandan nefret eden kişinin kendisi *ren* olmalı; o, *ren* olmayanın yanına yaklaşmasına izin vermez. Tek bir gün olanca gücünü *ren*'in üstüne koyan biri var mıdır? Ben kendi payıma, *kuvveti* buna yetmeyen hiç kimse görmedim. Öyle birileri olabilir, ama ben kendi payıma böyle birini görmedim. (4:6)[30]

Konfüçyüs'ün kendisi de *ren* olduğunu iddia etmemiştir:

> Efendi dedi ki, "Ben nasıl kendimi bir Bilge (*sheng*) ya da *ren* sayabilirim? Durup dinlenmeden incelemelerimi sürdürdüğüm ve bıkıp usanmadan başkalarını eğittiğim için bana ne denilebilir?" (7:34)[31]

İzleyiciler *ren*'i tanımlamasını isteyince, yanıtı çoğu zaman kaçamaktır ya da falanca kişinin *ren* olup olmadığı sorulduktа yanıt genellikle olumsuzdur. Yine de, Konfüçyüs bize *ren*'in uzak olmadığını söyler:

> Efendi dedi ki, *Ren* gerçekten o kadar uzak mı? *Ren*'i gerçekten istesek, onu hemen yanımızda buluruz. (7.30)[32]

Bu parçalardan çıkarabileceğimiz sonuç, *ren*'in yakında bulunmasına ve onu seven birinin onun üstüne hiçbir şey koymamasına karşın, hiç kimse, Konfüçyüs'ün kendisi bile (hiç kimsede onu yapacak gücün eksik olmamasına karşın) onu uygulamayı başaramamıştır. Özellikle *Analektler*'in sonraki kitaplarında *ren*'in özü hayli doldurulur ve bize *ren*'in en yüksek erdem oldu-

---

30 Brooks ve Brooks'un *The Original Analects*, s. 14. Ben Brooksların Çince sözleri Latin alfabesine eski usul aktarmalarını *pinyin* sistemine çevirdim.

31 İngilizce çeviri, Roger T. Ames ve Henry Rosemont Jr.'ın *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*'undan, Ballantine Books, New York, 1998, s. 119. Ames'in *ren*'i "yetkili kişi" diye çevirmesini atladım, çünkü o terimin çevrilmesi sorununu şimdilik açık bırakmak istiyorum.

32 Çeviri, Waley, *Analects of Confucius*, s. 129'dandır. Waley'in numaralamasında bu 7:29'dur. Waley'in *ren*'i "iyilik" diye çevirmesini de, üstteki notta açıklanan sebeple atladım.

ğu düşündürtülür, çünkü bütün ötekileri içermektedir; fakat hiçbir zaman gizemli niteliğini büsbütün yitirmez. Onun hakkında, onu olağan yaşamın üstüne çıkaran bir şey vardır. Bu, *Analektler*'in gerek Çinlilerin gerekse Batılıların hep öyle görmek istedikleri gibi bütünüyle dünyevî (seküler) bir metin olmadığının belirtilerinden biridir.

Bazı çevirileri düşünürsek, Waley'in "iyilik"i terimin genelliğini vermektedir, genel "hayırseverlik" çevirisi de öyledir; Graham bunun sadece Mensiyüs[33] zamanından itibaren baş çeviri olarak uygun düştüğüne işaret ediyor. Fakat iyilik de hayırhahlık da bizim kendi ahlâk sözlüğümüzde çok kolay bulunan terimlerdir ve Ames'in belirttiği gibi, asıl terimin zenginliğinden yoksundur: "*ren* bir kimsenin bütün kişiliğidir, eğitilmiş, bilişsel, estetik, ahlâkî ve dinî duyarlıklarıdır. ... *Ren* sadece zihinsel değildir, maddîdir de; kişinin tavrı, duruşu, jestleri ve bedensel iletişimidir." Ames devamla, *ren* diye yazmaktadır, "kolay gelmez, ... o bizim yaptığımız ve olduğumuz şeydir."[34] *Ren* kesinlikle ahlâkîdir, Heiner Roetz'in işaret ettiği üzere,[35] o Konfüçyüsçülükteki en yüksek etik terimdir, yine de kuramsal değildir, en azından ilk bakışta değildir: Düşünceye yol açmakla birlikte yapıp etmeye dönüktür, etkindir, mimetiktir.

İnsan varlığının *ren*'e yakınlığını göz önünde tutarak, şimdi *ren*'i Roetz'i izleyerek "insanilik" diye çevirebiliriz; ama bazen yapıldığı gibi "insanlık" diye değil; böylece Ames'in "insanlık"ın genel bir insan niteliği içerdiği itirazını kabul ediyoruz. "İnsanilik" bir ideale özenmeyi içermektedir, ama el altında olmakla birlikte, uygulamada kolay gerçekleşemez. Yine de bir kural ya da ölçüdür, hatta insan davranışlarının değerlendirileceği *asıl* kural ya da ölçüdür. Kökleri cisimde, toplumda, yaşamda olmakla birlikte, yine de evrenseldir.[36] Genellikle *ren*'i *li*'den daha aşağı gördüğü düşünülen Herbert Fingarette, yine de *ren*'in evrensellik iddiasını özetleyen bir tanımını vermektedir: "Toplum insanların başkalarına da insanlar olarak davranmasıdır."[37]

---

33 A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, 1989, s. 112-113.

34 Ames ve Rosemont, *The Analects of Confucius*, s. 49.

35 Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, SUNY, Albany, 1993 [1992], s. 123'te *Liishi chunqiu* alıntılanıyor: "Konfüçyüs *ren*'i en yüksek sayar."

36 Burada, *ren*'in kesin ilişkisel olduğu için aynı zamanda özellikçi (*particularistic*) olmak zorunda bulunduğuna inanan Ames'le yollarımız ayrılıyor. Bkz. Ames ve Rosemont, *The Analects of Confucius*, s. 20 vd. Öte yandan, *ren*'in evrenselliği konusunda Roetz'le aynı fikirdeyim. Bkz. Roetz, *Confucian Ethics*, s. 199 vd.

37 Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, Harper Torchbooks, New York, 1972, s. 77.

Neredeyse, Kantçı başka insanlara kendi içlerinde amaçlar olarak davranma formülü. Konfüçyüsçü uygulamada insaniliğin nasıl işlediğini, belki onun tamamlayıcı terimi olan *li*'yi inceleyince anlayacağızdır.

Ren'in Brooks ve Brooks haklılarsa kitap 4'teki ilk ortaya çıkışında çarpıcı olan şey, onun neredeyse bağlamsız olarak görünmesidir. Konfüçyüs öğrencilerine hangi "sanatlar"ı öğretiyorsa, onların kişisel formasyonlarına çok dikkat ediyordu ve onlar için çok yüksek, neredeyse erişilemeyecek bir ahlâkî hedef koymuştu. Biz de, ilk görünüşlerinde çıplak dursa da, *ren*'in bir bağlamı olduğunu göreceğiz. Fakat Konfüçyüs'ün öğrettiği şeyin özü kesinlikle *li* idi; ancak onun bağlamını göz önüne almadan *li*'yi tartışamayız. Fingarette kilit bağlamın *Tao*, Yol olduğunu kuvvetle savunuyor. *Tao*, çoğu Savaşan Devletler düşünürleri için olduğu gibi, *Analektler*'de de önemli bir terimdir; fakat anlamı düşünüre göre değişmektedir ve biz onu gördüğümüz her yerde Taoistler dediğimiz kişilerin tanımladıkları anlamda olmadığını bilmeliyiz. *Analektler*'de *Tao* eskilerin Yolu, önceki kralların Yolu, centilmenlerin (*junzi*) Yolu olduğu kadar Evrenin Yolu da değildir. *Analektler*'de *Tao* (iktidar, güç, erdem anlamındaki) *de* terimiyle birleştirilir; *Tao Te Ching*'de çok farklı olacaktır. *Analektler*'de, *de,* terimin erken Zhou kullanımını yakından izleyerek, halkı kendisine çeken ve onları Yolun uygulanmasına getiren güç olarak, hükümdarın "karizma"sıdır. Konfüçyüs gerçekten *de*'yi erken krallara, ideal yönetim biçimini yarattıklarına inandığı kimselere yakıştırmaktadır, ama onu centilmenin ya da Yolun herhangi bir içtenlikli izleyicisinin bir niteliği olarak genelleştirmektedir.[38]

Yolun kendine özgü bir saygınlığı vardır; bu, hiçbir yerde yine kitap 4'teki kadar açıkça ifade edilmemiştir: "Efendi dedi ki, sabahleyin Yolu dinle, akşam hoşnut olarak öl" (4:8, İng. çev. Waley).[39] Figarette ise yine, Yolu izlemek için gerekli olan eylemlerin *li*'de ve onun başlıca anlamı olan "tören"de somutlaştığını ileri sürmektedir.[40] Geç Chunqiu zamanlarında, *Zuo*'ya, yani tören fikrine güvenebilirsek, bizim daha çok edep ya da kibarlık terimleriyle düşündüğümüz birçok alanda doğru yapılırsa, herkesin toplumsal kararlılığın temeli olarak gördüğü erken Zhou'nun "Büyük Hizmetler"inde özetlenmiş, ama şimdi genellenmiş ve hâlâ yüksek dinsel âyinleri içerecek geniş bir durumlar çeşitliliğini kapsamışlardır. *Analektler* özellikle kitap 10'da

38 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 13.

39 Ancak *Tao* olağan Konfüçyüsçü toplumsal ve siyasal bağlamı ne denli çok olsa da, burada dünya-ötesi (*trans-mundane*) bir anlam taşıyor gibidir. Yoksa Konfüçyüs'ün ideal toplumunun, eskilerin Yolunun kendisinin kutsal olduğunu mu söylemeliyiz?

40 Fingarette, *Confucius*, s. 19-20.

(ama yalnız orada değil), birçok türdeş olmayan (*heterojen*) *li* örnekleri içermektedir; bunların bazıları, bizim için hayli önemsiz kalmaktadır; örn. "Düz olmayan bir şilteye oturmamalı" (10:9, İng. çev. Waley).[41]

Eğer Konfüçyüs bir tören eğitmeni olarak başlamışsa, uzmanlaştığı alan muhtemelen kurbanların ayrıntıları, ama ayrıca da çeşitli toplumsal durumlarda uygun hareket biçimleri olmalıdır. Fakat öğrencilerinin formasyonları için duyduğu kaygıyla, *ren*'le aynı etik derinliği ifade ederek, en azından geçici olarak, *li*'yi dünya ile ve diğer insanlarla ilişki kurmanın bir yolu diye genellemeye geçmiştir. Düz şiltenin karşıt ucunda, Konfüçyüs minimalizm yaparak doğru eylemi, Xia, Shang ve Zhou hanedanlarından bile önceki bilge hükümdar Shun'un eylemsizliği (*wuwei*) diye betimlemektedir: "Efendi dedi ki: 'Shun besbelli, eylemsizlikle nasıl yönetileceğini bilenlerdendi. O bunu nasıl yapmıştır? Güneye yönelik olarak, saygıyla tahtında oturmuştur; hepsi bu kadar'" (15:5, İng. çev. Leys). Burada çevirisini kullandığım Simon Leys, notlarında "eylemsizlik"in "karışmama" [müdahale etmeme] diye de çevrilebileceğine değiniyor ve Shun'un tutumunun etik yanının, onun "bir ahlâkî örnek oluşturması ve erdeminin (*de*) halka doğru ışıldaması" olduğunu söylüyor.[42] Düz şilte ve güneye doğru oturma sözleri bir araya getirilince, nasıl oturduğunuzun önemsiz olmaktan ne kadar uzak bulunduğunu görebiliyoruz.

Öyleyse, törenler bağlantı kurmanın bir yoludur ve yönetmenin bir yoludur. *Analektler*'de bu sık sık, ceza vererek yönetmekle karşıtlaştırılır. İdeal toplumda ceza olmayacaktır, idamlar ve organ kesmeler olmayacaktır, çünkü insanlar törenlere uygun olarak davranacaklardır: "Efendi dedi ki, 'Onlara siyasal manevralarla önderlik et, onları cezalarla sınırla: İnsanlar kurnazlaşırlar ve utanmazlaşırlar. Onlara erdemle (*de*) önderlik et, onları törenle (*li*) sınırla, onlarda bir utanma duygusu ve bir katılma duygusu oluşacaktır'" (2:3, İng. çev. Leys). Fakat töreni etkili bulan yalnızca hükümdar değildir. Törene uygun davranan centilmenler de çevrelerindekileri etkileyecektir: "Efendi barbar Dokuz Kabile arasında yaşamak istedi. Biri dedi ki, 'Onlar yabancıdır. Buna ne dersiniz?' O da dedi, 'Bir centilmen onların arasında yaşarsa, ne yabancılık olabilir ki?'" (9:14, İng. çev. Graham).[43]

Eğer, *li* bazen Roetz'in yaptığı gibi, göreneksel davranışların "alışılmış ahlâk" diye türdeş olmayan bir toplamasından ibaret değilse, bu Konfüçyüs'ün onu yeni bir görüşe yerleştirmiş bulunmasındandır. Fingarette'in bu-

41 Başka çevirilerde, bu söz çoğu zaman 10:12'ye katılmaktadır.
42 Simon Leys, *The Analects of Confucius*, Norton, New York, 1997, s. 192.
43 Graham, *Disputers of Tao*, s. 15.

rada, "uylaşım" ve "gelenek" gibi terimlerin (çağdaş kültürde) olağan aşağılayıcı anlamlarını kabul etmemesi bana haklı görünüyor; o kendisinin bir yaratıcı değil, aktarıcı olduğunu iddia eden birinin Çin tarihinde daha önce söylenmemiş yeni bir şey söylediğini ileri sürüyordu. Fingarette'e göre, Konfüçyüs'ün sunduğu,

> paylaşılan uylaşımlara dayalı yeni bir evrenselci topluluk idealiydi. Önerisinin içeriği, yeni topluluğu bir gelenek olarak kurmaktı. Fakat ideali yaymak için güçlü bir *biçimsel* söylem tarzını da hazır bulmuştu; gerçekten insan kültüründe en derin köklü söylem biçimini kullanmıştı; anlatıyı, özellikle de eski geçmişe dair anlatısal söylenceyi ya da anekdotu...
>
> Konfüçyüs insanlığı tören imgelemi, dolayısıyla da gelenek imgelemi aracılığıyla görmekteydi. Anlatı biçimini en yaygın formuna –eski bir geçmişin anlatısına– çevirmek, özellikle ona uygun düşüyordu. Böylelikle, onun öğretisinin içeriği yaşamın anlamı hakkındaki düşüncelerin en eskisi, muhtemelen de en çekicisi olana yetkinlikle yatkındı. Bu yolda kullanılan anlatı tarzı, "eskil/arkaik" bir düşünce biçimi olmakla birlikte, o Konfüçyüs'te çağdaş bir romanda ya da tiyatro eserinde olduğundan daha çok bir eskillik değildir. Konfüçyüs efsanevî geçmiş anlatısını, insanın esas doğası ve güçleri üstüne kökten yeni görüşlere dayanan yeni bir idealin hizmetinde kullanmıştır.[44]

Fingarette, geleneğe sorgulanmadan, içsel olarak verilmiş, ona geçmişin ölü eli olarak bakan yaygın görüşü reddetmekte ve geleneğin en "geleneksel" toplumlarda işlediği haliyle, yeni koşullar altında sürekli olarak gözden geçirilen ve yeniden yorumlanan daha geçerli bir anlayışına sahip çıkmaktadır. Bunun Konfüçyüs'ün görüşü olduğunu göstermek için de *Analektler*'den bir parça alıntılamaktadır: "Efendi dedi ki, Eskiyi canlandırarak Yeni hakkında bilgi elde eden kişi öğretmen olmaya uygundur" (2:11, İng. çev. Waley). Fingarette'in anlatmak istediği, ancak (antropologların kültür dedikleri) gelenek ya da uylaşım aracılığıyla insanların yalnızca içgüdü ya da koşullanma sonucu olmayan yollarda davranabilecekleri, ama yeni koşulların her zaman geleneğin yeniden düşünülmesini, "yeniden canlandırılması"nı gerektirdiğidir. Yeniden canlandırma olmadan, gelenek gerçekten ölüdür, fakat Konfüçyüs'ün aktardığı *li* canlıdır ve Fingarette'in söylediği gibi, insanları "yeniden birleştirmek"te işlemektedir.[45]

---

44 Fingarette, *Confucius*, s. 65, 67-68.

45 *A.g.e.*, s. 68-69. Devamla diyor ki, "İnsanlar arasında ortaya çıkan birliğin görüntüsü, böylelikle salt siyasal bir görüntü değildi; kaldı ki, bu Konfüçyüsçü görüş, tarihte kaydedilmiş bütün siyasal görülerin en görkemli –ve başarılı– olanlarından biriydi. Fakat bu bir felsefî, hatta dinî gö-

Şimdi kısaca, Fingarette'in *Analektler*'in eski toplumun anlatısı olarak yeni topluluğun görüntüsünü köklendirdiği söylemin "biçimsel modu" dediği şeye dönebiliriz. Bu anlatının çoğu, zamanın gereklerine göre yeniden işlenmiş olmakla birlikte, Beşinci Bölüm'deki Shang ve Batı Zhou üstüne kesimde ve bu bölümün ilk kesiminde bulunmaktadır. Fingarette ona "anlatısal söylence" diyor, öyledir de; fakat tarih olarak anlatılmıştır ve bildiğimiz ölçüde tarihle açıkça bir ilişkisi de vardır. Konfüçyüs Shang ve erken Zhou kültüründen, özellikle de Kral Wen'den ve Zhou Dükü'nden söz ederken, bizim gerçekten olduğuna inandığımız şeylerden söz etmektedir. Aynı zamanda bir Xia hanedanından da bahsetmektedir ki, şimdiye değin onun hakkında herhangi bir tarihsel kayıt bulunmamıştır; Xia'dan önceki Yao ve Shun gibi krallardan söz ederken ise kesinlikle söylenceler alanındadır. Fakat söylence ile tarih arasındaki ayrım hiçbir zaman kolay olmamıştır ve Çin mithosunun tarih olarak sunulması da kendi başına ilginçtir. Sonraki düşünürler, daha bile eski krallar hakkında onların konumlarını meşrulaştırma amacıyla ortaya çıkacaklardır. İçerikleri çok farklı olmasına karşın, Çin tanımlayıcı bir kültür formu olarak tarihe (yoksa söylence tarihine mi demeliydik) bağlılığı bakımından İsrail'e benzemekte, Yunan'dan ve Hint'ten ayrılmaktadır.[46]

Şimdi hangisinin, *ren*'in mi *li*'nin mi daha önemli olduğu sorumuza dönmenin vaktidir. *Analektler*'de bu soruya tam karşıt yanıtlar veren iki parça bulunmaktadır. *Analektler*'in sistematik değil, aforizmacı, bilemediniz anekdotlu bir kitap olduğunu hatırlamalıyız; hiçbir zaman kendiliğinden kilit terimleri arasında sistemli ilişkiler geliştirmemektedir. Bu koşullarda çok sayıda belirgin çelişkiler ve değişen yorumlar olması kaçınılmazdır. Ama şimdi şu paragraflara bakalım:

> Yan Yuan *ren* hakkında soru sordu. Efendi dedi ki, "Kişinin kendisinin üstesinden gelmesi ve *li*'ye dönmesi *ren*'dir. Eğer biri bir tek gün için kendisi-

rüştü. İnsanlığın topluluk içinde yaşadığını, topluluğun köklerinin de kalıtlanmış yaşam formlarında olduğunu açıklıyordu" (69).

46 Bkz. William McNeill, *Mythistory and Other Essays*, Chicago University, Chicago, 1986. A.C. Graham ise tarihsel geleneğin aktarımı konusunda Konfüçyüsçülüğün oynadığı merkezî rol hakkında şöyle demektedir: "Konfüçyüsçülerin gücü, onların Zhou geleneğinin koruyucuları halinde Çin uygarlığının bekçileri olmasındandı. Hiçbir zaman onlara rakip okullardan bir başkası diye bakılamamıştır; meğer ki, İlk İmparatorun tarihi kendisiyle başlatması ya da Kültür Devrimi sırasında Mao Zedong'un yaptığı gibi, bütünüyle yeni bir başlangıç yapmak için onu temellerine kadar indirmesi düşünülsün. Şurası da eklenebilir ki, Konfüçyüsçülük var olan görenek, sanat ve tarihsel öncellerin ayrıntılı olarak incelenmesi sırasında bütün genel fikirleri kökleştiği için, Çin'in toplumsal ölümsüzlüğünün bir parçası halinde bireyin kültürü, topluluğu ve evreniyle tam olarak bütünlenmesi vaadinde bulunan sadece o olmuştur." *Disputer of the Tao*, s. 33.

> nin üstesinden gelir ve *li*'ye dönerse, o zaman bütün dünya *ren*'e dönecektir. *Ren* ancak benlikten gelebilir; başkalarından nasıl gelebilir ki?"
>
> Yan Yuan "Somut adımları sormaya izin istiyorum" dedi. Efendi dedi ki, "*Li*'ye aykırı olana bakma! *Li*'ye aykırı olanı dinleme! *Li*'ye aykırı olanı konuşma! *Li*'ye aykırı olanı harekete geçirme!" Yan Yuan dedi ki, "Ben akıllı olmamama karşın, bu sözlere uymak istiyorum" (12:1, İng. çev. Roetz).[47]

Burada *li*, *ren*'in önüne geçmiş görünüyor, çünkü "*li*'ye dönmek" *ren*'in tanımının ta kendisi gibi durmaktadır. Fakat öteki parça şöyledir: "Efendi dedi ki, *ren* olmayan bir adamın *li* ile ne alıp vereceği olabilir? *Ren* olmayan bir adamın müzikle (*yue*) ne işi olabilir?" (3:3, İng. çev. Waley).[48] Burada *ren*, *li*'nin esas önkoşulu olmuş gibidir, onsuz anlamı kalmazdı, dolayısıyla *li*'den öncelik almaktadır.[49]

Belki Fingarette bir çelişki gibi görünen şeyin aslında bir bütünlenme olduğunu bize gösterebilir; bunu yapmak için de *Analektler*'de çoğu zaman *li* ile eşleştirilen müziği kullanmaktadır:

> *Li* olan etkinlikler sıradan işler, formüllere uygun icralar değildir: İncelikli ve zekice etkinliklerdir, bağlamın aşağı yukarı duyarlığını, icrada aşağı yukarı dürüstlüğü içerirler. Konfüçyüs'ün de müptelâsı olduğu müziği burada kendimize model olarak alırsak iyi ederiz. Biz duyarlı ve zekice müzik icralarını duyarsız ve sağır olanlardan ayırırız; icrada özgüven ve dürüstlüğü yahut belki tereddüdü, çatışmayı, "yalancıktan rol yapma"yı, "duygulandırma"yı anlarız. Biz bütün bunları icrada fark ederiz, icracının ruhuna (*psyche*'sine) ya da kişiliğine bakmamız gerekmez...
>
> Buna benzer bir biçimde, bir eylem, *bu* kişinin onu nasıl yaptığına bakarak *ren* gibi görünebilir ve daha özgül olarak da, bütün insanların kendisiyle *li*'ye katılmalarına bakarak eşit saygınlıkta olduklarını düşünebilir.[50]

---

47 Roetz, *Confucian Ethics*, s. 122. Ben Roetz'in çevirdiklerinin yerine özgün terimleri (*li, ren*) kullandım ve başka çevirilere bakarak parçayı azıcık değiştirdim. Çoğu zaman Yan Hui diye anılan Yan Yuan'ın *Analektler*'in bundan önceki parçalarında *ren*'i başka herkesten (belki Konfüçyüs'ün kendisinden bile) daha iyi anladığı kaydedilmeye değer; dolayısıyla onun burada sorunu belirsiz bırakmasında bir gariplik vardır. Şunu da belirtmeye değer ki, muhtemelen *ren*'e yakınlığı nedeniyle, Konfüçyüs bu daha önceki parçalarda Yan Yuan'ı genç yaşta ölmesine karşın izleyicilerinin en parlağı, "sevgili öğrenci" diye anmaktadır.

48 Yine Waley'in çevirdiklerinin yerine özgün Çince terimleri koydum.

49 Kwong-Loi Shun'un bu parçaların her ikisini birden tartıştığı ilginç bir makalesi vardır; onlardan birinin ötekinden önce geldiğini kanıtlama yolunda çeşitli çabaları incelemekte ve onları bağdaştıracak bir yola erişmektedir. Bkz. onun "*Ren* and *Li* in the *Analects*", *Confucius and the Analects: New Essays*, der. Bryan W. Van Norden, Oxford University, New York, 2002, s. 53-72.

50 Fingarette, *Confucius*, s. 53-54. Fingarette kilit terimleri çevirmeden bırakıyor.

Fingarette için *ren* ve *li*'nin birbirlerini içeren tek bir paketin parçaları olduğunu görebiliyoruz.

Roetz de onların birbirlerini tamamlayıcılıklarını görmektedir, ama yine de *ren*'e *li*'den daha yüksek bir ahlâkî statü vermek istemektedir. Ona göre, *li* uylaşımsal (Hegelci terimlerle *Sittlichkeit*) ahlâkiyata işaret etmektedir, oysa *ren* uylaşımsallık ertesi (*postconventional*) ahlâkı, evrensel etik ilkelerine dayanan ahlâkı (Hegelci/Kantçı terimlerle *Moralitaet*) temsil etmektedir. Sonra da Lawrence Kohlberg'i izleyerek, onun saptadığı çocukta ahlâkî muhakemenin gelişmesi aşamalarının, *li* düzeyinde 3 ve 4'üncü aşamalara, uylaşımsal düzeye, *ren*'i de uylaşımsallık ertesi en yüksek düzey olan 6'ncı aşamaya denk geldiğini ileri sürmektedir.[51] Roetz bir başka "uylaşımsallık ertesi" terimi de *ren*'le eşleştiriyor: Çoğu kere "hak", "doğruluk" ya da Roetz'in tercih ettiği "adalet" diye çevrilen *yi*. Zaten *yi* de *ren* gibi, Brooks'un *Analektler*'in en eski bölümü saydığı kitap 4'te bulunmaktadır: "Efendi dedi ki, centilmenin dünyayla ilişkisi şöyledir: onun kaygıları ya da yasakları yoktur. Bir şeyi doğru sayınca onu destekler" (4:10, İng. çev. Brooks). "Efendi dedi ki, Centilmen haklı üstünde yoğunlaşır; küçük adam da yararlı olanın üstünde" (4:16, İng. çev. Brooks). *Mensiyüs*'u tartışırken, *yi* hakkında daha çok söyleyeceklerimiz olacaktır.[52]

Ben Roetz'in Konfüçyüs'ü ve Konfüçyüsçüleri, onların etik evrenselliğini yadsıyan ve Konfüçyüsçü ahlâkı, bireylerin grup uylaşımlarını uyarınca yargılayabilecekleri herhangi bir ölçüt olmadan "grup etiği" olarak kategorileştiren kişilerden kurtarma çabalarına duygudaşlıkla bakıyorum. Fakat Roetz'e karşı, Fingarette'in Konfüçyüsçü benliğin sosyal değil, psikolojik olduğu üstündeki ısrarına karşın (ben bu tartışmaya katılmak istemiyorum), Konfüçyüsçü etiği bu aşağılayıcı anlamda "grup etiği" saymamasını destekliyorum. Tersine, bence Fingarette yeni koşullar ışığında geleneğin gözden geçirilebilirliği üstündeki ısrarıyla, *li*'yi *ren*'le aynı etik evrensellik düzeyine yükseltmektedir.

Yine de, *Analektler*'deki evrensel etik öğeleri vurgulamakta Roetz'le birlikte biraz daha ileri gitmek istiyorum. Yine *ren*'den başlayarak, *Analektler* 12:2'ye yeni bir şey katılmıştır.

---

51 Kohlberg şemasının Roetz çeşitlemesi için bkz. onun *Confucian Ethics*, s. 26-27. Roetz, Kohlberg şemasını birtakım yazılarında kullanan Jürgen Habermas'tan pekâlâ etkilenmiş olabilir.

52 *A.g.e.*, s. 111-118. Shun, *li*'ye karşıtlıkla *yi*'yi *ren*'le eşleştiriyor. Bkz. Shun, "*Ren* and *Li*", s. 68-69. Brooks ve Brooks ise, yukarıda alıntılanan parçada olduğu gibi, *yi*'yi "hak" olarak çeviriyor. Shun ona "doğruluk" diyor. Leys de onu Roetz gibi "adalet" diye çeviriyor.

> Zhonggong *ren* hakkında sordu. Efendi dedi ki, "Kamu yaşamınızda önemli ziyaretçileri kabul ediyormuşunuz gibi davranın; büyük bir kurbana başkanlık ediyormuşunuz gibi sıradan kişileri kullanın. Kendi istemediğinizi başkalarına zorlamayınız; kendiniz kişisel ya da siyasal husumete maruz kalmayınız.[53]

Burada, *Analektler*'de bulunan altın kuralın çeşitlemelerinden birini görüyoruz. Kişinin özel ve kamusal yaşamında başkalarına en yüksek saygınlıkla davranışının kurallarını izlemekte ve büyütmektedir; bu, *ren*'in bir açıklaması olarak veriliyor.

Böyle olmakla birlikte, yine altın kuralların birinde çıkan, daha önce anmadığımız, ama Konfüçyüsçü sözlüğün zenginliğine katkı oluşturan bir başka kilit terim de vardır:

> Zigong sordu: "Tek bir sözcükten oluştuğu halde, doğası gereği kişinin bütün yaşamı boyunca uygulanan bir şey var mıdır?" Efendi dedi ki, "Bence bu *shu*'dur. Kendin için istemediğin şeyi başkalarına yapma" (15:24, İng. çev. Roetz).[54]

Roetz *shu*'yu çevirmeden bırakarak, hep yapılan "karşılıklılık" çevirisini, potansiyel olarak bir faydacılık hesaplamasına yol açtığı için sorgulamak istemektedir; ona göre, öylesi burada yapılan ahlâkî akıl yürütmeden daha düşük bir düzeydedir. Ona göre, *shu*'nun çeviride "af" ya da "hoşgörü" diye karşılanması daha geneldir ve bu terimin en iyi çevirisi, onun bir norm olarak evrenselliğini vurgulayan "doğruluk" (*fairness*) olurdu. *Shu* Roetz'in şöyle çevirdiği bir başka kilit parçada (4:15) da ortaya çıkıyor:

> Efendi dedi ki, "Shen! Benim yolumu (*Tao*) bir başka şey kaplamış." Zengzi, "Evet" dedi. Efendi gidince izleyicileri ona sordular, "Ne demek istiyor?" Zengzi dedi ki, "Öğretmenimizin yolu hayırseverlik ve iyiliktir (*zhongshu*), hepsi bu."[55]

Burada *zhong*'la eşleşmiş olarak yine *shu* var, *zhong* genellikle sadakat diye çevrilir, ama bir dizi anlamı vardır, burada da "hayırseverlik" en uygun olarak görünüyor. Roetz'in savı altın kuralın bir erdem değil, biçimsel bir süreç olduğu, böylelikle de bağlama bağımlı değil, evrenselleştirilebilir bulun-

---

53 Ames ve Rosemont, *The Analects of Confucius*'tan çeviri; *ren*'in çevirisini atlayarak.
54 Roetz, *Confucian Ethics*, s. 133.
55 *A.g.e.*, s. 142; birebir çeviri.

duğudur.[56] Yine de, temel varsayım olarak, birine bir şeyin yapılması ya da yapılmaması istenen şeyi yönetecek evrensel bir etik kavrama gereksinimi vardır. İşte, *ren, shu* ve *zhong*'un da (insanilik, doğruluk, hayırseverlik) sağladığı, tam budur.

Fingarette *li*'nin *Analektler*'deki yerini vurgulamış ve Konfüçyüs'ün *li*'yi insanların ancak içinde insan olabilecekleri törensel bir yaşam duygusu diye yorumladığını savunmuştur. O, bu görü içinde (kitabının alt başlığı olan) "dünyevî'yi kutsal olarak" yorumlamaktadır. Ancak biz bu düşüncenin Konfüçyüsçülüğün bir din değil de, dünyevî bir felsefe olduğu görüşünü desteklemesini istemiyoruz. Bu muhtemelen, dememeleri gerektiği halde, sadece çağdaş Batılıların bir "-izm" dedikleri şeye, yine çağdaş Batılıların "din" dememeleri doğrudur.[57] Fakat biz Konfüçyüsçülükten "dinsel" sıfatını esirgeyemeyiz. Onun kilit terimlerinden birçoğu –*Tian, Tao, de, ren, li* (ne de olsa, *li* dinsel tören olarak asıl anlamını hiçbir zaman yitirmemektedir)– maddî dünyanın ötesine işaret eder ve bunlarda hiçbir zaman yitirmedikleri ve çok daha sonra yeni Konfüçyüsçülük tarafından tekrar onaylanacak bir kutsallık havası vardır.

Analektler'de çok geçmeyen, ama kilit anlarda her zaman hazır bulunan kesinlikle dinsel nitelikli bir terim vardır: *Tian*, Gök. Burada bile, Konfüçyüsçülüğün dünyeviliğini savunmak için, *Tian*'ın artık dinsel bir anlamı bulunmadığını, düpedüz "doğa" karşılığı olduğunu savunma yolunda bir çaba vardır. Ne var ki, "doğa" bütün çağdaşlık öncesi kültürlerde normal olarak dinsel bir terimdir; "Doğa"nın Yunancası olan *physis* bile canlı, büyüyen ve saygı gösterilmesi gereken bir şeydir. Fakat *Analektler*'deki özgül Gök görünüşleri, bizim normal olarak "doğa"ya verebileceğimizden açıkça başka bir anlam imâ etmektedir. Örneğin:

> Efendi Kuang'ta tuzağa düşürüldüğünde, dedi ki, Kral Wen yıkılınca, bu, kültürün (*wen*) var olmaktan çıktığı anlamına mı gelmiştir. Gök gerçekten onunki gibi kültürlerin ortadan kalkmasını isteseydi, yakın zamanların bir ölümlüsü, benim yaptığım gibi, kendisini hiçbir zaman onunla bağlantılayamazdı. Eğer Gök böyle kültürlerin yıkılmasına niyet etmiyorsa, benim Kuang halkından korkacak neyim olabilir ki? (9:5, İng. çev. Waley)

Konfüçyüs'ün Altı Sanatlar hocalarının birinden daha fazla bir şey olması, onun ödeviyle ilgilidir; onun daha sonra taçsız kral diye düşünülmesi, Gökyüzünün İznine sahip bulunması, eskilerin geleneğini aktarması, hatta

56 *A.g.e.*, s. 135.
57 Bkz. Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Macmillan, New York, 1962.

bunun bütün içerikleriyle birlikte onu yeniden yaratması sonucudur. Bir başka yerde, Konfüçyüs'ün Gök'le ancak "kişisel" diyebileceğimiz bir ilişkisi olduğunu iddia ettiğini görüyoruz:

> Efendi dedi ki, "Burada beni tanıyan hiç kimse yok, değil mi? Zigong "Niçin seni hiç kimse tanımıyor?" diye sordu. Efendi dedi ki, "Ben ne Göğe küserim, ne insanı suçlarım; aşağı olanı öğrenirken yukarıdakini keşfettim. Beni tanıyacak olan Gökyüzü olmamalı? (14.35: İng. çev. Graham)[58]

Ve onun en sevdiği öğrencisi ölünce öyle bir kedere kapıldı ki, öteki öğrencileri şaşırdı (11:10) ve Göğe döndü:

> Yan Hui öldüğünde, Efendi dedi ki, "Heyhat, Gök beni terk etti, Gök beni terk etti" (11:9, İng. çev. Graham).[59]

Gökyüzü insanın ahlâk düzeniyle ilgili bulunduğu ve bu anlamda Konfüçyüs'ün düşüncesi Batı Zhou'nunkinin devamı olduğu için, Gökyüzü ile Yol, *Tian* ve *Tao* arasında bir ilişki vardır. Ama Konfüçyüs hiçbir zaman "Göğün Yolu" (*Tian Tao*) terimini kullanmaz.[60] Graham'a göre, bu belki de bilici[kâhin]lerin ve o zamanlar gök cisimlerinin hareketlerini anlatmak için onu kullanan başkalarının bu terimin içini boşaltmasındandır.[61] Konfüçyüs'ün kozmolojiye pek merakı yoktu; onun için *Tian* da *Tao* da her şeyin üstünde insanın ahlâkî düzeniyle ilgiliydiler.

Birçok bilginin Çin düşünüşünün temelinde "iyimser" olduğu hakkında anlaşmalarına karşın, Konfüçyüs Gökyüzüne ve *Tao*'ya dayanmasına karşın, karamsar değilse bile, en azından şüphededir. Şimdi gördüğümüz üzere, kendisini terk edilmiş hissedebilmekteydi. *Tao*'yla ilgisi de, onun yokluğuna çok ilişkindi: "Yol baskın çıkmıyor" (5:7, İng. çev. Leys). "Dünya Yolu kaybetmiştir" (16:2, İng. çev. Leys). Öteki eksen düşünürleri gibi, Konfüçyüs de dünyanın ekleminin yerinden çıktığına, ödevinin onu doğrultmak için elinden geleni yapmasını gerektirdiğine inanmaktadır; ama kazansın ya da kaybetsin, ilkelerine bağlı kalmalı, *ren* ve *li* uyarınca davranmalıdır.

Şimdi, bu olağanüstü insanı ve ona yakıştırılan kitabı ne yapacağız? O çürümüş olan bir âdil siyasal düzeni diriltmeye çalışan bir siyasal eylemci

58 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 17.

59 *A.g.e.*, s. 17. Bildiğim kadarıyla, *Analektler*'de Göğü en iyi inceleyen kaynak şudur: Schwartz, *World of Thought*, s. 122-127.

60 Bkz. *Analects*, 5:13.

61 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 18.

miydi? Üyelerinin ahlâkî saflığını arayan, ama esasında toplumdan geri çekilen yeni bir tarikatın kurucusu muydu? Yoksa Sokrates gibi, o da zamanının toplumsal ve siyasal uygulamalarını eleştiren, makam değil gerçeği arayan, kurduğu geleneği çeşitli yollardan sürdürecek izleyicilerine örnek olan biri miydi? Robert Eno, Konfüçyüs'ün başarısının yeni bir eğitim anlayışı kurmak olduğunu düşünüyor: *li*'nin bilgisi ve uygulamasıyla öğrencilerinin (benim "formasyon" dediğim) "ahlâklı ve bilge varlıklar"a[62] dönüşmesini sağlamak. Herhalde bütün bu olanakların hepsinde biraz gerçeklik vardır. Hiç kuşkusuz, sonraki Çin tarihinde o kadar merkezî konumda olan Konfüçyüsçü kendini yetiştirme geleneğinin başlangıcını *Analektler*'de bulabiliriz.[63]

Bizim çeşitli örneklerde eksensel dönüşümü anlama çabalarımız açısından önemli olan, Konfüçyüs'ün ya da onun geleneğini sürdüren izleyicilerinin *Analektler*'de yeniden anlatıldığı üzere bu geçişin temellerini taşımakta ne kadar ileri gittikleridir. *Analektler*'de bizim "ikinci düzey"den düşünmeye, yani düşünme üstüne düşünmeye pek rastlamadığımız doğrudur. Biçimsel mantık hiçbir zaman Çin düşüncesinde merkezî bir yer tutmamıştır, ancak ileride göreceğimiz gibi, daha sonraları, Savaşan Devletler döneminde bir hayli incelikle geliştirilmiştir. Yine de, Joseph Needham'ın büyük yapıtının kapsamlı olarak ortaya koyduğu üzere, neyin işlediği ve neyin işlemediği konusunda Çin bilimi, tarihinin çoğunda, özenli gözleme ve yakın dikkate dayanarak, Batı bilimine eşit, hatta ondan ileri çarpıcı ilerlemeler göstermiştir.[64] Fakat Konfüçyüs, Sokrates gibi doğal evrenle değil, daha ziyade insan toplumuyla ilgiliydi; onun ve izleyicilerinin katkıları esas olarak bu alandaydı. Ama söz konusu katkılar çok büyüktü.

Eleştirel akıl yürütme, aforistik ya da diyalojik formda bile toplumda ve insan davranışında nelerin yanlış gittiğinin açıklamalarını sağlamış ve onları düzeltecek almaşıklar önermiştir. Bütün Sinologlar kabul etmese de, ben Heiner Roetz'i izleyerek, *Analektler*'in bir bölümünün evrensel değerlere dayanan bir etik içerdiğini savunuyorum. "Evrensel" değerlerin herhangi bir kültürde mutlak formda var olmadığını düşündüğüm açık bulunmalı. Bunlar her zaman belirli bir zaman ve yerde, belirli bir dilde ifade edilmişlerdir. Eğer

---

62 Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, Albany, SUNY, 1990, s. 41.

63 Bkz. Philip J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, 2. baskı, Hackert, Indianapolis, 2000. Kongzi (Konfüçyüs) hakkındaki ilk bölüm, konu üstüne benim burada verebileceğimden çok daha zengin bir anlatıdır.

64 Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, cilt 1, Cambridge University, Cambridge, 1954 ve devam eden ciltler.

onları "adalet", "hayırseverlik" ve benzerleriyle tercüme ediyorsak, ister istemez farklı bir kültür ortamında serpilmiş terimler, onun için de çevrilen Çince terimlere olsa olsa yaklaşmalar kullanıyoruz demektir. Benim "evrensel"le demek istediğim, evrensellik için bir özlemdir. Konfüçyüs etiği Çin etiği değil, insanlık etiği olmayı amaçlamıştır. Roetz, erken dönem Çin etik düşünüşünde etnosantrizmin kayda değer yokluğunu göstermiştir. "Barbarlar" diye yeterli karşılığını verebildiğimiz terimler bulunmakla birlikte, Çinli olmayan bu halklara etik açıdan farklı diye davranılmamaktadır; hatta onlardan Çinliler için öğretici örnekler olarak yararlanılabilir.[65]

Konfüçyüs ve izleyicilerinin, bir ahlâk çöküntüsü durumunda yaşadıklarına inanıyor olmalarına ve bunu keskinlikle eleştirmelerine karşın, biz şimdi biliyoruz ki, eksensel Çin tıpkı diğer eksensel uygarlıklar gibi, demografik, ekonomik olarak ve siyasal/askerî güç terimleriyle bir hızlı büyüme dönemindeydi. Bu "büyüme"nin etik sonuçları Konfüçyüsçü eleştirileri kışkırtıyordu. Benjamin Schwartz'ın işaret ettiği üzere, bu durum Çin'i öteki eksen örneklerine bağlamaktadır:

> Konfüçyüs'ün ahlâkî kötülük imgesi hakkında bir şey söylemek istiyorum. Gerçekte, iyiye erişilmesini engelleyen bu kötü eğilimlerin betimlenmesi, dönemin bütün yüksek uygarlıklarındaki peygamberlerin, bilgelerin ve filozofların koydukları tanılara çarpıcı bir benzerlik göstermektedir. Dizginlenmeksizin servet, güç, ün (şöhret), duygusal tutku, küstahlık ve kibir peşinde koşmak; bu konular "güçlüğün" kaynağının merkezindedir. Kötülüklerin dili, kolaylıkla Gautama Buda, Platon ve İbrani peygamberlerinin sözlüğüne görece kolaylıkla çevrilebilir. Bütün yüksek uygarlıkların maddî olarak gelişmesi, –en azından belirli tabakalar için– iktidarın büyümesini, lüksün artmasını, statü ve prestijin peşinden koşulması fırsatlarını müthiş arttırmıştır. ... Tam da 1. binyılın yaratıcı azınlığının ahlâkî yönelmelerinde, uygarlığın ilerlemesiyle ortaya çıkmış bulunan beşerî öz onaylama tarzlarına hayır dendiğini görüyoruz. Onlar için tanrısal olan artık, güç, zenginlik ve dış görkemin ortaya çıkışında değildir.[66]

Konfüçyüs ve izleyicilerinin bu koşullara gösterdikleri tepkiyi anlamlandırmaya çalışırken, yine Konfüçyüs'ün düşünüşünün "hem sosyo politik hem de etiko ritüel" olduğunu onaylayarak bu iki boyutun "birbirlerine çözülmez bir biçimde dolanmış bulunduğu"nu ileri süren Schwartz'a yine döne-

65 Roetz, *Confucian Ethics*, s. 123-126'daki "İnsan Kavramı" tartışmasına bkz. Ona göre, Konfüçyüsçü felsefî antropoloji özellikçi (*particularistic*) değildir, fakat "insanlar arasında herhangi bir doğal ayrım olduğunu yadsır" (125).

66 Schwartz, *World of Thought*, s. 83.

biliriz. Fingarette'in çoğu savlarına eleştirel gözlerle bakmakla birlikte, kendi konumunu özetlemek için ondan yardım almaktadır. "Böyle olmakla birlikte, en sonunda Fingarette'in Konfüçyüs'ün vizyonunun 'sadece siyasal bir görüşten ibaret olmadığını savunması'nda doğru bir yan vardır. En yüceltilmiş düzeyinde, sadece uyum ve genliğin (âhenk ve refahın) keyfini çıkarmakla kalmayıp, içine bütün sınıfların katılacağı kutsal ve güzel bir yaşamla biçimlenmiş bir toplum öngörüsü vardır.[67]

Konfüçyüs'ün tepki gösterdiği toplumsal koşulların, miras alınmış etik ve politik davranış normlarının saptırılması ve üstünlük elde etmek için gittikçe daha çok askerîleşmiş ve acımasızlaşmış devletlerin yükselişi, Savaşan Devletler döneminin katları açıldıkça daha yaygınlaşacaktı. Konfüçyüsçülerin, ama onları eleştirenlerin de tepki vermeyi sürdürecekleri bu koşullardı.

MOZİ

(Kişisel adıyla) Mo Di ya da Mozi (Efendi Mo), muhtemelen Konfüçyüs'ün İÖ. 479'daki ölümünden sonra doğmuş ve 5. yüzyılın ikinci yarısında gelişmiş, belki erken 4. yüzyılda da yaşamıştır; herhalde Konfüçyüsçüler tarafından eğitilmiş, ama sonra onların keskin şekilde aleyhine dönmüş ve Savaşan Devletler döneminde bir "okul" kurarak Konfüçyüsçü öğretilerin ağır basmasına karşı çıkmıştır. Onun öğretilerini ve izleyicilerinin örgütlenmesini betimlemeden önce, toplumda olup biten değişmelere biraz daha yakından bakmak iyi olur. Mark Lewis İÖ. 7. ve 6. yüzyıllarda başlayarak 4. ve 3. yüzyıllarda doruğa ulaşan değişikliklerin özetlenmiş bir resmini vermektedir:

> Zhou asil soy ağaçlarının sürekli savaşları yavaş yavaş yabancı devletlerin fethedilmesine ve merkezî hükümet denetiminin taşraya da yayılmasına yol açmıştır. Bunlara "Savaşan Devletler" deniyordu, çünkü kendilerini savaşa vermişlerdi; askerlik hizmetlerinin giderek genişletilmesiyle yaratılmışlardı, savaşa hazırlık olarak halklarının kayıt ve seferber edilmesi onların devletler halinde kalmaları için temel koşul olmaya devam etmişti. ... Soyluların yönetimi altındayken törensel olarak onaylanmış şiddet yetkenin niteliğiyken, Savaşan Devletlerde caiz sayılan şiddeti herkes kullanıyor, yetkeyse ayarlama ve denetimle oluyordu. Onaylanan şiddet, şerefi korumanın bir aracı olmak yerine, yeni toplumsal yapıyı oluşturan otoriter, hiyerarşik bağları kurmaya ya da pekiştirmeye yaramaktaydı. Soy çizgisinin hem siyasette hem de seçkin hısımlığında önde gelen birim olması yerine, devlet askerî güçle denetim sağlıyordu, hısım grupları ise hem vergi veren hem emek hizmeti sağlayan bireysel hane halklarına indirgenmişti. ... Aristokratik tapılardaki bö-

67 *A.g.e.*, s. 117. Fingarette alıntısı *Confucius*, s. 69'dandır.

> lümlü, aristokratik yönetimin sonul yaptırımının yerine, "Gökyüzü kalıpları"nın tek bir evrensel hükümdar tarafından taklit edilmesiyle haklı gösterilen şiddet ve otorite biçimleri getirilmişti. Nihayet, şiddetin yeni örgütlenişi ve yorumlanışı Savaşan Devletler Çinlilerinin insan toplumunun ve doğal dünyanın yeni bir anlayışını geliştirmelerine izin vermiştir.[68]

Batı Zhou ile erken İlkbahar ve Sonbahar Çin'inde askerî harekâta katılma aristokrasiyle sınırlıyken, yavaş yavaş başkentlerin aristokrat olmayan halklarından kişileri, ama giderek köylüleri de içermeye başlamıştır; öyle ki, olgun Savaşan Devletler döneminde evrensel erkek yükümlülüğüne yakın bir durum meydana gelmiştir. Sonuç olarak, soyluların savaş arabalarından oluşan eski orduları yerine toplumun alt tabakalarından derlenen kitlesel piyade birlikleri geçmiştir; bu da, bakanlıklardaki büyük soy çizgilerinin ve genel olarak aristokrasinin toplumsal gücünün ortadan kaldırılmasına yol açmıştır. Kitlesel piyade birlikleri çok daha az karmaşıklıkta beceriler gerektiriyordu ve donatılmaları, aristokrasinin savaş arabalı ordularından çok daha ucuzdu. Teke tek dövüşe giren yiğit aristokrat savaşçının yerini, sayıları binleri bulan ordu birliklerini nasıl kullanacağını bilen becerikli general almıştı. Başka alanlarda olduğu gibi, savaşmak da artık bir sanattı ve önderlik doğuma değil, kanıtlanan liyakate dayanıyordu. Teknolojik yenilikler bu değişikliklerin savaşma formlarına da girmesine yardım etti: Demir silahların, yeni icat (ya da ithal) edilen yayların, daha etkin zırhların ve çokça bulunan etkili kılıçların giderek daha çok kullanılması. Birçok zamanlarda ve yerlerde olduğu gibi, yeni savaşma biçimlerinin çıkması, devlet, ekonomi ve aile dahil bütün toplum boyunca değişikliklere yol açtı.[69]

Köylülerin toprakları artık "özel mülkiyet"ti, yani köylüler bundan böyle soylu lordlara bağlı serfler değil, bireyler ve çekirdek ailelerdi; merkezî devletler onlara vergi salıyor, angarya yaptırıyor, askerlik yükümlülüğü yaptırıyordu. Asil bir soy çizgisinden gelenlere ait köyler halinde coğrafî olarak örgütlenmek yerine, köylüler artık devlet başkanınca atanmış bürokratların denetimi altındaki idare bölgeleri halinde örgütlenmişlerdi. Bu bölgelerin hem sivil hem de askerî işlevleri vardı. Köylüler beşer kişilik aile başları birimleri olarak örgütlenmişlerdi; bu, en alt düzeydeki piyade birimiydi; buradaki insanlar hem sivil hem de askerî yaşamda birbirlerinin davranışlarından ortak sorumluydular.[70]

---

68 Lewis, *Sanctioned Violence*, s. 53-54.

69 *A.g.e.*, s. 60 vd.

70 Bu gelişmeler için, onun *Sanctioned Violence*'inden başka şu yazısına da bkz.: Mark Edward Lewis, "Warring States Political History", Loewe ve Shaughnessy, *Ancient China*, s. 587-650.

Bütün bunlar çok otoriter, hatta totaliterliğe yakın duruyor; daha sonraları kuramda "Yasacı" (*Legalist*) denilecek türdendi, niyet oydu. Yine de Savaşan Devletler dönemi bu tablonun düşündürdüğünden çok daha akışkan, hatta örgütsüzdü. Sürekli savaşlar, devletlerin yıkılması, eski aristokratik soy çizgilerinin statü kayıpları, yeni varlıklı zanaatçı ve toprak sahipleri gruplarının yükselmesi, gayet akışkan bir toplum yaratmıştı. Eski seçkin gruplarının üyeleri, en alt düzeyi olan *shi* dahil, birçok örnekte yerlerinden edilmiş ve kendi doğum yerlerinin dışındaki hükümdarlardan koruma ve iş istemek zorunda bırakılmışlardı. Köylülerin bile yerlerinden olmaları ender değildi. Savaşan Devletler toplumundaki kargaşanın bir sonucu, çeşitli beceri ve yetenekleri olan, ama atasal köklerini yitirmiş olarak kim isterse onlara kiralanabilecek büyük sayılarda insanların varlığıydı. Bunların birçoğu savaşçılardı ve hırslı hükümdarlara hizmet eden birlikler oluşturuyorlardı. Daha başkaları idareciler, danışmanlar, diplomatlardı, bazıları kendilerine getirilen öğretileri geliştirmişler, ama onlara ancak Han hanedanı döneminde "Yasacılar" denilmişti.

Toplumdaki geleneksel yerlerini yitiren bu geniş insanlar grubu içinde gezici bilginler de vardı; bunlar çoğu kere, Konfüçyüsçüler gibi aristokratik geleneğin yeni seçkinler arasında hâlâ moda olan Altı Sanatlar öğretmenliğinden geliyorlardı. Savaşan Devletler döneminin ortalarına doğru büyük devletlerin hükümdarları ya da yüksek yöneticileri için, devlete bir kültür cilâsı kazandıracak, çeşitli kökenlerden bir dizi bilgine iş vermek bir statü sembolü haline gelmişti. Bu gelişmeler hakkında çok şey bilmiyoruz, ama böyle bir bilginler grubu toplayanın Qi devleti olduğu anlaşılıyor. Hem Mensiyüs hem de Xunzi bununla ilgili olabilirler, ama geniş ölçüde Qi bilginlerinin katkılarından oluşan *Guanzi* diye bir kolektif yapıttan anlaşılacağı gibi, bilginlerin kendileri eklektik kaynaktandılar.[71] Giderek bütün Çin'i birleştirecek olan Qin devleti, Qi'ye geçilmemek için başbakanı Lü Buwei'in denetiminde geniş bir bilginler grubu toplamış ve bu çabadan *Lüshi chunqiu* adlı ortak eser doğmuştu.[72] Savaşan Devletlerin birçok ünlü düşünürleri, bu arada Xunzi, kısmen diğer geleneklerde iyi olan her şeyi kendi görüşlerine kattıkları, kötüleri de eledikleri için sadece kendi görüşlerinin resmen tanınmasını istemiş olmakla birlikte, İlk Qin İmparatoru bunlardan birini yürürlüğe zorlayıncaya kadar hiçbir etkili düşünce denetimi yapılmamıştır. Bir yerde adı kötüye çıkan ya da

71 W. Allyn Rickett, *Guanzi: Political, Economic and Philosophical Essays from Early China*, cilt 1 ve 2, Princeton University, Princeton, 1985, 1998.

72 John Knoblock ve Jeffrey Riegel, *The Annals of Lu Buwei*, bir çeviri ve açımlama, Stanford University, Stanford, 2000.

bir devletin hükümdarını kızdıran biri her zaman bir başka yere taşınabilirdi, çoğu kere de yerel kültürel birikime bir ek olarak iyi karşılanırdı.

Lewis durumu şöyle özetliyor: "Konfüçyüs'ün izleyicilerinden kaynaklananlar dışında, kayıtlarda görülen tam gelişkin tek okul, Mohist gelenektir. Onun dışında, her düşünce geleneği kurucusu olduğu varsayılan kişinin adıyla anılır ve tümü, onun adını taşıyan kitaplarla tanımlanır.[73] Şunu da eklemeliyiz ki, böyle kitaplar izleyiciler tarafından aktarılır –"okul" terimini kullanmak istemiyorsak, onlara bilginlik soyu diyebiliriz– bu izleyiciler hiç kuşkusuz "özgün" metne bir şeyler katmışlardır ve bunların sonraki eklemelerden ayrılması çoğu zaman güçtür. Brooks bu kalıba "doğal büyüme" demekte ve onun değindiğimiz gibi *Analektler*'de de olduğunu, fakat başka Konfüçyüsçü olan ve olmayan metinlerde de görüldüğünü söylemektedir.[74] Mohist hareketin temel metni olan *Mozi*, açıkça bu türden bir metindir. Bunun ne kadarının Mozi'nin kendisine kadar gittiğini tam bilemeyiz, fakat metnin erken bölümlerinin "Sonraki Mohistler"e yakıştırılan ileriki bölümlerinden hayli farklı olduğu açıktır.[75]

Mohist hareket, ülke bir kez birleşince Savaşan Devletler dönemi düşüncelerinin başka herhangi bir büyük akımından daha bütünlüklü olarak ortadan kalkmıştır; onun için, bizim bu dönemin çoğu boyunca Mohizmin düşünsel öncelik için Konfüçyüsçülüğün başlıca rakibi olduğunu düşünmemiz güçtür. Aşağıda, bu akımın âni ve toptan çöküşünün nedenlerini düşünmemiz gerekecektir; ama burada da günümüze kalmış olan metnin imparatorluk çağı Çin bilginlerinden niçin çok az ilgi, daha da az bağlılık gördüğünü düşünebiliriz. Yanıt kısmen şudur ki, Han dönemi ortalarında Konfüçyüsçülük resmî ideoloji gibi bir şey olmuş, Mohizm de sadece (onu bizim için özellikle ilginç kılan) Konfüçyüsçülüğe aykırı bulunmakla kalmamış, Konfüçyüsçüler tarafından kesinlikle yadsınmıştır; buysa, daha sonra Taoist denilecek metinler için söylenemeyecek bir şey olmuştur. Üstüne üstlük, Mo Di de o metinden üç boyutlu bir figür olarak çıkmamaktadır. *Analektler*'deki Konfüçyüs portresi, sonraki söylencelerle çok süslenmiş olmakla birlikte, yüzyıllar boyu Çinliler ve onun varlığını öğrenir öğrenmez Batılılar üstünde silinmez izler bı-

---

73 Lewis, "Warring States", s. 641.

74 Brooks ve Brooks, *The Original Analects*, s. 4-5, 201 vd. Brookslar özellikle *Tao Te Ching* ve *Mensiyüs* açısından büyümeyi savunmaktadır. A.C. Graham da, bunu *Zhuangzi*'ye uygulamıştır. Bkz. onun *Chuang Tzu: The Seven Inner Chapters and Other Writings from Chuang Tzu* kitabı (Allen and Unwin, Londra, 1981).

75 A.C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Chinese University, Hong Kong, 1978.

rakmıştır, oysa Mo Di bir kişiden çok, ses olarak kalmaktadır. Ayrıca kitabın üslûbu garip ve yineleyicidir; *Mensiyüs*'un anlatım gücünden, *Zhuangzi*'nin şiirselliğinden, *Xunzi*'nin düşünsel ciddiyetinden yoksundur. Yine de, Savaşan Devletler döneminde Konfüçyüsçülüğün en yaygın almaşığı olarak ciddiyetle incelenmeye değer.

Belirttiğimiz gibi, *Analektler* geniş ölçüde aforizmalar ve anekdotlardan oluşmaktadır. *Analektler*'in eksensel niteliği eski düşünceleri yeni yollarda kullanmasından, ahlâk sözlüğüne yeni terimler sokmasından ve önceleri düşünmek için var olan, ama mantıksal tartışmanın gelişmesinde kullanılmayan fikirlerden yararlanmasından ileri gelmektedir. En eski düzeylerinde ne denli inceltilmemiş bulunursa bulunsun, *Mozi* başından itibaren, çoğu Konfüçyüs'e yakıştırılan düşüncelerin yadsınmasına ya da düzeltilmesine yönelik kanıtlı savlar getirmektedir. A.C. Graham, Mozi ile "Çin'de akılcı tartışmanın başladığı"nı söylüyor. Bu doğru olabilir, ama Konfüçyüsçülüğün karşıt örneği bulunmadan Mozi'nin nasıl başlayabileceğini görmek zordur.

Eğer Konfüçyüsçülük, onun eski aristokrasinin en alt düzeyiyle devlet sistemlerinde memur olabilmelerini sağlayacak eğitime ulaşmak istedikleri için soy ağacından çok liyakate önem veren avam halk arasındaki sınırda yer alan toplumsal konumuyla açıklanabiliyorsa, Mozi'nin toplumsal durumu hakkında ne diyebiliriz? Onu toplumsal olarak konumlandıracak bağımsız kanıtlardan yoksunuz, fakat metnin kendisinden birtakım çıkarsamalar yapılmıştır; bunlar onun Konfüçyüs'ten daha aşağı bir tabakadan, belki de şehir ortamlarında, özellikle de Mozi'nin ilgilendiği küçük devletlerin başkentlerinde etkili olan zanaatçı sınıfından geldiğini düşündürüyor. Michael Puett şu metinde zanaatçılara yönelik kaygıya dikkat etmiştir: "Gerçekten, zanaat kurma, inşaat ve döşeme eğretilemeleri Mohist yazılarda öylesine belirgindir ki, bazı bilginler Mohistlerin aslında bir zanaatçılar okulu olduğunu iddia etmişlerdir."[76]

A.C. Graham, Mozi'nin en ayırt edici öğretisini onun toplumsal statüsüyle ilişkilendiriyor: "Mozi'nin düşük statüde bir adam, bir zanaatçı olduğu anlaşılmaktadır ... bu da onun en ayırt edici yeniliğiyle ilgilidir; o kurumları Zhou geleneğine göre değil, pratik yararlarıyla, bir tekerleğin dingil çivisi gibi insanlara faydalı olmalarına göre değerlendirmektedir.[77] Puett Mohistle-

76 Michael Puett, *The Ambivalence of Creation: Debates concerning Innovation and Artifice in Early China*, Stanford University, Stanford, 2001, s. 51. Puett bir dipnotunda, yazarların toplumsal kökenini kanıtlamak için eğretileme ve benzetmelerden yararlanmaya karşı uyarıda bulunmaktadır. Sokrates sık sık zanaatlardan örnekler verirdi, ama kendisi bir taş ustasıydı.

77 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 34.

rin bu pratik vurgusunu, Konfüçyüsçülerin yeniliğin yasallığı konusundaki temel bir yaklaşım farkıyla karşılaştırmaktadır. Ona göre, Konfüçyüs'ün bir yaratıcı değil aktarıcı olduğu savı (*Analektler* 7:1) onun alçakgönüllülüğüne verilebilir, ama bir başka metnin yanına konulunca çok daha geniş bir anlamı olabilir:

> Efendi dedi ki: "Yao'nun hükümdarlığı gerçekten büyüktür. Öylesine görkemlidir; sadece Gökyüzü büyüktür ve sadece Yao onu kendine örnek almıştır. Öyle sınırsızdır ki, insanlar ona verilecek bir ad bulamamışlardır. Onun başarıları görkemliydi. Kalıplanmış biçimleri şanlı şereflidir [*wen zhang*]."[78]

Puett *Analektler*'in hayli tutarlı olarak yenilik getirme ya da yaratmadansa "kalıplama"yı vurguladığını (*wen*, "kalıp" bazen "kültür" diye de çevriliyor), böylelikle de Mozi'nin Konfüçyüs eleştirisine malzeme sağladığını ileri sürmektedir: "Gong Mengzi dedi ki: 'Üstün insan yaratmaz (*zuo*), yalnızca aktarır.' Efendi Mozi dedi ki: 'Öyle değil... İyiliğin daha çoğalmasını istemekle, ben geçmişin iyi şeylerini aktardığıma ve şimdi için de iyi şeyler yarattığıma inanıyorum.'"[79]

Puett Mozi'nin aktarımla yetinmeyip yaratmayı olumlu olarak değerlendirmesinin, Gökyüzünün sadece öykünülecek bir kalıp değil, etkin bir yaratıcı olarak anlaşılmasına dayandığını savunmaktadır. Mozi şöyle yazıyor:

> Üstelik, ben izleyen nedenle Gökyüzünün insanları cömertçe sevdiğini biliyorum: o, güneşi ve ayı, yıldızları ve takımyıldızları insanlara ışık vermesi ve önderlik etmesi için ortaya koyar; onların yaşamlarını düzenlemek için dört mevsimi sıralar, ilkbahar, sonbahar, kış ve yaz; beş tahılı, kendir ve ipeği beslemek için kar ve dolu, yağmur ve kırağı yağdırır ki, insanlar onlardan yararlansın. Dağları ve nehirleri, yarları ve vadi sellerini o düzenler, insanların iyiliğini ve kötülüğünü belli etmek için bütün işleri bildirir. Değerlileri ödüllendirmek, kötüleri cezalandırmak, madenleri ve tahtaları, kuşları ve hayvanları toplamak için, beş tahılın, kendirin ve ipeğin yetiştirilmesi, böylelikle de herkesin yeterince yiyeceği ve giysisi olması için başımıza krallar ve lordlar getirir. Eski zamanlardan bugüne kadar, bu hep böyle olmuştur.[80]

---

78 Çeviri, Puett, *The Ambivalence of Creation*, s. 47'dendir. *Analektler*'de Yao'nun "eski krallar"ın ilki olduğu unutulmamalı.

79 *A.g.e.*, s. 43.

80 Burton Watson, *Mo Tzu: Basic Writings*, Columbia University, New York, 1963, s. 88.

Yukarıdaki parçadan Göğün, kralları ve lordları, güneş ve ay gibi en başından beri kurduğu anlaşılmaktaysa da, özgün insanlığın hükümdarlarının olmadığını düşündüren bir başka parça da vardır:

> Mozi dedi ki: İnsanlığın ilk doğduğu, yasaların ve yönetimlerin kurulmalarından önceki eski zamanlarda herkesin şeylere bakışının farklı olduğu söylenebilir. Bir adamın bir görüşü vardı, iki adamın iki görüşü, on adamın on görüşü; insanlar çoğaldıkça görüşler de çoğalıyordu. Üstelik her adam kendi görüşlerinin doğru olduğuna inanıyor, başkalarını ise onaylamıyordu; böylece insanlar vakitlerini birbirlerini suçlayarak geçiriyorlardı. Ailelerin içinde, babalar ve oğullar, ağabeyler ve kardeşler birbirlerinden nefret etmeye başladılar ve aileler uyum içinde yaşayamayarak bölündüler; bütün dünya boyunca insanlar birbirlerine zarar vermek için su, ateş ve zehir kullandılar. Ayıracak gücü olanlar başkalarına yardım etmeye yanaşmadılar; fazla zenginliği olanlar onu paylaşmaktansa çürütmeyi tercih ettiler; yararlı öğretileri olanlar da onları açıklamak yerine gizli tutmayı yeğlediler. Dünya sanki sadece kuşların ve hayvanların yaşadığı bir yermiş gibi kargaşa içindeydi.
>
> Bunun nedenini araştıran herkes için, bu kaosun hükümdarlar ve yöneticiler var olmadığından meydana geldiği besbelliydi.[81]

Burada Mozi sanki Hobbes gibi konuşmaktadır; sadece herkesin herkese karşı savaşının kaynağı, yasanın yokluğundan çok, ortak görüşlerin olmamasıydı. Fakat çare aynıydı: hükümdarlar. Sadece Mozi için hükümdarın temel işlevi doğru görüşleri oluşturmaktır: "Üst, bir şeyi doğru sayıyorsa, herkes onu doğru sayacaktır; üstün yanlış saydığını herkes yanlış sayacaktır."[82] Yerelden bütün dünyaya kadar her düzeyde, aşağıdakiler doğru ölçütler için yukarıdakilere bakacaklardır; bir başka yerde Mozi bize ölçütler konusunda Göğün iradesinin bir pusula ya da marangoz gönyesi gibi, izlenecek model olarak alındığını söylemektedir.[83] Mozi'nin "Kişinin kendisini Üst'üyle özdeşleştirmesi" hakkındaki katı otoriterliğine karşın, en üstün hükümdar olan Göğün Oğlu'na kadar yukarıdakilerin yargısını izleme zorunluluğu vardır; ama yine de Mozi demektedir ki:

> Dünyanın niçin iyi düzenlenmiş olduğunun sebebini incelersek, görürüz ki, sadece Göğün Oğlunun bütün dünya çapında ölçütleri birleştirebilmiş bulunmasından ötürü düzen sağlanmıştı.

---

81 *A.g.e.*, s. 34.
82 *A.g.e.*, s. 35.
83 *A.g.e.*, s. 83.

> Fakat dünyadaki bütün insanlar kendilerini Göğün Oğlu ile özdeşleştirseler de, Göğün kendisiyle de özdeşleştirmezlerse belâlar hiçbir zaman bitmez. Şiddetli rüzgârlar ve sert yağmurlar bu günlerde dünyayı öyle süpürürler ki; bunlar kendilerini Gökyüzüyle özdeşleştirmedikleri için Göğün insanlara indirdiği cezalardır.[84]

Bu yorum, zamanın acıklı durumu üstüne yapılmış gibi görünse de, Göğün Oğlunun (zayıflamış Zhou kralının) yargısı artık Gökle uyumlu olmaktan çıktığında ya da belki o sıra bir Göğün Oğlu bulunmadığında, öznel bir ölçüt olan üstünün iradesinden başka bir ölçütün var olduğu Mozi'nin öğretisinin en temel fikridir, her rejimin en sonunda onun terimleriyle yargılanması gerekecektir. Göğün yaratıcı çabalarını sıralayan yukarıdaki parçada, Göğün evreni yaratmasının nedeni "halkı sevmesi" olarak gösterilmiştir. İnsanların kendilerini Gökle özdeşleştirmeleri için, onlar da "halkı sevmeli" dirler, bütün halkı ve ayrım gözetmeden. Burada, genellikle "evrensel sevgi" (*jian ai*) diye çevrilen Mohist öğretiyle karşılaşıyoruz; bu terime Graham "herkes için duyulan kaygı",[85] David Nivison ise "yan tutmayan koruma"[86] demektedir. *Jian ai*'ın kısa bir açıklaması şöyledir:

> Onun için Mozi dedi ki: Tarafgirliğin (*partiality*) yerine evrensellik geçirilmelidir. Fakat tarafgirliğin yerine evrensellik nasıl geçirilebilir? İnsanlar başkalarının devletlerini kendi devletleri saysalardı, bir başkasının devletine kim saldırmaya kalkardı? Bu, kendininkine saldırmak gibi olurdu. İnsanlar başkalarının şehirlerini kendilerininkiler gibi saysalardı, kim kendi şehrini bir başkasının şehrine saldırmak için kaldırırdı? Bu, kendininkine saldırmak gibi olurdu. İnsanlar başkalarının ailelerini kendilerininki gibi saysalardı, kim bir başkasınınkini devirmek için ailesini ayaklandırırdı? Bu da, kendininkini devirmek gibi olurdu. Şimdi, devletler ve şehirler birbirlerine saldırmaz ve savaşmazlarsa, aileler ve bireyler birbirlerini devirmez ya da zarar vermezlerse, bu, dünyaya bir kötülük müdür yarar mıdır? Elbette, bir yarardır.[87]

---

84 *A.g.e.*, s. 37.

85 Graham "evrensel sevgi"nin yanıltıcı bir karşılık olduğunu düşünüyor; çünkü "hem fazla belirsizdir (*jian* 'herkes için'den çok, 'her biri' için anlamındadır), hem de fazla sıcaktır (Mohist *ai*, insanları yararlandırma yolunda duygusal olmayan bir tutumdur, ayrıca onlara zarar vermekten hoşlanmamaktır). Mohistler sevgi gereklerinden çok adaletin taleplerine açık olan hayli huysuz kişilerdi." *Disputers of the Tao*, s. 41.

86 David Nivison, "The Classical Philosophical Writings", Loewe ve Shaughnessy, *Ancient China*, s. 763.

87 Watson, *Mo Tzu*, s. 40.

Mozi'nin *jian ai* öğretisini yarar terimleriyle nasıl temellendirdiğine bakmamız gerekiyor, çünkü bu, bizi onun öğretisinin merkezî bir konusuna götürecektir: Faydacılığına. Ama önce yukarıdaki parçanın yol açtığı (ve kesinlikle Konfüçyüsçüler için yol açtığı) bir başka soruna bakmalıyız, *jian ai* ile evlât sevgisi (*xiao*) arasındaki çatışmaya. Konfüçyüsçüler Mohistleri babaları ve ağabeyleri olmadığı, bir başkasından ziyade kendi akrabalarına karşı daha yüksek bir yükümlülükleri bulunmadığı durumlarda evlâtlık görevlerini yapmamakla suçlamışlardır. Yukarıda *Analektler*'i incelediğimiz bölümde, onun temel ahlâk sözlüğü üstünde yoğunlaşmış, Konfüçyüsçü ahlâkın aileye bu temel uygulamasını tartışmamıştık. Yuri Pines evlât sevgisi fikrinin tarihi hakkında ilginç bir soru soruyor. *Xiao* teriminin erken Zhou düşünüşünde öncelikle soy çizgisi sadakati anlamına geldiğini, bunun İlkbahar ve Sonbahar döneminde gözden düştüğünü, orada serkeş soy çizgilerine sadakatin devletlerin yaşamlarını tehdit ettiğini ileri sürüyor. Ona göre, ancak Konfüçyüs'le ya/ya da erken Konfüçyüsçülerle evlât sevgisi (*xiao*) soy çizgisi yerine çekirdek aile üstünde odaklanmaya başlamıştır; yani artık odakta kişinin kendi babası ya da kendi ağabeyi vardır; bu, eskisine göre çok daha dar bir odaklanmadır, ama uzatılmış soy çizgilerini yıkan ve çekirdek aileyi merkezî hale getiren, ama hiçbir zaman atalarla, dolayısıyla soy çizgileriyle de ilgilenmekten vazgeçmeyen toplumsal değişikliklere uygundur. Brooks evlât sevgisinin *Analektler*'in en erken düzeyinde belirgin olmadığını, ancak daha sonra öne çıktığını savunmaktadır. Fakat, sadece öne çıkmakla kalmıyor, giderek hükümdara sadakat gibi bütün öteki yükümlülüklerin, etik erdemlerin, hatta merkez erdem olan *ren*'in temeli oluyor:

> Efendi You dedi ki: "Ana babasını ve yaşça büyüklerini sayan bir kimse, üstlerine karşı gelmeye eğilimli olamaz. Üstlerine karşı gelmeye eğilimli olmayan biri, hiçbir zaman bir ayaklanma başlatamaz. Bir centilmen köklerle çalışır. Kök bir kez güven altına alınınca Yol açılır. Ana babayı ve yaşça büyükleri saymak insanlığın [*ren*] köküdür" (1:2; İng. çev. Leys).

Konfüçyüsçülerin Mozi'nin öğretilerinin evlât sevgisine aykırı olduğuna ve dolayısıyla yadsınmaları gerektiğine her zaman inanmalarına karşın, kendileri onlardan büsbütün bağışık değillerdi. Onlar diyorlardı ki, kişinin kendi akrabalarıyla ilgilenmesi önde gelen bir yükümlülük olmakla birlikte, onun akraba olmayanlarla ilgilenmemesi gerektiği anlamına gelmez. *Analektler*'in sık alıntılanan bir parçasında, Konfüçyüs'ün önde gelen bir öğrencisi, Mozi'nin görüşleriyle büsbütün tutarsız olmayan bir görüşü savunmaktadır:

> Sima Niu kederleniyordu: "Herkesin (erkek) kardeşleri var. Benim hiç yok." Zixia dedi ki: "Ben şunu işittim; yaşamı ve ölümü kader saptar, zenginlik ve şerefleriyse Gökyüzü bağışlar. Bir centilmen saygı ve nezaketle davrandığı için, insanlara sayınma ve nezaketle (*li*) muamele edildiğinden, Dört Denizin içindeki herkes onun kardeşleridir. Bir centilmen kardeşleri olmadığından nasıl yakınabilir?" (12:5, İng. çev. Leys).

Fakat bizim burada karşımızdaki, *Analektler*'de âdet olduğu üzere, incelikli ve ahlâksal evrenciliğin bir anlatımı olarak tam yerinde bir aforizmadır, ama bütün örneklere genellenebilecek bir kuram değildir.

Graham, Mozi'nin mantığının *jian ai* açısından amansızlığının, onu sadece Konfüçyüsçülerden değil, zamanın bütün öteki düşünürlerinden ayırdığını belirtmektedir:

> "Herkes için Kaygılanmak" [*jian ai*] kişinin kendisiyle akrabalık ilişkilerine bakmayan bir ilgidir. Mohizmin, onun sadece Konfüçyüsçü düşünüşe değil, bu birkaç yüzyılda [Savaşan Devletler dönemi] kalıcı biçimini alan bütün Çin uygarlığına yabancı görünmesine yol açan duruşunu sağlayan şey bu ilkenin mantıksal sonucuna kadar yılmadan götürülmesidir. Başka hiç kimse, senin diğer insanların aileleri için kendi ailen gibi kaygılanman üstünde ısrar edilmesini dayanılabilir bulmayacaktır.[88]

İçimden bir şey, beni Çin'de mantığın mucidi olan Mozi'yi, Yunan'da mantığın mucidi olan Parmenides'le karşılaştırmaya kışkırtıyor. Bunların ikisi de yeni oyuncaklarının coşkusuyla içerdikleri sonuçları aşırılığa taşımışlardır. Parmenides Varlığın değişmediğini "kanıtlamış"tır; o sadece öyledir. Kendisi metafizik mantığını görgül dünyaya tek bir bakışın yadsıyacağı bir konuma taşımıştı. Öyle olmakla birlikte, bütün Batı felsefesinin sonraki gelişmelerine dürtü sağlamıştı. Mozi mantığını metafizikte değil, etikte aşırı uçlara taşımıştır. Ardılları, "Sonraki Mohistler" onun mantığa yaptığı hayli kaba başlangıcı çok daha ileriye götürmüş olmakla birlikte, çalışmaları Mohizmin Savaşan Devletler döneminin sonundaki genel çöküşü içinde sona ermiş ve daha sonraki Çin düşüncesi içinde mantık merkezî konumda olmamıştır. Belki mantığı etik alanında saçmalığa kadar itmek, metafiziktekinden daha tehlikeli olmuştur. Bir şeylerin yanlış gittiğini fark edenler yalnızca bilginler olmamıştır. Hatta, sonraki Mohistler Mozi'nin savlarını ılımlılaştırmaya çalışmışlardır; onlara göre, "akrabalığa bakmadan başkaları için kaygılanmak eşit olmalıdır; ama her kişinin kendi

88 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 42-43.

akrabalarının bakımını üstlenmesinin onun ödevleri arasında bulunması herkesin hayrınadır."[89]

Mozi'nin keskin mantığının sorunu, onun, bu da içinde olmakla birlikte, *jian ai* (evrensel sevgi, herkesi kollama, yansız koruma) öğretisindekilerden daha derindir. Bu, Mozi'nin her eylemin güdüsü saydığı yarar kavramıyla ilgilidir (yarar *li*, tören anlamındaki *li* ile eş sesli, ama ondan başka bir sözcük); buna genellikle Mozi'nin faydacılığı deniliyor. Görmüş olduğumuz üzere, Gökyüzü'nün Mozi öğretisinde, insanlara sevgisinden ötürü, bildiğimiz haliyle dünyayı yaratmasından ötürü çok önemli bir yeri vardır. *Analektler*'de olduğu gibi, *Tian*'ı Gökyüzü yerine Doğa diye çevirmeyi düşünmek güçtür. Gerçekten, Gökyüzünün insanların boyun eğmeleri gereken bir iradesi vardır. Gökyüzünün istediği *yi*'dir, yani doğruluktur; somut olarak istediği şudur: "güçlü zayıfa baskı yapmasın, ünlüler alçakgönüllülerin lordları olmasın, kurnazlar aptalları aldatmasın."[90] Gökyüzünün oğlu bile Gökyüzünün iradesine itaat etmelidir. Ama sonra, güçlük geliyor:

> Şimdi dünyadaki halklar diyorlar ki: "Gökyüzünün Oğlunun feodal lordlardan, feodal lordların da bakanlardan daha önemli oldukları besbellidir. Fakat biz Gökyüzünün kendisinin Gökyüzünün Oğlundan daha önemli ve daha bilge olduğunu bilmiyoruz!"
>
> Mozi dedi ki: Ben Göğün kendisinin Göğün Oğlundan daha önemli ve daha bilge olduğunu şu sebeple biliyorum: Göğün Oğlu iyi bir şey yaparsa, Göğün onu ödüllendirecek gücü vardır; kötü bir şey yaparsa da onu cezalandıracak gücü.[91]

Öyle görünüyor ki, ve biz bunu *Mozi*'de tekrar tekrar buluyoruz, Gökyüzü gerçekten haklıyı ve iyiyi istemektedir; fakat Gökyüzünün iradesine uymaktan doğacak değişmez yarar ile ona uymamayı izleyen değişmez ceza, Gökyüzünün iradesine itaat etmenin sonul sebepleridir. Hatta *jian ai*, evrensel sevgi buyruğu bile, herkes ona uygun davransaydı, şimdi ona uygun davranmadığımıza oranla daha iyi olurduk. Böylece, sonunda, Gökyüzünün iradesine itaatle herkes için ayrım gözetmeden kaygılanmak *bizim yararımızadır*. İşte Heiner Roetz'i Mohizmi "uylaşım ertesi" (*postconventional*) diye nitelemeye götüren de budur; o, bununla eksenseli kastetmektedir. Yine de, Kohlberg'in altıncı aşaması olan "evrensel etik ilke yönelimi"nde değil, beşin-

89 *A.g.e.*, s. 43.
90 Watson, *Mo Tzu*, s. 82.
91 *A.g.e.*, s. 84.

ci aşaması olan "faydacı, göreceli, toplumsal sözleşme eğilimi"nde uylaşım ertesidir.[92]

Son olarak, eğer Gök ödül ve ceza vermelerle böylesine mekanik bir biçimde uğraşmaktaysa, bunun Gökle kişisel ilişki üstünde bir sınırlama oluşturması gerekir. En azından, Mozi'nin Konfüçyüs gibi *Analektler* 11:9'da aktarıldığı üzere "Gök beni terk etti" dediğini düşünemeyiz.[93] Gerçekten, bunalımdayken bile Mozi temel görüşünü onaylamaktadır:

> Efendi Mozi hastalandı. Die Bi geldi ve soruşturdu:
> "Siz iddia ediyorsunuz ki, efendim, tanrılar ve ruhlar keskin görüşlüdür, ödüller ya da felâketler getirebilir, iyiliği ödüllendirebilir, kötülüğü cezalandırabilirler. Siz efendim, bu bilge halinizle niçin hastalandınız? Öğretinizde bir şeyin yanlış olması ya da tanrıların ve ruhların onu iyi bilmemeleri sözkonosu olabilir mi?" Efendi Mozi, "Ben hasta olsam bile, niçin bundan tanrıların ve ruhların açık görüşlü olmadıkları sonucunu çıkarıyorsun? Hastalık bir adama birçok yönden gelebilir. Sıcaktan ve soğuktan, fazla çalışmaktan olabilir. Yüz tane kapıdan sanki bir tanesi kapanmış gibidir, hırsızların içeri girmek için bir yol bulmalarına şaşmamalı."[94]

Graham Konfüçyüsçülükten temel farkı şöyle özetlemektedir:

> Konfüçyüsçü doğruyu kendi hatırına yapılan bir şey diye düşünür ve kendisini, servetin ve yoksulluğun, uzun yaşamın ve erken ölümün Gökyüzü tarafından belirlendiğini ve denetiminin dışında olduğunu söyleyerek, kazanç sağlama umuduyla yanlış yapma ayartmasından kurtarır. Böylelikle rahat bir zihinle, sonuçları Göğe bırakarak doğru hareket edebilir. Oysa bütün davranışları kâr ve zarar terimleriyle değerlendiren Mohistler için, sonuçlarından bağımsız bir ahlâkın hiçbir anlamı yoktur.[95]

Bu temel ayrılığı birçok fark izler. Bunlardan bazıları, Mohistlere hayranlık duymamıza yol açmaktadır. Konfüçyüs'ün, insan sorumluluğundan

---

92 Roetz, *Confucian Ethics*, s. 27, 243. Mozi'nin faydacılığının kuramsal olduğu unutulmamalı; gerçekten o bunun ahlâk anlayışının tek inandırıcı kuramsal temeli bulunduğuna inanmış görünmektedir. Fakat o ve izleyicilerinin çoğu kişisel çıkarı öne çıkarma anlamında faydacı değillerdi. Etkinlikleri "kendilerini düşünmeyen" türdendi, geniş ölçüde zayıfları korumaya yönelikti. Aynı şey, belki 18. ve 19. yüzyıllar Britanyası'nın felsefî faydacılığı için de söylenebilir.

93 Mozi'nin "tanrıcılığı" hakkında Benjamin Schwartz şöyle diyor: "burada, İbrani kutsal kitabında gördüğümüz tanrısal planla insan eylemi arasındaki etkileşimin ince gizemli diyalektiğinden eser yoktur." *World of Thought*, s. 162.

94 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 49. Mozi Göğün yanı sıra "tanrıların ve ruhların" da varlığını onaylıyor ve onların aynı işlevi gördüğünü düşünüyor.

95 *A.g.e.*, s. 50.

kaçınma bahanesi olarak Gökyüzü tarafından belirlendiğini düşündükleri "kader" öğretisine şiddetle karşıdırlar.[96] Benzer bir biçimde, Mozi Konfüçyüs'ün değerli olmadığını düşündüğü bir lorda hizmet etmeye karşı çıkmasını da onaylamamaktadır. Mozi için bu bir kişisel gurur belirtisiydi: Herhangi bir hizmet fırsatı halkın yararına yöneltilebilirdi. Mohistler ayrıntılı törenlere, özellikle de pahalı cenazelere ve müziğe karşıydılar. Kastettikleri şey, seçkinlerin gelişkin müzikli eğlenceleriydi; bunlar çok masraflı oluyordu, oysa o para halkın yaşamının daha iyileştirilmesi için kullanılabilirdi. Törenlere (*li*) ve müziğe saldırı Konfüçyüsçü projenin yüreğine yönelikti ve Mohistlerin münasebetsizliklerine bir ekleme olarak zamanın seçkinlerini de mutlaka kızdırmıştı.[97]

Mohistler saldırgan savaşa karşıydılar, ama pasifist değillerdi. Örgütlü bir hareket olarak, savunma savaşı bile yapıyor, küçük devletlerin büyüklerin saldırısından korunmasına yardım ediyorlardı. Sonraki zamanların ve yerlerin faydacıları gibi, Mohistler de aktivistlerdi, yalın yaşamaya ve başkalarına yardım etme davasına gönül vermişlerdi.[98] Onların bir hareket olarak sönmesi, herhalde aktivistlikleriyle ve öğretilerinden çok, askerî eylemler için örgütlenme yetenekleriyle ilgiliydi. Böyle örgütlenmiş bir aktivizm, yeni birleştirilmiş bir Çin imparatorluğunda Qin Shihuangdi'nin hiç de hoş görme eğiliminde olmadığı bir şeydi. Fakat bundan önce de, Mohizmin hareketin çökmesinden sonra çekiciliğinin devam etmediğini belirtmiştik. Bu, Mohizmin hiç etkisi olmadığını söylemek değildir. Savaşan Devletler düşünüşünün her eğilimini şu ya da bu yolla, bazen etkin bir karşıtlıkla, bazense belli etmeden ödünç almayla etkilemiştir.

Zhuangzi ya da daha sonra bir başkası tarafından yazılmış bulunan *Zhuangzi*'nin Tianxia (33) bölümü, bu kesimi sonlandırmak için uygun bir metin olarak Mozi üstüne ilginç bir değerlendirme yapmaktadır:

> Şimdi Mozi yalnız başına, yaşayanlar için şarkı söylemeyi ya da ölüler için matem giysileri giymeyi reddetti. ... Bunu başkalarına öğretmek için, korkarım ki başkalarını sevmiyordu, bunu kendi örneğine uygulamak için de kesinlikle kendisini sevmiyordu. Mozi'nin Yolu'nu suçlamak istemem, ama şarkı söylersen şarkı söylediğin için seni mahkûm ederler, ağlarsan seni ağladığın için mahkûm ederler, müzik yaparsan müzik yaptığın için seni mahkûm ederler, acaba o gerçekten bizimle aynı türden miydi? Yaşayanlar için

96 Watson, "Against Fatalism", *Mo Tzu,* s. 117-123.
97 "Moderation in Funerals", *a.g.e.*, s. 65-77; "Against Music", s. 110-116.
98 "Moderation in Expenditure", *a.g.e.*, s. 62-64.

> bunca zahmete girdi, ölüler için o kadar cimri oldu, yolu çok yoksulcaydı, insanları üzdü, onlara zulmetti, onun kurallarına göre yaşamak güçtü, korkarım ki bu bir bilgenin Yolu olamaz. İmparatorluğun yüreklerine karşı gitti, imparatorluk ona katlanamazdı. ...
>
> [Mozi kendine örnek olarak erken kral Yu'yu aldı; o, "bedenini imparatorluk için yıpratmıştı."] Sonuç öyle oldu ki, sonraki kuşak Mohistler postlar ya da kaba yünlüler giydiler, ayaklarına takunyalar ya da kendirden örme sandallar geçirdiler, gece gündüz dinlenmediler ve kendilerine eziyet etmenin en soylu şey olduğunu düşündüler. ...
>
> Mozi ve [baş izleyicisi] Qin Guli'nin düşünceleri doğruydu, ama bunları uygulamaları yanlıştı. Sonuç, sonraki kuşaklardan Mohistlerin baldırlarında kas, inciklerinde ilik kalmayana kadar birbirlerini kendilerine eziyet etmeleri için uyarmalarının gerekmesi oldu. Bu, düzensizliğin üstün bir türüydü, düzeninse aşağılık bir türü. Böyle olmakla birlikte, Mozi gerçekten imparatorluktaki en iyi insandı, onun gibisini bir daha bulamazdınız. Ne denli yıpransa da, buruşsa da vazgeçmezdi. O yetenekli biriydi, diyelim mi?[99]

Fakat Mohistlerin "yarar" fikrini, onları Çin düşüncesinin dış sınırının yakınına kadar getiren bir mantıksal aşırılığa taşımalarına karşın, anımsanması doğru olur ki, yarar fikri Çin düşünüşünün ana akımının bir parçasıydı. Konfüçyüsçüler hükümdarları halka yararlı olup olmadıklarına göre değerlendirirlerdi; hatta Mensiyüs, bunu siyasal meşruluğun ayracı yapmıştır. Mantıksal tutarlılıkla büyülenmesi dışında, Mohizm belki de Çin geleneğine ilk bakışta göründüğünden daha az yabancıdır.

"TAOİZM" VE ÖZEL YAŞAMA DÖNÜŞ

Konfüçyüs ile izleyicilerinin, aristokratik eğitim gelenekleri temelinde, kendini yetiştirme uygulamasıyla bütün yaşamını geçirecek belli bir karakter türü oluşturmayı amaçlayan yeni bir eğitim türü yarattıklarını görmüştük. Bu eğitim, öğrencileri Savaşan Devletler döneminde yeni merkezileşen, liyakatin soy çizgisinden daha önemli sayıldığı devlet yapılarında hizmet görmeye hazırlamayı amaçlamaktaydı. Fakat bu, aynı zamanda öğrencileri devlet görevinde bulunsun bulunmasınlar, örneklik ederek (görevde olmayınca öğretmenlik ederek ya da tören uzmanı olarak hizmet görmekle) başkalarını etkileyecek bir kişiliğe de hazırlıyordu. Robert Eno, Konfüçyüsçülüğün kamu görevinden çok özel yaşama yönelik bir tarikat olduğuna inanıyor, ama Konfüçyüs'te ve izleyicilerinde gözlemlediğimiz sürekli siyaset ilgisi ve görev sorumlulukları bu görüşü tek yanlı göstermektedir.[100]

---

99 A.C. Graham, *Chuang Tzu*, s. 276-277.
100 Eno, *Confucian Creation*, s. 50-51.

Öte yandan, Mozi ile izleyicileri daha çok kamusal yaşama yönelmişe benzemektedirler; mümkün olduğu yerlerde onlara duygudaşlık gösteren bir lordun hizmetinde, o olmayınca da eylem için örgütlenerek. Mohistlerin yarı askerî örgütlenmeleri ve (saldırgan orduları engellemek için mekanik araçlar icat etmek dahil) savunma savaşlarını desteklemeleri, kesinlikle Konfüçyüsçülük karşıtı bir aktivizmi düşündürüyor. Kendini yetiştirme bir Mohist kaygıya benzememektedir, ama aktivizmin kendisi bir çeşit kişisel formasyondur. Mohistler anlamlı bir biçimde mantığı ve akılcı tartışmayı *Analektler*'de bulduğumuz her şeyin ötesine götürmekle birlikte, amansız faydacılığının gösterdiği üzere Mohist rasyonel söylemi her zaman pratik sonuçların hizmetindeydi.

Eğer Konfüçyüsçülük kamusal ve özel yaşam arasında bir denge kurmayı amaçlamış görünüyorsa ve Mohizm de ağırlığını kamusal yöne koymuşsa, bu ikisi kadar iyi örgütlenmemiş olmakla birlikte, salt özel yaşama ağırlık veren başka eğilimler de vardı. Savaşan Devletler döneminde Konfüçyüsçülük ya da Mohizm kadar bile tutarlı bir hareket olmadığı için adını tırnak içine koyduğum "Taoizm", *Tao* terimini öğretilerinin merkezinde kullanan çeşitli figürlere ve/veya metinlere uygulanabilecek bir sıfattı; ama bununla eşit önemde olarak, kendini geliştirme sürecinde bir çeşit derin düşünmeyi de vurguluyordu. Fakat Savaşan Devletler döneminde, bu müphem kriterlerle bile Taoist denilemeyecek, özel yaşamı vurgulayan başka eğilimler de vardı. Böylesi bir kargaşa ve sürekli savaş döneminde bu duruma şaşmamak gerekir.

Çoğu zaman "Yasallık" (*Legalism*) adı altında tartışılan, merkezileşmiş askerîleşme ve nüfusun toptan denetimi üstüne gittikçe daha tutarlı hale gelen ideoloji karşısında, çekilecek bir "özel" alan bulunmadığı düşünülebilir. Fakat daha önce belirttiğim gibi, Savaşan Devletlerin düzensizliği, güçlü merkezî denetimleri olmayan küçük devletlerin hiç değilse bir süre, geçerli toplumsal koşullardan bunalanların çekilebileceği yerlerin var olmasına izin vermektedir. Merkezileşen devletlerden bazıları, kültürel sermaye ve olabilecek ideolojik destek arayışları içinde çeşitli ideolojik eğilimlere karşı hoş görülüydüler.

Fikirlerini birazdan tartışacağımız Yang Zhu ve destekçileri, topluma karşı birey üstünde ısrar etmekte aşırı gitmişlerdi. Kamusal ve özel yararlar arasında Konfüçyüsçü dengeyi temsil eden Mensiyüs, "Dünyanın Yang Zhu ve Mozi'nin sözleriyle dolu olması"ndan yakınıyordu: "Yang bencillikten, lordu bulunmamaktan yanaydı; Mo ise herkes için kaygılıydı, buysa hiç babası olmamak demekti. Ne babası ne de lordu olmamak, bir kuş ya da hay-

van olmaktır" (Mensiyüs 3B.9).[101] Başka bir yerde, Mensiyüs bu karşıtlığı daha da belirginlikle aktarıyor:

> Yangzi bencilliği seçti; bir kılını kopartmakla dünyaya faydalı olacak olsa, bunu yapmazdı. Mozi herkesle ilgiliydi: Tepesinden topuğuna kadar traş olmakla dünyaya yarar getirecekse, onu yapardı. ... Bir aşırılığı tutanlardan hoşlanmama nedeni(miz) onların Yolu sakatlamalarıdır. (Mensiyüs 7A:26)[102]

Yine de Nivison'un işaret ettiği üzere, "Mensiyüs gerçekte hem Mozi'den hem Yang Zhu'dan derinliğine etkilenmişti;" onun içindir ki, biz de "yüz okul" dünyasında fikirlere karşı çıkıldığı kadar, onların paylaşıldığını da görmezden gelmemeliyiz.[103]

YANG ZHU

Elimizde açıkça Yang Zhu'ya yakıştırılan bir metin olmadığı gibi, bilginlerin ona yakıştırdıkları *Zhuangzi* ve *Lüshi chunqiu* gibi metinler de, Savaşan Devletler düşünürleriyle hep olduğu gibi, izleyicilerinin sözleri olabilir.[104] Yang'ın tarihleri hakkında hiçbir fikrimiz yok. Çeşitli metinlerde anlatıldığı üzere, gerçekten Konfüçyüs ya da Mozi ile konuşmuşsa (her ikisiyle de konuşmuş olamazdı), onu İÖ. 5. yüzyıla yerleştirmemiz gerekirdi, ama onun 4. yüzyılda bir yere tarihlenmesi daha olasıdır. O, en aşırı halinde keşişler olarak yaşamayı seçenlerin örneklediği üzere, toplumdan el ayak çekme yolunda radikal bir eğilimi temsil ediyor gibi görünmektedir. *Zhuangzi* iki keşiş türünü ayırıyor: "dağa ve vadi"ye çekilen, kibirli konuşan ve kinle eleştiren, "çağı mahkûm edenler" kuruyup kendilerini boğarlar; ötekiler de "ormanlara ve kırlara" giderek, sakin yalnızlıkta yaşayan, balık tutan ve sadece Hiçbir şey yapmamakla [*wuwei*] ilgilenerek rahat edenlerdir; bunlar nehir ve deniz kenarlarında keyfederler, çağı umursamadan tembelce yaşarlar.[105]

Yang Zhu (ve göreceğimiz gibi, *Zhuangzi*) açıkça ikinci gruptandır. *Analektler*'de münzevi keşişlerden söz edildiğini görüyoruz, ama belki onlar

---

101 İng. çev. şu kaynaklardandır: Schwartz, *World of Thought*, s. 259 ve Graham, *Disputers of the Tao*, s. 54.

102 İng. çev. Graham, *Disputers of the Tao*, s. 54; D.C. Lau, çev. *Mensiyüs*, Penguin, Hammondsworth, 1970, s. 188.

103 Nivison, "The Classical Philosophical Writings", s. 768.

104 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 55: *Zhuangzi*'nin 28-31. bölümlerini ve *Lüshi chunqiu*'nun 1:2, 1:3, 2:2, 2:3 ve 21:4'üncü bölümlerini Yangist geleneğe atfetmektedir.

105 Graham, *Chuang Tzu*, s. 264-265.

Konfüçyüs'ten sonraki bir dönemdendirler ve münzevi keşiş imgesi, daha az mutlak olabilecek bir çekilmenin aşırı bir örneğinden ibarettir. Graham Savaşan Devletler düşüncesindeki bu önemli eğilimi anlamamıza yardım edecek bazı fikirler ileri sürüyor:

> İmparatorluk Çini'nde egemen sınıf üyelerinin yönetimde görev almaları için yapılan ağır baskılara karşı direnmelerini destekleyen bir felsefe sürekli bir zorunluluk halinde kalmıştır.[106] Yangizm en erkenidir, zamanla Taoizm, İS. ilk yüzyıllardaysa Budizm onu aşacaktır. Fakat Yangizm gizemli bir yanının bulunmamasıyla ardıllarından farklılaşmaktadır. O da Mohizm gibi, aynı yarar ve zarar hesaplarından yola çıkıyor; fakat onun sorusu "Dünyaya nasıl yarar sağlayacağız?" değil, "İnsana gerçekten yararlı olan nedir?"; daha da özgüllükle, "Kendime yararlı olan nedir?" sorusudur. Bayağı kişilerin varsaydığı gibi servet ve güç müdür? Yoksa bedenin sağlığı ve sağlamlığı ve duyumların doyurulması mıdır?"[107]

Yang Zhu'nun öğretisini alaya almak kolaydır, ama o göründüğü kadar basit değildir. A.C. Graham'a bakılırsa, bunu başka bütün iyilere karşı kendi köktenci bencilliğinin bir formu olarak görmemelidir; öyle bir bencillik ki, kendi yaşamını beslemek birincil, başkalarıyla ilgilenmek ikincil kalacaktır; gerçekten kendi yaşamını besleme öğretisinin, evrensel olarak benimsenirse, genel iyi'ye katkıda bulunduğu düşünülmektedir.[108] Yukarıdaki Mẹnsiyüs alıntısında olduğu gibi, dünyanın yararına bir kılını vermemek Yangizmin bir çeşit ayırıcı işaretidir. Graham'ın erken malzemeyi de içerdiğini savunduğu geç bir yapıtta, bu fikrin tamamına bakalım.

Bir Mohist sorgucu Yang'a, "Vücudunun bir kılını vermekle bütün dünyaya yardım edebilseydin, yapar mıydın?" diye sorduğunda, Yang bir kılın dünyaya yardım edemeyeceği yanıtını vermiştir. Sorgucu "tut ki ediyor olsun" deyince, Yang susmuş, ama onun bir izleyicisi sorgucuya derisinin birazını bin altın karşılığında verir mi diye sormuştur. Sorgucu olur deyince, izleyici bir devlet elde etmek için bir organını kesip kesmeyeceğini sormuştur. Sorgucu bu noktada sessiz kalmıştır. Onun üzerine izleyici şöyle akıl yürütmüştür: Birçok kıl deriye eklenir, bir hayli deri organı oluşturur, o yola girmek kötü sonuçlanacaktır; o zaman tek bir kıl bile hafife alınabilir mi?[109]

---

106 Graham, Savaşan Devletler döneminde birçoklarının "özel yaşamın rahatlıklarını iktidar ve sahip olma uğruna gittikçe yoğunlaşan mücadelenin yüklerine ve tehlikelerine tercih ettikleri"ne değinmektedir. *Disputers of the Tao*, s. 53.

107 *A.g.e.*, s. 56.

108 *A.g.e.*, s. 59-64.

109 *The Book of Lieh-tzu*, İng. çev. A.C. Graham, John Murray, Londra, 1960, s. 148 vd.

Bu söyleşmede Yang Zhu bencilliğin sınırında görünüyor. Ama bir de, yukarıdaki gibi başlayan şu parçaya bakın:

> Yao imparatorluğu Zizhou Qifu'ya sundu; o bunu şöyle yanıtladı:
>
> "Beni imparator yapmak fena fikir olmayabilir. Fakat şimdi canımı sıkan bir derdim var. Onu tedavi ettireceğim için imparatorlukla uğraşacak zamanım yok."
>
> İmparatorluk her şeyin en ağırıydı; ama onun uğruna kendi yaşamına zarar veremezdi, başka herhangi bir şey için de! Ancak imparatorluk, onun uğruna hiçbir şeyden kaçmayan birine emanet edilebilir.[110]

Burada Zizhou'nun bencilliği mutlak görünüyor, ama bize birdenbire imparatorluğun kendisine teslim edilmesini onun başka herkesten çok hak ettiği söyleniyor. Bir başka Yangist parçaya bakın: *Lüshi chunqiu*'nun "Yaşamı Temel Yapmak" bölümünün açılış parçası:

> Gökyüzü şeylerin içinde yaşamı ilk tehlikeye atandır. İnsan o yaşamı besleyerek gerçekleştirendir. Göğün ona zarar vermeden yaşamı besleme yeteneği olan kişiye Göğün Oğlu denir. Göğün Oğlunun bütün etkinliklerinin amacı, başlangıçta tehlikeye açık olan Göğün yaşamını esirgemektir. Yönetim dairelerinin kökeni budur. Onları kurmanın amacı, yaşamı korumaktır. Şimdiki çağın kandırılmış lordları yönetimin dairelerini çoğaltmışlardır ve onları yaşama zarar vermek için kullanmaktadırlar; buysa onların kuruluş amacını gözden kaçırmaktadır. Askerlerin eğitilmesini düşünün: askerler haydutlara karşı hazırlanıyorlar, fakat eğer onlar birbirlerine saldırmak için eğitilmişlerse, o zaman onları eğitmenin özgün nedeni yitirilmiş olur.[111]

En azından bazı Yangistlerin siyasal bir öğretileri olduğu anlaşılıyor; Savaşan Devletler düşünüşünde hemen her eğilimin siyasal bir öğretisi vardı. Belki aynı şey, eski Yunan düşünüşü ya da genel olarak eksensel düşünüş hakkında da söylenebilir; bu, akılda tutulması gereken bir noktadır. Benlik kaygısı ve ondan çıkarılan siyasal sonuçlar bakımından Yang Zhou'nun düşünüşü, *Tao Te Ching*'inkine ve *Zhuangzi*'ninkine açıkça benzemektedir. Eksik olan, Harold Roth'tan bir terim ödünç alarak söyleyelim, iç gelişim (yani denetimli soluk alıp verme ve dinginlikle sezgiye yol açtığına inanılan zihinsel yoğunlaşma) için herhangi bir kaygının bulunmayışıdır; buysa, Taoizmin bütün dallarının ayırıcı işaretidir.[112] Şimdi alıntılanan siyasal öğretide bile, Gö-

---

110 *Lüshi chunqiu* 2/2.2, "Valuing Life" bölümü. İng. çev. Graham, *Disputers of the Tao*, s. 58.

111 *Lüshi chunqiu* 1/2.1; İng. çev. şu kaynaktandır: Knoblock ve Riegel, *Annals of Lu Buwei*, s. 64.

112 Harold D. Roth, *Original Tao: Inward Training* (Nei-yeh) *and the Foundations of Taoist Mysticism*, Columbia University, New York, 1999.

ğün Oğlu "yaşamı beslemek"le suçlanmaktadır; bu ideal Taoist hükümdardan istenenin tamamı olan eylemsizlikten (*wuwei*) çok az daha karışmacı (müdahaleci) bir tutum olarak görülebilir.[113] Yang Zhu'nun ya da Zhuangzi'nin ne zaman yaşadıklarını ya da *Tao Te Ching*'in ne zaman bestelendiğini ya da yazıldığını bilmiyoruz; Fakat Yang'ın Taoist düşünürlerin bir habercisi olduğunu, yararın öncelikle bireye ait bulunması, ancak o fikir yerleşince, göğün altındaki her şeyin yararlanacağı savıyla Mohistlere karşı güçlü bir tepki gösterdiğini varsaymak akla yakın durmaktadır. Taoizmde daha sonraki tarihte hiçbir zaman bütünüyle kaybolmayan bir Yangist öğe kalmış bulunmakla birlikte, Konfüçyüsçüler gibi Taoistler de, yararın, hatta uzun ömür gibi bir yararın bile merkezî bir kaygı olduğu fikrinden uzak durmuşlardır.

ÇİFTÇİLER OKULU

Savaşan Devletler döneminin münzevi keşişleri arasında ilginç bir ideoloji geliştiren bir grup vardı; buna göre, herkes, hükümdarlar bile, tarlaları sürmeli ve kendi yiyeceklerini yetiştirmeliydi. Böyle bir tarımsal ütopyaya inananlar (aralarında vaaz ettikleri görüşleri uygulayanlar bulunduğuna inanmamız için sebepler vardır), Konfüçyüsçü Yao ve Shun'dan bile daha önce bir "erken kral"a saygı göstermiş ve belki de onu icat etmişlerdir; bu, en erken eskillikte söz konusu öğretiyi uygulamaya koyan "Tanrısal Çiftçi" Shen Nong'tu. "Erken krallar" daha daha eskilerinin keşfedilmesi, zaman geçtikçe sıklaşmış; böylelikle bir kral ne kadar eskiyse onun tarihsel metinlerde görülmesinin o kadar gecikeceği ilkesi burada örneklenmiştir.

Çiftçiler Okulu öğretileri, Han metni *Huainanzi*'de yer alan metinlerden kurgulanmıştır:

> Onun için "Shen Nong Yasası" diyor ki: "Yaşamın olgun çağında bir adam çift sürmezse, dünyada biri o yüzden aç kalacaktır; yaşamın olgun çağında bir kadın kumaş dokumazsa, dünyada biri o yüzden üşüyecektir. Onun içindir ki, kendi elleriyle çift sürdü, karısı da dokuma yaptı; dünyada örnek olmak için.
>
> Halka kılavuzluk yaparken elde edilmesi güç nesnelere değer vermedi, kullanılamayacak şeyleri saklamadı. Sonuç olarak, çift sürmekle zahmet çekmeyen kişinin yaşamını besleyecek bir şeyi bulunmaz, büyük çabayla dokumacılıkla uğraşmayanın da vücudunu örtecek bir şeyi olmaz. Bir kimsenin elinde bunların bol mu olduğu, yetersiz mi kaldığı kendi sorumlulu-

113 "Onun içindir ki, bu baya dünyaya başkanlık etmekten başka bir seçenek bırakılmamışsa, onun izleyebileceği en iyi siyaset Hiç-bir-şey Yapmamaktır", *Zhuangzi*, s. 11, İng. çev. Graham, *Chuang Tzu*, s. 12.

> ğuydu. Yiyecekler ve giysiler çoktu, suçlar ve kötülükler artmıyordu; insanlar güvenlik ve mutluluk içinde yaşıyor, dünya eşit düzeyde sürüyordu.[114]

Shen Nong'un tarımsal ütopyası, söylemeye bile gerek yok ki, bir çeşit taşra anarşisiydi; cezalar ve onları uygulayacak otoriteler yoktu. Herkes kendini basit kendi kendine yeterlik içinde yönetiyordu. Graham bu idealin Savaşan Devletler döneminden çok sonra da (ilkelerinin işlemez olduğunu kanıtlamak için birçok çabalar harcanmasının belirttiği üzere) çekici kaldığına değiniyor.[115] Çinliler çoğu zaman otoriter devletler tarafından yönetilmekle birlikte, her zaman mümkün olduğunca onlardan kaçınmak isteyenler vardı ve onlar olmadan yaşamın mutlulukla devam edebileceğini öngören fikirler hiçbir zaman büsbütün ortadan kalkmadı. Sadece Konfüçyüsçüler buna bir almaşık geliştirdiler; bu da demokratik bir fikir değildi. Ama özel yaşama sığınmak ya da ütopyacı rüyalara dalmak yerine, çoğu zaman başarısızlığa uğrasa da, tiranlığın en kötü aşırılıklarını engellemekle uğraşıyordu; başarısının ölçüsü, belki Çin imparatorluk siyasal sisteminin uzun vadeli istikrarıyla ölçülebilir.

TAOİZM

Bu bölümde şimdiye kadar "Konfüçyüsçülük", "Mohizm" ve "Taoizm" gibi terimleri, sanki Batı klasik felsefesindeki (Platonculuk, Aristotelescilik, Stoacılık, Epikurosculuk vb.) doktrin okulları gibi bir şeyleri temsil ediyorlarmış gibi hayli gevşekçe kullandık. Greko-Romen okullarını Çinli okullar gibi şeyleştirmek de muhtemelen yanlıştır. Her birinin içinde büyük çeşitlilikler ve zaman içinde kaderleri değişen, "izmler" bile denebilecek çatışan öğrenci-öğretmen soy çizgileri vardır. Savaşan Devletler döneminde sadece Konfüçyüsçülükle Mohizme gerçekten okullar denilebileceğine işaret ettik. Şimdi o önermeyi bile nitelendirmeliyiz. Eğer bir "okul"un tanımında öğretiyi temel alacaksak, belki sadece Mohizm okul sayılacaktır.

Bizim Konfüçyüsçülük diye tercüme ettiğimiz terim, Çincede, belki daha doğru olarak Bilginlik Okulu diye çevrilmesi gereken *Rujia*'dır. *Ru*'nun anlamı tartışmalıdır; bazıları bunun (Konfüçyüs'ün de onlardan biri olduğu varsayılan) "tören uzmanları" anlamındaki bir Konfüçyüs öncesi terim olduğunu savunuyorlar. Ama Robert Eno, *Ru*'ya Konfüçyüs öncesi herhangi bir gönderme olmadığını ve *Rujia*'nın her zaman Konfüçyüsçülükle ilişkili olduğunu inandırıcı bir biçimde göstermiştir. O şöyle yazıyor: "Özetle, Konfüç-

---

114 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 66-67.
115 *A.g.e.*, s. 72-74.

yüs'e ve izleyicilerine benzeyen, tören uygulamalarında profesyonel becerili insan toplulukları, hiç kuşkusuz Konfüçyüs öncesinde de mevcuttu; ama onları anlatmak için *ru* teriminin kullanıldığına dair hiçbir kanıt yoktur. Bu terimin, başlangıçta Konfüçyüs tarafından kurulmuş yeni bir tarikatı anlatmayı amaçladığı anlaşılıyor."[116]

Fakat *Rujia*'nın Konfüçyüsçülükten çok, Bilginlik Okulu olduğu görüşü, Konfüçyüs'ün kendisini bir yaratıcıdan çok aktarıcı diye tanımladığı anımsanınca anlam kazanıyor. Beş klasik de *Ru* geleneğinin merkezindeydi: *Gazeller* (*Shi*), *Belgeler* (*Shu*) ve üç: *Âyinler* (*Li*), *Değişiklikler* (*Yi*) ile *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları* (*Chunqiu*) ve belki *Müzik* (*Yue*) diye altıncı bir klasiğin eklenmesi. Ne *Analektler*'in ne de *Mensiyüs*'un Beş Klasik arasında olmadığını fark etmişsinizdir; ancak çok daha sonra, Song hanedanından itibaren bunlar, Konfüçyüs geleneğinin merkezi metinleri olarak Beş Klasikler'in yerine geçmeye yaklaşmışlardır.[117] Çin tarihi boyunca Klasiklerin mutlak merkezî önemde bulunmasına ve imparatorluk döneminde memuriyete giriş sınavlarını geçmek için onları bilmenin şart koşulmasına ve *Analektler*'in bunların arasında olmamasına karşın, Klasiklerle Konfüçyüs arasında çok güçlü bir ilişki vardı. Han hanedanının başlangıcında Lu Jia'nın şu sözleri buna tanıklık etmektedir: "Sonraki çağlar geriledi ve çürüdü. Onun üzerine sonraki bilge [yani Konfüçyüs] Beş Klasiği kurdu ve Gökyüzüne karşılık gelecek, Yeryüzü yönetecek ve işleri inceleyecek altı sanatı belirledi."[118] Konfüçyüs "taçsız kral" olmuş olabilir; çünkü fiilen hükümdarlık etmemekle birlikte, yine gerçekleştirilebilecekleri bir vakitte doğru düzen formlarını canlı tutacak Beş Klasiği iletmiştir. Konfüçyüsçüler eski Çin geleneğinin korunmasına başka herhangi bir okuldan daha çok önem veriyorlardı, onun için bunlara Bilginlik Okulu denilmesine şaşmamak gerekir, hatta Klasikçiler bile diyebiliriz. Buna karşın, Konfüçyüs'ün her zaman klasik gelenekteki bilginlerin koruyucu azizi olduğu unutulmamalıdır, dolayısıyla *Rujia*'dan Konfüçyüsçülük diye söz etmek de büsbütün yanlış olmaktan uzaktır.

Harold Roth'un, Savaşan Devletler düşünüşünün çeşitli dallarını düşünmemize ışık tutacak bir önerisi vardır. Han öncesi okulların (birbirleriyle eşdeğer olarak kullandığı) uygulamalar ya da teknikler terimleriyle tanımlan-

---

116 Eno, *Confucian Creation*, s. 191-192. Eno *ru* teriminin kökü üstüne inandırıcı hiçbir etimoloji gösterilmediğini de söylüyor (192-197).

117 Song hanedanı filozofu Zhu Xi (1130-1200) "Dört kitabı Beş Klasiğin üstüne yükseltmişti." Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, s. 56.

118 Alıntılandığı yer: Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice and Self-Divination in Early China*, Harvard University, Cambridge, Mass., 2002, s. 253.

maları gerektiğini söylüyor. Bence Mohizm kısmî bir ayrıktır (istisna); gerçekten "dogmatik" olan tek "okul". Roth bu "teknikler"i şöyle betimlemektedir: "Kabaca belirtilirse ... Konfüçyüsçüler için ailede ve devlette uygun töreni sürdürmek; Mohistler için devlette ekonomiyi sağlamak ve aile giderlerini var olan kaynaklardan en çok yararlanılarak karşılamak; Yasacılar (Legalistler) için, yasa egemenliğini ve ona uyulmasını sağlamanın yöntemlerini kurmak ... ve Taoistler için, hükümdarlığın esas öğesi olarak Yol'la birleşmeye götürecek mistik eğitim."[119] Okulların içindeki başlıca örgütlenme biçimi, bir hayli farklılığa yol açan öğretmen-öğrenci çizgileriydi. Sonraki Mohistler bile birbirlerine karşıt olan üç tarikata ayrılmıştı. Mensiyüs ile Xunzi arasındaki farklar, Konfüçyüsçü okulun içindeki birçok ayrı eğilimin sadece en belirgin olanlarıydı. Orta Han dönemlerinde bu isimle bile anılmayan Taoistler, her zaman farklı öğretmenlerin ve onların esas aldıkları metinlerin izleyicilerine bölünmüşlerdi.

Kolaylık olması için, Savaşan Devletler Taoizminin içindeki başlıca eğilimleri, Harold Roth'un geliştirdiği bir tipleştirmeyi kullanarak (kullandığı kronolojiye itiraz edildiği halde) örgütleyeceğim.[120] Roth Taoizmin bütün dallarının mistik eğitimle tanımlandığını, fakat konumlarının toplumsal içermeleri açısından üç aşamada geliştiklerini söylemektedir: (1) "toplumsal ve siyasal düşüncenin olmaması" nedeniyle "Bireyci" (benim kendi görüşüm, o terime bizim verdiğimiz anlamda hiçbir Çin geleneğine "bireyci" denilemeyeceği yolundadır; ama burada toplumsal bağlamına pek aldırmadan benlik eğitimi üstünde odaklanma kastedilmiştir); (2) "İlkellikçi", "yalın bir toplum ve siyasa" savunması nedeniyle; ve (3) "Telifçi" (*Senkretist*); çünkü bu öğreti hükümdara bir yönetim tekniği olarak salık verilmektedir. Vurgu, böyle aydınlanmış hükümdarın siyasal ve kozmik düzenlerin tam eşgüdümünü sağlaması üstündedir; daha önceki Yasacı ve Konfüçyüsçü okullardan ilgili fikirleri ödünç alan telifçi bir toplumsal ve siyasal felsefe söz konusudur.[121]

GUANZİ'NİN *NEİYE* BÖLÜMÜ

Harold Roth'a göre, ortak eser *Guanzi*'nin *Neiye* bölümü, zamanla Taoizm diye tanınacak olan şeyin en eski aşamasını temsil etmektedir. Onun Taoist gele-

---

119 Roth, *Original Tao*, s. 180.

120 Edward Slingerland *Laozi*'nin *Neiye*'den (*İçsel Eğitim* ya da Roth'un çevirdiği gibi, *İçe Doğru Eğitim*) daha eski olduğunu iddia ediyor, oysa Roth *Neiye*'nin en eski Taoist metin olduğu görüşündedir. Bkz. Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, Oxford University, New York, 2003, s. 280-282.

121 Roth, *Original Tao*, s. 7-8, ayrıca bkz. 195 vd.

nek içinde en eski yapıt olduğu tartışmalıdır, ama kesinlikle Roth'un tiplerinden ilkini temsil ettiği kesindir; bu tipe Roth "Bireyci" demektedir, bense "İçsel Eğitim" geleneği demeyi yeğliyorum, çünkü hemen hiçbir etik ya da politik göndermede bulunmayarak tümüyle içsel eğitim uygulamasına dönüktür. *Neiye* metni manzumdur ve eskiden sözel olarak aktarılmış öğretileri temsil ediyor bulunabilir. Roth sözlüden yazılıya geçişin yaklaşık olarak İÖ. 4. yüzyıl ortasında gerçekleştiği konusunda Brooks'a katılıyor; ki, bu da o metnin yaklaşık tarihi olabilir.[122] Eğer metin gerçekten bu kadar eskiyse, kozmoloji ve mistik uygulamalarla ilgili sözcükler daha yeni oluşuyor olmalı; dolayısıyla biz onda bazı kilit terimlerin sonradan edinecekleri anlamları okumamaya dikkat etmeliyiz.

Birçok teknik ayrıntıya dalmaksızın üç önemli terimi ve onların merkez terim olan Tao'nun kendisiyle ilişkilerine bakmalıyız. Benlik eğitimi evrenin insanların katıldığı üç veçhesiyle ilgilidir. Bunların ilki, çok temel nitelikte, ama genellikle çevrilmeden bırakılacak kadar Batı düşünüşüne öylesine yabancı olan *qi* terimidir. O *Neiye*'de hâlâ insanların soluğu ya da doğa dünyasının havası olarak anlaşılmakta, ama giderek "cansuyu" genel anlamını edinmeye başlamıştır; (bazen "esir" ya da "enerji" diye çevrilen) her şeyin farklı saflık düzeylerinde olmak üzere kendisinden yapıldığı şey. İkinci terim *jing*'tir, *qi*'nin meditasyon uygulamalarının beslemeyi amaçladığı "can alıcı öz"ü. Son olarak da *shen* vardır, özgün anlamı ruhlar ya da tanrısal varlıklarken, *Neiye*'de Roth'a göre, daha çok bir sıfat olarak "esrarlı" anlamını taşıyan, *jing*'in yetiştirilmesinden doğan bir çeşit doyum halini almıştır.[123] Fakat bütün bu terimler, artık bütün gerçekliğin altındaki birliği ifade eden merkezî bir kozmolojik fikir haline gelen *Tao* içinde yer almışlardır. Yukarıda belirtildiği gibi, *Tao*, yani "yol" erken Çin düşüncesinin her yerinde bulunmaktadır. Konfüçyüsçü metinlerde *Tao*'nun okulun öğretilerine ya da savunduğu uygulamalara işaret ettiği genellikle söylenir, ama Konfüçyüsçü metinlerin kozmolojik anlam taşımaya da yaklaştığı durumlar vardır.

Roth'a göre, *Neiye*'nin benlik eğitimi teknikleri hakkında, bildik *Tao Te Ching* ya da *Zhuangzi* gibi metinlerden daha çok söyleyecekleri vardır.

---

122 *A.g.e.*, s. 25, 213; Brooks ve Brooks, *The Original Analects*, s. 156.

123 Roth, *Original Tao*, s. 107. Aynı yerde, Roth özgün halinde "atalar ruhu"ndaki gibi "ruh" anlamına gelen *shen*'in, atalara adanan kurbanlarda *shen*'i çağırmanın daha önceki şamanist özellikler gösteren uygulamadan bir genelleme mi olduğunu düşünüyor. Michael Puett, A.C. Graham'ın da *Disputers of the Tao*, s. 100 vd.'da savunduğu bu fikre kuvvetle karşı çıkıyor ve *Neiye*'nin geleneksel tören uygulamalarının ve bireysel bir kendini tanrılaştırma savının yadsınmasını temsil ettiğini iddia ediyor; bu, bana çok inandırıcı gelmeyen bir görüştür. Bkz. Puett, *To Become a God*, s. 109 vd.

Vücudun düzgün yerleşmesi, kollarla bacakların doğru konumlarda olması ve nefes alma teknikleri temeldir, ama zihinsel yoğunlaşma uygulamaları da anlatılmaktadır.[124] Titizlikle izlenirse bu uygulamalar, eski Çin'de geleneksel olarak bilge *sheng* olmak diye düşünülen ruhsal doyuma götürecektir; buysa, Graham'ın deyişiyle "bütün okullar için en bilge adam olma ideali"dir.[125]

Neiye'nin öğretileri hakkında bir fikir vermek için, Roth'un sıradaki ilk şiir saydığı metni alıntılayacağım:

> Her şeyin can alıcı özü [*jing*]:
> Onlara can veren budur.
> Aşağıdaki beş tahılı üretir
> Ve yukarıdaki takımyıldızlar olur.
> Göklerle [*tian*] yer arasında akarken
> Biz ona hayalet ve esrarlı [*shen*] deriz.
> İnsanların göğüslerinde depolanınca,
> Biz onlara bilgeler [*sheng*] deriz.[126]

Roth'un basımında 15. sırada olan bir başka şiir, *Tao*'yu yani Yol'u *xin* ile eşleştirmektedir; Roth bu terimi "zihin" diye çeviriyor (bazen "yürek" ya da yürek/zihin" diye de karşılanıyor) ve onun "erken dönem Çinliler için algılama, düşünce, duygu, tutku ve sezgi dahil bütün bilinçli deneyimin merkezi" olduğunu açıklıyor.[127] *Xin* ise *Tao*'nun en azından birey için "olduğu" yerdir ve Taoist düşüncede olduğu gibi sonraki Konfüçyüsçülükte de önemli bir terimdir:

> Yol doldurur bütün dünyayı.
> İnsanların olduğu her yerdedir o,
> Ama insanlar bunu anlayamazlar.
> Sen bu tek sözcükle [*Tao*] özgür bırakıldığında,
> Yukarıdaki göklere erişirsin,
> Aşağıdaki toprağa uzanırsın,
> Yedi meskûn bölgeyi kapsarsın.
> Onunla özgür bırakılmak nedir?
> Yanıt zihnin [*xin*] sükûnetinde bulunmaktadır.[128]

---

124 Roth, *Original Tao*, s. 109-115.
125 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 494.
126 Roth, *Original Tao*, s. 46.
127 *A.g.e.*, s. 42.
128 *A.g.e.*, s. 72.

Roth *Tao*'nun, "bu tek sözcük"ün Hintli meditasyon formlarındaki mantra gibi işlev görebileceğini öneriyor; sözcük ile şey birleşiyorlar.

Neiye sadece benlik eğitiminin kozmolojik fikir ve uygulamalarıyla ilgilidir, fakat başka ne katılmış olsa da, bu fikir ve uygulamalar Taoist gelenek denilebilecek şeyin bütün öteki ifadelerinde mevcuttur.

ZHUANGZİ

Zhuangzi, Neiye'den çok daha büyük bir kitaptır ve içeriklerinde anlamlı koşutluklar bulunmakla birlikte, çok farklı bir kitaptır.[129] O da *Neiye* gibi içsel eğitimle pek çok ilgilidir, fakat tıpkı *Tao Te Ching* gibi İlkellikçi eğilime güçlü bir yakınlık göstermektedir. *Zhuangzi* büyük karmaşıklıkta ve inceliktedir. Yol fikrini bir aşırılığa itmektedir, verili gerçekliğin her yanını sorgulamakla da anlamı açıkça eksenseldir. Ne var ki, onun saptanmaya karşı çıkması, Yol'dan söz etme eğiliminde olması, sonra da Yol'dan söz etmenin yolunu kesmesi olumsuz teolojinin bir Çinli çeşitlemesine benzemektedir. Verili her gerçekliği sorgulamakta, ama maddî dünyayla en çok ilgili gerçeklikleri de sükûnetle onaylamaktadır. Onu yeterli ölçüde incelemek bu bölümün sınırlarını aşar. Ben onun yerine, birçok öykülerinden, alegorilerinden, mesellerinden birkaçını aktaracağım ki, kitabın havası belki metni tanımayan okuyucuyu sarar.

Neiye Konfüçyüsçülüğe bir yanıtsa, bunu, iç eğitim üstünde tekelci bir ısrarla, etik ya da politik bir kaygısı olmadan sessizce yapmaktadır. *Zhuangzi*'de (ve *Tao Te Ching*'de) Konfüçyüs'e ve öğretisine mizah karıştırarak ya da hata kaynağı olarak sık göndermeler vardır. Aşağıdaki öykü, hem Zhuangzi'nin ölüm hakkındaki görüşünü, hem de onun Konfüçyüsçülüğe karşıtlığını anlatmaktadır:

> Üç adam, Efendi Sanghu, Meng Zifan ve Efendi Qinzhang konuşuyorlardı. "Hangimiz *birlikte* var olunabilecek bir şey bulunmadığında var olabilir, *uğrunda* var olunabilecek bir şey bulunmadığında var olabilir?[130] Hangimiz birbirimizi ebediyen unutarak göğe tırmanıp sislerin arasında gezerek sonsuzluğa erişebiliriz?" Üç adam birbirine baktı ve gülümsedi, hiçbirinin yüreğinde bir tereddüt yoktu. Böylece arkadaş oldular.

---

129 *A.g.e.*, s. 153-161; bu kaynak *Zhuangzi*'de *Neiye*'ye yakından koşutluk gösteren içsel eğitim üstüne çeşitli parçaları alıntılıyor.

130 Eske Mollgaard bu parçayı bir ahlâk buyruğu olarak çevirmektedir: "Başkaları için yapmamayı başkaları için yap." O, bununla altın kuralın sınırlarını aşan Kant'ın kesin buyruğu (kategorik emperatifi) arasında bir yakınlık görmektedir. Kanıtları tümüyle inandırıcı olmasa da ilgi çekicidir. Onun şu makalesine bkz. "Zhuangzi's Religious Ethics", *Journal of the American Academy of Religion* 71, no. 2 (2003).

Bir süre sâkin yaşadıktan sonra Efendi Sanghu öldü. O gömülmeden önce Konfüçyüs bunu işitti ve cenazeye yardım etmesi için Zigong'u gönderdi. Adamlardan biri ipekböcekleri için levhalar hazırlıyordu, ötekiyse kanun benzeri bir çalgıyı çalıyordu; birlikte (ilâhi) söylediler

"Hey-ho, Sanghu!
Hey-ho, Sanghu!
Sen gerçekten olduğuna geri gittin,
Ama biz insan olmayı sürdürüyoruz, O!

Zigong atıldı ve sordu:

"Size sorabilir miyim: ceset ayağınızın dibinde yatarken şarkı söylemek törenlere uygun mudur?"

İki adam bakıştılar ve gülümsediler.

"Törenlerin anlamı hakkında o ne biliyor ki?"

Zigong dönünce Konfüçyüs'e dedi ki,

"Bunlar ne biçim adam? Davranış nezaketlerine aldırmıyorlar, vücutlarının kemikleri dışlarındaymış gibi davranıyorlar. Ceset ayaklarının yanındayken şarkı söylüyorlar, yüzlerindeki bakışlarda bir değişiklik olmuyor. Onları adlandıracak söz bulamıyorum. Bunlar ne biçim adam?"

"Onlar kural sınırlarının dışında davranan türdenler" dedi Konfüçyüs, "Ben kural sınırlarının içinde gezenlerdenim. O sınırların ötesinde ve berisinde olanların ortak hiçbir şeyleri yoktur. Benim seni yas tutman için göndermem, aptallığımdandı."[131]

Bu üç arkadaş, kesinlikle Zhuangzi'nin salık verdiği "dertsiz tembeller"dendiler ve onun yaşamla ölümün birliği duygusunu paylaşıyorlardı. Benzer bir parçada da Zhuangzi'nin arkadaşı Huishi, sevgili karısının ölümünden sonra, "dizlerinin üstüne çömelmiş, bir toprak kapta tempo tutarak şarkı söylediği" için onu eleştirmektedir. Zhuangzi ise buna karşılık, karısının şimdi "dört mevsimin geçişinde, ilkbahar ve sonbaharla, kışla ve yazla birlikte olduğunu" ve "şimdi uzanıp malikânelerin en büyüğünde uykuya dalmak üzere bulunduğu"nu açıklamaktadır.[132] Kısacası, "kural sınırlarının ötesinde gezinenler" için yasa tutmanın formaliteleri görmezlikten gelinebilir. Hatta böyle formaliteler sınırlamalardır ve Yolu anlamamanın işaretleridir. Bu parçada Zhuangzi demektedir ki, biz doğmadan önce *Tao*'nun içindeydik, öldükten sonra da *Tao*'ya dönüyoruz, yaşamımız sırasında da bilsek gerektir ki, yine *Tao*'dayız; öyleyse, endişe edecek ne vardır?

Zhuangzi'de de *Tao Te Ching*'de de insanlar doğayla birlikteyken her şeyin iyi başladığı, ama kültür icat edilince her şeyin tepe üstü gittiği yolunda

131 Graham, *The Chuang Tzu*, s. 89.
132 *A.g.e.*, s. 123-124.

güçlü bir ima vardır. Çeşitli formlar içinde bu düşünce İlkellikçi görüşü anlatıyor. Zhuangzi, Burton Watson'un "Yetkin Erdem" diye çevirdiği bir dönemdeki erken insanlık koşullarını tartışmaktadır. "Erdem" burada, Konfüçyüsçülük üstüne tartışılırken sözü geçen *de* teriminin karşılığıdır. Konfüçyüsçülükte çoğucası insan inanışlarına ve davranışlarına işaret eden "yol" (*Tao*) gibi, (Konfüçyüsçülükte güç, iktidar, erdem olan) *de* de Taoist metinlerde kozmolojik bir gönderme yapmaktadır. Nitekim, Zhuangzi en eski zamanlar hakkında diyor ki,

> insanların birlikte doğdukları iç doğaları vardır. Bezlerini dokumaları, besinleri için çift sürmeleri; bu, onların paylaştığı Erdemdir (*de*).[133] Onlar bunda birdirler ve taraf olmazlar, buna Gökyüzünün Kurtuluşu denir. Bu nedenledir ki, Yetkin Erdem zamanında insanların yürüyüşü yavaş ve eşkin, bakışları sürekli ve yumuşaktır. Böyle bir dönemde dağların geçitleri ve keçi yolları yoktur, göllerin kayıkları ya da köprüleri. ... Bu Yetkin Erdem çağında insanlar kuşlar ve kara hayvanları gibi yaşarlar. O zaman kim "beyefendiler" (*junzi*) ya da "önemsiz adamlar" (*xiaoren*) hakkında ne bilir? Ahmak ve akılsızdırlar, onlarda bilgelik yoktur onun için de onların Erdemi onlardan ayrılmaz. ...
>
> Sonra dürüstlüğe parmak uçlarında yaklaşarak hayırseverliğin (*ren*) ardından öfleye pöfleye bilge gelir ve dünya ilk kez kuşkulara kapılır.[134]

Oradan sonra her şey tepe üstüdür.

Hem *Zhuangzi* hem de *Tao Te Ching* öğretilerini Konfüçyüsçülerin görüşlerine karşıtlıkla tanımlıyorlar; en çok da onların yaşamın doğal işleyişini kurallar ve normlarla karışmak yolundan engelledikleri için. Bu tür müdahalelere karşıtlıkla öğrettikleriyse *wuwei*'dir (eylemsizlik ya da yukarıda gördüğümüz gibi, "hiçbir şey yapma"). Aslında *wuwei* terimi *Analektler*'in yukarıda alıntılanan geç bir parçasında kullanılmıştır ve Edward Slingerland terimin değil, ama fikrin *Analektler*'de yaygın olduğunu; orada Taoizmdeki gibi özgün bir konuma işaret etmediğini, uzun bir eğitim sonucu olarak, adeta düşünmeden "doğal"lıkla yapılan şeyleri anlattığını ileri sürmektedir. Böylelikle, eylemsizlik farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelmekle birlikte, bütün erken Çin düşüncesinde yaygın olan terimlerden bir başkası olmaktadır.[135]

---

133 Burada belki Çiftçiler Okulu'na bir gönderme yapılıyor.

134 Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, Columbia University, New York, 1968, s. 105.

135 *Analektler*'de *wuwei* üstüne bkz. Slingerland, *Effortless Action*, s. 43-76. Slingerland'ın kitabı, erken Çin düşüncesinde *wuwei*'yle ilgilidir; ancak Yasalcılık (Legalism) bunun dışında bırakılmıştır, çünkü yazar orada bu terimin diğer düşünce dallarındaki kullanımından "tümüyle ayrı" olduğunu savunuyor (288).

Zhuangzi canlı mesellerinden birinde *wuwei*'yi anlatıyor. Öykü Hundun hakkındadır; bu zatın Hans Georg Moeller'in deyişiyle, "dünyanın *merkez*inde yetkin ve sürekli bir yaşamı vardı, ama kişisel özelliklerden tümüyle *yoksun*du; yüzü yoktu."[136] *Zhuangzi*'nin 7. kitabının sonundaki parça şöyledir:

> Güney Denizinin İmparatoru Hızlı'ydı, Kuzey Denizinin İmparatoru da Öfkeli, ortadaki imparator da Hundun'du. Hızlı ile Öfkeli zaman zaman, kendilerine çok cömertçe davranan Hundun'un ülkesinde buluşurlardı. Hızlı ile Öfkeli Hundun'un cömertliğine nasıl karşılık vereceklerini tartıştılar.
>
> "Bütün insanların içinden baktıkları, işittikleri, yiyip içtikleri, soluk alıp verdikleri yedi delikleri vardır; ama onun hiç yok. Delip açalım."
>
> Her gün bir delik açmaya çalıştılar. Yedinci gün Hundun öldü,[137]

Moeller ekliyor: "Guo Jian bu öykü üstüne lakonik bir yorum yapıyor: Onu aktivizm öldürdü."[138]

TAO TE CHİNG

Bütün "Taoist" metinlerin en ünlüsü kuşkusuz, Laozi tarafından yazılmış olan ve metnin sık sık onun adıyla da anıldığı *Tao Te Ching*'tir. Bu, Çin metinlerinin en sık tercüme edilenidir ve dünyadaki en çok çevrilmiş metinlerden biridir. Çoğu zaman *Zhuangzi*'yle eşleştirilir; Han hanedanından beri böyledir. Bununla birlikte, Savaşan Devletler döneminde *Zhuangzi*'den ayrı olarak aktarılmış ve tartışılmıştır. Öğretilerinin bize benzer görünmelerine ve *Neiye*'ye koşut olmalarına karşın, anlaşılan farklı soy çizgilerinden aktarılmış ve bir hayli daha sonraki bir zamana kadar tek bir geleneğin bölümleri olarak görülmemişlerdir.[139] Biçim olarak *Zhuangzi Tao Te Ching*'ten çok *Analektler*'e yakındır; şiirsel anları vardır, ama çoğu nesirdir; *Analektler*'e benzeyen anekdotlar ve söyleşiler içermektedir, ama oradakilerden daha gelişkindir. Savlarının sürekliliği bakımından *Mozi*'den farklı, ama *Analektler*'e benzer bir biçimde metnin her bölümü kendi başına durmaktadır. Tutarlı bir öğretisi varsa, desteklenen bir savla değil, çeşitli görüş açılarından türlü sezgilerle kurulmuştur. *Mozi* ve belki bir de *Xunzi* dışında hemen hemen bütün erken Çin metinleri gibi, bunda da sistemli düşünmedense sezgiden sezgiye gitmeyi yeğleyen bir "sistem" bulmaya çalışmak tehlikelidir.

---

136 Hans-Georg Moeller, *Taoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*, Open Court, Chicago, 2004, s. 35. İtalikler özgün metinden.

137 Graham, *Chuang Tzu*, s. 98.

138 Moeller, *Taoism Explained*, s. 35. İtalikler özgün metinden.

139 Roth, *Original Tao*, s. 144-153'te *Neiye* ile *Tao Te Ching* arasındaki koşutlukları sıralıyor.

Bu bakımlardan *Tao Te Ching Zhuangzi*'ye benzemektedir, ama başka yollardan çok farklıdır. Bir kere, *Neiye* gibi tümüyle şiirseldir; hatta uzun bir şiir bile sayılabilir; ancak eskiden beri iki ayrıma ve 81 bölüme ayrılmıştır. *Zhuangzi*'nin içerdiği öyküler, alegoriler ve mesellerden çok, onun öğretisi geniş ölçüde çarpıcı bir dizi imgeler ya da eğretilemelerle anlatılmıştır; bu eğretilemeler "Taoizm"in dünya ölçeğinde arması olmuştur.

Hans Georg Moeller *Tao Te Ching*'in bizim kitap diye düşündüğümüz anlamda bir "kitap" olmadığını, yani sessizce okunmak, bir başı, ortası ve sonu bulunmak ve duygularımıza göre anımsanmak ya da unutulmak anlamında yazılmış bir metin olmadığını öne sürüyor. Doğrusu, hatta metin yazıldıktan sonra bile (ve en eski biçimleri herhalde sözeldi), kendilerinin eğitilmesi istenen kişiler tarafından dinlenmesi, sonunda da bellenmesi amaçlanmıştı. Dokusu dizeli değil, yinelemeliydi, yani herhangi bir yerinden başlayıp onu metindeki başka her şeyle ilişkilendirebilirdiniz.[140] Bu bakımların çoğu açısından *Tao Te Ching,* bu bölümde incelenen öteki metinlere, hatta bu kitapta incelenen birçok metne benziyor. Fakat *Tao Te Ching*'in yoğun imgeleri ve eğretilemeleri, pek çok okuyucunun benzersiz buldukları bir gücü ifade etmektedir. Ben bu bölümün sınırları içinde okuyucuya özgün metnin zenginlik ve karmaşıklığı hakkında ancak bir ipucu verebilirim.

Moller metni incelemeye kısa 6. bölümle başlıyor; biraz da, burada bir sürü merkezî imgeler bulunduğu için. Bu bölüm "daha karanlık" daha gizemli parçalardan biri olarak, başka çevirmenlerin de dikkatini çekmiştir. Moeller'in çevirisiyle başlayalım:

> Vadinin ruhu (*shen*) hiç ölmez
> Buna kara dişilik denir.
> Kara dişiliğin kapısı
> Buna göğün ve yerin kökü denir.
> Hele süregelsin!
> Varmış gibi,
> Kullanımı tükenmez olarak.[141]

---

140 Hans-Georg Moeller, *The Philosophy of the Tao Te Ching*, Columbia University, New York, 2006, bölüm 1, "How to Read the *Tao Te Ching*", s. 1-20. Moeeller'in *Tao Te Ching*'i okumaya paralel olarak bir internet sitesinin üst metnini (*hypertext*) örnek vermesi esinlendiricidir; çünkü o da *Tao Te Ching* gibi dizeli olmaktan çok yinelemelidir ve açıkça söylemediği önce olmuş birçok şeyle ilişkilendirilen hayli temel bilgisini varsaymaktadır; bu haliyle bir savdan ziyade, bir eylem "kılavuzu"dur (5-7). Yine de büyük bir fark vardır; Ağ'da üst metin kolayca gözden çıkarılabilir; *Tao Te Ching*'in ise içselleştirilmesi gerekir.

141 *A.g.e.*, s. 7.

D.C. Lau'ın çevirisi bundan çok farklı değildir, ama farklı (İngilizce) sözcüklerin kullanılmasının nasıl genel izlenimi değiştirebildiğini göstermektedir:

> Vadinin ruhu hiç ölmez,
> Buna gizemli dişi denir.
> Gizemli dişinin kapısına
> Göğün ve yerin kökü denir.
> Zor görünür, sanki oradaymış gibi,
> Ama kullanmak onu hiç tüketmez.[142]

Arthur Waley'in çevirisi de buna benziyor, ama kapı yerine giriş diyor, "Gök"ü ve "Yer"i büyük harflerle başlatıyor; son iki dizeyi de şöyle çeviriyor:

> O [vadinin ruhu] hep içimizde;
> Ona dilediğince yaslan, hiçbir zaman kurumaz.[143]

Bu örnekler, elimizdeki yüksek yoğunluklu metinlerin çok bilgili Çin bilimcileri tarafından nasıl farklı okunabildiği hakkında ancak kaba bir fikir vermektedir. Üstelik, Waley bu bölümün "erken Taoist öğreti topluluğu"nun bir parçası olarak bağımsız biçimde dolaşıma girmiş bulunabileceğini düşünmekte ve onu ya da benzer parçaları başka erken Çin metinlerinde görmektedir.[144] Lau ise, "burada kullanılan dilin ilkel bir yaradılış söylencesinin bir yankısı olabileceğiyle ilgili uzak bir olasılık"tan söz etmektedir.[145]

Şimdi de bu kısa bölümde geçen bireysel terimlerin bazılarına bakalım; bunlar *Tao Te Ching*'i dolduran zengin imge ve eğretilemeler dünyasına bir giriş sağlıyorlar. Kısaca değinelim ki, her üç çevirmenin de "ruh" diye çevirdiği sözcük, *Neiye*'yi tartışırken değindiğimiz, "hortlaklar ve tanrılar" *gueishen* gibi küçük tanrısal varlıklar için kullanılan *shen* terimidir. Moeller burada "ruh"un kişilik dışı olduğunu ve "diyelim 'Amerikan ruhu'ndaki gibi, bir çeşit erdem ya da güç" içerdiğini ileri sürüyor.[146] Bu doğru olabilir, ama tanrısal varlıklarla ilgili eski fikirler devam etmiştir, çünkü *shen* ideogramı hatta günümüze değin o göndermeyi hiç kaybetmemiştir.

"Vadi" terimiyle, biz *Tao Te Ching* düşüncesinin yüreğine gelmiş bu-

---

142 D.C.Lau, İng. çev. *Tao Te Ching*, Penguin, New York, 1963, s. 62.
143 Arthur Waley, *The Way and Its Power*, Allen and Unwin, Londra, 1934, s. 149.
144 *A.g.e.*, s. 56-57.
145 Lau, *Tao Te Ching*, s. 44.
146 Moeller, *Philosophy of the Tao Te Ching*, s. 7.

lunuyoruz. Waley'in söyleyişiyle, "Öyleyse vadiler *Tao*'ya tepelerden 'daha yakın'dır ve yaradılışın tümünde, sadece olumsuz, edilgin, 'dişi' öğe ancak 'durgun bir havuza' yansıtılabilecek olan *Tao*'ya erişebilir."[147] Sonunda büyük suya, denize giden nehirleri yaratan, suyun geldiği vadilerin alçaklığıdır. Su da bir başka merkez imgedir; bölüm 8'in sözleriyle: "En yüksek iyilik su gibidir. Çünkü su binlerce yaratığa faydalı olurken onlara zarar vermemekte ve hiç kimsenin olmak istemediği bir yere yerleşirken, yola yaklaşmaktadır."[148] Vadinin dağlara oranlayınca görece bir biçimi olmayışı onu etkili bir imge yapmaktadır.

Bölüm 15 onu bütün bir başka ilişkili imgeler dizisine bağlamaktadır:

> Çözülen buz gibi düşen parçalar;
> Oyulmamış blok gibi kalın;
> Bir vadi gibi boş;
> Çamurlu su gibi bulanık.
> Kim hem çamurlu olabilir, hem de yerleşince, yavaştan berrak?
> Kim hem dinleniyor olabilir, hem de karıştırılınca, yavaşça yaşama dönen?
> Bu yola sıkıca bağlananlar
> Tok olmamayı ister.[149]

Çözülen buz, oyulmamış ağaç, boş bir vadi ve çamurlu su; bunlar hep biçimden yoksun ve dünyanın gözünde değersiz gibi dururlar; yine de, yol bunlar üstünden bulunur.

Tao Te Ching'in eğretilemeleri öyle birtakım paradoks karmaşaları kurar ki, onlarda zayıf görünen güçlü görüneni alt eder. Bu, hiçbir yerde dişiliğin yüceltilmesinden daha belirgin değildir: Bölüm 61 örneğin der ki, "Dişi erkeği alt eder / sürekli susmakla."[150] Bölüm 28'de de:

> Erkeği bil
> Ama tutun dişiye
> Ve dünyaya bir nehir ol.
> Eğer sen dünyaya bir nehirsen
> Sürekli erdem senden ayrılmaz
> Ve yine dönersin bebekliğe.[151]

---

147 Waley, *The Way*, s. 57.
148 Lau, *Tao Te Ching*, s. 64.
149 *A.g.e.*, s. 71.
150 Moeller, *Philosophy of the Tao Te Ching*, s. 22.
151 Lau, *Tao Te Ching*, s. 85. Ben Moeller'in *Philosophy of the Tao Te Ching*'teki (21) çevirisine uyarak 3 ve 4'üncü dizelerin yerini değiştirdim.

Bebek, kadın gibi zayıf görünür, ama gerçekte güçlüdür. İkisi de kaynağa adamdan ya da erginden daha yakındır, köke daha yakındır; bölüm 6'daki ilk örnekte geçen bir başka eğretileme. Kök olgun bitkiyle karşılaştırıldığında önemsiz görünebilir –kirlidir, gizlidir– fakat bitkinin yaşamının kaynağıdır, özüdür; bir şey yapmıyor gibi görünebilir, ama her şeyi yapar.

Tao Te Ching'e "sessizlikçi" (*quietist*) denilip denilemeyeceği konusunda bir tartışma vardır, ama işin önemlisi sonunda başat kalanın gürültü ve güç değil, sessizlik olmasıdır. *Tao Te Ching*'in "olumsuzluğu" böyle anlaşılmak gerekiyor, yani *Tao*'nun hiçlikle özdeşleştirilmesiyle: Hiç'ten Bir şey'in çıkmasıyla:

> Geriye bakınca yolun nasıl hareket ettiği,
> Zayıflıktır yolun uyguladığı araç
> Dünyanın binlerce yaratığı Bir şeyden doğmuştur,
> Bir şey de Hiçlikten.[152]

Tao Te Ching'teki *wuwei*'yi de bu bağlamda anlamalıyız. Bölüm 37'nin ilk dizesi şöyledir: "Tao hiçbir şey (*wuwei*) yapmaz ve hiçbir şey yapılmamış kalmaz" ya da "Hiçbir şey yapmak, hiçbir şeyi yapılmamış bırakmamak."

Michael LaFargue, *Tao Te Ching* öğretisine bir toplumsal içerik vermek isteyen bir bilgindir. O bu öğretinin bir "*shi*-idealistleri" grubunun içinde doğduğuna inanmaktadır; *shi* sözcüğünü görmüş olduğumuz gibi, soyluluğun en alt katından gelen, ama Savaşan Devletler döneminde kamu görevlileri ya da sadece eğitilmiş kişiler anlamını taşıyan bir grup için kullanmaktadır.[153] *Shi*'nin içindeki idealistler toplumun durumunu ve kendi ahlâkî bütünlüklerini düşünenlerdi. Savaşan Devletlerin zor koşulları altında *shi*'lerin birçoğu kamu hizmeti için eğitilmiş olmalarına karşın işsizdiler ya da az çalıştırılmaktaydılar ve o zamanki siyasal durumdan hayal kırıklığına uğramışlardı. Ayaklanmadılar, ama eleştiriye sarıldılar.

Konfüçyüsçülerin egemen sınıfın davranışlarını eleştirmelerine ve günün yöneticilerini kendilerine eski kralları örnek almalarına inandırmaya çalışmalarına karşın, *Tao Te Ching* yükseğin alçaktan daha iyi olduğu, erkeklerin kadınlardan üstün oldukları vb. gibi (sadece eki Çinlilerin değil, dünya kültürlerinin çoğunun benimsediği) çağdaş kültürel varsayımlara cepheden saldırmıştır. Benim çok azını aktarabildiğim canlı eğretilemeler ve imgelerle

---

152 Lau, *Tao Te Ching*, bölüm 40, s. 101.

153 Michael LaFargue, *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Tao Te Ching*, SUNY, Albany, 1994, s. 118-122.

yürütülen bu saldırı, Çin'de uzun bir süredir, yakın yıllarda da dünyanın her yerindeki okuyuculara çekici gelmiştir.

TAOCU İLKELLİKÇİLİK

Zhuangzi'de görmüş olduğumuz üzere, gerçekliğin sağduyulu anlayışı, her şeyin insanların "tıpkı kuşlar ve hayvanlar gibi" yaşadığı başlangıçta daha iyi olduğu duygusuna uygundu; buysa Konfüçyüsçüler için dehşet verici bir fikirdi. Taocu İlkellikçilik denilen bu daha basit günleri yeğleme, hiçbir yerde *Tao Te Ching*'in 53. bölümündekinden daha iyi örneklendirilmemiştir:

> Devletin büyüklüğünü ve nüfusunu azalt. İnsanların savaş araçları olmasına karşın ... onları kullanmamalarını sağla. ...
>
> Gemileri ve at arabaları olduğunda bile, onları kullanmayacaklardır; ve ellerinde silahları ve zırhları olduğunda bile, onları gösterecek fırsat bulamayacaklardır.
>
> Halkın [yazı yerine] düğümlü ip kullanmaya dönmesini sağla,
> Yediklerinde lezzet bulacaklardır
> Giydiklerinde güzellik.
> Evlerinden hoşnut kalacaklar
> Ve yaşam biçimlerinden mutluluk duyacaklar.
>
> Komşu devletler birbirlerini gördüğü, birinde havlayan köpekler ve öten horozlar ötekinde işitildiği halde, bir devletin halkı ötekininkilerle ilişkisi olmadan yaşlanıp ölecektir.[154]

Zhuangzi'deki kültürün reddedilmesi kadar aşırı bir tutumla da, Konfüçyüsçü erdemlerin, *Zhuangzi*'nin deyişiyle "hayırhahlık ve haklılık konusunda oflayıp puflamalar"a, aynı muamelenin yapılacağı açıktır. Gerçekten, bölüm 38'de görüldüğü gibi, durum öyledir:

> Onun içindir ki, yol kaybedilince erdem (*de*) belirir; erdem yitirilince hayırseverlik *(ren)* belirir, hayırseverlik yitirilince adap (*yi*) belirir, adap yitirilince tören (*li*) belirir. Tören sadakat ve güvenilirliğin dış kabuğudur, kötülüğün yoludur.[155]

Öyle anlaşılıyor ki, genel geçer (*conventional*) inançların ve karmaşık kültürün Taocu yadsınması, normatif düzenin yadsınmasını da içermektedir, çünkü ideal Taoist toplumda her şey "yapmadan" (*wuwei*) ya da Tao gibi "kendiliğinden" (*ziran*) işler. Her şey "doğal olarak" müdahale gerek-

154 Lau, *Tao Te Ching*, s. 142.
155 İng. çev. Pines, *Foundations of Confucian Thought*, s. 89.

meksizin iyi çalışır, ideal yönetici de hükmetmeyerek yönetir. Denilebilir ki, gerçekten Taocu bir ahlâk düzeni vardır, hatta saldırma ve müdahale yerine yumuşaklığın ve boyun eğmenin olduğu dişil bir ahlâk düzeni bile vardır; fakat sonunda yumuşaklık iyi ya da doğru olduğu için değil, "işlediği" için salık verilir. D.C. Lau yaptığı *Tao Te Ching* çevirisine önsözünde, bu kitabın en iyisi zor zamanlarda "sağkalım elkitabı" olarak yorumlanmasının doğru olacağını önermektedir: Kişi belâdan uzak durmak için kendini küçültmeli ve zor bulunur hale gelmelidir.[156] Olsa olsa bu "dertsiz tembeller" ya da gerçekten varolan toplumu reforma uğratmak için değil, aramamak için yapılmış bir öğretidir. Elbette, *Tao Te Ching*'in türünden neredeyse ahlâk yasası sınırlarına (*antinomian*) karşı bir etiğin ima edilmesinin kalıcı bir çekiciliği vardır ve bu da, metnin popülerliğinin sürüp gitmesine katkıda bulunmaktadır.

Ancak, Heiner Roetz erken Çin düşünüşünü üstünden değerlendirdiği Kohlberg'in şeması terimleriyle ilginç bir yorum önermektedir. Ben bu yorumu birçok bakımdan sorunlu, olsa olsa uyarıcı buluyorum; ama yine de incelenmeye değer. Roetz, *Zhuangzi* ve *Tao Te Ching*'te temsil edildiği haliyle Taoizmin "genel geçer ahlâk"ı sıkı sıkıya yadsıdığını (Kohlberg'in 3 ve 4'üncü aşamaları), ama 5 ve 6'ncı aşamalarla temsil edilen "genel geçerlik ertesi ahlâk"a sağlamca erişmediğini öne sürüyor. Onun yerine, kendisinin Kohlberg'i izleyerek 41/2'uncu aşamaya vardığı söylenebilir:

> "Her şey gider" evresi, gençlik protestosunun aşaması. Doğrunun ne olduğu keyfî bir öznel karar sorunudur. Bu aşamayı Düzey B'nin [genel geçer ahlâk] yabancılaşmış genel geçer saymacacılığının köktenci bir biçimde yadsınması ve Düzey A'nın safdil hazzına [genel geçerlik öncesi ahlâk] yönelinmesi nitelendirir. Yeni normatif kurallar yerine, bu aşama kışkırtıcı bir "iyi ve kötünün ötesinde" ilân eder. Genel geçerlik ertesidir, ama hâlâ ilkelidir.[157]

O bu fikri uygulayarak, "Zhou Taocuları" hakkında demektedir ki:

> onlar Kohlberg'in Aşama 41/2'nun örneklik temsilleri olarak yorumlanabilirler. Moralizmi, konformist olmayan sembolizmi sergileme jesti ... geleneksel baskının reddi ve bireysel yaşam üstünde vurgu; bütün bunlar, gençlik karşı çıkışları aşamasına iyi uyuyor. ... Taocular, Çin toplumundaki gençlik bunalımını diğer bütün okullardan daha çok temsil etmişlerdir. ... Bugün bile, Taocuların sıkılmayan içtenlikleri, bize eğer Konfüçyüsçülerin

156 Lau, *Tao Te Ching*, özellikle s. 29-30, 41-42.
157 Roetz, *Confucian Ethics*, s. 27.

> temkinli ciddiliklerinden çok daha çekici geliyorsa, bu muhtemelen çocukluğun safdil kendiliğindenliğine ait anımsamalara yol açtığı içindir.[158]

Roetz, Taocu ahlâkın –bugün hiç de en önemsiz olmayan– bir yanını destekliyor: "Taocu doğalcılık hiç kuşkusuz evrensellik fikrini içermektedir. Bu evrenselliğin tümdengelimcilik üstünden düşünülmemiş olmasının bir yararı vardır: Sadece o dilsel topluluğun üyeleri değil, doğaya ait olan her şey (konuşamayanlar dahil) *a priori* olarak onun kapsamına girer. Etik en başından itibaren makro etiktir.[159] Fakat Taocu düşünüşün tam da bu "doğacılığı", Tao'nun "etkinliksiz" (*wuwei*) ve doğadaki her şeyin "kendiliğinden" (*ziran*) olması üstündeki ısrarı ile, Taoculuğun bize nasıl hareket etmemiz gerektiğini söylemesini engeller, ama nasıl hareket etmememiz konusunda birçok şey söyler. Doğada her şey olduğu haliyle yetkin durumdaysa, bütün yapmamız gereken doğaya dönmektir. Taoist düşüncede bulunmayışı dikkat çeken bir şey de doğanın karanlık yanına değinilmemesidir; yoksa saldırı ve başatlık, karşıtları kadar doğaldır. Bu bakımlardan Taoculuk genel geçerlik ertesidir, ama bize genel geçerlik ertesi bir ahlâk sunmamaktadır.

TAO'NUN SİYASETİ

Zhuangzi ve *Tao Te Ching* herhangi bir erken Çin metninde bulunabilecek en keskin toplumsal eleştirilerden bazılarını içerir. *Zhuangzi*'nin 10. kitabında denmektedir ki, "Bir kemer tokası çalan kişi ölüm cezasına çarptırılır, ama bir ülkeyi çalan kişi feodal bir lord olur."[160] *Tao Te Ching* der ki, "İnsanlar, yukarıdakiler vergilerle çok fazla yedikleri için aç kalıyorlar, halkın aç kalması bundandır."[161] Aynı dizelerin yanında Bölüm 53'te şöyle denilmektedir:

> Saray şaşaalıdır;
> Ama tarlalarda ekinler fazla büyümüş.
> Ambarlar boş;
> Yine de bazıları şık giysiler içinde;
> Yanlarında güzel kılıçlar sallanıyor;

---

158 *A.g.e.*, s. 257. Ben Hans-Georg Moeller'in hem *Taoism Explained* hem de *Philosophy of the Tao Te Ching*'ini son derece yararlı buldum: Okuduğum hiç kimse bu metinlerdeki imgelerin derinliğini ve aralarındaki zengin anlamlar şebekesini onun kadar iyi vermemiştir. Fakat *Philosophy of the Tao Te Ching*'in sonunda Michel Foucault'nun yardımıyla, Taoizmi bir hümanizm-öncesi felsefe olarak yorumlamalarının yanı sıra hümanist-olmayan ya da hümanist-ertesi bir felsefe diye geliştirince, bana öyle geliyor ki sadece Kohlberg'in aşama 4 1/2'una dayanmaktadır.

159 *A.g.e.*, s. 255.

160 İng. çev. Roetz, *Confucian Ethics*, s. 253.

161 Bölüm 75, İng. çev. Philip J. Ivanhoe, *The Tao Te Ching of Laozi*, New York, Seven Bridges, 2002, s. 78.

Yiyecek ve içeceklerle dolular;
Ve bol bol servetleri var.
Bu, haydutlukla övünmektir.
Yoldan çok uzaktır, bu.[162]

Zhuangzi ve *Tao Te Ching*'in her ikisi de savaşın sıradan insanlara neye mal olduğunu pekâlâ bilmektedir:

Birlikler çadırlarını kurunca
Orada dikenli çalılar büyür;
Güçlü bir ordunun ardından
hiç şaşmaz, kötü hasatlar gelir.[163]

Bu eleştiriler bütün keskinliklerine karşın, herhangi bir düzeltim önerisine götürmüyorlar. Bunlar daha ziyade, toplumun başlangıçtaki konumundan ne denli uzağa düştüğünün işaretleridir.

Savaşan devletlerin hükümdarlarına yönelen bu eleştirilerin ışığında, Taoculukla Yasacılık (*Legalism*) arasında en eski zamanlardan beri bir ilişki olduğunu öğrenmek, yalnızca bir şok değil, hayli gariptir de.[164] Yasacıların geliştirdiği tiranlık teknolojisinden daha çok kapsayıcı ve başatlık kurucu ne olabilir? Yasacılık geniş ölçüde siyasal ve askerî güçlere sahip olmak hakkında (ama herhangi bir ahlâk temeli bulunmayan) reçetelerden ibarettir. Olsa olsa, kötü bir durumda (Arthur Waley'in "Gerçekçiler" dediği)[165] Yasacılar, tiranlığın anarşiden daha iyi olduğunu söyleyebilirlerdi. Ama yine de, Yasacılar tüm kapsamlı bir kozmoloji fikriyle oynarlarken her zaman onlara Taoculuk çekici gelmiştir. Niçin?

Önce, değindiğim ama tanımlamadığım Yasacılık hakkında bir söz. Erken Çin düşüncesinde hep olduğu gibi, Yasacılık terimi birbirlerinden farklı birçok düşünürü ve metni kapsamaktadır. Burton Watson'un dediği gibi, Yasacı metinler ancak marjinal olarak felsefî olan bir teknik yazın türüne girerler. Bunlar, "bilicilik (kehanet), tıp, tarım, mantık, askerlik bilimi vb. üstüne incelemeler"in yanı sıra eğitim el kitaplarıdır.[166] Eksen sorununun te-

162 *A.g.e.*, s. 30.

163 Bölüm 30; Lau, *Tao Te Ching*, s. 88.

164 Erken Çin felsefesi üstüne yaptığı görkemli değerlendirmede, David Nivison'un "Han Feizi, Laozi, Legalism and Taoism"e bir bölüm ayırması ilginçtir. Nivison, "The Classical Philosophical Writings", s. 799-808.

165 Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, Allen and Unwin, Londra, 1939, s. 199 vd.

166 Burton Watson, *Han Fei Tzu: Basic Writings*, Columbia University, New York, 1964, s. 14.

rimleriyle, Yasacılık kesinlikle hayli ilerlemiş bir akılcılık örneğidir; bir Yasacının söylediği gibi "devletin zenginleştirilmesine ve askerî yeteneğinin pekiştirilmesine yönelik olarak, Bernard Schwartz'ın deyişiyle Weberci anlamda "araçsal akılcılık."[167] Schwartz, Shen Buhai adlı erken bir Yasacının bir bürokrasi kuramı geliştirdiğini ve "dünyanın sosyopolitik düşünce tarihinde bir bürokrasi 'teori'sinin ortaya çıkmasının çok önemli bir olay olduğu"nu savunmaktadır.[168] Savaşan Devletler uzmanı müteveffa Han Fei'nin, Yasacı öğretiyi özetlediği *Hanfeizi* adlı yapıtı ahlâksızlığına yönelik protestolara karşın sonraki kuşakların başlıca ilgi konusu olmuştur.[169]

Okula adını veren öğreti, yasa, ödüller ve cezalar, özellikle de etkin yönetimin anahtarı olarak cezalar üstündeki ısrarıydı. Yasacıların bu tutumu, cezalandırarak yönetmenin erdemli örnek olarak yönetmeye aykırı olduğuna inanan Konfüçyüsçülerle ve düşünülebilir ki, Taoculârla da ters düşüyordu. Yasacı öğreti tümüyle yöneticiye yönelikti ve geniş ölçüde bir hükümdarın gücü nasıl elde edebileceği ve arttırabileceği hakkında tavsiyelerden oluşmaktaydı. Yasacılığı bu bölümde marjinal hale getiren bu dar odaklanmadır; Taoculukla bağlantısı da, niçin onun ancak Taoculuğu tartışmanın sonunda tartışıldığını açıklamaktadır.

Hiç kimse Taoculukla kendisinin Gerçekçilik dediği tutum arasındaki koşutlukları Arthur Waley'den daha iyi özetleyememiştir:

> Taoculukla Gerçekçilik arasında çok sahici ve yakın bir ilişki vardır. Her iki öğreti de, Konfüçyüsçülerin bütün programlarının dayandığı geleneğe, "Eski Kralların yolu"na dayanmayı yadsımaktadırlar. ... Her ikisi de kitaptan öğrenmeyi lânetlemekte ve insanları kendi köylerinden ve evlerinden ötede olup bitenler hakkında "bön ve ahmak" bırakmayı seçmektedirler. Her şeyi etkileyen yöneticinin mistik *wu-wei*, Eylemsizlik öğretisi bile, Gerçekçilikte mistik olmayan bir karşılık bulmaktadır. Hükümdarın bütün gereksinimleri yasaya geçirilmiş ve itaatsizlik için konulan cezalar hiç kimsenin onları göze alamayacağı kadar ağır yapılınca, Gerçekçi yönetici yastıklarına gömülüp keyfine bakabilir; "her şey" (tıpkı Taoculuktaki gibi) "kendiliğinden olacaktır."[170]

Waley devamla, *Hanfeizi* gibi belli başlı Yasacı/Gerçekçi metinlerin, çoğucası Taocu imgeler kullandıklarını, öteki okullar, özellikle de Konfüç-

167 Schwartz, *World of Thought*, s. 328.

168 *A.g.e.*, s. 336.

169 Bkz. Burton Watson'un bu ilginç ve trajik figürün kısa bir yaşam öyküsünü de içeren *Hanfeizi*'den seçmeler çevirisi. *Han Fei Tzu*, s. 2-3.

170 Waley, *Three Ways*, s. 202-203.

yüsçüler hakkında çok eleştirel oldukları halde Taocular hakkında olumsuz şeyleri pek söyleyemediklerini belirtiyor. Yasacı Taoizme bir örnek olarak *Hanfeizi*'nin "Gücü Yönetmek" bölümünden birkaç parçaya bakabiliriz:

> Gücünü gösterme; renksiz ve eylemsiz ol. Hükümet dört bucağa erişir, ama kaynağı merkezdedir. Bilge kaynağı tutar, dört bucak ona hizmet eder. Boşlukta onları bekler ve onlar gerektiği gibi ona hizmet etmek için gelirler.

Ve yine:

> Bu, başkalarının sözlerini nasıl dinlemen gerektiği üstünedir. Sarhoş bir ahmak kadar sessiz ol. Kendine de ki: Dudaklar! Dişler! Siz ilk hareket eden olmayın. ... Hoşnutluk gösterirseniz, dertleriniz çoğalır; nefret gösterirseniz, içerlemeye yol açar. Onun için hem hazzı hem nefreti sil ve boş bir zihinle Yol'un meskeni ol.[171]

Tao Te Ching'in üçüncü bölümü Yasacılıkla fazlasıyla bağdaşır görünmektedir:

> Onun içindir ki, Halkı yönetirken bilgeler zihinlerini boşaltır, karınlarını doldururlar, iradelerini zayıflatır, ama kemiklerini güçlendirirler. O berikileri her zaman bilgiden masum ve arzudan özgür tutar ve akıllı olanların hiçbir zaman harekete geçmeye cesaret edememelerini sağlar. Hiçbir eylem yapmamaktan oluşanı yerine getir ve düzen egemen olacaktır.[172]

Öyle anlaşılıyor ki, Taoculukla Yasacılığı ilişkilendiren, ikisinin de ahlakçılığa karşı olmalarıdır; tehlike ikisinin birlikte ahlâkı yadsıması olur. Taocu İlkellikçiliğin yarattığı boşluğa, Yasacı devletin merkezî erki girer. Yasacıların erdemle yönetmenin niçin artık işlemediği hakkında kendi açıklamaları vardır. Eski zamanlarda insanlar az, kaynaklar çoktu; bugün halk çok, kaynaklar az. O zaman az yönetim gerektiren durum, bugün sert cezalar gerektiriyor.

> Böylece, eski zamanların insanları maddî malları önemsemezlerdi, pek de hayırseverliklerinden ötürü değil, malların fazlalığı olduğu için; bugün ise insanların kavga etmeleri ve malları kapmaları kötülüklerinden değil, malların kıtlaşmasından ötürüdür. ...

---

171 Bu parçalar Watson'un *Han Fei Tzu*'sundan (35, 38), Nivison tarafından "The Classical Philosophical Writings", s. 801'de düzeltildiği haliyledir.

172 Lau, *Tao Te Ching*, s. 59.

> Bilge yönetince, şeylerin miktarını göz önüne alır, kıtlık ve bolluğu düşünür. Verdiği cezalar hafif olabilir, ama bu onun şefkatli olmasından değildir; verdiği cezalar sert olabilir, ama bu onun hainliğinden değildir; sadece zamana uygun göreneği izliyordur. Koşullar çağa göre değişir ve onlarla baş etme yolları da koşullarla birlikte değişir.[173]

Yasacılar bu yoldan Konfüçyüsçülüğün şimdiyi eleştirmek için eskiden yararlanmasına karşı çıkmışlar ve onun yerine biraz ekonomik determinizmle mayalanmış "Taocu" bir karşılıklığı yeğlemişlerdir.

Fakat Taoculuğun üçüncü türü olan (bu bölümde daha önce anılan) Telifçi (Senkretik) tür, Taoculukla Yasalcılığın birleşmesinden ibaret değildir. Bütün ülkeyi kayda değer bir biçimde birleştirmesinden sonra Qin hanedanının hızla çöküşü, o ideolojik olanağı sonsuza dek lekelemiştir. Ama ne de olsa, yönetimin bir ahlâk temeli bulunması zorunluydu ve Han Senkretizminin kesinlikle Taoculuğu ve Yasacılığı içermesine karşın, şimdi Konfüçyüsçülük, erken Han Senkretist yapıtı *Huainanzi*'de belli olduğu üzere, dönemin temel ve giderek başatlaşan öğesi halini almıştır.[174]

MENSİYÜS

Mensiyüs –Çincesi, Mengzi– adları alışıldık biçimde Latinleştirilmiş yalnızca iki Çinli düşünürden biridir, ötekiyse Konfüçyüs'tür. Mensiyüs tarafından izleyicilerinin de eklemeleriyle yazılan *Mensiyüs, Analektler*'le birlikte Konfüçyüs geleneğinin temel bir metnidir. *Analektler* gibi, o da geniş ölçüde anekdot ve söyleşilerden oluşmaktadır, ama burada yapılan seçimler *Analektler*'dekilerden hayli daha uzundur ve bu kitap hiçbir bakıma sürekli bir felsefî inceleme olmamakla birlikte, kullanılan kanıtlar önceki kitaba oranla daha çok geliştirilmiştir. Konfüçyüs ve öğretileri onun için vazgeçilmez başlangıç noktaları olmakla birlikte, Mensiyüs Konfüçyüs'ün ölümünden bir yüzyıla yakın bir süre sonra doğmuştur (Mensiyüs'un tarihleri kesin olmamakla birlikte, genellikle İÖ. 390-310 yılları arasında yaşadığı sanılıyor) ve onun etkileştiği düşünce dünyası, Konfüçyüs'ün karşılaştığına oranla daha zengin ve karma-

---

173 Watson, *Han Fei Tzu*, s. 98-99.

174 Roger Ames, *The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Thought* (University of Hawai'i, Honolulu, 1983) kitabında, *Huainanzi*'nin hükümdarlık hakkındaki bölümünün çevirisine bkz. Paul Goldin *Huainanzi*'nin çoğucası varsayıldığı anlamda senkretist olmadığını, kesinlikle Konfüçyüsçü olmayan tekçi bir otoriter formu desteklemek için çeşitli okullardan öğeler ödünç aldığını savunmaktadır. Bkz. Paul Goldin, "Insidious Syncretism in the Political Philosophy of *Huainanzi*", *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy*, Honolulu University of Hawai'i, 2005, s. 90-111.

şıktı. Böylelikle, bizim Konfüçyüs'ün olduğuna güvendiğimiz birçok öğretiyi, aslında Mensiyüs eklemiştir.

Mensiyüs'un Konfüçyüs'ü kendisine rol modeli olarak aldığını söylemek doğru olur. Mensiyüs da gezici bir öğretmendi; öğretilerini uygulamaya koyması için feodal lordları ya da yarı gayrimeşru olarak kendilerini "kral" ilân eden kişileri ikna etmeye çalışırken, tıpkı Konfüçyüs'ünkiler gibi, ona da bir grup öğrencisi eşlik ediyordu. Fakat Konfüçyüs'ün hâlâ Zhou hanedanının yeniden gençleştirilmesini ummasına karşılık, Mensiyüs bu olasılıktan umudunu kesmiş ve çağının ruhuna uyarak; Gökyüzünün Konfüçyüs'ün istediği gibi âdil bir toplum kuracak yeni bir hükümdar çıkmasına izin vereceği yeni bir eğilim aramaya koyulmuştu. Önceki hanedanlar hakkındaki fikirlere uygun olarak, yeni rejim bütün dünyayı tek bir hükümdarın altında birleştirecekti; evrensel bir hükümdar ve evrensel bir etik birlikte ortaya çıkacaktı. Benjamin Schwartz'ın söylediği gibi, Mensiyüs çağdaşlarının birçoğuyla "zamanın *Tao*'nun yeniden oluşturulması için olgun bulunduğu yolunda bir mahşerî (*apokaliptik*) beklenti"yi paylaşmaktaydı.[175]

Mensiyüs'un zamanının feodal lordları hakkında pek olumlu görüşleri bulunmamasına karşın, o her zaman kendi öğretmenliği altında, dünyaya düzen getirmeye yetecek kadar erdemli olabilecek birini arıyordu. Aşağıdaki anlatı Mensiyüs'un ne aradığını gösteriyor.

> Mensiyüs, Liang'ın Kral Xiang'ını gördü. Giderken birine dedi ki, "Ben onu uzaktan gördüm, insanların yöneticisine benzemiyordu; ona yaklaştığımda da, saygı duyulacak bir yanını görmedim. Bana doğrudan sordu, 'Dünya nasıl yoluna koyulabilir?'
>
> 'Birleştirmeyle' dedim.'Onu kim birleştirebilir?'
>
> 'Öldürmekten hoşlanmayan biri onu birleştirebilir' dedim.
>
> 'Dünyada hiç kimse ona bunu vermezlik edemez. Majesteleri taze pirinç bitkilerini bilmiyor mu? Yedinci ya da sekizinci ayda bir kuraklık olursa, bu bitkiler kurur. Gökte bulutlar toplanıp da yağmur inerse, bitkiler yeniden canlanır. Durum böyle olunca, kim onu durdurabilir? Şimdi dünyadaki insanların çobanları arasında öldürmekten hoşlanmayan tek biri yoktur. Öyle olmayan biri çıksa, dünya halkları onun gelişini görmek için boyunlarını uzatırlar. Durum böyle olunca, halk ona yüksekten akan bir su gibi büyük bir güçle gelecektir. Onu kim durdurabilir?"[176]

---

175 Schwartz, *World of Thought*, s. 285.

176 Lau, *Mencius*, 1A6, s. 53-54, Schwartz'ın bu parçanın bir bölümü için yaptığı çeviriyle düzeltilmiştir, *World of Thought*, s. 282.

Mensiyüs bu parçadaki canlı imgelemiyle gerçekten mahşerî bir etki yaratmaktadır.

Tarihin bu kritik anında Mensiyüs'un kendi ödevi hakkında olağanüstü bir duygusu olduğu da açıktır. Göreceğimiz üzere, o da Konfüçyüs gibi, Gök tarafından çağrıldığını hissetmiştir, ama o da Konfüçyüs gibi Gökyüzünce engellendiğini de hissetmiştir. Gökyüzünün buyruklarını almak onun ödeviydi, fakat şu parçanın ima ettiği üzere, bunu mutlulukla yapması gerekmiyordu:

> Mensiyüs Qi'den ayrıldığında, Chongyou yolda sordu, "Efendi, hayli mutsuz görünüyorsun; oysa geçen gün senden bir beyefendi ne Göğü ne de insanı suçladığını işitmiştim."
>
> "Bu bir zaman, o başka bir zamandı. Beş yüz yılda bir gerçek bir kral çıkar. Aradaysa çağın adını kendisinden aldığı biri gelir. Zhou'dan günümüze yedi yüzyıldan fazla geçti. Beş yüz işareti aşıldı, zaman olgun görünüyor. Gökyüzü henüz dünyaya barış getirmeye niyetli değil, galiba. Öyle olsaydı, şimdilerde benden başka kim var? Ben niçin mutsuz olmalıyım?"[177]

Schwartz'ın açıkladığı üzere, Shun'ın Yao tarafından seçilmesi gibi, kendisinin ya da Konfüçyüs'ün bilge bir kral tarafından atanmadıkça Göğün Oğlu olamayacağını düşünmekteydi. Fakat onların "yüceltilmiş erdemli bakan kavramı" içinde, her biri böyle bir kralın akıl hocası olabilirlerdi.[178] Şuna da dikkat edilmelidir ki, Mensiyüs'un hesabına göre, Konfüçyüs uygun 500 yıl işaretinde yaşamıştı, kendisi de sınırı aşmış 700 yıl işaretindedir. Gökyüzü zamanın olgunlaşmadığına hükmetse bile, onların üstünde bir kurtarıcı kralın aylası (hâle'si) vardı.

Görev anlayışının siyasal niyeti merkezde olmakla birlikte, yaşadığı siyasal hayal kırıklığı onu eşit ölçüde Konfüçyüsçü bir kaygı konusu olan benlik eğitiminden uzaklaştırmamıştır. Sonunda, insanın dünyada başaracağı şey Gökyüzünün elindeydi, ama ne tür bir insan olunacağı bireye bağlıydı. Kendi konumunu özetle şöyle açıklıyor:

> Geniş ülke ve büyük bir nüfus; bir beyefendi bunu dileyebilir, ama onun [gerçek] hazzı burada değildir. İmparatorluğun ortasında durmak ve dört denizlerdeki halka barış getirmek; o beyefendi bundan hoşlanabilir, ama onun doğasını oluşturan şey burada değildir. Bayın gerçek doğası, en büyük etkinliğe [hükümdarlığa] bile eklenemez ve yoksulluk içinde yaşayarak

177 Lau, *Mencius*, 2B13, s. 94, düzeltildiği haliyle.
178 Schwartz, *World of Thought*, s. 284.

> bile azaltılamaz. Çünkü o ödevi konusunda emindir. Bayın gerçek doğası olarak sahip olduklarının –insanilik [*ren*], adalet [*yi*], tören [*li*] ve bilgelik [*zhi*]– kökleri onun yüreğindedir [*xin*].[179]

Mensiyüs'ta şaşırtıcı bir seçkinci ve halkçı harmanı vardır. Kökleri bayın "yüreğinde" olan dört temel erdem –insanilik [*ren*], adalet [*yi*], tören [*li*] ile iyi ve kötünün bilgisi [*zhi*]– hiç değilse onların başlangıçları, aşağıda göreceğimiz gibi, herkesin yüreğindedir. İnsan doğası temel olarak herkeste ortaktır:

> Bütün damaklar aynı lezzeti yeğlerler; bütün kulaklar seste, bütün gözler güzellikte. Yürekler ortak bir şeyleri bulunmamakla bir istisna mı oluştururlar? Bütün yüreklerde ortak olan nedir? Akıl ve doğruluk. Bilge kişi benim yüreğimde bu ortak öğeyi keşfeden ilk insandır.[180]

Böyle olmakla birlikte, bu beyefendi benlik eğitimi sayesinde, yukarıda gördüğümüz üzere, güçlüklere ya da karşı çıkışlara rağmen erdemli yüreğini muhafaza edecektir, oysa halkın "sürekli kaynakları olmayınca sürekli yürekleri de bulunmayacaktır."[181] Halka "sürekli kaynaklar" sağlamak hükümdarın ve bir hükümdara etkin bir danışman olduğu ölçüde bayın sorumluluğundadır. Onun içindir ki, Mensiyüs halkın yaşam koşullarını yoksulluğa indiren açgözlü hükümdara sadece insanlığa aykırı davranmasından ötürü değil, halkı erdemli olma imkânından yoksun bıraktığı için de saldırmaktadır.

Mensiyüs da toplumsal eleştirilerinde Taocular kadar yakıcı olabilmektedir. Örneğin, Liang Kralı Hui'ye şöyle der:

> Mutfağında yağlı etler, ahırlarında da iyi besili atlar var, ama halk aç görünüyor ve şehirlerin eteklerinde insanlar açlıktan düşüp ölüyorlar. Bu, hayvanlara insanları nasıl yutacaklarını göstermektir. ... Eğer birileri onları yönetmekte halkın babası ve anası ise, hayvanlara insanları nasıl yutacaklarını göstermeden edemezse, halkın babası ve anası neredir?[182]

Burada, Mensiyüs hiç sakınmadan Kral Hui'ye kendisinin bir kral olmadığını söylüyor.

Hiçbir şey Mensiyüs'u yaşadığı dönemdeki sürekli savaşlar ve onların sebepleri kadar öfkelendirmemektedir:

---

179 7A21, İng. çev. Roetz, *Confucian Ethics*, s. 86, düzeltildiği haliyle.
180 Lau, *Mencius*, 6A7, s. 164.
181 *A.g.e.*, 1A7, s. 58.
182 Lau, *Mencius*, 1A4, s. 52.

> Toprak kazanmak için yapılan savaşlarda, ovaları ölüler dolduruyor; kentler kazanmak için yapılan savaşlarda kentleri ölüler dolduruyor. Bu, toprağa insan etini yutmanın yolunu göstermektir. Böyle adamlar için ölüm fazla hafif bir ceza olur.[183]

Bir başka keresinde, Qi'nin Kral Xuan'ı Mensiyüs'a Kral Wu tarafından öldürülen son kötü kralları hakkında, kral öldürmenin caiz olup olmadığını sormuştur. Mensiyüs'un yanıtı:

> Hayırseverliği [*ren*] yaralayan biri yaralayıcıdır, Hakseverliği [*yi*] sakatlayan biri sakatlayıcıdır. Hem yaralayıcı hem de sakatlayıcı olan biri "serseri"dir. Ben gerçekten "serseri Zhou"nun cezalandırıldığını duydum, ama herhangi bir kral öldürme (*regicide*) olduğunu işitmedim."[184]

Kötü bir kralın kral olmadığı, onu öldürmenin de kral öldürme olmadığı eski Çin'e özgü bir fikir değildir, ama eskil (*arkaik*) bir fikir de değildir. Bununla birlikte, Mensiyüs devrimi salık vermemektedir; ama onun öğretisinin içerdikleri öylesine devrimci sayılmıştır ki, daha sonraki bazı önderler, sadece Çin'de değil, Japonya'da da metninden bu tehlikeli parçaları ayıklamışlardır. Âdil olmayan hükümdarların danışmanlarına öğüdü mümkünse hizmetten çekilmeleri, mümkün değilse hükümdarın kötü niyetlerini engellemek için ellerinden geleni yapmalarıdır. Fakat Mensiyüs'un halkçı yanı uzun vadede karar verenin halk olduğuna açıklık getirir:

> En önemli olan halktır; toprak ve tahıl tanrılarının sunakları ondan sonra gelir, en sonda da hükümdar. Bu nedenledir ki, kalabalık halkın güvenini kazanan kişi Göğün Oğlu olacaktır.[185]

Mensiyüs'un şiddet karşıtı görüşü uyarınca, kötü hükümdar devrilmek yerine terk edilmelidir, çünkü yukarıda gördüğümüz üzere, halk iyi hükümdara "büyük bir güçle aşağıya akan su gibi" bağlanacaktır.

Eski Çin'de onu eksensel dönüşün örneği yapan şey, onun bir ahlâk ölçütünü var olan siyasal pozisyonun açıkça üstüne çıkarmasıdır. Siyasal hiyerarşinin gerektirdiği nezaketleri terk etmeden, o yine de iş erdeme gelince gerçek centilmeni herhangi bir hükümdarın üstünde tutmaktadır. Mensiyüs, Konfüçyüs'ün torunu olan, belki onun yandaş soy çizgilerinde bulunan Zisi'nin Lu Dükü Mu'nun sorusuna yanıtını onaylayarak aktarmaktadır:

---

183 *A.g.e.*, 4A14, s. 124.
184 *A.g.e.*, 1B8, s. 68.
185 *A.g.e.*, s. 7B14, s. 196, düzeltildiği haliyle.

> Dük Mu sık sık Zisi'yi ziyaret ederdi. Ona "Eski çağlarda bin tane savaş arabası olan devletlerin kralları centilmenlerle nasıl dostluk ederlerdi?" diye sordu. Zisi rahatsızlık duydu. "Eskiler onlara hizmet etmekten konuşurlardı, dostluk etmekten değil." Hoşnutsuzluğunun sebebi elbette buydu. "Konum bakımından siz bir prenssiniz, ben de uyruğunuzum. Sizinle dost olmaya nasıl cüret edebilirim? Ama erdem açısından sizin bana hizmet etmeniz gerekir. Nasıl benimle dostluk etmeyi düşünebilirsiniz?"[186]

Belli ki, Konfüçyüsçüler de dostluğun üst ve ast konumdakiler arasında değil, ancak eşitler arasında olabileceği konusunda Aristoteles'le aynı fikirdeydiler. Burada, centilmen hükümdarın kuşkulu meşruluğunu geçici olarak kabul ederken kendi erdeminin üstünlüğünde ısrarlıdır.

Böylece, Mensiyüs'un sonsözün halkta olduğuna inanmasına karşın (hatta *vox populi, vox dei*'nin bir benzerini, *Belgeler*'de alıntılamaktadır: "Gök halkın gözleriyle görür, Gök halkın kulaklarıyla işitir;"[187] bu nedenle de bir bakıma doğru olarak halkçı göründüğü halde) yine de bir erdemli seçkinlerin var olduğuna sıkıca inanmaktadır. Onun bu inanışların her ikisini de nasıl taşıyabildiğine daha yakından bakalım.

Mensiyüs, özellikle insan doğasının kötü olduğuna inandığı söylenen Xunzi'ye karşıtlıkla, insan doğasının iyiliğine inanmasıyla ünlüdür. Bu, benim bu bölümde uzun boylu irdeleyemeyeceğim uzun bir kanıtlar tarihi olan karmaşık bir sorundur.[188] Kesin olan şudur ki, Mensiyüs herkesin doğadan (erdemli olmayabilecekleri anlaşılan başka birçok şeyin başlangıcıyla birlikte) erdemin de "başlangıcı"na sahip olduğuna inanmaktaydı. A.C. Graham'ın işaret ettiği gibi, Çinlilerin "doğa" [*xing*] ile kastettikleri, bizim "doğuştan tabiat"la anlattığımız şey değil, yaşam boyu gelişme potansiyelidir.[189] Burada insan doğasının "iyiliği" herkesin doğru bakılırsa birincil insan erdemlerini geliştirme potansiyeli olduğundan ibarettir. Ahlâk olanaklarının evrensel varlığını betimlediği ünlü bir parça şöyle başlıyor: "Hiç kimse başkalarının çektiği acılara karşı duyarlı bir yürekten yoksun değildir."[190] "Yürek" (*xin*)

---

186 *A.g.e.*, s. 5B7, s. 157. Brooks ve Brooks, *The Original Analects*, s. 285'te Zisi'nin Konfüçyüs'ün torunu olamayacağı, ama aile çizgisinde bir ardıllığı bulunduğu savunuluyor.

187 Lau, *Mencius,* 5A5, s. 144.

188 Mensiyüs'ta insan doğası üstüne yetkin bir tartışma için bkz. A.C. Graham, "The Background of the Mencian Theory of Human Nature", *Studies in Chinese Philosophy*, SUNY, Albany, 1990, s. 7-66. Ayrıca bkz. Kwong-Loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford University, Stanford, 1997, s. 180-231.

189 Graham, *Disputers of Tao,* s. 123 vd. İnsan doğasıyla ilgili tartışmayı merak edecekler için burası iyi bir başlangıçtır.

190 Lau, *Mencius,* 2A6, s. 82.

Mensiyüs'un ahlâk psikolojisinde bir kilit terim olduğundan, Mensiyüs'un savını daha iyi anlamak için onun üstünde daha çok duralım.[191]

"Yürek"in, Qi devletinde 4. yüzyılda ve sonrasında bir bilginler grubu tarafından üretildiği düşünülen *Guanzi* adlı ortak yapıtın bir bölümü olan ön (*proto*) Taocu *Neiye*'nin bir kilit terimi olduğunu görmüştük. Mensiyüs 4. yüzyılın sonlarında Qi'deki Jixia Akademisi denilen yerde (belki o isim bu grup için fazla özentilidir) biraz vakit geçirmiştir ve Mensiyüs'un *Neiye*'yi okuduğu yolunda içsel kanıtlar vardır, çünkü hayli teknik birtakım terimler aralarında ortaktır. *Zhuangzi* ile *Tao Te Ching*'ten farklı olarak *Neiye*'de Konfüçyüsçülüğe polemik bir saldırı yoktur. Graham *Mensiyüs*'un Konfüçyüsçülükle Taoculuğun ayrılığının belirginleşmesinden önce yazılmış olabileceğini savunmuyor. Kısacası, Mensiyüs Taoculuğun atalarından çok farklı olmayan benlik eğitimi yöntemlerini savunmuş olabilir.[192]

Özellikle, Mensiyüs *qi*'nin, yani bizim ahlâklı davranma olanağımızın kaynağı olan hayatî (*vital*) enerjinin geliştirilmesini tartışmaktadır; burada *Neiye*'dekiyle hemen hemen özdeş bir terim kullanmaktadır; yani "sel gibi" ya da "engin" qi (*ha oran zhi qi*) ki, gereğince beslendiğinde "Gökle Yer arasındaki boşluğu dolduracaktır."[193] Mensiyüs böyle olağanüstü *qi*, demektedir "birikmiş doğruluktan [*yi*] doğar"; onun ölçüsünü de "kişinin yüreği belirler."[194] Burada bir çeşit benlik eğitimi vardır; *Neiye*'dekiyle açıkça bağıntılı olmakla birlikte, o metinde bulunmayan bir yoldan ahlâka bağlanmaktadır. Mensiyüs için yürek ahlâk duygularının kaynağıdır, gereğince geliştirilmiş olunca ayrım yapabilmektedir; böylelikle de, her ne kadar burada söz konusu olan öncelikle bilişsel değil, manevî zekâ olsa da, yürek gibi zihni de içermektedir. Öyleyse, ana fikir, herkesin ileri bir manevî bilinç geliştirme gizilgücü olduğu, ancak manevî benlik eğitiminin sıkı çalışılarak onu gerçekleştirebileceğidir. Sağ kalım ihtiyaçlarının baskısı altında bulunan sıradan insan-

---

191 I.A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition* (Kegan Paul, Londra, 1932) s. 80'de "Mensiyüs'un sözlerinin önermelerden ziyade buyruklar olarak okunması gerektiğini düşünmek için sebeplerimiz vardır" notunu düşerek, onların kuramsal geçerliğini ille de yadsımadan, eylemsel içeriklerine dikkat çekiyor.

192 Lau, *Mencius*, s. 130'da şöyle kısa bir parça (*Mencius* 4B12) vardır: "Mensiyüs dedi ki, 'Büyük adam yeni doğmuş bir bebeğin yüreğini taşıyan biridir.'" Burada Mensiyüs ortak Taocu bebek simgesini kullanıyor, ama belki vurgusu, bebeğin ahlâk-öncesi gücünden çok, ahlâk potansiyeli üstündedir.

193 D.C. Lau, Mensiyüs'un Laoxi ya da Zhuangzi'ye oranla "çok daha gerçek bir mistik" olduğunu savunuyor, çünkü "sadece kişinin kendi manevî doğasını yetkinleştirerek evrenle birliğe erişebileceğine inanmakla kalmıyor, evrenin manevî amacına da mutlak bir inancı vardır." *Mencius*, s. 46.

194 A.g.e., s. 2A2, s. 77-78.

ların da manevî içgüdüleri vardır, ama onları tam olarak geliştirecek zaman ve enerjiden yoksundurlar. Böylelikle, erdemli bir hükümdar kalkıp da "erdem"ini (*de*) eskil zamanların neredeyse maddî enerjisi anlamında yayabilirse, o zaman halk yanıt verebilir. Yoksa zenginlikte ve yoksullukta bakıcısı olduğu erdemde ısrar edebilen beyefendidir.

Merkezî ahlâk konularının tartışmaları boyunca, Mensiyüs'ta Gökyüzüne hep yinelenen göndermeler vardır. Bu gibi göndermeler Taocu metinlerde de bulunmaktadır; bunlar çoğu kere onlarda doğaya, belki de Doğa'ya atıf yapmanın bir başka yolundan ibarettir. Genel olarak Konfüçyüsçülükte, ama kesinlikle Mensiyüs'ta doğallaştırıcı öğelerin yok olmamasına karşılık tanrıcı (*theistic*) bir öğe kesinlikle vardır.[195] Önemli bir paragrafı şöyle:

> Mensiyüs dedi ki, "Bir adam için yüreğinin tam gerçekleşmesini vermek, onun doğasını anlamaktır ve kendi doğasını bilen biri Göğü de anlıyordur. Yüreğini sağlam tutmak ve doğasını beslemekle, Göğe hizmet etmiş olur. Onun genç mi öleceği yoksa olgun bir yaşlılığa kadar mı geleceği, amacının sağlamlığı bakımından fark etmez. Başına gelecekleri beklerken uygun kaderi için yetkin bir kişilikle sıkı durması gerekir."[196]

Mensiyüs, erdemli bir kralın ya da erdemli danışmanları dinlemeye yetenekli birinin ülkeyi birleştireceği ve halka maddî-manevî daha iyi bir yaşam getireceği yeni ve daha iyi bir çağın ne zaman doğacağı konusunda Göğün hükmünü kabul etmeye hazırdı. Birleşmenin sahiden gerçekleşeceği yol böyle değildi, ama Mensiyüs'un desteklediği ideal ondan sonra hiçbir zaman unutulmadı. Öğretisini özetlemek için, *Mensiyüs*'taki belki en ünlü parçayı, Arthur Waley'in yaptığı en ünlü çevirisinden aktaracağım:

> Boğa Dağı bir zamanlar güzel ağaçlarla kaplıydı. Fakat büyük bir Devletin başkentine yakındı. İnsanlar baltaları ve satırlarıyla geldiler; ağaçları kestiler, dağ güzelliğini yitirdi. Yine de, gündüz havası ve gece havası geldi, yağmur ve çiğ orada burada taze filizler büyümeye başlayıncaya kadar onu nemlendirdi. Ama çok geçmeden sığırlar ve koyunlar gelip onları yedi ve sonunda dağ şimdi olduğu gibi kuru ve çıplak hale geldi. Onu böyle kuru ve çıplak gören insanlar, başından beri ağaçsız olduğunu düşündüler. Tıpkı dağın doğal halinin şimdi göründüğünden farklı bulunması gibi, her in-

195 Benjamin Schwartz bize anımsatıyor ki, Gökyüzünün biri doğacı öteki tanrıcı yorumu arasındaki bu karşıtlık "bizim metne zorladığımız bir antitezdir." *World of Thought*, s. 289. Schwartz'ın erken Çin düşüncesindeki dinsel boyut üstüne tartışmaları özellikle haksever niteliktedir.

196 Lau, *Mencius*, 7A1, s. 182, düzeltildiği haliyle.

sanda da bir zamanlar (az belirse de) mutlaka dürüstlük ve nezaket duyguları olmuştur; ve bu iyi duygular artık orada değilse, bastırıldıkları, balta ve nacakla biçildikleri içindir. Her gün ağarırken onlara yeniden saldırılır. Öyleyse, doğamızın güzelliğini dağdan fazla koruma olasılığı nedir? Bize de günün havası, gecenin havası geliyor. Gerçekten, tam şafakta, bir an için ve belirli bir ölçüde hoşlanmalarımız ve karşı çıkmalarımız insana yakışır düzeye yaklaşır. Fakat daha sabah sona ermeden bir şey mutlaka olur ve bu daha iyi duygular bastırılır ya da yok edilir. Sonunda, tekrar tekrar harcandıklarında gece havası artık onları koruyamaz ve duygularımız çok geçmeden kuşlarınkilere ve hayvanlarınkilere yaklaşır; onun için, hiç kimse bizim hakkımızda dağla ilgili yanlışı yapmamalı, en başından beri bizde hiç iyi bir şey olmadığını düşünmemelidir. Yine de, şimdiki duygu durumumuz besbelli başlangıçtaki değildi. Gerçekten,

"Doğru bakılırsa, her yaratık gelişir;
Bakılmazsa, her yaratık bozulur."[197]

XUNZİ

Xunzi Savaşan Devletler döneminin, Konfüçyüs ve Mensiyüs düzeyindeki üçüncü büyük Konfüçyüsçü düşünürüdür; ama onun ünü, berikilerden daha çok iniş çıkışlara uğramıştır. Onun adıyla anılan kitap, büyük Konfüçyüsçü öncellerinden onlar gibi bir anekdotlar ve söyleşiler değil, Savaşan Devletler düşünüşünün başlıca sorunlarını kapsayan ve dönemin öteki büyük düşünürlerinin çoğuna eleştirel bir karşıtlıkla kaleme alınan iyi düşünülmüş bir denemeler toplaması olmakla ayrılır. David Nivison onun hakkında, "Çin'de modern anlamda 'akademik' denilebilecek ilk filozof", A.C. Graham da "Han öncesi başka hiçbir düşünür temel fikirlerinin tümünü böyle iyi düşünülmüş denemeler halinde örgütlememiştir" demiştir.[198] Zamandizin açısından Xunzi Savaşan Devletler dönemini sona erdiriyor: Tahminî bir dizi tarihe göre (muhtemelen Mensiyüs'un öldüğü yıl olan) [İÖ.] 310'da doğmuş, Qin'in imparatorluğu birleştirmesinden altı yıl sonra 215'te ölmüştür. Mensiyüs'un yaşamının 4. yüzyılın çoğunu kapsaması gibi, Xunzi'ninki de üçüncünün çoğunu kapsamıştır.

Xunzi'nin 3. yüzyılda karşılaştığı toplumsal koşullar, Mensiyüs'un 4. yüzyılda karşılaştıklarınkinden daha kötüydü; o da keskin toplumsal eleştiri

---

197 Waley, *Three Ways*, s. 116-117. Bu parça Waley'in cenazesinde okunmuştu.

198 Nivison, "The Classical Philosophical Writings", s. 791; Graham, *Disputers of the Tao*, s. 237. John Knoblock daha da ileri giderek, "Xunzi'nin düşünüşünde kapsanan bilgi alanı, başka bütün eski Çin düşünürlerininkileri aşmaktadır ve ancak Batı'daki Aristoteles'le karşılaştırılabilir" demektedir. Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, cilt 3, Stanford University, Stanford, 1994, s. vii.

geleneğini sürdürmüştü. Onun toplumsal düzen kavramının, astların üstlerine karşı yükümlülüklerine büyük vurgu yapılarak hiyerarşik olmasına karşılık, o da bütün Konfüçyüsçüler gibi monarşi ve ahlâklı bir seçkinler tabakasının eli olmadan iyi bir toplumsal düzen kurulamayacağını düşünür; o da Mensiyüs gibi, hâlâ bir hükümdarın meşruluğunun barometresi olarak halka bakmaktadır:

> Cahillerin bilgeleri eğitmesine izin verildi, değersizlerin de değerlileri denetlemesine. Halka sağlanan yaşam yoksul ve baskıcıdır. Angarya hizmetleri zahmetli ve acıdır. Bu sebepledir ki, Yüz Kabile (halkı) hükümdarlarını bir cadı kadar aşağılık sayar ve ondan hortlaklardan nefret ettikleri gibi tiksinirler. Her gün birleşip onu devirerek sonunda sürgüne gönderme fırsatını kollarlar.[199]

Hükümdarın "başkalarının mallarına karşı doymak bilmez ve yırtıcı iştahı" halkın baskıcılıkla vergilendirilmesine varır; onun lüks saraylarını ve bahçelerini kurmak, savaşlarında hizmet etmek için insanların ezilmesi; sonunda devleti de tehlikeye uğratır.[200] Güvenlik isteyen biri için "yapılacak en iyi şey hakkaniyetle yönetmek ve halkı sevmektir." Xunzi bu düşüncelerle "eski bir metin"den şu alıntıyı yapmıştır: "Hükümdar teknedir, sıradan halk da su. Tekneyi taşıyan sudur, ama onu batıran da sudur."[201]

Xunzi başka herhangi bir erken dönem Çin düşünüründen fazla olmayarak, halkın temel, hükümdarın da eğer onlara şefkat gösteriyorsa meşru bulunduğu fikrinden, halkın kendi yönetimlerinin oluşturulmasında söz hakkı olması gerektiği sonucunu çıkartmaktadır. Taocular hiç hükümet olmaması fikriyle oynarlar, ama bunu gerçekleştirmenin tek pratik yolu toplumdan çekilmek ve keşiş olmaktır. Xunzi ve diğer Konfüçyüsçüler halkın kendi kendisini yönetmesi düşüncesinin ancak anarşiye götüreceği fikrindeydiler. Xunzi için insan doğasının (*xing*) habis olduğu görüşü (belki insan doğası kötüdür diye çevrilmesi daha doğrudur, çünkü eski Çin'de köktenci habaset fikri bulunmuyordu), onun tabiatımızın esas itibarıyla, çok sayıda ve doymak bilmez tutkulardan oluştuğu fikrine dayanmaktaydı; ve hükümet olmadan her bir kişi kendi tutkusunu başkasının sırtından gerçekleştirmeye kalkacağı için Hobbesçu herkesin herkesle savaşı gibi bir şey ortaya çıkardı. Belki de 3. yüz-

---

199 John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, cilt 2, Stanford University, Stanford, 1990, s. 168.

200 *A.g.e.*, s. 168.

201 Burton Watson, *Hsün Tzu: Basic Writings*, Columbia University, New York, 1963, s. 37.

yılın sert koşullarında, Mensiyüs'un insan doğasının çeşitli isteklerin yanı sıra, ahlâk güdülerinin hiç değilse bir başlangıcını içerdiği yolundaki alçakgönüllü fikri Xunzi'ye fazla iyimser görünmüş olabilir. Onun açısından ahlâkın gelişmesinin sırrı dış disiplindeydi; fakat bunun için de, içinden bir şeyin böyle bir disiplin gereğini anlaması ve istemesi gerekir.

Mensiyüs'un "insan doğası iyidir" düşüncesini Xunzi'nin yadsıması, onun uzun erimli ününe başka herhangi bir şeyden daha çok zarar vermiş ve hem Çinli hem de Batılı bilginler arasında bu sorun üstüne geniş bir yazın oluşmuştur. Ben burada çatışmanın bütün boyutlarına girmeden, sadece Xunzi'nin konumunu anlamaya çalışacağım.[202] Xunzi'nin konumunu anlamakta temel sorun, eğer doğamız "kötü"yse, nasıl bir kimsenin erdemli olabildiğidir. Mensiyüs'ta da aynı sorun vardır, eğer ahlâk güdülerine bakılmazsa, onlar hızla kuruyacaktır; o zaman onlara bakmaya kim heveslendirilecektir? Her iki durumda da yanıt, yürek ya da yürek/zihin'dir (*xin*), ama bu yanıt da yeni sorulara yol açmaktadır. Mensiyüs için yürek insan doğasında ahlâk dürtüleri uyandırma gücü olan ahlâkî sezgilerin kaynağı olmaya benzemektedir, bunların da benlik eğitimi yoluyla, başkalarını da eğitebilecek gerçekten ahlâklı bir kişi, bir *junzi* ya da centilmen ortaya çıkarma gücü bulunduğu anlaşılıyor. Onun belki bu fikri proto Taocu *Neiye*'den almış olabileceğini görmüştük.

A.C. Graham Xunzi'nin yürek düşüncesini Zhuangzi'ye borçlu olabileceğini öne sürüyor, ancak onun derinliklerinde Zhuangzi'nin gözlemlemediği ahlâk sezgisi bulunmaktadır. *Xunzi*'nin kitap 21'inden şu alıntıyı veriyor:

> Bir adam yolu nasıl bilir? Yüreğiyle. Yürek nasıl bilir? Boş, birleşik ve durgun olarak. Yürek hiç depolamaktan geri kalmaz, yine de içindeki bir şeye boş denilmesi gerekir; çoklu olmalıdır, yine de içindeki bir şeye birleşik denilmesi gerekir; hareket etmelidir, yine de içindeki bir şeye durgun denilmelidir. Doğuştan beri insanın bilgisi vardır; ve bilgide bellek vardır; bellek depolamadır, ama içindeki bir şeye boş demek gerekir; zaten depolanmış bulunan şeyin alınmak üzere olanla karışmasına izin vermemeye boş denilir. Doğuştan beri insanın bilgisi vardır; ve bilgide fark vardır; "fark"lı olanların her biri ötekini aynı zamanda bilir ve her birini aynı zamanda çoğul olarak bilir, yine de içindeki bir şeye birleşik denilmesi gerekir; birbirleriyle karıştırılmalarına izin verilmemesine birleşik olma denir. Yürek uyurken rüya görür, tembellik ederken kendi yoluna gider, bir işte çalışırken planlar yapar; böylece hep hareket halinde olur, ama onun içindeki bir şeye durgun denir; rüya görmezken ve düzensizlik etmezken bilgiye durgun olmak denir.[203]

---

202 Xunzi'deki bu sorun üstüne benim rastladığım en iyi inceleme: Paul Rakita Goldin, *Rituals of the Way,* Chicago, Open Court, 1999, s. 1-13, 72-81.

203 Graham, *Disputers of the Tao, s.* 253.

Bu parça zihnin harika yeteneğini anlama yolunda bir girişim olarak görülebilir ve Nivison da Xunzi'de *xin*'in "şimdi zihin-yürek değil, *zihin* olduğu"nu öne sürmektedir;[204] buna karşın, Graham *xin*'i hâlâ yürek diye çevirmektedir; belki biz *xin*'in hiçbir zaman yürek-zihin sürekliliğinin bir ucu olduğuna güvenemeyeceğizdir.

Zihin, Xunzi için, uzun bir geçmişi olan bir başka eğretilemeyle durgun su gibidir: Gerçekliği yetkinlikle yansıtabilir ve bizi ahlâka götürebilir. Fakat suyun kolaylıkla rahatsız edilebileceği gibi, zihin de öyle bozulmayacak bir araç değildir; ancak doğru dürüst eğitilmiş bir zihin bizi doğru yöne yöneltebilir.[205] Xunzi Bilge Krallar Yao, Shun ve Yu'yu yüceltiyor, ama özellikle Zhou hanedanının kurucusu olan, haklarında çok şeyler bildiğimiz "sonraki krallar" doğru iş yapmışlardır ve örnekleri her zaman gerçek olarak kalacaktır. Bu durumda, biz söz konusu bilgelerin olağanüstü, sıradan insanlara oranla farklı kişiler olabileceklerini düşünebiliriz, ama Xunzi bizi bu fikirden caydırmak için elinden geleni yapıyor:

> Sokaktaki adam bir Yu olabilir. ... Sokaktaki adam kendine eğitim ve çalışma uygular, zihnini ve iradesini yoğunlaştırırsa, her şeyi dikkatle düşünür ve incelerse, bu çabalarını uzun bir zaman sürdürürse, iyi eylemleri hiç durmaksızın biriktirirse, o da tanrı benzeri bir anlayışa erişip Gökyüzü ve Yeryüzüyle birlikte bir üçlü oluşturabilir. Bilge, bulunduğu yere iyi eylemlerini biriktirerek gelmiş olan bir kişidir.[206]

Öyle görünüyor ki, zihnini doğru kullanan ve doğuştan duygularına, Mensiyüs'un düşündüğü gibi doğasına (*xing*) dayanmayan herhangi biri uzun dönemde yeterli çaba göstererek bir bilge, bir ahlâk örneği olabilir. Ama ansızın "tanrı benzeri anlayış" ve "Gökyüzü ve Yeryüzüyle birlikte bir üçlü oluşturmak" buna nasıl giriyor?

Tıpkı *xin*'in "yürek" ya da "zihin" diye karşılanmasında bir sorun bulunduğu gibi, *Tian*'ı da "Gökyüzü" mü yoksa "Doğa" mı diye çevirmek gerektiği konusunda bir sorun vardır. Xunzi "Doğa üstüne Söyleşi"sinde[207] (kitap 17) doğal olaylar dediğimiz şeyleri insan ahlâk normlarından ayırmakta sıkıntı çekmektedir. Yani kötü hükümdarlar ille de depremlere ve öteki doğal âfetlere neden olmazlar. Xunzi, tarlaların bakımsız bırakılmasına ve in-

204 Nivison, "The Classical Philosophical Writings", s. 792. İtalikler özgün metinden.
205 Knoblock, *Xunzi*, kitap 21, 3: 107; Watson, *Hsün Tzu*, s. 131-132.
206 Knoblock, *Xunzi*, kitap 23, 3: 166-167.
207 Knoblock'un *Xunzi* çevirisi, 3: 14-22. Watson bu başlığı "Gökyüzü hakkında bir Tartışma" diye çeviriyor.

sanların yol kenarlarında ölmelerine varan "insan alâmetleri"nin devletlerin yıkılışının gerçek alâmetleri olduğunda ısrarlıdır. Burada, Max Weber'in büyü diyeceği bir şeyin yadsındığını görüyoruz; ama bununla birlikte zorunlu olarak "dünyevi" bir doğa görüşü doğmamaktadır. Gökyüzü, Yeryüzü ve insan üçlüsü kozmolojik bir yankılanma olduğunu düşündürüyor, öyle ki insan işleri yolunda olunca, bu Gökyüzüyle uyum içindedir:

> Gökyüzünün işi kurulup da onun tamamlanması sağlanınca, insanın formu bütün olunca ve ruhu doğunca, o zaman sevgi ve nefret, haz ve öfke, üzüntü ve sevinç onda kendilerine yer bulurlar. Bunlara onun göksel duyguları denilir. Kulaklar, gözler, burun, ağız ve vücudun hepsi algıladıklarına sahiptirler, ama birbirlerinin yerine geçemezler. Bunlara göksel yetenekler denir. Yürek [*xin*] merkezde oturur ve beş yetiyi yönetir, bu nedenle de ona göksel efendi/lord denilir.[208]

Öyle görünüyor ki, tıpkı Gökyüzünün evrenin Lordu, kralın da devletin lordu olması gibi, yürek/zihin de öylece beden yetilerinin (göksel) lordudur. Burada büyülü olmayan, ama Çin bağlamında kesinlikle dinsel olan bir yankılanma vardır.

Bazı anlarda Xunzi *xin*'i onun hesap yapan, tartan ve düzensizliğin insanlara zararlı, düzeninse yararlı olduğunu gören bir şey diye düşünüyor gibi görünmektedir; böylece ahlâklı düzeni kurmak, anarşi ve şiddeti alt etmenin bir yolu ve dolayısıyla da faydacı bir iyi oluyor. Fakat daha derin bir düzeyde Xunzi hayli sarih olarak, ahlâkı kendi içinde iyi bir şey saymanın bizim insanlığımızın en özü olduğunu varsaymaktadır:

> Ateş ve suyun enerjisi (*qi*) vardır, ama canı (sheng) yoktur. Otun ve ağaçların canı vardır, ama bilinci (*zhi*) yoktur. Kuşların ve hayvanların bilinçleri vardır, ama görev duyguları (*yi*) yoktur. İnsanda enerji, can, bilinç, üstelik de görev duygusu vardır. Onun için insan yeryüzündeki en soylu varlıktır.[209]

Centilmen, ahlâklı adam için benlik çıkarı hesabı yoktur, sadece doğru olanı (*yi*) yapmaya derin bir bağlılık vardır:

---

208 *Xunzi*, kt. 17; Watson İng. çev. *Hsün Tzu*, s. 80-81. Robert Eno, *Confucian Creation of Heaven* kitabında *Tian*'ın Xunzi'deki çeşitli anlamları üstüne adaletli bir tartışma yapmakta ve bunların doğalcılık tanrıcılık (*theism*) arasındaki gam'ı (müzik dizisini) oluşturduğunu söylemektedir. Bkz. bölüm 6, "Ritual as a Natural Art: The Role of T'ien in the *Hsun Tzu*", s. 131-169.

209 *Xunzi*, kt. 9, Nivison'dan İng. çev, "The Classical Philosophical Writings", s. 796; Watson, *Hsün Tzu*, s. 45'ten uyarlanmıştır.

> Adalet (*yi*) tehlikede olunca, güç önünde kişinin başını eğmemesi ve kendi yararına bakmaması ve ona bütün imparatorluk önerilse bile inançlarını değiştirmemesi, adaleti yüksek tutması ve ölümü ciddiye almakla birlikte, kişinin eğilip bükülmemesi; işte bu, bilgin'in ve beyefendi'nin (*shi & junzi*) cesaretidir.[210]

Bir kimsenin doğasında erdemin başlangıcı bile olmadan, kişinin yüreğinde bir Kantçı kadar sağlamca özerk yargılarda bulunma yeteneği ve bağımsızlığı vardır:

> Yürek (*xin*) vücudun hükümdarı ve tanrı benzeri zekânın efendisidir. Buyruklar verir, ama hiçbir yerden hiçbir buyruk almaz. Kendiliğinden yasaklar ve izin verir, kendiliğinden kararlaştırır ve seçer, kendiliğinden etkinleşir ve durur. Ağız susmaya ya da konuşmaya zorlanabilir, vücut eğilmeye ya da gerilmeye zorlanabilir, fakat yürek görüşünü değiştirmeye zorlanamaz. Bir şeyi doğru bulursa onu kabul eder, bir şeyi yanlış bulursa reddeder. Onun için ben diyorum ki: Yürek özgürdür ve seçimlerinde engellenmez. Her şeyi kendisi için görür. Nesneleri karmaşık ve çok katlı olmakla birlikte, en içteki özünde kendisi bölünmemiştir.[211]

Yine de, düzgün bir biçimde etkilenmiş olan yürek kaprisli ya da keyfî olmaz; ortaya koyacakları doğru Yol ve onu kapsayan törenler (*li*) olacaktır; Bilge Kralların örneklerinden sapmayacaktır: "Tören İnsanlık Yolunun çatı direğidir."[212]

Xunzi'nin daha otoriteci yanını, onun yönetimin yalnızca törenlerle yapılmasının gerçekliğe aykırı göründüğü bir çağda cezalar kullanmaya istekliliğini, onun o sıralar en kötüden daha iyi olurlarsa soylu hükümdarlardan daha düşük düzeydekilerle bile uzlaşmaya istekli oluşunu vurgulamadım. En büyük iki Yasacının, Han Fei ve Li Si'nin, onun öğretisinin metnine de ruhuna da ne kadar ihanet etmiş olurlarsa olsunlar, Xunzi'nin öğrencileri olduğunu unutamayız. Ve Xunzi için ahlâkın içten doğmadığı, ancak dışarıdan zorlanabileceği, gördüğümüz gibi bir yarı doğru olup genellikle "tutucu" sayılmaktadır.

Yine de, Xunzi erken Çin düşünüşünde herhangi bir yerde bulunabilecek en köktenci fikirlerden bazılarını dile getirmiş ya da onaylamıştır; en önemlileri: "Tao'yu izle, hükümdarı değil, adaleti izle, babayı değil."[213] Em-

---

210 *Xunzi*, kt. 4, İng. çev. Roetz, *Confucian Ethics*, s. 173.

211 *A.g.e.*, s. kt. 21, s. 159-160; Watson, *Hsün Tzu*, s. 129'un yardımıyla düzeltilmiş olarak.

212 İng. çev. Goldin, *Rituals*, 73. Karş. Knoblock, *Xunzi*, 3:61'deki *Xunzi*, kt. 19.

213 *Xunzi*, kt. 29, İng. çev. Roetz, *Confucian Ethics*, s. 64-65. Karş. Knoblock, *Xunzi*, 3:251-252. Knoblock, kitap 29'un başlığını "Oğulların Yolu Üstüne" diye çevirmektedir. Bu kısa kita-

peryal Konfüçyüsçülükte hükümdarlara ve babalara itaat gereği üstündeki ağır vurgunun yanı sıra, kişinin böyle üstlerinden farklı duruma girince sızlanıp yakınabileceği, ama onlara itaatsizlik edemeyeceği göz önünde tutulunca, bu cümle neredeyse devrimci olmaktadır.[214] Konfüçyüsçü gelenekte merkezî önem taşıyan bir başka hiyerarşik ilişki de, öğretmenle öğrenci arasındakidir. Fakat Xunzi bu ilişkiyi bile, içinde kendisi de olarak, sağlam etik ölçüsüne bağlamaktadır:

> Beni eleştiren ve haklı olan, öğretmenimdir. Benimle aynı görüşte olan ve haklı olan arkadaşımdır. Ama beni öven, düşmanımdır.[215]

"Sokaktaki adam" ilişkisi üstünden gördüğümüz üzere, böyle yüksek etik standartlara kolaylıkla ya da "doğal olarak" erişilmez. Bir kimsenin ahlâklı bir kişi olması için sıkı çalışması gerekir. *Mensiyüs*'tan çok *Analektler*'de merkezî bir konumda olan bir noktayı vurgulayan Xunzi, buna Klasikler üstünde öğrencisini mahmuzlayabilen ve ona yolu gösteren değerli bir öğretmenin gözetiminde incelemeler yapmakla erişilebileceğini belirtmektedir. Xunzi'nin başarılarından biri, Klasiklerin merkezîliğinin ve sürekli çalışma zorunluluğunun altını çizmekti; bu, Xunzi görece unutulduğunda bile görenekler arasına yerleşmiştir. Ve çalışılmak gereken şeyler arasında, hiçbir şey tören (*li*) ve müzikten (*yue*) daha önemli değildi. Bu konulardaki incelemeler, *Xunzi*'nin en önemli bölümleri arasındadır.

Xunzi'nin kitap 19'u törenlere (*li*) ayrılmıştır ve beklenebileceği üzere, uygun törenler hakkında bir hayli ayrıntıya girmektedir, özellikle de hükümdarların çeşitli düzeylerde yaptıkları kurban âyinleri ve gerek hükümdarların, gerekse başkalarının cenaze törenleri hakkında. O anlamda tören, bu bölümde daha önce değindiğimiz *Zuo zhuan*'da tartışılan "büyük hizmetler"deki erken tören fikrinin bir devamıdır. Fakat kitap 19 törenin insan yaşamındaki

---

bın tamamı kayda değer. Bazıları bu kitabın ve diğer kimi geç metinlerin izleyiciler tarafından eklendiğini savunuyorlar, ama Knoblock bunların Xunzi'nin kendi öğrencilerine ders olarak okuttuğu Konfüçyüs gelenekleri olduğuna inanıyor.

214 Bu önermeyi okursa, Yamazaki Ansai'nin saçlarının diken diken olacağını düşünebiliriz. Ansai, Tokugawa Japonyası'nda mutlakçı Konfüçyüsçülüğün kurucusuydu ve Herman Ooms'a bakılırsa, Konfüçyüsçü gelenekteki bir üste itaat edilmezlik yapılabileceğini ima eden her şeyi "silmiş"ti. Bkz. Herman Ooms, *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680*, Princeton University, Princeton 1985, s. 247.

215 *Xunzi*, kt. 2, İng. çev. Roetz, *Confucian Ethics*, s. 223; Watson, *Hsün Tzu*, s. 24'ün yardımıyla düzeltilmiştir. Karş. Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, cilt 1, Stanford University, Stanford, 1988, s. 151. Roetz, bununla Aristoteles'in hocasını (Platon'u) sevdiği, ama gerçeği daha çok sevdiği sözünün koşutluğuna işaret ediyor.

yeri üstüne daha genel tartışmalar içererek bir tören kuramı olmaya yaklaşmaktadır; böylelikle, tören üstüne erken Çin düşünüşünü anlamanın en zengin kaynaklarından biri haline gelmektedir.[216]

Xunzi bu bölüme insan tutkularını tartışarak başlıyor; biz bunların yaygın ve doyumsuz olduklarını ve düzenlenmezlerse, kargaşa ve şiddetin kaynağı olacaklarını söylemiştik. Bununla birlikte, Bilge Krallar törenleri tutkuları bastırmak için değil, doğru yoldan karşılanmalarının sağlanması amacıyla düzenlemek üzere meydana getirmişlerdir. Xunzi amacını açık bir önermeyle anlatıyor: "Törenin anlamı beslemektir."[217] Doğal olarak, Xunzi toplumdaki her tabakanın kendi uygun törenleri olduğunda ısrar etmektedir; böylece tören düzeni, Taoculardan başka bütün erken Çinli düşünürlerin doğal saydığı toplumsal hiyerarşiyi pekiştirmektedir.

Törenin nasıl işlediğini betimlerken Xunzi öyle bir yoğunluğa erişmektedir ki, bu törenin etkileri üstüne kozmolojik bir ilâhiye benzeyen uyaklı (kafiyeli) bir nazıma varmaktadır:

> Bütün törenler kabaca başlar, biçimle tamamlanır, haz ve güzellikle sona erer. Âyinler hem duygu hem de biçim tam gerçekleştiğinde en yüksek yetkinliklerine erişirler...
>
> Âyinlerle Gökyüzü ve Yeryüzü bir araya gelir,
> güneşle ay parlaklıkla ışıldar,
> dört mevsim doğal sıralarını gözetir,
> yıldızlar ve gezegenler sırayla hareket ederler,
> nehirler ve seller akar,
> binlerce şey gelişir.
> Onlar üstünden aşk ve nefret uyarlanır,
> sevinç ve öfke de duruma denk getirilir.[218]

Paul Goldin'in belirttiği gibi, "Bir tek Yol vardır. Bilge Krallar onu kavramışlardır, törenleri de onu içine almaktadır. Başka bir Yol ve Yola uyan başka bir törenler topluluğu yoktur. Üstelik, Gökyüzü Yol üstünden yaşamlarımızda bir rol oynamaktadır.[219] Goldin Xunzi'nin Gökyüzü tarafından

---

216 Robert F. Campany, Xunzi'nin tören kuramını Durkheim'ınkiyle karşılaştırarak ikisinin de eşit incelikte ve birçok koşutluğu bulunduğunu ileri sürmektedir. Bkz. "Xunzi and Durkheim as Theorists of Ritual", *Discourse and Practice,* der. Frank Reynolds ve David Tracy, SUNY, Albany, 1992, s. 197-231.

217 Xunzi, kt. 19, Knoblock, *Xunzi*, 3: 55'ten.

218 Knoblock, *Xunzi*, 3: 60.

219 Goldin, *Rituals of the Way,* s. 73.

törenleri kapsayan Yol fikrini, Batı'daki Tanrı buyruğu olan doğal Hukuk anlayışıyla karşılaştırıyor.[220]

Xunzi'ye göre tören mantıklı değildir, dolayısıyla sığ kuramlarla yadsınamaz.[221] Töreni anlamak ileri bir benlik eğitimini gerektirir, dolayısıyla ancak bilge onu tam olarak anlayabilir. "Bilge töreni açıkça anlar, bilgin ve centilmen onu uygulamaktan rahatlık duyar, hükümet görevlilerinin işi onu korumaktır, Yüz Kabile de onu göreneklerine katmıştır."[222] Fakat iyi görenekler ahlâk görenekleridir ve Xunzi ceza vererek yönetmenin sıradan halkı sadece yasanın yazısına itaat etmeye saptıracağını, oysa törenlerle yönetmenin onlara ahlâklı olmayı istettiğini söylemektedir.

Kitap 20, müziğe ayrılmıştır ve çoğu zaman onunla eşleştiği için aynı nitelikleri paylaşmaktadır. O da duyguya dayanır ve duygu oluşturma sürecine katılır. Ne var ki, müzikte merkez duygusu neşedir; bölüm "Müzik neşedir" diye başlıyor.[223] Aynı yazı işaretinin hem "müzik" hem "neşe" okunabilmesi bazen rastlantısal, bazen de kasıtlı olarak bu sözcüğün anlamı hakkında bulanıklığa yol açmaktadır. Bölümde daha önce Xunzi, "İnsanlar müzik olmadan yaşayamazlar" diyordu ki, bu "İnsanlar neşe olmadan yaşayamazlar" diye de okunabilir. Zaten müzik, ülküleri gerçekleşmiş bir insan yaşamı için zorunludur ve Xunzi başka türlü düşündükleri için Mohistleri aşağılamaktadır. Tören hemen her zaman müzik ve dansla birlikte olduğu için, ikisinin arasındaki üst üste binme haylidir, böylelikle Xunzi'nin tören kuramı geniş ölçüde müziğe de uygulanabilir.

Aşırı gayretkeşlik gösterilmesinin ya da (özellikle cenazelerde) bedensel sakatlanmalarla sonuçlanacak kendi kendini hırpalamanın aşırılıklarını önlemek için, hem törenin hem de müziğin yardımıyla öğrenim gereklidir. Gereken ortalamadır ve ortalamayı bulmamıza bilgi yardım eder. Xunzi için her alanda ahlâklılık olması "doğal" değildir, ancak zor ve zahmetli bir öğrenimle ve geçmişteki büyük örnekleri anlayarak meydana gelir.[224] Philip Ivanhoe Xunzi'deki ahlâkî benlik eğitimi tartışmasını, kitap 1'den bir parçayla sonlandırmaktadır:

---

220 *A.g.e.*, s. 105.

221 Knoblock, *Xunzi*, 3: 61.

222 *A.g.e.*, 3: 72.

223 *A.g.e.*, s. kt. 20, 3: 80.

224 Heiner Roetz, Xunzi'nin daha iyi duygularımızın kaynağı olarak doğamızı yadsımasının, Mensiyüs'tan çok Taoculara yönelik bir yadsıma olduğunu öne sürmektedir. "Doğayı bir kural (norm) haline getirmek sadece ahlâkı yıkar. Bu, Taocu ütopyanın aksine insanın gerisin geriye sağ kalamayacağı hayvanlar krallığına atılmasıyla kendine ihanettir." *Confucian Ethics*, s. 223.

> Bir keresinde bütün bir günü *si* "düşünmek"le geçirdim, ama anladım ki, o bir anlık *xue* "öğrenim"inden daha az değerlidir. Bir keresinde parmak uçlarıma basarak uzaklara bakmayı denedim, ama anladım ki, yüksek bir yere tırmanarak daha uzağı görebiliyordum.

Ivanhoe yüksek yer'in "kültür yapısı", ona tırmanmanın da "dik ve çetin bir öğrenme patikası" olduğuna, ama sonuçta "geniş ve karşılaştırılamaz bir görünüş elde edildiği"ne işaret etmektedir.[225]

Bu bölümde bir hayli mesafe alındı, ama ben bölümü bitirmeden önce, bir uyarı notu eklememin gerekli olduğunu hissediyorum. Eski İsrail ve eski Yunan'la ilgilendiğimiz Altıncı ve Yedinci Bölümler'de görece sağlam bir zemine basıyor gibiydik. Eğitimli Batılıların bu kültürlerle bir tanışıklıkları olduğu varsayılır. Birçok eğitimli Batılı klasik Yunanca ya da İbranice okuyabilir. Oysa klasik Çince okuyabilen çok az Batılı vardır. Eğitimli Doğu Asyalılar arasında bile çok az kişi klasik Çinceyi okuyabilmektedir. Erken dönem Çin düşüncesi üstüne 20. yüzyılın en büyük bilginlerinden biri olan A.C. Graham, 1961'de Klasik Çincenin "karanlık" (belirsiz) bir dil olduğu suçlamasına yanıt olarak şöyle yazmıştı: "Ben dahil, çoğu Batılı Sinolog edebî Çinceyi okuyabiliyor, ama yazamıyoruz. ... Hiçbirimiz klasik Çinceyi bilmiyor."[226] John Knoblock da, tam metin *Xunzi* çevirisinin 1994'teki üçüncü ve sonuncu cildine yazdığı önsözde, erken dönem Çin metinlerinin bölük pörçük korunmuşluklarını yorumlayarak, "muhafaza edilmiş Çin felsefesinin düzensizliği, her ciddi araştırıcı için besbellidir" diye yazmıştı.[227] Yaşamlarını erken Çin düşüncesini incelemeye adamış insanlar bu kadar güvensizlerse, benim gibi onlara dayanan biri söylediklerimin değer taşıyacağına nasıl emin olabilir?

Eksen çağını ve hatta ondan öncesini anlamaya çalıştığımızda, çok eski ve çok uzak dünyalarla uğraşıyoruz. Bu toplumların bizimkinden ne kadar farklı olduğunu yeterince vurgulamak zordur ve onlarda bulmak istediğimiz şeyleri bulmak ne kadar çekicidir. Lisans öğrenciliği günlerimden beri eski İsrail ve eski Yunan üstüne çalışmaları enine boyuna okudum. En basitinden Yunancam var, çift dilli bir metinde çevirinin gerisindeki Yunanca terimin ne olduğunu görebiliyorum ve bu beni çevirmene azıcık daha az bağımlı kılıyor. Fakat bizim İsrail'i ve Yunan'ı eski Çin'i anlamamızdan daha iyi anladığımı-

---

225 Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, s. 37, Karş. Knoblock, *Xunzi*, 1: 136.

226 A.C. Graham, "Being in Western Philosophy Compared to with *shihlfei* & *yu/wu* in Chinese Philosophy", *Asia Major* 8, no. 2 (1961); yeniden basımı: Graham, *Studies in Chinese Philosophy*, s. 359.

227 Knoblock, *Xunzi*, 3: viii.

zı düşünmek muhtemelen bir hayaldir; onların bildikmiş gibi durmaları, kültürümüzün onlarda bulmak istediği şeyleri bulmamız için bize ihanet edebilir, birçok büyük bilgine de ihanet etmiştir.

Aslında, ben eski Çin'i incelemek için, öteki üç eksen örneğinde olduğumdan biraz daha hazırlıklıyım.[228] Fakat Graham ve Knoblock'un ortaya attıkları sorunlar karşısında bu soğuk bir tesellidir. Eski düşünce çalışmalarında oydaşma kırılgandır, merkez sorunlar tartışılmaktadır. Hem dayandığım yazarlar, hem de kendim kesin yanıtlayamayacağımız sorunlar ortaya atıyoruz. Ben tutarlı bir anlatı verebilmek için elimden geleni yaptım, ama yazdıklarım herkesin güvenebileceği bir şey değil, genişletilmiş bir varsayım, olabilecek yorumların biri sayılmalıdır.

Bunu söyledikten sonra, eksen çağı Çini hakkında ne sonuçlar çıkarabileceğimi görelim. Ben "Konfüçyüsçülüğü" vurguladım ve belki fazla şeyleştirdim; bu tutum, şimdi bizler marjinal olanlara ve kenarda kalanlara bakarken günümüzde popüler değildir. Çin düşüncesindeki öteki akımları görmezden gelmedim, Çiftçiler Okulu gibi hayli marjinal olanlara bile değindim; ama Konfüçyüsçülükte odaklandım, sadece Çin kültürü üstünde en büyük etkiyi yaptığı için değil, eski Çin'deki eksensel değişimi en açık o gösterdiği için.[229] Eksensel geçişi nasıl tanımlayacağımızı tartışırken, sık sık bir "aşkın-

---

228 1950'lerin başlarında sosyolojide benim için özel olarak yaratılmış "Uzak Doğu Dilleri" başlıklı bir Harvard doktora programına başladım. Japonya üstünde uzmanlaşma niyetime karşın, Çince çalışmam istendi ve bir yarı-yıl klasik Çince aldım; orada *Analektler*'in ve *Mensiyüs*'un özgün metinlerinden seçmeler okudum. Tokugawa döneminde din üstüne yaptığım tezde, Shingaku (Çince *Xinxue,* yürekten öğrenme) denilen bir 18. yüzyıl din-ahlâk akımını bir örnek-olay olarak inceledim ve çalışmama ek olarak da *Ishida Sensei Jiseki* başlıklı kısa bir yapıtın çevirisini koydum; bu metni, akımın kurucusu olan Ishida Baigan'ın izleyicileri hazırlamışlardı, metin besbelli *Analektler*'i örnek alarak anekdotlardan ve öğrencilerinin onunla yaptıkları kısa söyleşilerden oluşmaktaydı. (Bkz. Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion* [Glencoe, Ill.: Free, 1957], ek 1, "A Memoir of Our Teacher, Ishida", s. 199-216.) 2000 yılında Shingaku izleyicilerinden geri kalanlar beni Kyoto'da akımın kuruluşuyla ilgili bir anma toplantısına davet ettiklerinde, benden bu eki tercüme etmemi istediler. Ama zaten Japonca, dedim. Biz senin İngilizce çevirini okuyabiliyoruz, fakat onu okuyamıyoruz dediler. Modernlik-öncesi Japonca 18. yüzyıl kadar geç bir dönemden bile olsa, uzman değillerse eğitimli Japonlarca okunamıyordu. Baigan başka şeylerin yanı sıra Konfüçyüsçüydü ve birçok yeni-Konfüçyüsçü düşünürlerin yanı sıra Mensiyüs'un da büyük bir hayranıydı. Şunu da ekleyebilirim ki, Benjamin Schwartz öğretmenlerimden biriydi, sonradan Berkeley'de meslektaşım olan Weimin Tu da benim ilk lisansüstü öğrencilerimdendi. Bunların hiçbiri beni eski Çin düşünüşünde uzman yapmıyor. Ama Çince metin elimde olunca çevirileri izlememi daha kolaylaştırıyor.

229 Ben Çin kültüründe olsun Konfüçyüsçülükte olsun "özcülük"ten (*essentialism*) uzak durmaya çalışıyorum. Bütün kültürler gibi Çin kültürü de karmaşık ve çeşitlidir; örneğin bir Konfüçyüsçülükten değil, Konfüçyüsçülüklerden söz etmeliyiz; bu geleneği en kuvvetli biçimde etkileyen başlıca kişiler arasındaki farkları da söylemeye çalıştım. Mark Csikszentmihalyi bizi Konfüçyüsçülüğün bir dizi birbirleriyle ilişkili görüngüyü anlattığı konusunda uyarmıştır; bu bölümün amaçları açısından Klasikleri (kuşaktan kuşağa) aktaran okul ya da okullar, Konfüçyüs'ten kaynakla-

lık" (*transcendence*) fikri öne sürülmüştü. Benjamin Schwartz başka herkesten çok, Çin'de bir aşkınlıkçı sıçrama olduğunu savunmuş ve bunun Konfüçyüsçülükte de, öteki Savaşan Devletler düşünce okullarında da olduğunu belirtmişti. Bu bağlamda Schwartz'ın aşkınlık tanımını hatırlamak doğru olur: "'aşkın' sözcüğü birikmiş anlamlarla ağırlaşmıştır, bunlardan bazıları felsefî anlamda çok tekniktir. Benim burada değindiğimse, sözcüğün etimolojik anlamına yakın bir şeydir –bir çeşit geride durma ve öteye bakma– aktüel olanın bir çeşit eleştirel, düşünsel olarak sorgulanması ve ötede yatanın yeni bir görünümü."[230] Schwartz'ın aynı zamanda Çin'de daha özel bir tür aşkınlıktan, özellikle Gökyüzü (*Tian*) fikriyle bağıntılı olarak bir dinsel aşkınlıktan söz ettiği de doğrudur ve o, sonraki Konfüçyüsçülükte Gökyüzü kavramının bütün dinsel anlamını yitirerek düpedüz "doğa"nın özdeşi bir sözcük haline geldiğine ikna olmamıştı. Daha önce belirttiğimiz gibi, o erken Çin düşünüşündeki doğalcı ve dinci Gökyüzü yorumları arasındaki karşıtlığın "bizim metne uyguladığımız bir karşıtlık" olduğunda ısrarlıydı.[231] Ben buna aykırı bir görüşü savunan Mark Elvin gibilerden etkilenmedim.[232] Sanıyorum ki, bu bölümde yaptığımız başlıca Savaşan Devletler dönemi Konfüçyüsçü metinlerin incelenmesi, benim niçin eksen çağı Çin'inde hem (Schwartz'ın yukarıdaki tanımında olduğu üzere) biçimsel hem de öznel –yani dinsel– anlamlarda aşkınlığın Konfüçyüsçülükte bulunabileceğini düşündüğümü yeterince desteklemektedir. Ben bir de, başlıca Konfüçyüsçü olmayan eğilimlerin birçok bakımlardan eksensel düşünüş tanımını karşılamakla birlikte, niçin daha sonraki Çin toplum ve kültüründe Konfüçyüsçülüğün yaptığı kadar kritik baskılar yapamadığını göstermeye çalıştım.

Yine de, Max Weber'in Çin'de dinsel etik üstüne olağanüstü parlak ve etkili incelemesiyle hesaplaşmamız gerekiyor; o bu çalışmasında, bu dünyacı

---

nan bir yorumla düşünen, ama farklı öğretmen öğrenci soy-çizgileri izleyen Ruistler en önemlileridir; fakat bu terim çeşitli siyasal ideolojileri, bürokratik statü ahlâklarını ve aile uygulamalarını anlatmak için de kullanılmıştır. Bkz. Mark Csikzentmihalyi, "Confucianism", *God's Rule: The Politics of World Religions,* der. Jacob Neusner, Georgetown University, Washington, D.C., 2003, s. 213-214. Fakat Konfüçyüsçülüğün anlamlarını sıralarken bile, bunlardan ne kadar çoğunun genellikle modernlik-öncesi Çin kültürünün merkezî eğilimlerine –içlerindeki birçok gerilim ve çatışmaya da– değindiğini görmek şaşırtıcıdır.

230 Benjamin Schwartz, "The Age of Transcendence", *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectves on the First Millenium BC", Daedalus* özel sayı 104, no. 2, İlkbahar 1975, s. 3.

231 Schwartz, *World of Thought,* s. 289.

232 Onun özellikle keskinlikten yoksun denemesi "Was There a Transcendental Breakthrough in China?"ya bkz. *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*, der. S.N. Eisenstadt, SUNY, Albany, 1986, s. 325-359. Ben Elvin'in başlıca ilgi alanı olan Çin ekonomik ve ekolojik tarihi üstüne çalışmalarına hayranlık duyuyorum.

varlıkla aşkın ve bu dünyaya ilişkin alanlar arasında genel olarak Çin kültürü, özellikle de Konfüçyüsçülük için karakteristik olduğunu düşündüğü bir gerilimin bulunmamasını vurgulamıştı.[233] Schwartz'ın eski Çin'deki aşkınlık hakkında görüşü geniş, ama evrensel olmayan bir kabul görmüştür; eski Çin'de ve yine özellikle Konfüçyüsçülükte, onu İsrail ve Hindistan'ın "öbür dünyacılığı"na karşılık bir anlamda Yunan'la yaklaştıran "bu dünyacılık" görme eğilimi vardır.

Ben Çin'in "bu dünyacı aşkınlığı" örneklendirdiği savını güçlü buluyorum, ama yine de Konfüçyüsçülük açısından bile bu savı bir miktar nitelendirmek istiyorum. Konfüçyüsçülükte bu dünyacılık olduğu görüşü, Konfüçyüsçülükte bir "kurtuluş" kavramı varsa, onun siyasal olması gerektiğine varır: Siyasal dünyada kurtuluş tıpkı bir zamanlar eski Bilge Kralların siyasal dünyada olduğu gibi gerçekleşecektir. Kesinlikle, benim Mensiyüs'un düşünüşündeki mahşere değgin *(apocalyptic)* öğe hakkındaki tartışmam, yeni bir bilge kralın hükümdarlığında Tao'nun gerçekleşmesinin eli kulağında olabileceği, bu fikrin geçerliğini doğruluyor. Böyle olmakla birlikte, Konfüçyüs, Mensiyüs ve Xunzi'de bireylere açık olan ve toplumsal konum ne denli karanlık olursa ve onlar topluma iyi düzeni getirmekte ne kadar çok "başarısızlığa" uğramış görünse de, sonul ahlâk düzeniyle, *Tao* ile ve Gökyüzünün iradesiyle özdeşleşmeye yol açan bir beşerî benlik eğitimi ideali vardır. Bu fikir de "bu dünyacı" görünebilir ve onda kesinlikle, ölümden sonraki yaşam ya da gelecekteki bir yeniden doğumda ödüllendirilme üstüne bir vurgu yoktur, ama o iyi bir vicdan dışında herhangi bir dünyevî ödülden tümüyle bağımsız olan güçlü bir dinsel düşüncedir. Komünizm gibi yarı dinsel bir inanç tümüyle yeni, ideal bir siyasal düzenin gerçekleşmesine dayanıyordu ve bu dünyacı ütopyası ortaya çıkmayınca o da kuruyup gitti. Konfüçyüsçülük de bütünüyle siyasal bir kurtuluş biçimine dayansaydı, aynı kaderi paylaşabilirdi; onun her ne pahasına olursa olsun aşkın ahlâka duyduğu güçlü kişisel inanç onun bütün siyasal başarısızlıklara karşın tekrar tekrar sağ kalmasına izin vermiştir.

Başarısızlık hiçbir yerde, İÖ. 221'de Qin'in muzaffer ordularının imparatorluğu birleştirdiği zamandaki kadar belirgin olmamıştı. Mensiyüs'un umduğu Bilge Kral değil, onun tam karşıtı, Konfüçyüsçülerin en çok korktuğu türden bir tiran birleşmeyi sağlamıştı. Çin'i birleştiren Qin Shihuangdi Yasalcı öğretinin etkisindeydi, Konfüçyüsçü kitapların yakılmasını ve Konfüç-

233 Max Weber, "Konfuzianismus und Taoismus", *Gesammelte Aufsaetzezur Religions-soziologie,* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1921, 1: 276-536. İng. çev. Hans Gerth, *The Religion of China*, Ill, Free, Glencoe, 1951.

yüsçü bilginlerin diri diri gömülmesini emretti.[234] Bu siyasetin ve Qin'e evrensel güç sağlayan başka birçok şeyin sorumlusu olan, onun başbakanı Li Si'nin sözleriyle, "Şimdiyi eleştirmek için geçmişe gönderme yapanlar, ailelerinin bütün üyeleriyle birlikte idam edileceklerdir."[235]

Yukarıda değinildiği üzere, Li Si Xunzi'nin bir öğrencisiydi, fakat eski hocasını güçlü bir ordunun ve esnek siyasetlerin gerekli olması yerine insancıllığa ve haklılığa dayanmasından ötürü azarladığında, Xunzi böyle bir görüşün kısa görüşlü olduğunu ve böyle bir rejimin uzun süremeyeceğini söylemişti.[236] Nitekim, İÖ. 208'de Birinci İmparatorun ölümünden sonra çıkan hizip çatışmalarının sonucu olarak Li Si idam edildi; idamı da, vücudunun ortadan ikiye bölünmesiyle oldu. Xunzi'nin öngörüsü haklı çıkmıştı: Qin hanedanının acımasızlığı ancak birkaç yıl sürmesini güvencelemişti. Bununla birlikte, 1911'deki Qing hanedanının sonuna kadar, ondan sonra gelen bütün Çin hanedanları, Konfüçyüsçü meşruluğun bir esas öğesiyle Yasacı egemenliğin arasındaki gerilime yakalanmışlardı ve biz bu gerilimin artık sona erdiğini zor söyleyebiliriz. Mao Xedong'un da Qin Shihuangdi'nin büyük bir hayranı olduğunu anımsayabiliriz!

Konfüçyüsçülüğün siyasal alandaki kalıcı etkisi, onun varolan gerçekliği yargılayacak bir normatif ölçüyü sürdürebilmesinden ve hiçbir zaman bu ölçüden ödün vermemesindendi. Qin Shihuangdi'nin (y. 221-210) yapmaya çalıştığı ve güçlü Han imparatoru Han Wudi'nin (y. İÖ. 140-187) de ona öykündüğü şey, *fangshi*'nin (ruhları çağırma ve ölümsüzlük kazanmaya yardım etme uzmanları) yardımıyla kendisini tanrısal ve ölümsüz hale getirmekti. Michael Puett süreci şöyle anlatıyor: "Qin Han kurban sistemi, köktenlikle yeni bir yaklaşımdı. Amaç, hükümdarın onların gücüne erişmesi ... bir Di (tanrı) olarak biçimler dünyası üstünde doğrudan güç kullanabilmesi için mümkün olduğu kadar çok sayıda tanrısal güçle kişisel temas kurmasıydı. Kısacası, Birinci İmparatorun ve İmparator Wu zamanının imparatorlukları göksel egemenlik, hükümdarları da örgütleyici ilahi yöneticiler olarak işlev görmüşlerdir.[237] Shang monarkları bile tanrısal bulunduklarını iddia etme-

---

234 Qin hanedanı hakkındaki bildiklerimiz onu izleyen Han hanedanının onun ününü karalamak için güçlü bir dürtüleri olan yazarlarından gelmektedir; gerçekte böyle şeyler olduysa kaç kitabın yakıldığını ya da bilginin öldürüldüğünü bilmiyoruz. Ancak Li Si'nin etkisindeki Qin Shihuangdi'nin eleştirel düşünceyi bastırmak istediği kesin gibi görünmektedir.

235 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 372.

236 Schwartz, *World of Thought*, s. 320.

237 Puett, *To Become a God*, s. 245. Paul Goldin de, Li Si'nin gözüyle Qin Shihuangdi rejimi üstüne benzer bir betimleme yapmıştır:

mişlerdi, ama ölümlerinden sonra atalar olarak onlara tapılırdı. Çin tarihinin bu noktasında tanrısal krallığın doğması, onun esas olarak eskil uygarlıklarla özdeşleştirilmesine karşın, zaman içindeki herhangi bir noktada bir yapısal imkân olduğunu göstermektedir. Eldeki örneklerde işlev apaçıktır. Konfüçyüsçülerin çevresine bir "sınırlandırma" getirmektedir: İmparatorlar tanrısaldıysa, Konfüçyüsçüler nasıl onları Göğün yargısına uyruk kılabilirdi? Batı Han döneminin sonuna gelindiğinde (İÖ. 1. yüzyılın sonları), Konfüçyüsçüler yeniden kendilerini vurgulamışlar ve geleneksel kurban sistemi diye düşündükleri şeyi yürürlüğe koymuşlardı. Puett'in yaptığı betimlemeyle: "Bu yeni sistemde bir başkent kurarak merkezi yaratan, sonra da Gökyüzüyle Yeryüzünü uygun bir biçimde birleştirenler insanlardır. Bu, ne kâinatı düzenleyecek bir teomorfik irade gerektirmekte, ne de evrenin kalıplarına uygun bir ruh haline gelme girişimi olmaktadır. Aslında o bir Gökyüzü ve insan hiyerarşisini desteklemektedir; insanlar evrenin merkezini yaratırlar, Gök de insanın başarısını yargılar."[238] Qin Shihuangdi ve Han Wudi'nin kendilerini tanrısallaştırma sistemleri bir daha hiçbir zaman diriltilmemiştir. Bütün sonraki hanedanlar boyunca "geleneksel" sistem sürecektir. Söylemek bile gerekmez ki, hükümdarların Gökyüzünün iznine ne kadar uyduklarına Konfüçyüsçüler karar verecektir. Dünyevî yönetimle tanrısal yaptırım arasındaki eksensel ayrım sağlanmıştı.

S.N. Eisenstadt Çin'in bu dünyacı aşkınlığının derin anlamını ve içinde her zaman sosyopolitik ve kişisel olmasını vurgulamıştır:

> Çin'in aşkın olanla bu dünyacı düzen arasındaki gerilimin üstesinden gelme tarzı, özellikle de yeni Konfüçyüsçülük içinde geliştiği, ama kökleri daha eski, klasik Konfüçyüsçülükte de bulunduğu haliyle, çok güçlü olarak gelenekçilik karşıtı, evrensel düzenin doğasının ve insan var oluşunun ölçünmeci (*reflexive*) tanımını vurgulamıştır. Bu tanımın içinde, evrensel idealle herhangi bir gerçeklik arasındaki gerilim konusunda süregelen bir ilkeli farkındalık, genel olarak bu dünyacı düzenin, özel olarak da siyasal düzenin yetkinleşemezliği vardır. Onun uygun davranış ve tutumlar üstünden temel evren uyumu terimleriyle ancak kısmen meşrulaştırılması ve büyük kişisel gerilimler olması, çok sıkı ve ölçünmeci bir öz disiplini, aynı zamanda da genel olarak var olan dünyaya, özellikle de siyasal düzene karşı eleştirel bir tutumun geliştirilmesini gerekli kılmaktadır.[239]

---

238 Puett, *To Become a God*, s. 312-313.

239 S.N. Eisenstadt, "This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World – Weber's 'Religion of China' and the Format of Chinese History and Civilization" (yayımlanmamıştır, 1980, s. 51. Bu makalenin Almancası basılmıştır: "Innerweltliche Transzendenz und die Strukturierung der Welt: Max Webers Studie über China und die Gestalt der Chinesischen Zivilisation",

Eisenstadt bu parçada, Weber'in Konfüçyüsçülüğün dünyaya sadece "uyarlandığı" yolundaki anlayışını düzeltmektedir. Weber'in Konfüçyüsçülük kavramının imparatorluk dönemlerinde yerleşmiş olan ideolojide bir temeli vardı. Mark Csikszentmihalyi bir Savaşan Devletler metni olan *Guoyu*'yu [*Devletlerin Söylemleri*] alıntılıyor: "Efendine saygıyla hizmet et, babana sofulukla"; bu, binlerce yıl boyunca Çin, hatta bütün Doğu Asya tarihinde sonsuz kere yinelenen bir duyguydu.[240] Fakat Xunzi'nin kesin buyruğu "Tao'yu izle, hükümdarı değil, adaleti izle, babanı değil" de hiçbir zaman tümüyle unutulmamıştı. Theodore de Barry Xunzi'nin buyruğuna uyan Konfüçyüsçülerin –özellikle hükümdarı sorgulama– örneklerini göstermiştir; Konfüçyüsçüler için Çin tarihi boyunca, ana babayı dinlememeyi düşünmek çok daha zordu.[241]

Simon Leys Konfüçyüs'ün sözcük anlamı efendinin oğlu olan, ama genellikle "beyefendi" diye çevrilen *junzi* kavramını yeniden yorumlama yönündeki özgün hareketi üstüne, bunun kalıtsal bir seçkinler tanımından bir ahlâk seçkinleri tanımına geçiş oluşturduğunu belirtmektedir:

> Bu görüşün devrimci sonuçları vardır: Bu, feodal sistemin yıkılmasını destekleyen en yok edici tek darbeydi, kalıtsal aristokrasinin gücünü kırmış ve sonunda bürokratik bir imparatorluğun; bilginler hükümetinin kurulmasına yol açmıştı. İmparatorluk iki bin yıldan uzun bir süre aydın seçkinler tarafından yönetilecekti; siyasal iktidara erişmek için herkese açık bulunan devlet memurluğu sınavlarında başarıyla yarışmak gerekiyordu. Çağdaş döneme gelinceye kadar, bu, tarihte görülen kesinlikle en açık, esnek, âdil ve incelikli hükmetme sistemiydi (18. yüzyılın Avrupalı *philosophe*'larını etkileyen ve esinlendiren de bu sistemdi).[242]

Leys şimdiden, bu bölümün ilgilendiği dönemin ötelerine uzanıyor; fakat Weber'in Çin'i durağan, geleneksel bir toplum olarak çözümlemesi son derece etkili bulunduğundan, belki eksen çağının sonraki Çin tarihindeki kalıtının böyle olmadığına değinmek doğru olur.

Max Webers Studie über Konfuziamismus und Taoismus: Interpretation und Kritik, der. Wolfgang Schluchter, Suhrkamp, Frankfurt amı Main, 1983. Yazının kısaltılmış bir hali de şu dergide çıkmıştır: *Journal of Developing Societies* 1, no. 2, 1985, s. 168-186.

240 Csikszentmihaly, "Confucianism", s. 122.

241 Birtakım keskin eleştirici Konfüçyüsçülerin tartışıldığı bir örnek için bkz. Wm.Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1991.

242 Leys, *Analects,* xxvii. Ben Leys'in Çin tarihinin "aydın seçkinler" yönetimi despotizmin dehşetlerini denetleyemeyince ortaya çıkan karanlık yanının da farkında olduğuna eminim. Ama burada onun, modern dünya dahil, bütün insanlık tarihinde başat olan despotizm dehşeti karşısında Çin yönetiminin sadece göreli iyicilliğini vurguladığını düşünüyorum.

Benim yapıtıyla ilgili bazı sorunlarım olmakla birlikte, bu bölümü yazmakta son derece yararlandığım Heiner Roetz, Savaşan Devletler dönemi Çin'inde başarılı eksensel geçişin bir ölçüsü olarak etik evrenselcilik üstünde ısrar etmektedir ve bence böyle yapmakta da haklıdır.[243] Bu büyük erken Konfüçyüsçüler dünyaya kendilerini uydurmak şöyle dursun, kendilerinden sonra da uzun süre yaşayacak örnekler vererek zamanlarının akımlarına karşı koymuşlardır. Knoblock'un *Xunzi* metni çevirisinin sonunda bir "mersiye" vardır ki, Knoblock onun kaynağını belirtmez. Fakat gerçek bir *junzi* olmanın betimlenmesiyle birlikte, söz konusu mersiyeden bazı parçalar, bu bölüm için uygun bir sonlandırma olabilir:

> İnandırmak için savlar önerenler diyorlar ki: Xun Qing Konfüçyüs'ün eşiti değildi. Öyle değildir. Xun Qing bir kargaşa çağının baskısı altındaydı ve korkutucu ağır cezaların tehdidi altında yaşamıştı. Bir yandan değerli hükümdarlar yoktu, öte yandan da o Qin'in saldırısına maruzdu. Tören ve ahlâk ilkeleri tutulmuyordu. Öğretme'nin dönüştürücü etkileri sonucuna getirilmemişti. İnsani olanlar aşağılanmış ve sınırlanmıştı. Bütün dünya karanlıkta kaybolmuştu. Tamamlama çalışmaları alaya alınmış ve yan çizilmişti. Feodal lordlar en büyük yolsuzlukları yapmışlardı. ...
>
> Yine de, Xun Qing yüreğinde büyük bir bilgenin zihnini yaşattı, ama bunu delilik bahanesiyle gizlemek ve dünyaya ahmaklık olarak göstermek zorundaydı. ... Onun ünü ve şöhreti bu nedenle belirgin değildir ve izleyicileri bu nedenle çok değildir; onun görkemi ve parlaklığı bu nedenle geniş ölçüde tanınmaz.
>
> Günümüzün öğrencileri Xun Qing'in aktarılan doktrinlerini ve ondan geriye kalan öğretileri, bütün dünyaya standart olmak üzere, bir model ve kalıp, paradigma ve saat halinde yeterince ayrıntılarıyla elde edebilirler. Onun varlığı bir ruh gibi etkide bulunur, nereden geçse dönüşümler üretirdi. Onun iyi işlerine yakından bakılırsa, Konfüçyüs'ün bile onu aşmadığı görülebilir.[244]

---

243 Roetz erken Çin'de eksensel geçişle ne kastettiğini tanımlarken din sorununu bir kenara koyuyor (*Confucian Ethics, s. 19*-21), bense böyle yapmak için bir sebep göremiyorum; sonra da kendisinin "aydınlanmanın evrensel bir anlayışı (heuristiki)" dediği şeye dönüyor ki, bu uygulamada Kohlberg'in ahlâkça gelişme şemasının bir uyarlamasıdır (26-32). Benim Kohlberg için de çekincelerim olmakla birlikte, Roetz onun şemasını etkinlikle kullanmaktadır.

244 Knoblock, *Xunzi,* 3: 269. Jeffrey Riegel'den aldığım kişisel bir iletiye göre, Knoblock'un "Mersiye" diye çevirdiği metin, Çince metnin 32. kitabının sonuna "Yao'nun Soruları" diye eklenmiştir. Yani Mersiye ile kitap 32 arasında bir ayrım yoktur. Ama "Mersiye" besbelli Xunzi tarafından yazılmadığı ve kitap 32'nin geri kalanından çok farklı olduğu için Knoblock ikisini ayırmıştır. Metnin Qing tartışmasında böyle yapmanın önceli vardır. Qing yetkilileri ve Knoblock "Mersiye" metninin hayli erken –belki hemen bir izleyicisi tarafından– yazıldığına inanmalarına karşın, "Mersiye"nin tarihi ve yazarının kimliğini belirlemek için yeterli kanıt yoktur. Metnin özgün Liu Xiang yayınına katıldığı varsayıldığından, İÖ. 1. yüzyıldan daha sonra olamaz.

Bu övgü etkileyici olmakla birlikte, bizim kimin kimi geçtiğiyle uğraşmamız gerekmiyor. Sonunda, Mensiyüs, Xunzi ve sonraki yıllarda da daha birçok Konfüçyüsçü tarafından geliştirilen ve detaylandırılan Konfüçyüs'ün öğretisinin, erken dönemlerden neredeyse günümüze kadar Çin geleneğindeki en dayanıklı ve etkili tabaka olduğu ortaya çıkmıştır.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Eksen Çağı IV: Eski Hint



Veda metinlerinden bir çizim...

Eksen çağındaki Hindistan üstüne olan bu bölüme hayli heyecanla başlıyorum. Eksenler hakkındaki dört bölümden benim en az hazır olduğum ve en çok araştırmam gerekeni buydu. Eski İsrail, Yunan ve Çin konularında, erişkin yaşamımın çoğunda başlıca birincil metinleri çevirilerinden okumuştum, ikincil yazının önemlilerinin de farkındaydım. O bölümleri hazırlarken, bildiğimi düşündüğüm pek çok şeyi gözden geçirmem, özellikle de bu tür bir kapsamlı kitapta güncel düşünüşe olabildiğince ayak uydurmak için yeni çıkan ikincil yazından bir hayli okumam gerekti. O bölümlerin her birine bir doktora öğrencisi uzmanlığıyla denilebilecek bir biçimde başladım. Fakat Hint konusuna belli başlı metinlerin çevirilerini ya da önemli ikincil yapıtları bilmeden birinci sınıf öğrencisi düzeyiyle giriştim.[1]

Bu bölüme hazırlanmak için üstlenmek zorunda kaldığım temel çalışmalara ek olarak, Hindistan örneği için öteki üçünden daha çok güçlükler çıktı. İÖ. 1. binyıl Hindistanı'ndan öteki üç örnek kadar, hatta daha fazla sayıda metinler bulunmaktadır.[2] Üstelik bunların en önemlileri sözel olarak aktarıl-

1 Ben bir acemi olarak bu bölümde, alanın bilginlerine öteki üç eksen bölümündekinden daha fazla bağımlıyım. Michael Witzel'in Vedik Hindistanı, Steven Collins'in de Theravada Budizmi üstüne çalışmaları olmadan benim bu bölümü yazmama imkân bulunamazdı. Onların ikisi de, en üst düzey filolojik bilginliği sosyolojik imgelemle birleştirmektedirler ki, bu hiç kolay bir iş değildir. Ayrıca, bölümün ilk üçte ikisi üstünde yaptığı ayrıntılı yorumlar ve düzeltmeler için Witzel'e müteşekkirim.

2 "Hint felsefesi üstünde seyredilmesi zor olan dev gibi bir okyanustur. Yeryüzündeki hiçbir halkın büyüklük, zenginlik ve içeriğinin çok katlılığı açılarından Hindistan Yazınıyla karşılaştırılabilecek bir felsefe ve din yazını yoktur." Erich Frauwallner, *History of Indian Philosophy*, cilt 1, İng. çev. V.M. Bedekar, Motilal Banarsidas, Delhi, 1973 [1953], s. 3.

mış ve Sanskrit yazısı ortaya çıktıktan uzun süre sonra da sözel olarak aktarılmaya devam etmiştir. Zaten yazıyla ilgili kanıtlar, İÖ. 3. yüzyılın öncesine gitmezler ve ilk güvenilir tarihler, 273-232 yıllarında hüküm süren Aşoka'nın yazıtlarıyla başlamaktadır. En eski metin, *Rgveda* İsa'nın binlerce yıl öncesinden, İÖ. 2. binin son yüzyıllarına kadar çeşit çeşit tarihlenmektedir; ki bu sonuncusu daha akla yakındır. Fakat sözlü olan ya da görece yakın zamanlarda yazılmış bulunan çoğu Sanskrit metinler ancak hangisinin hangisinden daha eski olduğunu anlamak için, dilsel yaşları üstünden (bazen de içsel tanıklıkla) tarihlenebilmektedir.[3] Richard Lariviere bu tarihleme sistemine "iskambil kâğıtlarından yapılmış bir kronolojik ev" diyor, çünkü metinlerden birinin tarihi yanlışsa, bütün sistemin çökme tehlikesi vardır.[4]

Sözel olarak aktarılmış konuşma "metinler"inden söz edip edemeyeceğimiz bile sorunludur. Üç öteki eksen örneğinin yazılı metinlerinin gerisinde de, elbette bir sözel gelenek vardı ve bu geçişin tam nasıl işlediğini anlamak için bir hayli çalışma yapılmıştır. Homeros besbelli bir örnektir, ama İsrail ve Çin'de de bize erişen metinlerin gerisinde sözel aktarımlar olduğuna dair kanıtlar vardır. Ama her örnekte sözel gelenekler hakkındaki ayrıntılı kanıtlara itiraz edilmiştir, çünkü durumun doğası gereği bütün elimizde bulunan çıkarımdan ibarettir. Milman Parry 1930'lu yıllarda Yugoslavya'da Sırp-Hırvat sözel şiirini araştırmak için alan çalışması yapmıştı.[5] O dönemde Sırp-Hırvat ozanları tarafından şiirlerin akılda tutulmasına yardım için (*mnemonic*) kullanılan araçların ve dizelerin veznini tamamlamakta yararlanılan cümleciklerin Homeros'ta da bulunduğunu belirterek gerilerindeki sözel temeli anlamamıza yardım etmiştir. Fakat Parry'nin keşiflerinden (dünyanın her yerindeki sözel geleneklerde ortak olan) biri, ozan bir şiiri "kesinlikle aynen yinelediği"ni söylediği zaman bile, (önceden kaydedilmiş olsa da) onun gerçekte, önceki haliyle yapısal benzerlikleri bulunan, ama kesinlikle sözel birebir tekrarı olmayan yeni bir şiir yarattığıdır.[6]

---

3 "Hindistan'da tarihsel dönemlere bölmek özellikle zordur; çünkü ister kralların hükmetmelerinin ya da önderlerin doğumlarının veya metinlerin yazılmaları olsun belli başlı tarihsel olaylardan çoğunun tarihlerini kesinlikle ya da güvenle belirlemek olanaksızdır." Patrick Olivelle, *The Asrama System*, Oxford University, New York, 1993, s. 129.

4 Lariviere alıntısı şu kaynaktandır: Patrick Olivelle, İng. çev. ve der., *Dharmasutras: The Law Codes of Ancient India*, Oxford University, Oxford, 1999, s. xxxii.

5 Milman Parry, *The Making of the Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, der. Adam Parry, Clarendon, Oxford, 1971. Albert Lord da, onun erken ölümünden sonra Parry'nin fikirlerini geliştirmiştir. Bkz. Albert Bates Lord, *The Singer of Tales*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1964.

6 İlginçtir ki, Parry'nin ardılı olan Lord, sözel şiirin esas olarak doğaçlamadan uzak olduğunu, o nedenle de Vedik ilâhilerin "en düz anlamın dışında *sözel* olamayacağı"nı savunmuştur (*The*

Hint örneğini benzersiz kılan şey, İndologların genel olarak inandıkları üzere, bu erken metinlerin sözel aktarımlarının aksanlarına varıncaya kadar birebir sözlü aktarımlarından ibaret bulunduklarıdır. Bu savı inandırıcı kılan şey, sözel aktarımın günümüzde de devam etmesi ve en küçük ayrıntıya varıncaya dek doğru; basılı metinlerden ya da onların gerisindeki görece geç yazmalardan daha doğru olmasıdır. Böylelikle, sözsel doğruluğu kesin denetlemenin karmaşık bir yolu olan aşırı sözellik (*hyperorality*) denilen sistemin Hint gelişimi, işlevsel olarak yazıyla eşdeğer, eşsiz bir sözel teknoloji meydana getirmiştir. Bütün büyük geleneklerde yazılı metinlerin çoğu kez ezberlendiği ve sözel olarak aktarıldığı, yazılı metinlerin sadece belleğe anımsatıcılık ettiği göz önünde tutulursa, demek ki, biz her yerde yazıyla olduğu kadar konuşmayla da uğraşmaktayız. Ancak yine de sözellik üstündeki ısrarıyla Hint örneğinin eşi yoktur.[7] En kutsal metinler, özellikle de Vedaların yazılması yasaktı –ancak sözel aktarımın sahici olduğuna inanılıyordu– ve bunlar muhtemelen en azından İS. 1. binyılın ortalarına kadar yazıya dökülmemişti.[8]

Bu "metinsel" sorunlara ek olarak, erken Hint tarihi, özellikle de "Âriler"in (*Aryans*) oradaki rolü üstüne bir hayli tartışma, hatta yoğun anlaşmazlık bulunduğu söylenebilir. Kuzeybatı Hindistan'a İÖ. 2. binyılda giren Hint-Ârice konuşan halkların gerçekten kendilerine Âriler (aslında "konuksever" anlamında, ama giderek "soylu" ya da "şerefli" demeye gelen *Arya*; bizim "Aryan" sözcüğümüzün kökenidir) dediklerine dikkat etmeliyiz; ama bu terim yakın zamanlarda daha genel ve sevimsiz içerikler edinmiştir.[9] En eski metinlerimiz, güvenle söylenebilir ki, Sanskritçenin eskil bir formundadır; bu, bir Hint-İran dilidir, Avesta Farsçasıyla yakın bağlantılıdır ve Hint-Avrupa dil ailesinin bir üyesidir. Sömürge dönemi bilginleri erken Hindistan'da kuzeybatıdaki geçitlerden bir Âri istilâsı olduğunu düşünme eğilimindeydiler, savaş arabalarına binmiş Âri savaşçılar özgün yerlilere saldırarak onları yenmiş ve

---

Singer of Tales, s. 280). Belki Lord, çoğu sözel kültürlerden farklı olarak Vedik gelenekte okuryazarlığın işlevsel eşdeğerinin bulunduğunu hissetmiştir.

7 Bkz. William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge University, Cambridge, 1987. Graham bizim Vedik metinlerin aşırı sözelliği dediğimiz şeyi tartışmaktadır (67-75), ama bütün büyük dinsel geleneklerde kutsal metinlerin söylendiği ve işitildiği haliyle (bunlara büyük saygı gösterildiğinde bile) yazılı hallerine önceliği olduğunu savunmaktadır.

8 Hartmut Scharfe yazı yasağını açıklamaya çalışırken demektedir ki, "Sayana, kendi Rgveda şerhine yazdığı girişte 'Veda metni öğretmenin dudaklarından öğrenilmek gerekir, bir yazmadan değil' diye söylemiştir." Hartmut Scharfe, *Education in Ancient India,* Leiden, Brill, 2002, s. 8. Böylece sözel aktarım, öğretmenle öğrencinin kişisel ilişkisine derinliğine yerleşmiştir.

9 Nazi ideolojisi nedeniyle – ç.n.

dillerini ve kültürlerini aktardıkları bu insanları bir serfler sınıfı olarak kendilerine bağlamışlardı. Ama 20. yüzyılda Hint milliyetçiliği buna bir karşı anlatı yaratmıştır; ona göre, Hint-Avrupa dil ailesi Hindistan'da doğmuş, oradan İran'a, Orta Asya'ya ve son olarak da Avrupa'ya geçmiştir. Birbiri ardından binlerce yıldır Afganistan ya da Orta Asya'dan gelerek kuzeybatı geçitlerinden ülkeye giren halkların anlatıldığı Hindistan'ın bütün bilinen tarihine aykırı olan bu kuramı destekleyecek pek az kanıt bulunmakla birlikte, söz konusu teori "Âri fethi" varsayımının yeniden düşünülmesine yol açmıştır.

Tek bir vücut halinde inen bir kitle yerine, en erken kaynaklardaki dilsel ve diğer kanıtlar Hindistan'a sızan görece küçük gruplar bulunduğunu, bunların önceki yerlilerle olduğu kadar birbirleriyle de savaştıklarını ve hazır buldukları kültüre zamanla yavaş yavaş bağlandıklarını düşündürmektedir. Bu senaryoya göre, klasik Hint kültürü Âri göçmenlerin kültürüyle yerli halkınkinin bir amalgamı olarak görülebilir. Bu öykü inandırıcı olmakla birlikte, herhangi bir belirli örnekte neyin Âri, neyin yerli olduğunu bilemeyiz; çünkü elimizdekinin bir karışım olduğunu bilmemize karşın, sadece Sanskritçe metinlere erişebiliyoruz.[10] Bazı erken dönem bilginleri de iki tabakayı ayırmak için hayli zaman uğraşmışlardır (ya da ikiden çok; çünkü Âriler geldiklerinde Hindistan halkı herhalde türlü türlüydü, Âriler de türdeşlikten uzaktı), buna karşılık sonraki bilginler elimizde olana bakmamız gerektiğini, neyin nereden geldiğini dert etmememizi düşünmüşlerdir. Zaten elimizdeki metinler eski ya da daha sonraki Sanskritçeyledir ya da erken Budizm söz konusu olduğunda (Sanskritçeyle ilişkili bir Orta Hint-Âri lehçesi anlamında) Palicedir. Dravidçe ya da başka gayri Hint-Avrupa dillerinden alınmış sözcükler olmakla birlikte, eksen dönemi metinlerinin hepsi şu ya da bu formda Hint-Âricedir.

İÖ. yaklaşık 2600'den 1900'e kadar doruğunda bulunan İndus Vadisi ya da Harappa uygarlığına kısaca değinmek doğru olur. Ben başlangıçta, Beşinci Bölüm'de bu Tunç Çağı uygarlığını eski Mısır, Mezopotamya ve Shang Çini'nden karşılaştırılabilir örneklerle birlikte incelemek istemiştim; fakat dini yeniden kurgulamak için gerekli kanıtlar yoktu. Harappa uygarlığı birçok bakımdan kayda değerdi; geniş bir ülkesi, büyük bir nüfusu (belki bir milyon kişi ya da daha fazlası) vardı ve önemli birtakım teknolojik başarılar yapmıştı. Harappa yazısına pek umut bağlanmıştı, çözülmesi çoktandır beklenmektey-

10 Michael Witzel, Rgveda'daki "Sanskritçe olmayan (ödünç alınmış) sözcüklerin köy yaşamı, müzik ve dansla, aşağı düzeyli dinin (Küçük Gelenek) yerli olduğunu, dolayısıyla Hint-Aryan olmadığını" düşünmektedir. Kişisel iletişim.

di. Ama bu yakınlarda ciddi bilginler, Harappa işaretlerinin yazı olmadığını, hiçbir zaman çözülemeyeceğini ileri sürdüler.[11] Harappa yazısı üstünde uzun zamandır araştırma yapan Asko Parpola böyle bir yadsımanın inandırıcı olmadığını söylemekte, ama o da şimdiye kadar bu işaretleri çözmenin başarılı olmadığını teslim etmektedir.[12] Benim amaçlarım açısından daha da cesaret kırıcı olansa, günümüze kalan metinlerin azlığı ve onların da tıpkı Miken B gibi, çözülseler bile sadece ticarî mallara ilişkin bulunacağı, Harappa kültürünü anlamakta yararlarının çok az olacağı ihtimalidir. Harappa'nın dinsel sistemini betimlemeye yetecek kadar veri bulunmamaktadır ve muhtemelen hiçbir zaman da bulunmayacaktır; ancak küçük heykellerden ve çizili tabletlerden bazı çıkarsamalar yapılabilir. Daha düşük bir karmaşıklık düzeyinde olmakla birlikte, aynı sitin işgal edilmeye devamı, Harappa kültüründen gelen bazı özelliklerin giderek oluşan Vedik kültürüne katılmış bulunmasını düşündürüyor, ama hangi öğelerin böyle olduğunu bilemiyoruz.[13]

Bu yeni alana ayağımı alıştırırken, Yunan'da Louis Gernet ve Jean-Pierre Vernant'ın olduğu gibi burada da iyi Durkheim ardılları bulunduğunu keşfetmek güzeldi. (Çin'de de Durkheim'ın öğrencisi Marcel Granet'nin önemli çalışmaları vardı; ama onun söyledikleri daha çok Han dönemindeki gelişmelerle; yani benim bölümümün tarih sınırlarından sonrasıyla ilgiliydi.) Elbette Henri Hubert ile Marcel Mauss'un *Sacrifice: Its Nature and Function* (*Kurban: Doğası ve İşlevi*) kitabını öteden beri biliyor ve oradaki Hint malzemesinin önemini anımsıyordum; ama ancak onu yeniden okuyunca, Mauss'un sadece Durkheim'ın öğrencisi olmakla kalmayıp büyük Fransız Sanskritisti Sylvain Lévi'nin de öğrencisi olduğunu keşfettim; onun *La Doctrine du Sacrifice dans les Brahmanas*'ı Mauss'un bütün görüşlerinin temel kaynağıydı.[14] Eski-

---

11 Steve Farmer vb., "The Collapse of the Indus-Script Thesis: The Myth of a Literate Hrappan Civilization", *Electronic Journal of Vedic Studies* 11, no. 2, 2004, s. 1-39.

12 Asko Parpola, "Study of the Indus Script", *Transactions of the International Conference of Eastern Studies* 50, 2005, s. 28-66.

13 R.A.E. Coningham Harappa kültürünün üst noktasından sonra, bir yazı olabilecek işaretler dahil birçok şeyin kaybolduğu doğru olmakla birlikte, İÖ. 2. binyıl sırasındaki gerilemenin çoğu zaman düşünüldüğü kadar aşırı olmayabileceğini ileri sürmektedir. Onun vardığı sonuç, "Erken [İÖ. 1. binyılın ortaları] Tarihsel şehrin ortaya çıkışının temelleri daha İÖ. 2. binyılda atılmış bulunmaktaydı" yolundadır. Bkz. Coningham, "Dark Age or Continuum? An Archeological Analysis of the Second Emergence of Urbanism in South Asia", *The Archaeology of Early Historic South Asia: The Emergence of Cities and States,* der. F.R. Allchin, Cambridge, Cambridge University, 1995, s. 72.

14 Henri Hubert ve Marcel Mauss, *Sacrifice*, İng. çev. W.D. Halls, University of Chicago, Chicago, 1964 [1898]; Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Universitaires de France, Paris, 1966 [1898].

den benim için yalnızca bir isimden ibaret olan Paul Mus'u okuyunca da, Mus'un büyük kitabı *Barabudur*'un çevirmeninin önsözünden öğrendim ki, Mus, Mauss'un öğrencisi olmakla kalmamış, College de France'ta ders verirken koltuğunda taşıdığı iki kitaptan biri Lévi'nin *Doctrine du Sacrifice*'iymiş.[15] Ondan sonra fark ettim ki, kendisinden başka birçok şeyin yanı sıra Hindistan hakkında da bilgi edindiğim eski dostum Louis Dumont kesinlikle Mauss'un öğrencisi olmuş olmalıydı; Dumont'un *Homo Hierarchicus*'una hızlı bir göz atmak bunu doğrulamaya yetti.[16] Demek ki, üstlendiğim iş hiç kolaylaşmıyordu, ama koyu bir Durkheimcı sosyolog olarak benim de iyi yol arkadaşlarım varmış.

ERKEN VEḌA'LAR[17] HİNT'İ

Erken Hint metinlerinin tarihlenmesi ne denli güç olursa olsun, Veda'ların en eskisi olan *Rgveda* için genel bir oydaşma vardır. Michael Witzel şöyle söylüyor: "Rgveda dili birçok bakımdan sonraki aşamalardan ayrılır ve belki de, Veda'lar yazınının *başlangıcındansa* uzun bir Hint-Âri şiir döneminin son aşaması olarak nitelendirilmelidir. RV'da geçen birçok sözcüğün [eskil Doğu İran dili, eski Farsçayla yakından ilişkili olan] Avesta'da Rgvedacılık sonrası metinlerde artık kullanılmayan anlamdaşları vardır."[18] (Standart kısaltmasıyla) RV'da Ârilerin Hindistan'daki en eski günlerine, belki de henüz Afganistan'da bulundukları döneme kadar gerilere giden öğeler bulunmakla, böylece de İÖ. 2. binyılın başlarından ya da ortalarından kalma malzemelere dayanmakla birlikte, onu oluşturan ilâhiler dönemin sonuna doğru beş ya da al-

---

15 Paul Mus, *Barabudur: Sketch of a History of Buddhism Based on Archaeological Criticism of the Texts,* İng. çev. Alexander W. Macdonald, Indira Gandhi National Center for the Arts, Sterling Publishers, New Delhi, 1998 [1935], s. xxiii. Öteki kitapsa, Emile Senart'ın derleyip çevirdiği *Brhad-aranyaka Upanişad* imiş.

16 Dumont'un bir öğrencisi hakkında şirin bir anektod öğrendim ki, sadece Mauss'un değil, bütün Durkheimcı okulun öğretmenliği hakkında bilgi veriyor: "Etnolojide diplomasını alacağı yılın sonuna doğru, bir öğrenci arkadaş başına gelen tuhaf bir şeyi bana anlattı. Şöyle bir şey: 'Önceki gün bir otobüsün içinde ayakta dururken ansızın fark ettim ki, öbür yolculara her zamanki gibi bakmıyordum; onlarla ilişkimi bir şey değiştirmişti. Artık bir "ben ve ötekiler" yoktu, ben de onlardan biriydim. Bir süre bu garip ve âni dönüşümün sebebini merak ettim. Birden anladım: Sebep Mauss'un öğrettikleriydi.' Dünün bireyi bir toplumsal varlık olarak kendisinin farkına varmıştı: Kişiliğini imgeleri komşularınca yansıtılan diline, tavırlarına ve jestlerine göre algılamıştı. İşte bu, antropoloji öğretiminin esas hümanist veçhesidir." Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, University of Chicago, Chicago, 1980 [1966], s. 7-8.

17 Hint dininin kutsal kitapları, Hintçede "bilgi" anlamına gelir – ç.n.

18 Michael Witzel, "Tracing the Vedic Dialects", *Dialectes dans les littératures Indo-Aryennes*, der. Colette Caillat, College de France, Institut de Civilisation Indienne: Depositaire exclusive: édition-diffusion de Boccard, Paris, s. 124.

tı kuşakta, yani muhtemelen İÖ. 1200 ile 1000 yılları arasında bestelenmiştir.[19] RV'nın içinde bile bir ayrım daha yapmalıyız: Son yani 10'uncu kitapla 1'inci kitabın çoğu yerleri, metnin geri kalanından bir hayli daha sonra oluşmuştur ve RV'nın çoğu yerlerinin dünyasından önemli bir ayrılış temsil ediyor olabilir. Ancak bizim öncelikle RV'nın daha eski tabakalarında görülen toplumsal ve dinsel gerçekliği anlamaya çalışmamız gerekmektedir.

Elimizdeki metinler törenlerde kullanılan ilâhiler olduğu için, biz de tören sisteminin bir betimlemesiyle başlayıp derece derece metinlerdeki ipuçlarından, biraz arkeolojiden, bir hayli de çıkarımlardan yararlanarak bu törenlerin yapıldığı toplum türünü kurgulamaya çalışacağız. Aslında törenler için bile çıkarımlar kullanılıyor, çünkü bir törende kullanılan ilâhiler bir bütün olarak töreni ya da bunların kullanıldığı tören çeşitlerini göstermemektedir. RV ilâhileri, daha çok birçok tanrıya yönelik olarak düzenlenen ve çoğu onlardan bu dünyaya ilişkin (sığır zenginliği, çocuk, özellikle de oğlan çocuk doğumu, uzun yaşam ve muharebede zafer gibi) çeşitli armağanlar isteyen kurban törenlerinde kullanılmış gibi görünüyor. Stephanie Jamison ile Michael Witzel bu törenlerin anlamını gayet güzel yorumlamışlardır:

> Vedalar dininin en ortadaki başlangıç fikri, Roma'daki *do ut des* (veriyorum ki veresin) ya da Veda terimleriyle "ver bana ki, sana vereyim" *dehi me dadhami te* ilkesidir; yani karşılıklılık. Törensel adaklar ve onlara eşlik eden ilâhiler, tanrılara sadece kutlama coşkusuyla sunulmaz. Daha doğrusu, bu sözel ve besinsel armağanlar sonsuz bir değiş tokuşlar döngüsünün bir öğesidir, ama aynı zamanda da gelecekteki böyle armağan ve kayırmaların tetikleyicisidir. Çoğu Rgvedik ilâhilerde Tanrıların cömertliklerine genel bir övgünün yanı sıra, bu dünya malları ve belirli durumlarda yardımlar alma için açık dualar bulunmaktadır.[20]

Bu görece basit ve düz bakışlı kalıp bize Homeros'u hatırlatabilir; burada da Homeros'taki gibi kurbanlar bir dizi tanrıya sunulmaktadır. Fakat Veda tanrılarının Yunan tanrıları arasında pek bildikleri yoktur, kapsamlı bir

---

19 Michael Witzel, "The Development of the Vedic Canon and Its Schools: The Social and Political Milieu", *Inside the Texts beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas,* der. *Michael Witzel, Dept. of Sanskrit and Indian Studies,* Harvard University, Cambridge, Mass., 1997, s. 263.

20 Stephanie W. Jamison ve Michael Witzel, "Vedic Hinduism", *The Study of Hinduism,* der. Arvind Sharma, Columbia, University of South Carolina, 2003, s. 65-113; bu makale 1992/95'te yazılmış olup uzun versiyonu (1992) şu adrestedir: www.people.fas.harvard.edu/-witzel/vedica.pdf. s. 63'teki uzun versiyondan göndermeler çıkarılmış vb. ufak tefek gözden geçirmeler yapılmıştır. Bu kitap büyüklüğündeki uzun deneme, Vedik din üstüne benim gördüğüm en iyi genel giriştir.

örgütlenmeleri de bulunmamaktadır.[21] İndra güçlü ve merkezî bir tanrı olmakla, zaman zaman da tanrıların kralı ilân edilmekle birlikte, öteki tanrıları denetleme gücü Zeus'unkinden bile daha azdır; üstelik birtakım başka tanrılar da onunla aynı sıfatlar ve güçlerle donanmıştır. Basit ilâhilerin nasıl şeyler olduğu hakkında bir fikir vermek üzere, RV 3.45'teki İndra'ya kısa bir ilâhi şöyledir:

> 1. Gel buraya İndra, doru atlarınla bize sevinç ver, tavus kuşu gibi saçlarınla! Hiçbir şey seni alıkoymasın, kuş tuzakçıları gibi! Geç onları, bir çölü geçercesine!
> 2. Vrtra'yı yutan, Vala'yı parçalayan, kaleleri patlatan, suları süren, iki doru atının kişnemesiyle savaş arabasına binen; İndra, en sağlamların bile darmadağınık edicisidir.
> 3. Derin denizler gibi, sen de gücünü arttırıyorsun, tıpkı inekler gibi. Sığırlar nasıl iyi bir çobanla yemliğine giderse, sulama hendekleri nasıl bir havuza çıkarsa, onlar da gitmiştir.
> 4. Bize çocuklar ver, servet ver, vaatte bulunanın payı olarak! Değnekli bir adam, olgun yemişleri bulunan bir ağaç olarak, sallayıp yeterli servet indir, İndra!
> 5. Sen kendine yetensin, İndra, kendi hükümdarınsın, kendi başarılarınla daha görkemli oluyorsun: Ey çok övülen, büyüyen gücünle en iyi dinleyicimiz ol.[22]

Bu ilâhiden İndra'nın güçlü bir savaşçı tanrı olduğu açıkça anlaşılıyor. Dize 2'nin bizi uğraştırması gerekmiyor, ama onun fethedici gücünü aydınlatıyor. O aynı zamanda hayvancılık ve tarımcılık etkinlikleriyle de ilişkilidir, dolayısıyla maddî refah dualarının yöneltileceği uygun bir alıcıdır. Şimdi alıntılanan ilâhi basit görünebilir, ama İndra'nın çeşitli niteliklerinin bütün sıfatlarının sayılıp dökülmesi pek çok yorumlama gerektirirdi. Şiirsel olarak bu şiirler çok yoğun ve imâlıdır, onları açıklamaksızın haklarındaki söylencelerin bilindiğini varsaymaktadır. Bunlar büyük şiir sanat eserleridir ve onları hazırlayan ozanlar da en güzel ilâhileri oluşturmak için yarışmışlardır. Fakat Witzel'in dediği gibi, bu söylenceleri ayırt etmek, erken Hint-Ârilerin tarihini yalnızca onlardan çıkarsamak, kaynak olarak eli-

21 *A.g.e.*, s. 53.

22 Walter H. Maurer, *Pinnacles of India's Past: Selections from the Rgveda*, cilt 2, John Benjamins/University of Pennslyvania Studies on South Asia, Philadelphia, 1986, s. 67. Jamison ile Witzel bunu ve Wendy Doniger O'Flaherty'nin *The Rig Veda: An Anthology* (Penguin, Londra, 1981) kitabını, tam metin bilimsel bir modern çevirinin yokluğunda iki yararlı çeviri olarak salık vermektedirler. Fakat Joel Brereton ile Stephanie Jamison yakın gelecekte böyle bir tam çeviri yayımlayacaklardır.

mizde sadece Mezmurlar varken erken İsrail'in tarihini ve dinini kurmaya çalışmaya benzer.[23]

Yine de, Witzel RV'nın metnini dikkatle tarayarak bu metinler oluşturulduğunda nelerin olup bittiğinin hiç değilse kaba bir resmini yeniden kurmuştur. Metin bize, soyağaçları kurabildiğimiz kadarıyla beş ya da altı kuşak geriye giden bir dizi hükümdarın (sonraları "krallar" diye çevrilen, ama burada "şeflikler" olarak karşılanması daha uygun olan *rajan*'ın) yönetimindeki otuz kabile ya da halktan söz etmektedir (onların toplumsal örgütlenmeleri hakkında ne diyeceğimize sonra karar vereceğiz). Âri halkların sadece *dasa* (yerliler ya da daha iyisi, kültürel bakımdan Âri olmayanlar) ile değil, daha bile çok olarak birbirleriyle savaşmaları sonucunda Puru'da odaklanan Beş Halk hegemonya elde etmiş, ama bu egemenliği onlar arasından geç gelen birine, Bharata'ya kaptırmışlardır.

RV döneminde bile "Âriler" artık düpedüz uzaktan gelmiş göçmenler ya da onların çocukları olmaktan çıkmışlardı. Âriler arasında *dasa* adları taşıyan şefler bulunduğu gibi, Dravid, Munda ve hatta Tibet-Burma dillerinden sözcükler RV'da yer almaktadır; dolayısıyla "Âri" artık ırksal değil, kurbanlarda ve törenlerde yer alanlara, yani ortak kültüre katılanlara işaret eden bir kültürel terim haline gelmiştir. Üstelik, kendilerine Âri diyen bu insanlar, gelmiş olabilecekleri herhangi bir dış ülkeyi ne anımsamakta ne de kutlamaktadırlar. Onlar için dünyanın merkezi Kuzey Hindistan'da bir yerdi; oradan türediklerini kendi gözleriyle görmüşlerdi. "Âri" sıfatı seçkinlik anlamını hiç yitirmemiş olmakla birlikte, biz genetik ve kültürel olarak türdeş olmayan (*heterojen*) bir dünyadayız.[24]

Bizim bu kabileler, yarı kabileler ve soy çizgileri kargaşasının ortasında bulduğumuz özellik, Rgvedik dönemin sonunda daha da güçlenen bir merkezleşme eğilimidir. Witzel'in deyişiyle, "Rgveda böylece, Rgvedik dönemin ortalarına doğru iki kralî soy çizgisinin (yani Puru ve Bharata'nın) tarihini temsil etmektedir."[25] Uzayan çatışmanın sonucu "Bharataların öteki kabileler üstünde sonul zafere erişmesi ve Vedalar döneminin içlerinde Güney Asya'nın yüreği yerine geçen Sarasvati Nehri'ndeki yerleşmesi olmuştur. RV 3.51.11 her yönde boyun eğdirilmiş düşmanların bulunduğu dünyanın mer-

23 Michael Witzel, "Early Indian History: Linguistic and Textual Parameters", *The Indo-Aryans of Ancient South Asia: Language, Material Culture and Ethnicity*, der. George Erdosy, de Gruyter, Berlin, 1995, s. 93.

24 *A.g.e.*, s. 109.

25 Michael Witzel, "Rgvedic History: Poets, Chieftains and Politics", Erdosy, *Indo-Aryans*, s. 339.

kezini burası diye göstermektedir."[26] Witzel RV ilâhilerinin en eski derlemesini Puru ve Bharata'nın merkezleştirici eğilimlerine yakıştırmaktadır; bu hiç de önemsiz olmayan bir başarıydı, çünkü söz konusu ilâhiler "onlardan hiç ayrılmak istemeyen atasal ve (aşağı yukarı) gizli bilgi niteliğindeki birkaç ozan ve rahip topluluğunun tekelci mülkiyetinde" idiler.[27] Fakat isteyerek ya da istemeyerek onlardan ayrıldılar; hatta onlara sahip olduğumuz halleriyle ilâhilerin dili, gelmiş olabilecekleri soydan bazılarını değil, Puru ve Bharataları yansıtmaktadır.[28]

Gelecekteki daha da güçlü merkezîleşme eğilimlerinin habercileri olan Purular ile Bharataların merkezîleştirme eğilimleri, bizi onların erken bir devlet oluşturdukları düşüncesine yöneltmemelidir. Onların da bu yönde hareket etmelerine karşılık, önderliğin sık sık değişmesine yol açan merkezsizleştirme eğilimleri hâlâ güçlüydü. Biz bir krallar ve devletler dünyasında değil, şefler ve üstün şefler dünyasındayız. Witzel merkezîleşme eğilimlerinin başladığı erken Rgvedik döneminin dünyasını şöyle betimlemektedir: "Doğu Pencap'ın başlangıç halinde bir kast sistemiyle ya da onsuz olarak, küçük, kabileci, çobanlık toplumları; bir Hindu öncesi din, gerçek musonları olmayan soğuk bir kış, şehirlerin bulunmayışı ve sığır çobanlığına dayanan bir ekonomi."[29] O, Pencap'ın uzak kuzeybatısındaki bu erken dönemin "şefliklerden (*rajan*) oluşan" toplumunu şöyle anlatıyor: Şefler "soyluların (*rajanya/ksatriya*), halkın (*vis*), ayrıca da uşak/kölelerin (*dasa. Dasyu. puruşa*) üstünde hüküm sürüyorlardı."[30] Başka bir yerde de erken Rgvedik tören sisteminin başlıca "basit bir sabah ve akşam ateş âyini, bazı mevsim şenlikleri ve başlıca Yeni Yıl/ilkbahar Soma töreni"nden oluştuğunu belirtmektedir.[31] Bu törenler rahiplerin varolmasını gerektiriyordu, ama ille de bir rahipler sınıfının bulunmasını değil. Eski Yunan'da olduğu gibi, burada da şefler ve soyların başları rahiplerin işlevlerini yerine getirebilirlerdi, yine eski Yunan'daki

---

26 *A.g.e.*

27 *A.g.e.*, s. 337.

28 *A.g.e.*, s. 338.

29 Michael Witzel, "How to Enter the Vedic Mind? Strategies in Translating a *Brahmana* Text", *Translating, Translations, Translators: From India to the West*, İng. çev. Enrica Garzilli, Harvard Oriental Series, Opera Minora, cilt 1, Dept. of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, Cambridge, Mass., 1996, s. 5.

30 Michael Witzel, "Early Sanskritization: Origins and Development of the Kuru State", *Recht, Staat und Verwaltung im klassische Indien* [*Klasik Hindistan'da Devlet, Hukuk ve Yönetim*], der. Bernhard Kölver, Münih, Oldenburg, 1997, s. 30.

31 Michael Witzel, "The Realm of the Kurus: Origins and Development of the First State in India", *Nihon Minami Ajia Gakkai Zenoku Taikai, Hokohu Yoshi* [*Japon Güney Asya İncelemeleri Kurumu Kongresinin Özetleri*] (Kyoto, 1989). Soma törenini aşağıda tartışacağız.

gibi, ozanların/rahiplerin soy çizgileri vardı, ama henüz bir rahipler sınıfı ya da kastı oluşmamıştı.

Bütün bunlar, George Erdosy'nin başlıca arkeolojik kanıtlara dayanarak savunduğu şu görüş doğruysa anlamlı olmaktadır: "Harappa şehirciliğinin çöküşünden sonra ekonomik ve siyasal güç odağının doğuya kaymasının yanı sıra yeni bir (Hint-Âri) lehçeler ailesinin yaygınlaşmasıyla istikrarlı siyasal yapıların yeniden ortaya çıkması nerdeyse binyıl gerektirmiştir. İÖ. yaklaşık 1000'e tarihlenebilen basit şeflikler denebilecek şeylerin ortaya çıkması bu sürecin doruğuydu."[32] Kayda değer bir husus, İÖ. 1000'den sonraki anlamlı siyasal ve kültürel değişikliklerin olduğu dört beş yüzyılda bile maddî kültürün hayli basit kalmış bulunmasıdır. Hâlâ şehir denebilecek büyüklükte yerleşim merkezleri, saraylar ya da tapınaklar yoktu, sadece çamurdan ve ağaç dallarından yapılmış kulübeler vardı; "lüks malların genel bir yokluğu ve sanatsal anlatımın çarpıcı bir yoksulluğu" göze batıyordu.[33] Yine de, göreceğimiz üzere, üstün şefliklerin, hatta bir erken devlet başlangıcının, kökten toplumsal ve kültürel dönüşümlerle birlikte ortaya çıkması tam bu dönemde olmuştur.

Ancak çarpıcı olan şey, RV'nın çoğunun İÖ. 1000'den önce oluşturulmuş bulunması, dolayısıyla (en azından eğer Erdosy haklıysa) daha yeni yeni şeflikler geliştirmeye başlayan kabile toplumlarında çıkmış olmasıdır. Fakat *Rgveda* Vedalar dininin ve ilkece, şimdiye değin tarihsel Hinduizmin en kutsal metnidir. Bu kitabın bir öncül ilkesi "hiçbir şeyin hiçbir zaman kaybolmadığı"dır, fakat Hindistan bu ilkeyi şaşırtıcı bir derecede sergilemektedir. Homeros destanlarının 2. binyıl sonları Hindistanı'ndakinden çok daha karmaşık olmayan bir toplumda çıktığı ya da en azından onu anlattığı ve klasik uygarlık tarihi boyunca eğitimde önemli bir rol oynadığı doğrudur. Homeros'unkine bir dereceye kadar "kutsal bir metin" bile denilebilir, fakat Homeros destanlarının *Rgveda*'ya yakıştırılan otoritesi hiçbir zaman olmamıştır. Tekvin'in (*Genesis*) muhtemelen özgün biçimleriyle kabile ya da şeflik dönemlerinden kalma bölümleri vardır, ama bunlar Tevrat'ın (*Torah*) özü değildir. Göreceğimiz gibi, RV'daki fikirler İÖ. 1. binyılın ilk yarısında müthiş geliştirilecek ve günümüze değin bunlar hakkında pek çok yorum yapılacaktır; fakat bir dinsel geleneğin özü olarak hiç değişmemiş bir kabile nazım-

32 George Erdosy, "City States of North India and Pakistan at the Time of the Buddha", Allchin, *Archaelogy*, s. 99. Bu önerme, onun aynı kitabın önceki bölümündeki tartışmasını özetliyor, "The Prelude to Urbanization: Ethnicity and the Rise of Late Vedic Chiefdoms", s. 75-98.

33 Erdosy, "The Prelude", s. 82-83.

ları koleksiyonu kesinlikle İndik'tir. Bu da bütün dinsel evrim fikri konusunda, aşağıda tartışacağımız sorulara yol açmaktadır.

Rgvedik dönemlerdeki törensel sistem hakkında onu ayrıntılarıyla betimlemeye yetecek kadar çok şey bilmiyoruz. RV'da en sık anılan tanrılardan biri olan İndra'yı anlatmıştık. İndra ile tanrıların çoğu görünmez olmakla birlikte, en önemlilerinden, erken İran dininde de çok önemli olan ikisi görünürdür: Agni (ateş, Latincedeki *ignis*'i bilenlerin anlayacakları gibi) ve Soma (Avesta'daki anlamdaşı *Haoma*; her ikisi de, niteliği hakkında tartışmanın devam ettiği, akıl karıştıran bir içecek). Sıradan ateş ve soma içeceği, onların adlarını taşıyan tanrılara katılırlar ve kurban sunağında vardırlar; ateşin varlığıysa onsuz olunmaz niteliktedir. Maurer, RV'da en sık anılan üç tanrının İndra, Agni ve Soma'dan ibaret bulunduğuna, ama en önemlisinin Agni olduğuna işaret ediyor:

> Her kurban (*yajna*), en basit iç âyininden en gelişkin ve karmaşık olanına kadar, ateşin çevresinde yapılır; Veda'lar dini, onunla çok farklı çizgilerde gelişmiş bulunan kardeş din *Zoroastrianism* (Zerdüştçülük) gibi bir ateş tapısıdır. İkisinde de ateş olmadan kurban olanaksızdır. ... Agni'nin başlıca işlevlerinden biri, insanlarla tanrılar arasında habercilik yapmaktır, bu sıfatla ya kurban yemeğinin özünü tanrılara götürür ya da onlar için hazırlanmış bulunan kutsal çimenlerin üstündeki kurban şölenine katılmak üzere tanrıların kendilerini oraya getirir. ... İndra bir yandan güçlü bir savaşçı tanrıdır, sadece demon/şeytanların değil, Hint-Ârilerin bütün düşmanlarının da bıkmaz usanmaz yenicisi, dolayısıyla onların en sağlam koruyucusudur; öte yandan Agni baş rahiptir, insanlarla tanrıların aracısıdır, büyük ve tüm bilgili bilgedir ve bütün kurbanların odak noktası, evdeki ısı ve ışığın sağlayıcısı olarak tanrıların arasında insana en yakın bulunan dosttur.[34]

RV'da en sık anılan üçüncü tanrı, Soma soma bitkisinin tanrılaştırılmış halidir; bir içecek olarak soma kaynağının törenlerde önemli bir rolü vardır. Soma bitkisinin salkımlarını ezip suyunu çıkarmak, bu sıvıyı sütle karıştırmak ve somanın birazını tanrılara sunduktan sonra kalanını insanların içmesi, soma töreninin hep önemli yanlarıydı. Maurer şuna işaret ediyor ki, "Somaya seslenen ilâhiler çok imgesel nitelikte eğretilemeler ve benzetmelerle doludur; muhtemelen Rgveda'nın 9. kitabının ozanları kadar yüksek fantezilere uçmuş kimse olmamıştır [9. kitap hep Somaya seslenen ilâhilerden oluşmaktadır]."[35] Soma ilâhilerinden belli birtakımının dili, erken Hindistan araştırıcılarından bazılarının bunları uyuşturucu maddelerin yarattığı

34 Maurer, *Pinnacles of India's Past*, s. 10-11.
35 *A.g.e.*, s. 76.

mistik deneyimler diye betimlemelerine yol açmıştır (örneğin RV 10.136), bunlar belki de daha sonraki Hint mistisizminin öncüleri olmuşlardır.[36] Zaten somanın güçlü tıbbî özellikleri bulunduğu ve hem tanrılar hem de insanlar için ölümsüzlük içeceği olduğuna inanılmaktaydı. İndra'nın ondan olağanüstü hoşlandığına inanılıyordu.[37]

Törenlerde okunan ilâhilerin nazım dokusu karmaşık ve incelikli olmakla birlikte, törenlerin kendileri en azından Rgvedik dönemde görece basitti. Sabit tören alanları, tapınaklar yoktu, her tören yeni baştan seçilmiş bir alanda yapılıyor, belki de çoban halkın sık yaptıkları hareketler yansıtılıyordu. Bu özellik bir kez yerleşince, çobanlığın çoktandır terk edilmesi ertesindeki bütün sonraki zamanların Vedik törenini nitelemeye devam etmiştir. Bilginlerin bunları yakıştırdıkları ozanlar, ille de rahipler olmuyordu; şiirlerinin öteki ozanlarınkilerden daha üstün olduğunu savunuyor, çoğu kere törenin zengin destekçisinden almayı bekledikleri ödülü de anıyorlardı. Onlara *Rsis* deniyordu; metinleri "işiten" (*şruti*) görücüler; bunların ilâhileri bestelemek/oluşturmak yerine "gördükleri" de söyleniyordu ve yarı tanrısal sayılıyorlardı. Ancak bu, *Rgveda* kanonu kapandıktan ve eski ozanların yerini, eski metinlerin koruyucuları ve yorumcuları olan Brahminler aldıktan sonraydı.[38]

ORTA VEDİK DÖNÜŞÜMÜ

Michael Witzel bizim RV'nın eski bölümlerinden kurgulamak istediğimiz toplumla Brahmanalardan çıkan çok farklı toplum arasında bir zaman boşluğu bulunduğunu ileri sürmüştür. Kesin tarihler vermek olanaksızdır, ama RV'nın eski bölümlerinin İÖ. 2. binyılın son yüzyıllarından kaldığı düşünülürse, o zaman belki en erken Brahmanaların İÖ. 1. binyıla bir ya da iki yüzyıl girdiği kabul edilebilir. Witzel erken Sanskritçenin gelişmesi içinde iki büyük metin topluluğu arasındaki ara dönemden kalmaları olası bulunan bir aşamayı temsil eden birtakım metinler bulmuştur. Bunlar mantra metinleri ve daha sonraki toplamalardan alınmış başka parçalardır; bir de, RV'nın kendisinin daha geç parçaları, özellikle de kitap 10. Bu metinler, bize Brahmanaların merkezî önem kazandığı Orta Vedik döneminin toplum ve kültüründen hayli farklı olacak büyük siyasal değişikliklerin ipuçlarını vermektedir.

---

36 Frits Staal, *Exploring Mysticism: A Methodological Essay*, University of California, Berkeley, 1975.

37 Maurer, *Pinnacles of India's Past*, s. 76.

38 *Brahman* bir tanrıya, mutlak gerçekliğe, bir yazıtlar sınıfına ve rahip sınıfına verilebilecek bir isimdir. Ben terminolojik karışıklığa düşmemek için bu son gruba *Brahmin*ler demek isteyen bazı İndologların (ama hepsinin değil) kullanımını izliyorum.

Coğrafî olarak Pencap'tan daha doğudaki bir bölgeye, Pencap'la yukarı Gangetik ovasının bölünme çizgisinin üstüne ve hemen berisine, Kurukşetra diye bilinen bir yöreye kayma olmuştur. Bunun bir nüfus göçünü mü, yoksa kültürel odaklanma alanının bir kaymasını mı gösterdiğini bilemiyoruz, fakat onları ancak bulanıklıkla seziyor olsak bile bu kaymanın yüreğinde siyasal değişiklikler vardı. Yukarıda, geç RV'da ilkin Puruların, sonra da Bharataların Ârilerin otuz ya da daha çok "kabile"si arasında öne çıktığını (kabile sözcüğünü kullanmanın zorlukları için Bkz. Üçüncü Bölüm), ama sürekli olarak istikrarsızlık gösteren bu durumda kalıcı bir yönetim kuramadıklarını belirtmiştik. Böyle olmakla birlikte, Witzel'in ara döneminde, Kurular kendilerinin Bharataların meşru çocukları [füruğu] oldukları savıyla, ondan sonraki bütün İndik siyasal tarihinde yinelenecek bir kalıp olarak istikrarlı bir rejim kurmuşlardır.[39]

Kuru önderleri kendilerine *rajan* demeyi sürdürdüler; gördüğümüz üzere, bu terim Rgvedik dönemde "kral"dansa "şef" diye çevrilmek gerekiyordu. Witel Kuru önderlerine hem "şef" hem de "kral" diyor; fakat Kuru siyasasını saptamaya çalıştığı bir yerde, öndere "büyük şef" diyor ve üstün bir şeflik sistemine, yani bir büyük şefin kendisine sadakat borçlu olan birçok daha küçük şefin bulunduğu bir rejime işaret ediyor. Witzel Kuru büyük şefinin yeteneğinin bu yeni gücünün bir göstergesi olarak, sadece askerî yağma ürünlerini yeniden dağıtmakla kalmayıp astlarından haraç (*bali*) almasını gösteriyor; bu daha küçük şeflerin hiçbir zaman yapamadıkları bir şeydi.[40] Bütün bunlar, tam da Batı teması sırasında aralarından biri erken bir devlet yaratmanın eşiğine gelmişken Hawaii'deki üstün şeflikleri kuvvetle hatırlatıyor. Witzel'in kendisinin sonraki gerçek Hint krallıklarını Kuru rejimiyle karşılaştırdığını görünce benim kuşkularım da doğrulandı: "Mutlak iktidar ancak yaklaşık İÖ. 500 dolaylarındaki Magadha gibi, imparatorluk olmaya özenen ilk büyük devletlerde gerçekleşmiştir. Veda'lar döneminin Kuru ülkesi hâlâ Hawaii'ninki gibi geniş bir Polinezyalı şefliğe benzemekteydi; benzer bir ideolojisi de vardı."[41] Fakat Hawaii'deki gibi Kuru ülkesi de muhtemelen bir erken devlete geçiş içindeydi, dolayısıyla terminolojideki belirsizlik zamanın toplumsal bulanıklıklarını yansıtıyor olabilir.[42]

---

39 Hindistan anayasasında ülke adının "Hindistan" ya da "Bharat" olarak verilmesi ilginçtir. "Bharat"ın ülke adı olarak seçilmesi herhalde büyük Hint destanı *Mahabbharata*'nın itibarını yansıtıyor; • da bu erken döneme bakmaktadır, ama hayli zaman sonra oluşturulmuştur.

40 Witzel, "Early Sanskritization", s. 46.

41 *A.g.e.*, s. 47. Bu kitabın Dördüncü Bölümü'nün son kesimi uzun uzadıya Hawaii'deki siyasal ve törensel durum üstünde durmaktadır.

42 Claessen ve Skalnik "devletin doğumunun kesin anını bilmenin" neredeyse büsbütün ola-

Kurukşetra'nın İÖ. 1. binyılın ilk yarısında, o vakte kadar hiçbir Âri toplumunun erişmediği bir statü edinmekte olduğu hakkında hem arkeolojik hem de yazınsal kanıtlar vardır. Erdosy, o dönemin çoğunda *Indo-Gangetic* (İndus-Ganj) bölünme çizgisi ve *Ganga* (Ganj) vadisindeki yerleşimler üstünde yaptığı araştırmalarda, birçok yerde büyüklük bakımından farklı sadece iki yerleşim tabakası bulunduğunu saptamıştı; geniş bölgelerdeyse bir tek (küçük) yerleşim düzeyi vardı; bunun anlamı, hâlâ yaygın olan kabile düzeyinin ötesinde (tek yerleşme düzeyi kabile toplumu anlamına gelmekteydi) başlıca toplumsal yapının şeflikler olduğuydu (şefliklerde normal olarak iki yerleşme düzeyi bulunurdu). Ne var ki, üç tabakalı bir yerleşim düzeyi olan bir alan da vardı: Kurukşetra; ve üç tabaka en azından üstün şeflik anlamındaydı.[43] Yazınsal kanıtların ışığında, Erdosy belki 6. yüzyılda *janapada* teriminin "'ülke' klasik anlamını edindiği"ne inanıyor ve "bütün geç dönem Vedik kabilelerinin en ünlüsü olan Kurukşetra'nın [bir *janapada* olarak] tanımlanmış bir ülke olmuş olabileceğini düşünüyor.[44]

Witzel'in notları arasında şu da vardır ki, "Kurukşetra'da ('Kuru'ların ülkesi) bulunan yeni krallık merkezinin en önemli değilse önemli dinsel gelişmelerinden biri, o yörede yeni bir mitoloji çıkarmış olmasıdır."[45] O, bu yeni siyasal gelişme düzeyine dinsel bir anlatım kazandıran mitolojiyi şöyle betimliyor:

> Şimdi Kurukşetra'nın önemini anlayabiliyoruz. O göksel nehir, Samanyolu yeryüzüne değdiğinde ve Kurukşetra'nın içinden Sarasvati ve Drsadvati nehirleri olarak akmayı sürdürdüğünde, dünya ağacı Plaksa Prasravana'nın dünya ile gökyüzünün merkezinde durduğunda, kasten tanrıların ülkesine, onların *devanajana*'sına [tanrıların kurban yeri'ne] çevrilmişti. Hızla Hindistan'ın bir çevre alanı haline gelen bu Kurukşetra ülkesi günümüze kadar onun kutsal toprağı halinde kalmıştır. Mahabharata savaşı burada yapılmış, hac ziyaretleri buraya yönelmiştir; gerçekten bugüne değin, kutsal nehir kıyıları arasında buradan doğruca göğe erişilebilir, burada en temiz Veda dili konuşulurdu, Doğu Hindistan'ın Ortaçağ kralları bile kendi Brahminleri olan, ünlü Saravataları buradan getirmişlerdir.[46]

---

naksız bulunduğunu söylemekte ve ancak geriye bakışla devlet için karakteristik oldukları anlaşılabilecek kurumları yavaş yavaş üreten "gösterişsiz süreçler"den söz etmektedir. Henri J.M. Claessen ve Peter Skalnik, der., *The Early State,* The Hague, Mouton, 1978, s. 620-621. Hawaii'deki durum böyleydi ve herhalde Orta Vedik Kurukşetra da öyle olmuştur.

43 Erdosy, "The Prelude", s. 80.

44 *A.g.e.*, s. 86.

45 Witzel, "Early Sanskritization", s. 42-43.

46 Witzel, "Realm of the Kurus", s. 4.

Elbette, Kurukşetra bir şehir değil, bölgeydi: Bir başşehir yoktu, hatta hiç şehir yoktu. Witzel diyor ki, "Kralların ülkelerinde sürekli gezinmeleri, göreli olarak merkezî iktidardan yoksun bulunmalarından ötürü, topraklarının çeşitli bölümlerini denetim altında tutmak içindi."[47] Kurukşetra ile ilgili benzersiz bir yer mitolojisinin gelişmesi, aşağıda anlatılacak olan dinsel uygulamanın büyük ölçüde yeniden örgütlenmesinin bir yanıdır; göreceğimiz üzere, bu, toplumsal yapıda değişiklikler yapılmasıyla içtenlikli bir ilişki içindedir.

Erken devletlerin hiyerarşiyi kendilerinden önceki ya da sonraki toplumlardan daha kuvvetle vurgulamalarından ötürü, biz de toplumu dört düzene ayıran *varna* sisteminin Orta Vedik döneminde olgun biçimini aldığını belirtebiliriz.[48] Onun ilk tam tasviri Rgvedik ilâhilerin en geç olanlarından birindedir, 10.90'da. Burada, Beşinci Bölüm'de gördüğümüz eskil toplumlarda karakteristik olduğu üzere, insan hiyerarşisinin kozmolojik bir hiyerarşiye bürünmüş bulunduğunu görüyoruz. Bu ilâhiye Puruşasukta, "İnsan İlâhisi" denilmektedir ve burada *puruşa* çift cinsiyetli bir ilk insan ya da evrenin, tanrıların ve insanların kendisinden geldiği dünya devidir. Seçilmiş bazı dizeleri şöyle:

> 1. Bin kafalıdır Puruşa, bin gözlü, bin ayaklı. Yeryüzünü her yandan kaplar ve onun üstünde on parmak boşlukta durur,
> 2. Puruşa bütün bunlarda yalnızdır, ne olduğunda ve ne olacağında; o yiyerek daha büyüyecektir ve ölümsüzlerin lordudur.[49]
> 6. Puruşa'ya nezir olarak tanrılar kurban sunduklarında, ilkbahar onun arık tereyağıydı, yaz yakıtı, güz neziri.[50]
> 11. Puruşa'yı paylaştırdıklarında, onu kaç yoldan dağıttılar? Ağzına ne dendi, kollarına, baldırlarına, ayaklarına ne dendi?

---

47 Witzel, "Early Sanskritization", s. 45. Bu tür "gezintiler" orada da şehirlerin bulunmadığı Hawaii'de de vardı. Aynı şey çok erken Mısır için de doğru olabilir. Bruce Trigger erken devletleri iki tipe ayırmıştır: Ülke devletleri (*territorial states*) ve şehir devletleri. Ülke devletlerinde merkez şehir değil saraydı ve saray çoğu zaman geziciydi. Bkz. Bruce G. Trigger, *Understanding Early Civilizations*, Cambridge University, Cambridge, 2003, s. 92-119.

48 "Düzen" ya da "sınıf" erken dönemdeki *varna*'nın en iyi çevirileri olabilir, ama sonraki "kast" da büsbütün yanlış bir karşılık değildir.

49 Jan Gonda bu dizenin başlangıcını şöyle açıklıyor: "Bu, evrenin yaratılışının kendisini deneyimimiz alanında ortaya koyan "o bütün Bunlardır"ın, yani aşkın Kişinin (Puruşa'nın) kendisini sınırlaması olduğu düşüncesinin ilk anlatımıdır." Gonda, *Vedic Literature*, Otto Harrassowitz, Weisbaden, 1975, s. 137. Maurer dizenin sonunu açıklarken de, Puruşa'dan çıkan tanrıların (ölümsüzlerin) (kurban) yiyeceğine gereksindiklerini, oysa Puruşa'nın "herhangi bir beslenme gereksiniminden tamamıyla bağımsız olduğu"nu söylemektedir. *Pinnacles of India's Past*, s. 273. Ya da göreceğimiz gibi, o kendi besinidir.

50 Maurer bu dize üstüne yorumunda, bunun şimdi kendi yaratıkları, tanrılar tarafından en baştaki Puruşa'ya adanan "evrilmiş Puruşa" olduğunu öne sürmektedir. *Pinnacles of India's Past*, s. 174.

12. Ağzı Brahmana idi, kolları Rajanya'yı yaptı, baldırları olandan Vaisya yapıldı, ayaklarından Sudra doğdu.
13. Zihninden ay doğdu: Gözünden güneş doğdu, ağzından hem İndra hem Agni; nefesinden rüzgâr doğdu.
16. Tanrılar kurbana kurbanla kurban ettiler. Bunlar ilk törenlerdi.[51]

Yukarıda alıntılanan dizelerin tam olarak açıklanmaları bu bölümün kalanını doldururdu, ama belirli şeyler not edilebilir. Bu ünlü ilâhi, açıkça, söylenceden söylence-kurguya geçmiştir.[52] Olağan "insan" (genellikle erkek) anlamındaki Puruşa sözcüğü, burada *Rgveda*'daki bildik tanrıların üstüne yükseltilmiş ve (dize 13'te İndra ve Agni için olduğu üzere) onların yaratıcısı ya da kaynağı diye gösterilmiştir. Yapılan spekülasyonlar, tanrılardan öte, daha yüksek bir sonul gerçeklik olup olmadığı sorusunu ortaya atmıştır. Nihayet son, 16'ncı dize kurban için yeni bir spekülatif fikir getirmektedir. Wendy Doniger O'Flaherty şu açıklamayı yapıyor: "Bunun anlamı, Puruşa'nın hem tanrıların sunduğu kurban, hem de kurbanın adandığı tanrısal varlık olmasıdır; yani o, kurbanın hem nesnesi, hem öznesidir. Tipik bir Veda paradoksuyla, kurbanın kendisi kurbanı yaratmaktadır."[53] Ne var ki, bu yukarıda alıntılanan İndra'ya (3.45) ilâhide görüldüğü gibi daha eski RV düşünüşü için değil, Orta Vedik spekülasyonu için tipik olarak böyledir. O'Flaherty dize 16'daki "ilk törenler"i de yorumluyor. Maurer'in bize "törenler" diye çevirdiği *dharma*'lara o "âyin yasaları" diyor. O'Flaherty *dharma*'nın "değişken bir sözcük" olduğunu, ama burada "bütün gelecek kurbanlar için model olarak ilk kurban sırasında belirlenen örnek davranış kalıpları"nı anlattığını söylemektedir.[54]

İlâhinin bütünü O'Flaherty'nin anlamında ön örnektir (*archetypal*), özellikle de Paul Mus'un (yakın zamanlara kadar Hint toplumunun temel yapısı olan *varna* sistemini anlatması nedeniyle) "Hindistan'ın ilk anayasası" dediği 11 ve 12'nci dizeler. O'Flagerty 12'nci dizede geçen *Brahmana*'yı "Brahmin", *Rajanya*'yı (*Kşatriya* da denilen) "Savaşçı", *Vaişya*'yı (daha önce *viş*'ten çevrilen) "Halk", *Sudra*'yı da "Uşaklar" diye çevirmektedir.[55] Bu, dört düzenli sistemin ilk kez kozmolojik bir bağlamda derecelendirilmesi olmakla birlikte, bizim hâlâ acaba onun uzun zamandır yapılan bir uygulama-

51 *A.g.e.*, s. 271-272.
52 Bkz. Eric Voegelin'in *mythospeculation*'ı "söylence ortamında spekülasyon" diye tanımlamasının alıntılandığı Beşinci Bölüm, not 92.
53 O'Flaherty, *The Rig Veda*, s. 32.
54 *A.g.e.*, s. 31-32.
55 *A.g.e.*, s. 31.

nın sistemleştirilmesinden ibaret mi olduğunu ve burada anlatılanın daha sonra dört *varna*'lar diye tanıdığımız şey mi olduğunu sormamız gerekiyor. Bir başka deyişle, RV 10.90'da anlatılan evrilmekte bulunan bir toplumsal sistemin içinde bir andan ibarettir; o an önemli olabilir ve bizim onu böyle anlamaya çalışmamız gerekir.

Gregory Nagy hem Yunan hem de Hint toplumlarının Hint-Avrupa kökenine erişmek için ilginç bir çaba göstererek Georges Dumézil'in çalışmalarına yönelmiştir, özellikle de Dumézil'in bütün Hint-Avrupa toplumlarını nitelediği düşünülen üç işlev kuramına: İlk işlev egemenlik/rahipliktir, ikincisi savaşçı sınıfı, üçüncüsü de tarım/hayvancılık.[56] Dumézil'in izleyicisi olan Emile Benveniste, Nagy'ye göre, "Hint-Avrupa toplumsal örgütlenmesinin temelinin kabile olduğunu açıkça göstermektedir."[57] Bununla birlikte, Hint-Avrupa toplumları hakkındaki kanıtların çoğu erken devletlerden gelmektedir; orada başlangıçta "işlevler" olan şeyler Hint *varna* sistemi göz önüne alınarak (dördüncü *varna* olarak Sudra'nın, hizmetçilerin dahil edilmesiyle) daha sağlamca ayrımlanmış ve kurumsallaşmış bulunabilirdi; ama Sudra'nın Âri kültürü tanımlayan kurbanlara ve şenliklere tam olarak katılamaması, onların özgün üçlü kalıtın bir parçası olamadığını göstermektedir.

Nagy "kabile" teriminin kullanılmasının yol açtığı güçlüğün farkındadır, fakat Montgomery Watt'tan yararlanarak onu geçici olarak "ister erkek, ister kadın çizgisinden olsun akrabalık bağıyla bağlı bir insan grubu" diye tanımlamaktadır.[58] Erken Vedik toplumda *viş* teriminin, "hükümdar" ve "soylular"a karşılık "halk" diye çevrildiğini görmüştük. Nagy, Benveniste'ye dayanarak *viş*'i "kabile, halk" diye karşılıyor ve yine Benveniste'ye dayanarak *viş*, "kabile"yi *vişva*, "bütün"e bağlayıp ondan bir "toplumsal bütün" olarak söz ediyor.[59] O Yunanca *phule* "kabile" ile Hint'in *viş*'i arasında ilginç koşutluklar saptamaktadır; her iki terim de toplumsal "bütün"e ve bütünün içindeki bir bölüme (üç Hint-Avrupa bölümünün en düşük olanına) bağlıdır:

> Üç *phulai*'nin (*phule*'nin çoğulu) en alttakinin, *Pamphuloi*'nin adıyla *phule* sözcüğünün kendisi arasındaki semantik ilişki, Hint geleneklerinde önde gelen üç toplumsal sınıfın ya da *varna*'nın en alttaki olan *vaişya* ile ondan

---

56 Georges Dumézil, *Les dieux souverains des indo-européens*, Paris, Gallimard, 1977. Nagy şu yapıttan da yararlanmaktadır: Emile Benveniste, *Indo-European Language and Society*, Coral Gables, University of Miami, 1973 [1969].

57 Gregory Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Cornell University, Ithaca, 1990, s. 276.

58 W. Montgomery Watt, "The Tribal Basis of the Early Islamic State", *Accademia Nazionale dei Lincei* 359, no. 54, 1962, s. 153.

59 Gregory Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, s. 277.

> türeyen *viş*, "kabile" sözcüğü arasındaki semantik ilişkiye karşılıktır: Nasıl *Pamphuloi* sözcüğü üç bölümün en alttakine işaret ederken aynı zamanda bütün topluluğu içeriyorsa, onun gibi *vaişya* da türediği yer bakımından yine özgül olarak üç bölümün en alttakini anlatırken bütün topluluğu, *viş*'i de kastetmektedir.[60]

Benim bütün bunlardan anladığım, Yunan'da ve Hint'te erken bir devletin yavaş yavaş ortaya çıkmasının altındaki farklılaşmalarda bir ölçüde kabile eşitçiliğinin olduğuydu.[61] RV 10.124.8 tanrıların İndra ile ilişkileri için "onu insanların bir kral seçmeleri gibi seçtiler" demektedir.[62] O'Flaherty burada *vişah*'ı (*viş*'in çoğulu, dolayısıyla "halklar" ya da "kabileler") "bütün insanlar" diye çevirmektedir, ama Nagy bu geç RV parçasını "onu, kabilelerin bir üst kral [üstün şef?] seçmeleri gibi seçtiler" diye çevirmeyi yeğlemektedir.[63] Böyle bir seçim geniş ölçüde sembolik olsa da, bu nazmın gerçekliği yansıttığını düşünürsek, hâlâ hükümdarlığa bir halk rızasının anlatımı vardır.[64]

Dört *varna* hiyerarşisinin en erken yapılmış açık formülleştirilmesi olan RV 10.90.11-12'de belki görebileceğimiz bir şey, yukarıda şefler ve rahipler, altta izleyicilerle (hepsi de akrabalık bağlarıyla ilişkili) gevşek bir halk anlayışından kişilerin farklılaştırılmış rollerle, çoğu zaman kalıtla geçmekle birlikte, ilkece akrabalığı ve kabile sınırlarını aşan bir düzenler toplumuna doğru bir harekettir. Yine de, Orta Vedalar döneminde bile, anlaşılan *varna*'lar arasında daha sonra olacağından daha çok akışkanlık ve hareket vardı. Erdosy'nin saptamalarında şu da bulunmaktadır: *Varna*'lar arasında evlilikler yoluyla geçişler olanaklıydı ve statü hâlâ mirasla alınmaktan çok, kazanılabiliyordu; yani (soyu) belirsiz doğmuş, ama yoğun çalışmalar sonucunda Brahminler olarak kabul edilmiş çocuklar vardı; öte yandan Brahmin doğumu koşullarının törenleri yapılmadan, gerçekten Brahmin olunamıyordu.[65]

---

60 *A.g.e.*, s. 281.

61 İki durumda, erken devletlerin gelişmesi farklı yönlere gitmiştir: Yunanlar kimi bakımlardan daha karmaşık bir düzeyde kabile eşitlikçiliğine geri dönen bir *polis* geliştirirken, Vedik Âriler hiyerarşiyi daha çok vurgulama yönüne gitmişlerdir ki, bu hemen her zaman erken devletlerde olan bir şeydir. Bkz. *a.g.e.*, s. 279.

62 O'Flaherty, *Rig Veda,* s. 111.

63 Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, s. 277 n. 9. RV'daki nazmın bu biçimi, Nagy'nin bu nottaki savını izlersek metnin nasıl olacağı hakkında benim yapımımdır.

64 Romila Thapar erken Vedik yazınının *rajanya* ile *viş*'in özgün durumda aynı akraba grubunun daha büyük ve daha küçük kolları olduğunu, *kşatra* ile *viş*'in "aynı kaptan yemeleri gerektiği"ni ve "*kşatra*'nın *viş*'ten yaratıldığı"nı ileri sürmektedir. Bu nedenle, onların aslında "aynı türün üstün ve aşağı statüleri olduğu" açıktır. Bkz. Thapar, *From Lineage to State: Social Formations in the Mid-First Millenium B.C. in the Ganga Valley,* Oxford University, Delhi, 1984, s. 31.

65 Erdosy, "The Prelude", s. 89.

Patrick Olivelle Upanişadlardan daha eski metinlerde "Bir Brahmin'in babasını ya da anasını ne araştırıyorsun?" sorusunu görmüştür, "Biri bilgiliyse, o bunun babasıdır, dedesidir."[66] Elbette, bütün tarih boyunca fâtihler hangi kökenden olurlarsa olsunlar, Kşatriya statüsü iddia edeceklerdir. Hawaii'de olduğu gibi, her zaman uygun soy kütükleriyle gelebilen kişiler bulunmaktaydı. Soy çizgileri ve aile bağları bütün Hint tarihi boyunca olduğu gibi önemli kalmaya devam etti, fakat *varna* sistemi öncelikle akrabalık üstünde odaklaşmayı aşan dayanışmalar ve karşıtlıklar getirdi.

Birçok küçük şefliğin ozanlarının/rahiplerinin ve şeflerinin/alt şeflerinin çeşitli soyağaçlarının görece geniş üstün şeflikler içinde istikrar kurmasının güçlükleri büyüktü. İstikrarlı şefliklerin yerleşmesi çatışma çıkmadan olamadı. Harmut Scharfe *rajan*'ın başlangıçta muhtemelen geçici olarak sadece sefer sırasında işlev görecek bir "savaş şefi" anlamına geldiğine işaret ediyor. RV'da, İndra'ya belirli bir düşmana karşı savaşmak üzere duruma karıştığı, ama sonra çekildiği durumlarda sık sık *rajan* denilmektedir. "Eğer *rajan* en başından sürekli olarak tutacağı bir konuma işaret etmiyorsa, *dampati*, 'evin/ailenin ustası [babası?]' ve *vişpati* 'aşiretin/yerleşimin ustası' kesinlikle etmiştir."[67] Hermann Kulke bir başka önemli terime değinmektedir: *Grama*; aslında bu, göç eden Ârilerin "arabası" (kağnı) anlamındayken sonraları köyler için de kullanılmıştır (yerleşmiş arabalar). Ve "erken *grama*'lar, *grama*'ların *viş* halkının üyesi olan göç lideri *gramanis*'ler tarafından yönetiliyordu" yerleşik köy "her zaman *rajanya*'lardan ya da *kşatriya*'dan gelen *gramin*'in, yani köy sahiplerinin ortaya çıkışına tanık olmuştur.[68] Kulke, *grama*'nın *viş* nüfusunun başlarına geçecek olanlara her zaman iyi gözle bakmadıklarını söylemektedir; bunlar devrilecekler ya da köy halkı başka bir yere taşınırsa düpedüz terk edileceklerdi. Bir başka deyişle, yerleşme ve gitgide daha çok merkezileşmeye yol açan hiyerarşi illa kolayca gelmemiştir. Güçlü olarak örgütlenmiş ast gruplar kendilerine egemen olmaya çalışanlara direnebiliyorlardı. Şeflikler ve üstün şeflikler her yerde kırılgan olurlar: Şefler köylere, üstün şefler de şeflere egemen olmaya kalkıştığında, ast grupların her zaman kopma olasılığı hep vardır. Bir erken devlet bunun olmasını giderek daha güçleştiren yapılar ve uygulamalar geliştirir, fakat

66 Patrick Olivelle, İng. çev. *Upanişads*, Oxford, Oxford University, 1996, s. 341, n. 4.5.

67 Hartmut Scharfe, "Sacred Kingship, Warlords and Mobility", *Ritual, State and History in South Asia: Essays in Honour of J.C. Heesterman,* der. A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff ve M.S. Oort, Brill, Leiden, 1992, s. 311-312.

68 Hermann Kulke, "The Rajasuya: A Paradigm of Early State Formation", van den Hoek, Kolff ve Oort, *Ritual, State and History,* s. 188-199.

Hindistan'da devlet üstün şefliğin kırılganlığını hiçbir zaman tam olarak aşamamıştır.

Varna sistemi hâlâ birçok alt grup sadakatlarıyla bölünmüş durumdaki bir toplumda daha büyük dayanışma çevreleri yaratma yolundaki bir çabaydı. Güçlü bir yönetim aygıtından yoksun bulunan Kuru hükümdarları, çok daha iyi tanımlanmış Brahmin sınıfının yardımıyla daha öncekinden çok daha karmaşık ve kurulan *varna* sistemiyle yakından ilgili bir tören sistemi geliştirmişlerdir. Kuru kralının yönetimi altında birçok kabilede/şeflikte soyları tarafından kuşaklardır sürekli olarak yaratılan ilâhiler şimdi bizim *Rgveda* diye bildiğimiz yerde, her bir ilâhi hâlâ özgün ozanın adı ve soyuyla işaretlenmiş bulunmakla birlikte, "yeni oluşturulmuş Brahmana sınıfı"nın hepsi tarafından paylaşılmak üzere bir araya toplandı. Kuru baskısı altında daha önceki soy çizgilerinin kıskançlıkla koruduğu *copyright* (telif hakkı), bu ilâhiler yeni oluşan Brahmin rahiplerinin ortak kaynağı haline gelince artık etkili olmaktan çıkmıştır.[69]

Daha önemlisi, *Rgveda* kanon'u şimdi kapanmıştır. Kendilerine miras kalan malzemenin eskil özelliklerini kutlar ve onlara öykünürken, yeni rahipler sınıfı yeni ve çok daha karmaşık bir tören sistemini geliştirmeye koyulmuşlardı; bu, Kuru kralı ve onun sarayı üstünde odaklanıyordu, ama başka önemli işlevleri de vardı. Bu yeni törensel sistemle ilişkili olarak zamanla ek metin toplamaları geliştirildi: *Samanveda* ve *Yajurveda*, çoğu *Rgveda*'dan ve *Atharvaveda*'dan alınmış âyin şarkıları ve mantra'lar içeriyordu; *Atharvaveda*'da yeni büyük törenler (*şrauta*) için değil, daha küçük ve özel törenler için malzeme bulunmaktaydı. *Şrauta* törenleri için dört Veda'nın her birinde ve onların çevresinde gelişmiş bulunan daha karmaşık tören yazınında uzmanlaşmış rahipler gerekmekteydi.

Bu yeni *şrauta*'ların en eskilerinden biri, dilsel kanıtlarla, RV'nın kapanmasından hemen sonraya tarihlenmektedir ve Kuru sarayıyla ilişkilidir; olabilir ki, büyük Kuru kralı (Agnicayana ya da ateş töreni) Pariksit'in hükümranlığı dönemindendir.[70] Gerekli görevlilerin sayısı ve törenin tamamlanmasının neredeyse bir yıl sürdüğü düşünülürse, bu son derece pahalı ve ancak çok yüksek statüde birinin yaptırabileceği bir şey olmalıdır. Theodore

---

69 Witzel, "Early Sanskritization", s. 40-41.

70 Theodore Proferes şu yazısında özgün âyini tarihlemek için akıl yürütüyor: "Kuru Kings, Tura Kavaşeya, and the *–tvaya* Gerund", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 66, no. 2, 2003, s. 212-214. Bu âyin Güney Hint Brahminleri arasında, neredeyse günümüze değin yaşamıştır. 1975'te Frits Staal törenin bütününü kaydetmiştir. Bkz. onun *Agni, the Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 cilt, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

Proferes şöyle yazıyor: "*Agnicayana*'da kurban yapanın (*abhişeka*) yağ sürerek kutsanma töreni, bu âyini de önderlerin en güçlüleriyle birleştirir."[71] Proferes'in dilsel gerekçeli notlarına göre, göreceğimiz üzere krallık kurumu ve Sautramani töreniyle sıkı sıkıya ilişkili olan Aşvamedha âyini de (ki bunun, İndra figürü üstündeki odaklanışından, özgün başlangıcında pekâlâ bir krallık âyini olabileceği anlaşılmaktadır) bu ara dönemden kalmıştır ve bunlar *Rgveda* ile öteki *şrauta* metinleri arasında yer alan "kaynak-litürjiler"dir (*Urliturgies*).[72] Proferes, Hint tarihinin bu kritik anında ne olduğu üstüne düşüncesini şöyle özetliyor: "Kuru kralları erklerini pekiştirme programlarının bir parçası olarak, RV dönemi için karakteristik olan aşiret bölünmelerine dayanmayan ya da onları sürekli hale getirmeyen, bizim "ekümenik" tören sistemi diyebileceğimiz yolla rahip seçkinlerin aşiret temelli örgütlerinin içerdiği bölünme eğilimlerinin üstesinden gelmeye çalışmışlardır."[73]

Kuru *rajan*'ı üstünde odaklanan karmaşık bir tören sisteminin olağanüstü ve hayli âni gelişmesi, ama şimdi hükümdarlara gelişkin bir destek sağlamak için örgütlenmiş bir rahiplik, siyasal yönetimin gelişmemişliğinin ve törenin toplumsal bütünleşme sağlamanın yükünü taşıdığı bir durumun kanıtıdır. Erdosy'nin işaret ettiği üzere, "Kaba kuvvettense dinsel yaptırımlara dayanmayı yeğlemenin şefliklerin ayırıcı niteliği olduğunu hatırlayabiliriz."[74] Ne var ki, hiçbir üstün şeflik güç (cebir) olmaksızın yapamaz ve Kuru kralı "iradesini ancak hazır bekleyen bir 'müthiş savaşçılar' (*uğra*) ya da cellâtlar çetesiyle yürütebilirdi. Onun aynı zamanda bir casuslar ağı da vardı."[75] Fakat şeflerin ve alt şeflerin tutkularını "evcilleştirme" yükünün çoğunu yeni tören sistemi yüklendi. Âri grupları arasındaki sürekli yağmalama ve dövüşme, sığır çalmaktan ileri gitmese bile, şimdi törensel statü rekabetine dönüştürülebiliyordu. Witzel'in dediği gibi:

> Pek o kadar zengin olmayan bir Vaişya, kendisi ve ailesi için yapılan yerli/içsel (*grhya*) geçiş törenleriyle yetinebilir. Ama daha aşağı düzeyden bir Kşatriya toplumsal-dinsel merdivende bir basamak daha çıkarak bir *dikşi-*

71 Proferes, "Kuru Kings", s. 217.
72 *A.g.e.*, s. 216-217.
73 *A.g.e.*, s. 217.
74 Erdosy, "The Prelude", s. 87. Ancak Romila Thapar tören sisteminin toplumsal istikrarlılaştırma etkisinin de maliyetleri olduğuna işaret etmektedir. Törenlere ayrılan kaynaklardan devlet kurmakta yararlanılamazdı ve alt şeflerin göreli özerkliği "kral"ın (üstün şefin) egemenliğini, Thapar'ın "devletin gelişmesini durdurma" diye anlattığı bir ölçüde sınırlamaktaydı. *From Lineage to State*, s. 67.
75 Witzel, "Early Sanskritization", s. 47.

> *ta,* yani agâh olmuş bir "kurbancı" (*yajamana*) haline gelip Veda'ları bir Vaişya'dan daha çok öğrenmiş bulunabilir. ... Üç kutsal ateşi kurduktan sonra, Agnihotra'yı, Yeni ve Dolunay kurbanlarını vb. yapabilir. Daha çoğunu isterse, mevsim törenlerini ve yıllık Soma törenini bunlara ekleyebilir. Bununla da yetinmek istemeyerek (çoğu zaman onun törenlerini karıştırmak ya da bozmak için gelen) rakiplerini etkilemek için daha yedi tür Soma töreni yapabilir. ... Burada önemli olan, bu –sadece doğal– rekabetlerin yeni, Şrauta tabakalaşma yoluna akıllıca yönlendirilmiş bulunmasıdır. ...
>
> Kşatriyaların ötesinde, bir sonraki düzey kral kanından soyluluktur. ... Daha düşük düzeyden bir hükümdar basit krallık *abhişeka*'sı üstünden şef olarak kutsanabilir ... ve nihayet *rajasuya*'nın [krallık takdisi] ağırbaşlı Şrauta seçeneği vardır. Daha sonra Rgvedik, hatta başında Hint-Avrupalı olan at kurbanının (*aşvamedha*) karmaşık bir çeşitlemesi, (gerçekte sadece Kuzey Hindistan'ın bazı parçalarından oluşan) "dünya egemenliği" iddiasındaki özellikle güçlü üstün krallar için bunlara eklenmiştir. Yeni Şrauta töreni herkesi kendi basamağına ve kendi yerine koymuştur. ... Her bir kişinin ve herkesin düpedüz komşuları yağmalamak yerine, Brahminlere gitgide daha ayrıntılı törenler yaptırarak daha yüksek statüye erişme olanağı vardı.[76]

Törenlerin içsel anlamı, aşağıda incelememiz gereken bir şeydir, ama onların toplumsal işlevi apaçık görünüyor. Büyük *şrauta* törenleri, Thorstein Veblen'in "gösteriş için tüketim" dediği şeylerdendir, yani kurban yapanın statüsünün çok gelişkin ve pahalı törenlerle vurgulanmasıdır. Hatta bazıları bu tören sistemini Kuzeybatı Kıyısı Kızılderililerin potlaç'ıyla karşılaştırmışlardır. Bu yeni sistemde Brahmin sınıfı ya da düzeni (tarikatı) kendini bulmuştur, ama unutmamalıyız ki bu törenler krallık ve soyluluk için yaratılmıştı. En gelişkin törenlerde bir rahip değil de, kurban yapan olmak için bir Brahminin çok zengin olması gerekirdi.[77]

Kuru ülkesinde şekillenen yeni toplumun başında bütün uyruklarının iyiliğini, ama her biri için de doğru yaşam yolunu (*dharma*) savunacağı varsayılan bir kral bulunmaktaydı; ama aslında bu geri kalan kabile eşitliğinden ne varsa onunla kesin bir kopmaydı. Dört varna'yı işlevsel farklılaşma, ama ondan daha çok katı hiyerarşi tanımlıyordu. Bu yeni tür toplumun yaratıcısı ve onun baş destekçisi Kşatriya'larla Brahmin'lerin arasındaki bağlaşmaydı (*brahmakşatra*); o, altlarındakileri bilinçli olarak "yiyor"du (bu, bir şeye

---

76 *A.g.e.*, s. 39-40. Her statü düzeyine uygun törenlerin birleştirilmiş bir sistemi, Çin'de Savaşan Devletler döneminden önce belirttiğimiz tören reformu süreçlerine benzemektedir.

77 Hubert ile Mauss *Sacrifice* adlı kitaplarında, Vedik kurban sisteminde kurbanın adına yapıldığı kişi ile kurbanı yapan rahibi ayırmak için ilkine *sacrifier* ötekine *sacrificer* demişler, ama daha sonraki yazarlar bu uygulamaya uymamışlardır.

"egemen olmak" ya da onu "sömürmek" anlamında kullanılan terimdi). Brahminler tarafından oluşturulan metinlerimiz, onların da Kşatriya'ları "yedikleri"ni ileri sürmekte, ama bazen bunun tersinin de doğru olduğunu teslim etmektedirler.

Bütün olarak, üyelerinin her ikisine de yararlı olan söz konusu bağlaşma, ondan sonraki tarihin çoğunda sürecektir. Bu, Witzel'in "Sanskritization" terimiyle işaret ettiği, başat *brahmakşatra* sınıf ittifakını içeren bütün toplumsal-törensel sistemdir; o terim de, antropolog M.N. Srinivas'ın 20. yüzyıl Hindistanı'nda kastların üstün kastların uygulamalarına öykünerek statülerini nasıl yükselttiklerini betimlemek için kullandığı terimdir: Onlar kutsal metinlerin dili olan Sanskritçeye giderek daha çok başvurmaktaydılar.[78] Witzel'in "ilk Sanskritization" dediği şey (ki, bu terimin Vedik Sanskritçesi konuşanlar hakkında kullanılmasının ironisini bilmektedir) Kuru ülkesinin etkileri hızla Kuzey Hindistan'dan dışarılara yayılan bir model olmuştur.[79] Kuru ülkesi gününün en büyük ve askerî bakımdan en güçlü toplumuydu, ama etkisinin yayılması başlıca fetihle değil, örnek olmakla gerçekleşmişti. Kuru'lar bütün iç çatışmalarına ve belirgin katılıklarına karşın, gelecek birçok kuşak için hem toplumsal istikrar hem de hızlı sağılma sağlayan bir kalıp yaratmışlardı.[80]

Orta Vedik döneminin düşünsel başarıları, daha sonraki gelişmelerin temel Kuru toplumsal-dinsel kalıbının yapamayacağı bir biçimde gölgesinde kalacak bulunmasına karşın, sonraki tarih için de etkili olacaktı. O sonraki düşünsel gelişmelere ve onların bir eksen geçişini kapsadıkları anlama bakmadan önce, Orta Vedik dönemin sonundaki dinsel düşünüşün durumunu özetlememiz gerekiyor. Bu kitabın tipolojisinin terimleriyle Kuru ülkesinin örneklediği Orta Vedik toplumu eskildi, dolayısıyla onun kültürü ve dini de herhalde eskildi. Brahmanaların örnek olduğu Orta Vedik kültürünün eksensel ölçünme tohumlarını içerdiğini kabul ederim; ama bazılarının iddia ettiği gibi onun zaten eksensel olduğuna inanmak bana zor geliyor. Fakat eğer onu

---

78 Mysore Narasimhachar Srinivas, *Religion and Society among Coorgs of South India*, Oxford, Oxford University, 1952; ve Srinivas, *The Cohesive Role of Sanskritization*, Oxford University, Delhi, 1989.

79 Witzel, "Early Sanskritization", s. 51.

80 "Kuru ülkesine Hindistan'daki ilk devlet demeye yetkili olduğumuzu sanıyorum. YV Samhita ve Brahmana döneminin toplumsal ve siyasal koşullarını ayrıntılarıyla betimlemiş olan W. Rau'yu alıntılayalım: 'Brahmana döneminin Hintlileri devlet denilmeyi hak eden siyasal örgütlenmelerde yaşıyorlardı.'" *A.g.e.*, s. 51-52. Witzel erken Hindistan üstüne çalışmasında Wilhelm Rau'un şu kitabını sık sık alıntılıyor: *Staat und Gesellschaft im Alten Indien, nach den Brahmana-Texten dargestellt*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1957.

kategorileştireceksek, bu kayda değer tören sistemini kabaca da olsa anlamak için bir çaba göstermeliyiz.

TÖREN SİSTEMİ

Bütün sisteme örnek olarak Agnicayana kurbanını alacağız; bu yalnızca onun 1975'te Frits Staal'la arkadaşları sayesinde bir film ve iki büyük ciltle olağanüstü iyilikte belgelenmiş bulunmasından değil, aynı zamanda onun en kapsamlı ve önemli ve gördüğümüz üzere en erken *şrauta* âyinlerinden biri olmasındandır.[81] O aynı zamanda dünyadaki yaşayan en eski tören ilân edilmiştir[82] ve "sadece geliştirilmişliğinden ötürü değil, ama aynı zamanda birçok âyin ve tören öğeleri içermesi nedeniyle de *şrauta* kurbanları arasında özel bir yer tutmasındandır."[83] Bu âyinin 2.500 ilâ 3.000 yıl boyunca sözlü aktarımla günümüze kadar gelmiş bulunması ve hâlâ en son 2006 yılında doğru olarak [eksiksiz fazlasız] icra edilmesi harika gibi bir şeydir (Frits Staal kaydettiği törenin çok eski metinsel betimlemelerden ancak önemsiz ayrıntılarda farkları olduğunu saptamıştır). Bu yine, Hindistan'da hiçbir şeyin kaybolmadığının bir kanıtıdır. Gerçekten de, bildiğim kadarıyla dünyada eşsiz olan bu sağ kalımın en kayda değer yanı, onun üstün şeflikten erken devlete geçiş halindeki, yani benim tipolojimle daha yeni eskil olmuş bir toplumda yaratılmış bulunmasıdır.

Bir anlamda bu tören ve öteki büyük *şrauta* törenleri, hükümdarı şanlandırmaları ve onun ölümsüzlüğünü sağlama çabalarıyla eskil toplumlar için tipiktir. Erken Hint toplumu anıtsal mimariyi, hatta Hawaii'de kurulanlar türünden tapınakları bile tanımamakla birlikte, bu devâsa törenleri Mısır piramitlerinin işlevsel eşdeğerleri olarak görebiliriz; onlar da hükümdarlarının ölümsüzlüğünü sağlamak amacıyla yapılmışlardı. Ama büyük bir fark vardır: Törenler hükümdarlara değil, Brahminlere aitti ve yeterli kaynak bulunabilirse, kral patronları olmasa bile Brahminler tarafından icra edilebilirdi. Bu bize, Hindistan hakkında bütün öteki kaynaklardan gerçekten farklı bir şey söylemektedir.

Jan Heesterman törenlerin bu en büyüğünün niçin ateşe odaklandığını görmemize yardım ediyor:

---

81 Frits Staal'in editörlüğünü yaptığı iki büyük cildi görünüz: *Agni, the Vedic Ritual of the Fire Altar*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984. 1975 icrasının on iki gün sürdüğü belirtilmek gerekir; oysa Orta Vedik döneminde bir yıl sürüyordu; yani bu durumda bir ay bir güne sığdırılmıştı.

82 Staal aslında bu iddiayı ortaya atmamıştır, ama bu onun kaydettiği performansla ilişkili olarak internette vardır.

83 Tsuji Naoshiro, "The Agnicayana Section of the Maitrayani-Samhita with Special Reference to the Manava Şrautasutra", Staal, *Agni*, 2, s. 135.

> Agni, ateş, Vedik dünyanın merkez özelliğidir. Bu noktayı vurgulamamız bile gerekmez: Ateş tapısı üstünde odaklanan bütün Vedik törenler onu kanıtlamaktadır. O zaman ateş, derinliğine tabakalı, çok vecheli bir imgelemin odağıdır. En önemli birkaç özelliğini söyleyelim: İnsanın yemeğini hazırlayan ve tanrılarla babaların öteki dünyasına sunuları taşıyan ateş, hem insan dünyasının, hem de dünya ötesi alanla haberleşmenin merkezidir. Ateş yaşam mallarının evrensel dolaşımının mihveridir.
>
> Öyleyse ateş, yaşam, sağlık, üreme ve ailenin, kabilenin ve soyun devamını temsil eder. Evcil ateşin yerleştirilmesine yakıştırılan önem ve ciddi kurban için ayrı bir ateşin ayrılması bundandır. ... İnsanla ateşin baba-oğul gibi olmalarından başka, bu ilişkinin tersi de doğrudur. Kısacası onlar birdir; bu, ölümsüzlüğü güvenceleyen bir birliktir. Bu temelin karşısında, kurban ateşine düşebilecek gelişkin rastlantıdan ateş sınırlarına duyulan törensel ilgiyi anlayabiliriz.
>
> Ancak bu ısrarlı kaygı bir başka şeye de işaret ediyor gibidir. Ateş yaşamı ve ölümsüzlüğü simgeler, fakat ona sahiplik güvenli olmaktan uzaktır. Elden kaçırılınca ateş tehlikeli ve yıkıcı olmakla ve saldırgan Rudra formu içinde hareket etmekle kalmaz, aynı zamanda döneklik ve geçiciliğiyle de ünlüdür.[84]

Agnicayana (ateş sunağı)[85] töreni, Heesterman'ın belirttiği birçok noktayı örneklendiriyor; en azından, onun geliştirilmiş biçimi gelip geçici şeylerin denetlenmesi yolunda bir çabaydı ve insan kaderinin gerçekleşmesi için ateş getirmekti. Erken Hindistan'da anıt olmadığını söylemiştim. Ateş sunağı kuralı doğrulayan istisnadır. Törene adını veren sunak en çarpıcı –ve pahalı– özelliğidir: Bunun için çeşitli büyüklük ve şekillerde 1.000'den fazla tuğla gerekir; bunlarla törenin odağı olan kuş biçimli sunak oluşturulmaktadır. Fakat (bu da eşit ölçüde önemlidir) ateş sunağı bir anıt olmaz, çünkü yapılması o denli zaman ve çaba gerektirmesine karşın, ilk kullanımından sonra terk edilir. Yine Heesterman şu açıklamayı yapıyor: "Büyük itibarlı tuğla sunak bile süreklilik sağlamamaktadır. Soma töreninde kullanıldıktan sonra o bir ceset sayılır, Agni'nin ölü bedeni; bana birtakım Nambudiri'ler [1975 törenini yapan Brahminler] öyle dediler."[86]

Agnicayana'da Vedik düşünüşü nitelendiren birçok örnek bulunmaktadır: En önemli soruları yanıtlıyora benzeyen korelasyonlar, eş anlamlılıklar, benzerlikler ve özdeşlikler (Sanskritçe sözcük *bandhu*'dur). Tören besbelli ki Agni üstünde odaklanır, ama Agni belirli koşullar altında başka tanrılarla öz-

---

84 Jan Heesterman, "Other Folk's Fire", Staal, *Agni*, 2: 135.

85 Agni elbette ateştir, cayana ise sunağı oluşturan tuğlaların "istif"i.

86 *A.g.e.*, s. 8.

deşleştirilebilir ya da onların yerine geçebilir (onlar da onun!) ve bu törende göreceğimiz üzere bunlar olmaktadır. Fakat ateş sunağının her biri 200 tuğladan yapılmış bulunan beş tabakanın oluşturduğu kendisi bir kuş biçimindedir: Yukarıdan bakılınca bir şahine ya da kartala, her neyse; başı, kanatları, kuyruğu olan bir avcı kuşa benzer. Ve o kuş ya da kuş biçimli sunak Agni'dir. Ateşi eski yerinden ateş sunağının ortasına getirirken adhvaryu rahibi şu dizeleri söyler:

> Bin gözlü, yüz kafalı Agni,
> verdiğin soluk yüz tane, aldığın bin.
> Sen bin kez servet sahibisin,
> gücünden ötürü sana tapıyoruz; svaha!
> Sen kanatları olan kuşsun, yerde oturan,
> yeryüzünün eşiğinde;
> bakışın göğü dolduruyor,
> ışığın gökyüzünü destekliyor,
> parlaklığın parçalara güç katıyor![87]

Gökten ateşi ilk kez bir kuş getirdiği için Agni'nin bir kuş olduğu söylenir, ama başka açıklamalar da vardır. Çoklu açıklamalar çoklu anlamlar demektir, tören düşünceleri genellikle böyle olur.

Karşılıklı ilişkiler oyununda merkezî önem taşıyanı, bütün törenin patronunun, hayrına düzenleyenin ve kurban yapanın (kurban: *yajna*'dan *yajamana*) da Agni olmasıdır. Böylelikle eğer ateş sunağı Agni ise, aynı zamanda çok karmaşık yollardan kurban yapandır da. Sunağın tuğlalarının büyüklüğünü belirleyen yajamana'nın boyutlarıdır. Ölçüler elleri havadayken onun parmak uçlarından yere, başının üstünden yere ve dizlerinden yere kadardır.[88] Bu ölçüler burada açıklanamayacak kadar karmaşık yollardan bölünür ve toplanır, ama bunlar sunağı meydana getiren 1.000'den fazla tuğlanın çeşitli büyüklük ve biçimlerinin ölçülerini verir. Sunağın bir daha kullanılamamasının bir başka sebebi de budur: bir başka kurban yapanın farklı boyutları olacak, tuğlalar aynı büyüklükte olmayacaktır.

Staal şöyle yazıyor: "Agnicayana'nın ana sunağı birçok bakımdan bir mezar gibi işlev görür: Altın adam ve beş kurbanın (kesilen) kafaları onun altına gömülmüştür."[89] Staal, sunağın bu özelliğinin gerisinde erken Vedik gömü höyüklerinin bulunabileceği yolunda akıl yürütüyor. Altın adam bir er-

87 Staal, *Agni*, 1: 558.
88 *A.g.e.*, s. 196.
89 *A.g.e.*, s. 128.

kek insanın altından yapılmış küçük bir heykelciğidir. Bu uygundur, çünkü sunak başka şeyler yanında bir insandır da. Başlar bir ata, adama, boğaya, koça ve tekeye aittir; bunlar klasik hayvan kurbanı türleridir, ama uygulamada çoğu zaman bir erkek keçi (teke) ötekilerin yerine konulmuştur.[90] 1975 töreninde ve herhalde ondan önce de uzun bir süre bu başlar alçıdan yapılmıştı. Ancak erken yazında bu başların, özellikle de insanınkinin nasıl sağlanacağı konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Bazıları belki savaşta ölmüş birine ait gerçek bir insan kafasının kullanılması gerektiğini söylemektedir, ama insan kurbanı olanağı da ihmal edilemez. İnsan kurbanı fikrinin bu esintisi, erken Hindistan'da, Hawaii ya da Shang Çin'indeki kadar yaygınlıkta insan kurbanı yapılma olasılığının ne kadar az olduğuna işaret etmektedir ve biz erken devletlerin bu ortak özelliğinin niçin bulunmadığını sorgulayabiliriz. Hükümdarın, yani "kral"ın en üst rütbeyi Brahminlerle paylaşmak zorunda kalmasından ötürü hiçbir zaman öteki eskil örneklerdeki doruk yetkilere ulaşamamasından olabilir mi? İnsan kurbanı, kurban yapanın üstünlüğünün sonul ölçüde sembolleşmesidir. Belki de Hint kralı hiçbir zaman o tür üstünlüğe erişmemiştir.

Ateş sunağı Agni, kurban yapan ve bir mezarsa, belki onun aynı zamanda her şey de olduğunu öğrenmekle şaşırmayacağız: evren ve içindekiler. Sunak her biri 200 tuğladan oluşan beş katlıdır, en üstteki birkaç tuğla daha fazladır. Her tabakadaki tuğlaların dizilişi hafifçe farklıdır, ama kuşun temel biçimini bozmaya yetecek kadar değil. Sunağın anlamlarından biri, birinci, üçüncü ve beşinci düzeylerin evreni oluşturan üç dünyayı –yer, hava ve gökyüzü– temsil ettiğidir (daha sonra başka dünya düzeyleri de eklenecektir, ama temel sayı üçtür).[91] Böylece ateş sunağı, Orta Vedik düşünüşünde Puruşa ile özdeşleşen Prajapati'dir; Puruşa yukarıda RV 10.90'da görülen, bütün evrenin ve içindeki her şeyin kendisinden çıktığı evren adamıdır. Ve yine Prajapati ile Agni birbirlerinin yerine geçebilirler. Staal, Brahmanaların öğretisini şöyle özetliyor:

> Sandilya'nın Satapatha Brahmana'daki öğretisine göre, Agnicayana sunağının kurulması, esas olarak dünyayı kendini kurban ederek, yani kendi organlarını keserek yaratan yaratıcı tanrı Prajapati'nin restorasyonudur. Prajapati evren olduğundan onun restorasyonu, aynı zamanda evrenin restorasyonudur. Dolayısıyla, sunağın yükseltilmesi dünyayı yeniden birleştirmek-

90 *A.g.e.*, s. 306-307.

91 *A.g.e.*, s. 65. Her tuğlanın sadece Prajapati'nin vücudunun bir parçası değil, Veda'nın da bir dizesi olduğunu belirtmeye değer.

> tir. Nasıl Prajapati özgün kurban yapıcıysa, Agni de tanrısal kurban yapıcıdır, yajamana da insan kurban yapıcıdır. Ateş sunağına Agni denmesi, Agni ile Prajapati'nin özdeşliğini göstermektedir. Agni, Prajapati ve yajamana hep birbirleriyle ve sunakla ve onun üstünde yakılan ateşle özdeştir.[92]

Bu tür düşünme, 19. yüzyıl Sanskritistlerini umutsuzluğa kadar götürmüştür: Ona anlam verememişler, onu çocukça, hatta aptalca bulmuşlardır.[93] Fakat daha yeni Hint uzmanları onda bir hayli anlam bulmuşlar ve etkinlikle aktarmışlardır. Brian K. Smith *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*'ında Brahmanaları iyi yorumluyor. Louis Renou'nun Vedik düşünceden "bir eşitlikler sistemi" diye söz etmesini alıntılıyor, fakat bunların ne çeşit eşitlikler olduğunu ve kurulma amaçlarını soruyor.[94] Onun yanıtı, Vedik düşünüşün "gerçekliğin üç ayrı düzlemindeki onlara karşılık gelen öğelerin birbirlerine uydurulma" çabası olduğudur: "(içindekilerin ve güçlerin topluca *adhidevata* 'tanrısal olanla ilgili' diye anıldığı) makro kozmos, ('kurbanla ilişkili', *adhiyajna*) törensel alan ve ('benlikle ilişkili', *adhyatman*) mikro kozmos.[95] Bununla birlikte, oranlamalar ve eşitlikler (*bandhu*), salt spekülasyon olsun diye değildir. Vedik düşünce, Vedik eylemin hizmetindedir ve "gerçeklik verili değildir, yapılır" varsayımıyla çalışır.[96]

Temel öncül, yaratılışın (daha doğrusu ön yaratışın [*procreation*] ya da çıkışın; çünkü Prajapati, Yahve modelinde bir "yaratıcı tanrı" değildir) temel olarak "kargaşa içinde, örgütsüz ve biçimlenmemiş" bulunduğudur. Dolayısıyla düzeni sağlayan yaratılış değil, kurbandır. Smith diyor ki:

---

92 *A.g.e.*, s. 65. Staal'in bu tür Brahmanik spekülasyonlara güvenmediği kaydedilmek gerekir; onları töreni anlamak için yararsız bulmaktadır ve 1975'te töreni icra eden Nambudiri Brahminlerinin böyle açıklamalar yapmadıklarını, her zaman böyle yapılır demekle yetindiklerini belirtmektedir. Staal için önemli olan kurallardır, gelip geçici ve geniş ölçüde ilgisiz olan anlam değil, bir çeşit törensel sentakstır. Fakat her şey kişinin neye baktığına dayanmaktadır.

93 Wendy Doniger O'Flaherty, erken Batılı görüşler üstüne kaleme aldığı "The Western Scorn for the Brahmanas" başlıklı kısa tanıtma yazısında, erken Hint dini çalışmalarının 19. yüzyıl kurucularından biri olan Max Müller'in 1900'deki bir makalesini alıntılıyor: "Brahmanalar Hint yazınının araştırıcıları için ne denli ilginç olurlarsa olsunlar, genel okuyucular için pek ilgi çekici değillerdir. Büyük bölümü boş lâftır, daha kötüsü de teolojik boş lâftır." Ondan birkaç yıl önce Müller Brahmanalar için bile "ahmakların herzeleri ve delilerin saçmalıkları" demişti. Bu benzer alıntılar için bkz. O'Flaherty, *Tales of Sex and Violence: Folklore, Sacrifice and Danger in the Jaiminiya Brahmana*, University of Chicago, Chicago, 1985, s. 3-6.

94 Brian K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*, Oxford University, Oxford, 1989, s. 31. Âyin düşünüşlerinde "eşitlikler"in yaygın olduğunu anımsamak gerekir. Birçok Hıristiyan için (kurbansal) Eukharist töreninde ekmek ve şarap İsa'nın eti ve *kanıdır*. İsa'nın, Yohanna 14'te "Ben yolum, gerçeğim ve yaşamım" demesini birçok Hıristiyan metafordan/eğretilemeden fazla bir şey diye anlamışlardır.

95 *A.g.e.*, s. 46.

96 *A.g.e.*, s. 50.

> Bir yanda ön yaratılış ve öte yanda kozmogoni ve antropogoni ile arasına bir dizi kurucu tören konulması, Vedizmin karakteristiğidir, belki de onun kesin niteliğine yakındır. Prajapati'nin yaratışı ile evrenin kökeni arasında, tanrıların formdan yoksun olan doğaya form veren kurban eylemleri vardır. Ve her bir kimsenin ön yaratılışı ile gerçek varlığın kökeni arasında da, sadece insan potansiyelinden bir insanı yaratan kurbanlar bulunmaktadır. Vedik törenselliğinde kozmogoni ve antropogoni ancak kurbanla *aktüelleştirilir* ve törensel emek ya da *karman*'la *gerçekleştirilir*.
>
> Vedik rahipleri ve metafizikçileri için törensel etkinlik, gerçekliği "sembolize" etmez ya da "dramatikleştirmez", gerçeği kurar, bütünler ve oluşturur. Törensel biçimler doğal olarak formsuzdurlar, içsellikle bağlantısız olanları bitiştirirler ve bütün yaratılan şeylerin ve varlıkların sürekli olarak yöneldiği duruma doğru, kurulmamış doğanın ontolojik hastalığını sağaltırlar.[97]

Staal'in Brahman öğretisini açıklayışındaki gibi, Agnicayana töreninde ateş sunağının yapılması, evrenin yeniden yapılandırılmasıdır, çünkü bu Prajapati'nin vücudunu yeniden birleştirmektedir. Erken Vedik düşünüşünde de, evreni sürdüren bütün kurbanlar çevresiydi. En basit törenlerden biri olan (sabahları erkenden ve akşamları yapılan) Agnihotra "(güneşle özdeş olan) ateşi gece boyu" korumakta "ve ertesi sabah güneşin doğmasını sağlayarak yeniden tutuşturmaktadır."[98] Smith'in "antropogoni" diye tanımladığı. Evrenin yanı sıra kişinin de benzer bir biçimde oluşmasını şimdiye kadar tartışmadık, ama daha sonra ele alacağız; o da bir dizi törenle, kişiliğin gelişmesini işaretleyen yaşam döngüsü törenleriyle yapılır. Bireyin sonul kaderi de törenle ilgilidir. Agnicayana'nın bir işlevi de, kurban yapanı ölümsüz kılmaktı; sunağın kuş biçimi, başka şeylerin yanı sıra, kurban yapanı (törenin sonunda değil, ama yaşamının sonunda) göğe eriştirmekti.

Orta Vedik törenler sisteminin gelecek için kalıcı sonuçları olacak bir yanı, onun ne denli temelden hiyerarşik olduğuydu. Smith hem törenlerin kendilerinin hem de onlara katılanların hiyerarşik olarak ve aynı yolda derecelendiklerine işaret etmektedir. O, Vedik töreninin temelden hiyerarşik yapısını vurgulayan Staal'i alıntılamaktadır: "[Tören düzeninin] sırası hiyerarşiktir. Artan bir karmaşıklık vardır. Eğer bir kimse ancak öncekilerde bir tören

---

97 *A.g.e.*, s. 50-51. Smith'in doğal durumu anlatması, termodinamiğin ikinci yasasını anımsatmaktadır. Fakat Hermann Oldenberg'in "bilim öncesi bilim" terimiyle kastettiği tam bu değildir; daha ziyade sahiden gerçek bilim diyeceğimiz şeyin arkasında duran müthiş ilişkilendirme ve sınıflandırma çabasıdır. Bkz. Hermann Oldenberg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft: Die Weltanschauung der Brahmana-Texte*, Vandenhoek ve Ruprecht, Göttingen, 1919.

98 Jamison ve Witzel, "Vedic Hinduism", s. 38.

yaptıysa, sırada daha sonra gelen bir töreni yapmaya yetkilidir. Daha sonraki her tören öncekilerin olduğunu varsayar ve önceki törenlerin bir ya da daha çok oluşunu içine alır."[99]

Smith daha karmaşık törenlerin, daha basit olanları içerdikleri ve yeniden aktardıkları için daha yüksek olduklarına işaret etmektedir. Ben Agnicayana'nın başka şeylerin yanı sıra bir soma töreni olduğunu belirtmiştim, ama törende Agni'yle birlikte Soma'nın da yer aldığını, Agni'nin sunağa aktarıldığının ertesi günü Soma'nın da Agni'yle birlikte (bazen onlar tek bir tanrıda birleştirilir: Agnisoma) sunağa taşındığını söylememiştim.[100] Böylelikle, Agnicayana daha basit soma törenlerini içerir. Fakat Smith'in de işaret ettiği üzere, bu hiyerarşik içerme/sarmalama ilkesi kast sistemi için de merkezî niteliktedir. O, Louis Dumont'un klasik yapıtı *Homo Hierarchicus*'u alıntılayarak daha yüksek kastların aşağı olanları "sarmaladığı"nı göstermekle şöyle söylemektedir: "Dumont'un bunu tam işlememesine karşın, burada ima ediliyor gibi görünen, bir "göreceli bütünlük" ontolojisidir; Brahmin insan olmanın "daha tam", Brahmin'e akraba bulunan ötekilerse "daha az tam" örneklerini oluşturmaktadır.[101] Söz konusu tamlık, elbette törensel tamlıktır. Brahminler törene Kşatriya'nın yapamayacağı yollarla katılabilirler ve sıranın en altına kadar böyle devam eder. Göreceğimiz üzere, Agnicayana gibi büyük törenler İÖ. 1. binyılın son yüzyıllarında marjinalleşmişler, ama hiyerarşi ilkesi devam etmiştir.

Şimdi kısaca marjinalleşme ve (bu gelişmenin ileride daha ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz dönemde yer almasına karşın) onun tören sistemi üstündeki etkisi hakkında birkaç şey söyleyeceğiz. Tümüyle açık olmayan sebeplerden ötürü, ama belki daha etkili bir devletin (bir "erken devlet"in değil, tam boyutlu (arkaik/eskil?) bir devletin) büyümesiyle ilgili olarak, karmaşık tören sistemi gereksinmesi ve toplumsal istikrarı sağlamak için onun beslediği rekabet daha etkili yönetsel yapılar ve arzulanan amaçların krallık tarafından zorlanması için daha güçlü yeteneklerle hafifletilmiş bulunabilir. Fakat Brian Smith bizim bu değişmenin anlamını kavramamıza yardım etmiştir; bu, tören sisteminin ya da onun din yaşamındaki yerinin küçültülmesi değil, yüzeyden bakılınca hiyerarşik düzenin tersyüz edilmesine benzeyen bir dönüşümdür. Bu yeni anlayışla, artık ağır başlı *şrauta* âyinlerini yapamayanlar, kendi ev ta-

---

99 Frits Staal, *Rules without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences*, New York, P. Lang, 1989, s. 101.

100 Staal, *Agni*, 1: 590 vd.

101 Smith, *Reflections*, s. 48.

pınmalarında (yerli ya da *grhya* kurbanları), yine de bütün Vedik tören sistemini canlı tutabilirler; bu sistem artık, "özün özü çekirdeğe"; bir tahta parçası, bir bardak su, birkaç çiçek ve meyve ve *'om'* sözünün yinelenmesine indirgenmiş olarak yapılabilir.[102] Bu küçültülmüş içsel sistem, Brahminlerin yüksek konumunu ve bu statünün doğrulanması için kurbanın önemini sürdürerek, dinsel-toplumsal sistemin geleneksel anlayışını canlı tutmuş ve Hint toplumunun temel varsayımlarını sorgulamadan yeni olanaklara yol açacak daha ileri yenilikler için kapıyı açık bırakmıştır.

Önceki alıntıda geçen hece, azın çok olmasının bir başka örneği gibi duruyor. *Om,* ciltler dolusu Vedik metinlerin bütün öğretisini tek bir "sözcük"te özetlediğine inanılan heceydi. "Sözcük"ü tırnak içine aldım, çünkü *om*'un sesinden başka bir anlamı yoktur: O, en basitinden bir mantra'dır. Yine de, Frits Staal'i izleyerek ona dil öncesi dil diyebiliriz.[103] Yine bize, bir sözlü kültürün içinde bulunduğumuz anımsatılıyor. *Om* sözü söylenince güçlü bir konuşma biçimi olur. Anlamları olsun olmasın sözcükler, Vedik düşüncenin merkezindedirler: Sözcükler şeylerdir ve olağanüstü sonuçları vardır.[104] Sadece sözcükler değil, şiirsel ölçüler de kişiselleştirilebilirdi, onlara tanrısal diye bakılırdı ve dünyada etkindiler. Tümüyle sözel olan bir dünyada söylenen sözün sonuçları olurdu: Gerçekten "sözcüklerle (bir)şeyler yapılabilir"di.

Konuşmanın kendisi tanrıça Vac olarak kişileştirilmiştir; o RV 10.125'te kendi büyüklüğünü şöyle anlatır: "Ben bu dünyanın başına Babayı getiririm" (dize 7) ve "gökyüzünün ötesindeki ve burada olan yerin berisindeki bütün yaratıklara erişen rüzgârı sadece ben estiririm; böyle oldum ben büyüklüğümle" (dize 8). Maurer bu ilâhîyi yorumsamasında (şerh edişinde) bunun "kurban âyinindeki Kutsal Konuşmanın yaratıcı bir ilke ve tanrılar dahil var olan her şeyin hammaddesi (*substrate*) halinde görkemleştirilmesi" olduğuna işaret ediyor.[105] "İlke" ve "hammadde" sözcükleri, onların statik bir durumu anlattıklarını düşünmezsek, bu dizelerde anlatılanları iyi bir bi-

---

102 *A.g.e.*, s. 199.

103 Aslında, Staal bunu tören dilden belki yüzbinlerce yıl daha eski olduğu için söylüyor (bkz. *Rules without Meaning*'in bölüm 3'ü), "mantra'lar törenle dil arasında bir alanı işgal ederler." Ayrıca, "hayvanlar arasında da mantra benzeri ses yapıları" bulunduğuna işaret ediyor. Staal, *Rules without Meaning,* s. 261.

104 "Daha sonraki Hindu bakış açısından bütün Veda bazen 'sözcükler' ve 'sesler'in protosemantik varlığı fikriyle birleştirilir. Bu açıdan, Veda 'öncelikle söz'dür (*Şabdapradhana*) ve böylece Purana'lardan ayrılır; onlara içinde 'anlam' ve 'bilgi/enformasyon'un ağır bastığı metinler olan *arthapradhana* denilir." Wilhelm Halbfass, *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*, SUNY, Albany, 1991, s. 6.

105 Maurer, *Pinnacles of India's Past*, s. 280-281.

çimde betimlemektedir, çünkü kutsal kurban için temel nitelikte olan Kutsal Konuşma fikri etkin, yaratıcı, yapıcıdır. Burada hâlâ kuramdan çok uygulamayla ilgileniyoruz.

Aynı şey, özgün kullanımları dilsel ve etkin görünen, ama metafizik mutlaklar diye ele alınan daha iki terim için de söylenebilir. Bunlardan biri, genellikle "evrensel düzen" ya da "evrensel uyum" diye çevrilen *rta*'dır; ama Jamison ve Witzel, onun en iyisi "etkin, yaratıcı gerçeklik, doğrunun gerçekleşmesi, *Wahrheitsverwirklichung*" diye karşılanacağını öne sürüyorlar. Onlara göre, bunun karşıtı "aldatan, yanıltan eylem"dir; dolayısıyla en iyisi "evrensel düzen" diye değil, etkin doğruluğun gücü olarak düşünülmelidir.[106]

Daha bile kesinlikle dilsel olan, erken ortaya çıkmış, ama müthiş bir anlamlı tarihi olacak bir terim de [eril ya da dişil olmayan] nötr *brahman*'dır; bu, en eski kullanımlarında, hatta çoğu zaman Upanişadlarda bile "formülleştirme", özellikle de "anlamlı ve neliği besbelli olmayan bir gerçeğin sözcüklerle yakalanması" anlamındadır.[107] Eril biçiminde Brahma bir tanrı, çoğu zaman en büyük (hatta Prajapati'den bile daha büyük) tanrıdır, ama nötr biçiminde dünyanın temel gerçekliğidir. Gerçekte durum daha da karmaşıktır, çünkü *brahman* nötr biçimiyle bir tanrı da sayılabiliyordu. Jan Gonda sonul gerçekliğin kişisel mi kişilik dışı mı olduğunun bizi ne çok ilgilendirse de, eski Vedik metinlerinin yazarları kaygılandırmadığına değiniyor.[108] Yine de, *brahman*'ın en eski kullanımının bir konuşma biçimi olduğunu anımsamakta yarar vardır; yaratıcı ve güçlü konuşma.

Şimdi Brahmanalar evresinde Vedik düşünceyi nasıl nitelendireceğimize bakabiliriz. Hem Sylvain Lévi'nin hem de Paul Mus'un vurguladıkları üzere, Upanişadların sezgilerini önceden haber verdikleri halde, onlar uygulama, mimetik ve anlatısal (*narrative*) düzeyinde kalmışlardır, kuramın değil, *mythopoeia* ve *mythospeculation*'ın düzeyinde.[109] Dolayısıyla onlar eksensel sıç-

---

106 Jamison ve Witzel, "Vedic Hinduism", s. 67.

107 *A.g.e.*, s. 66.

108 Jan Gonda, *Notes on Brahman*, J.L. Beyers, Utrecht, 1950, s. 62-63.

109 Hem Lévi (*La doctrine du sacrifice*, özellikle bkz. 10-11), hem de Mus (*Barabudur*'da) âyin aracılığıyla tanrısal olanla özdeşleşen kurban yapan ile riyazat ve derin düşünme yolundan kendi benliğinin (*atman*) Mutlakla (*brahman*) birleştiğini gören yadsıyıcı arasındaki yapısal koşutluğa işaret etmektedirler. Ama ben sanıyorum ki, onların her ikisi de yadsıyıcının durumunda benim teori dediğim şeyin var olduğunu, ama Vedik kurban yapanın durumunda olmadığını görmektedirler. Onu doğru anlıyorsam, Mus Upanişadik düşüncenin kurtuluş sunamayacak kadar teorik olduğunu ve daha sonraki Hinduizmde onun yerine *bhakti* (tapınma) dininin konulması gerektiğini, Budizmin ise Upanişadik sıçrayışı Brahmanik uygulama vurgusuyla birleştirmeyi başardığını söylemektedir.

rayışı temsil etmemektedirler. Kurban yapan hâlâ toplumsal dünyanın içindedir; statü hemen hemen her şeydir ve törenlerin amacı en sık olarak sabit bir hiyerarşinin içindeki statünün düzeltilmesidir. Ancak kurban ve statü dünyasını bırakan yadsıyıcıda biz eksensel bireyi görüyoruz. Dolayısıyla, Brahmanalar düzeyindeki Vedik düşünce bu kitabın tipolojisi terimleriyle eskil kalmaktadır. Başka eskil toplumlarda olduğu üzere eksensel sezgilere yaklaşan, ama hâlâ eskil kalan *mythospeculation*'lar vardı. Bunun anlamı, sonraki Hindu kültürünün çoğunun temel olarak bu bölümde incelediğimiz Vedik kültürle süreklilik içinde bulunmasının daha sonra göz önüne almamız gerekecek bir şey olduğudur.

GEÇ VEDİK SIÇRAYIŞ

Upanişadları ne tür bir toplumun ürettiğini bilmek faydalı olurdu, ama bizim elimizde yalnızca kestirimler ve çıkarımlar var. Erken Upanişadların o zaman oluşturulduğunu varsaydığımız İÖ. 6. yüzyıl sıralarındaki geç Vedik toplumu şehirleşmenin kıyısındaydı ya da o sürece başlamak üzereydi. Arkeologlar Ganga (Ganj) ovasındaki ilk şehirleri geç 6. ya da erken 5. yüzyıla tarihliyorlar.[110] Upanişadların en son çevirmeni olan Patrick Olivelle, çalışmasının girişinde Upanişadların toplumsal ard alanları hakkında, "Ganj vadisinin şehirleşmesinin nesir olarak hazırlanmış bulunan erken Upanişadların hazırlanmasından önce mi sonra mı" olduğunun bilinmediğini yazmaktadır. Şehirler hakkında kesin kanıtlar yoktur, "ama Upanişadlarda tarımsal eğretileme ve imgelerin az olmasına karşılık, dokuma, çanak çömlek yapma ve metal işlerinden kaynaklanmış örnekler çoktur." Olivelle özetle "Bana öyle geliyor ki" diyor, "onların toplumsal temelleri köy ve tarımdan çok, saray ve el sanatlarıdır."[111] *Rgveda*'ya oranla teknolojide anlamlı ilerlemeler olmuştu ve Upanişadların tanıdığı dünya, Brahmanalarınkinden çok daha genişti. Bu erken Upanişadlarda Kurukşetra yöresinden figürler baş göstermektedir, fakat sahneleri çoğu kere Ganj vadisinin Videha ya da Kosala gibi daha doğusundaki bölgelerdendir. Witzel İÖ. 500'ü erken Upanişadlar için olanaksız saymamaktadır.[112]

Biz de onun için, Upanişadların Orta Vedikteki "devletin durdurulmuş gelişmesi"nin (Romila Thapar) yerini yeni devlet oluşumlarına bıraktığı bir noktada oluştuklarını varsayabiliriz. Nüfus büyüyor, tarımsal artı ürünler ço-

---

110 Bkz. Erdosy, "City States" ve Erdosy, *Urbanisation in Early Historic India*, British Archaelogical Reports, International Series, Oxford, 1988.

111 Olivelle, *Upanişads*, s. xxix.

112 Witzel, "Tracing the Vedic Dialects", s. 245.

ğalıyor, yaygın ticaret şebekeleri gelişiyor ve eski yerleşik köy toplumu baskı altına giriyordu. Upanişadları da devlet oluşumunu da herhangi bir kesinlikle tarihleyemeyince, bize bir spekülasyon kalıyor: Upanişadlar hızla değişen ve yerleşmeden çıkan bir ortama tepkidir. Olivelle "yeni fikir ve kurumların, özellikle de zahitliğin ve bekâr kalmanın" bir şehirli ya da şehirleşme halindeki ortam anlamına gelebileceğini öneriyor.[113] Biz de bundan pek fazlasını söyleyemeyiz.

Savunacağımız gibi, eğer Upanişadlar bir eksensel sıçrayışı ya da ona çok benzeyen bir şeyi temsil ediyorsa, biz yine de onun kendisinden öncekiyle farkını abartmamalıyız. Jamison ile Witzel, Brahmanaların düşünsel geleneğinin "yükseltilmiş bir devamı"ndan söz etmektedirler.[114] Ben bu yazını yeni tanıyan biri olarak, Upanişadlarda daha eski metinlerle o kadar çok tanışıklık bulunmasına şaşırdım: "Denklemler" merakı, törenlerin doğru yapılmaları endişesi, hatta tamamıyla dünyevî amaçlara erişmek için nöbetler kaygısı. Upanişadların içermekle ünlü oldukları büyük kurgusal sezgiler, çok farklı malzemenin ortasındaki altın külçelerine benzemektedir. Yine de Jamison ve Witzel, Upanişadların içeriği kadar biçiminde de yeni bir şeyler bulunduğuna işaret ediyorlar: "Erken Upanişadlar diyalog formlarıyla, öğretmenin kişiliğinin vurgusuyla, öğrencilerin soruları ve onlara karşılık bilmemeyi kabuller ya da bilme iddialarıyla, geç RV'nın bazı belirsizliklerini yeniden içermeleriyle, fikirlerin gerçekten kurgu(spekülasyon)lar, gerçek bilmecelere çözümler sunma yolunda farklı girişimler oldukları duygusunu uyandırmaktadır."[115]

Jamison ile Witzel "yeniden içerme" derken, RV'da anlatılan şiir yarışmalarına kadar giden uzun bir sorgulama ve tartışma geleneğine gönderme yapıyorlar; orada her ozan rakibine çözemeyeceği bir problem sunmaya çalışıyordu. Jan Gonda bilmecelerin çözümleriyle ilgili yarışmaların kabile halklarında sıklıkla görüldüğünü ve bunların çoğu kere törenlere ilişkin olarak çeşitli kullanımları bulunduğunu kaydetmektedir.[116] Böylece, biz RV'da bu gibi bilmeceler bulduğumuz zaman, onların bir kabile uygulamasının kalıntısı mı yoksa daha sonra böyle gelişmelere yol açacak bir kurgulamanın başlangıcı mı olduğundan emin olamayız. Erken şiir yarışmaları Brahmanik dönemde *brahmodya* olarak gelişmişlerdir; Wayne Whillier onları "şiir tartışmalarının törenselleştirilmiş, salt rahipçe uzantıları" diye nitelemektedir;[117] demek

---

113 Olivelle, *Upanişads*, s. xxix.

114 Jamison ve Witzel, "Vedic Hinduism", s. 75.

115 *A.g.e.*, s. 75-76.

116 Jan Gonda, *Brahman*, s. 58-61.

117 Wayne Whillier, "Truth, Teaching and Tradition", *Hindu Spirituality: Vedas through Vedanta*, der. Krishna Sivaraman, Crossroad, New York, 1989, s. 48.

ki, RV ile Upanişadlar arasında bir süreklilik vardı. Jamison ile Witzel "geç RV'nın belirsizlikleri" derken, hiç kuşkusuz ünlü *Nasadiyasükta* (Yaratılış ilâhisi, RV 10.129) gibi ilâhilere göndermede bulunuyorlardı:

> 1. O zaman ne yokluk vardı, ne de varlık; ne uzanın bölgesi ne de ötesindeki gökyüzünün. Ne karıştırıldı? Nerede? Kimin korumasında? Su var mıydı, dipsiz derinlikte?
> 2. O zaman ne ölüm vardı ne de ölümsüzlük. Gecenin ve gündüzün ayırıcı işaretleri de yoktu. Kendi güdüsüyle bir soluk alıyordu, rüzgârsız. Ondan başka bir şey yoktu ötede.
> 3. Karanlık, başlangıçta bir karanlıkla gizlenmişti; hiçbir ayırıcı işaret olmadan, her şey suydu. Boşlukla örtülü olan yaşam gücü, sıcağın kuvvetiyle yükseldi.
> 4. Arzu başlangıçta onun üstüne geldi; aklın/zihnin ilk tohumu oydu. Yüreklerinde akılla araştırma yapan ozanlar varlığın bağını yoklukta buldular.
> 5. Kordonları çaprazına uzatılmıştı. Aşağı var mıydı? Yukarı var mıydı? Tohum yerleştirenler vardı; güçler vardı. Aşağıda saik vardı, yukarıda sunuş.
> 6. Kim gerçekten bilir? Burada onu kim ilân edecek? Nereden üretilmiştir? Bu yaratılış neredendir? Tanrılar daha sonra gelmişlerdir, bu evrenin yaratılışıyla. Nereden yükseldiğini kim biliyor?
> 7. Bu yaratılış nereden yükselmiştir; belki kendini oluşturmuştur belki oluşturmamıştır; en yüksek gökte ona (aşağıya) bakan biri, yalnızca o bilir; ya da belki o da bilmez.[118]

Sorgulamayı sürdürmek için: burada karşımızda olan, yalnızca ilkel bir ozanın yanıtları bulunmadığından kimin susturulabileceğini görmek amacıyla rakiplerine kafa tutması mı vardır yoksa yüksek Vedik metafiziğinin başlangıcı mı? Bu yaratılış ilâhisinin başka kültürlerde de yankıları bulunduğunu kaydetmek önemlidir: Tekvin/*Genesis*'in (1:2) başındaki suya ve Hesiodos'un *Theogonia*'sının başındaki orada olma arzusuna (*eros*) gönderme.

Hızlı toplumsal değişme zamanlarında olağan bulunduğu üzere, Upanişadlar –daha sonraları aşılması zorlaşacak kast ve cinsiyet engelleriyle sınırlanmayan– canlı tartışmaları yansıtıyor. Tartışmalarda o kadar çok Kşatriyalar geçmektedir ki, bir zaman Upanişadların Brahminlerinkine almaşık bir tür *Kşatriya* konumunu temsil ettiği yolunda bir kuram vardı. O görüş hayli yıkılmıştır, ama Kşatriyalarla Brahminlerin birlikte etkin tartışmaya girdikleri olgusundan şüphe edilemez. Bazı durumlarda Brahminler *kşatriya* krallarını öğretmenleri olarak bile kabul etmişlerdi. Ayrıca, kadınların tartışmalara ka-

118 O'Flaherty, *Rig Veda,* s. 25-26. Bu ilâhinin tıpkı RV 10.90 gibi hayli geç olduğuna dikkat edin: İÖ. 1000 ile 600 arasında bir yer.

tılmalarının birden fazla örneği vardır. Bunların hiçbiri, her şeyin altüst edildiği anlamına gelmemektedir; yukarıda, önceki geleneklerle sürekliliği vurgulamıştım. Süreklilikler belirgin olmakla birlikte, yeni sezgiler de vardır: Gelecek gelişmeler için çok önemli olan bunlar daha eski fikirlerle dolaşık olduklarından tümüyle açık değildir.

Joel Brereton, Upanişadların başlıca temalarından bazılarını yararlı bir biçimde betimliyor.[119] O, bizim tanrı Agni'nin sunaktaki ateşle, sunağa şeklini veren kuşla, başlıca sunulardan biri olan soma'yla, sonunda da kurban yapanın kendisiyle özdeşleştiği Agnicayana töreninden zaten bildiğimiz birlikte değişme (korelasyon) konusunu açıklamak için *Aitareya Upanişad*'a dayanmaktadır. *Aitareya Upanişad*'da yaratılışın başlangıcındaki evrensel adam (RV 10.90) ağzından önce "sözler, sonra ateş", "burun deliklerinden nefes ve rüzgâr, gözlerinden görüş ve güneş" çıkan vb. özgün benlikle özdeşleştirilmiştir. Fakat bu yeni yaratılan gerçekler örgütsüz olarak denize düşerler. "Onlara bir düzen gerekir, bulurlar, bir kez daha insan biçimine girerler. Ateş söz olur, ağıza girer; hava nefes olur, burun deliklerine girer; güneş görünüş olur, gözlere girer vb." En sonunda, "benliğin kendisi yeni yaratılmış insan biçimine girer. Böylelikle, her şeyin kökeni olan benlik, her bir insanın benliği olur. ... Onun içindir ki, hem maddeten hem ruhsal olarak (manen) insan varlığı yetkin bir mikro kozmostur."[120] Upanişadlarda mikro kozmos/makro kozmos korelasyonu birçok yoldan dile getirilmekle birlikte, en çok sonuç doğuracak olanı, *brahman*'ın kimliği diye söylenebilir; biz yukarıda, bunun kökünün *Rgveda*'daki güçlü konuşma fikrinde bulunduğunu, ama sonradan en yüksek tanrı ya da gerçekliğin sonul hali, *atman*; her kişinin benliği, ama aynı zamanda dünyanın Benliği olduğunu, böylelikle de *brahman*'la özdeşleştiğini söylemiştik.

Fakat kurbanı yapanın kimliğinin Agni ile özdeşleşerek onun ölümsüzlüğüne erişebileceği, Brahmanaların kurban törenleri düzeyinde işleyen korelasyonlar şimdi sıkı sıkıya korunan ve anlaşılması güç bulunan bir bilgi (ama *salvific* bilgi) sorunu olarak ortaya çıkmıştır. Brahmanalardaki kurban sunma eylemi (*karma*) bilgi (*jnana*) olmaktadır; ancak bunların ikisi de Vedik geleneğin birer parçasıydı: *Karmakanda* ve *jnanakanda*; yani "iş bölüğü" ve "bilgi

---

119 Joel Brereton, "The Upanishads", *Eastern Canons: Approaches to the Asian Classics*, der. William Theodore de Bary ve Irene Bloom, Columbia University, New York, 1990, s. 115-135. Hermann Olderberg'e de şu kaynaktaki birçok yararlı tavsiyesinden ötürü borçluyum: *The Doctrine of the Upanişads and Early Buddhism*, İng. çev. Shridor B. Shrotri, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991 [1923], Bölüm 1, "The Older Upanişads".

120 Brereton, "The Upanishads", s. 121.

bölüğü".[121] *Karma*'nın ilk kez Upanişadlarda ortaya çıkan başka anlamları da olacaktır, ama eski anlamlar hiçbir zaman bütünüyle kaybolmamıştır. Fakat bizim ilk ödevimiz, bilgi üstündeki yeni ısrarı anlamaya çalışmaktır.

Upanişadların en eskilerinden biri sorunu açıkça ortaya koymaktadır. *Brahman*'ı bilme ve *brahman*'ın Bütün'ü bilmesi hakkındaki bir soruya karşılık olarak şu yanıt verilmiştir:

> Bu dünyanın başlangıcında sadece *brahman* vardı ve o, ancak "Ben *brahman*'ım" diye düşünerek sadece kendini (*atman*) bilirdi. Sonuçta, o Bütün oldu. Bunun gibi, tanrılar arasında da bunu kimler kavrarsa, sadece onlar Bütün oldular. Görücüler ve insanlar arasında da durum aynıydı. ... Eğer bir adam "Ben *Brahman*'ım"ı bu yolla bilirse, o, bu bütün dünya olur. Tanrılar bile onu engelleyemez, çünkü onların kendi benliklerine (*atman*) dönüşür.

Metin ondan sonra tanrıların bunu bilen insanlarca sunulacak kurbanları yitirdiklerini söyleyerek devam ediyor ve dolayısıyla: "Onun içindir ki, tanrılar insanların bunu anlamaya başlamalarından hoşnut değillerdir."[122]

Bu hayli kaba halinde bile, onda *mythospeculation*'dan öteye bir hareketin en azından başlangıcını görebiliriz. Biz hâlâ tanrılar, hatta öfkeli tanrılar dünyasındayız; *brahman* da soyutlamadan daha çok tanrıya benzemektedir; yine de, önümüzde anlatıdan kavramsal düşünceye geçen bir soyutlama düzeyinin başlangıcı vardır. Başka birçok yerde, hatta erken *Upanişad*'larda bu geçiş daha açık olmuştur.

Ben kuramın Upanişadlarda ortaya çıkmaya başladığını savunmak istiyorum, ama bunu sistemli akıl yürütmeyle, mantıksal çıkarımla ya da görgül (ampirik) tümevarımla yapmadığını da onaylamak arzusundayım. Bu, eğretilemelerle açıklanmaktadır, öğretileri kasten örtüktür ("tanrılar örtüklüğü severler" Upanişadlarda sık geçen bir sözdür, ama çok daha eski metinlerde de vardır) ve içerikleri bir bakıma "gizli"dir: bunlar anlamaya hazır olanlara açıklanacaktır, ama evin tepesinden haykırılmayacaktır. Ben, disiplinli akılcı düşüncenin Upanişadlarda başladığını, ama İÖ. 400 dolaylarına tarihlenen Panini grameri gibi olgun bir forma yavaş yavaş ulaştığını söylüyorum.[123]

---

121 Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 40.

122 *Brhadarankaya Upanişad* 1.4.10; Olivelle, *Upanişads*, s. 15'ten.

123 Panini'nin Sanskritçe grameri (y. İÖ. 400) genellikle bilimsel lengüistiğin başlangıcı ve o alandaki modern Batılı gelişmelere bir dürtü olarak kabul edilir. Staal, Panini'nin lengüistiğinin bir "tören bilimi"nden geliştiğini ve o zamana gelindiğinde eskil Vedik dili olan şeyi anlamak gereksinimiyle ilgili bulunduğunu ileri sürüyor (*Rules without Meaning*, s. 33-60).

Upanişadlarda aklın nasıl işlediğini anlamak için *Chandogya Upanişad*'ın 6. bölümündeki ünlü bir diyaloğa bakalım; burada Vedaları öğrenmesi için 12 yaşında gönderilen Şvetaketu 24 yaşına geldiğinde "kafası şişmiş, kendisini bilgili sanarak ve küstah olarak" döner ve babası Uddalaka Aruni tarafından sınanır.[124]

Uddalaka kendisine, "işitilmemişi işitilmiş, düşünülmemişi düşünülmüş, bilinmemişi bilinmiş kılacak yerine koyma (ikame) kuralı"nın öğretilip öğretilmediğini oğluna sorar. Şvetaketu bilmeyince babası açıklar: "Şöyledir oğul. Bir tomar balçıkla, balçıktan yapılmış olan her şey kavranabilir; dönüşüm sözel bir araçtır, bir isimdir; gerçeklikse 'Bu balçıktan' demekle olur" (*Chandogya Upanişad* 6.1.3-4).[125]

Uddalaka'nın söyledikleri üstünde çok tartışma yapılmıştır, ama bir düzeyde o evrensellerin (cins isimlerin) var olduğunu savunmaktadır. Upanişadların adlara verdiği gücü düşününce, bize nominalist bir tutum takınarak "dönüşüm bir isimden *ibarettir*" denilmemelidir. Daha çok, Uddalaka onun balçık topağından, bizim balçığın aldığı bütün biçimleri anlayabileceğimizi söylemektedir; tıpkı az sonra onun oğluna, gerçekliğin temel doğasını bir kez anlayınca her şeyin doğasının bilinir olacağını göstermesi gibi. Balçık topağı örneği, gelecek olana doğru atılan ilk adımdan ibarettir:

> "Bir *banyan* meyvesi[126] getir."
> "Buyurun, efendim."
> "Kes onu."
> "Kestim efendim."
> "Orada ne görüyorsun?"
> "Bu ufak tohumları efendim."
> "Şimdi onlardan birini al ve kes."
> "Kestim efendim."
> "Orada ne görüyorsun?"
> "Hiçbir şey efendim."
> Sonra ona dedi ki, "Burada en ince öz var; göremeyeceğin kadar ufak. Bak bu dev gibi banyan ağacı, o incecik özden olmuş."
> "İnan bana çocuğum, bu incecik öz; bütün dünyanın kendi olandır. Benlik (*atman*) odur. Sen de öylesin, Şvetaketu. (*Chandogya Upanişad* 6.12)[127]

---

124 Ben Olivelle, *Upanişads*, s. 148 ve Brereton, "The Upanişads", s. 122'deki çevirileri kullanacağım. *Chandogya Upanişad, Brhadaranyaka Upanişad*'ın yanı sıra en önemli erken Upanişaddır.

125 Olivelle, *Upanişads*, s. 148.

126 Dutgillerden hava kökleri olan bir Hint ağacı – ç.n.

127 *A.g.e.*, s. 154; son paragrafa kadar. Onu Brereton, "The Upanişads", s. 124'ten aldım. Olivelle notlarında açıkladığı sebeplerden ötürü, ünlü son cümleyi (*tat tvam asi*) "Ve sen de öylesin,

Brahmanaların binlerce "eşitliği" şimdi bir doruğa ulaşmıştır: en geniş dış gerçeklik (*brahman*) ile en derin iç gerçeklik (*atman*) özdeştir.

Eğer Upanişadlar eğretilemelerin hâlâ merkezî olduğu, ama kavramları netleştirmek için kullanıldığı metafizik düzeyde kuramsal düşünmenin başlangıcına işaret ediyorsa ve sav evrensel doğruluk düzeyindeyse, o zaman onlar erken Hint düşünüşünün gelişiminde doğru olarak bilişsellikle eksensel bir an diye görülebilirler. Fakat Gananath Obeyesekere, bu yeni bilişsel düşünme düzeyinin acaba aynı zamanda bir de eksensel "ahlâkîleştirme"ye (onun kullandığı terim; *ethicization*) yol açıp açmayacağı sorusunu ortaya atmıştır. Onun notuna göre, İÖ. 1. binyılın ortaları, "(Max Weber'in dinsel yaşamın 'rasyonelleştirilmesi' dediği) felsefî ve kurtuluşa değgin (*soteriological*) arayış ve düşüncenin sistemleştirilmesine uygun" bir dönemdi. Devamla demektedir ki, "spekülatif ve sistemli düşüncenin ahlâkîleştirme üretmesi gerekmez. Upanişadlar ahlâkîleşme üretmesi gerekmeyen büyük bir spekülatif kurtuluşa değginlik üretmişlerdir."[128] Obeyesekere'nin görüşü, erken Hint'te eksensel ahlâkîleşme olmadığı, onun Vedalarda değil, Budist törede oluştuğu yolundaydı.

Olivelle'in yaptığı ilk on iki Upanişadın çevirilerini okurken, her ahlâkî düşünce durumunu not etmeye çalıştım. Kullandığım tanımı "iyi" sözcüğünün anılmasına ve bazı nominalizm karşıtı malzemenin kullanılmasına kadar genişletmeme rağmen, 290 sayfalık metinde böyle yirmiden az gönderme buldum. Belki en tam etik tartışma erkenden *Brhadaranyaka Upanişad*'da geçmektedir:

> Şimdi, bu benlik bütün varlıklar için bir dünyadır. Böylelikle, o sunular ve kurbanlar yaptığında, tanrılar için bir dünya olur. Vedaları söylediğinde görücüler için bir dünya olur. Atalarına içki sunarken ve çocuklarına baba olmaya çalışırken, ataları için bir dünya olur. İnsanlara yiyecek ve barınak sağladığında, insanlar için bir dünya olur. Çiftlik hayvanlarına yem ve su sağladığında, çiftlik hayvanları için bir dünya olur. Yaban hayvanları ve kuşlardan karıncalara kadar canlılar onun evlerine sığınınca, o da onlar için bir dünya olur. Tıpkı bir kimsenin kendi dünyasının iyiliğini istemesi gibi, bütün varlıklar da bunu bilen herhangi birinin iyiliğini isterler (*Brhadaranyaka Upanişad* 1.4.16).[129]

Şvetaketu" diye çevirirken, Brereton geleneksel çevirilere daha yakındır. Örneğin Edgerton bu cümleciği "Sen-sin, Şvetaketu" diye aktarıyor. Franklin Edgerton, *The Beginnings of Indian Philosophy*, George Allen ve Unwin, Londra, 1965, s. 176.

128 Gananath Obeyesekere, *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist and Greek Rebirth*, University of California, Berkeley, 2002, s. 111. Obeyesekere erken Hindistan üstüne çalışanlardan Jaspers ve Eisenstadt'ı alıntılayarak eksensel çağ sorusunu açıkça tartışan birkaç bilginden biridir.

129 Olivelle, *Upanişads*, s. 17.

Dharma'nın Upanişadlarda merkezî bir etik terim olduğu savunulabilir; bir anlamda öyledir de, ama onun Obeyesekere'nin ahlâkîleştirme ölçütlerini karşılayıp karşılamadığı aşağıda daha ayrıntılı olarak incelememiz gereken bir konudur.

Böyle olmakla birlikte, etiğin Upanişadların merkezî bir kaygısı olmadığı bir anlığına kabul edilebilirse, niçin diye sorabiliriz. Bunun bir sebebi, Upanişadik öğretinin özel, hatta gizli doğasıyla ilgilidir (*upanişad* sözcüğünün belki temel anlamı "ilişki"dir, ama "gizli öğreti" anlamına da gelmektedir). Onun içindir ki, öğretinin aktarımı kamusal değildir, bazı durumlarda da son derece sınırlıdır. *Chandogya Upanişad* bir noktada öğretmeyi en büyük oğulla sınırlar, ama başka hiç kimseye verilmeyecektir (3.11.5). *Brhadaranyaka Upanişad* da bir noktada onu oğul ya da öğrenciyle sınırlamaktadır (6.3.12). Başka örneklerdeyse öğretinin iki kez doğmuş üyelere aktarılabileceği söylenmektedir; sırra agâh kılınanlara, *varna*'lara, *Brahmin*'lere, *Kşatriya*'lara ve *Vaişya*'lara; ama asla *Sudra*'lara değil.

Brahman ve *atman*'ın kimliği öğretisi, içerik bakımından mutlak evrensel gibi görünebilir ve Brereton'un dediği gibi, bireysel değil, toplumsaldır: "Gerçek benlik bireysel benlik değildir, daha ziyade kişinin başka her şeyle paylaştığı kimliktir. Canlı şeyler arasında gerçek bir ayrım yoktur, çünkü hepsi varlıktan doğarlar ve ona dönerler. Her şey, canlı ve cansız varlıkta birleşirler, çünkü hepsi varlığın dönüşümleridir."[130] Modern Hindu düşünürleri bu öğretilerden önemli etik sonuçlar çıkarmışlardır, fakat erken dönemde bu öğretilerin toplumsal ve etik sonuçları belirsiz kalmıştır: Erken metinlerde en üstün kaygı, bireyin kurtuluş olanağıydı.[131] Kurtuluş ya da özgürleşme ancak istisnaî insanların erişebileceği bir yiğitlik idealiydi. Üstelik, dinsel gerçek öylesine aşkın bir önemdeydi ki, gündelik yaşam kaygıları ikincil görünüyordu. Bu önerme iki yönde nitelenmelidir: Vedik din (Brahmin) ev sahibi üstündeki vurgusunun örneklendirdiği üzere, hiçbir zaman gündelik yaşamla ilgili kaygılarını yitirmemiştir ve Budizmde eşit ölçüde aşkın bir dinsel gerçeklik fikri bulunmaktaydı, ama o gündelik yaşamın etik niteliği hakkında anlamlı bir kaygı geliştirmişti.

Hiç unutmamalıyız ki, Upanişadlar Olivelle'in deyişiyle Brahmanaların "yiyecek, zenginlik, güç, şöhret ve mutlu bir öbür dünya (yaşamı)" kaygılarından birçoğunu sürdürmüşlerdir.[132] Bu metinlerde, bu dünyadaki en iyisinden

130 Brereton, "The Upanişads", s. 124.

131 Modern düşünürler için bkz. Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, SUNY, Albany, 1988.

132 Olivelle, *Upanişads*, lvi.

çok farklı olmayan, sonsuz mutluluktaki tanrılara katılınabileceği fikri dahil ahret yaşamı hakkında öne sürülmüş daha eski fikirler bu metinlerde bulunmaktadır. Budizmin *nirvana*'sıyla uyuşacak olan (Obeyesekere'nin terimiyle) *moksa*, köktenci halâs [*salvation*] kavramı, (Olivelle'nin terimiyle) özgürlük ya da (Halbfass'ın terimiyle) kurtuluş fikri yenidir ve yaşamın köktenci bir biçimde yeniden yöneltilmesini gerektirir. Artık basit tören eylemleri olmanın ötesine geçmiş bulunan karma düşünceleriyle ilişkili olan bu fikirler; seyrek ve hâlâ gizli oldukları erken Upanişadlarda yeni ortaya çıkmaktadırlar.

Ölümden sonra ne olduğu hakkındaki hayli karmaşık bir tartışmada, bir kral özel olarak Şvetaketu'nun bu konudaki sorusunu özel olarak yanıtlarken, bunu babasından öğrenmediğini belirterek şöyle demektedir: "Bana sorduğun soruya gelince, senden önce bu bilgi hiçbir zaman Brahminlere erişmemiştir. Sonuç olarak, dünya hükümetleri her zaman krallığa [Kşatriya] ait olmuştur" (*Chandogya Upanişad* 5.3.7).[133] Söz konusu gizli bilginin bu dünyadan kaçarak tanrılara giden yolu tutabilen Brahmanaların öğretilerinden o kadar da farklı olmadığı anlaşılıyor. Fakat sunulara ve kurbanlara dayananlardan "davranışları hoş olanlar, Brahmin, Kşatriya ya da Vaişya sınıfından bir kadının rahmi gibi hoş bir rahime girmeyi umabilirler. Fakat kötü davranışlı kişiler bir köpeğin, bir domuzun ya da kast dışı bir kadının rahmi gibi kötü bir rahme girmeyi bekleyeceklerdir." Ama bir olanak daha vardır: "Sonra bunların ikisine de ulaşmayanlar vardır; onlar burada sonsuz hareket eden minik yaratıklardır. "Doğ! Öl!"; bu da üçüncü durumdur" (*Chandogya Upanişad* 5.10.7-8).[134]

Kenneth Post, karma ve yeniden doğum hakkındaki gerçeği bilenin Brahmin değil, Kşatriya olmasından bir hayli sonuç çıkarıyor; hatta *varna* terimleriyle yeniden doğum gerçeği *brahman* ile *atman*'ın kimlikleri hakkındaki öğretiden kaynaklanan bir veri olduğu için bir Vedik siyaset felsefesi olamayacağını savunuyor, böylelikle istenen ve salık verilen toplumsal davranışlarla ilgili karma ve yeniden doğum fikirleri Brahminlerden çok hükümdarların kaygıları arasındadır.[135] Öyle anlaşılıyor ki, Brahminlerin bu konularla ilgilenmeleri için kendi sebepleri vardır. Büyük Brahmin bilgesi Yajnavalkya, kendisine ölümden sonra ne olduğunu soran birine aynı öğretinin kısaltılmış bir çeşitlemesini şöyle diyerek gizlice iletmektedir:

133 *A.g.e.*, s. 140.

134 *A.g.e.*, s. 142. Bu diyaloğun kimi bakımlardan farklı bir çeşitlemesi *Brhadaranyaka Upanişad* 6.2'dedir; Olivelle, *Upanişads*, s. 81-84. "Hoş" ve "kötü" sıfatları evrensel etik normlara göre değil, kast statüsüne uygun davranışları nitelemek için kullanılmıştır.

135 Kenneth H. Post, "Spiritual Foundations of Caste", Sivaraman, *Hindu Spirituality*, s. 101.

> "Dostum, bunu herkesin içinde konuşamayız. Elimi tut, gidelim, bunu özel olarak konuşalım."
>
> Böylelikle gittiler ve konuştular. Ne hakkında konuştular?; eylemden [*karma*] başka hiçbir şey konuşmadılar. Ve neyi övdüler? Eylemden başka hiçbir şeyi övmediler. Yajnavalkya ona dedi ki: "Bir adam iyi eylemle iyi şeye döner, kötü eylemle de kötü şeye" (*Brhadaranyaka Upanişad* 3.2.13)[136]

Öyle anlaşılıyor ki, Yajnavalkya hem *karma*'dan hem de yeniden doğumdan dinsel kurtuluşa erişmek için dünyaya sırtını dönen inkârcıların (*samnyasin*) ilk örneğidir.[137] *Brahman*'ı, yani her şeyin içindeki benliği açıklaması istenince Yajnavalkya şu yanıtı verir:

> O, açlık ve susuzluğun, üzülme ve hayal kırıklığına uğramanın, yaşlanma ve ölümün ötesinde olandır. Bu benliği tanıyınca Brahminler oğul arzularını, servet arzularını, dünya arzularını terk eder ve bir dilenci yaşamını üstlenirler. Ne de olsa, oğul sahibi olma arzusu servet arzusuyla aynı şeydir, servet arzusu da dünya arzularıyla aynıdır; ikisi de basit arzulardır. Bu nedenledir ki, bir Brahmin bir bey gibi yaşamayı bırakmalı ve bir çocuk gibi yaşamaya çalışmalıdır. Ve bir bilge gibi yaşamaktan vazgeçtiği zaman ya da bilge olmadan önceki yaşamına dönünce Brahmin olur. Böylece nasıl yaşarsa yaşasın bir Brahmin olarak kalır. Bunun dışındaki her şey kederdir (*Brhadaranyaka Upanişad* 3.5.1).[138]

Yadsımacı (inkârcı) rolü Vedik varna sisteminin tümüyle dışına çıkmanın bir yoludur; büyük yadsımacı Buda'nın yaptığı gibi, fakat Yajnavalkya adeta onu Brahmin yoluna ayrılmaz bir biçimde bağlamaktadır. Bizim şimdi de, varna'nın Vedik gelenekteki bu görece ahlâk dışına çıkışa nasıl bağlandığını incelememiz gerekiyor.

Yajnavalkya dilenen bir yadsımacı yaşamını benimsemek için ailesini terk etmeye karar verdiğinde, aralarında bir anlaşma yapmak için iki eşiyle

---

136 Olivelle, *Upanişads*, s. 38.

137 Witzel'in Yajnavalkya hakkında ilginç bir yorumu vardır: "O, Hint yazınının en eski tabakalarındaki çok az sayıda *canlı* insanlardan biridir" [italikler özgün metinde], diğerleri Vasistha ve Buda'dır. Vasistha *Rgveda*, kt.7'de kısaca ama canlılıkla görünür, fakat Yajnavalkya'nın ortaya çıktığı geç Vedik dönemlere kadar görünen böyle tek kişidir. Yajnavalkya, Upanişadların eksensel geçişinin cisimleşmiş hali bulundukları ve eksensel geçişler çoğu kere çarpıcı bireyler çıkardığı için; eskil toplumların canlı tanrılar üretmesine karşılık, bunlar geniş ölçüde kişilikleriyle değil, statüleriyle tanımlanan bireylerdir; Buda da elbette öyledir. Bkz. Michael Witzel, "Yajnavalkya as Ritualist and Philosopher, and His Personal Language", *Patimana: Essays in Iranian, Indo*-European, *and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter-Schmidt,* der. Siamak Adhami, Mazda, Costa Mesa, Calif., 2003, s. 104-105.

138 Olivelle, *Upanişads,* s. 39-40.

konuşmuştu. Onlardan biri olan Maitreyi, Yajnavalkya ayrılmadan önce felsefe tartışmalarına katılmış ve eğitilmek istemişti. Yajnavalkya da onun kafa karıştırıcı bulduğu bir biçimde, benliğin herhangi bir ikiliği olmayan temel doğasını, algılayacak herhangi bir şeyi olmadan tamam olan bir benliği açıklamaya çalışmıştır. "Ama Bütün, kişinin kendi benliği (*atman*) haline gelince, o zaman bakacak ve hangi yoldan görecek kim vardır?" Şöyle sonuçlandırıyor:

> "Bu benlik (*atman*) hakkında sadece '–değil, –değil' denilebilir. O, kavranamaz olduğu için kavranamazdır. Çürümeye yatkın olmadığı için çürümeyendir. Ona yapışan bir şey yoktur, çünkü o herhangi bir şeye yapışmaz. Sınırlanmamıştır, ama ne korkudan titrer ne de haksızlığa uğrar."
>
> "Bak; algılayanı hangi yollardan algılayabilirsin? Sana eğitimi verdim Maitreyi. Ölümsüzlük hakkındaki her şey budur."
>
> Bunu söyledikten sonra, Yajnavalkya uzaklaştı (*Brhadaranyaka Upaniṣad* 4.5.15).[139]

Batı'daki olumsuz dinbilime benzetilebilecek bir görüşün bu güçlü anlatımında, Yajnavalkya Vedik dinde bilişsel olarak eksensel sıçrayışın kanıtını veriyor. Biz de şimdi Vedik geleneğin eksensel bir ahlâkîleşmeyi engellemeye benzeyen yanlarını incelemeliyiz.

"Başlangıçta bu dünya sadece *brahman*'dı" öğretisini (*Brhadaranyaka Upaniṣad* 1.4.10) verdikten sonra, metin *brahman* sözcüğünü mutlak gerçeklik ve bizim kolaylık olması için "Brahmin" dediğimiz şeye değgin olarak çifte anlamda kullanarak devam etmektedir; ama Sanskritçede her ikisi de *brahman*'dır; *brahman* tam olarak gelişmemiştir, böylelikle de "üstün ve kendisini aşan, yönetim gücünü yaratmıştır." Metin şöyle sürüyor:

> Dolayısıyla, yönetim gücünden daha yüksek hiçbir şey yoktur. Buna uygunlukla, kralî bir yağlama (mesh etme) töreninde bir Brahmin bir Kşatriya'ya kendisini peşkeş çekerek saygılar sunmaktadır. O, bu onuru sadece yönetim gücüne uzatıyor. Şimdi, rahiplik gücü (*Brahman*) yönetim gücünün rahmidir. Onun içindir ki, bir kral gücün doruğuna erişecekse, bu, sonunda kendi rahmine döneceği rahiplik gücüdür (*Brhadaranyaka Upaniṣad* 1.4.11).[140]

Brahminlerle Kşatriyaların ittifakı için bundan (*brahmakşatra*) daha iyi bir anlatım bulunamazdı. Bundan sona, metin *brahman*'ın gelişmesini sürdürmek için Vaisya ve Şudra sınıflarını yarattığını söyleyerek devam ediyor.

---

139 *A.g.e.*, s. 71.
140 *A.g.e.*, s. 16.

Yine ötekileri "kapsayan" Brahmin varna fikriyle karşılaşıyoruz; onlar bunun ana karnından çıkarlar. Fakat parçanın sonrası şöyle:

> O [*brahman*] hâlâ tam gelişmesine erişmedi. Bunun için üstün ve kendini aşan bir form olarak Yasayı yarattı. Ve Yasa burada yönetim gücünün üstünde duran yönetim gücüdür. Burada Yasadan daha yüksek hiçbir şey yoktur. ... Yasa gerçekten başka bir şey değildir (*Brhadaranyaka Upanişad* 1.4.14).[141]

Dharma Vedik gelenekte merkezî bir terimdir, kendi acununda *brahman* ve *atman*'ın kendi alanlarındaki merkezîliği kadar merkezîdir, ama anlamları karmaşıktır. Hemen önceki alıntıdan sanılabileceğinin tersine, Dharma'nın olmadığı bir şey evrensel yasadır.

Bu terimin etimolojisinden ve gelişmesinden söz ederken, ben geniş ölçüde Wilhelm Halbfass'ın çok ustaca yaptığı *dharma* incelemesine dayanacağım.[142] Halbfass'ın vurguladığı önemli noktalardan birini okuyucuya anımsatmak yararlı olur: Bizim erken Hint'ten aldığımız metin malzemeleri tasvirî değil, ideolojiktir ve belirli bir toplumsal gruptan, Brahminlerden gelmekte ve hiç kuşkusuz onların çıkarlarını vurgulamaktadır. Öteki gruplar çoğu zaman farklı düşünmüş olmalılar, fakat Budizmle Jainizmin ortaya çıkmasına kadar, bu farkların neler olduğunu bilmiyorduk. Muhtemelen çoğunun öyle olduğu gibi, Kşatriyalar farklı düşünüyorlar idiyse, onlarla çatışmaktansa Brahminlerle işbirliği etmeyi daha politik bulmuşlardır.

Dharma yukarıda tartışılan *rta*'ya benzeyen, ama onunla özdeş olmayan bir terimdir. Michael Witzel *rta*'nın "etkin gerçeğin gücü" bir şey anlamına geldiği fikrini geliştirirken, onun Batı dillerinde bir eşdeğeri olmadığını, belki (eşit ölçüde çeviriye gelmeyecek) bir eski Mısır terimi olan *ma'at*'e benzediğine işaret etmektedir (bkz. Beşinci Bölüm).[143] Bu kitapta savunulan görüşün tipolojisinde, bu, biz her ne kadar ona eksensel içerikler vermeye yatkın olursak olalım, *rta*'nın da *ma'at* gibi eksensel değil, eskil (arkaik) bir terim olduğu anlamına gelmektedir. *Rgveda*'da *rta*'nın yanı sıra bulunan ve sonraki metinlerde geniş ölçüde onun yerine kullanılan *Dharma* da aynı yanlış anlamaya maruzdur; *rta*'dan farklı olmakla birlikte, o da hâlâ eksensel görünen bir eskil terimdir. Evet Budizmde ve zaman zaman da Vedik geleneğin

---

141 *A.g.e.*

142 Halbfass, *India and Europe*, Bölüm 17, "*Dharma* in the Self-Understanding of Traditional Hinduism", s. 310-333.

143 Witzel, "How to Enter the Vedic Mind?", s. 12.

başlarında eksenseldir; ama ben onun sonraki Hint anlayışında eskil kaldığını iddia ediyorum.

İki terim arasındaki farkın anahtarlarından biri, *rta*'nın RV'da her zaman tekilken, *dharma*'nın yalnızca RV'da değil, Brahmanalarda da, hatta *Mahabbarata* kadar geç metinlerde bile hep çoğul olmasıdır. İlk tekil olarak kullanımı *Chandogya Upanişad* 2.23.1'dedir; bu geleneksel olarak "Yasanın üç dalı vardır"[144] diye çevriliyor, dolayısıyla tekil kullanımında bile gönderme yaptığı şey çoğuldur. Terim *dhr* kökünden gelmektedir ki, anlamı "desteklemek", "sürdürmek" gibi bir şeydir (*dharma*'nın da statik değil, *rta* gibi, aktif olduğuna dikkat edin) ve erken kullanımlarında hemen hemen tümüyle dinsel törenlere değinmektedir.[145] Bunun kökle ilişkisi, törenin evreni "tuttuğu" ya da "sürdürdüğü" inanışıdır; fakat *dharma*'lar, tabiî ya da ahlâkî bir doğal yasa kavramı değil, bunu çeşitli yollardan yapan birçok törenlerdir. Vedik yaratılış kuramına (kozmogoniye) göre, onları gökyüzüyle yeryüzü gibi ayırmak ve ayrı tutmak son derece önemlidir, *dharma*'nın onları sürdürme gibi ayrı tutma törensel eylemi de öyledir. Evreni yaratan en baştaki kurbanın "ilk törensel yasalar"a yol açtığını belirten RV 10.90 metnine dönmek doğru olur –onlar ilk *dharma*'lardır– ve bu ilâhide ayrı tutulan şeyler sadece doğa dünyasının özellikleri değil, dört varna'dır.[146]

Ancak *Rgveda*'da bile, *dharma*'nın tek anlamı tören değildir: Daha o zamandan daha geniş ahlâk ve toplum "normlar"ı, "statüler"i ya da "yasalar"ı anlamını edinmiştir.[147] Vedik geleneğin sonraki gelişimi içinde de, müthiş bir gönderme çeşitliliğini hiç yitirmeden, belirli bir odakta toplanmaya başlamıştır:

> Geleneksel Hinduizmde, *dharma* öncelikle ve esas itibarıyla *varnaşramadharma*'dır, yani sayısız özgül kurala bölünen ve genel bir davranış ilkesinden indirgenemeyecek olan "yaşamın kastlar ve aşamalar düzeni"dir. *Varnaşramadharma* çeşitli kastlara ve yaşam aşamalarına ödevler (*svadharma*) ayırır; onları belirli roller ve yaşam yollarıyla ilişkilendirir ve başkalarının yaşam yollarından dışlar; onların törenlerin yapılmasına, kutsal bilgi kaynaklarına ve kurtuluş yollarına erişimlerini denetler.[148]

Üstelik, *dharma* "Hindu toplumu gibi başka toplumlarda da geçerli olan evrensel bir yasallık" değildir; çünkü *mlecchas*, yani yabancılar, aryan

144 Olivelle, *Upanişads*, s. 334.
145 Halbfass, "Dharma", s. 314, 317.
146 *A.g.e.*, s. 317-318.
147 *A.g.e.*, s. 318.
148 *A.g.e.*, s. 320-321.

olmayanlar için hiç geçerli değildir. Bunun (başkalarının yanı sıra) bir sebebi de, ancak "doğru" davranış biçimleri için "doğru" dil olan Sanskritçeyle aktarılabilmesidir.[149] Dolayısıyla, *dharma*'nın tarih zamanlarında bile eskil kaldığı açık görülmektedir.

Dharma'nın böyle anlaşılması, Hindu geleneğinde bile evrenselci karşı çıkışlardan arınmış değildir. *Mahabbharata*'da, *ahimsa*'nın, yani canlılara "zarar vermeme"nin ya da "esirgeme"nin "*dharma*'nın aslı ve özü" olarak sunulduğu parçalar vardır.[150] Daha sonra da *bhakti* (sofuluk) hareketleri aynı yönde gideceklerdi. Ahlâkî ve evrensel bir *dharma* kavramının en anımsanmaya değer örneklerinden biri, (Budist) İmparator Aşoka'nın (İÖ. 3. yüzyıl) buyruklarıdır. Fakat bu eğilimler, çağdaş dönemlere değin hiçbir zaman üstünlük kazanmamışlardır. Unutulmamalıdır ki, *Mahabbharata*'nın en kutsal kesimi olan *Bhagavadgita, ahimsa*'yı değil, *svadharma*'yı yani kişinin kastına uygun *dharma*'yı öğretir. Arjuna, akrabalarıyla dövüşmek ve olasılıkla onları öldürmek ödevi karşısında ürkünce, savaş arabacısı ve öğretmeni Krişna, ona bir Kşatriya –yani öldürmenin *dharma*'sının bir parçasını oluşturduğu bir savaşçı– olarak, ama sonuçlara bakmaksızın, dolayısıyla da eyleminin karmayla ilişkilerine değinmeden ödevini yapmasını söyler.[151]

Sorun, *dharma*'nın felsefesi olmaması değildi. Mimamsa felsefe okulu, *dharma*'yı mutlak bir buyruk, bir dizi öğüt olarak savunmak için çok çaba harcamıştır; ama bir yandan da bu öğütlerin Veda'da bulunduğunu ve onların akılcı düşünmeden çıkarsanamayacağını savunmuştur. Gerçekten, akılcı düşünme talihsiz sonuçlara yol açabilir: *Dharma*'nın özünün kötülük yapmaktan kaçınmak ve iyilik yapmak olduğu fikri, bir öğrenciyi, öğretmeninin karısıyla ona haz vermek için cinsel ilişki kurmaya götürebilir (buysa Vedik öğütler arasındaki en sert uyarılardan biridir). Öğütlere akılcı temellendirmeler yapmaya kalkmadan oldukları gibi uymak çok daha iyidir.[152] Mimamsa okuluna, eskil bir ahlâk sistemini eksensel rasyonalizasyonlaştırmaya karşı savunmasında (incelikli kanıtlar kullanmasından ötürü) eksensel bir felsefe okulu denilebilir. Mimamsa Hint tarihindeki yegâne düşünce okulu olmaktan çok uzaktır, ama merkezî ve etkili bir okuldur ve başka herhangi bir tutumun benzer bir ölçüde egemenlik kazandığını söylemek güçtür.[153]

---

149 *A.g.e.*, s. 320.

150 *A.g.e.*, s. 316-317.

151 *Bhagavadgita* 24[2] vd. şuradan: J.A.B. Buitenen, *The Bhagavadgita in the Mahabharata*, University of Chicago, Chicago, 1981, s. 73 vd.

152 Halbfass, "Dharma", s. 326, 329.

153 *A.g.e.*, s. 333.

Dharma üstüne yaptığımız bu tartışma, bizi ister istemez can sıkıcı kast sorununa götürür. Ben genellikle, pejoratif imalarından ötürü "kast" terimini kullanmaktan kaçındım; ayrıca *varna* sözcüğünü "sınıf" diye çevirme ve "kast"ı sadece *jati*'ye karşılık olarak kullanma yolunda bir gelenek vardır; oysa ben şimdiye değin bu terimi kullanmadım.[154] Dört varna çeşitli bağlamlarda tartışılmıştır. *Jati* son zamanlarda binlerce kalıtsal endogam (kabileci) grup hakkında kullanıldı; bunlar çoğucası uğraşlarıyla birbirlerinden ayrılmaktaydı ve *varna* nitelendirmesinin sık sık belirsiz, tartışmalı, belki de değişken olmasına karşın genellikle *varna* terimleriyle sınıflandırılıyordu. Ama Halbfass bu iki terimin tam özdeş olmadığını, ancak erken metinlerde sanki aynı imişlercesine çakıştıklarını, yani *varna*'nın *jati* yerine kullanıldığını ve tersinin yapıldığını savunmaktadır. Üstelik, ikisi de endogam kalıtsal gruplar olduğu ve aynı sınıflandırma yolundan ortaya çıktığı ve varna sistemi de "'gerçek' kastların [jati] önemli yanlarının prototipi olduğu" için, "kast" da varna için kullanılabilir.[155]

Benim savımın merkez noktası, Hindistan'da kast'ın akılcı muhakemede bir temeli olmadığıdır. İşbölümünden söz edilebilir ve her zaman kastla uğraş arasında bir ölçüde ilişki vardı, ama bu çok sıkı bir ilişki değildi. Hindistan tarihi boyunca yoksul düşmüş Brahminler ve Kşatriyalar olduğu gibi (kesinlikle "uşak" olmayan) zengin Sudralar da vardı. Varnaların sınıflandırılması dinsel niteliklere göredir ve RV 10.90'dan başlayarak Veda'da verilmiştir; bunlar akılcı muhakemeye kendilerini tanımlayan *dharma*'dan daha çok dayanmamaktadırlar. Basit terimlerle anlatalım: Brahminler Veda'yı inceleyebilir ve öğretebilirler ve kurban icra edebilirler; Kşatriyalar inceleyebilir ve öğretebilirler: Vaişyalar Veda'yı inceleyebilirler; Sudralar ne kurban icra edebilir, ne de Veda öğretebilirler, onu inceleyemezler bile; söylemeye bile gerek yok ki, Sudralar için söylenenler, kast sisteminin dışında kalanlar için de eşit ölçüde geçerlidir. Geç Vedik zamanlarında yeniden doğum, *samsara* ve *karma* hakkındaki düşünceler tam gelişmiş olmaktan uzaktı. Fakat onlar bir kere yerleşmiş sayılacak kadar vurgulanınca, o zaman kast sistemi yine akılcılıkla açıklanabilir olmamakla birlikte, yetkinlikle âdil görünecektir; çünkü herkesin şimdiki yaşamda bulunduğu yer, (bunların neler olduğunu hiç bilmesek de) önceki yaşamlarında yaptıklarıyla belirlenmektedir.

154 Bkz. örneğin, A.L. Badham, *The Wonder that Was India*, Grove, New York, 1959, s. 148.

155 Halbfass, *Tradition and Reflection*, Bölüm 10, "Homo Hierarchicus: The Conceptualization of the Varna System in Indian Thought", s. 352. Halbfass bu bölümde Dumont'un ünlü kitabını savunmadığını söylemekle birlikte, Dumont'un kitabının "başlıca fikri" dediği şeyi, yani "güçten ayrılmış olarak hiyerarşi fikri"ni kabul ediyor.

Kast'ın Vedalarda bir kenar ilgisinden ibaret olmadığı da açıktır. Erişilen metinler sadece bir toplumsal sınıflandırma olarak değil, evrendeki her şey hakkında bir düşünme yolu olarak kast fikriyle doludur. Brian K. Smith, *varna*'nın dünyayı anlamlandırmak için kullanıldığı birçok yolu betimleyen bir kitap oluşturmuştur: Bu kavram, toplumun yanı sıra, tanrıları, uzamı, zamanı, bitkileri, hayvanları ve yazıyı da sınıflandırmak içi kullanılmıştır. Şöyle özetliyor:

> *Varna* sistemi toptancı bir ideolojiydi; bununla demek istediğim, evreni ve parçalarını, hesabı yapanların çıkarlarını ve kaygılarını kurarak, koruyarak ve geliştirerek açıklayacak bir fikirler ya da kategoriler sistemidir. ... *Varna*'nın yalnızca toplumsal uygulanışı üstünde ısrar etmek, bizim evrensel bir sınıflandırma sisteminin gerçekten ideolojik inandırıcılığını kavramamızı engelleyebilir. *Varna*'nın alanlarından birçoğunda evreni sınıflandırmaya uygulanabileceği yolları gördük. Fakat *varna*'nın kapsamının, içerdiği toplumsal kuramdan çok daha geniş olduğu gerçeği, dikkatimizi toplumsal ayrımlama ve ayrıcalıklar için oluşturduğu güçlü konumdan çelmemelidir. Çok veçheli ve genellenmiş bir sınıflandırma şeması olarak *varna* sisteminin birinci ve en önemli amacı, hiyerarşik toplumsal yapının ideal formunu (o formu doğa üstü, metafizik, doğal ve yasal (kanonik) alanlara yansıtarak) rasyonalize ve temsil etmektir.[156]

Budistlerin ve Jainistlerin ilkeli eleştirileri dışında bile, *dharma*'da olduğu gibi, kast da Hindistan'da hiçbir zaman toptan benimsenmemiştir. Ortodoks görüşte, kurtuluş ancak Veda bilgisi olanlar için açıktı ve Sudralara o bilgi verilmiyordu. Onlardan sadece *moksa* (kurtuluş) esirgenmiyor, yeniden doğma şansları da azaltılıyordu: Bir kimsenin "hoş bir rahim"den, yani iki kere doğmuş bir rahimden doğabilmesi için Vedik kuralları bilmesi zorunluydu.[157] Böylece, dinsel nitelikleri açısından altta olanlar için bir açmaz (kısır döngü) vardı. Eğer "iyi" yaşarlarsa daha yüksek bir grupta yeniden doğabilirlerdi, fakat iyi yaşama bilgisi olmadan bu olasılık ciddi olarak azalıyordu. Ancak, özellikle yollarından çıkarak öğretilerini (Sudralar ve kast dışı kalanlar dahil) herkese yaymak isteyen daha sonraki *bhakti* hareketleri olmuştu.

---

156 Brian K. Smith, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, Oxford University, New York, 1994, s. 82.

157 Daha sonraki yüzyılların büyük filozoflarının Sudralar üstündeki bu dışlamalara karşı çıkmış olacakları düşünülebilirdi, ama gerçek öyle değildir. Şankara da Ramanuja da, Sudraların Veda incelemelerinden dışlanmasını onaylamışlardır. Hatta Şankara, Vedik metinleri işiten Sudraların kulaklarının erimiş metalle doldurulması kuralını onaylamıştır. Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 380-381.

Ama onların öğrettikleri büyük Vedik kurallar bütünü değil, tanrı Şiva'nın, Vişnu, Krişna'nın ya da tanrıçanın kayrasına güvenmekti.

Zamanın ve yerin direnişine ve çeşitlenmesine karşın, kast sistemi yakın zamanlara değin Hindistan'ın toplumsal örgütlenmesinin esası olarak devam etmiştir. Tutucu Mimamsa konumu egemen kalmıştır. Dolayısıyla, ben Upanişad dininin eksensel olmasına ve akılcı söylemin birçok formunun (dilbilim, mantık, matematik vb.) gelişmesine karşın, ahlâkın ve toplumun temelinin eskil kaldığını savunacağım. Bu, bir bakıma benim S.N. Eisenstadt'la birlikte Japonya ile ilgili olarak geliştirdiğimiz konuma benzemektedir: Orada eksensel kültür öğelerinin zengin bir gelişme tarihi olmasına karşın toplumun temel öncüllerinin eksensel olmayan nitelik taşıdığı savunulmuştu.[158] Hindistan örneği daha da çarpıcıdır; orada eksensel çağın en büyük dinsel sıçrayışlarından biri olmuş, ama toplumun öncülleri bunu takip etmemiştir; elbette bunun istisnası, aşağıda tartışacağımız son derece önemli olan Budizmdir. Her eksensel toplumun Eric Voegelin'in "eksensel ipotek" adını verdiği bir özelliği olduğu da doğrudur.[159] Tarihteki her eksensel sonrası toplum, eksensel olan ve olmayan öğelerin bir bileşimidir ve belki böyle olmadan işleyemezdi. Dolayısıyla, Hindistan bir biriciklik değil, aşırı örnek diye görülmelidir. Ve hatırlamalıyız ki, Vedik, Brahmanik, Hindu geleneğinden ahlâkça çok daha eksensel olan Budizm de, sonunda Hindistan'da yaşamını sürdüremekle birlikte, toptan Hint tarihinin bir ürünüdür.[160]

Farkındayım ki, benimsediğim bu konum beni Şarkiyatçılık, kast'ı "özcüleştirme" suçlamasına açık hale getirmektedir. Eğer böyle bir suçlama, benim bütün "Doğulu" toplumları eşitlikçilikten uzak diye gördüğüm anlamına geliyorsa, bu besbelli doğru değildir: Sekizinci Bölüm klasik Çin uygarlığının köklü eşitçiliğini anlatıyordu. Ben İslâm toplumlarının da koyu eşitlikçi oldukları inancındayım. Elbette, burada Hindistan örneğinde yaptığım gibi, ideolojiden söz ediyorum; uygulamada avcı toplayıcılardan beri hiçbir toplum çok eşitlikçi olmamıştır. İdeolojide bile, toplumsal cinsiyet söz konusu olunca ne Çin ne de İslâm toplumları eşitlikçi değildir.

---

158 S.N. Eisenstadt, *Japanese Civilization: A Comparative View*, Chicago, Chicago University, 1996; ve Robert N. Bellah, *Imagining Japan: The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation*, University of California, Berkeley, 2003.

159 Eric Voegelin, *Israel and Revelation - Order and History*'nin birinci cildi, Lousiana State University, Baton Rouge, 1956, s. 164.

160 Alexander von Rospatt, klasik Hint Budizminin halen geleneksel bir Hint alanında yaşamını sürdürdüğünü bana anımsattı: Nepal'de, özellikle de Katmandu Vadisi'nde. Bugün Sanskrit Budizminin bulunabileceği tek yer orasıdır. Bana yaptığı bu ve başka önerilerden ötürü kendisine müteşekkirim.

Ronald Inden, *Imagining India* kitabında, özleştirmeden ne anladığının bazı kanıtlarını vererek, muhtemelen özdeşleştirmeye karşı en iyi tanıtı vermiştir. Ona göre, kast'ı Hint toplumunun özü olarak görenler, Hintlilerin "aracılık"larını (*agency*) ve değişme yeteneklerini yadsımaktadırlar.[161] İnsanları kendi kaderlerini belirleyen etkenler olarak görmek yerine, ona bakılırsa, özleştiriciler aracılığı insanlara değil de, kurumlara ve/ya da fikirlere (kültüre?) bırakmışlardır. Aracılık ve kurumlar üstüne sosyolojik tartışmadaki başkaları gibi, biz bir kere insan aracılığını kabul edince o, kurumların ve kültürün ne rol oynayacaklarını söylememektedir. Ben bütün bu bölümde temel toplumsal öncüller üstüne ideoloji dahil olmak üzere, hep ideolojiyle uğraştım, fakat ideolojiyi hiçbir zaman uygulama aracısı diye görmedim. İnanmaya yatkın olduğum üzere, Hint toplumunun temel kast öncülleri birçok protestoya ve diğer direnme biçimlerine karşın çok uzun bir süredir ve birçok büyük değişiklik geçirerek günümüze erişmişse, bu durum kastı savunan Brahmin aydınların ve onların görüşlerini genellikle destekleyen hükümdarların direnişçi aracılıkları sayesinde olmuştur. Ne kurumların ne de fikirlerin kendi aracılıkları vardır; onlar insan edimciler tarafından aralıksız olarak "tutulmalı", "desteklenmeli"dirler, yine de hiçbir toplum, onlarsız edemez. Çoğu zaman olduğu gibi, burada da fikirleri/kurumları ve aracılığı sıfır toplamlı bir ilişkide göremeyiz; onlar ya öyle/ya böyle değil, hem öyle/hem böyle ilişkisi içindedirler.

Baskılama tarihinde Hindistan'ın bir tekeli yoktur: Şimdiye kadar gelmiş geçmiş her insan toplumu –avcı-toplayıcılar dışında, ama orada bile bir çocuk ya da kadın olmaktansa yetişkin bir erkek olmak daha iyiydi– nüfusun geniş kesimlerine karşı baskıcı olmuştur. En azından uzun bir süre için demokrasinin en büyük iki örneğinde (eski Atina ve çağdaş Amerika'da) demokrasi ve kölelik bir arada yaşamışlardır. Ve ABD'nin gerek içindeki gerekse dışındaki halklara davranışında tarihteki en baskıcı toplumlardan biri olmadığını kim söyleyebilir? Kast, sadece baskının Hindistan'da aldığı biçimdir.

Fakat Inden benim gayet ciddiye alma niyetinde olduğum bir hamle yapıyor. Kastların ve diğer örgütlenme biçimlerinin hem köylerde hem de şehirlerde bir çeşit "teb'a uyrukluğu" olduğunu, yani onların hükümdarın üst egemenliğini tanıdıklarını, ama aynı zamanda dinlenmesi ve ciddiye alınması gereken (Inden'in deyişiyle) birtakım "haklar"ı bulunduğunu ileri sürüyor. Yerel meclisler en aşağı kastlardan başka hiç kimseyi "seçmenlikten dışlama-

161 Ronald B. Inden, *Imagining India*, Blackwell, Cambridge, 1990, s. 73-74.

yan" bir yolda işliyorlar ve bu meclisler mahkemede temsil edilebiliyorlardı.[162] Bütün bunlar bana gayet anlamlı görünüyor. Bu durum Hint toplumu için karakteristik olan birçok özellik türlerine siyasal bir form vermektedir; kast en önemlileri olmakla birlikte, onlardan sadece biridir.

Inden, akıl ve iradenin Hint toplumlarının kuruluşunda işlediklerini savunmak istiyor ve İS. 8. ve 10. yüzyıllardaki Rashtrakutra imparatorluğunu örnek olarak kullanıyor.[163] Yine de, görebildiğim kadarıyla, onun betimlediği bir dizi özellikçi (*particularistic*) sadakatlerdir, bunlar da kırılgan ve kaygan olup, örneğin Çin standartlarıyla güçlü bir devlet oluşturmazlar. Onun yaptığı betimleme, Romila Thapar'ın vardığı sonuca ciddi bir çürütme getirmemektedir:

> [*Jati* ve *varna* sadakatleriyle örneklendiği üzere] soy çizgisi sistemi devlete dönüştüğünde, kimliği tümüyle ortadan kaldırılmaz. En yüksek düzeyler dışında yönetim yerel bir ilgi alanı olarak kalır ve görevlere kişiliğe bakmayan atamaların olmaması akrabalık bağlarının hâlâ güçlü olduğunu gösterir. Yasal metinler geniş ölçüde görenek hukukundan ve kurumsallaşmış yerel uygulamalardan derlenmektedir. Meşruluk, sık sık Vedik kurbanlar gibi soy çizgisi sistemiyle bağlantılı törenler aracılığıyla ifade edilir. ... Böylece devlet, sistemi bütün araziyi kendi denetimi altında yeniden yapılandıran kendi içinde tekçi, monolitik ve merkezde güç yoğunlaşması varken çevrede törensel egemenliğe dönüşen bölümlü bir sistem değildir; fakat çevre alanlar için bir ilişki esnekliği marjı vardır.[164]

Benim için, (Çin yasalcı öğretisi temelinde kurulanlar gibi) "tekçi, monolitik" devletlerin Hindistan'da ender olması "kötü bir şey" değildir. Hint kalıbının bazı öğeleri tarihsel toplumlarda (yalnızca "Orient"te değil) öylesine belirgin bulunan despotça eğilimleri sınırlamışlardır. Toplumun tepesindeki Brahminlerle Kşatriyalar arasında kurulan ittifak olgusu (*brahmakşatra*), yetke ve gücün ayrılmış bulunması ve *dharma*'nın "yöneten gücün üstünde

---

162 *A.g.e.*, s. 217 vd.

163 *A.g.e.*, s. 212-262.

164 Thapar, *From Lineage to State*, s. 171-172. S.N. Eisenstadt ve Harriet Hartman, "Cultural Traditions, Conceptions of Sovereignity and State Formation in India and Europe", van den Hoek, Kolff ve Oort'un *Ritual, State and History*, s. 493-506'da Thapar'ın çözümlemesini destekleyen ve genişleten bir biçimde Hint toplumunu tartışıyorlar. "Hint siyaseti ağırlıklı olarak patrimonyal nitelikler geliştirmiştir, hükümdarlar en çok kişisel sadakate dayanıyorlardı" (499) diye yazmışlardır. Onlar toplumun coğrafya olarak sınırlı "kabile" dayanışmalarına benzemeyen ve geniş alanlara yayılabilecek hayli karmaşık göndermeli (*ascriptive*) ve özellikçi grup şebekelerinden oluştuğu görüşündeydiler. Kast dayanışmaları özellikçi idiler, ama yerel coğrafyayı aşma yeteneklerinden ötürü daha evrensel dayanışmaların bazı işlevsel eşdeğerlerini de sağlayabiliyorlardı.

duran yöneten güç" olması, keyfî siyasal iktidar –yani despotizm– üstünde ciddi sınırlamalar anlamına gelmekteydi. Sonuç, görece zayıf bir devlet olabilir (Hint geleneğinde evrensel hükümdarlık idealinin anlamını daha sonra incelememiz gerekecektir); fakat deyim yerindeyse, "zemindeki" insanların yaşam biçimlerini, hatta var oluşlarını bile ciddi olarak tehlikeye atacak akılcılaştırma eğilimlerine karşı çeşitli savunmaları bulunmaktaydı. Thapar görenek hukukunun Hindistan'daki önemini anmıştı; biz de *dharma*'nın Vedik kuralları çiğnemediği sürece ilke olarak görenek hukukunu içerdiğini, uygulamadaysa çiğnese bile çoğu kere bu kuralları içerdiğini hatırlamalıyız. Inden "yurttaşlık" ve "haklar" derken belki terminolojisini biraz fazla genişletiyor, göreneksel yaşamın bu özellikçi savunmalarında o fikirlerin çok farklı bir kültür dilindeki işlevsel eşdeğerlerini görmekle yanılmamaktadır. Kısacası, bizim 20. yüzyıldaki acı deneylerimizden bildiğimiz gibi, "başarısızlığa uğramış devletler" daha kötü olabilirlerse de, güçlü devletler de katıksız iyilik demek hiç değildir. Geleneksel Hindistan örneğinde, biz başarısızlığa uğramış devletlerden değil, sınırlanmış devletlerden söz ediyoruz.

Budizmi tartışmaya geçmeden önce, özellikle egemen sınıflarının ahlâk anlayışları açısından Hindistan'la Çin üstüne kısaca bir karşılaştırmalı bakış yararlı olabilir. Brahminler kimi bakımlardan pekâlâ Konfüçyüsçülerle karşılaştırılabilirler; her ikisi de düzen kuralının bakıcılarıydı: Hint'te *dharma*, Çin'de *li*; ve sonradan genişletilerek bütün normatif düzeni kapsamakla birlikte, başlangıçta her iki terimin de kurban töreni anlamına geldiğini anımsamaya değer. Ancak devletle ilişkilerinde çarpıcı bir fark vardır: Konfüçyüsçü devleti ideal toplum düzeninin potansiyel olarak cisimleşmiş hali, kamu görevini de kendisinin ilk sıradaki ödevi sayarken, Brahmin toplumsal düzeni (onun tarafından korunmakla birlikte) devletten geniş ölçüde bağımsız, ideal düzen diye görmekte ve kendisinin birincil ödevinin din öğretmenliği ve rahiplik olduğunu düşünmektedir. Batılılara Çin'i "lâik" (dünyevî), Hint'i ise "dinci" diye düşündüren bu farktır; ama ideal Çin devletinin de ideal Hint toplum düzeni kadar dinsel değerler içerdiği varsayılıyor.

Fakat benim çarpık bir Batı algısını desteklediğini düşündüğüm bir başka sorun vardır: İki seçkin grubunun en yüksek dinsel düzenle ilişkilenme biçimi. Geleneksel Hindu formülasyonu uyarınca "yaşamın üç amacı" –*dharma* (ödev), *artha* (başarı), ve *kama* (haz)– yukarı kasttan bütün ev sahipleri içindir. Charles Malamud'un işaret ettiği gibi, yaşamın bu üç amacı, varnalarla kolayca ilişkilendirilemez. Brahminler onun deyişiyle "telâffuz edilen *dharma*"dan, Kşatriyalar "korunan *dharma*"dan, ayrıca Kşatriyalar "siyasal

artha"dan, Vaişalar da "ekonomik *artha*"dan sorumludurlar. "Duyumsal haz (istek) anlamındaki" *kama* bütün varnalara aittir, ama Kşatriyalar için (onlara yönelik tehlikeli bir çekicilik [iğva] da taşımakla birlikte) özellikle güçlü bir yakınlığı vardır.[165] Çin'de böyle bir tipleştirme olmamakla birlikte, Konfüçyüsçüler *li*'nin aktarımından ve yorumundan sorumluydular. Fakat Hint tipleştirmesi, *mokşa* (kurtuluş) diye dördüncü bir kategorinin eklenmesiyle karmaşık hale getirilmişti; ancak onun da başlangıçta bir Brahmin önceliği vardı; *dharma* ile *mokşa*'nın gerektirdikleri arasında hiç de küçük olmayan bir gerilim bulunuyordu; *mokşa*'nın ciddilikle izlenmesi, bir ev sahibinin yaşamıyla ve onun (Çin'de olduğu üzere) baba soy çizgisini sürdürme birincil yükümlülüğüyle bağdaşmayacak bir yadsımacı (inkârcı) yaşamını gerektirmekteydi.[166] Geç Vedik dönemde aşağıda daha çok tartışılacağı üzere, hangisinin Brahminler, ev sahipleri ya da yadsımacılar için önceliği olduğu konusunda bir çatışma vardı; fakat *varnaşramadharma* düşüncesinde bir uzlaşma çözümü içerilmişti; ev sahibi ve yadsımacı, yaşamın art arda gelen "aşamalar"ında (*aşrama*) yer alacaklardı: ev sahipliğinin bütün gereklilikleri karşılandıktan sonra, ileri yaşta yadsımacı evre başlayacaktı.

Klasik Çin'de *mokşa*'ya koşut bir terim varsa, o da *Tao*'nun bir anlamı olmalıdır; yani "kurtuluş"a erişmek için yararlanılacak olanın Taocu anlamı. Ancak *Tao*'nun Konfüçyüsçü manası *dharma*'nın anlamına çok yakındı, yani "ataların Yolu"na. Olağan yaşamın sürdürülmesine az ilgi gösterdikleri için Taoistler yadsımacı sayılabilirlerse de, onlar Hintlilere oranla daha ilgisiz, daha estetik, daha az ciddi, hatta bir anlamda daha az "dinci"ydiler. Ama bir koşutluk daha, Konfüçyüsçülerle Taoistlerin genellikle aynı kişiler olmasıydı; bu da, aydın seçkinler arasında Hindistan'dakine benzeyen bir çağrı bölüşmesi bulunduğunu göstermektedir. Tıpkı Çin'de kişinin atasözündeki gibi, "dairede Konfüçyüsçü, oradan çıkınca Taocu" olmasıdır. Burada ilginç olan, yadsımacıların Hindistan'da ve Çin'de eksen çağında çok farklı kültürel vurgularla ortaya çıkmalarıdır. Onlar eski İsrail ve Yunan'da hiç yok olmamakla birlikte, daha az belirgindirler: Eski İsrail'de Naziriteler ve eski Yunan'da (terimin teknik anlamıyla) Kinikler; ama her ikisi de, Çin ve Hint'teki eksensel geçiş anında olduğu kadar merkezî değillerdi.

---

165 Charles Malamud, "Semantics and Rhetoric in the Hindu Hierarchy of the 'Aims of Man'", *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*, İng. çev. David White, Oxford University, Delhi, 1996 [1989], s. 15, 128. Malamud amaçları "Düzen *(dharma)*, Çıkar *(artha)* ve İstek *(kama)*" diye çeviriyor.

166 Whillier, "Truth, Teaching, and Tradition", s. 53.

BUDİZM

Erken Budist elyazmalarında görünen dünya, Upanişadlardakinden çok farklı bir dünyadır. Bu, güçlü krallıkların, geniş şehirlerin, yaygın ticaretin ve büyük servetin dünyasıdır. Aynı zamanda, çeşitleri çoğalmış ve aralarındaki tartışma pek gelişmiş olan "yadsımacılar"ın da dünyasıdır. Erken Upanişadların ortaya çıktığı kültürel koşulları anlama çabalarımızda gördüğümüz gibi, yadsımacıların bu geç dönemde niçin geliştikleri sorusunun kolay bir yanıtı yoktur. Belli ki, İÖ. 1. binyılın ikinci yarısında, Kuzey Hindistan'daki, özellikle de Ganj vadisindeki Hint toplumu hızlı bir dönüşüm içindeydi: Anlamlı bir nüfus artışı, ticaret büyümesi, şehirleşme oluyor, daha güçlü devletler doğuyordu. Anlamının değerlendirilmesi güç olacak bir başka etken de şuydu: o dönem Hindistan'ı kuzeybatısından önemli baskılar görmekteydi, ama bunlar Çinlilerin durmadan uğraştıkları türden "barbarlar" değil, güçlü eskil ve eksensel devletlerdi, Akhamene Pers devleti ve Helenistik Yunan imparatorluğu. Bu baskılar, en azından Hint devlet kuruluşlarını kışkırtmış olmalıdır.

"Yadsımacı"nın birçok anlamı olabilir, fakat Hint bağlamında en basit tanımı "ev sahibi"nin yaşamını terk edip (çoğu kere gezici bir dilencilikle birlikte olan) bir münzevilik/zahitlik yaşamını benimsemektir. Budistlerin örneğinde, yadsımacının yaşam seçimine "evden ayrılmak" deniyordu; bu da, o rolü daha genel olarak tanımlamanın iyi bir yoluna benziyordu. Hiç kuşkusuz, *Brhadaranyaka Upanişad*'da gösterildiği haliyle Brahmin yadsımacının ilk örneği (arketipi) olan Yajnavalkya'nın iki karısından birine öğütler vererek evden ayrılışı, hayli dramatik bir biçimde anlatılır. Böyle olmakla birlikte, Brahmanik yadsımacılarla Brahmanik olmayan yadsımacıların arasında anlamlı bir terminolojik fark vardır. Öncekilere *samnyasin*'ler, sonrakilereyse *şramana*'lar denilir. Brahmin yadsımacılara bazen *şramana*'lar denildiği halde, Budistlere ve Jainlere hiçbir zaman *samnyasin* denilmemiştir.[167] Zaten zamanla (bu bölümde Brahminler dediğimiz) *brahmana*'larla *şramana*'lar, yani Brahmanik olmayan yadsımacılar arasında kesin bir ayrım gelişmiştir. Birleşik *şramana-brahmana* sözcüğü Aşoka elyazmalarında saygıya değer iki din grubunu temsil etmektedir, fakat yüzyıl kadar sonra dilbilimci Patanjali aynı terimi tam karşıtlardan kurulan bir birleşik terim örneği olarak kullanmıştır. Bu terminolojik sorunlar muhtemelen Brahmin topluluğu içindekilerle olduğu gibi Brahminlerle Brahmin olmayan gruplar arasındaki çatışmaları da yansıtmaktadır.

---

167 Olivelle, *The Aşramana System* başlıklı kitabında, destanlardaki "*şramana* teriminin birçok Brahmanik münzevi hakkında kullanıldığı" yerleri alıntılamaktadır.

Brahminler için sorun, ev sahibi statüsüyle yadsımacınınki arasında yaşanan gerginlik, sonunda *aşrama* sisteminin dört aşamasıyla çözüme bağlanmıştır: öğrencilik (*brahmacarya*), ev sahipliği (*grhastha*), keşişlik ya da orman sâkinliği (*vanaprastha*) ve yadsımacı (*samnyasa*). Bu *aşrama* anlayışında yaşam döngüsünün art arda gelen dört aşamasına Hindu uygarlığını ifade eden temel terim olan *varnaşramadharma* adı verilir, yani dört varna ve dört yaşam evresi düzeni. Bununla birlikte, Olivelle *aşrama* sisteminin böyle anlaşılmasının görece geç olduğunu, belki İS. ilk yüzyıllarda kristalleştiğini göstermiştir. *Aşrama* sisteminin İÖ. 3. ve 2. yüzyıllarda Dharmasutralardaki ilk betimlenişi, kendilerine "kalıcı ve ömür boyu sürecek ilişkiler" gözüyle bakılan *aşrama*'lar arasında özgür bir seçim yapılmasını öngörmektedir: Bir kimse öğrenciliğinden sonra ev sahibi olmayı, ölünceye kadar öğretmeniyle birlikte kalmayı, keşiş ya da yadsımacı olmayı seçebilirdi.[168]

Böyle olmakla birlikte, daha *aşrama* sistemi fikri gelişmeden önce bile, gelenek ev sahibi statüsünü zorunlu kılıyordu. Olivelle'in deyişiyle, "Vedik ideoloji içinde ideal ve tipik dinsel yaşam, evlenmiş ev sahibininkidir: kurbanlar sunar, çocuklar yapar. Ancak evli bir ev sahibi bunları yapmaya yetkili ve yeterlidir."[169] Ev sahibi ve yadsımacı idealleri arasındaki gerilim hiçbir zaman tümüyle çözülmemiştir. "Klasik" *aşrama* sisteminin sonraki gelişmesi, bu gerilimi, yadsımacı rolü ancak ev sahipliği yükümlülükleri karşılandıktan sonra yaşamın geç dönemlerinde uygun olacak diye çözmeyi denemiştir. Savunulan görüş, ev sahipliğinin bütün *aşrama*'lar için temel nitelik taşıdığıydı. Kurbanlar yapılmadan atalar beslenemezdi, evren de sürdürülemezdi. Çocuklar olmadan hiçbir *aşrama*'nın gelecek üyeleri çıkamazdı. Ev sahipleri olmadan da yadsımacıları besleyecek kimse olamazdı.[170]

Ortaçağ din bilimcileri bu gerilimle boğuşmayı sürdürmüşlerdir. En büyük Hindu filozofu Şankara, yadsımacı rolünün meşruluğunu şöyle savunmuştur: Ömür boyu törensel etkinlikler yapılmasını öngören metinler, "dünyadan kopmuş insanlara değil, istek dolu ve gökyüzü benzeri bir dünyaya

---

168 Patrick Olivelle, "The Renouncer Tradition", *The Blackwell Companion to Hinduism,* der. Gavin Flood, Blackwell, Oxford, 2003, s. 277. Daha tam bir anlatı için bkz. Olivelle, *The Aşramana System*; ve Olivelle, *Dharmasutras.*

169 Olivelle, *The Aşramana System,* s. 36.

170 Olivelle ev sahipliği düzeninin ne kadar güçlü olduğunu göstermek için dharma metinlerinden alıntılar yapıyor: *Manu*'dan "Bütün düzenler (*aşrama*'lar) ev sahibinin desteğiyle varolurlar" ve "Nasıl küçük-büyük bütün nehirler okyanusta kendilerine dinlenecek yer bulurlarsa, onun gibi bütün düzenlerin insanları da ev sahiplerinden koruma görürler." *Baudriliya Dharmasutra*'dan "tek bir *aşrama* vardır, çünkü ötekiler çoluk çocuk yapamazlar." Ayrıca bkz. Patrick Olivelle, *The Origin and Development of Buddhist Monachism,* Colombo, Gunasena, 1974, s. 5.

erişmeyi dileyen insanlara yöneliktir."[171] Fakat Şankara, kendi geleneğinin sonraki düşünürlerinin çoğunun tersine, sadece Brahminlerin yadsımacı olabileceklerine inanmaktaydı.[172]

Dumont ve Thapar gibi bilginler tarafından açıklanan, yadsımacı rolünün önemi, bütün geleneği ve onu içeren toplumu adeta dışarıdan görme olanağını sağlamasındandır. Yadsımacılar geleneksel toplumu yetkinlikten yoksun diye görmüşlerdir, ama Şankara'dan yukarıda yaptığımız alıntının düşündüreceği gibi yaşanabilecek tek yol olduğu için değil. Dumont yadsımacıyı, yakıştırılan rollerin ve özellikli ilişkilerin egemen olduğu bir toplumda, seçim yapmaya yetenekli, gerçek bir birey olarak görmektedir. Bu yollarda yadsımacının oynadığı rol, erken Upanişadlar hakkında değindiğimiz gibi, eksensel dönüşümün bir işareti oluyor. Ama Brahmanik gelenekte, ev sahibinin merkezî "dünyasal" rolü ile yadsımacı arasında bir gerilim bulunmakla birlikte, temel dünyasal düzenin kendisi sorgulanmamaktadır; yani yadsımacı dharma'yı aşabilir, ama onu reddetmez. Bir bakıma Budistler dahil, şramanik yadsımacılar da onu reddetmezler, ama kabul de etmezler. Var olan düzene saldırmazlar, fakat önemli bakımlardan onu görmezlikten gelir ve başka temeller üstünde bir toplum kurmaya çalışırlar. Romila Thapar demektedir ki, "Vedik sonrası dönem yadsımacılarının örgütlenmiş grupları ait oldukları toplumu ne reddediyor ne de onu kökten değiştirmeye çalışıyorlardı: Daha çok, ona koşut (paralel) bir toplum kurma peşindeydiler."[173] Ona göre, yadsımacılığın açık bir toplumsal programı bulunmamakla birlikte, yadsımacılarla dünyevî toplum arasında "bir toplumsal değişim süreci olarak bir geçişme/ozmoz" vardı.[174]

Budist metinlerde de Upanişadlara değgin olarak bir coğrafî değişime bakmak için bir an durmaya değer. Erken Vedik metinler Doğu Pencap ile Yukarı Ganj vadisindeki Kurukşetra üstünde odaklanmaktaydılar; Upanişadlar

---

171 Olivelle, *The Aşramana System*, s. 242.

172 *A.g.e.*, s. 227.

173 Romila Thapar, "Renunciations: The Making of a Counter-Culture", *Ancient Indian Social History: Some Interpretations*, Orient Longman, Bashir Bagh, 1978 [1976], s. 63. Bu benim Hint tarihindeki yadsımacıların rolünü kavramakta özellikle yararlandığım dört makaleden biriydi. Ötekiler de şunlardır: Louis Dumont, "World Renunciation in Indian Religions", *Religion/Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology*, Mouton, The Hague, 1970 [1960]; Jan Heesterman, "Brahmin, Ritual and Renouncer", *The Inner Conflict of Tradition: Essays on Indian Ritual, Kingship and Society*, University of Chicago, Chicago, 1985 [1964], s. 26-44; ve Charles Malamoud, "Village and Forest in the Ideology of Brahmanic India", *Cooking the World*, s. 74-91. Heesterman ile Malamoud geniş ölçüde erken dönemle ilgileniyorlar: Thapar ile Dumont ise, bütün Hint tarihiyle uğraşıyor.

174 Thapar, "Renunciation", s. 63.

ise orta Ganj vadisindeki Videha ve Kosala'yla ilgili tartışmalara yer veriyorlar. Aşağı Ganj vadisinde yer alan Magadha erken metinlerde ortodoks Brahmanik kültür sınırının dışında sayılıyordu; fakat Budist metinler doğuya ve güneye doğru sürekli genişlerken, Sanskritizasyon Magadha'ya erişti. Yine de, Brahminler orada çokça bulunurken, Sanskritizasyon görece yeniydi; böylelikle, belki ortodoks olmayan *şramanik* tarikatların bu önemli ve büyüyen krallıkta Brahmanik egemenliği kırmaya çalışmasında şaşılacak bir şey yoktur. Hem Budist hem de Jain metinler bu gibi tarikatlardan bir hayli söz etmektedirler; her birinin bir kurucusu ya da önderi ve yandaşlarını cezbeden bir öğretisi vardır. Budistler ve Jainler dışında (muhtemelen erken malzemeyi de kapsayan Jain metinlerin bir hayli geç olmalarına karşılık), bu grupların hiçbiri yaşamamıştır; dolayısıyla biz onları, ancak kendilerinden hoşlanmayan; muhtemelen onlara haksızlık da eden metinlerden biliyoruz. Bu grupların içinde tanrılar ve başka dünyalar olmadığına inanan materyalistlerin ve ölümün son olduğunu ve ahret diye bir şey bulunmadığına inanan nihilistlerin yer alması belki şaşırtıcıdır. Münzevi öğretmenler olan *şramana*'ların insanlara bu inanışları nasıl benimsetebildiklerini anlamak biraz zordur, ama belki bazıları için var olan bütün dinsel inançların yadsınması bir rahatlamaydı. Bu gruplar arasında sürekli olarak tartışmalar vardı ve onların geniş anlatıları Budist metinlere geçmiştir; böylece durum, son derece ayrık (heterojen) öğretileri savunan düşünürlerin çatıştığı eski Yunan'daki Sofistler çağıyla karşılaştırılabilir.

Burada kendimizi *şramana* gruplarının en iyi belgelenmişi ve tarihsel olarak da en önemlisi olan Budistlerle sınırlamalıyız. Erken Budizmin tarihi, erken Hint dininin başka herhangi bir yanından daha güvenilir değildir; onun için ben çeşitli dönemlerden olabilecek ve onun tarafından öğretildiğine emin olduğumuz konulardan çok, sonraki geleneğin Buda'nın öğretileri saydığı şeyleri temsil eden metinlere dayanarak bir ideal tip kuracağım.

Bazı şeyler hayli açıktır: (1) Buda, Brahmanik gelenek içinde gelişmiş merkezî görüşleri kabul etmektedir, ve (2) Buda (miras) aldığı geleneği, Hindistan'da eksensel dönüşümü tamamlayacak şekilde dönüştürmüştür. Richard Gombrich'in sözleriyle, "Buda Brahmin ideolojisini tepetaklak etmiş ve evreni ahlâklılaştırmıştır. Benim uygarlık tarihinde bir dönüm noktası saydığım, Buda'nın dünyayı ethisize etmesinin öneminin abartıldığı nasıl söylenebilir, bilmiyorum?"[175] Hem süreklilikleri hem de kökten değişmeleri anlamaya çalışmak, ödevimiz olacaktır.

175 Richard Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, Athlone, Londra, 1996, s. 51.

Bir anlamda bütün ötekilerin önüne geçen, fakat bu bölümün sınırları içinde yeterince izleyemeyeceğimiz kökten bir değişiklik, temel Upanişadik kurtuluş eşitliğinin üst üste iki kere tersine çevrilmesidir: *Atman* (benlik) eşittir *brahman* (sonul gerçeklik). Buda *atman* ya da *brahman*'ın temel bir gerçekliği olduğunu yadsıyarak, Upanişadik 1=1 eşitliğini, Budist 0=0 eşitliğine dönüştürmüştür.[176] *Anatta* (gayri benlik) öğretisi, hiçbir şeyi benlik olarak saymama öğüdüyle ifade edilmektedir: "Bu benim değildir, bu ben değilim, bu kendim değildir."[177] Dört Soylu Gerçeğin dayandığı öncül budur.

Öte yandan, Buda benliğin ve dünyanın sonul gerçekliği hakkında tartışmalara girmekten kaçınmıştı ve keşişler ona "Benlik diye bir şey var mıdır yok mudur?" ya da "Dünya ebedi midir değil midir?" gibi sorularla yaklaştıklarında onlara (Steven Collins'in şöyle özetlediği) bir meselle cevap vermiştir: "bir adam bir okla vurulursa, onu çıkarmadan önce, o oku atanın adını, ailesini, derisinin rengini vb. öğrenmeye çalışmaz. Aynı şekilde acı çekme okuyla vurulan kişi, bu duruma neden olan evrenin niteliği hakkında sorular sormadan önce ondan kurtulmalıdır."[178] Hem Gomrich hem Collins, Buda'nın bu anlamda bir metafizikçiden çok, fizikçi olduğunu, öğretisinin sonuçta (didaktizm Budist Suttalarda hiç bulunmamaktan uzak olmakla birlikte) didaktik olmaktan çok pratik ve sağaltıcı (terapedik) olduğunu vurguluyorlar.

Budizmin Brahmanizm ve hemen bütün öteki Hint dinsel gelenekleriyle neler paylaştığını sıralamadan önce, hâlâ erken Budizmin bu fikirlerden ne kadarını aldığı ve onların kristalleşmesine ne kadar katkıda bulunduğu hakkında bir soru vardır. Yine de, üç temel Budist fikir, önceki geleneklerde bir şekilde var olmuşlardır: (1) *Samsara* "yeniden doğum döngüsü"; çoğu zaman reenkarnasyon (yeniden ete kemiğe bürünme) denilen, insanların ve diğer varlıkların bu dünyada ve başkalarında çeşitli formlar alabildikleri fikri; (2) *karma*; "eylem", "ahlâkî karşılık"; eylemlerin bu ve gelecek yaşamlarda mutluluk ya da ızdıraba yol açan sonuçları olduğu inanışı; ve (3) *mokşa*; (Budizmde çoğucası *nirvana* –Pali'de *nibbana* denilen) "kurtuluş"; en yüksek dinsel hedef olarak *samsara* döngüsünden kurtulma, ama bu çoğu zaman ancak yadsımacılar için olanaklı sayılır.[179]

---

176 Gombrich, *How Buddhism Began*, s. 33.

177 Bkz. Steven Collins, *Selfless Persons: Imaginary and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge University, Cambridge, 1982, s. 125; Collins bu kitabında, *anatta*'nın İngilizcedeki en geniş açıklamasını sunuyor.

178 *A.g.e.*, s. 136-137, gönderme: *Majjhima Nikaya*, s. 63.5.

179 Benim bu üç temel kategoriyi betimleyişim, Collins'in *Selfless Persons*, s. 29'da yaptığı açıklamalardan özetledir. Yakınlarda yayımlanan bir kitap, Johannes Bronkhorst'un *Greater Magad-*

Bu terimlerin her biri için Budistler, aşağıda göreceğimiz üzere, Brahmanizmden ya da Jainizmden çoğu zaman hayli farklı olan kendi yorumlarını geliştirmişlerdir. Fakat Budist konumu betimlemeye, Buda'nın ilk vaazında açıklandığına inanılan ve daha sonra da Budist öğretinin temelini oluşturan Dört Soylu Gerçekle başlamak herhalde yanlış olmayacaktır. Bu Dört Soylu Gerçek bildik şeylerdir, ama belki haklarında biraz yorumsama yapılmayı hak ederler. İlk Soylu Gerçek, bütün yaşamın acı çekme olduğudur (*dukkha*). İkinci Soylu Gerçek, acı çekmenin ya da hoşnutsuzluğun nedeninin tutku (*tanha*), arzu ya da bağlılık olmasıdır. Üçüncü Soylu Gerçek, hoşnutsuzluğu sona erdirmenin yolunun arzuyu, tutkuyu, bağlılığı sona erdirmek olduğudur; Dördüncü Soylu Gerçek de, bu sona erdirmenin yapılma yoludur: "Sekiz katlı Soylu Geçit." Bu geçit çok güç olabilir, fakat ilk adımları herkes atabilir; bunlar sıradan izleyiciler için kurallardır. Budizmin bu temel öğretileri, izleyen tartışmanın temelinde yer almaktadır.

Birinci Soylu Gerçekteki *dukkha*'nın geleneksel çevirisi "acı çekme" olmasına karşın, Budizm bilginleri bu çevirinin yanlış anlaşılabileceğine işaret etmişlerdir: Birinci Soylu Gerçek'ten Budizmin karamsar, kederli ya da soğuk bir öğreti olduğu sonucuna varırsak, yanlış yapmış oluruz. Sık sık önerilen bir başka çeviri almaşığı da "hoşnutsuzluk"tur. Yaşamın *dukkha* olduğu fikri, insanların hep mutsuz oldukları anlamında değildir. Sıradan acı çekme, sıradan mutluluk ya da kayıtsızlığın karşıtı olan gündelik maddî ya da zihnî acıdır. Daha derin bir anlam, insanların her zaman kendilerini nasıl hissettiklerini değil, düşününce ciddi insanların "değişim içinde acı çekme"yi hissedeceklerini açıklamaktadır. Bu, bütün şeylerin süreksizliğe ve değişmeye tâbi olduğu anlamınadır. Daha temel olarak da, yaşamın kendisinin incinebilirliğinin ve kırılganlığının kabul edilmesidir; bunu, genç Siddhartha'nın görmemesi istenen şeyleri, hastalığı, yaşlılığı ve ölümü görmesi diye anlayabiliriz. Kişinin sonsuz olarak tekrar tekrar doğacağı ve hep *dukkha*'yı yaşayacağı bilgisiyle birlikte bu bilgi, duyarlı olanları diğer bir temenniye yöneltebilir. Buda'nın nihai seçenek olarak sunduğu, Nirvana (Pali'de *nibbana*), kaygandır,

---

ha: Studies in the Culture of Early India (Brill, Leiden, 2007) bu üç fikrin kökeniyle ilgili iyice farklı bir seçenek sunmaktadır: Ona göre, bunların kaynağı Vedik gelenek değil, Vedik yörüngenin dışında gelişen ve ancak yavaş yavaş bu geleneğe kaynayan, hayli farklı "Büyük Magadha" kültürüdür. Ben kullandığım öteki kaynaklara da aykırı olan bu savı değerlendirebilecek durumda değilim. Bu soruları uzmanların kararlaştırması gerekir. Fakat İbrani elyazmaları hakkındaki bilginlikten öğrendiğim kadarıyla, zaman dizimi hakkındaki tartışmalar, onların başka metinlerden daha önce mi sonra mı olduklarına karar vermek için pek bir kanıt bulunmayınca ilelebet sürebilir.

anlatılmazdır; fakat sonsuza değin yinelenen *samsara* yaşamlarından kesinlikle daha istenilirdir.[180]

Ancak Buda sadece potansiyel din virtüözlerine değil, sıradan erkek ve kadınlara vaazlar veriyordu. *Samsara*'dan kurtulmanın bir yolunu sunmuştu, ama o kurtuluşa erişmek için yapılması gereken fedakârlıklara hazır olmayanlar için de kaygılanmaktaydı. Onlar için gelecekte olumlu yaşamanın ve birçok yeniden doğumun ardından, sonunda nirvana'ya erişmenin yolunu göstermişti. Bu olanağın "gerçek" Budizmle bir uzlaşma ya da onun saf halinden bir sapma olduğunu düşünmek yolunda bir eğilim vardır; ama böyle bir şeyin söz konusu bulunmadığını düşünmek için birçok sebep vardır. Bir Tek Yol olabilir, ama onun yanı sıra çeşitli yollar ve çeşitli yaşamlar bulunmaktadır ve Buda'nın öğretisini izlemek onların hepsine yardım edebilir. Belki buradaki olanakları göstermek için, Charles Taylor'un yeni bir yapıtı olan *A Secular Age*'ten yararlanabilirim.

Taylor gündelik yaşam dünyasının ötesine giden bir dinsel kavrayışa erişmiş kimseler için "tamlık" terimini öneriyor; bu, onlara yaşamın olağan doyumlarından "daha fazla bir şey" vermektedir. Onunla, "boşluk" ya da "sürgün" kavramı, yaşamın karanlık, soğuk ve anlamsız olduğu duygusu da eşleşmektedir. Hıristiyan Batı'da çoğu kere böyle boşlukları en çok keskinlikle hissedenler, dinsel eğilimdekilerdir; onlar bazen "ruhun karanlık gecesi"nden söz ederler ki, bu tamlık gibi bir şeyle ya da en azından onun anlık bir görüntüsüyle sonuçlanan bir dinsel arayışın habercisi olabilir. Fakat Taylor, bu noktada bize, asıl tamlıkla boşluk arasında bir "orta konum" bulunduğunu hatırlatmakla en yararlı oluyor; bazı kimseler bunu "olanların bütünü" diye görmekten mutluluk duymaktadırlar. (Budizmi duyumsal haz peşinde koşmakla kendini ölüme bırakma arasında bir orta yol diye genel nitelendirmelerle karıştırılmaması gereken) orta konum hakkında Taylor şöyle yazıyor:

> Bu, bizim tamlığa erişmeksizin olumsuzlama, sürgün, boşluk formlarından kaçmak için bir yol bulduğumuz yerdir. Çoğucası istikrarlı, hatta rutin bir yaşam düzeni üstünden orta konumla anlaşırız; orada bizim için anlamı olan, sıradan mutluluğumuza katkıda bulunan ya da çeşitli yollardan doyurucu olan yahut bizim iyi saydığımız şeylere katkıda bulunan bir şeyler yapmaktayızdır. Ya da sıklıkla, en iyi senaryoda bunların hepsini birden yaparız; örneğin eşimiz ve çocuklarımızla mutlu yaşamaya gayret ederken,

180 *Dukkha* üstüne aydınlatıcı açıklamalarından ötürü Collins, *Selfless Persons*, özellikle s. 191-193'e şükran borçluyum.

> bir yandan da doyurucu bulduğumuz, insan genliğine açık bir katkı oluşturan bir uğraşı sürdürürüz.[181]

Bence, Buda'nın sunduğu sonul tamlık olan nirvana'ya giden zorlu dinsel yolu en azından zaman zaman boşluk duygusunu deneyimleyen, yaşamı karanlık, soğuk ve anlamsız olarak algılayan insanların tutmaları en çok olasılık taşımaktadır. Fakat Louis Dumont'un "dünya adamı" dediği orta konumdakilere de Buda'nın sunacağı çok şey vardı; köktenci özellikçiliğiyle Brahmanik dharma'ya dayanmayan bir yaşam yolu, yeni bir Dharma duygusuyla, içinde Buda'nın öğretisinin önemli bir parçasını oluşturduğu dünyada ahlâklı yaşama yolu. Bütün bunlar sadece "yaşamın tümü *dukkha*'dır"ın anlamını açıklamak içindir; yoksa Budistlerin gündelik yaşamı toptan sefillik saymalarından değildir. Fakat yaşamı ciddiyetle düşünenler, onun birçok ödüle karşın, sonuç olarak tedirgin edici bulunduğunu görebilirler ve o andaki gündelik yaşamın ötesine bakmayanlar için hâlâ Buda'nın öğreteceği çok şey vardır.

Erken Budizm üstüne önde gelen bir bilgin olan Gombrich'in Buda "Brahmin ideolojiyi tepetaklak etmiştir" diyen sözlerine dönelim ve onun ne demek istediğini daha ayrıntılı olarak anlamaya çalışalım. Belki en temel olanı, Buda'nın Brahminlerin ve dört *varna*'ların kalıtsal statülerini toptan reddetmesidir. Brahminlerin betimlenmesi çoğu zaman eleştirilidir: Konuşmaların başında onlar kaba, küstah ve Buda'nın başka Brahminleri kendi yoluna döndürtmesine öfkelidirler, ama onlara kötü davranılmaz.[182] Olsa olsa acılık ve yadsıma yerine, bir mizah ve alaya alma öğesi vardır. Yine de, egemen Brahmin ideolojisi Brahminlerin statüsüyle başlayarak gerçekten altüst edilmiştir. Steven Collins'in dediği gibi:

> Burada vereceğimiz basit bir örnek, Budist metinlerde geçen *brahmana*, "brahmin" sözcüğünün kullanılmasıdır. Brahmanik düşünüşe göre dinde (ve aslında başka her şeyde) en yüksek statüyü verenin bir Brahmin olarak doğmak olmasına karşılık, Budizm için en yüksek statü, Budist kuralları sonuna kadar uygulayan kişinindir, dolayısıyla o kişi ("gerçek" ya da "sahici") "Brahmin" sayılır. Yani belirli dinsel içeriğin değiştirilmesine, hatta (Brahmanik bir sosyal vurgudan Budist bir etik vurguya geçilerek) tersyüz

---

181 Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University, Cambridge, Mass., 2007, s. 6-7.

182 Maurice Walshe, yaptığı *Digha Nikaya* çevirisine önsözünde Brahminlere Budist metinlerde yapılan muamelenin "Yeni Ahit'te çizilen Farisîler resmini anımsattığını, her iki durumda da sunulan resmin en hafif deyişle tek yanlı olduğunu" söylemektedir. Maurice Walshe, İng. çev., *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya*, Wisdom, Boston, s. 22.

> edilmesine karşın genel biçimsel yapı –burada en yüksek değer olarak "bir Brahmin olmak"– aynı kalmaktadır.[183]

Budistlerin Brahmanizmi "kibarca reddetmesi" denilebilecek olan tutumu, yine de birçok Brahmin tarafından ölümcül bir tehdit olarak görülmüştü: Budistler bütün Vedik geleneği yadsıyorlar, Brahmanizmin ve onun temel aldığı dharma'nın dayandığı bütün metinlerin hiçbir yetkesi olmadığını söylüyorlardı. Üstelik, Budistler *ahimsa*, şiddetsizlik öğretileriyle kurbanı, hatta herhangi bir canlının öldürülmesini reddediyorlardı. *Ahimsa* fikrinin başlangıçları Vedik metinlerde bulunmaktadır, ama bunlar seçilerek uygulanmakta ve metinlerde öğütlenen kurbanları kaldırma niyeti taşımamaktadırlar.[184] Brahmin yadsımacıların da (*samnyasin*'ler) kurbanı reddettiklerini belirtmiştik; onu öylesine içselleştiriyorlardı ki, eylemde değil, düşünce ve sözde anlatım buluyordu, ancak Brahmanik tarikatın temeli olan ev sahipleri için kurban hâlâ zorunluydu. Kurbanın toptan reddi, hegemonik Brahmanizme karşı büyük bir tehdit olarak görülürdü.

Gombrich tören ateşleri hakkında da benzer bir şey söylemişti; Brahmanik âyinler için merkezî önem taşıyan bu ateşler duruma göre üç ya da beş tane oluyordu. Yine *samnyasin*'ler dünyadan ayrılırken ateşi bırakıyorlardı. Bu, onun yalvarmasını gerektiren bir durumdu: Kendi yiyeceğini pişirmek için bir mutfak ateşi bile olamazdı. Fakat ateş ve ateş tanrısı Agni, sonraki gelenekte kenarda bırakılmış olmalarına karşın, normatif Brahmanizmde kutsallıklarını hiç yitirmemişlerdir. Yine burada da Buda Brahmin yadsımacı konumu radikalleştirmektedir: Ateş kurtuluşa erişilmeden önce sönmüş olması gereken "tutku, nefret ve hile ateşleri"nin bir simgesi olarak kullanılmıştır.[185]

Budist Suttaların Brahminleri anlattıkları satirik, ama düşmanca olmayan tarz hakkında bir fikir vermek için, zengin ve nüfuzlu bir Brahmin olan Sonadanda'yla ilgili bir öyküyü kısaca aktaracağım.[186] Buda ve izleyicileri, Sonadanda'nın hayli refah içinde yaşadığı Campa'ya gelmişler. Artık genç olmayan, ama hem baba, hem ana tarafından yedi kuşaktır hiç eleştirilemeyecek doğumlarla gelen, bilgili, sevimli ve birçoklarının öğretmeni olan bu

---

183 Collins, *Selfless Persons*, s. 32-33.

184 Bu öğreti Jainlerle paylaşılmaktadır, hatta belki onu Budizmin genellikle gitmediği uçlara taşıyan Jainlerden ödünç alınmıştır.

185 Gombrich, *How Buddhism Began*, s. 68-69. Gombrich Mahayana geleneğinin bu temel fikri "bütün Mahayana yazınındaki en ünlü parçalardan biri olan *Lotus Sutra*'daki [dünyanın] yanan bir ev olarak kurgulanması"nda ifade ettiğini söylüyor.

186 *Sonadanda Sutta, Digha Nikaya, s.* 4; şuradan: Walshe, *The Long Discourses*, s. 125-132.

adam büyük ününden ötürü Buda'yı ziyarete karar verir. Brahmin arkadaşları onu kınarlar: Buda ondan daha genç olduğu için, onu ziyarete Buda gelmelidir; eğer ziyareti kendisi yaparsa ünü sarsılacaktır. Fakat Sonadanda Buda'nın tam aydınlanmış olduğunu savunarak, kendisinin onu ziyaretinin doğruluğuna arkadaşlarını ikna eder. Ama yoldayken, endişelenmeye başlar: Buda'ya bir soru sorar da ya Buda bunun uygun bir soru olmadığını söylerse yahut Buda kendisine yanıtını bilmediği bir soru sorar da, sessiz kaldığı için arkadaşları onu aşağılarlarsa. Kendi kendine düşünür: "Eğer bir kimse bu topluluk tarafından aşağılanırsa, ünü sarsılacaktır, sonra da geliri sarsılacaktır; çünkü bizim gelirimiz bir ün kazanmamıza dayanır."[187]

Sonadanda, Buda'nın kendisine bildiği üç Veda'dan bir soru soracağını umar; onun tedirginliğini gören Buda da öyle yapar: "Brahminler hangi niteliklerle bir Brahmin'i tanırlar?" Sonadanda sevinir ve böyle beş nitelik olduğu yanıtını verir: Bir Brahmin yedi kuşaktır soylu doğmuş, mantraları öğrenmiş bir bilgin, sevimli, erdemli ve bilge olmalıdır.

Buda ona yanıt verir: "Ama bu beş nitelikten biri eksikse, dört niteliğe sahip olduğu için gerçek bir Brahmin olarak tanınamaz mı?" Sonadanda karşılık olarak, "Görünüşü bir yana bırakabiliriz; onun ne önemi vardır ki?" der. Buda bir niteliği daha bırakıp üç nitelikle yetinemez miyiz diye sorar. Sonadanda "Doğumu da bırakabiliriz" der. Bunun üzerine Sonadanda'nın Brahmin arkadaşları kızarlar ve onun çok şeyden vazgeçerek bir Brahminin değil, Buda'nın konumunu benimsediğini söylerler. Sonadanda onları susturur ve Buda'ya yanıt olarak bir Brahminin esas niteliklerinin erdem ve bilgelik olduğunu ileri sürer. Buda bunlardan birinin daha atlanabilir olup olmayacağını sorunca, Sonadanda der ki, "Hayır, Gotama. Çünkü erdem ahlâkla saflaştırılır, ahlâk da bilgelikle: Biri olunca öteki de olur; ahlâklı adamın bilgeliği vardır, bilge adamın da ahlâkı."[188] Herkese açıktır ki, Sonadanda Brahmin inanışının temel öğelerini terk etmiş ve Buda'nın öğretilerine, yani eski kast yükümlülükleri anlamında *dharma*'ya değil, yeni bir ahlâk ve bilgelik anlamında dharma'ya dönmüştür.

Fakat Sonadanda, Buda'ya eğer onu halkın içinde tanımazlıktan gelirse, kendisini bağışlamasını, çünkü bildiklik gösterirse, "ününün sarsılacağını ve bir kimsenin ünü sarsılırsa gelirinin de sarsılacağı"nı anlatır.[189] Yapılan yorumsamaya (şerhe) göre, Sonadanda "ancak sınırlı bir ölçüde [doğru dine]

187 *A.g.e.*, s. 128.
188 *A.g.e.*, s. 129-131.
189 *A.g.e.*, s. 132.

dönmüş biri" sayılmaktadır.[190] Yeni Ahit'teki zengin genç adam gibi, Sonadanda da Buda'nın öğretilerini kabul etmesine karşın ayrıcalıklı yaşamından vazgeçmek istememektedir. Suttalarda anlatılan başka birçok Brahmin Buda'nın gerçek izleyicileri olmuşlar ve aydınlığa erişmişlerdir. Fakat bir Brahmin ile Buda arasında geçen bu küçük öykü, Suttalardaki mantığı ve Buda'nın kendisini sorgulayanlara karşı kuşkucu olan, ama duygudaşlıktan yoksun olmayan mantığı örneklemektedir. Bizim için daha önemlisi, bir Brahmin olarak tanınmak için aranan beş koşulun Budistlerce ikiye indirilmiş bulunmasıdır. Bu öykü Buda'nın öğretisindeki köktenci ahlâklılaşmaya (radikal etikleşmeye) bir örnektir.

Eksensel ahlâklılaşma açısından, Budizmin (diğer Brahmanik olmayan yadsımacı tarikatlarla paylaşılmakla birlikte) belki en temel nitelikteki yeniliği, kurtuluş öğretisini, Budist anlamda Dharma'yı statü ya da etnik kimliğe bakmadan bütün insanlara açmasıdır. Obeyesekere, Suttalardan birindeki Buda'nın kendisinin evrensel öğretmen olduğu bilincine sonul erişme anına işaret etmektedir.[191]

Buda aydınlanmaya erişmek için yaptığı uzun ve zorlu arayıştan sonra, sonunda Nibbana'ya varmıştır. Şöyle düşünür: "Eriştiğim bu Dhamma tam, görmesi güç, anlaması güç, barışçıl ve incelikli, salt akıl yürütmeyle ulaşılabilir bir şey değil, ustalıklı, ancak bilgelerin deneyimleyebileceği bir şey." O kendisinin dünyevilikte yaşamaktan hazzeden ve öğreteceği şeylere karşılık verecek gibi olmayan bir kuşağın içinde olduğunu düşünür. Görüşünü özetleyen bazı dizeler ona gelir:

> Dhamma öğretmek yeter
> Ona erişmek bana bile zor geldi;
> Şehvet ve nefret içinde yaşayanlarca
> Hiçbir zaman kavranılmayacak.
> Şehvete boyanmış, karanlığa bürünmüş olanlar
> Bu bulanık Dhamma'yı hiç ayıramayacaklar
> O, dünya seline karşı gider,
> Derin, ince ve görülmesi güçtür.

190 *A.g.e.*, s. 550, n. 169.
191 Obeyesekere, *Imagining Karma*, s. 114.

Fakat bu noktada ansızın Brahma Sahampati belirir ve ona seslenir:[192]

> Nasıl bir dağın doruğunda duran biri
> Çevresinde herkesi görürse,
> Onun gibi, Ey bilge, Her şeyi gören Ermiş,
> Dhamma'nın sarayına çık.
> Kederi olmayan bu insan soyuna baksın,
> Kedere boğulmuş, doğum ve yaşlılıkla ezik.
> Kalk ey yengin kahraman, kervanın önderi,
> Borçsuz kişi ve gez dünyayı.
> Kutsanmış olan Dhamma'yı öğretsin,
> Onu anlayacaklar olacaktır.

Buda Brahma'nın yakarışını dinler ve "varlıklara şefkatinden" ötürü öğretisini herkese açma ödevini üstlenmeye karar verir.[193]

Obeyesekere yıllar sonra Buda'nın ölümü sırasında, "dünyanın bütün kötülüklerinin kişileşmişliği" olan Mara, ona ölüm zamanının geldiğini söyleyince, isteğini açıklar: "Ey Kötülük, ben *bhikku*'larım ve *bhikkuni*'lerim [keşişlerim ve rahibelerim], sıradan erkekler ve sıradan kadınlar, benim gerçek izleyicilerim haline dönüşmeden; bilge, iyi disiplinli, Dhamma'nın koruyuculuğuna ehil, Dhamma'ya göre yaşayan, uygun davranışlar gösteren, Efendi'nin sözünü anlamış ve bu özgürleştirici Dhamma'yı vaaz eden, onu yaymaya yetenekli olmadan son yolculuğuma çıkmayacağım."[194] Buda, bütün bunların başarıldığı ve Dhamma'ya erişmenin gerek keşişler gerekse dışarıdaki her statüden halk için açık hale geldiği noktada ölmeye hazırdı.

Suttalarda Buda genellikle çok sayıda keşişle çevrili olarak anlatılır; bireysel keşişler onun çoğu zaman konuşma ortaklarıdır. Sıradan insanlar kadar sıklıkla, krallar bile Buda'ya öğüt istemek için gelirler, Buda onlarla konuşur. Tekil yadsımacılar çoğu zaman hayranlıkla anılır, ama Buda en çok keşişleri ve genel toplum üyeleriyle etkin bir toplumsal yaşam içinde gösterilir. Bu anlatılarda, Buda manastırlı izleyicilerine nirvana arayışlarında nasıl

---

192 En yüksek tanrı ya da mutlak olan halinde, tekil olarak *Brahman* Suttalarda bulunmamakla birlikte, Budistler tarafından tanınmaya devam eden tanrılar arasındadır. Bir Brahma'nın, Buda'dan dünyada yaşamboyu öğretmenlik yapmasını istemesi Suttaların hazzettikleri ironilerden biridir. Brahma Buda'dan onu herkesin erişimine açmasını isterken, Vedik ortodoksluğun özgürleştirici gerçeği bir azınlığa öğretmekle sınırlaması, ironilerin en küçüğü değildir.

193 *Ariyepariyesana Sutta* 19-21; şuradan: Bikkhu Bodhi, İng. çev., *The Middle Discourses of Buddha: A Translation of Majihima Nikaya,* Boston, Wisdom, 1995, s. 260-262.

194 Obeyesekere, *Imagining Karma*, s. 114-115. Bu parça şuradandır: *Mahaparinibbana Sutta* (*Buda'nın Son Günleri*), 3.7-8. Bir başka çeviri: Walshe, *Long Discourses*, s. 246-247.

doğru davranmaları gerektiğini gösteriyor; ama bir o kadar sıklıkla da, sıradan insanlara doğru yaşama yolunu öğretmektedir; bu, kötü eylemlerin gerek şimdiki gerekse gelecek yaşamda çıkarabileceği tuzaklardan korunmayı sağlar; böylelikle onlar burada ve sonra iyi bir yaşam sürebilecekler, sonunda nirvanaya erişme olanağına kavuşacaklardır, ancak bu sıradan halk için hemen erişilebilecek bir amaç değildir.

Dolayısıyla, Budizm din tarihindeki (ancak Hıristiyanlığın daha sonra gelişen manastırcılığıyla karşılaştırılabilecek) en erken tam gelişmiş manastır yaşamını üretmiş olmakla birlikte, ona düpedüz bir manastır dini gözüyle bakılamaz. O aynı zamanda sıradan halkın da (lâiklerin) dinidir, onlar da keşişlere karşıtlıkla sapmacı ya da "popüler" Budistler diye görülmemektedir. Keşişlere oranla hedeften daha uzak olmalarına karşın, onlar da topluluğun eşit ortaklarıdır ve keşişlerin kendi yollarında lâiklere bağımlılıkları kadar lâikler de keşişlere bağımlıdırlar.[195] Ilana Silber onların yoğun karşılıklı bağımlılıklarının özünü şöyle anlatıyor:

> *Vinaya* disiplininin kendi yiyecek ve barınaklarını sağlamalarını engellediği keşişler lâiklere bağımlı kılınmış ve böylece kendilerini toplumdan kesmeleri engellenmiştir. Bu bağımlılık karşılıklıdır, çünkü lâikler yanında da Sangha'nın bir "liyakat alanı" oluşturduğu söylenmektedir; keşişlere armağanlarla (*dana*) maddî destek sağlamak, lâiklerin liyakat derleyebilecekleri (tek değilse) en etkili yoldur.[196]

Silber bu değişimin sihirli bir biçimde ödül satın alma diye görülmemesi gerektiğini söylüyor, çünkü verenin cömertlik niyeti armağanın etkisi için çok önemlidir. Sıradan halk keşişlere Buda'nın Dharma'sını öğreten kanonik metinlerin bekçileri olarak da bağımlıdır, fakat şiddet karşıtlığı sözü vermiş olan keşişler, kendi aralarında düzen sağlanması, hatta kimin yasal bir keşiş, kiminse çıkar peşinde bir asalak olduğunun ayrılması için bile lâiklere muhtaçtırlar. Kısacası, Buda ve Budist keşişler "evlerini terk etmiş" ve artık ev sahiplerinin ailesel, ekonomik ve siyasal yükümlülüklerine bulaşmıyor olmalarına karşılık, hâlâ Sangha'nın süregelen yaşamında toplumla son derece ilgilidirler.

---

195 Budist manastırcılığın lâiklerle ilişkisi üstüne yetkin bir tartışma için bkz. Ilana Friedrich Silber, *Virtuosity, Charisma, and Social Order: A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*, Cambridge University, New York, 1995. Silber bu kitapta Budizm ile Hıristiyanlığın gerçek manastırcılığın türediği yegâne dinler olduğunu iddia ediyor.

196 *A.g.e.*, s. 67.

"Evi terk etme" kararı Budist keşişle lâik kişi arasında kesin bir fark oluşturmakla birlikte, Budist lâiklerin üstlendikleri yükümlülükler, keşiş adaylarının üstlendikleriyle bir ölçüde benzeşmektedir. Gombrich lâikler için öngörülen Beş Kuralı daha geniş bir perspektife koyuyor:

> Nezaket ve özgecilik [diğergâmlık] olumlu değerleri, Budizmi lâikler için konulmuş ahlâk kurallarından daha iyi nitelendirmektedir. Bunlara genellikle "kurallar" deniliyor, ama aslında birinci tekil kişi formunda dile getirilen üstlenmelerdir. Beş tanedirler: yaşam almamak, çalmamak, (kişinin durumuna göre tanımlandığı gibi) iffetsiz olmamak, yalan söylememek, dikkatsizliğe yol açabileceğinden, dolayısıyla da ilk dört üstlenmeyi çiğnetebileceğinden uyuşturucu almamak. ... Olumlu açıdan, Budistin ilk ödevi cömert olmaktır ve cömertliğin –tek olmamakla birlikte– başlıca amacı Sangha'ya yöneliktir. Cömertlik, üstlenilen ahlâkî yükümlülükleri tutmak, kişinin zihnini geliştirmesi: bunlar iyi bir yeniden doğuma ve sonunda bütün yeniden doğumlardan kurtuluşa giden Budist yolu özetlemektedir.[197]

Gombrich lâiklerin belirli günlerde (gökteki ay ayının çeyrek günlerinde) uymaya teşvik edildikleri belli birtakım ek kuralları anlatıyor: "Bir gece ve gün boyunca tam bir iffet göstermeye [cinsellikten uzak durmaya], öğleden sonra katı bir şey yememeye, kendilerini süslememeye ya da eğlence seyretmemeye, rahat yataklarda yatmamaya söz verirler."[198] Beş Kuralla birlikte bunlar, keşiş çıraklarının üstlendikleri yükümlülüklerdir, keşişler ayrıca para kullanmaktan da uzak kalmalıdırlar. Yaygın olmamakla birlikte, lâik biri de bu kurallara sürekli olarak uymayı üstlenebilir. Öyleyse, genel olarak keşişlerle lâikler arasındaki ayrım, sanılabileceği gibi su geçirmez değildir: keşişlerin daha çok nirvana'ya erişmek, lâiklerinse daha iyi bir yeniden doğuma varmak istemeleri beklenir, ama lâikler de sonunda nirvana'ya gitmeyi amaçlamaktadırlar.

Budizme Batı'da uzun süredir (çoğucası Hıristiyanlıkla örtük ya da açık bir karşıtlık içinde) "akılcı" bir din diye bakılmakta, Budist din ve ahlâk öğretisi de, sonuçlara giden öncüllerle sistemli öneriler biçiminde ifade edilmektedir. Bu nedenle, "kuram"ın varlığı eksenselliğin bir işareti sayılırsa, Budizmi eksensel bir din diye görmek kolaydır. Fakat öteki eksensel örneklerde olduğu üzere, Budist öğretinin de "mantıksal" yanı, diğer çeşitli söylem biçimleriyle –simgeler ve anlatılarla– bazen Batılı hayranlarının görmezden gel-

---

197 Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 2. baskı, Routledge, Londra, 2007, s. 66.

198 *A.g.e.*, s. 78.

dikleri yollardan karışmıştır. Üstelik, Budist gerçekler mantıksal olarak sözcüklerin gelebilecekleri anlamlarla anlaşılmaktadır, oysa "gerçekten" anlaşılmaları için onlar dinleyicilerini kendilerine karşı pratik konumlarında ve dünyayı da (dilbilimsel anlamıyla pragmatik olarak) değiştirmelidirler.[199]

Burada Buda'nın ünlü Geyik Park Vaazı'ndan sonraki Dört Soylu Gerçeğin serimlenmesine yönelen ilk veciz vaazında bile, Buda gerçekleri söyledikten sonra tekrar tekrar vurgulamaktadır ki, sonunda onları "tam anlamış" ve "idrak etmiş" bulunmaktadır, öyle ki içinde şu bilgi ve görü uyanmıştır: "Zihnimin özgürleşmesi sarsılamaz. Bu benim son doğumumdur. Artık yenilenen bir varoluş[um] olmayacaktır." Şu da aktarılır ki, vaazını verirken izleyicilerinden biri Aziz (*Venerable*) Kondanna, onların gerçekliğine tam olarak uyanmıştır: "Başlayan her şey sona ermeye de yazgılıdır."[200] Böylelikle, sözcükleri ve onların mantıksal ilişkilerini anlamak ilk adımdan ibarettir; ancak öğretiler kişinin bilincine derinliğine girerse, dönüştürücü olabilirler.

Steven Collins Budist öğretilerde sistematik düşünce her zaman önemli olmakla birlikte, her zaman onun yanı sıra anlatısal ve sembolik düşünce de bulunduğuna işaret etmektedir. (Bütün eksensel dinlerde bulunabilecek) bu üç düşünme türünün arasındaki bağlantıları özetlerken, Collins sistematik ile anlatısal arasında "imgelem"in "köprü, aracı" olduğunu savunmaktadır:

> Gelişmiş gelenekte nirvana'nın en yaygın iki imgesi, ateşin söndürülmesi ve şehirdir. Budist sistematik düşünüşü birbirlerine mantıksal ilişkilerle bağlanmış fikirlerin zamansal değil, statik bir düzenlenişini içerir; fakat anlatıları ister kapsamlı bir ana metinde olsun, ister sahici metinler içinde, zorunlu olarak zamansallıkla yapılanmıştır. Ateş imgesi, Nirvana kavramının yer aldığı sistemli düşünüş sözlüğünün içine kurulmuştur; ama onun da, fiillerde ya da imgenin içindeki fiil kavramlarında kapsanmış olan zamansal bir boyutu vardır: bu, *geçen* ya da *söndürülen* ateştir. Bu zamansal boyut, büyük çaplı öykü ve tarihlerde anlatısal düşüncenin hem zamanı hem de zaman dışı nirvana'yı metinleştirdiği mikrokozmosun içinde aynıdır. Böylelikle yalnızca imge Budizm sözlüğüne ilişkin olmakla kalmaz (bağlantı yakıt, Nirvana söndürme), aynı zamanda, –çok özetle ya da bir Güney Asya eğretilemesi kullanarak söyleyelim: çekirdek halinde– acı çekmekten içinde Nirvana'nın *sentaktik* değerinin de bulunduğu karara ve kapanmaya kadar anlatısal hareketi de içerir. Nirvana şehri, metinsel görünün statik bir nes-

199 Burada ben Steven Collins'in *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, Cambridge University, New York, 1998, s. 282-285'ten yararlanıyorum.

200 Bikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*, Wisdom, Boston, 2000, s. 1846. Geyik Parkı Vaazı *Samyutta Nikaya*, s. 56-111'de bulunmaktadır.

> nesi olabilir; fakat yolculuğun erişeceği amaç halinde şehir kavramı, yine Budist sistemli düşünüşüne içrek olarak Yolun son aşamasıdır (*terminus*). Bütün Budist ana anlatısının bir mikrokozmik türü de bulunmaktadır. Böylelikle, kurtuluşa giden Yol, ana anlatının imgesinde; en eski metinlerden birinin kullandığı imgenin gerektirdiği üzere; geçici beden şehrinden zamansız ve ölümsüz nirvana'ya zaman içinde bir yolculuktur. İmgeler hareket kavramının mantığını oluşturmaktadırlar. Bir zamanlar hareket olan yerde, zamansal bir uzanma vardır ve zamansal bir uzanmanın olduğu yerde de anlatım vardır.[201]

Sadece Collins'in Budist dinsel bağlılığının merkez kaygısını yakalamak için yaptığı belâgatli çabayı tamamlamak için, yukarıdaki alıntıya "sentaktik" sözcüğünün nasıl girdiğini kendi açıklamasından görelim:

> Nirvana'nın hem kavram hem de imge olarak algılanması, tasarımından tam bir sessizliğe erişir. Nirvana Budist öyküde son noktadır, anlatısal imgelemin sona ermek zorunda bulunduğu nokta. Ama bu sona eriş, bir kopuştan çok, bir bitiştir. Nirvana Budist imgelemin, metinlerin ve törenlerin yapısında çıkarsamalı ya da pratik bir hareket anının biçimsel kapanış öğesidir. Nirvana'nın semantik değerinin yanı sıra bir de sentaktik değeri olduğunu bu anlamda söylüyorum: o, yapıyı bütüne eriştiren sonlandırma anıdır.[202]

Collins daha sonra Budist özgürleşme öyküsü hakkındaki savlarını Gotama Buda'nın öyküsüne de uygulamaya girişiyor. "Herhangi bir birey için ruhsal özgürleşme öyküsünün –evren çapında bir *Bildungroman*'ın sona erişi– hem Gerçeğin keşfidir hem de varlıkta bir değişmedir. Ermiş kişi gerçeği kavradığında, o (kadın ya da erkek) kimse sadece yeni bir bilgiye erişmiş değildir, daha ziyade o bilgi yeni bir varoluşsal durum ya da koşula örnek olmuştur."[203] Sessizliğin ortasında, Nirvana fikri, söylenebilecek hiçbir şeyin

---

201 Collins, *Nirvana*, s. 284. Collins'in dilsel anlamda sentaktik olduğu kadar semantik ve pragmatik bakımdan da Nirvana düşüncesi için aşağıya bkz. Kenneth Burke de Collins'ten karşıt yönde giden bir deneme yazmıştır, ama o da aynı şeyi söylemektedir: sistematik ve anlatısal düşünüşün, biri zaman dışı, ötekiyse zorunlu olarak zamansal olmakla, aralarında önemli bir fark kalarak birbirlerinin yerine geçebilirliği. Burke için Yaratılış'ın (*Tekvin/Genesis*) ilk üç bölümü, anlatı biçiminde olmakla birlikte, "felsefi" olarak, yani düzen fikrinin varsayılmasının mantıksal sonuçları halinde yeniden formüle edilebilir. Bkz. Burke, "The First Three Chapters of the Genesis", *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*, Beacon, Boston, 1961, s. 172-272.

202 Collins, *Nirvana,* s. 243.

203 *A.g.e.*, s. 243-244. Kazanılması Budist Yolda öylesine önemli olan "bilgi" hakkında benim, sadece bilişsel olarak kalmayan, aynı zamanda duygusal ve davranışsal da olan bütün yaklaşımım, geniş ölçüde Collins'in kitabına dayanmaktadır. Budist bilginin yalnızca olgu halinde değil, beceri kazanma anlamında da olduğu üstüne özet bir tartışma için, bkz. Collins, *Nirvana*, s. 153.

yardım etmediği bir anda, Budistler her zaman (bu terimin İbrahimî dinlerdeki anlamıyla çağrışımlarından ötürü ibadet/tapınma demeye çekindiğimiz bir tutumla) Buda'ya dönmüşlerdir; ama bu, bütün öğretinin ne hakkında olduğunu gösteren bir durumdur. Buda'nın kendisinin dediği gibi, "Dhamma'yı gören beni görür, beni gören Dhamma'yı görür."[204]

Böylelikle, zaten Dört Soylu Gerçekte içerilen merkezî Budist öğreti, acı çekmekten nirvana'ya giden, sistematik ve anlatısal düşünceyle, hatta söndürülen ateş gibi simgelerle anlatılan Yoldur. Bu öğreti, bütün insanların doğum ayrıcalıklarına bakmayarak Yolu izleme yeteneklerinde eşit olduklarını ilân etmesi açısından, bu öğreti doğum ve soy çizgilerine büyük ağırlık veren erken Hint toplumuna oranla devrimcidir. Fakat Romila Thapar'ın belirttiği üzere, Buda var olan kurumların devrimle yıkılmasını savunmamış, daha çok almaşık bir yaşam yolunu öngören, fetihle değil, kendine çekmekle büyüyecek paralel bir toplum kurmaya çalışmıştır. Bu paralel toplumun oluşturulmasında, Sangha, yani Budist keşişler tarikatı merkezî konumdadır.

Patrick Olivelle, Buda'nın çevresini dünyayı yadsımış izleyicilerin almasına karşın, Sangha'nın zamanın çoğu toplumsal örgütlerinde olduğu gibi, özellikçi (*particularistic*) bağları olan[205] "biçimsel bir örgüt" olarak gelişmesinin ancak zamanla yavaş yavaş olduğunu ileri sürmektedir.[206] Önce evden ayrılma çağrısı, düpedüz gezegen bir dilenci rahip olmaları içindi. Yağmur mevsiminde keşişlerin dört ay kadar bir süreyle geçici topluluklar halinde toplanmaları uygun olmaktaydı, sonra kendi ayrı yollarına gidiyorlardı. Zamanla bu topluluklar kalıcı hale geldi ve çoğucası şehirlerin dolaylarında Budist manastırları oldular.

Hıristiyan manastırcılığıyla oranlandığında, Budist manastırcılığı belirginlikle daha az hiyerarşikti. Buda kendisine bir ardıl atamayı reddetmişti, keşişlerin bütün ihtiyaç duydukları Dhamma'dan ibaretti; manastırlarda bile, *Vinaya*'nın, yani manastır kurallarının ayrıntılı olarak gelişmesi yolunda bir gelişme bulunmakla birlikte, hiyerarşi en aşağı düzeydeydi. Her keşiş Yolu kendi bildiği gibi izliyordu; fakat öğretmenle öğrenci arasındaki ilişki önemliydi ve bu durum öğretim soy çizgilerinin doğmasına yol açmaktaydı; işte bu soy çizgileri arasındaki anlaşmazlıklar, "sekterce" çatışmaların yapısal temelini oluşturuyordu. Sangha hiçbir anlamda bütün toplum için bir model değildi ve kasten ondan uzak duruyordu. Fakat Budist manastırcılığın görmüş ol-

---

204 *A.g.e.*, s. 245.
205 Sangha'nın bu Weberci nitelenişi için bkz. Collins, *Nirvana*, s. 558.
206 Patrick Olivelle, *The Origin*, ayrım 2, "The Growth of Buddhist Cenobitical Life", s. 35-77.

duğumuz gibi hayli amorf niteliği keşişlerle çoğu kere krallar, yüksek kamu görevlileri ya da zengin tüccarlar olan lâik koruyucuları arasında yakın bir ilişkiyi zorunlu kılmaktaydı. Var olan toplumsal düzenle ilişkili paralel topluluk gibi bir şey yaratmak söz konusuysa, bu yalnızca keşişlerin değil, keşişlerle sıradan halkın birlikte olduğu bir topluluk olacaktı.

Bütün misyoner dinlerinin en büyüklerinden biri olmasına, hemen bütün Güneydoğu ve Doğu Asya'ya yayılmasına karşın Budizm, Hindistan'a kalmamış ve hayli anlaşılmaz bir ölçüde Hinduizm tarafından özümsenmiştir.[207] Özümsenenin özümseyenleri ne kadar değiştirdiği bir bilgince araştırma ve tartışma konusudur. Yadsınamayacak olan, Brahmanik geleneğin belli belirsiz haber verdiği ahlâkî evrenselliğin sonraki Hinduizmin büyük tanrıcı (*theistic*) hareketlerinde belirgin olduğudur.

BUDİZMDEN SONRA DİN VE SİYASET

Buda'nın öğretileri açıkça Vedik sonrasıdır ve onlar bir anlamda Hindistan'ın hiçbir zaman "Vedik sonrası" olmadığını anımsayarak, bir toplumun, özellikle de Vedik sonrası bir siyasal topluluğun anlatımıdırlar. Erken Budizmin merkezlerinden biri olan Magadha yeni bir siyasal topluluk türünü temsil etmektedir; daha geniştir, daha merkezîdir, önce yaşanandan hayli farklı bir krallık ve yönetim anlayışı vardır. Budist metinlerin kendileri önemli kültürel, toplumsal ve siyasal değişiklikler hakkında hayli bilgi vermektedirler; fakat bizim kısaca da olsa bakmamız gereken başka önemli metinler de vardır. Bunların belki en önemlileri *Ramayana* ve *Mahabbharata*'dır; bunlar *İlyada* ve *Odisseia*'dan çok farklı olmakla birlikte, yine de destan (epik) formundadır, ama Manu'nun *Dharmasasastra*'sı ve Kautaliya'nın *Arthasastra*'sı gibi başka metinler de vardır. Bu metinler kesin olarak tarihlenemiyor ve muhtemelen birden çok dönemin malzemelerini içeriyorlar; fakat şimdiki halleriyle İÖ. son yüzyıllarla İS. ilk yüzyıllardan kalmadırlar.

Sadece merkezî monarşilerin büyümesini değil, ancak imparatorluk diyebileceğimiz bir şeyin yaratılmasını da incelememiz gerekir: Magadha'da Candragupta Maurya tarafından kurulan Mauryan hanedanı (İÖ. 321-185) en geniş sınırlarına en ünlü hükümdarı Aşoka (İÖ. 304-232, y. 273-232) döneminde erişmiştir. Candragupta, Maurya hanedanını Qin Shihuangdi'nin ilk imparatorluk hanedanını kurmasından hemen tam bir yüzyıl önce kurmuş, ama bunların gelecekleri çok farklı olmuştur. Qin hanedanının ardılları olarak

207 Yukarıda belirtildiği gibi, Nepal'deki Sanskrtti Budizmi dışında.

(elbette önemli aralarla) 1911'e kadar 2.000 yıldan uzun bir süre, ardarda emperyal hanedanlar gelmiş ve bunların çoğu bugün bizim Çin diye bildiğimiz ülkenin çoğunda hüküm sürmüşlerdir. Ama Maurya hanedanının çöküşünden sonra, Hindistan'da bir daha ülkesi Maurya imparatorluğunun büyüklüğüne erişen bir rejim gelmemiştir; yine de Çin'e rakip bir kültürel birliği olmuştur; açıkça anlaşılıyor ki, bunun için siyasal birlik olması şart değildi.

Göreceğimiz üzere, Aşoka Hint tarihindeki en yenilikçi hükümdardı; ama aşağıda inceleyeceğimiz sebeplerden ötürü, Budist metinler dışında neredeyse toptan unutulmuştur. Hindistan'daki ilk yazı örnekleri olan, onun geniş ölçüde ilginç malzeme dolu elyazmaları, yaratılmalarından kısa süre sonra modern zamanlara kadar okunamayan bir yazı ve dillerde kaleme alınmışlardı. Aşoka, Akhenaten kadar toptan unutulmamıştı, fakat tarihsel önemi düşünülürse, sonraki tarihsel bellekte olmayışı kayda değer. Yine de, onun varlığı Hindistan'ın dinsel ve siyasal düşünüşünde böylesine yaratıcı bir rol oynamış bütün metinlerde hissedilebilir.

Biz şimdi, Magadha krallığına daha yakından bakarak İsa Milâdından önceki ve sonraki yüzyıllarda olan değişiklikleri anlamaya çalışmalıyız. Ona yapılan en erken göndermelerde bu krallık Vedik kültürün alanı ötesinde, barbarların yaşadığı bir yerdir; fakat yukarıda değindiğimiz gibi, muhtemelen İÖ. 5. yüzyılda yaygın Sanskritleşme süreci ona da erişmişti. Bimbisara ve oğlu Ajatasatru'nun yönetiminde Magadha Ganj vadisinin başat prensliği olmuş ve eski zamanlardakinden önemli farkları olan bir siyasa geliştirmişti. Başlıca Budist ve Jain kaynaklarından zar zor sezebildiğimiz, yeni bir merkezileşme olduğu ve artan yetkilerle bir kralın ortaya çıktığıdır. Şefliklerden üstün şefliklere, İÖ. 1. binyılın ilk yarısında da tedirgin bir erken devlete uzun bir geçiş olduğunu görmüştük. Erken devletin karmaşık bir törenler sistemine dayandığını, hükümdar hanedanına odaklandığını, ama öteki aristokratik soy çizgilerinden gelenlerin de katılmasına izin verdiğini ve Kşatriyalarla Brahminlerin ittifakına çok bağlı olduğunu gördük.

İÖ. 1. binyılın ortalarında ve özellikle Magadha'da kral kendi ellerinde daha çok güç toplamayı ve yerel ileri gelenlere daha az dayanmayı başardı; artık krallık soyundan ya da yakın soy çizgilerinden seçilmiş görevlilere dayanıyor ve eski zamanların harçları yerine vergi denilmesi gereken şeyler topluyordu. Büyük krallık törenleri hâlâ yapılıyordu, ama daha seyrekti ve daha çok kral soyuyla sınırlıydı. Brahminler yine önemlilerdi ve sayılıyorlardı, ama Budistler, Jainler ve diğer gruplar çıktığından artık kutsallıklara erişme tekelinin kendilerinde bulunduğunu iddia edemezlerdi. Krallar Bimbisara

ve Ajatasatru'nun her ikisi de, Budist ve Jain metinlerinde bu dinlerin koruyucuları olarak gösteriliyordu; ama aynı metinlerde onların Brahmin danışmanları bulunduğu ve hiçbir dini "yerleşik" yapmadıkları da belirtilmekteydi. Yeni genişleyen Magadha eski beklentilerle daha az bağlıydı ve önceki rejimlere oranla hem siyasal hem de dinsel alanlarda deneyler yapmaya daha yatkındı. Burası, gelecek gelişmelerin pek çoğunun fideliği olmuştur.[208]

Bimbisara ve Ajatasatru belki İÖ. 5. yüzyılda (bütün tarihler yaklaşıktır) Magadha ülkesini geniş ölçüde büyütmüşlerdi, artık bütün aşağı Ganj vadisiyle kuzey ve doğudaki bitişik alanları da kapsıyordu. Onları izleyen ve İÖ. 4. yüzyılın çoğu boyunca ülkeye hükmeden Nanda hanedanı Magadha'nın yönetimini büyük ölçüde genişleterek batı kıyısına eriştirdi, artık alt kıta Bengal Körfezi'nden Arabistan Denizi'ne kadar gidiyordu. Fakat şimdiki Pakistan ve Afganistan dahil, ama en güneydeki topraklar hariç (ama onlar bile Mauryalara haraç ödüyor olabilirlerdi) alt kıtanın çoğunu kapsayan bir imparatorluğu sonraki hanedan, yani Mauryalar yaratmıştır. Hanedanın kurucusu Chandragupta Maurya İÖ. 321'de Nandaların sonuncusunu devirdi. Rivayetlere göre, Candragupta'nın başarısının gerisinde (daha sonra veziri olan) danışmanı Kautaliya'nın[209] tasarımları vardı. Hükümdarlık üstüne önemli metin, *Arthaşastra*'nın Kautaliya tarafından yazıldığı söylenir. Elimizdeki metin hiç kuşkusuz daha sonraki malzemeden oluşuyor, ama bazıları Mauryalar zamanından, hatta belki ola ki Candragupta'nın vezirinden kalmıştır. Candragupta Magadha'nın topraklarını genişletmiştir; oğlu Bindusara da (Magadha'nın güneyindeki önemli Kalinga bölgesi hariç) fetihleri tamamlamıştır. Bindusara'nın İÖ. 278'de babasının yerine geçen oğlu Aşoka (bütün bu tarihler yaklaşıktır) tahta çıkabilmek için kardeşlerinden birini ya da daha çoğunu öldürdükten sonra birkaç yıl içinde Kalinga'yı da alarak imparatorluk coğrafyasını tamamlamıştır.

Aşoka hakkında kendisinden önceki ve uzun bir süre de sonraki hükümdarlar hakkında bildiklerimizden çok daha fazlasını biliyoruz; bu, onun imparatorluğunun her yanına dağılmış olarak, kayalara ve sütunlara yazılan kendi ağzından çıkmış metinler sayesindedir. Aşoka yazıtları Hindistan'da bilinen en eski yazı örnekleridir ve bazı bilginler, en eski Hint yazısının Aşo-

---

208 Bu tarihin iyi bir kısa özeti için bkz. Hartmut Scharfe, *The State in Indian Tradition*, Brill, Leiden, 1989, Bölüm 6, "A Synthetic View of the Development of the State in India".

209 Ben Romila Thapar'ın yeğlediği Kautaliya imlâsını kullanıyorum; onun önemli kitabı *Aşoka and the Decline of the Mauryas*, yeni bir sonsözle gözden geçirilmiş baskı, Oxford University, Delhi, 1997. Yeni sonsöz 1961'deki ilk basımdan o yana yapılmış araştırmaları tartışmaktadır. Başka yazarlarsa Kautiliya imlâsını tercih ediyorlar.

ka'nın görevli olduğu zamanda icat edildiğine inanıyorlar. Hindistan'ın kuzeybatı sınırının uzun süredir yazı kullanan halklarla temasta olduğunu anımsamalıyız; Akhamenidler döneminde Hindistan'ın bazı kuzeybatı bölgelerine egemen olan Persler, son olarak da İÖ. 4. yüzyılda Yunanlar. İÖ. 326'da Büyük İskender İndus Vadisi'ni işgal etmiş ve ardında, sonradan Chandragupta Maurya'nın fethettiği birçok küçük Yunan devleti bırakmıştı. Fakat İskender'in Suriye ve Mezopotamya'daki ardılı Seleucus Nicator 305'te Hindistan'ı işgal ederek, bir zamanlar Perslerin denetiminde olan, daha yakın zamanlardaysa Yunanların yönettiği bölgelere hâkim olmak için Chandragupta'ya kafa tutmuştur. Seleucus çabalarında başarılı olamamış ve İÖ. 305'te Chandragupta ile yaptığı bir anlaşmayla 500 savaş filine karşılık elindeki toprakları ona bırakmıştır. Hindistan'ın gördüğü en büyük devlet olan Maurya imparatorluğunun, o zamana kadarki en büyük Akdeniz ve Ortadoğu imparatorluğu olan İskender imparatorluğuna bu kadar yaklaşması elbette çok önemlidir; Mauryalarla İskender'in Helenik ardıl devletleri arasında diplomatik ilişkilerin devam etmesi de öyledir. Hindistan'da yazının icadı, antropologların uyarıcı yayılma dedikleri şeyin bir örneği olabilir: Mauryalar yabancı bir alfabeyi almamış, kendileri bir alfabe icat etmişlerdir. Bir başka açıklama belki daha inandırıcıdır; Hint yazısı o zamanlar İran'da ve Kuzeybatı Hindistan'da bir çeşit ortak dil (*lingua franca*) olarak kullanılan Aramî yazısından türetilmiştir.[210]

Sadece en güvenilir kaynaklardan ve yazıtlardaki kendi sözlerinden yararlanarak bazı şeyler söyleyebiliriz: Aşoka bir noktada Budizm yandaşı olmuştu, Kalinga'yı fethi hem savaşçılar hem de savaşçı olmayanlar arasında büyük can kaybına yol açarak çok kanlı geçmiş ve sivil nüfusa büyük acılar çektirmişti; fethinin şiddetinden nadim olunca, bundan sonra savaşı reddetmiş ve şiddetle değil *Dhamma*'yla yönetmeye and içmişti.[211] Fermanlar Prakritçeyle yazılmıştı; bu, erken Budist metinlerde kullanılan ve onunla yakından ilişkili olan Pali gibi, klasik Sanskritçeden türemiş bulunan ve o zamanlar Kuzey Hindistan'da yaygınlıkla kullanılan bir dildi. Hem Prakrit'te hem de Pali'de Sanskritçenin "dharma"sı, "dhamma" olmuştur. Ancak, fermanları ilk inceleyenlerin yaptığı gibi, Aşoka'nın *Dhamma*'sını Budist Dham-

---

210 Romila Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300*, University of California, Berkeley, 2004, s. 162-163. Aşoka'nın *Dhamma*'sını Budist Dhamma'dan ayırmak için italik kullanacağım.

211 Benim Aşoka ve öğretisi hakkında söylediklerim, geniş ölçüde Thapar'ın *Aşoka* kitabına (Ek 5'teki ferman çevirileri de dahil) dayanıyor. 1997'ye kadar yapılan araştırmaların özetlendiği o kitaptaki sonsözden başka, *Early India*'daki Aşoka anlatısı, ilk yayımlandığı 2002'deki görüşlerini yansıtmaktadır.

ma ile aynı şey sanmak yanlış olur. Aşoka fermanlarından bazılarını kendisine bağlı Budistlere yöneltmiş bulunmakla birlikte, içeriklerinden anlaşılmaktadır ki, onun *Dhamma*'sı, yani fermanlarının aktarmayı amaçladığı kendi öğretisi adeta dinler dışıdır, bütün inanışlardakilere eşit olarak seslenmekte ve değerlerini zamanın bütün dinlerine yaymak istemektedir. Aşoka özellikle *ştramana*'larla (Budist keşişler, ama başka dinlerden keşişler de) *brahmana*'lara (Brahminlere) eşit saygı gösterilmesini öğretmiş, hatta farklı fermanlarda hangisinin önce anılacağını değiştirmiştir.

Aşoka'nın *Dhamma*'sı, içeriğinde dinsel bir niteliğin de bulunduğu bir siyasal propaganda biçimi olarak görülebilir. Aşoka elbette siyasal propagandanın mucidi değildi ve Akhamene hükümdarlarının kaya yazıtları, Aşoka'nın örnek aldığı modeller olabilir. Fakat içeriklerinin farkı anlamlıdır; örneğin büyük Akhamene kralı I. Darius'un (İÖ. 549-486) Behistun'daki yazıtları kendisinden önceki birçok hükümdarın buyrultularını yankılayarak şöyle başlıyor: "Ben Darius, büyük kral, krallar kralı [şehinşah], Persia'nın kralı, ülkelerin kralı."[212] Öte yandan, Aşoka kendisi hakkında hayli alçakgönüllüdür; çoğu kere kendinden (kişisel adıyla) "kral Piyadassi, Tanrıların Sevdiği" diye söz eder. Darius'un uzun yazıtı, tahta çıktığı dönemdeki güç koşulları sıralamakta ve sonra da uzun uzadıya birçok fethini, özellikle de kendisine karşı yapılan çeşitli ayaklanmaların şiddetle bastırılmasını anlatmaktadır; amaç açıkça, gelecekte bir daha ayaklanmaya kalkışılmamasını sağlamaktır. Bütün yazıtın kan ve şiddet dolu olduğu söylenebilir.

Aşoka yazıtlarındaki savaşa tek gönderme, Kalinga fethi hakkında duyduğu pişmanlık ifadesidir; bu, Kalinga hariç birçok yerdeki yazıtlarda bulunuyor; Kalinga'da herhalde savaşın anısı, orada yaşayanları pişmanlığı işitmekten korkutuyordur. Darius'unkiler savaşa ne denli yönelik idilerse, Aşoka'nın yazıtları da barışa o denli bağlıydılar. Örneğin, Altıncı Büyük Kaya Fermanı demektedir ki:

> Bütün dünyanın genliğini (refahını) geliştirmem gerektiğini düşünüyorum; bunu yapmanın yolu, çok çalışmak ve (verimli) iş yapmaktır. Hatta bütün dünyanın genliğini geliştirmenin daha iyi bir yolu yoktur. Ve benim yaptığım büyük işler her nelerse, ben onları hep bütün varlıklara olan borcumu ödemek için yaptım. Ben onların bu yaşamda mutlu olmalarına çalışıyorum ki, bir dahakinde göğü kazanabilsinler. *Dhamma*'nın bu yazıtı o amaçla hazırlandı.[213]

---

212 İnternette "Behistun Yazıtının Tam Çevirisi" ("Full Translation of the Behistun Inscription") başlıklı Wikipedia maddesine bkz.

213 Thapar, *Aşoka*, s. 253'te çevrilmiştir.

Aşoka uyruklarının sağlığı ve genliği için tasalanmaktaydı ve gölge olması için banyan ağaçları dikerek, dokuz milde bir kuyular ve dinlenme evleri kurarak yolları ıslah etmek gibi yaptığı iyi işlerden bazılarını anlatıyor.[214] Fakat onlara en büyük armağanının *Dhamma*'yı vermesi olduğunu da söylüyor:

> *Dhamma* armağanıyla, *Dhamma* övgüsüyle, *Dhamma* paylaşmasıyla, *Dhamma* yoldaşlığıyla karşılaştırılabilecek hiçbir armağan yoktur. Ve o budur; kölelere ve uşaklara iyi davranış, ananın ve babanın sözünü dinlemek, dostlara, tanıdıklara, akrabalara, *şramana*'lara ve brahmanlara karşı cömertlik, canlıları öldürmektan kaçınmak. ... Böyle yapmakla, *Dhamma* aracılığı üstünden bu dünyada kazanç, gelecek dünyada da sonsuz liyakat elde edilir.[215]

Aşoka'nın *Dhamma*'sı apaçık Budizmden alındığı halde, bir tarikata bağlı olmayan genel bir öğreti olarak düşünülmüştür. Aşoka'nın temel kaygılarından biri, dinsel hoşgörüydü:

> Fakat Tanrıların Sevdiği, onurlandırma armağanlarını bütün mezheplerin temel ilerlemesi kadar önemli saymamaktadır. Bir kimsenin konuşmasında yapılması gereken denetimin temeli, kendi tarikatının değerini yüceltmemek ya da bir başkasınınkini uygunsuz durumlara sokarak küçültmemektir. Her vesilede bir kimse bir başkasının dinini onurlandırmalıdır, çünkü böyle yapmakla kendi dininin etkisini çoğaltmakta ve ötekininkine de yararlı olmaktadır; oysa tersini yapınca, kendi dininin etkisini azaltır, ötekine de zarar verir ... o nedenle, insanların birbirlerinin ilkelerini işitebilmeleri için uyum öğütlenir.[216]

Örneğin, Budizmde mutlak bir ilke olan *ahimsa*, şiddet karşıtlığını Aşoka sık sık över; ama bu ılımlı bir şiddet karşıtlığıdır, istisnaları vardır. Bütününde, hayvanlar yenmek için öldürülmeyecektir, ama öldürülmeleri birkaç durumda caizdir. Ölüm cezası belirli suçlar için hâlâ yürürlüktedir. Savaşma konusunda, fetihler dışlanmış olmakla birlikte, örneğin hep sorun çıkaran orman kabilelerinin cezalandırılması hâlâ mümkündür. Şurası da anımsanmaktadır ki, şiddet karşıtlığı gitgide genelleşen bir değer olmasının yanı sıra, Jainlerde aşırı bir biçimde vardır, ama yeni gelişen Hinduizmde de geniş ölçüde onaylanmaktadır.

---

214 *A.g.e.*, s. 265'te çevrilen Yastık Fermanı 7'den.
215 *A.g.e.*, s. 254-255'te çevrilen 11'inci Büyük Kaya Fermanı'ndan.
216 *A.g.e.*, s. 255'te çevrilen 12'nci Büyük Kaya Fermanı'ndan.

Aşoka'nın *Dhamma*'sının onu Budizmle ilişkilendiren merkezî bir öğesi, sekterce bir anlamda olmamakla birlikte, evrenselliğiydi. Onun içinde *varna*'ya, doğumla gelen statüye değgin bir şey yoktur. Brahminlere, tıpkı çeşitli türlerdeki zahitlere olduğu gibi, saygı gösterilmelidir; fakat bu, özgül kast yükümlülüklerini kapsamaz. Dharma'yla ilgili bulunan Budist olmayan metinlerin de herkese yönelik genel uyarıları vardı; ama bunlar çeşitli kastlara yönelik yükümlülükler üstünde de ağır bir ısrar gösteriyorlardı. Aşoka'nın *Dhamma*'sında hiç bulunmayanlar bu sonraki öğretilerdir. Aşoka'nın *Dhamma*'sına dünyevî (lâik) denemezse de –çünkü bu yaşam kadar gelecek yaşama da değgindir– öncelikle siyasal niteliktedir; Aşoka'nın yaratmaya çalıştığı türdeki iyi toplumun temelidir ve bizim görebildiğimiz kadarıyla, bunu yaratmakta da kısmen başarılı olmuştur. Kalinga'dan sonra, onun uzun hükümdarlığı barışçı geçmişti.

Aşoka'nın *Dhamma*'yı yayma çabası uyarı yazıtları hazırlatmakla sınırlı kalmamıştır. Ödevleri, *dhamma-mahamatta*'lar denilen birtakım kamu görevlileri atamıştı; bunların ödevi, öğretiyi sadece ülke içinde değil, sınırların ötesinde de yaymaktı, örneğin Helenistik monarklara misyonlar gönderilmişti. Okuryazarlığın yeni başladığı bir toplumda yazıtları az sayıda birey okuyabilirdi, fakat yazıtların bulunduğu yerlerde insanlar toplanıyor ve oradaki halka bunlar okunuyordu. İnsanlık tarihindeki vaaz biçimlerinin çoğunda olduğu gibi, vaaz edilen şeyleri çok kişinin anladığı ya da onlara uyduğu şüphelidir, yine de Aşoka'nın *Dhamma*'sının sonraki Hindistan tarihi üstündeki etkisi bizim kesinlikle ölçebileceğimizden daha önemlidir.

Dhamma-mahamatta'ların atanması, Maurya hükümranlığında yaratılmış birçok makamdan sadece biriydi. Ama biz bireylerin bu makamlara nasıl seçildiğini ve herhangi bir etkinlikle liyakatin Çin bürokrasisinde kurumsallaşmış olduğu kadar önemli olup olmadığını bilmiyoruz. Tersine, öyle görünüyor ki, Mauryalar kendilerinden önceki ve sonraki Hint yöneticileri gibi, özellikçi akrabalık ve soy çizgisi ayraçlarına dayanmışlar ve çoğu kere, özellikle büyük Magadha'nın dışındaki yerlerde sorumluluğu yerel ileri gelenlere bırakmışlardır. Böylece, Aşoka'nın imparatorluğunu *Dhamma*'sıyla birleştirme girişimine karşın, zayıf ve kırılgan kalmıştır. Ondan sonra gelen zayıf hükümdarlar imparatorluk egemenliğinin yavaş yavaş ezildiğini görmüşler ve sonuncuları İÖ. 185'te, Brahmin soyundan olma iddiasındaki Şunga hanedanı tarafından devrilmiştir; bunlar Magadha'da ve Mauryaların en yüksek dönemlerindekinden çok daha küçük bir ülkede egemen olmuşlardır. Şungalar döneminde Budizmin kovuşturulduğu hakkında söylentiler vardır, ama Bu-

dizmin giderek ortodoksluğu artan bir Brahmin rejiminde hoş görülmüş bulunması daha olası görünmektedir.

Hindistan'da İÖ. 1. binyılın sonlarına doğru din ve siyaset ilişkisini anlamaya çalışırken Mauryalara, özellikle de Aşoka'ya bakmalıyız, çünkü elimizde onlarla ilgili zamanın diğer siyasal toplulukları hakkında bulunmayan kanıtlar vardır. Birtakım arkeolojik kanıtlar dışında, bildiklerimiz başlıca yazınsal kaynaklar, özellikle de Aşoka'nın yazıtlarıdır. Aşoka'nın siyaseti hakkındaki yegâne kesin bilgilerimiz bu yazıtlardandır, bunlar da elbette nesnel betimlemeler değildir; fakat Maurya döneminden oldukları sanılan ya da ondan çok sonra olmayacak birtakım metinler de vardır. Sheldon Pollack "Modernlik öncesi Güney Asya tarihinde siyasal iktidarın niteliği ve devletin kişiliği hakkında tutarlı ve inandırıcı yanıtlar verebilen çok az sorular vardır" diye yazmıştır; bunun yanı sıra, "krallık arşivlerinden tek bir belge bile saklanmamıştır."[217] Dolayısıyla, günümüze kalmış yazıtlardan ve metinlerden elimizde bulunanlar, o metinleri yazan kişilerin gerçekten olanları değil de, görülmesini ya da olmasını istedikleri gibi şeylerin siyasal imgelemdeki temsil edilmeleridir. Yine de Pollock, bence doğru olarak, bu gibi temsillerin (onları sahici betimlemeler diye almazsak) eğitimli Hintlilerin toplumları hakkında, bize, onun sorunları ve özendiği şeyler hakkında neler düşündüklerine dair çok şeyler anlattıklarını ileri sürmektedir.[218]

Soruları yanıtlamaya çalışırken, geniş ölçüde –dönemden kalmış metinlerdeki– dille uğraşacaksak, karşımıza hemen hangi dil sorusu çıkar. Aşoka'nın ve ondan sonraki birkaç yüzyıl boyunca gelmiş hükümdarların yazıtları "Sanskritçe değil, kendilerine bazen Prakritler denilen çeşitli Orta-İndik lehçelerdeydi. Sanskritçeye yakın olmalarına karşın, modernlik öncesi dönemin Hintli düşünürleri bu lehçeleri ondan çok ayrı saymaktaydılar."[219] Fakat İsa Milâdının hemen öncesinden ya da sonrasından kaldıklarına inanmamız için güçlü içsel nedenlerimiz olan birtakım çok önemli Sanskritçe metinler vardır. Sanskritçe seçkinlerin yazın diliyken, Prakritler muhtemelen zamanlarının konuşulan dilleriydi. Sanskritçe özel bir grubun diliyken, Prakrit yazıtlar herkese seslenmekteydi. Bazı Prakritler en azından bir süre yazınsal dillere dönüşmüşlerdir; erken Budist yazmalarda kullanılan çeşitli Prakritlerin bir melezi olan Pali, uzun bir süre Güney Hindistan'da yaşamış, günümü-

---

217 Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture and Power in Premodern India*, University of California, Berkeley, 2006, s. 5, 7.

218 *A.g.e.*, s. 2-10.

219 *A.g.e.*, s. 60.

ze kadar da Sri Lanka'da ve Güneydoğu Asya'da (bilinçli olarak Sanskritçe olmayan) Theravada Budizminin başlıca yazınsal dili olarak kullanılmıştır. Ama ondan sonraki yüzyıllarda, Pollock'un terimleriyle "kozmopolit dil" haline gelen, Sanskritçe olacaktı (İS. 1. binyılın ortalarına gelindiğinde Kuzey Hindistan'daki Budistler bile Sanskritçe yazmaya başlamışlardı) ve en etkili Sanskritçe metinlerin çoğu Maurya döneminde ya da daha büyük olasılıkla hemen Maurya sonrası dönemde yazılmıştı.

Sanskritçenin dönemimizden kalan metinlerde niçin bu denli merkezî nitelikte olduğunu anlamaya çalışırken, işe Sanskritçenin Vedaların dili olduğu, böylelikle de uzun bir süredir Brahmanik geleneğin dili bulunduğu gerçeğiyle başlayabiliriz. Dönemimizin Sanskritçe metinlerini de geniş ölçüde Brahminler yazmıştı. Fakat Vedaların diliyle Maurya sonrasının yeni yazınsal Sanskritçesi arasında temel bir fark vardı: ilk değindiklerimiz sözlüydü, sonrakilerse yazılı. Yazma, sözlü gelenekte ancak başlangıç halinde kalan bir şeye olanak sağlamıştır: yeni gramer biliminde, ikinci düzeyden, dilin kendisi hakkındaki dille başlayan eleştirel düşünce.

Panini'nin *Astadhyayi*'si bir mihver metindi. Bu, Vedaların grameri üstüne bir incelemeydi; öğrencilerin çağdaş konuşma dilinden giderek uzaklaşan bir dille baş etmelerini sağlamak için geliştirilmiş olan Vedaların *vedanga* adı verilen yardımcı metinler dizilerinin bir parçasıydı. Bu, Vedik geleneğinin tabii devamının bir bölümüydü. Fakat aynı zamanda, daha sonra *sastras* olarak tanımlanacak şeyin, belirli bir konuyla (bu vakada dil bilgisiyle) ilgilenen sistematik anlaşmaların, ilkiydi. Panini'nin dil hakkında rasyonel düşünme kapasitesi kitabını –yazıldığında, dünyanın herhangi bir yerindeki dilbilimsel refleks ve Batı dillerine çevrildiği 19. yüzyılda, hâlâ modern dilbilimlerin gelişmesini aydınlatma kabiliyeti öncesinde– alanında bir başyapıt yapmıştır.

Panini'ye genellikle Hint edebiyatının zirvesi olan İÖ. 4. yüzyıl tarihi verilmiştir ve *Astadhyayi*'nin aslen yazılı mı sözlü mü olduğuna dair tartışma sürmektedir. Bu, benim hakkında hiçbir uzmanlık bilgim bulunmayan bir konudur; fakat bana öyle geliyor ki, kitap ezberlenmiş konuşma üstüne bir yansıma olmakla birlikte, kendisi de yazılmıştır ve yazmak kitabın ölçünmeci (*reflexive*) niteliği bakımından temel nitelikte olduğu için, o da dil üstüne eleştirel bir ölçünmedir. Yine de unutmamalıyız ki, Panini'nin kitabı genel olarak dil değil, özellikle Vedik Sanskritçesi hakkındadır ve o, hiç kuşkusuz, incelediği dilin kendi içinde başkalarından büsbütün farklı gerçek dil olduğuna inanmaktaydı; bu da, eskilerden beri Hint düşünsel geleneğinde bulunan evrenselle özel (*particular*) arasındaki gerilimi ve Sanskritçenin sırf törensel

kullanımı çoktan aşıldığı halde "yazının ve eleştirel düşüncenin önemli dili" olması sonucunu veren özel niteliğini açıklamaktadır.[220] Budistlerin de yüzyıllarca Sanskrit kullanmamış olmaları kaydedilmeye değer. Buda'nın havarilerine yerel insanlar hangi dili anlıyorlarsa o dilde vaaz vermelerini söylediği varsayılmaktadır; dolayısıyla hiç kimsenin klasik Sanskritçe konuşmadığı bir dönemde Sanskritçe kullanmama kararı kasdî olmalı. Pali, konuşulan dillerin birinden ya da daha çoğundan gelişmiş ve kısa sürede kendisi özel bir dil haline gelmiştir; hemen hemen kesinlikle, hayli erken bir dönemde yazılı olmuş ve günümüze değin genel olarak Güney Budizminde ve Theravada kanonunda hemen sadece eğitilmiş keşişlerin bildiği bir seçkinler dili olarak yaşayagelmiştir. Dildeki bölünme, Budizmle sonradan Hinduizm diye tanınacak olan (din) arasında kültürdeki temel bir bölünmenin anlatımıydı.

Şimdiki tartışmamızla daha doğrudan ilgili olan din ve siyaset ilişkisine dair, Panini'nin *Astadhyayi*'sinden biraz daha geç tarihli *şastra*'lar vardır. Fakat onlara bakmadan önce, *şastra* teriminin ne anlattığını biraz incelemeliyiz. Pollock bunu bazen "bilim" ya da "sistematik düşünce" diye tercüme ediyor.[221] Hatta "kuram" bile diyor, kullandığı öteki terimlerden farklı olarak bunu tırnak içinde veriyor. Sonraki yüzyıllarda *şastra*'ların çoğalmasından söz ederken, "eski Hindistan'da hiçbir şey kuramsallaştırılmadan (*untheorized*) bırakılmamıştı" diyor. Ancak, kuram/teori derken, başlıca "ayrıntılı envanter ve sınıflandırma" kastettiğini açıklıyor.[222] Dolayısıyla, Sanskrit sistemli düşüncesinin görgüllüğünü (ampirizmini), "hiçbir şeyin Sanskrit *şastra*'sının erişiminin dışında olmadığı; her şeyin, her yerde, ne denli mahrem olursa olsun [burada *Kamasutra*'dan söz etmektedir] bilinebilir olduğu ve bilindiği" inancını vurgulamaktadır.[223] Açıktır ki, çoğucası sonu gelmeyen listeler halinde *şastra*'larla gösterilen envanter ve sınıflandırma, bilimsel kuramın başlangıcı ve temelidir; fakat sistemli kuram ancak denemeye açılabilecek genellemeler düzeyine geldiğinde, tırnak işaretleri olmayan kurama dönüşür. Bu anlamda en bilimsellerinin, en erken *şastra,* Panini'nin *Astadhyayi*'si olması ilginçtir.

Yukarıda, yaşamın üç (ya da dört) amacı hakkındaki erken Hint fikrini söylemiştik: *dharma* (ödev), *artha* (başarı), *kama* (haz) ve de *moksa* (kurtuluş). Bunların her birine tahsis edilmiş *şastra*'lar da vardır; özellikle

220 *A.g.e.*, s. 50.
221 *A.g.e.*, s. 3, 76.
222 *A.g.e.*, s. 300.
223 *A.g.e.*, s. 198.

Manu'nun *Dharmaşastra*'sı, Kautaliya'nın *Arthaşastra*'sı, *Kamasutra;* ve *moksa* ile ilgili Yoga Sutraları; ama bunların her biri tam tarihlenmesi güç olan birleşik metinlerdir. Romila Thapar'ın Maurya hükümranlığının nasıl bir şey olduğu hakkında –daha doğrudan verilerin yokluğunda– bir fikir edinmek için kullandığı bir iktisat ve siyaset kitabı olan *Arthaşastra*,[224] dharma'nın hükmetmekte öne çıkmasını onaylamaktadır, ama ahlâk ya da dinle ilgili konularda fazla bir duyarlık göstermeden, daha çok pratik hükmetme acilliklerine ayrılmıştır. Wendy Doniger şöyle yazmaktadır: "*Artha-shastra* bir krala öğütler topluluğudur; Kautilya sık sık Machiavelli'ye benzetilir, ama Kautilya'nın yanında Machiavelli Teresa Anne gibi kalmaktadır.[225] *Arthaşastra* çoğu *şastra*'lar gibi, geniş ölçüde bir kurallar listesinden oluşuyor; bu kurallar betimleyici diye okunabilirler, ama genellikle öğütleyicidirler; dolayısıyla, bize şeylerin eskiden nasıl olduğunu anlatmaları için onları kullanamayız. Zaman zaman bir büyük devleti betimliyor gibi görünmesine karşın, *Arthaşastra* başka zamanlarda da düşmanlar ve bağlaşıklar arasında egemen olmak için manevralar yapan bir grup küçük devleti betimliyor gibidir. Hiç kuşku yok ki, parçaları farklı zamanlarda farklı yazarlar tarafından kaleme alınmış bulunan metin (çoğucası nasıl olduğu açık olmamakla birlikte) her ikisiyle de ilgilidir. Karmaşık bir casuslar sistemi üstünde büyük bir ısrarla durulması, derin bir meşruluktan yoksun bir kararsız yönetimle karşı karşıya bulunduğumuzu düşündürüyor. *Arthaşastra* esas olarak *dharma* ile değil, *artha* ile ilgili bulunduğundan, din ve siyaset ilişkisi bakımından özellikle yardımcı değildir.

Öte yandan Manu'nun *Dharmaşastra*'sı kısmen *Arthaşastra* ile örtüşmekle birlikte, din ve siyaset ilişkisi üstünde çok daha yoğunlaşmaktadır. Brahminler tarafından, Brahminler için yazılmış olan Manu'nun *Dharmaşastra*'sı öncelikle uygun Brahmin davranışları için bir çeşit el kitabıdır, ama ikinci olarak da krallığın dharma ile, daha özgüllükle de Brahminlerle ilişkisi hakkındadır. Başında *Dharmasutra*'lar vardır ve onlardan yararlanmıştır; onlar, Veda'ların törensel ve dilsel karmaşıklıklarına yardım eden ve onları açıklayan yapıtlar, yani vedanga'lardır. Panini'nin Gramerinde gördüğümüz üzere, bunlar daha sonraki *şastra*'ların gittikleri yönde hareket eden sistemleştirici yapıtlardır. Dört büyük *Dharmasutra* hakkında, çevirmenleri Patrick Olivelle onların İÖ. 3. yüzyılın başlarıyla 2. yüzyılın sonlarından kalmış olabileceklerini söylemiştir; eğer bu tarihler doğruysa, o zaman yazılı metinler

224 Thapar, *Aşoka*, özellikle de kitabının Ek I'i: "The Date of *Arthaşastra*", s. 218-225.
225 Wendy Doniger, *The Hindus: An Alternative History*, Penguin, New York, 2009, s. 202.

olabilirler.[226] Zaten bunlar geniş ölçüde tören kurallarından ve Brahminler için yaşam döngüsü boyunca davranış kurallarından (bu kuralların birçoğu öteki iki kez doğmuş kastlar için de geçerlidir) oluşmaktadır, metinlerin ancak % 6 ilâ 12'si devletin niteliği hakkındadır.[227] Manu, hükümdarlık hakkında çok daha uzun bir incelemeyle aynı konuyu geliştirmekle birlikte, kitabı örgütlü bir araştırmadır; kozmolojik ve dinsel düşüncelerle başlamakta ve sona ermektedir: Böylelikle gerçek bir *şastra*'dır.

Manu'nun *Dharmaşastra*'sı etkisi günümüzde de devam eden büyük önemde bir yapıttır; çünkü üç şey yapmaya girişmiştir, bunların her biri geleneğin devamı için şarttır, ama sentezlenmeleri zordur: (1) Yazarın gününde anlaşıldığı haliyle Vedik geleneği yasalaştırmak ve mutlaklaştırmak; (2) Upanişadlarda temsil edildiği haliyle Brahmanik ruhsallığın yeni akımını onaylamak; ve (3) Budizmin ahlâkî evrenselliğinin ve Aşoka'nın *Dhamma*'sının meydan okuyuşlarını karşılamak. Bu son noktaya ilişkin olarak Olivelle şöyle yazıyor: "[en yüksek noktasını Manu'nun oluşturduğu] Yasa'ya *(dharma)* adanmış bulunan Brahmanik yazın türünün meydana getirilmesi, ola ki bu sözcüğün Aşoka tarafından emperyal ideoloji düzeyine yükseltilmesindendir."[228]

Kitaba ilk insanın ve/veya Hint mitolojisindeki ilk kral olan Manu'nun adını vermekle, dinsel bir saygı beklentisi açıktır. Fakat bu iddia da, Manu kitabının dayandığını savunduğu Vedaların statüsüne dayanmaktadır. Böylelikle, bütün tören kuralları ve diğer özellikleriyle birlikte Vedik yazıtlar sorgulanma dışına çıkarılıyor. Ancak Vedaların yüreğinde ateş kurbanının köktencilikle reddiyle birlikte Upanişadların yadsımacı geleneği de onaylanmaktadır. Aslında, Vedik kurbandan çok, şiddet karşıtlığı ve hayvanların öldürülmemesinde çok daha fazla ısrar ediliyor, ama kurban da hiçbir zaman reddedilmiyor. Manu da, öteki dinlerin zaman zaman uygun buldukları dili kullanmaktadır: "Bir kurbanda öldürmek, öldürme değildir. ... Hareket edenlere ve hareket etmeyenlere yönelik şiddet Vedalarca onaylanır; bu, şiddetsizlik diye bilinir (*Manu*, 5.39. 44).[229] Doniger tarihte bir zaman Vedik kurbanın "geniş ölçüde ilgisiz, hatta bir ölçüde can sıkıcı" hale geldi-

---

226 Olivelle, *Dharmasutras*, s. xxxiv.

227 Patrick Olivelle, *The Law Code of Manu* (Oxford University, New York, 2004); Wendy Doniger de *The Laws of Manu* (Penguin, New York, 1991) kitabında Manu'yu tercüme etmiştir. Her ikisine de bakmaya değer. Olivelle, metnin bir eleştirel basımını çevirmektedir ve faydalı bir girişi de vardır. Doniger ise geleneksel basımı çevirmektedir, onun da faydalı bir girişi bulunmaktadır.

228 Olivelle, *The Law Code of Manu*, s. xliii.

229 Doniger, *The Laws of Manu*, s. xlii.

ğine işaret ediyor ama yine de Manu hatta eleştiricilerin terimlerini kullanarak onu hâlâ savunmalıdır.[230]

Etik evrensellik bakımından Manu iki taktik kullanıyor; bunların her birinin kendi sorunları bulunmaktadır. Önce, Manu'nun anlattığı öyle çeşitli yerler vardır ki, buralarda Doniger genel dharmanın özel dharmaya karşı çıktığını söylüyor. Doniger kasttan çıkan özel dharmayı, yani *svadharma*'yı "bazen sürekli dharma [*sanatana dharma*] ya da ortaklaşa tutulan dharma [*sadharana dharma*] denilen" ve bütün sınıflara ve kastlara uygulanabilen genel ahlâk kurallarıyla karşıtlaştırmaktadır.[231] Bir dizeyi şöyle aktarıyor: "Şiddetsizlik, gerçeklik, çalmamak, saflaşmak ve duyumsal güçlerin bastırılması, dört sınıfın (varna'ların) bir fındık kabuğuna sığacak kadar özetlenmiş dharma'sıdır" (10.63) ve (iki kez doğmuş) üç *varna*'nın tepesinde, aynı etkiyle üst üste gelen bir başkası (12.83-93), (şiddetsizlik olmadan) biraz farklı bir başkası (6.93).[232] Belki, kitabın sonuna çok yaklaşınca özellikle anlamlı olan, 12.83'teki listede "en yüksek iyilik" tartışmasıdır: "Vedaların açıktan okunması (resitasyonu), iç sıcaklık, bilgi, duyum güçlerinin bastırılması, şiddetsizlik, en üstün iyiyi temsil eden guruya hizmet etmek."[233] Böyle olmakla birlikte, Manu türdeşlikten hayli uzak duran bir listeyi nitelendirmeye çalışıyor; bunların arasında sadece şiddetsizlik evrensel bir ahlâk kuralına benzemektedir:

> Şurası anlaşılmalıdır ki, Veda'nın öğütlediği eylemler, her zaman hem burada hem de ötede (ahrette) yukarıdaki altı etkinlikten daha etkili olurlar. Bütün bu etkinlikler, istisnasız Veda'da öğütlenen eylemler tablosunda yer almakta, her biri ona karşılık gelen eylemin kuralları içinde düzenli olarak bulunmaktadır (12.86-87).[234]

Doniger şu sözleri yazmakla böyle bir parçanın neleri içerdiğini gösteriyor: "Özel kural genellikle genel kuralı aşar; *sva-dharma* genel dharma'yı bastırır."[235]

Özellikçiliği (*particularism*) savunurken bir çeşit evrenselciliği onaylayan bir başka strateji, Manu'nun Brahmin'i yetişen insanların en yetkin ve tam belirimi, evrensel insan olarak resmetmesiydi. Sonra öteki *varna*'lar bir

---

230 *A.g.e.*, s. xliii.

231 Doniger, *The Hindus*, s. 209; fakat bu hanımın yaşamın amaçları üstüne Bölüm 8'deki tartışmasına da bkz.

232 *A.g.e.*, s. 210.

233 Doniger, *The Laws of Manu*, s. 286.

234 Olivelle'in çevirisi bu parçada daha açıktır. Bkz. onun *Law Code of Manu*, s. 217.

235 Doniger, *The Hindus*, s. 211.

çeşit çıkarma kuramı içinde Brahminler gibi tanımlanırlar; ama onların (kurbanlar yapma yeteneği gibi) niteliklerinden bazıları kendilerinde yoktur, en sonunda da Vedaları işitemeyecek ya da anlayamayacak olan Sudralar (elbette kast dışındakiler de) kalır. Eğer Brahmin ideali herkes için bir model olsaydı, öyle ki Brahmin gibi davranan herhangi biri Brahmin sayılsaydı (bu, Budist yazında önerilen bir düşünceydi), gerçekten etik evrenselcilik olurdu. Fakat Manu hiç usanmadan, bu fikrin olanaksızlığını tekrar tekrar onaylıyor. Kozmolojik girişinde, var olanı ve olacak olanı belirtmektedir:

> Başlangıçta sadece Veda'nın sözcükleriyle, [Tanrı] hepsi için özgül adlar ve etkinlikler saptadı, özgül duraklar da... Onlar tekrar tekrar öne çıkarıldıklarında, her yaratık başlangıçta Tanrı tarafından ona ayrılan kendi etkinliğini izler. Şiddet ya da şiddetsizlik, kibarlık ya da hainlik, haklılık (*dharma*) ya da haksızlık (*adharma*), doğruluk ya da eğrilik; yaratılış sırasında onlara hangisini vermişse, o nitelik o yaratığa otomatik olarak yapışır. Mevsimler değişince nasıl her mevsim kendi ayırıcı özelliklerini otomatik olarak benimserse, cisimlenmiş varlıklar da kendi ayırıcı hareketlerini öylece benimserler. (1.21, 28-30)[236]

Doniger A.K. Ramanujan'dan alıntı yaparak, onun bütün durakları, sınıfları ve yaşam aşamalarını herhangi bir belirli etik buyruğa eklemekle Manu'nun *dharma*'yı öylesine "bağlama duyarlı" hale getirerek "evrensellikten olağanüstü yoksun kalması"nın ve "her eklemenin gerçekte herhangi bir evrensel yasadan bir çıkarma" anlamına geldiğini söylüyor. "Metinlerin sözünü ettiği, ilk elden değil, son kertede gidilebilecek mutlak ya da ortak bir (*sadharana*) *dharma*'dan geriye pek bir şey kalmamıştır.[237]

Eğer *Manu* belirli birtakım buyrukların toplanmasından ibaretse, onu nasıl bir *şastra*, yani bir "sistemli düşünüş" ya da "bilim" yapıtı sayabiliriz? *Dharmasutra*'lardan farklı olarak, Manu yalnızca belirli buyrukları toplamakla kalmaz; evrensellik sorununun tam bilincinde olarak yazmakta ve özellikçiliği kuramsal olarak savunmaya (özellikçiliği savunmak için evrensel kanıtlar kullanmaya) çalışmaktadır.[238] Ancak ender olarak onun düşünsel yapısındaki bazı gerilimlerden ilerisi görünmektedir. Ancak, yaşamın sonul

---

236 Olivelle, *Law Code of Manu*, s. 14-15. Bu parçayı Olivelle'in nasıl çevirdiği için bkz. *The Hindus*, s. 210. Böyle uzak bir karşılaştırma yapılabilirse, bu, Calvincilikteki çifte yazgıya (*predestination*) hayli benzemektedir.

237 Doniger, *The Laws of Manu*, s. xlvi.

238 Böyle yapmakla Manu çok başka koşullar altında sık sık Japon düşüncesinin bir özelliği olan bir olanağı betimlemektedir. Bellah, *Imagining Japan* kitabının girişine bkz.

amacına önceki aşamalardan daha yakın görünen (Brahmin'in yaşamının) üçüncü ve dördüncü aşamaları (Orman Keşişi ve Gezgin Zahit) hakkındaki bölüm 6'nın sonuna doğru, ev sahibinin üstünlüğünü yeniden onaylıyor:

> Öğrenci, ev sahibi, orman keşişi ve zahit (münzevi): Bu dört ayrı düzenin kökü ev sahibindedir. Bütün bunlar kutsal metinlerde düzenlendikleri gibi, uygun sırayla yaşanınca, öğütlendiği gibi davranan bir Brahminin en yüksek aşamaya çıkmasına yol açar. Ne var ki, hepsinin arasında, Vedik yazıtın buyruklarına göre en iyisi ev sahibidir, çünkü öteki üçünü de o destekler. Bütün nehirler ve ırmaklar nasıl okyanusa erişirse, bütün düzenler de öylece ev sahibine erişir (6.87-90).[239]

Fakat bölüm 6'nın sonunda, "bütün törensel etkinlikleri bırakarak törenlerin içsel kötülüklerinden sıyrılan" brahminin "günahlarının silindiği ve en yüksek aşamaya eriştiği" söylenir (6.95-96).[240]

Kitabın en sonundaki bir parça tek başına duruyor gibi görünmekle birlikte, okuyucunun kafasında birden fazla soru yaratmaktadır:

> Vedik incelemeyi bilen bir adam ordunun başı, kral, ceza yargıcı ve bütün dünyanın hükümdarı olmaya lâyıktır. Bir ateş nasıl güçlendiğinde yeşil ağaçları bile yakarsa, onun gibi Veda'yı bilen biri de onun gibi, eylemden doğan kendi kusurlarını yakar. Vedik incelemenin gerçek anlamını bilen bir kimse, hangi düzende yaşarsa yaşasın, hâlâ dünyada yaşarken Brahman olmaya uygun olur (12.100-102).[241]

Bunu hemen izleyen parçadan ve bölüm 6'nın sonundakiler gibi tartışmalardan açıkça bellidir ki, Veda'yı bilmek, onu sadece işitmiş olmaktan çok daha fazla bir şeydir; Manu'ya göre, Veda zahitçe ve yogice uygulamalar yapmayı da gerektirir. Bu tür bilgi ve uygulamalar yaşamın dördüncü aşamasındaki yadsımacı idealini nitelendirir; törensel ve diğer özellikçi yükümlülükleri aşan bir evrensel deneyim yaratır. Bu aşamanın en yüksek iyilik olduğunu bilmesine karşın, bölüm 6'da Manu hâlâ ev sahibi aşamasının en iyi olduğuna inanmaktadır. Fakat yukarıdaki parçada, yadsımacı ideali hükmetme kavramıyla, hatta dünyaya hükmetmeyle birleşmiştir; bunun bazı Budist metinlerde paralelleri vardır ve destanlarda çok daha ayrıntılı olarak işlenmiştir. Onu Manu'da bulmak ilginçtir. Fakat Veda'yı gerçekten bilen bir kimsenin

---

239 Olivelle, *Law Code of Manu*, s. 105.
240 *A.g.e.*
241 *A.g.e.*, s. 218.

"hangi düzende yaşarsa yaşasın", bu dünyada Brahman'la bir olabileceği olgusunu ne yapacağız? Brahman'la bir olmak, Budist anlayışta bu dünyada nirvana'ya erişmekle eşdeğerdir. Bu besbelli evrensel iddia, *sudra*'lar ve onların altındakiler Veda hakkında bilgi sahibi olamayacakları için koşullandırılmak gerekir; fakat bütün sonraki zamanlara dair Hindu özellikçiliğinin simgesi olan bu son derece özellikçi kitapta bir an için evrenselin bir görüntüsüne erişir gibi oluyoruz.[242]

Olivelle, *Manu*'nun muhtemelen Mauryaların yıkılmasından sonraki kargaşa ve belirsizlik döneminde Brahmanik ayrıcalıkları savunma yolunda bir çaba, ama daha genel olarak da, zahitlik dinlerinin, özellikle Budizmin ve Aşoka'nın ortaya koyduğu önemli meydan okumaları karşılarken Brahmanik toplum anlayışını bir vurgulama gayreti olarak yazıldığını öne sürmektedir.[243] O, *Mahabbharata*'nın (sanırım *Ramayana*'nın da) *Manu* ile aşağı yukarı aynı zaman ve yerde ve geleneksel dharma'yı yeniden onaylama kaygısıyla yükseldiğine inanmaktadır. Öyle olmakla birlikte, her iki destanın da esas itibarıyla dharma ile ilgili bulunmasına karşın, haklılık anlamındaki dharma ile Brahmanik gelenekte dharma'nın ifade ettiği statüye ilişkin kitle arasındaki derin gerilimle baş ederken, *Mahabbharata* da *Ramayana* da Manu'nun basit sofuluklarının çok uzağına gitmektedirler. Bu gerilimle uğraşırken onu çözmüyorlar, ama sonraki Hint kültürünün ufuklarını genişletiyorlar; ki, onların oluşturucu metinler oldukları söylenebilir. Bu destanların her biri çok büyüktür; *Mahabbharata*'nın *İlyada* ve *Odisseia*'nın bir aradaki genişliğinin yedi sekiz katı olduğu söylenir; hem anlatısal hem de ahlâksal düşünce açısından son derece karmaşıktırlar. Ben burada, onların sadece Hint imgelemi için değil, genel olarak insan imgelemi için niçin bu kadar oluşturucu metinler olduklarını söyleyebilirim.

Ramayana epik yoldaşından hem daha kısa hem de anlatısal açıdan daha açıktır.[244] Her iki destanda da genel ve özel dharmalar arasındaki gerilim, kralın ya da kşatriya kastının etik sorumluluğu konusunda ortaya çıkmaktadır, çünkü şiddete izin verilmeyen bir ahlâk dünyasında hükmetme ka-

---

242 Manu'nun evrensel ahlâkın konumunu kavradığı ve onu bilinçli olarak yadsıdığı anlaşılıyor. Onun yerine, ahlâkî/siyasî dönüşlere başvurmuş ve metninin etkili kaldığı sürece mutsuzluk yaratan sonuçlarla karşılaşmıştır.

243 Olivelle, *Law Code of Manu*, s. xli-xlv.

244 *Ramayana*'nın standart İngilizce çevirisi şudur: *The Ramayana of Valmiki: An Epic of Ancient India*, cilt 1: *Balaramayana*, çev. Robert P. Goldman, Princeton University, Princeton, 1984. 2009 yılına gelindiğinde her biri destanın bir kitabını kapsayan beş cilt daha çıkmıştı ve bir cilt daha çıkacaktı.

çınılmaz bir şiddet içermektedir. Görmüş olduğumuz üzere, bu Aşoka'yı en çok uğraştıran sorundu; ve söz konusu destanlar üstüne en keskin yorumculardan biri olan Sheldon Pollock açık bir karşılaştırma yapıyor. Destanlarla ilgili yorumlarını en yararlı bulduğum Pollock, *Ramayana*'nın merkez figürü olan Rama'yı anlatıyor. Rama giderek sadece kendi şehri Ayodhya'nın değil, siyasal ve dinsel olanları, kşatriya ve Brahmin ideallerini birleştirerek, sadece Dharma'yı yeniden onaylayarak değil, onu yeniden tanımlayarak da bütün dünyanın kralı olmuştu:

> Rama [Brahminlerle kşatriya idealleri arasındaki] çelişkiyi, kendisinin bir kşatriya sıfatıyla yaptığı yeni bir *dharma* tanımıyla çözer. Kendisinin geçici münzevilik uğraşıyla zenginleşmiş olarak (ama ondan kaynaklanmayarak) hiyeratik bir öğenin eklenmesiyle onun kodu (şifresi) düpedüz "haklılık" olacak yolda genişlemiştir. Brahmanik *dharma* ve onun meşrulaştırıcı ahlâkı, şiddetsizliği ve ruhsallığı özümseyecek ve onlarla kesişecek biçimde düzenlenmiştir. Böylelikle kşatriya kendi kendisini meşrulaştırıcı olur ve krallığın birleştirici bir güç olarak "bütün potansiyeli" sonunda etkin kılınabilir. Siyasal ve ruhsal acunlar şimdi artık tek bir odakta toplanabilirler: kralda.[245]

Pollock, daha sonra Rama'nın öğretileriyle Aşoka'nınkiler arasındaki çarpıcı koşutlukları not ediyor:

> Yine [Aşoka'ya ait] yazıtlarla *Ayodhyakanda* [*Ramayana*'nın kitap 2'si] arasındaki benzerlikler insana çarpmaktadır. Aşoka için de, "tek gerçek fetih, *dharma* üstünden yapılan fetihtir": "şefkat, cömertlik, doğru sözlülük ve dürüstlük" üstünden, "Brahmanlara ve zahitlere saygı" üstünden. Görkem de, ancak onun "insanların *dharma*'ya [Aşoka'nın Prakrit'inde, *Dhamma*'ya] itaat etme, *dharma*'nın ödevlerine uyma amacı üstünden arzu edilecek niteliktedir. "Savaş davulu" da benzer bir biçimde *dharma* davuluna dönüşmüş ve "bütün dünyanın sürekli genliği (refahı)" temel amaç olmuştur.[246]

Pollock 1986'da *Ayodhyakanda*'ya girişini yazarken, *Ramayana*'dan Aşoka'ya bir etkilenme olduğunu ve hatta "*Ramayana*'nın pekâlâ Buda biyografisi için bir prototip oluşturmuş bulunabileceği"ni kurguluyor.[247] Fa-

---

245 *The Ramayana of Valmiki: An Epic of Ancient India,* cilt 2, *Ayodhyakanda*, İng. çev. Sheldon I. Pollock, Princeton University, Princeton, 1986, s. 70.

246 *A.g.e.*, n. 12, s. 70-71. Pollock Aşoka yazıtlarının *Ayodhyakanda*'dakilere paralel parçalarını alıntılamaktadır.

247 *A.g.e.*, s. 70.

kat 2006'daki *The Language of the Gods in the World of Men* kitabında şöyle yazıyor: "(Bütün yazmalarımızın ortak paydası olan) anıtsal biçimiyle *Ramayana*'nın oluşturulması için Buda'dan öncesi (y. İÖ. 400) bir tarih şöyle dursun, Aşoka öncesi bir tarih önerisi için de inandırıcı kanıtlar sunulmamıştır."[248] Dolayısıyla, burada her ne demekse, etkilemekten söz edebileceksek, bu Budizm ve Aşoka'dan *Ramayana*'ya doğru bir etki olmalıdır, tersine değil.

Pollock sonunda, *Ramayana*'yı yaratıcı bir bulanıklıkta görüyor. Rama –birçoklarının yüzyıllardır bunu *Ramayana*'da gördükleri üzere– "hiyerarşik boyun eğmeyi açıkça onaylamaktadır"; ama onun "ruhsal olarak söz vermişliği, ütopik yönetiminin örtük olarak buna karşı çıkmasına izin vermektedir."[249] Hükümranlığının başlatacağı söylenilen barış ve genliğin "Altın Çağı" Manu'nun olmasındansa Aşoka'nın olmuşa benzemektedir. Onun içindir ki, Budizmde ve Aşoka'nın fermanlarında ortaya çıkan ahlâkçı evrensellik, daha sonraki Hindistan tarihinde ölmemiş, Brahmanik özellikçilikle gerilim halinde yaşamaya devam etmiştir. Hatta, Aşoka'nın *Dhamma*'sı da onu açıkça etkileyen Budizmle birlikte, Brahmanik özellikçiliğin eskil kalıtına etik evrenselliğin süregelen bir eksensel meydan okuması halinde hareket etmiştir; öyle ki, sonranın Hint uygarlığı belki eksensellik ertesi uygarlıkların çoğundan fazla eksensel ve eskil kültür yolları arasında tedirgin bir uzlaşma olmuştur.

Mutlu sonu olması anlamında *Ramayana* bir komedidir, oysa ona iliştirilmiş mutlu sona karşın *Mahabbharata* tam bir felâketle biten bir trajedidir; öyle ki *Ramayana* nüshaları evde tutulur, ama *Mahabbharata* nüshalarının evde kullanılırsa uğursuzluk getireceğinden korkulurdu.[250] Fakat bunun bize gösterdiği, *Ramayana*'nın mutlu sonunun belki fazla kolay geldiğidir; oysa *Mahabbharata* bizim için ahlâkî uygulamayla kaçınılmaz şiddet, dinsel ideallerle siyasal gerçekler arasındaki uçurumu göstermekte, sadece Hint toplumunda değil, bütün insan toplumundaki gerilimleri ortaya koymaktadır. Yine Pollock yararlı bir yorum yapıyor: "*Mahabbharata* başka her ne ise, aynı zamanda ve öncelikle bir siyasal kuram yapıtıdır; Güney Asya tarihindeki

---

248 Pollock, *Language of the Gods*, s. 81.

249 Pollock, *Ramayana*, 2: 72.

250 Destandaki ikinci önemli kişi olan Rama'nın karısı Sita'nın dertleri ve sonul akıbetiyle Rama'dan gördüğü muamele ciddiyetle düşünülürse, *Ramayana*'nın bir komedi olduğu fikrini koşullandırmak gerekir. *Mahabbharata*'nın standart İngilizce çevirisi University of Chicago tarafından yayımlanmıştır: *The Mahabbharata*, cilt 1, kitap 1, *The Book of the Beginning*, çev. ve der. J.A.B. van Buuitenen, 1973. Ardından üç cilt daha yayımlandı: kitap 2 ve 3'ü içeren cilt 2; kitap 4 ve 5'i içeren cilt 3 ve kitap 11 ile 12'nin ilk ayrımını içeren cilt 7. Toplamında 18 kitap bulunuyor.

siyaset sorunu üstüne tek en önemli yazınsal düşünüş, bazı bakımlardan da siyasal yaşamın karanlık gerçeklikleri hakkında bütün eski çağlardaki en derin akıl yürütme."[251]

Eğer, Pollock'un dediği gibi "*Ramayana*'nın dünya hakkında konuşmak için gerçek bir dil olduğu doğruysa" *Mahabbharata* da bir çeşit ansiklopedi olarak görülebilir, içinde bütün dünyayı kapsayan uçsuz bucaksız öyküler ve öğretiler vardır; yine de tıpkı *Ramayana* gibi onun da anlatısal bir çekirdeği vardır:

> [*Mahabbharata*] kendi ansiklopedizmini kutlamaktadır, daha başlarında "dünyada ne varsa *Mahabbharata*'da bulunur, bulunmayansa dünyada mevcut değildir" demektedir. Yine de, metin on binlerce dize boyunca anlatı çekirdeğini hiç gözünden kaçırmaz; Kuru başkenti Hastinapura'da hükümdarlığa ardıllık için iki yeğen kardeş dizisi arasındaki mücadele; ya da üstünde öylesine ısrar ettiği merkezî problematik, siyasal iktidarın içerdiği karşıtlıklar:
>
> İnsan iktidara köledir, ama iktidar hiç kimseye köle değildir (Mbh. 6.41.36). İktidarın açmazı; en açık terimlerle, muhafaza etmek için yıkma, yaşamak için öldürme gereği, kişinin öldürmesi gerekenler kendi akrabaları olunca en keskin hale bürünür. *Mahabbharata*'nın dünyadaki bütün modernlik öncesi siyasal anlatılar içinde en üzücü olması bundandır: *İlyada Ramayana* gibi evden uzaktaki bir savaş hakkındadır, *Odisseia* savaş ertesinde eve dönüş yolculuğu üstünedir, *Aeneas* destanı bir vatan arayışıdır. *Mahabbharata* ise kendi vatanında yapılan bir savaş hakkındadır; böyle bütün savaşlarda her iki yan da kaybetmek zorundadır.[252]

Pollock'un *Mahabbharata*'nın iktidarın içerdiği karşıtlıklara dair olduğunu söyleyişi kesinlikle doğru olmakla birlikte, bu karşıtlık her şeyden önce dharma bağlamında ortaya çıkmaktadır: İktidar ne zaman ve nasıl dharma ile tutarlıdır ya da değildir? Her iki destan da farklı yollardan olmakla birlikte merkezî açıdan iktidarla ve dharma'yla ilgilidir. *Ramayana*'nın kahramanı olan Rama dharma'nın apaçık cisimleşmiş halidir, hiç dalgalanmadığı için adeta tek boyutludur.[253] Tahta çıkmasından önceki dönemde, kral babasının arzusuna uyularak, saray entrikaları sonucunda sürülür ve ormana çekilmesi gerekir. Babasının haksız kararını kabul eder ve bu fırsatı bir yadsımacı olarak davranmak için kullanır, ancak ısrarına dayanamayarak karısını da yanına alır. Erkek kardeşi onu gerçek bir kşatriya olarak davranmamakla suçlayınca,

---

251 Pollock, *Language of the Gods*, s. 17-18.
252 *A.g.e.*, s. 225.
253 Pollock, *Ramayana*, 2: 48-52.

Rama şu yanıtı verir: "Kşatriyalar [*kşatradharma*] yasasına dayanan bu soysuz anlayışı bırak ve eylemlerini şiddete değil, haklılığa (*dharma*) dayandır" (*Ramayana* 2.18.36). Daha sonra başka biri de yine benzer bir şey söyleyince, Rama yine "ancak aşağılık, kıskanç ve kötü adamların uyduğu kşatriya'nın yasasını [*kşatram dharmam*]" yadsır (2.101.20).[254] Rama gördüğümüz gibi, dharma'yı genel dharma, haklılığın kendisi diye anlamakta ve destan boyunca insanlara karşı gösterilen şiddeti tutarlı olarak reddetmektedir. Pollock, ideal karakterlerin "gerçek çözümleri bulunmayan sorunlar için çıkarılmış hayalî çözümler" olduklarını söyleyerek Rama'nın "ideal kral" halindeki doğal yapısını onaylamaktadır.[255] Fakat Rama'nın fazla ideal, bir Budist yadsımacıya fazla yakın görünmemesi için, onun bazı hayvanlara ve özellikle Rakşasalara, demonlara veya insan kötülüklerini temsil eden, ama kendileri insan olmayan gulyabanilere karşı kşatriy saldırganlığını kapıp koyuvermesine izin verilir (hayvanlara karşı şiddet göstermeme ahlâkı açısından, bu davranış problemlidir). Hatta Rakşasalara karşı büyük savaş *Ramayana*'nın dramatik konusudur, fakat bu durum Rama'nın savaşı reddetmesini en azından yüzeyde zedelememektedir; ne var ki, sonraki tarih boyunca belli birtakım insan grupları çok kolaylıkla Rakşasalar diye tanınabilmiştir.[256]

Ancak *Mahabbharata*'da Rama gibi ideal karakterler yoktur. Tersine, merkez figürlerden her biri, kral Pandu'nun beş oğlu olan Pandavalar hep kusurludur; en çok da ağabeyleri olan Yudhisthira; o tanrı Dharma'nın oğludur (çünkü insan babası Pandu onu bir türlü peydahlayamamıştır),[257] böylelikle önemli bir anlamda dharmanın kendisinin ete kemiğe bürünmüşlüğüdür, ona Kral Dharma denmektedir. Yine de bütün destan Yudhisthira'nın dharma eğitiminin öyküsüdür, bu eğitim hiçbir zaman tamamlanmış görünmemektedir. Kşatriya idealini temsil eden ikinci kardeş Arjuna, *Bhagavadgita*'yı okuyan herkesin bildiği üzere, kritik bir anda görevinin gerçekten ne olduğu konusunda kararsız kalır.

Dharma'nın iktidarla nasıl bir ilişkisi olduğu hakkındaki genel sorun, ahlâkî şiddetsizlik, özellikle de akrabalara ve öğretmenlere karşı şiddetsizlik gösterme yükümlülüğü, bir savaşçının dövüşmek ve gerekirse haklı bir dava uğruna öldürmek yükümlülüğüyle çatışınca odak noktasına gelir. Arjuna'nın

---

254 *A.g.e.*, s. 67-68.

255 *A.g.e.*, s. 51.

256 Bu noktada Bkz. Sheldon Pollock, "*Ramayana* and Political Imagination in India," *Journal of Asian Studies* 52, no. 2, 1993, s. 261-297.

257 Pandavaların bu çifte babalılıklarını açıklamak için elimdekinden daha çok yere ihtiyacım olurdu; bu da bütün destanı nitelendiren olay karmaşıklıklarına bir örnektir.

savaş arabacısı Krişna, Arjuna'nın arkadaşı, ama aynı zamanda büyük Tanrı Vişnu'nun avatarıdır; Kauravalarla[258] büyük savaş başlamadan hemen önce, Arjuna'nın aniden gelen savaşma isteksizliğini dağıtmak için onunla tartışır. Krişna'nın savı, *Bhagavadgita*'nın özüdür; benim onu burada özetlemem gerekmiyor, ancak Krişna'nın bütün göz kamaştırıcı görkemi içinde asıl kimliğini açıklamasıyla Arjuna sonunda en büyük yükümlülüğünün, sonuçlara bakmaksızın ve her şeyin Tanrının ellerinde olduğunu kavrayarak kast ödevini, *svadharma*'sını yapmak olduğunu anlar. Zaten hiçbir kimse kesin olarak öldürülmemektedir; galip gelenler bu yaşamda zaferlerinin tadını çıkarırlarken öldürülen rakipleri de öte dünyada (gökte) yeniden doğacaklardır. Bu, Rama'nın görüşü değildi ve Romila Thapar'ın deyişiyle, "(savaş)arabacı Buda olsaydı mesaj farklı olurdu."[259] Zaten tartışma *Mahabbharata*'nın 6. kitabı olan *Bhagavadgita*'da sonuçlandırılmamıştır, sonraki kitaplarda Yudhisthira'yı tedirgin etmeyi sürdürecektir.

Kitap 6 ilâ 9 büyük savaşı betimleyerek Pandavaların rakipleri Kauravaları neredeyse toptan yok etmeleriyle sonuçlanıyor. Ancak kitap 10, *Sauptikaparvan* ya da "Gece Katliamı" sağ kalan üç Kaurava önderinin geceleyin Pandava kampına sızarak, onların bütün çocuklarını ve torunlarını nasıl öldürdüklerini anlatmaktadır. Sadece beş (erkek) kardeş Krişna tarafından sahneden çekilmiş, böylece sağ kalmışlardır.[260] Her iki yanda da neredeyse toptan bir kıyım olduktan sonra, Yudhisthira şimdi onun hakkı olan krallığı reddetmek istediğini açıklar ve ormana çekilir, çünkü yapılanlardan daha çok şiddet gösterilmesini düşünemiyordur. Bunun niçin yanlış olduğunu ve niçin tahta çıkması gerektiğini açıklamak Arjuna'ya düşer; ülkeye artık âdil bir hükümdar gerekmektedir. Bu kritik anda Arjuna, svadharma; kişinin "kendi" dharmasının ötesine geçer ki, bu uygulamada kişinin kastının kalıtı olan dharma, kşatriyalar için öldürme'dir. Onlar yalnız değildir. Arjuna hepimizin katiller olduğumuzu söyler ve koca bir liste yapar:

> Ben dünyada şiddet göstermeden yaşayan hiçbir varlık görmüyorum. Yaratıklar birbirlerinin pahasına varolurlar; güçlü olan zayıfı tüketir. Gelincik (*mongoose*) fareyi yer, kedi fareyi, köpek kediyi ve majesteleri, vahşi hay-

258 Pandavaların yeğen kardeşleri.

259 Thapar, *Early India,* s. 178.

260 Kitap 10'un İng. çevirisi şu kaynaktadır: çev. W.J. Johnson, *The Sauptikaparvan of the Mahabbharata: The Massacre at Night*, Oxford University, New York, 1998. Johnson yazdığı ilginç girişte, dharma kavramındaki, bu büyük destanda ele alınan birçok düzeyden sadece biri olan kozmolojik düzeye işaret ediyor. Ben ahlâkî/siyasî düzeyde kaldım; onun da öteki anlam düzeyleri için içerdiği sonuçlar vardır, ama bunlar benim kısa ele alışım için yeterince karmaşıktır.

> vanlar da köpeği yerler. ... İnsanlar en çok öldürücü olan tanrılara saygı duyarlar. Rudra bir katildir ve Skanda, Agni, Varuna, Yama da öyledir. Dünyada şiddetsiz (*ahimsa*) yaşayan hiç kimse görmüyorum. Zahitler (*tapasas*) bile öldürmeden sağ kalamazlar (*Mahabbharata* 12.15).[261]

Yudhisthira "Ben zalim olmamakta kararlıyım" demiş olmasına, böylelikle zulümsüzlüğün (*anrşamsya*) değerini onaylamasına karşın, ödevinin krallık etmek olduğuna inandırılmaya rıza göstermektedir ve krallığın büyük kurban törenlerinden biri olarak bir atın kurban edilmesini (*aşvamedha*) buyurur. Alf Hiltebeitel şiddetsizlik (*ahimşa*) ile zulümsüzlüğü (*anrşamsya*) *Mahabbharata*'nın iki merkez değeri olarak anıyor ve bunların orada birbirlerine –bir kereden çok– "en yüksek dharma" dediklerini belirtiyor. Hiltebeitel destanda "en yüksek dharma"ya 54 gönderme olduğunu saptamıştır; en sık anılanlar arasında bunların 8'i zulümsüzlük, 4'ü şiddetsizlik içindir (gerçeğe yapılan 5 gönderme, şiddetsizliği çok az geçiyor). Aslında en yüksek dharma olarak çok çeşitli erdem ve ruhsal uygulamalardan söz edilmesi, Hiltebeitel'in *Mahabbharata*'daki "en yüksek dharma"nın şu tanımını yapmasına yol açmıştır: "En yüksek dharma, bir kimse hangi belirli konumda olursa olsun, en yüksek dharmayı bilmek ve bir ontoloji içinde durumu tanımak gibi görünmektedir; bu, en yükseğe yaklaşmak için sonsuz çeşitlilik kaldırır."[262]

Bütün bunlar doğru olabilirler ve geleneğe hiç kuşkusuz iyi hizmet etmişlerdir; fakat *Mahabbharata*'nın kendisi Yudhisthira'yı ne kadar tatmin ettiği konusunda bizi biraz şüphede bırakmaktadır. Büyük At Kurbanına gelince, belli ki o başarıyla sonuçlandırılmıştır; ama bir de kaza olmuş, Arjuna'nın oğlu babasını "öldürmüş"tür; yine de hemen başarıyla diriltilmiştir.[263] Doniger şu yorumu yapıyor: "Fakat kurbanın başarısını, o bitip de konuklar gider gitmez hemen anlatılan bir öykü zayıflatmaktadır. Bir gelincik (*mongoose*) yuvasından çıkarak insan sesiyle demiştir ki, 'Bütün bu kurban, hasat andını tutarak yaşayan bir Brahminin verdiği arpaların bir tekine eşit değildir."[264] Gelincik, kurba-

---

261 Doniger, *The Hindus*, s. 266, 270.

262 Alf Hiltebeitel, *Rethinking the Mahabbharata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*, University of Chicago, Chicago, 2001, s. 208. Onun bu konuları genel olarak tartışmasına bkz. s. 201-214.

263 Bu olayı ayrıntılarıyla incelemek bizi konumuzdan çok uzaklaştırırdı, fakat Gananath Obeyesekere *The Work of Culture* kitabında, University of Chicago, Chicago, 1990, s. 80-81'de, bunun Freud'un klasik Oedipus kompleksinin tek Hindu örneği olduğunu ve hayli bulanık bulunduğunu, oysa klasik Oedipus kompleksinin Budist yazında çok örnekleri olduğunu belirtmektedir. Hindu örneği üstüne bütün tartışma için bkz. s. 75-88.

264 Doniger, *The Hindus*, s. 274-275.

nın basit bir şefkat edimiyle karşılaştırıldığında hiçbir şey olduğu yolundaki tipik yadsımacı görüşünü dillendiriyor. Hiç kuşkusuz, *Mahabbharata*'da daha önce anlatılan ve Yudhisthira'nın *cakravartin*, "tekerlekdöndüren imparator" olarak hükümranlığını sembolize eden Rajasuya'nın büyük kurbanı felâketli sonuçlara yol açmış, Kauravalarla sorun çıkmasına ve onu izleyen bütün belâlara götüren ölümcül kumar öyküsüne varmıştı.[265] Burada da, büyük Vedik törenlerinden birinin çok müphem bir sonuca vardığını görüyoruz.

Pollock'un deyişiyle, öykünün sonlarında, "Pandavas siyasal gücü onaylanmış bulunmakla birlikte, savaş da onun başlattığı yeni, daha bayağı Kali Çağı'nın da gücü ve iradesi zayıflamıştır", öyle ki Yudhisthira "Bizi yaşarken ölü hale getiren iktidarın yasasına lânet olsun" diye bağırabilmektedir (*Mahabbharata* 15.46.8).[266] Pollock destanın bir okuyuşunu, "[*Mahabbharata*'nın] bir bütün olarak amacı toplumsal yaşam içinde umutsuzluk üretmektir" diyen bir 19. yüzyıl düşünürünü alıntılayarak, başlıca "toplumsal değerin çöküşü" olarak özetlemektedir. Pollock devamla, "bu, destanın bir toplumsal doluluk değil, bir toplumsal iktidar uçurumu olarak yorumudur" diyor; "yetkinleştirilmiş olarak değil, çünkü [değinilen yazar] Vyasa'nın söylediği gibi, o 'hiç kimsenin kölesi değil'dir."[267] Sonunda, *Mahabbharata* merkez terimi olan *dharma*'nın anlamı konusunda bizi karanlıkta bırakıyor. Öyle anlaşılmaktadır ki, bunu ancak Tanrı bilir ve Hiltebeitel'in söylediği gibi, "*Mahabbharata* Tanrıyla bir tartışmadır."[268]

Hint geleneğinde merkezî ahlâk ve din sorunlarıyla uğraşmanın bir ortamı olarak destan tartışmamızı tamamlamak için, bir "Budist Destanı" denilen *Vessantara Jataka*'ya kısaca değinmek istiyoruz.[269] Jatakalar Bu-

---

265 Pollock, Rajasuya'ya evrensel hükümdar "[Yudhisthira'nın] bir *cakravrtin* olarak kutsanması" diye değiniyor (*Language of the Gods*, s. 226). Bu terim, Theravada Budizminde önemli olmaya devam etmekle birlikte, sonraki Hinduizmden çıkarılmış gibi görünmektedir. Pollock, Yudhisthira'nın dört kardeşinin kutsama için hazırlanmak üzere dört yönü fethetmelerine ve fethin coğrafya olarak betimlenmesinin Hint kültüründe bilinen bütün dünyayı kapsamasına özel bir ilgi gösteriyor. *Mahabbharata*'da dünya betimlemesi üç kere daha yapılır; bu, daha sonraki Hint uygarlığının siyasal coğrafyasını tanımlamaya yardım eder. Ayrıca da, gerçekten iyi bir kralın krallığının büyüklüğü ne olursa olsun, bir dünya hükümdarı olduğu (örneğin, Rama ya da yukarıda Manu'nun sonuna doğru anlatılan hükümdar) yolundaki siyasal mecazı doğrular. Burada Aşoka örneğinin devam eden bir ahret yaşamı vardır. Bkz. Pollock, *Language of the Gods*, s. 226-237.

266 *A.g.e.*, s. 227.

267 *A.g.e.*, s. 554.

268 Hiltebeitel, *Rethinking the Mahabbharata*, s. 214.

269 Margaret Cone ve Richard F. Gombrich, *The Perfect Generosity of Prince Vessantara: A Buddhist Epic*, Oxford, Clarendon, 1977. Jataka öykülerinin yeni bir derlemesi için bkz. *The Jatakas: Birth Stories of the Bodhisatta,* İng. çev. Sarah Shaw, Penguin, New Delhi, 2006; burada *Vessantara Jataka*'yı da biraz andıran, ilginç *Temiya Jataka* öyküsü bulunuyor.

da'nın önceki doğuşlarının öyküleri olup çeşitli ve bilinmeyen tarihlerde oluşturulmuşlardır; ancak açıktır ki, bütününde Suttalardan sonradırlar ve herhalde Hindu destanlarının geldiği İsa Milâdıyla aynı dönemden ve hemen ertesinden kalmışlardır.[270] *Vessantara Jataka*'nın önemini Margaret Cone'un İngilizce çevirisine yazdığı girişte Richard Gombrich şöyle vurguluyor:

> Vessantara'nın kendi benliğini hiçe sayan cömertliğiyle her şeyini, çocuklarını ve karısını bile başkalarına verdiğini anlatan öykü, Budist dünyanın en ünlü öyküsüdür. Bu, her Budist dilinde, şık edebiyatta ve halk sofuluğunda tekrar tekrar anlatılmıştır; her Budist ülkenin sanatında canlandırılmıştır; sayısız vaazın, tiyatronun, dansın ve törenlerin konusu olmuştur. Theravada Budist ülkelerinde, Seylan'da ve Güneydoğu Asya'da hâlâ her çocuk onu öğrenir; Buda'nın yaşam öyküsü bile ondan daha fazla bilinmez.[271]

Hindu destanları kadar uzun olmamakla birlikte, *Vessantara Jataka* büyük bir kahramanın yaptıklarını ve çektiklerini anlatan bir destandır. Şu da var ki, onun en uzun ve en yazınsal biçimi sıkı sıkıya örgütlenmiş ve iyi yazılmıştır. Dinsel geleneği hem eğitimli hem popüler yığınlara yüzyıllardır bağlayıcı ve etkili bir biçimde dile getirmekte Hindu destanlarına rakip olmaktadır.

Collins, *Vessantara Jataka*'nın ruh olarak *Mahabbharata*'dan çok daha fazla *Ramayana*'ya yakın olduğunu gösteriyor; onda da Vessantara Rama gibi naip olarak hükmetmesi için babası tarafından seçilmiş yetkin erdemli bir prenstir, ama sonra bir yadsımacı olarak yaşadığı ormana sürgün edilir; ancak sonunda bir "ideal kral" olmak üzere geri döner. Vessantara'nın aşırı cömertliği yüzünden halkla başı belâya girer, özellikle kuraklık çeken bir ülkeden gelen Brahminlerin isteği üzerine onlara sihirli yağmur yağdırma yeteneği olan devlet filini verdiğinde. Bunun üzerine Vessantara'nın sürgün edilmesini isteyen bir halk hareketi olur. O, karısı ve iki çocuğu birçok bakımdan güzel bir saflıkta yaşadıkları bir ormana sığınırlar, ama hoşnutsuz bir Brahmin gelip de çocuklarını isteyince, hep cömert olan Vessantara karısının ciddi itirazlarına karşın bunu kabul eder. Tanrıların kralı olan İndra, kılık değiştirerek Vessantara'ya gelip kötü Brahmin onu da almasın diye karısını ister. Sonra İndra gerçek kimliğini açıklar ve karısını geri verir; verilmiş bir armağan dokunulmaz olduğu için artık kadını başkalarına veremeyecektir. Öykü-

---

270 Öteki versiyonlarının dayandığı anlaşılan en kapsamlı Pali metnini kesin olarak tarihlemek imkânsız bulunmakla birlikte, öykünün İÖ. 2. ve 1. yüzyıllardan kaldığını biliyoruz, çünkü oradaki olaylar Kuzey Hindistan'daki rölyeflere kazınmıştır. Cone ve Gombrich, *Vessantara*, s. xxxv.

271 *A.g.e.*, s. xv.

nün özü çocuklarını yitiren karısının çektikleridir. Bu olaylar, yetkin cömertliği gerektiren yetkin yadsıma yaşamının normal insan ilişkilerinde aşırı acıya neden olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. *Vessantara Jataka*'da saldırgan Brahmine karşı savaşta bir şey yapılmaması, *Ramayana* ile koşutluğu bu noktada bitirir. Vessantara'nın herhangi birine, hatta (katıksız kötülüğüyle Brahminin gerçekte olduğu gibi) bir demona bile şiddet gösterme yeteneği yoktur. Yine de, sonunda Brahminiń davranışı ışığa çıkar ve Vessantara sadece ailesine kavuşmakla kalmaz, yetkin bir kral olur ve ondan sonra hep mutluluk içinde hüküm sürer. (Kötü Brahmine gerçekte çocuklar için fidye ödenir ve bir saraya yerleştirilir, fakat o kendisini yer bitirir, böylece kendi cezasını vermiş olur.) Collins'in bu öykü üstüne genel yorumu şöyledir:

> Bu, başka şeylerin yanı sıra (*inter alia*) yadsımanın zorluklarıyla dürüstçe bir karşılaşmanın anlatımıdır; nihai mutluluk için çıkılan zahitçe arayışta gerçek insan yararlarının en sonunda terk edilmesi gerektiğini göstermektedir. Pali yazınında sıradan, üretimci ve üreyici bir topluma zahitçe değerler aşılama yolunda yapılmış en incelikli ve başarılı girişimdir. Bu topluma ancak öykünün sonunda bir göz atılabilir, çünkü askıya alınan anlatısal betimleme [böyle bir toplumda içrek olan] çelişkilere ve paradokslara ister istemez takılacaktır: Tıpkı Rama'nın Ravana'ya karşı kazandığı zafer ve kral olarak takdisi öyküsü olan *Ramayana*'nın 6. kitabının sonunda sadece dokuz dize tutan, masallaştırılmış *Rama-rajya* gibi.[272]

Collins şurasına işaret ediyor ki, Budistlerin *Mahabbharata*'nın göreceliği ya da *Ramayana*'nın insan olmayanlara şiddet gösterme izni bulunmaksızın şiddetsizliğe mutlak bağlılıkları, *Vessantara Jataka*'da iyi ifade edilmiş olmakla birlikte Hindu destanlarıyla basit bir karşıtlık içinde değildir. Onun savına göre, uygulamada Budist toplumlarda Dhamma'nın iki tarzı vardır: "Tarz 1, karşılıklılık ilkesine dayanır; suç için cezalandırma ve kendini savunma söz konusu olunca kötüye kötülükle karşılık verir, şiddeti gerektirir ve meşrulaştırır; ve Tarz 2, şiddetsizlik dahil bütün değerler mutlaktır."[273] *Vessantara Jataka*'nın gücü her iki tarzın varlığını ve maliyetlerini tanımasındadır. Budistlerin her zaman onu bir trajedi değil de neşeli bir öykü olarak görmeleri, kendisinin ötesinde bir şeye işaret etmesindendir: "Çoğu zaman sade-

272 Collins, *Nirvana*, s. 501. Bu kitaptaki Budist ütopyacı düşünüşü üstüne tartışmayla ilgili olarak, Collins şu çok ilginç makaleyi alıntılıyor: Northrop Frye, "Varieties of Literary Utopias", *The Stubborn Structure: Essays on Criticism and Society*, Cornell University, Ithaca, 1970, s. 109-134. (Bu deneme aslında *Daedalus* 99, no. 2 [1965], s. 323-347'de çıkmıştı.) Frye burada çağdaş eleştiricilerine karşı yazınsal ütopyaların güçlü bir savunmasını yapmaktadır.

273 Collins, *Nirvana*, s. 522.

ce *Mahayataka*, 'Büyük Doğum Öyküsü' diye bilinen bu öykü sondan bir önceki insan doğumunu anlatmaktadır; sonunda Gotama Buda olacak varlık, verme erdemini yetkinliğe ulaştırmıştı, daha sonra Tusita göğünde bir tanrı olarak doğmuştu; bunlar hep onun Siddhartha Gotama olarak sonul doğumundan önceydi."[274] Öykü Buda'ya ve onun nirvanasına işaret etmektedir.

Tartıştığımız üç destanda söz konusu edilen şiddet ve onun kötülükleri, iyi kral ve iyi toplum konularının *İlyada, Odisseia* ya da *Aeneid*'dekinden birçok bakıma daha doğrudan tartışıldığı hakkında düşünmeye değer. Bu kısmen şu yüzdendir: Yunan destanları anlattıkları savaşçı toplumların görece yeni olduğu bir dönemde çıkmıştı (Vergilius'un Latince destanı ise Yunan epiklerini bu kalıbı kırmayacak kadar yakından örnek almıştı), fakat destanların elimizdeki halleri oluşturulduğunda orada anlatılan paralel Hint toplumları uzak bir anı olmuşlardı. Hint epiklerinde en etkileyici olan özellik, anlatının sistematik düşünceden içgörüler alma gücü ve onların karmaşıklıklarını ve iç çelişkilerini hiç çekinmeden sergilemeleridir. Onların anlatısal derinliği olmadan, geleneğin izleyen tarihte kendisini nasıl göstereceği konusunda ancak eksik bir görüşümüz olurdu.

274 *A.g.e.*, s. 333.

ONUNCU BÖLÜM

Sonuç



Bodhi ağacı altında düşünen Buda.

Pascal, parçalarından birinde bu kitaba da uygulanabilecek bir şey söyler: "Bir kitap yazarken son keşfedilen şey, ilk sıraya neyin konulması gerektiğidir."[1] Ben de Birinci Bölüm'den 9'a kadar yazdıktan sonra ve "Din ve Evrim" başlıklı İkinci Bölüm'ü yeniden yazarken, memeliler arasında oyunun önemini ve hayvanlar arasındaki oyunun, nasıl insanlar arasında oyun, tören ve kültürün temelini oluşturduğunu keşfettim.[2] Böylelikle, oyun, son keşfedilmesine karşın kitaba hayli erken girdi, ama sonra kabilelerden eksen dinleri-

1 Blaise Pascal, *Pensées,* gözden geçirilmiş baskı, İng. çev. A.J. Krailsheimer, Penguin, Londra, 1995 [1670], s. 323. Pascal'de bu kitaba uyacak başka bir parça daha vardır: "Biz her şey hakkında bilinebilecek her şeyi bilmekle evrensel olamayacağımıza göre, her şey hakkında biraz bir şey bilmeliyiz; çünkü bir şey hakkında her şeyi bilmektense her şey hakkında biraz bir şey bilmek çok daha iyidir." Pascal, *Pensées*, s. 58. Burada Pascal aşırı uzmanlaşmayı reddetmektedir; fakat ben onun öğüdünü izlemeye çalışsam bile, bütün yapabildiğim, her şey hakkında az da olsa bir şeyler bilmek değil, birçok şey hakkında biraz bir şey bilmek oluyor. Pascal her şey hakkında her şeyi bildiklerini iddia eden filozoflar hakkında müstehzidir (sarkastik).

2 İkinci Bölüm'de belirtildiği üzere, hayvanların oyunu üstüne çalışmalarından ötürü Gordon Burghardt'a ve insan kültürünün temeli olarak oyun üstüne çalışmaları nedeniyle Johann Huizinga'ya büyük borcum var. Belki niçin İkinci Bölüm'ün ötekiler tamamlandıktan sonra yeniden yazılmış yegâne bölüm olması hakkında da kısa bir not (2009 güzünde, kitabın nereye gittiği hakkında yeterli bir hissim olmadan yazdığımın yerine geçmek üzere yeni bir Önsöz yazdım). Biyolojik devrim anlayışının ilk taslak tamamlandıktan sonraki yaklaşık on yıl içinde dramatik bir değişiklik gösterdiği doğru olmakla birlikte, bu daha az bir ölçüde her bölüm hakkında da doğrudur ve tek başına, yeniden yazmayı haklı göstermeye yetmez. Bunun başlıca sebebi, benim hâlâ dinin herhangi anlaşılabilir bir anlamda bizim kendi türümüzden önce olmadığına ve Eski Taş çağında (*Paleolitik*) çıktığına inanmama karşın, bu kökeni olanaklı kılan derin geçmişin de kapsamlı olarak tartışılmayı gerektirdiğini görmemdir.

ne kadar bütün yol boyunca pek üstünde durulmadı: Ben belirtmesem de, oyun hep orada, yüzeyin hemen altındaydı. On üç yıldır üstünde çalıştığım için, oyuna yeterli dikkat ayıracağım diye bütün kitabı yeniden yazmayı düşünemiyorum. Bu Sonuç Bölümü'nde insan yaşamında oyunun önemini ve oyunu sınırlayan şeyleri tartışma eksikliğini denkleştirecek şeyleri kısaca anlatmak istiyorum.

SCHİLLER

İkinci Bölüm'de ihmal ettiğim bir oyun üstüne önemli bir klasik tartışmaya değinerek başlayacağım, yani Friedrich Schiller'in *İnsanın Estetik Eğitimi Üstüne*'si.[3] Schiller, Kant'taki oyun işe göre neyse, sanat da zanaata göre odur diyen kısa bir benzetmeden[4] yola çıkar, fakat oyun kavramını Kant'tan çok ötelere geliştirir. Schiller (daha o zamandan) Gordon Burghardt'ın önemli kitabı *The Genesis of Animal Play*'de öylesine parlak bir biçimde çözümlediği gibi, hayvan oyununun doğasını tahmin etmişti; yani oyun var olma mücadelelerinin baskılarına ilişkin bir özgürlük alanıdır: Ancak Burghardt'ın "gevşek alan" (*relaxed field*) dediği bir yerde olabilir.[5] Schiller'in söylediği gibi:

> Kesinlikle, doğa aklı olmayan yaratıklara bile yaşamın basit gereksinimlerinden fazlasını vermiş ve hayvan varoluşunun karanlığı üstüne bir özgürlük ışığı saçmıştır. Aslanı açlık sıkıştırmadığı ve başka bir hayvan da onu savaşa zorlamadığı zaman, boşta duran enerjisi ona bir amaç yaratır; yankılanan çölü yüksek ruhlu kükremesiyle doldurur ve aşkın enerjisi, amaçsız bir gösteriyle oyalanır. ... Hayvan, etkinliğinin kaynağı yoksunluk olduğunda *çalışır* ve etkinliği gücünün yerindeliğinden geldiği zaman, etkinlik dürtüsü bol olanaklı yaşamın kendisi olunca *oynar*.

Schiller "gereksinimin ya da *maddî ciddiliğin* yaptırımı"nı "fazlalığın ya da *maddî oyunun yaptırımı*"yla karşılaştırıyor; ama insan oyununun maddî oyunla başlamasına karşın, içinde insanların bütün ruhsal ve kültürel yeteneklerinin özgür bırakılacağı estetik oyun düzeyine çıkabileceğini de ekli-

---

3 Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man,* İng. çev. Reginald Schnell, Dover, New York, 2004 [1801].

4 Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgement,* der. ve çev. Paul Guyer, Cambridge University, Cambridge, 2000 [1790], kesim 43, s. 183.

5 Gordon M. Burghardt, *The Genesis of Animal Play: Testing the Limits*, MIT, Cambridge, Mass., 2005, s. 77-78. İnceleyince fark ettim ki, Burghardt kitabında Schiller'e gönderme yapmakla kalmıyor, benim bundan sonra yaptığım alıntıyla kısmen örtüşen bir parçayı da s. 28'de alıntılıyor; ben bunu ilk okuyuşumda görmemiştim. Evrim tarihinde hayvan oyununun taşıdığı müthiş öneme benim gözlerimi hiç kimse Burghardt'tan daha çok açmamıştır.

yor.[6] Schiller büyük çapta bir ozan, ama bir felsefe amatörüydü, onun için bazı akıl yürütmelerini izlemek kolay değildir. Söylemeye çalıştığı şey, insan yaşamının üstesinden oyunun geldiği bir dizi çatallanmayla bölündüğüdür: madde ve biçim, duygu ve zekâ, gerçeklik ve zorunluluk vb. O, oyunun (*play*) "salt bir oyun"a (*game*) indirgenmesine karşıdır: "Ama insanlığın her durumuna baktığımız zaman, o, insanı tamamlayan ve ikili doğasını sergileyen bir (*play*) oyunken ve yalnızca oyunken, niçin onun bir (*game*) oyundan ibaret olduğunu söyleyelim? Schiller bu düşünce çizgisini kayda değer bir bildirimle sonuçlandırıyor: "Bir kere ve tümü için açıklayalım ki, İnsan ancak sözcüğün tam anlamında bir insan olduğunda oynar ve *sadece oynarken tam bir İnsandır*."[7]

Schiller'in söylediği birçok ilginç şey arasında bir başkası da oyun ve zamanla ilgilidir:

> Duygu dürtüsü (*impulse*) bir içeriği olmak için çeşitlenme gerektirir, zaman gerektirir; biçim dürtüsü zamanın sona ermesini ve çeşitlenme olmamasını gerektirir. Onun için içinde ikisinin de birleştiği dürtü (ona şimdilik *oyun dürtüsü* dememe izin verin), bu oyun dürtüsü *zaman içinde* zamanın geçmesini ve oluşun mutlak varlıkla, değişimin kimlikle uzlaşmasını amaçlar.[8]

Schiller burada, Lévi-Strauss'un bizim Birinci Bölüm'de belirttiğimiz, müzik ve mit için karakteristik saydığı üzere, belki oyunun da başlangıç karakteri olarak "zaman dışında zaman"da geçtiğini söylemekte gibidir.[9] "Zamanın zaman içinde tükenmesi" gevşek bir alanda, varoluş mücadelesine tâbi olmayan bir yaşam biçimine benzemekte ve bu tür bir biçimin ilki olan oyun biyolojik zaman içinde çok gerilere gitmektedir.

Bence, Schiller İkinci Bölüm'deki hayvan oyunu betimlemesinden Üçüncü Bölüm'deki kabile törenleri betimlemesine geçmemizde bize daha çok yardım etmektedir. Verdiğimiz üç kabile örneğinin hepsinde, törenin nasıl gevşek bir alanda yer aldığını ve böyle bir alan yaratmanın hayli çaba gerektirdiğini gördük. Kalapalolar arasında önemli bir törenin hazırlanması aylar değil-

---

6 Schiller, *Aesthetic Education*, mektup 27, s. 133-134. İtalikler özgün metindendir. Schiller'de belki bizim Birinci Bölüm'de Abraham Maslow'un Eksiklik tanıması (*D-eficiency cognition*) ile Varlık tanıması *(B-eing cognition)* arasında yaptığı ayrımı da görebiliriz. Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being*, Van Nostrand, Princeton, 1962.

7 Schiller, *Aesthetic Education*, mektup 15, s. 78-80. İtalikler özgün metindendir.

8 *A.g.e.*, mektup 14, s. 74. İtalikler özgün metindendir.

9 Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, Harper and Row, New York, 1969, s. 15-16'da, "Sanki müzik ve mitoloji ancak onu yadsımak için zaman gerektirmektedirler" diyor.

se, haftalar gerektirmektedir. Bu sürenin bir miktarı provalar ve icra sırasında kullanılacak tören araçlarının yapılması içindir; fakat önemli bir törende katılımcılara ve seyircilere dağıtılacak fazla besinleri sağlamak için ekonomik çabaların yoğunlaştırılması da vardır. Bir törenin ortasında yiyecek aramanın gerekmesi, elbette büyüyü bozardı. Hatta, kişinin kendi grubundan başkalarını da kapsayan törenler için önemli bir derecede yiyecek stoklama yeteneği olması bir önkoşul olarak görünüyor. Benzer hazırlıkları Avustralya Aborijinleri ve Navajolar arasında da görebiliriz. Devlet öncesi zamanlarda bir kimsenin bir töreni dış saldırganlara karşı da görece güvenli olarak yapmak isteyeceği düşünülebilir. Böylece, insan törenleri gevşek bir alan hazırlamak için çalışmayı gerektirmektedir: hayvan oyunu ise oyuncuların tok ve güvenli olmalarını gerektirir, fakat özel ve uzun bir hazırlık gerekli değildir. İnsan oyunu ile çalışmasının birbirlerine karşıt olmadıkları, çeşitli yollardan birbirlerine bağımlı bulundukları, aşağıda daha çok incelememiz gereken bir sezgidir.

Kabile törenlerinin betimlemeleri, genellikle bizim oyun diye niteleyebileceğimiz özellikler gösterir: Bu törenler şarkı söylemenin, dans etmenin, şölenlere katılmanın ve genel neşenin içinde olmaktadır, ama aynı zamanda ciddi anlamı olabilecek güçlü bir yalandan oyun öğesi de vardır. Kalapalo töreninden bununla ilgili bir anlatıyı aktarabiliriz:

> Müzik yapılması güçlü varlıklarla ilişkilidir ve doğrudan doğruya onlara yönelik olmamakla birlikte, onlarla iletişime girmenin bir yoludur. ... İletişimin ise güçlü bir *yaratığa* şarkı söylemekle değil, şarkı söyleyerek onu *var etmekle* olacağı söylenebilir. İcra aracılığıyla icracıların zihinlerinde güçlü varlıkların çok odaklanmış zihinsel imgeleri yaratılmaktadır. ... Sonuçta benliğin hakkında şarkı söylenenle birleşmesi olur; söylencede güçlü varlıklar nasıl insan konuşmasına katılıyorlarsa, törenlerde de insanlar *itseke*'nin [güçlü varlığın] müzikalitesine katılırlar ve böylece onların dönüştürücü gücünün birazını kazanırlar. Kamu töreninde, bu topluluğun gücüdür.[10]

Ayrıca, hayvan oyununun eşitlikçi kurallarında yukarıda öngörüldüğüne değindiğimiz törenin ürettiği manevî eşitlik anlamını Ellen Basso'nun nasıl betimlediğine de bakabiliriz: "Ekonomik bakımdan bu herkesin katılmak zorunda bulunması demektir, ama herkes katkısına bakılmaksızın pay alır. Kalapalo yaşamının (cömertlik, alçak gönüllülük, esneklik ve toplumsal güçlükler karşısında ılımlılık ile başkalarına saygı kavramlarını kendinde

---

10 Ellen B. Basso, *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1985, s. 253. İtalikler özgün metindendir.

özetleyen) en temel değeri *İfutisu*, aile çevresinden topluluktaki bütün insanlara genellenir.[11]

Hayvan oyunu aşağı yukarı katı bir hiyerarşi egemenliğine göre örgütlenmiş bir toplumda olurken, Üçüncü Bölüm'de gördüklerimiz gibi avcı-toplayıcılık ve bahçıvanlık yapan toplumlar görece eşitlikçidir. Oyunun ve törenin yapısında içrek olan eşitlikçiliğin bir şekilde, bu toplumların törensel bağlamlarının dışına da genellenmiş olup olmadığı merak edilmeye değer. Avcı-toplayıcı eşitlikçiliği, bazılarının yapmaya çalıştığı üzere, belki tümüyle ekonomik gerekçelerle açıklanabilir, ama oyun ve tören alanından gelen bir kültürel itki de işin içinde olabilir. Ben, Dördüncü Bölüm'de törenler bağlamındaki sürekli eşitlik vurgusunun muhtemelen böyle toplumların egemenliği ele geçirmeye çalışan yeni yetmelerin her zamanki başatlık tehditleriyle başa çıkmalarına yardım ettiğini ileri sürmüştüm.

OYUN, TÖREN/ÂYİN VE ERKEN DEVLET

Öyleyse, tarımın, köy yerleşimlerinin yayılması ve nüfusun artışıyla başatlık hiyerarşileri, önce mütevazı olarak, ama sonra –erken devlette– öç alma çabasıyla yeniden ortaya çıkınca ne oluyor? Törensel bir çatallanmadan söz etmiştik: Çeşitli türden topluluk törenleri seçkin olmayan nüfusun arasında sürdürülürken, bazı törenler başat konumdaki seçkinlere ayrılmıştır, toplumun geri kalanından uzakta, gözle görünmeyen bir yerde yapılır. Tikopia'da, yani şefin pek az zorlayıcı gücünün olduğu, yine de hâlâ bütün grubu kapsayan uzatılmış bir soy çizgisinin başı olarak görüldüğü, ama kendisine avcı-toplayıcılarda görülmeyen bir saygıyla davranıldığı "geleneksel" bir Polinezya örneğinde; bizim tapınma (ibadet) diyebileceğimiz bir şey başlamıştır. Şimdi kendilerine artık tanrılar denilebilecek olan güçlü varlıklara korunma ve yardım istekleri karşılığı olarak kurbanları (yiyecek ve içecekleri) sunan, yalnızca şeftir; bunlar, sadece şeflerin yapabilecekleri törenin merkez öğeleridir. Yine de, bu kutsal törenleri uzaktan izlemek, sıradan insanların işitemeyecekleri kadar yavaş sesle söylenen gizli sözleri duyduktan sonra, bize kabile toplumlarının ortak törenlerini anımsatan şarkı söyleme, dans etme ve şölenlere yumulmalarla bir genel şenlik yapılır.

Batılılarca keşfi zamanında bir erken devlet olan ya da olmaya çok yaklaşmış bulunan Hawaii'de bile, törenlerin yıllık bir dönüşmesi vardı. Savaş tanrısı Ku'ya ait olan yılda, törenler genel halk kitlesinin giremeyeceği du-

11 *A.g.e.*, s. 256-257.

varlı tapınaklarda yapılırdı. Orada rahipler, krallar olmaya yaklaşan üstün şeflerin gücünü ve itibarını büyütmek için kurbanlar, en önemlisi de insan kurbanları yaparlardı. Fakat yılın geri kalanında, Makahiki mevsiminde, özellikle Yeni Yıl törenleriyle başlayarak çok farklı türden bir tören yerine getirilirdi. İlginçtir ki, bu dönemde Ku tapınaklarının kapıları kapatılıyordu. Dördüncü Bölüm'de gördüğümüz üzere, *hi'uwai* âyinini izleyen dört gün ve gece hiç kimse çalışmazdı. Her sınıftan insanlar kendilerini şölenlere, taklitlere, müstehcen ve alaycı şarkılara ve en önemlisi de danslara verirlerdi. Kahkahalar *kapu*[tabu]'ları aşar, dans sırasında yapılan cinsel girişimler geri çevrilemezdi. Valeri, "bu müthiş uyumlandırılmış danslar"ın toplumun kendisini yeniden kuran "yetkin bir yoldaşlığı" gerçekleştirdiğini söylüyor. Bütün bunlar, bir "hiyerarşik farklılaştırmama" havası içinde olmaktadır.[12] En azından bir süre için, eski eşitlikçilik yeniden ortaya çıkmıştır.

Kuvvetle hiyerarşik olan toplumlarda bile, sıradan kuralların, örneğin cinsel kimlikle ilgili kuralların, ama üstlere saygı gösterme kurallarının da çiğnenmesini içeren geri çevirme törenleri bütün dünyada görülebilir. Bunlar genellikle, "buharın boşaltılması" diye, dolayısıyla da sonul olarak statükonun güçlendirilmesi olarak yorumlanmıştır; ama yine de dikkatle denetlenen koşullar altında da olsa, bir dereceye kadar gerçek duyguların ifade edilmesine olanak sağlayabilirler. Bu törenlerde oyun öğesi özellikle belirgindir.

En kutsal törenlerin Merkez Komitesi'nde ya da Parti Kongresi'nde olduğu modern totaliter toplumlarda, bazen yüzbinlerce insanı kapsayan ve ülkenin bütün alanlarına yayınlanan büyük kamusal törenler, herkesin artık kendilerinden hayli uzaklaşmış bulunduğu önderlikle dayanışmasını yeniden onaylamaktadır. Önderliğin "saydam" olduğu varsayılan (ama nadiren tümüyle öyle olan) demokratik toplumlar da, düzenli olarak, yeni seçilen başkanın işe başlaması gibi vesilelerle büyük kamusal törenler yaparlar. Fakat sınıflara bölünmüş toplumlarda törenlere kamusal katılım ne denli çok olursa olsun, eksensel çağdan bu yana bazen karşı çıkılmakla birlikte, merkezî söylence ve ideolojiler başat yönetici sınıfın meşruluğunu pekiştirmektedir.

Büyük Pers Akhamenid kralı I. Darius'un Behistun yazıtları örneğinde olduğu üzere, resmî ideolojinin hükümdarın ezici egemenliğini çoğu zaman vurgulamasına karşın, bu söylemin genellikle bir beslenme öğesi de içerdiğini belirtmiştik. Fakat burada bile, hükümdara sık sık halkın babası ya da çobanı diye göndermeler yapılması, acımasız bir iktidar sembolizminden daha iyi-

12 Valerio Valeri, *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, University of Chicago, Chicago, 1985, s. 218-219.

cil bulunmakla birlikte, yönetenlerin erginler yönetilenlerinse çocuklar olduğunda ısrar etmektedir. Eskil toplumlarda, hatta çeşitli derecelerde eksensel toplumlarda bile, yöneticiler sıradan insanlardan farklı bir biçimde tanrısal olanla ilişkilidir, böylelikle varolan rejimin dinsel ya da ideolojik yaptırımı varolan iktidar yapısını pekiştirmektedir.

Fakat sınıflara bölünmüş devlet toplumlarında, oyunun da işe karıştığı bir başka özellik vardır: Çoğu monarşik erken devletlerde kral olmak zor iştir; gözlerini tahta dikmiş kardeşler, yeğenler, güçlü taşra yöneticileri vardır. Yine de bu gibi toplumlarda bizim aristokratlar diyebileceğimiz seçkin sınıflar, kralların geniş akraba aileleri ya da yakın bağlaşıkları, özel yüceltilmiş bir konumdadır. Gördüğümüz gibi, Hawaii'de onlar yarı tanrısal sayılıyorlardı. Söylemek bile gerekmez ki, bunların sözcüğün sıradan anlamıyla çalışması gerekmiyor, toplumsal astları onlara elle ayakla hizmet ediyordu. Onları nitelendiren, oynamalarıydı. Ava gidiyorlar ve savaşta olunca ciddi sonuçlar doğuran, ama başka zamanlarda oyunculuk yarışmaları olan askerî tatbikatlar yapıyorlardı. Dans etmeyi ve incelikli bir zarafetle şarkı söylemeyi öğreniyorlardı. Bazen kendileri şiir yazıyor ya da böyle yapmaları için ozanlar kiralıyorlardı, böylece destanları dinliyor ya da sevdikleriyle birbirlerine lirik şiirler söylüyorlardı. Böyle aristokrasileri, sadece çoğumuzun Homeros şiirlerinden bildiğimiz eski Yunan'da değil, eski Çin'de, Japonya'da, Hint'te, Afrika'da ve Polinezya'da da buluyoruz.[13]

Oyunun özellikle aristokrat arasında gelişen bir başka özelliği de, yarışmanın (rekabetin, müsabakanın) ortaya çıkmasıdır; Yunanca sözcükle *agon*, kabile oyunlarında ve törenlerinde de olabilir, ama orada önde değildir. Rousseau, daha benim kabile dediğim basit toplumlarda bile, bir yarışma öğesi bulunduğunu, ama orada vurgulanmadığını düşünüyordu.[14] Fakat aristokratik toplumlarda, belki askerî eğitimden kaynaklanan yarışmacı spor olayları olağanlaştı; bunlar günümüzde de yaşayan koşular, güreşler ve daha birçok "sporlar"dı. Takım oyunu olan müsabakalar da aynı kaynaktan gelmiş olabi-

---

13 Erken devlet toplumlarında aristokratik oyunlar için özellikle bkz. Eli Sagan, *At the Dawn of Tyranny: The Origins of Individualism, Political Oppression and the State*, Knopf, New York, 1985, özellikle s. 166-183.

14 Rousseau bu konuda şöyle yazıyor: "Şimdi büyük bir ağacın çevresinde toplanmaya başladılar, şarkı söylüyor, dans ediyorlardı; sevgi ve rahatlığın bu gerçek ürünü, kaygısız olarak bir araya gelmiş erkek ve kadınların eğlencesi, daha doğrusu işi oldu, kamunun beğenmesi de değer kazandı. En iyi şarkı söyleyen, en iyi dans eden; en yakışıklıları, en güçlüleri, en beceriklileri, en çok saygı görenleri oldu: bu, eşitsizlik yönündeki ilk adımdı, aynı zamanda kötülük yönünde de." J.-J. Rousseau, *Birinci* ve *İkinci Discourses* içinde, *Discourse on the Origin of Inequality*, İng. çev. Roger D. Masters, St. Martin's, New York, 1964 [1755], s. 149.

lir. Birçok toplumlarda (örneğin, Polinezya'da da) aristokratik sınıflar arasında böyle gelişmeler olduğunu görüyoruz, fakat Batı tarihini bilenlerin aklına ilk gelen Yunan'dır. Orada *agonistik* sporlar ve oyunlar, çoğu zaman törenle ilişkili olarak çok gelişmişti; insan hemen *İlyada*'da Akhileios'un Patroklus'un cenazesi için düzenlediği oyunları düşünüyor; ama en belirgini, bizim aramızda hayli farklı bir biçim alan, aslında çeşitli Panhelenik atletik müsabakalardan biri bulunan Olimpiyat Oyunları'dır. Orada öylesine çarpıcı ve bizim Olimpiyatlarımızdan farklı olan, onların Zeus'a adanmış büyük bir şenlik bağlamında yapılmalarıydı; oyunlar bu şenliğin sadece bir bölümüydü.

Hâlâ gevşek bir alanda geçmekle birlikte, bu rekabetçi, yarışmacı oyunun ortaya çıkışı hakkında benim işaret etmek istediğim husus, bütün savaşan Yunan şehirleri arasında bir mütareke sırasında yapılmış olmalarıydı ki, atletler korkmadan bir araya gelebiliyorlar ve kaybedenler yenilmiş oluyor, ama öldürülmüyorlardı; müsabakalar oyun durumu içinde bir varoluş için mücadele öğesi içermekteydi. Standart özdeyiş her zaman "önemli olan, kazanmak ya da kaybetmek değil, oyunu nasıl oynadığındır" sözüydü ve bunun ihmal edilemeyecek bir ağırlığı vardı, ama Yunanlar kazanmaya çok meraklıydılar. Yarışmak soyluydu, ama kazanmak tanrısaldı. Belki modern Amerika'ya kadar hiçbir toplum kazanmayı daha çok vurgulamamıştır. Fakat kazanmak bir sabit fikir olunca, oyun da bir bağımlılık (iptilâ) gibi olumsuz bir hale gelebilir ve Rousseau'nun dediği üzere, temelinde eşitlikçi olan bir alanda eşitsizliği öne çıkarabilir.[15]

YADSIMACILAR VE ERKEN DEVLETİN MEŞRULUK BUNALIMI

Ancak oyun burada daha başka bir anlama gelir: Bazıları çalışırken, diğerleri oynar.[16] Bu durum çalışanların oyunları olmamasından değildir, sadece onlar geçimlerini sağlamak için taşıdıkları ağır yüklerden ötürü zaman ve nitelikçe kısıtlanmalarındandır. Burada oyun, oyuncular arasında eşitlikçi olabilir, fakat bütün toplum tarafından eşitlikle paylaşılmaz. İdeologlar modernliğin (oyun'la yakından ilişkili bir sözcük olan) "serbest zaman"ı (*leisure*) de-

15 Oyunun bir bağımlılık olması dahil olumsuz yanı (kumar bir örnek olabilir) üstüne, bkz. Gordon Burghardt, *Genesis of Animal Play*, s. 385-393.

16 İnsanlarda oyun yaşam boyu olabildiği halde, özellikle çocuğun karakteristiğidir. "Bazıları çalışırken başkaları oynar"ın Brezilya'daki sonuçları, canlı bir biçimde şu kitaba yansıtılmıştır: David F. Lancey, *The Anthropology of Childhood, Cherubs, Chattel, Changelings* (Cambridge University, Cambridge, 2008): "Brezilya'da çocuk olmak zenginlerin bir ayrıcalığıdır, yoksullar için uygulamada böyle bir olanak yoktur" (1).

mokratikleştireceğini sık sık vaat etmişlerdir; fakat bugün "serbest zamanlı sınıflar"ın bile pek serbest zamanları yoktur, geri kalanı için bütün sunabildikleri günde birkaç saat televizyondur.

Böyle olmakla birlikte görmüştük ki, Hawaii gibi bir erken devlette bile ortaya çıkan ahlâkî yeni yetmeler, peygamber benzeri kişiler, kendilerine zarar verme pahasına, varolan iktidar yapılarına, besbelli ki kendilerinin de karşılamadığı bir ahlâk ölçütü uygulamışlardır. Eksen çağı –İÖ. 1. binyılın ortası– başat kültür düzenine bu gibi karşı çıkışların yaygınlaştığı bir dönem olmuştur. Eksen çağı tanımının bir bölümü de, evrensellikle eşitlikçi bir ahlâkın ilk ortaya çıktığı zaman olmasıydı. Peki, biz bugün o önemli zaman hakkında nasıl düşünebiliriz?

Ben burada bir hareket noktası olarak, Jürgen Habermas'ın "Tarihî Materyalizmin Bir Yeniden Kuruluşuna Doğru" başlıklı denemesini almak istiyorum. Akrabalıkla düzenlenen kabile toplumlarından erken devletin doğuşuna geçiş hakkında o şöyle yazıyor:

> Akrabalık ilişkileri üstünden başarılan toplumsal bütünlenme ... gelişme mantığı açısından, başatlık ilişkileri üstünden gerçekleştirilen toplumsal bütünlenmeden daha aşağı bir aşamaya aittir. ... Bu ilerlemeye karşın, siyasal sınıf toplumlarında *zorunlu olarak* yapılan sömürü ve baskının, akrabalık sisteminin *izin verdiği* daha az önem taşıyan toplumsal eşitsizliklere oranla geri sayılması gerekmektedir. Bu nedenle, sınıf toplumları yapısal olarak, kendi kendilerine türettikleri meşruluk gereksinimini karşılamaktan âcizdirler.[17]

Erken devlet ve eşliğindeki sınıf sisteminin, eksen çağından iyice önce benim eskil toplumlar dediğim yerlerde ortaya çıktıkları ve bu gibi toplumlardan bize kalan metinlerde görülebilen bir halk mutsuzluğu yarattıkları doğrudur; fakat Habermas'ın sözünü ettiği meşruluk bunalımı eksen çağında özel bir keskinlikle doğar; o zaman toplumsal başatlık (*domination*) mekanizmaları eskil toplumlara oranla önemli derecede artmış ve ilk kez, tutarlı protestolar mümkün olmuştur. Eksensel geçişleri sınıf mücadelesi biçimleri diye yorumlamak elbette fazla basitleştirmek olur, fakat bütün bunların toplumsal eleştiriyle ve varolan toplumsal ve siyasal koşullara yönelik sert yargılarla ilişkili bulundukları da yadsınamaz.

Bu eleştirinin nereden geldiği sorusuna yanıt olarak, "aydınlar"dan

---

17 Jürgen Habermas, "Toward a Reconstruction of Historical Materialism", *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon, 1979 [1976], s. 163. İtalikler özgün metindendir.

söz etme yolunda bir eğilim vardır, ama İÖ. 1. binyılda bu terimin ne anlama geldiği açık değildir. Akla yazman ve rahip sınıfları gelmektedir, fakat onların çoğunun varolan güç sistemlerine karşı fazla eleştirel olamayacak kadar bağlı bulunduklarını düşünebiliriz. O zamanlar varolan devlet türünün akrabalık ilişkilerini aşmaya çalıştığı ve bazı önemli bakımlardan bunda başarılı olduğu doğru bulunmakla birlikte, çeşitli özellikçi ve kanıtçı (*ascriptive*) birleşmeler çok yaygındı. Bu gibi toplumlarda, eleştiriye dayanak olabilecek toplumsal uzamı düşünmek kolay değildir. Bu bağlamda, en çok eski Hint'te kullanılan bir terim olan "yadsımacı"nın rolünü düşünmemiz gerekiyor.

Daha, geç Vedik dönem Hindistan'ında yadsımacılar vardı; hakkında bilgimiz olanların belki ilki, Brhadaranyaka *Upanişad*'ında görülen Yajnyavalkya'dır. Yadsımacının yadsıdığı, ev sahibi rolü ve ona eşlik eden bütün toplumsal ve siyasal bağlantılardır. Budizm köktenci bir yadsımacılık biçimi sağlamıştı; onun ilk işi "evden ayrılmak"tı, bundan sonra artık hep evsiz kalacaktı. Yadsımacı "hiçbir yer"de değilse, o zaman o adam (bazen de kadın) kurulu topluma dışarıdan bakabilirdi. Benim onlara "inkârcılar" (*denouncers*) da demiş bulunmama karşın, İbrani peygamberlerini bir bakıma yadsımacılar olarak görmek zor değildir. Onlar da güç merkezlerinin dışında durmuş ve sonuçları ne olursa olsun Tanrı'nın buyruklarını izlemeye çalışmışlardı. Ama muhalefetteyken bile, onlar iktidara Budist manastır keşişlerinden daha çok yöneliktiler; fakat göreceğimiz üzere, Budist keşişlerin de dünyevî güce karşı köktenci bir eleştirelliği vardı. Savaşan Devletler Çini'nde ortaya çıkan Taoistleri yadsımacılar diye görmek kolaydır, onların da iktidar karşısında belki etik olmaktan ziyade satirik bir eleştirileri vardı. Fakat hiçbir zaman kamusal görev yapmayan ya da ancak en düşük düzeydekileri kısa süre yapan ve ahlâksız bir efendiye hizmet etmeye karşı çıkan Konfüçyüsçülerin, özellikle de en büyüklerinin iktidarı dışarıdan eleştiren yadsımacılar oldukları bir anlam vardır. Ben son olarak da Sokrates ve Platon'un, farklı yollardan, yadsımacılar olduklarını, şehirlerinin içinde bulunmakla birlikte ona ait bulunmadıklarını, onu dışarıdan eleştirdiklerini iddia edeceğim.[18]

---

18 Belki en iyisi, yalnızca Platon'a yadsımacı demektir. Andrea Nightingale, Sokrates'e "sürgünde bir icracı" diyen Simon Goldhill'le birlikte, onun bilgeliğini mecliste ya da öteki siyasal toplantılarda göstermediğini (önemli bir istisna (mahkemesi) dışında) ileri sürmektedir. Ona göre, Sokrates arkadaşlarıyla konuşmalarında hep şehrine içtenlikle bağlı kalmıştır. Bkz. Andrea Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in Its Cultural Context*, Cambridge University, Cambridge, 2004, s. 73, n. 2. Sokrates'e, şehrini eleştiren ama ne pahasına olursa olsun onu terk etmeyen Vaclav Havel gibi bir "rejim muhalifi" (*dissident*) de diyebilir miyiz? Neyse ki, Havel sadece dört yıl hapis yatmak zorunda kalmıştı.

Bütün farklılıklarına karşın, çeşitli eksensel kültürlerde ancak gevşekçe yadsımacılar denilebilecek durumların yadsımacılarının paylaştığı bir şey, öğretmenler ve okul ya da tarikat kurucuları olmaları, böylelikle aşağı yukarı (çoğu zaman düşükçe) bir eleştiri geleneğini kurumsallaştırmalarıdır. Sonunda onların gücü, seçkin eğitimini etkiledikleri, hatta denetledikleri ölçüde işliyordu ve bir dereceye kadar paradokslu olarak birçokları sonunda böyle bir duruma giriyordu.[19] İster istemez de, onların sağ kalımı, hizmetlerine karşılık aldıkları ya da onlara karşılıksız olarak verilenlere dayanmaktaydı.

Yadsımacıların önemine işaret etmekle, biz bir anlamda özgün sorumuza dönmüş olduk. Yadsımacılar onların dışarıda kalma konumlarını sürdürmelerine izin verecek desteği nasıl sağlıyorlardı? Seçkinler arasında bile, dünya durumu hakkında bir derece tedirginlik, görece yaygın olmalı ki, o olmasa yadsımacıların uçup gidecekleri destek sağlanmaktadır. Fakat yadsımacı kültürünün sosyolojik tabanı, içinde (Weber'in deyişiyle) yeni ruhsal virtüözlerin izleyicilerinin dinsel uygulama grupları oluşturdukları bir çeşit gevşek alanın kurulmasıydı. Bir anlamda yadsımacıların yadsıdıkları "emek"ti, onun yerine izledikleri de "oyun"du; bu çok ciddi türden bir oyundu, ama neşeli anları da vardı. Hemen her yerde uygulamalarının merkezinde paylaşılan törenler vardı, ama hemen hemen hepsi dıştaki sempatizanların eğitimi için de sorumluluk alıyorlardı. Ancak kendileri seçkin siyasal grupların hoşgörüsünü, hatta saygısını (ama bazen husumetini de) kazandıklarında, gelenekler sürüyor ve geliştiriliyordu. Eksensel çağda ortaya çıkan bu gibi grupların tarihinin çoğu, onların siyasal güçle karmaşık ve bulanık ilişkileriyle geçmiştir.

Eğer Habermas, eksen çağı devletinin meşruluk bunalımı hakkında (benim de sandığım gibi) dediklerinde haklıysa; yani bu bunalım, gelişimsel-mantıksal ilerleme ile ahlâkî-tatbikî gerileme arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanmaktaysa, ben bu meşruluk bunalımına tepkiyi, çeşitli türlerden yadsımacıların var olan düzeni eleştirilerinde sundukları iyi toplumun ütopik yansımasına göndermeyle göstermek isterim. Bu ütopyacı yansıtmalar dört örnekte birbirlerinden hayli farklı formlara bürünmüştür, ama her biri var olan toplumsal-siyasal koşullar hakkında gayet sert eleştiriler yapmaktadır. Eleştirilen şeylerden biri ağır çalışma koşullarıydı ve hemen bütün eksen çağı ütopyalarının büyük bir oyun öğesi vardı.

---

19 Elbette, birçok meşruluk kazanma mücadelesinde olduğu üzere, bir eleştiri geleneği diye başlayanlar bir meşruluk geleneği olabilmekteydi.

EKSEN ÇAĞI ÜTOPYALARI

Eski İsrail'de peygamberler yabancı devletlerin davranışına, ama İsrail ve Yahudiye krallıklarındaki koşullara da keskin eleştiriler yapmışlardır. Amos'a göre, zenginler ve hükümdarlar "yoksulların başı üzerindeki toz toprağı çiğnerler ve ezilenlerin yolunu saptırırlar" (Amos 2:7). Buna karşılık peygamberler, yargılamanın geleceği ve içinde "hakkın sular gibi ve adaletin kuvvetli bir ırmak gibi" akacağı Tanrı'nın Gününe gözlerini dikmişlerdir (Amos 5:24). Peygamberler hükümdarları da halkı da yollarını düzeltmeleri için uyarır, ama sonunda her şeyi yoluna koyacak ilâhî bir müdahaleye bel bağlarlar.

Eski Çin'de Mensiyüs örneğin, ama ondan önce ve sonra birçok Konfüçyüsçü, toplumun acınası durumundan, yöneticilerin yolsuzluklarından ve köylülere yapılan baskılardan yakınmış ve cezalandırarak değil, *li*'ye, normatif düzene uymakla alternatif bir yönetim biçimi önermişti. Konfüçyüsçülerin Konfüçyüsçü buyrukları izleyecek ahlâklı bir hükümdar umudu, herhangi bir tanrısal müdahaleyi işe karıştırmıyor, ancak Göğün aşırı rezil davranışları eninde sonunda cezalandıracağı hakkında bulanık bir anlayış içeriyordu; fakat bu, kendi başına eski İsrail'in peygamber umutları kadar ütopikti.

Platon *Gorgias*'ta ve *Devlet*'in birinci kitabında, güçlünün ceza görmeksizin zayıfa zarar vermesinin mümkün olabileceği bir siyaseti eleştirir: Onun gözünde, despotizm en kötü hükümet biçimidir. *Devlet*'te eleştirdiğinin karşıtı olan bir iyi toplumu resmeder, fakat bunun "sözlerde kalan bir şehir" ya da "gökyüzünde bir şehir" olduğunu, yeryüzünde gerçekleşmesinin olasılıktan uzak kaldığını bilmektedir.

Hindu destanı *Ramayana* var olan toplumun farklı bir krallık idealini sunan bir eleştirisi diye görülebilir. Erken Budist kitapları da var olan gerçeklikten o kadar farklı bir ideal toplum betimlemektedir ki, bu belki hepsinden daha köktenci bir ütopya, olduğu haliyle toplumun en sert eleştirisi olmaktadır.

Her eksensel örnekteyse, benim toplumsal eleştiri dediğim şey dinsel eleştiriyle birleşmiştir, eksensel sembolleşmenin biçimi ve içeriği de eleştiri süreci içinde oluşmaktadır. Onların "theoria" terimi bizim "teori"mizin kaynağı olduğu için Yunanların deneyini örnek olarak alacağım; ben bunun, Merlin Donald'ı izleyerek eksensel geçişin belirleyicisi olduğunu söylemiştim. Yedinci Bölüm'de, Platon'un eksensel geçişi tamamladığını görmüştük: Onun için geleneklerdeki törensel *theoria*'yı, felsefî *theoria* diye değiştirenin Platon olması şaşırtıcı değildir; buysa, göstermeye çalışacağım üzere, bizim teori'yle demek istediğimizden farklıdır, onun gelişme çizgisindeki öncelidir. Pla-

ton'un öğrencisi Aristoteles'te bu terimle demek istediğimiz şeye geçişin başlangıcını da görebiliriz.

Andrea Nightingale'in geniş ölçüde yararlandığım önemli yapıtı *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in Its Cultural Context* olmasaydı, Platon'daki teoriyi böyle tartışamazdım. Nightingale *theoria*'nın Platon'dan önce, "bir olaya ya da görünüme tanıklık etmek için yurtdışına yapılan bir gezinin nitelendirdiği saygın bir kültürel uygulama" demek olduğunu belirtiyor. Bunun çeşitli biçimleri oluyordu, fakat Platon'un felsefî *theoria*'ya benzetme için örnek aldığı, *Devlet*'in 5-7'nci kitaplarında en geniş olarak yer alan Mağara Meseli'ndeki bir *theoros*'un (seyirci, gözlemci) şehrinin resmî temsilcisi sıfatıyla bir başka şehirdeki bir dinsel şenliğe gidip geldikten sonra hemşerilerine ayrıntılı bir rapor vermesidir. Nightingale bu anlamdaki *theoria*'nın doğası gereği, "uluslararası"; Panhelenik olduğunu ve Atina'nın Panathenaia ve şehir Dionysiası gibi büyük şenliklerini görmek için başka şehirlerden gelen birçok *theoroi* çektiğini belirtmektedir.[20] Ayrıca, yine o, Platon'un kendisinin *Devlet*'i geleneksel *theoria* örnekleriyle başlatıp bitirdiğini söylüyor. Diyalog Sokrates'in Trakyalı tanrıça Bendis şenliğine katılmak üzere Atina'nın limanı olan Pire'ye gitmesiyle başlar; şenlik, Pire'nin yakınlığının düşündürebileceğinden daha çok "enternasyonal"dir; özellikle Sokrates'in Trakyalılar geçişinin Atinalılarınki kadar iyi olduğunu söyleyişi, Panhelenik bir bakışı anlatmaktadır. *Devlet,* Er Söylencesi'yle bitiyor; bu da en ilginç *theoria*'dan biri olmaktadır; çünkü savaşta ölen ve yakılmak üzere olan Er, uyanıp hemşerilerine ölüler diyarına yaptığı yolculuğu ve orada katıldığı bir şenliği anlatmaktadır.[21]

Nightingale, Platon'un ilk kez *Devlet*'in 5-7'nci kitaplarında Sokrates'e "felsefe"den ne anladığını anlattırdığını belirtmektedir. "*Theoria*'nın şimdi gerçek felsefenin özü olarak taşıdığı yeni anlam bağlamında anlaşılması", onu sadece önceki geniş düşünsel büyütme anlamıyla bilen söyleşi arkadaşlarını şaşırtmıştır.[22] Geleneksel *theoros* gösterileri, özellikle de dinsel törenlerin ve şenliklerin gösterilerini severdi, oysa felsefeci *theoros* "gerçeğin gösterisi"ni sevmektedir.[23] Platon görüşe, gerçeği işitmektense görmeye büyük vurgu yapmaktadır; bu aynı zamanda özel bir görme türüdür, "ruhun gözüyle" görme. Bu tür görme ancak insanı ona hazırlayan uzun bir felsefî

20 Nightingale, *Spectacles*, s. 40-41.
21 *A.g.e.*, s. 74-77.
22 *A.g.e.*, s. 78.
23 *A.g.e.*, s. 98.

eğitimle mümkün olmaktadır; sonunda da "bütün zaman ve varlığın *theoria*'sıyla ["görüş"üyle]" bitmektedir (*Devlet*, 48d).

Bu tür bir görüşü bir Hintli ya da Çinli açısından düşününce, insan ona erişme yolunun, herhalde nefes denetimini de içeren bir derin düşünme (meditasyon) aracılığıyla olacağını hayal edebilir. Sokrates'in *Şölen*'de iki kez bir tür transa girmiş diye gösterilmesine karşın, Platon'un felsefî görüşe erişme yolu diye düşündüğü, meditasyon değildir. "Gerçeği görmek"le ya da "Varlığı görmek"le sonuçlanan eğitim sayılar ve hesapla başlar; bunlar "zihnin büyük ve küçüğü, somutlukla ortaya çıkışlarından soyutlanmış olarak, kendi içlerinde 'görme'sini mümkün kılmaktadır."[24] Onu geometri ve astronomi izler, bunların her biri daha yüksek gerçeklerin "görülmesi"yle ilgilidir. Platon'un astronomiden anladığı şey, yıldızlara bakmaktan çok, "gök cisimlerinin hareketlerini yöneten matematik ilkeleri"dir; bunlarsa kişinin "gözlerle değil, zihinle bakınca gördüğü" şeylerdir. Son olarak da "diyalektik" gelir; Sokrates bunu hiçbir zaman açıkça tanımlamaz, onu anlatmak için eğretilemeler (metaforlar) kullanır; "gerçek varlık"ı derinliğine düşünürken (*contemplation* içinde) "diyalektiğin yolculuğu"ndan söz eder.[25] Burada yapılan, "ruha görüş aşılamak" değil, görüşü yeni bir yöne çevirmektir, "varoluş dünyasından uzağa ve gerçek varlığa doğru"[26] (*Devlet*, 521d).

O zaman en kritik anda, Platon Nightingale'in Mağara Benzetmesi dediği anlatıya döner; ama bu, önermeler diline tercüme edilebilecek basit bir *allegori* değildir, gerçeği kendi terimleriyle anlatan bir çeşit söylencedir; ki ben ona Mağara Meseli demeyi yeğliyorum. Buda da öyküler kullanır, ünlü Kör Adamlar ve Fil Meseli'nde olduğu gibi, ikincil yazında bunlara çoğu zaman teşbihler (*similes*) denmektedir. Öyle görünüyor ki, düşüncenin söylenceden teoriye geçtiği noktada, anlatının hâlâ ebelik etmesi gerekiyordu.

Burada Mağara Meseli'nin güzellik ve karmaşıklığının tam bir anlatısını veremeyeceğim, sadece onun kendi tezimle ilişkili yanlarına değineceğim. Mesel "evde" olan bir kişiyle başlamaktadır; ama *Devlet*'te ev'in *oikos*, yani haneden çok *polis* olması daha uygundur. Ancak, ev aslında kişilerin bağlı tutuldukları bir hapishane olan karanlık bir mağaradır; böylelikle, insan arkasında duranlar (ideologlar?) tarafından ateşlerin önüne çeşitli nesneler tutularak duvara yansıtılmış imgelere bakmaya zorlanmaktadır. Yine de, bu gölgeli imgeler o insanın alıştığı şeylerdir, öyle ki bağlarından kurtulup da, Platon'un

24 *A.g.e.*, s. 80.
25 *A.g.e.*, s. 81.
26 *A.g.e.*, s. 80.

sözleriyle "ansızın ayağa kalkmak ve kafasını ona çevirerek ışığa doğru yürümek zorunda kalınca" (515c), kişi şaşırır, bir *aporia,* (kesinlik anlamındaki *poria*'nın karşıtı olan) tam bir belirsizlik durumuna girer. Nightingale'in dediği gibi, o kimse, "bir çeşit varoluşsal ve bilgisel hiç kimsenin olmayan ülke'ye (*no-man's-land*)" girmiş olur, artık eskiden bildiği gölgeleri de tanıyamamakta, tepesinden gelen kör edici ışık altında hiçbir şey görememektedir; öyle ki bütün bu yolculuktan kaçıp eski bildik hapishaneye dönmek ister.[27]

Yine de filozof adayı geriye kaçmaz, hatta bir dereceye kadar –Nightingale'in (başka şeylerin yanı sıra bir yurtsuzluk/evsizlik durumu diye de anlattığı– belirsizlik, *aporia* durumuna da alışır. Yazarımız yeni durumu temel olarak başka kültürlerdeki yadsımacılık konumuna benzer bir biçimde betimlemektedir:

> *Aporia* durumuna ek olarak, filozofun evinden ayrılması onu sürekli bir *atopia* (olmayan yer) durumuna götürür. Çünkü kendisini toplumdan koparıp da felsefî *theoria* yolculuğuna atılan kişi, dünyada hiçbir zaman kendisini "evinde" hissetmeyecektir. *Theoria* ruhu kökünden söker, onu hiçbir zaman yerleşemeyeceği ve ister istemez dönmek zorunda kalacağı bir metafizik bölgeye gönderir. Platoncu filozofsa bir *theoros* olarak (değişen tamlık derecelerinde) gerçeği "görmek" ve bu görüsünü insanlar dünyasına getirmek zorundadır.[28]

İyi bir şehirde ona uygar bir görev verilecek ve hizmet etmesi beklenecektir; oysa o zamanını derin düşünmeyle geçirmeyi yeğlerdi ve görevindeyken bile kendi şehrinde hâlâ bir yabancıdır. Fakat kötü bir şehre dönerse, gördüklerini anlatması saçma ve aptalca diye alaya alınacaktır; aşağılanacaktır, hatta öldürülebilir bile. Nightingale şöyle özetliyor: "İnsanlar dünyasına döndüğünde, o hâlâ *atopos*'tur; tam kendi evinde değildir: Kendi türüne bir yabancı olmuştur."[29]

Bizim hâlâ elimizden geldiği kadar felsefî *theoria*'nın kendisinin ne olduğunu anlamamız gerekiyor; tören *theoros*'u şenliği görür, ama felsefî *theoros* ne görür? Burada klasik kuramın, filozofu bağlantısız bir seyirci diye görerek, bir çeşit olgunlaşmamış Descartes halinde bir özne olarak kendisinden farklı bir nesneye uzaktan bakan karikatürünü tartışmamız gerekiyor. Platon bizim filozofun gördüklerini anlamamıza yardım etmez; yani formları, *eide*'yi, ideaları; özellikle de *agathon*'u, "iyi formu"nu (ideasını); çünkü kendisi onlar hakkında

27 *A.g.e.*, s. 105-106.
28 *A.g.e.*, s. 106.
29 *A.g.e.*, s. 106-107.

konuşmak için söylencenin içinde kalmıştır. Söylencede Platon iyi ideasını ruhun gözüne girecek güneş gibi bir şey olan bütün ışıkların kaynağıyla karşılaştırır. Fakat bizim maddî gözümüzle güneşe uzun süre baktığımızda kör olmamıza karşılık, iyi ideasına bakan kişi, her şeyi gerçekte olduğu gibi görür.

Nightingale bize formların soyutlamalar olmadığını, ruhun gözü için onların ontolojik varoluşlar, "varlıklar" ya da tözler olduğunu gösteriyor. Ayrıca, formların görüşü (*vision*) bağımsız değildir, içinde katılma da vardır; çünkü bizim bir bölümümüz, "akılcı ruh" diye yetersiz bir çevirisi yapılan *nous*'umuz formlara yakındır. Görüş gerçekten karşılıklı etkileşime dayanır; Nightingale'in deyişiyle, görüş "bize bir armağan olarak bağışlanmıştır."[30] Platon ruhun, "gerçeğe yaklaştığını ve onunla seviştiğini" söyler (490b). Üstelik, görüş deneyimi tamamıyla dönüştürücüdür; onun sonucunda kişi büsbütün başka biri olur.[31] Ruhtan "aydınlanmış" diye söz edilebilir, ama *nirvana* ya da *moksha*'yı çevirirken yapıldığı gibi, 18. yüzyıl terminolojisinden kaçınmak istenirse, ruhtan "uyanmış" ya da hatta "kurtulmuş" diye söz edilebilir, çünkü dönüştürülmüş ruh gerçekten gerçeğe katılmak için mağara zindanından kurtarılmamış mıdır?

Platon daha sonra iyi bahtlı filozof *theoros*'un döndüğü iyi şehri betimlemeyi sürdürür. Onu ayrıntılarıyla tartışmak bizi çok uzaklaştıracaktır, ama ben iyi şehrin birtakım yanlarına değinmek istiyorum. Belirttiğimiz üzere, iyi şehir (onlar başka bir şey yapmayı yeğliyor olsalar da) felsefî olarak özgür kılınmış kimselerce yönetilmektedir. Öyleyse niçin siyasal sorumluluk üstleniyorlar? Nightingale bu konuda ilginç şeyler söylüyor:

> *Eğer* ideal bir şehir varsa –Platon'un bunun mümkün olduğuna inandığı hiç de açık değildir– o zaman bu şehir filozoflarca yönetilebilir ve yönetilmelidir. Yalnızca bu durumda filozofun (adeta) bir çifte yaşam sürmesi gerekmektedir: Bir yandan felsefeyle uğraşacak, bir yandan da hükümdarlık edecektir. Bu konumun gerektirdiği niteliklere erişmek için, bir bireyin teorik bilgeliği ve pratik erdemi olmalıdır; üstelik o adam ya da kadın hükümdarlık etmek ya da siyasal bir yaşam sürmek istememelidir (347c-d, 521a-b). Hükümdarlık etmeyi istemeyen bir kimse, tanım gereği, gerçek bir filozof değildir, böylelikle de hükümdarlıktan dışlanır. Böyle olmakla birlikte, ideal şehirdeki filozof, eğiliminin öyle bulunmamasına karşın, yönetmeyi kabul edecektir. O, "âdil bir buyruğu" karşılayan "âdil" bir kimse olduğundan, filozof dönüp şehre hükümdarlık etmeye "istekli"dir (520d-e).[32]

---

30 *A.g.e.*, s. 111.

31 *A.g.e.*, s. 110-116.

32 *A.g.e.*, s. 134. İtalikler özgün metindendir.

Nightingale'in işaret ettiği üzere, bu büsbütün gariptir: Filozof kendi şehrinde bir yabancı, "para almayan bir paralı asker" olarak kalacaktır; hiçbir şeye sahip olamaz, altın ya da gümüşe dokunamaz. Birçok bilgin bu duruma şaşırmışlardır; ama Christopher Gill'in yapıtına dayanan Nightingale şuna işaret etmektedir ki, onlar "'âdil buyrukları dinleyen âdil insanlar' olduklarından, kendilerine verilmiş olan eğitim ve yetiştirmenin karşılığını şehirlerine geri vermeye isteklidirler."[33] Ve unutmayın ki, törensel *theoros*'un geri dönme ve gördüklerini hemşerilerine anlatma yükümlülüğü vardır.

Hükümdarlar ya da kendilerine çoğu zaman denildiği gibi "koruyucular" bir zahitler topluluğudur ve bir manastır tarikatına benzetilmişlerdir. Onlar sadece yoksul bir yaşama mahkûm edilmekle kalmamışlardır (şehrin kendilerine verdikleriyle geçinirler, kendilerine ait bir şeyleri yoktur ve bir bakıma dilenciler sayılabilirler), cinsel yaşamları da öylesine düzenlenmiştir ki, çocukları olmakla birlikte aile yaşamları yoktur, kişisel ev eşyaları yoktur: Çocuklar ortaklaşa yetiştirilir. Bilgelik erdemine sahiptirler, fakat adalet ve ılımlılık erdemleriyle nitelenen bir şehre hükümdarlık ederler; hiç de önemsiz olmayan bir özellik, orada köleler yoktur. İdeal şehir bir demokrasi değildir ve ben orada yaşamak istemeyeceğimize eminim, belki Platon'un bile kuşkuları vardı. Zaten böyle bir ideal şehir örneği hiç var olmamıştır.

Devlet'in 8. ve 9. kitaplarında Platon ideal şehrinin bir çeşidi olan söylencesel ilk rejimden sürekli bir bozulma sürecini betimliyor: Gerileme bazı koruyucuların yoldan çıkıp kişisel zenginlik peşinde koşmalarıyla başlamaktadır; bu, ilk kez yurttaşlarının köleleşmesini gerektirecektir. Böylelikle *timokrasi*, şeref hükümranlığı başlar; bunun gerçekteki örneği de Sparta'dır. Fakat denetlenmeyen tutkular, aşağıya doğru bir spirale yol açar, önce oligarşiye, sonra da demokrasiye geçilir. Platon'un akıl yürütmesi, onu demokrasinin tiranlık dışında, en kötü rejim olduğunu söylemek zorunda bırakmakla birlikte, bunun en özgür rejim olduğunu ve demokrasinin özgürlüğünün, onu felsefenin mümkün bulunduğu tek rejim yaptığını da söyler. Demokrasinin çok renkliliği içinde felsefe yaşamı da izlenebilir; en azından, demokratik denetimsizlik olabilecek rejimlerin en kötüsü olan tiranlığa yol açıncaya değin. Gerilemenin katı mantığı dışında, Platon'un demokrasiye kendi kabul ettiğinden daha çok sempatisi olduğu söylenebilir. Zaten Sokrates'in yerine başka birinin geçtiği birkaç diyaloğun en büyüğü olan *Yasalar*'da merkez kişilik (gerileme şeması içinde Atina'dan daha iyi bir şehir olması gereken) Sparta'dan

33 *A.g.e.*, s. 135.

biri değil, Atinalı bir filozoftur. Ama ne de olsa, Sparta'da filozoflar yoktu ve hiçbir Spartalı, *Yasalar*'daki Atinalı kadar çok konuşamazdı.

Platon, kendi zamanının şehirlerine nazaran bir ideal gösteriyordu. Buna çoğu zaman aristokratik bir ideal denmiştir. Fakat aristokratlar genellikle (Platon'un aşağı gördüğü) oligarşiyi tutarlardı ve Nightingale Platon'un (onun gözünde "gerçek" aristokrat olmayan) aristokratlara karşı aristokratik ideali kullandığını ileri sürmektedir; tıpkı Buda'nın Brahminleri gerçek Brahmin olmadıkları için eleştirmesi gibi.

Bu da bizi, dinsel reformla siyasal eleştirinin el ele gittiği Budist örneğe götürmektedir. Ben burada Buda'nın kendisine dönmeden önce çoğucası düşünüldüğünden daha Budist bir Platon sunuyordum. Onların aralarında ilginç koşutluklar vardır: Yenilerde yapılan tarih düzeltmeleri, Buda'yı İÖ. 4.yüzyıla getirerek Buda ile Platon'u çağdaşlar yapmaktadır. Çarpıcı bir koşutluk da, her ikisinin kalıtçısı olduğu gelenekten sıyrılarak onun yerine büsbütün yeni bir gelenek koymaya çalışmasıdır. Yedinci Bölüm'de demiştim ki, Platon kendisinden önceki bütün şiir, tiyatro ve bilgelik geleneklerinin yerine geçecek büyük bir külliyat hazırlamıştı. Neyse ki, öncellerini tümüyle silmeyi başaramamış, ama Alfred North Whitehead'in ünlü özdeyişinin ("Avrupa felsefe geleneği, Platon'a düşülen bir dizi dipnottan ibarettir") yansıttığı yeni bir gelenek başlatmıştır. Benzer bir biçimde Buda da, Rig Veda'dan Upanişadlara kadar bütün Vedik gelenekleri atmış ve onların yerine, bize Platon'un bütün eserleri toplamından birkaç kere daha büyük olan Budist kanonunu, yani bir vaazlar ve söyleşiler topluluğunu bırakmıştır. Buda'ya yakıştırılan her şeyin onun olmadığından, sonraki kuşakların geleneğe onun adına eklemeler yaptıklarından görece emin olabiliriz. Platon'un toplu eserlerinin de benzer tabakaları bulunması olasılık dışı değildir. Fakat biz burada o iki adamın hayli yeni bir şeyler başlatma derecesiyle ilgileniyoruz.

Elbette, Buda da Platon gibi, öncellerine çok şeyler borçludur ve onlar olmadan düşünülemez. Fakat Richard Gombrich'in işaret ettiği gibi, Budizmi Brahminizmin bir geç dönem okulu diye görenler de, onu tümüyle yeni bir anlayış diye görenler de eşit ölçüde yanılmaktadırlar: Budizm Brahmanizmin yeni ve (Hindistan'da yaşamaya devam edememiş olmakla birlikte) müthiş etkili bir gelenek başlatan bir yeniden formülleştirilmiş halidir. Her iki adama da kimi bakımlardan uzgörü sahipleri (vizyonerler) diye bakılabilir; fakat aynı zamanda kanıtlamaları güçlü, söyleşileri üstün nitelikte büyük akılcılardır. Her ikisi de her şeyden önce öğretmenlerdi; felsefeyle din arasında yaptığımız

tümüyle yapay ayrım yüzünden çoğu zaman biz Platon'un bu yanını göremiyoruz, ama; her ikisi de kurtuluş öğretmenleriydi.

Mağara Miti'nin Budist çeşitlemesi, önemli bir anlamda geleneğin aktardığı haliyle Buda'nın yaşamının bütün ayrıntılı öyküsüdür. Filozofun *oikos*'unu ve *polis*'ini bırakmak zorunda olması gibi, Buda da kendi *oikos*'unu ve *polis*'ini, daha doğrusu hükümdarlığı ona kalacak olan krallığını bırakmak zorundaydı. Fakat hastalığı, ihtiyarlığı ve ölümü görünce Buda mağaradan çıkmak istedi ve bunu yapmaya çalışarak acı çekme ve mahrumiyet yılları harcadı. Ama sonunda, dünyayı duyumsal olarak (serbestçe) yaşamakla kendisinden önceki yadsımacıların katı yoksunlukları arasında sakin derin düşüncenin onu gerçeğe ve aradığı rahatlamaya götüreceği bir orta yol buldu.

Bodhi ağacının altında derin düşünceye daldıktan sonra, ünlü gerçek görüsüne ulaştı ve sonsuz doğum/yeniden doğum döngüsü olan samsara çemberinden kurtuldu. Ne yapacağını düşündüğü bir süre sonra, öğrendiklerini şehvet ve nefretle dolu bir dünyaya öğretmeye çalışmanın yararsız olacağına neredeyse karar vermişti. Ama tam o zaman, tanrısal varlık Sahampati ona dünyaya dönmesi için yalvardı; Dokuzuncu Bölüm'de gördüğümüz gibi:

> Üzüntüsüz Olan baksın bu insan türüne,
> Kedere batmış, doğum ve yaşlılıktan bunalmış,
> Kalk, ey yengin yiğit, kervanın önderi,
> Borçsuz olan ve gez dünyayı.
> Kutlu kişi öğretsin Dhamma'yı,
> Anlayanlar çıkacaktır onu.

Böylelikle Buda bütün duyarlı varlıklara merhameti nedeniyle, gördüğü gerçeği dünya kaybetmesin diye kırk beş yıl gezgin vaizlik etti.[34]

Buda'nın izleyicileri, tıpkı Platon'unkiler gibi, birçok metinden anlaşıldığı üzere, eksen çağı toplumunun meşruluk bunalımı hakkında çok şey biliyordu. Biz Steven Collins'i izleyerek Jataka öykülerinden (Budist dinsel yazınının en tanınmış türlerinden biri olan, Buda'nın önceki yaşamlarının öyküleri) özellikle canlı bir örneğe bakabiliriz; bu aslında uzun ve çekici bir öyküdür, ama ben onu iyice özetleyip kısaltacağım.[35] "Bir zamanlar adaletle yö-

---

34 Buda'nın uyanma gecesinde girdiği "derin düşünce transı"ndaki görüleri için bkz. Gananath Obyeyeskere, *Imagining Karma*, University of California, Berkeley, 2002, s. 158. Brahmanın sözleri için bkz. *Ariyapariyesana Sutta*, s. 19-21, *The Middle Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikaya*, İng. çev. Bikkhu Bodhi, Wisdom, Boston, 1995, s. 261.

35 Bu çok bilinen dilsiz sakatın öyküsü, "Birth Story of the Dump Cripple" (*Mugapakkha Jataka*, Ja.6.1 vd, no. 538) Steven Collins tarafından şu kitapta kısmen İngilizceye çevrilmiştir, *Nirvana and*

neten (*dhammena*) bir Benares kralı vardı. On altı bin karısı vardı, ama hiçbirinden ne oğlu ne kızı olmuştu."[36] Tanrıların kralı İndra ona acıdı ve geleceğin Buda'sını baş kraliçesinin oğlu olarak doğması için ona gönderdi. Çocuğa Temiya adı verildi, babası da çok mutlu oldu. Oğlan bir aylık olunca giydirildi ve babasına getirildi; kral ondan o kadar hoşlandı ki, yargı divanı boyunca kucağında tuttu. Sonra dört suçlu içeri alındı ve kral onlardan birinin hapsedilmesine, ikisinin sopayla ya da kılıçla dövülmesine, birinin de kazığa bağlanıp derisinin yüzülmesine karar verdi. Temiya çok üzüldü ve babasının bu müthiş edimlerinden ötürü cehenneme gideceğinden endişe etti. Ertesi gün, Temiya kendisinin önceki doğuşlarını anımsadı; bunlardan birinde kendisi aynı şehirde kralmış ve hareketlerinden ötürü özel bir cehennemde 80.000 yıl geçirmiş, bu süre boyunca kızgın madenler üstünde canı çok yanarak kavruluyormuş. Bunun bir daha olmaması için hiç krallığa getirilemesin diye, topal, sağır ve dilsizmiş gibi yapmış.

Fakat çok güzel olduğu ve yetkin biçimli bir vücudu bulunduğu için, halk onun bu kusurlarına inanamıyormuş; ama o geleceğin bir Budası olduğundan, (yüksek sesler çıkarmak, korkutucu yılanlar ya da güzel kızlar getirmek gibi) ne yaparlarsa yapsınlar, kendisini ele vermesi için düzenlenen bütün iğva/çağrılara karşı direnmiş. 16 yaşındayken falcılar babasına, onun hanedana uğursuzluk getireceğini ve öldürülmesi gerektiğini söylemişler. Annesi, kusurları olmadığını göstererek kendini kurtarması için yalvarmış; ama o krallığa geçerse başına neler geleceğini bildiği için reddetmiş. Temiya savaş arabasıyla ölü kemiklerinin toplandığı alana gönderilmiş, orada öldürülecekmiş. Fakat tanrılar savaş arabacısının onu ormana götürmesini sağlamışlar. Orada Temiya sırlarını açıklamış, sağlam ve güçlü olduğunu göstermiş. Arabacısı onu, orada tahtın kalıtçısı olduğunu söyleyebileceği şehre geri götürmeyi önermiş, ama Temiya bunu kabul ederse kendisini cehennemde bekleyen müthiş kaderi anlatmış ve bir zahit/münzevi olma niyetini açıklamış. Bu noktada "Temiya'nın krallığı 'sanki bir ceset imişcesine' bir yana attığını gören savaş arabacısı da bir münzevi olmak istemiş."[37] Temiya ona şehre dönüp ne olduğunu ebeveynlerine anlatmasını emretmiş.

Temiya'nın ebeveynleri bu haberi alınca onun bulunduğu ormana koşmuşlar, oğullarının yeni benliğinden çok etkilenmişler ve kendileri de dünya-

Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire, Cambridge, Cambridge University, 1998, s. 425-433. Tam çeviri için bkz. "The Story of Temiya, the Dumb Cripple", *The Jatakas: Birth Stories of the Bodhisatta,* İng. çev. Sarah Shaw, New Delhi, Penguin, 2006, s. 179-221.

36 Collins, *Nirvana*, s. 426.

37 *A.g.e.*, s. 430.

dan geçmeye başlamışlar. Kısa zamanda bütün şehir halkı ormana gelmiş ve hepsi yadsımacı olmuş. Altın ve mücevherlerini artık işe yaramayacaklar diye şehrin sokaklarına bırakmışlar. Çok geçmeden, olan biteni işiten bir komşu kral Benares'i almaya ve altınla mücevherleri iç etmeye karar vermiş; fakat bir kez şehre gelince, o da münzevi prensle ebeveynlerini bulmak için müthiş bir arzu duymuş. Onları bulunca, kendi uyruklarıyla birlikte hepsi yadsımacı olmuşlar. Bir başka kral da bu örneği izlemiş. Çok geçmeden anlaşılmış ki, Temiya bir *cakravartin*'dir; (hükmetme) kuralı yadsıma olduğu halde, evrensel bir hükümdar.

Collins konuyu şöyle özetliyor: "Krallığın bundan daha açıkça lânetlenmesini düşünmek güçtür; anlatıcı sesinin ilk cümlede Temiya'nın babasının adaletle ya da 'doğru olana (*dhammena*) uygunlukla' hükmettiğini söylemesine karşın."[38] Collins *dhamma*'nın iki anlamda kullanıldığına işarete etmektedir: Dünyevî *dhamma* ve *buddhadhamma*; krallık bunların ilkini cisimlendirir, ikinci olana ise kesinlikle şiddet gösterir. Temiya'nın babasının krallığı, geç dönem klasik çağın büyük tarihçisi Peter Brown'ın "istikrarlı toplumsal düzenin daha çok önceden kestirilebilir, ama yine de daha az baskıcı olmayan 'yumuşak şiddet'i" diye anlattığı şeyi temsil etmektedir.[39] Bir sınıf toplumunda, hizmet eden ve kendilerine hiçbir zaman hizmet edilmeyenler dövülmeseler ya da aç bırakılmasalar bile –ki, çoğu kere böyle olurlar– her zaman hizmet ettikleri kimselerin keyfine bağlıdırlar; kendi yaşamlarını denetleyemezler. Platon'un ideal şehrinin gerçekleştirilebileceğini düşünmesi olasılık dışıysa, bu Temiya'nın yadsımacı evrensel imparatorluğu hakkındaki Budist öyküsünün de dünyada hiçbir zaman gerçekleşemeyeceği çok açıktır: Sadece şiddetin olmamasını gerektirmekle kalmaz, cinsiyetin de olmaması gerekir. Yine de, bütün büyük eksensel ütopyalar gibi, o da olması gerekenin yaninda bu dünyadaki yaşamın nasıl kısa kaldığının bir ölçüsü olarak durmaktadır.

EKSENSEL ÜTOPYALAR VE OYUN

Büyük eksensel düşünürlerin düşünüşünü oyun alanına sokmak kolay olmayabilir, ama düşünmeye değer. Platon, İkinci Bölüm'ün sonuna yakın bir yerde değinildiği üzere, oyunu çok ciddi olarak insanların ve tanrıların etkileşim-

38 *A.g.e.*, s. 233-234.

39 *A.g.e.*, s. 417. Alıntı şuradandır: Peter Brown, *Authority and the Sacred: Aspects of Christianisation of the Roman World*, Cambridge University, Cambridge, 1995, s. 53. Brown'ın sözünü ettiği "yumuşak şiddet"in "Hıristiyan" olmuş bir imparatorluk tarafından gösterildiği belirtilmeye değer, ama "Budist" imparatorluklar da aynı şeyi yaparlardı.

de bulundukları bir yol diye anmıştı. Onun için oyun özgürlüğü zorunluluğun geçerli olmadığı bir başka alana bağlıydı. Mağara Meseli'nde bir zorlama alanı olan mağaradaki yaşamın çıkış noktasından kurtuluş içeren bir oyun öğesi vardır: Oradaki kişiler zincire vurulmuşlardır. Öykünün anlatıcısı zincirlerinden kurtulup, arkasını dönerek mağaradan çıkınca, kendisini güneşin tepede olduğu bir açıklıkta bulduğunda ilk önce endişelenir. Özgürdür ve özgürlüğüyle ne yapacağını bilmemektedir; bir zamanlar oynadıysa bile, oyun oynamayalı çok olmuştur; hatta mağaraya dönmeye bile yarı yarıya eğilimlidir. Fakat gerçekte yaptığı, iyi formunun görüntüsüne tırmanmak oluyor; bu, sevinçli ve baskın bir varlık ve anlam deneyimidir. Şimdi burası, en iyi haliyle oyundan çok uzak mıdır? Platon'un merkez anlatısında bir oyun öğesi göremez miyiz? Ve en azından benim okuduğum metinlerde, Buda'nın oyundan söz etmemesine karşın, Temiya öyküsünün doruğunda harika bir oyun havası yok mudur? Temiya'nın ebeveynleri, Benares'in kral ve kraliçesi, o kadar sevinmişlerdir ki onlar da yadsımacılar olmuşlardır; sonra da Benares yurttaşları ve komşu krallıkların insanları, hepsi bu neşeli dönüşüme katıldıklarında, oyun gibi bir şey olmamakta mıdır? Biz oyunun ancak varoluş savaşımı baskılarının kalktığı bir gevşek alanda olabileceğini görmedik mi ve bu iki büyük anlatıda bulduğumuz da o değil mi?

Benzetmeyi bir adım daha ileri götürmek bile mümkündür. Bütün ütopyalar kişilerin yaşamın olağan baskılarının kaldırıldığı gevşek bir alanda bulunduklarını hayal edebildikleri bir çeşit yapay oyun değil midir? Biz bir Budist yadsımacılar dünyası hayal edebilirsek, o bu dünyanın acıları ve tutkuları geride bırakılmış, içsel ya da dışsal hiçbir zorlamanın bulunmadığı bir salt neşe dünyası olurdu. İkinci İşaya'da buna şaşılacak kadar benzeyen harika bir betimleme vardır. Günahkârlara neler olacağının hayli kanlı bir betimlemesinden sonra, zamanların sonunun gerçekten bir gevşek alan olduğunun resmi verilmektedir:

> Görünsün diye yeni gökler ve yeni bir dünya yarattım;
> eski şeyler hatırlanmayacak
> ya da hiç akla gelmeyecek.
> Ama memnun ol ve sevin, yarattığıma;
> görülsün diye, yarattım Kudüs'ü kutlamayla,
> ve halkını sevinçle.
> Yarattığım Kudüs'te bayram edeceğim,
> ve halkımdan hoşnut olacağım;
> onda ağlama sesi bir daha duyulmayacak
> ve çaresizlik çığlığı.

> Evler yapıp içlerinde oturacaklar;
> bağlar dikip meyvelerini yiyecekler.
> Başka kurmayacak ve başka [evlerde] oturmayacaklar;
> dikmeyecek, meyvelerini yemeyecekler;
> çünkü bir ağacın günleri gibi olacak benim halkımın günleri de,
> ve benim seçtiklerim ellerinin ürününü.
> Kurtla kuzu birlikte beslenecekler,
> aslan öküz gibi saman yiyecek;
> toprak olacak yılanın yemi.
> Benim kutsal dağımda hiçbir şeyi incitmeyecek ya da yıkmayacaklar,
> der Tanrı. (İşaya, 65: 17-19, 21-22, 25, RSV)

Burada gördüğümüz, mutlak bir şiddetsizlik, ama aynı zamanda bir toplumsal adalet dünyasıdır: Zengin ve güçlüler yoksulların evlerini ya da hasatlarını ellerinden almamakta, sıradan insanlar ellerinin emeğinden uzun süre yararlanmaktadırlar. Bu ütopya aslanın diyeti düşünülürse, hatta otçul (vejetaryen) bile görünmektedir; yılana kötü yiyecek verilmekte, ama (hiç değilse) öldürülmemektedir. En önemlisi de, bu ağlama sesinin ve çaresizlik çığlığının artık duyulmadığı bir dünyadır. Zamanın sonunda bile olsa, eksensel çağın meşruluk bunalımı artık çözülmüştür.

Platon'un *Devlet*'i (hele *Yasalar*'da anlattığı şehir) Budist ütopyadan daha "gerçekçi"dir; gerçek polis yaşamının Platon üstünde öyle bir etkisi vardı ki, başka türlü olamazdı. Temel fikir eğitimsel oyun ve ahlâkî örnek olmayla yaratılan bir toplumdur, ama bazıları böyle bir eğitime bağışıklı olduğundan, hiyerarşi ve zorlama da işe karışır. Şiddet bile gereklidir; en azından bütün nüfus ahlâklı yaşamı tam olarak içselleştirinceye kadar. Konfüçyüsçü ütopyacılığın ayırıcı özelliği, törenler ve örneklerle erdemin hükümran olmasıydı; bunlar sonunda, savaş ve cezalandırma düzeninin yerini alacaklardı; ancak Platon'da olduğu gibi, Konfüçyüsçüler de cezanın yavaş yavaş ortadan kaldırılması gerekebileceğini görmüşlerdi.

Bu örneklerin hepsinde tören merkezdedir. Budist ütopyasında tören derin düşünme (*meditation*) formunu alabilir.[40] Konfüçyüsçü ütopya her şeyden çok, törenin; her ne kadar bir tören formu eski formunun dışına yayılarak bütün insanlığı kapsamış bulunsa da, *li*'nin anlatımı olur. Platon'da iyinin kendisinin görüntüsünü bir çeşit tören olarak görebilirsiniz ve birçok diyalogda Platon düşünüşünün törensel yanları vardır. Hatta zamanın sonunda

---

40 *Meditation*'u törenden saymayanlar olduğunu ve Buda'nın Vedik törenleri yararsız diye yadsıdığını biliyorum. Fakat benim terimlerimle, özel *meditation* bile törenseldir, haydi haydi ortaklaşa *meditation*. Bir Zendo'ya gitmiş olan herkes bunu bilir.

Tevrat'taki törensel öğütlerin bile hâlâ bağlayıcı olacaklarını düşünebiliriz. Fakat bu ütopyaların herhangi birini, yazarlarının çoğu zaman yaptıkları üzere gerçekçi olarak düşünürsek, onların hiçbir zaman işlemeyeceklerini görürüz. Biz hâlâ var oluş savaşımının başat olduğu ve kendisini büsbütün gevşek bir alana dönüştürmeye hazır bulunmayan bir dünyada yaşıyoruz.

ÖRTÜŞEN ALANLAR

Ne var ki, gevşek alanların varlığı var oluş savaşımı dünyasında hiç etkisiz değildir. Yaşamda ve açıkça insan kültüründe aşılmaz sınırlar bulunmadığı gibi, birbirleriyle örtüşmeyen alanlar da yoktur. Hatta, oyunlar gündelik yaşam dünyasına emilip var oluş savaşımının bir parçası olabilirler. Yukarıda aristokratik toplumlarda oyunla savaş tatbikatlarının ilişkisine değinmiştim. Çağdaş askerlikte "savaş oyunları" diye bir şey vardır ve bu terim hiç de anlamdan yoksun değildir. Bizim öyle ulus-devlet önderlerimiz var ki, örneğin Irak'ı istilâ ederlerse ne olacağı hakkında kendi fantezi oyunlarına dalmışlar, gerçekte ne olacağı konusunda kendilerine yapılan tavsiyeleri umursamayan fanteziler kurmuşlardır.[41] Ve çağdaş dünyanın çoğunda yaygın bulunan profesyonel sporlar alanında oyun nerede bitmekte, iş nerede başlamaktadır? Oyuncular gerçekten, bazen dudak uçuklatacak tutarlara kiralanmaktadırlar, ama unutmamalıyız ki daha az ücret ödenenler sadece birkaç yıl çalışmakta ve bazen "işte" iken engelleyici sakatlıklara uğramaktadırlar. Öte yandan, Birinci Bölüm'de değindiğim gibi, profesyonel sporlarda bile oyuna katılmak kendi içinde bir amaç halini alabilir, oyuncu yaptığı şeyle tam özdeşleşerek "hedefte" olabilir.

Fakat eğer oyun, kusurların üstesinden gelmek anlamında gündelik yaşam dünyasının içine emilebiliyorsa, o zaman da iş bazen çeşitli oyun formlarına dönüşebilir. Oyuna bağlanan sanat da bir tür iş içerir. Oyun olarak sanatı betimlemesi Schiller'in karmaşık düşüncelerini kışkırtmış bulunan Kant, sanatın işi de içerdiğini yazmıştır. Ona göre, sanatın ruhunun özgür olması gerekmekle birlikte, sanatta her zaman gerekli bulunan ve onsuz sanatın "hiçbir cismi olmayacağı ve tümüyle buharlaşacağı" bir zorunluluk da vardır. Buna örnek olarak da, şiir sanatında "diksiyonun da, prozodi ve ölçünün de doğruluk ve zenginliği"ni göstermektedir.[42] Biz elbette, Kalapalolar arasında büyük törenlere hazırlanırken yapılan bu uygulamanın, her dansçı ve

41 Bkz. Burghardt, *Genesis of Animal Play*, s. 393; dünya önderlerinden birçoğu için "sonul oyun biçimi" olarak savaş üstüne.

42 Kant, *Power of Judgement*, kısım 43, s. 183.

müzisyenin bildiği üzere çoğu zaman sıkı çalışmayla olduğunu biliyorduk ve bu çalışma, sanat özgürlüğünü, oyun öğesini mümkün kılmaktadır.

Fakat öyle sanıyorum ki, biz bu örnekleri bir adım daha ilerletmek ve sıradan işin (yani profesyonelleşmiş oyun ya da sanatın kaçınılmaz bir parçası olan işin değil) ne zaman bir oyun ya da oyunun parçası olacağını sormalıyız. Bir dakika geriye gidip Burghardt'ın *Genesis of Animal Play*'ini anımsayalım. Burghardt oyunun birincil işlevi, kendisinin neşeli anlatımı olmakla birlikte, oyuncular eğer oyunu yöneten kurallara uymazlarsa oyunun batacağını söylemektedir. Bu kurallar en azından başlangıçta etiktirler, çünkü bizim şimdi "âdil oyun" ya da "düz bir oyun alanı" dediğimiz anlamda, oyuncular arasında eşitliğin sağlanmasıyla ilgilidirler. Fakat Burghardt'a göre, oyun ikincil ve üçüncül işlevler de yüklenebilir. Hans Joas oyun hakkında söyleyecek birçok şeyinin olduğu *The Creativity of Action* kitabında bize oyunun çocukları başlangıçtaki öznellikle nesnelliği birleştirmelerinden gitgide daha çok ayrımlanmış bir dünya görüşüne çekme yollarını hatırlatmaktadır. Joas psikanalist Donald Winnicott'un çocukluktaki güvenlik battaniyeleri gibi, benlik ve ötekilik özelliklerini birleştiren, ama annenin güvenliğini yitirmeden dünyayı keşfetmeye izin veren geçici nesneler üstündeki ilginç çalışmasından alıntı yapmaktadır.[43] Oyun ve oyunun çocuğun etik gelişmesindeki rolü üstüne büyük yazarlardan biri olan George Herbert Mead, takım oyunları oynanırken çocukların (sadece kendi rolleriyle yetinmeyip) kendilerini oyundaki her rolde hayal etme yeteneklerini çözümlemiştir; buysa, insan anlayışında çok önemli olan "kendisini başkasının yerine koyma" gücüdür.[44] Joas, Mead'le birlikte önemli bir Amerikalı pragmatist olan John Dewey'in şu sözünü de alıntılıyor: iş ile oyun "oyunu zenginlerin boş eğlencesi, işi ise yoksulların uygunsuz emeği diye gösteren yanlış ekonomik koşullar bir yana, eşit ölçüde özgür ve içsel olarak güdülenmiş şeylerdir."[45] Fakat burada Dewey toplumsal eleştiri yapmaktadır, çünkü "yanlış ekonomik koşullar" dediği şeyin hem kendi toplumu hem de genel olarak tarihsel toplumlar için kural olduğunu pekâlâ bilmektedir. Eksensel çağda olduğu gibi, üst üste çakışan alanların içerdiği ahlâkî sonuçlar vardır.

Dewey *Art as Experience* çalışmasında, oyunla işin ilişkisi hakkındaki anlayışını daha geliştirir. Çocuk oyununun önceleri tıpkı bir kedi yavrusunun

43 Hans Joas, *The Creativity of Action*, University of Chicago, Chicago, 1996, s. 164-167'de Donald W.Winnicott, *Playing and Reality* (Penguin, Harmondsworth, 1974) kitabından alıntı yapıyor.

44 George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society*, University of Chicago, Chicago, 1934.

45 Joas, *The Creativity of Action*, s. 155.

oyunu gibi herhangi bir amaç taşımadığını, fakat oyun daha karmaşıklaştıkça bir niyet ve bir amaç edindiğini söyler. Bir ev ya da kule kurmak için bloklarla oynayan bir çocuk örneğini verir. Burada oyun önceden var olan bir fikir içermektedir.

> Bir olay olarak oyun hâlâ dolaysızdır. Fakat içeriğinde geçmiş deneyimlerden edinilmiş malzemelerin aracılığı bulunmaktadır. ... Bu geçiş, işin zahmet ya da emekle özdeş olmaması koşuluyla, oyunun işe dönüşmesi etkisini yaratır. Çünkü herhangi bir etkinlik belirli bir maddî sonucun elde edilmesine yönelik olunca iş haline gelir; ancak etkinlikler zahmetle yapılıp da, bir sonuca varmak için *salt* araç olunca emektir. Sanat etkinlikleri ürünlerine sanat *işi* [eseri] denmesi anlamlıdır.[46]

Sonra sözünü şöyle sürdürür: "Oyun, dışsal zorunluluğun ortaya koyduğu bir amaca boyun eğmekten özgür bir tutum olarak kalmaktadır, yani emekten; fakat nesnel bir sonucun *üretimine* tâbi kılınmış olan bir etkinlik içinde işe dönüşür."[47] Belki Dewey iyi bir Amerikalı yolundan konuyu oyunun ötesine ya da kendi içinde bir amaç olarak işi üretim alanına fazla hızlı itmektedir; fakat diğer teorik geleneklerde yabancılaşmış emek ya da yabancılaşmış iş denilen şey sorusunu ortaya koyar ve her türlü işin yabancılaşmamış olma imkânını sunar; bu da belki, gündelik yaşam dünyasına baskı yapan bir başka ütopik düşüncedir.

Psikolog Mihaly Csikszentmihalyi'nin kendisinin akış dediği –Birinci Bölüm'de değindiğimiz gibi, dünyayla tam bir birleşmenin bir çeşit optimal deneyimi ve kişinin kendi gizil yeteneklerinin tam gerçekleşmesi olarak tanımladığı– şeyi incelemesinde, beklentilerin tersine ve bazen öznelerin inançlarının da aksine, birçok Amerikalının işlerinde akışı deneyimlediklerini bulmuştur.[48] Sosyolog Arlie Hochschild incelediği birçok kişinin işte evdekinden daha çok doyum bulduklarından endişe etmiştir; ama bu Hochschild dikkatini işin içsel doyuruculuğundan çok zaman baskısı üstünde odaklaştırmıştır.[49] Belki bu işin içsel doyumundaki artışın, modern ekonomide değişiklikler sonucu ağır el emeği gerektiren işlerin azalmış bulunmasıyla ilgisi vardır;

---

46 John Dewey, *Art as Experience,* 1934, *John Dewey: The Late Works, 1925-1953,* cilt 10'da, Southern Illinois University, Carbondale, 1987, s. 283.

47 *A.g.e.*, s. 284.

48 Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Harper and Row, New York, 1990, Bölüm 7.

49 Arlie Russell Hochschild, *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, Metropolitan Books, New York, 1997.

ancak masa başı işleri de çoğu zaman genellikle anlamsız bulunmaktadır. Hayli emin olabiliriz ki, herkesin işinin oyun, sanat ya da akış olarak aynı niteliğe erişmesine kadar gidilecek çok yolumuz vardır.

THEORİA VE BİLİNÇ TÜRLERİ

Akış iyice gerilere gider, çünkü hayvan oyununda da vardır, törende, güzel sanatta ve içsellikle anlam taşıyan iş'te de vardır; fakat en azından onun kadar eskil olan, onunla ilişkili ama farklı türden bir başka deneyim de bulunmaktadır. Psikolog Alison Gopnik, ilginç bir biçimde "dikkatimiz tek bir nesne ya da etkinlik üstünde odaklandığında ve biz o etkinliğin içinde kendimizi yitirdiğimiz zaman" sahip olduğumuz, onun "projektör bilinci" dediği şeyle eşitlediği akışa karşılık "fener bilinci" adını verdiği bir şeyi koymaktadır. Akış tek bir yönde yoğunlaşmayı gerektirir, böylelikle projektör eğretilemesi oluşur: "Akışta biz özellikle hoş bir bilinçsizlikten hazzederiz. Bir ödeve tam yumulduğumuzda dış dünyayı gözümüzden tümüyle kaybederiz, yapmamız gereken her belirli eylemin bile bilincini yitiririz. Plan sanki kendiliğinden icra edilmektedir."[50]

Gopnik'in çocuklarda yaygın olarak gördüğü, yetişkinlerinse çoğucası ancak belirli meditasyon biçimleriyle erişebildiklerini söylediği fener bilinci, belirli bir yöne yönelmiş olmayıp ayrımlanmamış haldeki bütün dünyaya açıktır.[51] Fener bilinci [akışınkinden] çok farklı bir mutluluk türüne yol açar. Benlik duyumuzu yitirdiğimizde benzer bir duygumuz olur, ama kendimizi dünyanın bir parçası olarak kaybederiz.[52] Hem projektör bilinci hem de fener bilinci Birinci Bölüm'de anlatılan Maslow'un B-tanıması dediği şeyin bir bölümü gibi görünüyorlar; çünkü hiçbiri yokluğa, Maslow'un D-tanımasına yönelmemiştir. Yine de önemli bir fark vardır: Akış etkindir, fener bilin-

---

50 Alison Gopnik, *The Philosophical Baby: What Children's Minds Tell Us About Truth, Love, and the Meaning of Love*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2009, s. 129.

51 Gopnik diyor ki akış erginlere özgü bir şeydir, oysa fener bilinci bebekler için temeldir, ama belli koşullarda ona erginler tarafından da erişilebilir. O örnek olarak, bütün ayrımlanmamış dünyaya açık olabilmek için, projektör bilincini engellemeye çalışan Zen keşişlerinin "açık farkındalık" meditasyonunu gösteriyor. Gopnik, *The Philosophical Baby*, s. 127-128. İlginç bir biçimde Pierre Hadot da geçmiş ya da gelecekle ilgili olarak hiç kaygılanmaksızın sadece şimdiki an üstünde odaklanmaya çalışan eski Yunan filozofları arasındaki benzer uygulamaları anlatmıştır. Bu uygulama, hemen hemen başka her şeyde farklı olan Stoacılarla Epikurosculardа ortaktı. O, bu düşünürler hakkında diyor ki, "An, bizim gerçekle tek temas noktamızdır, yine de bize gerçeğin bütününü sunar." Alıntıladığı Seneca da, o anı şöyle diyerek betimlemektedir: "Seneca için, bilge kendisini bütün evrene daldırır (*toti se inserens mundo*)." Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell, Oxford, 1995, s. 229-230.

52 Gopnik, *The Philosophical Baby*, s. 130.

ciyse edilgin. Şimdi bu modern psikoloji kategorilerini akılda tutarak, *theoria* ve eksen çağında teori sorusuna dönelim.

Theoria doğru olarak "derin düşünme" *(contemplation/*istiğrak) diye çevrilmektedir, yani etkin olmayan, ama edilgin de olmayan bir durum; çünkü bütün gerçeklik dünyasına açıktır ve o açıklık deneyiminde verilenleri alır. Bu, Gopnik'in her şeyin aydınlatıldığı fener bilinci fikriyle ve bizim o durumda "dünyanın bir parçası haline geldiğimiz" anlayışıyla betimlediklerine benzemektedir. Fener bilinci, Birinci Bölüm'de anlatılan dinsel deneyim aşamalarımızın ilki olan *unitive/*birlikçi olay gibidir. Hem Platon'un *Devlet*'indeki İyi ideasının vizyonunda, hem de Buda'nın Bodhi ağacının altında yaşadığı kurtulma deneyiminde bu nitelik varmış gibi durmaktadır. Eski Çin'de koşut örnekleri Taoizmde bulmak kolaydır, ama Mensiyüs'un aynı adı taşıyan öyküsündeki özgün Boğa Dağı devleti fikrinde böyle bir görü (vizyon) bulunmakla birlikte Konfüçyüsçülükte daha az belirgindir. İbrani kutsal yazılarında birkaç taneden daha fazla görü vardır. Kudüs'teki tapınağa bütün evrenle özdeş diye bakıldığı İşaya'nın (Bölüm 6) büyük görüsü iyi bir örnektir, ama yukarıda alıntılanan İşaya 65'teki zamanın sonu görüsü de öyledir.

Platon'un onlar için kullandığı terimle, *theoria*'nın deneyimleri genellikle görşeldir ve *theoria* da bir çeşit görmedir, ama onlar eski İsrail'de genellikle olduğu üzere, işitmeyi de içerebiliyorlardı. Bunlar, gerçekliğe bütün görgül (ampirik) dünyayı sorguya açacak kadar derinliğine dalan bir sezgi sağlamaktadır. Böyle deneyimler özel kalabilir, fakat kendilerini izleyen düşüncenin odağı olarak alındıklarında, var olan şeylerin köktenci bir biçimde sorgulanmasına gidebilirler, yani dünya her şeyi kapsayan bir gerçeğin ışığında görecelileşmektedir.

Josef Pieper *Leisure, the Basis of Culture* başlıklı çalışmasında, Ortaçağ skolastiğinden uygun bir karşıtlığı anlatan Latince terimler aktarıyor: *İntellectus* alıcı derin düşünmedir, *ratio* ise etkin akıl.[53] Bu çok daha sonra yapılmış ayrımın gerisindeki Yunanca terimleri belirlemek kolay değildir: *nous* bazı kullanımlarda *intellectus*'un, *logos* da *ratio*'nun arkasında olabilir, fakat *nous*'un da *logos*'un da birçok anlamları vardır. Zaten Donald ile ben onu izleyerek "teori"yi eksen çağındaki yeni kültür kapasitesini nitelendiren bir yol diye kullanıyoruz, aklımızdaki öncelikle derin düşünce olarak *theoria* değil-

---

53 Josef Pieper, *Leisure, the Basis of Culture*, Pantheon Books, New York, 1964, s. 11. Pieper'in kullandığı anlamıyla "serbest zaman" (*leisure*) örneklik gevşek alan olduğundan, açıkça oyunun anlamıyla örtüşür. Gerçekte, Pieper'in bütün kitabı, bu sonuç bölümünde tartışıldığı üzere oyun üstüne bir akıl yürütme olarak görülebilir.

dir. Yine de, ben terimin bu iki anlamı arasında bir ilişki bulunduğunu savunacağım. Eğer Gopnik, fener bilincinin bütün çocuklar için (muhtemelen birçok hayvanlar için de) karakteristik olduğu görüşünde haklıysa, o zaman onun eksen çağında yeni bir şey olduğunu söyleyemeyiz.[54] Böyle olmakla birlikte, bu erginlere de hazır olarak gelmez, ona erişmek için "çalışmaları" gerekebilir. Eksen çağının kültürel bağlamında da, düşünsel ve ruhsal olarak uyarlanmış erginlerde daha önceki deneyimlerde bulunmayan bir anlam edinebilir. Benim anlatmaya çalıştığım şey, Gopnik'in fener bilincine bağlantılı halde derin düşünme olarak *theoria*'nın etkin anlamda teori olanağına açılabileceği, ama onunla tam özdeş olmadığıdır.

Gopnik projektör bilinciyle akışın ilişkisini vurgulamaktadır: Vazife bazen biz ne olduğunun farkına bile varmadan denetimi alır ve bizi yanına çeker; fakat ben etkin akıldan söz ederken projektör bilincinin bilinçli yanını vurgulamak istiyorum. Düşünsel emek gerektiren işlerde çalışanlar, fen ve manevi bilimlerle uğraşanlar, çalışmaları sırasında her şey yolundayken çoğu zaman akışı deneyimler. Fakat her şeyin iyi gitmediği, olayların kişilerin beklentilerine uymadığı, önceleri tutarlı sanılan savlarda çelişkilerin ortaya çıktığı durumlar da vardır. Sonra, biri akışı durdurmalı ve ne olmakta bulunduğunu düşünmelidir. Ben diyorum ki, işte o zaman, biz sorunlarımızı netleştirmek ve onlarla uğraşmanın bir yolunu bulmak için "ikinci düzey düşünce"ye, düşünce üstüne düşünceye başvururuz. Kökeni hem fener bilinci hem de akışla bağlantılı olan "teori" burada, sorunları çözmek için gereken daha yüksek bir soyutlama düzeyine çıkarak ve araştırma yöntemleri kullanarak etkin akıl halinde kendini bulur. Biz burada bilimin, tanımacı (*cognitive*) kurgunun ve ahlâkın evrenselleşmesinin başlangıçlarının eksen çağında ortaya çıkmaya giriştiklerini görüyoruz; ama bunlar hâlâ kapsanmış uygulama ve öyküyle, taklitçi (mimetik) ve söylencesel (mitik) kültürle bağlantılıdır.

Felsefî *theoria*'nın özgün anlamında olduğu üzere erişilmemiş, doğrudan verilmiş bulunan köktenci gerçek deneyimi, deneyimin kendisi geçtikten sonra yansıtıldığında, şimdi artık mağaradaki gölgelerin sahte oldukları, gerçeklik değil, gerçekliğin çarpıtılmış bir taklidi bulunduklarının açıklanmasıyla gizemden arındırılmış olduğu dünya ve özellikle de toplum hakkında bu yeni düşünme tarzına kapı açılabilir. Eksensel dindeki bu yeni teori türü, dört eksen örneğinde çeşitli yollardan kendilerini gösteren iki önemli sonuca yol açmıştır. Biri, *theoria*'yı "gerçeği görme" olarak deneyimleyen kişinin, gerçe-

54 Olabilir ki, Donald'ın terimleriyle olaylara ait (episodik) bilince değgindir; ben Üçüncü Bölüm'de bunu birleştirici (*unitive*) bilince bağlamıştım.

ğin gündelik yaşam dünyasını dönüştürebileceği türden bir toplumu hayal etmeye zorlanmasıdır. Gerçek bir *theoria*'dan gelen iyinin görüsü (vizyonu) üstünden düşünmenin ikinci sonucu, bütün toplumu değiştirmenin olanaksız derecede ütopik olması nedeniyle, dünya içinde sınırlı ütopya türlerini, en azından yandaşları için, görüşü koruyacak ve gevşek bir alan sağlayacak grup örgütlerine bakmaktır. *Theoria* deneyimine verilen her iki tür yanıt da günümüze değin izleyen binyıllarda işlemeye devam etmiştir; fakat bu sonraki gelişmeler bizim şimdiki amacımızın dışındadır. Her iki tasarı (proje) da ütopyacıdır, ama ilki büyük, neredeyse fantastik bir ütopyadır, ikincisiyse daha mütevazı, hatta pratik bir ütopya.

İKİ ÇEŞİT ÜTOPYADA İKİ ÇEŞİT TEORİ

Platon'un büyük ütopyası, yukarıda belirttiğimiz üzere, *polis*ten, ama çok yeni bir *polis* türünden örnek almıştır. Klasik anlamıyla *theoria* olan Mağara Meseli'ndeki İyi'nin görüsünden sonra, Platon nasıl farklı olabileceğini belirlemek üzere dünya hakkında bir düşünme yolu olarak etkin anlamıyla teoriye döner. Etkin teori ya da etkin akıl Platon'un gündelik yaşam dünyasının, var olma mücadelesi dünyasının gerçekleri üstüne düşünmesini gerektirmektedir. Kendi aşkın deneyimizi paylaşamayan yurttaşlara, önerdiği şehrin iyi olduğunu göstermek için, çeşitli konumlardakileri kendi durumlarını "doğal" kabul etmelerini sağlayacak bir "soylu yalan" icat etmiştir. Platon *Yasalar*'da da cezaları, hatta ruhları kendileri için düzenlenmiş bulunan aydınlatıcı "müzikli" eğitimle düzeltilememiş olanlar için ölüm cezasını da haklı bulur; ama zamanla bu gibi cezalar gerekli olmaktan çıkacaktır. Konfüçyüsçüler de, ahlâklı kralın yönetimindeki erdem şehrinin sert cezaları (amaç o olduğu halde) hemen kaldıramayacağını kabul etmekle benzer bir konuma gelmektedirler. Öyleyse, yadsımacılar dünyaya yeni gözlerle bakmaktadır: Platon'un mağaraya dönenler için söylediği gibi, onlar oradan hiç ayrılmamış bulunanların saflıkla sandıklarından farklı olarak gölgelerin ne olduğunu görmüşlerdir. İdeolojik yanılsama gitmiştir, denilebilir. Kişi (deyim yerindeyse) nesnel olarak uzaklara bakmaktadır.

Benim etkin teori dediğim bağlantısız görü olanaklı hale gelince, teori bir başka dönemece girebilir: Herhangi bir ahlâksal duruşu bırakıp sadece yararlı olacak şeylere bakabilir ve böylelikle kuvvetli ve patlayıcı olanı daha da güçlendirebilir. Akla, Çin'deki Yasacılar ve Hint'teki Kautilya'nın Arthrashasta'sı geliyor. İbrani peygamberler zengin ve güçlülerin her şeyi kendilerine yontan tutumlarını görerek kınadıkları halde, Kutsal Kitap'ta ilkece bu gibi

davranışları destekleyen herhangi birini bulamayız. Belki, Yunan'da günümüze erişen yazıları bölük pörçük olan Sofistler dışında Han Fei ya da Kautilya gibi bir şey bulamayız. Ama öyle mi?

Aristoteles ahlâkçılık karşıtı (*amoralist*) değildi, gelmiş geçmiş en büyük ahlâk kuramcılarından biriydi. Böyle olmakla birlikte, biz Aristoteles'te bilgi ile ahlâk arasında (daha önce, görmüş bulunduğumuz üzere, Platon'un "soylu yalan"ında haber verilen) tam olarak tanındığında sonraki tarih için çok büyük sonuçlar doğuracak bir çatlama görebilmekteyiz. Pierre Hadot, Platon'un okulunun matematik ve diyalektik üstündeki olanca vurgusuna karşın, aslında siyasal nitelikli bir hedefi bulunduğunu ileri sürmektedir: İlkece filozoflar hükümdar olmalıdır. Bununla birlikte, Aristoteles'in okulu şehrin yaşamına etkinlikle katılmayan filozoflara özgüdür; bir bakıma, bir yadsımacılar okuludur.[55] Fakat felsefe yaşamını siyaset yaşamından böyle kesinlikle ayırırken, Aristoteles bilgelikle (*sophia*) hâlâ açıkça inanmayı sürdürdüğü ahlâkî yargı (*phronesis*) arasındaki bağıntıyı tehdit ediyor. Ondan günümüze kalan metinlerin çoğu, felsefe yaşamının çeşitli yanlarını yansıtan okul derslerinin notlarıdır; ama *Etika* ve *Politika* daha geniş bir etkin yurttaşlar kitlesini hedef almıştır. Bu iki alan arasındaki bağıntı doğrudan değildir; ama biri, kendi uğruna bilgiye, ötekiyse iyi şehrin yaratılmasına dönük olarak her ikisi de yaşamın iyi formlarına yöneliktir.

Theoria'nın en yüksek formu tanrısal olanın düşünülmesinde bulunmakla ve filozof onun aracılığıyla ne denli kısaca ve kısmen de olsa tanrısal olana katılmakla birlikte, *theoria* (geçici olanlar da dahil) her şeyde bilgi arayışını içermektedir. Ancak Pierre Hadot Aristoteles'in büyük araştırma projesinin tam da modern akıllara göründüğü gibi olmadığını savunmaktadır: "Dolayısıyla, Aristoteles için zihnin yaşamı, geniş ölçüde, gözlem yapmak, araştırmada bulunmak ve gözlemleri üstünde düşünmekten oluşmaktadır. Fakat bu etkinlik öyle bir ruhla yürütülmektedir ki, biz onun gerçekliğin ister alçakgönüllü ister yüce bütün yanlarında neredeyse dinsel bir arayış olduğunu söyleyebiliriz, çünkü biz her şeyde tanrısallığın izlerini buluyoruz."[56] Bunun ardından da, Aristoteles'in şöyle dediği bir parçayı alıntılıyor: "Bütün doğal şeylerde bir harikalık vardır."[57] Adeta en yüksek formunda *theo-*

---

55 Pierre Hadot, *What Is Ancient Philosophy?*, Harvard University, Cambridge, Mass., 2002 [1995], s. 78. Benim Aristoteles üstüne söylediklerim, geniş ölçüde Hadot'nun bu kitapta bulunan onun hakkında yazdığı bölüme dayanıyor.

56 Hadot, *What Is Ancient Philosophy?*, s. 82.

57 Aristotle, *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium*, çev. I.D.M. Balm, Oxford University, Oxford, 1972, s. 18, 645a.

ria'nın Gopnik'in "fener bilinci" dediği şeye, bir bütün olarak gerçekliği kavramaya yaklaşması söz konusudur; fakat daha aşağı formlarında o çeşitli türleri gerçekliğin ne denli mütevazı olsa da her bir yanına odaklanarak niteliklerini ve neyin onlara sebep olduğunu anlamaya yönelik bulunan "projektör bilinci" haline gelir.

Böylelikle, Aristoteles'te belirgin bir çatallanma olanağı, onun her türlü bilginin sonul kaynağını betimlediği metafiziğiyle kuruluşlarına katkıda bulunduğu birçok belirli araştırma alanı arasında vardır. Fakat ikinci bir mümkün çatallanma, *theoria,* yani insanlar için olabilecek en iyi yaşamın bütün çeşitli düzeylerinde derin düşünme ile şehrin yaşamı, siyaset ve ahlâk arasındadır. *Theoria* onun deyişiyle faydasızdır. Kendine içrek olarak iyidir, ama dünyaya bir yararı yoktur.

Fakat biz eğer teorik yaşamın neye faydası olduğunu sorarsak, Aristoteles'in savını gözden kaçırmış oluruz. Söz konusu olan, yaşamın en iyi türü ve kendi içinde iyi olunca, soru bu yaşamı mümkün kılacak olanın ne tür bir insan ve ne tür bir toplum olduğudur. *Etika* (*Nikomakhos'a Ahlâk*) ve *Politika* kuramsal yaşamın sürdürülebileceği koşulları anlatmaktadırlar. Fakat Platon'un *Devlet*'inden farklı olarak Aristoteles'in *Politika*'sı bir ütopya değildir; var olan Yunan toplumunun ampirik ve analitik bir tasviridir, içinde daha iyi ile daha kötü arasında etik yargılar da bulunmakla, ikinci en iyi yaşam türünün nesnel ve uzak duran bir çözümlemesi olarak birinci yaşam türünü mümkün kılarak son değerine erişmektedir. Durkheim, Bordeaux Üniversitesi'nde öğretim üyeliğine ilk başladığı zaman *Politika*'yı öğrencilerine ders kitabı olarak tavsiye ettiğinde Aristoteles'in sosyolojinin kurucusu olduğunu kabullenmişti. Benim bütün anlatmaya çalıştığım şey, Aristoteles düşünüşünün mümkün kıldığı, *theoria*'nın iki türü (salt düşünme ile çeşitli araştırma alanları) ve etkin yaşamın (düşünceye ve uygulamaya yönelik) iki türü arasındaki ayrımlar kırılırsa, ayrı gelişmelerin uzun vadede özerk bilimlere ve faydacı etiğe erişebileceğidir.

Atina eğer Aristoteles'in şehriyse gerçekte kendi şehrinde bir yabancıydı: O bir vatandaş değildi. Okulu olan Lykaeon'u bir kamu binasında kurmuştu, çünkü bir yabancı olarak Atina'da toprağa sahip olamaz, dolayısıyla okulu için arsa satın alamazdı. Koşullar kötüleştiğinde, Sokrates'ten farklı olarak, onun zamanında şehirden ayrılmış bulunmaya karşı duyduğu bir vicdan azabı yoktu; böylelikle Atina'nın aynı suçu ikinci kez işlemesini engellemiş oldu. O bir öğretmendi, gelmiş geçmiş öğretmenlerin en büyüklerinden biriydi; (derslerinde çok başarılı olmayan) öğrencilerinden biri, eski dünyanın

en büyük fâtihi olan Aleksandros'tu. Aristoteles *theoria*'yı genellikle Platon'daki anlamıyla kullanmış, ama zaman zaman da onu "araştırma", yani dünyadaki doğal ve kültürel olan her şeyin nasıl işlediğini ve neye yaradığını görmek için inceleme anlamında da kullanmıştır.

Bilimin, dünyaya eleştirel bakışın başlangıçları bütün eksensel örneklerde bulunabilir; ancak İsrail'de Philon (İÖ. 20-İS. 50) ya da Josephus (37-y. İS. 100) örneklerinde olduğu gibi, yaratıcı düşünürler çoğu zaman Yunanca yazmışlar ve Ortadoğu'nun çoğu yerinde yüzyıllarca egemen olan Yunan düşünüşünden etkilenmişlerdir. Talcott Parsons eski İsrail ve Yunan'dan "ocak toplumlar" diye söz etmiştir; çünkü bunlar siyasal bağımsızlıklarını yitirdikten sonra bile, ileriki tarih dönemlerinde filizlenmeyi sürdürmüşlerdir.[58] Gerçekte bütün eksensel toplumlar ocak toplumlardı ve bu eğretilemeyi sürdüreceksek, göz önünde tutmamız gereken şeylerden biri onların çeşitli yollardan eşleştiğidir. Yahudi ve Yunan gelenekleri nasıl birbirlerini etkiledilerse, Budizmin de Çin üstünde ve Hint matematiğinin de Batı'da güçlü etkileri olmuştur. Aralarındaki ilişkileri belirlemenin güç olmasına karşılık, eksensel geçişlerin kendileri de muhtemelen birbirlerine basitçe paralel değillerdi; ama sonraki tarihte hepsi birbirini derinliğine etkilemiştir.

Anlatmaya çalıştığım şey, eksensel çağın bize iki anlamda "teori" verdiği ve o zamandan beri hiçbirinin sorunsuz kalmadığıdır. Büyük ütopya görüleri, insanlığın bazı en soylu başarılarını harekete getirmiştir; ama onlar insanların en kötü eylemlerine de yol açmışlardır. Hiçbir yükümlüğü olmayan bilme, ahlâkî değerlendirme ile birlikte ya da onsuz, salt anlamak için araştırma kendi şaşırtıcı başarılarına yol açmış, ama aynı zamanda insanlara da çevrelerini ve kendilerini mahvetme gücünü vermiştir. Her iki teori türü de, ilk kez eksensel çağda bilincine varılan sınıf toplumunu hem eleştirmişler hem de haklı göstermişlerdir. Hem düzeltmenin hem de bastırmanın düşünsel araçlarını sağlamışlardır. Fakat eksensel çağın meşruluk bunalımı günümüze değin çözülmeden kalmıştır. Ama o çözümün hayal edilebilir olması için, devlet toplumlarının ne çeşit dönüşümler geçirmesi, ne tür kozmopolit kurumların onları sınırlaması ve kısmen yerlerini alması gerektiğini düşünmeliyiz.

Yukarıda, kısmen Platon'un Akademia'sını örnek alarak kurulmuş bulunan Aristoteles'in Lykaeon'unu anarken söylediğim gibi, eksensel çağın sıçrayışlarının ikinci büyük sonucu, gelenekleri canlı tutacak ve çevre dünyadaki yandaşlarına yerleşik toplumsal grupların "yumuşak şiddet"i içinde yumu-

58 Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1966, Bölüm 6, s. 95-108.

şak alanlar ve bazen de siyasal kargaşa dönemlerinde o kadar yumuşak olmayan şiddetle sığınma olanağı sağlayacak kurumların yaratılmasıydı. Hindistan'da Brahminlerin kalıtsal kastı, daha sonra Vişnu ya da Şiva yandaşlarının kendi birliklerini kurmalarına karşın, geleneği (ya da önemli bölümlerini) sürdürmüştür. Budistler yeni bir kurum olan manastır düzenini yaratmışlardır; bu da pekâlâ birkaç yüzyıl sonra Batı'daki Hıristiyan manastırcılığının ortaya çıkmasını etkilemiş olabilir. Bütün durumlarda eğitim kurumları önemliydi: biz özellikle klasik Yunan ve Roma dünyasında ayrı gelenekleri taşıyan "okullar"dan, örneğin Stoacılardan ve Epikurosculardan; Çin'de de Konfüçyüsçülerden, Mohistlerden ve Taoistlerden söz ediyoruz; ancak belki Budizmin etkisi altında Taoistler okullardan biraz farklı dinsel kurumlar oluşturmuşlardır.[59]

İsrail, sonraki tarihi bir imparatorluk yerine bir diaspora olduğu için özellikle ilginç bir örnektir. Yahudilik son derece güç koşullar altında bulunmakla birlikte, gerçekleşmiş bir ütopya olmaya en çok yaklaşmıştı. Çoğu kere kovuşturulan bir azınlık olarak Yahudiler bağımsız siyasal iktidardan yoksundular; yine de hem Hıristiyan hem de Müslüman toplumlarda çoğu zaman iktidarı ellerinde tutanlarla önemli ilişkiler kurmuşlardı. Böyle olmakla birlikte, en iyi koşullarda Yahudiler egemen güçlerin koruması altında kendi öz yönetimli topluluklarını oluşturabilmişlerdi: bu toplulukların elinde devlet gücü, özellikle de askerî güç yoktu, ama topluluklarının içinde düzeni sağlayacak kendi yargı organları bulunmaktaydı. En güçlü yaptırım topluluktan sürülmek olma eğilimindeydi, çünkü şiddet gösterme yetkisi çevrelerindeki siyasal düzenin elindeydi, ama sürgün de gerçekten ağır bir yaptırımdı.[60] Ben bu toplulukları dış ilişkileri ne denli sorunlu olursa olsun içlerindeki yaşama Tevrat'ın rehberlik ettiğini göz önünde tutarak eksensel ütopyalara benzetirken, onların Budist ve Hıristiyan manastır topluluklarını

---

59 Tarihin çoğu boyunca eğitim kurumlarını anlatan "okul" sözcüğü, ikincil olarak öğretim gelenekleri anlamını da edinmiştir; ama Platon'un Akademia'sında ve Aristoteles'in Lykaeon'unda iki anlam bir araya gelmişti. Böyle olmakla birlikte, Josef Pieper *Leisure* başlıklı çalışmasında (Bölüm 4), bize okul'un kökü olan Yunanca *skole* ya da Latince *scola*'nın anlamının serbest zaman (*leisure*) olduğunu hatırlatıyor. Bu bize eğitimin içinde bir oyun öğesi de olarak bir gevşek alanda yapıldığını göstermektedir. Bizim toplumumuzdaysa "okul", yoğun ve bazen gırtlak gırtlağa bir rekabet alanı olmuştur; onun için bunu bir serbest zaman etkinliği olarak görmemiz zordur. Mamafih, çoğu tarihsel toplumlarda ancak küçük bir azınlık "okul"a gitmiş, diğerleri beden güçleri yeterli olunca hemen çalışmaya başlamışlardır. Dolayısıyla serbest zaman etkinliği olarak eğitimin bir anlamı vardı. Demokratikleştiğinde bile, eğitim eğer gerçek anlamı olan insan gelişimini sağlama sonucuna yönelecekse bir serbest zaman havası içinde yapılmalıdır.

60 Muhtemelen, sinagogdan çıkarılanların en ünlüsü Spinoza'ydı. O Yahudi olmayanlar topluluğundan destekçileri bulunduğu için yaşamaya devam edebilmiştir.

andırdıklarını, bunlarda dinsel yaşamla olağan yaşamın çoğu tarihsel toplumlardakinden daha sıkı sıkıya özdeşleştiklerini söylemeye çalışıyorum. Yahudilerin modern zamanlardaki büyük özgürleşmeleri hareketinin sonucu olarak vaat edilmiş topraklara dönme yolundaki ölümsüz umudun (başka herhangi bir ulustan daha çok ütopik olmayan; hatta etik ideallerle devlet örgütünün kaçınılmaz nitelikteki pratik gereklilikleri arasındaki bütün gerilimlere maruz kalan) İsrail devletini yaratmak üzere modern ulusçulukla birleşebilmesi belki ironiktir.

Sonraki yüzyıllarda eksensel geleneklerden gelişen Hıristiyan kilisesi, İslâm Ümmeti, Budist Sanghası ve İslâm medreseleriyle Hıristiyan üniversiteleri dahil olmak üzere onlarla ilişkili eğitim kurumları, büyük kültürel yaratıcılık için görece gevşek alanlar yaratan geniş dinsel kurumlar şebekesini izlemek bizi bu kitap cildinin iyice ötelerine götürürdü. Fakat onların hepsi de, her zaman tamamıyla gevşek olmayan sınırları içinde dinsel ütopya fikrini şöyle ya da böyle canlı tutmayı başarmıştır.

YİNE ÜST ANLATILAR (*METANARRATİVES*)

Şimdi de benim Önsöz'de değindiğim bir soruna dönelim: Varoluş mücadelesi olarak görülen tarihte, bu gibi anlatılar geçmişte en sık olarak kazananları doğrulamak ve kaybedenleri kötülemek için kullanıldığı halde, benim yaptığım gibi bir üst anlatı (hatta evrimci bir üst anlatı) oluşturmayı nasıl göze alabiliyoruz? Thomas McCarthy yakınlarda çıkan *Race, Empire and the Idea of Human Development* başlıklı kitabında bu sorunlara keskin bir dille değinmiş, ama yine de kendisinin Kant'ı izleyerek evrensel tarih dediği şeyin değerini, hatta kaçınılmazlığını onaylamıştır.[61] Ben de ona karşılık verirken, kendimin nerede durduğumu açıklamak istiyorum. Bu konuda çoğu Avrupa ve Amerika'da olmak üzere yapılan girişimlerin üç büyük hatası vardır.

1. Erken modern dönem filozoflarının en evrenselcisi olan Kant'ta bile insanlığa ırksal bir ikilemin terimleriyle, sadece kültürel olarak değil, yazık ki Kant'ta bile aynı zamanda ırksal olarak bölünmüş, biz (Avrupa, sonraları Avrupa artı Amerika) ve onlar diye bakma yönünde güçlü bir eğilim vardır.[62] Beyaz ırkın bütün ötekilerden üstün, hatta biyolojik olarak da üstün olduğuna, ama bazen öteki ırkların da Batılılar gibi olmayı öğrenebileceklerine inanılmaktadır. İnsan grupları arasındaki ikili ayrım ırksal değil de kültürel ola-

61 Thomas McCarthy, *Race, Empire and the Idea of Human Development*, Cambridge University, Cambridge, 2009.

62 Bkz. McCarthy, *Race, Empire*, Bölüm 2, "Kant on Race and Development", s. 42-68.

rak görüldüğünde bile, ikileme hâlâ kategorileştirmenin birincil yoludur: barbarlığa karşı uygarlık. Daha az uygar olanlar arasında ayrımlar yapıldığında onların aralarındaki farklar çok küçüktür: "Doğulular" ilkellere üstün olabilirler, fakat onların da hâlâ tek, statik, özellikle de despotik bir kültürü, Oriental Despotizmi paylaştıkları düşünülmektedir. Böyle bir ikilemin Batı düşünüşünde ne kadar yakın zamanlarda bile egemen olduğunu görmek için Edward Said'in *Orientalism*'inden öteye bakmak gerekmez.[63]

2. Temel ikilem olarak önceki ve sonraki ayrımıyla zaman, bazen de evrimci zaman alınabilir; sonraki, kendimizi ötekilerden daha yüksek bir ilerleme düzeyiyle ayırarak biz oluyoruz. Bütün var olan toplumlar, Avrupa ya da Avro-Amerika dorukta bulunmak üzere ilerleme aşamalarına göre sıralanabilir. Yine, bu kere ergin yaşamının çoğu boyunca tıpkı babası James gibi, Doğu Hindistan Şirketi için çalışan (bu gibi görüşlere de en başta *On Liberty* yapıtında belâgatli anlatımlar getiren) John Stuart Mill'de hayal kırıklığına uğruyoruz. Orada özgürlük için diyor ki, "bu, insanlara yeteneklerinin olgunluk durumunda uygulanacak bir şeydir, despotizm de barbarlarla ilişkilerde meşru bir yönetim tarzıdır; yeter ki, amaç onların düzeltilmesi olsun; araçlar da bu amacı gerçekleştirdiği ölçüde meşru kılınır." Hindistan'daki İngiliz egemenliği Mill'in deyişiyle "iyi despotizm"dir. Ne de olsa, "dünyanın büyük bölümünün, kelimenin tam anlamıyla hiç tarihi yoktur; çünkü göreneklerin despotluğu tamdır. Bütün Doğu'da durum böyledir."[64]

3. Geçmişteki ya da şimdideki dehşetler, daha iyi (demokratik? sosyalist?) bir gelecek için meşru kılınabilir. McCarthy, Walter Benjamin'in "tarihin sayısız kurbanlarının gelişme yolu boyunca basamak taşlarından başka bir şey olmaması düşüncesi"ne isyan etmekte, özellikle belâgat gösterdiğini belirtmektedir.[65] McCarthy, Kant'ın da Mill'in de başka bir insanın varlığını şöyle dursun, haysiyetini bile ihlâl eden hiçbir eylemin asla ahlâkça mazur gösterilemeyeceğini tekrar tekrar söylediklerini belirtiyor. Yine de, her ikisi ve daha az ahlâk felsefesi eğitimi almış sayısız başkaları, mazur görülemeyecek olanı mazur görmenin yollarını bulmuşlardır. Bizim (Batılı) mirasımızın bu bölümü, McCarthy'ye göre sadece özür dilenmesini gerektirmekle kalmamakta, yaptıklarımızın sonuçlarından hâlâ acı çekenlere tazminat verilmesini de gerektirmektedir.[66]

---

63 Edward Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978.
64 Mill, *On Liberty*, alıntıları şuradandır: McCarthy, *Race, Empire, s.* 168, 172, 180.
65 *A.g.e.*, s. 153.
66 Özellikle *a.g.e.*, son bölüme bkz. s. 230-243.

Yine de, var olan çoğu üst anlatılar hakkındaki bu ezici yargıya karşın, McCarthy hâlâ gelişimsel değişim fikrinin kaçınılmaz ve bastırılamaz olduğuna inanmaktadır; ona göre, insan yeteneklerinin tarihsel zaman boyunca dramatik bir büyüme göstermiş bulunması nedeniyle, uygulamada her zaman kültür farkları olacağına karşın, sevelim sevmeyelim, hepimiz artık modernleşmişizdir. Ayrıca, "bu alanı onu kötüye kullananlara bırakmanın tehlikeli olduğu anlaşılmıştır.[67] Ve McCarthy bize hâlâ çok ihtiyaç duyduğumuz türden bir üst anlatı için reçete vermektedir:

> Kant'ın ne teorik bilginin ne de pratik bilginin nesnesi olmayan büyük üst anlatı fikrini –kozmopolit bir açıdan evrensel tarihi– "düşünsel yargı"nın konusu diye düşünmek gerçeğe daha uygundu. Onun görüşüne bakılırsa, bu tür üst anlatılar bilinen ampirik verileri ve nedensel ilişkileri hesaba katarak ve onlarla uyuşarak bir tarih birliğine özenip her zaman bilinenlerin ötesine giderler. Ve bu en iyisi, uygulamaya yönelik bir görüş açısından yapılabilir: Büyük üst anlatılar bize umabileceğimiz daha insani gelecek çeşitleri için bir fikir verecektir, ama ancak onu gerçekleştirmek için kendimizi bağlamaya hazırsak.[68]

Bu kitabı McCarthy'nin standartlarıyla ölçerek, onları hangi yollardan karşılamaya çalıştığımı göstermeye gayret edeyim. Benim kitabımda hiç ikilem (*dichotomy*) yoktur. Kitap ister istemez belirli bir şimdi açısından yazılmış olmakla birlikte, anlatısı 2.000 yıl öncesinde durmaktadır. Kültür savaşlarıyla uğraşmamaktadır (sadece İkinci Bölüm'de bazı din çeşitleriyle bazı bilim çeşitleri arasındaki kültürel savaşa değinmiştim) ya da "uygarlıkların çatışması" ile; bir kere, bu kitabın zamansal sınırlarının dışında kaldıkları için Hıristiyanlık ve İslâm hiç tartışılmamaktadır. Ne de (belki hakkındaki birçok şey ima ettiğim) modernlik üstünde duruyorum. Benim bu sorunlar hakkında söyleyecek sözüm olmamasından değil –onlar hakkında daha çok konuşma umudundayım– sadece bu kitapta "modernlik" konu değildi. Eğer "biz" Batılılarsak, İsrail ve Yunan "bizim" öncellerimizse, ben kesinlikle onları kayırmadım. Onlara Çin ve Hint'ten daha az yer verilmiştir. Dört eksensel örneğin hepsine eşit saygıyla yaklaşmaya çalıştım ve onları önemli başarılarından ötürü değerlendirdim ve eğer Mill için "bütün Doğu"nun hiç tarihi yoksa, ben

---

67 *A.g.e.*, s. 241-242.

68 *A.g.e.*, s. 24-225. McCarthy bizim şimdiki sorunlarımız üstünde düşünmek için son derece değerli bir kaynak oluşturan gayet çarpıcı bir kitap yazmıştır. Fakat hakkında pek eleştirel olamadığı Kant'a borcundan başka, kendi teslim ettiği üzere Jürgen Habermas'tan da geniş ölçüde etkilenmiştir.

Çin ve Hint'in nasıl canlı ve dramatik bir tarihleri bulunduğunu ve onların ardıllarının doğal ve kültürel dünya boyunca yaptıklarını göstermeye çalıştım.

"Öteki"ni homojenleştirmeye çalışmaya gelince, her yerde onu yapmaktan kaçındım. Kabile toplumlarımdan ikisi olan Avustralya Aborijinleri ve Navajolarda bile büyük bir içsel çeşitlilik bulunduğunu, ayrıca da eskil ve eksensel toplumlarda derin iç gerilimlerin yeni sezgilerin ve yaratıcı yeniliklerin ortaya çıkmasını tetiklediğini gösterdim. Geçmişe de yine biyolojik ya da kültürel bir zafer kazanmışlık edasıyla hiç bakmadım. İkinci Bölüm boyunca "yüksek" ve "aşağı"nın her zaman göreli olduğunu göstermeye çalıştım; örneğin bakterilerin bütün yaşam formları içinde en başarılılar diye görülebileceğini ve bizim dinozorları küçümsemek için haklı bir sebep bulunmadığını anlattım. Önde gelen simaları çağımızda eğitimli herkesin yaşamında hâlâ yer alan eksen çağına en çok yer ayırdığım halde, eksen öncesi kültürleri küçümsemedim, her birinin içsel değerini ve anlamını göstermeye çalıştım.

Son olarak, Thomas McCarthy'nin nasıl bir tarihe ihtiyacımız olduğu konusundaki ayraçlarını paylaşarak (sadece 4 milyar eksi 2.000 yıl uzunluğunda olmakla birlikte) gerçekten evrensel bir tarih sunmaya gayret ettim. Doğal seçilimin biyolojik ve kültürel evrimin başlıca mekanizması olduğu gerçeğinden kaçınmadık; ama hayvanların oyununda ve insanların kültüründe "gevşek alanlar" olmasıyla ilgilendim; buralarda varoluş mücadelesi ya da en uygunun sağ kalımı tümüyle egemen değildir, iyinin dışsal bir amaca yönelik bulunmayıp uygulamaya içrek olduğu bağlamlarda yükseldikleri halde, ahlâk standartları ve özgür yaratıcılık ortaya çıkabilir. Her şeyin iyi olduğunu savunmadığım gibi, tarihin fecaatlerle dolu olduğunu da inkâr etmedim. İyilerin çoğu zaman kaybettiklerini, kötülerinse çoğu zaman zafer kazandıklarını gösterdim.

UYGULAMADAKİ NİYET

Bu kitabın, McCarthy'nin evrensel tarih için tek gerekçe olarak ele aldığı "uygulamadaki niyet"ine gelince, yaşam ve kültürün evriminin herhangi bir zafer kazanmışlık gösterisi yapmak için gerekçe edilemeyeceğini göstermeye çalıştım. Evrimden söz etmemiz gerektiğine inanıyorum; bu, sahip olduğumuz bütün kültürlerdeki eğitimli insanların paylaştığı yegâne üst anlatıdır; fakat bunu evrimin başarıları kadar tehlikelerini de göstererek ve iyi ile kötü arasındaki ayrımları da yapmaktan korkmadan yürütmeliyiz.

Şimdi de, derin tarihin insanların bugün içinde bulundukları ahlâkî durum ve yapmamız gereken değişiklikler hakkında gösterebileceği çarpıcı

bir örneğe döneyim. Son 540 milyon yılın fosil kayıtlarına göre, en azından beş tane (bütün hayvan türlerinin en az % 50'sinin kaybolması anlamında) büyük toplu yok olma yaşanmıştır. En yenileri olan 65 milyon yıl önceki *Cretaceous-Tertiary* yok olma, bunların en iyi bilinenidir, o zaman kuşlardan başka bütün dinozorlar ölmüştü. En büyük yok olma olayıysa, 245 milyon yıl önceki *Permian-Triassic* olayıydı, o zaman deniz canlılarının % 96 kadarıyla kara canlıları türlerinden içlerinde omurgalılar, böcekler ve bitkilerin de bulunduğu % 70'i ya da fazlası ölmüştü. Müthiş evrimsel sonuçları nedeniyle ona "Büyük Ölüş" denilmiştir.

Bazılarımızın bildiği ve hepimizin bilmemiz gerektiği üzere, şu anda biz altıncı büyük yok oluşun içindeyiz; hatta bir hayliden beri içindeydik. Paleontolog Niles Eldredge bu olayın bizi "jeolojik geçmişin beş büyük kitlesel yok oluşuna rakip çıkmakla tehdit ettiği"ni söylüyor.[69] Eldredge, bütün önceki yok oluşların dünya dışı nesnelerle çarpışma, büyük yanardağ patlamaları ya da yeryüzü tektoniğinde dramatik değişiklikler gibi fizik nedenleri olduğuna, ama bunun farklı bir nedeni bulunduğuna işaret etmektedir: "Bu, fiziksel değil, biyotik bir nedeni olan kayıtlara geçmiş ilk dünyevî yok olma olayıdır."[70] O neden biziz.

Eldredge bu yok olma olayının, en az 100.000 yıl önce, insanların aralarında mamutlar ve mastodonlar gibi *megafauna*'nın da bulunduğu, ama yalnızca onların olmadığı av türlerini çok fazla avlamalarını olanaklı kılan avlanma teknikleri geliştirmeleriyle başladığını söylüyor. Böyle yok oluşlar, insanların yeni toprakları işgal ettikleri yerlerde meydana gelmiştir; 40.000 yıl önce Avustralya'da, 12.500 yıl önce de Amerika'larda. Çok daha yakın zamanlarda insanlar Polinezya'ya eriştiklerinde bütün büyük kara kuşları türlerini yok etmişlerdir.[71]

Fakat insanların yaklaşık 10.000 yıl önce başlayan tarımının çevreye etkileri çok daha kötü olmuştur. Eldredge'e göre, "Yaşamın bütün 3,5 milyar yıllık tarihindeki en kapsamlı çevresel değişikliği tarım temsil etmektedir." Bunun nedeni, insanların artık öteki türlere doğal konumlarıyla dayanmak yerine, onları kendi gereksinimlerine göre uyarlayabilmeleriydi; böylelikle, herhangi bir yeri doğal çevresel taşıma kapasitesinin çok ötesinde insanlarla doldurabiliyorlardı. Tarımın gelişmesi "esas itibarıyla eko sistemlerine savaş

69 Niles Eldredge, "The Sixth Extinction", actionbioscience.org/newfrontiers/eldredge2.html, 1.

70 *A.g.e.*, s. 2.

71 *A.g.e.*, s. 3-4.

ilân etmekti; toprağı bir ya da iki besin hasadı yapılacak hale getirmek, diğer yerli bitki türlerini 'zararlı otlar' ilân etmekti, evcilleştirilen bir iki hayvan türünün dışındakileri belâlar saymaktı."[72] Şimdi 6 [7; çev.] milyara varan ve logaritmik olarak büyümeye devam eden müthiş nüfus artışı, öyle bir noktaya varmıştır ki, birçok yerlerde toprak aşınması kitleseldir, su kıttır, okyanuslar kirlenmiş, balıklar seyrekleşmiştir ve atmosferik değişiklikler sık sık global uyarılar yapılmasını gerektirmektedir. Eldredge makalesini şu sözle bitiriyor: "Üçüncü kitlesel yok oluşta dünya canlı türlerinin sadece % 10'u sağ kalmıştı. Bunda acaba hiç sağ kalan olacak mı?"[73]

Elbette, kendimiz de dahil olmak üzere bütün yaşam türlerini daha tedricî yollarla silip bitirmeden önce birbirimizi pekâlâ atom silahlarıyla yok edebiliriz. Zengin ve yoksul ülkeler arasındaki büyük eşitsizlikler ve giderek azalan enerji ve su kaynakları böyle bir ölümcül çatışmayı getirebilir. Önsözümde uyarlanma oranımızın, uyarlanmalarımıza uyarlanmakta zorluk çekeceğimiz kadar hızla büyüdüğüne değinmiştim. Bütün bunlar, benim artan yetenekler anlamında evrime ve bu yeni yetenekler sonucu olarak biyolojik zaman içinde çok gerilere kadar giden evrim aşamalarına inanmama rağmen, hiçbir zaman daha çoğun daha iyi olduğunu savunmadım, bizim yaşamın doruğu olduğumuzu söylemedim ya da er geç kendi varlığımızı ve diğer türlerin çoğunu sonlandırmayacağımızın herhangi bir kesinliği olmadığını ileri sürmedim; bu son dediğim gibi olursa, Bölüm 21'de Stephen Jay Gould'dan alıntılandığı üzere, dünyayı "başlangıçta var olan, şimdi de bulunan ve muhtemelen (güneş yakıtını tüketene değin) herhangi bir standart evrim kriterine göre yeryüzünün başat yaratıkları olarak kalacak olan" bakterilere bırakmış olacağız.[74] En geniş anlamıyla biyolojik ve kültürel evrime değinen böyle bir çalışmanın tek bir birincil önemde pratik uyarısı varsa, o da saatin geç olduğudur: İnsanların olup bitenlere uyanmaları ve o kadar açıkça gereken, ama şimdiki durumda yeryüzünün büyük devletleri tarafından o kadar açıkça görmezden gelinen dramatik adımları atmaları zorunludur.

Fakat ben yapıtımı bir başka pratik konuyu, ekolojik bunalımdan daha az mahşerî (*apokaliptik*) önemi olan, ama yine de büyük önem taşıyan bir konuyu tartışarak sonlandırmak istiyorum. Bu, bizim dinsel farklarımız dahil, en derin kültürel farklarımızı, çoğu insanların şimdiye değin yaptıkların-

---

72 *A.g.e.*, s. 4-5.

73 *A.g.e.*, s. 5.

74 Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University, Cambridge, Mass., 2002, s. 898.

dan dramatik farklı bir biçimde anlama olanağımızdır. Etnosantrizm (ulus merkezlilik) her yerde bulunabilir, dolayısıyla onu atalarımızda da bulmaya şaşmamalıyız.

Eksensel çağın önde gelenleri ne denli büyük olsalar da, ahlâk anlayışları ne denli evrensellik eğiliminde bulunsa da, onlardan her birinin kendi öğretisinin yegâne ya da en yüksek gerçek olduğuna inandıklarını unutamayız; rakiplerini hiçbir zaman reddetmemiş, sadece onlarla hafiften dalga geçmekle yetinmiş bulunan Buda gibi bir figürün bile. Platon, Konfüçyüs, İkinci İşaya hep sonul gerçeğe erenlerin yalnızca kendileri olduğuna inanmışlardı. Biz bunu, uzun zamandır/şimdiye değin dünyanın kaçınılmaz bir özelliği olarak anlayabiliriz.

Dinsel evrim hakkındaki bir kitapta, erken modern düşünürlerinin en iyilerinin bile normal olarak Hıristiyanlığın bütün öteki dinlerden daha üstün bulunduğunu hatırlamak acı bir gerçektir. Bütün modern filozofların belki en etkilileri olan Kant ve Hegel için üstün olan yalnızca Hıristiyanlık değil, özellikle Protestan Hıristiyanlıktı ki, bu görüş daha düne kadar çok yaygındı.

Max Weber için sadece Protestan Hıristiyanlığın değil, kendisinin "zahitçe (*ascetic*) Protestanlık" dediği ve başlıca Calvinizmi kastettiği akımın rasyonalizasyonu başlatan standardı ortaya koyduğunu hatırlamak dokunaklı oluyor. Ona göre, rasyonellik özellikle ekonomik alanda (ama yalnız orada değil) etkilidir ve Katoliklikle başlayarak, ama Çin ve Hint'inkiler dahil bütün öteki dinler bununla ölçülse hayli eksik kalırlardı. Weber'in gerçekten zahitçe Protestanlığı sevmediği ve ona "evrensel bir kardeşliğe aykırılık dini" dediği ve kendisinin dini en iyi temsil ettiğini düşündüğü kişilerle (İsa, Francis ve Buda ile) bağdaşmaz saydığı doğrudur. Yine de insan yaşamı boyunca rasyonalizasyonu yaymakta en çok şey yapan zahitçe Protestanlık olmuştur; hakkında ("demir kafes" gibi) birçok kuşkularının bulunduğu bu sürecin kaçınılmaz, ama genelinde en iyiye yönelik olduğunu düşünmekteydi.[75]

Ne var ki, 20. yüzyıl yeni bir görüşün ortaya çıkmaya başladığını gördü; bu görüş bütün dinleri kendi terimleriyle anlamaya ve değerlendirmeye yönelikti ve birini en iyisi ya da tarihsel bakımdan en ilericisi odur diyerek en üste çıkarmayı amaçlamamaktadır. Ben burada esas itibarıyla, "bütün dinlerin aynı Tanrıya çıkan farklı yollar olduğu"nu ilân eden "yeni çağ" bilincini düşünmüyorum, ama böyle kanıların ortaya çıkarılması yeni bir kültürel durumun gele-

75 Weber'in dinle ilgili görüşleri üstüne daha eksiksiz bir tartışma için bkz. Robert N. Bellah, "Max Weber and World-Denying Love", *The Robert Bellah Reader*, der. Robert N. Bellah ve Steven M. Tipton, Duke University, Durham, N.C., 2007, s. 123-149.

ceğini haber vermekteydi. Weber kendi gününün kültürel seçkinlerini "bütün dinlerden derlenmiş antikalarla süsledikleri" için alaya almıştı. Gerçekten olanların çoğu aptalcaydı, özellikle de başka dinleri kendi terimleriyle anlamaya çalışmak yerine, kaçınılmaz olarak, onlarda kendi istediklerini okuma eğilimi de öyleydi. Başlıca dinler arası diyaloğu da düşünmüyorum; birbirimizin var olma hakkını tanımak ve kovuşturulmaya uğradıklarında savunmak çok önemli olmakla birlikte; hâlâ kendi dinimizin en iyi din olduğunu düşünebiliriz; yine de böyle bir diyalog, daha önceki eğilimlere göre büyük bir ilerlemedir.

Benim şimdi düşündüğüm şey, bir geleneğin üstünlüğünü ilân etmeksizin dinsel çoğulculuğu kaderimiz diye kabul edebilen ciddi din araştırıcılarının sayıca artışıdır. 20. yüzyılın ortasında bu bakımdan büyük bir adım Karl Jaspers'in *The Meaning and Goal of History* kitabıyla geldi. Jaspers burada İÖ. 1. binyılda ortaya çıkan birçok büyük geleneğe uyguladığı "eksensel çağ" deyimini İsa Mesih'in tarihin "ekseni" olduğu yolundaki Hıristiyan fikrinden alarak onu bu erken dönemin diğer büyük geleneklerini içine alacak biçimde genellemişti.[76]

Öteki dinlerin kabul edilmesi hakkında bana en çok şey öğreten, (Müslümanlarla ömür boyu çalışmasında görüldüğü gibi) hem bilginliği hem de kişiliğiyle Wilfred Cantwell Smith'tir. Smith o kendine özgü tarzıyla bütün dinlerin tarihsel olarak birbirleriyle ilişkili olduklarına, ama onları bir "-izmler" dizisi halinde "özleştirme"nin, gerek ayırdığımız gelenekler arasındaki, gerekse kendi içlerindeki müthiş çeşitliliği değerlendirmekten uzak kaldıklarına inanmaktaydı. Dolayısıyla, kendi inançlarındakiler de dahil olmak üzere hiç birbirlerine benzemeyen bireysel müminlere kadar, onların bizim değil kendi terimlerine göre neleri paylaştıklarını ve neleri paylaşmadıklarını anlamaya çalışmak ödevimizdir. Kendi konumunu daha tam olarak ortaya koyduğu *Toward a World Theology* kitabında, Smith "Tanrı" terimini, bunu yapmanın güçlüklerini teslim etmekle birlikte, bütün dinlerin temel bir göndermesi (referansı) olarak kullanıyor. Ama onun bu bağlamda "Tanrı" sözcüğünü kullanması, Smith'in kendisini Hıristiyan saymasına karşılık, herhangi bir tekelci anlamda Hıristiyanca değildir ve İsa'ya ya da Üçleme'ye inanmayı gerektirmemektedir. Smith kendi bakış açısından herhangi bir geleneğe ya da gelenek türüne ayrıcalık tanımadan bütün insan dinlerini kapsamak istiyor.[77]

---

76 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1953 [1949]. Eksen çağının çok yararlı bir yeni yorumu ve modernlikle ilişkisi için bkz. Steven G. Smith, *Appeal and Attitude: Prospects for Ultimate Meaning*, Indiana University, Bloomington, 2005.

77 Wilfred Cantwell Smith, *Toward a World Theology*, Westminster, Philadelphia, 1981.

Başka dinleri hep tek biçimli olarak kendi terimleriyle ciddiye aldığı *A Secular Age* kitabında inceleyen Charles Taylor'un da çok kültürlülük üstüne çalışmasından etkilendim.[78] Herbert Fingarette benim anlatmaya çalıştığım konumu herkes gibi iyi ifade etmiştir:

> Çağdaş insanın özel kaderinde ruhsal görüler arasında bir "seçimlik" bulunuyor. Paradoks şuradadır ki, her biri tam geçerlilik için tam bağlanma gerektirmesine karşın, bugün içinde hiçbirinin tek görüsünün bulunmadığı bir bağlam üretebiliyoruz. Böylece saf olmayı, ama dogmatik olmamayı öğrenmemiz gerekiyor. Yani, görüyü geldiği gibi almalı ve safça onun gerçekliğine inanmalıyız. Yine de deneyime öyle bir açıklık bırakmalıyız ki, bir görünün içinde derinlerde olan karanlık gölgeler, bizi yeni bir ışığa ve yeni bir görüye yöneltmek için bekleyen sağır ve inatçı haberciler olsun. ...
>
> Bu son çözümlemede belirli bir yönelişe bağlılığın imgelemin geniş fikirliliğine ağır bastığı gerçeğini de ihmal etmemeliyiz. Bir kişi duygulu ve deneyimli bir gezgin olarak kendisini birçok yerlerde rahat hissedebilir, ama yine de bir yuvası olmalıdır. Yine de, ziyaret ettiklerimizle samimiyet kurabiliriz ve bizim bazı yörelerde yegâne gezginler ve konuklar olabilmemize karşılık, gerçekten kendi evlerinde olan ev sahiplerimiz vardır. Yuva her zaman birilerinin yuvasıdır; ama genel olarak bir Mutlak Yuva yoktur.[79]

Belki bu son iddia, genel olarak bir Mutlak Yuva'nın olmadığı savı, birçok inançlıyı çok tedirgin edecek ve Fingarette hakkında (ama andığım başkaları hakkında da) görecelilik suçlamalarına yol açacaktır. Fakat görecelilik suçlaması her durumda gerçekten uygunsuzdur. Bir kimse herhangi bir din hakkında iyi ya da kötü yargıları verebilir; ama ancak o kişi söz konusu dini kendi terimleriyle anlamaya ciddi olarak çalışmışsa bu yargılar yerinde olabilir.

Ben insanlığın dinleri üstüne böyle bir tutumun çok yaygın bulunduğuna inanmaktan uzağım. Kaba önyargıların iyi ünleri yoktur elbette ve birçokları kendi dinlerinin en iyi olduğuna inanmalarını, öteki dinlerin izleyicilerinin de kurtarılabilecekleri inancıyla birlikte yaşayabilmektedirler. Ben önerdiğim görüşün dinci aydınlar arasında zorunlu bir yaygınlıkta bulunduğunu söylemiyorum; onlar arasında hâlâ dinsel ya da felsefî bir konumun bütün ötekilerden niçin daha iyi olduğu konusunda inandırıcı sebepler gösterilebileceğine dair yaygın bir inanış vardır.

---

78 Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University, Cambridge, Mass., 2007.

79 Herbert Fingarette, *The Self in Transformation: Psychoanalysis, Philosophy and the Life of the Spirit*, Basic Books, New York, 1963, s. 236-237. Acaba Fingarette'te özel bir "yadsımacı" türünü görebilir miyiz?

Bence, en iyi konum fikrinin kendisinin başarısız kalmasını gerektiren, birbiriyle ilişkili iki sebep bulunuyor. Bunlardan biri, kazanması ya da kaybetmesi gereken "iddia"daki çeşitli farkların bu bölümde kullandığım anlamıyla teori düzeyinde olduğudur. Fakat başka insanların teorileriyle uğraşmak, onları her zaman bir parçasını oluşturdukları tarihsel teoriler karışımından, özellikle de içerilen uygulamalar ve öykülerle ilişkilerinden, Donald'ın teorik yeniliklerle yeniden örgütlenen, ama terk edilmeyen mimetik ve mitik kültür formlarından ayırmak demektir.

Bu yanlışı yapınca, bir sonrakini de yapmak hemen hemen kaçınılmazdır: Başkalarının teorileri, sanki bunlar bizim kendi teorik geleneğimizdeki soruların yanıtlarıymış gibi alınır. Wilfred Smith bana başka önemli şeylerin yanı sıra, başka sorular sormak kadar, aynı sorulara farklı yanıtlar vermekte de birbirlerinden çok farklı olmadıklarını öğretti. Fakat biz başka geleneklerin bizim sorularımızı yanıtladığını düşünürsek, o zaman döngüsel mantık gereği, o geleneklerin bu soruları (ne de olsa onları yanıtlamak üzere tasarlanmış bulunan) bizimkiler kadar iyi karşılamadığı ortaya çıkacaktır.

Öyleyse, evrensel kategorilerin her bir gelenekte önemli olmalarına karşın, hep onlara farklı vurgular veren özelliklere dolanmış bulunmalarına işaret etmek, göreceliği destekleyen bir sav değildir. Thomas McCarthy bunu güzel söylüyor: "Kavramsal nokta şudur ki, evrensel olan özel olmaksızın aktüel olamaz, bağımsız olmadan biçimsel olan, somut olmadan soyut olan, içerik olmadan yapı olamaz."[80] Bunu şu izler ki, "şimdiki perspektifimizle, hermeneutik konumların başka şeylere indirgenemeyecek çeşitliliği ve yorumsal çabalara ışık tutan pratik yönelimler, ne denli iyi bilgilenmiş olsalar da, tipik bir biçimde bir 'yorumlar çatışması' çıkaracak ve dolayısıyla farklar arasında diyalog gerektirecektir."[81]

Böylelikle, bu bölümün ve çoklu gelenekler dünyasında şimdiki durumumuz için bu kitabın vereceği son ders, kültürel bağlamından kopmuş olarak gelen bir teorinin ezici yanlışlara yol açabileceğidir. Her bir eksensel örnekte olan teorik sıçrayış, evrensel bir ahlâk olanağına, temel insan eşitliğinin yeniden onaylanmasına ve bütün insanlar –hatta bütün duyarlı varlıklar– için gerekli olan saygıya yol açmıştır. Ama ne var ki, bu bildirimlerin her biri kim olduklarını dinsel uygulamalarının tanımladığı ve kimlikleri için öyküleri gerekli olan canlı topluluklardan gelmiştir. Özellikle de bununla çağdaş Batı'yı kastediyorsak "Biz"im başkalarına zorlayabileceğimiz vahiye, felsefeye veya

80 McCarthy, *Race, Empire*, s. 223. İtalikler özgün metindendir.
81 *A.g.e.*, s. 187.

bilime dayanan evrensel gerçeklere sahip olduğumuzu varsaymak, ırkçılığın, emperyalizmin ve sömürgeciliğin ideolojik veçhesidir. Eğer hepimizin, evet teorilerimizle, ama uygulamalarımız ve öykülerimizle de bunun içinde olduğumuzu görebilirsek, kalıcı farklarımıza karşın, karşılıklı tartışmalarla Kant'ın devlet örgütlü toplumların birbirlerine ve çevreye yönelik şiddet hareketlerinin engellenebileceği bir uygar toplum dünyası rüyasını gerçekleştirmeye birazcık daha yaklaşabiliriz.

İsim Dizini

IV. Amenophis (Firavun) 287

Aberle, David 185
Abimelek (Kral) 341
Aeneas 333, 654
Agamemnon 333, 381-383, 389, 391, 396, 397, 403
Ahab (Kral) 351, 352
Aiello, Leslie 150
Ajatasatru (Kral) 637, 638
Akhenaten 287, 324-326, 330, 637
Akhileios 396, 397, 403, 406, 672
Albertz, Rainer 338, 343
Ames, Roger 486
Amon (Firavun) 272, 285-287, 324
Anaksimandros 427, 428, 430, 431, 435, 439, 441, 465
Andersen, Benedict 37, 41, 42
Ankhtifi 277
Antiphon 447, 448, 450, 453
Anu 256-259
Apollon 127, 128, 381, 390, 425, 435, 436, 451, 461
Aristophanes 129, 451, 459
Aristoteles 15, 50, 56, 129, 328, 381, 417, 423, 426-428, 432, 433, 446, 449, 455, 459, 463-467, 541, 677, 695-697
Arnason, Johann 319
Assmann, Jan 271, 276-283, 286
Astarte 344
Aşoka 566, 611, 619, 636-643, 647, 651-653
Aşşur 358, 360, 367
Athirat 344

Bach, J. S. 29
Baiami 179
Baigan, İshiha 20, 21
Baines, John 274
Baldwin, J. M. 16
Barth, Fredrik 160
Basso, Ellen 161-168, 183, 212
Bateson, Gregory 95
Bekoff, Marc 94
Benedict, Ruth 190
Bernstein, Basil 29, 36, 37, 88
Bimbisara (Kral) 637, 638
Bloom, Allan 31
Boehm, Christopher 206-209
Bottéro, Jean 260-262, 266
Boyd, Robert 99
Brahe, Tycho 48
Brooks, Taeko A. 483
Brown, Thomas 37
Bruce, E. 483
Brueggemann, Walter 374
Bruner, Jerome 17, 22, 23, 26-28, 36, 40-43, 48, 137, 153, 321, 326
Buber, Martin 96, 122-124, 134
Burghardt, Gordon 87, 89-95, 106, 107, 666, 689
Burke, Kenneth 12, 42, 43, 49
Burkert, Walter 401, 405
Büyük İskender, 268

Caizzi, Fernanda 447
Carone, Gabriele 454
Cartesius 46
Cashman, Tyrone 118-121
Chaisson, Eric 55-58, 63, 114, 116
Chandragupta 638, 639
Cheng (Kral) 32, 295, 296, 298, 299
Christian, David 54, 61, 62
Cicero 19, 21, 31
Clay, Jenny Strauss 402
Coleridge 34
Collins, Randall 327, 623, 626, 633, 634, 659, 660, 683, 685
Confucius 56
Copernicus 48-50
Cornford, Francis 429, 430
Costa, James 98

Creel, Herrlee 297
Crook, John 139
Cross, Frank M. 341, 342
Csikszentmihalyi, Mihaly 13, 690

Daedalus 330
Darius 414, 420, 640, 670
Darwin, Charles 57, 58, 70, 76, 77, 90, 117, 130, 150
Davud 334, 335, 340, 342-345, 347-350, 355, 357, 359, 364, 372, 373, 474
Dawkins, Richard 66, 67, 122
de Waal, Frans 80, 84, 86, 107, 109, 206
Deacon, Terence 117-121, 154, 156, 158
Descartes 46, 47, 49, 124, 679
Detienne, Marcel 402
Di Xin (Kral) 291
Diamond, Jared 141, 142
Donald, Merlin 76, 134, 138, 140, 153, 154, 320, 401, 426
Donlan, Walter 384, 388
Douglas, Mary 37, 159, 367
Dreyfus, Hubert 327
Dumézil, Georges 582
Dumont, Louis 570, 595, 626
Dunbar, Robin 143, 144, 145, 150, 151, 160, 161
Durkheim, Emile 3, 21, 22, 56, 110, 131, 151, 170, 327, 380, 569, 696

Earle, Timothy 227, 229
Edwards, Jonathan 9, 10, 11, 19
Efraim 343, 353
Eibl-Eibesfeldt, Irenäus 82-84, 87, 131
Eisenstadt, S.N. 304, 318, 558, 614
Eliade, Mircea 178
Elkana, Yehuda 322-324
Elvin, Mark 555
Eno, Robert 496, 511, 517
Epimenides 437
Erasmus 452
Erdosy, George 575, 579, 583, 586
Esaraddon 360
Eshilos 413, 419-421, 438, 453, 458, 459
Euripides 413, 421, 447
Eyüp 357, 374

Falkenhausen, Lothar von 475, 476, 479, 480
Farella, John 193, 194, 196, 197, 198
Farrerr, Claire 194
Fingarette, Herbert 487-492, 494, 498, 707
Finley, Moses 414
Firth, Raymond 214, 215, 217, 218, 220-222, 224, 228, 241, 256
Freud, Sigmund 12, 16, 27, 83, 106, 266

Gadamer, Hans-Georg 458, 459, 462
Galileo 116
Garner, Louis 380
Geertz, Clifford 3, 15, 54-56, 112
Geller, Stephan A. 357, 364-366, 368, 369, 373, 374, 376
Gellner, Ernest 47, 49
Gerhart, John 71-78, 102
Gibson, Kathleen 101, 102
Gideon 336, 341
Gill, Christopher 681
Gill, Sam 199
Glaukos 386, 393
Goethe, J. W. 287
Goffman, Erving 41, 327
Goldhill, Simon 415, 416, 456
Goldman, Robert P. 219, 222, 224, 228, 232
Goodenough, Ursula 117, 118, 121
Gopnik, Alison 105, 106, 119, 691, 692, 693, 696
Gould, Stephen Jay 69, 70, 74, 77, 78, 114, 132
Graham, A.C. 502, 514, 541, 544, 546, 553
Granet, Marcel 569
Green, Roger 213

Hadot, Pierre 113, 695
Hahn, Robert 435
Halbfass, Wilhelm 609
Haldane, J.B.S. 66

Halpern, Baruch 359
Hammurabi 259, 260
Havel, Vaclav 10, 11, 19
Havelock, Eric 402-404, 440, 441
Heesterman, Jan 589
Hegel, G. W. F. 50, 113, 304, 448, 450, 452, 453, 705
Hera 385, 390, 394, 435
Herakleitos 434, 437, 439, 440-442, 444-446, 450, 452, 453, 460, 467, 483
Herodotos 275, 409, 410, 457
Hesiodos 382, 385-388, 391, 396, 397, 400-403, 405, 422, 423, 428-431, 434, 438, 439, 457-459, 462, 600
Hezekiel 356, 367, 369, 371
Hobbes, Thomas 46, 47, 49, 304, 504
Hoffman, Michael 269
Homeros 220, 381-385, 389, 391, 394, 396, 397, 400-404, 406, 418, 419, 422, 430, 432, 434, 438, 439, 442, 444, 458, 459, 461, 462, 474, 566, 571, 575, 671
Honneth, Axel 373
Hornung, Erik 272, 282
Hrdy, Sarah 81, 82, 84, 100, 101
Hubert, Henri 569
Huizinga, Johan 106, 110-112, 121, 127-129

Inden, Ronald 615-617

İbrahim 125, 336, 351, 359, 373
İlyas 20
İoannes 20
İsa 20, 21, 42, 115, 125, 314, 331, 566, 637, 643, 659, 705, 706
İshak 125, 336, 351
İsokrates 416
İşaya 355, 356, 358, 360, 372, 686, 687, 692, 705

Jacobsen, Thorkild 255, 312
Jaeger, Werner 448, 453
Jakobson, Roman 424, 440
James, William 7, 321, 328
Jamison, Stephanie 597, 599, 600
Jaspers, Karl 314-319, 331, 706
Jeffers, Robinson 49
Jeroboam (Kral) 343, 344, 351
Jezebel 351, 352, 355
Joffe, Alexander 336, 339, 340
Johnson, Mark 155
Julius Caesar 208

Kahn, Charles 430, 431, 439, 441, 444, 454, 459, 462
Kant, I. 113, 132, 666, 688, 699, 700, 701, 705, 709
Kaptan Cook 230, 243
Karlgren, Bernhard 300
Kauffman, Stuart 115, 116, 117, 118
Kautaliya 636, 638, 646
Keightley, David 294
Kellogg, Rhoda 28
Kemp, Barry 267
Kepler 48, 49, 50
Khilon 423
Kirch, Patrick 228-230, 243
Kirschner, Marc 71-78, 102, 114
Kleisthenes 410, 411, 412, 413
Klemperer, Otto 29
Kleoboulos 423
Kluckhorn, Clyde 185
Kohlberg, Lawrence 492
Konfüçyüs 291, 294, 298, 299, 301, 303, 313-315, 331, 472-476, 478, 480, 482-485, 487-492, 494-498, 501-503, 506, 509-511, 513, 514, 517, 518, 522, 523, 536-538, 540, 544, 550, 556, 559-561, 705
Kopernik 54, 62
Krişna 611, 614, 656
Ksenophanes 402, 438, 439, 446
Kuhn, Thomas 49
Kulke 584, 578-580, 598, 621

Lagaş 256, 259
Lakoff, George 155
Langer, Susan K. 30, 33, 34, 38, 39
Larsen, Mogens 395

Levenson, Jon 348, 349, 376
Lévi, Sylvain 39, 156, 401, 570, 667
Lévi-Strauss, Claude 39, 156, 401, 667
Lindbeck, George 14, 15
Lloyd, G.E.R. 381, 430, 437, 438
Lloyd-Jones, Hugh 381

Machiavelli 208, 363, 646
MacIntyre, Alaisdair 13, 107, 108, 112
Macleish, Archibald 34
Malinowski 166, 184
Malo, 239-242, 248, 301, 362
Mandelstam, O. 35
Marcus Aurelius 114
Marduk, 260, 263, 264, 266
Marett, R.R. 25
Martin, Richard 96, 122, 396, 423-425, 428
Maslow, Abraham 7-9, 11, 12, 15, 88, 691
Maurer, Walter H. 576, 581, 596
Mauss, Marcel 224, 380, 569, 570
McBrearty, Sally 104
McCarthy, Thomas 699-702, 708
McNeill, William 267
McNeley, James 194
Mead, George Herbert 24, 44, 689
Meggitt, M.J. 170, 175, 176, 180
Meier, Christian 399, 420
Mensiyüs, 483, 486, 492, 500, 502, 511-514, 518, 519, 536-543, 544-547, 550, 556, 561, 676, 692
Merneptah (Firavun) 335, 336
Midgley, Mary 57, 64
Moeller, Hans Georg 525, 526
Momigliano, Arnaldo 314-316, 319, 323, 332
Monod, Jacques 57-59, 67, 114, 117
Morowitz, Harold 114, 115, 117, 118
Morris, Ian 398
Mourelatos, Alexander 444, 445
Mozi 483, 498, 501-513, 525
Muhammed 314
Mumford, Lewis 305
Munn, Nancy D. 171-174, 177, 182
Mus, Paul 570, 581, 597
Musa 20, 112, 314, 333-336, 344, 350, 351, 352, 354, 356, 357, 360-367, 369, 375
Mussolini, B. 208
Myers, Fred 172, 209, 210, 211

Nagy, Gregory 582, 583
Napoleon 208
Nietzsche, F. 304, 440, 443-445
Nightingale, Andrea 677-682
Nissen, Hans 254, 265

O'Connor, David 462
O'Dell, Scott 28
O'Flaherty, Wendy Doniger 581
Ober, Josiah 414
Obeyesekere, Gananath 604-606, 629, 630
Olivelle, Patrick 598, 599, 604-606, 620, 646, 647, 651
Oppenheim, Leo 255, 264
Otto, Eckart 360

Paley, William 76
Parmenides 437, 439, 440-447, 450, 452, 460, 463, 507
Parry, Milman 566
Pascal, Blaise 124-127, 134, 665
Patroklos 385, 397, 406
Patterson, Orlando 393
Peirce, Charles 8
Periandros 423, 424
Perikles 421
Piaget, Jean 16, 22, 25, 26, 29, 33, 34, 44, 137
Pieper, Josef 692
Pierce, Jessica 94
Pines, Yuri 478, 506
Pinxton, Rik 194
Pisagor 436, 437
Pittakos 423
Plataea 414, 420
Platon, 31-33, 45, 48, 56, 127-130, 266, 313, 330, 379, 402, 421, 423, 425-

428, 432, 433, 435, 437, 438, 441, 444-450, 454-467, 482, 497, 674, 676-683, 685-687, 692, 694-697, 705
Plutarkhos 282
Polanyi, Michael 47
Polk, Timothy 369, 371
Pollack, Jackson 28
Pollock, Sheldon 253, 643-645, 652-655, 658
Popper, Karl 48, 455
Posener, Georges 271
Protagoras 449, 450
Ptah 272, 287, 324

Rappaport, Roy 158, 159, 168, 169
Renou, Louis 593
Richards, I.A. 28
Richardson, Herbert 8, 38
Richerson, Peter 99
Ricoeur, Paul 27, 177, 432
Rimbaud, A. 35
Roetz, Heiner 486, 488, 491-493, 497, 531, 532
Rose, Peter 396
Rosenstock-Huessy, Eugen 46
Roth, Harold 515, 518, 519
Rousseau 207, 671, 672
Runciman, W.G. 388, 398, 466, 467

Sacks, Oliver 58, 65, 114
Sagan, Carl 379
Sagan, Eli 452
Sahlins, Marshall 225-227, 243
Sargon 255, 260, 263, 361
Sartre, J. P. 57
Schafer, Roy 40
Schiller 666, 667, 688
Schleiermacher, Friedrich 8, 15
Schmidt, Pater 178
Schofield, Malcolm 455
Schutz, Alfred 4, 6, 8, 11, 26, 30, 34, 43, 55, 89, 106, 107, 112, 133, 171
Schwartz, Benjamin 497, 534, 538, 555, 556
Schwarz, Maureen 194, 199
Seaford, Richard 404, 408, 434
Seleucus Nicator 639
Shaughnessy, Edward 289
Sherratt, Andrew 252, 253
Sinos, Rebecca 410
Smith, Barbara Herrnstein 71, 131, 344, 350, 372, 593-595, 706, 708
Smith, Brian K. 593, 613
Smith, John Maynard 70
Smith, Jonathan Z. 157, 178
Smith, Mark 345, 350, 372
Sofokles 413, 421, 422, 459, 462
Sokrates 12, 45, 56, 129, 313, 323, 325, 331, 402, 425, 426, 428, 433, 437, 438, 440, 445, 446, 449-454, 456, 459, 462-467, 496, 674, 677, 678, 681, 696
Solon 399, 407-409, 422, 423, 424, 437, 438, 453, 460
Sourvinou-Inwood, Christiane 418-421, 425
Spencer, Herbert 77
Spinoza 12, 114
Staal, Frits 591, 592, 594, 596
Stanner, W. E. H. 172, 177, 180-182, 184
Stevens, Wallace 11, 13, 19, 20, 37
Strauss, Leo 455
Strehlow, T. G. H. 174
Swain, Tony 171, 172, 174, 178-180, 183, 194
Szathmary, Eörs 71, 77

Tambiah, Stanley 47
Thales 423, 424, 427, 428, 431, 482
Thapar 598, 616, 617, 621, 635, 646, 656
Theodore Proferes 586
Thersites 397
Thukydides 399, 421, 447
Tomasello, Michael 107, 110
Triassic 78, 81, 703
Trigger, Bruce G. 248-252
Turnbull, Colin 160
Turner, David H. 182
Turner, Victor 14, 164

Valeri, Valerio 233-243, 670
van der Toorn, Karel 345
Vendler, Helen 35
Vernant, Jean-Pierre 380, 569
Veyne, Paul 465
Vivaldi 29
Voegelin, Eric 33, 279, 280, 307, 318, 408, 418, 443, 454, 465, 614

Wade, Nicholas 117
Waley, Arthur 484, 486-489, 491, 494, 527, 528, 534, 543
Walzer, Michael 361-363
Watson, Burton 524, 533
Watt, Montgomery 582
Weber 4, 13, 131, 133, 229, 244, 291, 318, 465, 548, 555, 559, 604, 675, 705, 706
Weil, Eric 330, 331
Weinberg, Steven 60, 63-65, 67, 114, 117, 122, 130
Weinfeld, Moshe 357, 359
Wheatley, Paul 291, 293, 296, 297
Wilkinson, Toby 269
Wilson, Douglas Sloan 117
Witherspoon, Gary 194, 196
Wittfogel, Karl 227
Witzel, Michael 572-574, 577-580, 586, 588, 597-600
Wright, Robert 117
Wu (Kral) 290, 291, 293, 295, 296, 299, 300, 302, 475, 540, 557

Yakup, 112, 344, 351, 354, 373
Yang Zhu 512-516
Yeats, William Butler 25, 46

Kavram ve Yer Dizini

ABD 6, 186, 188, 615
Aborijinler 21, 24, 42, 120, 121, 161, 169-171, 174-186, 193, 199, 209, 219, 220, 247, 668, 702
  Aborijin Yasası 175
adalet 259-261, 276-279, 315, 354, 373, 387, 421, 438, 447, 455, 492, 497, 539, 681, 687
Afrika 104, 151, 248, 252, 292, 317, 379, 395, 396, 671
Agnicayana töreni 585, 586, 589-592, 594, 595, 601
ahiret 119, 120, 273
ahlâk felsefesi, 46, 700
ahlâkî sezgiler 121, 546
aile kurma 84
Akadlar 250, 260
Akdeniz 31, 183, 268, 317, 352, 390, 394, 395, 639
akılcılık 13, 45, 55, 126, 315, 323, 419, 433, 437, 452, 534, 612
akrabalık 87, 110, 161, 162, 226, 228, 243, 249, 291, 306, 352, 360, 388, 389, 473, 507, 582, 583, 584, 616, 642, 673, 674
Alaska 185
alfabe 316, 639
Almanya 314
Altın Çağ 380
Amarna dini 287
Anadolu 316, 384, 389, 394, 395, 414, 430, 434
anetaû 211, 212, 223
Anglo-Amerikalılar 185
antropomorfizm 368, 439
Anyang 289-291
Apache kabileleri 185, 186, 188, 190, 191
araçsal akılcılık (*Zweckrationalitaet*) 13, 45, 534
Arandalar 174, 178
Argos 394
Âriler 567, 568, 570, 572, 573, 576, 578, 584
  Âri kültür 582
aristokrasi 362, 385, 386, 397, 473, 481, 484, 499, 502, 559, 671
Arizona 185, 187
astronomi 55, 322, 323, 379, 430, 678
Asur 255, 256, 264, 317, 331, 351, 352, 357-361, 367, 394, 395
Asurlular 268, 334, 358-361, 365
Asya 29, 288, 379, 396, 559, 568, 573, 633, 636, 643, 644, 653, 659
Aşai Rabbani 330
aşrama 618, 620
Aşuriler 343
Ata soyu çizgisi 176
Atasal Varlıklar 173-181
Athabascan dili 185
Athabascanlar 185, 189, 195
Atina 129, 254, 363, 384, 391, 392, 394, 400, 406-422, 424, 436, 447, 448, 450, 452-454, 465-467, 615, 677, 681, 696
Atinalılar 313, 383, 407-410, 414, 415, 419, 420, 421, 453, 677
Atlantis 458, 461
Attika 326, 407, 422, 459
Australopithecus 142, 143
avcı-toplayıcılar 98, 101, 108, 120, 133, 149, 161, 170, 186, 187, 190, 191, 195, 205, 207, 208, 209, 225-227, 304, 615, 669
avlanma 88, 92, 93, 106, 143, 160, 173, 474, 475, 703
Avrupa 29, 32, 45, 47, 104, 379, 394, 567, 568, 582, 682, 699, 700
Avustralya 121, 161, 169-171, 177-179, 182, 183, 185, 186, 209, 212, 219, 247, 305, 339, 668, 702, 703
Aydınlanma 113, 419
âyin 12, 13, 18, 21, 22, 24, 27, 29, 32, 36,

39, 50, 173, 181, 192, 193, 405, 419, 474, 475, 550, 574, 576, 581, 585, 586, 589, 595, 596, 627, 670
Aztekler 250, 251, 292

Babil 248, 250, 255, 257, 262, 263, 313, 317, 323, 331, 333, 334, 367, 375
Babilliler 260, 334, 348, 360
bakteriler 69, 70, 72, 77, 702, 704
Basseri göçerleri 160
başatlık 87-89, 103, 109, 110, 532, 533, 669, 673
  hiyerarşileri 88, 89, 110
belirimcilik 117, 118, 132
benlik 16, 28, 40, 41, 42, 81, 83, 96, 132, 205, 328, 339, 366, 373, 416, 417, 421, 440, 454, 519, 520, 522, 538, 539, 542, 546, 548, 552, 556, 601, 604, 605, 608, 623, 689
Ben-O 96, 97, 122-124
Ben-Sen 96, 97, 122, 123
Bharatalar 573, 574, 578
biçim değiştirme (transfiguration/suret tebdili) 20
bilim 6, 12, 45, 48, 49, 54-57, 60, 61, 65, 66, 75, 77, 89, 96, 97, 105, 112, 114, 115, 120, 121, 128, 130-134, 142, 280, 281, 303, 324, 379, 439, 614, 645, 649, 701
bilimcilik (*scientism*) 134
bilimsel bilgi 49
bilinç akışı 18, 30
birleştirici
  olay 16-18, 20-22, 124
  temsil 16, 18, 22
biyoloji 57-59, 63, 65, 69, 72, 76, 85, 86, 97, 101-104, 113, 114, 116, 131, 132, 134, 149, 153, 174, 223, 224, 304, 667, 699, 702, 704
Blessingway 187, 188, 191-193, 195-200
boşluk öğretisi (*sunyata*) 16
Brahmanalar 577, 588, 592, 593, 597-599, 601, 604-606, 610
Brahmanizm 623, 624, 627, 682
Brahminler 577, 579, 583, 587-590, 592, 595, 596, 600, 606-609, 612, 616-622, 626-628, 637, 640, 642, 644, 646, 647, 649, 652, 659, 682, 698
B-tanıma 11-15
Buda 24, 42, 607, 622-631, 633-636, 645, 652, 653, 656, 659, 678, 682-684, 686, 692, 705
Budistler 24, 28, 31, 330, 604, 611, 619, 621-624, 626, 627, 629, 631-640, 642, 643, 649-651, 655, 658-660, 674, 676, 682, 683, 685-687, 698, 699
Budizm 7, 16, 331, 514, 568, 605, 606, 609, 614, 617, 619, 622-626, 629, 631-633, 636, 639, 641-645, 647, 651, 653, 674, 682, 697, 698
bürokrasi 265, 291, 297, 316, 534, 642
Büyük Patlama, 59

canavarlar 195, 200
Cape York 177
Chunqiu dönemi 473, 478-481, 487, 518
cinsellik 83, 108, 167, 220, 240, 455, 632
Cizvitler 125
Comancheler 188
Cretaceous-Tertiary 78, 79

çalışma dünyası 6-8, 11, 13, 45, 106, 232
Çıkış anlatısı 266, 333, 335, 344, 360-363, 368, 369
çiftleşme 88, 91, 93, 106, 206
Çin 32, 55, 113, 180, 247, 248, 250, 278-296, 299, 301, 313, 316-319, 331, 389, 398, 437, 438, 465, 471-477, 480, 482, 484, 489, 490, 495, 496, 497, 499-502, 507, 510, 511, 517-521, 524, 525, 527, 530-533, 540, 544, 545, 548, 549, 551, 553-561, 565, 566, 569, 592, 614, 616-618, 637, 642, 671, 676, 692, 694, 697, 698, 701, 702, 705
Çingeneler 57, 58

Danimarka 227
dans 17, 25, 29, 32, 101, 108, 128, 151,

153, 163, 164, 218, 234, 235, 460, *569*, 668, 669, 670
dayanışma 110, 144, 145, 147, 152, 210, 305, 311, 390, 411, *585*
Delphi 390, 401, 436, 451
Demir Çağı 315, 336, 384
demokrasi *255*, 363, 379, 392, 398-400, 409, 410, 412-415, 419, 449, 452, *465*, 466, 615, 681
despotizm 89, 91, 206, 208, 225, 243, 304, 409, 617, *676*, 700
destanlar *55*, 636, 654, *655*, *658*
dhamma 629, 630, 635, 639-642, 647, *652*, 653, 660, 683
Dharma 581, *587*, 609-613, 616-618, 621, 626-628, 639, 645-649, 651, *652*, 654-658
dış bellek 320-332, 426
Di 291-*295*, 299, 302, 498, 501, *502*, *557*
Dicle *252*, *258*
dilbilim 15, 16, 23, 33, 43, 121, *155*, 157, 368, 614, 619, 633, 644
dilin kökeni 99, 154
dinozorlar 78, *79*, 702, 703
dinsel
  âyin 13, 487
  dil 37, 115, 116
  tören 13, 14, 24, 222, 226, 494, 610, *677*
Dionysia 412, 413, 415, 416, 418
  Dionysiak oyun 416
  Dionysos tapısı 410-412
DNA *58*, 68, 70
doğa üstü varlıklar 111
  doğa üstücülük 121
doğal seçilim 71, *75-77*, 92, 102, 130
doğalcılık 432, *532*
Dorlar 383
dua 35, 178, 183, 196, 260, 262, 266, 330, 432, 477, *571*, *572*

ebeveyn bakımı 81-84, 87, 88, 92, 93, *95*, 97, 99-102, 122, 131
edebiyat 105, 113, 121, 125, 278, 288, 644, *659*
Edfu 277
Edom 337
efsaneler 42, *53*, *54*, 111, *351*, 375, 382
egemen sınıflar 238, 274, 280, 291, 398, *455*, *514*, *529*, 617
eksen
  çağı 313, 316, 318, 319, 322, 330, 331, *554*, *555*, *675*, 683
  dinler 18, 287, *665*
ekstasis 21
El 112, 326, 337-339, 344, 345, 348, 350
Elijah efsanesi 351-353, *355*
Enki *256-258*
Enkidu 262
Enlil 256-260, 263, 272
episodik bilinç 152, *155*
episodik kültür 138-140, 320
episteme 44, *45*
Eridu *256*
erken devletler 208, 242, 248, 269, 291, 305, *582*, *592*, 671
Eski Ahit 332
eskil (arkaik)
  din 137, 247, 248, 287, 305, 312
  toplumlar 138, 243
estetik 9, 197, 486, 618, *666*
eşitlikçilik 89, 94, 110, 205, 207, 208, 209, 211, 214, 216, 222-225, 234, 304, 305, 384, 405, 614, *668*, *672*, 673
Euboea 394
evcilleştirme 103, 235, 253, *586*
evlilik 175, 180, 187, 232, 237, 421, *583*
Evren *53*, *55*, *56*, 61, 63-66, 130, *155*, 168, 194, 279, 432, 439, 465, 487, 496, *594*, *610*
evrensel karamsarlık *57*
evrimci tarih 77, 78, 84, 108, 137, *150*
evrimsel biyoloji 113
eylemsel (episodic) bellek 119

Faealar 222
fanteziler *5*, *35*, *97*, 199, *576*, 688
feodalizm 291, 472, 473, *508*, *532*, *537*, *559*
Fırat *252*, *258*, 349

Filistin 268, 284, 334, 335, 394
filozof-krallar 455
Finike 316, 317, 336, 340
Finikeliler 316, 331, 336, 395
firavunlar 271, 272, 275, 287, 325, 363
fizik 43, 55, 124, 703
Fransız Devrimi 41
Fransızlar 188
fücur (ensest) 238

Gadjari tapısı 180
Galapagos Adaları 83, 109
Ganj 317, 579, 598, 619, 621, 622, 637, 638
gayritanrıcılar 118
genetik 75, 92, 93, 102, 109, 138, 139, 141, 321, 573
geometri 323, 435, 463, 678
gerçek dünya 6, 94, 155
gerçeklik
  almaşık (alternatif) gerçeklik 45
  bilimsel gerçeklik 56
  çoklu gerçeklik 4, 6, 7, 11, 89, 107, 112, 132
  dış gerçekli 16, 604
  dinsel gerçeklik 7, 15, 17, 18, 22, 312, 571, 605
  içsel gerçeklik 31
  toplumsal gerçeklik 31, 412
gerileme (regression) 27, 276, 675, 681
Gılgamış 262, 263
Girit 395
Gize 274, 275
gizem dinleri 436, 437, 442
Gökyüzü 178, 180, 182, 296, 299, 302, 303, 495, 499, 503, 507-510, 515, 538, 547, 548, 551, 555, 558
guruwari 174, 177
güçlü varlıklar 163, 164-168, 178, 183, 189-191, 197, 216, 217, 219, 220, 236, 242, 257, 268, 271, 272, 306, 307, 312, 374, 668, 669
gündelik yaşam dünyası 4-8, 11-14, 43, 44, 45, 89, 106, 107, 114, 120, 130, 133, 625, 690, 694
Güneş Sistemi 62
Güney Amerika 161, 185
Güney Athabascan dili 185
Güney Cook Adaları 228
güzel sanatlar 178, 295, 308, 379, 427, 460

halifeler 314
Han Hanedanı 289, 290, 500, 501, 516, 518, 519, 525, 534, 536, 544, 549, 557, 558, 569, 695
Harappa uygarlığı 568, 569, 575
Hawai 213, 223, 225, 227, 228, 230, 231, 233-239, 241-244, 247-253, 256, 257, 263, 267, 268, 271, 291, 301, 306, 362
hayvan oyunu 89, 92, 97, 106, 107, 667, 668
Hellespont/Çanakkale 420
Hıristiyanlar 24, 45, 125, 200, 236, 339, 341, 367, 376, 625, 635, 698, 699, 706
Hıristiyanlık 7, 16, 50, 117, 179, 239, 256, 287, 314, 367, 373, 467, 631, 632, 701, 705
hısımlık 162, 170, 214
hiçlik 16, 118, 529
Hindistan 29, 55, 218, 247, 313, 316-318, 331, 471, 474, 556, 565-568, 570, 573, 575, 576, 579, 581, 585, 587-590, 592, 612-619, 622, 636-639, 642-645, 653, 674, 682, 698, 700
Hinduizm 120, 575, 610, 636, 641, 645
Hindular 31, 330, 574, 598, 605, 610, 611, 614, 617, 620, 651, 659, 660, 676
Hint-Avrupa toplumları 582
Hitit İmparatorluğu 284
hominidler 109, 141, 143, 144, 154
Homo erectus 98, 103, 140, 143, 146, 154
Homo ergaster 147
Homo habilis 98, 145, 146
Homo sapiens 53, 61, 87, 98, 100, 101, 103, 104, 114, 130, 141, 144, 145, 147, 160, 205

Horeb Tepesi 351
Horus 269-272, 279, 282, 324
Hoşea 353, 355, 358, 360
hukuk 89, 111
hükümdarlar 224, 238, 254, 268, 269, 283, 284, 296, 300, 312, 471, 476, 479-481, 500, 504, 511, 516, 533, 540, 545, 547, 549, 550, 557, 558, 560, 585, 586, 589, 606, 615, 638, 640, 642, 643, 676

Irak 252, 284, 688

ibadet 13, 110, 164, 635, 669
İbrani Kutsal Kitabı 332-334, 375
İbrani kutsal yazıları 283, 284, 346, 692
İbraniler 208, 283, 284, 315, 317, 332-334, 346, 348, 374, 375, 382, 401, 624, 692, 694
içgüdü 103, 489
ikonik sembolizm 30
İlyada 381-383, 386, 389, 396, 397, 400, 402, 403, 406, 409, 447, 636, 651, 654, 672
İncil 21, 371
indirgemecilik 117, 118, 132
İndra 572, 576, 577, 581, 583, 584, 586, 659, 684
İndus Vadisi 247, 248, 288, 317, 568, 639
İnkalar 250, 251, 292
insan kurbanı 234, 235, 238, 242, 244, 250, 294, 312, 592
İnuitler (Eskimolar) 160
İran 160, 264, 567, 568, 570, 576, 639
İslâm 117, 256, 376, 614, 699, 701
İspanyollar 187, 188
İsrail 56, 112, 247, 264, 266, 287, 289, 311, 313, 316-319, 331-345, 347-369, 371-376, 381, 382, 394, 395, 438, 467, 471, 474, 490, 553, 556, 565, 566, 573, 618, 676, 692, 697, 698, 699, 701
İsrailliler 331, 335, 336, 342, 343, 348-350, 360, 374, 375, 383, 394, 414, 432
İşaya 355, 356, 358, 360, 372, 686, 687, 692, 705
işbirliği 82, 89, 96, 107, 122, 143, 144, 224, 452, 609
İtalya 338, 395, 436, 438, 439
İthaka 388, 403
iyimserlik 57, 114, 115, 118
İyonya 407, 414, 430, 434-436, 438, 439

Jain metinleri 622, 638
jeneoloji 231, 237, 238
jestler 18, 22, 24, 96, 102, 149, 155, 169, 320, 424, 486

kabileler 159, 160, 164, 169, 170, 181, 185, 187, 188, 247, 334, 335, 336, 337, 343, 473, 573, 579, 583, 641, 665
  dinleri 25, 184, 242, 272, 312
  halkları 184, 186, 257, 268, 271, 272, 338, 355, 599
  toplumları 138, 159, 236, 252, 279, 281, 304, 311, 312, 324, 339, 575, 669, 673
kadınlar 174, 199, 220, 232, 238, 379, 387, 406, 455, 529, 625, 630
Kahire 269
Kalapalolar 161-168, 170, 177, 182-186, 193, 211-213, 217, 219, 223, 247, 667, 688
kamusal yaşam 450, 493, 512
Kanada 185
Karanlık Çağlar 383, 384, 394, 472
Karayib dili 161, 186
karma 120, 187, 414, 536, 601, 606, 607, 612, 623
Kartaca 317, 331, 395
kast 225, 231, 455, 460, 574, 595, 600, 606, 612-616, 628, 642, 649, 656
Katolik Kilisesi 125, 132
Kauravalar 656, 658
Kefren 274
kehanet 251, 289, 290, 292-295, 533
  metinleri 290, 293
Kenanlılar 336

Keops 274
Kıbrıs 395
Kızılderililer 120, 157, 188, 212, 587
Kiriath-jearim 345
kolektif coşku 21, 110
Konfüçyüsçülük 278, 474, 486, 494, 501, 502, 509, 512, 517, 518, 521, 524, 536, 542, 543, 550, 554-556, 558, 559, 692
kozmik iyimserlik 114, 115, 117
kozmik karamsarlık 65, 117
kozmogoni 172, 594
kozmoloji 53, 59, 60, 62, 63, 66, 97, 113, 175, 179, 312, 318, 323, 367, 430, 433, 435, 495, 520, 522, 524, 533, 548, 551, 580, 581, 647
köktencilik (*fundamentalism*) 134
kölelik 188, 266, 301, 352, 363, 372, 379, 393, 396, 406, 408, 421, 455, 574, 615, 641, 681
kral
  atalar 292, 293
  mezarları 273
Krişna 611, 614, 656
Ksanthos 386
Kşatriyalar 587, 588, 605
Kudüs 254, 313, 338, 343, 345, 346, 348, 349, 351, 356, 359, 360, 366, 367, 414, 686, 692
kuramsal kültür 138, 320, 321, 327, 328, 426, 427
kurban 188, 235, 236, 238, 250, 274, 293, 302, 312, 353, 367, 403-406, 421, 433, 474-476, 550, 557, 558, 571, 576, 579, 580, 581, 586-594, 596-598, 601, 612, 617, 627, 647, 657
Kuru ülkesi 578, 579, 585-588, 654
Kutsal Kitap 332-335, 341, 342, 343, 350, 351, 363-366, 454, 694
Kutsal
  İnsanlar 192, 194-197, 199, 200
  sözler 271
kutup-altı (Subarctic) halklar 186
Kuvvetli varlıklar 111, 112
Kuzey Amerika 161, 179, 185-187, 189, 190, 200, 212
kültürel evrim 76, 159, 467

lâikleşme, 449
lâiklik 159, 160, 617, 632, 636, 642
Lefkandi 394, 396
Libya 268
Libyalılar 272
logos 366, 374, 441, 457, 692
lotus 14, 24
Lykia 386

Macassanlar 180
Magadha ülkesi 578, 622, 624, 636-638, 642
Makahiki 233-235, 240, 242, 670
Makedonya 465, 466
Malagasy 112
mandala, 29
Mangaia 228-230, 233, 243
Mantaro Vadisi 227
Manu 218, 636, 646-651, 653
Maoriler 228
Marduk 260, 263, 264, 266
Marquesas 213, 230
matematik 38, 43, 44, 46, 50, 66, 124, 125, 127, 323, 379, 430, 449, 463, 614, 678, 695, 697
matematikçiler 124, 127
Mauryalar 638, 639, 642, 643, 651
Mayalar 250, 251, 292
Mbuti pigmileri 160
meditasyon 14, 20, 21, 140, 437, 520, 522, 678, 691
Meksika-Amerika Savaşı 188
Meksikalılar 185
memeliler 59, 69, 74, 78, 79-81, 84, 86, 87, 89, 91, 97, 99, 102, 103, 109, 119, 121, 130, 131, 137, 139, 140, 143, 144, 149, 152, 320, 426, 665
Meryem Ana 338
metazoan (hayvansal) evrim 73
mezarlar 120, 250, 269, 273-276, 281, 294, 477

Mezmurlar 345, 346, 347, 348, 349
Mezopotamya 183, 247, 248, 250-253, 255-257, 259-268, 272, 275, 279, 282, 288, 289, 292, 307, 308, 316, 331, 334, 345, 346, 347, 394, 398, 429, 430, 568, 639
Mezopotamyalılar 262, 264, 266
Mısır 48, 120, 183, 247, 248, 250, 251, 264, 265-282, 284, 286-289, 292, 303, 308, 316, 324, 331, 334-336, 345, 349, 353, 354, 361, 363, 367, 382, 384, 394, 424, 435, 458, 568, 589, 609
Mısırlılar 48, 267, 268, 269, 272-274, 279, 280, 285
Miken uygarlığı 382-384, 389, 391, 394, 404, 410, 472, 569
Mikenliler 383
Miletos 394, 423, 427, 430, 433-435, 436
Miletoslular 430, 434, 437-439, 446
Millennium 179
mim 146, 149
mimesis 146, 412, 432
mimetik
  beceri 147, 148
  kültür 138, 140, 142, 145, 146, 148, 149, 152, 154, 156, 160, 276, 320, 424, 426
  tören 151, 152, 157
mitler 38, 45, 50, 56, 57, 60, 122, 173, 324, 382, 419
  mitik kültür 138, 156, 160, 161, 168, 208, 320, 324, 326
mitoloji 39, 187, 433, 435, 579
mitos 18, 113, 282, 457
modern
  bilim 48, 54, 61
  insanlar 54, 59, 119, 327
Mohizm 501, 507, 508, 510-512, 514, 517, 519
monarşi 91, 243, 313, 333-342, 344, 345, 349-351, 354, 355, 363, 369, 375, 376, 385, 386, 392, 466, 473, 474, 545, 636, 671
monoteizm 178
Mormonlar, 200
Murinbatalar 181
mutasyonlar 71, 75, 102
müzidil (musilanguage) 151, 158
müzik 6, 18, 29-33, 39, 43, 45, 49, 151, 162-165, 167, 168, 177, 182, 217, 460, 484, 491, 510, 552, 667
  müzikli sembolizm 30
mythos 18, 173, 401

namaz 24
narsizm 16, 17
natüralizm 114-117
  natüralistler 116, 134
Navajolar 185-193, 196, -201, 212, 219, 247, 311, 668, 702
Neolitik dönem 247, 274, 280, 289, 321
New Mexico 185, 186, 187, 188
Nil 268, 273, 274, 275, 281, 284
Ninhursaga 256
Ninurta 256
Nirvana 624, 633, 634
Nubya 268

O'Connor, 462
Odisseia 384, 385, 400, 402, 403, 444, 462, 636, 651, 654
oikumene 396
okuryazarlık 265, 307, 314, 316, 322, 435, 457
oligarşi 399, 400, 450, 466, 681, 682
Olimpiyat Oyunlar 390, 416, 672
Olimpos 390, 429, 431-433, 436-438, 465
Orta Amerika 161, 398
Orta Brezilya 161
Orta Krallık 248, 271, 278-280, 282, 283, 285, 287
Ortaçağ 29, 391, 579, 620, 692
Ortadoğu 288, 430, 639, 697
Osiris 270, 272, 281, 282
otorite 208-210, 254, 259, 305, 437, 448, 462, 464, 499
ozanlar 382, 393, 402, 419, 421, 422, 424, 425, 427, 430, 449, 457, 458,

459, 464, 566, 572, 575, 576, 577, 584, 600, 671

ölümlüler 274, 381, 393, 439
ölümsüzler 386, 393, 403, 437, 580
ölümsüzlük 39, 557, 577, 589, 590, 600, 601
özgürlük 43, 103, 307, 393, 412, 420, 428, 449, 466, 606, 666, 700

panteizm 114
Peloponnesos Savaşı 413, 447
Pencap 574, 578, 621
Pers İmparatorluğu 317, 334, 414, 420, 430
Persia 264, 318, 382, 640
Persler 264, 268, 287, 413, 414, 420, 421, 438, 466, 639
Peru 227, 228
peygamberler 241, 308, 315, 326, 331, 341, 352-357, 360, 364-367, 371, 375, 497, 674, 676, 694
peygamberler 352-355, 360, 397, 676
physis 428, 432, 447, 494
Pintupiler 172, 173, 209, 210-212, 223, 225
Polinezya 213, 214, 217, 218, 223-225, 227-230, 235, 241, 243, 247, 248, 263, 304, 391, 669, 671, 672, 703
Polinezyalılar 213, 221, 236
polis 280, 382, 383, 389, 390, 391, 398, 399, 407, 433, 434, 436, 453, 678, 683, 687, 694
Prajapati 592, 593, 594, 597
primatlar 82, 88, 89, 94, 99, 100, 118, 121, 130, 132, 138, 143, 144
prokaryotlar 68, 69, 70, 72, 73
prosodi 149, 150
Protestanlık 29, 705
psikoloji 16, 28, 31, 117, 134, 147, 449, 492, 542, 692
Psykhe 27
psykhizm 27
Ptolemaios İmparatorluğu 268
Pueblolar 185-188, 190-192, 198, 212
Purular 574, 578
putperestlik 266

Qin Hanedanı, 289, 298, 472, 473, 483, 500, 510, 511, 536, 544, 556-558, 560, 636

Ra 271, 272, 279, 285, 286, 324
rahipler 190, 191, 215, 233, 235, 241, 254, 271, 282, 308, 311, 326, 364, 366, 404, 405, 474, 574, 575, 577, 583, 584, 585, 594, 670
  rahip-krallar 242, 250, 254
Rapa Nui (Paskalya Adası) 213, 230, 243
Ravengalar 221
Rgveda 566, 570, 573, 575-577, 581, 585, 586, 598, 601, 609, 610
  Rgvedik dönemler 576
rhesus maymunlar 88, 89, 95
Rodos 423
Roma 251, 254, 326, 331, 392, 421, 465, 466, 571, 698
Romalılar 268, 287, 334, 464, 467
Rönesans 389, 394
ruhçu (animist) gelenekler 57
rütbeler 218, 232, 476, 479
rüyalar 5-7, 30, 171, 175, 191, 305, 546

Sakız (Khios) 394
Samoa 213, 230
Samos 394
Sanatsal semboller 34
Saravatalar 579
Savaşan Devletler dönemi 297, 473, 478, 479, 481, 483, 496, 498-501, 507, 510, 511-513, 515-519, 525, 529, 534, 544, 555, 559, 560, 674
sembolizm 25, 27, 29, 30, 38, 172, 272, 312, 344, 348, 375, 531, 670
semboller 11, 18, 20, 23, 25, 27, 33, 34, 37, 120, 167, 279, 348
sembolik
  dil 33, 152
  oyun 25, 26, 29
sembolleştirme 18, 33, 35, 38, 286, 318, 478

Shang 247, 248, 250, 251, 288-297, 299, 302, 303, 306, 471, 472, 476, 488, 490, 557, 568, 592
Shanglar 291, 295, 296, 298, 300, 302, 477
sınıf ayrımı 249
Sicilya 317, 395, 407, 436, 438
Sina 333, 337, 362, 376
Sinos 410
siyasal iktidar 249, 617
siyaset 5, 97, 133, 276, 328, 336, 388, 390, 424, 425, 511, 606, 643, 645, 646, 654, 695, 696
Society Adalar 213
sofistler 447, 448, 449, 450, 451
Solomon Adalar 214
sophos 427
Sosyal Darwinizm 76
soy çizgileri 174, 475-481, 499, 506, 517, 525, 540, 573, 575, 585, 635, 637
soylular 231, 234, 381, 384, 389, 391-393, 396, 403, 407, 408, 423, 479, 481, 499, 574, 582
söylenceler 112, 122, 128, 129, 137, 162, 166, 167, 171, 174, 186, 190, 191, 199-201, 219, 265, 267, 290, 323, 324, 333, 348, 351, 352, 375, 381, 401, 419, 457, 458, 461, 464, 471, 490, 501, 572
  söylence kurgusu (mythospeculation) 287, 422, 442
  söylencesel (mitik) kültür 201, 693
sözel kültür 158, 400
Sparta 399, 400, 406, 413, 414, 421, 423, 466, 681, 682
Sri Lanka 644
Sufiler 31
Suriye 284, 337, 348, 639
Suttalar 623, 627, 629, 630, 659
Sümerler 254-256, 260, 263, 265, 359
sürüngenler 78-80, 82-84, 87

Şabat 13
Şafak Halkları 163, 165
Şamanizm 157, 190, 191
şarkı 21, 29, 31, 37, 105, 108, 128, 150, 151, 164, 168, 174, 177, 182, 191-193, 196, 198, 218, 234, 237, 300, 334, 388, 400, 403, 406, 425, 460, 510, 523, 585, 668, 669, 670, 671
şehir devletler 250, 251
şiddet 182, 209, 216, 225, 259, 276, 280, 305, 359, 408, 455, 498, 499, 540, 631, 640, 641, 647, 652, 653, 655, 656, 660, 685, 697, 698, 709
şiddetsizlik 627, 647, 648, 649, 655, 657, 660, 687
şiir 12, 18, 34, 35, 37, 38, 39, 43, 56, 89, 106, 260, 296, 400, 407, 422, 423, 425, 428, 431, 433, 441, 458, 459, 460, 465, 521, 526, 566, 570, 572, 599, 671, 682, 688
  şiirsel sembolizm 30

tabakalaşma 231, 587
tahakküm 206-209, 211, 212, 221, 223-225, 243
Tahiti 213, 230
takdis 330
Tanrı'nın buyruklar 362, 674
tanrıcılık/theism 121
tanrıçalar 279, 313, 394, 410, 596, 677
tanrılar 111, 122, 127, 128, 164, 178, 183, 191, 192, 215, 216-218, 220, 221, 223, 224, 230, 232-237, 239, 243, 249, 250, 255-274, 276, 281, 282, 285, 292, 293, 305-308, 312, 324, 325, 337, 338, 339, 341, 344-356, 359, 372, 375, 380, -385, 389-391, 393, 401, 403, 404, 410, 416, 419, 429, 431-442, 450, 454, 458, 461, 465, 474, 477, 509, 527, 540, 571, 572, 576, 577, 579-581, 583, 590, 594, 596, 602, 604, 606, 613, 622, 657, 669, 684, 685
tanrısallık 215, 232, 250, 283, 285, 306, 307, 355, 431, 453
  tanrısal varlıklar 215, 216, 255, 271, 284, 292, 432, 520, 527
Tao 487, 493-495, 512, 515, 516, 520,

521-523, 524-535, 537, 542, 549, 556, 559, 618
Taoistler 487, 516, 519, 618, 674, 698
Taoizm 511, 512, 514-517, 519, 524, 526, 531, 535, 692
tapınaklar 219, 231-235, 251, 254-257, 265, 281, 390, 404, 433, 435, 467, 575, 577, 589, 670
tapma 110, 355, 356, 372
tapu 214, 215, 218, 231, 232
tek hücreli organizmalar 53, 67, 71, 74, 79
teknoloji 49, 61, 98, 122, 132, 147, 160, 254, 295, 307, 314, 435, 533, 567, 568, 598
tektanrıcılık 350, 368, 372, 431, 432
Tekvin 43, 112, 337, 348, 359, 369, 375, 575, 600
temsil
  dilsel temsil 140
  dinsel temsil 16, 17, 137, 138
  kavramsal temsil 18, 23, 42, 44, 45
  sembolik temsil 18, 43, 48, 137, 427
  yapımcı (enactive) temsil 17
  yapımcı temsil, 17, 22-24, 28, 29, 140
teoloji 46, 50, 233, 282, 344, 345, 346, 348-351, 354, 355, 357, 360, 363, 364, 372, 375, 431, 437, 465, 522
Tesniye 335, 344, 351, 355-360, 363-368, 372, 374
Tesniyeciler 357, 360, 361, 363, 367
Tevrat 333, 335, 350, 357, 358, 359, 362, 364-367, 372, 376, 382, 575, 688, 698
ticaret 111, 265, 288, 308, 335, 394, 395, 430, 599, 619
Tikopia Adası 213-228, 231-233, 236, 241, 256, 267, 305, 669
Tikopialılar 221, 224, 228
tinsellik (spirituality) 121
tiranlar 222, 409, 423, 455, 556
tiyatro 6, 149, 406, 415, 417, 459, 489, 682
toplumsal
  hiyerarşi 242, 551
  oyunlar 92, 96
toprak sahipleri 254, 352, 392, 407, 500
totem 175
Troya 381, 389
Tunç Çağı 394, 471, 568
Tüm Ana tapısı 180
Tüm Baba tapısı 180
Türediler 276, 304

Ugarit 337, 338, 344, 348
Upanişadlar 584, 597-606, 619, 621, 647, 682
Ur 250, 255, 256, 260
Uruk 253, 254, 256
Utah 185
uyarlanma 76, 78, 84, 101, 155, 180, 186, 320, 704

Ürdün 339, 340

vahiy 333, 351, 446
Varna 583, 585, 613
varoluşçuluk 57, 130, 319
varoluşun genel düzeni 56, 113
Vedalar 567, 571, 573, 575, 583, 603, 604, 613, 644, 647, 648, 649
Vedik
  kültür 569, 588, 598, 637
  metinler 596, 597, 621, 627
  törenler 577, 590, 594, 596, 658
Vişnu 614, 656, 698

Walbiriler 169-176, 180, 183, 209, 247

Xia Hanedanı 296, 303, 488, 490
Xunzi 483, 500, 502, 519, 525, 541, 544-553, 556, 557, 559-561

Y kuşağı 55, 56
Yahudilik 124, 330, 335, 339, 341, 350, 365, 367, 373, 376, 697
Yahudiye Krallığı 317, 333-335, 339, 340, 343-346, 349, 351, 352, 356-360, 367, 372, 676
Yahve 337, 339, 342-346, 349, 350-358,

360, 368, 369, 371, 372, 374, 381, 438, 593
Yakın Doğu 281, 307, 316, 317, 336, 337, 344, 346, 348, 349, 352, 355, 357-359, 364, 368, 369, 375, 381-383, 386, 394, 403
Yangizm 514
yansıtma (reflection) 18, 280
Yaradılış 43, 54, 112, 266
yas tutma 167, 173
yazı 117, 125, 248, 250, 251, 254, 263, 265, 269, 278, 288, 321, 330, 390, 402, 436, 471, 530, 552, 569, 637, 638, 639
yazı sistemleri 265, 288, 321
Yedi Bilgeler 407, 425, 427
Yeni Ahit 629
Yeni Dünya 160, 161, 188, 248, 249, 253, 288, 292
Yeni Krallık 280, 282, 284-287, 335
Yeni Zelanda 213, 228-231
yeniçağ 45, 125
yeniden doğum 24, 120, 606, 612, 623, 683
yeraltı dünyası 191, 193, 194, 273
Yeremya 331, 358, 360, 367, 369, 370, 371
Yerli Amerikan Kilisesi (Peyote) 200
Yokluk 7, 8, 12
yoksullar 280, 284, 286, 354, 397, 407, 408, 676, 687, 689
Yorubalar 250, 251, 292
Yoşiya 334, 356, 357
Yugoslavya 566
Yukarı Xingu Havzası 161
Yunan 44, 45, 55, 247, 313, 315-317, 319, 321-323, 326, 330, 331, 333, 365, 374, 379, 380-384, 386, 388-400, 402-407, 410, 412-414, 415, 417-420, 422-428, 430-440, 443, 444, 446, 447, 449, 450, 452, 453, 457-460, 464, 465, 466, 467, 471, 472, 474, 481, 482, 490, 507, 515, 553, 556, 565, 569, 571, 574, 582, 583, 618, 619, 622, 639, 671, 672, 695, 696, 697, 698, 701
felsefesi 45, 446
tragedyası 314, 382, 413, 414, 416-419, 421, 422, 425, 438, 447, 458, 464
Yunanistan 264, 289, 379, 380, 384, 386, 405, 414, 420, 422, 428, 431, 471, 474
Yunanlar 264, 268, 317, 330, 379, 381-383, 385, 386, 389, 393-396, 398, 410, 412, 415, 420, 423, 437, 438, 457, 460, 462, 466, 467, 472, 639, 672, 676
Yüksek Tanrılar 178

zekâ 48, 80, 256, 542, 667
Zen Budizm 14, 20, 24, 25, 140, 424
Zerdüştlük 314, 317, 318, 330, 576
Zeus 379, 381-383, 385, 387, 390, 401, 406, 407, 408, 438, 441, 572, 672
Zhou 247, 248, 250, 288-290, 294-303, 307, 471-479, 482, 487-490, 495, 498, 499, 502, 505, 506, 515, 531, 537, 538, 540, 547
Zion (Zeytin) Dağı 346, 348-350, 356

Çağımızın en önemli düşünürlerinden biri olan Robert Bellah, din sosyolojisini temel aldığı bu eserinde önümüze; tarih, felsefe, antropoloji ve biyoloji gibi bilim dallarını disiplinlerarası bir yöntem ve muazzam bir entelektüel çabayla harmanlayarak yarattığı büyük bir çalışma sunuyor.

Mete Tunçay'ın dilimize kazandırdığı *İnsan Evriminde Din-Eski Taş Çağından Eksen Çağına* adlı bu kitapta yazar evrimin, bazı görüşlerin tersine bir hayli karmaşık olduğunu, evrim süreci içinde anlam ve amacın yeri olduğunu hatta bunların da süreç içinde evrildiklerini dile getirirken, yeteneklerdeki evrimin önemine dikkat çekmektedir. Dinin karmaşık bir görüngü (fenomen) olduğunu ve tanımlanmasının kolay olmadığını öne süren Bellah dini, insanlar tarafından benimsenip, kullanıldığında genel bir varoluş düzeni açısından anlamı olan, güçlü, yaşam tarzı, davranışlar vb. ile herşeyin içine işleyen kalıcı ruh halleri ve güdülerin toplamı olarak tanımlamaktadır. Bu kapsamlı eserinde, dinin toplumsal işlevinin ancak dilin ortaya çıkmasıyla birlikte olanaklı hale geldiğini savunan yazar, evrimin bir bütün olarak anlamının bizi çok geniş sorunlara götürdüğünü ve bunların da kaçınılmaz olarak dinle örtüşen nihai anlamlara ulaştığını ifade etmektedir.

Gerçekte bu eser bize derin geçmişimizde, insanların ne tür bir yaşamı 'yaşamaya değer' saydıklarını anlatırken; içinde yaşadığımız şimdiki zamanın derinliklerinde bize ait olanı yeniden yaşamak, 'geçmişin kuyusundan su çekmek', tarihte kim olduğumuzu anlamamız için yol gösteren bir çabayı yansıtırken modernliği de yargılamaktadır.

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları olarak, Eski Taş Çağı'ndan, Eksen Çağı'na kadar olan insanlığın büyük dönüşüm sürecini; Din ve Gerçeklik, Din ve Evrim, Kabile Dini, Eskil Din, Eski İsrail, Eski Yunan, Çin ve Eski Hint gibi bölümlerle geniş kapsamlı akademik bilgiye dayanan sistematik ve karşılaştırmalı bir yöntemle inceleyen bu eserin temel bir başvuru kitabı olacağına inanıyoruz.

Bu, geniş kapsamlı bir akademik bilgiye dayanan muazzam bir eserdir. Sadece bir dizi bağımsız çalışmayı içermez, aynı zamanda tutarlı ve güçlü teorik altyapısıyla bilgilendirir. Daha önce örneği bulunmayan bu çalışmaya elbette, karşı görüşler de olacaktır. Ancak bu tartışma için büyük bir adım olup, bu karşıt görüştekiler için de geçerlidir. Bunun yanısıra, dinin dünü ve bugünü üzerine ileride yapılacak çalışmalar için diğer bilim insanları fikirlerini bu eser üzerinden kurgulayacaklardır.

Charles Taylor

Bu harika kitap, nefes kesici bir tasarının peşinde, geniş bir ölçüde biyoloji, antropoloji ve tarih literatürünü özümsemiş, zengin bir akademik dünyası olan bir sosyal kuramcının entelektüel hasatının bir ürünüdür. Robert Bellah ilk olarak doğal evrim içinde ritüel ve mitlerin köklerini arar ve Eksen Çağı'na kadar olan toplumsal evrimi takip eder. İkinci bölümde ise, Yunan felsefesi de dahil olmak üzere, hayatta kalmış bir avuç dünya dininin eşsiz bir karşılaştırmasını yapar. Bu alanda bu derece iddialı ve kapsamlı başka bir çalışma bilmiyorum.

Jürgen Habermas

Bu eser, [yaşayan] en büyük din sosyoloğunun opus magnumudur. Max Weber'den beri din tarihinin ilk safhaları üzerine hiç kimse böylesine engin ve sistematik bir karşılaştırma ortaya koymamıştı. Robert Bellah disiplinlerarası din çalışması ve küresel dinlerarası diyalog için yeni perspektifler açmıştır.

Hans Joas, The University of Chicago

Kapak: Berlin'deki Pergamon Museum'da kalıntıları sergilenen Babil'in İştar Kapısı'ndaki kutsal hayvanlardan Mushussu.

Sosyoloji

ISBN: 978-605-399-485-5





www.bilgiyay.com

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları