Kültürel bellek

Jan Assmann

ESKİ YÜKSEK KÜLTÜRLERDE YAZI, HATIRLAMA VE POLİTİK KİMLİK



Almancadan çeviren: Ayşe Tekin

Jan Assmann

Kültürel Bellek

Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik

AYRINTI

Ayrıntı: 321
İnceleme Dizisi: 165

Kültürel Bellek
Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik
Jan Assmann

Kitabın özgün adı
Das Kulturelle Gedächtnis
Schrift, Erinnerung und Politische Identität in frühen Hochkulturen

Almanca'dan Çeviren
Ayşe Tekin

Yayıma Hazırlayan
Turgay Kurultay

Düzelti
Sait Kızılırmak

© C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1997

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllustrasyonu
Sevinç Altan

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkezefendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *2001*
İkinci Basım: *2015*

Baskı Adedi: *1000*

ISBN 978-975-539-289-9
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.:3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

İçindekiler

— Türkçe Basıma Önsöz 13
— Önsöz 17
— Giriş 21

Birinci Bölüm
Teorik Temeller

1 Hatırlama Kültürü 37
ÖNDEYİŞ 37
GEÇMİŞİN SOSYAL YAPISI:
MAURICE HALBWACHS 43

- *Bireysel ve Toplumsal Bellek* 44
- *Hatırlama Figürleri* 46
- *Tarihe Karşı Bellek* 50
- *Özet* 53

TOPLUMSAL HATIRLAMANIN BİÇİMLERİ İLETİŞİMSEL VE KÜLTÜREL BELLEK 56
- *"Kayan Boşluk": İki Hatırlama Biçimi* 56
- *Kültürel Belleğin İlk Örgütlenme Biçimleri Olarak* 65
- *Ritüel ve Bayram* 65
- *Hatırlama Mekânları: Filistin "Mnemotop"u* 68
- *Geçişler* 69

KÜLTÜREL BELLEĞİN OPSİYONLARI: "SICAK" VE "SOĞUK" HATIRLAMA 74
- *"Tarih Duygusu" Efsanesi* 74
- *"Soğuk" Toplumlar, "Sıcak" Toplumlar* 76
- *İktidar ve Bellek Arasındaki İttifak* 78
- *İktidar ve Unutma Arasındaki İttifak* 80
- *Belgeleme- Kontrol Mü, Tarihe Anlam Verme mi?* 81
- *Mutlak ve Görece Geçmiş* 83
- *Hatırlamanın Mitsel Motoriği* 87

2 Yazılı Kültür 96
RİTÜEL BAĞDAŞIKLIKTAN METİNSEL BAĞDAŞIKLIĞA 96
- *Tekrarlama ve Yorumlama* 98
- *Tekrarlama ve Canlandırma* 99
- *Eski Yazılı Kültürler: Geleneğin Akışı* 101
- *Kanonlaşma ve Yorumlama* 103
- *Tekrarlama ve Çeşitleme* 106

KANON - BİR KAVRAMIN AYDINLATILMASI 112
- *Antikçağ'daki Anlamı* 112
- *Kavramın Yakın Geçmişteki Anlam Tarihi* 123
- *Özet* 130

3 Kültürel Kimlik ve Politik İmgelem 139
KİMLİK, BİLİNÇ, FARKINDALIK 139
- *Kişiye Özgü ve Ortak Kimlik* *140*
- *Temel Yapılar ve Aşama Kaydetme Biçimleri* *142*
- *Kimlik, İletişim, Kültür* *148*

ORTAK KİMLİĞİN TEMEL YAPILARININ AŞAMA KAYDETMESİ: ETNİSİTENİN OLUŞUMU 153

İkinci Bölüm
Örnek İncelemeleri

ÖNDEYİŞ 173

4 Mısır 177
MISIR YAZI KÜLTÜRÜNÜN ANA HATLARI 177
- *Entegrasyonun Mit Motoriği* *177*
- *"Anıtsal Diskur": İktidarın ve Ebediyetin Yazısı* *180*
- *Kanon ve Kimlik* *185*

"KANON" OLARAK SON DÖNEM TAPINAĞI 187
- *Tapınak ve Kitap* *187*
- *Tapınağın Yasası* *196*
- *Platon ve Mısır Tapınağı* *200*

5 İsrail ve Dinin Keşfi 206
DİRENİŞ OLARAK DİN 206
"DEMİR DUVARIN" İNŞASI: MISIR VE İSRAİL'DE ORTOPRATİK SINIRLARIN ÇEKİLMESİ 207
- *Hatırlama Figürü Olarak Çıkış* *210*
- *Belleği Belirleyen Hatırlama Ortaklığı:* *212*
- *Tek Yahve Hareketi* *212*
- *Direniş Olarak Din.* *214*
- *Kültür İçi Muhalefetten Dinin Oluşumuna* *214*
- *Pers Kültür Politikasında Geleneğin Canlanışı* *217*

HATIRLAMA ARACI OLARAK DİN. KÜLTÜREL MNEMO TEKNİĞİNE BİR ÖRNEK: TESNİYE 222
- Unutma Şoku Kültürel Mnemo Tekniğinin 225
- Ortaya Çıkış Efsanesi.....225
- Hatırlamanın Tehlikeye Düşmesi ve 232
- Unutmanın Sosyal Koşulları.....232

6 Yasanın Ruhundan Tarihin Doğuşu 238
CEZA VE KURTULUŞUN IŞIĞINDA TARİH YAZIMI 238
- Iustitia Connectiva (Bağlayıcı Adalet).....241
- M.Ö. 1300 Civarında Hitit Tarih Yazımı.....245
- Tarihin Kurtuluşun Işığında Göstergeleşmesi.....253

İRADİ TEOLOJİ IŞIĞINDA TARİHİN KUTSALLAŞTIRILMASI. "KARİZMATİK OLAYLARDAN KARİZMATİK TARİHE".....257
- İşaret ve Mucize. Tarihin Kutsallaştırılmasının 257
- İlk Adımı Olarak Karizmatik Olaylar 257
- Tarihin Kutsallaştırılmasının.....260
- İkinci Kademesi Olarak Karizmatik Tarih.....260
- Suçun Soyağacı Üzerine.....264

7 Yunanistan ve Düşüncenin Disipline Edilmesi..... 267
YUNANİSTAN VE YAZI KÜLTÜRÜNÜN SONUÇLARI.....267
- Alfabetik Yazı Sistemi.....267
- Yazı Sistemleri ve Yazı Kültürü.....273

HOMEROS VE YUNANLILIĞIN OLUŞUMU.....281
- Homeros'un Hatırlattığı Kahramanlık Dönemi.....281
- Homeros'un Hatırlanması: Klasik ve Klasisizm 285

HYPOLEPSE - YUNANİSTAN'DA YAZI KÜLTÜRÜ VE DÜŞÜNCENİN EVRİMİ 288
- Diskurun Hipoleptik Örgütlenme Biçimi.....291
- Otorite ve Eleştirinin Kurumlaştırılması Olarak.....294

- Hypoleptik Süreç *294*
- Düşüncenin Tarihi Var mı? *297*
- Hypoleptik Süreç Olarak Düşünce Tarihi *297*

Kültürel Bellek
Bir Özetleme Girişimi 301

— Kaynakça 311
— Dizin 333

Türkçe Basıma Önsöz

Bir Mısırolog neden "kültürel bellek" üzerine kitap yazar ve bu kitap neden Türklerin ilgisini çeker? Birinci soruya cevap verebilirim, ikinci sorunun cevabını okura bırakmak istiyorum. Bir Mısırolog, gerek Batı'nın, gerekse İslam dünyasının genel kabul gören güncel kültürel tarihinden daha eski bir kültürle ilgilenir. Gerek Batı düşüncesi gerekse İslam dünyası kutsal bir kitabı temel alarak gelişmiştir ve bu kitabın gönderilişinden önceki dünyayı "cahillik" ya da "kâfirlik" dönemi olarak tanımlar. İki eğilim de tek tanrılı yönelişlerinin ötesinde eski Yunan düşüncesinin mirasını devraldılar ve böylece ikili temel üzerinde yükseldiler: Batı'da Atina ve Kudüs, Doğu'da ise Atina ve Mekke üzerinde. Bu arada Batı'nın Yunan gele-

neğinin nihai unsurlarını İslam üzerinden tanıdığı unutulmamalı. Buna rağmen Yunanlılık Doğu'da değil, sadece Batı'da tek Tanrı'lı din ile gerilimli bir birliktelik ve gerçek bir rekabet geliştirdi. Batı'nın tarihinde iki çıkış (kaçış) belirleyicidir: Aineias'ın yanıp yıkılan Troya'dan çıkışı ve Musa'nın baskıcı Mısır'dan çıkışı. Bunlardan biri Roma'nın kuruluşuna, diğeri Tevrat aracılığıyla Tanrı'yla ittifakın kurulmasına uzanan gelişmenin başlangıcı oldu. Böylece Batı'nın kültürel belleğinin temeli atıldı. Eski Mısır kültürü bu bellekte garip bir ikilemle yer alıyor: hem var hem de yok. Çünkü hem "cahillik" dönemi olarak reddediliyordu, hem de gerek Tevrat gerekse klasik metinlerde özel bir yere sahipti. Batı'nın kültürel belleği, yani tarihin derinliğindeki temeli yaklaşık 3000-3300 yıllık. Bu bellek mekânını bir bina gibi düşünürsek, eski Mısır ulaşamadığımız; ama yine de etkisini hissettiğimiz bir mahzende gömülüdür.

Kültürel belleğin bu gerilimli dinamiği ister istemez bir Mısıroloğun dikkatini çekiyor. Kültürlerin binlerce yıl sonra da tanınacak biçimde nasıl ortaya çıktığını ve sonunda neden yok olduklarını incelemek isteyen için Mısır kültürü bulunmaz bir nimet. Mısırlılar insanlık tarihinde, çok sayıda yerel dili, gelenek ve göreneği içeren bir üstyapıda birleşen ilk büyük topluluğu oluşturdular ve ilk merkezi devleti kurdular. Böyle kapsamlı, doğal olmayan ve daha önce bir örneği olmayan bir örgütlenme biçiminde, yazı, sembol, mitler ve ayinlerin önemi, hem kendi içinde hem de Mezopotamya, İsrail ve Yunanistan'la karşılaştırılınca öne çıkan bir özellik. Bu dört kültür, kapsamlı ve binlerce yıl boyunca yeniden üretilebilen bir kimliği belleğe dayandırma yönteminin dört farklı biçimini sunuyor: Mısırlılar'ın tarihi değişimi yadsımaya dayanan "soğuk" belleği ya da İsrailliler'in değişimi, kendilerini tanımlayan çekirdek haline getiren ve kimliklerini tarihe dayandıran "sıcak" belleği...

Kültürel Bellek, 19. yüzyılda modern ulusal devletlerin ortaya çıkışına ilişkin teoriler kuran Yeniçağ tarihçileri Benedict Anderson'un (*Hayali Cemaatler*) ve Eric Hobsbawm'ın (*Hayali*

Gelenekler) yaptığı gibi, bellek ve kimlik, mit ve politik imgelem arasındaki ilişkiyi eski gelişmiş kültürler temelinde, çok daha ilkesel biçimde, Türkiye için de anlamlı olabilecek bir ilkesellikte ortaya koyma girişimidir. Türkiye, uluslaşma sürecine 20. yüzyılda girdi ve bu yolda Batı'yı örnek aldı. Burada da yazı ulusal kimliğin oluşturulmasında önemli bir rol oynadı. Arap alfabesinden Latin alfabesine geçiş ile İslam dünyasının politik bağlamının dışına çıkış kesinleşti ve ulusal kimliğin oluşması ile etnik azınlıklara karşı tavır da değişti. Bu kimlik içinde etnik azınlıklar –Ermeniler, Yahudiler, Kürtler ve Rumlar– "varlıklarına geçici olarak göz yumulan halklar" olmaktan çıkıp tehdit oluşturan yabancı unsurlar niteliği kazandılar.

Bu gerilimli ilişkiler ve kızışan tartışmalar ortamında, tarihe bakış açıklayıcı ve rahatlatıcı olabilir. Tarihi ufku birkaç bin yıl genişletmek, sorunları daha geniş ve genel bağıntıların ışığında görmeye ve çözmeye yararlı olabilir. Mısırolojinin işlevinin ve bu kitabın, dolayısıyla da ele aldığı konu olan "kültürel belleğin" işe yarama şansını bu çerçevede görüyorum.

Aralık 2000

Önsöz

Birkaç yıldan beri bellek ve hatırlama furyası yaşıyoruz. Bu konu yaklaşık on yıl önce Doğu'da ve Batı'da düşünürleri meşgul etmeye başladı. Bunun bir tesadüf olmadığını düşünüyorum. Aksine bellek konusunun çektiği bu ilgiyi etkileyen en az üç faktörü içeren bir dönemin eşiğinde olduğumuza inanıyorum. Birincisi, yeni elektronik medya ile bellek dışı kaydın (dolayısıyla da yapay belleğin) mümkün olduğu bir çağın içindeyiz; böyle bir gelişim, matbaanın ve ondan önce yazının keşfine eş değerde bir kültürel devrim anlamına geliyor; ikincisi, birinci gelişime bağlı olarak, bugünün kültürünü geçmişin "ardıl kültürü" (Georg Steiner) olarak kavrayan tutum, yani (Niklas Luhmann'ın "eski Avrupa" diye nitelediği) "devrini tamam-

lamış bir şey" olarak tanımlayıp geçmiş kültürü bir hatırlama ve geçmişi anlama çabasını konu eden bir tutum yaygınlaşıyor. Üçüncü ve belki de en belirgin etken ise, bizi çok daha kişisel ve yaşamsal düzeyde etkileyen bir şeyin sonuna gelmiş olmamız. Yazılı insanlık tarihin kaydettiği en ağır felaketlerin ve insanlık suçlarının işlendiği döneminin görgü tanıklığını yapmış bir kuşak artık yaşama veda ediyor. Faşizmden 40 yıl sonra, yaşayan bellek yok olma tehlikesi ile karşı karşıyaysa ve kültürel hatırlama biçimleri sorun yaratmaktaysa, toplumsal bellek bir dönem değişiminin eşiğinde demektir. Tarih ve bellek, anılar ve anımsama tekniği gibi konular, kısmen son derece soyut ve bilimsel düzeyde tartışılsa da, bence sorunun asıl özü buradadır. Tüm belirtiler, hatırlama kavramının, kültür bilimlerinin, çeşitli kültürel olgulara ve alanlara (sanat ve edebiyat, politika ve toplum, din ve hukuk gibi) farklı bir bütünlük içinde bakmayı sağlayacak yeni paradigması olmaya aday olduğunu gösteriyor. Bir başka deyişle hareketlilik devam ediyor ve bu kitap kendi çapında bu hareketin içinde yer alıyor. Bir sonuca vardığı iddiasını taşımıyor, sadece belli noktalara dikkat çekmek ve bağlantıları göstermek istiyor.

Bu incelemelerin başlangıcı, yazarın 1984-85 döneminde Berlin Bilimsel Araştırma Enstitüsü'nde (Wissenschaftskolleg zu Berlin) Aleida Assmann ile birlikte yaptığı bir yıllık çalışmaya dayanıyor. Bu nedenle bu kuruma özellikle teşekkür ediyorum. O dönem Enstitü'nün sunduğu farklı alanlardaki okumalar, söyleşiler ve tartışmalar olmasaydı, bu satırların yazarı kendi uzmanlık alanı olan Mısırologluğun sınırlarını asla bu denemede yaptığı gibi aşamazdı. Bu bağlamda karşılaştırmalı kültür bilimleri sorununa odaklanan tartışma grubu üyelerinden Christian Meier, Peter Machinist ve Michael Strickman'a teşekkürlerimi sunuyorum.

"Kültürel Bellek" konusu, *Yazılı Metinlerle İletişimin Arkeolojisi* Çalışma Grubu'nun, Heidelberg kolokyumlarında ve seminerlerinde ele alınan ve tartışılan, *Yazı ve Bellek* (1983),

Kanon ve Sansür (1987) ve *Bilgelik* (1991) adlı eserlerde belgelediği etkinliklerinden kaynaklandı. Bu kitap da sözü geçen kolokyumlar için yapılan hazırlıkların ve değerlendirmelerin, özellikle de Berlin Bilimsel Araştırma Enstitüsü'nde Ocak 1985'de *Kanon ve Sansür* üzerine yapılan ikinci kolokyumun bir ürünü olarak ortaya çıktı. *Kanon ve Sansür* adlı kitaba giriş olarak düşünülen Aleida Assmann ile birlikte kaleme aldığımız ilk metinden, henüz 150 sayfası yazılmışken, konunun giriş bölümünün dar çerçevesi içinde ele alınması mümkün görülmediği için vazgeçtik. Birkaç yıl süren ve defalarca kesilen işbirliğinden sonra, aynı meraktan kaynaklanan ama farklı yönelişler içindeki araştırmaların ayrı ayrı sürdürülmesini kararlaştırdık. Aleida Assmann çalışmalarını *Hatırlama Mekânları. Kültürel Zamanların Yaratılması* başlığı altında yayımlayacak. Antik Çağ'dan (post-) modernizme kadar kültürel belleğin biçimleri ve işlevini ele alan bu kitap, ağırlıklı olarak Ortadoğu ve Akdeniz'deki eski yazı kültürlerini inceleyen elinizdeki kitabın bir anlamda devamını oluşturacak.

1987-88 döneminde üniversiteden aldığım izin, ikinci bölümdeki örnek araştırmaları yapmamı sağladı. Tonio Hölscher ile birlikte 1986/1988 dönemlerinde hazırladığımız *Kültür ve Bellek*, 1988/1990'daki *Kültür ve Çatışma*, yine 1990'da Dietrich Harth ile birlikte yaptığımız *Devrim ve Efsane* seminerleri, 1987/1991 döneminde *Yaşam Alanı Olarak Kültür ve Anıt*, aynı şekilde 1989/ 1991'de, Aleida Assmann ve Dietrich Harth ile beraber hazırladığımız *Mnemosyne* başlığıyla gerçekleştirilen kolokyumlar, kitabın teorisinin temellendirildiği birinci bölüme dayanak oluşturdu. Tüm çalışma arkadaşlarıma bu kitap için verdikleri sayısız fikirleri ve uyarıları için teşekkür ederim. Çoğunlukla Aleida Assmann ile birlikte hazırladığımız Freiburg Üniversitesi'nde, Stuttgart Kültür Teorisi Merkezi'nde, Freiburg Yüksek Koleji'ndeki *Sözellik ve Yazısallık*, Essen Kültür Bilimleri Enstitüsü'ndeki *Antik Çağda Geçmişle İlişki* konulu sunumlar, kitabın ana tezlerinin tartı-

şılması için güzel bir fırsat oluşturdular. Ama sonuçta E.-P. Wieckenberg'in cesaret verici ısrarı olmasaydı, bu henüz oluşma aşamasındaki düşüncelerin -belki de hâlâ zamanı tam gelmemiş- bir kitaba dönüşmesi mümkün olamazdı.

Giriş

Musa'nın beş kitabında çocuklara gelenekler ve yasaların anlam ve öneminin öğretildiği dört sureye rastlarız*:

"İlerde oğlun sana: Allahımız RABBİN size emrettiği şehadetler ve kanunlar ve hükümler nedir? diye sorduğu zaman, oğluna diyeceksin: Biz Mısır'da Firavun'un köleleri idik; ve RAB bizi Mısır'dan kudretli elle çıkardı; ve RAB Mısır'da gözümüzün önünde, Firavun'un üzerinde ve bütün evinin üzerinde, büyük ve acıklı alametler ve harikalar gösterdi...." (Tesniye 6.20-22)

* Tevrat alıntıları, Tevrat'ın Türkçe'sinden alındı. Kitabı Mukaddes Şirketi, 1972 baskısı. (ç.n.)

"Ve vaki olacak ki, size oğullarınız: Sizin için bu hizmet nedir? diyecekleri zaman: Bu Mısırlıları vurduğu zaman, evleri üzerinden geçip evlerimizi kurtaran RABBİN fısıh kurbanıdır diyeceksiniz...." (Çıkış 12.25-26)
"Ve vaki olacak ki, ilerde oğlun sana: Bu nedir? diye sorunca, ona diyeceksin: RAB bizi Mısır'dan, esirlik evinden el kuvveti ile çıkardı...." (Çıkış 13.14)
"Ve o günde oğluna bildirip diyeceksin: Bu Mısır'dan çıktığım vakit RABBİN bana yaptığı iş içindir...." (Çıkış 13.8)

Burada tarihin hatırlanması ve kişi zamirleri üzerine küçük bir oyun söz konusu. Oğul bir "siz" diyor, bir "biz" (Allahımız), baba bir "biz" diyor, bir "ben". Seder yemeğindeki dualarda yer alan ve çocuklara Mısır'dan Çıkış'ın öğretilmesinden başka bir şey olmayan bu sureler, dört çocuğun tarih dersine dönüşür. Dört soru (sonuncusu soru biçiminde olmasa da) dört farklı karaktere yöneltilir: akıllı, kötü, budala ve daha soru sormasını bilmeyen çocuğa. Akıllı çocuğun zekâsı, kavramlardaki ayrıntıdan (şehadetler, kanunlar, hükümler) ve "siz" zamirini "Allahımız"a dönüştürmesinden anlaşılır. Baba öyküyü ona, soru soranı da içeren "biz" zamiri ile anlatır. Kötünün, kötülüğü açıkça vurgulanan "siz" ile ifadesini bulur:

"Nasıl ki kötü çocuk 'bu hizmet ne işe yarıyor' diye sorar ve kendisini içine katmadığı "siz" zamirini kullanır! Nasıl ki o kendini diğerlerinden ayırırsa, sen de onun önünü kesesin ve ona şu cevabı veresin: 'Rab işte bu yüzden Mısır'dan çıkarken bana yardım etti': ona değil, bana" (Fısıh Yortusunda Talmud'dan okunan parça)

Araştırmamızın üç konusu bu küçük oyunda kendini gösteriyor: birincisi "biz", "siz" ve "ben" ile kimlik konusu, ikincisi, "biz"in temellendirildiği ve kurulduğu Mısır'dan çıkış öyküsüyle hatırlama konusu, üçüncüsü ise baba ile oğulun durumlarıyla süreklilik ve yeniden üretme konusu. Çocuk seder yemeğindeki ayinle, biz'in içini dolduran ve biçimlendiren anıya ve tarihe dahil edilerek, biz demeyi öğrenir.[1] Bu aslında her

1. Kimlik kazandırma ve tarih anlatma biçimi olarak din dersleri için bak. de Pury/Römer 1989.

kültürün temelinde bulunan, ama hiçbir yerde burada olduğu kadar açık görülmeyen bir sorun, bir süreçtir.

Elinizdeki araştırma bu üç konu arasındaki, yani "hatırlama" (ya da: geçmiş bağlantısı), "kimlik" (ya da: politik imgeleme) ve "kültürel süreklilik" (ya da: gelenek oluşturma) arasındaki bağlantıyı inceliyor. Her kültür *bağlayıcı yapı* olarak adlandırdığımız bir şey oluşturur. Bu yapı, hem sosyal boyutta hem de zaman boyutunda birleştirici ve bağlayıcıdır. Ortak deneyim, beklenti ve eylem mekânlarından bir "sembolik anlam dünyası" yaratarak, birleştirici ve bağlayıcı gücüyle güven ve dayanak imkânı sağlayarak insanları birbirine bağlar. Kültürün bu yanı eski metinlerde "adalet" kavramı altında işlenir. Bu yapı aynı zamanda, önemli deneyim ve anıları biçimlendirip canlı tutarak, ilerleme halindeki şimdiki zamanın ufkuna, bir başka zamanın görüntülerini ve öykülerini katarak ve böylece ümit verip anıları canlandırarak, dünle bugünü birleştirir. Kültürün bu yanı tarihi anlatılara ve efsanelere dayanır. Kültürün iki yönü, yani kuralcı ve anlatısal, yönlendirici ve nakledici yönü bireylere "biz" deme imkânı veren kimlik ve aidiyet temellerini yaratır. Tek tek bireyleri böyle bir "biz" de birleştiren, bir yandan ortak kurallar ve değerlere bağlılık, öte yandan ortak yaşanmış geçmişin anılarına dayanan, ortak bilgi ve kendini algılayış biçiminin oluşturduğu *bağlayıcı yapı*dır.

Her bağlayıcı yapının temel ilkesi tekrarlamadır. Böylece olaylar dizisinin sonsuzda kaybolması önlenir ve bir ortak "kültürün" unsurları olarak, tanınabilir ve hatırlanabilir örneklere dönüşmesi sağlanır. Seder yemeği örneğinde bu ilkeyi de görüyoruz. "Seder" İbranice'de "düzen" anlamına gelir ve adını son derece sıkı bir disiplin içinde uygulanan ayin hükümlerinden alır. Ayin hükümleri zamansallıkla içsel bir bağ içindedir. Bir yandan ayindeki her adımın zamansal düzeni belirlenir, öte yandan her adım bir öncekine bağlanır. Böylece her kutlama aynı "düzeni" izler, "sonsuz bir bilgi aktarımı" biçiminde

bir duvar kâğıdı motifi gibi tekrarlanır. Bu ilkeyi "ritüel bağdaşıklık" (içsel bütünlük) olarak adlandırmak istiyoruz. Öte yandan seder yemeği, sadece bir önceki yılın bayramının, aynı düzende tekrarlanmasıyla kalmaz, aynı zamanda tekrarlanan hükümler sayesinde çok daha eskilerdeki bir olay, Mısır'dan çıkış canlandırılır. "Tekrarlama" ve "canlandırma" bir ilintinin iki farklı biçimidir. Seder kavramı tamamen eylemin tekrarlanması üzerine kuruludur. Seder yemeğinin yendiği akşam okunan Haggada kitabı ise eylemi canlandırma yönünü üstlenir. Haggada adı verilen bu kitap, büyük ölçüde, Mısır'dan çıkışın anlatıldığı bol resimli dualar, ilâhiler, hikâyeler, tefsirlerden oluşur. Kutsal kitapta aktarılan öykünün bu biçimdeki yorumu üzerinden özellikle çocuklara, bu anlatılanların önemi kavratılmaya çalışılır. Haggada'nın okunması da zorunludur, ama burada önemli olan hükmün yorumlanmasıdır. Canlandırma işlemi kutsal metni yorumlama anlamına gelen bir tür güncelleştirmedir.

Tüm ayinler bu iki işlevi, tekrarlama ve canlandırma işlevini içerir. Ayin disiplini ne kadar sıkı ise, tekrarlama o kadar ağır basar. Uygulamalara özgürlük tanınan yerlerde ise canlandırma işlevi öne çıkar. Bu iki kutbun yarattığı dinamik içindeki hareket olanağı, kültürlerin bağlayıcı yapısında *yazı*nın öneminin artmasına neden olur. Yazıya geçişle birlikte tekrarlamanın üstünlüğünden canlandırmanın üstünlüğüne geçilir, bir başka ifadeyle "ritüel bağdaşıklığın" yerini "metinsel bağdaşıklık" alır. Böylece yeni bir bağlayıcı yapı ortaya çıkar. Bu yeni yapının gücü taklit etme ve saklama eyleminde değil, yorumlama ve hatırlama eylemindedir. Ayinin yerini yorumlayıcı okuma alır.

Bu kitapta yer alan incelemeler yukarıdaki kültür kavramını açarak tipolojik bir analizin yolunu açmaya çalışıyor. Burada bizi ilgilendiren, bağlayıcı yapıdaki değişimler ve izler ile bunların çeşitliliği ve karşılaştırılabilirliği. Bulmak istediğimiz

ise kültürel sürecin dinamiği ve bağlayıcı yapıdaki yükseliş, sağlamlaştırma, gevşeme ve çözülme süreçleri. "Kanon" kavramı ile bir kültürün bağlayıcı yapısını, zamana dayanıklılık ve değişmezlik açısından güçlendiren ilke anlaşılmalıdır. Kanon bir toplumun "gönüllü belleğidir", bu açıdan da eski gelişmiş kültürlerde çok daha rahat sürüp giden "geleneğin akışı"ndan farklıdır. Ama öte yandan kanon ötesi kültürlerin, kendiliğinden harekete geçen, kendiliğinden düzenleyici etki yapan ve bağlayıcı karakterini ve gücünü artık yitirmiş olan belleğinden farklıdır. Toplumlar öz imgelerini (kendilerini algılayış ve tanımlayışları - ç.n.) hayali olarak oluştururlar ve yarattıkları hatırlama kültürü ile bu imgeyi kuşaktan kuşağa iletirler. Ancak bunu, ki burada bizi asıl ilgilendiren de bu noktadır, çok farklı biçimlerde yaparlar. Bu araştırma, toplumların nasıl hatırladıkları ve hatırlarken kendilerini nasıl algıladıkları sorularına cevap bulmayı amaçlıyor.

Günümüzde "tarih sonrası" ve "postmodernizm" konulu tartışmalar da bu soruları içermektedir gerçi, ama elinizdeki çalışma geçmiş çağlarla sınırlandırıldı. Bunun nedeni bir yandan yazarının uzmanlık alanının bu sınırlar içinde kalmasında, öte yandan bu çalışmanın Aleida Assmann ile yakın işbirliği içinde, onun Yakınçağ'ın kültürel hafızasına ilişkin araştırmaları bağlamında ortaya çıkmış olmasında aranabilir. Assmann'ın, *Hatırlama Mekânları. Zaman ve Kimliğin Kültürel Kuruluşu* adlı doçentlik çalışması (1991) esas alınarak köken ve başlangıç konularıyla sınırlı kalınmıştır. Ancak bu sınırlama bile bir Mısıroloğun uzmanlık ufkunu, bazıları tarafından kabul edilmeyecek kadar aşabilir; uzmanlık sınırları açısından sorun gibi görünse de, birinci kısımda geliştirilen tezler ve kavramlar, ikinci kısımda, Mezopotamya, Hitit uygarlığı, İsrail, Yunanistan ve eski Mısır'ın da dahil olduğu örneklerle açıklanmaktadır. Kapsamın bu şekilde genişletilmesi karşısında ifade etmek istediğim bir özürüm var, o da bu kitabın, bilinen anlamı ile bir araştırmanın sonuçlarını ortaya koymayı amaçlayan türden

bir çalışma olmaması, (bu anlamda kuşkusuz sadece uzmanlık alanım olan Mısırologluk ile sınırlı kalmam gerekirdi), bu çalışmanın asıl hedefi kültürel bağlamların yeniden kurulmasına, daha açık bir ifadeyle (toplumsal) hatırlama, yazı kültürü ve etnik varoluşun birbiriyle bağlantısına, kısacası genel kültür teorisine bir katkı yapmaktır.

Farklı geleneklerden birçok araştırmacının genel kültür teorisi konusunda çalışmaları mevcut. Bunlar arasında Johann Gottfried Herder ve Karl Marx, Jacob Burkhardt, Friedrich Nietzsche, Aby Warburg, Max Weber ve Ernst Cassirer, Johan Huizinga ve T.S. Eliot, Arnold Gehlen ve A.L.Kroeber, Clifford Geertz, Jack Goody ve Mary Douglas, Sigmund Freud ve René Girard sayılabilir ve bu liste çok daha uzayabilir. Ozanlar, edebiyatçılar, sosyologlar, ekonomistler, tarihçiler, filozoflar, etnologlar .... Sadece Eskiçağ uzmanları bu konudaki tartışmalara dikkati çekecek kadar az katıldılar. Oysa özellikle eski gelişmiş kültürlerin araştırılması sayesinde, kültür dediğimiz şeyin mahiyeti, oluşması, işleyişi, aktarılışı ve değişimine ilişkin çok önemli verilerin elde edildiği konusunda fazla söze gerek yok. Bu çalışma bu bağlamda bir başlangıç yapmayı amaçlıyor.

Bilindiği gibi bir araştırmanın girişinde çoğunlukla tanımlar verilir. Bu anlamda, okurun "kültürel bellek" kavramı ile ne kastedildiğini, bu kavramın neden meşru ve anlamlı olduğunu, bu kavramı kullanarak hangi olguların şimdiye kadar olduğundan daha iyi anlatılabileceğini ve genel geçerli gelenek kavramını nerede aştığını bilme hakkı var. "Kültürel bellek" ile insan belleğinin dış boyutu kastediliyor. Bellek denince insanın aklına genellikle bir iç olgu gelir ve bunun mekânı bireyin beynidir, yani belleğin beyin fizyolojisiyle, nöroloji ve psikolojiyle ilgili olduğu düşünülür, ama tarihsel kültür bilimi ile bir ilgisi yoktur. Oysa bu belleğin neleri içerdiğini, bu içeriklerin organize edilişini ve ne kadar süre ile muhafaza edileceğini, bireyin kapasitesi ve yöneliminden çok, dış koşullar, yani top-

lumsal ve kültürel çerçevenin koşulları belirler. Bu konuya ilk olarak, tezlerini birinci bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız Maurice Halbwachs ısrarlı bir şekilde dikkati çekti. Burada belleğin dört farklı dış boyutunu vurgulamak istiyorum, bunlardan sadece biri "kültürel bellek"tir:

1. *Mimetik bellek.* Bu alan davranış alanıdır. Davranışlar taklit sonucu edinilir. Kullanma kılavuzu, yemek kitapları, inşa planları gibi yazılı davranış kılavuzları oldukça geç başlayan ve hiçbir zaman tam anlamıyla etkili olamayan bir gelişmenin sonucudur. Davranış biçimleri asla tam olarak kodlanamaz. Hâlâ günlük yaşamın birçok alanında davranışlar, taklit etme geleneğine bağlı alışkanlık ve kurallara dayanmaktadır. René Girard, birçok kitabında, mimetik belleğin, (taklit belleğinin) çeşitli yönleriyle merkezde yer aldığı ve etkisini bu tek yanlılıktan alan bir kültür teorisi geliştirdi.[2]

2. *Nesneler belleği.* İnsan kendini bildi bileli yatak, iskemle, yemek ve yıkanma takımı, giysi ve alet-edavat gibi günlük ve özel eşyalardan, evler, köyler ve kentler, sokaklar, araçlar ve gemilere kadar; amaca uygunluk, rahatlık ve güzellik gibi hayaller, böylece bir anlamda kendini bulduğu şeylerle çevrilidir. Bu yüzden onu çevreleyen eşyalar bir anlamda kendinin yansımasıdır, geçmişini, atalarını hatırlatır. İçinde yaşadığı şeyler dünyasının, şimdiki zamanı yaşarken farklı geçmişleri hatırlatan bir zaman dizini de vardır.

3. Dil ve iletişim: *İletişimsel bellek.* İnsan dil yeteneğini ve başkaları ile anlaşma yeteneğini de, bir iç dinamik olarak kendiliğinden değil başkaları ile alışveriş içinde, içeri ve dışarının çevrimsel ve geri dönüşlü etkileşimi ile geliştirir. Bilinç ve bellek bireysel fizyoloji ve psikoloji ile açıklanamaz, bireyin diğer bireylerle etkileşiminin de göz önünde bulundurulması gerekir. Çünkü bilinç ve bellek, her bireyin bu etkileşimde yer alma gücüne bağlı olarak oluşur. Bu konuya Maurice Halbwachs'ın bellek teorisini anlattığımız bölümde daha geniş değineceğiz.

2. *La violence et le sacré*, Paris 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, Almanca *Das Ende der Gewalt*, Freiburg 1983; *Le bouc émissaire*, Paris 1982.

4. Anlam aktarımı: *Kültürel bellek*. Kültürel bellek önceki üç alanın az çok bütünlük içinde buluştuğu alanı oluşturur. Rutin taklitler "gelenek" statüsünü kazandığı, yani amaca yönelik anlamının ötesinde bir anlama sahip olduğu zaman taklitçi belleğin sınırları aşılır. Gelenekler, kültürel anlamın devredilme ve canlandırılma biçimi olarak kültürel belleğin alanına girer. Bu saptama, anıtlar, mezar taşları, tapınaklar, idoller gibi sadece amaca yönelik olmayan aynı zamanda bir anlam içeren, semboller, ikonalar, temsiliyetler gibi içe dönük zaman ve kimlik dizinini dışa çevirmesiyle nesneler belleğinin sınırlarını aşan her şey için geçerlidir. Aby Warburg, "sosyal bellek" adını verdiği olgunun bu yönünü araştırmalarının merkezine koydu. Benzeri bir ilişkinin dil ve iletişimde nasıl işlediği ve yazının bu işleyişteki rolü ise bu kitabın asıl konusunu oluşturuyor.

Burada biraz geriye dönmek ve yukarıdaki sorunun öyküsüne değinmek istiyorum. 70'li yılların sonunda, Tevrat uzmanları, Mısırologlar, Asurologlar, Antik Çağ filologları, edebiyatbilimciler ve dilbilimcilerden oluşan bir grup kültürbilimci, metinlerin, (daha doğrusu yazılı metinlerin) arkeolojisini incelemek üzere yola çıktılar. O zaman bu sorular son derece soyut ve teorik düzeyde ele alınıyordu. Çalışma grubu bu teorik çerçeveyi aşma kararı aldı, hedef zamansal derinliğe ve kültürel uzaklığa erişmekti. Bu çalışmaların sonucunda *Yazılı Metinlerle İletişimin Arkeolojisi* başlığı altında toplanabilecek birçok eser yayımlandı. Grubun "Sözellik ve Yazısallık" konulu ilk çalışma toplantısında "kültürel bellek" kavramını temellendirecek olgular ve sorular gün ışığına çıktı. Burada üzerinde durulan nokta metin kavramıydı. Konrad Ehlich bu çerçevede metni, "genleşerek dağılma durumu" ile ilişkilendirerek "tekrarlanan bildirim" olarak tanımladı. Metnin içerdiği ilk anlatım elçilik kurumu işlevi görüyordu.[3]

"Genleşerek dağılma" kavramından yola çıkılarak, Aleida Assmann'ın ve benim de katıldığım, Jurij Lotman ve diğer kültür teorisyenlerinin "kültürel bellek" olarak tanımladığı kav-

3. Ehlich 1983.

ram geliştirildi.[4] Bununla anlatılmak istenen en basit biçimde teknik terminoloji ile tanımlanabilir. İletişimin iyice yayılmış, dağılmış hali, dıştan bir ara bellek gerekliliğini doğurur. İletişim sistemi, ileti ve bilgilerini - kültürel anlamı - koruyabileceği bir dıştan gerçekleşen bir alan, aynı zamanda bunları depolayacak (kodlama), kaydedecek ve yeniden devreye sokacak ("retrieval") bir sistem geliştirmek zorundadır.[5] Bu sistem için kurumsal bir çerçevenin yanı sıra uzmanlık ve istisnalar bir kenara bırakılırsa işaretleme sistemleri ("churinga",* düğümlü iplikler, hesap taşları gibi) (Konrad Ehlich metin kavramı üzerine konuşmasında Sümerler'in ilk hesap sistemlerini anlatan slaytlar kullanmıştı) ve sonuçta yazı gibi kayıt simge sistemleri gereklidir. Yazı her yerde bu tür genleşerek dağılmış iletişim ve zorunlu ara bellek gibi etkenlerin ürünü olan işaretleme sistemlerinden yola çıkılarak geliştirildi. Burada üç alanın ya da işlevsel unsurun tipik olarak öne çıktığını görüyoruz: ekonomi (bu alanın tipik örneği olarak Ön Asya'da hesap için kullanılan taşları gösterebiliriz), politik iktidar (Mısır) ve kimliği garanti altına alacak efsaneler (bu alanın tipik örneği ise Avustralya'nın "churingaları" ve "kahramanlık şarkıları" olsun). Bunlar kültürel anlam dolaşımının tipik alanlarıdır.

Yazının bulunması ile bu dış alanın kapsamlı bir devrimci transformasyonu imkânı ortaya çıktı ve çoğu kez de bu değişim gerçekleşti. Sadece kişisel belleğe dayalı kültürlerde ya da yazı öncesi hatırlatıcı işaretleme sistemlerinde, ara belleğin ve iletişimin dış kayıt alanı, sıkı sıkıya iletişim sistemine bağlı kalır. Kültürel bellek, büyük ölçüde grup içinde anlamlı olarak kabul edilen şeylerle özdeştir. Ama yazı ile ilk kez kelimenin

4. A. ve J. Assmann 1988; J. Assmann 1988 a.

5. Leroi-Gourhan 1965'te exteriorisation (dışa vurma) kavramı altında iletişimin yeniden hatırlanabilmesi için, ilkel araçlardan yazıya, kartoteks kutularına, makineler tarafından okunabilir delikli kartlardan bilgisayarlara kadar harici bilgi kaydını mümkün kılan teknik evrimden söz eder ve bu araçları "dışarıdaki bellek" (mémoire extériorisée: 1965, 64), olarak tanımlar; bu belleğin sahibi ne birey ne (hayvanlarda olduğu gibi) türdür, bu hafıza etnik gruba (la collectivite ethnique) aittir.

* churinga: Avustralya yerlilerinin kullandığı bir yöntem. (ç.n.)

tam anlamı ile bağımsızlaşma ve iletişimin dış alanının karmaşıklaşması imkânı ortaya çıktı. Artık az ya da çok, belli bir dönemin geleneksel ve iletişimsel anlamının ufkunu aşabilen, aynı zamanda bireysel belleğin ya da bilincin ve iletişim alanının ötesine geçen bir bellek oluşması mümkün oldu. Kültürel bellek gelenek ve iletişimden beslenir ama onlar tarafından belirlenmez. Kopmalar, çatışmalar, yenilenmeler, restorasyonlar ve devrimler ancak böyle açıklanabilir. Bu sayılanlarda kendini gösteren şey, güncelleştirilen anlamın ötesinden aniden beliren yeni anlamlar, unutulana uzanma, geride kalmış bir geleneğin canlandırılması, bir kenara itilenin geri dönüşü idi - Claude Levi-Strauss yazı kültürlerinin bu tipik dinamiği yüzünden onları "sıcak toplumlar" olarak adlandırdı. Tüm karmaşık araçlarda olduğu gibi yazıda da genleşme ve dışarıya aktarmanın diyalektiği, üstelik bu kez çok daha keskin bir biçimde ortaya çıktı. Araba, insanın doğal hareket yeteneğinin bir dış güce aktarımıdır ve bu yeteneği çok aşan bir hareket çapına sahiptir, ama fazla kullanıldığı zaman insanın doğal hareket yeteneğini kısıtlayıcı etki yapar. Aynı etkiyi yazıda da görürüz: dış belleği mümkün kılan yazıdır, kaydedilen haber ve bilgilerin canlanıp beklenmedik ölçüde yaygınlaşmasını sağlar, ama aynı zamanda doğal belleğin kapasitesinin kullanımını azaltır. Platon'un bile dikkat çektiği bu olgu ile psikologlar bugün hâlâ uğraşıyorlar.[6] Öte yandan dış belleğin imkânlarından sadece bireyler değil aynı zamanda ve özellikle toplum ve onun kurucu unsuru olan iletişim yararlanır. Bu bağlamda anlamın dışa alınması ile bambaşka bir diyalektik etkileşim ortaya çıkar. Hatırlamanın binlerce yıl öncesine kadar varabilen yeni pozitif biçimleri ile sansür, yok etme, değiştirme ve tahrif etme yolu ile dışlama ve dışlayarak unutturmanın negatif biçimleri aynı olgunun sonuçlarıdır.

Bu dinamiği anlatmak ve kayıt sistemlerinin teknolojisindeki, ilgili grupların toplumsal özelliklerindeki, medyadaki ve kayıt, gelenek ve kültürel anlam gibi öğelerin dönüşümü-

6. F.H.Piekara/ K.G.Ciesinger/K.P.Muthig 1987.

nün örgütlenme biçimlerindeki tarihi değişimleri bir bütün olarak inceleyebilmek için, diğer deyişle "geleneğin oluşumu", "geçmişle ilişki" ve "politik kimlik ya da imgelem" ifadeleri ile tanımlayabileceğimiz işlevsel çerçeve için kültürel bellek kavramına ihtiyacımız var. Bu bellek kültüreldir, çünkü sadece kurumsal ve yapay olarak oluşturulabilir, buna rağmen bellektir, çünkü toplumsal iletişimle ilişkisi, bireysel belleğin bilinçle ilişkisi ile aynıdır. Cancik/Mohr'un (1990) kolektif bellek benzetmesi yerine, genel kabul gören gelenek kavramının kullanılması önerisine katılmıyoruz, çünkü bu kültürel varlık biçiminin ve kültür dinamiğinin indirgenmesi anlamına gelir, tıpkı bireysel bellek kavramını sadece bilince indirgemek gibi bir sorun ortaya çıkar. Amacımız kavramlar üzerine tartışma yaratmak değil. Toplumsal gelenek ve iletişimin harici biçimi nasıl tanımlanırsa tanımlansın: önemli olan bu harici öğenin, gelenek, tarih bilinci, efsane motoriği ve öz bilincin birbirleriyle ilişki içinde olduğu kültürel ortam olarak bir sui generis (kendine özgülük) fenomeni olarak ortaya çıkması ve - ki asıl önemli olan bu nokta- çok yönlü tarihi değişimlere, örneğin medya teknolojisi ile ilişkili evrim süreçlerine bağımlı olmasıdır.

Belleğin her dönemin kendi iletişimsel ve geleneksel anlamının çok ötesine geçen bu geniş alanı, aşırı durumlarda katı ve her şeyi açıklayan bir yapıya kavuşarak içinde bulunulan zamanın politik ve sosyal gerçekliğine ters düşebilir. Bu durumu "varolanı reddeden bellek" (G.Teissen) ve "tarihe aykırı yapı" (M.Erdheim) olarak adlandırıyoruz. Burada söz konusu olan şey, farklı zamanlara ait şeylerin bir arada tutulması ve sürdürülmesine yönelik kültürel hatırlama tekniği (mnemo tekniği), yani hatırlamanın üst aşamaya geçmiş yapay biçimleridir.

Kültürel bellek üzerine çalışmalarımız bu tür dönüşüm süreçleri üzerine yoğunlaşıyor. Her seferinde bir toplumun bağlayıcı yapısındaki belirleyici değişimler gözönünde bulunduruluyor. Bizim için burada özellikle önemli olan, bu tür değiş-

şimleri farkeden ancak kanımızca gerektiği gibi açıklayamayan iki teoriyi ele alıp geliştirmektir. Bunlardan biri, bu değişimleri sadece düşünce dünyasındaki yeniliklere bağlıyor: Konfüçyüs, Laotse, Buddha, Zerdüşt, Musa ve Tevrat'taki diğer peygamberlerin, Homeros ve tragedya yazarlarının, Sokrates, Pisagor, Parmenides, İsa ve Muhammed gibi büyük kişilerin yenilik olarak getirdiği ve yeni entelektüel elit tabaka tarafından devralınıp, yaşamın esaslı bir şekilde değişimi biçiminde uygulanan yaşam düzenlerini ve açıklama biçimlerini, görünenin ötesinde temellendirmeyi hedefleyen vizyonları esas alıyor. 18. yüzyılda başlangıcını bulabileceğimiz bu çizgi doğrultusunda bir yaklaşım olarak kültürel belleğin düşünce tarihine bağlı olarak değiştiği görüşü A. Weber tarafından kapsamlı bir kültür teorisinin merkezine yerleştirildi, ardından K. Jaspers tarafından son derece yerine oturan "eksen zamanı" kavramı ile açıklandı ve son olarak S.N.Eisenstadt tarafından sosyolojik araştırmalar içinde geliştirildi. Daha yeni olan ve günümüzde özellikle Eski Yunanca uzmanı Eric A. Havelock ve antropolog Jack Goody, aynı zamanda gittikçe büyüyen bir grup evrim (Niklas Luhmann) ve medya teorisyeni (Marshall McLuhan) tarafından temsil edilen diğer teori ise değişimleri, medya teknolojisindeki yeniliklere, özellikle de yazının ve matbaanın keşfine bağlıyor. İki teori de bu değişimlere dikkat çekme ve önemli bağlantıları ortaya çıkarma kazanımına sahip. Ancak ikisi de bir diğerinin öne çıkardığı bağlantıları yeteri kadar dikkate almadığı için eksik kalıyor. İletişim araçlarının gelişimine dayanan teori, süreçleri sadece iletişim teknolojisine indirgeme tehlikesini içeriyor, düşünce tarihine dayanan teori ise yazının temel önemdeki anlamını ve kültürel geleneklerde ve toplumsal kurumlardaki gittikçe artan rolünü şaşılacak bir ısrarla görmezlikten gelmeye devam ediyor.

Kültürel bellek üzerine çalışmamız, yazı kültürünün sorunlarını, bir yandan toplumsal kimlik ve politik düşünce oluşumuna, öte yandan "kültürel zaman kurgusu" (Aleida Assmann) geniş ufkuna yerleştirerek bu çıkmazları aşmayı hedefliyor. Bu

geniş ufuk içinde, kültürel belleğin dönüşümleri olarak algılanabilecek değişimleri dört örnekte göstermeye çalışacağız. Bu seçim ne sistematiktir, ne de bütünü temsil etmektedir. Burada yapılan çalışma için bir tanımlama gerekirse, birçok yeni çalışma ile devam ettirilebilecek bir inceleme dizisinin başlangıcı diyebiliriz. Ama bu çerçeve içinde, Mısır, İsrail ve eski Yunan bileşimi ile çivi yazısı kültürüne yönelik bir bakışla kültürel belleğin, mümkün olduğu kadar çok, farklı ve tipik değişim süreçlerini ortaya çıkarmaya çalıştığını söyleyebilirim.

Birinci Bölüm
Teorik Temeller

yor. Böylece bu mekânların sıralı bütünü, olguların düzenini koruyor ve şeylerin görüntüsünü ve aynı zamanda kendilerini tanımlıyor." (Cicero, *De Oratore II* 86, 351-354). Bellek sanatı üzerine Antikçağ'ın en önemli metni olan, M.Ö. 1. yüzyılda kaleme alınan, *Rhetorica ad Herennium*'un yazarı (Cicero) burada "doğal" ve "yapay bellek" arasındaki farka işaret ediyor. Bellek sanatı, "yapay" belleğin temelidir. Bireyler onun yardımı ile alışılmadık ölçüde bilgiyi (örneğin retorik tartışmalar için) akılda ve canlı tutabilirler. 17. yüzyıla kadar gelen bu güçlü akım İngiliz kültürbilimcisi Frances Yates'in artık klasikleşen eserinde geliştirildi ve ona dayanan bir dizi yeni çalışmalar yapıldı.[1] Bizim hatırlama kültürü olarak tanımlamak istediğimiz olgunun, sözü geçen bellek sanatı ile benzerliği yok. Bellek sanatı bireyleri ilgilendiriyor ve onlara belleğini geliştirme imkânı veriyor. Söz konusu olan bireyin kapasitesinin geliştirilmesi. Hatırlama kültürü ise sosyal sorumluluğun devamını amaçlıyor ve bir gruba dayanıyor. Burada söz konusu olan "neyi unutmamamız gerekir" sorusu. Her grup az ya da çok dile getirilmiş, az ya da çok merkezi konumda yer alan böyle bir soru ile karşı karşıyadır. Bu sorunun merkezi olduğu ve grubun öz imgesini ve kimliğini belirlediği yerde "bellek toplulukları"ndan (P. Nora) söz edebiliriz. Hatırlama kültürü "topluluk ruhu veren bellek"le ilgilidir. Sadece Batılı toplumlara özgü olmasa da, bu coğrafyada Antikçağ'dan bu yana varolan bellek sanatına karşılık hatırlama kültürü evrensel bir olgudur. Hatırlama kültürünün herhangi bir biçimine -zayıf bile olsa- sahip olmayan bir sosyal grup düşünmek mümkün değil. Bu yüzden hatırlama kültürünün tarihini, Frances Yates'in bellek sanatı için yaptığı biçimde yazma imkânı yok. Sadece bazı genel özellikler ortaya konabilir ve bunların yanı sıra ancak oldukça keyfi örneklerle somutlaştırılabilir. Öte yandan olgunun evrenselliğine rağmen hatırlama kültürünün tarihinde bir halk, İsrail halkı, Yunanlıların bellek sanatında oynadığı rolü oynadı. Onlar hatırlama kültürüne, antik bellek sanatının en

1. Blum, 1969; D. F. Eickelmann 1978; A.Assmann / D.Harth 1991, özellikle "Bellek Sanatı-Sanat Belleği" başlıklı ikinci bölüm; A. Haverkamp ve R. Lachmann 1991.

azından Batı kültüründeki -yalnızca bu kültürde de değil- yeri kadar etki yapan yeni bir biçim verdiler. İsrailliler "Koru ve Hatırla!"[2] emri ile bir halk olarak ortaya çıktılar ve varlıklarını sürdürdüler. Böylece yeni ve duygudaşlığa dayanan, ulusun prototipi ortaya çıktı. Dönemindeki yaygın görüşün aksine, "inancın" etkisini daha açık görebilen, bugünkü deyimiyle kurgusal halk kavramının farkında olan Max Weber şunları yazıyor: "tüm 'etnik' farklılıkların ardında 'seçilmiş halk' olma düşüncesi yatıyor" (Weber 1947, 221). Weber, böylece İsraillilerin etnik farklılıklardan, "ideal tip", model olarak kullanılabilecek bir ilke yarattığı görüşünün altını çizer. Kendini böyle gören ve diğer halklarla arasına mesafe koyan her halk, "bir şekilde" seçilmiş olduğuna inanır. Milliyetçiliğin yükselme devrinde kâğıda dökülen bu düşüncenin ne kadar geniş ufuklu olduğunun ancak bugün farkına varabiliyoruz. Hatırlamak eylemi, seçilmiş olma ilkesine dayanıyor. Çünkü seçilmiş olmak, hiçbir şekilde unutulmaması ve unutturulmaması gereken en yüksek düzeyde sorumluluklar kurumu anlamına geliyor. İsrailliler bu yüzden hatırlama kültürünün *Rhetorica ad Herennium*'un içerdiği anlamda "yapay" denilebilecek abartılmış bir biçimini geliştirdiler.

Geçmiş ilişkisi: Bellek sanatı için mekân neyse, hatırlama kültürü için de zaman odur. Belki bir adım daha ileriye gidebiliriz: bellek sanatının öğrenmedeki işlevi ne ise, hatırlama kültürünün planlama ve umut etme, yani sosyal ve zamansal ufkun geliştirilmesindeki işlevi odur. Bizim tezimize göre geçmiş, ancak kendisiyle ilişki içinde olunması halinde ortaya çıkar. Bu cümle belki ilk önce saçma gelecektir. Hiçbir şey geçmişin oluşması kadar kolay değildir: Zaman geçer ve geçmiş olur. Bugün, yarın olduğunda geçmiştir, düne dönüşmüştür. Ancak toplumlar bu doğal durum karşısında çok farklı tutum alırlar. Örneğin Cicero'nun "barbarlar" hakkında söylediği gibi "günü geçirmek" için yaşayabilir ve bugünü huzurla yarı-

2. "Shamor ve zakhor be dibur echad", Şabat günü söylenen *Lekha Dodi* şarkısının mısrası "Bir Emirde Hatırla ve Koru", aynı emri de.

na çevirirler, bu durum da yokolma ve unutulmaya eştir ya da bugünü sürekli kılmak için her türlü çabayı gösterirler, örneğin Cicero'nun Romalılar hakkında yazdığı gibi "tüm planlarını sonsuza yönelik yaparlar" (*De Oratore* II 40. (169)) ya da Mısır hükümdarları gibi "yarını hayal etmeye" ve "ebediyetin sorunlarını çözmeye" çalışırlar. Kim "bugünden" "yarına" bu biçimde bakarsa, "dünü" yokolmaktan kurtarmak ve hatırlayarak yaşatmak zorundadır. Geçmiş hatırlanarak yeniden kurulur. Geçmişin ancak kendisiyle ilişki içinde olunduğunda varolabileceği tezi ile bu kastedilmektedir. Bu çalışmanın programını bu iki kavram, hatırlama kültürü ve geçmişle ilişki ile sınırlamak ve "bellek sanatı" bağlamına ait diğer her şeyden ayırmak istiyoruz. Geçmişle ilişki içinde olmak için, geçmişin "geçmiş" olarak bilincimize yerleşmesi gerekir. Bunun için iki koşulun yerine gelmesi zorunludur:

a) geçmiş tamamen kaybolmamalı ve geride kalmış bazı deliller olmalıdır

b) bu deliller "bugün"e göre karakteristik bir *farklılık* göstermelidir.

İlk koşul kendiliğinden anlaşılıyor. İkinci ise en iyi, dildeki değişim ile açıklanabilir. Değişim bir dilin doğal koşuludur. Değişmemiş, olduğu gibi kalmış doğal bir dil yoktur. Bu değişim "fark edilmeden" gerçekleşir, konuşanlar tarafından anlaşılmaz, çünkü çok yavaş bir ritme sahiptir. Bu değişimin farkedilmesi, ancak eski dil belli koşullarda varlığını koruduğu zaman, yani efsanelerin ya da harfiyen kuşaktan kuşağa aktarılan belli metinlerin, örneğin kutsal metinlerin dili, özel bir dil olarak yaşadığı, konuşulan dille arasındaki fark yeteri kadar büyüdüğü zaman, (yani sadece bilinen deyimlerin değişik biçimi olarak anlaşıldığında değil de, artık kendine özgü bir dil olarak bilince çıktığı zaman) söz konusudur. Bu ayrışma bazen sözel anlatım devresinde de görülebilen bir durumdur. Ama tipik olarak asıl yazı kültürlerinde ortaya çıkar: kutsal ya da klasik metinlerin okunması, okullarda öğretilmesi gerektiği zaman fark edilir.[3]

3. Bu gelişmeyi "Geçmişin Keşfi" (1985) adlı çalışmamda Mısır örneğinde anlattım.

Eski ile yeni arasındaki fark, dil faktörünün dışında, başka faktörler aracılığıyla ve çok farklı düzeylerde de ortaya çıkabilir. Süreklilik ve gelenekteki her derin kopma, yeni bir başlangıç arama aşamasında "geçmiş" oluşmasına yardımcı olur. Yeni başlangıçlar rönesanslar, restorasyonlar hep geçmişe dönüş, ondan destek alma biçiminde ortaya çıkarlar. Geleceği ürettikleri, yeniden kurdukları, kapsadıkları ölçüde geçmişi keşfederler. Bu gelişmeyi insanlık tarihinin yaşadığı en eski "Rönesans"ta görüyoruz: Sargon krallarının Akad döneminden sonra "Yeni Sümer" dönemini programatik olarak M.Ö. III binyılındaki geçmiş Sümer geleneğine dayandırmaları buna bir örnektir. Bir Mısırolog için Orta İmparatorluk'ta yaşanan daha geç bir örneğin, bu değişimin, zaten kendisini "Rönesans" olarak görmesi nedeniyle daha açık bir durum kabul edilmesi kolaydır. 12. Mısır hanedanının kurucusu I. Amenemhet'in hükümet programı anlamında kendine verdiği isim *whm mswt*, "Doğumların Tekrarlayıcısı", "Rönesans"tan[4] başka bir anlama gelmez. 12. Hanedanın kralları, 5. ve 6. hanedanın uygulamalarını yeniden canlandırırlar[5], eski krallar için tapınaklar yaparlar[6], geçmişin edebi kalıntılarını korumaya alırlar,[7] 4. hanedanın kralı Snofru'yu kişi olarak örnek alırlar[8] ve böylece "Eski İmparatorluk" başlığı altında bir geçmiş yaratırlar. Bu geçmişin hafızası aracılığıyla topluluk olurlar, meşruiyet kazanır, otorite kurar ve güven verirler. Aynı krallar daha önce sözü edilen sonsuzluk efsanesinin de yaratıcılarıdır.

Dün ile bugün arasındaki kopuşun en eski biçimi, bir anlamda yokolma ile koruma arasında kararsızlık yaratan en eski deneyim ölümdür. Yaşam, en aşırı biçimdeki kesilişi, yani sona erişi ile hatırlama kültürünün temeli olabilecek geçmiş

4. Detlef Franke *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich* (Heidelberg 1994) adlı kitabında I. Amenemhet'in bu adının anlamını etraflıca anlatıyor.
5. 12. Hanedanın "arkaikliği" özellikle Dieter Arnold'un Lischt'deki Residenzfriedhof'da yaptığı kazılar sırasında ortaya çıktı.
6. Redford 1986, 151 vd.
7. Assmann, 1990, 2. Bölüm
8. E. Graefe 1990

biçimine bürünür. Bu olguyu, hatırlama kültürünün "ilk sahnesi" olarak adlandırabiliriz. Yaşları itibariyle yaşamı gözden geçiren kişilerin doğal olarak hatırladıkları ile teknik olarak mükemmelleştirilmiş, yani bireyselin yerine konulmuş olanlar arasındaki fark ve ölümünden sonra arkada kalanların bu yaşama ilişkin anıları, toplumsal hatırlamanın özel *kültürel* karakterini daha anlaşılır kılar. Ölenlerin, geride kalanların anısında "yaşamaya devam ettiğini" söyleriz, bu söz, onların kendi güçleri ile doğal olarak varlıklarını sürdürdükleri gibi anlaşılabilir. Gerçekte bir canlandırma eylemi söz konusudur ve ölü kişi bunu grubun, onu unutulmaktan koruma, topluluğun üyesi olarak hatırda tutma ve ilerleyen zamanda birlikte yolculuk yapma yolundaki kararlı arzusuna borçludur.

Hatırlama kültürünün bu biçiminin en iyi örneği Romalı patrisyenlerin, atalarının portreleri ya da maskelerini (Latince'de "persona": kişi) aile törenlerinde bulundurmalarıdır.[9] Bu bağlamda Mısırlıların bir ölünün hatırlanarak, ölümün yarattığı kesintinin geride kalanlar aracılığıyla bilinçli bir şekilde aşılması kültürünün gereklerini kişinin sağlığında yapmaları özellikle ilginçtir: Mısırlı memur mezarını yaptırır ve yaşamöyküsünü yazdırır, üstelik yazılanlar bu kişinin anıları değil, adeta bir erken nekrologdur.[10] Hatırlama kültürünün ilk ve en yaygın örneği olarak ölülerin anılması "gelenek" kavramı ile gerektiği gibi tanımlanamayacak bir olgu ile karşı karşıya olduğumuzu gösteriyor. Çünkü gelenek kavramı, geçmişi oluşturan kopuşu gizliyor, aksine süreklilik ve devam ettirme kavramlarını öne çıkarıyor. Kuşkusuz, burada hatırlama kültürü ve kültürel bellek kavramları ile anlatmak istediklerimizin birçoğunu gelenek ve görenek olarak da adlandırabiliriz. Ama bu kavramlar yaşanan olgunun, kopuştan öncesini devralma ve kabullenme yanını içermediği gibi, unutma ve yok sayma gibi olumsuz yönlerini de göz ardı eder. Oysa bu iki yönü de

9. Buna benzer dikkat çekici bir başka örnek Eski İmparatorluk'tan sonra Mısır'da görüldü: Büyük dini törenlerde önemli ataların ağaç heykelleri taşınırdı. Bak.: H. Kees 1926, 253 vd.

10. Bak. Assmann, 1983; 1987. Nekrolog: ölen kişiye methiye (ç.n.)

içeren bir kavrama ihtiyacımız var. Ölülerin anılması gelenek yaratmaz. İnsanın hatırlaması, duygusal bir ilişkidir, kültürel biçimlendirme ve kopmayı aşarak geçmişle kurulan bilinçli bir ilişkidir. Aynı unsurlar kültürel bellek adını verdiğimiz olguyu da belirler ve gelenek dediğimiz çerçevenin ötesine geçilmesini sağlar.

GEÇMİŞİN SOSYAL YAPISI: MAURICE HALBWACHS

Fransız Sosyolog Maurice Halbwachs 1920'li yıllarda özellikle üç kitabında işlediği "toplumsal bellek" kavramını ortaya attı: *Les cadres sociaux de la mémoire* (Belleğin Sosyal Çerçevesi - 1925, bundan sonra 1985a)[11]; *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective* (Kutsal Toprakta İncil'in Efsanevi Topografyası. Ortak Anılar Üzerine Bir İnceleme- metnin devamında-1942) ve *La mémoire collective* (Toplumsal Bellek- 1950, ölümünden sonra yayımlanan bu eseri büyük ölçüde 30'lu yıllarda kaleme alınmıştır; metnin devamında 1985b)[12] adlı eserlerinde geliştirdi. Halbwachs IV. Henry Lisesi'nde okurken, bellek konusunu felsefesinin merkezine koyan Bergson'un öğrencisi oldu (H.Bergson 1896), ardından Durkheim ile çalıştı. Durkheim'ın toplumsal bilinç kavramı daha sonra Bergson'un subjektivizmini aşmasına yardımcı oldu ve belleği sosyal bir olgu olarak yorumlamaya dayanan çalışmalarının temellerini oluşturdu. Halbwachs önce Strasburg, ardından Sorbonne Üniversitesi'nde sosyoloji dersleri verdi. 1944 yılında Collège de France'a tayin edildiği sıralarda Almanlar tarafından Buchenwald toplama kampına gönderildi ve burada 16.3.1945'de öldü.[13]

11. Lutz Geldsetzer'in yaptığı ilk çeviri "*Sosyoloji Metinleri*" adlı dergide çıkmıştı (*Soziologische Texte* - yay. haz.:. V. H. Maus ve Fr. Fürstenberg, Berlin/Neuwied 1966) R.Heinz 1969 bu konuda kapsamlı bir tanıtım yazısı hazırlamıştır. (Dikkat çeken: Georg Stötzel) Halbwachs'ın teorisinin daha kapsamlı tanıtımı için bak. G. Namer 1987.

12. Maurice Halbwachs'ın eserlerinin bibliyografyası için bak. W. Bernsdorf, *Uluslararası Sosyologlar Sözlüğü* yayıncısı, 1959, 204.

13. M.Halbwachs'ın biyografisi için bak. V.Karady 1972.

Bireysel ve Toplumsal Bellek

Halbwachs'ın tüm eserlerinde izlenen ana tez, belleğin sosyal koşullara bağlılığıdır. Halbwachs, belleği biyolojik açıdan, yani nöroloji ve beyin fizyolojisi açısından ele almaz[14], bunun yerine bireysel bir belleğin oluşması ve korunması için şart olan sosyal çerçeveyi koyar. "Bu çerçevenin dışında toplumda yaşayan insanların hatıralarını sabitleştirecekleri ve yeniden bulabilecekleri bir başka bellek olmaz." (1985 a,121) Halbwachs burada, aslında hiçbir yerde bu açıklıkta formüle etmese de, mutlak bir yalnızlık içinde büyüyen bir bireyin belleği olmaz, demektedir. Bellek insanın sosyalizasyon sürecinde oluşur. Evet bellek her zaman bir bireye "ait"tir, ama bu bellek toplumsal olarak belirlenir. Bu yüzden "toplumsal bellek" mecazi bir ifade olarak algılanmamalıdır. Kuşkusuz toplumlara "ait" bir bellek yoktur, ama toplumlar üyelerinin belleğini belirler. En kişisel anılar bile sadece sosyal grupların iletişimi ve etkileşimi üzerinden oluşur. Sadece başkalarından öğrendiklerimizi hatırlamayız, aynı zamanda onların anlattıklarını, anlamlı diye vurguladıklarını ve yansıttıklarını da hatırlarız. Her şeyden önce başkaları tarafından sosyal açıdan belirlenmiş anlamları bağlamında algılarız. Çünkü "farkındalık olmadan hatırlamak mümkün değildir" (1985a, 364)

Halbwachs'ın geliştirdiği "sosyal çerçeve" (cadres sociaux) kavramı, E. Goffman tarafından geliştirilen ve günlük deneyimlerin sosyal çevre tarafından belirlenen yapısı ya da "örgütlenmesini" incelemeye dayanan "çerçeve analizi" teorisi ile şaşırtıcı bir benzerlik gösterir. (Goffman 1977). Halbwachs'ın yaptığı "hatırlamanın çerçeve analizi"dir - Goffman'ın "deneyimin çerçeve analizi" ile koşutluk gösterir - ve bunu Goffman'la aynı kavramları kullanarak yapar. Çünkü Halbwachs'a göre hatırlama eylemini gerçekleştiren ve ona istikrar kazandıran "çerçeve", Goffman'da günlük deneyimleri organize eden "çerçeve" ile aynıdır. Halbwachs daha da ileri giderek toplu-

14. Bu Bergson'un Ruh-Beden-Dualizmi anlayışına da ters düşer, bak. H.Bergson 1896.

mu bellek ve hatırlamanın öznesi olarak ifade eder ve bellek kavramının mecazi olarak kullanıldığı "grup belleği" ve "ulus belleği" kavramlarını geliştirir.[15] Bizim bu kadar ileri gitmemiz gerekmiyor; bellek ve hatırlamanın öznesi her zaman tek tek bireylerdir, ama onlar anılarını kurgulayan "çerçeveye" bağımlıdırlar. Bu teorinin iyi tarafı hatırlama ile birlikte unutmayı da açıklayabilmesidir. Bir insan -ve bir toplum- geçmişi sadece bağlantı kurduğu ilişki çerçevesinde yeniden kurabiliyorsa, bu ilişki çerçevesinin dışında kalan her şeyi unutacaktır.[16]

Bir başka ifade ile bireysel bellek, belli bir kişide, onun iletişim sürecine katılımı sayesinde gelişir. Bu olgu, kişinin, aileden dini ve ulusal topluluklara kadar çeşitli sosyal gruplara dahil oluşunun bir sonucudur. Bellek canlıdır ve sürekli iletişim içinde varlığını sürdürür, bu alışveriş duraksarsa veya alışveriş içinde olunan gerçekliğin çerçevesi değişir ya da kaybolursa unutma ortaya çıkar.[17] İnsan sadece alışveriş içinde olduğu ve ortak belleğin çerçevesi içine yerleştirebildiği şeyleri hatırlar (1985a, Böl.4: "Hatıraların Yerleştirilmesi"). Birey açısından bellek, kişinin çeşitli grup belleklerine katılımı sonucu oluşan çok katmanlı bir yığışımdır, grup açısından ise bu bir dağılım sorunudur, içinde yani üyeleri arasında dağıttığı bir bilgidir. Hatıralar gerek birey için, gerekse grup çerçevesinde birbirini destekleyen ve belirleyen unsurlardan oluşan "bağımsız sistemlerdir". Halbwachs bu nedenle, bireysel belleği her zaman sosyal bir olgu olarak görse de, bireysel ve toplumsal bellek arasındaki farkın altını çizer. Bu bağlamda bireysel olan, çeşitli grupların ortak belleğinin mekânı olarak toplumsal bellekle kurulan benzersiz ilişki ve bu ilişkilerin her birinin kendine

15. F.C. Bartlett (1932) (diğer noktalarda yakın olmasına rağmen) Halbwachs'ın bu ifade biçimine enerjik biçimde karşı çıkmıştır.

16. Çerçeve değişimi ile unutmaya bir örnek 5. bölümde incelenecektir.

17. "Unutma, bu çerçevenin tamamen ya da kısmen kaybolması anlamına gelir, nedeni ise ya dikkatimizin ona odaklanmasının mümkün olmayışı ya da bir başka yere yönlendirilmiş olması ile açıklanabilir... Unutmak ya da bazı anıların deforme olması aynı zamanda bu çerçevenin bir zaman diliminden ötekine değişmesinin sonucudur" (1985a,368). Sadece hatırlamak değil unutmak da sosyal bir olgudur.

özgülüğüdür. (1985b, s.127). Daha dar anlamda bireysel olan sadece algılardır, anılar değil. Çünkü "algılar vücudumuzla sıkı ilişki içindedir", anılar ise kaçınılmaz olarak "içine girdiğimiz çeşitli grupların düşüncesinden kaynaklanırlar."

Hatırlama Figürleri

Düşünce ne kadar soyut bir eylem ise, hatırlama o kadar somuttur. Düşünceler belleğin bir parçası olmadan önce bir algılama aşaması yaşanır. Bu işlem, kavram ile görüntünün, ayrılması imkânsız biçimde birbirinin içinde erimesi ile gerçekleşir. "Bir gerçeğin bir grubun belleğinde yer etmesi için gerçek belli bir kişi, yer ya da olay biçiminde yaşanması gereklidir"(1941, 157). Ama öte yandan, bir olayın bir grubun belleğinde kalabilmesi için de anlamlı bir gerçekle zenginleşmesi gerekir. "Her kişilik ve her tarihi olay bu belleğe girişiyle bir ders, bir kavram, bir sembol aktarır; toplumun düşünceler sisteminin bir unsuru haline gelir" (1985a, 389vd.). Kavramlar ve deneyimler[18] arasındaki bu paslaşmadan "hatırlama figürleri" olarak adlandırmak istediğimiz olgu doğar.[19] Bu figürler, üç özellik üzerinden daha ayrıntılı karakterize edilebilir: zaman ve mekâna bağlılık, bir gruba bağlılık ve kendine özgü bir süreç olarak yeniden kurulabilme özelliği.

A- Zaman ve mekâna bağlılık: Hatırlama figürleri belli bir mekânda cisimleştirilmek ve belli bir zamanda güncelleştirilmek isterler, yani coğrafi ya da tarihi anlamda olmasa da her zaman somut bir mekâna ve zamana dayanırlar. Ortak belleğin bireylere somut bir dayanak noktası vermesi, ayrışma noktaları yaratır. Hatırlanan içerikler ya çok eski zamanlarda

18. Kuşkusuz bu ikili Kant'daki "Kavram" ve "Sezgi" ikilisini hatırlatmaktadır.
19. Halbwachs'ın kendisi de bu bağlamda "hatırlama görüntülerinden" söz eder, özellikle bak. 1985a, 25 vd; "hatırlama figürleri" olarak kavradığımız şey ise kültürel olarak biçimlenmiş, toplumsal bağlantısı bulunan "hatırlama görüntüleri"dir. Bu bağlamda "figür" kavramını "görüntü" kavramına tercih etmemizin nedeni ise bu figürleri sadece ikon olarak kavramamız değil aynı zamanda anlatısal biçimlenmesini gözönünde bulundurmamızdır.

yaşanmaları veya olağanüstü olaylarla bağlantıları ile ya da hatırlamanın periyodik ritmi sayesinde zamansallık kazanırlar. Örneğin bayramlar, - ait oldukları gruba göre ister dini açıdan, kutlansınlar, ister burjuva ya da köylü geleneklerin gereği olarak isterse de askeri bir takvime bağlı olarak kutlansınlar - ortak yaşanan bir zamanı yansıtırlar. Hatıralar aynı şekilde yaşanan bir mekâna dayanırlar. Aile için ev, kırsal kesimde yaşayanlar için köy ve vadi, kentsoylular için kentler ve bir coğrafyada yaşayanlar için o coğrafi bölge mekânsal hatırlama çerçevesini oluşturur. Bu bağ, özellikle uzakta iken "vatan" duygusunu veren çerçevedir. Mekâna, ben'in çevresindeki, ona ait olan şeyler dünyası, onun "maddi çevresi", benliğinin taşıyıcısı ve destekleyicisi olarak ona ait olan şeyler de dahildir. Bu şeyler dünyası da - araç gereçler, mobilyalar, mekânlar, onların "bize süreklilik ve istikrar görüntüsü veren" özel düzeni (1985b,130)[20] - sosyal olarak belirlenir; bunların değerleri, fiyatı, statüsü ve sembolik anlamları sosyal gerçekliklerdir (Appadurai 1986). Bu yerleştirme eğilimi her tür topluluk için geçerlidir. Kendini grup olarak sağlamlaştırmak isteyen her topluluk sadece içsel iletişim biçimlerinin sahnesi olarak değil, aynı zamanda kimliklerinin sembolü ve hatıralarının dayanak noktası olarak bu tür mekânları yaratmak ve garanti altına almak ister. Belleğin mekâna ihtiyacı vardır, mekânsallaştırma eğilimi içindedir.[21] Halbwachs bu noktayı, bir başka bağlamda daha yakından inceleyeceğimiz "Kutsal İlkenin Efsane Topografyası" örneğinde açıklamıştır. Grup ve mekân bir arada, sembolik bir ortak yaşam kurarlar; grup kendi mekânından ayrı düşse de, bu birlikteliği, kutsal mekânları sembolik olarak yeniden üreterek yaşatır.

20. Auguste Comte'a göre. Bu kavram aynı zamanda A. Gehlen'in *İlk İnsan ve Geç Kültür* (1956, 25 vd.) adlı eserinde yarattığı "dış bağlantı" kavramı ile karşılaştırılabilir.

21. Cancik-Mohr'a göre (1990, 312) bunu Cicero bile söylemiştir: "tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina". (*de finibus* 5, 1-2: "Hatıraların mekânlarla bu güçlü bağlantısı, mnemo tekniğinin (bellek tekniği) bu temelden kaynaklanması nedensiz değil". P. Nora kapsamlı eseri *Les lieux de mémoire*'da (1984); (1986); (1992) bu düşünceyi geliştirir.

B- Gruba bağlılık: Toplumsal bellek, onu taşıyanlarla birlikte vardır ve gelişigüzel devredilemez. Sürece katılanların grup üyeliğinin ispatıdır. Bu yüzden sadece somut mekân ve zaman değil, aynı zamanda, bizim ifademizle somut kimliktir. Bunun anlamı, toplumsal belleğin sadece gerçek ve yaşayan bir grupla ilişkilendirilebileceğidir. Toplumsal belleğin zaman ve mekân kavramları, söz konusu grubun duygusal ve değerlerle yüklü yaşam bağlamı içindeki iletişim biçimleri ile oluşur. Bunlar toplumsal belleğin içinde, bir grubun öz imgesi ve hedefleri için anlamlı ve duygu dolu bir vatan ve yaşamöyküsü olarak ortaya çıkar. Hatırlama figürleri "aynı zamanda modeller, örnekler, bir çeşit öğretici parçalardır. Onlar grubun genel tavrını ifade ederler, sadece geçmişi yeniden üretmekle kalmaz aynı zamanda varoluş biçimlerini, özelliklerini ve zayıflıklarını tarif ederler" (1985a, 209vd.). Halbwachs, bir grubun öz imgesi, sosyal işlevi ve toplumsal bellek arasındaki ilişkiyi Ortaçağ'daki feodal sistemin hiyerarşisi üzerinden açıklar. Bu çağın unvanlar ve armalar sistemi, haklar ve ayrıcalıklara sahip olma talebini sembolize eder. Bu örnekte bir ailenin yeri büyük ölçüde "kendisinin ve diğer ailelerin onun geçmişine ilişkin bilgilerine" bağlıdır. (1985a,308) Bu noktada söz konusu aile "saygı görmek için toplumun belleğine başvurur (başvurmak zorundadır) böylece verilen hizmetlerin yararları ya da memur ve temsilcilerin becerileri gerekçe gösterilerek saygı talep edilir" (1985a,294).

Kendini ortak anıları olan bir toplum olarak kuran sosyal grup, geçmişini özellikle iki noktada korur: kendine özgülüğü ve sürekliliği. Kendisi hakkında yarattığı bu imge, farklılıkları dışarıya karşı vurgulanırken içeri dönük olarak önemsiz gösterme çabasını içerir. Üstelik "kimlik bilinci zaman içinde gelişir" ve böylece olaylar, bir şeylere karşılık gelme, benzerlik, süreklilik temelinde seçilerek korunur. Bir grup önemli bir değişimin bilincine vardığı andan itibaren grup olarak varolmaktan vazgeçer ve bir başka gruba yer açar. Ancak her grup sürekliliği hedeflediğinden, değişimleri mümkün olduğu kadar görmemeye ve tarihi değişmez bir süreklilik olarak algılamaya çalışır.

C- Tarihin yeniden kurulması: Toplumsal belleğin gruba özgülüğü ile yakından ilişkili bir başka önemli özelliği yeniden kurulabilmesidir. Bununla kastedilen, hiçbir belleğin geçmişi olduğu gibi korumasının mümkün olmadığı, aksine ondan geriye ancak "grubun her dönemde kendi bağlamına özgü olarak yeniden kurabildiği biçiminin" kalacağıdır (1985a, 390). Filozof H. Blumenberg'in sözleri ile ifade edersek "hatırlamanın saf gerçekliği" yoktur.

Halbwachs'ın, filozof ve sosyolog olarak tezini oldukça uzak bir örnekte, Hıristiyanlığın Filistin'deki kutsal kentlerinin tarihinde kanıtlamış olması, onun düşüncesinin çok yönlülüğü ve orijinalliğini gösterir. Hıristiyanlığın topografyası tamamen uydurmadır. Kutsal kentler, görgü tanıklarının temin ettiği gerçeklerle değil, inanca bağlı ve kökleri "daha sonra" oluşan fikirlerle anılırlar (1941,157). Müritlerin ya da bugünkü deyimiyle İsa Hareketi'nin (G.Theissen 1977), otantik, canlı deneyime dayanan ortak belleği, bir "duygudaşlık" olarak ve bir duygu birlikteliğinin tipik seçiciliğine uygun olarak deyişler, meseller, öğretiler ve mesihin öğretisi ile kısıtlıdır. Hatırlanan görüntünün biyografik yazımı, ancak çok sonraları, dünyanın yakında batacağı beklentisinin soluklaşması ile başlar. Bundan sonra yapılacak olan, hatırlanan parçaların biyografik episodlara yerleştirilmesi, bunlara zaman ve mekân kazandırılmasıdır. Hatırlamanın kendiliğinden yaşadığı hiçbir yer olmamış, sonradan M.S. yaklaşık 100. yılda Galilea coğrafyasını bilenler tarafından mekânlarla birleştirilmiştir. Ancak Paulus'un ortaya çıkışı ile hatırlamanın Galilea olan odağı, Kudüs'e kayar. Burada "hiçbir otantik hatıra" yoktur, sonuçta İsa'nın yargılanması ve çarmıha gerilmesi müritleri tarafından görülmemiştir. Kudüs merkeze geçer, çünkü dini odağın değişmesi ile artık İsa'nın yaşamının en önemli olayları olan ıztırapları ile dirilişin yeniden kurgulanması mümkün olur ve Galilea'daki tüm eylemleri ön hazırlıklar olarak geri plana itilir.

İznik Konsülü döneminde bağlayıcı hale gelen yeni fikir, insan suretine bürünen Tanrı'nın, dünyanın günahlardan kur-

tulması için kurban edilişidir. Düşünce böylece hatırlanabilir bir varlığa dönüşür, ıztıraplar tarihinin "hatırlama figürü" olur. İsa'ya ilişkin olarak hatırlananlar çarmıh ve diriliş temelinde yeniden kurgulanır ve Kudüs, ortak hatırlanan mekân olarak yaratılır. Bu yeni öğreti ve onun yarattığı İsa figürü bir "yerleştirme sistemi"nde somutlaşır; kiliseler, şapeller, kutsal yerler, kutsal kentler, anıtlar, İsa'nın çarmıha gerilişini anlatan mihraplar türünden yerler bu sistemin mekânsal dayanaklarıdır. Artık yerleşen bu yeni öğreti de diğer mekânsal sistemler tarafından Hıristiyan öğretisindeki değişimleri yansıtacak şekilde, tabaka tabaka yeniden oluşturulur ve genişletilir.

Kısacası bellek yeniden kurma işlemine dayanır. Geçmiş, bellekte olduğu gibi kalmaz. İlerleyen şimdiki zamanın değişken ilişkileri çerçevesinde sürekli olarak yeniden örgütlenir. Yeni olan da, sadece yeniden kurulan geçmiş biçiminde ortaya çıkabilir. Gelenekler yalnızca geleneklerle ve geçmiş yalnızca geçmişle değiştirilebilir (1985a, 385). Toplum yeni fikirleri alıp, geçmişin yerine koymaz, sadece geçmişi o zamana kadar etkili olmuş başka gruplardan farklı biçimde devralır. "Bu bağlamda, aynı zamanda toplumun belleği olmayan hiçbir sosyal düşünce yoktur" (1985a,389). Bu yüzden toplumsal bellek hem geriye hem ileriye doğru iki yönde işler. Bellek sadece geçmişi kurgulamakla kalmaz, aynı zamanda şimdi ve geleceğin deneyimlerini de organize eder. Bu durumda geleceğe yönelik değişim potansiyelini ifade eden "umut ilkesinin" yerine "hatırlama ilkesini" koymanın anlamı yoktur: ikisi de birbirinden etkilenir, biri olmaksızın öbürünün düşünülmesi mümkün değildir (D. Ritschl 1967).

Tarihe Karşı Bellek

Halbwachs bir grubun kendi geçmişini, her türlü değişime kapalı biçimde sunduğu görüşündedir. Bu karakteristiğin C.Lévi-Strauss'un "soğuk" sıfatını verdiği toplumlarınki ile aynı olduğu düşünülebilir.[22] Gerçekten de Halbwachs'ın top-

22. C. Lévi-Strauss ile karşılaştır, 1973, 270; 1975, 39-42. Bir başka bağlamda

lumsal belleğinde değişimin olasılık dışı bırakılması o kadar önemli bir rol oynar ki, bunun karşısına genelde muhalif kavram olarak "tarih"i çıkarır. Halbwachs'a göre "tarih", toplumsal belleğin tam aksine bir seyir izler. Bellek sadece benzerlik ve sürekliliği temel alırken, tarih farklılık ve düzensizlikleri önemser. Toplumsal bellek gruba "içinden" bakıp, geçmişinin görüntüsünü tüm kademelerinde hatırlanabilir biçimde yansıtmayı hedefler ve derin değişimleri reddederken, "tarih" bu tür değişimsiz dönemleri aradaki "boşluklar" olarak resmin dışında bırakır ve sadece süreç ya da olay olarak değişime işaret eden öğeleri gösteren tarihi olgular sayar. Öte yandan grup belleği, daha önce de belirtildiği gibi, kendi tarihinin farklılığı ve tüm diğer grup bellekleri karşısındaki özgünlüğünü vurgularken, tarih tüm bu tür farklılıkları görmez ve olgularını hiçbir şeyin özel olmadığı, aksine her şeyin her şeyle karşılaştırılabilir olduğu, her öykünün bir diğerine bağlanabildiği ve hepsinin özellikle aynı ölçüde önemli ve anlamlı olduğu tamamen homojen yapıdaki tarihi bir mekânda yeniden düzenler.[23] Çünkü birçok toplumsal bellek olmasına karşın, bir grupla, bir kimlikle, özel bir bağlantı ile her türlü ilişkiyi silkelemiş, geçmişi "soyut kimlikli" bir tabloda kurgulayan, Ranke'nin söylediği gibi, hep kendi objektifliği içinde bir profil sergileyen "her türlü grup önyargısından arınmış olduğu için neredeyse Tanrı'ya eş olan" bir tane tarih vardır. Tarihçi ise, bu tür bir tarafgirlik ve sadakatten uzak olduğu için "tarafsız ve yansız olma eğilimindedir" (1985b, 74)[24].

tekrar ele alacağımız bu ayrımın ışığında, hem bir belleğe sahip olup hem de, bir değişim bilinci geliştirerek değişimi kendilerine verdikleri kimlikle bağdaştırabilecek grupların -"sıcak" toplumlar diyebileceğimiz grupların- varolup olmadığı sorusu akla geliyor.

23. Halbwachs 1950, 75: "malgré la variété des lieux et de temps, l'histoire réduit les évenements à des termes apparement comparables, cu qui lui permet de les relier les uns aux autres, comme des variations sur un ou quelques thèmes."

24. Burada Halbwachs'ın tarihi pozitif ("pozitif"in olgusallık anlamı kastediliyor-ç.n.) bir kavram olarak algıladığı açıktır, oysa yeni tarih bilimi artık bu noktada değildir. Her tarih yazımı, yazıldığı dönem, yazanın ve emrinde olduğunun çıkarları ile belirlenir. Bu yüzden Halbwachs'ın "bellek" ile "tarih" (burada tarih yazımı) arasında yaptığı ayrımın bugün geçerli olması mümkün değildir, tarih

Bu yüzden de Halbwachs için tarih, bellek değildir, çünkü evrensel bir bellek yoktur, sadece ortak ve gruba özgü, yani "somut kimlikli" bellek vardır: "Her ortak bellek zaman ve mekânla sınırlı bir gruba aittir. Olayların tümü ancak, onları hatırlayan grubun belleğinden ayrılarak, gerçekleştikleri sosyal çevrenin düşünce yaşamındaki bağlarından çözülerek, kronolojik ve mekânsal bir şemanın ötesinde hiçbir şey kalmadığı zaman ortak bir tabloda toplanabilirler." (1985b,75)

Bir yanda grupların hatıraları ve görüntülerinin yer aldığı anlatılar, öte yanda tarihçilerin bu çok sayıdaki anlatılardan elde ettikleri olguları yerleştirdikleri tek bir tarih. Ancak bu olgular kimseye bir şey ifade etmeyen, kimsenin hatırlamadığı, her türlü kimlik ve anıdan temizlenmiş boş soyutlamalardır. Burada soyut olan, her şeyden önce zamanın kendisidir, tarihin olgularının sıralandığı yer olan zaman. Tarihin zamanı, hiçbir grup tarafından "süreklilik" haliyle yaşanmayan ve hatırlanmayan bir "yapay sürekliliktir". Ve Halbwachs'a göre bu yüzden gerçekliğin dışındadır. Yaşamın, daha doğrusu somut bir mekân ve zamanı olan sosyal yaşamın yarattığı bağlantılardan ve bağımlılıklardan arındırılmış, işlevsiz bir olgular toplamıdır.

Halbwachs'a göre bunun bir sonucu, tarih ve bellek arasındaki ilişkidir. Geçmişin hatırlanmadığı, yani yaşanmadığı anda tarih öne çıkar. "Tarih genelde geleneğin yok olduğu, sosyal belleğin kaybolduğu noktada başlar". Tarihçinin egemenliği de, geçmişin artık bir "mekânının" olmadığı, yani yaşayan grupların ortak belleği tarafından kullanılmadığı zaman ortaya çıkar. "Tarih için gerçek geçmiş, yaşayan grupların düşün-

---

yazımı daha çok, P. Burke'nin (A. Assmann-D.Harth 1991, 289 vd.) önerdiği gibi bir nevi sosyal bellek "sosyal bellek olarak, tarih" anlamında değerlendirilebilir. Ancak burada da önemli bir kategori kaybolmaktadır: Bilimsel tarih yazımının tarafsızlık kimliği. Öte yandan tüm zaman ve çıkar temelindeki bağımlılıklardan öte Herodot'tan bu yana, geçmişle bir "teorik merak" ve saf bilme istemi temelinde ilişki kurulmuştur, bu da bizim hatırlama kültürü olarak tanımladığımız ve istisnasız hatırlayan grubun kimliği ile ilişkili geçmişin anlatılması biçimlerinden açıkça farklıdır. Daha ilerde ele alınacak bir başka farklılık bağlamında bilimsel tarih yazımı "soğuk" hatırlama biçimlerindendir.

cesinin yer aldığı mekânın dışında kalanlardır. Öyle görünüyor ki eski gruplar kaybolana kadar, düşünceleri ve bellekleri yok olana kadar beklemesi gerekir, ancak ondan sonra saklayabileceği görüntü ve bilgi dizinini saptama işiyle uğraşabilir". (1985b, 103)[25]

Halbwachs'a göre toplumsal bellek sadece tarihten ayrılmakla kalmaz, belleğin "gelenek" kavramı altında toplanabilecek her türlü organize edilmiş ve objektiflik, yani somutluk özelliği kazanmış biçimlerinden de farklı niteliktedir. Gelenek onun için bir biçim değil, hatırlamanın biçimlendirilmesidir. İşte bu noktada Halbwachs'ın düşüncesini anlamak zorlaşıyor. "Bellek" ve "gelenek" arasındaki geçişler o kadar akışkan olabilir ki, bu kadar sert bir kavramsal ayrım yapmak anlamsız kalabilir. Biz bu yüzden (toplumsal) bellek kavramını üst bir kavram olarak kullanırken, onun içinde "iletişimsel" ve "kültürel" bellek arasında ayrım yapıyoruz. Bu ayrıma ikinci bölümde değineceğiz ve aynı zamanda Halbwachs'ın gelenek kavramını yeniden ele alacağız.

Özet

Sosyal bellek teorisyenlerinin neredeyse tamamen unutulması kaderin bir cilvesi olsa gerek.[26] Halbwachs'ın ismi bu arada yeniden duyulur olduysa da, aynı şey onun eserleri için aynı ölçüde geçerli değil. Burada Maurice Halbwachs'ın düşüncesine gereken yeri verirken, bu günden geriye baktığımızda onun düşüncesindeki bazı zayıf noktaları da rahatlıkla görüyoruz. Örneğin dikkat çektiği bazı noktaların gerçekten devralınabilir ve uygulanabilir olması için gerekli kavram keskinliği mevcut değil.[27] Ayrıca yazı'nın toplumsal belleğin derlenmesinde

25. Tarihçi Ernst Nolte tam da bu bekleme durumu için "geçmişin geçmek istememesi" deyimini kazandırmıştır tarihçilerin jargonuna. Bu saptamasıyla can alıcı noktayı bulmuş ve tarihçilerin, tarih ve belleği birbirinden ayırmakta zorlandığına dikkat çekmiştir.

26. Bu arada, bu cümlenin yazıldığı 1986 Eylül'ünden sonra, G. Namer 1987 yılında, sadece M. Halbwachs'ın bellek öğretisine adanmış bir eser yayınladı.

27. Bu özellikle "Belleğin Sosyal Çerçevesi" adlı eserinin "din" olgusunu işlediği ve dinin bir olgu olarak, yani her dinin, bir çeşit kurumlaşmış hatırlama olduğu

oynadığı role hiçbir yerde sistematik olarak değinmemesi ya da sadece kısmen değinmesi, bugün bizi yadırgatacaktır. Onda gördüğümüz durum, Bergson'un "yaşam" ve "gerçeklik" gibi sihirli kavramlarının etkisi altında kalması. Döneminin diğer sosyologları gibi o da "yaşanılan zaman"la canlı bir ilişkiye girme gizinin peşindeki bir sosyoloji anlayışının çekimine kapılmıştı ("kavranılan zaman"dan veya "yapay süreklilik"ten farklı olarak).

Tüm bunlar doğal olarak Nietzsche'nin hatırlanmasına yol açıyor ve bu ismin Halbwachs tarafından neredeyse hiç anılmaması ("Belleğin Sosyal Çerçevesi"nde sadece bir yerde ve çok farklı bir bağlamda geçiyor, s. 297) sürpriz etkisi yapıyor. Ama Nietzsche'nin aksine Halbwachs bir kültür eleştirisi yapmaz değil. Nitekim, organik yaşam bütünlüğünü aşan her şeyi otomatik olarak işlevsiz ve hatta insanın yarattığı ve yaşam için zararlı bir şey olarak nitelendirmiyor. Daha çok olanı analiz etmekle ilgileniyor. Toplumsal hatırlamanın temel yapısı ile öncelikle bir sosyal psikolog olarak ilgileniyor. Çığır açan bir keşif olan toplumsal bellek kavramı, bellek ile grubun birbirine bağlanmasına dayanıyor. Grupların hatırlamasının ve kimliğinin nasıl ayrılmaz biçimde birbirine bağlı olduğunu çeşitli örneklerle ortaya koymayı başarıyor. (Halbwachs kimlik kavramını çok az kullanıyor. Paris'te 30'lu 40'lı yıllarda meslektaşı olan Georges Gurvitch'in geliştirdiği "biz" kimliğini kullanmıyor. Ancak bunu varsaydığı anlaşılıyor.)

Halbwachs sosyolog olarak geliştirdiği teorisinde gelip grup olgusunun sınırında duruyor ve bellek teorisini kültür teorisi yönünde genelleştirmeye cesaret edemiyor. Bu arada kültürel evrim perspektifini de dışarıda bırakıyor. Buna rağmen geliştirdiği ana ilkeler, tam da bir kültür analizi için temel olduğu gibi, kültürel geleneklerin mekanizmasının büyük bir

---

ve "hatırlamanın uzun bir süre değişmeden kalması ve gelecekte de zamanın etkisi altında kalmamasını hedeflediği" (1985a,261) tezini savunduğu 6. bölümünde belli oluyor. Tam da bu noktada bir yandan "kültür" ile "din" arasındaki fark şüpheli hale geliyor, öte yandan dinin çeşitli biçimleri arasında fark gözetme gerekliliği kaçınılmaz oluyor. Bu yüzden "Belleğin Sosyal Çerçevesi" adlı eserde yer alan din konusundaki düşüncelere burada daha fazla değinmiyoruz.

bölümünü açıklama gücünü de içeriyor. Kuşkusuz bu yolda atılması gereken bir adım yaşanan, yani iletişimsel hatırlamadan, kurumsal ve ortak hatırlamaya geçişin daha net olarak açıklanması ve özellikle yazı'nın (d)evrimci etkisi üzerinde durulmasıdır.

Belki de Halbwachs birçok grup ve birçok belleği kapsayan karmaşık bir sistem olarak kültüre geçişte, hesabı verilmemiş bir mecazi geçişe başvurulacağını fark etmişti. Belki de sosyo-psikolojik çalışmalarını, kültür bilimi ve kültür teorisi alanlarına genişletmeyi gelecekteki çalışmalarına bırakmıştı. Çalışmalarının tamamlanmadığını, asıl kapsamlı eserinin kızı Jeanne Alexandre tarafından, bıraktığı notlar arasından derlendiğini ve yukarıda sözü edilen türden bir genişlemeye işaret eden kutsal toprakların efsanevi topografyası üzerine kitabının bu çerçevede son eseri olarak kabul edilmesi gerektiğini unutmayalım.

Halbwachs'ın en fazla eleştirilen yanı, bellek kavramını sosyo-psikolojik olgular için kullanmasıdır. Bu girişimi "bireyleştirici mecaz" olarak eleştirilmiş, böylece "geçmişin, insanlık kültürü ve iletişiminde varolmasının özel biçiminin" üstünü örttüğü söylenmiştir.[28] Oysa Halbwachs bireysel anıların sosyal bir olgu olarak kabulü için, bir kanıt gerektiğinin farkındadır ve bu yüzden toplumsal bellek kavramını mecazi olarak görmez. Sadece bireylerin nörolojik yapıları nedeniyle bir belleğe sahip olabilecekleri gerçeği, bu bireysel belleklerin sosyal "çerçeve"ye bağımlı oldukları gerçeğini değiştirmez. Buradaki "toplumsal" kavramını, Jung'un arketip (ilk örnek) öğretisinde gördüğümüz ve Halbwachs'ın bellek teorisinin tam karşıtı olan toplumsal bilinçsizlik teorisi ile karıştırmamak gerekir. Çünkü Jung'a göre bu toplumsal bellek 1) biyolojik olarak devredilebilirken ve 2) bir çeşit - örneğin rüyalarla ortaya çıkan - "zoraki bellek" iken, Halbwachs sadece iletişimsel olarak yaygınlaştırılabilen, biyolojik olarak devredilemeyen "iradeye bağlı bellek" alanında kalır. Bize göre bellek kavramının sosyal kuruculuk işlevi yönünde genişletilmesi değil, aksine bireysel psikoloji yönünde daraltılmasıdır, geçmişin iletişimsel ve kültürel can-

28. H. Cancik/H. Mohr 1990, 311.

landırılmasının özel biçimlerinin üstünü örten. Gruplar ve bireyler geçmişlerinde "yaşarlar" ve buradan öz imgelerinin unsurlarını biçimlendirirler. Kupalar, madalyalar ve diplomalar bir spor klubünün vitrininde olduğu gibi, sporcuların özel vitrinlerinde de bulunur. Bunlardan birini "gelenek", diğerini "bellek" olarak adlandırmak pek de anlamlı değildir.

Halbwachs'tan, "sosyal-yapısalcı" olarak adlandırabileceğimiz geçmiş teorisini devralmak istiyoruz. P.L.Berger ve Th. Luckmann'ın gerçeğin bütünü için işaret ettikleri şeyi, 40 yıl önce Halbwachs geçmiş için söylemişti: Geçmiş içinde bulunulan zamanın bağlamından ve anlam ihtiyacından doğan sosyal bir yapıdır. Geçmiş doğal olarak bulunmaz, bir kültürel varlıktır.

TOPLUMSAL HATIRLAMANIN BİÇİMLERİ İLETİŞİMSEL VE KÜLTÜREL BELLEK

"Kayan Boşluk": İki Hatırlama Biçimi

Etnolog Jan Vansina 1985'te yayınlanan *Tarih Olarak Sözlü Gelenek*[29] başlıklı eserinde özgül olduğu kadar tipik bir olgu olarak sözlü tarihe dikkat çekiyor:

"Grupların ya da bireylerin kendi kökenlerine ilişkin anlatıları, aynı sürecin (yani "sözlü aktarımın dinamik sürecinin" -yazarın notu) farklı durumlardaki çok çeşitli dışavurumlarıdır. Bu tür anlatıların tümü birarada incelendiğinde bunların üç türden oluştuğu görülür. En yakın geçmiş için yeteri kadar bilgi vardır, ancak geçmişe doğru gidildikçe bu bilgiler azalır. En eski zamanlar ya anlatılanlar arasında sıçramalar görülür ya da tereddütle bir-iki isimden söz edilir. Anlatılarda rastladığımız bu boşluğu "kayan boşluk" (the floating gap) olarak nitelendirmek istiyoruz. Buna karşılık daha da eski geçmiş için bir dizi bilgi bulunabilir ve bu bilgiler ilk köklerden, başlangıç döneminden kalmadır. Bu boşluk söz konusu toplumun üyele-

29. Önce *De la tradition orale* başlığı ile 1961'de, İngilizce olarak Londra'da 1965'te yayınlandı.

ri tarafından algılanmayabilir, ama bunu araştırmacıların fark etmemesi mümkün değildir. Bazen de, özellikle soy araştırmalarında en yakın geçmiş ile başlangıç dönemi birbirini takip eden iki kuşak olarak ortaya çıkabilir. (...) Tarihi bilinç sadece iki düzeyde çalışır: köken ve yakın geçmiş. İkisi arasındaki sınır, kuşaklarla birlikte ilerlediği için bu iki düzey arasındaki boşluğa "the floating gap" adını verdim. Kongo'daki Tio için bu boşluk 1880 yılında 1800'ler noktasında başlıyordu, 1960 yılında ise 1880'e ilerledi."[30]

Vansina'nın "kayan boşluğu", sözlü anlatıların önemli bir rol oynadığı her durumda tarihçilerin karşılaştığı bir olgudur.[31] Bu özellikle eski Yunan anlatılarından bilinen "karanlık dönem" (dark age) olgusudur. Yunan mitolojisi tam anlamıyla tarihi yapıda olmasa da arkeologların "geç Helenik dönem" (M.Ö. 2500-1100 arasındaki dönem, ç.n.) olarak sınıflandırdıkları Miken medeniyetinin kahramanlık dönemlerini aydınlatır. Klasik dönem Yunan tarihi tam 80-100 yıl geriye gider ve Vansina'nın "yakın geçmiş" dediği yaklaşık 100 yıl öncesini tipik olarak deneyim ve anlatılanları aktaran bir zamandaş belleğe dayandırır. Herodot tarihinde Kroisos şöyle anlatılır: "bu adamın Yunanlılarla düşmanlığı başlatan kişi olduğundan eminim". Herodot böylece görgü tanıkları tarafından aktarılan hatırlamanın ufuk çizgisini çeker.[32] İşte aradaki zamana da, arkeologların "karanlık dönem" (dark age) olarak nitelendirdikleri ve toprak altından çıkarılan bulgulara göre M.Ö. 1100 ile 800 yılları arasındaki dönemi kapsayan, "kayan boşluk" düşüyor. Bununla birlikte "dark age" kavramının araştırmacıların bakış açısını yansıttığını unutmamak gerekir. Biz ise "bellek" kavramını kullanırken söz konusu toplumların iç bakışı ile ilgileniyoruz. Vansina'nın pek de üzerinde durmadığı bir ayrımdır bu.

İşte burada kayan ya da sabit herhangi bir boşluktan söz etmenin mümkün olmadığı görülüyor. Geçmişin iki düzeyi

30. J.Vansina 1985, 23d. (Vansina'dan çeviren J.A.)

31. J.v.Ungern-Sternberg/ H.Reinau 1988; özellikle M.Schuster'in "Zur Konstruktion von Geschichte in Kulturen ohne Schrift" adlı makale, 57-71.

32. Bu örnek için T. Hölscher'e teşekkür ederim.

grubun kültürel belleğinde sürekli bir geçiş gösterir burada. Bunu en açık olarak, Vansina'nın da işaret ettiği gibi kültürel bellek tekniğinin en tipik ve en eski biçiminde, yani soyağacının çıkarılmasında görürüz. Eskiçağ tarihçisi Fritz Schachermeyr, ölümünden önce yayınladığı son eseri *Yunanlıların Geçmişi Hatırlaması* (*Die griechische Rückerrinnerung*-1984) adlı kitapta Yunan asillerinin soyağacım inceler ve Vansina'nın Afrika ve diğer klan toplumları ile ilgili olarak anlattıklarına benzer yapılarla karşılaşır.[33] Keith Thomas da İngiltere'de Yeniçağ'ın başlarında yaptığı araştırmalarda aynı şeylerden söz eder. "Sayısız soyağacı mitolojik atalardan doğrudan modern çağa geçiyordu ve bir antikacının dediği gibi gövdesiz baş ve ayaklar ya da ortası olmayan iki uç gibiydiler."[34] Soyağacı, şimdiki zaman ile köken arasındaki uçurumu kapatma ve kesintisiz olarak geçmişe bağlanma özelliğiyle bugünkü düzen meşrulaştırma yöntemidir. Kuşkusuz burada, soyağacı yöntemi ile buluşturulan iki zaman arasında kategorik bir fark olmadığı anlamına gelmez. Geçmişe ilişkin iki kayıt, ortası olmayan iki uç, birbirlerinden temel noktalarda ayrılan iki bellek türüne işaret eder. İşte bunları iletişimsel ve kültürel bellek olarak adlandırıyoruz.[35]

İletişimsel bellek yakın geçmişe ilişkin anıları kapsar. Bunlar kişinin çağdaşları ile paylaştığı anılardır. Bunun en tipik örneği kuşağa özgü bellektir. Bu bellek tarihi olarak grupla bağlantılıdır, zamanla oluşur ve zamanla yok olur; daha açık ifade edersek taşıyıcıları ile sınırlıdır. Sahibi öldüğü zaman bir başka belleğe yer açar. Bu doğrudan bireye bağlı olarak varolan ve iletişimsel deneyimle kazanılan belleğin mekânı, Tevrat ve

33. Soyağaçları tipik olarak 10-15 kuşağı kapsar. Bu soyağaçları Yunan kahramanlık öykülerinin tarihi açıdan olmasa da, mitolojik açıdan (sistem içinde) kesin olarak bilinen ve ünlü kişi isimleri ile başlar ve ismin son taşıyıcısından 2-4 kuşak önce tarihi kesinlik içinde varolan isimlerle sona erer. Uzunluğuna ilişkin besbelli bazı avansların bulunduğu zincirin halkalarını zaman zaman hayali isimler doldurur.

34. K. Thomas 1988, s.21. Bu alıntı için Aleida Assman'a teşekkür ederim.

35. Bu ayrımla ilgili olarak, A. ve J. Assmann'ın 1988'de birlikte ve yazarın aynı yıl tek başına yayınladığı eserlere bakılabilir.

İncil'e bakılırsa, oradaki anlatılardan birinde günahı ödemek zorunda oldukları belirtilen 3-4 kuşağı kapsar. Romalılar bu olguyu "saeculum" kavramı ile açıklıyorlardı. Bu kavram, bir kuşağın son üyesinin (ve onun özel anılarının taşıyıcılarının) öldüğü sınır olarak kabul ediliyordu. Tacitus M.S. 22 yılındaki anılarında, cumhuriyetin son tanıklarının ölümünden söz eder.[36] Sınır değer olarak kabul edilen 80 yılın yarısı olan 40 yılın iletişimsel bellek açısından kritik bir eşik olduğu anlaşılıyor. Bu konuya 5. Bölümde Deuteronomium ile bağlantılı olarak daha ayrıntılı olarak değineceğiz. 40 yıl sonra önemli bir olayı yetişkin olarak yaşamış kişiler, daha çok geleceğe yönelik mesleki yaşamdan ayrılıp, anıların ve aynı zamanda onları hatırlanabilir kılma ve gelecek kuşaklara bırakma arzusunun arttığı yaşa giriyorlar. Hitler'in Yahudilere uyguladığı baskıyı ve soykırımı kişisel travma olarak yaşamış olan kuşak, yaklaşık on yıldır tam da bu konumda. Bugün hâlâ canlı olan anılara, yarın artık sadece medya aracılığıyla ulaşılabilecek. Bu geçiş dönemi, şimdi olayın tanıklarının anılarının yazılması ve arşivlenmek üzere yoğun olarak toplanması çalışmalarında ifadesini buluyor. Tesniye'de sözü edilen 40 yıl, burada da önemli bir kesiti oluşturuyor. Nitekim İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden tam kırk yıl sonra, 8 Mayıs 1985'te Almanya'nın o zamanki Cumhurbaşkanı Richard von Weizsaecker'in, Federal Parlamento'daki törende yaptığı konuşma ile başlayan hatırlama süreci, bir yıl sonra "Historikerreit" (Nazi döneminde yaşananların gerçekliğine ilişkin bir tartışma, ç.n.) olarak bilinen krizi yarattı.

Son zamanlarda kendini gösteren yeni bir tarih çalışması içinde bu canlı tanıklık, tarihçinin bilinen yazılı belgelerine dayanmayan, sadece tanıklarla yapılan konuşmalarla açığa çıkan anılara dayanan tarih araştırmalarının, yani tarihin bir dalı olan "sözlü tarih"in konusunu oluşturuyor. Bu anlatılar ve anılarda ortaya çıkan tarih biçimi, "günlük yaşamın tarihi", bir çeşit "halk tarihi" olarak nitelendirilebilir. "Sözlü tarih"in tüm

36. Tacitus, *Annales* III; H. Cannik-Lindemaier/H. Cannik, 1987, 175.

araştırmaları yazı kültürüne sahip olan toplumlarda bile canlı tanıklıkların 80 yıldan daha ötesine gidemediğini gösteriyor (L.Niethammer 1985). Bu noktadan sonra devreye giren "kayan boşluğun" ardından kökene ilişkin anlatıların yerini okul kitaplarının ve anıtların verdiği bilgiler, yani resmi tarih alır.

Burada hatırlamanın geçmişin iki ayrı biçimi söz konusudur; bunlar kültür olgusu içinde birçok yönden iç içe geçmiş olsalar da işlevsel bakımdan titiz bir ayrım gerektiriyor. Toplumsal bellek iki tarzda işler: 1) kökeni göz önünde tutan, kökensel hatırlama tarzında; 2) kişinin özel deneyimleri yani "yakın geçmişi"ni, göz önünde tutan biyografik hatırlama tarzında. Kökensel hatırlama -yazı kültürüne sahip olmayan toplumlarda da- dilde ya da dil dışı araçlarla yaptığı nesneleştirmeler olan her türlü simgeye başvurur: hatırlama tekniği içermeleriyle, yani hatırlamayı ve kimliği destekleyici yönleriyle "memoria" kavramı altında toplayabileceğimiz bu simgeler arasında törenler, danslar, anlatılar, desenler, giysi, takı, dövmeler, yollar, resimler, mekânlar ve benzeri öğeler sayılabilir. Biyografik hatırlama tarzı ise bunun aksine, yazı kültürüne sahip toplumlar dahil, her zaman sosyal alışverişe dayanır. Kökensel hatırlama doğal ilerlemeden çok hep bir itkiye gerek duyar (ve aynı zamanda katı biçimlere bağlılığı yüzünden yapay olarak devreye sokulur), biyografik hatırlamada ise tam tersi yaşanır. Kültürel bellek, iletişimsel olanın aksine kurumlaşmış bir bellek tekniği sorunudur.

Kültürel bellek geçmişin belli noktalarına yönelir. Geçmiş onda da olduğu gibi kalmaz, daha çok anının bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşır. Sözgelimi babanın öyküsü, İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı, çölün aşılması, yerleşme, sürgün; bayramlarda, törenlerde ritüel olarak anılan ve her seferinde içinde bulunulan durumu açıklayan bu türden hatırlama figürleridir. Efsaneler de hatırlama figürleridir. Ancak burada efsane ile tarih arasındaki fark göz önünde tutulmalıdır. Kültürel bellek için, gerçek değil hatırlanan tarih önemlidir. Hatta kültürel bellekte gerçek tarihin, hatırlanan tarihe ve ardından

efsaneye dönüştüğü söylenebilir. Efsane kurucu bir tarihtir, bugünü geçmişin ışığıyla aydınlatmak için anlatılan öyküdür. Mısır'dan Çıkış, tarihte gerçekte olup olmadığı bir yana, İsrail'in kuruluş efsanesidir: nitekim Fısıh bayramında tekrar tekrar anlatılır ve halkın kültürel belleğinin bir parçasıdır. Tarih hatırlama yoluyla efsaneye dönüşür. Bu dönüşüm onun gerçek olmaktan çıktığı anlamına gelmez, aksine sürekliliği sağlanmış düzenleyici ve biçim verici bir güç olarak gerçeklik kazanır.

Örneklerimiz kültürel bellekte dinin etkisini gösteriyor. Hatırlama figürlerinin dini anlamları vardır ve hatırlatmayı amaçlayan canlandırılma biçimleri genellikle bir bayram karakterini içerir. Buradaki kutlama -diğer işlevlerinin yanı sıra- kökensel geçmişin canlandırılmasına yarar. Geçmişle bağlantı kurularak hatırlayan grubun kimliği temellendirilir. Grup, tarihini hatırlayarak ve kökenine ait hatırlama figürlerini belleğinde canlandırarak kimliğinden emin olur. Bu gündelik bir kimlik değildir. Toplumsal kimlikler gündelik yaşamın ötesinde bir özellik, bir törenselliğe sahiptir. Bir anlamda yaşama bir ululuk katarlar ve günlük yaşamın ufkunu aşarlar ve gündelik olmayan törensel iletişimin nesnesini oluştururlar. İletişimin bu ritüelliği bir anlamda biçimlendirmedir. Metinler, danslar, resimler ve gelenekler yoğunlaşan anıların biçimlenmesinde yaşamaya devam eder. Bu durumda iletişimsel ve kültürel bellek arasındaki kutuplaşma ile gündelik ve bayramlık arasındaki kutuplaşmanın koşutluğundan, hatta gündelik ve bayramlık bellekten söz edilebilir. Ancak bu ilişkiyi bu noktaya götürmek niyetinde değiliz. Kültürel belleğin kutsal bellekle ilişkisine ise daha sonra değineceğiz.

İletişimsel ve kültürel bellek arasındaki kutuplaşma sosyolojik açıdan bakıldığında, *katılım yapısı* adını vermek istediğimiz olguda karşımıza çıkar. Bu yapı toplumsal belleğin iki biçimi için olduğu gibi zamansal yapıları için de çok farklıdır. Grubun iletişimsel belleğe katılımı belirsizdir. Bazıları daha az diğerleri daha fazla bilgiye sahiptir, yaşlıların belleği, gençlere

göre daha geriye gider. Ama bu tür gayri-resmi anlatılarda, bireylerden bazıları ötekilere göre daha fazla bilgiye sahip olsa da, işin uzmanları yoktur. Burada söz konusu olan bilgi, bir taraftan dil öğrenilirken ve gündelik iletişim sayesinde edinilir. Burada herkes aynı ölçüde uzmandır.

Grubun iletişimsel belleğinde katılımın belirsizliğine karşın, kültürel bellekteki katılım çok daha belirgindir. Bu durum eşitlikçi ve yazı kültürüne sahip olmayan toplumlar için de geçerlidir. Anlatıcının asıl işlevi grup belleğini korumaktır. Bugün sözel kültüre dayalı toplumlarda bu işlevi griot üstleniyor. Bir griot olan, Senegalli Lamine Konte, griotluk kurumunun işlevini şöyle anlatıyor:[37]

"Afrika'da pratikte yazının olmadığı zamanda geçmişi hatırlama ve aktarmanın işlevi topluluk içinde özel bir gruba verilirdi. Geçmişin başarılı bir şekilde aktarılması için ayrıca müziğin etkili olduğuna inanılırdı. Bu nedenle sözel geçmiş anlatımı görevi griot olarak adlandırılan irticalen müzik yapan müzisyenler sınıfına verildi. Bu kişiler Afrika halklarının ortak anılarının koruyucusu oldular. Griot'lar aynı zamanda temsillerinde sahne sanatlarının tümünü kullanan şair, dansçı, mim sanatçısı idiler." (*Unesco-Kurier* 8, 1985, s.7).

Kültürel belleğin hep özel taşıyıcıları oldu. Bunlara şamanlar, "bard" olarak adlandırılan kelt ozanları, griot'lar, rahipler, öğretmenler, yazarlar, filozoflar, mandarinler ve adları ne olursa olsun kendilerine bilgiyi taşıma yetkisi tanınmış olanların tümü dahildir. Anlamın gündelik biçiminin ötesine taşınması ve kültürel belleğin koruması altına alınması, bu işle görevlendirilenlerin, gündelik sorumluluklar ve işlerle ilgilenmemelerini de beraberinde getirmiştir. Yazı kültürüne sahip olmayan toplumlarda bellek aktarıcılarının uzmanlaşması, bu belleğe yüklenen sorumlulukların gereğidir. En önemli ve en zor olan sorumluluk, anlatının kelimesi kelimesine aktarımının üstlenilmesi ve başarılmasıdır. Burada insan belleği, "veri taşıyı-

37. Griot'un Afrika'daki işlevi için ayrıca bak. C.Klaffke, "Her yaşlı ile bir kütüphane ölüyor", A. ve J. Assmann, 1983, 222-230; P.Mbunwe-Samba 1989.

"ısı" olarak yazının bir ön biçimi olarak kullanılır. Bu biçime özellikle ritüel bilginin aktarılmasında rastlanır. Ritüel, yazılı olarak varolmasa da, çok katı uygulanması gereken "kurallara" tabidir. Rgveda, ritüel bilginin belleğe kodlanmasının en ünlü örneğidir. Belleğe yüklenen işlevin büyüklüğü ve bilginin bağlayıcılığı, bellek uzmanlarının sosyal liderlik konumlarına da aynı ölçüde yansır. Hint kast sisteminde Brahmanlar, iktidarı elinde tutan Kşatriya hanedanının üstünde bir konuma sahiptir. Ruanda'da 18 krallık ritüelinin içeriğini oluşturan metinler, imparatorluğun en saygıdeğer kişileri tarafından ezbere bilinir ve yanılma durumunda ölüm cezası verilir. Yüksek rütbeli bu kişilerden üçü 18 ritüelin tamamını bilir ve böylece imparator gibi Tanrı katından sayılırlar. (Ph. Borgeaud 1988, 13).

Kültürel belleğe katılım bir başka anlamda da belirsiz değildir. İletişimsel belleğin aksine kültürel bellek kendiliğinden yayılmaz, hatta son derece özenli talimatlara bağlıdır. Böylece bu belleğin yayılmasında hem katılım yükümlülüğü veren hem de katılım hakkını sınırlandıran bir kontrol ortaya çıkar. Kültürel belleğin etrafında, az ya da çok kesin sınırlar vardır. Bazılarının yetkinliği (belki de aidiyeti mi demeli?) formel sınavlarla saptanır (eski Çin'de olduğu gibi) ya da ilgili iletişim biçimlerine hâkim olma ile ispatlanırken (Yunan din kurumlarında Yunanca'ya hâkimiyetten, 18. Yüzyıl Avrupa'sında Fransızca bilmekten, Wagner operalarının özel piyanolarda icra edilebilmesinden ya da 19. yüzyılda "Alman halkının alıntılar hazinesinin" ezbere bilinmesinden geçiyordu), diğerleri bu tür bilgiden yoksun kalıyordu. Yahudilik'te ve eski Yunan'da dışlanan kesim özellikle kadınlardı, kültür sahibi burjuvazinin gelişme döneminde ise alt tabakalardı.

Toplumsal hatırlamanın kutuplaşması zaman boyutunda gündelik ve törensel olan arasındaki kutuplaşmaya, sosyal boyutta ise bilgiye sahip elit tabaka, yani kültürel bellek uzmanları ile halk arasındaki kutuplaşmaya denk düşüyor. Hatırlamadaki bu kutuplaşmayı nasıl açıklayabiliriz? Halk dili ve kültür dili örneğinde olduğu gibi, yan yana varolan ve sınırları belli

olan iki bağımsız sistem olarak mı, yoksa Wolfgang Raible'nin önerdiği gibi kademesiz bir cetvelin birbirinin zıddı iki ucu gibi mi? Bu sorunun cevabı muhtemelen duruma göre verilecektir. Kuşkusuz, kültürel belleğin, iletişimsel bellekten tamamen ayrıldığı toplumlar vardır ve burada "çift kültürlülük"ten söz etmek mümkündür. Bu anlamda eski Mısır örneği verilebilir (J. Assmann, 1991). Başka toplumlar ise, örneğin içinde yaşadığımız toplum, kademesiz cetvel modeline daha uygun olabilirler. Halk dili ve kültür dili karşıtlığı, her zaman ve her yerde gerçek bir iki dillilik biçiminde karşımıza çıkmaz; burada da kutuplaşma çoğu kez bir cetvelin iki ucu durumunda değildir. Yine de bunun ötesinde hatırlama biçimleri arasında, törenlerle ve dinle kurulan çağrışımlar üzerinden gerçekleşen bir kendiliğinden sınır olduğunu kabul etmek gerekir. Bu sınırlama ile söz konusu cetvel modelini devralmak ve aşağıdaki kutupları göstermek istiyoruz:

	İletişimsel Bellek	Kültürel Bellek
İçerik	Bireysel biyografiler çerçevesinde tarihsel deneyimler	Efsanevi köken tarihi, ulaşılamaz geçmişte yaşananlar
Biçim	Gayri resmi, az biçimlendirilmiş, doğal, iletişimsel alışveriş içinde gelişen, gündelik	Planlanmış, çok iyi biçimlendirilmiş, törensel iletişim, bayram
Araçlar	Organik belleklerdeki canlı anılar, deneyler, aktarılanların anlatımı	Kesin nesneleştirme, söz, görüntü ve dans yoluyla geleneksel sembolik kodlama, sahneleme
Zaman yapısı	80-100 yıl, şimdiki zamanla bağlantılı 3-4 kuşaklık zaman ufku	Kesin geçmiş, efsanevi bir geçmiş zaman
Taşıyıcılar	Belirsiz, bir hatırlama grubunun canlı tanıkları	Uzmanlaşmış, gelenek taşıyıcıları

Kültürel Belleğin İlk Örgütlenme Biçimleri Olarak Ritüel ve Bayram

Yazılı kayıt imkânı olmayınca, grubun kimlik koruyucu bilgisi için insan belleğinden başka bir yer yoktur. Bu belleğin birlik sağlayıcı ve eyleme yönelik -kuralcı ve biçimsel- itkilerini yerine getirebilmesi için üç koşul gereklidir: kaydetme, çağırma ve iletme; ya da şiirsel biçim, ritüel sunuş ve toplumsal katılım. Şiirsel biçimlendirmenin, kimliği koruyan bilginin saklanabilir biçimine sokulması için, bellek tekniği hedefine yönelik olduğu herkesçe biliniyor.[38] Bu bilginin aynı zamanda, dildeki metnin, ses, vücut, mimikler, el-kol hareketleri, ritm ve ritüel eylemden ayrılmaz birliktelik içinde, çok yönlü sanatsal iletişim araçları aracılığıyla sunumuna dikkat edildiği gerçeği de biliniyor.[39] Burada benim için önemli olan, üçüncü nokta, yani katılım biçimleri. Grup, bu düzeyde koruyuculuğu uzmanların (bard, şaman, griot) üstlenmiş bulunduğu kültürel belleğe nasıl katılabilir? Bu sorunun cevabı, buluşma ve kişisel olarak orada bulunmadır. Yazısız kültürlerdeki kültürel belleğe, hazır bulunmaktan başka türlü katılmak mümkün değildir. Bu tür buluşmalar için yaratılan biçim ise bayramlardır. Bayramlar ve ritüeller, düzenli tekrarları ile kimliği koruyan bilginin iletilmesi ve devredilmesi, böylece kültürel kimliğin yeniden üretimini üstlenirler. Ritüel tekrar, grubun zaman ve mekânsal birlikteliğini garanti eder. Kültürel belleğin ilk örgütlenme biçimi olarak bayram, yazı kültürüne sahip olmayan toplumlarda, zamanın bir biçimi olarak gündelik ve ritüel zamana dahil olur. Bayram ya da "rüya zamanı" gibi büyük toplanmalarda, toplumsal ufuk kozmik dünyaya, yaratılma dönemine, ataların zamanına, dünyanın geçmişte yaşadığı büyük değişimlere kadar genişler. Ritüeller ve efsaneler gerçeğin anlamını açıklarlar. Onlara saygı gösterilmesi, korunması ve gelecek kuşaklara devredilmesi dünyanın düzenini -aynı zamanda grubun kimliğini- korur.

38. Bunun için "preserved communication" kavramını kullanan E. Havelock'un (1963) eserine bakılabilir.

39. Bak. B.P.Zumthor, *Introduction a la poesie orale*, Paris 1983.

Kültürel bellek gündelik dünyayı yadsıyıcı ve potansiyel öğeler katarak dünyayı genişletir ve tamamlar ve bu şekilde, varlığın, gündelik yaşama bağlı olarak kaybettiklerini yeniden kazanmasını sağlar. İnsan yaşamı kültürel bellek sayesinde, kültürel evrimin tüm aşamaları boyunca korunan bir iki boyutluluk ya da iki zamanlılık kazanır. Yazısız kültürlerde kültürel iki zamanlılık en açık biçimiyle gündelik yaşam ile bayram gününün, gündelik ve törensel iletişimin farkında ortaya çıkar. Antikçağ'da bayramın ve sanatçının işlevi, günlük yaşamın sağaltılması olarak algılanmaktaydı. Eflatun, *Yasalar* adlı kitabında çocukluk ve gençlikte alınan eğitimin ilerde nasıl gündelik yaşamın güçlükleri içinde kaybolduğunu anlatır: "Ama tanrılar, güçlüklerin altında ezilen insan cinsine acıdıklarından, bizi, eziyetin sağaltılması için gündelik yaşama ara vermeye zorladılar. Dini bayramların değişken zamanlarda olmasının nedeni budur. Ayrıca insanlara eski kökenlerindeki geleneklerin düzenine kavuşmaları uğruna, bu bayramlarda müzleri (başlarında koro şefi Apollon ve Dionysos da olmak üzere) misafir gönderdiler"[40]

Bayram, varlığımızın günlük yaşamda göz ardı edilen arka planını aydınlatır ve tanrılar normalleşerek unutulan ve bozulan düzenlerini tazelerler. Öte yandan Eflatun'dan alıntıladığımız bölüm iki farklı (gündelik ve bayramsal, dünyevi ve kutsal) düzenin birbirinin yanında ilişkisiz varolmadığını göstermektedir. Aksine hem bayramsal hem kutsal olan tek bir düzen vardır ve gündelik yaşamı yönlendirici etki yapmaktadır. Bayramların asıl hedefi, "günlük zamanın" aksi bir "kutsal zaman" yaratmak değil, zamanı bölümlere ayırmaktır. Bayramlar zamanın akışına ritm ve yapı kazandırdıkları için, günlük zamanın da ifadesini bulduğu bir genel zaman düzeni yaratırlar. İki farklı kutsal ve dünyevi düzen olmadığına dair en iyi örnek, Avustralyalıların, atalarının ruhlarına ilişkin düşünceleridir.

40. Eflatun, leg.653 d., Almanca'da E.Eyth'in çevirisi, Heidelberg 1982, 253 d. Ayrıca karş. R. Bubner, "Aesthetisierung der Lebenswelt", W. Haug/ R. Warning 1989.

Onların yeryüzündeki etkinlikleri ve dolaşmaları, insanın tüm kuralları ve etkinlikleri için (bayram ritüellerinden, ayakkabı bağlarının bağlanmasına kadar) model oluşturur. Kültürün ancak yüksek bir düzeyinde, gündelik işler kendine ait düzenini bulduğu zaman, bayramlar bir başka özel düzenin, zamanın ve belleğin mekânı olur.[41]

Kültürel ve iletişimsel bellek arasındaki farkın, gündelik ve törensel (dünyevi ve kutsal) geçici ve kalıcı, kısmi ve genelle ilişkisini ve bu farklılığın kendine özgü bir tarihi olduğunu gördük. Kültürel bellek, gündelik olmayan olayları hatırlama organıdır. İletişimsel bellekten ayrıldığı en önemli nokta ise biçimlendirilmiş olması ve törenselliği. Şimdi de kültürel belleğin bu tür *biçimlerini* incelemek istiyoruz. Kültürel bellek, anlamın katı kurallar içine alındığı nesneleştirmelere dayanır. Toplumsal belleğin iki kutuplu yapısını en iyi geçişlilik ve katılık benzetmeleriyle açıklayabiliriz.[42] Kültürel bellek katı olana bağlıdır. Tek tek varlıkları dışardan etkileyen bir dalga değil, daha çok insanın kendi kendisine kurduğu bir nesneler dünyasıdır.

Geçişli ve katı olmak; iletişimsel ve kültürel bellek arasındaki bu kutuplaşmaya, sözel ve yazısal arasındaki farkı eklemek yararlı olurdu. Ancak bu büyük bir yanlış anlamaya neden olabileceğinden bunu yapmıyoruz. Sözlü anlatılardaki hatırlama, yazılı kültürlerdeki hatırlama biçimlerinde olduğu gibi, iletişimsel ve kültürel, gündelik ve törensel olarak ayrılır. Sözlü tarih yöntemi, yazısız kültürlerde daha zor kullanılır. Çünkü önce sözlü iletilen tarihsel bilgi içinden kültüre ait olan, yani gündelik deneyime dayanmayan hatırlamaları ayıklamanın öğrenilmesi gerekir. Yazılı kültürlerde bu çok daha açık ayrılmıştır, çünkü -bunun farkındayız- kültürel bellek yazıyla daha ilgilidir.[43] Yazısız kültürlerde kültürel bellek sadece metinlere

41. Bu konuda bak. Assmann 1991a.

42. Bu konuda ayrıca bak. Aleida Assmann 1991b.

43. Ancak yazı her zaman katılaştırıcı etki yapmaz. Aynı zamanda toplumsal belleğin, törensel iletişimin bazı belli ve özel durumları ile sıkı bağını ortadan kaldırarak, iki hatırlama biçimi arasındaki ilişkiyi koparak dengeyi bozabilir.

dayanmaz. Metinlerin dışında, danslar, oyunlar, gelenekler, maskeler, resimler, ritimler, yeme-içme, mekânlar-alanlar, geleneksel giysiler, dövmeler, takılar, silahlar ve benzeri şeyler son derece yoğun olarak grubun kendini canlandırmasının ve kendine güvenini arttırmasının törensel biçimlerine dahil olurlar.

Hatırlama Mekânları: Filistin "Mnemotop"u

Her bellek tekniğinin ilk aracı mekânlaştırmadır.[44] Frances Yates'in araştırmasında (*The Art of Memory*, 1966), ele aldığı Batı bellek sanatı da, Antikçağ (H.Blum 1969) ve İslam'da olduğu gibi (D.F. Eickelmann1978) belleği güçlendirme teknikleri üzerine araştırmalar, bu araca dayanmaktadır. Mekânın, "hatırlama kültürü"nde, toplumsal ve kültürel bellek pekiştirme tekniklerinde de başrole sahip olması boşuna değildir. Bu olgu için "bellek mekânları" kavramını kullanabiliriz. Fransızca'da normal kabul edilen bu kavramı Pierre Nora ortaya attığı projesine başlık (*Les lieux de memoire*) olarak kullanmaktadır. Bellek sanatı, hayali mekânlarla, hatırlama kültürü ise doğal mekânlara koyduğu işaretlerle çalışır. Hattâ ve özellikle bütün bir coğrafya kültürel belleğin aracı olarak kullanılabilir. Bu durumda işaretler ("anıtlar") fazla kullanılmaz, mekânın tamamı bir işaret derecesine yükseltilir, *göstergeleştirilir*. Bunun en etkileyici örneği Avustralya yerlileri Aborijinlerin *totem mekânları*dır. Önemli bayramlarda, kökenlerinin, atalarının ruhlarına ilişkin anılarının bulunduğu belli yerlere giderek grup kimliklerini bir kez daha garantiye alırlar (T.G.H. Strehlow 1970). Ortadoğu'nun eski kentlerinde, önemli bayramlardaki geçit törenlerinde büyük tanrıların heykellerinin taşındığı tören caddeleri vardı (J. Assmann, 1991b). Roma daha Antikçağ'da "kutsal mekân"lardan biri idi. (H.Cancik 1985/6) Bu mekânlar, kültürel belleğin topografik "metin"leri, "mnemotopları", bellek mekânlarıdır. Maurice Halbwachs, bu

44. Bak. Dipnot 21 ve Augustinus, "die Felder und weiten Palaeste der memoria" (hafızanın tarlaları ve geniş sarayları), Confessiones 10.8.12 vd.

bağlamda son eserinde kutsal toprakların efsanevi topografyasını, toplumsal belleğin ifade biçimi olarak anlatmıştır. (bak. sayfa 41). Halbwachs'ın Filistin örneğinde hatırlama mekânı ile anlatmak istediği, sadece her dönemin değil, aynı zamanda her grubun, daha açıkçası her inancın, kendi özel anılarını, kendi özel biçimleri ile mekânsallaştırdığı ve anıtlaştırdığıdır. Bunun araştırılması bir metaforun, bir benzetmenin açığa çıkarılması, işlevinin kavranması olarak görülebilir. Çünkü, Halbwachs'ın belleğin işlevlerini tanımlamakta ne kadar mekânsal benzetmelerden yararlandığı dikkat çekiyor: "çerçeve", "mekân"("escape"), "yer" ("lieux"), "yerleştirme" ("localiser", "situer") gibi kavramlar tekrarlanarak kullanılan anahtar kavramlar olarak geçiyor. Bu durumda anıların somut olarak yerleştirildiği, Filistin gibi anı ve anlam yüklü bir coğrafyanın, kutsal toprakların "mnemotop"u olarak incelenmesi anlaşılır.

Geçişler

A- Ölülerin anılması: Ölülerin anılması olgusuna kısaca, ait olduğu yerde, yani başlangıçta değindik. Çünkü burada söz konusu olan kuşkusuz, hatırlama kültürü denilen şeyin kökeni ve merkezi. Hatırlama kültürü özellikle geçmişle ilişki kurmaksa ve geçmişle ilişki, dün ile bugün arasında bilinçli bir ayrım yapılarak kuruluyorsa, o zaman ölüm, bu ayrımın ilk deneyimidir ve ölülerin anılması, kültürel hatırlamanın ilk biçimidir. Ancak "kültürel" ve "iletişimsel" bellek arasında yaptığımız ayrımdan dolayı ölülerin anılması konusuna bir kez daha, bir başka bakış açısı ile dönmemiz gerekiyor. Çünkü, bu olgu sosyal belleğin iki biçimi arasında bir yerde duruyor. Ölülerin anılması, normal insani bir biçim olarak "iletişimsel"dir, ama aynı zamanda, anma töreninin belli biçimi, kurumları ve ayini yürüten kişileri nedeniyle "kültüreldir".

Ölülerin anılması, geriye ve ileriye yönelik hatırlama olarak ayrılabilir. Ölülerin geriye dönük olarak anılması, ilk, doğal ve evrensel biçimdir.[45] Bu uygulamada, grubun ölüleri ile birlik-

45. Bunun için krş. K. Schmidt 1985 ve bu yayının içinde özellikle O.G.Oexle'nin

te yaşadığını, onların anılarını ilerleyen zamanda canlı tuttuğunu ve bu yoldan kendi birliği ve bütünlüğünün, ölenleri de kapsayan bir görüntüsünü görürüz. (O.G.Oexle 1983, 48 vd). Tarihte geriye doğru gittikçe, grup ile ölüler ve atalar arasındaki ilişki o ölçüde etkili olarak ortaya çıkıyor (K.E.Müller 1987). Konuya geleceğe yönelik bakıldığında ise kendini unutulmaz kılma ve ün sahibi olma biçimleri olan eser bırakmak ve isim yapmak önemlidir. Kuşkusuz bireylerin unutulmaz olmaları için yapmaları gereken, kültürden kültüre çok farklı olabilir. Mısır'da kişinin eseri, sosyal kuralları yerine getirmesi ile ölçülürken, Yunanistan'da rekabet önemlidir. Burada hatırlamaya değen, insanın becerilerinde normal olan değil, üstün olandır: Pindar, Oden'deki Panhelenik oyunları kazananları ebedileştirdi, sömürgelerin kurucuları da kahramanlık öykülerinde yaşamaya devam ettiler. Geriye dönük boyutta ise önemli olan işin sadakat yönü, ötekinin unutulmamasına katkıda bulunma yolu ve biçimidir.

Ölüleri anmanın geriye ve ileriye dönük boyutlarının birleştiği eski Mısır istisnai bir durum yaratır. Bu bağlantının kurulmasını sağlayan tek şey, bazı bireylerin yüksek bir devlet makamı sayesinde anıtsal bir mezar yaptırabilecek ve böylece -"ileriye yönelik olarak"- kendini hatırlatacak bir şey bırakacak durumda olması değildir.[46] Bu çabanın ardında aynı zamanda bir karşılıklılık ilkesi yatar: insan ancak atalarına gösterdiği kadar sadakat bekleyebilir ardında kalanlardan. Sosyal karşılıklılık ağı burada her kuşak için sonsuzluğa uzanacak biçime kavuşturulmuş oluyor. Bu yüzden eski Mısır uç bir örnek. Bu istisnanın tek nedeni, dev anıtsal mezarlarla dolu büyük mezarlıklar değil. Anıtsal mezarlar unutulmaz bir yaşam eserinin, etik kurallar çerçevesinde sürdürülmüş bir yaşamın sadece dış görüntüsünü oluşturuyor. Bir Mısır atasözü "bir erkeğin gerçek anıtı onun erdemidir" der. Minnettarlık, aile ve toplumun

yazısı, 74-107. Ayrıca O.G.Oexle 1976; K.Schmidt/ J.Wollasch 1984.

46. 11./12. Hanedandan bir başrahip Asyut'daki mezar yazısında özellikle şunu vurguluyor: "bu mezarı, henüz yaşarken, şahsen yaptırdım ve yazısını yazdırdım." (Franke'den, Heqaib, 23)

üyesi olma ruhu, dayanışma, hakikatlilik, sorumluluk ve yükümlülük bilinci, vefakarlık ve sadakat gibi karşılıklılık ilkesine uyan erdemler, bu yüzden eski Mısır'ın etik anlayışında merkezi rol oynuyordu. Bu erdemler ölümden önceki yaşamda önemlidir ve ancak ölülerin de katılımı ile geleceğe aktarılabilir.[47] Karşılıklı anma ile sosyal ağın kopmaması için, anıt mezarlara Mısır etiğinin emir kipi ile onbinlerce defa yazılan ve hatırlama belleğine seslenen, "an!" çağrısı bu sistemi tamamlar. Ancak anılmak için mutlaka maddi anıtlar gerekmez. Bu bir ses, ismin devam ettirildiği bir seda da olabilir. Bir Mısır atasözü şöyle der: "Bir erkek, adı anıldıkça yaşar".

"Hatırlama" ilkesinin iki boyutu, hatırlanmak için gerekli çaba ve hatırlayıcı sadakat, her toplumda az-çok aynı biçimde işler. Grubun hatırasında yaşamaya devam etme umudu, ataları halihazırdaki şimdiki zamana dahil etme anlayışı, insan varlığının evrensel temel yapısının bir parçasıdır. (M.Fortes 1978a)

Ölülerin anılması, belleğin "ortaklık yaratmasına" karakteristik bir örnektir (K.Schmidt 1985). Topluluk, ölülerini anarak kimliğini onaylar. Belli isimlere bağlılık aynı zamanda sosyo-politik bir kimliğin onayını içerir. Bielefeld'li tarihçi R. Koselleck'in gösterdiği gibi anıtlar "yaşayanlara kimlik bağışlayan" yapıtlardır (R. Koselleck 1979). Ortak hatırlama ilişkisinin anonim kaldığı, binlerce ölünün adının geçtiği savaş ya da isimsiz asker anıtlarında önemli olan ortak kimliğin hissedildiği andır. B. Anderson bu konuda şunları yazıyor: Mezarlardakiler ister kimliksiz ceset artıkları ister ölümsüz ruhlar olsun, onlar artık ulusal maneviyatla doludur. (1983, 17). Mukaddes emanetler de bu bağlamda ölülerin ortaklık ve

47. Bu ilke Mısır'da, "birbirini anmak" olarak değil "birbiri için çalışmak" olarak adlandırılırdı.Mısıretiğininternelkavramı,Ma'at(gerçek=düzen=adillik=doğruluk) şöyle açıklanır: "çalışanın ödülü onun için de çalışılmasıdır: bu tanrının yüreğinde Ma'at anlamına gelir." Bu birbiri için çalışmakla, hatırlama belleğinde karşılıklı anmanın kastedildiği de aşağıdaki yakınma cümlelerinden anlaşılır:
"Bugün artık kiminle konuşayım?
Kimse dünü hatırlamıyor.
Bugün artık kimse çalışmış olan için çalışmıyor."
Bkz. J. Assmann 1990, 60-69

istikrar veren biçimde hatırlanmasının bir parçasıdır. Ortaçağ kentlerinde katedrallerin, aidiyetin merkezi sembolleri olarak mümkün olduğunca önemli azizlerin (en iyisi havarilerden birinin) kutsal kalıntıları üzerine kurulmasına çalışıldığı, hatta zaman zaman bu kalıntılar için sert mücadeleler verildiğini unutmamalıyız (B.Kötting 1965). Mao Tse Tung için yaptırılan anıt-mezar da buna bir örnektir, halef (ardıl), selefine (öncülüne) adadığı anıt aracılığıyla meşruiyet kazanmıştır. Mao Tse Tung'un mumyasının, olası bir politik darbe sırasında, çalınma ya da saldırı ihtimaline karşı kapsamlı teknik koruma ile güvenceye alınması, kutsal emanetlerin tek yönlü kimlik bağışlayıcı işlevine örnektir. Önemli kutsal emanet kimin elinde ise o meşruiyet için önemli bir unsura sahiptir.

B- Bellek ve gelenek: Anılar iletişimsel bellekte doğal olarak belli bir süre için tutulabilirler. Bunu en etkili biçimde Maurice Halbwachs dile getirdi. Halbwachs bellek teorisinin, aynı zamanda bir unutma teorisi olduğuna dikkati çekerek bu teoriye çok önemli bir katkı yaptı. İletişimin kopma noktasında olduğu ve bu yüzden kültürel olarak katı yapıya sahip hatırlamanın sorunlarını Tesniye örneğinde özel bir başlıkta ele alacağız. (5. Bölüm, 2. Kısım) Burada bir kez daha Halbwachs'a ve onun teorik temellerine değinmek istiyoruz.

Halbwachs'ın "bellek" ve "gelenek" arasında gördüğü fark, bir anlamda bizim biyografik ve kökenci hatırlama ya da iletişimsel ve kültürel bellek arasında işaret ettiğimiz farka yakındır. Onu ilgilendiren, canlı hatırlamanın "memoire vecue", "tarih" ve "gelenek" olarak adlandırdığı iki farklı biçimde yazılı kayda geçişidir. Anılardan arındırılmış alanların, eleştirel gözle ayıklanması ve tarafsız olarak arşivlenmesi ("tarih çalışması") kadar, kaçınılmaz olarak solan geçmişin görüntüsünü mümkün olduğu kadar saklamak ve korumak için de çok canlı çabalar vardır. Bu durumda yeniden kurmanın yerini kesin bir anlatı alır. Bu anlatı iletişimsel yaşam çizgilerinden sıyrılır ve ortak hatırlama içeriğine sahip bir kanona dönüşür.

Halbwachs bu geçişin dönemlerini, yani yaşanan iletişimsel hatırlamadan, koruma altındaki, dondurulmuş hatırlamaya geçişi, Hıristiyanlığın ilk dönem tarihinde gösterir. İlk dönemde, yani "oluşma döneminde", geçmiş ve şimdiki zaman, grubun bilincinde eş zamanlıdır: "Hıristiyanlığın kendi kökenine çok yakın olduğu dönemlerde şimdiki zamanın bilinci ile bellek arasındaki farkı görmek zordu. İsa'nın hayatıyla ilgili dram henüz sonuçlanmamış gözüktüğü için, geçmiş ve şimdiki zaman birbirine geçmişti." (1985a, 263)

Toplumsal belleğin doğal durumunda, yani canlı, duygusal etkilenme döneminde, ilk Hıristiyanlar, anılarıyla değil, hedeflerine göre yaşayan ve bunu tarihi ortaklık bilinci içinde yapan iletişimsel grubun tipik bir örneği idi. Hıristiyanlığın, "şimdiki zamanda geçmişi yaşatmaktan çok uzak olan" bu döneminde, daha sonra kurulan kiliselerde kendini gösterdiği gibi kesin bir yönlendirme yoktu. Bu dönemde "Hıristiyanlıkla bağdaşmaz olarak nitelendirilen çok az durum" söz konusu idi. Henüz şimdiki zamanda yaşadığı için, çağdaş akımlara da yer açıyor ve onlara dogmatik biçimde karşı çıkmıyordu. Bu durum, tüm hayallerin ve anıların "sosyal çevre tarafından doyurulduğu" (1985a, 287) cümlesi ile ifade edilebilir. Sonuçta bu dönemde bellek ve toplumun birliği söz konusu idi. Ruhban sınıfı ile inananlar arasında ayrım yoktu: "o zamana kadar (böyle bir ayrıma kadar -ç.n.) dini bellek tüm inananlar grubunda canlı ve etkilidir; grubun genel toplumsal belleği içinde erir" (1985a, 268).

Halbwachs'ın 3./4. yüzyılda başlattığı ikinci dönemde her şey değişti. Ancak o zaman "dini topluluk kendi sınırlarına çekildi, geleneğini dondurdu, öğretisini kesinleştirdi ve inananların karşısına, Hıristiyan topluluğun içinden çıkan yöneticileri ve memurlarının yerine, kendi içine kapalı, dünyadan soyutlanmış, tamamen geçmişe yönelmiş bir grup oluşturan, tek ve mutlak görevi geçmişin belleğini korumak olan bir ruhban sınıfını çıkardı"(1985a, 269).

Sosyal çevrenin kaçınılmaz değişimi ile ona dayanan anıların unutulması da başlar. Artık metinler doğal anlaşılırlık-

larını kaybederler ve açıklamak gereği doğar. İletişimsel hatırlamanın yerini, organize edilmiş hatırlama çabası alır. Aktüel olmayan, yaşanan zamana hitap etmeyen, aksine onunla bir gerilim içinde olan metinlerin açıklamasını ruhban sınıfı üstlenir. Olası yorumların çerçevesi bir dogma ile çizilmeli ve güvence altına alınmalıdır. Bu dogma aynı zamanda anıları hâkim ideolojiye dönüştürür. Aynen, yaşayanların toplumsal belleği zayıfladığı zaman tarihçinin ortaya çıkması gibi, dini metinlerin yorumlayıcısı da, metnin canlı anlamı ortadan kalktığı zaman sahneye çıkar. Halbwachs bu gelişmeyi "dini metinlerdeki biçimler ve formüllerin anlamı kısmen unutulduğu için, açıklanmaları gerekir" biçiminde yorumlar (1985a, 293). Protestan dinbilimcisi Franz Overbeck'in yorumu ise çok daha keskindir:"ardıllar onları anlamaktan vazgeçtiler ve onların tefsir hakkını kendilerine tanıdılar."[48]

KÜLTÜREL BELLEĞİN OPSİYONLARI: "SICAK" VE "SOĞUK" HATIRLAMA

"Tarih Duygusu" Efsanesi

20 yıl önce, yazılı kültüre sahip olmayan halkların tarih bilincine ve hatta tarihe sahip olmadığı yönündeki genel kanıya karşı çıkma zamanı gelmişti. Rüdiger Schott, Münster'de yaptığı, bu arada ünlenen *Yazı kültürüne sahip olmayan halkların tarih bilinci* başlıklı konuşmasında (1968) bu konuya ilişkin çok daha hassas bir bakış açısının ortaya çıkmasını sağladı. Aradan geçen sürede "sözlü tarih" yazı ile tarih arasındaki bağı gevşetti. Tarih bilinci antropolojik evrensellik kazandı. Kültür antropologu E. Rothacker daha 1931'de "tarih bilinci" ya da "tarih duygusu"nu, "geçmişin olayları ve kişileri ile bağı koparmamak, hatırlamak ve anlatmak" ile ilgili bir temel itki ola-

48. E. Overbeck 1919, 24. Nietzsche ile tarih ve bellek ayrımında yakınlaşan Halbwachs, yazı ve belleğin ayrımında da Nietzsche'nin arkadaşı Franz Overbeck ile de, onun "ilk tarih" ve "tarih", "ilk metinler" ve "metinler" ayrımında yakınlaşır.

rak algıladığını söylemişti.[49] Schott, "tarih duygusunu, insanın aynı zamanda kültür yaratma yeteneği ile bağlantılı olan temel özelliklerinden biri" olarak görüyor. Schott bu *temel itkinin* işlevsel yönünü ortaya koyarak somut bir veri haline getirdi. "Sözlü tarih aktarımının, anlatıma konu olan grupla bağının, yazılı belgelerden çok daha sıkı olduğunu" gösterebildi. Sözlü tarih anlatıları, bu işlevi ile sadece gruba bağlı değildir, aynı zamanda bağlayıcı bir etki yapmaktadır. Hatta en bağlayıcı araç olurlar, çünkü grubun "birlik ve kendine özgülük bilincini destekleyen" olayları anlatırlar. Schott'un "tarih duygusu" olarak adlandırdığına, anlatının sosyolojisi konusunda çok önemli katkıları olan Amerika Birleşik Devletleri'nden sosyolog E. Shils (E.Shils 1981), "geçmiş duygusu" ("sense of the past", 51d.) adını verir: "Geçmişin bilgileri, geçmişle bağlantı, ona saygı duyulması, taklit edilmesi ya da reddedilmesi, böyle bir zihinsel organ olmaksızın gerçekleşemezdi."

Kuşkusuz bu düşünce doğrudur, hatta öyle doğrudur ki, bugün artık vurgulanmasına bile gerek yoktur. Bugün daha ilginç olan soru, bu insani "temel itkinin" neden bazı toplumlar ya da kültürlerde diğerlerine göre çok daha gelişmiş olduğudur.[50] Üstelik bazı toplumlarda bu tarihi itki ya da duygunun, eğer ikisi de aynı şey kabul ediliyorsa, sadece az gelişmiş olduğu değil, hatta bu toplumların, bu olguya karşı çalıştıkları görülüyor. Bu yüzden gerçekten böyle bir tarih duygusu olduğundan emin değilim ve bu olgu için kültürel bellek kavramını daha dikkatli ve uygun buluyorum. Hatta insanın, doğal yapısının ışığında, hatırlamaktan çok unutmaya meyilli olduğunu -tam da Nietzsche'nin dediği gibi- ve asıl açıklanması gerekenin hatırlama, geçmişe yönelik ilgi, inceleme ve araştırma olgularının olduğunu düşünüyorum. Özel anlam ya da itki tartışmasına geri dönmek yerine, her durumda, insanları geçmişlerine

49. E. Rothacker, "Das historische Bewusstsein". Yay.yer: *Zeitschrift für Deutschkunde*, sayı: 45, 1931. Akt. Schott 1968, 170.

50. "Bununla birlikte "tarihi anlamın" hangi düzeyde gelişeceği ve hangi biçimde ortaya çıkacağı halklara göre olağanüstü büyük farklılık gösterir, Schott 1968, 170.

yöneltenin ne olduğunun sorulmasını daha anlamlı buluyorum. Beni burada özellikle ilgilendiren nokta ise çok yakın bir zamana kadar geçmişe yönelik ilginin özel bir "tarihi" ilgi olmadığı, bu ilginin meşruiyet, haklılık, uzlaşma, değişim gibi (hem kapsamlı hem de somut niteliği ve bu yönü ile hatırlama, aktarma ve kimlik kavramları ile açıkladığım) işlevsel çerçeveye dahil olduğu gerçeği. Bu bağlamda sakinleştirici ve uyarıcı tarihsel hatırlama biçimlerini, yani engelleyici ve alevlendirici faktörleri araştırıyoruz. Eski Mısır kültürü böyle bir bakış açısını özellikle gerektiriyor. Çünkü burada, tarihi yıllıklar ve kral listeleri ile ölçtüğü geçmişini göz önünde tutan ilginç mi ilginç, ama buna rağmen ondan güç alamayan bir toplumla karşı karşıyayız.

"Soğuk" Toplumlar, "Sıcak" Toplumlar

Bu sorunun kökeni, aynı zamanda R.Schott'un kabul ettiği, C. Lévi Strauss ve onun ünlü "soğuk" ve "sıcak" toplumlar ayrımına kadar dayanıyor. Lévi-Strauss'a göre soğuk toplumlar, "dengelerini ve sürekliliğini etkileyebilecek tarihi etkenleri kendi kurdukları kurumlar sayesinde adeta otomatik olarak etkisiz kılmayı" hedefleyenlerdir.[51] Bir başka yerde bu bağlamda "bilgelikten" söz eder. "Soğuk" toplumlar "kendilerini, tarihin zorlaması ile yapılarında ortaya çıkabilecek herhangi bir değişikliğe karşı korumak amacıyla büyük direniş gösterecek özel bir bilgeliği edinmiş ya da korumuş gibi görünürler". "Sıcak" toplumlar ise "değişime duyulan aşırı ihtiyaç" ile belirlenirler ve tarihlerini ("leur devenir historique") gelişmelerinin motoru haline gelmesi için içselleştirmişlerdir. Burada "soğuk" sadece, başkalarının "tarihsizlik" ya da "eksik tarih bilinci" ile ifade ettiklerinin yerine kullanılan bir kelime - ve bunun yanı sıra bir imaj- değildir. Lévi-Strauss'un "soğuk" kavramı ile eksik olan bir şey değil, aksine özel bir "bilgelik", özel "kurumları içeren" olumlu bir çaba kastedilmektedir. Soğuk, kültürün

51. C.Lévi-Strauss 1962, 309= *Das wilde Denken* (Yaban Düşünce), Frankfurt 1973, 270, ayrıca Lévi-Strauss, 1960, 39.

sıfır noktası değildir, onun öncelikle yaratılması gerekir. Yani burada tartışılan, sadece toplumların hangi biçimler ve hangi boyutlarda tarih bilinci geliştirdikleri değil, aynı zamanda bir toplumun hangi kurumların ve sosyal mekanizmaların aracılığıyla değişimi "dondurabildiğidir". "Soğuk" toplumlar, "sıcak" toplumların hatırladığı ve kendilerinin unuttuğu bir şeyin içinde değil, bir başka hatırlama tarzı içinde yaşarlar. Tam da bu hatırlanan şey yüzünden tarihin zoraki etkisi engellenmelidir. Bu amaçla "soğuk" hatırlama teknikleri kullanılır.

Lévi-Strauss için "soğuk" ve "sıcak" ayrımı, "tarihsiz halklar" ile diğerleri arasındaki beceriksiz ayrımın" daha anlamlı ifade biçimidir sadece. (1962, 309) Bu fark onun için, ilkel ve medeni, yazısız ve yazılı, başsız ve devlet olarak örgütlü gibi kavram çiftleri arasındaki farkla aynı anlamdadır. Soğuk ve sıcak onun için doğal olarak soğuktan sıcağa doğru ilerleyen medeniyet sürecinin ideal tipik kutup noktalarını oluşturur sadece. Lévi-Strauss bu sınırlama ile aslında bakış açısının en önemli kazanımından mahrum kalmıştır. Bu yüzden de, görebildiğim kadarı ile bir zekâ ışıltısı olmasının ötesinde, bu teorisini fazla kullanamamıştır. Ben bu ayrımı çok daha kapsamlı kullanmak niyetindeyim ve bu bağlamdaki yorumumu iki gözleme dayandırıyorum:

1. Medeni, yazılı kültüre sahip ve devlet olarak örgütlenmiş, ama buna rağmen "tarihin basıncına karşı ümitsizce direnen" ve bu bağlamda soğuk kategorisine giren toplumlar vardır. Burada sadece iki klasik örneğe değinmek istiyorum: Eski Mısır ve Ortaçağ'daki Yahudilik. Her iki durumda da tarihin etkisine karşı direnişin bir başka hatırlamayı korumak anlamında gerçekleştirildiği görülür. Bu hatırlama biçimini Mısır örneğinde "anıtsal bellek" olarak adlandırdım,[52] Ortaçağ'daki Yahudilik için de Y.H.Yerushalmi'nin 1982'de yaptığı önemli analizine başlık olarak seçtiği "Zakhor!" ("Hatırla!") emir kipi uygun düşüyor. Evrimci şemadan aslında kopmadan sadece bir isim değişikliği yaparak, ilkel-medeni ayrımı yerine soğuk-sıcak ay-

52. J. Assmann, 1988, 107-110.

rınını koymak değil, bu şemadan vazgeçmek ve soğuk ve sıcak kavramlarını, takvim, teknoloji ve iktidar kurumlarından bağımsız olarak her zaman varolabilecek kültürel opsiyonlar ya da bellek politikasına yönelik stratejiler olarak kavramak, bana çok daha verimli geliyor. Burada söz konusu olan kültürel belleğin opsiyonlarıdır. "Soğuk" opsiyon bağlamında yazı ve iktidar kurumları da tarihi dondurmak için araç olarak kullanılabilir.

2. Toplumlar ya da kültürler bütün olarak "soğuk" ya da "sıcak" olmak zorunda değillerdir: soğuk ve sıcak unsurlara, etno-psikolog M.Erdheim'ın ifadesiyle soğutma ve ısıtma sistemlerine sahip olabilirler. Soğutma sistemleri, bir yandan soğuk kültürlerin tarihi değişimi dondurmak için kullandıkları - Erdheim buna örnek olarak topluluğa ya da gruba kabul ayinlerini inceliyor-[53] öte yandan aslında sıcak olan toplumların bazı farklı alanlarında, örneğin askeri ya da dini alanda geçerli olan sistemlerdir.[54]

Tarihle ilişkide soğuk ve sıcak opsiyon arasındaki farkın bu şekilde ifade edilmesi, şimdi sakinleştirici ve uyarıcı tarih bilinci ve hatırlamaya ilişkin ayrımımızı daha kesin formüle etmeyi sağlıyor. Sakinleştirici hatırlama soğuk opsiyona denk düşüyor. Burada önemli olan değişimi dondurmaktır. Burada hatırlanan anlam, eşsiz, olağanüstü olan değil düzenli ve sürekli tekrarlanandır. Anlamın yeri kopma, devrim ve değişimde değil, sürekliliktedir. Uyarıcı hatırlama ise sıcak opsiyonun hizmetindedir. Anlam, anlamlılık, hatırlamaya değer olmak burada eşsiz, özel, aynı zamanda devrim, değişmek, olmak ve büyümek ya da alaşağı etmek, düşmek ve kötüleşmek kavramlarına eştir.

İktidar ve Bellek Arasındaki İttifak

İktidar hatırlama için güçlü bir uyarıcıdır. Başsız toplumlarda "tarihe ilişkin bilgi ... nadir olarak birkaç kuşağı aşar, hemen ardından tüm olayların aynı zaman döneminde yaşanmış kabul

53. M.Erdheim, "Adoleszenz und Kulturentwicklung", 1984, 271 vd.
54. "'Sıcak' toplumlar ve 'soğuk' ordu", 1988, 331-334.

edildiği belirsiz bir 'efsanevi' geçmişte izler kaybolur" (Schott 1968, 172). Bu durumda olan şey, Jan Vansina'nın (1985) sözünü ettiği "kayan boşluk"tur: "Sözlü tarih" çalışmalarında gerçekten, evrensel bir ortak bellek olarak ortaya çıkan, yaşayanların (yaklaşık 80 yıllık bir dönem için) canlı hatıraları ile "kökenin" kutsal anlatıları arasındaki boşluk. Eğer toplumsal tarih bilincinin doğal durumundan söz edeceksek, bu noktada söz etmeliyiz. Buna karşılık "bir reislik kurumu ya da başka merkezi politik kurumları geliştiren halklarda bölümlenmiş bir zaman perspektifi daha güçlü biçimde" söz konusudur. Bunun klasik örnekleri, 22 kuşağa kadar varan soy kuşakları ile Polinezya'daki kabile hanedanları ya da Afrika'da her üyesinin politik sistemin tamamındaki rolü ve haklarını açıklayabilen aynı zenginlikteki soy ağacına sahip Tallensi kabilesidir (M.Fortes). İktidar ile bellek arasındaki ittifakın bu biçimine Sümer ve Mısır kral listelerinde de rastlıyoruz. Kuşkusuz iktidarın köken ihtiyacı vardır. Biz bunu, incelediğimiz olgunun *geriye dönük* (retrospektif) yönü olarak adlandırmak istiyoruz.

İktidar ve hatırlama arasındaki ittifakın bir de *ileriye dönük* (prospektif) yanı vardır. Hükümdarlar sadece geçmişi değil aynı zamanda geleceği gasp ederler, hatırlanmak isterler, kendilerini unutturmayacak işler yaparlar, bu eylemlerinin anlatılması, müziksel olarak işlenmesi, anıtlarda sonsuzlaşması ya da en azından arşivlenmesi için çaba gösterirler. İktidar "kendisine geriye yönelik meşruluk ve ileriye yönelik ebedilik kazandırır". Bu resmi, politik-ideolojik bağlama eski Doğu'dan bize kalan tarih kaynaklarında ne varsa hepsi dahildir. Orta İmparatorluk döneminden (M.Ö. 1900'ler civarı) bize kalan ve bitmek üzere olan karmaşadan sonra bir sağalma zamanının yükseleceğini müjdeleyen bir Mısır metninde, iyileşme ve düzenin yeniden kurulmasının işaretleri arasında bir de "adamın oğlunun (=asil soyun) tüm zamanlara kalacak bir isim yapacağı" sayılıyor.[55] Orta İmparatorluk yazınında sadece firavun-

55. Neferti P 61-62. Derleyen Helck, 52 d.: "onun zamanında yaşayanlar sevinin: adamın oğlunun ismi sonsuzlukta ve tüm zamanlarda yaşayacak."

ların merkezi devletinin sosyal düzeni sağlayabileceği inancı yayılmaya çalışılıyordu (G.Posener 1956; J. Assmann 1990). Bu düzenin en önemli yanlarından biri olarak grubun belleğinde yaşayan bireylerin ölümsüzlüğü de buna dahildi. Devlet olmaksızın sosyal hatırlamayı mümkün kılan çerçeve de ortadan kalkıyor ve ölümsüzlüğe giden yol bloke oluyordu.

İktidar ve Unutma Arasındaki İttifak

İktidar ve bellek arasındaki ittifak, bir üçüncü biçimde de saptanabilir. Bunun için Lévi-Strauss'a ve politik bakımdan örgütlenmiş eşitsizliği temsil eden bir olgu olarak iktidarın sıcaklık yarattığı tezine geri dönmemiz gerek. Lévi-Strauss'a göre sıcak kültürler "buhar makineleri" gibi işler ve sınıf farkları arasındaki enerji açığı değişime yol açar (Erdheim 1988, 298). Erdheim ise, devlet ve sıcak opsiyon arasındaki bu ilişkiyi özellikle tarihin doğrusal çizgide kurulması ile (birbirini izleyen aşamalar anlamında -ç.n.) bağlantılı görüyor: "Sıcak kültürler devlet kurmaya ve bu kültürlerin devletleri de iktidarın merkezileştirilmesine eğilimlidir. Tarihin doğrusallığı aynı sürecin, yani iktidarın kurulmasının zamansal yönü, merkezileştirme ise mekânsal yönüdür" (Erdheim 1988, 327).

Görülen o ki, Erdheim burada teoriyi altüst ediyor: Sıcak kültürlerin devlete eğilimi değil, devlet olarak örgütlenmiş kültürlerin, kültürel ısınmaya eğilimi vardır. Ancak bu hiç de hükümdardan kaynaklanan bir durum değildir. Doğal olarak hükmedilenler, ezilenler ve ayrıcalık sahibi olmayanlardır değişim ve dönüşüm isteyenler. Tarihin doğrusallığı daha çok bir alt tabaka sendromudur. Bunun en aşırı örneği tüm eski dünyada (belki yeni dünyada da) devrimci direniş hareketlerinin kıyamet teorilerinde görülür (bak. Hellholm 1983). Baskı doğrusal tarih anlayışının, anlamsal çerçevenin uyarıcısı durumundadır ve burada kırılma, devrim ve değişim gibi oluşumlar anlamlı gelişmeler olarak algılanır. Dolayısıyla eğer iktidarın rolünden söz edilecekse öncelikle iktidarla unutma arasındaki ittifaktan söz edilmelidir. Gerçekten de, Lévi-Strauss'un

"soğuk toplumlar"ı gibi, ellerindeki tüm teknik imkânlarla ve iletişimi kontrol ederek "tarihin değiştirici etkisine karşı ümitsiz bir mücadele veren" toplumlar vardı ve hâlâ var. Tacitus, Roma İmparatorluğu döneminde örnek olarak emirle unutma biçimlerini anlatır (H.Cancik-Lindemaier/ H. Cancik 1987). Modern çağda özellikle G. Orwell *1984* adlı romanında bu stratejiyi su yüzüne çıkardı: "Tarih durma noktasında. Hep partinin haklı olduğu sonsuz bir şimdiki zamanı yaşıyoruz."[56]

A. Assmann'ın ortaya koyduğu gibi söz konusu yöntemler, en ince ayrıntılarına kadar sözlü anlatıların "yapısal bellek kaybına" denk düşüyor ve modern zamanın koşullarında "soğuk kültürlerin" işleyiş tarzının karşılığı olarak görülebilir: "Olayların, yani kaçınılmaz olanın eni sonu ortaya çıkmasının önü alınamaz, ancak tarih olacak biçimde yoğunlaşmaları engellenebilir."[57] Baskı koşullarında hatırlama bir direniş biçimi olabilir. Kültürel belleğin bu yanına yedinci bölümde daha ayrıntılı olarak değineceğiz.

Belgeleme- Kontrol Mü, Tarihe Anlam Verme mi?

Mısırlıların (Sümerlerin yanısıra) binlerce yıllık kesintisiz geleneklerine dayalı uzun belleğe sahip bir halk olarak özellikle ayrıntılı ve mükemmel bir tarih bilinci geliştirdiklerini varsaymak yanlış olmayacaktır. Eğer bir yerde, geçmişe yönelik büyük bir ilgi, işte anıtları ile herkesin gözü önünde olan ilkçağlarır: büyük kralları üzerine anlatılar, diyelim ki devletin kurucularının büyük işlerine ilişkin epik eserler, savaşlar, fetihler, teknik mühendislik başarıları üzerine ve benzeri öyküler kalması mümkünse, en fazlasının burada beklenrnesi normaldir. Ancak kaynaklarda bunlardan hiçbirini bulamıyoruz. Bu türden bazı örneklere Herodot tarihinde ve yakınçağın "sözlü tarih"inde rastlıyoruz. Resmi kaynaklar ise geçmişe çok farklı bakıyorlar. Tezimizi başından söyleyelim: kral listeleri ve yıllıklar tarih yazımının uyarıcıları değil, sakinleştiricileridir. Bu bağlamda "soğuk bellek"ten de söz edebiliriz.

56. A.Assmann'a göre, A. ve J. Assmann 1988, 35.
57. A.Assmann, A. ve J. Assmann 1988, 35d.

En uzun bellekli halk formülü için Herodot dönemine geri dönmemiz gerekiyor. Herodot en uzun belleği 341 kuşak ve hesaplamasına göre 11.340 yıllık olarak tanımlıyor. Mısır'da belgelenen tarihin bu kadar geçmişe uzandığı varsayılıyor. Herodot, "bu zaman içinde güneşin dört kez alışılmış yerinin dışında görüldüğünü" yazıyor: "Şimdi doğduğu yerde iki kez battı ve şimdi battığı yerde iki kez doğdu. Ama Mısır'da bu sebepten hiçbir şey değişmemiş, ne bitki dünyasında ne ırmağın akışında, ne hastalık ne de insanların ölümünde." (Herodot II 142)

Bu anlaşılması zor astronomi hakkında daha fazla bir şey söylemek istemiyoruz, öyle anlaşılıyor ki Herodot bazı şeyleri birbirine karıştırmış.[58] Daha ilginç olan Herodot'un bundan çıkardığı sonuçtur. Binlerce yılı kapsayan bu geçmişe bakış belgesinde Mısırlılar için ne değişmiştir: hiçbir şey. Bu sonucu kral listeleri, yıllıklar ve diğer belgelerde de görüyoruz.[59] Tüm bu kayıtlar tarihin özel bir anlama sahip oluşunu değil harcıâlemliğini belgeler. Kral listeleri geçmişi anlatırlar, ancak geçmişle ilgilenmenin aracı olmazlar. Geçmişi belgeleyerek, hayal gücünün etkisinden kurtarırlar. Anlatılacak hiçbir şey olmadığını gösterirler.

Herodot'a göre Mısır tarihinin harcıalemliğinin nedeni insanlar tarafından yapılmış olmasıdır. "11.340 yıllık dönemde Mısır'da insan kılığına girmiş tanrılar değil, sadece insanlar krallık yaptılar (...) Bu insanlardan önce, onlarla birlikte yaşayan tanrılar Mısır'ın hâkimi idi ve içlerinden biri her zaman en güçlü olandı. Bu kralların sonuncusu Osiris'in oğlu, Yunanlıların Apollon olarak adlandırdığı Horos'tu. O Typhon'u tahtından indirmişti." (143)

Tarih ancak tanrılarla ilginç olmaya başlamaktadır. Ancak tam da bu noktada bizim anladığımız anlamda tarih olmaktan

58. Büyük ihtimalle söz konusu olan, güneşin 341 kuşaklık zaman içinde yaşanabilecek 4 periodluk (ikisi batı-doğu yönünde ve ikisi doğu-batı yönünde) hareketidir. Mısır kaynakları bu konuda hiçbir şey yazmıyor.

59. Bununla ilgili karş. Redford 1986. Mısırlıların geç dönemdeki geçmiş gururu için bak. Assmann 1985.

çıkıp mitoloji olmaktadır. Tanrıların zamanı büyük olayların, devrimlerin ve değişimlerin zamanıdır ve bunların sonucunda 12 bin yıldır bildiğimiz dünya ortaya çıkmıştır. Bu hakkında bir şeyler anlatılabilecek dönemdir çünkü anlatılacak şeyler vardır. Bu anlatıları mitler olarak nitelendiriyoruz. Bu mitler dünyanın oluşumunu, aynı zamanda yeniden yok olmamasını sağlayan kurumların, geleneklerin ve mekanizmaların ortaya çıkışını ve bu andan itibaren dünyadaki değişim ve düzensizliklerin nasıl engellendiğini anlatır.

Bu durum aslında Mezopotamya'da da farklı değildir. C.Wilcke, Sümer kral listeleri ile ilgili analizine genel bir saptama ile başlıyor: "Mezopotamya'da yaşayanlar için geçmiş, her zaman önemliydi; onların şimdi ve bugünü geçmişteki olaylara dayanıyordu" (Wilcke 1988, 113). Ancak insanların geçmişle ilgileri Mısır'daki ile benzer, yani her şeyin hep aynı olduğu düzeyindedir. Geçmişte yaşayanlar, eğer söz konusu olan tanrıların "kurucu dönemi" değilse, bugün yaşananlarla aynıdır. Kral listeleri, anlam vermek için değil, yön belirleme ve kontrol için bir araçtır. Şu saptamayı yapabiliriz: Doğudaki eski takvim, yıllıklarda ve kral listelerinde yansımasını bulan, bu yoğun geçmiş ilgisi tarihin göstergelerinin yok edilmesine ve tarihin hareketsizleştirilmesine yaramaktadır.

Mutlak ve Görece Geçmiş

Lévi-Strauss'un nitelendirmesine göre "sıcak" toplumlar, "gelişmelerinin motoru olması için kararlı bir şekilde tarih olmayı içselleştirirler".[60] Mısır ve Mezopotamya'nın belgesel araçları üzerine şimdiye kadar öğrendiklerimizle "tarihin içselleştirilmesinin" söz konusu olmadığını kesin olarak söyleyebiliriz. İçselleştirilmiş geçmiş anlamında hatırlama, tarihi değil mitsel döneme aittir, çünkü sadece mitsel dönem oluşma dönemidir, tarihi dönem ise varolanın devamından başka bir şey değildir. Bu haliyle tamamen, Orwell'in sözünü ettiği to-

60. "intériorisant résolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement". (1962, 309 vd)

taliter rejimlerin "ebedi şimdiki zamanına" denk düşer. İçselleştirilmiş geçmiş, - ve bu tam da hatırlanmış anlamına gelir- öykü biçiminde ortaya çıkar. Bu öykünün bir işlevi vardır. Ya "gelişmenin motorudur" ya da sürekliliğin temelini oluşturur. Her halükarda geçmiş, "sırf geçmiş olduğu için" hatırlanmaz.

Kökene ait öykülere "mit" adını veriyoruz. Alışıldığı üzere bu kavram "tarih"in karşısına çıkarılır ve bu karşılaştırma iki karşıtlığı birleştirir: gerçek (tarih) karşısında hayal (mit) ve hedefe yönelik olmayan nesnellik (tarih) karşısında değerlerle bezeli hedefsellik (mit). Bu iki kavram çifti uzun zamandan beri miyadını doldurdu. Geçmişin her türlü steril biçimde yeniden kurulma fantezisinden ve değer yüklü bir ilgiden bağımsız sunulabildiği metinler olduğu düşünülse bile, bunları Antikçağ'da bulmak imkânsızdır; ayrıca da bunun bizim çalışmamız açısından bir önemi yoktur.[61] Burada incelenmek istenen, mit ve tarih arasında fark gözetmeksizin geçmişin hatırlanan tüm biçimleridir. Köken anlamında sabitleştirilen ve içselleştirilen geçmiş, ister hayal ister gerçek olsun bir mittir.

Tarihin bu biçimde mite ve deneyimin hatırlamaya dönüşmesinin en klasik örneği Mısır'dan çıkış anlatısıdır (M. Walzer 1988). Ancak Musa'nın ikinci kitabında (Çıkış) anlatılan olayların tarihselliği arkeolojik ve epigrafik açıdan ispatlanamadığı için, tarihselliği tartışılmaz olan Massada törenleri örneğini değerlendirmeyi tercih ediyoruz (P. Vidal-Naquet 1981 ve 1989). Bu öyküler bugünkü İsrail'de kökene yönelik tarih haline geldi. Massada kalıntıları sadece arkeoloji sanatının tüm kurallarına uygun olarak gün ışığına çıkarılmakla kalmadı, aynı zamanda İsrail ordusu askerlerinin bayrak üzerine yemin etmek zorunda oldukları ulusal kutsallığı olan bir mekân haline getirildi. Bu kalıntıların tarihine ilişkin anlatı Joseph Flavius'un *Yahudi Savaşı* adlı eserinin yedinci kitabında yer alır. Bu kalıntılara gösterilen ilgi, anlatının objektifliği ve arkeolojik olarak kanıtlanabilmesinden değil, sadece *kurucu anlam*ındandır. Bu, tam da genç İsrailli askerlere verilmek istenen

61. Bu itiraz özellikle J.v.Seters'e 1983, karşı yapılmak zorundadır.

sorumluluğu, hem dini hem de politik şehitliğin faziletlerini anlatmasında yatar. Mit, insanın, kendini ve dünyayı tanımak için anlattığı bir öyküdür; bizi kendine tabi kılan, kuralcı talepleri olan ve biçim verici bir gücün temsil ettiği bir hakikattir. Örneğin Avrupalı Yahudilere yönelik soykırım tarihi bir gerçektir ve bu haliyle tarih araştırmalarının konusudur. Modern İsrail'de ise bunun ötesinde "soykırım" kavramı altında kökene yönelik tarih olmuş (bu son on yıl içinde bu hale gelmiştir) ve böylece bu tarih, devletin meşruiyetini ve tutumunu büyük ölçüde dayandırdığı bir mit haline gelmiştir. Bu tarihin ulusal karakteri kamusal anıtlarla ve anma toplantılarıyla ortak olarak hatırlanır, okullarda öğretilir ve bu yüzden devletin efsane motoriğine dahildir.[62] Sadece anlamlı geçmiş hatırlanır, sadece hatırlanan geçmiş anlam kazanır. Hatırlama, bir göstergeleştirme eylemidir. "Anlam verme" kavramı, (ki dile getirmek eylemi bundan başka bir şey değildir) tarih bağlamında gözden düşmüş olsa da, bugün için de geçerlidir. Ancak hatırlamanın tarih bilimi ile ilgisi olmadığı unutulmamalıdır. Tarihçi bir profesörden "hatırlamayı hissetmesi, kavrama geçirmesi ve geçmişi yorumlaması"[63] beklenmemelidir. Ama yine de bu durum, söz konusu sürecin kesilmeksizin devam ettiği gerçeğini değiştirmez. Bununla bir tarihçinin görevi değil, sosyal belleğin bir işlevi anlatılmaktadır.[64] Öte yandan bu, tarihçinin çalışmasının aksine, temel bir antropolojik gerçekliktir. Söz konusu olan, geçmişin kökensel tarihe, yani efsaneye dönüştürülmesidir. Bu nitelendirme hiçbir şekilde

62. İsrail'de soykırımın resmi hatırlanması sorunu için bak. U.Reshef'in didaktik makalesi, 1988. Ayrıca karş. J.E.Young 1986.

63. Michael Stürmer. Karş. H.U.Wehler 1989. Wehler'in tarih biliminden "anlam verme" yerine kullanmasını istediği "yönlendirme" kavramını abartılı buluyorum. "Yönlendirme" kavramının ön koşulu "anlam verme" kavramının reddettiği anlam kavramıdır. Max Weber'in değer kavramından bağımsız olarak, bilim sadece sonuçlar üretebilir, bu sonuçların ne kadar yönlendirici olacağı, pedagoji, politik, söylevsel, her durumda kullanıma yönelik çalışmadır. Her halükarda kimse Mısırologluk gibi bir bölümden "yönlendirici bilgi" beklemez.

64. Bu fark gözetme, yeni tarih teorisinde güçlü bir şekilde kullanılıyor, karş. Burke 1991. Tarih (tarih yazımı anlamında) aslında sadece grup belleğinin özel bir biçimi olarak ele almıyor.

olayların gerçekliğini yadsımamakta, aksine onların geleceğe dayalı bağlayıcılığını hiçbir zaman unutulmaması gereken bir şey olarak öne çıkarmaktadır.

Bu anlayış önemli farklılıkların yok sayılması anlamına gelmemelidir. *Kurucu tarih* kavramı işlevsel bir noktaya işaret etmektedir. Önemli olan içinin nasıl doldurulacağıdır. Kurucu tarihin ilerleyen zamandan asla çok uzaklaşmayıp, geleneklerde ve törenlerde yeniden canlandırılması durumuyla *in illo tempore* olmasıyla tarihi zaman akışına tabi olması, dolayısıyla şimdiki zamanla arasında hem ölçülebilir hem de gittikçe artan bir mesafe olması ve gelenekler ve törenlerde canlandırılmayıp, sadece hatırlanması durumu arasında temel bir fark vardır (K.Koch 1988). Mısır'dan çıkış ve yerleşme, İsrail'in kökensel tarihini oluştursa da, Eliade'nin sözünü ettiği (1953/1966) tanrılar dünyasının tekrarlanan olayları anlamında mit değildir. İsrail'in attığı adım, bu kökensel tarihin içeriğini değiştirmesindedir: komşu kültürler kozmik mitlere dayanırken, İsrail tarihi bir mit kullanmakta ve böylece tarihi oluşumunu içselleştirmektedir; ve Lévi-Strauss'un son derece güzel ifade ettiği gibi: "onu gelişmesinin motoru haline getirmektedir".

Mit, kökensel tarih olarak yoğunlaşan geçmiştir. Burada beni ilgilendiren fark söz konusu geçmişin "mutlak" mı, yoksa "tarihi" mi olduğudur. Mutlak geçmiş durumunda (E. Cassirer 1923, 130) yani ilerleyen zamana hep aynı mesafede kalan ve bir çeşit ebediyet - Avustralyalıların dediği gibi "rüya zamanı"- olan bu öteki zamanda efsane, "soğuk" toplumun gerçeklik ve dünyayı açıklama anlayışını temsil etme işlevine sahiptir. Geçmişin canlandırılması döngüsel tekrarlama tarzında gerçekleşir. Tarihi geçmiş durumunda ise mit, "sıcak" toplumun, tarihi oluş süreci -"son devenir historique"- olarak içselleştirdiği görüntüsüdür. Bu farkı en iyi Eliade ifade etmiştir: Kainatın anlamlandırılmasının yerine tarihin anlamlandırılması geçmektedir.

Hatırlamanın Mitsel Motoriği

A- Kökensel ve şimdiyi reddeden hatırlama: Sadece kronolojik ilişki ve kontrol aracı olarak geçmişi ölçmeyen, aynı zamanda geçmişle ilişki içinde bir görüntünün unsurlarını, umutlar ve eylemin hedefine yönelik ipuçlarını kazanan "sıcak" hatırlamaya "mit" adını verdik. Mit geçmişle, onun ışığında şimdi ve geleceği aydınlatan (tercihen anlatısal) ilişkidir. Geçmişle bu tür bir ilişki tipik olarak iki farklı yöndeki işlevin hizmetindedir. Mit'in bir işlevini "kökensel" olarak adlandırmak istiyoruz. Varolanı, tarihin ışığında anlamlı kılar ve Tanrı'nın hükmü haline, gerekli ve değiştirilmez hale getirir. Mısır hanedanında Osiris miti, İsrail için Mısır'dan çıkış ve Roma İmparatorluğu ya da onun devamı olan Fransa ve İngiltere için Truva miti bu işleve sahiptir. Yunanistan'a ayrılan bölümde Homer'in İlyada'sının da panhelen bilincinin temelinde benzer bir işleve sahip olduğunu göstermeye çalışacağız. Diğer işlev ise "şimdiyi reddetme" olarak adlandırılabilir (G.Theissen 1988). Şimdiki zamanın soluklaşması deneyimlerinden bu işlev çoğunlukla kahramanlık döneminin izlerini taşıyan bir geçmişin hatırlanmasını tercih eder. Bu anlatılar bugünü bambaşka biçimde aydınlatırlar: Eksik olan, kaybolan, yok olan ve kenara itileni vurgular ve "bir zamanlar" ile "şimdi" arasındaki kopmayı bilince çıkarırlar. Burada yapılan şimdiki zamanın temellendirilmesi değil, tersine temelinin sarsılması, en azından daha büyük ve güzel bir geçmiş karşısında önemsizleştirilmesidir. Homer'in anlatıları bu duruma örnek olarak da verilebilir. Eğer analizimiz doğruysa, bu olgu, Yunan dünyasının değiştiği ve gül yetiştirmekle meşgul soyluların geniş mekânlara yayılmış ve bağımsız yaşam biçiminin, kent-devletlerin (polis) dar mekânlı ve sosyal bağımlılık getiren yaşam biçimine dönüştüğü geçiş döneminde ortaya çıkar. Bu noktada çöküş ve kopmanın ötesinde bir kahramanlık dönemi hayalini ön plana çıkaran "şimdinin soluklaşması" deneyimi başlar. Bu iki işlevin birbirini dışlaması söz konusu değildir. Yine de ikisini kavramsal olarak ayırmak anlamlıdır.

Besbelli şimdiyi reddeden, bir başka ifade ile şimdiki zamanı önemsizleştiren ve bu yüzden bazı durumlarda istenmeyecek anılar vardır: Roma İmparatorluğu'nun ilk kuruluş döneminde Cumhuriyet anıları gibi (H. Cancik-Lindemaier/ H. Cancik 1987). Başka anılar da bu oranda kökensel olabilirler, örneğin Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki Golgota anısı (Golgota İsa'nın çarmıha gerildiği yer-ç.n.) ya da modern İsrail'deki Massada kültü gibi. Aynı zamanda iki işlevi de içeren mitsel biçimlenmiş anılar vardır. İlkesel olarak her kökensel mit, şimdiyi reddeder duruma dönüşebilir. Bu yüzden "kökensel" ve "şimdiyi reddeden" nitelendirmeleri doğrudan mitin kendine yönelik değildir, daha çok mitin şimdiki zaman üzerinde imaj biçimlendiren ve eyleme yönelten anlamına, bir grubun tutumunu belirleme gücüne yöneliktir. İşte bu güce "mit motoriği" adım vermek istiyoruz.[65]

Şimdiyi reddeden bir mit motoriği, soluklaşma deneyiminin aşırı durumlarında, örneğin işgal ve baskı koşullarında devrimci nitelikte olabilir. Bu durumda anlatılar varolanı onaylamazlar, aksine onu sorgular ve değiştirilmesi, devrilmesi çağrısında bulunurlar. Kendilerini temellendirdikleri geçmiş, geri getirilemez bir kahramanlık dönemi olarak değil, uğruna yaşanacak ve çalışılacak politik ve sosyal bir ütopya olarak gözükür. Hatırlama beklentiye dönüşür, mitin gücü ile biçimlenen zaman, bir başka karaktere sahip olur. Döngüsel zaman, hedefe yönlendirilmiş doğrusal bir çizgi haline gelir. Sürekli dönüşüm, (yıldızların) döngüsü, devrime, devrilmeye dönüşür. Etnologlar tarafından "Mesihçilik" ve "Binyılcılık" (ya da "Chiliasmus": İsa'nın döneceğine inanılan bin yıl-ç.n.) olarak adlandırılan ve böylelikle Yahudilik'teki Mesih beklentisi anlayışı ile ilişkilendirilen bu hareketler, bir yere veya kültüre genetik bir bağlılık göstermeksizin, dünyanın her tarafında görülür. Yapısal olarak benzer koşullarda, Hıristiyanlıkla ilişkisi olmayan kültürlerde de, bu tür hareketlerin kendiliğin-

65. "Mit motoru" kavramı ilk kez Ramon d'Abadal i de Vinyal 1958 tarafından kullanılmış ve J.Armstrong 1983, A.D.Smith 1986 tarafından yeniden canlandırılmıştır.

den ve dünya çapında, Mesihçilik ya da Binyılcılık anlayışının temel özellikleri ile ortaklık içinde varolduğu gözlenir. Tipik olarak baskı ve sefalet durumlarında ortaya çıkarlar.[66] Bu bağlamda Yahudilik'teki kıyamet anlayışı, özel olarak Yahudiliğe ait bir tarihi olgu olarak değil, kültür antropolojisi açısından evrensel bir olgunun ilk belgesi olarak anlaşılmalıdır.[67] Şimdiyi reddeden efsane motoriğinin bir biçimi olarak, binyıl kıyameti teorisinin bilinen en eski belgesi *Daniel'in Kitabı* (Yahudilerin kutsal kitaplarından-ç.n.) bu tür bir ortamda yazılmıştır. Tarihin bildiği; dinsel kaynaklı en eski direniş hareketi olan Makabi savaşları, bugün genel olarak Epiphanes IV. Antiochus zamanında yaşanmış kabul edilmektedir.[68]*

Kökene dayalı mit motoriğinin, şimdiyi reddeden biçime dönüşme örneğine Mısır'da da rastlıyoruz (J. Assmann 1983). Ancak burada mit motoriğinin devrimci bir harekete dönüşüp dönüşmediği, eğer dönüştüyse bunun ne zaman olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır. Açık devrimci karaktere sahip ilk metinlere Mısır kültürünün geç dönemlerinde rastlanıyor ve bunlar Daniel'in kitabından daha eski değil. Bunlar da Yunanca olarak anlatılan *Çömlekçinin Kehaneti* ve halk edebiyatının ürünü olan *Koyunun Kehanetleri* metinleridir. İki metin de uzun işgal ve baskı döneminden sonra Mesihliği olan bir kralın geleceğini ve Firavunların hanedanını yeniden kurarak yeni bir şağalma dönemini başlatacağını anlatır. Burada söz konusu olan şey, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde beklenti ve umut vaat eden bir mit motoriğidir.[69]

66. Bunun için bak. V. Lanternari 1960; P. Worsley 1969; W.E. Mühlmann 1961.
67. Yahudilik'teki kıyamet anlayışı için bak. D.Hellholm'un bibliyografya içeren derlemesi (1983-1989). Şimdiki zaman ile Mezopotamya karşılaştırması için. H.S. Kvanvig 1988. Bu araştırmada Mezopotamya'dan kaynaklanan ama Yahudiliğin ilk dönemlerinde kıyametin devrimci dinamiğini kazanan efsane motiflerine dikkat çekilmektedir.
68. J.C.H.Lebram 1968; K.Koch 1980.
* Yarıtanrı 4. Antiochus, bugünkü Suriye'de M.Ö.64 yılma kadar yaşayan Selefkiler hanedanının bir kralı. Yahudilerle çatışmaya girmiş, Yehova kültünü yasaklamış ve bir tür bağımsızlık savaşları olan Makabi ayaklanmasına yol açmıştır. (ç.n.)
69. A.B.Lloyd 1982, "*Çömlekçinin Kehaneti*"ni, Makedonya'daki işgalci güçlere

Çömlekçinin Kehaneti, ikibin yıllık bir başka metinle *Neferti'nin Kehanetleri* ile ayrıntılı benzerlikler göstermektedir. Burada, bu metnin de Mesih hareketinin bir belgesi olarak kabul edilip edilmeyeceği ve buna bağlı olarak şimdiyi reddeden devrimci mit motoriği olarak anlaşılması gerekip gerekmediği sorusu akla geliyor. Ancak bu metinde olaya dayalı bir kehanet söz konusudur, yani soluklaşma deneyimi sonucu yazılmış bir metin değil, aksine geçmiş soluklaşmaların yarattığı şimdiki durumu anlatır. 12. Hanedanın kurucusu Kral I. Amenemhet bu metinde kurtuluşu getirecek kişi olarak tanımlanır. Firavun hanedanının var olmadığı, felaketlerle dolu bir dönemin uğursuzlukları uzun uzun anlatıldıktan sonra şu sonuca varılır:

> Bir kral gelecektir güneyden, Ameni isminde,
> Ta-Seti'den bir kadının oğlu, aşağı Mısır'dan bir çocuk.
> (...)
> Ma'at (gerçek-adalet-düzen) yeniden yerine dönecektir
> isfet (yalan-haksızlık-kaos) defedilecektir.

Ancak bu kral "Binyıllık Krallık"ın kurucusu olmayacak, sadece normale dönüşü sağlayacaktır. Çünkü Mısırlıların Ma'at ile kastettikleri, ütopik bir sağalma durumu değil, dünyayı yaşanabilir hale getirecek ve barış içinde yaşamı mümkün kılacak bir düzendir. Ma'at anlayışı daha sonra şimdiyi reddeden bir karakter kazanır. Artık her kralın doğal olarak sağlaması gereken normal bir durum değil, aksine "duvarların çökmediği ve dikenlerin batmadığı bir altın çağ"dır:

> Onun zamanında Ma'at gökten yere indi ve dünyevi olanla birleşti.
> Ülke bolluk içinde, karınlar toktu.
> İki ülkede de hiç açlık yılı olmadı.
> Tanrısal atalarının zamanında hiçbir duvar çökmedi, hiçbir diken batmadı.[70]

---

karşı "milliyetçi" bir direniş hareketinin ifadesi olarak anlatılan Sasostris'in öyküsü, İskender öykülerindeki Nektanebos bölümü ve halk dilindeki kronik ile birlikte yorumlar.

70. E.Otto 1969. Karş. Assmann 1990, 225d.

Bu aşamaya gelindiğinde, yani kökene ait olanın, şimdiyi reddeden mit motoriğine dönüştüğü zaman, mit motoriğinin devrimci gelişimi düşünülebilir. *Neferti'nin Kehanetleri* hâlâ kökene ait mit motoriğinin etkisindedir. Ma'at'ın yeniden kurulması, varolan düzenin yıkılması değil, aksine düzene geri dönüştür. Bu metni, beklenti ve umut ifadesi olarak yorumlamak mümkün değildir. *Çömlekçinin Kehaneti* ise bu bağlamda gerçekten devrimcidir. O umut ve beklentinin timsali olarak, selamet getirecek bir kralı anlatır ve onun krallığının sadece varolan politik düzenin yıkılması ile kurulabileceğini söyler.

Daniel'in Kitabı ile aynı dönemde yazılmış olan bu metin gerçekten çok ilginçtir. İki metin birbirinden çok farklı olduğu için doğrudan bir etkileşimin varlığı söz konusu olmasa gerek.[71] İki metin sadece devrimci mit motoriğinin yapısal işaretleri açısından benzerlik gösterirler. Bu yüzden benzer tarihi koşullarda, Mısır ve Yehuda'nın ülkesinde ulusal direniş hareketlerinin, mit motoriğinin etkisinde, birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkmış olmaları düşüncesi daha doğrudur.

Mit motoriğinin bu biçimini göstermek için tarihte bu kadar geriye gitmeye gerek yok. Tüm ulusal uyanış hareketleri, geçmişin, şimdiki zamanla kesin karşıtlık içeren ve aslolan, yeniden ulaşılabilecek durumun örneğine ilişkin anıları, yeniden ulaşılması için "yabancı boyunduruğunun" kırılması gereken bir özgürlük ve bağımsızlık zamanının anılarını canlandırırlar. Folklor olarak adlandırılan ve çok eski geçmişe dayandığı sanılan bu olgu, büyük ölçüde 18. ve 19. yüzyılda bu tür ulusal direniş hareketleri çerçevesinde ortaya çıktı ya da bu dönemde normlaştı ve kesin biçimlerini oluşturdu (E.Hobsbawm / T. Ranger 1983) Bu tür "uydurma gelenekler"den ünlü İskoç örneğine ileride değineceğiz.[72]

71. Lebram 1968 Daniel'in kitabının Mısır'dan etkilenmiş olabileceğini düşünür. Tanrısız kral kavramına en uygun düşen Pers kralı Kambyses dönemindeki Mısır geleneklerinin, Kral Antiochus'un hayal edilmesine örnek olduğunu söyler. Ancak Kıpti Kambyses öyküsü çok daha sonraki döneme aittir. Mısır'daki Pers hâkimiyetine ilişkin o zamanki belgeler Perslere düşmanca bakmaz. Karş. Lloyd 1982 a.

72. Karş. H. Trevor-Roper, E. Hobsbawm/ T. Ranger 1983, 15-42.

B- Direniş anlamındaki hatırlama: Daniel'in Kitabı'nın yanı sıra, varolan ya da gerçekten yaşanana karşı çıkan hatırlama için en tipik örnek *Ester'in Kitabı*'dır. Bu kitapta anlatılan, Yahudilere yönelik pogromdan başka bir şey değildir. Kral Ahasveros, alçak Haman yüzünden verdiği emri geri alamasa da Yahudileri uyarabilmiş ve onları, kendilerini katletmeye gelenlerin kılıçtan geçirilmesiyle sonuçlanan bir direnişe cesaretlendirebilmiştir. Burada söz konusu olan, diaspora deneyiminin tipik bir tersine çevrilmesidir. Ancak benim bildiğim kadarıyla bu deneyim, devrimci güç işlevi gören bir efsane haline hiçbir zaman gelmedi. Ester'in rolü burada, ütopyayı, dünyayı tersine çevirmek olarak sunan, karnaval özelliği taşıyan bir âdetin ayin metni haline gelmiş ve Yahudilerin Purim bayramı ortaya çıkmıştır. Burada karşı tarihin ("counter-history") tipik bir örneği ile karşı karşıyayız. Geçmiş yenilenlerin ve ezilenlerin bakış açısı ile bambaşka bir biçime bürünür: bugünün ezenleri sefil figürler olarak sunulur ve bugünün mağlupları bir zamanların tek ve gerçek muzafferleri olarak görünür. Mısır'da aynı dönemde ve benzer koşullar altında karşılaştırılabilir örnekler ortaya çıkmıştır (A.B.Lloyd 1982).

Din olgusunun zaten kökene yönelik bir işlevi olduğu söylenebilir. Oysa Yahudilik'te varolanın ya da yaşananın tersi bir hatırlamadan söz etmek daha uygundur. Her halükârda, dinin, bir kültür içinde geçmişi yaratma işlevini üstlendiği doğrudur. "Dinin genel işlevi, hatırlamak, canlandırmak ve tekrarlamak yoluyla geçmişin devamına aracı olmaktır" (Cancik/Mohr 1990, 311-312, alıntı 311). Bu geçmiş belli koşullar içinde "öteki" karakterini alabilir. İşte o zaman hatırlama bir direniş eylemine dönüşür.

Günlük yaşamın ihtiyaçları, iletişim ve işbirliğini ve buna bağlı olarak "eş zamanlılığın yaratılmasını" hedefler.[73] Tüm eylemlerin birbirine uydurulduğu ve etkili bir iletişim ile iç

73. Eş zamanlılık kavramını Luhmann'ın (1971) kullandığı "zaman boyutu" anlamında kavrıyoruz. Luhmann 1990'da eş zamanlılık kavramını, bizim burada üzerinde durduğumuz tüm farklılıkları yokeden çok daha genel anlamda kullanır.

içe geçebildiği, ortak olarak yaşanan, ölçülebilen, ele geçirilen ve kontrol edilen (şimdiki) zaman, herkesçe kabul edilen ve bizi burada daha fazla ilgilendirmeyen büyük medeni kazanımlardandır. Bizim için asıl önemli olan, şimdiye kadar daha az dikkati çeken "geçmişin yaratılmasının" kurumlarıdır. Bu kurumların kökenleri bayramlar ve dini ritüellerdedir ve yazı kültürünün evrimi ile birlikte çok yönlü farklılıklar gösterirler. Yine de geçmişin ortaya çıkışının ve devamının dinin özünü oluşturduğu görülüyor. Nitekim bu özün zayıflamaya başlaması ile Batı dünyasında "tek boyutluluk" yönünde kaçınılmaz bir eğilim ortaya çıktı. Oysa insan yaşamı kültürel bellek sayesinde iki boyutluluk, iki zamanlılık kazanır ve bu kültürel evrimin tüm kademelerinde devam eder. Geçmişin yaratılması, iki boyutta yaşamın mümkün olması, kültürel belleğin, yani bellek olarak kültürün evrensel işlevlerinden biridir.

Th. W. Adorno "hatırlamayan insanlık gibi korkutucu bir tasavvurun, hiç de öyle kullanım süresi geçmiş, atılacak bir ürün" olmadığını yazar, "aksine bu tutum burjuva ilerleme ilkesine sıkı sıkıya bağlıdır. Werner Sombart ve Max Weber gibi iktisatçı ve sosyologlar, geleneksellik ilkesini feodal toplumlara uygun görmüşlerdir, rasyonellik ilkesini ise burjuva toplumlara. Ancak bu hatırlama, zaman ve belleğin ilerleyen burjuva toplumu tarafından bir çeşit akıl dışı fazlalık olarak yok edildiğinin ifadesinden başka bir şey değildir."[74] H. Marcuse'a göre bu tür tasfiyeler, hafıza kaybı yüzünden gerçekliğinin farklı bir boyutunu kaybetmiş olan modern dünyanın "tek boyutluluğuna" yol açmaktadır. Bu eleştiri kültürel belleğin varolanı reddetme işlevi üzerinde ısrarla durur: hatırlayarak özgürleştirme işlevi.

Tek boyutluluk sadece modern dünyanın bir özelliği değil, daha çok günlük yaşamın bir özelliğidir. Günlük yaşamın gereklilikleri sonucu, dünya ön plan ve arka plan olarak ikiye

74. Th. W. Adorno, "Geçmişin özümsenmesi ve aşıldık hale gelmesi ne anlama gelir?". *Bericht über die Erzieherkonferenz am 6. Und 7. November in Wiesbaden*, Frankfurt 1960, 14, Aktaran H. Marcuse 1967, 118.

ayrılır. Büyük hedefler günlük yaşam dışı bırakılır. Günlük yaşam rutinleştirme ve şablonlaştırma anlamına gelir. Temel kararlar ya da bunlara ilişkin yansımalar dışlanır. Aksi takdirde ne oryantasyon ne de eylem mümkündür. Öte yandan günlük yaşam ufkunun dışına çıkan hedeflerin unutulması ya da yok sayılması söz konusu değildir. Onlar kültürel belleğin canlı tuttuğu arka plandadır. Bu yüzden kültürel belleğin ve nesneleştirme biçimlerinin günlük yaşamda yeri yoktur. H. Marcuse, bu yüzden küçük mutfak radyolarından Bach dinlenmesini ya da süpermarketlerde klasik müzik satışına itiraz etmiş ve bu durumda klasik müziğin antagonist gücünü yitirdiğini ileri sürmüştür. (H. Marcuse 1967, 84) Marcuse için kültür "arka plan" değil, gündelik yaşamın tersi, "bir başka evrenin iklimidir" (age, s.85). İnsan kültürel bellek sayesinde "günlük yaşam gerçeği" ile daralan dünyada nefes alma imkânı yaratır. Bu durum, geçmişin hatırlanmasında da geçerlidir: "Geçmişin hatırlanması tehlikeli fikirlerin ortaya çıkmasına neden olabilir ve yerleşmiş toplum; belleğin yıkıcı içeriklerinden korkmaktadır... Hatırlama, bir anlamda varolan gerçeklerden uzaklaştıran, bu gerçeklerin iktidarım kısa bir süre içinde kıran bir "aracılık" biçimidir. Bellek geçmiş korkular gibi geçmiş umutların da yeniden hatırlanmasını sağlar" (age, 117).

Totaliter rejimlerde hatıraların yok edilmesinden Tacitus bile şikâyetçi olmuştu: "Eğer susmak gibi unutmak da elimizde olsaydı, dille birlikte belleği de kaybedebilirdik."[75] H. ve H. Cancik bu cümleyi "diktatörlük, dil, bellek ve tarihi yok eder" biçiminde yorumlamaktadır. Buna karşılık hatırlamak baskıya karşı bir silahtır. Bu ilişkiyi en iyi gözler önüne seren metin, G. Orwell'in *1984* adlı eseridir.[76] Bu kitapta, totaliter baskının en aşırı durumunda, kültürel belleğin içinde genelde varolan özgürleştirici güç ortaya çıkar.

Baskıcı bir eşitleme ortamında ise, "öteki" deneyimi, hatırlamayı ve şimdiki zamanın varolanın mutlaklığına karşı mesa-

75. Tacitus, *Agricola* 2,3; karş. H. Cancik-Lihdemeier/H. Cancik 1987, 182.
76. Bunun için bak. A. ve J. Assmann 1988, 35 d.

le konmasını mümkün kılar. Bu durum, (daha genel ve daha az politik anlamda), günlük yaşamın sosyal gerçeklik üzerindeki (ve hep aynılaştırma, "tek boyutluluk" ve karmaşıklığın azaltılması yönündeki) baskısı için de geçerlidir.

2
Yazılı Kültür

RİTÜEL BAĞDAŞIKLIKTAN METİNSEL BAĞDAŞIKLIĞA

Eski Mısır kültürü dünyanın devranını sağlamak için belli çabaların gerektiğine ilişkin güçlü bir kanıya sahipti. Bu çabalar, kitaplardan çok ritüellerde yer edinen bir bilgi merkezinin kuşaktan kuşağa geçişini sağlayacak ritüel ve düşünsel nitelikli çabalardı. Eğer gelenekler doğru olarak uygulanmazsa dünya ve gökyüzü (evren) yıkılır. Geleneklerin doğru olarak uygulanması ise bilgiye ve ona bağlı resmi belleğe ("officium memoriae") bağlıdır. Benzeri bakış açısına Çin'de de rastlan-

maktadır. Bu kültürde her şey gelenekler ve onların doğru uygulanması ile görevli olanların dünyayı belleklerinde tutmaları, hiçbir şeyi unutmamalarına bağlıdır. Yahudilik'te bu bakış açısı geleneklerden ayrılır ve metinlerin yorumuna bağlanır. Berlinli Yahudilik uzmanı Peter Schäefer'in ifade ettiği gibi metinlerin yorumu "gökyüzü ile yeryüzü arasındaki uyum"un güvencesidir.[1] Bu anlayış ile kaynakların dilinin ve kültürlerin kendilerine özgü kavramlar dünyasının oluşturduğu *bağdaşıklık* adını verdiğimiz şeyle karşılaşıyoruz. Bu bağdaşıklık eski Çin ve Mısır'da ritüel temelde anlaşılmış ve uygulanmıştır; M.S. 70 yılında Yahudilik merkezinin tapınağının yıkılması üzerine tüm ritüel bağdaşıklık imkânları ortadan kalkan hahamların zamanında ise tamamen kökene ilişkin metinlerin yorumuna yönelmiştir. Bilginin mekânı artık, ona hizmet eden ve onu kutsal söyleyişler ile bir anlamda dile getiren ritüel değil, kutsal metinlerin yorumudur. Kültür tarihi açısından tipik sayılabilecek bu yer değiştirmeyi ritüel bağdaşıklıktan metinsel bağdaşıklığa geçiş olarak adlandırıyoruz. Hölderlin'in *Patmos* adlı şiirindeki ünlü satırlar, kozmik geleneklerden metinlere bağlı yoruma geçişi tartışılmaz vecizlikte dile getiriyor:

> Biz toprak anaya tapındık
> Ve sonra gün ışığına,
> Bilmiyorduk ama babanın
> Her şeye hükmedenin,
> En çok istediğini,
> Kelamına inanmamızı
> Ve varolanı iyi yorumlamamızı.

Hölderlin'in bu mısralar ile *ritüel bağdaşıklıktan, metinsel bağdaşıklığa* geçişi düşündüğünü sanmıyorum. Ancak Hölderlin'in de, anlamın yer değiştirdiğinden, tarihi ve kozmik olguların yerini, kutsal metinler ve onların yorumlanmasının aldığından söz ettiği kesin; bunu kültür tarihi açısından

1. 1991 İlkbahar'ında Heidelberg'de yapılan "Metin ve Yorumu" konulu bir sempozyumda R. Wagner'in Çin'deki benzer eğilimlere ilişkin bildirisinden.

bir dönüm noktası olarak değil, şiirsel bir anlamda getirse de buna rağmen kökene ilişkin metinlerin yorumlanmasının anlamına yönelik tezimiz, bu mısralarla çok güzel açıklanıyor *Metne bağlılık* ve *anlama bağlılık* ilkesinin "kelamına inanmamızı" ve "varolanı iyi yorumlamamızı" mısralarından daha uygun açıklaması olamaz.

Tekrarlama ve Yorumlama

Geçmiş kendiliğinden oluşmaz, kültürel yapının ve temsilin sonucudur; her zaman özel motifler, beklentiler, umutlar ve hedeflerle desteklenir ve şimdiki zamanın çerçevesi ile biçimlendirilir. M. Halbwachs'ın bu bakış açısı devam ettirilmelidir. O, geçmişin sosyal açıdan yeniden kurulmasının grupların süreklilik sanısıyla ilişkili olduğunu gösterdi. Bundan sonraki bölümde böyle bir sürekliliğin nasıl olup da hatırlama figürlerinde kendini gösteren imgeler olmakla kalmadığını, aynı zamanda kültürel pratik sürecinde fiili olarak üretilen bir şey olduğunu sormak istiyoruz. Kısacası, kültürel yeniden kurma işleminin nasıl işlediğini öğrenmek istiyoruz. Bunu yaparken şu tezden kalkıyoruz: *tekrarlama ve yorumlama, kültürel bağdaşıklığın oluşturulmasında işlevsel açıdan eşdeğer işlemlerdir.*

Kültürel bellek biyolojik olarak devredilemediği için, kuşaklar boyunca kültürel olarak canlı tutulması gerekir. Bu anlamın kaydedilmesi, canlandırılması ve ifade edilmesi, yani kültürel bellek tekniği ile yapılır. Bu tür kültürel bellek tekniğinin işlevi, sürekliliğin ve kimliğin devamının sağlanmasıdır. Kimlik, kolayca anlaşılacağı üzere bir bellek ve hatırlama sorunudur. Bir bireyin kendi kimliğini sadece belleği sayesinde oluşturabilmesi gibi, bir grup da grupsal kimliğini ancak bellek sayesinde yeniden kurabilir. Aradaki fark grup belleğinin nörolojik bir temeli olmamasındadır. Onun yerine, mitler, şarkılar, danslar, atasözleri, yasalar, kutsal metinler, süslemeler, resimler, yollar ve hattâ -Avustralya örneğinde olduğu gibi- tüm

2. *Patmos*'la ilgili henüz bitmemiş araştırmasından yararlanmama izin verdiği için dostum Cyrus Hamlin'e (Yale) teşekkür ederim.

bir coğrafya gibi kimliği garanti edici bilgilerin bütünü olan kültür geçer. Kültürel bellek, hatırlamanın, temelinde bayramlar ve ritüel kutlamaların yattığı biçimlerinde dolaşır. Ritüeller, grubun kimliğini koruyucu bilginin sürekliliğini garanti ettiği sürece, kültürün yeni kuşaklara aktarılması süreci, tekrarlama biçiminde yaşanır. Ritüelin yapısı, belli bir düzenin mümkün olduğu kadar değişmeden yeniden üretimini gerektirir. Bu nedenle her ritüel uygulaması, bir önceki uygulamaya benzer ve yazısız kültürler için tipik olan "zamanın döngüselliği" olgusu ortaya çıkar. Bu yüzden kültürel anlamın ritüele dayanan döngüselliği bağlamında bir "tekrarlama zorunluluğundan" söz edilebilir. İşte bu zorunluluk, *ritüel bağdaşıklığı* garanti eder ve *metinsel bağdaşıklığa* geçen toplumlar bu zorunluluktan kurtulurlar.[3]

Tekrarlama ve Canlandırma

Giriş bölümünde işaret ettiğimiz bir olguyu burada tekrarlamak istiyoruz: Ritüel sadece düzeni kesin belli bir sürecin tekrarlanması değildir. Ritüel daha çok zamanın işlenmesidir, bir yüzeyin hep tekrarlanan bir figürle bezenmesi gibi, dönemsel olarak tekrarlanan aynı eylemsel akışlarla bir model haline gelmesidir. Ritüel aynı zamanda bir anlamı canlandırır. Bunu Yahudilik'teki Seder yemeği örneğinde anlatmıştık. Bu yemeğin ritüel düzeni şaşmaz bir kesinliktedir: "seder" zaten "düzen" anlamına gelir. Bu düzen yıldan yıla hep aynı biçimde tekrarlanır. Seder akşamı aynı zamanda şarkılar, vaazlar, öyküler ve söyleşilerle Mısır'dan Çıkış'ın anılmasıdır. Ritüel düzenin her unsuru bu olaya ve her atıf biçimi hatırlamaya (İbranicesi: "zikaron") işaret eder. Kölelik zamanındaki acı duygunun hissedilmesi için acı otlar yenilir; "Charosset", İsrailoğullarının Mısır kentlerindeki binalarında kullandıkları tuğlaların kerpicini hatırlatır ve yemek bunun gibi birçok ayrıntının ele alındığı örneklerle devam eder. Yahudilik'teki Seder yemeğini örnek

3. E.A. Havelock, W. Ong ve J. Goody gibi yazı antropologları bunun altını çizer. Sözlü kültürlerin tekrarlama zorunluluğu için özellikle bak. W.Ong 1977.

aldığı açık olan Hıristiyanlık'taki İsa'nın son yemeği de bu hatırlatıcı atıf biçimini korumuştur. Ekmek ve şarap, İsa'nın çarmıha gerilişinin "zikaron"udur; ve Mısır'dan Çıkış'ın oluşturduğu tipolojiye uyar; çünkü Mısır'dan Çıkış Yahudilik'te neyse çarmıha geriliş de Hıristiyanlar için aynı şeydir: Bir halâs ve kurtuluş öyküsüdür. İlginç olan eski Mısır ritüellerinde de aynı yapı ile karşılaşmamız. Her unsur kesin bir düzen içinde yer almakta ve kuşkusuz kendi tarihlerinin *göreceli geçmiş*inde değil, tanrılar efsanesinin *mutlak geçmişin*de aranması gereken bir anlama işaret etmektedir. Ama kullanılan ifadeler bile İsa'nın son yemeğinde olduğu gibidir: "bu (ya da bunun anlamı) Osiris"tir, vs. Mısır kültünün tümü kutsal tefsir yoluyla iki boyuta, ritüel tekrarlama ve mitsel canlandırma boyutlarına dayanır. Ritüel tekrarlama, sadece anlamın korunduğu ve canlandırıldığı biçimdir. Atıf ve canlandırmanın bu anlam boyutu olmasaydı, yapılan ritüel değil, bir düzene bağlanmış ve sadece rasyonelleştirmek amacı ile düzeni sıkı olarak korunan rutin hareketler olurdu.

Ritüel bağdaşıklıktan metinsel bağdaşıklığa geçişin düzeyi ilerledikçe tekrarlama unsuru azalır, çünkü artık anlam için bir başka koruyucu kap bulunmuştur. Öte yandan bir toplumun *bağdaşık yapısı*nın dayandığı anlam için ritüellerin metinlere göre çok daha güvenilir, sağlam bir kap oluşturup oluşturmayacağı kesin değildir. Anlam sadece dolaşım içinde canlı kalır. Ritüeller dolaşımın bir biçimidir. Metin ise kendiliğinden böyle bir işleve sahip değildir, canlı kalması için özel olarak yaygınlaştırılması gerekir.[4] Metinler kullanılmadığı zaman anlamı korumak için bir kap olmaktan çok onun için mezara dönüşür

4. N. Luhmann'ın yazıyı bir iletişim medyası saymamasının nedeni budur. Bak. "Cuts in/and Writing", *Stanford Literature Review* 1992. Kuşkusuz yazı iletişimsel amaçlarla kullanılır. Mısır dilinde "dolaştırmak, dolaşıma sokmak" kelimesinin (*sphr*) "yazı" kelimesi ile aynı olması anlamlıdır. Ancak bu ilişki, yazının işlevlerini açıklamaz. Burada asıl söz konusu olan, yazı yardımı ve onun öncülü işaretler sistemi sayesinde mümkün hale gelen, kullanılmış söz ve metinlerin deposu gibi işleyen, iletişimin ötesinde bir "metailetişim" mekânının varlığıdır; bu yönüyle de iletişimin dış yüzeyini kapsar. Bu açıklama biçimine giriş bölümünde değinmiştik.

ve sadece yorumcu, yorum aracı ve sanatı sayesinde anlamı yeniden canlandırabilir. Kuşkusuz bir ritüelin anlamı da unutulabilir, ancak o zaman yerini yeni bir anlam alır. Metinler anlamın devri için riskli bir biçimdir, çünkü aynı zamanda ritüelde olmayan bir imkâna, anlamı dolaşım ve iletişim dışı bırakma imkânına sahiptirler.

Eski Yazılı Kültürler: Geleneğin Akışı

Yazı, Mezopotamya'da ritüel iletişim bağlamında değil günlük iletişim bağlamında gelişti. Daha sonra kültürel belleğin işlevsel alanlarına dahil edildi. Ritüel iletişim, en azından tümüyle yazıya dökülemez araçlı (multimedyal) bir kurum olması nedeniyle, hâlâ kültürel bağdaşıklığın omurgasını ve temel ilkesini oluşturan, ritüel tekrarlamanın egemenliğindedir. Bu arada günlük iletişim için gerekli metinlerin yanı sıra, kuralcı ve biçim verici işlevi olan, sadece sözel anlatının metne dönüştürülmesi olmayan, aksine yazının ruhundan ortaya çıkmış metinler yavaş yavaş artar. Leo Oppenheim'ın son derece yerinde ifade ettiği gibi, bu literatür, belli metinlerin devralınarak yeniden kullanıldığı "geleneğin akışını" oluşturur.[5] Bu akış canlı bir nehirdir: yatağını değiştirir, bazen az, bazen daha fazla suyu vardır. Bazı metinler unutulur, yerini başkaları alır, kapsamları genişler, değiştirilir, seçkiler oluşturulur.[6] Zamanla merkez ve

5. L.Oppenheim 1964. W.W. Hallo, Mezopotamya'daki aktarım biçimlerini üç kategoriye ayırır: "kanonik" "anıtsal" ve "arşivsel". Oppenheim'ın "gelenek akımına" bunlardan en uygun olanı kanondur. Ancak bizim burada kullandığımız kanon kavramı, daha dar anlamda, tek başına metinler için değil, aktarım kapalı ve kutsal bir bütünün parçaları olan metinler biçiminde kullanıldığı için "geleneğin akışı" ya da "Büyük Gelenek" gibi kavramları (R.Redfield'in yaptığı gibi) tercih ediyoruz.

6. Metinsel aktarımların değişkenlik üreten yapısı en iyi İncil örneğinde gösterilebilir. İncil belli bir noktada durdurulmuş binlerce bir yıllık bir geleneğin ileriye doğru akışından başka bir şey değildir. Bunu metinlerin artması ve ilerlemesinden -deutero, tritojesaja gibi-, farklı geleneklerle ilişki kurulmasından, farklı metinlerin yan yana bulunmasından, eski ya da yeni öykülerden, farklı seçkilerden, çeşitli derlemelerden ve özellikle farklı türlerin biraraya gelmesinden anlıyoruz: yasalar, kabile öyküleri, soy ağaçları, tarih kitapları, aşk şarkıları, ziyafet methiyeleri, yeni ağıtlar, bayram şarkıları, günah çıkarma ya da

çevre ilişkileri ortaya çıkar. Bazı metinler özel anlamları sayesinde merkezi konuma gelirler, diğerlerine göre daha sık kopya edilir ve alıntılanırlar, giderek kural ve biçim verici değerler olarak bir çeşit klasik haline gelirler. Bu gelişmede yazıcılar okulu merkezi bir rol oynar. Metinlerin kopyalanması, dolaşımı ve arşivlenmesinin kurumsal çerçevesini oluşturur ve böylece eski metinlerle, onların içinde canlanan normatif ve biçimsel anlamın kaybolmamasını, anlaşılmasını sağlar.* Mezopotamya'daki "tablet evi" ya da Mısır'daki "yaşam evi", kültürel belleğin metne dayalı biçiminin en geniş anlamlı biçimleridir.

Klasiklerin ortaya çıkışı ile kültürün başvurduğu zaman biçimi de değişir. Uzak geçmiş ile şimdiki zaman arasında bayramlara vesile olan ayrımın yanı sıra bir başka zaman ayrımı daha ortaya çıkar: geçmiş ve bugün, eskiçağ ve yeniçağ. Geçmiş klasiklerin zamanıdır, o klasiktir. İlerleyen şimdiki zamana hep aynı uzaklıkta kalan uzak geçmiştir. Bu uzaklık zamansal değil varlığa ilişkin bir uzaklık, şimdiki zamana göre gittikçe uzaklaştığı aslında bilinen tarihi bir geçmiştir. Bu gelişmenin ilk dönemlerindeki örneklerine bakıldığında Mezopotamya'da 1. yüzyılda geçmişe yönelik tarih yazımının ilk biçimi (J.v. Seters 1983), Mısır'da ise anıtların korunması ve eski anıtlarla metinlerin arşivlenmesine yönelik ilgi, dolayısıyla arkaiklik ve uzak geçmiş geleneğine ilişkin bilinç ortaya çıkar.[7] Tapınakların yazı atölyeleri ve okulların çevresinde kütüphaneler ve kitap kültürü gelişir. Ama bu dönemde kültürel bağdaşıklık ilkesini yaratan yine de ritüeller ve törenlerdir.

şükran ilahileri, dualar, marşlar, atasözleri, bilgelik edebiyatı, veciz sözler, peygamber kitapları, okul kitapları, romanlar, hikâyeler, efsaneler, masallar, dualar, biyografiler, mektuplar, kıyamet öyküleri - kanonlaşma sürecinde çok katlı ve çok mekânlı, ancak tek tip ve kapalı bir yapı mimarisine dönüştürülen bol dallı ve çiçekli bir ağaç. Eski Ahit'in gelenek tarihi, kendini daha çok "ilk metinlerin" bulunmasına adar ve geleneği aktaranların çalışmaları ve bunları yansıtan kültürel belleğin tarihi ile fazla ilgilenmez. Son yıllarda bu noktada bir değişim izleniyor. Bu bağlamda özellikle Fishbane 1986 benim için aydınlatıcı oldu.

* Böylece giderek bir "Büyük Gelenek" oluşur; tüm şimdiki zamanların yüzyıllar, binyıllarca geriye baktığında gördüğü bilgi ufku, daha doğrusu kültürel birikim ufkunu temsil eden bir gelenek.

7. Karş. Assmann 1985; D.B.Redford 1986.

Kanonlaşma ve Yorumlama

Ritüel bağdaşıklıktan metinsel bağdaşıklığa kesin geçiş yazı sayesinde değil, ancak geleneğin akışının durdurulması ve kanonlaşma sayesinde olmuştur. Yorumlama gereğini, kanonsal metin başlatmış, yorum kanonsal metinlerin gereği olarak ortaya çıkmıştır. Ve böylece yorumu yapan kültürlerin çıkış noktası olmuştur. Şimdi bu tezi inceleyecek ve temellendireceğiz.

C.Colpe'nin gösterdiği gibi insanlık tarihinde birbirinden bağımsız iki kanon oluşumu vardır: *Tevrat* ve Budizm'in *Tripithaka*'sı (C.Colpe 1987). Tüm diğerleri, Batı'da Yunan klasiklerinin İskenderiye'de kanonlaştırılması (ki bu bence Yahudilerin kutsal kitaplarını kanonlaştırmasından bağımsız bir gelişmedir), Hıristiyanların İncil'i, Kurân, Doğu'da Jaina ve Konfüçyüs ya da Tao öğretisi metinlerinin kanonlaştırılması hep bu ilk örnekten yola çıkar. Bu kanonlaşma süreçlerinin çevresinde hemen zengin bir yorum literatürü ortaya çıkar ve bunlar da kendi çaplarında kanonlaşırlar. Böylece kültürel bellek, bir yönüyle bakıldığında birinci, ikinci ve hatta üçüncü dereceden kanonlarda, diğer yönüyle asıl metinler ve türevlerinde, yani metinler ve yorumlarında örgütlenir. Kanon oluşumunda en önemli adım "yoruma kapatma" (Arapça: *içtihad*) eylemidir. Bu eylemle, kanon ile sonradan eklenen, arasındaki ilk ile ikincil sınır çizilir. Kanon metinlerine ekleme yapılamaz ve bu özellik "geleneğin akışı" ile arasındaki farkı oluşturur. Kanon metinleri ilahidir, kelimesi kelimesine devir gerektirirler. Bu özellik Deuteronomium'da (4.2) şöyle ifade edilir: "size gönderdiklerime hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey de çıkartmayın, yaratanın, Tanrı'nızın sözüne uyun." Bu alıntı aynı zamanda İbranice kanonun, Tanrı'nın kendi halkıyla aktettiği "birliğin", bu anlamda sözleşmenin ruhundan ortaya çıktığını gösterir.[8] Kanon metni bir sözleşmenin en bağlayıcı biçimidir.

Bunu kutsal ve kanonsal metinler arasındaki fark üzerinde açıklayabiliriz. Kutsal metinler kanon geleneğinin dışında da vardır. Bunlar Hintlilerin en eski dört dini metninden biri olan

8. "Kanon formülünün" tarihi için bak. 2. Kısım.

Veda gibi, sözel alanda ya da Mısırlıların "Ölüler Kitabı"nda olduğu gibi, yazısal alanda olabilirler. Kutsal metinler de kelimesi kelimesine aktarımı gerektirirler. Veda metinleri yazıya dökülmez, çünkü Brahmanlar belleğe yazıdan daha çok güvenirler. Bir kutsal metin bir çeşit sözlü tapınaktır, kutsalın ses aracılığıyla canlandırılmasıdır. Kutsal metnin yorumu söz konusu değildir, sadece zaman, yer, arınmışlık gibi kesin kurallar dikkatle gözetilerek ritüeli tekrar etmek amaçlanır. Buna karşılık kanon metni, bir toplumun normatif ve biçim verici değerlerini, yani "gerçeği" dile getirir. Bu metinlere kalpten uyulmalı ve yaşanan gerçekliğe uygulanmalıdır. Bunun için tekrarlanmaktan çok yorumu gerekir. Önemli olan kalptir, ağız ya da kulak değil. Oysa metin doğrudan kalbe hitap etmez. Duyan kulaktan ya da gören gözden, anlayan kalbe giden yol ne kadar uzunsa, harfin veya sesin oluşturduğu dış düzlemden, biçimsel ve normatif anlama giden yol da o kadar uzundur. Bu yüzden kanon metinlerinin anlaşılması için bir üçüncüye, metin ile hitap ettiği kişi arasına girerek, metnin yüzeyindeki normatif ve biçimsel itkileri ortaya çıkaran yorumcuya ihtiyaç vardır. Kanon metinleri, sadece bu üçlü ilişki içinde, yani metin, yorumcu ve dinleyici ilişkisi içinde gelişirler.[9]

Böylece kanon anlatıların etrafında yorumlama kurumları ve bunlarla birlikte yeni bir ayrıcalıklı entelektüel sınıf oluşur: Yahudiliğin ilk dönemindeki *sofer*, daha sonra ortaya çıkan *rabbi*, Yunan kültüründe *filolog*, İslam'da *şeyh* ya da *molla*, Hintlilerin *brahman*ları, Budizm'in, Konfüçyüs ya da Tao inancının âlimleri ve bilginleri. Kültürel belleğin bu yeni taşıyıcılarının en önemli özelliği, ruhani liderlikleri, politik ve ekonomik güç odaklarından (görece) bağımsızlıklarıdır (Chr. Meier 1987). Sadece bu bağımsız pozisyonları sayesinde, kanonun gerektirdiği normatif ve biçimsel anlayışı temsil edebilirler. Kanonun otoritesini ve onda dile getirilen ilahi gerçeği

9. Philippus'un "Okuduğunu anlıyor musun?" sorusuna şaşıran mabeyincinin bir soru ile cevap vermesi buna örnek gösterilebilir: "Kimse beni yönlendirmezse nasıl anlayabilirim?" (Yol gösterici yorumlama anlamına gelen "Hodegetik" kavramı buradan çıkmıştır.)

paylaşır ve cisimleştirirler. Eski yazı kültürlerinde "geleneğin akışının" taşıyıcıları, aynı zamanda memurlar, doktorlar, kahinler ve falcılar, her halükarda politik yapının bağımlı emir kulları (ve emir vericileri) idiler. Burada gelenek içinde, politik yapıya normatif ve biçimsel yenilenme talebi ile karşı çıkmayı sağlayacak bir dayanak, bir Arşimed noktası yoktur. Bu yüzden kanonlaşma süreci aynı zamanda bir sosyal farklılaşma sürecidir: politik, yönetimsel, ekonomik, hukuki ve hatta dini otoritelere karşı ayrı bir pozisyonun ortaya çıkmasıdır. Bu pozisyonun işi ise, Hölderlin'in ifadesiyle "kelamın", yani kesin harfin korunmasıdır. "Kelamın" korunması anlamın korunması ve yorumlanmasıdır. Harf kesin olduğu ve zerre kadar değiştirilemeyeceği için, ama aynı zamanda insanların dünyası sürekli değişim içinde olduğu için, değişebilen gerçeklik ile kesinleştirilmiş metin arasında sadece yorum yoluyla aşılabilecek bir uzaklık bulunmaktadır. Böylece yorum, kültürel bağdaşıklığın ve kimliğin merkezi ilkesi haline gelir. Kültürel belleğin normatif ve biçimsel itkileri, kimliğin temelini oluşturan anlatının kesintisiz ve sürekli yenilenen yorumu ile sağlanabilir. Yorum, hatırlama eylemi, yorumcu hatırlatıcı, geçmiş ise gerçekliğin ikaz edicisi olur.

Öte yandan yeni metinler üretilmesi devam ederken kısa zamanda, Aleida Assmann'ın kültürel belleğin ön plan ve arka plan olarak ikiye bölünmesi ya da "işlevsel ve kayıtsal bellek" olarak tanımladığı olgu ortaya çıkar (A. ve J. Assmann 1991) Birinci, ikinci ya da üçüncü dereceden metinlerin, kanonsal, yarı kanonsal ya da sahte yazıların tümü, toplumun belli bir zamanda hatırlayabildiklerinin ve "yaşayabildiklerinin" tümünü fazlasıyla aşar. Metinler, yaşanılanın dışındaki arşiv mevcudunun gerilerine doğru gittikleri ölçüde, bir zamanlar somut olarak yaşanan anlam ve iletişimden ayrılarak anlamın mezarı, unutmanın biçimi haline gelirler. Böylece kendi geleneği içinde dışlananların ve kaybolanların alanı zamanla genişler, unutulan bilginin kapladığı alan gittikçe büyür, yabancı olanla aradaki sınır silikleşir.

Toplumun *bağlayıcı yapısının* tarihinde yazının keşfinin en derin etkiyi oluşturduğunu kimse reddedemez. Yazı bu tari-

hi ikiye böler: ritüellere dayalı tekrar dönemi ve metne dayalı yorum dönemi şeklinde. Bu iki dönem arasındaki adeta gözle görülebilir ayrım şimdiye kadar defalarca yorumlandı, kavramsallaştırıldı. Bunların en ünlülerinden biri olan Jaspers'in "eksen zamanı" kavramı tam da bu geçişi ifade eder[10] (Jaspers şaşırtıcı bir ihmalle, yazının rolünü görememişse de, bu eksiklik daha sonra başkaları tarafından giderilmiştir).[11]

Tekrarlama ve Çeşitleme

Ritüel ve metinsel bağdaşıklık arasındaki asıl fark, ritüel bağdaşıklığın tekrara dayanması, yani çeşitlemelerin mümkün olmayışıdır. Metinsel bağdaşıklık ise çeşitlemelere izin verir, hattâ yapılmasını ister. Bu ilk bakışta anlaşılmaz gelebilir. Sözlü anlatı dünyasında, ritüellere ve mitlere ilişkin anlatılarda daha fazla çeşitlemenin olduğu düşünülebilir, en azından burada kayda geçmiş bir harf, bir hece yoktur ve her uygulama metni kendine göre güncelleştirecektir, metnin yazılı halinde ise her şey kesin saptanmıştır ve artık sadece aynı biçimde tekrar edilecektir. Bizim söylemek istediğimiz ise metin ile değil onun dile getirdiği ile ilgilidir, yani bildirim değil, bilgi önemlidir. Sözlü anlatı dünyasında metinlerin bilgilendirme ve yenileme gücü kısıtlıdır. Daha çok zaten bilineni dile getirdikleri için kültürel bellekte kalırlar. Yazılı anlatılarda ise Orta İmparatorluk döneminden bir Mısırlı yazar olan Kaheperreseneb'in ünlü ağıdından bildiğimiz haliyle bunun aksi söz konusudur:

> Ah, bilinmeyen cümlelerim olsaydı, garip sözlerim,
> hiç duyulmamış yeni ifadeler,
> tekrardan uzak,
> atalarımızın söylediklerinden bize kalanlar değil.

10. K. Jaspers, 1949; karş. S.N. A-Eisenstadt 1987. "Eksen zamanı"nın oluşturduğu tarihi sendromu, sadece metinsel bağdaşıklığa geçişi değil, aynı zamanda "düşünce evriminin" mümkün hale gelmesini de kapsar. Bu tezi 7. Bölümün 3. Kısmında inceleyeceğiz.

11. Burada öncelikle, yaşamını eski Yunan kültürü çerçevesinde bu geçişin araştırılmasına adayan E.A. Havelock'un adını anmak gerekir. Ayrıca bak. 7. Bölüm, birinci kısım.

Vücudumu ve içindeki her şeyi sıkıyorum
ve içini tüm sözlerimden kurtarıyorum.
Çünkü şimdiye kadar söylenen, sadece tekrardır
söylenen daha önce de söylenendir.
İnsan atalarının sözleri ile övünemez,
çünkü gelecek kuşaklar onların size ait olmadığını anlayacaktır.
Burada konuşan, daha önce konuşmuş olan değildir, o konuşacak
olandır böylece bir başkası ne söyleyeceğini anlayacaktır.
Bu sonradan kimsenin
"bunu daha önce de yaptılar"
ya da
"boş laf, hepsi yalan"
diyeceği bir konuşma olmayacak
ve kimse onun adını başkalarına söylemeyecek.
Ben gördüklerimi söyledim,
İlk başlangıçtan bizden sonra gelenlere kadar:
Onlar geçmişi taklit ettiler
Ah, başkalarının bilmediğini bilebilseydim,
tekrar olmayanı.[12]

Bu etkileyici yakınma sadece yazarların sorunu olan, yazılı kültürdeki çeşitleme ve yenileme baskısını dile getiriyor. Halk "bard"lardan bilineni duymak ister, yazardan ise bilinmeyeni. Sözlü anlatı dünyasında bir ozanın önemi, sadece bilgisinin kapsamı, yani 7, 20 ya da 300 hikâye anlatması ile ölçülür. Ne kadar bilgili ise, yeri de o kadar yükseklerde (bazı bellek kültürlerinde iktidar sahibine yakın) olacaktır. Ozanın belleğinden başka bilgiyi koruma ve onun sunuluş biçimlerinden başka bilgiye ulaşma yolu yoktur. *Tekrar* burada bir sorun değil yapısal bir gerekliliktir. Tekrar olmaksızın devretme süreci kesilir. *Yenileme* bu durumda unutma anlamına gelir.

Tekrarlama, devretme süreci için yapısal gereklilik ortadan kalktığı, bilginin korunması ve bilgiye ulaşmak için ozanın kişiliği ve ritüelleştirilmiş gösterisine ihtiyaç kalmadığı zaman sorun haline gelir. Bu imkânlar yazı kültüründe mevcuttur.

12. Yazıt BM 5645 rto. 2-7, yayına hazırlayan: A.H.Gardiner. *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig 1909, 97-101; M.Lichtheim 1973, 146d.; B.G.Ockinga 1983. Yeni çeviri: Hornung 1990, 101.

Şaşırtıcı olan bu sorunun bu kadar erken kendini göstermesidir. Mısır'da, metinler üreten yazılı kültürün başlangıcında bu sorun biliniyordu. Bununla birlikte ancak Yunan kültüründe yapısal değişikliğe yol açacak biçimde etkili oldu. İlk olarak burada çeşitleme ve yenileme ilkelerine dayanan bir literatür gelişti ve böylece sistematik bir düşünce evriminin ve bilgi devriminin aracı oldu.

Belki de bu eski metinde en şaşırtıcı olan gerçek, geleneği kişinin dışında, yabancı ve karşı konulmaz bir güç olarak algılayan ve bu gelenek karşısında kendine özgü ve yeni bir konuşma yapmak ve bunu meşrulaştırmak sorumluluğundan korkan yazarın sesidir. Sözlü anlatı dünyasında, ozanlar için gelenek "dışarıdan" bir şey değildir: ozanı içinden yakalayan ve memnun eden bir şeydir. Yazan ozan ise geleneğe dışardan bakar ve onunla başa çıkabilmek için kendi iç dünyasına dayanmak zorunda olduğunu görür. Kaheperreseneb ağıtına şu başlığı verir: *Yüreğimin içinde ezgiler aramak, sözler koparmak, kelimeler toplamak.* Ardından şikâyetini kendi yüreğine yöneltir:

> Hadi yüreğim, sana söylüyorum,
> bana benim kelimelerimle cevap ver ve
> ülkemde bu olanları açıkla.

Kaheperreseneb, literatür tarihinin bildiği ilk "scrittore tormentato"dur (ateşli şairdir) (Calvino). Acısı yazısallıkla birlikte artan yalnızlığındandır. Kendisi ve yüreği ile yalnız kalan, geleneğe karşı kendine özgü ve yeni bir şey ile durabilmek için "içini burmak" zorunda olan yazar. Geçmişin, zamanın akışında bir kesinti ve bu kesintinin aşılarak onunla ilişkiye girme çabası sonucu ortaya çıktığını söylemiştik. Burada ilk kez geçmişin en tipik ve en yaygın oluşma koşullarından biri ile karşılaşıyoruz: anlatının yazıya geçişi. Anlatı, yazı işaretleri biçiminde kesinleştiği ve nesneleşmiş bir metne dönüştüğü, taşıyıcılarını düşünsel bir akım gibi içinden etkilemediği zaman, her an eski ve yeni, bir zamanlar ve şimdi, geçmiş ve bugün arasındaki farklılığı bilince çıkaracak bir kırılma mev-

cuttur. Yazısal nesnelliğe sahip bu geleneğin Kaheperreseneb örneğinde olduğu gibi acı, yabancılaşma ve yalnızlaşma olarak değil, aksine özgürleşme olarak da algılanabilmesi de söz konusu. Anlatı ancak yazı ile aktarıcılarının eleştirel tutum içine girebilecekleri bir şekle bürünür.[13] Öte yandan aktarıcı da yazı sayesinde, bilinen gelenek karşısında kendi yarattığını, yeni, yabancı ve duyulmamış olarak ortaya koyma özgürlüğünü kazanır: "duyulmamış ezgiler, yabancı sözler, hiç söylenmemiş, tekrarlanmamış yeni ifadeler."

Anlatı sürecinde yazıya geçişle ortaya çıkan kesinti "eski" ve "yeni" karşıtlığında kendini gösterir. Eski ve yeni, yazılı anlatı ile birlikte dramatik olarak ortaya çıkan bir karşıtlıktır. Ancak yeni bir metin eskisi karşısında başarılı olduğu zaman, eski metinler eskime tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Yani eskime bir metnin yazılı aktarımı çerçevesinde tipik olarak yaşadığı, kaderi olan bir şey değildir. Metinler de şaraplar gibidir: bazıları "saklanabilirlik" özelliğine sahiptir ve yıllarla, yaşlandıkça daha kıymetli olurlar. Yazılı anlatılarda "eski" kavramı asillik ifade eden bir kavramdır. Saklama koşulları ile ilişkisi olmayan bu türden sözlü anlatı, yıllanma kavramına da bir değer göstergesi olarak yabancıdır. Mezopotamya ve Mısır'da "eski metinlerin" özel otorite ve değer sahibi olduğu anlayışı erkenden fark edilmişti. Bilgiye ulaşma yolu, kitaplardan, özellikle de eski kitaplardan geçmektedir.

Ma'at bilenler için arıtıcıdır,[14]
Atalarımızın söyledikleri, öğütledikleri gibi.
Babanı, atalarını taklit et,
(...)
Onların sözleri yazılarmdadır:
Yazdıklarını aç, oku, âlimlerin peşinden koş!
Ancak ders alan kişi usta olur.[15]

13. Bu noktayı özellikle E.A. Havelock vurgulamıştır ve onun görüşleri N. Luhmann tarafından geliştirilmiştir. Yunanistan bağlamında bu konuya geri döneceğiz.
14. Bu kelime yerine aslında bira yapımında kullanılan bir tekniğin ifadesi olarak süzmek, filtreden geçirmek kelimesi kullanılmıştır.
15. Merikare için öğütler P 34 vd.; Brunner 1988, 142.

Eski yazıların maddi ve manevi değeri zamanla artar, kuşkusuz bunun için iyi koşullarda saklanmış olmaları gerekir. Daha sonradan bakıldığında bunun aslında doğal bir kendini kabul ettirme süreci olduğu görülür: şarap gibi literatürde de ancak en iyi olanlar saklanabilir. Gerçekte geriye kalabilen metinlerde çoğunlukla "kalite" ile ilişkisi olmayan faktörlerin rol oynadığını görüyoruz. Mısır edebiyatının tartışılmaz en anlamlı metinleri olan *Bir Yaşam Yorgununun Ba ile Konuşmaları*[16] ve *Eknaton'un Güneş Şarkısı* (Hornung 1990, 137 vd.) adlı eserlerden elimizde sadece tek bir yazıt vardır ve bu onların hiçbir zaman "geleneğin akışına" dahil olmadıklarını gösterir. *Güneş Şarkısı*, Amarna dönemine ait her türlü anıyı yok etme hedefini güden baskının kurbanı olduğu için bu durum daha da anlaşılır. *Yaşam Yorgunu* adlı metnin unutulmasının nedenlerini anlamak ise kolay değil. Bizim gözümüzde çok önemli olan; herkes tarafından klasikliği kabul edilen metinlerden hiçbir farkı olmayan, *Gemi Kazazedeleri*, (Papyrus Westcar), *Ipuwer'in Uyarıları*[17] ise kendi döneminde sadece tek bir elyazmasında (ya da yazıtta) sözü geçer.[18] Bu da açık olarak, geleneğin oluşmasının seçme süreçlerine bağlı olduğunu ve metinlerin "eskimesi"nin, zamanla değerlerinin ve otoritelerinin artmasının bu tür seçme süreçlerinin ilkeleri sonucu ortaya çıktığını göstermektedir. Bizim için burada önemli olan yazıya geçme ilkesi, süreklilik garantisi değildir. Aksine, unutma, yok olma, kaybolma, yıllanma ve tozlanma gibi sözel anlatıya yabancı riskleri içermektedir ve bu çoğu kez sürekliliğin kesilmesi anlamına gelmektedir.

Metinsel bağdaşıklık, yazının içerdiği bu kesintinin ötesinde bir ilişki ufkunun geliştirilmesi ve metinlerin bu ufkun

16. Papirüs kâğıdına, Berlin 3024; Çeviri Lichtheim 1973. Hornung'da kısmen verilmiştir 1990, 113 vd.

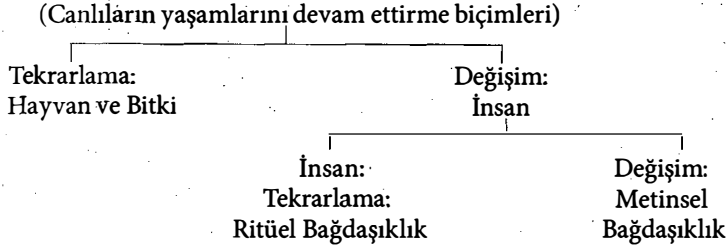
17. Bu metinlerin Almancaları için bak. Lichtheim 1973.

18. Bu arada Kaheperreseneb'in eserinin kaderinin de diğerlerinden farklı olmadığı söylenebilir. Yine de onun okullarda okutulduğu, yani "klasikler" arasında sayıldığına dair iki metin vardır. Kaheperreseneb ve Ipuwer, Sakkara'da bir mezar taşında "klasikler" arasında anılmaktadır. Bunun için bak. Assmann 1985, 488 vd.

içinde binlerce yıl etkili ve bağlantılı kalabilmeleridir. Bu tür metinler arası bağlantının üç biçimini biliyoruz: yorumlayan, taklit eden ya da eleştiren metinler. Genelde kanon olan metinler yorumlanırlar. Bu tür metinler daha çok bir harfine bile dokunulamaz biçimde kesinleştiklerinden, genişletilmeleri, taklit edilmeleri ya da eleştirilmeleri söz konusu olmadığından, çeşitleme sadece tek bir boyutta, metnin kendisini bozmayacak boyutta mümkün olur. Bu yorum boyutudur. Buna karşılık klasik metinler taklit edilir. Onlar da kuşkusuz, yorumlanır, İskenderiye filologlarının dediği gibi *işlenirler*; ama bir metnin *klasik* hale gelmesi, ancak çeşitli metinlere örnek oluşturması ile gerçekleşir, Homer'in Vergil için, Vergil'in Milton için örnek olması gibi. Eleştiri ise daha çok bilimsel tartışmalar çerçevesinde temel metinler üzerinde yapılır. Aristoteles'in Eflatun'u ya da Mencius'un Konfüçyüs'ü eleştirmesi gibi. Metinler arası zincirlemenin "Hypolepse" olarak adlandırdığımız bu biçimi üzerinde eski Yunan kültürüne ayırdığımız bölümde daha ayrıntılı duracağız. Metinlerarası bağlantının üç biçiminde de ortak olan nokta, temel metinler olmalarıdır. Kültürel bellek, yazı kültürü ve metinsel bağdaşıklık çerçevesinde öncelikle temel metinlerle, yorumlama, taklit etme, öğrenme ve eleştirme ilişkisi içinde örgütlenir. Bir kez daha vurgulamak zorundayız, kutsal metinler bu bağlamda temel metinler değildir, çünkü bağlantı kurma yetenekleri yoktur ve hiçbir şekilde metinlerarası çeşitlemeye girmezler. Kutsal metinler ritüel bağdaşıklık ve tekrarlama alanına girerler.

İnsan geleneklerin yardımı ile doğayı örnek alan bir bağdaşıklık ve süreklilik biçimini hedeflemektedir. "Nature revolves but man advances" (Doğa döner, insan ilerler): İngiliz şair Edward Young'un 18. yüzyılın ortasında *Gece Düşünceleri* adlı eserinde formüle ettiği, doğal ve tarihi yaşam arasındaki bu temel fark, ritüel bağdaşıklık ilkesinde ortadan kalkar. İnsan, ritüelin temelindeki katı tekrarlama ilkesi sayesinde, doğal yenilenme sürecinin döngüsel yapısına uyum sağlar ve böy-

lece Tanrısal ve sonsuza uzanan kozmik yaşamdan pay alır.[19] Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinde insanı, hayvan ve bitki dünyasından ayırmak için kullandığı tekrarlama ve çeşitleme ayrımı[20], çeşitlemeyi temsil eden insan dünyasının kendi içindeki bir ayrım için de aynen kullanılabilir:



KANON - BİR KAVRAMIN AYDINLATILMASI

Antikçağ'daki Anlamı

"Kanon" kavramını, geleneğin, en yüksek içeriksel bağlayıcılık ve en ileri düzeyde resmi belirlenmişlik kazandığı biçim olarak anlıyoruz. Varolana artık hiçbir şey eklenemez, çıkarılamaz ve değiştirilemez. "Kanon formülünün"[21] öyküsü çok farklı sosyal etkinlik alanlarını kapsar: bir olayın *gerçeğe uygunluk* içinde aktarılması ("şahitlik formülü"), bir mesajın *nesnel ve anlamsal sadakat* içinde iletilmesi ("elçi formülü", Quecke 1977), bir metnin *kelimesi kelimesine* yazılması ("kopyacılar ya

19. Bunun için karş. Assmann 1983, 218 d., burada aynı zamanda bu mısralara ek olarak William Blake'in "döngüsel doğa"yı anlatmak için, Mısır'daki Uroboros'u kuyruğunu ısıran yılan sembolünü kullandığı bir illustrasyonu basılmıştır.

20. Aristoteles, *De Anima* II, 4.2. Yedinci bölümde bu konuya daha ayrıntılı değineceğiz.

21. Willem C.van Unnik 1949. Athanasius'un kanon listesi ile birlikte gönderdiği Pabkalya mektubu şu cümle ile bitmektedir: "Bunlar selametin kaynaklarıdır... Kimse (bir şey) eklemesin ya da çıkarmasın." Kanon formülünün işlevi için bak. A. Assmann 1989, 242-245.

da aktarıcılar formülü")[22] ve bir yasa ya da sözleşmeye *harfiyen uyulması* ("sözleşme formülü")[23]. Son iki formül arasında büyük bir fark gözetilmemelidir, çünkü eski Doğu'da aktarma sürecinde sözleşme biçiminin ve diğer hukuk biçimlerinin kullanıldığı görülmektedir. Bir metnin olduğu gibi kopyalanması ile içeriğine harfiyen uyulması arasında büyük fark gözetilmemektedir. Babilliler yazılı metni özellikle koruma duygusuna sahiptiler ve metinlere kutsayıcı ve lanetleyici sözler içeren çok kapsamlı dipnotlar ekleyerek alaya alınma ve zarar verilmeye karşı korurlardı (Offner 1950). Aynı formüllerle sözleşmeler de bağıtlanırdı. Yemin ve lanetin sözleşme taraflarını sadakate zorlaması gibi, kopya edilen metinler de yazıcıları, aktarmada sadakate zorlar. Yazıcı-aktarıcıların meslek etiği, aktarma işinin hukuki bağlılık kategorisinde yapılmasını öngörür. Aktarıcılık, aktarılacak olan metin bir sözleşme değil de bir destan olsa bile metin ile *sözleşme biçiminde bağlayıcılığı olan bir sorumluluk ilişkisine girmek* anlamına gelir.[24]

Yazılı aktarımda hukuk ve sözleşme biçimini esas olan bu anlayış Babil ülkesinden Batı'ya yayıldı ve Antikçağ'ın geç dönemlerine kadar korundu. Örneğin Aristeas, İbranice İncil'in Yunanca'ya yapılmış başarılı bulduğu çevirisi (*Septuaginta* olarak bilinen çeviri) hakkında yazdığı mektubunda şunları yazar: "Çeviri güzel, diyanetli ve tam doğru olarak yapılmış,

22. Formülün bu işlevi ilk olarak Babilonya'daki kolofonlar'da (kolofon: ilk yazılı metinlerde, yazanın dipnotu) ortaya çıktı ve tam da Tesniye'de olduğu biçimi ile: "hiçbir şey ekleme ve çıkartma!" Burada "sauvegarde des tablettes" önlemleri arasında sayılmaktadır, bak. Offner 1950. Tesniye'deki paralelliğe Cancik 1970 ve Fishbane 1972 dikkati çekmiştir.

23. Formülün bu işlevi ilk görülen biçimidir: M.Ö. 13. yüzyılda *Mursilis'in Veba Duaları* başlıklı Hititçe bir metinde, Mursilis'in varlığından söz ettiği bir sözleşme metni söz konusudur.
Bu yazıta, hiçbir şey eklemedim ve çıkarmadım.
(E. Laroche, *Collection des textes hittites* Nr.379=KUB XXXI 121)
H. Cancik 1970 ise formülü burada ve Deutronomium'da "kopyacılar formülü" olarak tanımlamıştır. Oysa formülün bu ilk biçimi "sözleşme formülü" olarak, A. Assmann'ın derlediği (1989) 242-245 diğer dört biçime: (elçi formülü, kopyacılar formülü, kanon formülü ve şahitlik formülü) eklenmelidir.

24. Kanon formülü ilk kez *Erra Eposu* ile bağlantılı bir dipnotta (kolofon'da) yer alır (Fishbane 1972).

bu yüzden olduğu gibi kalması, hiçbir değişiklik yapılmaması gerekiyor. Herkes bu sözleri onaylıyor. Ardından, töre gereği, herhangi bir değişiklik yapmaya kalkanın, herhangi bir şey ekleyen ya da yazılı olandan bir şeyi değiştirip çıkaranın lanetlenmesini emretti. Böylece doğruyu yaptılar, çünkü yazı tüm zamanlar için değişmeden kalmalıydı" (Riessler 1928, 231).

Aktarıcıların sözleşme ile "bağlanarak" metnin bu biçimde kanonlaştırılması, metnin okunması ve anlaşılması düzeyine de genişletilir. Hıristiyanlığın ilk dönemindeki dini bir metin olan, Nag Hammadi yasalarından (Codex VI No. 6) *Sekizlik ve Dokuzluk* adlı metnin yazıya geçirilmesi ve güvence altına alınmasına ilişkin uzun tariflerle doludur. Bunların arasında kopyacılara değil ama okurlara yönelik olarak hazırlanmış, hukuki anlamda bir lanet formülü de vardır: "Kitaba bir lanet formülü yazalım, böylece adı, okuyanlar tarafından kötü amaçlarla kullanılmasın ve kaderin eserlerine karşı çıkılmasın!" (Mahé 1978, 84d.).

"Sadakat" ve "aktarma" ilişkisi, buradaki formülün çeşitli kullanım biçimlerindeki ortak nokta olarak öne çıkar. Burada hep aynı şey söz konusudur: Bir öncekini hemen ardından, sıkı sıkıya, şaşmaz kesinlikle izleyen bir sonraki, birincinin hemen ensesindeki ikinci. Müziksel "kanon"da bile bu anlam vardır: sesler birbirinin "ardına" gelmelidir ve ince bir taklitle öncekini takip etmelidir. Bu yüzden kanon tekrarların sekansında sıfır değişim idealine dayanır. Burada ritüel bağdaşıklık olarak tanımladığımız olguya yakınlık açıktır. Kanon, "yazılı aktarım araçlarında ritüel bağdaşıklığın devamı" olarak tarif edilebilir.

Öte yandan *kanon formülü*nün tarihi, ritüel alana değil, hukuki alana işaret etmektedir. Bugün bize belge olarak kalmış olan şeyler, özellikle yasalarla ve sözleşmelerle saptanmış sorumlulukların yerine getirilmesinde büyük sadakat gereken durumlara ilişkin en eski örneklerdir. Bu sorumluluk Deuteronomium'da[25] ve ondan çok daha önce Hammurabi yasalarında ve Hitit metinlerinde[26] bu anlamıyla vardır. Böy-

25. Tesniye 4.2;13.1; bak. J. Leipoldt/S.Morenz 1953, 57d.
26. Bu konuya altıncı bölümde ayrıntılı olarak değineceğiz.

lece kanon, *hukuk alanında temellendirilmiş bir taahhüt ve itaat idealinin tüm yazılı aktarım alanının merkezine uygulanması* olarak da tanımlanabilir. Ritüel ve hukukta ortak olan, insani etkinlikleri bir kurala bağlamaları ve bireyi, öncekini "takip etmek" zorunda olan "ikinci" (sekundus) konumuna getirmeleridir. İbrani kanonunun temel metinlerine bir göz atılırsa, ritüel ve hukuksal olanın birlikteliği hemen görülür. İbrani kanonlaşma tarihi incelendiğinde de bu bağlantıyı görmek mümkündür. Çünkü kanonun ortaya çıkış sürecindeki iki önemli dönem, Babil sürgünü ve ikinci tapınağın yıkılması, sadece politik ve hukuki iktidarın kaybı değil, aynı zamanda ritüel sürekliliğin kesilmesi olur. Kesintinin atlatılabilmesi için ikisinin de kanon biçiminde kurtarılması gerekir. (İlk)Deuteronomium'un ilk kanonu olan "portatif anavatan" (Heine'nin bir dizesinden) ile tapmak ve toprak kaybına rağmen, sürgünden elli yıl sonra da bağlayıcı bir yapı olarak İsrail'in kurtuluşu mümkün olur (Crüsemann 1987). M.S. 70. yılda ikinci tapınağın tahribinden sonra da daha Yunanlılar döneminde ortaya çıkmış olan, üçe bölünmüş Tenach'ın[27] 24 kanon kitabı kesin olarak tamamlanır (Leiman 1976). Sonuçta kanon, onun tarafından kabullenilen gelenek çerçevesi ve temelinde oluşmuş kurumlar olarak, tapınağın ve yüksek mahkemenin yerine geçer.[28]

Kanon kavramı, kültürel sürekliliğin araçları ve mekanizmalarına ilişkin araştırmalarımızda merkezi bir yer tuttuğu için, tarihini daha yakından incelemek istiyoruz. Anlaşılan burada bir Yunanca kelime ile bir İbranice içerik ayrılmaz biçimde birbirine bağlanmış. Biraz daha yakından incelediğimizde ise Yunanca kelimenin dışardan alınma Sami kökenli bir kelimeden kaynaklandığını görüyoruz.[29] Kanon Yunan kültürüne dışarıdan giren bir nesneye verilen isimdir. Kanon,

27. Tenach Tevrat'ın üç bölümünün kısaltmalarının İbranice ifadesidir: T(orah: Pentateuch) - N(evi'îm: Propheten) - Ch(etuvîm: Hagiographen).

28. Karş. A.Goldberg, A. ve J. Assmann 1987, 200-211.

29. Sami bir köken olduğu tezi, Hjalmar Frisk tarafından (pek de yeterli olmayan gerekçelerle) reddedilmektedir, *Griech. Etymol. Wörterbuch*, Heidelberg 1973, I, 780. Kavramın tarihine ilişkin temel bilgiler için bak.H.Oppel 1937

kanna "boru" kelimesi ile bağlantılıdır, bu da İbranice'deki *qaneh*, Aramice'deki *qanja*, Babilce/Asurca'daki *qanu* ve en nihayet Sümerce'deki *gin* kelimelerine kadar gider: *arundo donax* düz sopa ve asaların yapımı için de elverişli (bambu benzeri) bir malzemenin ismidir. Bu kanon'un temel kavramıdır. Kanon inşaat sanatının bir aracıdır ve "düz sırık, sopa, (ölçekli) cetvel" anlamına gelir.

Bu somut çıkış noktasından hareket ettiğimizde, kelimenin, burada dört grupta toplayabileceğimiz, farklı mecazi anlamları ortaya çıkar:

- Ölçek, cetvel, ölçüt (A)
- Örnek, model (B)
- Kural, norm (C)
- Tablo, liste (D)

A- Ölçek, cetvel, ölçüt: M.Ö. 5. yüzyılın ortalarında Yunanlı heykeltıraş Polyklet, *Kanon* başlığı altında insan vücudunun ideal orantılamasının ölçülerini saptadığı bir metin yazdı.[30] O dönemden kalan anlatılara göre Polyklet, bu orantılamayı temel alarak örnek olması için -yani (B) olarak- gerçekleştirdiği Kanon adında bir heykel yaptı.[31] Bu kanon kavramı bugün hâlâ, güzel sanatlarda kullanılıyor. Buna göre kanon "bir parçanın ölçümlerinde bütünün ve bütünün ölçümlerinde en ufak par-

30. Diels, *Vorsokratiker* 28 1. ve 2. c... Kesinlik hedefini güden bu 'kanon'un anlamı için karakteristik olan şudur: bir eserin "başarısı birçok sayı ilişkisine bağlıdır ve burada ufak bir fark bile önemlidir." Polyklet'in kanonu için bak. H.J. Weber 1986, 42-59 ve A. Borbein, "Polyklet", Göttinger Gelehrte Anzeigen 234, 1982, 184-241. T. Hölscher 1988, 140d. Polyklet'in yazısının ve Yunan sanat teorisinin ortaya çıkışını, gelenek kaybına ve hareket alanının radikal biçimde kısıtlanmasının sonucu olan devrimci bir döneme bağlar. Hareket alanının genişlemesiyle birlikte yol-yordam oluşturma ihtiyacı artar; işte bu noktada, yıkılan geleneğin yerini niteliği bakımından akılcı olan Kanon alır.

31. Bak. Oppel 1937, 48-50. Galen'e göre Polyklet, kendi eserini, teorisinin örnek bir çözümünü göstermek anlamında "kanon" olarak adlandırmıştır. Plinius'a (N.H. 34, 55) göre ise Doryphoros'u kanon olarak adlandıran, bu eseri örnek ve mükemmel bir heykel olarak nitelendiren İmparatorluk dönemi sanatçıları idi ("Polyclitus ... doryphorum fecit et quem canona artifices vocant liniamenta artis ex eo petentes veluti a lege quadem").

çanın boyutlarının göz önünde bulundurulmasına izin veren metrik sistem'dir.[32] Bu şekilde rasyonel hesaplanabilirlik özelliğine sahip klasik örnek Mısır sanatıdır.[33] Polyklet ise buna bir şey daha eklemiştir. Parçalar bütünle sadece hesaplanabilirlik ölçüsünde uyum içinde değildir (Mısır ilkesi), aynı zamanda bir "ruhsal" bütünlük, bir "sistem" (systema) oluştururlar. Vücut adeta içinde bir ruh varmış duygusu vermelidir. Sükûneti potansiyel bir hareket olarak görülür kılan uyumlu duruşun keşfi bu amaca hizmet etmektedir.

Burada tipik bir yapı ile karşılaşıyoruz: yeni ama anlaşılır kurallarla oluşturulan bir şeye eklemlenebilirlik veya onun taklit edilebilirliği, yani *biçim kesinliği* ile *eklemlenebilirlik* arasındaki ilişkiden söz ediyoruz. Bu ilişki kendi alanlarında model haline gelen ve böylece klasikleşen tüm sanat eserleri için geçerlidir: Corelli'nin üçlü sonatları ya da Haydn'ın opus 33 keman konçertoları gibi (L.Finscher 1988). Kanon ilkesi, retrospektif tutumun varacağı yer olarak, kültürel hatırlama işlevini, ancak klasiğin taklidi için geri dönüş (*mimesis, aemulatio, imitatio)* sayesinde gerçekleştirir. Polyklet kanonlaştırılır, çünkü kendisi de bir kanon yaratmıştır. Kanonlaştırma tesadüfi bir devralma değildir, aksine bir eserde biçimsel katılık ve kurallara bağlılık sayesinde yaratılan gücün harekete geçirilmesi ve hedefine ulaşmasıdır.[34]

Polyklet'in yazısı ile hemen hemen aynı dönemde filozof Demokrit, bir süre sonra da Epikür aynı başlıklı metinler yazmışlardı. (Oppel 1937, 33-39) Burada söz konusu olan güveni-

32. *Dictionnaire de l'académie des Beaux arts III, 41*

33. Bunun için karş. Wh.Davis'in (1989) şeylerin kapsamlı bibliyografyasının da yer aldığı çalışması.

34. Burada "eklemlenebilirlik" ve "tekrarlanabilirlik" arasında fark gözetilmelidir. Mısır sanatında tekrarlanabilir olma önemlidir, daha çok "ritüel bağdaşıklık" işlevine sahiptir ve tüm çeşitleme zorunluluklarından kurtulmuştur. Batı sanatı ise daha çok bağlantı kurabilme, yani çeşitleme koşullarında taklit etmeye önem verir. Bu yüzden klasik bir eser sadece biçimsel katılık değil aynı zamanda biçimsel özerklik ve biçimsel sorgulama içermelidir. Haydn'ın opus 33 keman konçertoları aynı zamanda kompozisyon sanatı üzerine formüle edilmiş ilmi bir incelemedir, Polyklet'in Doryphoros'u da bir yönüyle böyle bir inceleme içermektedir.

lir bilgilerin sağladığı ölçekler bulmak, doğru ile yanlışı, gerçek bilgiyle yanılsamayı ayırt edebilmek için ölçütler oluşturmaktır. Euripides için "kanon" ahlaki anlamda, "doğru" ile "eğri" arasındaki farkın (yani ahlaken doğru ve yanlışın) ölçütüdür[35]: Burada "cetvel" anlamı ile somut bağlantı açık olarak ortaya çıkmaktadır. Kavramın daha teknik kullanım biçimine örnek olarak da sofistlerin stilistik öğretilerindeki kanon kavramı verilebilir. Sofistlerde kanon, iki nefes arasında eşit miktarda kelimenin yer aldığı şiir örneğine dayalı ve "cetvelle çizilmiş" gibi hep aynı uzunlukta mısralar kullanılan düz yazıyı içerir.[36] Pitagorisyenlerin müzik öğretisi (kanoncular olarak da anılırlar) "armoni kanonu", tel uzunluklarına göre ton aralıklarının ölçülmesine yarayan bir araç olarak tek telli bir enstrümanı ifade eder. (Oppel 1937, 17-20)

Kanonun tekniğe ve güzel sanatlara uygulanma biçimleri, tam en büyük kesinliğe (*akribeia*) ulaşma, hem kavrayışta hem de üretimde -sanat eserleri, sesler, cümleler, eylemler için- *doğru normu* bulabilmek için bir *araca* sahip olma düşüncesinin ortak adıdır. Bu kesinlik idealinin kaynağı inşaat sanatıdır ve bu sanat bir araç olan kanonun için kaynağı ve "yaşamdaki yeridir" ve tüm diğer anlamları için tertium comparationis'i (karşılaştırma ölçütü) oluşturur. "Akribeia"dan anlaşılan şey, plan ve hesabın en ince ayrıntısıyla ölçeğe ve biçime uyması, yani işlerin rakam, yön, doğruluksa tam doğruluk, yuvarlaklıksa tam yuvarlaklık esas alınarak uygulanmasıdır. Söz konusu olan, tesadüfün ve kontrolsüz sapmaların, "ihmal" ve varolana uyumun engellenerek, düzen, saflık, ahengin sağlanmasıdır.

"Eserin hiçbir yerinde tesadüfe ve yaklaşık olarak doğru bir biçime (*to eike kai hos etyche*) meydan vermemek için her yer-

35. Oppel 1937, 23-25; Electra 50 vd. ("Kanon der Vernunft")

36. Oppel 1937, 20-23. Karş. Aristophanes'in *Kurbağalar*'ında Euripides'in yanlış ölçümlerine ilişkin Parodisi. (797 vd.):
Cetvel getiriyorlar ve arşın getiriyorlar mısralar için
Ve içine uydurmak için tuğla kalıpları
Gönye ve pergel, ölçmek için
Euripides'in trajedisini mısra, mısra

de cetvel (*kanosi*), çekül (*statmois*), ölçek ve rakamlar (*metrois kai arithmois*) kullanırlar" (Plutarch, *De Fortuna* 996).

B- Örnek, model: Kanon kavramının insanlara ya da belli insan tiplerine "ölçek" olarak, yani doğru tutum örneği olarak kullanılmasına ilk kez Aristoteles etiğinde rastlanıyor. Burada "davranış kanonu" olarak "mantıklı" (phronimos) ifadesi kullanılır. (Protreptikos fr 52 Rose; Oppel 1937, 40). Kelimenin modern kullanımında belirleyici olan anlam, tam da imparator Agustus zamanındaki klasik mimesis teorisi bağlamındaki anlamıdır. Lysias, Attik yarımadasında saf dilin "kanon"u, "Dihegese", kesin hukuk dili olarak, Thukydides de tarih yazımının kanonu olarak geçer (Oppel 1937, 44-47). Bu tartışma bağlamında akraba kavramlar olarak horos ("sınır") ve paradeigma ("örnek") ortaya çıkar. Örnek, insanın belli bir türe ait ve etik norm içinde kalabilmek için nereye kadar gidebileceğinin sınırlarını çizer. Klasik eserler her zaman geçerli normların en saf biçimidir. Bu yüzden estetik kararlar ve sanatsal üretim için ölçek ve ölçüt olurlar.

(A) ve (B)'nin ortak noktası olan ölçü düşüncesi (A)'da daha çok kesinlik, (B)'de ise kural anlamında kullanılır. Kanon kavramında bugün de ölçüt eserler ve yazarlar anlayışı devam etmektedir. Her kuralcı estetik, mükemmelliğin nesneleşmesi olarak "büyük" eserleri "örnek gösterir". Bu yüzden kanon Quintilian'da *Indeks*, yani "parmakla gösterilen" olarak geçer. Başka ifadelere örnek olarak *ordo, numerus* verilebilir. (Bak. (D))

C- Kural, norm: Bu anlam sadece (B) karşısında küçük bir soyutlama girişimidir. Örnek normu görülebilir kılar, norm ise kurallar ve yasalara bağlıdır. Örnek vermek gerekirse, monarşi ve oligarşilerde hükümdarların keyfiliği karşısında, burjuva ortak yaşam ve yönetiminin belirleyici ve bağlayıcı temeli olan yasa, 'kanon' olarak övülür.[37] Philo ve diğer Yahudi yazarlardaki

37. Örneğin Aeschin. I4; diğer kanıtlar için bak. Oppel 1937, 51-57

Dekalog da bu anlamda 'kanon' olarak nitelendirilir.[38] Panaitos ise etik anlayışında bu kelimeyi kural, ilke anlamında (kanón tes mesótetos= regula mediocritatis) kullanır. (Oppel 1937, 88) Bu kullanım eski kilisenin inanca ilişkin kararlarda, her şeyin ölçüleceği son merci olarak gösterdiği norm (kanón tes aleetheias= regula veritatis, regula fidei) ile benzerdir.[39] Özellikle kilisenin koyduğu kurallar ve günah çıkarma pratiği gibi ruhani meclisin kararları da kanon olabilir ve birlikte "kanon hukukunu" oluştururlar (Oppel 1937, 71d.). Kanon tüm bu durumlarda, yaşamı biçimlendiren bağlayıcı kural ve normlardan oluşurken, İmparatorluk döneminde dilciler tarafından canlılığından uzaklaştırılıp dilbilgisi kuralına indirgenir. (Oppel 1937, 64-66)

D- Tablo, liste: Roma İmparatorluğu döneminde kanon kavramı astronomların, zaman hesabına ve kronografların tarih yazımına güvenli bir temel vermek için düzenledikleri tablolar için kullanılır oldu. Matematikçi Klaudios Ptolemaios M.S. 2. yüzyılda zaman hesabı için oluşturduğu tabloları procheirói kanónes olarak adlandırıyordu. Bunlar arasında Babil kralların dan Nabonassar'ın hazırlattığı kral isimleri tablosu, "kral kanonu" (kanón baséleion) da bulunuyordu. Bu kullanım Mısır ve Mezopotamya'daki kral listelerini "canon" olarak adlandıran İngilizce ve Fransızca'da hâlâ devam ediyor. Almanca'da ise kanon kavramı ile bu tür listeler değil, daha çok zorunlu, bağlayıcı, normatif unsurlar anlaşılıyor. Bir üniversite ya da fakültenin "bölüm kanonundan" söz ettiğimizde de, alınması zorunlu temel dersleri kastediyoruz. Kuralcı karakterin olmadığı yerde Almanca'da "liste", "katalog" ya da "Inventar" gibi ifadeler tercih ediliyor (örneğin "kral listeleri", "ses birimler envanteri" ya da eğer normatiflik zayıflayıp mevcudu sergileme öne çıkıyorsa "ders kataloğu" ifadesi).

İskenderiyeli ve Roma İmparatorluğu dil bilginleri tarafından hazırlanan ve kendi türlerinin örnek tipleri (modeli) olarak

38. Oppel 1937, 50-60. Kanon Philo'da Tora öğretisinin tamamını değil on emirden oluşan Dekalog'u kapsar, Bir başka yerde de tüm tekil yasalar *kanones* olarak nitelendirilir.

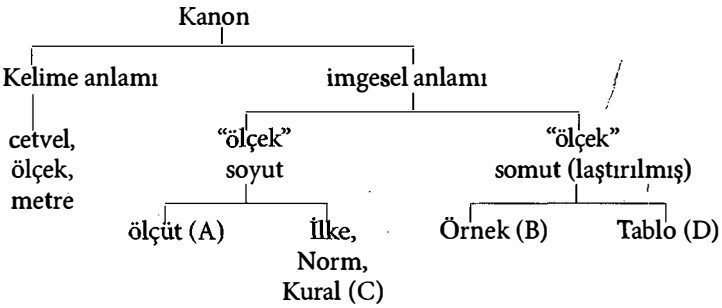
39. K.Aland 1970, 145d.; A.M.Ritter 1987, 97d.

gösterilen klasik şair, konuşmacı, tarihçi, tiyatrocu ve filozofların listesi Antikçağ'da kanon olarak nitelendirilmezdi. Hattâ kilisenin ilk dönemlerindeki tartışmalarda[40] kutsal olarak kabul edilmek, örneğin kilisedeki ritüellerde okunmasına izin verilmek üzere seçilen[41] kitapların listesi de kanon olarak nitelendirilmedi (E.A. Schmidt 1987). Bu somut veri, kanon kavramının Antikçağ'dan sonraki anlam değişimini göstermektedir.

Kanon kelimesinin Antikçağ'daki tüm kullanım biçimleri somut anlamı göz önünde tutuyor. Bu yüzden çeşitli kullanımların anlamsal ortak noktalarını bulmak için önce "kanon"un somut işlevi konusuna açıklık getirmek gerekir. Öyle görünüyor ki kelimenin tüm mecazi kullanımlarının temelinde somut nesne olarak inşaat kanonu (= düz sopa, sırık, cetvel) bulunmaktadır. Mimaride kanonun -bu bir sırıktır- en önemli özelliği düz olmasıdır. Bir duvarın tuğlalarını düz ve doğru olarak örebilmek için cetvel olarak kullanılır. Bu tür bir "kanon"un üstüne ölçüm çizelgesi konursa aynı zamanda, ölçümleri saptayan ve gösteren bir sopa olarak kullanılır.[42] Demek ki kanon öncelikle bir araçtır. Belli bir amaca hizmet eder. Bu araçsallık özelliği Antikçağ'daki kullanımlarda hep dikkate alınmıştır. Kanon araç olarak yol gösterir, tam doğru, yani organizasyon tekniği ve ölçek açısından mükemmel bir inşaatın gerçekleşmesini sağlar: mecazi anlamda ise kurallara uygun davranış biçimini belirler. Kanon, sadece olanı değil olması gerekeni de gösteren bir normatif (kural koyucu) araçtır. Kanon yapı sanatında bu işlevini düzlük ya da gerektiği zaman bırakılan aralıkların düzgünlüğü ile yerine getirir.

Kanon kavramının antik kullanımlarında karakteristik özellik, kavramın "ölçek"le somut ilişkisinin sürekli içerilmesidir:

40. Bunun için bak. H. Käsemann 1970 derlemesi.
41. Bilinen en eski kanon listesi, *Fragment Muratori*'de kanon kitapları "se publicare in ecclesia populo ... potest": "toplulukta halka açıklanabilecek", yani ritüellerde okunabilecek olarak nitelendirilirdi.
42. Bir *kanon tes analogias*, "oran ölçeği"



Bu mecazilik özelliğine bağlı olarak, Antikçağ'da araçsal yön belirleyici idi. Kanon öncelikle, dayanak, doğruluk, sabit ilkeleri mümkün kılan bir araçtı. Antikçağ'da aslında pek önemli olmayan, ancak kilisenin yeni bir anlam yükleyerek devraldığı bu kavramın, kutsal kitaplar listesi anlamında kullanımında tablo anlamı vardır ve kanonun modern anlam çeşitliliğinde merkezi bir yer alması istenen "tablo"nun anlamı da buradan kaynaklanmaktadır. Astronomlar ve kronografların tabloları da zaman akışında yol gösteren yardımcı araçlardı. Öyle anlaşılıyor ki burada inşaatta ya da müzikte kullanılan bir "kanon" aralık dizini olarak düşünülmüştür. Tablolardaki kronolojik "dizin"ler, ya yıldızların devri gibi astrolojik birimlere ya da dönemsel olarak düzenlenen oyunlar, bayramlar, iktidar dönemleri gibi tarihi birimlere dayanırlar. İşte tam da bu tür araçsal bağlamın olmaması nedeniyle, İskenderiye ve Roma İmparatorluğu dönemi dil bilginleri tarafından hazırlanan, klasik ozanlar, yazarlar, konuşmacılar ve filozofların listesi kanon olarak adlandırılmamıştır, bugün ise aksine kanon kavramı ile bu gibi listeleri kapsamaktadır. Antik dönemdeki anlayışa göre bu listelerde kanon olabilecek, yani örnek ve ölçüt olabilecek hiçbir şey yoktur. Çünkü buradaki anlamı ile kanon bir grup değil, kendi içinde klasiklerin her biridir. Birisi bir konuşma hazırladığı zaman Lysias ya da Isokrates'i örnek almaktadır, Attika yarımadasındaki en iyi on konuşmacı listesini değil. Yunanca'da bunlardan zaman zaman *choros*,

Latince'de *ordo, numerus, index* olarak söz edilmektedir. Bu nedenle Antikçağ'da bu tür gruplandırmalar önce gelenlerin listelendiği veya liste dışı kalanların asli olmadıkları anlamını da taşımaz.[43] Bugün ise aksine "kanon" kavramı asla tek bir eseri ya da tek bir kişiyi, yazarı değil bir grubu ifade etmektedir. Biz bu yüzden kavramın Antikçağ'daki kullanımının aksine Lysies ya da Thukydides'i değil, onların da yer aldığı listeyi kanon olarak nitelendireceğiz.

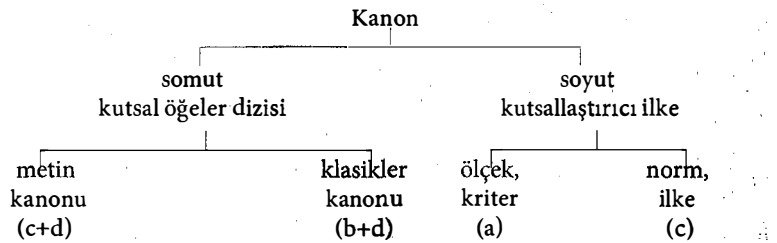
Kavramın Yakın Geçmişteki Anlam Tarihi

Antikçağ'da teknik anlamda kullanılan ve bugün de kendi disiplinleri içinde değişmeden geleneksel olarak sürdürülen özel anlamları bir kenara bırakırsak - bunlar arasında kanon hukuku, güzel sanatlarda kullanılan ve Polyklet zamanından bu yana değişmemiş oran kanonu, İngiliz ve Fransız tarihçilerinin "canon" olarak nitelendirilen kral listeleri sayılabilir- kavramın mecazi türden bir anlam kayması yaşadığını görüyoruz. Bu nasıl ortaya çıktı?

Bu değişim kanon kavramının kilise tarafından kullanılması sonucu gerçekleşti.[44] Kilise kanon kelimesini kullanmaksızın kanon hakkında, daha doğrusu, herkesi bağlayacak bir kutsal literatürün hangi öğeleri kapsadığına ilişkin tartışmayı iki yüzyıldan fazla sürdürdü. Kanon, daha çok (c) anlamında, Musa'nın yasası ya da ruhani meclisin bir kararı veya yaşama ve inanca dair konularda yol gösterici ilke (*kanon tes aletheias, regula veritatis, regula fidei*) olarak kavrandı. Ardından 4. yüzyılda, bağlayıcı ruhani meclis kararları yoluyla ("kanones") tartışma sonuçlandı ve kutsal ve buyurucu nitelikteki sabit bir liste ortaya çıktı. Bu listeye kanon adı verildi. Ancak burada kanon (d) anlamında tablo olarak değil, aksine bağlayıcı ruhani meclis kararı ve yasa gücünde olduğu için (c) anlamında kullanıldı. Böylece ikisinden kendine özgü bir bileşim ortaya

43. Bu E.A. Schmidt tarafından vurgulanmaktadır 1987, 247.
44. Oppel 1937, 69d.; Pfeiffer 1970, 255. İlk belge Eusebius'un, *Kirchengeschichte* adlı eseri (hist. eccl.6.25,3).

çıktı: "liste haline getirilebilen öğeler" şeklinde dile getirebileceğimiz (d) kavram ortaya çıktı ve bu anlamıyla kanon, yüksek düzeyde bağlayıcı, son derece temel, yaşama biçim veren ilkeye (c) dönüştü ve buradan kelimenin bugün kullanılan en somut ve bir ölçüde "temel" anlamını oluşturan *metin kanonu* fikrine kadar uzanan bir evrim geçirdi:



A- Kanon ve kod: (a) anlamını çeşidini dışarıda bıraktığımızda bu tabloda iki şey göze çarpıyor: kanon kavramı somut, içeriksel ve değer yargısı içerir hale geldi. Bugün "kanon" deyince akla bir cetvel ya da metre değil, kutsal eserler ya da yüksek bağlayıcılık karakteri olan norm geliyor. Kanon kavramı araçsal karakterini yitirdi ve bunun yerine normatiflik, değer belirticilik ve genel geçerlilik kategorilerini kazandı. Bugün kimse astroloji ya da kronoloji tablolarını ya da dilbilgisi kurallarını "kanon" olarak nitelendirmiyor, çünkü bunlarda ne normatiflik ne de değer belirtme var. Onlar sadece varolanı açıklıyorlar, olması gerekeni değil. Bu yüzden Antikçağ'dan farklı olarak bugün kanona bağlılık ve kurala bağlılık arasında ayrım yapıyoruz. Kurala bağlılık her iletişimin ve buna bağlı olarak her anlamlandırma ve toplum biçiminin gerekli önkoşuludur. Kurallar insanların birlikte yaşadığı her yerde her zaman vardır. Bu olgu için "kod" kavramı kullanılır oldu. "Kod"dan farklı olarak "kanon" antropolojik evrenselliğe sahip değildir, aksine özel bir durumdur, bir kod'u, örneğin bir dilin dilbilgisel kurallarını bir ilkeye bağlayan bir çerçevedir, bir norm, bir değer oluşturucudur. Dilbilgisi örneğinde kalırsak

kanondan söz edebilmemiz için fazlasıyla normatif bir dilbilgisi, yani estetik ya da ideolojik olarak belirlenmiş bir dil kuralı söz konusu olmalıdır. Çünkü kanonda asla normal normlar (örneğin dilbilgisel olarak kabul edilebilirlik normu) söz konusu değildir, aksine özel bir mükemmelliğin arandığı olağan dışı normdur kanon. Bu yüzden kanon ikinci dereceden bir koddur. Toplumsal iletişim ve anlamlandırmanın kendi kurallar sistemine (ve bu haliyle "doğal" ve normal olana) yabancı bir düzenleme olarak dışardan ya da "yukardan" katılır. Tüm toplumsal iletişimin temelinde varolan birinci dereceden anlamsal kod, "ikinci dereceden değersel kod" biçimini aldığı zaman kanondan söz edebiliriz.

Bu tanımlamaya göre medeni yasa bir kanon değildir, ama anayasa bir kanondur. Anayasa, vazgeçilmez olarak nitelendirilen ve bu yüzden bir anlamda kutsal olan, tüm diğer yasaların hazırlanmasına temel teşkil etmesi gereken, yine de kendi içinde karar verme gücüne sahip olmayan yapısıyla her kararın gerekçesini açıklamak zorunda olan ilkeleri formüle eder. D. Conrad (1987) bu yüzden kanonu "ikinci dereceden bir norm" olarak tanımlar.

B- Kutsallaştırıcı ilke: birleştirici formül ya da iç özerklik: Böylece başta varolan soyut ölçek anlamının yükseldiği düzeye, normların normu düzeyine geldik. Bu yüzden kutsallaştırıcı ilkeden söz ediyor ve bunu her şeyi bağlayan birleştirici formül anlamında kanon olarak nitelendiriyoruz. Bu kanon kavramı - burada "kural"dan, "norm"dan söz ediyoruz- kilisenin dilindeki kullanımdan kaynaklanmaktadır. Kilise ilk kez her şeyi bağlayan ve kanonsal olma hedefi güden, yani gerçeği tekeline alan ve tartışılmaz bir otorite olarak ortaya çıktı ve kanonunun bağlayıcılığı sayesinde tek merkezli bir kültür yarattı. Böyle bir kültür için belirleyici olan nokta, kültürel iletişimler pratiğinin çeşitli kodlarını çerçeveleyen ve bağlayan, bağımsız düşünce ve özerk tartışmaya fırsat vermeyen birleştirici formülün gücüdür.

Bu noktada kelimenin "ölçek, kriter" anlamına dönmek ve yeni çağdaki kanon terminolojisindeki bir paradoksa dikkat çekmek gerekiyor. Çünkü kanon ile sadece kültürü belirleyen (ve çerçeveleyen) birleştirici bir formül anlaşılmaz, aynı zamanda tam tersi bir anlamda, bir devletin, kilisenin, geleneğin çerçeveleyici otoritesinin dışına çıkan özel düzenlerle de ilgili olabilir.

Örneğin sosyalist gerçekçiliğin Stalinist kanonunu ele aldığımızda, sansür organları biçiminde kendini gösteren devlet otoritesinin kanonu ileri sürerek sanatçılarına müdahale ettiğini görürüz[45], bir başka kanonu, örneğin "saf akıl kanonu"nu ele aldığımızda, düşünce bu kanonu ileri sürerek devlet ve din tarafından baskı altına alınmaya izin vermez.[46] Bunlardan ilki kültürel bağımlılık kanonudur ve kültürel pratiğin alanlarını, bir dogma ya da ideolojinin yüksek disiplinine tabi kılar, diğeri ise kültürel özerklik kanonudur ve kültürün genel bağlamında özel diskurların ortaya çıkışını destekler. Bu kanon ilkelerin, otoriter beyan ve buyrukların koruyuculuğundan sınanabilirliğin saydamlığına kavuşmalarını garanti eder. Burada da normlar, tartışılmaz oldukları için kanonsaldırlar. İktidar sayesinde otoriter değil, açıklık, sınanabilirlik ve uzlaşma sayesinde rasyoneldirler.

Bu kanon kavramı üzerine çeşitli disiplinlerin bilimsel temel tezleri dayandırılmakta, yeni disiplinlerin geçerli anayasaları kurulmaktadır. Kant, felsefede, J.S. Mill mantıkta kanondan söz eder; hukukta "dört yorumlama kuralı kanonu" özel bir rol oynar (Conrad 1987, 51). Polyklet'in *Kanon* başlıklı lonca esasına dayanan eserini belki bu anlamda kültürel dışlama ve sanatçının özerkliğinin temellendirilmesi yolunda atılmış bir adım olarak kabul edebiliriz. Felsefe, etik, mantık, filoloji, sanat gibi alanlarda yeni kanonsal normların konulmasıyla ya da yaratılmasıyla kültür, birliğinden bir parça daha kaybeder, buna karşılık karmaşıklığı ve çeşitliliği artar.

Yeniçağ'daki kanon kavramının paradoksu, kanonun, hem özerkliğin motoru hem de ortak hareketin motoru olarak kul-

45. H. Günther, A.ve J. Assmann 1987, 138-148.
46. K.Wright, A. ve J. Assmann 1987, 326-335.

lanılmasıdır. Antik ve Yeniçağ aydınlanması, kodları farklılaştırıcı ilkeyi temsil eden gerçek kanonuna dayanırken, Ortaçağ kilisesi ve Yeniçağ'daki totaliter rejimler kod farklarını yok edici ilkeyi temsil eden otorite kanonunu kabul etmektedirler. Her iki durumda da söz konusu olan, - ve bu ortak nokta olarak kabul edilmelidir- basit olarak normlar değil, normların normu, temel argüman, en son gerekçe, değer katma, yani "kutsallaştırıcı ilke"dir.

C- Kutsallaştırılmış Öğeler: Kanon ve Klasik

M.S. 4. yüzyılda kilisenin kanon kavramını, kutsal olarak kabul edilmiş belirli kitaplar için kullanmaya başlamasından sonra kavramın bugünkü kullanım biçimini belirleyen, anlamsal genişleme ya da kayma ortaya çıktı. Bu andan itibaren kanon, hem kesin otorite ve bağımlılık anlamında "kutsal", hem de "hiçbir şey eklenemez, hiçbir şey çıkarılamaz ve hiçbir şey değiştirilemez" olarak dokunulmazlığa sahip, kutsal bir geleneksel varlık olarak anlaşılmaya başlandı. Bu andan itibaren "kanon" olarak adlandırılan şey kuşkusuz M.S. 4. yüzyıldan çok daha eski idi. "Kutsal öğeler" üzerine tartışma Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde 2. yüzyılda başlamıştı ve Yahudilik'teki örneğe, yani Tevrat'ın kanonlaştırıldığı 1. ve 2. yüzyıllardaki tartışmalara dayanıyordu.[47] Kutsal metinlerin aktarımının meşruluk ve bağlayıcılığını nasıl kazanacağı konusunda Hıristiyanlık ve Yahudiliğin anlayışları birbirinden çok farklıdır. Yahudilik'te belirleyici kriter, vahiy kategorisidir,[48] Hıristiyanlık'ta ise havarilik, yani görgü tanıklığıdır. Yahudi için yazının kendisi ilahidir, Hıristiyan içinse ilahiliğe giden yoldur, çünkü Hıristiyanlığın vahyi, ilahi mesajın açıklanması, aslında sözlüdür. Yazının bağlayıcılığı ve geleneğin meşruluğu konusunda Hıristiyanlı-

47. Z. Leiman 1976; F. Crüsemann 1987.

48. İbranicede "kanon" için bir kelime yoktur, sadece kanonsal metinler için bazı ifadeler vardır. Özellikle Camnia ruhani meclisi tarafından kullanılan nitelendirme önemli ve fikir vericidir: kanonsal metinler "elleri kirletir", yani onlar kutsal şeyler kadar dokunulmazdır. Karş. A.Goldberg, A. ve J. Assmann 1987, 209, dipnot 4.

ğın Katolik ve Protestan akımları arasında da büyük farklılık vardır. Buna rağmen teolojik ve dinbilimsel kanon kavramı, otoriter ve dokunulmaz olarak kabul edildiği sürece, bu tür farklılıkları aşabilecek ama aynı zamanda kutsal literatürün her farklı belirlenişinde kullanılabilecek genişliktedir: İslam'da Kurân, Budizm'de Hinayana'nın Pali-Kanonu gibi.

Çağdaş kanon kavramında, bir "metin kanonundaki" teolojik düşünce, Antikçağ'da inşaat ustasının "cetvel" gibi, en somut, en anlaşılır, dolayısıyla da çeşitli dereceden mecazi kullanımların temelinde yatan kelime anlamını kazandı. Bu yüzden, kanondan söz ettiğimizde gözümüzün önüne inşaat ustasının cetveli değil, geleneğe mal olmuş öğelerin sınırlandırılıp güvenceye alınması bağlamında, teologların kutsal kitabı geliyor. Burada gelenekselleşmiş öğeler, kutsallık özelliğiyle değil, örnek, ölçü olma, normatiflik ve değer oluşturma ile tanımlanan "klasik" anlamında düşünülür: Asya'da, ama aynı zamanda Mısır'da ata kültü ile birlikte düşünülmesi gereken ve Batı geleneğinde Antik ve Modernçağ yazarları arasında metinlerarası söyleşi biçiminde ortaya çıkan eskinin yüceltilmesi olayında gördüğümüz şey budur. Eğer kanon kavramı ile hem kutsal yani dini, hem de klasik, yani edebi, felsefi ve bilimsel metinlerden oluşabilen otoriter ve dokunulmaz öğeler kastediliyorsa, bunun temelinde klasik ve dini kanonlara eşdeğer işlev tanıyan bir anlayış yatıyor.

Öte yandan, edebiyat, sanat, felsefe ve bilim gibi klasik metinlerin kanonundan söz edilmesi, teolojideki metin kanonuna göre çok farklı köklere sahiptir. Bunun arkasında yatan şey, Antikçağ'daki, değer ölçüsü ve kriter anlamında, ama aynı zamanda sanatın yapılması ve değerlendirilmesi anlamında "neyi örnek almalıyız?" sorusuna cevap olan kanon kavramıdır. Kanon, güzel, büyük ve anlamlı olarak kabul edilecek ölçüleri tanımlar. Ve bunu, bu tür değerleri örnek olacak düzeyde taşıyan eserlere işaret ederek yapar. Klasik kavramı, sadece geriye yönelik olarak seçilmiş belli öğelerin kabulü anlamına gelmez, aynı zamanda ileriye yönelik olarak, buradan kalkarak

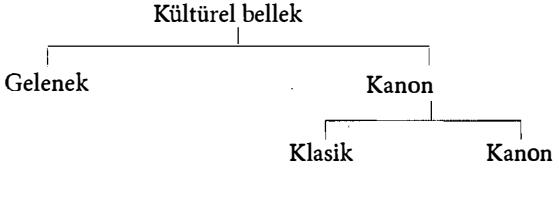
meşru yeni bağlantılar kurma olanağını göz önünde bulundurur. Bu kavram "kutsal öğeler dizisi" anlayışı ile üretim ve değerlendirmenin başını çeken değer anlayışını, yani, "kutsallaştırıcı ilkeyi" kapsar:

Klasik

Kutsallaşmış öğeler:	*Kutsallaştırıcı ilke:*
dünyevi metin (ya da eser) kanonu, yüksek düzeyde bağlayıcı hale getirilmiş, yaşamı biçimlendiren, "ulusal" ölçü olan geleneğe malolmuş ve her zaman geçerli olan (her zaman bağlantı kurulabilen, en üstün) örnekler	estetik alanında kriter ve ölçü; üretim ve değerlendirmede ilkeler, sisteme özel, ayrımlaşmış bir düzenin "dışarıya karşı özerk" bağlayıcılığı.

Geleneğe her seçici müdahale, yani her kabul eylemi aynı zamanda özel bir değerler sisteminin kabulüdür. Devralma ve değer verme birbirini karşılıklı olarak etkiler. Kanon kavramı bu yüzden, haklı olarak ikisine de dayanır. Terminolojik verimliliğinin nedeni budur. Bir yandan kutsal kitaplar arasından yapılmış dokunulmaz seçim olarak yaşamı biçimlendiren, ölçü olan, yönlendiren gücünü hatırlatır, öte yandan sanatsal üretimde ölçü ve değerlendirme kriteri olarak kullanılır, ama aynı zamanda bu tür değerleri örnek olacak şekilde uygulayabilmiş eserlere işaret eder.

Öte yandan kanon kavramının kendine özgü olmayan ancak kutsal kitap kanonu olarak teolojik kullanımı sonucu kazandığı bu çifte anlam, net olmamasının da nedenidir. Bu anlamsal belirsizliği bir ölçüde aşmak için kanonun geniş ve dar anlamları arasında fark gözetebilir ve "kanon" kavramı ile ortaya çıkan çok anlamlılığın eski kavramlarla ilişkisini kurup ve bunların arasındaki farkı bir kez daha vurgulayabiliriz. Kanon geniş anlamda geleneğin, dar anlamda ise klasiğin karşıtıdır.



Gelenek ile kanon arasındaki fark için belirleyici kriter, alternatiflerin dışlanması ve seçilenin sınırlarının belirlenmesidir. Klasik ile kanon arasındaki fark için belirleyici kriter ise klasikte, dışlananın değersiz sayılmamasıdır. Bu sınırlama klasik olmayanın daha az değerli ve hattâ kötü ya da "günahkâr" olarak damgalanmasına yol açmaz. Klasik olup olmama ayrımı, sadece otorite, bağlanabilirlik ve ölçülebilirlik açısından bir ayrımdır. Öncelikle de klasik seçimler, kesin bağlayıcı değildir. Başka dönemlerde başka okullar başka klasikleri seçerler. Klasik ve klasisizm bağlamında kanon oluşumu özünde değişkendir. Her dönemin kendi kanonu vardır.[49] Bu tür kaymalar ancak dışlananın da kültürel bellekte kalması ve mutlakıyetçi bir ayrıma maruz kalmamasıyla mümkündür. Kesin ayrımlar bu noktada dar anlamda kanonun karakteristiğidir, dışlanan her şey hor görülür. Hıristiyan mirasında bu koşullarda bile hayret verecek kadar çok sahte metin bugüne kadar kalabilmiştir (Suriye ve Etiyopya kökenli ya da Slav halklarından kalan apokaliptik sahte yazılar, kilise babalarının kilise karşıtı yazılara karşı açıklayıcı yazıları gibi), buna karşılık haham geleneğinde, kanon dışındaki tüm metinler sistematik olarak unutulmuştur.

Özet

Kanonun anlam alanı, kilisenin kullanımına girmesiyle temelinden değişti, ama bu değişiklik yine de kavramın ilk anlamının tamamen unutulmasına yol açacak düzeyde değildi. Kanon'un anlam tarihi, Antikçağ'da kullanılan, üzerindeki yazılar silindikten sonra yeniden üzerine yazılabilen parşömen

49. Bu noktaya E.A. Schmidt (1987) dikkat çekmiştir.

kâğıdına benzemektedir, Yunan-Roma kültürünün üstüne, Hıristiyan-Yahudi kültürü gelmiş ve ikisi birbirinin içinde eriyerek yekpare bir birim ortaya çıkmıştır. Kanon kavramının tarihinde, kültür perspektifi açısından araçsal ve evrensel ilkenin nasıl değiştiğini gözleyebiliriz. Bu genel eğilimde bir dizi, kavramın eski potansiyelini yeniden ve daha keskin biçimde *kısıtlamalar* ve *üst düzleme çıkarmalar* saptanabilir.

A- Değişmezliğin vurgulanması: kesinlikten kutsallığa: Kanon kelimesinin Antikçağ'daki ya da yeni kullanım biçimlerindeki ortak nokta değişmezlik (Invarianz) kategorisidir. Kanon ne anlamda olursa olsun kesin dayanak noktaları gösterir, aynılık, doğruluk, uygunluk duygusu verir, tesadüf, keyfilik ve basitliği devre dışı bırakır. Değişmezliğe, ya soyut kurallar ve normlara ya da somut örneklere (insanlar, sanat eserleri, metinler) yöneliş ile ulaşılır. Bu ya kültürel pratiğin bazı alanları için -edebi türler, retorik, felsefe- ya da "yaşam pratiğinin" tamamı için, yani yasaların ya da kutsal metinlerin yaşamı biçimlendiren bağlayıcılıkları için geçerlidir.

Kanonun kelime tarihi Antikçağ kültürünün "değişmezlikten yana" tavır aldığı bir dizi tarihi örnekle doludur. Bu dönemlerde kavram çok revaçtaydı. M.Ö. 5. yüzyıldaki Yunan aydınlanma döneminde mitolojik düşüncenin çeşitlilik içeren düzensizliklerine karşı, güvenilir düzen kavramı olarak ve aynı dönemdeki demokraside oligarşinin ve tiranların keyfiliğine karşı yasalara dayalı hukuksal süreklilik kavramı olarak kullanılması bunun bir örneği. Ardından İskenderiye ve özellikle Roma İmparatorluğu'nun klasisizm döneminde, örnek ve ölçü olabilecek, belirli bir seçime tabi tutulmuş gelenek kavramı olarak kullanıldı. İlk Hıristiyanlık döneminde ise yıllarca süren kararsızlıktan sonra, özellikle vahiy teorisyenlerinin yeni metinleri yüzünden, kendini hangi kutsal kitapların geçerli sayılacağı konusunda bağlayıcı bir karar verme zorunda hisseden kilise için kanon, sürekli yeni vahiylere izin veren geleneğe karşı, en yüksek düzeyde resmi ve bağlayıcı, kapalı ve değişmez metin listesi anlamına geliyordu.

Ancak burada kesinlikte değişmezliğin hedeflenmesi ile katılıkta güvenliğin hedeflenmesi arasındaki farka dikkat etmeliyiz. Birinci durumda akılcı normlara geri dönüş talep edilmektedir, ikinci durumda ise aynı şey yasaklanmaktadır. Otoriter bir kararın karakteri (örneğin bir makamın bağlayıcı kararı), ancak karara ilişkin içerikler, tabu ve dokunulmaz oldukları, her türlü değerlendirme ve yargının dışında kaldıkları zaman değişmezlik garantisi verebilir. Böylece kanonun anlamı değişmezliğin vurgulanmasıyla kesinlikten kutsallığa doğru kayar. Normlar, mantıklı tartışma ve kamusal uzlaşmanın çerçevesinden çıkar ve daha üst bir otoriteye bırakılır.[50]

B- Değişkenin zaptı: Aklın ışığında bağlılık kurma ve bağlayıcılık: Kanon "neye göre hareket etmeliyiz?" sorusunu cevaplar. Cevabın hazır olmadığı ve duruma göre bulunması gerektiği zaman, yani somut gerçeklik, geleneksel ve doğal sayılan gerçeklik kavrayışının öngördüğü tipik durumların ötesine geçiyorsa ve geçmişten devralınan "ölçü"ler duruma gereğince denk düşmüyorsa daha da acilleşir. Neye göre hareket edileceğinin bilinmediği böylesi durumlar, olasılıklar alanının ani genişlemesine bağlı olarak karmaşıklık arttığı zaman ortaya çıkar. Böyle bir genişlemenin, ritüel bağdaşıklıktan metinsel bağdaşıklığa geçişle birlikte ortaya çıkan, tekrardan değişime geçiş durumundaki en kapsamlı biçimine daha önce değinmiştik. Gelenek, yazı kültürü çerçevesi içinde alternatifsizliğini kaybeder ve ilkesel olarak değiştirilebilir hale gelir. Aynı şey yazı kültürünün çok daha ileri boyutları için de geçerlidir. Önemli bir teknik ya da sanatsal buluş sayesinde ya da olumsuz anlamda, örneğin müzik tonalitesinde geleneksel ölçülerin zayıflaması durumunda, çok daha fazlasını ve iyisini yapmak mümkünse, entropi sonucu anlamsızlığa düşme korkusundan kaynaklanan "her şey uyar" tutumunu engelleme ihtiyacı ortaya çıkar. M.Ö. 5. yüzyılda Yunan kültüründe ortaya çıkan kap-

50. Burada Conrad'ın (1987, 55d) ortaya çıkardığı meşruluk ve otorite arasındaki fark özellikle önemlidir.

samlı politik, teknik, sanatsal ve düşünsel yenilikler, çok büyük boyutlarda karmaşıklık ortaya çıkmasına yol açmış olmalı. Bu yüzden gelenek, toplum için dayanak olma rolünü yitirdi ve "kesinlik" ("akribeia") ihtiyacı, yani "farklı durumlarda farklı ortaklara karşı aynı anlamı savunmayı ve buradan benzer ya da eşit sonuçların çıkarılmasını mümkün kılan anlamsal yönelişin genelleştirilmesi" (Luhmann) gerekliliği ortaya çıktı. Yunanistan'da geleneksel bağlarından çözülen bir toplum, geleneksel, duruma bağlı açıklama getirme olanağının devre dışı kalması ile ortaya çıkan, davranışlardaki ve bekleyişteki güvensizliği soğurmak ve özellikle sanat[51] (Polyklet), ahlak (Euripides), gerçeğin idraki (Demokrit) ve politika (Trentli Archytas) alanlarında, tüm beklentilerin temelinde varolan birbirini tamamlayıcı genel kuralların saptanması ve böylece güvenin yeniden sağlanması için, kanon kavramı altında evrensel, durumdan bağımsız, genel kabul gören kurallar, sınırlar, normlar aramaya başladı. Bu yol Yunanistan'da kanon kavramı ile yeni disiplinlerin kurulmasına ve ardından özgül diskurlara bağlı olarak kültürün karmaşıklığının artmasına yol açtı. Burada kanonlaşma kavramı bir yenilenme ivmesi anlamı kazanmakta ve geleneğin güçlenmesi, geçmişten devralınanların sağlamlaşması, varolan kültürün kutsallaşması olarak değil, yeni yasaların keşfi, yeni temel öğretilerin ortaya çıkması olarak anlaşılmaktadır.

C- Sınırın keskinleşmesi: kutuplaşma: Kanonun kuralı -genelleştirilebilir, durumdan bağımsız, farklılıkları eşitleyebilen bir ölçü anlamında- A ile A olmayan arasına kesin bir çizgi çeker. Bir araç işlevindeki kanon böylece ilk ve belirleyici ayrımı getirmiş olur. Fiziki kanon bu çizgiyi düz ve eğri arasında ya da ölçüye uyan ve uymayan arasında çeker. Ahlak kanonu, iyi ve kötü, estetik kanonu güzel ve çirkin, mantık kanonu doğru ve yanlış, "politika" kanonu, adil ve adil olmayan arasında ayrım yapar. Oppel tarafından haklı olarak kanon kavramının merkezine konan "sınır" ("horos") fikri, "olası operasyonların

51. Bunun için özellikle bak. T. Hölscher 1988.

peşinen iki değer temelinde çalışmasını mümkün kılan" bu ikili şemayı hedeflemektedir. 5. yüzyılda en fazla kullanılan mecazi anlam tam da bu ikili yapı ilkesine ya da "kriteri"ne dayanmaktadır.

Kanonun düşünsel düzeyde çektiği bu sınırın sosyal ve politik gerçeklikte bir karşılığı vardır. Gerek kavram olarak *kanon*'un ortaya çıkışı, gerekse bu kavramla anılan tarihi olgular -Musevilerin Tevrat'ı ya da Budizm'deki Pali-Kanon vb.- ağır kültürel ve kültürlerarası sorunların, cepheleşmelerin yaşandığı dönemlerdir. T. Hölscher, Yunanlı heykeltıraş Polyklet'in yaratıcısı olduğu kanon kavramının tarihsel izini sürerek bu kavramın arkasında, 5. yüzyılda Yunanistan'da yaşanan geleneğin kesilmesi ve devrimci yenilenme ivmesi ile ortaya çıkan eski ve yeni arasındaki çatışma cephesi gibi olguların yattığı tezini getirmiştir. Bu anlamdaki kanon için Musevilerin Tevrat'ı en iyi örnek olarak gösterilebilir. Bunun iyice yerleşmesi, özellikle derin ve belirleyici kültürel çatışmaların yaşandığı dönemde ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında, önce Helenizm ile Yahudilik arasında, kültürlerarası olarak tanımlanabilecek ve İsrail ile Mısır, Asurlular, Babilliler, kısacası "halklar" arasında yaşanan ve eski metinler aracılığıyla hâlâ hatırlanan daha önceki kültürlerarası çatışmaların devamı olan çatışmayı sayabiliriz. Ardından Sadukiler ve Ferisiler arasındaki, buna ek olarak Samaritenler, Essenler, Kumran Topluluğu, daha sonra Hıristiyanlar arasındaki, sonuçta Ferisiler'in muzaffer çıktığı çatışmalar gelir. Benzeri eğilim çatışmaları daha sonra Hıristiyan kilisesinin ilk dönemlerinde de yaşanmıştır. Kültür içinde -kilisenin bölünmesinde olduğu gibi- ortaya çıkan kutuplaşmalar kanonu biçimlendirirler.

Bu noktada kavramın semantik potansiyeli keskinleşerek felaketlere gebe hale gelir. Tarihsel gelişimi izlediğimizde, başlarda önemli ve önemsiz arasında bir ayrım anlamına gelen kanon ile kanon dışının yerini hak ile sapkın, yani dost ile düşman derecesindeki ayrım alır. Kanonun kuralını nesneler ve düşünsel içerikler üzerine değil de insanlara uyguladığımızda,

varlık yokluk, yani ölüm kalım arasında tercih yapmak zorundayız.

D- Değer perspektifinin keskinleşmesi: kimlik oluşturma: Kültürlerarası kutuplaşmanın arttığı, geleneklerde kırılma yaşandığı, yeni bir düzen arayışının ortaya çıktığı zamanlarda kanonlaşma süreci başlar. Kanon bu durumlarda, birbiri ile rekabet içinde olan düzenler karşısında en iyi ve tek gerçek geleneği temsil etme iddialarının ifadesidir. Onu kabul edenler, aynı zamanda mantığın ve ilahi vahyin kuralları ile uyum içinde olan normatif bir kimlik ve öz tanımını kabul ediyor demektir. "Kanon" ve "din değiştirme" olguları birliktelik içindedir.[52]

Kanon'dan söz etmek için A ile A olmayanı ayırt etmek yetmez, aynı zamanda A'nın mutlaka erişilmek istenen şey konumunda olması gerekir. Bir kanon herkesi gerçek, adalet, güzellik, doğruluk, ortaklık, sevgi (ya da hangi değer üstün sayılıyorsa) uğruna motive eden bir yapıya sahiptir. Bu tür motivasyona bağlı bir değer perspektifi olmasaydı, kimse kanonun normatif yapısını kabul etmezdi. Kanon'a "neye göre hareket etmeliyiz?" sorusunu sorduğumuzda verilecek cevabı, bir çözüm olarak görüyoruz. Çünkü kanon kavramı yüksek düzeyli ve çabaya değer kategorisine girer.

Kanon "büyük, kategorik ve düzeyli olana yönelen" bir harekettir (Gehlen 1961, 60). Bir kanonun genellik derecesiyle üstünlük iddiası arasında doğru orantı vardır. Genellik derecesi ne kadar yüksekse gerekli olanla, somut durumun ortaya çıkardığı çeşitlilik arasındaki uçurum da büyür. Kanon'u kabul eden, çeşitli durumları idare etme esnekliğinden vazgeçmiş olur.

Hedef ve ona ulaşmak için ne derece feragat gerekiyorsa, kanonun dayandığı motivasyonun o ölçüde güçlü yapıda ve gösterilecek feragat için vaat edilen ödüllerin o derece büyük olması gerekir. Yahudilerin yaşamını en küçük ayrıntısına ka-

52. Th. Luckmann, bak. A. ve J. Assmann (1987, 38-46). Antikçağ açısından karşılaştır: A.D. Nock, *Conversion*, Oxford 1963.

dar düzenleme hedefindeki Tevrat'ın beşinci kitabı, yaşamı yükün azaltılması kategorisine bağlamaz, sadece meşakkatle yerine getirilebilecek gerekliliklere dayandırır. Bu sürekli ve kolektif çabalar için gerekli motivasyon nereden kaynaklanmaktadır?

Sigaradan vazgeçmek, sağlık nedenlerine bağlı bir feragattir. İdeolojik bir vazgeçiş ve sigara içmeyenler grubuna dönüş söz konusu değildir. Kanon kavramının, saf alışkanlık ve maddi çıkarlar, aynı zamanda hassas tercihler sistemini aşan bir değer perspektifini içerdiğini söyleyebiliriz. Burada kimliği oluşturan aidiyet kategorisi özel bir rol oynuyor. Metinler, kurallar ve değerlerden oluşan kutsal öğeler dizisi, (ortak) kimliği biçimlendirir ve temellendirir. Kanon kavramının anlam tarihinin yapısını belirleyen gelişme, bu kavrama kimlik kategorisinin dahil oluşudur. Motive edici yapının anahtarı da buradadır. Çünkü bir geleneğin kutsallaştırılması her zaman bir toplumun kutsallaştırılması ile sonuçlanır. Bu durumda tarafsız bir yöneliş aracı olan kanon kültürel kimliğin devamını amaçlayan bir stratejiye dönüşür. Yasalarının katılığına boyun eğen Yahudiler, bunu "kutsal bir halk" olma bilinci ile yaparlar.

Bu yüzden kanonu, bireysel kimliğin de temelini oluşturan, ortak kimlik oluşturma ve bu kimliği sağlamlaştırma ilkesi olarak diğer deyişle, toplumsallaştırarak bireyleştirme, "bir toplumun normatif bilincine" (Habermas) boyun eğerek kendini gerçekleştirme olarak nitelendiriyoruz. Kanon böylece bireysel kimlik ile toplumsal kimlik arasındaki ilişkiyi kurar. Bir toplumun tamamını ve aynı zamanda bireyin o toplumun üyesi olarak kimliğini kurarken benimsediği bir anlam ve değerler sistemini temsil eder.

"Kanon" kültürel birlikteliğin yeni biçiminin ilkesidir. Geçmişe karşı alternatifsiz yükümlülük biçimi olan gelenekten ve aynı zamanda normlar, kurallar ve değerlerin bağımsız mantık çerçevesinde istenildiği kadar değiştirilebilmesi anlamına gelen gelenek karşıtlığından ayrılır. Bu projenin ruhu için ilginç olan kanon imgesinin bina yapma sanatından kaynaklanma-

sıdır.[53] Kanon imgesi aynı zamanda dünyanın kurulabilirliği iddiasını içerir. Bu kurma işini, kendi gerçeğinin, kendi kültürünün ve kendi kendisinin ustası olarak insan yapacaktır ve eğer "evin" sağlam olması isteniyorsa, yapının uyması gereken ilkeleri saptayacak ve uygulayacak olan son merci de insandır.

Öte yandan kanon ilkesinin kökeninin açıklanması, yazılı kültürlerdeki olası gelişmelere ilişkin son sözün söylendiği anlamına gelmez. Eğer hâlâ kanonun ışığında düşünüp yazsaydık, bu süreçler üzerine kafa yormamız mümkün olmazdı. Kanon ilkesi yerini çoktan kültürel hatırlamanın başka biçimlerine bıraktı. Sadece Mısırologluk gibi bir bölümün bulunması bile araştırmalarımızın ve öğretilerimizin temel metinlerin kuralcı ve biçimsel etkisinden kurtulduğunu gösteriyor. Böylece kültürel hatırlamanın sınırları da silikleşti. Söz konusu metinlerin dışındaki geniş alanlar açıldı ve bunların yorumundan modern insan bilimleri (sosyoloji, psikoloji, edebiyatbilim vd. -ç.n.), onunla birlikte Mısıroloji ortaya çıktı. İnsan bilimcisi de bir yorumcudur, ancak artık ufku temel metinlerin anlamsal değerini korumakla sınırlı değildir. Wilamowitz, bilim insanları için "án" takısının, Aiskhylos'un dramları kadar önemli olmak gerektiğini söylemektedir. Bu kuşkusuz aşırı bir tutum, ancak yarattığı çelişki, Aydınlanma ve Tarihselcilik sürecinden geçilmesinden sonra da temel metinlerin nasıl vazgeçilmez bir normatif ve biçimsel iktidara sahip olduğunu gösteriyor.

Yakın geçmişteki tartışmalara bakıldığında tarihselciliğe karşı üç muhalif görüş ortaya çıkmıştır. Biri "dipsiz relativizm" tehlikesine (A.Rüstow) karşı çıkmış ve onun karşısına yeni bir kanonsal, yani değer ve kimlik temelinde bir düzen çıkarmıştır. Bu akıma, açıkça Wilamowitz'e ve onun tarihselci pozitivizmine karşı çıkan, Werner Jaeger ve onun okulunun "üçüncü Hümanizm"i de dahildir.[54] Bir başkası, daha ince olanı ise, "tarihselci eleştirinin" yaptığının, metindeki hakikat iddiasının ya da teolojik dilde söylersek, vahyin çok daha par-

53. Bunu H.J. Weber haklı olarak vurgular 1987.
54. *Das Problem des Klassischen und die Antike,* 1930 Naumburg Konferansı.

lak gözükmesine neden olan bir nevi parlatma olduğu görüşündedir ("klasik, tarihi eleştiriye karşı durabilendir", H.G. Gadamer 1960, 271): Buna H.G. Gadamer'in[55] yorum sanatı (Hermeneutik) ve R. Bultmann'ın "mitolojinin etkisini silme" projesi dahildir. Üçüncüsü ve en yenisi ise tarihçilikte maskelenmiş bir kanon yattığını, değer ve kendini tanımlama yönünü görür. "Egzotiklik" kimlik oluşturmanın negatif halinden başka bir şey değildir.[56] Max Weber'in anlayışındaki "değer yargısından bağımsız" bir bilim düşüncesinin de son derece problemli -ya da kendi içinde değer ölçüsüne sahip- olduğu anlaşılmıştır. Buna Halbwachs'da temel bir rol oynayan tarih ile bellek arasındaki ayrımın silinmesi dahildir.[57] Yirminci yüzyılda yeniden, kanonlaşmanın çeşitli biçimleri ortaya çıktı: milliyetçi-faşist ya da Marksist-Leninist birlik formüllerinin ışığında politik kanon, savaş sonrası dönemde komünizm ve milliyetçilik karşıtı ve Roma-Batı-Avrupa köklerine dayanan "Avrupalılık" düşüncesi, dini (Hıristiyan, Müslüman, Musevi) ve laik köktencilik ya da anti kimlik ve anti kanon yaratma çabası içeren feminizm, "siyah hareketi" ya da benzeri yönelişlerden kaynaklanan anti tarihler. Tarih bilimlerinin görevi sadece kanonun sınırlarını yıkmak, "parçalamak" (Gadamer) değil, aksine kanon olgusu üzerine düşünmek ve her birinin normatif ve biçimsel yapısını bilince çıkarmaktır.

55. H. G. Gadamer 1960, 269 vd. (S.270d. W. Jaeger).
56. Karş. F. Kramer 1977 ve E. Said 1978.
57. P. Burke 1991; P. Nora 1990.

3
Kültürel Kimlik ve Politik İmgelem

KİMLİK, BİLİNÇ, FARKINDALIK

Kimlik bir bilinç sorunu, daha doğrusu kişinin kendi hakkında bilinçsizce oluşan algılayışının bilince çıkmasıdır. Bu hem bireysel hem de toplumsal düzeyde geçerlidir.[1] Kendimi birey olarak bildiğim ölçüde bireyimdir ve aynı şekilde bir grup da, kendini ancak "soy", "halk" ya da "millet" kavramları çer-

1. Disiplinlerarası araştırma ve düşünme etkinliğinin konusu olarak "kimlik" 80'li yıllarda çok araştırıldı. Birkaç örnek: C. Lévi-Strauss 1977/1983; H.Mol 1978; J. Beauchard 1979; O. Marquard/K.Stierle 1979; *L'identité* 1980; R, Robertson/ B.Holzner 1980; *Identité et regions* 1981; A. Jacobson-Widding 1983.

çevesinde anladığı, sunduğu ve ortaya koyduğu ölçüde onları hak eder. Bu bölümde grubun kendini sunuş ve ortaya koyma biçimlerini, yani ben oluştan çok, etnik oluşum sürecini ve kültürel hatırlamanın bu süreçteki rolünü inceleyeceğiz.

Kişiye Özgü ve Ortak Kimlik

(Açıklama: Yazar, bugün artık bireysel kimlik, toplumsal kimlik ve ulusal ya da etnik kimlik olarak nitelendirilen duruşlarla tanımda buluşmasına rağmen bunları kullanmayıp, bireysel, kişiye özgü ve ortak kimlik kavramlarını tercih etmiştir, bunlardan kişiye özgü kimlik Türkçe'de anlamsız kalacağından ya da başka anlamlar yükleneceğinden toplumsal olarak çevrilmiştir., ç.n.)

Kimliğin iki boyutu arasında (kişisel ve ortak) paradoksal gözüken özel bir ilişki vardır. Bunu görünüşte birbiri ile çelişen iki tezle formüle etmek istiyorum:

1. Ben dışardan içeriye doğru oluşur. Her bireyde, ait olduğu gruptaki etkileşim ve iletişime katılımı ve grubun kendisini algılayışını benimsediği oranda ortaya çıkar. Yani grubun biz-kimliği, bireyin ben-kimliğinden önce gelir ya da: kimlik sosyal veya "sosyo-genetik" bir olgudur.

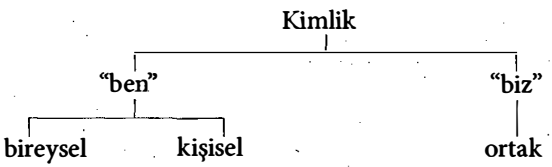
2. Ortak kimlik ya da biz kimliği, bu "biz"i kuran ve taşıyan bireylerin dışında yoktur. Sadece bireysel bilgi ve bilincin ürünüdür.[2]

Birinci tez bütünün parçadan daha önemli olduğunu, ikinci tez ise parçanın bütünden daha önemli olduğunu savunur. Burada dilbiliminde yakından bilinen bağımlılık ve kuruculuk arasındaki diyalektik söz konusudur. Parça bütüne bağlıdır ve kimliğini ancak bütün içindeki rolü ile kazanır, bütün ise parçaların birlikteliğinden oluşur. İki tezin toplamından "sosyo-genetik" kelimesinin ikili anlamı çıkar. Bireysel bilinç sadece birinci tez anlamında, yani sosyalizasyonun dışarıdan içeriye yönelik bir süreç olması nedeniyle sosyo-genetiktir. Aynı zamanda ikinci tez anlamında da sosyo-genetiktir: Ortak benli-

2. Bu tezle H.Albert'in (1990) "metodolojik bireycilik" anlayışına katılıyoruz.

için ya da biz bilincinin "taşıyıcısı" olan toplumun oluşumunu sağlar. Şimdi sosyal varoluşun bu aktif anlamlarını incelemek istiyoruz. Bir toplum, yani ortak ya da sosyo-kültürel kimlik nasıl ortaya çıkar?

Önce "ben" ve "biz" kimliklerinin karşıt ikiliğini kaldırıp yerine, "ben" içinde "bireysel" ve "toplumsal" kategorilerini yaratıp bir üçlü koymak gerek:



Bireysel kimlik bireylerin bilincinde kurulan ve saklanan, onu tüm ("öneme sahip") diğerlerinden ayıran detayların yarattığı imgedir, bedensel varlığın kılavuzluğunda gelişen kendilik bilinci, onun indirgenemezliği, benzersizliği ve yeri doldurulamazlığıdır. *Kişisel kimlik* ise bireyin, sosyal yapının özel bileşimlerine dahil oluşu ile yüklendiği roller, özellikler ve yetkilerdir. *Bireysel kimlik,* bir yaşamın doğumdan ölüme, varlığının maddi temelleri ve temel ihtiyaçlarına kadar tek kişiye özgü ve rastlantısal "verilerle" ilişkisine dayanır. *Kişisel kimlik* ise aksine bireyin cezai ehliyete sahip olması ve sosyal kabul görmesine dayanır. Ben kimliğinin, bireysel kimlik dahil iki yönü "sosyo-genetik" ve kültürel olarak belirlenmiştir. İki süreç, bireyleşme ve sosyalizasyon süreçleri, kültürel olarak belirlenmiş kulvarlarda giderler. Kimliğin bu iki yönü de, belli bir kültür ve dönemin dili, kavramlar dünyası, değerleri ve normları tarafından özel olarak belirlenen ve onlardan etkilenen bilinç sorunudur. Bu durumda toplum - birinci tez anlamında - bireyin karşısında ayrı bir varlık olarak değil, onun kimliğinin kurucu bir unsuru olarak ortaya çıkar. Kimlik, ben kimliği de buna dahil, hep bir toplumsal yapıdır ve bu haliyle hep kültürel kimliktir.

Ben kimliği ve biz kimliği arasındaki fark hiçbir şekilde birinin "doğal", ötekinin kültürel bir yapı olmasında aranmamalıdır. "Doğal" kimlik yoktur. Aradaki fark, ortak kimliğin, kişisel kimlikte olduğu gibi kişinin bedeninin doğal, elle tutulabilirliğine dayanmamasıdır. Ortak kimlik sonuçta sembolik bir biçimlendirmedir. "Sosyal beden", görülebilir, elle tutulabilir bir gerçeklik olarak yoktur. O bir imge, bir hayali büyüklük, bir sosyal yapıdır. Ama bu haliyle gerçekliğin ta kendisidir.

Ortak kimlik ya da *biz kimliği* dediğimiz zaman bir grubun yarattığı ve üyelerinin özdeşleştiği imgeyi anlarız. Ortak kimlik, söz konusu bireylerin *özdeşleşmeleri*yle ilgili bir konudur. Kendi başına bir ortak kimlikten söz edilemez. Kendini bu kimlikte tanımlayan bireylerin varlığı ölçüsünde varolur. Grup üyelerinin bilincindeki canlılığı ölçüsünde ve onların düşüncesi ya da eylemini etkilediği ölçüde güçlü ya da zayıftır.

Bu araştırma çerçevesinde toplumların sosyal imgesi ile sosyal hatırlama, yani tarih bilinci arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz. Etnolog Rüdiger Schott'un formüle ettiği gibi, gruplar tipik olarak bilinçlerini kendilerinin bir bütün ve özellikli oldukları düşüncesini geçmişteki olaylara dayandırırlar. Toplumlar geçmişe öncelikle kendilerini tanımlamak için ihtiyaç duyarlar. Bu yüzyılda yaşamış Mısırlı bir yazar bunu şöyle formüle ediyor: "Bir ulus sadece geçmişini yaşatarak yaşar".[3] Çünkü, Droysen'in de söylediği gibi, her grup geçmişinde "kendisi ile ilgili bilinç ve açıklamayı bulur - grup üyelerinin bu ortak varlığı ne kadar zenginse, grup da o kadar birlik ve bağlılık içindedir".[4] Ulusal toplum imgesi, zamanın derinliklerine ulaşan bir süreklilik imgesine ihtiyaç duyar.

Temel Yapılar ve Aşama Kaydetme Biçimleri

Ortak kimlik kavramına, M. Bloch'un 1925'de Durkheim okuluna yönelttiği eleştiriye benzer bir eleştiri yöneltilir ve "temsiliyet", "vicdan", "anlayış", "bellek" gibi bireysel psikoloji

3. Muhammed Hüseyin Heykel (1888-1965), aktaran H.H. Biesterfeldt 1991, 277.
4. J.G. Droysen, *Historik*, Yay. V.P.Leyk, Stuttgart- Bad Cannstadt 1977, 10,45.

terminolojisine, sadece "ortak" sıfatını eklemekle suçlanır. Bu kullanımın "rahat ancak biraz kurmaca" olduğu söylenir. Aslında ortak kimlik kendi açısından da bir kurmaca, bir sosyal imgelem ürünü. Ortak kimlikten söz edilmesinin, bir imge ya da kurmaca olması bir yandan bireylerin katılımım gerektirmesine, öte yandan indirgenemezlik unsurunun bu kimlikte geçerli olmayışına dayanıyor. Ortak kimlikten kopulabilir (bu dış baskı ile zorlaştırılmazsa ya da imkânsız kılınmazsa), söz gelimi göç ya da din değiştirme gibi durumlarda. Ortak kimlik içeriği boş kalıncaya kadar silikleşebilir, yaşam buna rağmen devam eder. Oysa ben kimliğinde böyle bir durum, kimliğin zayıflaması, zarar görmesi ya da içinin boşaltılması patolojik sonuçlara yol açar. Ortak kimlikler sosyal "imgelem" alanına girerler (Castoriadis 1975; Baczko 1984; Anderson 1983; Elwert 1989).

Kültür ve toplum, insan varlığının temel yapısını, yani indirgenemez temel koşullarını oluşturur. Bizim bildiğimiz insan varlığı ancak kültür ve toplum temeli ve çerçevesinde mümkündür. İkisini de reddeden keşiş bile, onlar tarafından biçimlendirilmiştir ve onlara yadsıma ile katılır. Bu iki olgu temel yapılar düzeyinde, mutlaka ortak olmayan ama her zaman bireysel olan bir kimlik iletir ya da "üretirler". Bireylerin ben bilinci onlardan etkilenir, ancak bu her zaman bir biz kimliğini beraberinde getirmez, çünkü biz kimliği bireyin bir topluma ve o toplumun kültürüne ait olduğunun dile getirilmesini gerektirir. Oysa bireyin topluma aidiyeti böyle bir bilinçlilik halinden ziyade doğal durum olarak yaşanır. Bu aidiyet ancak bilince çıkarılarak -örneğin gruba girme ayinleri- ya da farkına varılarak -örneğin farklı toplumlar ve yaşam biçimleri ile karşılaşma sonucu- bir biz kimliğine doğru güçlenebilir. Bizim anlayışımıza göre ortak kimlik, ortak aidiyetin bilince çıkarılmasıdır. Buna göre kültürel kimlik de, bir kültüre katılımın bilince çıkarılması ya da o kültüre ait olduğunun ilan edilmesidir.

Temel yapı ile onun bilince çıkarılarak güçlenmiş biçimi arasındaki fark en iyi feminizm örneğinde açıklanabilir. Her

insan pratik olarak ve kaçınılmaz biçimde iki cinsten birine aittir. Ancak bir "erkek" ya da "kadın kimliği"nden söz etmek, (bu kavrama ilişkin bizim değerlendirmemize göre) bu saf sınıflandırma kavramının bir dayanışma ve aidiyet duygusunun, biz bilincinin ortaya çıkmasıyla ve üyeliğin ortak eylemliliğe dönüşmesiyle mümkündür. Feminizm tam da bunu yapar, ortak bir kadın kimliği üretir. Marx da sosyal sınıflarla ilişkili olarak benzeri biçimde bir "ortak özne"den söz eder. Fiili ortaklığın bilince çıkarılması ile aidiyet, birliktelik, dayanışmacı eylemlilik içinde olan, eylem yeteneği kimliğine dayanan ortak bir özneye dönüşecektir. Kimlik, bu her iki durumda (erkeklere ya da üst sınıflara karşı) "karşıt" ya da "uzlaşmaz dayanışma" yoluyla ortaya çıkar. Uzlaşmazlık (antagonizm), bilinçlenmeyi ve temel yapının güçlendirilmesini, böylelikle ortak kimliklerin oluşmasını mümkün kılan tipik koşullardan biridir.

Toplumsal ve bireysel kimlik de bilince yükseltme yoluyla oluşur ve gelişir. Bu bireyin, ortak ve kültürel bir formasyonun ufkuna bağlanması sonucu ortaya çıkan kaçınılmaz ve vazgeçilmez bir süreçtir. Burada söz konusu olan şey "antropolojik yansıma"dır. Burada özellikle G.H. Mead (1934/1968) tarafından dikkat çekilen, toplumsal kimliğin hem "kayda değer öteki" ile hem de ötekinin kimlik sahibi için oluşturduğu imgeyle özdeşleşme yoluyla oluşumu ve istikrara kavuşması, yani "karşılıklı yansıtma" (Th. Luckmann) sürecinden söz etmek gerekir. (Th. Luckmann, bak. Marquard/Stierle 1979). Kendimize ilişkin deneyimlerimiz her zaman dolaylıdır, dolaysız olan sadece diğerlerine ilişkin deneyimlerimizdir. Yüzümüz gibi öz benliğimizi de ayna olmadan görme imkânımız yoktur. Bu tür bir yansıtma, farkına varma ve bilinçlenmeyi de içerir. Başkaları ile ilişkimiz aynı zamanda kendimizle ilişkimizdir. Kişisel kimlik, ancak etkileşim ve eylemlilik içinde ortaya çıkar. Kişisel kimlik aynı zamanda başkalarına ilişkin bir bilinç olan öz bilinçtir: başkalarının beklentileri ve onların kişi üzerinde yarattığı sorumluluk ve yükümlülüktür.

Birinin diğerleri ile ilişki içinde bir kimlik oluşturabilmesi için, onlarla ortak "simgesel duygu dünyası"nda yaşaması gerekir. Ancak bu, söz konusu ortaklığın aynı zamanda bir (ortak) kimlik yaratması gerektiği anlamına gelmez. Bunu yapması ancak ortaklığın farkına varılması ve bilince çıkarılması ile mümkündür. Kültürün temel ya da, - paradoks bir ifade kullanacak olursak- doğal durumunda bunun aksi söz konusudur: kültür tüm normları, değerleri, kurumları, dünyaya ve yaşama ilişkin anlamlandırmaları ile birlikte bir normalliktir, herkes tarafından kabul edilen, alternatifsiz bir dünya düzeni olarak doğallaştırılır, kendine özgülüğü ve gelenekselliği bireyler tarafından görünmez hale gelir.[5] Görünmezliği, mükemmel normalliği ve içselleştirilmişliği yüzünden bireylere kimlik ve biz bilinci veremez. Kimlik, kesinlikle çoğulluk ifade eden bir kavramdır ve başka kimlikleri içerir. Çeşit olmaksızın birlik, başkaları olmaksızın benlik olmaz. Bir yandan çoğulluk içinde öte yandan bu gerçeği büyük ölçüde göz ardı etme normalliği içinde varolmaları kültürel biçimlenmelerin özelliklerindendir (en azından, dünya kültürüne sahip bir dünya toplumu yaratmaktan oldukça uzak olduğumuz bugüne kadar). Yine hiçbir insan, normalde, dünyada yalnız olduğunu ama aynı zamanda kendisi ile eşit statü veremeyeceği varlıklarla birlikte yaşadığını düşünmez. Toplumlar için ise aksine bu normal bir durumdur. Toplumların kendileri için yaptıkları etnik isimlendirmelerin en yaygın ilkesi, kendi dillerindeki "insan" kelimesinin etnik tanımlama ile eşanlamlı kullanılmasıdır (örneğin: "bantu", "inuit" ya da Mısırlıların kullandığı "remetj"). Ne var ki toplumların kendilerini ve diğerlerini ayırırken gösterdikleri davranış her zaman bu dil kullanımında olduğu kadar somut ve elle tutulur değildir. Çoğu durumda toplumlar, her anlam kurgusunun temelinde yatan ak-kara karşıtlığının ötesinde, içselleşmiş kurallar ve anlamların yer aldığı "gri alan"ın görünmez ve elle tutulmaz dünyasında dolaşarak, yaşananın gün-

5. Bak. P.R. Hofstätter 1973, 57-73. Bu konuda özellikle şu tanımı yapmıştır: "Bir toplum düzenindeki normalliklerin toplamına kültür diyoruz."

deme gelmesi ve değişmesi olanağından uzak dururlar. (Mary Douglas 1966; 1970; 1975) Gerçeklik, eğer onu yaşayanlar tarafından bilinçli bir şekilde "sosyal kurgu" olarak kavranmış olsaydı gerçeklik olmazdı.

Her kültürel sistemde bulunan doğal bu eğilim, yani mevcut toplum gerçekliğinin doğal zorunluluk olmaması, dolayısıyla değişebilirliği gerçeğinin üstüne, normallik ya da unutma peçesini yayma eğilimi insanların kültüre doğal bağımlılığından kaynaklanmaktadır. Petrarca'nın bir mektubunda dediği gibi (R.Pfeiffer 1982, 30d.) insan "yabaniliğini terk ederek insanlığını bürünmeyi" (*humanitatem induere feritatem deponere*) hep bir görev ve Tanrı'nın kendisine verdiği fırsat olarak kavrasa da, objektif olarak hiçbir zaman bu durumla karşı karşıya kalmamıştır. Kültürün karşıtı olarak, bir yanda her yeni kuşakla birlikte "körpe barbarlar" olarak o kültürün içine doğan (ve "yabani" olmasalar da henüz kültürü özümsememiş) çocuklar, öte yanda sahip olunan kültürün etnik merkezinden bakıldığında yabanilik olarak gözüken diğer kültürler söz konusu olmuştur. İnsan, kültür ve yabanilik arasında, birinden yana ve ötekine karşı karar verme durumunda değildir. Kültüre bağımlı olduğu için, onu (ikinci) doğası haline getirir. Hayvan, kendi türüne özgü içgüdüleri yoluyla çevreye uyum sağlar. Bu tür içgüdülere sahip olmayan insan ise, onun yerine dünyayı simgesel olarak ona açıklayan ve böylece yaşanabilir kılan bir anlam dünyası olarak algıladığı kültüre uyum sağlar. Başka bir şansı yoktur. Üzerinden atması gereken bir yabanilik değildir söz konusu olan, dengelenmesi gereken bir eksikliktir. Neye bağımlı olduğunu ve bu bağımlılığın biçimine uygun olarak kendi içinde yatan potansiyeli öğrenir.

Bununla birlikte kültürler kendi anlayışları çerçevesinde, hedef ve eylemlerini, bir eksikliğin aşılması olarak değil, daha ötesinde yabaniliğin aşılması olarak açıklamayı tercih ederler. Kendilerini kaos hikâyeleriyle ifade ederler (G.Balandier 1988). Kültür, insan insanın kurdudur sözünün, böylece güçlünün hukukunun (yani hukuksuzluğun) geçerli kılındığı, herkesin fütursuzca kendi güdülerinin ve anın etkisiyle hareket etmesi; bu yolla doğal durumun aşılması ve aksine çevrilmesi

olayıdır. O kültüre uyum sağlamak -söz konusu kültürün anlayışına uygun olarak- doğadan uzaklaşmak demektir. O kültürün, yasaları ve yasaklarıyla, normları ve kurumlarıyla, kuralları ve anlamlarıyla simgesel anlam dünyasına uyum sağlamak, içe ve dışa karşı, "dünyaya" ve "kendine" karşı mesafe koymak demektir. İnsan kültürün kurumlarına uyumuyla, güdülerin yerine getirilmesi zorunluluğuna doğrudan bağımlı olmaktan "kurtulur" ve bunun sağladığı ivme ile özgür kararlara bağlı eylemleri, diğer deyişle kimliği mümkün kılan bir "şuur alanı" kazanır. A.Warburg, *Mnemosyne* (Gombrich 1984, 382) adlı eserinin girişinde "insanın kendisi ve dış dünya ile arasına koyduğu bilinçli mesafenin, medeniyetin temel eylemi olarak tanımlanabileceğini" yazar. Kültür bu mesafeyi kurumlaştırır, güven ve alışıklık duygusu verir. Bu kendine güven, dünyaya güven, sosyal güven duyguları, stres, karar verme sıkıntısı ve güvensizlik duygularını azaltarak, insanın kendine özgü bir hareket alanı yaratır.[6]

Bu hareket alanı bireysel ve toplumsal kimliğin oluşumunda ön koşuldur. Bu da her kimliğin oluşumunun, kendini algılayış sürecinin temelinde yatan etkileşim ve iletişim süreçlerinin, H.Plessner'in deyimiyle "perspektiflerin karşılıklı etkisini" mümkün kılar. Eylem için sadece karar verme özgürlüğü değil, aynı zamanda anlamsal ufkun kesinleşmesi gereklidir. Bu ufuk, ortaklığı ve birliği ile eylemin öznelerarası (intersubjektiv) anlamlılığını, yani etkileşimi mümkün kılar.

Bu ortak eylem ve deneyimin anlam ufkundan, sadece ben değil biz kimliğinin yaratılması için bir başka bilinçli adım atmak gerekir.[7] Olayın içinde yaşayanlar, saf etnik merkeziyetçiliği mutlak bir insanlık ve dünya düzeni olarak algıladıkları

6. Bunun için bak N. Luhmann 1973. Ayrıca, Chr. Meier'in "beklenti ve beklentiyi karşılamanın doğal olarak birbirine geçişi" olarak açıkladığı Yunanca'daki "pistis" kavramı ile karşılaştır. (Marquard/Stierle 1979, 375, burada P. Spahn'ın *Mittelschicht und Polisbildung* adlı eserine dikkat çekilmektedir.)

7. Bu bir anlamda ikinci düzeyde mesafe koyma, sadece dünyaya karşı değil, aynı zamanda ilk mesafe adımını atmış olan özel simgesel anlamlar dünyasına karşı da mesafe anlamına gelir. Bunun için, bak. Yunanistan'da 7. ve 6. yüzyıldaki yaşanan krizi "varolan düzene karşı mesafe koyma" sonucuna yol açan bir güven krizi olarak yorumlayan Chr. Meier (aynı yerde, 373 vd.).

sürece, simgesel anlam dünyasının ortak kimlik bilinci oluşturması mümkün değildir. Ben başka türlü değil böyle yapıyorum, çünkü "insanlar" (çünkü "biz" denmiyor) başka türlü değil, böyle yaparlar.[8]

Bundan sonraki bölümde, bu tür anlam ufuklarının önemli bölümlerinin kendi halinden çıkmasının, diğer deyişle konu edilebilir ve buna bağlı olarak bir biz kimliğinin simgesel ve doğal olmayan ifadesi haline gelmesinin bazı tipik koşullarını ortaya koymaya çalışacağız.

Kimlik, İletişim, Kültür

Kimlik sorununa bir başka açıdan, iletişim yönünden yaklaşırsak, bir kez daha insan olmanın bazı temel gerçeklerinden hareket etmek zorundayız. Aristoteles insanı "zoon politikon"olarak, politik düzenler, ortak sistemler, gruplar içinde yaşayan sosyal hayvan olarak nitelendirdi. Grup olarak yaşamak insanın doğasında vardır. Davranış bilimlerinin araştırmaları bu nitelendirmeyi doğruladı. Grup oluşturma güdüsü insanın temel özelliklerinden; grup oluşturmaya yönelik tutumlar ve eylemler, insanın temelinde varolan davranış biçimleridir (Eibl-Eibesfeldt). İnsandaki bu sosyal güdü, kurtlar ve arılar örneğinde görüldüğü gibi, grup halinde -sürüler ve sürü "ülkesi" halinde yaşayan bazı hayvanlarla ortaktır. Aristoteles'e göre, insan grup halinde yaşayan diğer hayvanlardan dili kullanımı ile ayrılır. O bir dile sahip olan hayvan, bir "zoon logon echon"dur. Bu iki kavram birbirine bağlıdır: dil, grup oluşturmanın en asil aracıdır. İnsan gruplarının dayanağı olan iletişim biçimlerini yaratır.

A- Kimliği simgeleştirme biçimleri: "Toplumsal kimlik" olarak adlandırdığımız sosyal aidiyet bilinci, ortak bir dilin konuşulması ya da daha genel bir ifade ile ortak bir simgesel sis-

8. J. Habermas'ın kimlik teorisi terminolojisine göre iki tutum da "konvansiyonel kimlik" tanımına sokulurdu. Bu durumda aklın genel kurallarına göre davranma "post-konvansiyonel" olurdu. Ancak bu eylemin, kimlik kavramı ile nasıl ilişkilendirilebileceği konusu açık değildir.Tüm toplumsal kimliklerde, akılcı olmayanın kimliğin bir parçası olduğu görülmektedir. Bak. J.Habermas 1976.

teminin kullanımı ile ulaşılan ortak bilgi ve belleğe katılıma dayanır. Burada önemli olan kelimeler, cümleler ve metinler değil, gelenekler, danslar, örnekler, işlemeler, giysiler ve dövmeler, yeme ve içme, anıtlar, resimler, coğrafyalar, yol ve sınır işaretleridir. Ortaklığı belli eden her şey gösterge olabilir. Dilin araçsallığı değil, simgelerin işlevi ve gösterge yapısı önemlidir. Simgelerle gösterilen bu ortaklığın tamamını "kültür" daha doğrusu "kültürel sistem" olarak adlandırmak istiyoruz. Toplumsal kimlik, onu biçimlendiren, daha doğrusu yeniden üreten belli bir kültürel sisteme denk düşer. Kültürel sistem, ortak kimliğin dayandığı ve kuşaklar boyunca sürdürüldüğü araçtır.

İnsan gruplaşmaları, biyolojik değil simgesel temellendirilmeleri ve gereklilikleri nedeniyle muazzam farklılıklar gösterir. İnsan birkaç yüz kişiden bin kişiye kadar varan kabilelerden milyon ya da milyar nüfuslu devletlere kadar, çok farklı çevrelerdeki "ortaklıklarda" yaşama yeteneğine sahip olduğu gibi, aileden, parti ve meslek grubu ya da dini grup ve ulusa kadar çeşitli ve farklı gruplara aynı zamanda dahil olabilir. Kültürel sistemler bu yüzden çeşitlilik gösterirler; kendi içinde de çok şekilli ve çok sistemlidir. Makro sistem olarak bir kültürün içinde bir dizi alt sistem bulunur. Büyük ihtimalle bir kabile toplumunun kültürel sistemi, gelenek akımından sonraki yazı kültürlerinden daha az şekilli, yani daha tek yönlüdür. Bir kültürün alt sistemleri ya da oluşumları ne kadar karmaşık, yani zengin ise, etkileşim ve anlaşma için çeşitli fonksiyonları ve kurumları da o kadar kaçınılmaz olur.

B- Dolaşım: Şimdi bir grubun bağışıklık ya da kimlik sistemi olarak nitelendirdiğimiz kültürün işleyiş biçimini incelemek istiyoruz. Burada da biyolojik bağışıklık sistemi ile hayret verici bir benzerlik görüyoruz. Çünkü kültürel bağışıklık sisteminin işleyişini de en iyi dolaşım kavramı ile ifade edebiliriz. Durağan ve hareketli hücrelerin ortak işleyişinin vücudun kimliğini inşa etmesi ve sürdürmesi (yeniden üretmesi), yani vazgeçilmez sayısız ilişki ile birliktelik ve organik uyumu sağlaması gibi sosyal kimlik de etkileşim ile kurulur ve üretilir. Bu

etkileşim aracılığıyla dolaşan şey, ortak dil, ortak bilgi ve ortak anılarda dile getirilen ve kodlanan, bir toplumun "simgesel anlam dünyası" ya da "dünya görüşünü" oluşturan ortak değerler, deneyimler, beklentiler ve anlamlar bütününün oluşturduğu kültürel anlamdır.

Ortak anlamların dolaşımı "ortak duyguyu" ortaya çıkarır. Grubun her üyesinde, arzu, dürtü ve hedeflerini tabi kılacağı bütünün önceliğine dair bir bilgi oluşur. Mısır'da ve diğer eski etik anlayışların temelindeki en büyük günah "açgözlülük", başkalarının sırtından çıkar sağlamaktır. Mikrobiyolojide bunun da hayret verici bir örneği vardır. Açgözlü kişi bir anlamda toplumun "kanser hücresidir". Kanser araştırmaları alanındaki en yeni bulgular üzerine herhangi bir makaleye elinizi attığınızda şunları okursunuz: "normalde her hücre, tüm organizmanın çıkarlarına sıkı sıkıya uyar. Sıkı bir kontrol sistemi, hücrelerin vücudun tamamı ile uyum içinde olmasını denetlediği için kolayca kendi başlarına hareket edemezler."[9] Bu kontrol ağı toplumda da vardır ve grup içinde bütünün, bireye hâkim olması için çaba gösterir.

Karmaşık olmayan toplumlar ya da küçük gruplarda (face-to-face communities) sosyal anlam dolaşımının en önemli biçimi karşılıklı konuşmaktır. Dil sosyal gerçeklik yapısının en asil biçimidir. Konuşma yoluyla bir sosyal dünya kurulur ve sürdürülür.[10] Ancak sosyal anlam dolaşımının araçları sadece dille ilgili değildir. Sosyal ağın ve kimlik oluşumunun en etkili araçları ekonomi ve akrabalıktır. M. Mauss (1966) ve ona dayanarak M.Sahlin (1972) bireyi sosyal karşılıklı bağımlılıklar, tarafların birbirini gözetmeleri ve sorumluluklar gibi ilişkiler içine sokan sistemi olarak mal alışverişinin iletişimsel önemini incelemişlerdir. C. Lévi Strauss (1948) akrabalık sistemi ve evlenme kurallarının sosyal önemini ortaya çıkardı ve bu anlam-

9. Barbara Hobom, "Darmkrebs-Ende einer stufenweisen Erbäenderung", 14 Şubat 1990 tarihli *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

10. Wittgenstein, ama aynı zamanda Alfred Schütz'e dayanan "sosyal kurucu" dil teorisi için bak. J.Shotter 1990 ve konuya ilişkin diğer eserler.

da ensest ilişki yasağını merkezi önemde bir kültürel kazanım olarak nitelendirdi. Burada söz konusu olan mikro özerklikleri engelleyerek daha üst birliktelikler oluşturmak için grup kimliklerinin karşılıklı bağımlılıklarını içeren ve küçük ailenin ötesine taşan sosyo-kültürel kimlikler yaratmaktır. Grup içinde dolaşımda olan ortak anlam aynı zamanda uygulamanın bir parçasıdır.

Burada "ortak duygu" olarak ifade ettiğimiz kimliği garanti eden bilgi, "bilgelik" ve "mit" olarak nitelendirebileceğimiz birbirinden ayrı iki sistemi kapsar. Daha basit biçimler düzeyinde, atasözü ve anlatı da bu sistemlere dahil edilebilir. Atasözleri öncelikle ortak duygularla ilişkilidir.[11] Bu duygunun merkezi hedefi, "her hücrenin organizmanın bütünü ile uyum içinde olması" anlamındaki dayanışmanın sağlanmasıdır. Burada söz konusu olan iletişimsel alışverişin temeli, günlük yaşamın işleyiş kurallarını oluşturan değerler ve normlardır. Bu işlevleri *normatif* kavramı altında incelemek istiyoruz. *Normatif metinler* "ne yapmalıyız" sorusuna cevap verirler. Sonuca varılmasına, adaletin oluşmasına ve karar alınmasına yardımcı olurlar. Neye göre hareket edileceği bilgisini sağlarlar ve adil davranış için doğru yolu gösterirler. "Yaşam yolu" Mısır dilinde yönlendirici literatür için yaygın olarak kullanılan bir imgedir, aynı şekilde Çince'deki Tao ("yol") da aynı anlamdadır, İbranice'de yazılı metinlerin yorumlanmasında normatif ve eyleme işaret eden ilkeyi ifade eden *Ha kavramı, halakh* ("gitmek") kelimesi ile bağlantılıdır.[12] Kimliği garanti eden bilginin diğer işlevlerini *formatif* kavramı altında topluyoruz. *Formatif metinler* - örneğin kabile mitleri, kahramanlık türküleri, soy ağaçları- "biz kimiz" sorusuna cevap verir. Benliğin tanımlanmasına ve kimlikle ilgili kesin kanaat oluşmasına yardımcı olurlar. Ortak yaşananları tekrar ederek, kimliği garanti edici bilgiyi iletir, ortak

11. Bunun için bak. Cl.Geertz 1983, ayrıca A. Assmann'ın kitabında (1991) B.Lang ve Th. Sundermeier'in makaleleri.

12. Asur uzmanı T. Abush 1977 yılında Boston'daki AJS kongresinde yaptığı *A Babylonian Analoque of the Term Halakha* başlıklı konuşmasında bunu ortaya koydu. Ayrıca bak. M. Fishbane 1986, 91-280.

eylem motivasyonu verirler.[13] Bu tür temel öykülerden gelen itkileri "mit motoriği" olarak nitelendiriyoruz.

C- Gelenek: Törensel İletişim ve Ritüel Bağdaşıklık: Mitler ve efsaneler kimlikle ilgilidir, "biz" kimiz, nereden geliyoruz ve "bizim" evrendeki yerimiz neresi sorularına cevap verirler. Bir grubun birlik ve özgüllük bilincini temellendiren kutsal anlatıları korurlar (R.Schott 1968). (Normatif) Bilgelik, yaşam biçimlerini (gelenek ve görenekleri) yaratır ve temellendirirken, (formatif) mit yaşamın anlamlarını verir. "Bilgelik" ile "mit" arasındaki en büyük fark, dolaşım biçimleri göz önünde bulundurulduğu zaman ortaya çıkmaktadır. Bilgelik gündelik biçimlerde dolaşımda iken, mit törensel iletişimle ilgilidir. Kimliği kollayan formatif bilginin dolaşım biçimi törensel iletişimdir. Onları bu dolaşımın kurumları olarak görmek gerekir. Kültürel anlamın kendiliğinden dolaşımı ve yeniden üretimi mümkün değildir, onun dolaştırılması ve sahnelenmesi gerekir.

Bu yüzden "hatırlama kültürü" (iletişimsel belleğin aksine kültürel belleğin aracı olarak ritüel) ve "yazı kültürü" (metinsel bağdaşıklığa karşı ritüel bağdaşıklık) bağlamında değindiğimiz ritüeller konusuna kimlik sorunları bağlamında bir kez daha değineceğiz. Ritüeller bir grubun kimliğini sürdürmesi için vardır. Katılımcıların kimliklerine ilişkin bilgileri edinmelerini sağlarlar. "Dünyanın" devamını sağlayarak grubun kimliğini kurar ve yeniden üretirler. Çünkü kültürel anlam arkaik insanlar için zaten gerçekliğin ve düzenin kendisidir. Her yerde ortaya çıkan düzensizlik ve çürüme eğilimine karşı düzen ritüel yoluyla korunmalı ve yeniden üretilmelidir. Düzen kendiliğinden oluşmaz, ritüel sahneleme ve mitsel dile gelişe ihtiyacı vardır: mitler düzeni anlatır, ritüeller kuruluşunu sağ-

13. Formatif işlev, özellikle geçmişte, ilk ortaya çıkışındaki biçiminde varolan anlatısal karakteri nedeniyle, Yahudilerin kutsal kitapları yorumlamada başvurdukları ve anlatıları ilgilendiren "(H)agadah" ilkesine benzer. Bunun için bak. M. Fishbane 1986, 281-442.

larlar (G. Balandier 1988). Düzen, yani dünyanın düzeni ile eş tutulan yaşam düzeni ve biçimi ikiye ayrılır: ortak anlamla biçimlendirilen ve düzenlenen günlük yaşam ile ortak bilgide kimliğe ilişkin olanların öne çıkarıldığı törensel yaşam, dolayısıyla da törensel iletişim gerektiren "kültürel bellek". Bu ayrımdan sonra şu saptama yapılabilir: yazısız kültürlerde ayinler ya da "ritüel iletişim", kimliği kollayan bilginin dolaşımından ve yeniden üretiminden sorumludur. Ritüel iletişim ile kimlik arasında sıkı ve sistematik bir ilişki vardır. Ritüeller kimlik sisteminin alt yapısını, kimliği kollayıcı anlamın aktığı kanalları, "damarları" oluşturur. Toplumsal kimlik gündelik iletişimden uzak, yüceltilmiş ve ritüel olarak biçimlendirilmiş iletişimle ilgilidir. Yazısız toplumlarda ve -eski Mısır gibi- yazı kullanımına rağmen "ritüel bağdaşıklığa" dayanan toplumlarda grubun birlikteliği hem artzamanlı hem de eşzamanlı olarak ritüel tekrar ilkesine dayanır.

ORTAK KİMLİĞİN TEMEL YAPILARININ AŞAMA KAYDETMESİ: ETNİSİTENİN OLUŞUMU

Bu bölümün başında kimliğin bilgi, bilinç ve farkındalık sorunu olduğunu göstermiş ve bu bilginin kaynağını araştırmıştık. Kültür bu bilginin özel içeriği ve biçimidir.

Temel yapılar düzeyinde sosyal (etnik), politik ve kültürel oluşumlar arasında tam bir uyum vardır. Üyeler - eğer yerleşik iseler- yerleştikleri yerlerde yüz yüze iletişim içindedirler. Sosyal aidiyetleri evlenme kuralları ile organize edilmiştir.[14] Böylece - nadir olarak birkaç bini aşan - belli bir büyüklük zorunluluğu ortaya çıkar. Dünyadaki etnik, kültürel ve dile dayalı oluşumların çoğunluğu hâlâ bir ölçüde "doğal" biçimdedir.[15] Bunun ötesindeki her şey bir ölçüde aşama kaydetmesinin sonucudur. Bu oluşumlar nitelikleri itibariyle istikrarsızdır ve

14. Sosyal kimliklerin bu tür "doğal biçimlerinin" tanımını K.E. Müller (1987) yapıyor. Ayrıca bak.: R. Redfield 1955. F.H. Tenbruck 1986, 253vd. bu bağlamda "yerel bağlılık ilkesi"nden söz eder.

15. Kuşkusuz artık kabile kültürlerinde değil modern devletlerde yaşayanların sayısı çok daha fazladır. Ama hâlâ devletlerden çok kabile kültürleri mevcuttur.

özel istikrar önlemleri gerektirirler. Daha yakından göreceğimiz gibi bu gerekliliğin bir uzantısı olarak, ortak kimliklerin oluşumu için tipik bir başlangıç noktası ortaya çıkar. Genel ifade ile bu nokta, bağlayıcı ve zorunlu kültürel anlamın bilincine varmayla ve doğal gidişin kaybıyla sonuçlanan etnik, politik ve kültürel oluşumlar arasındaki uyumsuzluk durumudur. Yeni aşamaya geçişte, ilk biçimleriyle varolan etnik, kültürel ve politik birlikteliklerde dağılma ve sorunsallaşma eğilimi ortaya çıkar. Bu tür bir uyumsuzluğun yarattığı sorunlar iki gruba ayrılabilir: entegrasyon ve farklılaşma sorunları.

1. Entegrasyon ve merkezi yapı: Etnik gruplar daha büyük bir etno-politik yapıda birleştiklerinde ya da göç, geçiş veya fetih yoluyla bir başka etno-politik yapıya katılmak zorunda kaldıklarında kültürlerarası entegrasyon sorunu ortaya çıkar. Hâkim kültür -hâkim etnik grubun kültürü- kültür ötesi bir geçerlilik kazanır ve etkisi altına aldığı kültürleri marjinalleştirerek üst kültüre dönüşür. Eski yüksek kültürlerin ortaya çıkışı, her yerde, insan topluluklarının "doğal" büyüklüğünü çok aşan politik örgütlenme biçimlerinin yaratılması ile aynı zamana denk düşer. Bu tür yeni aşamaya geçmiş kültürel biçimlerin simgesel anlam dünyası, artık sadece gündelik yaşam ve çevreyi aşarak iletişim ve etkileşim gibi en temel antropolojik işlevler olan sosyal kurumları, yaratmakla yetinemez, bunlara ek olarak son derece istikrarsız olan politik oluşumları istikrara kavuşturmak ve az-çok heterojen çok sayıda sosyo-kültürel oluşumları entegre etmek görevini de üstlenir. Kültürel bilgi artık ebeveynler ve ilkel sosyal yapılar tarafından değil, kurumlar tarafından yönetilir ve iletilir hale gelir, üstelik bu bilginin edinilmesi güç ve uzun vadelidir. Kültür artık sosyal psikolog Peter R. Hofstaetter'in tanımladığı gibi normal olan değil, sosyal antropolog Arnold Gehlen'in tanımladığı gibi üstünlük iddiasında olandır: "Kültür olarak adlandırabileceğimiz, son derece yavaş, yüzlerce, binlerce yıl süren deneyler sonucu gelişen, güdülerimiz ve inançlarımıza biçim veren ve

daha yüksek düzeyler oluşturan; hukuk, özel mülkiyet, tek eşlilik, belli biçimlerde dağıtılmış iş gibi, kesin ve buna bağlı olarak da kısıtlayıcı ve yasaklayıcı biçimlerde ortaya çıkan, son derece seçici ve dışlayıcı taleplerdir. Hukuk, tek eşli aile, özel mülkiyet gibi kurumlar hiçbir şekilde doğal değildir ve çok çabuk yıkılır. Bunun gibi, söz konusu kurumlar tarafından dışardan katılaştırılan, korunan ve yüceltilen güdülerimizin ve inançlarımızın kültürü de doğal değildir. Ve eğer dayanaklarımız kaldırılırsa, çok çabuk ilkelleşiriz" (A. Gehlen 1961, 59).

Gehlen'in burada sözünü ettiği genel anlamda kültür değil, entegrasyon aşamasını içeren yüksek kültürdür. Bu tür bir yüksek kültür, bir bağımlılık biçimi, bir eksikliğin dengelenmesi değildir, tersine "insanlığı" kuşanmak üzere üstümüzden çıkarılması gereken "yabanilik" anlamına gelen ilkel kültürel oluşumların karşısında daha yüksek bir kültür düzeyidir. Gehlen'e göre kültür "büyük, iddialı ve kategorik" olana doğru sürekli "zorunlu, çaba gerektiren ve başarı şansı pek olmayan" bir harekettir. Gehlen kendisi farkında olmasa da burada kültürü değil, belli bir tarihi konumdaki kültürü tarif etmektedir, ayrıca, kültür, sadece güdüleri ve inançlarının istikrarsızlığının etkisindeki insana değil aynı zamanda bu kültürü taşıyan ve onun tarafından taşınan politik örgütlenme biçimlerine de istikrar kazandırmak zorundadır. Gehlen'in tarif ettiği şey, varolduğu süre içinde merkezi sorunu entegrasyon sağlamak olan eski Mısır'daki kültür kavramına çok uymaktadır (Helenizm döneminde buna en azından eşdeğerde bir sorun olan farklılaştırma sorunu eklenir).

Bu noktada entegrasyon odaklı yüksek kültürün karakterinin, yani "büyüklük ve kategorik olana doğru hareketinin", bu eski yüksek kültürlerin başvurduğu simgesel biçimlerin ve tarzların devasalığında ifadesini bulduğu düşüncesi akla geliyor. İnsanüstü, ancak çok büyük gayretler ve iddialı teknik başarılar sonucu gerçekleştirilebilecek bu biçim dilinin ölçüleri, tam da politik biçimin, aynı ölçüde dev ve ancak itirazsız çabalarla ayakta durabilecek büyüklüğüne denk düşüyordu. Bu

sendromun en etkileyici örneği 4. hanedan zamanında (M.Ö. 2600 civarı) "halk olma, devlet kurma ve büyüklüğün" göstergesi olan Mısır piramitleridir. Mısırolog Wolfgang Helck bu örnekle "inancın dağları yerinden oynattığı" sözünün doğrulandığını, "ama aynı zamanda Mısır halkının oluşumuna damgasını vurduğunu" belirtir. "Sonuçta, ancak şimdi ve bu ortak hedef sayesinde, herkesin belli bir yere sahip olduğu örgütlü yapı biçimiyle Mısır devleti doğabilmiştir" (W. Helck 1986, 19).

Piramitlerin, (yaşadığı zaman içinde firavunun temsil ettiği) politik kimliğin simgesi ve dikkat çekme aracı olması tarihe aykırı gibi gelebilir. Moskova'daki Lenin mozolesi ve özellikle, inşasına ülkenin dört bir yanından 700 bin kişinin katıldığı Pekin'deki Mao mozolesi düşünüldüğünde, bunun entegrasyonu sağlamaya yönelik bir strateji, liderin ölümünden sonra ülkede politik parçalanma tehlikesine karşı çıkma taktiği olduğu söylenebilir (L. Ledderose 1988). William Wood tam da bu yüzden, 1800 yıllarında, "insanların duyularına hitap ederek gönülleri hayran bırakmak, şaşırtmak, yüceltmek, etkilemek için" ("to delight, astonish, elevate, or sway the minds of others trough the medium of senses") Londra'da dev bir piramit inşa edilmesini önermişti. Ancak böyle bir piramidin olağanüstü ölçüleri, İngiliz halkının duygularını anavatan için kendilerini feda edecek düzeyde etkileyebilir, "ulus" olarak ortak kimliği "anlamlı" kılabilir ve sürekliliğini sağlayabilirdi.[16] Eski büyük imparatorlukların dev mimarisine ilişkin bir yoruma[17] İncil'de Babil'deki kulenin yapımına ilişkin ünlü anlatıda da rastlanır: (Tekvin II):

> Haydi! Kendimize bir şehir ve bir kule kuralım
> Başı göklere uzanan
> Ve ünlenelim
> Yoksa dünya yüzüne dağılıp gideriz!

16. W. Wood, *An Essay on National and Sepulchral Monuments*, aktaran R. Koselleck 1979, s.261.
17. Devasalığın politik anlamı için bak. H. Cancik, 1990.

Burada "ün", etno-politik kimliğin merkezi sembolü anlamındadır. Ve dünya yüzüne dağılma korkusu da entegrasyon isteminden (ve aynı zamanda yapıdaki istikrarsızlığın farkında olmaktan) başka bir şey değildir. Ve burada özlem duyulan etno-politik büyük kimlik, görünürdeki ifadesini bu dev yapıda bulmalıdır. Tarihin öğrettiği gibi, Yahve bu amaca ulaşılmasını engellemek için sadece kuleyi yıkmaz, aynı zamanda dilleri de birbirine karıştırır. "Kimlik" konusu bundan daha güzel açıklanamazdı. Toplumdilbilimci Joshua Fishman "kimliği kurmak ve iletmek için dilden daha iyi bir semboller sistemi olmadığına" dikkati çekmektedir (A. Jacobson-Widding 1983, 277). Fishman'ın cümlesi "modern etno-kültürel kimlik"le ilgili olmasına rağmen, sorun bu kadar modern değildir. Aristoteles'in bile dikkat çektiği gibi ortak dil, insan grupları oluşumunun en eski aracıdır.

Entegrasyonun sağlanması, insan topluluklarının doğal biçimlerini aşan bir etno-politik "büyük kimliğin" inşasını, ardından buna uygun, kapsamlı, bağlayıcı ve zorunlu sembolik anlam dünyasında istikrara kavuşmasını, doğal hallerindeki kültürel biçimlerin bilince çıkmasını sağlar. Kültürel entegrasyon, üstün "hedef kültür" tarafından "yabaniliğin atılıp insanlığın kuşanılması" olarak nitelendirilse de , sonuçta bir kültürden diğerine geçiştir.[18] Her halükarda birkaç dil bilmenin dil bilincini keskinleştirmesi gibi, bir çeşit "kültür bilincini" destekleyen kültürel çoğulculuk ortaya çıkar. Meta düzeyinde ortaya çıkan kültürel farkındalık ile kültür (kısmen) konu edilebilir ve açıklanabilir hale gelir. İçselleştirilmiş normlar, değerler ve aksiyomların yerini açıkça ortaya konmuş yasalar ve yaşam kuralları alır. Bu sadece yazının bulunuşunun bir sonucu değil aynı zamanda entegrasyon sorununun ürünü olan belirtili kılma ihtiyacının sonucudur. Belirtili ve gündeme getirilebilir hale gelen bilgi böylece *ipso facto* (kendiliğinden) değiştirilebilir, eleştirilebilir hale gelir. Bu da, alternatifsiz doğallığın karşıtı çoğulculuğu ve karmaşıklığı yaratır.

18. Petrarca bu kavramları ("feritas" ve "humanitas") bir ithaf mektubunda kullanır, bak. Pfeiffer 1982, 30d.

Öte yandan kültür her zaman sadece entegre edici ve standartlaştırıcı etki yapmaz. En azından aynı ölçüde katmanlaştırıcı ve ayırıcı etki yapar. Bunun en çarpıcı örneği Hindistan'daki kast toplumudur. Kastların farklılaştırıcı özellikleri, sadece kültürel ve özel ehliyetler üzerinden tanımlanır. Kast sistemi ortak etnik kimlik içinde -çünkü yabancılar *eo ipso* (doğal olarak), kastsızdır- kültürel kökenli bir eşitsizlik yaratmaktadır. Bu yöndeki gelişmenin başlangıcı, tipik olarak yazıyla eşzamanlıdır.[19] Mezopotamya ve Mısır'ın eski yüksek kültürlerinde bilişsel, politik ve ekonomik, dini, ahlaki ve hukuki ehliyetleri varlıklarında birleştiren yazıcılar, asil bir tabaka oluşturur. Yazmak ve bilgi, yazmak ve yönetmek, yazmak ve hükmetmek ayrılmaz biçimde birliktedirler. Yazan, yöneten ve hükmeden elit kesim ile çalışan ve üreten kitle arasında gittikçe büyüyen bir uçurum vardır. İki tabakayı da kucaklayan bir benlik mümkün müdür? Hâlâ tek bir grubun üyeleri olarak görülebilirler mi? Kültürün karmaşıklığı arttıkça, grup içinde oluşan uçurumun derinliği de büyümektedir, çünkü çok az kişi gerekli bilgilere ve onları uygulama yeteneğine sahiptir (E.Gellner 1983).

Kültürün katmanlaştırıcı, eşitsizlik yaratıcı potansiyeli iki yönde etkili olabilir: Ehliyet sahibi uzmanları, bilgiden uzak kitleden ayıran bilgi sosyolojisi ayrımı ile kitlenin "biçimlerden uzak" yaşamına karşılık eğitimli yüksek tabakanın kibar yaşam biçimine dayanan etnolojik ayrım. Burada söz konusu olan halk kültürüne karşı elit kültür gibi bir ayrım değil, kitleye oranla elit tabaka tarafından daha iyi bilinen ve uygulanan kültürdür. Parça -elit tabaka- toplumun tamamı için temsil edici olmayı istemektedir. Mısırlı memur, kendisini teknoloji ve meslek etiğine dayalı özel bir memur kültürünün temsilcisi olarak değil, genelde kültürün temsilcisi olarak görmektedir. Kültür taşıyıcılığı, ancak sahip olduğu refah sayesinde günlük beslenme kaygılarından uzaklaşabilen kişilerin kendini adayabileceği zorlu bir iştir. Antikçağ'daki toplumların tümü kültürün bu tanımında birleşiyordu. Alt tabakaların kültüre

19. Hindistan'da Vedi-Brahman geleneğinin mnemo tekniği, yazının işlevlerini yerine getirmektedir.

katılımı, ancak onların kültür tarafından konu edilmesi ile mümkündü. Gönüllü sosyal çalışma ve yaşlıların bakımı, Mısır etiğinin, ama aynı zamanda eski oryantalist ve hâlâ İncil'e dayalı etiğin merkezi taleplerindendir (H. Bolkestein 1939). Bireylerden beklenen dayanışma yoksulları ve mahrumları, pratikte "dullar ve yetimleri kapsamaktadır".[20]

İmparatorluğun kültürü olarak diğer kültürleri bastıran merkezi kültür, hep ufak bir elit tabaka tarafından taşınmış, ancak tüm toplumun sosyal kimliğinin simgesiydi. Eğitim yoluyla (Babil, Mısır ve Çin'de) ya da devlet sınavlarından geçerek (Çin'de) bu kültüre katılmak mümkündü. Bunun yarattığı "ait olma" bilinci, kendiliğinden oluşan etnik kültürel aidiyetten çok farklıdır. Çaba gösterilerek kazanılan, bilinçli olarak istenilen aidiyet, bir başkası ile, doğumla edinilen aidiyet ile birleşir. Her şeyden önce insan, kültürün, daha üst düzeyde bir insanlığa ait olmanın aracı olduğunun farkına varır. Bu farklılaştırma sorununun ortaya çıkardığından daha farklı bir kimlik bilinci olmakla birlikte, zayıf da olsa bir anlamda burada da kültürel kimlikten söz edilebilir.

Bu durumda temsil edici ve özel olarak belirlenmiş elit kültür arasında fark gözetmek durumundayız. Özel olarak belirlenmiş elit kültür, örneğin 18. yüzyıl Avrupa'sının Fransızca konuşan aristokrasisi, hiçbir zaman kendisini etnik anlamda kültürün temsilcisi olarak görmez. Bu dönemde Polonyalı bir aristokrat kendisini memleketlisi köylülerden çok Fransız aristokratlara yakın hisseder. Büyük ihtimalle, "yurttaşlık" kavramını da anlayamazdı. Çünkü Polonya aristokrat bir ulustu. A.D. Smith benzer şekilde "yatay" ve "dikey etnik sistem" ayrımını yapar. "Yatay etnik sistem"den kastedilen aristokrasidir, onların kültürü katmanlaştırıcı etkiye sahiptir ve aşağıya doğru ya az ya da hiç temsil edilmez. "Dikey etnik sistem" ise "halkçı"dır; bunlarda tek bir etnik kültür -zaman zaman

20. Bunun için bak. Assmann (1990) yayınladığı eserdeki kaynakça. Ayrıca H.K. Havice, *The Concern for the Widow and Fatherless in the Ancient Near East. A Case Study in O.T.Ethics*, Doktora tezi, Yale University 1978.

değişen boyutlarda- nüfusun tüm katmanlarına yayılır (A.D. Smith 1986, 76-89). Buradaki dikotomi çok yalındır, çünkü "özel belirlenmiş kültür" ve "temsiliyetçi kültür" arasındaki önemli farkı gözönünde tutmaz. Ciddi bir elit kültüre sahip olan Mısır ve Mezopotamya kültürleri bu ayrımda bir yandan "yatay etnik sistem" sınıflamasına uyarlar, öte yandan bu elit kültür özel değil, temsili olarak anlaşılmalıdır. Bu kültürler, "yatay dayanışma" ideolojisiyle kendi açtıkları uçurumların ötesinde birlik yaratmayı dener.[21]

Entegrasyon odaklı yüksek kültür biçimleri, birleştirme gücü sayesinde içte imparatorluğu bir arada tutarken, dışarıya yönelik olarak da olağanüstü bir amisilasyon gücüne sahiptir. Bunun en klasik örneği Çin'dir. Çin'i fetheden yabancılar, kısa sürede kökenlerini unutup, Çin'in hükümdarları olarak, Çinliler'den daha Çinli oldular, "Çinlileştirildiler".[22] Aynı olgu ile Babil ve Mısır'da da karşılaşıyoruz: "Bir kere Nil'in suyundan içen, nereden geldiğini unutur." Eskiçağ'da kültürel asimilasyonun en ünlü örnekleri Asurlular'ın Babilliler'e[23] ve Romalılar'ın Yunanlılar'a uyum sağlamasıdır. Modernçağ'da ise kısa bir süre öncesine kadar Fransa önemli bir kültürel asimilasyon gücüne sahipti. Bu tür bir uyum ve asimilasyon gücüne sahip olmak için, kültürün, kontrastların oluşması, doğallık halinin dışına çıkması, istikrar kazanması, aydınlatıcı olması ve göze çarpıcı özel bir tarza sahip olması gerekir. İşte böyle dayanıklı bir istikrar gösteren göze çarpıcılık, bilinçli özdeşleştirmenin nesnesi ve ortak, yani "kültürel" kimliğin sembolü olabilir.[24]

2. Farklılık ve eşitlik: Temel kültürel yapıların yeni aşamaya geçmesi sonucu ortaya çıkan iki farklı yöneliş anlamında, entegrasyon ve farklılık arasında fark gözetmek lüzumsuz gibi

21. "Yatay dayanışma" kavramı için bak. Assmann 1990.
22. S.W. Bauer 1980.
23. Asur-Babil kültür mücadelesi için bak. P. Machinist 1984/85.
24. A. Assmann buradaki özdeşleştirme eylemi için "Opting In" kavramını geliştirdi, 1986.

gelebilir. İkisi sadece aynı olgunun farklı yanları mıdır? Kültürün entegrasyon ve asimilasyon gücünü geliştirebilmesi için "göze çarpıcı" olması gerekiyorsa, aynı zamanda farklı olması gerekmiyor mu? Görünür hale getirilmiş özgülük ve farklılık başka ne anlama gelebilir? Kimlik aynı anda hem birlik hem özgüllük anlamına gelmez mi? Daha fazla birliği vurgulayan kimlikle, daha fazla özgüllüğü öne çıkaran kimlik arasındaki farkın bir anlamı var mıdır? Birini vurgulamadan öbürüne dikkati çekmek mümkün müdür? Bu tür itirazlar haklıdır. Grup içinde kimlik yaratan kültür, dışa karşı yabancılık duygusu verir. Psikolog E.H. Erikson bu süreci "sahte tür oluşumu" (pseudospeziation) olarak nitelendirirken[25] etnolog I. Eibl-Eibesfeldt, insan saldırganlığının nedenlerinden biri olarak görür (I.Eibl-Eibesfeldt 1975; 1976). Kültürel temelli yabancılık, yabancı düşmanlığı, başka halklara karşı nefret ve yoketme savaşına kadar tırmanabilir. Bu çift değerlilik de kültürel belleğin olgularından biridir. Sevgi ve nefret, grup oluşturan aynı temel işlevlerin iki yönüdür.[26]

İçte sağlanan kesin birlik, kuşkusuz dışa yönelik sınırı güçlendirir. Bu mekanizmanın en anlamlı simgesi, Çin'de "imparatorluğun birleştiricisi" Shih Huang-ti'nin yaptırdığı Çin Seddi'dir.[27] Mısır'da da benzeri bir mekanizma görülür. Yeni arkeolojik bulgular Mısır'ın güneyi ve kuzeyinde tarih öncesi dönemde iki farklı kültür coğrafyasının bulunduğunu göstermektedir. Güney Mısır kültürü, Afrika kültürleri ile Kuzey Mısır kültürü ise, Orta Doğu kültürleri ile benzerlikler gös-

25. E.H. Erikson 1966, 337-49; K.Lorenz 1977.

26. Bu etoloji (karakter-bilim) teorisinin, devlet hukuku uzmanı Carl Schmitt'in politik teorisine ("düşman imgeleri üzerinden grup oluşumu") tesadüfi olmayan yakınlığı için bak. A. ve J. Assmann 1990.

27. Bu "büyük duvar", bugün hâlâ kısmen ayakta olan 15. yüzyıldan kalma Çin Seddi'nin aynısı değildir, ama aynı hedefe yöneliktir, bak. H. Franke, R. Trauzettel, "Das Chinesische Kaiserreich" (Fischer, Weltgeschichte 19, 1968, 75). İlginç olan bu ilk Çin Seddi'nin kuruluşunun ve imparatorluk ölçütünde ilk politik kimliğin ortaya çıkışının, Orwell'in *1984* adlı romanındakine benzer biçimde geniş kapsamlı bir kitap yakma girişimi ile eşzamanlı olmasıdır. Tüm Konfüçyüs teorisinin kültürel bellekten silinmesini hedefleyen bu kitap yakma olayının arka yüzü yeni radikal fikirlere yer açmaktır.

termektedir. (J. Eiwanger 1983, 61-74). İmparatorluğun birleşmesi, yani Nil vadisinin tümünü kapsayan ve çeşitli etnik ve kültürel yapılanmaları birleştiren politik formasyon bu çapraz bağlantıların kaybolmasına yol açtı. İlkçağ'da Ön Asya ile birlikte, batıda Anadolu ve Mısır'a, doğuda Hint vadisine kadar uzanan kültürel bağlantılar düşünüldüğünde aynı şey Mezopotamya için de geçerliydi.

Dışarıya karşı bu üst düzey farklılığın aksine, kaçınılmaz olarak içeride de üst düzey bir birlik mevcuttur. Hiçbir şey insanları düşman bir çevreye karşı olabileceğinden daha sıkı birleştiremez. İç politikadaki sorunları aşmanın en iyi yolu saldırgan bir dış politika izlemektir.[28] Bu bağlantıyı göz ardı etmiyoruz. Buna rağmen kültürel formasyonların üst aşamaya geçerken yöneldikleri "entegre edici" ve "farklılaştırıcı" işlevleri arasında fark gözetmeyi ve bu ayrımı bu tür bir gelişmeye yol açan faktörler olarak farklılaştırma ve entegrasyon sağlamadan hangisinin ağır bastığı açısından yapılmasını doğru buluyoruz. Mısır kültürünün farklılaştırıcı biçimi, içe yönelik entegrasyon sağlama gücünün gerekli bir yan ürünü olarak ortaya çıktı. Yahudilik'te ise olağanüstü entegrasyon gücü dışarıya karşı farklılaştırıcı güçten kaynaklanıyordu.[29] Her iki durumda da biri olmaksızın diğeri de olamaz. Yine de çözülmesi gereken sorun, kültürün aşama kaydetme sürecinde temelden farklı iki tipini ortaya koymayı gerektiriyor.

Gehlen'in entegrasyon odaklı yüksek kültür tipine benzer etnolog Wilhelm E. Mühlmann da kültürün, özünde, farklılaştırıcı yüksek kültür olduğu görüşündedir. Bunun için "sınır koyucu yapı" kavramını bulur: "Belli ki bir sınır söz konusudur, ama bunun 'toprakta' olması gerekmez, en azından esas olarak bu gerekli değildir. Daha çok "sınır işaretlerinin" taşıyıcısı olan insanlar, bu sınırı oluştururlar. Dövme şekilleri,

28. Bunun için bak. A.D. Smith 1986, 73 vd. "Military mobilization and ethnic consciousness" bölümü.

29. M. Weber de "seçilmiş halk" fikrinin farklılık ilkesinden kaynaklandığını ve benzer koşullarda hep ortaya çıktığını görmüştür: "tüm 'etnik' farklılıkların ardında bir ölçüde doğal olarak 'seçilmiş halk' düşüncesi yatar." (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 221)

vücudun boyanması ya da deformasyonları, takılar, etnik giysiler, dil, mutfak, yaşama bakış, kısacası: maddi haliyle 'kültür', geçmişin mirası, mitler vs. (aynı zamanda bir klan işareti olan İskoç desenini hatırlatalım) sınıra işaret eder. Hasırlar, sarong (Endonezyalı kadınların bellerine sardıkları etekler, ç.n.) desenleri, hatta silahlar farklı biçimleri ile 'sınır' işareti olabilirler, benzer biçimde şarkılar ve danslar da. Tüm bunlar öylesine 'orada' olan şeyler değildir, 'öteki'ni sınırlamak için kullanılırlar; öncelik, üstünlük kavramları ile belirgin ideolojik bağlantıları vardır. Bu işaretleme (Latince margo) yerli kabileler için örneğin tarlaların sınırının çizilmesinden daha önemlidir - bu sınırlar da varolabilir, ancak daha kapsamlı olanı, insanın varlığını da kapsayanı "sınır koyucu yapıdır". ...

Sınır koyucu yapı saf haliyle düşünüldüğünde, 'kültürü' yaşamı sürdürmenin *bir* biçimi olarak yine 'kültür' olarak kabul edilebilecek diğer biçimlere karşı ayırmaz, aksine 'kültürü' sadece kendine ait, yani insanlık dışı olarak gördüğü tüm diğer 'kültürlere' karşı geçerli tek evren kabul eder. 'Öteki kültürler' sadece kültür araştırıcılarının kapsayıcı bakışı için kültür olma niteliğine sahiptir, yerliler için değil. 'Öteki'nin de insana benzer olduğu ancak çok uzun zamanda zahmetle öğrenilir." (W.E.Mühlmann 1985, 19)

Mühlmann da evrensel bir yapıdan değil, özel bir biçimden söz ettiğinin farkında değildir. Bu yüzden, üst düzey farklılığın, kültürsüz ve insanlık öncesi olarak nitelendirilen dış dünyaya karşı değil, aksine üstün olarak görülen bir kültüre karşı "sınır koyucu yapının" güçlendirilmesi olduğunu görmez. Bunun en iyi örneğini de yine Mühlmann verir: İskoç deseni. Burada söz konusu olan, bilindiği gibi 18. yüzyıldan daha eski olmayan, çevre konumundaki kültürün, İngiliz krallığının entegre edici merkezi kültürüne karşı değerini arttırmak için "uydurulmuş bir gelenek"tir (A.Hobsbawm/ T.Ranger 1983). Farklılaştırıcılığın üst düzeyi, kültürün özü için değil, sadece özel bir durum, "farklı çevre kültürleri birleştiren kimlik sistemleri" için karakteristiktir (E.H. Spicer 1971). Spicer'e göre özel bir süreklilik gösteren bu tür (ortak) "kimlik sistemleri"nin oluşumun-

da hep bir uzlaşmaz ya da muhalif ilke etkili olur. Farklılaştırıcılığı aşama kaydetmiş kültürün yarattığı kimlik bir "karşı-kimlik", bir direniş hareketidir.[30] Karşı kimlikler, azınlıkların tipik durumunda olduğu gibi kültürsüz kaos durumuna karşı değil, egemen kültüre karşı ortaya çıkarlar ve devam ederler.

"Azınlıklara yönelik baskı ve yok etme politikası (örneğin Yahudiler, Siyahlar vb.) bu grupların kimliklerine, çok sevdikleri yaşam kadar sarılmalarına yol açtı. Spicer, İspanya'da Basklar, Katalanları ve Galiçyalıları sayıyor, ama bunun dışında tüm dünyaya yüzlerce başka örnekten, söz gelimi Kanada'daki Fransızca konuşanlar veya Fransa'nın Bröton bölgesinde yaşayanlardan söz edebiliriz. Burada farklılaştırıcı ilkenin aksine, bireysel ve ortak kimliğin benzer özellikleri ortaya çıkarılır. Öteki olmadan ben kavramı da olamayacağı gibi, başka gruplar olmadan biz bilinci de olamayacaktır."[31]

Alan Dundes bu tür bir "karşı kimliği" tarif etmek için folkloru tipik bir sembol sistemi olarak adlandırmakta haklı. Bu özellikle folklor kavramı altında, genel kültürel formasyonlar değil, daha dar anlamda, egemen kültürel sistemlere karşı ya da onlarla ilişki içinde merkezin dışında varolabilen formasyonlar kastedildiği zaman geçerli. Folklor, yerel özelliklere sahip olan ve egemen kültürle arasında, lehçenin kültür dili ile ilişkisine benzer ilişki olan bir alt kültür biçimidir. Ama Dundes bu önemli farkı görmediği için bir özel durumu genelleştirme yanlışına düşüyor. Dar anlamda "folklor" olarak nitelendirdiğimiz Avrupa'daki tüm gelenek ve anlatıların, kültürel baskı, yabancılaşma ve marjinalleşme durumlarında geçirdikleri süreçlerde olduğu gibi, folkloru oluşturan örf ve âdetler bu tür bir karşı kimliğin katılaşmış sembolik ifadesi haline gelir: "(bu kimlik) kontrast içinde olduğu çevrelere uyum sağlayabilir ve ayakta kalabilir.

Kültürel formasyonların "sınır koyucu yapısını" güçlendirerek farklılaştırıcı gelişmeye yol açan bir başka tipik durum,

30. A.D. Smith bunu "Etnisizm" olarak nitelendiriyor ve "bir direniş ve restorasyon hareketi" olarak açıklıyor.
31. A. Dundes, bak. A. Jacobson-Widding 1983, 239.

kültür içindeki karşıtlık ya da ikiliktir. Bu tür durumun en tipik örneği 17. ve 18. yüzyıl Rusya'sında ortaya çıkmıştır.[32] Bu dönemde tüm Avrupa ülkelerinde görülen modernleşme Rusya'da, eski kültürün yenisine karşı durduğu ve ötekinin yadsınmasını ya da tersyüz edilmesini simgeleştiren bir düalizme yol açmıştır. Böylece kültür asıl farklılaştırıcı ("sınır koyucu") anlamını kazanır: bir şeyi özellikle ötekilerden farklı ve onlara dahil olmadığını belirtmek için yapmak. Sakal biçimi, haç çıkarmanın iki parmak yerine üç parmakla yapılması gibi, reform getirenler farklı yaptıkları için, tutucular tarafından inançlı olmanın en yüksek göstergesi olarak kabul edilen semboller. Aydınlanmanın modernleştirici etkisi her yerde bu tür eski-yeni ikiliğine (düalizm) yol açtı. Varolduğu ülkelerde ev sahiplerinin "kontrast oluşturan çevresine" karşı bu tür bir karşıt kimliği zaten geliştirmiş olan Yahudilik bile bu düalizmden kurtulamadı.[33]

Farklılaşma sadece aşağıdan yukarıya ya da çevreden merkeze doğru değil, aksi yönde de mevcuttur. Farklılaşma, kendini üstün gören elit kesimin kendini aşağıdakilerden ayırmasını da içerir. Böylece yukarıda kısaca dile getirdiğimiz elit kültürlerin özel durumuna geliyoruz. Üst tabakalar kendi özgüllüklerinin fark edilir olmasına özellikle önem verirler ve bu yüzden "sınır koyucu" anlamın sembollerinin ortaya çıkmasına güçlü bir eğilim gösterirler.[34] Eski Mısır'da "yazı uzmanları kastının" uzun perukları ve bembeyaz giysileri ya da bugünkü Ortadoğu'da bile hâlâ kibarlığın göstergesi olan parlak ayakkabılar, koyu renk takımlar, bembeyaz manşetler ve uzun tırnaklar gösterilebilir. Eğer "zorunlu kibarlık" söz konusu olacaksa, o zaman yaşam özellikle, pek rahat olmasa da farklılığı gösteren, bilinçli bir itina ile organize edilmeli ve sahnelenmelidir. Bu tür dikey farklılaşmayı *elitizm*, yatay farklılaşmayı ise *etnisizm* ve *milliyetçilik* olarak adlandırmak istiyoruz.

32. J. Lotman/B. Uspenskij 1977; R. Lachmann 1987.
33. Yahudilik'te gelenekçiler ile aydınlanmacılar (haskalah) arasındaki çatışma için bak. J. Fishman, A. Jacobson-Widding 1983, 263 vd.
34. P. Bourdieu 1979/1982. Bak ayrıca Th. Veblen 1899.

Farklılaştırıcılığın üst düzeyi ya da "sınır koyuculuğun güçlenmesi" zorunlu olarak daha güçlü bir aidiyet ya da ait olma bilincini "onlara" karşı sınırların belli edilmesi ile yoğunlaşan bir biz bilincini gerektirir, asıl dayanak noktasını ve ifadesini ise "sınır koyucu" sembollerde bulur. "Onlar", alt ya da üst tabakanın temsilcileri, reformcular ve gelenekçiler, baskı yapanlar ya da komşu köyün sakinleri olabilir. Özgüllüğün fark edilmesi için özel tarzlar bulma çabaları çok çeşitlidir. Öte yandan hep bir karşı tarzlar kendini gösterir; burada bir kültürün, bir kaos durumunu aşma çabaları değil, bir başka kültüre cevap olarak yarattığı kontra-farklılaşma söz konusudur.

Kültür, sınır koyuculuğun güçlenmesiyle birlikte doğal durumunu kaybeder ve din konumuna geçer. Bu (tipik üst tabaka dinleri olmasına rağmen)[35] elitizm için değil, özellikle etnisizm ve milliyetçilik için söz konusudur. Farklılık odaklı kimliğin dini unsuru biz bilincinin yerine konulan istisnasızlık hedefidir: o *herkesi* ve tek tek bireyleri *tamamen* kavramak ister. Tüm diğer farklılıklar tek ama belirleyici fark önünde kaybolur: "Ben sadece Almanları tanıyorum". Tehlike karşısında sınır koyuculuğun güçlenmesinin ilk ve en etkileyici örneği, 5. Bölümde daha ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz Yoşiya reformları anlatısıdır (2 Kg. 22d.), Yoşiya reformları ya da onlara ilişkin anılar, İncil'deki tarih anlatısında etnik yenilenme anlamına gelir. Bir halkın, Asur boyunduruğu, ardından daha derin bir kırılma ifade eden Babil esaretinden sonra gerçek kimliğini bulmasını anlatır.[36] Anlatıda bu gelişmeyi bugün bir ulusal uyanış hareketi olarak nitelendirmek mümkün. Bu bilinçlenme unutulmuş bir kitabın beklenmedik zamanda ortaya çıkışı ile açıklanır. Ne tür bir unutma, bir kimlik kaybıdır söz konusu olan?

M.Ö. 587'de Yahuda krallığının uğradığı, ülke, tapınak ve politik kimlik kaybı, normal'de (örneğin 140 yıl önce

35. Karş. P. Anthes/D. Pahnke 1989.

36. Bu anlatı defalarca yeniden yazılmıştır. Bizim için önemli olan ise felaket ve sürgün deneyimlerinin aktarıldığı sürgün sonrası metindir. Ayrıntılar için bak, H. Spieckermann 1982.

Asurlular'ın kuzey imparatorluğundan kaçırdığı 10 kabilede olduğu gibi) etnik kimlik kaybı anlamına da gelir. Bu etnik gruplar kim olduklarını unutur ve diğer etnik grubun içinde erirler (A.D.Smith 1986). İlk çağdaki etnik gruplar bu durumla er ya da geç karşı karşıya kaldı. Kimlik kaybına direnen tek grup Yahudiler oldu. Bunu da Babil sürgünü sırasında, anlatılarda varolan normatif ve formatif benliklerinin geride kalan anılarına, etnik kimliklerinin temeline tüm güçleri ile sıkı sıkıya sarılmalarına borçlular.

Bu kimliğin özelliği Tanrı'nın bu halkla yaptığı anlaşmada gizlidir: "o seni halkı yaptı ve o senin Tanrın oldu" (*Tesniye*, 29.13). Hep yinelenen bu formül kimliğin çekirdeğidir.[37] Kimlik sadece dış görünüşle kalmamalı, bilincin ve inancın (yüreğin) ifadesi olmalıdır. Yusuf "küçük-büyük bütün halkı" Kudüs'te toplanmaya çağırır. "Ve kulaklarına Tanrı'nın evinde bulunan kitabın (*sefer ha-berît*) tüm kelimelerini okur. Ve orada bir direğe dayalı duran kral, Tanrı ile onun emirlerini, işaretlerini ve hükümlerini korumak ve tüm kalbi ve ruhu ile onları takip etmek için birlik kurar. Ve tüm halk bu birliğe inanır.!" "Tüm kalbi ve ruhu ile" ve "tüm halk" kelimeleri, gizli ya da unutulan normatif ve formatif benliğin yeni bir bilince kavuşmak üzere hareketlendiği bir "uyanış hareketi" ile karşı karşıya olunduğunu gösteren ifadelerdir. Bunun için "tüm kalbi ve ruhu ile" formülü sürekli tekrarlanır (*Tesniye*, 4.29; 6.5; 10.12; 11.13; 13.3; 26.16; 30.2; 30.6; 30.10)[38] Bu talebin anlamını Almanca'daki, kelimenin kökünde içselleştirme, ruhuna işletme, bilinçlenme anlamlarını çağrıştıran "Erinnerung" (hatırlama) kelimesi kadar güzel anlatan bir ifade yoktur.

37. Özellikle Yeremya'da sık sık tekrarlanır (11.4; 24.7; 30.22; 31.33; 32.38). Burada aynı cümlede yenilenme ve kalbin "sünnetinden" söz edilir. Sünnet, her türlü ilişkinin yasaklandığı, doğal güçlere ve putatapanlar ile çoktanrılılara karşı vurgulanır.

38. Sanherib'in, halkı tahtın varisi Asarhaddon'a biat etmeye (ade) çağırdığı yemin töreninde de "tüm kalbimle" (*ina gummurti libbikunu*) formülüne sık sık rastlanır. Bak. örneğin Watanabe (1987) 160-163. Asurlular'ın Vassal anlaşmalarının İsrailliler'in dini anlayışına örnek olduğu sık sık vurgulanmıştır. Bunun için bak. H. Tadmor ve M. Weinfeld'in, Canfora/Liverani/Zaccagni'deki (1990) makaleleri.

Din ve etnik köken burada ayrılmaz bir birlik içine girer. Kabile federasyonu "halk"a, halk ise "seçilmiş"(Dt, 26.19) ya da "kutsal halk"a (Çıkış 19.6) ve sonuçta "Tanrı'nın topluluğu"na dönüşür.[39] Herkes her an bir halka ait olduğu ve bu aidiyet sonucu kesin ("anlaşma ile") düzenlenmiş, tüm diğer "halklardan" açıkça ayrılan bir yaşam biçimine yükümlü olduğunu unutmamalıdır. Etnik olarak "Yahudilik" böylece "normatif bir benliğe" dönüşür (E.P.Sanders 1980 vd.) ve bu son derece bağlayıcı, normatif ve formatif benliğe inancın yaşam pahasına bile korunması gerekir.

Tesniye kitabı etnik bir direniş hareketinin anayasal belgesi ve manifestosudur. Burada uygulanan model, yani "kimliğe dini boyut kazandırarak" gerçekleşen direniş ve farklılaşma, tipik bir karaktere sahiptir. Mısır'da da farklılaştırıcı kimlik sürecindeki gelişme, benzeri bir yöne doğru ilerledi. Mısır, Perslerin işgali altında iken, ilk kez "ulusal" karşıt farklılaştırıcı güçlerini harekete geçirmek zorunda kalacak kadar politik ve kültürel yabancılaşmanın baskısı altına girdi (A.B. Lloyd 1982). Kral Nektabenos'un daha sonra Batlamyos'lar tarafından sürdürülen büyük inşa programını bu bağlamda anlamak gerekir. Bana göre burada İsrail'deki gelişmelerle işlevsel paralelliği olan, ancak çok değişik kültürel araçlara başvuran, farklılaşma aracılığıyla kimlik yükseltme söz konusudur. Çünkü Mısır'da yazı kanonu oluşturulmadı ama, tapınaklar inşa edildi. Bu tapınakları da bir çeşit kanonlaştırma süreci olarak nitelendirmek gerekir. Hepsinin temel yapısı aynıdır. Hepsi üst üste yazılarla doludur, yani anlatıyı anıtsal biçimde aktarırlar. Yüksek duvarlarla çevrelerinden ayrılmışlardır ve bu duvarlar, Yahudilerin yasasındaki "sonsuz duvarın" en anlamlı ifadesi olarak göz önünde durmaktadır. Mısır tapınakları da sadece kutsal ayinleri, resimleri ve yazıları değil, doğru pratik yaşam biçimini de gösterir. Tapınakların içinde son derece sıkı temizlik kuralları çerçevesinde yaşanır. Nektabanos'un tapınak inşa programı farklılaşma odaklı ve dini boyutu olan ulusal kim-

39. *Tesniye* 23.1-8'de kimin "Tanrının topluluğuna" girebileceği ("qehal JHWH") kesin olarak belirtilmiştir.

lik oluşumunun bir başka örneğidir. Böylece tapınak Yeniçağ Mısır'ında kimliğin bir sembolü oldu. Sonuçta Mısır kendisini kutsal, hattâ "en kutsal" ülke (*hierotáte chóra*) ve "tüm dünyanın tapınağı" olarak görüyordu.

Yahuda ve Mısır'ın buldukları çözüm, kültürel belleğin kanonlaştırılması olmuştur. Kanonlaştırma burada yabancı ya da önemsiz olarak nitelendirilen her şeyin dışlanması, normatif ve formatif olarak anlamlı bulunan her şeye dini boyut, yani bağlayıcılık ve dokunulmazlık özelliklerinin kazandırılmasıdır.

Abartılı olduğunu bizim de kabul ettiğimiz bu örneklerle göstermek istediğimiz, etnik kimlik ve sürekliliğin, kültürel bellek ve onun örgütlenme biçimi sorunu olduğudur. Etnik grupların çöküşü (İnka uygarlığı gibi istisnalar hariç) fiziki yok oluş değil, ortak ve kültürel unutmadır. Bu ilişkiyi tüm sonuçları ile gözümüzün önüne getirdiğimizde, kültürel belleğin örgütlenmesinde kodlama (yazı), dolaşım (kitap basımı, radyo, televizyon) ve gelenek (kanonlaştırma ve kanon olmaktan çıkarma) yoluyla ortaya çıkan değişikliklerin, ortak kimlikler alanında derin değişimleri de beraberinde getirebileceği açıktır. Yeniçağ'daki ulusal devlet olgusunun ortaya çıkışı bu nedenle ve aslında gerçekten ikna edici gerekçelerle matbaanın bulunuşuna bağlandı (B. Anderson 1983). Toplumsal kültürün göze batacak kadar gelişmesi her yerde yeni kültürel teknolojiye bağlıdır: eski yüksek kültürlerde yazı, İsrail ve Yunanistan'da yazı ve mnemo tekniği, Brahma Hindistan'ında mnemo tekniği gibi. Öncelikle askeri güçleri ile tanınan ve belki de kültürel açıdan sonuncu olan Asurlular'da bile imparatorluğun kuruluşu bir kültürel kurumla, yani büyük ihtimalle kendilerinin keşfettiği ve kültürel anlamı her takdirin üstünde saray kütüphanesinin (bugünkü anlamı ile ulusal kütüphane) kuruluşu ile ilişkilidir. Bu kütüphanede Asur-Babil toplumunun yazıya dökülmüş kültürel belleğinin tamamı, ayrıntılara nüfuz eden bir kodlama, ilk biçimiyle kanonlaştırma ve gelenek akışının yorumlanması amaçlarıyla toplanmıştır. Ulusal kütüphane

fikri de (Mısır'daki "yaşam evleri ya da tapınakların özel kü tüphaneleri ve "tablet evlerine" kıyasla) kültürel belleğin, sım koyuculuk ve entegre edicilik açısından güçlendirilmesi ola rak anlaşılabilir. Etnik kökene süreklilik vermenin en etki aracı ise din olmuştur. A. Smith'in sıraladığı, Samaritenler'de Basklar'a kadar olağanüstü süreklilik gösteren tüm örnekler et nik kimliğin din özelinde kaynaşma halini temsil ettiğini gös termektedir (A.D.Smith 1986, 105-125).

İkinci Bölüm

Örnek İncelemeleri

ÖNDEYİŞ

Eski dünyanın kültürleri arasında ikisi, kendilerine bugüne kadar etkili olabilecek dayanıklı ve parlak bir görüntü kazandırmayı başardı: Yunanistan ve İsrail. Hem Hıristiyan Batı dünyası hem de İslam bu ikisinin düşüncelerine dayanmaktadır. Batıda kültürel belleğin çekirdeğini, edebiyat ve felsefede Yunan "klasikleri" ile onlarla bağlantı içindeki eski ve yeni İncil oluştururken, İslam dünyası daha çok eski Yunan'ın bilim eserlerinden etkilendi, Kurân ise Tevrat'ın tahtına oturdu. Buna rağmen iki kültür dünyasının, hem Batı kültürünün hem de İslam kültürünün, Yunan ve İsrail-Musevi kültürü ile özel bağlantıları olduğunu söyleyebiliriz. Üstelik bu miras sadece

bağlantı olarak değil, "saf kültür" olarak da canlı. İsrail kültürü Musevilik'te, Yunan kültürü de Hümanizm'de yaşıyor.

Bu noktaya nasıl gelindi? Neden Babil ya da Mısır kültürü değil de bu iki geleneksel akım, eski dünyanın çöküşünden sonra da yaşayabildiler. Bu soru bizi, hem Batı dünyasının hem de İslam dünyasının temellerini oluşturan anlam sabitleştirme sürecinin kökenlerine götürüyor. İsrail'de ve Yunanistan'da sabitleştirme sürecinde aynı zamanda ve muhtemelen büyük ölçüde birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan iki önemli evreyi gözlemliyoruz: 8. yüzyıldan 5. yüzyıla kadar temel metinlerin *üretimi* ve (Helenizm'de yorumlama kültürünün (anlamın devamlılığını sağlama) oluşması ile ilişki içinde) bu metinlerin *kanonlaşması.* İki kültür de bir kesilmenin izlerini taşıyor. "İkinci Tapınak" Yahudiliği ve diaspora İsrail'e, Yunan dünyası (Roma ve ardından gelen tüm Klasisizm ve Hümanizmler de dahil olmak üzere) Homeros ve klasik Yunan'a dayanıyorlar. Yahudilik'te kanonlaştırıcı geçmişe bakışın organı olarak "sofer", ahbar (tefsircilik) kurumu,[1] Helenizm'de ise İskenderiyeli filologlar ortaya çıkıyor. (Pfeiffer 1978) Daha sonra Batılı "klasiklerin" çıkış noktasını oluşturan Yunan geleneğinin İskenderiye'deki gelişme evresi, metin kanonunun çıkış noktasını oluşturan Yahudi metinleri ile hem zaman olarak aynı döneme denk düşer hem de mekân olarak çok yakındır. İki hareket de açık olarak ulusal kimliğin korunmasına yöneliktir. O dönemlerde Akdeniz'in doğusundaki düşünce dünyası geleneğin kodlanıp sistematikleştirerek yeniden yapılandırılması ve güvence altına alınması hareketinin etkisi altında idi. Greko-oryantal kültürün yayılarak diğer kültürleri etkilemesine tepki olarak her kültür, geçmişine dayanarak bir ulusal kimlik yaratmaya ve onu korumak için mücadele etmeye başladı: Mezopotamya'da yeni Asur dönemi krallarının daha 8. yüzyılda kurdukları saray kütüphanesinde kapsamlı bir eski edebi yapıtlar koleksiyonu toplandı, Mısır'da *Ölüler Kitabı* kanon-

1. Karş. Stadelmann 1980, ayrıca B. Lang ve G. Theissen'ın makaleleri, A. Assmann 1991.

laştırıldı, Persler'de altavestik kayıtlar tercih edildi. Bu genel tarihi çerçeveye, iki (bir başka açıdan benzersiz) özel durumu, Yahudi "tefsirlerini" ve Yunan "klasiklerini" de oturtabiliriz. Ancak bizi şu anda böyle bir karşılaştırmanın tarihi haklılığı değil, onun temelindeki, hem kanonlaştırılmış kutsal kitapları hem de edebiyatın klasik kanonunu kapsayan "ulusal" literatür kavramı ilgilendiriyor. Bu kavram bize son zamanlarda kanon coğrafyasının merkezindeki anlam açısından karakteristik geliyor.

Bu bilinen süreçleri burada bir kez daha ayrıntılı olarak açıklamaya gerek yok. Onları yitirilmiş bir gelenekle karşılaştırmak daha ilginç. Bu noktada Babil ve Mısır öne çıkıyor. İkisi de yazılı olarak bıraktıkları kalıntılar açısından İsrail ve Yunanistan'dan çok daha eski, M.Ö. 3. binyılın başlarına dayanıyor, ikisi de Yunan ve İsrail kültürünün ortaya çıktığı dönemde hâlâ egemen politik ve kültürel yapıyı oluşturuyor[2] ve ikisi de önce Hıristiyanlığın, ardından İslam'ın yayılması ile çöküşe geçiyor. Bu kültürlerin kendi gelenek akışlarını, Yunan ve İsrail'inkine benzer dayanıklı bir biçime sokmaktan pek de hoşlanmadıkları söylenebilir. Bunun nedenlerini Mısır örneğinde araştırmak istiyoruz.

Mezopotamya'da kendine özgü bir durum söz konusu: iki dilliliği (Sümerce ve Akadca), sürekli değişen iktidarları (Sümerler, Akadlar, Kassitler, Asurlular, Babilliler, Kalderler vb.), yazısı, dini ve kültürünün diğer halklar ve klanlara yayılması (Elamlar, Amoriler, Hurriler, Hititler, Kenan halkı vb.) görece monolitik Mısır kültürü ve toplumunun tam tersi bir yapıya işaret etmektedir. Bu çeşitlilik, aslında geleneğin sabitleştirilmesi için çok uygun bir koşul. Dolayısıyla burada her politik değişim döneminde geleneğin kodlanması ve güvence altına alınması çabaları ile karşılaşıyoruz. Bu çalışmalar M.Ö. 3. binyılın sonunda Sümer krallarının listelerinin kaydedilmesi ile başlıyor ve eski Babil'de (M.Ö. 18. ve 17. yüzyıl) ve Kassitler döneminde (15. yüzyıl) önce Sümer sonra Akad metinleri-

2. Yunanistan için bak. Burkert 1984.

nin kanonlaştırılması ile devam ediyor ve sonunda yeni Asur hükümdarlarının 8. ve 7. yüzyıldaki kütüphaneleri ile zirveye ulaşıyor (Lambert 1957). Mezopotamya'da, sonra Yunan ve İsrail-Yahudi geleneklerinde devam edecek yazı, metin ve kitap kültürü biçimlerine rastlıyoruz. Bu da Babil kültürünün, daha sonraki başarılı geleneklerde Mısır kültüründen çok daha etkili olduğunu ortaya koyuyor. Bu gelenekleri incelediğimizde, kültürel anlamın sabitleştirilmesi için dil merkezli bir kanalın izlenmesi, yani söz, metin, yazı ve kitap kültürünün gerekliliği ortaya çıkıyor. Artık gelenek bağlamının kutsal merkezini, yani "kültürel belleği" dile dayalı aktarımlardan başka bir şeyin oluşturabileceğini düşünmek mümkün değildir. Ancak burada eski Mısır kültürü aksi yöndeki en etkileyici örnek olarak karşımıza çıkıyor. Anlamın sabitleştirilerek kanon oluşturulması ve kültürel belleğin buna uygun araçları ve örgütlenme biçimlerini araştırdığımızda karşımıza özel bir olgu, son dönem Mısır tapınağı çıkıyor. Bu bölümde, Mısırlıların, İsrailliler ve Yunanlılarla aynı dönemde ve belki de aynı tarihi koşulların baskısında bir "kanon" ortaya çıkardıklarını, ancak onlarda bu kanonun biçiminin kitap koleksiyonu değil, tapınak olarak ortaya çıktığı tezini ileri sürüyoruz.

4
Mısır

MISIR YAZI KÜLTÜRÜNÜN ANA HATLARI

Entegrasyonun Mit Motoriği

Firavunlar Mısır'ında, uzaktan yakından bile İncil'deki ile karşılaştırılacak düzeyde bir "ulusal" tarih yazımı *-sit venia verbo-* söz konusu değildi. Bu yönde ilk adımlar Batlamyos döneminde (Manethon)* atıldı. Kral listeleri tarih yazımının değil, zaman ölçümünün (yani "soğuk" hatırlamanın) araçlarıdır. Ancak bu Mısır'ın kendini algılayışında hiçbir özel anının ya da varlığını yeniden kurmasını sağlayacak hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmez. Sadece karşımıza çok farklı biçimde çıkar: beklediğimiz gibi anlatısal düzeye geçmemiş, bir sem-

* Manethon: Mısırlı bir rahip. (ç.n.)

bolde yoğunlaşmıştır. Bu sembolün dilsel ifadesi "iki ülkenin birleşmesi"dir, Mısır dilinde *zm3 t3wj*. "İki ülke" eski Mısırlıların ülkelerine verdikleri normal isimden başka bir şey değil. "İki ülke"den kastedilen aşağı ve yukarı Mısır, Mısır dilinde *Şemaᶜ* ve *Mehu* kelimeleri, yani tamamen farklı iki kelime ile adlandırılan bölgelerdir. Mısır kralının da iki ismi vardır: yukarı Mısır'ın kralı olarak *njswt* ve aşağı Mısır'ın kralı olarak *bjt*. Taktığı iki taç, iki ülkeye sahip olduğu anlamına gelir. İki taç daha sonra birleşerek firavunlar Mısır'ım oluşturan bu iki mitolojik (ve belki de tarihi) öncü devletin iki başkentini ve her birinin ana tanrıçasını sembolize eder (E.Otto 1938). Bu merkezin politik sembol olarak göstergesi kraliyet tacının kenarlarındadır. Bu taçta Horus ve Seth, yukarı ve aşağı Mısır'ın arması olan bitkileri uzunlamasına bir sembol etrafında sarmalar, bu sembol, "birleşme" anlamına gelen zm3 hiyeroglifidir. Kralın hükmettiği devlet, mitolojik döneme ait iki tanrının gerçekleştirdiği ve her yeni kralın tahta çıkışıyla yeniden kurduğu bir birleşmenin sonucudur.[1]

Horus ve Seth mitleri Mısır devletinin kuruluş efsanesindeki ikilik sembolünün anlatısal biçimidir. Bu uzlaşmaz kardeş ikilisi, Mısır'ın yukarı ve aşağı olarak ikiye bölünmesinden daha fazla şeyi sembolize etmektedir. Horus medeniyetin, Seth yabanıllığın, Horus adaletin, Seth şiddetin, Horus düzenin, Seth düzensizliğin temsilcisidir.[2] Birlik ancak bu karşıt ilkelerin barışmasıyla, ama barışma da birinin diğerine boyun eğmesiyle gerçekleştirilebilir. Adalet, kültür, düzen mücadele etmeli ve zafere ulaşmalıdır, kendiliğinden gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu üçlünün kaos, yabanıllık ve düzensizlik ve şiddeti bir kenara iterek onun yerine gelmesi de söz konusu değildir, ancak onları kontrol altında tutarak gerçekleştirilebilir. Bu yüzden bu mit bir durum değil, sonu olmayan bir projedir: birleşme yoluyla, "ab integro nascitur ordo" (birlikten

1. Bu simgeler düzeni için bak. Frankfort 1948; Griffths 1960. Ayrıca Kemp'de konuya ilişkin notlar, 1989, 27-29.
2. Seth için bak. te Velde 1967; Hornung 1975; Brunner 1983.

düzen doğar, ç.n.) ilkesine göre kaosun kontrol altına alınması ve düzenin kurulması. Birlik hep sorun yaratır, hiçbir zaman kendiliğinden ortaya çıkmaz ama her an dağılma tehlikesi vardır.

Bu mit pek de eğlendirmek ya da öğretmek için anlatılmaz. Öncelikle iki farklı işlevi vardır. Bir yandan dünyanın ikiye bölünmüş olduğunu ve düzenin kaos, kültürün yabanıllık, adaletin şiddet üzerinde hâkim olması ile ve böylece iki parçanın üst düzeyde bütünleşmesi ile devam ettirilebileceğini gösterir. Öte yandan birliği sağlamak ve dünyanın devranını devam ettirmek için gerekli olan enerjiler mitini harekete geçirir. Öze ilişkin deyişler ve hatırlama figürleri çağrı karakteri taşırlar, normatif ve formatif güce sahiptirler. Bu şekilde imgeleri biçimlendiren ve eyleme geçişe öncülük eden hatırlama figürlerini "mit motoriği"[3] olarak anlandırıyorum. Bu kavram kimlik sembollerinin dinamik ve enerjik karakterini ifade ediyor. Horus ve Seth miti, kökende yatan ikiliğin hatırlanması olgusunu anlam verme enerjisine ve birlik için çaba ihtiyacına dönüştürüyor. Belki bu tür bir "mit motoriğinde" Mısır devletinin benzersiz sabitliğinin sırrı yatıyor. Çünkü burada söz konusu olan sadece süreklilik değil, hatta daha çok kimliği yenileme ve büyük kopmalardan sonra bile yapısal yeniden üretim gücüdür.

Mısır'ın mit motoriği açıkça entegrasyon sağlama yönünde ortak kimlik bilincinin geliştirilmesine hizmet eder. Hedeflenen dışarıya karşı sınırları belli etmek değil, içte birliği sağlamaktır; ötekine karşı kendi sınırlarını çizmek değil, parçaların bir bütün olarak birleşmesi ve böylece her şeyi kapsayan hale gelmesidir. Kimliğin sınırları insan olmanın ve düzenli dünyanın sınırları ile aynıdır. İki ülke üzerindeki hükümranlık, Mısır dilinde "tam hükümranlık" (*nb tm*) ya da "tek hükümranlık" (*nb wꜥ*) olarak adlandırılan bütün üzerinde hükümranlık anlamına gelir. İki ülke birleşir ve güneş tanrısının yarattıktan sonra sorumluluğunu krala devrettiği bir dünya haline gelirler.

3. Bunun için karş. Birinci Bölüm, 3. Kısım.

Mezopotamya'nın aksine Mısır'da yazı ekonomiye bağlı olarak değil, politik örgütlenme ve temsil mekanizmasına bağlı olarak gelişir. Burada ekonomik değil, dikkat çekici politik eylemlerin kayda geçirilmesi amacıyla "politik" iletişim söz konusudur. İlk yazı anıtları, oluşmakta olan devletin hizmetindeki politik manifestolardır. Bunların en uygun tanımı "geçmişe dönük hatırlama" olabilir. Şimdiyi "geçmişin geleceği" olarak kavrar ve bu şimdinin kültürel bellekde canlı tutması gereken anılara işaret ederler. Burada iki hedefin gözetildiği açık: bir yandan bu eylemlerin sonucunu taşa kazıyarak ve kutsallığa depolayarak, yani durağan bir çerçeveye yerleştirip, sadece tanrılar dünyasına "açık", yani sadece o dünya içinde "kamusal" tutarak, zaman içinde dayanıklı kılmak, öte yandan bir yılın en önemli olayını sabitleştirerek ve yıla onun adını vererek kronolojik yönleniş için bir araç bulmak. Sonuçta tek hedefi, bu sürekli ve tanrılar dünyasına doğru açık olan sabit çerçeveyi, "sürekliliğin kutsal mekânı" olarak görünür hale getirmek ve düzenlemek olan bu eylem, Mısır yıllıklarının ve tarih yazımının, yanı sıra tüm anıtsal inşa ve resim sanatının kökenini oluşturur. Böylece hiyeroglif gibi, resim sanatının bir türü olarak kalan ve Mısır dilindeki "Tanrı kelamının yazısı" anlamına uygun olarak sadece tanrılar dünyasının kamusal kutsal mekânında kullanılan bir yazı türünün de kökenini oluşturur.[4]

Bunun sonucunda devletin kendisi ve sonsuz bir düzeni görünür kılma aracı olarak "anıtsal diskur" ortaya çıkar. Yazının, sanat ve mimariye yönelik bu ikili ifadesi, Mısır'da "sonsuzluk" (ya da: ölümsüzlük) ile "devletin" birbirine eş görülmesinden kaynaklanır. Devlet, sadece barış, düzen ve adaletin sağlanması için gerekli bir kurum değil, aynı zamanda ölümsüzlüğe varma ya da ölümden sonra yaşamın devamını mümkün kılma kurumudur.[5] Her hiyeroglif anıtı bu bağlantıya işaret etmek-

4. Hiyeroglif yazısının kökeni ve eski tarihi için bak. Schlott 1989. Burada ayrıca kaynakça bulunmaktadır.

5. Bu konuda daha fazla ayrıntı için bak. J. Assmann 1990.

tedir. Bireyin ölümsüzleştirilmesini hedefler ve devlete verdiği bu fırsattan ötürü teşekkür eder. Eski Mısır'da zanaatkarlık devletin tekelindeydi ve sadece devlet memuru olarak yapılabiliyordu. Böylece devlet sadece ortak kimliği görünür kılma ve toplumsal bilince çıkarmanın tek aracına değil, aynı zamanda ölümden sonra sosyal bellek yoluyla hatırlanabilme aracına da sahipti. Anıtsal diskur sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda bir sağaltma yoludur. Binlerce yıl sonrasının dünyası ile iletişim kurma fırsatı yaratarak, bireylere -Diodor'un son derece uygun biçimde ifade ettiği gibi- "erdemleri sayesinde akılda kaldığı" sürece ölümsüzlüğe ulaşma şansı veriyor. Anıtsal diskur, "erdemlilik" (Mısır dilinde *Ma'at*: adalet, gerçek ve düzen) diskurudur.[6] Bu içerik ile Mısır'da kültürel belleğin merkezi örgütlenme biçimi haline gelir.

Kuşkusuz yazı sadece "anıtsal diskur"un işleviyle sınırlı kalmaz. Bu işlev dışında, "hiyeroglif" özelliğini, yani resimsi karakterini kaybederek gerçek anlamda bir digrafi (ikili yazı) durumu ortaya çıkar. Yazı, anıtsal diskur içinde Mısır kültürünün sonuna kadar, tavizsiz olarak kökenindeki resimselliğini korur. Bu çerçevenin dışında asıl resimlerin tanınamayacak kadar basitleştirildiği ve bu yolla yazı birimlerinin işlev kazandığı bitişik bir yazı ortaya çıkar. Böylece iki yazı biçimi aynı anda varolur: hiyeroglif yazıt yazısı ve bitişik el yazısı. Sadece ikincisi gerçekten kelimenin normal anlamında, Mısırlı öğrencilerin öğrendiği yazıdır. Yazıt yazısı ise bir sanattır. Sadece bu sanatı yapacaklar tarafından öğrenilir. Sanatın ya da "anıtsal diskurun" biçimi olarak yazıt yazısı, gösterişliliği ve benzersizliği ile haklı olarak kanon kavramı ile ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla Mısır'da da kültürel belleğin kanonlaştırılması söz konusudur, ancak bu metinlerin kanonlaştırılması ile değil, görsel araçlar yoluyla yapılmıştır. Burada "değişmezlik opsiyonu"nu görmemek mümkün değildir. Platon tarafından da fark edilen bu durum, bugüne kadar Mısır sanatının tipik özelliği olarak kalmış-

6. Bir başka yerde anıtların ve hiyeroglif yazısının işlevine daha ayrıntılı değindim, bak. J. Assmann 1988 ve 1991.

tır. "Mısır resim sanatının en göze çarpan özelliği aynı biçime sahip olmasıdır - her eser az ya da çok diğerine benzer." (David 1989, 3)

Platon'un *Yasalar*'da Mısır tapınakları üzerine yazdıkları, Yeni İmparatorluk dönemindeki Mısır toplumunun kendini algılayışına ilişkin anlamlı ve üretken bir yanlış anlamanın sonucudur. Platon, Mısırlıların tapınaklarında "güzel olanı" tüm zamanlar için bağlayıcı olarak tanımlayıp resmettikleri, -Yunanca ifadesi "şema" olan- örnekler ya da standart tipler çizdiklerini yazar ve şöyle devam eder: "Mısırlılar gençlerin alışılmış hareketlerini sadece güzel pozisyonlar ve güzel şarkılarla yapmaları gerektiğinin erkenden farkına varmışlardı. Bu ilkeyi koyduktan sonra tapınaklarında neyin ve nasıl güzel olduğunu gösterdiler. Bunun ötesine ne ressamlar ne de bu figürleri ve benzeri başka şeyleri yapan bir başkası geçme ve bunlarda herhangi bir değişiklik, yenileme ya da eskisinden farklı herhangi bir şey yapma iznine sahip değildi. Hâlâ da ne belirtilen parçalarda ne de bir başka sanat dalında buna izin var. Yakından bakıldığında ise orada 10 bin yıl önce çizilmiş ya da yontulmuş (ve onbin yıl derken bunu laf olsun diye söylemiyorum, gerçekten o kadar eski) eserler, bugünkülerle karşılaştırıldığında ne daha güzel ne de daha çirkinler, sadece aynı sanatsal mükemmelliğe sahipler" (leg. 656d-657a).

Platon'un burada dikkat çektiği, bu tarihin gerçek çekirdeği olarak görülmesi gereken şey Mısır'da mimari ve sanatsal biçim dili nin şaşılası düzenliliğidir. Böylece Platon, son dönem Mısır toplumunun kendini algılamasına ilişkin temel bir özelliğini fark eder. Ama kuşkusuz birinci ya da dördüncü hanedan zamanında kimse, o andan itibaren, sanatsal gelişimin ulaşılan düzeyinin dondurulması ve hiçbir zaman değiştirilmemesi gerektiğine ilişkin bir yasa çıkarmadı. Doğrusu, daha sonraki dönemlerde, geçmiş dönemin sanatından sapma olmamasına özellikle dikkat edildi. 1500 yıl kadar öncesinin mezar duvarlarının tamamı kopya edildi, eski mimari biçimler yeniden uygulandı ve heykeller yapıldı.

Bunun da ötesinde Mısır sanatının genel gelişmesinde, Jacob Burckhardt tarafından "*basitleştirerek sabitleştirme*" olarak

adlandırılan ilkenin de etkili olduğu görülüyor.[7] "Mısır kanonu" olarak adlandırılan ve Helenizm döneminde de belirleyiciliğinden ve bağlayıcılığından bir şey kaybetmemiş olan (gerçekten de Batlamyos dönemindeki tapınakların biçim dili, ikibin yıl önceki örneklerine, Helen kültür ortaklığının biçiminden daha yakındır) bu olgu çok incelendi ve yazıldı.[8] Son gelişmeler J. Burckhardt'ın "dev yazı" kavramı ile sezgisel olarak doğruyu bulduğunu gösteriyor. Sanat, Mısır'da yazıda oluşuyor ve yazının sanata alışılmadık yakınlığı, sadece sıkı bir ilişkiden değil, bir birlikten söz edilmesini gerektiriyor (Fiscer 1986, 24). Yazı, sanatın bir biçimi ve sanat, yazının uzantısı. Mısır hiyeroglif yazısının ayrıntılı ve gerçekçi görselliğinden hiçbir şey kaybetmeden tüm zamanlara dayanabilmesi, aynı şekilde sanatın biçim sabitliği ve tiplemelere sıkı bağlılığı bununla açıklanabilir. (Anıtsal) Yazının görselliği ya da sanat karakteri ve sanatın yazı karakteri birbirlerini karşılıklı olarak etkiliyor. Dolayısıyla Mısır sanatının kendine özgü bağımlılıklarının arkasında, ilerleme ve gelişme konusundaki yeteneksizlik değil, biçim ve anlamın (signifikant ve signifikat) yazıda biraraya gelmesinin sonucu olarak, bunun zayıflaması halinde (Jacques Lacan'ın dili ile konuşursak) "toplumsal varlığın bağlarının gevşemesi tehlikesi yatmaktadır."[9]

7. "Böylece sanat, zaman içinde sadece belli bir asgari düzeyde değil aynı zamanda yukarıya kapalı olarak sabitleşir ve daha gelişmiş ya da üstün örnekler yeni bir döneme kadar engellenir, Mısır ve Bizans'ta kültürün başlangıcı ve çöküşünde öğrendiğimiz gibi, büyük çabalarla ulaşılan düzey kutsal sayılır", Jacob Burckhardt 1984, 195.

8. Mısır kanonu kavramından öncelikle insan figürünün ölçülerinde, vücudun karelere bölündüğü bir sistem anlaşılır, bak. A. Iversen 1975/2. Daha sonra sadece Mısır sanatındaki genel kurallar sistemini değil, onun ötesinde sosyal ve ekonomik çerçeveyi de içine alan bir kanon kavramı kabul edilmeye başlandı, bak. Wh.M. Davis 1989; 1989a; 1989b. Ben bu kuralları beş başlık altında toplamaya çalıştım: 1. Oran kuralları (dar anlamda "kanon") 2. Yansıtma kuralları (yüzeyde mekânsal temsil); 3. Temsil kuralları (ikon biçimi ve içeriği); 4. Dışlama kuralları (programatik olarak resmedilmeyen - burada özellikle Mısır resmindeki mekân-zaman soyutlaması kastedilmektedir); 5. Sentaks kuralları (özellikle resmin yapısındaki hiyerarşik sistematiklik). Bak. J. Assmann 1986; 1987.

9. Buradaki endişe, gevşeme durumunda topluluğun yasalarının bağlayıcılığının da etkisini yitirmesine ilişkindir; örneğin Konfüçyüs de her şeyin "yuvarla-

Platon'u bu kadar etkileyen "basitleştirerek sabitleştirmenin", "onbin yıllık" sabitliğin önemi nedir? Öte yandan hiyeroglif yazı sisteminin, en azından geç dönemde, diğer yazı sistemlerinde bulunamayacak açıklığı ile dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Sabitleştirilen, kanonlaştırılan şey, mevcut yazı anıtları değil, oluşturucu ilke, yani görsellik ilkesidir. Yazının karakteri daima resim biçiminde kalmalıdır. Sürekli yeni işaretler ve işaret anlamları katılımına izin veren sistem her halükarda bir nesnenin veya olayın resmi olarak kavranabilecek işaretlerin görselliğine dayanmaktadır (bu nedenle de işaretlerin kelimelerle veya seslerle ilişkisi başlarda belirsizdir). Dil ile semantik-fonetik ilişki, çoğu kez dünyaya ilişkin ikonsal ilişki üzerinden kurulabilir. Hiyeroglif yazısının, kendisine tanınan sistem açıklığı imkânından yararlanmaya, yeni grafiksel düzenlemeleri kullanmaya başladığı andan itibaren işaretlerin görselliği, sadece estetik bir ilke olmaktan çıkmış ve yazının sistematik rasyonelleşmesine dönüşmüştür. Bu rasyonalleşme olmasaydı yazının okunması da mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla burada öncelikle söz konusu olan "basitleştirme" değil, aksine sistemi rasyonelleştirmeye yarayan bir sabitleştirmedir.

Mısır hiyeroglif yazısı, hem dili hem de dünyayı açıkladığı için karmaşık bir sistemdir. İkili karakteri vardır: unsurları hem dilsel olarak niteleyebileceğimiz işaretler, hem de dünyanın biçimlerini yansıtan resimlerdir. İkinci biçimleri ile sanatsaldırlar ve Platon'un belirttiği "şema"ya aittirler. Ve bu "şema" kutsaldır, çünkü tapmakların planları, ritüellerin düzenleri, Yeni İmparatorluk dönemi, Mısır tapınaklarında korunması gereken tüm biçimler gibi tanrılar tarafından yapılmışlardır. Buna hiyeroglif yazısı da dahildir, çünkü düşünce olarak resmedilebilecek her şeyi kapsamaktadır, yani aynı zamanda bir çeşit ansiklopedik görsel sözlüktür ve tüm dünyayı tapınağın içine taşımaktadır; kutsaldır, çünkü bu tür resimler kutsal-

---

ğa" yuvarlak ve "köşeliye" köşeli denmesine bağlı olduğunu söylemişti; Müzikbilimci Damon'un, M.Ö. 5. yüzyılda Platon'un da onayladığı tezi, makamlardaki değişikliğin devletin yasalarını sarsacak etki yapabileceği idi.

dır. Çünkü resmedilebilen figürler yaratıcı tanrının düşünceleridir, yazının kaşifi tanrı Thoth tarafından "biçim"lerle - Platon'un "şeması"- ifade edilebilir biçimde, yani görsel ve resmedilebilir biçimde düzenlenmişlerdir. Dünya, Friedrich Junge'ın yerinde ifadesiyle "tanrıların hiyeroglif yazısıdır" (Junge 1984, 272).

Kanon ve Kimlik

Mısırlıların eski dünyada benzeri olmayan bir kültürel kimlik yaratıp sürekli kılmayı başardıkları açıktır. Değişimi imkânsızlaştıran ve sürekliliği kurumlaştıran bu türden aracın tam da kanon kavramı ile tanımlamak istediğimize uyduğu da anlaşılmaktadır: bir çeşit kültürel bağdaşıklık, yazının ruhundan doğan yeni bir "bağlayıcı yapı" söz konusudur. Buna rağmen Mısır'da "metinsel bağdaşıklık" söz konusu değildir. Çünkü bu tür birliktelik yazı kültürünün oluşumu ile ortaya çıkmaz. Burada önemli olan yorumlama kültürünün gelişmesidir. Mısır'da metinlerle ilişkinin kendine özgü açığı bu noktada ortaya çıkmaktadır. Mısır'da metinler kopyalanır ve değiştirilir, ancak özünde yorumlanmaz.

Genel antropolojik anlamıyla yorum, insanın dilsel davranışının, anlatmak, tartışmak, betimlemek gibi temel biçimlerinden biridir; bu genel anlamı ile doğal olarak Mısır yazısı da yorumlayıcı jestlerle doludur. Bu tür jestler iki alanda yoğunlaşır: külte ilişkin ve tıbbi metinler; alışık olduğumuz ifadelerle söylersek, "mukaddes yorumlar" (J. Assmann 1977) ve "bilimsel uzmanlık literatürü". Kült yorumu, anlamın ikiye bölünmesi ile ilgilidir ve alegori olgusunu hatırlatır. Yorumlayıcı jest, zorunlu olarak semantik düzeyinde ortaya çıkar: "görünür" ve "görünmez" anlamı, kült dünyası ve tanrılar dünyasındaki anlamı birleştirir. Uzmanlık literatürünün yorumsal açıklaması ise kesinlik ve tamlık ihtiyacından kaynaklanıyor. İki durumda da yorumlama diskura içkin niteliktedir. Metin ve yorum, birbirinden ayrı ve bağımsız iki diskur olarak ortaya çıkmaz. Yorum daha çok metnin aktarımı döneminde, ana

metnin üstünde bir parazit gibi, o daha henüz değiştirilemez biçime bürünmemiş ve dışa kapalı hale gelip kanon yasalarına bağlı hale gelmemişken (hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın, hiçbir şey değiştirmeyin noktasına gelmemişken) ortaya çıkar. Gelenek ve yorum ayrılmaz biçimde birbirine bağlıdır (İsrail örneği için bak: Fishbane 1986). "Asıl" yorum yönündeki adımın atıldığı nokta, metinlerin üretiminin altına -herhangi bir şekilde- son çizgi çekildiğinde ve "büyük metinlerde" her şeyin söylendiğine, bilinen her şeyin bu metinlerde yattığına inanıldığı dolayısıyla "tarih sonrasının" kuşaklarının bilgelikten ve hakikatten kopmamak için büyük metinlerin yorumundan medet umdukları noktadır. Bu kapatma çizgisi çeşitli yazı kültürlerinde çok farklı biçimlerde ortaya çıkar. İskenderiyeliler için Homeros kitapların kitabıdır ve klasikler erişilmez örneklerdir, Çinli bilginler için tüm bilgiler kitaplarda mevcuttur, herkesçe bilindiği gibi çok üstü kapalı oldukları için ancak kısmen anlaşılabilirler, Averroes için Aristoteles bilginin ufkunu kesin olarak çizmiştir ya da verilen örneklerdeki düşünce modellerinin ardından giden Alexandre Kojeve için düşünce tarihi Hegel ile son bulmuştur. "Tarih sonrası" kavramını yaratan Kojeve'ye göre felsefenin geleceği için düşünülebilir tek program sadece Hegel'in yorumudur. Yahudiler "vahyin sonundan" söz ederler ve böylece İbrani kanonunun sınırını çizerler, Müslümanlar "kapıların kapandığından" söz ederler ve böylece deutero-kanon (Museviliğin beşinci kitabı) geleneğinin sınırlarını çizerler. Dar anlamı ile yorum, devam edilemezlik koşulunun varlığıdır. Sadece yorumlama eylemi bir metni bu son geçerlilik haline vardırır. Bir metnin yorumlanması için iki koşul gereklidir: kalıcı bağlayıcılığının olması ve redaksiyonel müdahalelerle modernleştirilemez ya da yeni metinlerle değiştirilemezlik durumda olması. Filoloji kullanımında "metin" göreceli bir kavramdır ve "yorum"un karşıtı olarak algılanır. Bir şiir, bir yasa, bilimsel bir çalışma filolojik anlamda ancak yorumlandıkları zaman bir metne dönüşür. Bir metni, metin yapan yorumdur.

Bu anlamda metinler -belki tek istisna *Ölüler Kitabı*'nın 17. bölümüdür- Mısır'da hiçbir zaman olmamış gibi gözüküyor. Mısır'da eski metinler sadık biçimde korunurken yeni metinler de oluşur, bu yeni metinler eskisinin devamı değil, aynı türün farklı düzeylerde yazılmış yeni örnekleridir. Böylece Ptahhotep'in bir anlamda "klasik" öğretisinin yanında, Helenistik döneme kadar yeni öğretiler ve en geç Persler zamanında kanonlaştırılan *Ölüler Kitabı*'nın yanı sıra *Nefes Alma Kitabı* ve *Ebediyette Gezinti Kitabı* gibi yeni, tarih kitapları ortaya çıkar. Yorumların ortaya çıkmasının koşulu gelenek akışını durduran ve varolanı, kesin olarak merkez ile çevre olarak bölen çizgidir. Gelenek akışının metin ve yorum olarak bölünmesini gerektirecek bu koşulların hiçbiri Helenistik dönem öncesi Mısır'ında ortaya çıkmamıştır.[10]

Sonuç olarak Mısır kültüründe yoğun yazısallığa rağmen, metinsel olmaktan çok ritüel bağdaşıklığa dayanan, benzersiz bir süreklilik vardır. Resim sanatının kanonlaştırılması ve onun temelindeki kurallar gramatiği öncekine bağlantı sağlamazlar (yani çeşitliliği düzenleme işlevi yoktur), tekrarlamaya hizmet ederler. Burada yazı ve metne dayalı ritüel kültürünün özel bir durumu ile karşı karşıyayız. Burada Persler ve Makedon İmparatorluğu'nun işgali altında egemen kültürün asimilasyon baskısına karşı kendini savunmak zorunda olan geç dönem kültürünün, İsrail'de olduğu gibi bir kitap biçiminde değil, bir tapınak olarak kanonlaşması ile karşı karşıyayız. Tapmak bu kültürün sürekliliğini sağlayan ritüel bağdaşıklığın merkezi oldu. Bundan sonraki bölümde bu konuyu ayrıntıları ile ele almak istiyoruz.

"KANON" OLARAK SON DÖNEM TAPINAĞI

Tapınak ve Kitap

Dendera'daki Hathor Tapmağı hakkında "temel planının, kentin envanteri ile birlikte duvarın belli bir yerinde, bir şey

10. Bunun için bak. B. Glagidow (Yay.haz.), *Text und Kommentar* (1995), 93-140, U. Rössler-Köhler ve J. Assmann'ın metinleri.

eklenmeden ve çıkarılmadan, atalarla (bilgelikle) mükemmel bir ilişki içinde durduğunu" okuyoruz.[11] Edfu'daki Horos-Tapınağı için de Batlamyos zamanındaki yeniden inşası sırasındaki planının "Mempfis'in kuzeyinde gökten inen kitabın büyük planında olduğu gibi ve ataların başladığına uygun olduğu" söylenir.[12] "Kitap" ve "tapınağın" tasarımları birbirinden çok farklı değildir. Tapınak, kitabın, kanona ilişkin tüm göstergelerine sahip, anıtsal ve üç boyutlu uygulamasından başka bir şey değildir: O (Kurân'da olduğu gibi) gökten inmiştir ve (Tora'da olduğu gibi) "hiçbir şey eklenemez ve hiçbir şey çıkarılamaz".[13]

Kaynaklar geç dönem Mısır tapınağına temel olan böyle bir kitaptan sürekli söz etmektedir. Bu kitabın kimin eseri olduğu belirsizdir. Bu kitap kimi yerde, 3. Hanedan'ın bilgelerinden, ayrıca Kral Djoser'in Ölüler Kültü yapısının mimarı, dolayısıyla taş yapı sanatının ve piramitin (piramitlerin ilk biçimi olan basamaklı piramitin) kâşifi olan ve kendi dönemini etkilemekle kalmamış, aynı zamanda kültürün belleğinde canlı kalmış ve Tanrı katına yükselmiş (Wildung 1977) biri olan vezir Imhotep'e maledilir, ama bir başka yerde en önemli yazı, hesap ve bilgelik tanrısı olarak kabul edilen Mısır'ın Hermes'i tanrı Thoth'a mal edilir.[14] Kitap tapınağın temelidir ve aynı zamanda tapınağın kütüphanesinde, diğer kitaplarla birlikte saklanmaktadır. Kitap ve tapmak -en azından bu açıktır- burada çok sıkı ve özel bir ilişki içindedir.

Bu bağlantının cinsi ve anlamı, geç dönem Mısır tapınağına kendine özgü kültürel bir olgu olarak bakıldığında ortaya çıkı-

11. A. Mariette, *Dendérah III*, 1872, Tf. 77, a,b; ayrıca E. Chassinat/F. Daumas, *Le Temple de Dendérah VI*, 152, 1-3. Bu bilgiye Leipoldt/Morenz 1953, 56, 12. No.lu dipnotta rastlamıştım, D. Kurth.

12. E. Chassinat, *Le temple d'Edfou VI*, 6.4; karş. D. Wildung 1977, s.146, 98.

13. Kanon formülünün tarihi için bak. II. Bölüm, 2. Kısım.

14. Tapmak kitaplarının yazarı olarak Thoth için bak. Boylan 1922, s.88-91. Clemens Alexandrinus'a göre (*Stromat*. VI.4.35-7) Mısır rahipleri tarafından dini törenlerde taşman "Hermes'in 42 yüksek bağlayıcılığa sahip (pány anankaîai: "kanonsal"?) kitabından" bazılarında tapınak planlarından söz edilir. Clemens'in Mısır üzerine verdiği bilgi için bak. Deiber 1904.

yor. Burada tapınağın açıkça kutsal literatüre dayandırdığı ve bağlayıcı bir biçim verdiği dört farklı özelliği söz konusudur:

1. Mimari yanı: bir "temel planın" gerçekleştirilmesi olarak tapınak (Mısır dilinde *snt*);[15]

2. Epigrafik yanı: bir "modelin" gerçekleştirilmesi olarak tapınağın bezeme programı (Mısır dilinde *sšm*);

3. Kültsel yanı: bir "kuralın" gerçekleştirilmesi olarak ve kurban ritüeli için sahne olarak tapınak (Mısır dilinde *sšm, tp-rd, nt-ᶜ* vb.)[16] ve

4. Etik yanı: Tanrısal yasaların gerçekleştirilmesi ve yaşam biçiminin mekânı olarak tapınak.[17]

Geç dönem Mısır tapınağını bu dört özelliğin birliği olarak düşündüğümüzde, binlerce yıllık bir yapı geleneğinin son örneği değil de, kendine özgü bir kültürel olgu olduğu iddiası haklı olabilir. Kültürel belleğin ifade biçimlerine ilişkin çalışmalarımız açısından son dönem Mısır tapınağı, bir yapı biçiminin ötesinde anlama sahiptir.

Ama ona sadece bir yapı biçimi olarak baksak da son dönem Mısır tapınağında sadece bir geleneğin sürdürülmediğini aynı zamanda yeni bir şeyin ortaya çıktığını görürüz. Daha eski dönemlerin tapınaklarında görebildiğimizden çok daha katı biçimde *tek tip yapı düşüncesi*ne uygun, yani kanonsal bir planı izlemektedir. Yunan-Roma döneminin tüm büyük tapınakları, en mükemmel ve en iyi korunmuş uygulaması Edfu'daki Horus Tapınağı olan tek tip tapınak yapısının çeşitlemeleridir. Belirleyici yeni unsur, koruyucu kaplama duvarların "iç içelik" ilkesine göre yapılmasıdır. Edfu tapınağında mihrab en az beş duvar ve aralarındaki koridorlar ya da mekânsal ay-

15. Clemens'in saydığı 10 "hiyeroglif" kitap arasında "tapınağın çizimi"ne ilişkin olanı.

16. Clemens'in saydığı kitaplar arasında "kurban sanatı"na ilişkin olanı.

17. Clemens'in belirttikleri arasından "eğitim"e ilişkin kitaplar ve hiyeroglif yazısının basitleştirilmişi olan "hiyeratik yazı ile (hiyeroglifin basitleştirilmiş biçimi olan rahip yazısı (-ç.n.) kaleme alınmış rahiplerin yetiştirilmesi eğitimi, yasalar ve tanrılara" ilişkin 10 kitap. Quaegebeur 1981/82, Yunanca kaynaklarda defalarca belgelenmiş olan "kutsal yasanın" (*hieratikos nomos, hieros nomos*) yasalaştırmalarla aynı şey olduğunu inandırıcı biçimde ortaya koymuştur.

rımlarla dış dünyaya karşı korunmuştur. Bu tapınağın gerçekten de son dönem tapmak mimarisinin merkezi uygulaması olduğu, tapınağın iç içe geçmiş yedi kapısı olduğunu gösteren iki boyutlu çizimlerinde görülmektedir. Her kapı içe ve dışa bağlantı sağlayan bir hattır. Bu yapı biçiminin anlamı açıktır: kutsal bir iç dünyanın, tüm imkânlarla dünyevi dış dünyaya karşı korunması gerektiğine işaret etmektedir. Mimari, büyük bir tehlike bilincine, bir nevi "dünyevileşme korkusuna" karşı zorunlu uygulanmış güvenlik önlemlerinin etkisindedir. Bu uygulama açıkça tapmaklarda korunan anlamın kutsallığına işaret etmekte ve Mısır'da kutsal mekânların gizliliği ve erişilmezliği anlayışının geleneksel biçimlerini çok aşmaktadır. Son dönem Mısır tapınağının mimarisindeki ana koordinatlar, güvenlik ve tehlike, iç ve dış, kutsallık ve dünyeviliktir.

Buradan yalnızca Mısır değil Yunan kaynaklarından da bilgi aldığımız son dönem Mısır anlayışının bazı eğilimleri üzerine bilgi sahibi oluyoruz. En başta gelen eğilim, Mısırlılar'ın dünyevileşme ve yabancıların içlerine karışması korkularının da kaynağı olan yabancılara karşı düşmanlıklarıdır. Yusuf'un öyküsünde Mısırlılar'ın yabancılarla ayrı masaya oturmadığı anlatılır: "ve ona (Yusuf'a) ayrı götürdüler, onlara ve onunla birlikte yiyen Mısırlılar'a ayrı. Çünkü Mısırlılar İbranilerle birlikte yemek yiyemezler, bu Mısırlılar için korkunç bir şeydir" (Tekvin 43.32).[18]

Herodot Mısırlılar'ın Helenler'in ya da başka halkların geleneklerini devralmaktan özellikle kaçındıklarını yazar.[19] Antikçağ yazarları sürekli Mısırlılar'ın kapalılığı, mesafeli duruş-

18. Geç Antikçağ romanlardan *Yusuf ile Züleyha*'da bu öykü tersine çevrilir: "Çünkü Yusuf Mısırlılarla yemek yemedi, bu onun için korkunç bir şeydi" (7.1). S. Delling 1987, 12.

19. Herodot, *Hist.* II, 91 cf. 49 ve 79. Heredot'un Mısırlıların her şeyi diğer halkların yaptığının tersi olarak yaptığı yolundaki iddiası da burada vurgulanmalıdır (II, 35). Burada söz konusu olan Herodot'un kendi gözlemlerinden çok Mısırlıların kendine bakış açısıdır, kuşkusuz olay tersine çevrilmiştir. Burada söz konusu olan, tek doğru pratiğe sahip olduğunu düşünen bir uygulamanın kendini algılayışıdır.

ları ve kibirliliklerinden şikâyet ederler.[20] Mısır metinlerinde, yabancıların temiz olmadığı yazılır, tapınaklar ve ritüellere yaklaştırılmazlar. Tanrı Seth, dışarının tanrısıdır ve küfür anlamına gelen "Meder" kelimesi ile anılır, böylece aynı zamanda ilk "karşı tanrıdır". Yabancılar da "sarsıcı yaratıklardır" (Brunner 1983; Helck 1964). Seth'ın bu yeni ismi, başka gözlemlerle de doğrulandığı gibi, bu gelişmenin başlangıcı olarak Persler dönemine işaret eder. Mısır'ın son dönemindeki bu dünyevileşme ve yabancı korkusu, kuşkusuz gittikçe baskıcı hale gelen yabancı egemenliğinin ürünüdür. Mısır kültürü tapınağa geri dönmeye ve kendini dış dünyaya kapamaya başlamıştır. Mısır kültürünün bu son döneminde "entegre edici" ve "farklılaştırıcı" kimliklerin tersine döndüğünü görürüz. Yabancı egemenliğindeki kültürel sistem, direniş mekanizması olarak Yudea'da olduğu gibi burada da "milliyetçiliği" geliştirmiştir.[21]

Yapıların inşa biçimleri ve tapınakların içlerindeki yazılara daha yakından baktığımızda, son dönem tapınağının yukarıda sayılan dört özelliğine, kültürel belleğin biçimleri açısından belirleyici olan bir başkasını ekleyebiliriz: özel bir tarih bilincinin ifadesi ve geçmişin temsilcisi olarak tapınak. Son dönem Mısır tapınağı inşa edilmiş bir hatırlama biçimidir. Helenistik dönemde, Akdeniz ve Orta Doğu'nun her yerinde biçim dili olarak Yunan sanatı etkili olurken, Mısır'ın aktarılan biçim kanonunu terk etmeyen tek kültür olması daha da dikkat çekicidir. Bunun nedeni, bu biçimin ikonsal anlamı olmasıdır: bir şeyi resmetmektedir. Geometrik şekiller, oluklar, eğimli duvarlarla, kutsallığın tarih öncesi biçimi olarak, kamışlardan yapılmış bir kulübeyi, elli kez büyütülmüş ve taştan bir anıt olarak yeniden inşa etmektedirler. Makedonya hükümdarlarının yaptırdığı yeni yapılar, dış görünüşleri ile geleneksel Mısır mimarisini yansıtmaktadır. Burada kökene dönüş, geleneğin tekrarı biçiminde bir reform söz konusudur: bu tipik unsur da kanon oluşturmak için anlamın sabitleştirilmesine hizmet

20. Bak. Fowden 1986, 15d.
21. Lloyd 1982; Macmullen 1964; Griffiths 1979.

eder. Bunun ne anlama geldiği ve bu yapıların hangi hakla, özel bir tarih ve kimlik bilincinin ifadesi, "yapılaştırılmış hatırlama" olarak anlaşılması gerektiğinin gerekçesini, tapınağın içini kaplayan sayısız yazıdan elde ediyoruz.

Son dönem Mısır tapınağının en belirgin özelliği süslemelerinin zenginliğidir. Sadece tüm duvarları değil, tavanlar ve hattâ sütunlar, metinler ve sahnelemelerle doludur. Tapınağın kütüphanesinde bulunan kitapların büyük bir kısmının tapınak duvarlarının süslenmesi amacıyla taşa yazıldığı son derece açık. Bu yeni bir şey değil. İlk imparatorluk döneminden Yeni imparatorluk dönemine kadar tapınak süslemelerinde sürekli bir artış görülür. Burada Persler zamanından kaynaklanan bir nitelik yükselmesi de söz konusudur. O zamana kadar tapınakların süsleme programları işlendikleri odaların işlevlerini yansıtıyordu: bu odalarda neler olduğu anlatılıyor ve kültün uygulanması simgelerde donduruluyordu. Yeni İmparatorluk döneminde buna yeni bir olgu, bilginin yazımı eklendi.[22] Artık duvarlarda taşa kazınarak sonsuzlaştırılan ritüelin ötesindeki bilgidir. Kozmolojik, coğrafi, dini ve mitolojik metinler ve resimler, aynı şekilde kapsamlı yapı bilgileri ve rahipler için etik kurallarla dolu metinler, envanter, kutsal olanın listesi, her tapınağın ve diğer tapınakların ve ülkenin düzeni ve yasakları, kısacası eski dönem tapınaklarının hiçbirinde olmayan ansiklopedik bilgi literatürü. Yazı bile ansiklopedik biçime dönüşür. İşaretlerin sayısı, yaklaşık 700'den yaklaşık 7 bine sıçramalı hattâ patlamalı olarak artar. Her tapınak kendi yazı sistemi-

22. Bunun için bak. Kees 1941, 416f.: "Halklar tarihi dönemlerde, toplu eserleri kayda geçirmeye özen gösterirler. Devralınan bilginin kaybolabileceği endişesi, yaratıcı uygulamaya hâkim olur. Mısır'da da düşüncede en yaratıcı dönem olan Eski İmparatorluk dönemi, yazı açısından en fakir dönem olmuştu. Ancak halefler bu dönemin kültür mirasını saptamaya ve derlemeye başladılar. Son dönem tapınakları da büyüdükleri ile etkili olmak hedefini güdüyor. Ritüel, tören düzenleri ve tanrılar üzerine çizimler bile daha sonra bilimsel olarak tamamlandı." Kees bu bağlamda Mısır'da özellikle Yeni İmparatorluk döneminde etkili olan "unutma korkusundan" söz ediyor (s.415). Kuşkusuz, yabancıların hâkimiyeti, özellikle Helenistik dönemde yaşanan kültür şoku, geleneğin normalliğinin kaybolmasına yol açmış ve böylece açıklama gereği ortaya çıkmıştır.

ni geliştirir. Bu süreç hiyeroglif yazı sisteminin, sürekli yeni işaretlere izin veren ve şeyler dünyasını adeta bitmez tükenmez bir tipler envanteri olarak algılayan içkin görselliğinden -hiyerogliften üretilen bileşik yazının aksine- sistematik olarak yararlanılması ilkesine dayanmaktadır. Tüm dünyanın resmedildiği ansiklopedik resim sözlüğü düşüncesi gibi, tüm dünya ile "tanrısal hiyeroglif yazısı" aracılığıyla anlaşılabileceği düşüncesi buradan kaynaklanır (Junge 1984, 272). Mısır tapınağı dünyayı içine alırken kendini ona kapatmaktadır. Bu tutum totaliterlik talebi de kanonlaşma olgusu için tipiktir. Yahudiler için Tevrat'ın, Hıristiyanlar için İncil'in, Müslümanlar için Kurân'ın bilinebilir ve bilinmesi gereken her şeyi içermesi gibi.

Mısır'daki son dönem tapınağı, bilinebilirlerin toplamının bir tür ansiklopedisinden ibaret değil, aynı zamanda gerçekten dünyadır. Tek Tanrı'lı dinlerin aksine burada Kozmoteizm söz konusudur.[23] Wittgenstein'ın deyimi ile, bu tür dinlerde, dünyanın anlamı onların dışında değil, özellikle içinde olmalıdır. Dünya anlamlı ve bu yüzden Tanrısal bir bütündür. Son dönem tapınağı bunu göstermeye çalışmaktadır. Tabanı kutsal suyu, sütunları onun içinden yükselen bitki dünyasını, tavam gökyüzünü ifade etmektedir. Hediye sunanları ve "Nil tanrıları"nı gösteren freskler Mısır'ın her bir bölgesini temsil etmektedir. Böylece her tapınakda tüm dünya görselleştirilmiştir (D. Kurth 1983).

Kozmik temsiliyet zaman boyutuna da işaret etmektedir. Bu nokta, kültürel bellek konusundaki çalışmalarımız için çok önemlidir. Kozmos sadece mekân olarak değil, aynı zamanda -ve hattâ öncelikle zaman, yani süreç olarak tasarlanmıştır. Tapınağın, yapı biçimi ve ikonografik özelliğiyle temsil ettiği iki şey vardır: 1) ilk sulardan yükselen "ilk tepeleri" gösteren kozmogonik süreç (evrenin doğuşu) ile 2) adeta tanrısal ve sonsuz kozmosun yaşam sürecinin nabzı gibi her gün tekrarlanan güneşin doğuşu ve batışı. Bu yüzden tapınak, hem yaratıcının dünyayı düzenlediği "ilk tepe", "ilk nabız atışı"nın yeri,

23. Bunun için bak A. Assmann 1991, 241 vd.

hem de güneşin doğup-battığı "ufuk"tur. Bu "ufuk" görüntüsü, yıldızlarla süslü tavanlar, sütun teknesi (taşıyıcı kiriş ve pervazlardaki güneş hareketinin çizimleri ile verilirken, "ilk tepe" görüntüsü "monografilerin" ve duvar yazıtlarının anlattığı tapınağın kuruluş mitlerinde betimlenir (Reymond 1969; Finnestad 1985).

Son dönem tapınağının kuruluş mitleri, tapınağın inşa tarihini, resmi Mısır tarih yazımının, Mısır'ın imparatorluk tarihi ile kurduğu ilişkiye benzer şekilde kozmogoni ile birleştirirler. Burada iktidar anlayışının öncüllerine rastlarız. İktidar başlangıçta da vardır. Tanrılar, ilk sudan yaratılan dünyayı düzenler, kurar ve yaşanır hale getirirken iktidarlarını kullanırlar. İktidarın tanrılardan, yarı tanrısal ve insani hanedanlara geçişi ile kozmogonik süreç gökyüzüne çıkar ve güneşin evrim biçimi ile dünyanın yaratılmasından çok, insanların da katkısı ile devranın düzenini sağlamaya hizmet eder hale gelir. İnsanların bu katkısının yeri ise tapınaktır. Burada, tarih bilincinin Erik Voegelin'in (1974) "tarihin oluşu" kavramı ile nitelendirdiği biçimi ile karşı karşıyayız. Bu bilinç biçiminde Kozmogoni ("yaratılış") ile tarih arasında bağlantı kurulması tipiktir. Kozmogonik süreç tarihin içinde devam eder: krallar kendilerini, yaratıcı tanrının oğulları ve emanetlerin koruyucusu olarak görürler. Yaratılış süreci, "yedi günün" sonuna bir çizgi çekilerek tarihin üstüne çıkarılmaz, hattâ tarih daha çok, oluşan dünyanın farklı koşullarının etkisi altında yaratılışın devamıdır. Bununla birlikte Mısırlıların inancına -ve aslında genel inanca göre- bu oluşumda yeryüzü ve gökyüzü, tanrılar ve insanlar ayrılmıştır.[24] Kuşkusuz bu geçiş Voegelin'in anlattığı gibi sorunsuz değildir. Voegelin'in oryantalist ve genel mitik tarih görüntülerinin geleneksel yorumuna karşı savunduğu, tarih felsefesinin içerdiği biçimde "düz" ve doğrusal bir tarihten söz etmek de mümkün değildir. Çünkü tanrıların dünyada oldukları ve iktidarı elde tuttukları "kozmogonik dönemin" semantik ağırlığının fark edilmemesi mümkün değildir. Bu

24. Kakosy 1981; Staudacher 1942; te Velde 1977. Ayrıca bak. Hornung 1982.

gerçek, anlamlı ve yorum yüklü tarihtir, sadece o anlatabilir, mitler ona dayanırlar ve tapmakta canlandırılır. Tapınak "yapı haline gelmiş hatırlama"dır ve bu hatırlama mitik İlkçağ ile ilgilidir.

Ancak Voegelin, Mısırlılar ya da Babilonlular'ın bu efsanevi İlkçağ'la diğer halklardan ve hattâ Yunanlılar'dan daha farklı bir ilişki içinde olduğunu söylemekte haklıdır. Çünkü Mısırlılar ve Babilonlular, kral listesi gibi bir araçla, yaşadıkları dönemin İlkçağ'a olan uzaklığını kesin olarak ölçmek, bu İlkçağ'ı dönem ve tarih olarak yeniden kurmak imkânına sahiptirler (Luft 1978). Sadece biçimsel açıdan bakıldığında mitsel İlkçağ ile tarihi şimdiki zaman arasındaki kategorik fark da ortadan kalkar görünür. Ancak kral listeleri ve yıllıklar tarih yazımının değil, kronolojik yönelişin araçlarıdır. Sadece mitlerin anlattığı kozmogonik İlkçağ'ın anlamı ile karşılaştırılamayacak bir mekânın ölçümüne yararlar. Binlerce yıllık bu mekâna hâkim olan - son dönem tapınağının duvar yazıtlarında da 18. ya da 12. hanedanın öncü yapılarından söz edilmektedir- ve yine de mitsel İlkçağ'ı, asıl gerçek yaratıcı tarih olarak gören Mısırlılar için, kendi tarihleri sadece tekrarlar ve ritüel devranın sürdürülmesinden ibarettir. Kökene ve döngüselliğe dayanan bu tarih bilinci son dönem tapınağında, inşaat, resim, kült ve dil alanlarında ifadesini bulur.

Tapınak, başlangıçta da söylediğimiz gibi Mısır inancına göre kendini göksel bir kitabın yeryüzündeki uygulaması olarak algılamaktadır: yani, tanrısal bir plana göre inşa edilmiş bir yapı, bir kütüphanenin tamamını taşlara kazıyan süsleme programı, tanrısal kurallara uyan bir ritüel, şimdiyi mitsel İlkçağ ile birleştiren tarih bilincinin görselleştirilmesi olarak yapılaştırmış bir hatırlama. Tapınak tanrıların kurallarının uygulamasını temsil etmesiyle aynı zamanda "dünyanın modeli" olur; çünkü dünya da aynı ilkelere göre yaratılmıştır. Yine de şimdiye kadarki incelememizde önemli bir noktayı göz ardı ettik: tapınağın özel bir yaşam biçiminin muhafazası olduğunu.

Tapınağın Yasası

"Tapınağın yasası" olarak nitelendirebileceğimiz bu yaşam biçimi, kültsel saflığı toplumsal ahlak anlayışı ile birleştirir. Kültsel saflığa, büyük ölçüde yasaklardan beslenme ile ilgili kısıtlamalardan oluşan bir dizi sıkı ve uygulaması zor kuralı içerir.[25] Bu kurallar her tapınak ve bölgeye göre değişir. Her bölgenin kendine özgü beslenme tabuları vardır (Montet 1950), her tapınağın da, yücelttiği tanrının dini anlayışına uygun özel yasakları. Örneğin Osiris tapınağında, sesini yükseltmek yasaktır, Esna'daki Abanon'da ise trompet çalınması. Her rahibin kutsanması sırasındaki ilk yemini, "rahiplere yasak olan hiçbir şeyi yememek" üzerinedir.

Zamanımıza Yunan dilinde kalan rahiplik yeminindeki diğer ifadeler de hep olumsuzdur, yani yasaklarla ilgilidir:

(....) kesmeyeceğim,
kimseye (...) yakınmayacağım,
hiçbir canlının kafasını kesmedim,
hiç kimseyi öldürmedim, (...)
hiçbir oğlanla yatmadım,
hiç kimsenin karısı ile yatmadım, (...)
kitaplarda (yasak olarak) yazılan hiçbir şeyi ne yiyeceğim ne de içeceğim.
Hırsızlık yapmayacağım.
Harman yerinde ölçüm yapmayacağım.
Elime terazi almayacağım.
Toprakları ölçmeyeceğim.
Temiz olmayan hiçbir yere girmeyeceğim.
Hiçbir zaman koyun postu ellemeyeceğim.
Ölümüme kadar asla elime bıçak almayacağım.[26]

25. Bak. Muszynski 1974; Quagebeur 1980/81. Yunan kaynaklarında sıksık "hieratikos nomos" ya da "hieros nomos"tan söz edilir. Bu büyük ihtimalle özellikle rahiplerin uyguladığı yasal kuralların yazımı anlamına gelmektedir. Hem Yunanca, hem de Mısır halk dilinde yazılmış ve zamanımıza kadar fragmanları kalabilmiş bu tür yasa derlemeleri, tapınakta yazılan, kopyalanan ve korunan dini literatür, "tanrısal kitaplar" arasında sayılmaktadır (*tm^{c} n ntr*, Yunanca yazımı *Sem(e)nouthi*).

26. R. Merkelbach 1968, karş. R. Grieshammer 1974.

Rahip adayının kutsanması sırasında etmek zorunda olduğu bu yeminler Mısır Ölüler Kitabı'nın 125 bölümünde sayılan, ünlü "günahlara karşı negatif yemin" duaları ile şaşırtıcı bir benzerlik gösterir. Orada da ölen kişi öteki dünyaya kabul edilmeden önce sınava çekilir. Terazinin bir kefesinde yüreği, diğerinde doğruluk tanrıçası figürüne karşı tartılırken, yapmadığına dair yemin edeceği 42 günahı saymak zorundadır. Bu sınavın temelindeki ilkeye göre her yalanda kalbi biraz daha ağırlaşır. Ayrıntılı günah kataloğuna sahip olan bu bölümün varlığı konusunda Yeni İmparatorluk dönemi, yani M.Ö. 15. yüzyıldan bu yana deliller mevcut ama öte dünya mahkemeleri düşüncesi çok daha eskilere dayanıyor.[27] Bu yüzden Mısır imparatorluğunun son döneminde "tapınağın yasasının" çok daha eski olan "öteki dünyanın yasasına" bağlı olduğu sanılmıştır. Ancak aksi yönde bir ilişki söz konusudur: öteki dünya yasası -metinlerde çok daha eski olmasına rağmen- ikincildir ve kültün kökleşmiş tabu ve ahlak anlayışını, tanrıya yakınlığı nedeniyle kutsal bir mekân olarak kabul edilen öteki dünyaya taşır.[28] Bu yüzden her rahibin değil herkesin yapması gereken "günahtan uzak durma yemini" tipik tapmak tabularıyla doludur, örneğin:

> Tanrının bataklıklarında hiçbir kuşu vurmadım
> ve koylarında hiçbir balığı avlamadım.
> Zamanı geldiğinde sel sularını engellemedim,
> akarsulara setler kurmadım,
> yanması gereken ateşi söndürmedim.
> Günü geldiğinde (bayramda) kurbanı ihmal etmedim,
> tapınağın sürülerini engellemedim
> geçit törenlerinde tanrının (resminin) önüne geçmedim.[29]

Bunun yanısıra, tapmak kültüne değil tapınağın yönetimine yönelik tabular yer alır:

27. J. Spiegel 1935; S.G.F. Brandon 1967; J. Yoyotte 1961; R. Grieshammer 1970.
28. R. Grieshammen, aynı yerde; J. Assmann 1983b, 348-50.
29. Ölüler Kitabı 125, Almanca'ya çevirisi E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter* (Zürih 1979), 235.

Ölçeğe ne fazla ne de az koydum,
ölçülecek yüzeyi azaltmadım ve tarlada hiçbir şeyi değiştirmedim
Terazinin ağırlıklarını ve okunu.
Bunun yanısıra genel tabular vardır:
Kimseye haksızlık etmedim,
hiçbir şey çalmadım,
öldürmedim,
yalan söylemedim,
bir başkasının karısı ile yatmadım ve ahlaksızlık yapmadım,
kimseye iftira etmedim, hakaret etmedim, gizlice dinlemedim, korkutmadım,
kimseyle kavga etmedim, öfkeli değildim, lüzumsuz sözler sarf etmedim, sesimi yükseltmedim,
gerçeğin sözlerine kulaklarımı tıkamadım....[30]

Aynı üçlü ayrım rahiplerin yemininde de fark edilir. Ayrıca "tapınağın yasasının" asıl yerlerini gösteren bir metin grubuna rastlarız: alt düzeydeki rahiplerin sabahları tapınağa girdikleri yan kapıda şunlar yazar:[31]

(Kimseyi) yanlış yola sokma
pis isen girme
onun evinde yalan söyleme!
Aç gözlü olma, iftira etme,
rüşvet alma,
yoksul ile zengin arasında fark gözetme,
ağırlık ve ölçüyü değiştirme ve eksiltme
kileye ne ekle ne de çıkar[32] (...)[33]

yemin etme,
yalanı gerçeğe üstün tutma!
ibadet zamanında başka bir şey yapmaktan kaçın,

30. Aynı yerde, bu uzun metnin çeşitli yerlerinden alıntı yapılmıştır.
31. "Tapınağa giriş izni" metni adı verilen bu metinler için bak. Grieshammer 1974, 22vd. (Bu tür yazıtların listesi için bak. s.22, dipnot 14); M. Alliot 1949, 142 vd., 181 vd.; H.W. Fairman 1958; J. Assmann 1990, 140-149.
32. "*jt j jnj*"- aynı kullanım tapınağın planı için de söz konusu. Bak. J.J. Clère, JEA 54 içinde , 1968, 140d.
33. Edfou III'deki yazıttan 360-61= Kom Ombo II, 245.

bu sırada konuşan kimse cezasız kalmayacaktır.
O'nun evinde, tapınağın içinde müzik çalma,
kadınların mekânına yaklaşma (...)
ibadeti istediğin gibi yapma,
size çocuklarınıza öğretmek üzere bırakılan
kitaplara ve tapınağın kurallarına bak.[34]

Ve Pronaos'ta, başrahibin kralın temsilcisi olarak girdiği ana kapısında şunlar yazar:

(...)
(ben geldim) tanrının yolundan,
(kimseyi) taraf tutarak yargılamadım,
güçlülerle bir olup güçsüzlerin hakkını yemedim,
çalmadım,
Horus gözünün parçalarını azaltmadım,
tartıda (hile) yapmadım,
tanrının gözünün parçalarını incitmedim.[35]

Bu metinler tapınak ve kültün düzeni olarak okunduğunda, rahiplere yönelik kuralların ötesine geçmesi ve genel bir yaşam biçimini tanımlamak üzere "rahiplere uygun genel ahlak kodeksi"[36] içermeleri şaşırtıcıdır. Bu kurallarla düzenlenmek istenen tapınaktaki tutumlar, tapınakta yapılmayan işlerle ilgilidir. Tapınağa girenlerin temiz olması şarttır. Ancak temizlik, tanrının men ettiklerine karşı nefsine hâkim olmak sadece tapınağın içinde değil, aynı zamanda tapınağın dışında da gerekli şeylerdir. Böylece rahiplik, tüm yaşamı sıkı bir ortopraksi (düzene bağlanmış uygulama-ç.n.) temelinde kuran bir yaşam biçimi haline gelir.

Bu metinler genel ahlak kuralları olarak okunduğunda ise, sadece belli bir tanrının "tiksinmesi" ya da belli bir kült açısından (örneğin müzik ve yüksek sesle konuşmak) anlamlı olabilecek özel bazı kurallar şaşırtıcı gelebilir. Eski Mısır'dan

34. Edfou III'deki yazıttan 361-62.
35. Edfou III 78-79, bak. M. Alliot 1949, 142d.; H.W. Fairman 1958, 91.
36. W. Otto bu kavram ile bu yazıtları kısmen karakterize eder, 1908, 239.

bize kalan çok sayıda "yaşam öğretisi" arasında, taraf tutma, rüşvet alma, ölçüler ve ağırlıklarla çalışırken dikkatli olmamaya, doğruyu söylememeye, cimrilik ve şiddete karşı uyarılar eski Mısır'ın yaşam kurallarının temelini oluştururken, tapınaklardaki davranış biçimlerine ilişkin kurallar aransa da bulunamamaktadır (H. Brunner 1988). Bu durumda ortaya çıkan temizlik, doğruluk ve ahlaklılık kurallarının bu özel karışımına "Tapmağın Yasası" adını vermek istiyoruz. Yasanın ilk olarak Mısır Ölüler Kitabı'nın 125. Bölümünde ortaya çıkışı, bu düşüncenin ne kadar eski olduğunu gösteriyor. Son dönem tapınaklarının süsleme programında yer alışı ise sadece dayanıklılığının değil, aynı zamanda yerleşerek *ortopraksiye*[37] dönüşmesinin işaretidir. Herodot ve diğerleri, Mısırlıların yasaları ve gelenekleri olarak "nomoi"den söz ederken, kastettikleri Yeni İmparatorluk döneminde genel geçerli değil, temsili yaşam biçiminin ifadesi olan tapınağın yasasıdır. Firavunlar kültürünün ilk dönemlerindeki yazıcılar gibi, Yeni İmparatorluk döneminin rahipleri de Mısır kültürünün simgesi haline gelmişlerdir.

Platon ve Mısır Tapınağı

Sürekliliğin sağlanması ve bağlayıcılığın arttırılması anlamında "kanon" olarak adlandırmak istediğimiz son dönem Mısır tapınağını, kültürel belleğin aracı bir örgütlenme biçimi olarak ilk yorumlayan, Platon'dur. Platon'a göre Mısırlılar en uzun belleğe sahip olan halktır. Tüm dünyada kültürel kalıntılar periyodik felaketlerle yok olurken, Mısırlılar bu tür bir travmatik unutma ile karşı karşıya kalmadılar. Böylece bazı anılar, yaşayanlar tarafından unutulsa da -Atlantis'le ilgili anıları unutan Atinalılar örneğinde olduğu gibi- Mısırlıların kültüründe izleri kaldı. Platon, bu belleğin onbin yıllık olduğu görüşünde, Herodot da Miletli Hekataios'a dayanarak bu görüşü

37. Bu kavramı "ortodoksi" ile benzer anlamda kullanıyoruz. Ortodokside "öğreti" ve yorumunun kurallar ve kanona uygunluğu söz konusu iken, ortopraksi-de eylemin kurallara uygunluğuna bakılır.

doğruluyor. Bu hesap Hekataios'un Teb kentindeki tapınakta kendisine gösterildiğini iddia ettiği 345 başrahip heykeline dayanarak yapılıyor. Başrahipliğin babadan oğula geçtiği ilkesine göre, bu 345 kuşaktan Mısırlıların geçmişe yönelik belleği hesaplanıyor ve Yunan kültürünün (Hekataios'un hesaplarına göre) asillerin soylarına göre hesaplanan, 16 kuşak geriye gidince bir tanrı ya da insanüstü kahramanda son bulan bellekleri ile kıyaslandığında görkemli bir karşıtlık ortaya çıkıyor.[38] Ancak bu anlatı, Karnak tapınağının heykellerle dolu olması ile açıklanabilecek bir yanlış anlaşılmaya dayanır. Yine de bu yanlış anlaşılmanın Mısırlılardan kaynaklandığı vurgulanmalıdır. Mısırlılar Yeni İmparatorluk döneminde tapmağı, tarihi olarak kesin hesaplara dayanan geçmişten, hattâ yaratılış döneminden kalan mirasın saklandığı ve korunduğu yer olarak görüyorlardı. Burada Mısırlıların, mitsel tarih bilincine sahip Yunanlı gezginlere, mitsel geçmişlerinden sonraki birkaç bin yıllık tarihlerini belgeleyen tapınaklarını büyük bir gururla gösterdiklerini düşünmek zor değil. Mısır'da bu anıtların asıl anlamı hiçbir zaman unutulmadığı için kuruluşlarını mitsel varlıklara ya da soylara dayandırmayı gerektiren öyküler de ortaya çıkmadı. Aksine: yazıtlar okunabilir, zaman ölçülebilir durumdaydı, biçim dili anlaşılıyordu, onlar *kendi* geçmişlerinin kanıtları ile karşı karşıya oldukları ve bu geçmişin birkaç bin yıl öncesine dayandığı bilgisini taşıyorlardı. J. Burckhardt 1848'de bile engin öngörüsü ile "Mısır anıtları"nın "dev harflerle yazılmış tarih kitapları"[39] olduğunu söyler.

Platon'un Mısır tapınaklarında yaşamın kuralları üzerine yazdıkları da Yeni İmparatorluk dönemi Mısır toplumunun kendini algılayışının yarattığı etkiye dair yine üretken bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. Bu noktayı birinci bölümde ayrıntıları ile anlattık. Burada tapınak, Rus kültür göstergebilimi terminolojisine dayanarak "ikonografik kültür gramatiği"

38. Bunun için bak. Schachermeyr 1984. Soyağacına göre örgütlenmiş tarih bilinci ilkesi için bak. Schott 1968.

39. Yay.yer: Franz Kugler, *Handbuch der Kunstgeschichte*, Zweite Auflage mit Zusaetzen von Dr. Jacob Burckhardt, Stuttgart 1848, 39.

olarak tanımlayabileceğimiz, bir kurallar sistemi olarak yorumlanmaktadır. Bu kurallara uyulması halinde, tüm geçerli *cümleler,* yani kültürün eylemleri, tutum, pozisyonları eksiksiz olarak türetilir, tek fark bunun dilsel değil, görsel biçimde yapılmasıdır. Mısır kültürünün başlangıcında, adeta vahiy gibi duran ve tüm yaşam biçimlerini kendine özgü bir etkileyicilik gücü ile birleştiren anlayış, cümlelerle değil biçimlerle ifade edilmektedir. Burada, biçimlerin pedagojik işlevleri konusu hayal dünyasının gücüne bırakılsa da, temel karakter ifade edilmiştir. Plotin de Mısır tapınaklarındaki resimlerin işlevi üzerine şunları söylemektedir: "Mısırlı bilgeler kesin araştırmalarının sonucunda ya da içgüdüsel olarak, bilgeliklerini aktarmak için, ses ve sözün taklitleri olarak, öğreti ve teorilerinin ifadesi olan yazı işaretlerini kullanmazlar, resimler çizer, tapınaklarında her şeyin düşünce içeriğini resimlerinde gösterirler, böylece her resim -bir tartışma ve açıklama ifade etmese de- bir bütünlük ve bir nesnedir, bilgi ve bilgelik içeriğidir. İçeriği resimden ayırdığımızda ve onu kelimelerle ifade ettiğimizde neden kelimeler yerine biçimlerle ifadenin tercih edildiğini bulmuş oluruz."[40]

Buradan bir yandan, Mısır'da *resim*lerin gerekçelendirme için değil, kültürel belleğin aracı olarak kullanıldığını, öte yandan bu resimlerin yerinin ve böylece kültürel belleğin merkezinin tapınak olduğunu anlıyoruz. Buradan geç dönem Mısır tapınağının temelindeki düşünce ortaya çıkıyor: tanrının yarattığı ve tanrılar tarafından sürdürülen ve korunan gerçeğin *biçimler*inin kanonlaştırılması ve yazılması.

Bu ilke hiçbir yerde Mısır'ın son dönemindeki hiyeroglif yazısındaki kadar açık değildir. Yeni İmparatorluk döneminde yazı adeta patlama biçiminde yenilenme ivmesi kazanmış, daha önce belirtildiği gibi işaretlerin sayısı on katına (yaklaşık 700'den yaklaşık 7000'e) çıkmıştır. Bu gelişme son dönem tapınağı olarak kavradığımız kapsamlı yenilenmeye dahildir. Çünkü her tapınağın hedefi kendi yazı sistemini yaratmak, kendi

40. Plotin, *Überdiegeistige Schönheit,* V 8,6, Aktaran: F. Teichmann, *Die Kultur der Empfindungsseele. Ägypten - Texte und Bilder,* s.184

işaretleri ve onların anlamlarını kesinleştirmektir. Böylece hiyeroglif yazısı rahiplerin özel uzmanlığı, bir tür rahiplik yazısı haline gelir. Aktardığı bilgi gibi esrarlı biçime bürünür.

Kültürün tapınağa kapanarak rahiplerin yönetiminde *dinselleştirilmesi ve* tapınağın kutsallaştırılması aynı döneme rastlar. Kültürel anlam kutsallaştırıldığı ölçüde kültürel biçimler sabitleştirilir. Bu, kökenle ve özgül kimlikle ilişkiyi kaybetme korkusu, Hermann Kees'in teşhis ettiği gibi "unutma korkusu"dur. Arkasında ortak kimliğin tipik güçlendirilme biçimlerinden biri olarak gördüğümüz "kültürel biçimlenmeden, kültürel kimliğe" geçiş için geleneğin canlandırılması yatar. Kültür doğal halini kaybeder, artık sorgulanamaz bir şey, yani dünyanın doğal düzeni değildir. Bireylere konulan kurallar ve yasalar, sınırlar ve bağlar, artık geçerlilikleri toplumsal ve kozmolojik çerçevenin doğal açıklığı içinde garanti edilen, "içkin aksiyomlar" (D. Ritschl 1985) olarak etki yapmazlar, aksine açık sergilemelere ihtiyaç duyarlar. Böylece "toplum sisteminin kendini konu ettiği metinler" (N. Luhmann) kültürel meta metinleri ortaya çıkar. Platon Mısır tapınağını böyle yorumlar: Burada *güzel olan*a ait norm sistemi dolayısıyla toplumsal ve politik düzen tüm zamanlar için bağlayıcı olarak kesinleştirilmiştir.

Bu bakış açısına göre son dönem Mısır tapınağı, genel bir değişim döneminin yarattığı baskı ile yaklaşık aynı zamanda eski dünyanın başka yerlerinde de ortaya çıkan diğer kültürel meta metinlerinin yanında yerini alır. Oralarda da geleneğin canlanması kapsamlı kayıtlara, kültürel kimliğin göstergelerine ve özellikle toplumların yoğun biçimde kendi geçmişleri ile uğraşmalarına yol açar. Babilonya'da (Babil'in başkent olduğu ülke) ve özellikle Asur ülkesinde büyük saray kütüphaneleri kurulur, İsrail'de büyük tarih ve yasa eserleri yazılır, Yunanistan'da tarih yazımı başlar ve Peisistratos döneminde Homeros metinlerinin (U. Hölscher 1987) yorumu yapılır.[41] Mısır'da arkaik ve restorasyona yönelik eğilimlere daha önce-

41. Bununla ilgili olarak John van Seter'in (1983) incelemeleri çok önemlidir.

ki dönemde de rastlarız (J. Assmann 1985); Etiyopya ve Saitler döneminde, "Sait Rönesansında" (H. Brunner 1970; I. Nagy 1973) ise bu eğilim zirveye çıkar (25. ve 26. hanedan, 8.-6. yüzyıla kadar); ama özellikle son dönem tapınak tipi ile, bu kültürün kendini konu edişinin tek temsili ifadesi, Mısır kültürünün "kanon"u olarak nitelendirilebilecek merkezi ve kapsamlı bir kavram haline gelir. Bu tüm zamanların geçerli biçimi Mısırlılar için her şeyin ifadesidir ve onları geçmişleri ile bağlayan her şeyi temsil eder.

Kültürel belleğin bu organizasyon biçiminde iki noktaya özellikle dikkat çekmek gerekir:

1. Kültür ve kozmosun bir kılınması: Her kültür kendi karakteri gereği kendi düzenini dünyanın düzeni olarak kavramaya eğilimlidir. Dünyaya ve kendine etnik merkezli bu bakış açısı değişim deneyimleri ile birlikte normal olarak zayıflar ve geleneğin canlanması, kimliğin güçlenmesi süreci başlar. Bir kültürel kimlik, artık mutlak dünya düzeni anlamında değildir. Mısır bu noktada bir istisna oluşturur. İmparatorluğun son dönemine kadar yaratılışın kesintisiz devam ettiğine olan temel inanç, milattan önceki bin yıl içinde değişim deneyimlerine rağmen zayıflamamakla kalmadı, aksine özel bir özgüllük bilincini geliştirdi. Mısırlılar kendi kültürleri ile birlikte, dünyanın değilse bile dünya düzeninin, onun anlamlı yapısı ve yaşam ilişkilerinin yokolacağı inancındaydılar: "Mısır'ın kültürel ve toplumsal yaşamı da, ülkenin kuruluşu kadar benzersiz bir yapıya sahipti. Benzersiz olan bir başka şey de Mısırlıların, Mısır'ın kültürel kimliği ile evrenin fiziksel sürekliliğinin tek ve aynı olduğuna dair sarsılmaz inanca dayanan anlayışı idi." (Fowden 1986, 14)

Ve Mısır tapınakları dünyanın devranının sağlandığı merkezlerdi. Mısır kültürünün korunması ve dünyanın devranının sağlanması görevi rahiplere düşmüş ve tapınaklar Mısır kültürünün muhafaza edildiği mekânlar olmuş hem de anıtsal ve açık ifadesi olmuşlardır.

2. Kültürel sembolün gelişmişliği ve tam gelişmemiş söz: Mısır'da tapmağın kültürel belleğin merkezi organizasyon biçimi haline geldiği dönemde aynı zamanda, eski dünyanın başka merkezlerinde ve hattâ onun da ötesinde Çin'de ve Hindistan'da kültürel anlamın sabitleştirilmesine ilişkin karşılaştırılabilir süreçler yaşandı. Karl Jaspers, 18. yüzyılda fark ettiği bu rastlantı için "eksen zamanı" ifadesini kullandı. "Eksen zamanı kültürleri"nin (Eisenstadt 1987) ortak unsuru, kültürel belleğin merkezi organizasyon biçimi olarak sözün geliştirilmesi idi. Tüm bu kültürlerde kültürel anlamın sabitleştirilmesi süreci yaşanır ve buna bağlı büyük ve temel metinlere geri dönüş ve eğitim kültürünün kurumlaşması ya da anlamın korunması olarak geleneğin canlandırılması söz konusudur. Bu metinlerde kayıt düşülen hakikat vizyonu tüm zamanlar için canlı ve geçerli ölçü olarak kalır. Mısır'da bu süreç yaşanmadı. Burada hakikat vizyonu, en azından öncelikli olarak metinlerde değil, yazının ve sanatın, "biçimlerinde" ("şemata"), ritüellerde ve yaşam biçimlerinde kayda geçti. Kültürel belleğin bu yoğun organizasyon biçiminin son dönem tapınağında kurumlaşması ve kanonlaşması sayesinde Mısır kültürü, daha Persler zamanında başlayan Antik Dünya'nın Helenleştirilmesi anlamına gelen derin kültürel çözülüşü atlatmayı başardı ve geçmiş kültür döneminin anıtı olarak eksen dönemi dünyasının başlamasından sonra da varlığını bir yere kadar koruyabildi. Yine de sabitleştirilmiş anlamı bugüne kadar taşıyan eksen zamanı kültürlerinin belirleyici unsuru yorum kültürünün özel biçimlerini yaratmayı başaramadı.

5
İsrail ve Dinin Keşfi

DİRENİŞ OLARAK DİN

Mısır kültürünün büyük kazanımı devlet örgütlenmesi iken İsraillilerin büyük kazanımı da dindir. Dünyanın her yerinde doğal ve kaçınılmaz olarak varolan dinler, normalde kültürün bir parçası olarak ortaya çıkar ve kaybolur. İsrail'de ise din yeni ve etkileyici bir şekilde yeniden yaratıldı, bu şekliyle genel kültürden bağımsızlaştı ve tüm kültürel değişimler, yabancılaşmalar ve asimilasyonlara rağmen varlığını sürdürebildi. Din, adeta onu benimseyen halkı saran ve yabancı olarak tanımlanan öteki kültür ile sınırları belli eden

bir "demir duvar" oldu. Ayrılmaz biçimde Davud krallığının politik yapısına ve devlet öncesi örgütlenme biçimlerine sıkı sıkıya bağlı olan İsrail dini, ilk oluşumunda henüz bu etkileyici biçime sahip değildi. Sürgün deneyiminin yarattığı İkinci Tapınak dini ve ardından Yahudilik, dinin tüm ayrıntıları ve çekirdeğindeki katılığın ortaya çıkmasına neden oldu.[1] Böylece din, çevresindeki öteki kültürel ve politik yapıya karşı özerk anlam alanı içinde direnişin aracı ve temeli haline geldi.

"DEMİR DUVARIN" İNŞASI: MISIR VE İSRAİL'DE ORTOPRATİK SINIRLARIN ÇEKİLMESİ

Mısır'ın son dönemindeki ortopratik kutsallık (doğru davranış kutsallığı) ülkenin yaşamının kutsallığına, Mısır'ın "kutsal ülke" olduğu düşüncesine ("hierotáte chora")[2] ve Tanrı'ya özel yakınlık, "tüm Mısır'ın tanrılarla birlikte yaşamı"[3] anlayışına dayanan özel bir özgünlük bilincine ("templum mundi")[4] denk düşüyordu. Bu gelişmenin en yakın paraleline İsrail'in İkinci Tapınağı'nda rastlanır. Burada da Tora'nın 613 yasak ve emrinde belirlenen yaşamın ortopratik kutsallığı (İbranice: "halakah") *benzersizlik bilinci* ile birleşir. Bu durumda da özgüllük tanrısal bir ilişkidir, ama yine de "birlikte yaşamak" olarak düşünülmez[5] -çünkü İsrail'in tüm dünyaya hâkim Tanrısı

1. Bu ayrımda Y.Kaufmann'm *Golah ve -Nekhar* adlı kitabına dayanıyorum, 2 Cilt, Tel Aviv 1929-30, Kaufmann'ın tezlerine ulaşmamda C.W.Ephraimson'un çevirisi yardımcı oldu: Y. Kaufmann 1988. "Demir Duvar" motifi Kaufmann'da önemli rol oynuyor.

2. G. Fowden 1986, 14 bu konuda Theophrastus'a dikkat çeker, *De pietate* (yay.W.Pötscher, Leiden 1964), fr.2; Porphyrius, *De abstinentia* (yay. J. Bouffartigue ve M.Patillon, Paris 1977 vd.) II.5.1; Eusebius v. Caesarea, *Praeparatio evangelica*, 1.9.7.

3. Asclepius 24, Nag Hamınadi Codex II.5, 122-123 s.H.G.Bethge 1975.

4. Julian, ep. III.433 b (*en koinonía mèn pròs theoús Aigypo te páse*).

5. Oysa bu kavram Jahwe'nin "evi"nden ("miskan") söz edildiği tapmak ve çadır anlatılarında kullanılır. Örneğin Çıkış 25.8.: "Bana bir kutsallık inşa etsinler, böylece onlarla beraber oturabileyim." Mısır için de aynı şeyden söz edilebilir. Mısır örneğinde, tanrılarla insanların ortak yaşamı hayali varolan bir gerçekliğe değil, geçmişe, altın çağda varolan ortak yaşama dayandığı ve bu birliktelikten vazgeçilmesi sonucu bugünkü dünyanın oluştuğu anlaşılır (Bunun için bak. J. Assmann 1990; 6. Bölüm). Mısır inancına göre bu kopma ve vazgeçiş, İncil'de "putperestlik"

için böyle bir içkinlik düşünülemez- aksine seçkinlik ve ittifak söz konusudur. Ortopraksi, tanrıya uyum sağlamak anlamındadır. "Siz kutsalsınız, çünkü ben kutsalım." (Levililer 17-26, passim)[6] Ortopraksi aynı zamanda itibar, inzivaya çekilmek ve özgüllük anlamına gelir. Sonuçta etkileyici bir kimliktir. Yasaya göre yaşamak "kendini bilinç yoluyla normatif olarak tanımlamak" (E.P. Sanders 1981) demektir. İsrail ve Mısır, gerek Pers egemenliği döneminde gerekse Helenizm'de, paralel yolları tercih ettiler. Bu yollardan biri dünyayı değiştiren tarihsel gelişime varırken, öteki tamamen unutulmasa da, karşı akımların akıbetine uğrayarak görünmezleşti.

Geç dönem Mısır tapınağı, kaleye benzeyen görüntüsü ile inziva düşüncesini, maddi dış dünyaya karşı yüksek duvarlarla çevrilmiş yaşam biçimini en etkileyici biçimde gösterir. Bu imge inziva düşüncesini görselleştirmek için bir Yahudi tarafından şöyle kullanılır: "Tanrısal bilgiye sahip yasa koyucu, öteki halkların hiçbiri ile iletişim kurmamamız, maddi ve manevi açıdan saf kalmamız, yalancı hayallere kapılmamamız, Tanrı'ya, sadece ona, her şeye hâkim tek yaratıcıya tapınmamız için (....) etrafımızı demir duvarlar ve hendeklerle çevirmekle kalmadı, aynı zamanda her anlamda saflık ve temizlik kuralları, yeme ve içmek, görmek ve duymak üzerine kurallarla donattı."[7]

Bir Mısır imgesi olan "demir duvar"ın geçtiği bu metin Mısır'da Batlamyos zamanında İskenderiye diasporasında yaşayan bir Yahudi tarafından yazıldı. "Demir Duvar" başlangıçta, ülkesini, askerlerini ve yandaşlarını koruması gereken kral için bulunmuş bir kavramdı.[8] Bu anlamda ilk kez M.Ö. 14.

---

olarak geçen Tanrının yeryüzündeki temsili ve sembolik aracılığının kurumları sayesinde sağaltılmıştır. İsrail ile Mısır arasındaki en önemli fark buradadır. Jahwe'nin "evi" (şekinah) hiçbir zaman sembolik olmamıştır, aksine her zaman doğrudan ve beklenmedik, ama hep değişken, bulunmaz ve ele geçirilemez olmuştur. Tesniye'nin yorumuna göre tapınakta oturan Tanrı değil, onun ismidir. Bak. Weinfeld 1972, 191-209.

6. H. Graf Reventlow 1961.

7. Aristeas'a mektup, 139 ve 142, Aktaran G. Delling 1987, 9. Bu bölüme dikkatimi çektiği için Eski Ahit uzmanı G.Chr. Macholz'a teşekkür ederim.

8. Önce III. Thutmosis tarafından kullanıldı: IV. Urk 1233. Ayrıca karş. Echnaton M. Sandman, *Texts from ... Akhenaten*, Bibliotheca Aegyptiaca 8, Brüksel 1938, 84; II. Ramses: A. Mariette, *Abydos* I, 52, 16 vd., ayrıca *Rec. De Travaux* 35,

yüzyılda bir Kenan prensi tarafından Mısır sarayı ile yaptığı yazışmada kullanıldı:

> Sen yükselen güneşimsin,
> Ve benim için yapılmış demir bir duvarsın;
> Ve efendimin, kralımın bu devasa gücü beni huzura kavuşturuyor.[9]

Aynı dönemde "kâfir" kral Echnaton, tek tanrı olarak ilan ettiği Güneş tanrısı Aton'u "milyonlarca arşınlık duvar" olarak tanımlamıştı.[10] Bu kullanım benimsendi. Londra'daki M.Ö. 13. yüzyıldan kalma bir yazıtta[11] Amun için şu ifadeler kullanılır:

> Sen demirden duvar[12]
> Esirgediği her şeyi içine alan.

Tanrı devleti zamanına ait (M.Ö. 11. yüzyılda) "Amun dininin kredosu"nun yazılı olduğu[13] 58033 sayılı Kahire papirüsünde ise şunları okuyoruz:

> O, 'kendi suyunda olan için' demirden duvar yarattı,
> Onun yolundan giden kimse kötülük görmedi.

Burada önemli iki kavram birarada kullanılıyor: "demir duvar" ve "tanrının yolu". Bu anlamı ile duvar düşüncesi, dışlama ve sınır koyma değil, özellikle kötüden korunma anlamına gelmektedir. Üstelik buradan gidilecek yol görünmektedir: Mısır

3. Ara dönemde Mendes Prensi Hornacht için 126. Ayrıca A. Alt, "Hic murus aheneus esto", *ZDMG* II, 1932, 33-48.
9. Tyrus'lu Abilmilki'nin mektubu, *Die el-Amarna-Tafeln* (1907-15) Nr. 147, bak. W.F.Albright, "The Egyptian Correspondence of Abilmilki", *Journal of Egyptian Archeology* 23 (1937), 199.
10. Sandman, 111 (dipnot 8).
11. Yazıt BM 5656, bak. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich 1975, Nr.190, V. 18-19.
12. Mısır metninde duvar yerine "kapı" kelimesi kullanılmıştır. Mısır dilinde "kapı" (*sbht*) ve "duvar" (*sbtj*) kelimeleri benzer olduğu için yazıcı tarafından karıştırıldıkları sanılmaktadır.
13. E. Meyer 1928. Metin için bak. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Nr. 131, s.312.

uygarlığı bundan sonra yabancı egemenliği altında geçireceği yüzyıllarda tapınak duvarlarının arkasına sığınacak ve ortopratik olarak kesinleştirilmiş ve aynı zamanda *halakah* olan yaşam biçimini saf olmayan dış dünyaya karşı tanrının yolu olarak benimseyecekti.

Yahudilerin *halakah* ortopraksisi yolu ise sadece yabancı egemenliğine tepki olarak değil, aksine ve özellikle sürgünle ve diasporanın etkisi ile belirlenir. Bu yoldaki önemli duraklar şunlardır:

1. M.Ö. 722'de Kuzey İmparatorluğu felaketi ve on İsrail kabilesinin sürgünü,
2. Asurluların gittikçe artan baskısı altında dini muhalefetin ve felaket kehanetinin ortaya çıkışı M.Ö. 621'de Yoşiya zamanında "kitabın keşfi",
3. M.Ö. 587'de tapınağın yıkılışı, tahliye, sürgün ve M.Ö. 537'de "bene haggolah"ın geri dönüşü,
4. Pers egemenliği döneminde dinin, Musa'nın beşinci kitabındaki biçimi ile benimsenmesi ve sabretme
5. Helenleştirmeye karşı direniş ve Makabi savaşları,
6. Roma'ya karşı direniş ve M.S. 70'de ikinci tapınağın yıkılışı.

Bu liste öncelikle, geleneğin ve kimliğin, Yahudilik'te şimdi yaşandığı gibi sabitleştirilmesine nelerin yol açtığını etkileyici biçimde gözler önüne seriyor. Burada normal bir kültürel gelişimin söz konusu olmadığı kesin. Kültürlerarası çatışmalardan daha etkileyici olan ise İsrail'in tarihinde ikinci tapınak dönemini belirleyen ve daha önce krallığa karşı kahinlerin muhalefetinde oluşan, benzer şekilde Babil ve Mısır kültürlerinde de görülen iç çatışmalardı. Bu tür bölünmeler Mısır ve Babil kültüründe ortaya çıkmamış gibi görünüyor.

*Hatırlama Figürü Olarak Çıkış**

Bu anlatının bize kaldığı biçimi ile tarih zaten olağanüstü bir durumla başlıyor. Başlangıçta sürgün ve diaspora var. Fi-

ravunun yerine bir Tanrı, Musa'nın önderliğinde zincirlerini kırıp, Mısır'da köle olarak çalıştırılmaya isyan eden bir grup İsrailli'yi, Tanrı'nın ve peygamberinin emrine alarak, çöldeki kırk yıllık yürüyüşleri sırasında politik baskıdan kurtulmalarını sağlayacak tamamen yeni bir ittifakın metnini dikte ettirir. Daha sonra İsrail tarihinin önemli unsurları haline gelen, geleneğin sabitleşmesine neden olan gelişmelerin yansıması bu kimlik verme eyleminde önceden belirlenmiştir: İsrailoğullarının Mısır'daki sürgün ya da diaspora durumu, azınlık olgusu, baskı; etle beslenen ama aynı zamanda çok tanrılılık, resim kültü, büyü, ölü kültü ve hükümdarların tanrılaştırılmasında-sembolleşen maddi açıdan üstün bir kültüre uyum sağlama zorunluluğuna karşı direniş, özellikle de "kurtuluş" ve "topraksızlık" figürleri. Mısır kültürüne muhaliflik, bir halkın ortaya çıkışı ve yaşam koşullarında bundan daha iyi yansıtılamazdı. Mısır'ın kökene ilişkin kurduğu imge yerlilik ilkesine dayanır.[14] Duvarları ile tanrıyı ve onun yolundan gidenleri saf olmayan, düşman dış dünyaya karşı koruyan ve tüm Mısır'a özgü imgede tanrıların ve inananların evi olarak bilinen tapınak, dünyanın yaratılışında ilk sulardan yükselen "ilk tepede"dir. İsrail'in kökenine ait temel figürler olan Çıkış ve Sina vahyi ise topraksızlık ilkesine dayanır. İttifak, dünyanın üstünde, yabancı, dünyada tapınağı ve kültsel merkezi bulunmayan bir Tanrı ile Mısır ve Kenan ülkesi arasında kimsenin hâkim olmadığı Sina çölünde dolaşmakta olan bir halk arasında yapılır. İttifak toprağa yerleşmenin hemen öncesinde yapılır. Bu belirleyici olan noktadır. İttifak toprağa bağlı ve dolayısıyla herhangi bir coğrafyaya bağımlı değildir. Neresi olursa olsun, dünyanın her yerinde bu ittifak içinde kalınabilir.

Bu betimleme ile anlatmak istediğimiz Çıkış'ın tarihi bir olay değil bir *hatırlama figürü* olduğu. Bu yüzden, bu olgu İsrail'in *Ferisilik* ve hahamlık Yahudiliği'ne gidişi ve anlatıla-

* Kökeni Yunanca çıkış: çıkış; bu kelime İsrail tarihinde özellikle Mısır egemenliğinden kurtuluşu anlatmak için kullanılır ve basit bir çıkıştan çok bir direnişin ifadesidir. (ç.n.)

14. Bu motifin yaygınlaşması konusunda bak. K.E. Müller 1987.

rının Tevrat olarak kanonlaşmasına varan kristalleşme sürecinin altı durağından daha farklı düzeyde ele alınmalıdır, çünkü bu duraklar tarihi koşullara işaret ederler. Çıkış olayının, yani Mısır'dan çıkışın fiili olarak gerçekleşip gerçekleşmediği ise son derece tartışmalıdır. Bu soruya Mısır tarafının vereceği cevap yok gibidir.[15] İsrail adının geçtiği tek Mısır metninde, Mısır'da çalışan yabancı işçiler ve göçmenler grubu değil Filistin'deki bir kabileden söz edilir.[16] Ancak belirleyici olan tarihsellik değil, bu tarihin İsrail'in geçmişine bakıştaki anlamıdır. Bu anlam hiçbir şekilde küçümsenmemelidir. Kavmin Mısır'dan çıkarılışı, kuruluşunun temelini oluşturur, sadece kavmin değil aynı zamanda Tanrı'nın kimliğinin de kaynağıdır. İttifakın efendisi (anlaşmanın tarafı olarak) saygıya davet ettiği her yerde, "seni (İsrail) Mısır'dan çıkartan o" ifadesini kullanır. Bu, halkın başlangıçtan itibaren göç ve dışlanmayla belirlendiğinin işaretidir.

Belleği Belirleyen Hatırlama Ortaklığı: Tek Yahve Hareketi

Halbwachs'a dayanan bellek teorimiz anlamında hangi grubun kendine ilişkin imajını, hedefi ve ümitlerini bu anıya dayandırabileceği ve hangi durumun tam da bu anıyı geçmişi yeniden kurma eyleminin merkezine oturtmuş olabileceği sorusunu sorduğumuzda akla öncelikle diaspora Yahudiliği geliyor. "Mısır", yani yabancı kültürel çevre her yerdedir ve *yasa*ya uymak, kölelik ve baskıdan kurtuluşun, kutsal ülkeye gidişin yolunu açar. Dağılmış bir halkın tüm baskıya karşı binlerce yıl ayakta kalma arzusunu canlı tutan bundan daha uygun ve anlamlı bir tarih düşünülemez. Öte yandan Çıkış anısı, doğal olarak ve İsrail halkının doğuşunun merkezi hatırlama figürü anlamında diaspora deneyiminden daha eskidir, hattâ Babil

15. Bu konudaki araştırmaların tarihine ilişkin olarak bak. H. Engel 1979.
16. M.Ö. 13. yüzyılın sonunda, Merenptah döneminden kalma ünlü İsrail steli. İsrail'le ilgili tarihteki bu ilk kayıt aynı zamanda onun imha edildiğini bildirmektedir!

sürgününden de daha eskidir, Babil sürgününe büyük ihtimalle bu anlatı sayesinde kimlik kaybı olmadan dayanılabilmiştir. Bununla birlikte Davud krallığının kendi imajının merkezine Çıkış'ı ve Sina vahyiyle ilgili anıyı koyduğuna inanmak da güçtür.

Bu saptama ile birlikte incelediğimiz gelişmelerin anlaşılması için yeni bir yol açılıyor. Amerika Birleşik Devletleri'nden Antikçağ uzmanı Morton Smith 1971 yılında devletin değil, başlangıçta küçük bir grup muhalifin, Tek Yahve Hareketi grubunun, tek Tanrılı dinin taraftarı olduğu düşüncesini ortaya attı.[17] İsrail ilk döneminde, başlangıçtan 7. yüzyılın önemli bir kısmını da kapsayan döneme kadar "summodeizm"[18] olarak nitelendirilen bir çeşit devlet dinine sahip, çoktanrılı bir halk olarak kabul ediliyor. Yahve, Asur'da Asur, Babil'de Marduk, Mısır'da Amun-Re gibi bir devlet tanrısıdır, ama ona özel bir tanrı olarak değil, bir tapınağın lideri olarak tapılır. Kenan bölgesinde kültürel yaşamda açıklık hâkimdir, Midyaniler, Moablar, Gibeonlar ve hattâ Mısırlılar (Salomo) ile evlenmek normaldir, Baal kültleri (Kenan dillerinde efendi anlamında, Batı Samiler'de gök, dağ, şehir döl bereketi tanrısı, ç.n.) ülkenin her yerinde yaygındır. Sonuçta İsrail dini Ortadoğu'daki kült ve inanışların yerel bir çeşitlemesidir.

Değişimin ilk işaretleri 9. yüzyılda ortaya çıktı. Kral Asa (ölümü tah. 875) döneminde yaşandığı sanılan püritanist kült reformunun, oğlu Yehoşafat ve peygamber Eliya döneminde, Baal rahiplerinin üzerinde baskı ve kıyım politikası biçiminde devam ettiği düşünülüyor. "Tek Yahve Hareketi"nin kökenleri burada yatıyor. Bu hareket de ortaya çıkışından sonraki yüzyıllarda dönemsel olarak canlanan Baal kültleri ve çoktanrılı kült pratiği ile mücadele ediyor. "Tek Yahve Hareketi"nin onlara karşı mücadelesinin delilleri bu deneyimin varlığı ve gücü oranında günümüze kalabildi. Çünkü anlatı doğal ola-

17. M. Smith 1971. Bu düşünce daha sonra B. Lang 1981; 1983; 1986 ve kısmen F. Crüsemann 1987 ile M. Weippert 1990 tarafından geliştirildi.

18. Bu kavram ilk kez E. Voegelin (1956) tarafından eski yüksek kültürlerde yüceltilen imparatorluk tanrısı anlayışı temelinde kullanılmıştır.

rak kazanan tarafça geriye yönelik olarak ve tek taraflı değiştirildi, sonuçta eski İsrail'in çoktanrılı-iki yönlü kültürünün izleri bize sadece karşıtları hakkındaki olumsuz anlatıları ile ulaştı (Hıristiyan kilisesinin, doğal dinlere ilişkin anlatıları –çok daha dikkatli korusa da– eleştirmesinde olduğu gibi). Unutkan ve müzmin döneklik içindeki İsrail halkının dininin gerekleri ile bitmeyen çatışmaları olarak aktarılan metinler, tarihi gerçeklikte tek Tanrıya inanan azınlık ile çoktanrılı-iki yönlü çoğunluk arasında yaşanan çatışmalara ilişkindi. Bir kez daha vurgulamak gerekirse bu çoğunluk da Yahve'ye inanıyordu. Açıktır ki krallık Yahve kültüne bizzat sahip çıkıyordu. Ama onlar için Yahve, *tek* Tanrı değil, sadece en büyük tanrı idi. Bu bile peygamberler tarafından dinden çıkma olarak nitelendirildi.

Bu bölümün ikinci kısmında aynı çatışmayı, "Tek Yahve Hareketi"nin temel metni olarak nitelendirilebilecek Tesniye'nin iç perspektifinden göstereceğiz. İçerden bakıldığında cepheler çok farklı görünüyor. Hareket kanonu değil, kanon hareketi biçimlendiriyor. Bu bakışa göre kanon hep vardır ve getirdiği tek Tanrı anlayışı ile çatışmalara ve bölünmelere yol açar. Her şeyin başlangıcı Sina vahyi ve Şeria ittifakıdır, sonraki her türlü kötülük, köken bağlarının ve vaatlerin unutulmasından kaynaklanıyor. Bu iç bakışın da tarihi meşruiyeti var. Sürgün sonrası, sürgüne gidenlerle, ülkede kalanlar, Yehudalar ile Samaritenler, Babilli ve Mısırlı Golahlar, daha sonra Yahudilik içinde ortodoks ve Helenleşmiş gruplar arasında çıkan bölücü çatışmaların arkasında hepsi, kanon ve onun normatif talepleri yatıyordu.

Direniş Olarak Din.
Kültür İçi Muhalefetten Dinin Oluşumuna

Yüzyıllar süren bu çatışmalardan dünya tarihi için yepyeni bir şey, kültür ve politika alanlarından kesin sınırlarla ayrılan ve farklı değer, anlam ve eylem alanı niteliğiyle "din" ortaya çıktı. Bu farklılaşmanın açıklanabilmesi için, kavramsal dü-

zeyden sosyal gerçeklik düzeyine geçilerek bunun arkasında yatan gruplararası ayrılığa bakılması gerek: Buradaki olay, bir muhalefet grubunun toplumun geri kalanından ayrılması ya da kendi sınırlarını çizmesidir. Burada bizim için önemli olan nokta içinde yer alınan toplumun kültürünün "yabancı" olarak nitelendirilmesi. "Gerçek İsrail"e ancak bu grubun tek Tanrı'lı din inancını paylaşanlar dahil olabilecektir. Demek ki din hem kültür bağlamında hem de ona karşı bir olgu olarak ortaya çıkıyor, üstelik yabancı bir kültüre karşı değil, yabancılaşmışlıkla, ayrılıkçılıkla, unutkanlıkla damgalanan, suçlanan kendi kültürüne karşı.

Burada uyuma zorlayan kültüre karşı, saflık düşüncesine dayanan din fikri ile ortaya çıkan bu ayrımlaştırıcı kültür arasında çekilen sınır, sembolik ifadesini "demir duvar"da buluyor. Duvar, kendini gerçek İsrail olarak kavrayan grubun kimliği ve anlatıları etrafına çekiliyor. Bu gelişmenin Mısır ve Mezopotamya'da gözlenen tipik bir yönü var. Üstün olarak ya da herhangi bir şekilde tehlike olarak algılanan kültür ile çatışma burada da, geçmişe özgü anlatının ve buna bağlı olarak kimliğin etrafına bir duvar çekilmesine neden oluyor. Ancak bu tür gelişmeler, ne Mısır'da ne de Mezopotamya'da din-kültür bölünmesine yol açmamıştır. Ve yabancı kültüre karşı öz kültür, her zaman dini ve kültürü bölünmez bir bütün olarak görmüştür. İsrail'de ise aksine daha önce yaşananlardan farklı olarak kendi kültürünü yadsıma ortaya çıkıyor ve bunun sonucunda din, kültür ve politik iktidarın ayrışması yaşanıyor. Bu gelişmenin belirleyici unsuru olan ve Çıkış olayında hatırlama figürü olarak sembolleşen de bu ayrışmadır.[19] Mısır'dan Çıkış ile her türlü, dünyevi, saf olmayan, baskıcı, uyuma zorlayan, Tanrı'nın olmadığı çevre terk ediliyor ve aslında varolan

19. Burada Echnaton'un tektanrıcılık reformunun da kendi kültürüne karşı yapıldığı ve böylece benzeri bir yapıya yol açıp açmadığı sorusu sorulabilir. Bu reform, kraliyetten destek almasa idi ve eski kültlerin canlandırıldığı muhalif bir "tek Aton hareketi" söz konusu olsa idi büyük ihtimalle gerçekten de, kendi kültürü içinde ve ona karşı olan ve benzer şekilde dini olarak tanımlanan bir kimlik ortaya çıkabilecekti. Ama bu gelişme yaşanmadı.

hali ile "dünyadan" vazgeçiliyor. Böylece "dünyevi" ve "uhrevi" arasındaki sınır, dinin yeni bir tipi olarak ortaya çıkıyor.

"Din" ile "kültür" arasında fark gözetilmeyen bir dünyada kültürel yaşam tahayyül edemeyeceğimiz kadar dinin etkisi altındadır, öyle ki her etkinlik, her türlü iletişim pratikte, açık veya örtük olarak, o alandan sorumlu tanrıya tapınmayı gerektirir. Oysa sadece tek bir Tanrı'yı benimseyen bir grup, kültür topluluğunun dışına çıkarak kendine özgü bir halk olarak kurulur. Artık bu gruba aidiyet göç, evlenme ya da aidiyetin herhangi bilinen biçimlerinden biri ile değil, ancak "dine kabul" ile mümkündür.[20] "*ʿs emaᶜ Jisraʾel*" artık gerekirse uğruna ölünmesi gereken bir kimlik haline gelir.[21] Dine kabul, iman ve şehitlik, bu yeni halkın kendisini çevresinden ayırdığı "demir duvara" ve ortaya çıkmaya başlayan yeni anlam ve kimliğe sahip tamamen yeni biçimdeki dine eşlik eden ortak özelliklerdir.

Bu gelişme aynı kültürün içinde yaşanmasaydı, duvar bu kadar yüksek, sınır bu kadar keskin olmayacaktı. Oysa aynı kültür içinde ortaya çıkan muhalefetin kendini gündelik rutine karşı kabul ettirmesi gerekir. Bu yüzden de her türlü normalliğin dışında temellendirilmiş özel bir yasaya dayanıyor. Bu yasalara göre yaşayanlar bir an bile kim olduklarını ve nereye ait olduklarını unutmuyorlar. Bu yaşam biçimi, zorluğu nedeniyle ancak sürekli öğrenme ve bilinçlenme halinde doğru olarak uygulanabiliyor. Aslında bu yalnızca başka hiçbir şeyle ilgilenmeyen özel uğraş sahibi kişilerin doğru olarak uygulayabildiği son derece karmaşık bir dizi dini tabu ve temizlik kurallarından oluşan bir meslek, bir sanattır. İşte böylesi kurallar

20. Bu cümleleri M.Smith'den alıntılarla (1971, 30) desteklemek istiyorum: "any group which insisted on worshiping only one god thereby themselves a peliculiar people (...) and made the joining of their group a matter of *conversion*, not mere adherence."

21. Tevrat'ta ilk ve son kelimenin son harflerinin büyük harf basımı ile bu formül elde edilir (*Semaᶜ* "duy" kelimesinin ve *echad* "birisi" kelimesinin son harfleri); ortaya çıkan "*ʿed*" kelimesi "şahit"= şehit, hakikatin ölümle tanıklığının yapılmasını vurgulayan bir ifadedir, Karş. s.218. Ayrıca bak. H.G. Kippenberg 1986, "Sterben für die patrioi nomoi" (Tanrı'nın yasası uğruna ölüm) bölümü.

toplumun tümünün uymak zorunda olduğu genel yasanın çekirdeğini oluşturur. Böylece başka yerlerde, özellikle Mısır'da görülen rahiplerin "halktan" ayırt edilmeleri ilkesi tüm bir halka mal edilmiştir: "çünkü sen efendimizin, Tanrı'nın yoluna *seçilmiş bir halksın*".[22]

Babil sürgünü sonucu bu grup, yüzyıllarca yoğun çatışma yaşadığı ortam olan kendi kültürünün dışına çıktı ve artık gerçekten yabancı bir ortamda, krallık ve onun kurban kültünden, dolayısıyla dini farklı yorumlayan her türlü rakibinden uzak bir yerde sürgün toplumu ("golah") olarak yaşamaya başladı. "Tek Yahve Hareketinin" felaket kehanetlerinin olaylar tarafından doğrulanması üzerine bu grubun görüşleri de kabul edilir oldu. Kökene ilişkin anlatı ve kimlik kavramlarının etrafındaki duvar, burada ilk kez bir koruyucu duvara dönüştü ve Asurlularla Babilliler tarafından sürgün edilen sayısız halk grubundan sadece onlar kimliklerini elli yılın üstünde koruyabildiler ve 537'deki iktidar değişiminden sonra Filistin'e geri dönebildiler.

Pers Kültür Politikasında Geleneğin Canlanışı

Pers imparatorluğu egemen olduğu yerlerde yerel geleneğin özel koruyucu ve savunuculuğunu yaparak güçlendi.[23] Örneğin Mısır'da "Amasis'in 44. yaşına kadar geçerli olan eski hukuku ortaya çıkarmak" amacıyla bir komisyon kuruldu.[24] *Udjahorrense* isimli birisi, geçmişin en önemli koruyucusu olan ve "yaşam evleri" olarak nitelendirilen tapınaklara bağlı yazı evlerinin yeniden kurulması ile görevlendirildi (A.B. Lloyd 1982

22. Tesniye 14.2; 14.21; özellikle bak. "kutsallık yasası" Levililer 19 vd. ve Çıkış 19.6; F.L. Hossfeld'in makalesi, yay. yer: Schreiner 1987 içinde, s.123-142.

23. Hans G. Kippenberg bu yöntemi imparatorluk politikasının genel bir ilkesi olarak formüle ediyor: "Sömürgeciler, ele geçirdikleri topraklardan bir imparatorluk yaratmak istiyorlarsa, egemenlik altına aldıkları etnik toplulukların geleneklerini korumak hatta yeniden canlandırmak zorundadırlar", Kippenberg 1986, 51, ayrıca J.H.Grevemeyer (Der.), *Traditionale Gesellschaften und europaeischer Kolonialismus*, Frankfurt 1981, 16-46; G. Leclerc, *Antropologie und Kolonialismus*, Münih, 1973. Karş. P. Frei/ K. Koch 1984.

24. W. Spielberg 1914, 30-32; E. Meyer 1915, 304 vd.

a). I. Darius'un kurduğu, süslemelerinde sadece külte ilişkin gelişmelerin değil, aynı zamanda kültüre ilişkin önemli olayların resmedildiği El-Khargeh tapınağı, Mısır'da kimlik ve geleneğin sabitleştirilmesinin ve sınırlarının çizilmesinin sembolik ifadesi olarak tanımladığımız yeni tapınak biçiminin ilk örneği olabilir. Pers hâkimiyeti Mısır için geleneğin kodlanması ve canlanması anlamına gelmektedir. Geleneğin yazılı belgesi Ölüler Kitabı'nın bu dönemde kapsam ve bölümler açısından bağlayıcı bir biçim almasının nedeni de budur. O zamana kadar Ölüler Kitabı, yazıcının az ya da çok bireysel olarak derlediği ilkelerden oluşan bir kaynaktı. Ölüler Kitabı'nın Saitler dönemindeki biçiminde ise bu geleneğin sabitleştiğini ve bir çeşit kanonun ortaya çıktığını görüyoruz. Gelenekteki bu gelişmeye ilk olarak Persler döneminden kalan belgelerde rastlıyoruz.

Aynı dönemde Filistin'de de yine Persler'in izni ve hattâ özel çabası ile İbrani kanonu ortaya çıktı. Felsefeci ve dinbilimci Jacob Taube'nin ifadesiyle filozof Esra'nın[25] Babil'den getirdiği "yasa kitabı" (Deuteronomium) burda"Perslerin süngülerinin ucunda" kanona dönüştü. Kanonun ön koşulu Peygamberliğin bitmesidir.[26] Bir kanonun oluşabilmesi için İslam'daki deyimiyle, "kapının kapatılması" (ictihad) ve kapalı kapıdan sürekli sızan yeni anlamların aranması gerekir.[27] Politik canlılığını yitiren ve Babil satrapına (Pers imparatorluğu döneminde eyalet valiliği, ç.n.) bağlanan Yehud eyaletinde artık Peygamberliğe yer yoktur. Yahve'nin elçisi Peygamberler krala ve halka hitap etmekteydi, oysa şimdi Perslerin yönetimi kralınkinden de uzaklardadır. Peygamberin yerini, geleneği kodlayan, yorumlayan ve kanon haline getiren yazıcı alır.

Bu sürecin yaşandığı ortamın apolitik karakterini özellikle, Yahudi geleneğinde "rahip yazısı" olarak bilinen metinlerden

25. Esra'nın Persler'deki unvanı "Gök tanrısının yasasının yazıcısı" idi; H.H. Schrader(1930) Esra'nın Perslerin Yahudi sorunları ile ilgilenen devlet sekreteri olduğu görüşünü savunur.

26. J. Blenkinsopp 1977; B. Lang 1986; ayrıca bak. S.Z. Leiman 1976.

27. İslam'da vahiy sona ermez, ancak bireysel çözüm arayışının ve yargıya varmanın yerini ictihada danışma alır. Karş. T. Nagel 1988,9 vd.

anlıyoruz. Kehanet geleneğinde ve Tesniye'de merkezi bir role sahip olan meşru krallık ve mesih beklentisi, bu metinlerde neredeyse hiç yer almaz.[28] Sürgünde muhalif kültür olarak ortaya çıkan "Tek Yahve Hareketi'nin" tek Tanrı'lı dini artık Büyük Pers İmparatorluğu'nun sınırları içinde bir "iç kültüre" dönüşmüştür ve yaşamın temizliği, öğretisi ve yorumu ile ilgilendiği için dünyevi işleri Pers işgal güçlerine devreder.

Kamu yaşamının apolitikleşmesi süreci genel olarak Persler döneminde başlar. Mısır'da ve Babil'de dinin kültür üzerindeki etkisi artar, kültürün temsilcileri olarak yazıcı memurların yerini yazıcı rahipler, İsrail'de ise peygamberlerin yerini tefsirciler alır. Öte yandan sadece İsrail'de din, kolektif kimliğin temelini sağlamlaştıran ve farklılıkların altını çizen gerçek bir alternatif olur. Sadece burada dışa karşı sınırlarını çizen ve içte politika ve yerleşim alanından tamamen bağımsız olarak kendini tanımlayan, sadece "yasaya ve peygambere" bağlılığını vurgulayan bir "halk" ortaya çıkar.[29]

Bu kimliğin yeniden politikleşmesi daha sonraki, hâkim politik gücün kutsal halkın yaşam biçimine müdahale girişiminde bulunduğu zamanlarda ortaya çıkar. Bu anlamdaki ilk büyük olay IV. Antiochus Epiphanis'in Makabi ayaklanması ile sonuçlanan Helenleştirme (Yahudi ibadetinin yasaklanması, Kudüs'de bir gymnasium yapılması gibi) girişimleridir. Bu kültür mücadelesi bağlamında "Judaismos" ve "Hellenismos" arasında programatik çatışma yaşanır (Tevrat'da 2. Maka. 2.21, karş. E. Will/ C. Orieux 1986). Bu çatışmanın sonunda Yahudi kimliği

28. Bu bilgiyi Eski Ahit uzmanı G. Chr. Macholz ile yaptığım konuşmaya borçluyum ve verdiği zengin bilgiler için kendisine teşekkür ediyorum.

29. Dışa karşı sınırlar, yerleşim bazında değil, eylem biçimi ve yaşam ilkelerindeki farklılıklar yoluyla çizilir: örneğin dine ait olmayanlarla ilişkiyi güçleştiren kurallar (şabbat, dışardan evlenme yasağı, ortaklık yasağı vb.); içe doğru birlikteliği vurgulayan kurallar arasında ise, dine aidiyetin özel isimler ve sembollerle vurgulanması sayılabilir? "Sürgün çocukları" (*bene haggolah*), "ötekiler", "Birliğin erkekleri", "toplantı" (*gahal*), "topluluk" (*cahad*), sinagog gibi. Karş. E.P. Sanders 1981; J. Schnreiner 1987.

ilk kez dini temele dayalı bir yaşam biçimi olarak tanımlanır[30] ve "Helenismos" bu bağlamda "kâfirlik" olarak nitelendirilir.[31] Roma egemenliği altında da bu şiddet dolu çatışmalar tekrarlanır ve politik hedefler, dünyanın sonu ile kurtuluş kavramları ile açıklanan mitsel ifadelerde güçlenir.[32] M.S. 70 yılında ikinci tapınağın yıkılması ve özellikle M.S. 135 yılında Bar-Kochbah ayaklanmasının Adrianus tarafından bastırılmasından sonra hahamlığın zelotların çilecilik felsefesinin karşıtı apolitik eğilimi ortaya çıktı.

Sonunda Tevrat'ın kanonlaştığı ve hahamlık kurumuna bağlı Yahudiliğin ortaya çıktığı bu sürecin tarihi, toplumun kendini kurgulamasında merkezi hatırlama figürü olan Mısır'dan Çıkış (Çıkış) anlatısına dahil edilen bir dizi çatışmaların tarihidir:

Çatışmaları Konu Eden Hatırlama Figürleri

"Mısır"	"İsrail"
	Musa'nın "Tanrı'nın halkını" kurması
Altın danaya tapanlar	Levi (Çıkış 32)
"Ülekin yerlileri"	Göçmenler: Her türlü sözleşme yasağı (Çıkış 34)
	Ötekilerle karışma yasağı (Amiksia)[33]

30. Bunun için bak M. Hengel 1973/2; 1976- F. Millar ise bu konuda bir başka görüşü savunmaktadır 1978.

31. Bu muhalefetin ortaya çıkışı için bak. C. Colpe 1986. Ayrıca karş. G. Delling 1987.

32. M. Stone 1984; D. Hellholm 1983. Politik açıdan bak. P. Vidal Naquet 1981, 17-42.

33. "amixia"; bu yasak Antikçağ yazarları tarafından dile getirilmiştir, bak. Delling, 1987 15vd. Pentateuch'da bu yasak, "ülkenin yerlileriyle " ortak hiçbir şeyin olmaması kuralı , Tanrı'nın "kıskançlığı" ile açıklanır. Yahudiler bu kural nedeniyle Antikçağ'da insanlardan nefret etmekle suçlandı (Philon, virt. 141; Diodor, bibl. 34, 1,2,ve 40, 3,4; Josephos, c. Ap. 2, 291 vd., bak. Delling 1987, 15-18 ve J.N. Sevenster 1975).

Tarihi Çatışmalar

Krallığın asimilasyon eğilimi, sinkretik (iki çatılı) kült pratiği	Peygamberler, muhalefetteki "Tek Yahve Hareketi"nin reform çabaları (iç muhalefet)
Asurluların asimilasyonist baskısı	İsrail direnişi (dış muhalefet)
Babil'de yabancı kültür	Sürgün topluluğu
"ᶜam ha-reş": ülkede kalan	"bene haggolah": geri dönen sürgünler
Samaritenler[34]	Yahudiler
Mısır-Golah	Babil-Golah[35]
"Helenismos"	"Judaismos"
Sadukiler	
Değişen yabancı kültürler	Ferisiler[36] ve diğer "püritanist" gruplar (Essenler), Zelotlar[37]
	Diaspora Yahudiliği

Bu çatışmalar zincirinde kalıcı ve belirleyici unsur iç ve dış muhalefet arasındaki bağlantıdır. Bu bağlantıya Çıkış anlatısında da rastlanır. Tanrısal halkın oluşumu ile İsrail'in kendi çocuklarının yaşadığı baskı ve on felaket yılı sırasında sadece sayısız Mısırlı mahvolmakla kalmaz, aynı zamanda İsrail halkının bir kısmı da geri kalmışlığı ve "inatçılığı" yüzünden en sert biçimde cezalandırılır. Aidiyet için kan bağının ve köken ortaklığının yetmediği sorunu değil, doğumla elde edilen bir hukuk olmadığı başlangıçtan itibaren ortaya konur. Etnik kö-

34. Samaritenler (ibr. *kuttim*) kendilerini Kuzey İsrail kabilelerinin devamı olarak görürler. Sadece Tora'yı kabul edip, peygamberi ve kutsal kitaptaki doğru yaşam ilkelerini kabul etmedikleri için dini terkle suçlanırlar.

35. Bu çatışmaya B. J. Diebner (1991, 130d.) dikkat çeker.

36. Sadukiler ile Ferisiler arasındaki çatışma hahamlık kurumunun profesyonel yorumcuları ile (Saddukiler), Tora'nın yaşamın örgütlenmesinde istisnasız uygulanmasını talep eden bir halk hareketine (Ferisiler) dayanır. Ferisiler sadece kitabın değil aynı zamanda Sina vahyine kadar varan bir dizi âlimin yorumlarının da Tanrısal otoritesine inanırlardı. Bu gelenek daha sonra hahamlık kurumu tarafından devralınarak, Sina'dan sonra binlerce yıl devam eden ve geliştirilen sözlü Tora öğretisi, bir çeşit ikinci vahiy olarak kabul edilmiştir. Sadukiler ise bu sözlü geleneğin otoritesini reddederler. Bunun için kar. Lauterbach 1913.

37. Antikçağ'da Yahudilik içindeki politik cepheler için bak. P. Vidal -Naquet 1981, 17-72.

ken ile dini köken, yani "İsrail" ile gerçek İsrail arasında kesin bir fark vardır. Böylece Çıkış anlatılarındaki hatırlama figürleri, hem değişen yabancı kültürlerle, Asurlular, Babilliler, Persler, Yunanlılar, Romalılar vb., hem de grup içinde asimilasyona yatkın çoğunluk ile yaşanan tüm tarihi çatışmaların bugüne kadar unutulmamasını sağlayan bir biçim alırlar.

Yahudi inancını kabul edenlerin saflığı tezi, sadece kendi halkına karşı değil kendi ruhu için de dışlayıcı etki yapar. Amiksia ilkeleri, "kendi bağrındaki Kenan halkına" karşı olmasaydı, ülkenin yerlileri ile karışınama kuralı bu kadar kesin, sürgün ve kökünü kazıma yasaları bu kadar şiddetli olmazdı. Kesin sınırların çizilmesi ve dışlama ideolojisi mecazi olarak evlilik ilkelerinde ifadesini bulur, dışardan evlenmek kadar ayrılmak ve baştan çıkarmak da tabudur. Baştan çıkmak kâfirliktir ve baştan çıkarma korkusu temastan kaçınmayı motive eden unsurlardır. Baştan çıkarılma korkusu, halkını kendi mahremi olarak kapatmak ve kimseye göstermemek isteyen Yahve'nin "kıskançlığı"nın diğer yüzüdür. Bu hatırlama figürünün şiddet potansiyelinin İsrail ve Yahudiliğin tektanrılı hareketlerinde hiçbir zaman tam olarak eyleme dönüşmediği özellikle vurgulanmalıdır, yine de bu potansiyelin ayrılma, kurtuluş ve özellikle toprak kazanma hareketlerinde rol oynadığı söylenebilir. Nitekim daha sonraları, Kuzey Amerika'daki püriten göçmenler ve Güney Afrika'daki Burlar da kendilerini tanımlarken ve hareketlerinin meşruluğunu savunurken bu figüre dayanmışlardır.

HATIRLAMA ARACI OLARAK DİN. KÜLTÜREL MNEMO TEKNİĞİNE BİR ÖRNEK: TESNİYE

Kültürel bellek üzerine araştırmamızın bu bölümü, haklılığı konusunda açıklamalara gerek duyulan bir risk taşıyor. Çünkü Musevilik ve Hıristiyanlığın temel metinlerinden birini, dini ve teolojik yanını göz ardı ederek, sadece kültür teorisi açısından okumak istiyoruz. O zamanki dünyada tamamen yeni bir biçim olan ve yeni bir din ile birlikte aynı zamanda yeni bir

kültürel hatırlama biçimine ve kimliğe temel oluşturan, bir çeşit kolektif mnemo tekniğinin yaratılmasına öncülük eden Musa'nın beşinci kitabı Tesniye'yi ele almak istiyoruz. Kültürel bellek teorisi açısından bu dinde yeni olan, içeriğinden çok (tektanrılılık, putkıranlık değil) dinin biçimidir. Dinin her şeyi kapsayan çerçevesi, gerektiğinde kolektif ve kültürel belleğin "doğal" koşullarını vazgeçilir kılar. Bu koşullar, normalde gerekli ve kolektif belleğin "doğal" istikrarını sağlayan dış destek ("lieux de memoire") olarak nitelendirilen kurumlar ve temsil mercileri, krallık, tapınak ve toprak gibi unsurlarıdır. Tüm bu mekânlar yeni bir mnemo tekniği ile dışardan içeriye taşınır, düşünceye ve hayal gücüne transfer edilir. Böylece ortaya çıkan düşünsel "İsrail", grubun biraraya geldiği ve kutsal metinlerin öğrenilmesi ile anıların canlı tutulduğu her yerde varolabilir. İdeal oluşturma ve içselleştirmeye ilişkin bu süreci bir önceki bölümde yazıya dökme ve dışardan kanonlaştırma süreci olarak açıkladık ve tarihi yeniden kurma yöntemi ile İsrail'in politik ve sosyal tarihini mekânlaştırmaya çalıştık. Tevrat metinleri ve bunların arasında özellikle Tesniye bu tarihi içerden aydınlatır. Buradaki hatırlama sanatı kimlikle toprağın birbirinden ayrılması ilkesine dayanır. Tesniye'de önemli olan insanları yaşanılan yerin dışında kurulmuş ve tarihi mekânı da bu yerin dışında olan bağları, bulunulan yerde hatırlamaya zorlamasıdır: Mısır-Sina-Çöl-Moab. Kökeni oluşturan asıl "anı mekânları" kutsal ülkenin dışındadır. Tesniye'nin temelindeki mnemo tekniği, ideallerin tarihi mekânları ile bağlantı kurarak, İsrail dışında İsrail'in hatırlanmasını mümkün kılar: Babil sürgününde Kudüs unutulmamalıdır (Ps. 137.5). İsrail'de Mısır, Sina ve Çöl'ün geçilişini unutmayan, Babil'de de İsrail'i unutmaz.

Eski Ahit uzmanları Tesniye'nin bir grubun, bir "hareketin" ya da bir "okulun" (Weinfeld 1972) bildirgesi olduğu ve bu temelde kimliğin yeni, içselleştirilmiş ve idealleştirilmiş biçiminin taşıyıcısı olarak öne çıktığı konusunda hemfikirler. Diğer topluluklar kendilerini görünür kılmak için toprak ve kurumlar biçiminde iktidar organları ve anıtlar yaratırken, sadece Tora'ya dayanan bu kimlik bunların hep-

sine sahipti: Heinrich Heine'nin deyimiyle Tora "portatif bir anavatan"dı (Crüsemann 1987). Böylece vatan ile sıla arasındaki sınır, coğrafi mekândan başka bir yerde, Hugo von Hofmannsthal'm 1927'deki bir konuşmasında bir ulusun "yazı kültürü" olarak nitelendirdiği "düşünsel mekânda" çizilir. Konuşma şöyle başlar: "vatan topraklarında oturarak değil, değişimleri ve gelişmeleri maddi olarak hissetmemize bağlı olarak da değil, sadece ve özellikle düşünsel birlikteliğimiz sayesinde bir topluluk olduk." Düşünsel bağlılığı ilk keşfedenler İsrailoğulları gibi görünüyor ve bu bağlılık onlarda da *yazı kültürü* sayesinde mümkün oldu. Çok incelenen yazı kültürünün etkileri arasında en önemlisi hiç kuşkusuz vatan olarak toprak dışı ya da "düşünsel" bir mekânı mümkün kılmasıdır. Tesniye bu süreci içinden aydınlatan ve konu eden metindir. Burada geliştirilen mnemo tekniği yoluyla kolektif belleğin tüm önemli bağlantıları normalde gerekli ve bu yüzden bu anlamda "doğal" çerçeve koşullarından bağımsız olarak korunup, canlı tutulabildi.

Burada "doğal" kavramı benim için çok önemli. Kullanılan mnemo tekniği, Halbwachs'ın analiz ettiği ve tanımladığı, (kolektif) hatırlama yeteneğinin "doğal" biçimleri ile, antik "hatırlama sanatının" doğal bireysel bellekle ilişkisine benzer bir ilişki içindedir. Tesniye bağlamında din "kolektif belleğin" üst düzeye geçmiş *yapay* bir biçimidir.[38] Kutsal ülkede çölü ve Babil'de Kudüs'ü unutmak kadar doğal bir şey yoktur. Bu durum karşısında Tesniye'de emredilen hatırlama, pek mümkün olmayan, paradoks, ancak günlük alıştırmalar ve yoğunlaşma ile başarılabilecek bir hatırlamadır.

38. Burada "yapay" ifadesi ile hiçbir olumsuzluk ifade etmek istemediğimizi vurgulamak aslında gereksizdir. Oysa tam da bu özellik, milliyetçilik adına, kimliği ve vatanı bölgesel temsiliyetinin dışında düşünmekten aciz olanların ya da düşünmek istemeyenlerin, Yahudileri, "köksüzleşme" ya da "yersizlik"le suçlamalarının nedeni olmuştur.

Unutma Şoku Kültürel Mnemo Tekniğinin Ortaya Çıkış Efsanesi[39]

Batı'daki* bellek sanatının[40] ortaya çıkışına ilişkin olarak anlatılan efsane, adeta bu sanatın ilk kullanılışının öyküsüdür. Bu efsane, Cicero'da anlatılan ve doğruluğu kuşkulu şair Simonides'in öyküsüdür. Simonides büyük bir şans eseri bir tören salonunun yıkılması sonrasında sağ kalan tek kişidir, geri kalan herkes yaşamını yitirmiş ve tanınmayacak hale gelmiştir. Şair tüm cesetlerin kimliklerinin saptanmasını sağlar, çünkü kazadan önce kimin nerede oturduğunu beynine nakşetmiştir. Bu öykünün en önemli yanı, hatırlamanın mekânsallaştırılmasıdır. Hatırlama sanatına vakıf olan kişi tüm bilgileri hayali bir mekâna yerleştirmeyi ve sonra bu mekânı gözünün önünde canlandırarak, kaydettiği bilgilere ulaşmayı başarır.[41]

Yahudi-Hıristiyan dünyasında da "hatırlama kültürü"[42] ile ilgili bu tür bir ortaya çıkış öyküsü ve olayı vardır. Bu Tesniye'nin bulunuşu ve onu takip eden Yoşiya reformlarının öyküsüdür. Simonides öyküsünde olduğu gibi burada da bir felaket ve kimliğin unutuluşu çıkış noktasını oluşturur. Ancak burada felaket tüm bir halkı etkilemiştir ve unutmanın nedeni değil, sonucudur.

İki Kral kitabının 22. bölümünde (2 den 13'e kadar) anlatılanlara göre başrahip Hilkia, Kudüs'teki tapınağın tamir çalışmaları sırasında, tamamen unutulmuş olan "Tora Kitabı"

39. Bu bölümün genişletilmiş hali daha önce A. Assmann/ D. Harth'da basıldı (1991, 337-355).

* Burada "Batı" tarihsel anlamda, Hıristiyanlık öncesini de kapsayacak biçimde kullanıldığı için (Almanca metinde "akşam ülkesi" ifadesi kullanılmaktadır), Hıristiyanlık'tan ayrılarak düşünülmelidir. (ç.n.)

40. Bunun için karş. F. Yates 1968; A. Haverkamp/ R. Lachmann 1991.

41. Cicero, *De Oratore* II, 86, 352-87, 355, yorum. M.T. Cicero, *Über den Redner/ De Oratore*, çeviren ve yayınlayan W. Merklin, Stuttgart 1976, 433. Metin, çeviri ve yorum için bak: R. Lachmann 1990, 18-27. Mekânsallaştırma olarak mnemo teknik yöntemi için bak. ayrıca 1. Bölüm 1. Kısım, 3. paragraf.

42. Bu kavramın ortaya çıkışı ve "bellek sanatından" farkı için bak. 1. Bölüm, öndeyiş.

(*sefer ha-torah*) ya da "Birlik Sözleşmesi Kitabı"nı (*sefer ha-b^{e}rît*) "bulur". Bu kitap krala okununca, duyduklarından büyük korkuya kapılan kral elbiselerini yırtar. Çünkü bu kitap sadece efendinin İsrail ile yaptığı sözleşmenin "yasaları, hükümleri ve nizamnamelerini" ayrıntıları ile saymakla kalmaz, aynı zamanda bunlara uyulmaması halinde en ağır bedduaları da sıralar. Birdenbire geçmişin ve yaşanan zamanın tüm acıları ve şanssızlıklarının Tanrısal cezalar olduğu ortaya çıkar. Çünkü ülkenin dini ve politik yaşamı, sözleşmede beklenen ile açık bir aykırılık içindedir.

Bir tarih kitabı olarak Tesniye, suç ilkesi temelinde kodlanan hatırlama çalışması olarak görülebilir. Burada söz konusu olan yaşanan felaketleri Yahve'nin istekleri olarak kabul etmek ve tahammül edebilmektir (G. v. Rad 1958). Suç, hatırlama ve tarih yazımı ilişkisine 6. bölümde daha ayrıntılı olarak değineceğiz (tarih eseri olarak Tesniye için bak. s.253 vd.).

Yoşiya reformu[43] öyküsünü bir "kuruluş efsanesi" olarak ele aldığımız için tarihselliğine ilişkin sorunlara burada değinmeyeceğiz. Bu reformun tarihi bir gerçekliği olmasa da - nitekim Yeremya ve Hesekiel'de bu reforma ilişkin ayrıntılı bilgi bulunmaması bu kuşkuya yol açmaktadır- hatırlama figürü olarak merkezi bir role sahiptir. Bu öyküde bizim için önemli olan üç nokta vardır:

1. Gelenekten bilinçli kopuş: Kültün Kudüs'te monopolleştirilmesi ülkenin dini yaşamında son derece sert ve geniş etkileri olan bir kesintiye işaret etmektedir;[44]

2. geleneğin kesilişinin beklenmedik biçimde ortaya çıkan bir kitaba, yani unutulan gerçeğe dayanılarak meşrulaştırılması;

3. buna bağlı olarak hatırlama konusunun dramatize edilmesi.

---

43. Birçok kez yenilendiği anlaşılan Yoşiya kültür reformuna ilişkin anlatılanların analizi için bak. H. Spieckermann 1982.

44. Buna paralel bir gelişme, Mısır'da yaşanan, ülkedeki tüm tapınakların kapanmasına ve dini yaşamın sadece Amarna'da yoğunlaşmasına yol açan, Amarna devrimidir.

Bu öyküde sürpriz olarak ortaya çıkan kitap, Simonides'in öyküsündekine benzer bir role sahiptir. Kitap, felaket ve tamamen unutma durumunda, unutulan ve tanınmaz hale gelen kimliğin tek tanığıdır. Bu kitabı incelediğimizde –geleneksel bilgiye ve araştırmacılara göre Musa'nın beşinci kitabı, "Tesniye"dir[45]– unutma ve hatırlamanın ana motifini oluşturduğunu görürüz.[46]

Metin Musa'nın vasiyetini içerir. Yer ve zaman üzerine bilgi vererek başlar. Olay Şeria'nın doğu yakasında geçmektedir ve İsrail halkının 40 yıllık çöl yürüyüşünden sonra kutsal ülkeye geçiş hazırlıkları sırasında geçer. Tüm motifler anlam yüklüdür: sınır, sınırı geçme hazırlıkları, kırk yılın sonu. Sonuncusu ile başlarsak, kırk yıl, görgü tanıkları kuşağının sonuna işaret etmektedir. Mısır'dan çıkış sırasında 20-30 yaşında olan görgü tanıkları artık yaşlanmıştır ve ölümleri ile Mısır'dan çıkış, Sina dağında yapılan ittifak ve çöl yürüyüşü sırasında yaşananlara ilişkin canlı tanıklıklar yokolacaktır.

Kitapta sürekli bu görgü tanıklığının önemine değinilir: "Yaratanın Baal-Peor yüzünden neler yaptığını gözleriniz gördü" (4.3)[47] "Yaratanın o iki kral yüzünden neler yaptığını senin gözlerin gördü." (3.21) Her şey, "gözlerin gördüğünün unutulmaması"(4.9) içindir: "Çünkü Yaratanın, sizin Tanrı'nızın terbiyesini tanımayan, onun büyüklüğünü ve elinin gücü ve kolunun uzunluğunu hissetmemiş olan, onun işaretlerini ve Mısır'da firavunlara, Mısır krallarına ve tüm ülkesine yaptıklarını, sizi takip edenleri Sazlı Deniz'in yükselen sularında boğduğunu ve bugüne kadar yokettiğini ve çölde yolunuzu bulup buraya kadar gelmeniz için yaptıklarını bilmeyen çocuklarınızla konuşmuyorum [...] çünkü efendinizin bu büyük eserle-

45. Tesniye, Hobbes ve Lessing gibi kilise ileri gelenleri tarafından Musa'nın beşinci kitabı olarak kabul edilmiş, bu saptama De Wette tarafından *Beiraegen zur Einleitung in das Alte Testament (1806)* adlı kitabında nesnel bir tarihi bakış açısı ile temellendirilmiş ve o zamandan bu yana Eski Ahit araştırmalarında genel geçerlilik kazanmıştır.

46. Bunun için ayrıca bak. W. Schottroff 1964, Tesniye'de "Zkr" "hatırlamak" için özellikle 117 vd.; B.S. Childs 1962.

47. Karş. Musa'nın 4. kitabı 25.3: "Baal-Peor'un yandaşları, kazığa oturtuldular".

rini sizin gözleriniz gördü. Onun için bugün size gönderdiğim bu yasaya uyun" (II.2-8)

Kitapta yer alan bu söylevin muhatapları görgü tanıklarıdır. Çıkış sırasındaki işaretleri ve mucizeleri onlar kendi gözleri ile görmüş, yaşamıştır, onlar artık öykülerinin bir parçasıdır. Tanıklar olarak sorumlulukları vardır. Onun için *İki Kral* kitabının 23. bölümü 3. suresinde sadece Tesniye'deki "yasalar ve nizamnamelerden" değil aynı zamanda "tanıklıklardan" söz edilir, onun için Tevrat'ta Shema^{c}-duasının ilk cümlesindeki ^{c}ed, "tanık" kelimesindeki "^{c}ajin" ve "Dalet" harfleri büyük harfle yazılır:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה י אֶחָד׃

š^{e}ma^{c} Jisrael, adonaj elohênu adonaj echad
Duy, İsrail, efendimiz Tanrımız, o tektir
(Tesniye 6.5).

Çıkış'ın son görgü tanıkları, gözlerinin gördüğünü unutmamaları için uyarılır.

40 yıl kolektif hatırlamanın krize gireceği bir süredir. Hatırlamanın kaybolmaması için, biyografik anıların, kültürel anılara dönüştürülmesi gerekir. Bu dönüşüm, kültürel mnemo tekniği yöntemi ile gerçekleşir. Kitapta kültürel olarak biçimlendirilmiş hatırlama için en az sekiz yöntem geçer.

1. Bilince çıkarma, yürekte saklama - yüreğine yazma: 6. bölüm 6. sure: "Ve bugün sana gönderdiğim bu kelimeler, kalbine yazılsın"[48] (6.6, 11.18 ile karşılaştırılabilir: "Artık bu kelimelerimi yüreğinize ve ruhunuza yazın.")

2. Eğitim - iletişim ve dolaşım yoluyla bir sonraki kuşağa aktarma- her yerde ve her işte ondan söz etmek:[49]

48. İbranice metinde rastlanmayan "yazmak" ifadesi özellikle Yeremya'da (31.33) vardır.

49. Bu sözler, Yaratan'ın Musa'nın ölümünden sonra Yoşua'ya uyarısı ile karşılaştırılabilir: "Her zaman bu yasa kitabından söz et ve gece ve gündüz onun üzerine düşün." (Yoşua 1.8) Yasa sadece "yürekte" değil, aynı zamanda "dilde" olmalıdır. Psikolojik perspektif açısından karş. "Conversational Remembering" D. Midd-

Sure 7: "Ve yasayı çocuklarına ezberlettir ve evinde otururken, yollarda yürürken, yatarken ve kalkarken o hep dilinde olsun." (6.7 karş. 11.20)

3. Görünür kılma - alına işaret:

Sure 8: "Hatırlamak için bunları eline bağla ve alamet olarak alnında taşı." (6.8 karş. 11.18)

4. Sınır koyucu semboller - Kapı çerçevesinde işaret (özelin sınırı):

Sure 9: "Onu kapının çerçevesine ve kapılara yaz." (6.9 karş. 11.21)

5. Kayıt ve yayınlama - kireç badanalı taşlara yazıt:

"Ve sonra, Yaratan, Tanrın seni Şeria'nın öteki yakasındaki ülkeye geçirdiğinde, büyük taşlar bul ve onları kireç ile badanala ve karşıya getirdiğinde bu yasanın tüm kelimelerini taşların üzerine yaz. (...) ve bugün size buyurduğum gibi Şeria'yı geçtikten sonra onları Ebal dağına götür ve taşları kireç ile badanala. (...) Ve bu yasanın tüm kelimelerini açıkça okunabilecek şekilde taşlara yaz." (27, 2-8)[50]

Ebal "lanet dağıdır" (27.13 vd.) Bu dağdan, yasanın kolunun yetişemediği yerlerdekilere lanetler okunur. Yasa metninin yazıldığı taşlar emirlerin unutulduğunun tanığı olarak orada dururlar.[51]

6. Kolektif hatırlama bayramları - "küçük, büyük, tüm halkın" Tanrı'nın huzurunda toplanması gereken üç büyük bayram ve yürüyüş:[52]

leton/ D. Edwards 1990, 23-45. Burada konuşmanın ortak hatırlamanın kurulmasındaki rolü önemlidir, bak. aynı yerde Shotter'in makalesi, s.120-138.

50. Yoşua'nın kitabında 8, 30-35 bu kuralın yerine getirildiğinden söz edilir.

51. Tanıklık işlevi için bak. Yoşua 24.26d.: "Ve Yoşua her şeyi Tanrı'nın yasa kitabına yazdı ve büyük bir taş aldı, onu Tanrı'nın kutsal meşe ağacının altına dikine oturttu ve halkına seslendi: 'bakın, bu taş bizim tanığımız olsun, çünkü o bizimle konuşan Yaratan'ın tüm söylediklerini duydu; ve o sizin tanığınız olsun, Tanrınızı inkâr etmediğinizin.'"

52. Aslında bunların üçü de ürünün kaldırılması bayramlarıdır ("Mazzot":Arpa bayramı, "Şavuot": buğday ve tahıl ürününün kaldırılması bayramı, "Sukkot": meyva bayramı). Toprağın kaybedilmesinden sonra diaspora'da tarımsal dönemlerle ilişkinin koptuğu ve bayramların hatırlama bayramlarına dönüştüğü sanılmaktadır. Burada benim için önemli olan hatırlama motifinin ilk metinler-

"Mazzot" (+Fısıh) - Mısır'dan çıkışın hatırlanması bayramı ("yaşamın boyunca Mısır'dan çıkış gününü düşünmen için" 16.3);[53]

"Şavuot"- Mısır'daki yaşamın anılması için haftalık bayram ("ve Mısır ülkesinde bir köle olduğunu unutmaman için" 16.12);[54]

"Sukkot" - Çardak bayramı, yedi yılda bir bu bayram süresince yasa metninin tamamı okunmalıdır (ayrıca bak. 8).

Buna, kurban edenin imanını belli eden bir dua okumasını öngören, ilk kurbanın verilmesi de dahildi. G.v. Rad tarafından "küçük tarih yemini" olarak adlandırılan bu dua, babalarının ve ülkeye yerleşmenin eklenmiş haliyle Çıkış öyküsünün tekrarı ve özetinden başka bir şey değildi (26.5-9).

7. Sözlü gelenek aktarımı - tarihin hatırlanmasının şiirsel kodlaması:

Kitap, sadakatsizlik ve unutmanın getireceği korkunç sonuçlarına ilişkin uyarının yer aldığı şiirsel biçimde yazılmış bir şarkı ile biter. Bu şarkı halkın sözlü gelenek aktarımında canlı kalmak için yazılmıştır ve ona sürekli bağlarını hatırlatmalıdır: "ve şimdi bu şarkıyı yazın ve onu tüm İsraillilere öğretin ve hep dillerinde olsun, bu şarkı İsraillilerin bana karşı çıkışının da tanığı olsun. Çünkü onu artık babalarına söz verdiğim ülkeye götüreceğim, her yerinde süt ve bal akan; ve karnı doyacak, yağ bağlayacak; sonra ama başka tanrılara tapacak ve onlara hizmet edecek; beni unutacak ve anlaşmayı çiğneyecek, işte bu şarkı tüm bunların tanığı olsun; çünkü o çocuklarının dilinde unutulmayacak" (31.19-21).

8. "Harfiyen" uymanın temeli olarak anlaşma metninin (Tora) kanonlaşması:

"Sonra Musa bu yasayı yazdı ... ve halkın önünde dönem halinde okunmasını buyurdu, her yedi yılda bir Çardak

---

de oynadığı rolü göstermektir.

53. Mazzot bayramının Zikkaron, "Hatırlama Bayramı" olarak anlamı için bak. Çıkış 12,14; Levililer 23,24. Karş. Cancik/Mohr 1990, Dipnot 73-77.

54. Şavuot daha sonra Sina vahyi ve "Tora'nın indirilmesi" motiflerinin de hatırlandığı bir bayrama dönüştü. Karş. M. Dienemann, "Schawuot", F. Thieberger 1979, 280-287.

Bayramı'nda."(31.9-13)[55] Metne harfiyen uyulması gerektiği uyarısı birçok kez tekrarlanan "hiçbir şey ekleme, hiçbir şey çıkartma" buyruğu ile ifade edilir (4.2;12.32).[56]

Anlaşma metninin dönemsel olarak okunması ilkesi, daha sonra Tora'nın tamamının yılda bir kez sinagoglarda okunması biçimine dönüşür. Kolektif hatırlamanın organı olarak düşünülen bu gelenek Hıristiyan kiliselerinde de kurumlaşmıştır.[57]

Kolektif mnemo tekniğinin sekiz biçiminden sekizincisi en önemlisidir. Kanonlaşma geçmişin sürekli değişim içindeki anlatılarının sıkı bir seçime tabi tutulması, seçilenin öz olarak sabitleştirilmesi, dini anlam kazandırılarak dokunulmazlık kazandırılması ve gelenek akışının durdurulması anlamına gelir. Artık hiçbir şey eklenemez ve hiçbir şey çıkarılamaz. Anlaşma kanona dönüşmüştür.[58]

İletişimsel ve *kültürel bellek* arasındaki ayrım ile Deutoronium'daki asıl sorunu daha somut olarak saptayabilecek durumdayız. Burada söz konusu olan –yaşayan ve görgü tanıklarının

55. Bu yöntem, Hitit anlaşmalarının normal düzenine uymaktadır. Bu anlaşmalar da düzenli olarak okunurdu, bak. V. Korosec 1931, 101 d.; G. Eb Mendenhall 1955, 34; K. Baltzer, 1964, 91 Asurlular için bak. E. Weidner 1954-56. Esra, Çardak Bayramı'nda halkın önünde ilk günden son güne kadar Tora'yı okur (Neh. 8.1 ve 18, karş, Baltzer 91-93.). Karşılaştır ayrıca Hitit kralı I. Hattusilis'in vasiyetinin sonu (M.Ö. 16. yy.) "... ve bu yazıtı her ay (tahtın varisine) okuyun; böylece benim sözlerimi ve bilgeliğimi hatırlasın." (Laroche, *Cataloge des textes hittites*, Nr.6 , Cancik/Mohr 1990, 314)

56. "Kanon formülü" ve çeşitli biçimleri için bak. 2. Bölüm 2. kısım, başlangıç. Tesniye'de "anlaşma formülü" ile "anlaşmanın tarafları formülü"nün kombinasyonu söz konusudur. Bu kombinasyonda, anlaşmaya tüm ayrıntıları ile 'harfiyen' uyulması ve biçimine de dokunulmaması istenir. Bu ilişki geleneğin biçimsel olarak , yazarın yazıcıları ile yaptığı bir çeşit anlaşma olarak kavrandığının ifadesidir. Anlaşmaya uyulması için doğru olarak aktarılması gerekir ve anlaşmayı koruyan karakteristik beddua formülleri aynı zamanda biçiminin korunması için de düşünülmüştür. Tesniye'de olduğu gibi Babil yazıtlarında bulunan emir biçimindeki formüller, yazıcıların biçimi korumaları için hazırlanmıştır. Karş. Offner 1950; Cancik 1970, 85 vd.; Fishbane 1972.

57. Baltzer 1964, 91 vd.; ayrıca karş. G.v. Rad'da Tesniye'nin "dua" olarak okunmasının anlamı 1947, 36 d.

58. Bak. A. ve J. Assmann 1987. İbrani kanonunun oluşumu ve Tesniye'nin kutsal kitapların kanonlaştırılmasındaki bir çeşit kristalizasyon sürecini oluşturması konusunda bak. F. Crüesemann'm makalesi. "Kanon"un kavram olarak anlamı için C. Colpe ve A. ve J. Assmann'ın makalelerine bakılabilir.

anlatabileceği– *iletişimsel* anıların, *kültürel bellek tekniği* yardımı ile –kurumsal olarak biçimlendirilen ve korunan– *kültürel* anılara dönüştürülmesidir. Bir kuşağın iletişimsel belleğinde artık yaşamayan ve kişilerce iletilmeyen anılar, doğal olarak ilerleyen zamanla kontrast içindedir ve "varolana aykırılığa" dönüşür. (G. Theissen, 1988).

Hatırlamanın Tehlikeye Düşmesi ve Unutmanın Sosyal Koşulları

Masal bilen herkes, bir şeyin asla unutulmaması gerektiği uyarısını içeren motifi hatırlar. Bu motif masalın tam da bu unutma üzerine kurulduğunun işaretidir. Bu tür uyarılar genellikle bir sınırın aşılması, yabancı bir mekâna girilmesi arefesinde yapılır. Çünkü, yabancı çerçeve, özellikle de yabancı bir gıdanın alınması, unutmayı destekler.

Unutmaya yol açan bu çerçeve değişiminin ilk modeli ya da ilk sahnesi yabancı bir yere yapılan seyahat, bir sınırın aşılmasıdır. Çocuk ailesini, elçi görevini, prens asil soyunu, ruh göksel kökenini unutur- çünkü yeni dünyada bu anıları koruyacak ve destekleyecek hiçbir şey yoktur. Bağlantı kurulamayan her şey gerçek değilmiş gibi görünür ve yokolur.

Tesniye tam da bu koşulların varlığından yola çıkar. Kitapta yer alanlar, sınırda tekrarlanacak "kelimelerdir". (*d^{e}barîm*, "kelimeler" kitabın İbranice'deki başlığıdır ve ilk kelimesidir). Yürüyüşünün sonuna gelmiş olan İsrail halkını bekleyen çerçeve değişimi son derece keskindir, artık çok farklı koşullarda yaşayacaktır. Anıları da bu ölçüde tehlike altındadır. Şeria'yı geçip ve "süt ve bal akan" ülkenin yemeklerinden yediği anda, kimliğini ve görevini, yani anlaşmayı unutacaktır.

Tesniye okunduğunda hatırlamayla ilgili olumsuz düşünüldüğü izlenimi oluşuyor; son derece etkileyici ve unutulmazlığın tüm işaretlerine sahip de olsa, bir tarihin unutulması kadar normal ve anlaşılır bir şey veya son 40 yılın deneyimlerinin tamamen unutulması kadar normal ve anlaşılır bir şey yoktur. Metnin ortak anıların ve geçmişin dayanıklılığına ilişkin

bu kötümser yorumu neye dayanmaktadır? Kitap boyunca iki nedenden söz edilir: kontrast ve baştan çıkma. İsrail halkının gideceği ülke, halkın o zamana kadar alışkın olduğundan çok farklı yaşam koşullarına sahiptir: "Dağlarında ve ovalarında dereler, kaynaklar, ırmakların aktığı, buğday, arpa, üzüm bağları, incir ve nar ağaçları ile dolu bir ülke, zeytin ağaçları ve bal bulunan bir ülke, artık az gıda ile yetinmeyeceğin bir ülke, hiçbir şeyinin eksik olmayacağı, taşları demirden, dağlarından cevher çıkaracağın bir ülke. Ve karnın doyduğu zaman Yaratana sana verdiği bu ülke için şükredesin. O zaman Yaratanı, Tanrını unutmaktan, bugün sana verdiğim yasaları, hukuku ve nizamına uymamaktan kendini koru, karnın doyduğu zaman, evler inşa ettiğinde ve içinde oturduğunda, sığırların ve koyunların çoğaldığında ve sahip olduğun altın ve gümüş arttığında ve sahip olduğun her şey fazlalaştığında, sakın ola ki burnun büyüyüp Yaratanı, Tanrını, onun seni Mısır'dan kölelikten kurtardığını unutmayasın (...) ve sakın ola ki şunu söylemeyesin: 'bu zenginliği kendi gücüm, ellerimin gücü sayesinde elde ettim.' Yaratanı, Tanrını daha çok düşün. (...) Ama Yaratanı unutursan ve başka tanrılara taparsan, seni temin ederim ki, her şeyini kaybedeceksin." (8.10-19)

"Ve şimdi Yaratan, senin Tanrın, seni .... büyük ve güzel kentlerini kurmadığın, her çeşit malla dolu evlerini, senin doldurmadığın, kuyularını kazmadığın, şarap bağları ve zeytin bahçelerini dikmediğin o ülkeye götürünce ve sen ondan yediğin ve karnın doyduğu zaman, Yaratanın, seni köle olduğun Mısır'dan çıkardığını unutmaktan kendini koru." (6.10-12)

Unutma, çerçeve değişiminin, yaşam koşulları ve sosyal ilişkilerin tamamen değişmesinin sonucudur. Eskinin geçerli olmadığı bu yeni gerçekliğin sembolü ve örneği ise yemektir. Bu yüzden kırk yıllık çöl yürüyüşünün tüm deneyimleri şaşkınlık verici bir saptamaya indirgenir: insanın sadece ekmekle yaşaması mümkün değildir - "o seni aşağıladı ve aç bıraktı, sonra sana sadece Manna verdi ...sana insanın sadece ekmekle yaşayamayacağını göstermek için ama özellikle efendinin sözünün etkisini göstermek için" (8.3) Bir kişinin etrafındaki gerçeklik değişirse, daha önceki gerçeklikte varolan her şeyin

unutulması kadar doğal bir şey yoktur. Çünkü eski gerçeklik, varolan koşullara aykırı düşmektedir, onlar tarafından onaylanmaz ve desteklenmez.

Anılar sadece dış koşulların değişmesinden dolayı doğal olarak unutulmakla karşı karşıya değildir, aynı zamanda dışarıdan yıkıcı bir etki mevcuttur. Sürekli "tuzaklar" ve "ayartmalardan" söz edilir. İsrail halkının gideceği ülke ayartıcı güce sahiptir. Bu yüzden bu ülkenin halkı ile ortak hiçbir şey yapmamak, aksine yabancı olan ile öz arasında aşılmaz bir sınır çekilmesi gerekmektedir.

"Onlarla hiçbir anlaşma yapma ve onlara acıma, onlarla evlilik yoluyla akraba olma, kızlarını oğullarına verme, onların kızlarını oğullarına alma. Çünkü onlar senin oğullarını efendinden ayıracak ve başka tanrılara taptıracaktır. ... Tam tersi onlara şöyle davranın: sunaklarını yıkın, mezar taşlarını parçalayın, atalarının küllerinin bulunduğu kapları dökün ve putlarını yakın." (7.2-5)"Onlara acıma ve tanrılarına hizmet etme, çünkü onlar senin için birer tuzaktır" (7.16).

İsrail unutmamalı ve baştan çıkmamalıdır. "O halkların tiksindirici geleneklerine alışma" (18.9). Baştan çıkarma motifi, o zaman Şeria'nın öte yakasındaki ülkenin dini geleneği olan çoktanrılılık ve putperestliğe dayanmaktadır. İsraillilerden talep edilen yaşam biçimi, bu gelenekle düşünülebilecek en büyük karşıtlığa sahiptir. Evrenin efendisinden başka tanrının kabul edilmemesi, Tanrı'nın suretinin olmaması, Kudüs tapınağından başka hiçbir şeyin kutsal sayılmaması, kahinlerin, gökbilimcilerin, falcıların, kehanet rahiplerinin, sihirbazların, muskacıların[59], tapmak hizmetkarlarının reddi, gidilen ülkede hak ve gelenek olarak kabul edilen hiçbir şeye uyum göstermeme. Çünkü bu Yaratan'ın tiksinmesine yol açar.[60]

İsrail halkı kutsal ülkeye vardığında ve orada refah içinde yaşadığında unutmaması gereken, çölde iken Yahve ile yaptığı anlaşmadır. Bu öyküde geçmiş ve gelecek, çöl ve verimli ülke,

59. Sihirbazlık ve falcılığın yasaklanması: 18.9 vd. Karş. Musa'nın 3. kitabı 18.3; 18.21; 19.26; 20.27; 19.31.

60. İsrail'de tek Tanrı inancı ile çoktanrılılık arasındaki çatışma için özellikle karş. M. Weippert 1990.

yabanıl ve medeni olarak ayrılmaktadır. Dün, bugünde yaşa mamaktadır: aksine ikisi keskin bir sınırla ayrılmıştır. Yine de dünün, bugün hatırlanması gerekmektedir. Halk, içinde bulunduğu gerçeklik tarafından hiçbir şekilde desteklenmeyen bir geçmişi hatırlamak zorundadır. Bu ülkeye ve yaşadığı zamana yabancı olmak anlamına gelir. Uyum sağlamak unutmak anlamına gelmektedir. *İki Kral Kitabı*'nın 22-23. bölümleri okununca kastedilenin ne olduğu daha iyi anlaşılıyor. Çünkü bu kitabın kuralları açısından bakıldığında, ülkenin renkli kült pratiği, tam da kitapta söz edilen tiksindirici bir şey olarak kendini göstermekte ve ülke çapında görülmemiş sertlikte ve acımasızlıkta bir temizlik hareketi ile kökünün kazınması gerekmektedir. Hatırlama şoke olarak yaşanmakta ve tahrip edici etki yapmaktadır.

Yukardan bir devrim olarak tanımlanan Yoşiya reformu unutulan gerçeğe dayanılarak kabul ettirilir. Yasa, şok biçiminde hatırlanan anılara dayanılarak, bir çeşit "mémoire involontaire" olarak kolektif düzeyde yürürlüğe sokulur. Sürekli geleneğin aksine, sadece unutulduğu için tüm zamanlar boyunca değişmeksizin kalabilen gerçek, devrimci etkisini ancak böyle gösterebilir. Dışardan, tarihçi gözüyle bakıldığında ise reformlar için tipik olan bir özellik öne çıkıyor. Yeni, aslolana dönüş olarak sunuluyor. Bu bölümün birinci kısmında katıldığımızı belirttiğimiz Morton Smith'in başını çektiği akım, Yoşiya devrimini, krallığın resmi politikası ve kült pratiğine karşı muhalefeti oluşturan peygamberler ve bazı halk gruplarının, yani "Tek Yahve Hareketi"nin zaferi olarak görür (M. Smith 1987, 11-42). Bu yoruma göre tek Tanrı düşüncesi geçmişten değil, yeraltında varlığını sürdüren bir hareketten doğmuş ve kazandığı mevziden, o zamana kadar geçerli olan geleneği "unutkanlık" ve "geri kalmışlık"la suçlamıştı. Kutsal kitap, krallar döneminin dini geleneğinden önce sadece tek Tanrı'nın egemen olduğu bir dönemin varlığından yola çıkar ve büyük İmparatorluk döneminde kültürel çevreye uyum sağlanması sonrasında yaşanan yabancılaşma yüzünden bu dönemin ger-

çekten unutulduğunu ileri sürer. Ancak halkın zihnine kazınan bu deneyim sonsuza kadar örtülemez ve - tam da politik gerilimin yüksek olduğu bir dönemde[61] - herkesi etkileyen bir "temizlik" ya da o zamana kadar görülmemiş sertlikte bir "süpürme" hareketi olarak yeniden ortaya çıkar (Hes. 20.36-38).[62] Din tarihinde bu kurgu tam da Freud'un din tarihine ilişkin teorisinde olduğu gibi dramatik bir hatırlama öyküsü olarak sunulur. Bu reformun sloganı Çıkış'ın hatırlanmasıdır ve başarısı da gerçekten, öykünün şok hatırlamanın yarattığı dramatik bir olay, bir kenara itilerek unutulanın geri dönüşü olarak algılanması ve *Çıkış, Sina, toprağın terki* gibi hatırlama motiflerine bağlı bir şeyin varlığından hareket etmesiyle açıklanır.

Yahudiler Babil sürgününün yarattığı tehlike ortamında insanlık tarihinde örneği olmayan bir kültürel mnemo tekniğinin temelini attılar. Bu hatırlama sanatının özelliği ve "yapaylığı", dayandığı gerçekliğin, yaşanılan gerçeklikle hiçbir bağının olmaması, onun tarafından desteklenmemesi, aksine onunla büyük bir karşıtsallık içinde olmasında yatar: verimli kutsal ülkeye karşı çöl ve Babil'e karşı Kudüs. Yahudiler bu bellek tekniği sayesinde, tüm dünyaya dağıldıkları halde, ikibin yıl boyunca, bir ülkeye ve bir yaşam biçimine ilişkin anılarını, içinde yaşadıkları gerçeklikle tamamen çelişse de umut ilkesi olarak canlı tutmayı başardılar: "Bu yıl köle, gelecek yıl özgür, bu yıl burada, gelecek yıl Kudüs'te." Yaşanılan dönemdeki deneyimlerle hiçbir bağlantısı olmayan bu ütopik hatırlamayı G. Theissen'ın son derece yerinde ifade ettiği gibi (1988) "varolana aykırılık" olarak adlandırıyoruz.

Tesniye'ye dayanan kültürel mnemo tekniği, son derece özgül ve sadece İsrail'in özel tarihi koşullarıyla açıklanabilen bir olgu olmasına rağmen, varolana aykırılığa dayanan hatırlama

61. Yoşiya'nın hükümet ettiği dönemde kuzey kavimlerini 100 yıl önce egemenliği altına alan Asur İmparatorluğu hızla dağılmaya başlar ve güneydeki uydu imparatorluk politik ve kültürel bağımsızlığa kavuşur. Bağlar gevşemiş ve kendi kaderini belirleme fırsatı yükselmiştir. Bu özerklik çabalarının sonucu Tesniye'dir. Tarihi nedenler için bak. H. Spieckermann, 227 vd.
62. Karş. M. Walzer 1988, 68 d.

ilkesinin genelleştirilmesi mümkündür. Yahudilik'te en üst düzeye çıkmış haliyle yaşanan bu olgu başka yerlerde de görülmektedir. Her toplumda "anakronik yapılar" (Erdheum 1988), ilerlemeden çok korumaya yönelik kurumlar vardır. Din böyle bir anakronik yapının tipik uygulamasıdır. Bugünü yaratan kültür içinde, unutulmaması gereken dünü canlı tutan bir unsurdur. "İşlevi, hatırlatma, canlandırma ve tekrarlama yoluyla bu zamanın dışında olana aracılık etmektir" (Cancik/Mohr 1990, 311). Bağlantıyı yeniden kurmak, hatırlamak ve anıları korumak dinin ilk işlevidir.[63] Tesniye bu yapıyı anlatısal olarak geliştirdi ve gözönüne getirilmesi mümkün bir hatırlama figürüne dönüştürerek sabitleştirdi. Yaşamın sadece bugünle başlayıp bitmesi, insanın "sadece ekmekle" beslenmesi kadar imkânsızdır (Tesniye 8.3). Çerçevesi ilk kez Tesniye'de çizilen ve daha sonraki tüm dinlere ölçü olan anlamıyla din, yaşanılan gerçeklik içinde hiçbir izdüşümü olmasa ve destek bulamasa da, son derece farklı ve aşırı koşullarda kabul edilmiş olan bir bağlılık konusunda ısrar etmektir.

63. Din anlamına gelen "Religio" kelimesinin etimolojik kökeni için ("religere": dikkatle uymak" ya da "re-ligari": "kendini geçmişe bağlamak") bak.: H. Zirker 1986. Bu durumda önemli olan unsur "geri" anlamındaki "re" ekidir. Karş.H. J. Fabry 1988.

6
Yasanın Ruhundan Tarihin Doğuşu

CEZA VE KURTULUŞUN IŞIĞINDA TARİH YAZIMI

Kültürel bellek konusundaki çalışmalarımızda İsrail, aynı ölçüde merkezi önemdeki iki olgunun paradigması olarak karşımıza çıkıyor: "gelenek akışının" daraltılarak kanonlaştırılması ve tarih yazımının ortaya çıkışı. İki olgu da birbiri ile yakın ilişki içinde bulunuyor. İkisinin de ortak mekânı, etnik grubun ortaya çıkış süreci, kesinleştirilerek kanonlaştırılmış anlatıya dayanan ve dinamiğini, içselleştirilen öykünün "mit motoriğinden" alan, sağlam bir öze sahip ortak kimliktir. Bu teorik açıklama, kanon ve tarih arasında sıkı bir ilişki gören Antikçağ'daki bakış açısına da uygundur. Josephos'da bu konuya

ilişkin olarak şunları okuyoruz: "Bizim kitaplarımız ... sadece 22 tane ve tüm zamanların açıklamasını içeriyor. Musa'nın kitapları olan 5 tanesi yasalar ve insanın ortaya çıkışından, yasa koyucunun ölümüne kadar geçmiş tarihi içeriyor. Musa'dan Artakserkses'e kadar olan tarih peygamberler tarafından 13 kitapta yazıldı. Geri kalan 4 kitapta Tanrı'ya övgüler ve insani bir yaşam için kurallar var." (7. bölümün 2. kısmında bu konuyu ayrıntılı olarak ele alacağız). Tevrat'ın ilk ve en önemli bölümleri, Tora ve peygamberler, burada tarih yazımı üst kavramı altında incelenecek. "Kanonlaştırıcı daraltma", tek ve bağlayıcı hatırlamanın organizasyonuyla, yani tarih yazımı eylemi ile ilgilidir. Bu hatırlama biçiminin taşıyıcıları peygamberlerdir ve onlarla birlikte tarih yazımı da sona erer: "Artakserkses'den günümüze kadar anlatılanlar aynı değerde değildir, çünkü peygamberler dönemi bitmiştir." Peygamberlerin tarihi ya da "karizmatik" tarih Musa'dan Nehemiya'ya kadar sürer. Bu döneme ilişkin anlatılar 13 kitapta toplanır. İsrail'in kendini yükümlü gördüğü özel hatırlama sorumluluğunun hukuki bir kökeni vardır: İsrail'in Tanrı ile yaptığı anlaşmaya dayanır. Bu sözleşme belleğe en ağır sorumlulukları yükler: bütün ayrıntıları ile birlikte hatırlanmak, korunmayı ve uygulanmayı gerektirir. Ondan bir şeyi çıkaranın, bir şey ekleyenin ya da değiştirenin vay haline! Ünlü "kanon formülü"[1] nün istediği gibi, *zakhor we şamor*! "an ve koru!" emri de aslında hukuki anlamda kullanılır.

Bir önceki bölümde kanonlaşmanın tarihi koşulları ile ilgilendikten sonra bu bölümde tarih ve tarih yazımının çerçeve koşullarını incelemek istiyoruz. Bu konuya ilişkin tezimiz şöyle: Hem tarih hem de tarih yazımı, Ortadoğu'da hukuki kurumların ortaya çıkışı ile sıkı bir ilişki içindedir.

Önce bir başka bağlamda önerdiğim, tarih kavramının tanımı ile başlamak istiyorum: "Tarih eylem ve hatırlamanın sonucudur. Hatırladığımızdan başka bir tarih yoktur; eylemi yapmadığımız başka bir tarihi de hatırlamayız."[2] Eylem, bağ-

1. Bunun için bak. s.103 vd. - 197 ve 230.
2. Bak. J. Assmann, 1988, 105. Tarih ve eylem kavramlarının ilişkisi için bak. Bubner 1984.

larla ve özgürlüklerle belirlenmiş, yani *hukuki* yapıdaki belli bir hareket alanının varlığını gerektirir ve hukuki olarak yapılanmış bu mekânda gerçekleşir. Sümer kent devletleri arasında hukuki olarak düzenlenmiş ilişkilerden ve çivi yazısı kültürü aracılığıyla M.Ö. üçbin yılında bile Mezopotamya'yı aşan bir tarih mekânının, nasıl geliştiği ve Geç Bronz Çağı'nda Ortadoğu, Mısır ve Ege'yi kapsayan bir "ökumene" birliğinin (yerleşilen dünya) oluştuğu kolayca gösterilebilirdi, ama bu çalışmamızın çerçevesini aşacaktır.[3] Benim için burada önemli olan, "Eski Dünya"nın ve "ökumene döneminin"[4] oluşumunun, iç içe geçmiş dış politik ilişkiler ile sadece eylem alanlarında bir yapısal değişikliğe yol açmadığını, aynı zamanda hatırlama eylemini, özellikle uzun vadeli ittifaklara girilmesinin ve ağır bağlayıcı koşullara sahip anlaşmaların ve yasaların geçerliliğinin kabul edildiğinin hatırlanmasını etkilediğinin ispatıdır. Devlet tarafından organize edilmiş yapıların ortaya çıkışı ile insanların içte ve dışta kabul etmek zorunda kaldıkları yükümlülükler geleceği ipotek altına aldı ve eylem alanı haline gelen "dünya"nın yanı sıra hatırlanan tarihin geçtiği yer olan sosyal açıdan belirlenmiş zaman yaratıldı.[5]

Eski toplumların bağlayıcı yapısında hukukun merkezi pozisyonunu kabul eden bu kurgu, dil konusundaki kaynaklarda yaptığımız araştırmaların sonuçlarına da uyuyor. Çünkü bu araştırmanın konusu olan ve bir kültürün ve toplumun bağlayıcı yapısı olarak nitelendirdiğimiz olgu eski kültürlerin

3. Burada özellikle P. Artzi'nin çalışmaları (1969; 1984) önemlidir. Ayrıca bak. Munn-Rankin 1956.

4. Bu kavram Vögelin 1974'te kullanıldı, ancak oradaki tanım daha geç bir çağı, Pers İmparatorluğu'ndan Roma İmparatorluğu'nun sonuna kadar olan dönemi kapsamaktadır. Ancak "ökumene" kavramı için ortak bir imparatorlukta politik bir birlik belirleyici değildir. Belirleyici olan daha çok, kendi düzeninin dışında başka düzenlerin de varolduğu ve tüm düzenlerin ve halkların, dilleri, gelenekleri ve yasaları arasındaki farka rağmen ortak bir dünyada yaşadıkları ve kültürlerarası iletişim yeteneğine sahip oldukları bilincinin var olmasıdır. Böylece ortak ama çok merkezli bir tarih mekânı olarak "yerleşilen dünya" kavramı oluşur.

5. Tenbruck'un (1989, 436) işaret ettiği gibi, Polibios bile olayların gittikçe artan ölçüde iç içe geçmişliği sürecini tarih kitabının giriş bölümünde saptamış ve "yerleşilen" ile "tarih" arasındaki ilişkiye dikkat çekmişti.

kendi kavramsallıkları içinde de, *hukuk, yasa, adalet, sadakat, sahicilik* kelimeleri ile ele alınıyor.[6] "Karmaşıklığın azaltılması" (Luhmann 1973) ile eylem ve hatırlamayı mümkün kılan dünyaya güven sağlanır ve bu güven karmaşık süreçleri basitleştiren hukuki bağların geçerliliğine dayanır.

Bu bölümün başlığını formüle ederken Nietzsche'ye yapılan atıf boşuna değil, çünkü hukukun ruhundan hatırlamanın doğuşu tezi, *Ahlâkın Soykütüğü* adlı eserinin ikinci bölümünü ve asıl özünü oluşturmaktadır. Bu tezi, burada, ahlak ve bireysel bağ düzeyinden, tarih ve kolektif bağ düzeyine taşımış oluyoruz. "Unutma!", bu "kültürel emir" ya da men etme İsrail'de de topluma yöneltiliyor. Hukuk ve hatırlama arasındaki ilişkinin incelenmesi, bize bu kitapta şimdiye kadar çok az söz edilen çivi yazısı kültürlerine göz atma imkânı da veriyor.

Iustitia Connectiva (Bağlayıcı Adalet)

İnsanlar için yaşananların anlamı, yapmakla yapmamanın (doğruyu yapmak, yanlıştan sakınmak) ilişkisindedir. Bu ilişki genelde her şeyin bir nedeni olması ile açıklanır. Ancak bu açıklama ile eski toplumların kavramsallığı arasında ilişki kurmak mümkün değildir. Nedensellik kavramı, olayların doğal bir otomatiğe bağlı olduğu düşüncesini öngörür. Oysa, Antikçağ metinlerinde bunun tam tersi söz konusudur. Bu metinlerde daha çok yapmak ve yapmamak arasındaki ilişkiyi gözleyen, yani iyinin kârlı ve kötünün zararlı çıkmasını gözeten güçler, yetkililerin ve kurumların varlığına inanılır. Her halükarda söz konusu olan nedensellik değil misillemedir.[7] Ancak bu "misilleme"nin işleyişi çok farklı imgeleştirilir.

6. Bu konuyu Mısır kültürü çerçevesinde 1990'da yayınlanan kitabımda inceledim.
7. Burada kurmaca gerçeklik, yaratılmış bağlantılar - Hayden White'ın deyimiyle "şiir" - söz konusudur. H. Gese ise tarih teorisinin bağlayıcıları olarak "sekans" ile "sonuç" arasında fark gözetir. Ancak sonuç da uygun bir kavram değildir. "Nedenselliğin" doğal bir yasanın sonucu izlenimi vermesi gibi, "sonuç" da mantıklı bir otomatiğin sonucu gibi gözükmektedir. Oysa bu belirlenmişlik, H. Kelsen'in (1947) saptadığı gibi, geçmişteki düşünce akımları için geçerli değildi.

Kaynaklar misilleme yerine "adaletten" söz eder.[8] Adalet, hukuk, din ve ahlak alanlarını birleştiren merkezi kavramdır. Adalet, yargıçların kararlarını belirler, kralların eylemlerini yönlendirir, insanlara yollarında rehberlik eder ve sonucu eyleme bağlayan ilkedir. Adil bir dünyada iyilik ödüllendirilir, kötülük cezalandırılır. Bu eski oryantal bilgelik ilkesinin çekirdeğidir ve hedefi insanları kendi güçleri ile kendi başlarına mutluluğu aramalarını, aynı zamanda kendi başlarına intikam almalarını engellemektir. Burada bağlayıcı, yani eylemle ilişki kuran adaletin birkaç düzeyde haklı olduğu ortaya çıkar:

1. Adalet insanları birbirine bağlar, sosyal birliktelik ve dayanışmanın temelini oluşturur.
2. Adalet, başarıyı iyi eyleme, cezayı suça bağlar, böylece anlamın ve birlikteliğin anlaşılmasına yardımcı olur, böylece tesadüfi, birbiri ile ilişkisiz olan ve başka türlü ilişkisiz kalacak olan olaylar akışının *ilişkilendirilmesini* sağlar.

İki boyut, hem sosyal (1), hem de zaman (2) boyutu, bağlayıcılık kavramı ile özetlenebilir. Burada söz konusu olan hem sosyal hem de zaman boyutunda hukuk kurallarının geçerliliğinin sağlanmasıdır. Bağlayıcı bir kural belirli ya da belirsiz bir süre için geçerliliğini ortaya koyarak insanları ve zamanı birleştirir.

Bu sayede, adalet, dün geçerli olanın bugün de geçerli olduğu ve yarın da bugünkünün geçerli olacağı bir "hatırlama mekânı" yaratır. Bu mekânda her şeyin önünde yasa geçerlidir: "unutma!" Hatırlamanın en eski ve güçlü uyarıcısı bu yasadır.

Bu bağlayıcı adaleti dört farklı biçimde tanımlayabiliriz:

a) Yapmak ve yapmamak arasındaki ilişkinin en basit ve yaygın görüntüsü, iyilik "yapanın" kârlı, kötülük "yapanın" zararlı çıkacağına olan inançtır. Bu "içkin öngörü"[9] ilkesi ne

8. Bunun için bak. H. H. Schmidt 1968, ayrıca yayınlanmamış metin; J. Assmann 1990 a, 203-224.
9. Aleida Assmann 1991, 19.

Tanrı'nın ne de devletin müdahalesini bekler, sadece işleyen bir ortak günlük yaşamın deneyimlerine dayanır. Söz konusu olan, soyut olarak "altın kural"[10] şeklinde ifade edilen, ama aynı zamanda somut olarak atasözlerinin bilgeliğinde ortaya çıkan ("gün doğmadan neler doğar"; "yalancının mumu yatsıya kadar yanar" vb.) iyilik ve kötülüğün kendiliğinden dengeleneceği (iyinin iyiliği, kötünün belayı bulacağı) düşüncesidir. Buna, Mezopotamya'daki köklü kültürlerin basit bilgeliğinin daha ayrıntılı olarak uygulandığı üç biçimi daha ekleyebiliriz:

b) Sosyal adaletin, yapmak ve yapmamak ilişkisinin işleyişinde sadece dayanışma ve karşılıklılık sayesinde gerçekleşeceğine inanılır. İyinin ödüllendirilmesi ve kötünün cezalandırılması kendiliğinden değil, ancak "birbirini düşünme" ve "yardımlaşma" (bunlar Mısır'da sosyal adaletin temel kavramlarıdır) temelinde gerçekleşir. Anlam, egoist unutma dürtüsüne karşı çıkan, ortak bir hatırlama çabasının ürünüdür. Mısırlılar Ma'at kavramı ile özellikle dayanışma yoluyla devam ettirilen düzeni vurgularlar; Arap tarihçi İbn Haldun, dayanışmanın duygusal yönünü vurgulayan 'asabiyya' kavramını kullanır.[11] Etnolog Meyer Fortes (1978) bunun için "amity" kavramını buldu.

c) Politik adaletin gerçekleşmesi yapmak ve yapmamak ilişkisinin işleyişine devletin müdahalesi ile sağlanır. Gerçekliğin bu şekilde yorumlanmasının en klasik örneği Mısır'da ve Hindistan'da görülür. Ayrıca (b) de ifade edilen sosyal adaletin de politik adaletle gerçekleşeceği düşünülür. Bu inanca göre, devletin yıkılması durumunda kaos yaşanacaktır. Dünyanın anlamı ve düzeni tamamen yokolacaktır. İyilik karşılığını bulmayacak, kötülük cezasız kalacak, büyükler küçükleri yutacak, oğullar babaları öldürecektir.

d) Dini adaletin gerçekleşmesi yapmak ve yapmamak ilişkisinin işleyişi tanrıların müdahalesi ile gerçekleşir. Ödül ve ceza, iyiliğin iyilik, kötülüğün kötülük bulması, artık eylemin

10. A. Dihle, 1962
11. H.H. Biesterfeldt 1991, 284 vd.

sonucu değil Tanrı'nın müdahalesinin sonucudur. Bu, tanrıların dünyanın ve insanların kaderlerine yönelik niyetinin varlığından hareket eden bir "iradi teolojiyi" öngörür.

Bağlayıcı adalet öğretisi, ilk bu biçimi ile hatırlama için uyarıcı işlevini gördü. Tanrısal adalete inancı ve buna bağlı olarak insanın sorumlu davranma yükümlülüğünü temel alan öğreti yaşamın anla mım belirler ve her şey bu öğretinin doğru olarak uygulanmasına bağlıdır. Bu süreci "teoloji aracılığıyla dünyanın anlamsallaştırılması" olarak tanımlayabiliriz.

Bu "iradi teolojinin" doğum yeri Mezopotamya'dır. Olayları Tanrı'nın arzusuna bağlayan ilk metinler burada ortaya çıktı. Albrektson (1967) Mezopotamya tanrılarının planlı eylemleri ve dünyevi-insani olaylara bilinçli müdahalesinin, Eski Ahit'deki Tanrı kurgusu kadar tipik olduğunu gösterdi. Ancak incelediği metinlerin çoğunun hukuki karaktere sahip olduğu gerçeğini farketmedi: bunlar yasayı çiğnemek niyetinde olanlara yönelik misilleme uyarıları idi. Bu "lanetleme formülleri" insanların tanrılardan beklediklerini açık biçimde dile getiriyordu: bağlayıcı bir adaletin uygulanması.[12] Bu metinlerin bağlayıcı gücünün etkisi altındaki gelecek tanrıların ellerindedir, ayrıca yasanın çiğnenmemesinin ve çiğneyenlerin cezalandırılmasının sorumluluğu onların üzerindedir. Bu biçimdeki en eski metin Lagaş ile Ummu arasındaki mezar stelidir. Yasayı çiğneyen, Enlil ve Ningirsu tarafından mahvedilmekle tehdit edilir, hem de politik olarak: halkı ondan yüz çevirsin ve onu öldürsün.

Hukuk, kralların da uymak ve eylemlerini dayandırmak zorunda olduğu bir kurallar alanı oluşturur. Kral halkını kontrol ettiği gibi kendisi de tanrıların kontrolü altındadır. Felake-

12. Lanet, yapmak ve yapmamak ilişkisinin garantiye alınmasının en güçlü biçimidir. Hiçbir sosyal ya da politik kurum işe yaramasa da lanetin kötünün cezasını bulmasını sağlayacağı kesindir. Aynı şey inayet açısından da geçerlidir. İnayet ve lanet, tanrıları (ya da Tanrı'yı) yapmak ve yapmamak ilişkisini gözeten olarak kabul ettiği için, dini adaletin varlığından hareket eder ve metinlerin dilinde iki olgunun da bağımsız varlığı görülür. Ne yazık ki, Antikçağ'da lanete ilişkin kapsamlı bir araştırma henüz yapılmadı. Kutsal kitap ve Mezopotamya için W. Schottroff'un (1969) çalışması hâlâ en temel araştırmayı oluşturuyor.

tin hatırlatılması kurallara uyulmasını sağlar. Ağıtların ve alı lak dersleri veren kral efsanelerinin en önemli konusu budur (özellikle Naramsin efsanesi). *Akad Üzerine Lanet* olarak bilinen ağıtta kral Naramsin'in Nippur'daki Enlil tapınağını tahrip ettiği ve Enlil'in de Gutları onun üstüne saldığı anlatılır:

> Uzak dağlardan indirdi onları, hep birden,
> onlar, ki kimsenin tanımadığı, halklar arasında sayılmayan bir halk,
> Gutlar, bağları olan gerçek bir halk değildir,
> insan kılığındalar ama, sözleri köpeğin havlaması gibi,
> onların dağlardan aşağı inmelerine izin verdi Enlil
> akın akın geldiler, çekirgeler gibi dünyayı kapladılar.[13]

Belgesel olmayan, şiirsel anlatı biçimindeki bu tarihi metin, manasının anlaşılacağını, yani gösterge haline geleceğini de varsayıyor. Ve bu varsayımı "iustitia connectiva" ilkesine, tanrıların sözü ile korunan hukuk alanında cezanın suça, daha genel bir ifadeyle sonucun eyleme bağlanması ilkesine dayandırıyor.[14]

M.Ö. 1300 Civarında Hitit Tarih Yazımı

Hititlilerden kalan tarih eserlerinde de suç, hukuk ve adalet kavramlarının ilişkisi dikkat çekiyor. Tanrının cezalandırması ile sonuçlanan klasik eylemler olarak yalan yere yemin, yeminden dönme ve anlaşmanın bozulması sayılıyor. Bu bağlantı özellikle, ayrıntıları ile değineceğimiz Şuppiluliuma skandalında ortaya çıkıyor. Bu öyküye göre kahinlere sorularak bağlayıcı anlaşmalar içeren ve Şuppiluliuma tarafından ihlal edilen iki "tablet"in adı anılır. Bunlardan biri Mala nehri (Fırat) için verilen kurbanlarla ilgili metin, diğeri ve çok daha önemlisi ise Mısır'la yapılan anlaşmadır. Murşili bu anlaşmaya ilişkin olarak yeminler etmektedir:

13. A. Falkenstein 1965, 70; B. Albrektson 1967, 25 d.
14. Mezopotamya ve Yunan kültüründe sözleşmeler ve yemin formülleri için bak. Carfora/Liverani/Zuccagnini 1990 (bu konuda dikkatimi çeken Heidelberg'li meslekdaşım K. Deller oldu).

Bu yazıta
hiçbir kelime eklemedim, hiçbir şey de çıkarmadım.
tanrılar, efendilerim, bakın!
Bilmiyorum! Belki geçmişte
bazı krallar
bir şey eklemiş midir
ya da çıkarmış mıdır
benim bilgim dahilinde değildir, bu konuda
daha sonra da hiçbir şey duymadım.[15]

H. Cancik tarafından (1970, 85d.) "harfiyen formülü" (hiçbir şey çıkarma, hiçbir şey ekleme) olarak nitelendirilen yemin, metnin sadakatle aktarılması ile değil, anlaşmanın "harfiyen" yerine getirilmesi ile ilgilidir.[16] İlginç olan bu formülün burada tıpkı Tesniye'deki anlamı taşımasıdır (4.2). Hammurabi kodeksinin girişinde değindiği biçiminde de, Cancik'in belirttiği gibi, aktarım belgesel sadakatle yapılması üzerinde değil, üstlenilen sorumlulukların harfiyen yerine getirilmesi üzerinde durulmaktadır. Mısır'da da bu formüle ilişkin bulunan tüm kayıtlar, güvenilirlilik meziyetine dayanmaktadır. Memurlar "hiçbir şey eklememek ve hiçbir şey çıkarmamakla" (*jnj jtj* "getirmek, almak") övünmekte, ama bununla yazıcılığı değil, sorumlulukların yerine getirilmesi ve anlaşmaların gerçekleştirilmesinde sadakat ve güvenirliliği kastetmektedirler.[17]

"Soğuk" belleğin medyası olarak nitelendirdiğimiz, kronolojik kontrol ve yönelişin araçları olan kral listeleri ve yıllıklar, önce Mezopotamya'da daha sonra Mısır'da (Mısır için: Redford 1986) tarih yazımı olarak kabul etmesek de, tarihi metinler olarak nitelendirebileceğimiz biçimde gelişti: Mezopotamya'da kralların icraatlarını anlatan öyküler ve Mısır'daki diğer kral

15. E. Laroche, *Collection des textes hittites* Nr.379= KUB XXXI 121, karş. Sürenhagen 1985, 11.

16. Bunun için ayrıca bak. s.103 ve s.216. "Harfiyen yerine getirme" ve "sadakatle aktarma" Antik Doğu düşüncesinde birbirine sıkı sıkıya bağlıdır, bak. G. Offner 1950.

17. Bu formülün hukuki ilişkilerdeki en önemli kullanım alanı ölçü ve ağırlıklarla yapılan işlerdir. Bu alanda da memurlar aynı formülle uyarılır: "hiçbir şey ekleme, hiçbir şey çıkarma!" (Mısır Ölüler Kitabı'nın 125. bölümü, bak. J. Assmann 1990, 5. Bölüm).

yazıtları (Hermann 1938). Bunların ortak yanı, geçmişin değil, yaşanılan dönemin olaylarını geleceğe bırakma çabasıdır. Bu amaçla bırakılan belgeler Mezopotamya'da, Mısır'dakilerden çok daha çeşitlilik gösterir: Sınır stelleri (*kudurru*: Steinmetzer 1922), kötülük işaretleri, sahte steller, Tanrı mektupları, bina yazıtları ve benzeri bir dizi başka örnek görülür. Bu iki kültür arasında tarihin kayda geçirilmesi ve bu konudaki deneyimler açısından fark, Mezopotamya'da Mısır'da olmayan bir kehanet kültürünün varlığına dayanır. Bu gerçeğin bizim araştırmamıza etki yapacak sonuçlarına daha sonra değineceğiz. Her halükarda Mezopotamya tarihle ilişki ve tarih yazımının ilk adımları açısından öncü rolünü üstlenmiştir. Ama burada söz konusu olanın sadece ilk adımlar olduğu vurgulanmalıdır.

Bu süreçte ikibin yılının ikinci yarısında, yani Geç Bronz Çağı'nda önemli bir değişik ortaya çıkar. Metinler zenginleşir, geçmişe ilişkin yazılar artar, daha ayrıntılı bir anlatım benimsenir ve daha üst bağlantılar kurulur. Bu gelişmenin zirvesini Hitit metinleri, onlar arasında da birbirine yakın dönemlerde yazılmış üç eser oluşturur: Şuppiluliuma'nın icraatları, *On Yıl Yıllıkları* ve *Murşili'nin Büyük Yıllıkları*. II. Murşili 1320 yılında yazılan eserlerde, sadece kendi yönetiminin icraatlarını değil, aynı zamanda babası Şuppiluliuma'nın yaptıklarını da anlatır. Bu geçmişe uzanan tek örnektir ve bizim için tam da bu yüzden, geçmişin ilk kez tarih yazımının konusu olması açısından önemlidir.[18] Öte yandan Hititliler'de tarih yazımı, "tarihin sadece belgelemek hedefi ile yazılmadığı" ve Hititliler"in "geçmişi belgelemekten çok onu kullanmakla ilgilendikleri" (J. van Seters 1983, s.122) eleştirisi ile fazla ciddiye alınmaz. Oysa, zaten tarihin hatırlanması, tam da geçmişin belgelenmesi değil kullanımı sorunudur. Hititler, bu noktada kendilerinden öncekiler ve komşularından, yaşananlardan daha fazla

18. Karş. H. Cancik: "Doğrudan politik hedeflere yönelik olmayan bir geçmiş yazımı." Grayson ve v. Seters'de de önemli bir rol oynayan "hedefsizlik" kategorisi bana uygun bir ölçüt olarak görünmüyor. Bu kategori, hümanist anlamda teorik merakla çalışmalar yaptıkları için Yunanlıların özel bir takdire layık görülmesiyle bağlantılı olsa gerek ve tarih yazımının birçok biçimine yabancı bir ideale işaret ediyor. Buna karşılık "kültürel bellek" kavramı geçmişle kurulan ilişkinin hedefi ve motiflerini daha iyi açıklıyor.

anlam çıkardıkları, geçmişlerinden daha fazla öğrenebildikleri için ayrılırlar. Sadece kronolojik amaca hizmet eden Mısır ve Mezopotamya'daki kral listeleri ve yıllıkların "soğuk" bellek belgelerinin[19] karşısına, geçmişi, bugünü anlamak için kullanan geçmişe karşı somut beklenti içeren hatırlamanın "sıcak" belleğini çıkarırlar. *Şuppiluliuma'nın Mertlikleri* başlıklı metin Hitit tarih yazımının zirvesini oluşturmaktadır ve bu metin içinde özellikle VII. tablet eşsiz bir örnektir:[20]

"Babam Kargamış ülkesinde iken Lupakki ve Tarhuntazalma'yı Amka ülkesine gönderdi. Onlar gidip Amka ülkesine saldırdılar ve babama esirler, sığırlar (ve) koyunlar getirdiler.

Amka'ya yönelik saldırıyı duyan Mısırlılar korkuya kapıldılar.

Onların efendisi Piphururiyas öldüğü için, Mısır kraliçesi Tahamunzu (Kralın karısı) babama bir elçi ve bir mektup gönderdi:

'Eşim öldü ve bir oğlum yok. Herkes senin birçok oğlun olduğunu söylüyor. Oğullarından birini bana gönderirsen onu kendime koca olarak alırım. Hizmetkarlarımdan birini hiçbir zaman koca olarak almayacağım.'

Babam bunu duyunca, yaşlıları danışmaya çağırdı ve dedi ki: 'böyle bir sey hiç başıma gelmedi!' Gitti ve mabeyinci Hattuzitiş'i (Mısır'a) gönderdi ve ona dedi ki: 'Git ve bana doğru bilgi

19. Bu bağlamda Hititliler'in, v. Seters'in tarih yazımı açısından ileri sürdüğü gibi (s.113) kral listeleri yöntemini bilmedikleri gerçeğine değinmek gerekir. "Can there be a real historiography without chronology?" Peki öyleyse Thukydides hangi kral listelerine dayanarak tarih yazmıştı?

20. Gerçekte Hitit tarih yazımının birçok yönüne Mezopotamya'da da rastlamak mümkün (van Seters'in verdiği örnekler, özellikle Tukulti-Ninurta destanı ve daha yeni metinlerdir, bunun için bak. Machinist (1976), 13.yüzyılın 2. yarısı ve II. Sargon'un Tanrı'ya mektubu). Çok daha önemli olan nokta, Mezopotamya'nın, Geç Bronz Çağında başlayan ve Hitit metinlerinde çok daha kapsamlı olarak ortaya çıkan gelişmeye katılmış olmasıdır. Bu sadece Hititliler'le sınırlı kalmayan, aksine o zamanki dünyanın tamamını kapsayan bir olgudur. v. Seters'in Cancik'le polemiğinde kanıt olarak öne sürdüğü Babil ve Asur metinlerinin hepsi daha sonraki döneme aittir: Bu metinler, gelişmenin oralarda da devam ettiğini ve Hatti, Mısır, Mezopotamya, İsrail ve nihayet Yunanistan'ın (Herodot) ortak bir tarih anlayışının yayılmış olduğu alanın eyaletleri olduğunu kanıtlamaktadır.

getir! Beni kandırmaya çalışabilirler. Veliahtları olup olmadığına dair bana doğru bilgi getir!'...

Babam Hattu-zitiş'i 'belki de bir veliahtları vardır; beni kandırmaya çalışabilirler ve belki de oğullarımdan birini kral yapmak istemiyorlardır' sözleri ile Mısır'a gönderdiği için, saygıdeğer Bay Hanis geldi ve Mısır kraliçesinin cevabını getirdi:

'Neden 'beni kandırmak isteyebilirler' diyorsun? Bir oğlum olsaydı, hem kendim hem de ülkem için aşağılayıcı bir şekilde, yabancı bir ülkeye mektup yollar mıydım? Bana güvenmiyorsun ve böyle bir şey söylüyorsun. O, benim kocam, öldü ve bir oğlum yok. Hizmetkarlarımdan birini mi koca olarak alayım? Senden başka hiç kimseye değil, sadece sana yazdım. Herkes senin çok oğlun olduğunu söylüyor. Onlardan birini bana ver ve onu kocam ve Mısır'ın kralı yapayım.' "

(Tabletin bundan sonrası oldukça tahrip olmuş. Şuppiluliuma, Mısır tarafının ısrarla kendisinden bir oğul istemesinden rahatsızdır. Mısırlılar'ın elçisine, belki de oğlunun esir olarak kullanılabileceğine ilişkin kendisini rahatsız eden düşünceyi açar, ancak elçi onu rahatlatır.)

"Sonra babam yeniden bir oğlunu Mısır'a göndermek üzerine düşünmeye başladı. Sonra babam 'Hava tanrısının eskiden nasıl Kuruştamalı adamı, Hititliyi alarak Mısır'a götürdüğüne ve onları (Kuruştamalıları) Mısırlı yaptığına ve Hava tanrısının nasıl Mısır ülkesi ile Hitit ülkesi arasında bir sözleşme imzaladığına ve onların nasıl sonsuza kadar dost olduklarına ve nasıl onların önünde tabletlerin okunduğunu' anlatan anlaşma belgesini istedi. Sonra babam onlara şöyle hitap etti: 'Hititliler ile Mısırlılar eskiden bu yana dosttur. Şimdi dostluk sırası bizde. Hatti ülkesi ile Mısır sonsuza kadar birbiri ile dost kalacaktır.'"[21]

Bu gerçekten, ayrıntı zenginliği, renkliliği, incelikleri ile Mısır ve Mezopotamya'da daha önce bilinen her şeyi geride bırakan bir tarih yazım biçimi. Özellikle de burada anlatılan olayların uzun ve karmaşık biçimde birbirine eklenmesi olağanüstü:

21. Bununla ilgili olarak bak. J. Assmann, 1996, 278- 301.

1. Şuppiluliuma Kargamış önlerinde bulunuyor.

2. Aynı anda ikinci bir cephe daha açarak, iki generali komutasındaki bir birliği Mısır bölgesindeki Amka'ya gönderiyor.

3. Mısırlılar, kralları (Echnaton) kısa bir süre önce öldüğü için özellikle korkuya kapılıyorlar.

4. Mısır kraliçesi, bir Hitit prensine, ölen kocası, Mısır kralının yerine geçmesini öneriyor.

5. Uzun müzakereler, incelemeler yapılıyor, mektuplar, elçiler gönderiliyor. Metinde bir boşluk olmasına rağmen belli ki Mısır elçileri daha önce yapılmış bir sözleşmeyi hatırlatıyorlar.

6. Mısır ile anlaşma inceleniyor.[22]

7. Şuppiluliuma, bu anlaşma temelinde isteği onaylıyor.

Burada bize benzersiz bir maceranın ayrıntıları aktarılıyor. Mısır kaynaklarında bu konuda bir şey bulunamazdı. Bir Mısır kraliçesi, yabancı bir prense evlenme teklif ediyor ve bir Hititli Mısır tahtına geçiyor: Bunlar, en fazla Amarna döneminin sona ermekte olduğu olağanüstü durumla açıklanabilecek inanılmaz şeyler.[23]

İşte bu noktalar, bu macerayı *bizim için* ilginç kılıyor. Hititlilerin geçmişe yönelik ilgisini uyardıran ne olabilir? Bu sorunun cevabı, yine Murşili'nin, aynı olayları bir başka edebi biçimle, yani bir başka işlevsellikte anlattığı bir başka metinde bulunabilir. Söz konusu metin Hititlilerin, yıllardır ülkeyi kasıp kavuran ve neredeyse tüm halkı yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bırakan vebaya karşı Fırtına tanrısına dualarım içeren bir metindir. Kahinlere sorulmuştur ve işaretler iki eski tableti gösterir. Biri veba yüzünden fazla ilgilenilmeyen Mala Nehri'ne kurban ayinleri üzerinedir. Diğeri ise Kuruştama anlaşmasıdır.

---

22. Bu konuda karş. Sürenhagen 1985. Burada tali olarak Hititliler için geçmişle ilişkinin tipik bir biçimine değiniliyor. Şuppiluliuma politik evlilik projesine onay vermeden önce iki halk arasındaki geçmiş inceleniyor. Gerçekten, bu projenin geçmişteki ilişkilere dayanabileceği anlaşılıyor. Hititlilerin tüm anlaşma metinlerinde, az ya da çok tarihi bir giriş vardır, bu girişte sözleşme taraflarının ortak tarihi anlatılır ve geçmiş ortak geleceğin temeli olarak ilan edilir.

23. Bunun için bak. R. Krauss 1979.

"Hatti'nin Fırtına tanrısı Kuruştama halkını Mısır'a götürdü ve onlar için Hititlilerle anlaşma imzaladı ve yemin ettirdi. Hem Hititliler hem de Mısırlılar, Fırtına tanrısına yemin ettikleri halde, Hititliler sorumluluklarını yerine getirmediler. Tanrıların yeminini bozdular. Babam birliklerini ve arabalarını Mısır ülkesindeki Amka'ya saldırmak için gönderdi. Mısırlılar korktular ve oğullarından birini kral olması için davet ettiler. Babam oğullarından birini verdiğinde, onu Mısır'a götürürken öldürdüler. Babam çok öfkelendi ve Mısır'a savaş açarak ona saldırdı. Mısır ülkesinin birliklerini ve arabalarını mahvetti. Hatti'nin Fırtına tanrısı, benim efendim ona akıl vererek zafer kazandırdı, babam Mısır ülkesinin arabalarını ve birliklerini yendi. Ama esirleri Hatti ülkesine getirdiklerinde onlar arasında veba yayıldı ve öldüler.

Esirleri Hatti ülkesine getirdiklerinde, bu esirler Hatti ülkesine veba getirdiler. O günden itibaren Hatti ülkesinde insanlar ölmeye başladı. Şimdi Mısır'la ilgili bu tableti bulduğumda, bu konuyu yıldızlara sordurdum: 'Hitit Fırtına tanrısının yaptığı bu anlaşmada hem Mısırlılar hem de Hititliler yemin ettiler, tapmakta Damnassara'nın tanrıları da vardı ve Hititliler hemen ardından yeminlerini bozdular - Hatti'nin Fırtına tanrısının, benim efendimin gazabının nedeni bu mudur?' ve bu soruya öyledir cevabı verildi."[24]

Bu metinde de aynı olaylar zinciri gözler önüne serilmekte ve son, trajik halka eklenmektedir:

8. Kral prensi gönderir, ama prens yolculuk sırasında öldürülür.

9. Şuppiluliuma Mısır'a savaş açar ve kazanır.

10. Mısırlı esirler Hatti'ye 20 yıl boyunca ülkeyi kasıp kavuran ve kralı, oğullarını, halefi Arnuvanda ile halkın büyük bir kısmını öldüren vebayı getirirler.

Olaylar zinciri önemli bir halka eklenerek uzatılır ve bunun için geçmişte yaşananlara geri dönülür. Mısır ve Hatti ülkesi arasında Kuruştamalılara ilişkin anlaşmanın ne zaman yapıl-

24. A. Goetze, *ANET*, s.395.

dığı belli değil. Zincir bu anlaşma ile başlıyor: Burada bir yemin edilmiş ve bu yemin Amka saldırısı ile bozuluyor.

Burada "uyarıcı" iki unsur var: acı ve suç. Mısır'dan gelen evlilik teklifinin yarattığı bir skandal ya da özel bir tarihi anlam değil, yirmi yıl süren veba, burada kurulan doğrusal tarih sürecini başlatıyor. Burada anlatılan vebanın yanı sıra yapmak ve yapmamanın birbiri ile ilişkili olduğu ve suçun felaket getireceği inancı. Yapmak ve yapmama arasındaki ilişki, tanrıların, iyiyi mükafatlandırması ve kötüyü cezalandırmasıdır.[25]

Murşili'nin Veba Duası, Ödipus efsanesinden de bildiğimiz, dini hukukla ilgili bir ritüeldir. Ülkede, sadece öfkeli bir tanrının cezalandırma eylemi olarak nitelendirilebilecek, veba, kuraklık, açlık ve benzeri felaketler yaşanmaktadır. Kral, böyle bir cezaya yol açan suçu bulmak ve affedilmek için önlemler almak amacıyla yıldızlara sordurur. Günahın bedelinin ödenmesi üç kademede mümkündür: büyük bir kurban, suçluluğun herkesin önünde kabulü ve verdiği cezası ve inayetiyle büyük gücü anlaşılan öfkeli tanrıya yalvarmak. Bu yüzden G. Bornkamm'ın (1964) gösterdiği gibi İbranice *todah* kelimesi bu üç anlamı da içerir: övgü, iman ve kurban. Bu üç anlam, bu tür durumlarda günahın bedelinin ödenmesi için zorunlu olan kefaretine işaret etmektedir.[26]

Tarih cezanın ışığında okunabilir hale gelir, yani bir anlam kazanır, göstergeleşir ve harcıalem olmaktan çıkarılır. Bu gelişme, zamanın ritüelinin, aynı şeyin biteviye yinelenmesine dayanan gelenek aktarımının, soluklaşması, buna karşılık düzensizliklerin, kesintilerin, hareketliliklerin, gelişme çizgilerinin ve olaylar zincirinin öne çıkması anlamına gelir. Olayların birbirine eklenmesinde herhangi bir tarihi nedensellik değil,

25. Karş. A. Malamat 1955. Bu bağlamda nedensellik kavramım saptırıcı buluyorum. karş, s.232.

26. Hattuşili de müdafaasında tüm bu ritüelleri yerine getirdiğini vurgular (Goetze, *Hattuşiliş*, 22-23):
Samuhas'ı, tanrının şehrini de pislikle doldurdu.
Mısır ülkesinden geri döndüğümde,
tanrıya gidip kurban verdim
ve tanrının affetmesi için gerekli ritüeli yerine getirdim.

her yeni olayla birlikte öfkesini, yeni ve daha da kötü bir işaretle ortaya koyan tanrının cezalandırma isteği görülmektedir. Ceza ne zaman başladı, hangi olay ile? Böyle bir felaketin yaşanmasına ne neden oldu? Suçlu kim? Hangi tanrı öfkelendi? Onu nasıl yatıştırabiliriz? Geçmişe dönük hatırlama çabaları "tarihi" açıdan değil, hukuki ve teolojik açıdan yönlendirilir.

Suçun belirlenmesi, herkesin önünde kabul edilmesi ve günah çıkarılması gerektiğine göre, hatırlamanın ve gündeme getirmenin *uyarıcı unsuru* suçtur. Bu düşüncenin önce Mezopotamya'da ortaya çıktığı ve oradan Ortadoğu, Mısır ve Roma'ya kadar yayıldığı anlaşılıyor, ama ilginç olan Hititliler'in ülkesi, Küçük Asya'da özellikle derin köklere sahip olması.[27] Acının açıkca ceza olarak değerlendirildiği bu çerçevede, acının dindirilmesi de ancak öfkeli tanrının yatıştırılması ve suçun açıkca kabulü ile mümkündür.

Tarihin Kurtuluşun Işığında Göstergeleşmesi

Suç güçlü bir uyarıcı olsa da, hatırlama çalışmalarıyla, geçmişin kurgulanmasıyla ve konu edilmesiyle tarih yazımına yol açan uyarıcılardan sadece biridir. Bu uyarıcı acı deneyiminden yola çıkar. Acı deneyimi iki koşula şiddetle karşı durur: anlamsız tesadüf koşulu ve döngüsel tekrarlama koşulu. Acı, bir işaret ve bir istisnadır. Böylece acının göstergeleştirilmesi ile zamanın döngüselliği ve tarihin tesadüfiliği kırılır.

Olaylar tanrının gücünün işaretleridir. Ama sadece cezalandırıcı değil, aynı zamanda kurtarıcı müdahalelere de dayanmaktadırlar. Bunlar da hatırlamayı ve inanmayı gerektirir.

27. "Kutsal kitaptaki ilahiler ve Babil ilahileri, Mısır ve Saba'larda günah çıkarma stelleri tüm bölgede yaygın olan, yazılı ve herkesin göreceği biçimde günah çıkarma geleneğinin delilleridir.(...) Augustinus da suçluluğunu kabul ettiği söylevlerinde bu tür dini günah çıkarma geleneklerinin literatüre girmesini sağlamıştır.", P. Frisch 1983 (ilgili diğer yayınlar kaynakçası). Ayrıca bak. G. Petzl 1988. Bu çalışmalara ilişkin bilgiyi Heidelberg'li meslekdaşım A. Chaniotis'e borçluyum. Lidya ve Frigya döneminden günah çıkarma yazıtlarının, son dönem bulguları içermeyen bir derlemesi F. Steinleitner'de bulunabilir (1913). Steiner bu yazıtları Ortaçağ'daki günah çıkarma pratiğinin öncüsü olarak değerlendiriyor.

Yaşananların konu edilmesine ilişkin zengin literatürde kurtuluş da önemli bir uyarıcıdır. III. Hattuşili'nin savunması bunlar arasında sayılabilir. Burada da, geçmişte yaşananlar, Murşili'nin veba duaları gibi, ama öfkenin ve cezanın ışığında değil, merhamet ve bolluğun ışığında, tanrının gücünün ifadesi olarak görülmektedir.

"Bunlar Tabarna Hattuşili'nin, büyük kralın, Hatti ülkesinin büyük kralının sözleridir,

Murşili'nin oğlu, büyük kral, Hatti ülkesinin büyük kralı,
Şuppiluliuma'nın torunu, büyük kral, Hatti ülkesinin büyük kralı,
Kussar kralı Hattuşili'nin torunları.

İştar'ın icraatlarını anlatmak istiyorum
ve herkes bunları duymalı.
Ve gelecekte güneşimin tanrıları arasında
oğlum, torunlarım ve güneşimin çocukları arasında
İştar'a özel saygı duyulsun.
(...)
Küçük bir çocuk iken eşek gibi biriydim.
Ve İştar, benim tanrıçam, babam Murşili'ye
rüyasına girerek Muvatalliş'i, kardeşimi gönderdi:
'Hattuşili'nin yılları sayılı.
Sağlıklı değil. Onu bana ver;
benim rahibim olsun.
Böylece sağlığına kavuşsun.'
Ve babam beni ve küçük çocuğu tanrıçanın emrine verdi.
Ve ben, rahiplik görevimi, kendimi kurban edercesine yerine getirdim.
Ve ödülümü İştar'ın, tanrıçamın elinden aldım;
ve İştar, benim tanrıçam, beni elimden tuttu ve bana yolumu gösterdi."

(nach Goetze 1967. 7-9)

Bundan sonra heyecanlı ve canlı bu biçimde Murşili'nin ölümünden sonra kardeş Muvatalliş'in kral oluşu ve Hattuşil'i ordunun başına geçirmesi anlatılır. Hattuşil'in şansı kıskançlığa yol açar ve kral katında iftiraya uğrar, o da Hattuşil'e karşı

soruşturma başlatır. Mahkemeden bir gece önce tanrıça İştar rüyasına girer ve ona cesaret verir. Böylece davayı kazanır ve yine ordunun başına geçer; her muharebede İştar'ın yardımı ile inanılmaz zaferler kazanır ve belalardan kurtulur. Muvatalliş'in ölümünden sonra yeğeni Urhi-Teşup'u tahta çıkarır, ama onun kıskançlığına neden olur ve yedi yıl boyunca baskı görür. Sonunda Hattuşili onun yakasını bırakır ve tanrısal adaletine havale eder.

Hattuşili'nin müdafaası, edebi biçimler içinde, bir tanrının kurtarıcı ya da cezalandırıcı gücünün övüldüğü mucizevi öykü olarak anlaşılan "Aretaloji"ye yakındır. Mısır'da bu biçim "Tanrısal gücün bildirimi" (*sḏd b3w*) olarak adlandırılır. Mısır'da bu tür metinlere, hem özel yazıtlarda hem de kral yazıtlarında Ramsesler döneminde, yani II. Murşili ve III. Hattuşil'in Hatti ülkesini yönettikleri dönemde rastlanır.

Mısır'da eskiden beri kişinin kendisini konu alan anıtsal edebiyatın iki farklı ve birbirine benzemeyen iki biçimi vardır: kralların icraatlarının anlatılması ve otobiyografik mezar yazıtı. Kişilerin tekil eylemleri anıtsal övgünün konusu olmadığı gibi, krallar da hiçbir zaman yaşamları boyunca yaptıklarını özetlemezler. Bu geleneksel türler, M.Ö. 1300'lerde, Hititliler'in metin örneklerinin de ait olduğu bu yıllarda etkileyici bir değişim geçirir. Bu dönemde stel yazıtları ortaya çıkar, bunlarda kişilerin yaşam öyküleri değil, ama tanrının müdahalesi olarak gördükleri bir dönemin anıları anlatılmaktadır. Tanrısal müdahale, bu dönemi, anlamlı ve kayda değer yapmakta ve yaşamın diğer dönemlerine göre özel bir olay olarak öne çıkarmaktadır.

Bu kayıtlarda iki tip müdahale tipiktir: cezalandırma ve kurtarma. Büyük ihtimalle bu kayıtlar (stel yazıtları) Murşili'nin veba dualarında gördüğümüze benzer bir dini hukuk kurumuna dahil edilebilir. Hastalık veya kısırlık gibi zor bir durumu ya da mucizevi bir kurtuluş deneyimini Tanrısal müdahale olarak gören kişi, tapınağa gider, bir kurban adar ve karşılaşılan tanrısal güce teşekkür ya da günah çıkarma ve kefaret ödeme anla-

mmda bir stel diktirerek, tanrının gücünü ifade eder. "Tanrısal gücün bildirilmesi" Mısırlıların bu biçim için kullandığı nitelendirmedir.

Kral yazıtları alanında ise bu tür stellere rastlanmaz ve *Murşili'nin veba duaları* gibi, bir kralın babasının suçunu kabul ettiği ve onun kefaretini ödemeyi üstlendiği türden metinler Mısır'da hayal bile edilemez. Burada söz konusu olan, kral yazıtlarındaki asıl biçim olan icraat açıklamalarının yerini, tanrısal yardıma ilişkin deneyimlerin aktarıldığı metinlerin alması ve söz konusu tanrıya duaların stellerde dile getirilmesidir. Bu metinlerde, otobiyografik anıtlardaki metinlerle aynı dil kullanılır, tanrıya karşı aynı tutum ifade edilir. Bu da halkın dindarlığının değil toplumun tüm tabakalarında etkili bir anlayış değişikliği ile karşı karşıya olunduğunun göstergesidir.[28] Bu icraat açıklamalarının en etkileyicisi II. Ramses'in Kadeş savaşı[29] ve III. Ramses'in Amon'a övgüsüne ilişkin belgelerdir. (*ÄHG* 196).

Bilindiği gibi II. Ramses Kadeş savaşında Hititliler'in tuzağına düşer. Birlikleri dağılmış, bir kısmı saldırıda diğerleri kaçmakta iken, Hititliler'in sürpriz saldırılarına karşı sadık birkaç adamı ile birlikte verdiği ümitsiz bir müdafaa savaşı, mutlu bir tesadüf eseri, özel bir görevle bir başka yolda olan elit birliklerin tam zamanında yetişmesi sonucu esir düşmekten kurtulur. Harita biçiminde uzun açıklamalı bir metinde, bu muharebe tüm önemli ayrıntıları ile anlatılmaya çalışılır. Bu belge sadece ayrıntılara sadakati ile bile o zamana kadar bilinen tüm biçimlerin çerçevesinin dışındadır. Ramses ayrıca buna ilişkin olarak (Mısır ölçülerine göre) bir kitaba denk kapsamda bir epik metin yazdırır ve büyük şans eseri kurtuluşunu, tanrısal müdahale olarak açıklar. Metin Ramses'in çok zor durumda iken Tanrı Amon'a yakarışı ve onun kendisini duyduğuna inancını dile getiren bölümle sonuçlanır:

28. Bu metinlerin kapsamlı bir derlemesi için bak. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (bundan sonra *ÄHG*), Nr 147-200.
29. Bunun için bak. J. Assmann (1996), 278-301.

Sana sesleniyorum, babam Amon,
tanımadığım insanların tam ortasında iken.
Tüm yabancılar bana karşı birleştiler,
ben tek başıma iken ve kimse yanımda yokken.

O'na seslendiğim zaman, Amon'un geldiğini hissediyorum,
Bana elini verdi ve ben sevinçten havalara uçtum.

"Tanrıya seslendim-geldiğini hissettim:" bu özel kişilere ait stellerde de aynen böyle yer alır:

Tanrıçama seslendim,
ve havadaki tatlı kokudan geldiğini hissettim."

Gelmek, işlerin iyiye gitmesi ile birlikte tanrının yakınlığının hissedilmesi ("bulunması") anlamındaki mucizevi kurtuluşun ifadesidir. Özel yazıtlar ile kral yazıtları arasındaki bu paralelliklere daha ayrıntılı girilebilir. Ama burada benim için önemli olan, tanrının mucizevi müdahalesi söz konusu olduğunda bireylerin biyografileri ile muharebeler, halkların kaderleri ve kralların yaşamları arasında ayrım yapılmadığının ve tanrının ikisine de aynı biçimde müdahale ettiğinin gösterilmesidir. Böylece hem özel kişilerin öyküleri hem de politik tarih artık tanrısal müdahalenin alanları olur.

İRADİ TEOLOJİ IŞIĞINDA TARİHİN KUTSALLAŞTIRILMASI. "KARİZMATİK OLAYLARDAN KARİZMATİK TARİHE"

İşaret ve Mucize. Tarihin Kutsallaştırılmasının İlk Adımı Olarak Karizmatik Olaylar

İnsanın kaderinin ve politik tarihin tanrısal müdahalenin alanları olması ile bunların yapısı da değişti. Bu yapısal değişikliği olay kavramı ile anlatmak istiyorum. Tarihi olay, mitsel "olay" ile karşıtlık içindedir. En önemli fark da tek olma özelliğidir. Mitsel olay ritüeller ve törenlerin sonsuz örneğin-

30. *ÄHG* Nr.149.

de tekrarlanan bir temele sahiptir. Tarihi olay ise belli bir yer ve zamanda meydana geldiği için tekrarlanamaz. Mitsel olay, dönemsel olarak tekrarlanır, sürekli geri dönen bir örnek olarak zamanı "süsler" ya da bir yapıya kavuşturur (J. Assmann 1983). Tarihi olay ise zamanın bu döngüselliğini kırarak, önce ve sonra olarak ayıran bir yapıya kavuşturur. Mitsel olay zamanı "döngüselleştirir", tarihi olay "doğrusallaştırır". Mitsel olay, başlanır, sahnelenir, güncelleştirilir. Tarihi olay ise yayınlanır, sonsuz kılınır, toplumsal olarak hatırlanır. Bu yüzden mitsel olay değil, sadece tarihi olay hatırlama, tarih bilinci ve tarih yazımının bir uyarıcısı olabilir.

Tarihin kutsallaşması, tarihi olayların dinsel motiflerle açıklanması ile başlar. Tanrıların insanların yaşam ve eylem alanına müdahalesi, biyolojik evrende olduğu gibi normal bir süreklilik değil, olağanüstü bir düzensizliktir. Bertil Albrektson 1967'de bu eski tarih teolojisinin bu ilkesini *Historical Events as Divine Manifestations* (Tanrısal göstergeler olarak tarihi olaylar) başlığı altında inceledi ve sadece İsrail'de değil tüm Ortadoğu'daki kültürlerde tarih anlayışının, tanrıların insanların yaşamlarına ve tarihi olaylara müdahale ettiklerinden yola çıktığını ispat etti. Bu kitap İngilizce konuşulan ülkelerde, tarihin kutsallaştırılmasının ("sacred history", "Geschichte als Offenbarung") İsrail'de ortaya çıkan Tanrı ve tarih kavramının özelliği olduğu tezinin aksinin ispatı olarak anlaşıldı. Ancak "Divine Intervention" (Tanrısal müdahale) ile "Sacred History" (Kutsal Tarih) arasında önemli farklar var. Albrektson'un[31] aksine üç olgu ile ilgili kesin farklara dikkat çekmek istiyoruz:

31. B.Albrektson 1967 "selamet tarihi" anlayışını kitabının 5. bölümünde (*The divine Plan in History*) ele aliyor ve üç noktaya dikkat çekiyor: 1.Eski Ahit'de Yahve'nin "plan"ından çok az söz edilir ("sh:" "Plan, karar, bilinçli eylem"), 2. bu bölümler planlı ve bilinçli Tanrısal müdahaleye işaret ederler, hiçbir zaman bütünsel bir "selamet planı" ile ilişki kurulmaz ve 3. Mezopotamya kaynaklarında da aynı anlamda tanrıların bilinçli eyleminden, bazen de planlarından söz edilir. Benim "İrade teolojisi" kavramı ile özetlediğim bu üç saptama gerçekten de Mezopotamya'daki dinler için belirleyicidir. Albrektson da bu yüzden Tanrısal selamet planı kavramını sadece felaket günü (Musevilerin Danyal kitabı) bağlamında kullanıyor.

a) "Karizmatik olay" Tanrı'nın, olayların akışına müdahalesi ile ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında yaşananlar ikiye ayrılır, gösterge olamayacak, olağan düzenli olaylar ile göstergeleştirilmiş istisnalar, olağanüstü olaylar ("events", "ereignisse") olarak. Olağanüstü olayların doğal ya da tarihi olması arasında fark gözetilmez.

b) "Karizmatik tarih", halkın Tanrı ile yaptığı ittifakın sonucudur: Burada tüm "olayların akışı" ittifakın tarihi olarak okunur, halkın başına gelen her şey, Tanrısal ortağına sadakatinin ya da sadakatsizliğinin sonucudur. Burada önemli olan *plan* değil, tarafların karşılıklı yükümlülükleridir. Böylece geleceğe yönelik bir senet verilir ve bu senedin bedeli "tarih"tir.

c)"Tarih ve Zaman", tektir ve hem olağanı hem de olağanüstüyü içeren Tanrı'nın planlı iradesinin kapsamlı biçimde ortaya çıkışı olarak anlaşılır. Hıristiyanlık'taki *Selamet Tarihi* (Kilise inancında yaradılıştan İsa'ya kadar süren ve Tanrı'nın yönlendirdiği dönem -ç.n.) anlayışından ancak bu bağlamda söz edilebilir.

Mezopotamya için birinci anlayış önemli idi. Bunun nedeni, bu bölgede eskiden beri kabul gören olağanüstü gelişmiş bir kehanet pratiğinin olmasıdır. Bu gelenek yazıtlarla batıda Küçük Asya'ya kadar ulaşır ve Etrüskler sayesinde Roma'ya kadar yayılır.[32] Kehanet, olayların Tanrı'nın iradesinden kaynaklandığını ve bu iradenin etkilenmesi ile olumlu ya da olumsuz sonuçlanabileceğini öngörür. Kehanet kültürünün aksini Mısır'da görüyoruz. Burada Tanrı'nın iradesi, dünyanın devranını sağlar ve bu yüzden sürekli ve tekrarlanan bir şeydir. "Olaylar" kavramı (özelliği olan olaylar anlamında) olumsuz anlam yüklüdür ve daha çok düzensizlik, anlamsızlık, felaket ifade eder. Mısır'da kehanet yerine büyü, Merikare öğretisinde açık olarak vurgulandığı gibi, yaratıcının "olayların darbesinden korunmak için" verdiği ritüeller vardır (P 136-137, bak. J. Assmann, 1989, 77d.). Aradaki farkı - kısa ve tarihin çok çeşitli biçimlerinin karmaşıklığını kuşkusuz haksız bir şekilde daral-

32. *La Divination en Mésopotamie*, Rencontre assyriologique; J. Bottéro 1974.

tan bir formül ile - söylemek gerekirse, Mısır kuralı, Mezopotamya istisnayı göstergeleştiriyordu.

Yeni İmparatorluk döneminde Mısır'da da irade teolojisi ortaya çıkar ve tarihin kutsallaşması sürecini başlatır[33] Artık olaylar, ritüeller aracılığıyla engellenmesi gereken kargaşanın ortaya çıkması olarak anlaşılmaz, aynı zamanda Tanrısal müdahalenin ("a" anlayışına uygun olarak ve teolojinin olağanüstü yüksek düzeyinde) sadece zamanı değil aynı zamanda onun içinde yaşanan her şeyi yaratan ("yaşanan her şey senin yaşam gücündür") Tanrısal yaratı iradesinin ortaya çıkışı olarak kabul edilir.[34]

Tanrı'nın planlı iradesinin sonucu olan yaşananların tamamı ("c" anlayışı anlamında) tanrının merhametinin (Mısır dilinde *hzwt*) ya da gazabının (*b3w*) işareti olmasına göre, iyi ve kötü deneyimler olarak ayrılır. Merhamet ve gazab sadece tanrının keyfi eyleminin sonucu değildir, aksi takdirde insanların suçu da söz konusu olmazdı. Suç kavramı daha çok bir çeşit hukuk ve yasanın varlığını gerektirir ve insanlar buna aykırı davranarak tanrının gazabına neden olurlar. Bu konuya son bölümde daha ayrıntılı değineceğiz.

Tarihin Kutsallaştırılmasının İkinci Kademesi Olarak Karizmatik Tarih

Tarihin, göstergeleşmesinin ikinci kademesine geçmişi, suç anlayışına göre tümüyle yeniden ele alındığı, yani geçmiş yönetim dönemlerinin, kralın iyi davranışlarına ve halkın refah ve mutluluğuna göre değerlendirilen gerçek anlamıyla "tarih eserleri" ortaya çıktığı zaman ulaşılır.

Bu ilkeye de ilk olarak Hititliler'de rastlıyoruz. *Telepinuş'un Müdafaası* M.Ö. yaklaşık 1500 yıllarında yazıldı. Burada kral çıkardığı kararname ile yedi yönetim dönemini kapsayan geçmişi, tarihi bir bakış açısı ile değerlendiriyor. Yönetim dönem-

33. Bu süreci 1989 yılında yayınladığım kitabımda yazdım. Ayrıca bak. 1975, 49-69.

34. Theban mezarından bir methiye Nr.23, Yayınlayan J. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Graebern*, Mainz 1983, Nr.17, s.18-23. Buna benzer diğer övgüler için ayrıca bak. J. Assmann 1975, 61-69.

lerinde birlik ve beraberliğin sağlandığı üç iyi kralın, Labarnaş, I. Hattuşil ve I. Murşili'nin ardından, entrikalar, cinayetler ve yenilgilerle dolu bir dönem yaşatan dört kötü kral geliyor. Telepinuş, tacı gasp edişini iyiliğe yöneliş ve kuruluş dönemi krallarının selamet dönemine geri dönüş olarak nitelendiriyor. Bunun için de iki aşamalı bir geçmişe ihtiyaç duyuyor: biri, reddettiği ve değiştirmek istediği, öteki kabul ettiği ve taklit etmek istediği. Bu gerekçeler temelinde suç ve hatırlama arasındaki bağ iki biçimde ortaya çıkıyor: eylemini haklı çıkarmak isteyen gaspçının suçu ve bu adımı atmasına neden olan seleflerinin suçu.[35] İlginç olan, her iki durumda da teolojik açıdan bir suçun söz konusu olmamasıdır. Suçlu kralların tanrısal emirlere karşı gelip gelmediği sorusu ise belirsiz veya gizlidir, aynı şekilde tahtın gaspının da tanrıların iradesi olup olmadığı. Bu metinde, o dönemde değil daha sonra Geç Bronz Çağı için karakteristik olan biçimiyle tarihin kutsallaştırılmasının henüz başlamadığını görüyoruz.

Geçmişin, suç kavramına göre teolojik perspektiften yeniden ele alındığı en eski metin yeni Babil krallığı döneminden kalma *Weidner Kroniği*'dir. Oldukça geriye giden bu kronikte kralların yönetim başarıları Babil'deki Marduk tapınağı Esagila'daki davranışlarına bağlanır.[36] Bir krallıkta hanedan değişimi çeşitli örneklerle, "kralların işledikleri suçlara bağlanır" ve Ur Krallığı'nın yıkılışı da kral Şulgi'nin yanlışları ile açıklanır (Wilcke 1988, s.133). Suçluluk konusu geçmişe anlam kazandırmakta, krallara ve birbirini izleyen yönetim dönemlerine sorumluluk yüklemektedir. Kesinti, değişimi ve yükselişi görünür ve açıklanabilir kılmaktadır. Geçmiş bu bi-

35. Üçyüz yıl önce kaleme alınmış *Hattuşil'in müdafaası* da bu bağlamda ele alınmalıdır, çünkü Hattuşil de bir gaspçıdır. O da eylemini selefinin suçuna dayandırmaktadır. Ancak Hattuşil tarihe başvurmamakta, kendi çocukluğuna dönerek, hastalığını ve İştar tarafından seçilerek kurtarılmasını anlatmaktadır. Tarihin zamanla yoğunlaşan kutsallaştırılması yeni anlatım biçimlerini yarattı. Samuel'in kitabında Davud döneminin anlatıldığı kaynaklar arasında Davud'un da bu tür bir müdafaasının olduğu tahmin edilmektedir: bu kuşkusuz önemli ve çekici bir düşünce. Karş. H.A.Hoffner 1975.

36. A. K. Grayson 1970 Nr.:19; tarih yazımı olarak Tesniye ile açık paralellikleri fark etmeyen J.v.Seters bu metne kısaca değinir, s.85.

çimi ile anlamlı, hatırlanabilir ve geleceğe örnek olabilecek duruma gelir.

Mısır'da çok daha sonraları (M.Ö. 3. yüzyılda) yazılan, 28. ve 30. hanedanın dokuz kralının "yasa" karşısındaki sadakat ve "sofuluğunun" değerlendirildiği ve yönetimlerinin başarısızlığının "tanrıyı inkârla" gerekçelendirildiği ve kehanetlerin yorumlanması biçimindeki *Halk Kroniği* de bu metinler arasında sayılmalıdır.[37] Çin'deki gelenekte ise hanedan değişiminden sonra, yeni hanedan, meşruiyetini sağlamak için eskisinin tarihini yazmak zorundadır. Bu anlatıda, önce eski hanedan sahiplerinin, gökyüzünün vekilleri olarak nasıl görevlerini yerine getirdikleri ve sonra gittikçe artan oranda gözden düştükleri, dolayısıyla bir değişimin kaçınılmaz olduğu ve iktidarın yeni hanedana geçtiği anlatılır. Burada da geçmiş, suç kavramı temelinde gözden geçirilir. Gökyüzü vekilliğinin ahlaki ölçüsü temelinde, geçmişteki olayların ve özellikle geçmiş ile şimdiki zamanın ilişkisi anlam kazanır.

Tesniye'de yöneticilerin yasaya sadakati sorunu, tarihe bakışın temelini oluşturur. Burada da söz konusu olan suçluluk tarihidir, ancak bu tarih bir hanedanın meşrulaşması, yasaya sadakatinin sağlanması ve Tanrı'nın merhametinin kazanılması için yazılmaz. Burada söz konusu olan yaşanan dönemin felaketlerini Yahve'nin icraatı olarak anlamak ve dayanma gücü bulabilmektir (G. v. Rad 1958). Suç kriteri ile olaylar birbirine bağlanarak, kaçınılmaz bir kararlılıkla felakete doğru giden bir tarihe dönüşür. *Krallar Kitabı*'nda anlatıldığı gibi tarih suçun, suç da yasanın sonucu olarak oluşur. Tora kitabında kodlan-

37. Johnson 1974. "Is the Demotic Chronicle an anti-greek text?", Lüddeckens Festschrift, 107-124. Tesniye'deki tarih anlayışı ile benzerliğe E. Meyer 1915 dikkat çekmişti. E. Meyer 1. binyılın ortalarından itibaren tüm Ortadoğu'da "dinin etnikleşmesi" yolundaki gelişmeden söz eder. Karş. E. Otto, *Ägypten. Der Weg des Pharaonenreiches*, 249: "Kralın etik kurallara bağlılığı anlayışı, onu iktidar sahibi olarak gören anlayışın yerini alır ve yönetiminin başarısı ya da başarısızlığı tanrının iradesine boyun eğmesi ya da 'günah işlemesi' ile açıklanır. Klasik Mısır'da firavunun başarısı tanrısal varlığının sonucu olarak görülürken, daha sonraki dönemde Mısırlılar hanedanın başarısızlığını kralların 'Tanrı tanımazlığının' delili olarak sayarlar.

dığı biçimi ile yasa, Tanrı'nın tüm zamanlar için dile getirilmiş iradesidir ve bildirilişi ile tüm kehanet sanatı ve falcılık gereksiz hale gelmiştir.

20 yıl süren vebanın II. Murşili'nin geriye dönüp, kendinin ve babasının eylemlerine ilişkin kaynakları araştırmasına ve suçu üstlenmesine yol açması gibi, kuzey kavimlerinin M.Ö. 722'de Asurlular'ın egemenliğine girmesi ve güney krallığının M.Ö. 586'da Babilliler tarafından yıkılmasının ardından sürgünün başlamasına varan felaket ile birlikte, Mısır'dan çıkış ve onun ötesinde dünyanın yaratılmasına kadar, olayları anlaşma ve sadakat, yasa ve itaat, suç ve sorumluluk kavramları ile değerlendiren ve birbirine bağlayan bir hatırlama çalışması başladı. Daha ilk insan yasayı çiğneyerek suç işlemişti. Bu suç tarihi harekete geçirmişti, çünkü cennet tarih öncesi zamandaydı.

Karizmatik tarih, Yahve'nin ve halkının tarihidir. İkisi arasında varılan anlaşma, tarihi yaratır. Bu anlaşma ile tarih, ortak bir tarih olarak hatırlanabilir, anlatılabilir ve örnek gösterilebilir hale gelmiştir. Anlaşma yapılması ve yenilenmesi her söz konusu olduğunda, tarih özetlenerek tekrarlanır: Yoşua 24.2-13, Musa'nın beşinci kitabı 1.6-3.17 (18-29), Musa'nın beşinci kitabı 29.1-7, Nehemia 9 ve Baltzer'in derlediği ve ayrıntılı olarak incelediği birçok başka bölüm (1964, 29-70). Bu tarihin (selamet tarihinin aksine) bir başı ve sonu vardır. Yahve'nin anlaşma tarafı rolünde tarihi kişilik olarak devreye girmesiyle başlar ve olayların akışım artık doğrudan belirlemediği yerde biter. Ester'in kitabı, karizmatik tarihten sonra yaşanan olayları inceleyen tek kanonik metindir. Bunun ötesinde Tevrat "Musa'dan Artakserkses'e" uzanan bu tarihin kodlanmasının tarihidir.[38]

Anlaşma metninin hatırlanması gerekliliği düzenli aralıklarla okunmasını sağlar. Dünyevi devlet anlaşmalarında bile düzenli olarak taraflara okunma öngörülmüştür (Baltzer 1964, 91f.; Cancik 1978). Bu geleneğe dayanılarak Tesniye'nin yedi

38. Örneğin Josephos, *Contra Apionem* (Apion'a Karşı). Bu tarih anlayışı için ayrıca bak. Y.H. Yerushalmi 1982.

yılda bir halk önünde okunması şart koşulmuştur (Tesniye 31.9vd). Esra, Çardak bayramında ilk günden son güne kadar yüksek sesle Tora okur (Neh. 8.1-18, Baltzer 1964, 91-93). Buradan Tora'nın yıllık okumalar halinde tamamlandığı sinagog okumaları geleneği ortaya çıkar. Ayinsel hatırlamanın bir bölümü de ortak tarihin özetlenmesidir: Tanrının şefaatleri ve halkın yanlışları. Bu tarihin ufku, artık olayın ya da müdahalenin ufku değil, "karizmatik tarihin" ("sacred history") ufkudur. Kumran mağaralarında bulunan metinlerden (birinde bir "tarikat rulosu"nda) İsa'nın döneminde varolmuş ve büyük ihtimalle hem Museviliğe hem Hıristiyanlığa çok uzak olmayan bir dini grubun ayini anlatılır. Baltzer'in gösterdiği gibi bu ayin, anlaşmanın yenilenmesi ritüeline denk düşer. Papazlar, selamet tarihini özetlerler: "Sonra papazlar Tanrı'nın adaletine ilişkin delilleri saydılar ve onun İsrail'e merhametle bağlı olduğunu bildirdiler. Ve Levililer, İsrailliilerin suçlarını saydılar ve suça yol açan yanlışlarını ve Belial zamanındaki günahlarını." Bu tarihi özetin sonunda anlaşma yeniden yapılır. (Baltzer 1964, 171-173)

Suçun Soyağacı Üzerine

Bu bölümdeki tezimiz Ortadoğu'da tarihsel hatırlamanın, yeminlerin ve anlaşmaların bozulmasına bağlı suç ve suçluluk bilincine bağlı olduğudur. Yeminlerin özel kutsallığı yüzünden, tarih de kutsallık kazanmakta ve hatırlanması zorunluluk haline gelmektedir.

Yeminler ve anlaşmaların özel kutsallığı neye dayanmaktadır? Kuşkusuz tanrılar üzerine yemin edilmesine. Böylece koşulsuz bir geçerlilik ve kopmaz bir bağlılık kazanmaktadırlar. Tanrılar yemin ve anlaşmaların kontrolünden sorumludur. Yani tanrılar, bir yeminin ya da anlaşmanın bozulması yüzünden cezalandırıcı önlemlere başvuruyorlarsa, bunu insanlar tarafından daha önce özellikle talep edildiği için yapmaktadırlar. Tanrılar, insanlar tarafından tarihin içine çekilirler. Bu özellik, müdahalelerinin diğer yüzüdür.

Buradan anlaşıldığı gibi, M.Ö. 2 bin yılının ikinci yarısında tüm Ortadoğu ve Akdeniz bölgesinde yaygınlaşan tari-

hin kutsallaştırılması süreci, dönemin diplomatik pratiği ile doğrudan ilişki içindedir. Çünkü o dönemin tüm küçük ve büyük devletleri birbirleri ile büyük ölçüde anlaşmalarla düzenlenmiş, karşılıklı ilişki içindedir. Bu, daha önce değindiğimiz Umma ile Lagaş arasındaki sınır steli ile başlar ve bin yıl boyunca, o zamanki dünyayı kapsayacak şekilde bir ağ biçiminde genişler. Tüm anlaşmalar yeminle yapılmalı ve tanrılar yeminin koruyucu güçleri olmalıdır (Weinfeld 1976; Tadmor 1982). Tanrılar dünyası, anlaşmaların uygulanmasını kontrol eden uluslararası hukuk kurumlarıdır. Bunun ardında teolojik yanı da olan ince bir diplomasi sanatı vardır. Çünkü tanrıların ülkeler arasında karşılıklı olarak tanınmaları gerekir. Bu ilişkide, ötekilerin tanrılarının varlığından kuşku duyan bir dini hoşgörüsüzlük mümkün değildir.

Bu ağın içinde yer alan ülkelerin dış politik eylemleri, karşılıklı ilişkilerin diplomatik düzenine uyduğu ölçüde, tanrılar da kaçınılmaz olarak tarihe dahil edilirler. Bu sistemde anlaşmaların uygulanmasında en büyük özeni gösteren krallar haklı, anlaşmayı bozanlar haksızdır. Anlaşmanın bozulması günahın ilk modelidir.

Tarihin kutsallaşmasının vardığı boyut, bir halkın tanrısını bir politik anlaşma metninin kontrolörü yapmanın ötesinde onunla sanki Mısır ya da Asur kralı ile muhatap olur gibi bir anlaşma yapması düşüncesine varmasından anlaşılıyor.[39] Böylece tamamen yeni iki boyut ortaya çıkar. *Efendi* olarak tanrı ve tarihin öznesi olarak *halk*. Bu tür bir anlaşma zamanla sınırlı tutulamaz, bu açıktır, dolayısıyla burada söz konusu olan zamanın, artık tarihin başlangıcı ve sonuna dayanır.[40] Bu yeni dini yapı çerçevesinde selamet tarihi anlayışı gelişir. "Iustitia connectiva" (bağlayıcı adalet) artık tanrının adaletidir.[41]

39. İsrail'in anlaşma teolojisinin, Ortadoğu ülkelerinin diplomatik pratiğine dayandığını G.E. Mendenhall, D.J. McCarthy ve Baltzer ortaya koydular.

40. Hititliler döneminde de, zaman sınırı olmayan eşit devlet anlaşmaları imzalanıyordu: Koroşec, *Hethitische Staatsvertrage*, 106d.

41. V. Kraşovec 1988. Tanrının "şefaatleri"nin İbranice'deki karşılığı "adillik" ya da "adil davranış" anlamına gelir: "ṣ'dakot", bunun çoğulu "ṣ'dakah", "adalet". Selamet tarihi, Tanrı'nın adaletinin tarihidir.

Mezopotamya'daki tarih anlayışı, kutsal kitaplarda olduğu gibi Tanrı'nın büyüklüğüne, her şeyden sorumlu olduğuna ve ondan gelen iyilik ya da kötülüğün haklı ve adil olduğuna dayanır. Ama bu tarih için önemli olan olaylardır, Tanrı'nın tarihi icraatları sadece vesiledir. Olay ortak hatırlamanın öznesidir. Kutsal kitap geleneğinde olay yavaş yavaş çizgilerini kaybeder ve dünya tarihine dönüşür.[42] Mezopotamya'nın tarih anlayışı hâlâ iyilik ve kötülük, merhamet ve gazap arasındaki gidiş gelişin etkisi altındadır. Kutsal kitapların tarih anlayışı, dünya tarihini gittikçe daha radikal biçimde sadece gazap tarihi olarak görür ve tek ve kesin kurtuluş yolu olarak, Tanrının dünyasını gösterir ve böylece tarih karşıtı hale gelir.

Tarih, tüm düşünceleri özetlemek gerekirse "iustitia connectiva"nın (bağlayıcı adalet) bir işlevidir. Zaman içinde ve sosyal boyutta, düzen, anlam ve ilişkiyi sağlayan bağlılık ve yükümlülük alanlarının kurulması ile tarih ve belleğin dayandığı geçmişin kurgulanması mümkün olmuştur. İnsanlar neyi hatırlar? Bağlayıcı olan, unutulmaması gereken yükümlülükleri. Geçmişin hatırlanması bir iç dürtünün ya da doğuştan varolan ilginin sonucu değil, bir görev, insanın kültür çalışmasının bir parçasıdır. "İustitia connectiva"nın kültürel kurgusundan, farklı kültürler ve insanlarda, farklı tarihi anlam biçimleri olarak somutlaşan ortak hatırlama emri ortaya çıkar: "Hatırla! Unutma!"

42. Eyüp'ün Kitabı "iustitia connectiva" konusuna ve adaletin kutsallaştırılmasına adanmıştır. Bu kitapta, *arkadaşları* tüm acıların işlenen suçun karşılığı olduğunu savunurlar ve Eyüp'e, Tanrı ile barışabilmek için işlediği suçu hatırlamaya çalışmasını önerirler. Ama Eyüp, bu bağın koptuğunu bilmektedir. Çektiği acılar anlamsızdır, her halükarda, "iustitia connectiva"nın bilinen kategorilerine uymamaktadır. Kitabın sonundaki Tanrı'nın konuşmalarında, Tanrı Eyüp'e hak verir. Dünyada, Tanrı'nın cezalandırıcı iradesinden kaynaklanmayan kötülük olduğu gibi, öte yandan Tanrı'nın iradesi, dünya ve yaşanan olayları aşan büyüklüktedir. Bu, Tanrı'nın, olayların vesilesi olmanın ötesinde bir anlam kazanmasının adımı olarak görülebilir.

7
Yunanistan ve Düşüncenin Disipline Edilmesi

YUNANİSTAN VE YAZI KÜLTÜRÜNÜN SONUÇLARI

Alfabetik Yazı Sistemi

Yunanistan yazı kültürünün prototipi olarak değerlendirilir. J. Goody ve I. Watt "yazıyla ilişkili toplum nitelendirmesini haklı olarak kazanan ilk toplumun M.Ö. beşinci ve altıncı yüzyılda Yunanistan ve İyonya'nın kent devletlerinde oluştuğunu"[1] yazar. "Yazı kültürünün sonuçlarını" toplumsal

1. J. Goody/I. Watt/K. Gough 1986, 83.

açıdan incelemek isteyen herkes eski Yunan kültürüne başvurmak zorunda. Fenike yazısını hece yazısı olarak nitelendiren I. J. Gelb'in yazı teorisine göre, Yunan alfabesi sesleri bir işaretler sistemi olarak ortaya koyan ilk alfabedir.[2] Bu gelişme küçük bir profesyonel elit tabakanın tekelindeki Samilerin hece yazısı ve özellikle Mısırlılar ve Çinliler'in ideografik (resim) yazısının aksine, yazının halk arasında o zamana kadar görülmedik ölçüde yaygınlaşmasını sağlayan, muazzam boyutta basitleşmesine yol açınakla kalmadı, aynı zamanda, insan ruhuna o zamana kadar bilinmeyen etkileri oldu. Yazıya bağlı olarak "düşünce dünyasının evcilleştirilmesi" (J. Goody 1977) harf yazısının ortaya çıkışı ile sıçrama ölçüsünde ilerleme kaydetti. Erick Havelock'un "Yazının ruhundan felsefenin doğuşu" adlı eserinin tezi olarak son derece inandırıcı biçimde gösterdiği gibi, düşünce dünyasının "disipline sokulması" yazı sayesinde değil, yazının harflerden oluşan bir alfabeye bağlanması sonucu gerçekleşti.[3]

Havelock'a göre Yunan alfabe yazısının özelliği soyutluğundadır. Konuşulan dili atomlarına (ünlü ve ünsüzler) ve böylece dilin ifade birimlerinden daha küçük parçalara ayıran bu tür bir yazı sistemi büyük bir esneklikle sonsuz sayıda ses grubunu yazmaya muktedirdir. Dilin semantik ve fonetik birimlerinin alfabe yoluyla parçalanması, konuşulan dilin karakterine tüm diğer kodlama sistemlerinden daha yakın biçimde yeniden örgütlenmesini mümkün kılar. Konuşulan dili, kısaltmadan, tam ve akıcı biçimde aktarabilecek sisteme sahip Yunan alfabe yazısı Havelock'a göre Yunan konuşma dilinin sadık koruyucusudur.

2. I. J. Gelb 1952, 166.

3. Havelock 1963, karş. 1976; 1982. Havelock'un en önemli eserleri Almancaya çevrildi: E.A. Havelock, *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, Weinheim 1990, Bu kitabın girişinde, A. ve J. Assmann tarafından kaleme alınmış, Havelock, W. Ongs ve J. Goody'nin eserlerine ve aynı zamanda yazı ve yazısallık konusuna ilişkin ayrıntılı bir bibliyografyanın da bulunduğu bir metin yer almaktadır. Bundan sonraki bölümün bir kısmı bu giriş yazısında yayınlandı. Felsefede yazısallık için bak. Szlezak 1985.

Havelock Yunan alfabe yazısının olağanüstü yaratıcılığını ileri süren tezini bir örnekle somutlaştırıyor.[4] *Gılgamış Destanı*'nda yer alan tufana ilişkin bölümü, *İlyada*'da aynı konunun yer aldığı bölüm (XII. 17-33) ile karşılaştırıyor. Karşılaştırmasında iki metnin de "sözel metinler olduklarını ve edebi metinler için tipik olmayan bir düzeye işaret ettiklerini" vurguluyor. Ancak ikisinin yazıya dökülmüş sözlü dil olarak ortak bir temele oturtulması bile aralarındaki önemli farkları gösteriyor. Havelock bu farkların yazı sistemlerinden kaynaklandığını savunuyor. Havelock, kullanılan kelimelerin tamamı ile tekrarlanan kelimeler arasındaki oranı ölçüyor. Buna göre Gılgamış'ın metninin %23.3'ü, Homeros'un ise %14'ü tekrardan oluşuyor. Bunun ötesinde eş anlamlı kelimeleri araştırıyor ve Gılgamış'da bir dizi eşanlamlı kelimeye rastlıyor. Ve Gılgamış'da incelediği "bölümün tekrarlayıcı, hatta ayinsel karaktere sahip olduğu" sonucuna varıyor. "Alfabe yazısı ile yazılmış" Yunan sel baskını öyküsünün ise "çivi yazısına göre daha az tekrar ve ayinselliğe sahip" olduğunu saptıyor. (s.8) Bu araştırmanın sonucunda Yunan alfabe yazısının Babil çivi yazısından daha üstün olduğunu söylüyor. Havelock'a göre başka hiçbir yazı sistemi sözlü anlatımın zenginliğini ortaya koyacak imkânlara sahip değildir. İnsanlık tarihinde ilk kez Homeros'un metni ile "belgesi olmayan bir kültür, tam ve kısaltılmamış biçimde "ortaya konulmuştur. "Homeros'un sel baskını öyküsü alfabe yazısı yerine hece yazısı ile yazılsaydı ne olurdu?" Bu sorunun cevabı, Yunanlıların başarısının eşsiz metinler yaratmak değil, "sözlü anlatımı akıcı ve tam olarak aktarabilmekte eşsiz yeteneğe sahip" bir yazı sistemini keşfetmeleri olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu örnekte Havelock'un metodunun güçlü ve zayıf yanları ortaya çıkmaktadır. Metinlerin, ampirik olarak sayısal yöntemlerle saptamaya çalıştığı dilsel araçlar üzerinde yoğunlaşması bu yöntemin güçlü, dilsel araçları mutlaklaştırması ve deforme etmesi ise zayıf yanıdır.

4. E. A. Havelock / Hershbell (Der.) 1978, 3-21.

Mutlaklaştırma: Metnin biçimlendirilmesinin faktörleri olarak gözönünde tutulması gereken başka kurallar ve zorunluluklar, teknik araçlar sorununa göre ikinci plana itilmekte, yok sayılmakta, görmezlikten gelinmektedir. Havelock, oryantal metinlerin temelinde tekrarın en yakın açıklaması olabilecek bir başka şiirselliğin yattığı konusunu da görmezlikten gelmektedir. Homeros'un metninin ilk ortaya çıktığı zaman mı, yoksa yazımı sırasında mı, yazı diline daha uygun hale geldiği sorusu sorulmuyor.[5] İki metnin belki de çok farklı edebi türlerin örnekleri olduğu sorusu da sorulmuyor. Belki de bizim ikisi için de kullandığımız "destan" kavramı, metinlerin yaratıldığı toplumlardaki farklı işlevlerine bağlı olarak biçimlendirildikleri gerçeğinin üstünü örtüyor.[6] Gerçekten de *İlyada* ile *Gılgamış Destanı*'nın karşılaştırılmasında örtülü politik ve sosyal bağlantılar büyük ölçüde göz ardı ediliyor.[7] Tek başına dilsel araçların ele alınması, dildeki biçimlerin ve geleneklerin geniş ufkunu göz ardı eden bir perspektif darlığına yol açıyor.

---

5. Homeros'un metninin Gılgamış destanına göre yazı diline daha yatkın ve çok farklı bir "edebi" karaktere sahip olduğu görüşü, Uvo Hölscher'in *Odysseus*'a ilişkin araştırmalarında da savunulmaktadır, karş. U. Hölscher 1988. Homeros'un metninin yaratıldığı sırada yazısallığa daha yatkın olduğu görüşünü ayrıca, J. Latacz 1985 ve A. Heubeck 1984,1989, savunmaktadırlar. Bu örnekler, en azından Almanya'da bu bilim dalının *communis opinio*'sunun (ortak düşüncesinin) bu yönde olduğunun göstergesidir.

6. Havelock'un alıntıladığı G.K. Gresseth 1975, iki metnin aynı türün örnekleri olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmektedir.

7. Destan türü genelde ve Homeros destanları özel olarak bazı koşulları içermektedir, bu koşullar olmadan bu tür bir yazın biçiminin ortaya çıkması mümkün değildir. Bunlara "kahramanlık destanları" adını vermek istiyoruz. Kahramanlık her zaman bir hatırlama konusudur, yani "kahramanlık dönemi" kavramsal olarak geçmişe aittir. S.N. Kramer, Homeros'un destanlarında Miken medeniyetine, (Hint) *Veda* destanlarında, Veda kast sisteminin formatif kademeleri ve Arilerin göçüne ilişkin ortak anıların dile getirilmesi gibi, Sümerlerin Güney Mezopotamyanın verimli bölgeleri ele geçirmesine ilişkin anıların korunduğu bir "Mezopotamya'da kahramanlık dönemi"nden söz eder (S.N. Kramer 1956. 227d.) Bu tezin Mezopotamya için geçerli olup olmadığı (büyük ölçüde değil) bizi fazla ilgilendirmiyor. Önemli olan "destan" gibi türlerin tarihleri aşan bir evrenselliğe sahip olmadığı, aksine özel sosyal ve politik koşullara bağlı olduğu.

Deforme etme: Tarihçinin alfabe yazısına ilişkin tutumunda abartılı davrandığı ve Yunanlıların eşsizliğine inancı ve hayranlığı yüzünden bölgedeki diğer kültürlerin kültürel başarılarının değerini anlayamadığı açıkça görülüyor (Bu sadece Havelock'un inancı değil, Batılı yazı tarihçileri arasında genel kabul görmüş bir konu). Havelock'un Mısır hiyerogliflerine ve bu yazı türünün iletişimselliğine yönelik değerlendirmeleri, ağır yanlış anlamalara dayanıyor. Örneğin, Mısır toplumunda hiyeroglif yazısının "yazılı iletişim amaçlı olmadığına, bu kavramın herhangi bir anlamında kullanılmadığına" gerçekten inanıyor.[8] Hiyeroglif yazısını piktogramlar olarak görüyor. Kuşkusuz oryantal yazı biçimleri - bunların arasında daha geç döneme ait Sami alfabe yazısını şimdilik bir kenara bırakırsak, özellikle Mısır hiyerogliflerı ve Mezopotamya'nın çivi yazısı - öğrenilmesi ve kullanılması çok zor yazı biçimleri.[9] Ama bu yüzden konuşulanların belgelenmesinde daha az iletişimsel değiller. Her dilin ses, kelime, cümle ya da düşüncesinin, o dilin yazısı ile ifade edilmesinin mümkün olduğunu burada kesin olarak vurgulamak istiyoruz.[10] Havelock'un alfabetik

8. Havelock 1986, 65. Havelock'un etnik merkezciliği oldukça fazla göze batıyor: "2500 yıllık yazılı kültürün mirasçıları olduğumuzu" söylüyor, sanki yazı M.Ö. 500 yılı dolaylarında bulunmuş gibi. Mısırlılar ve Babilliler M.Ö. 500 civarında 2500 yıllık yazı kültürü deneyimine sahiptiler. Başka klasik filologlar da, oryantal yazının iletişimsel karakterini küçümseme ve egzotik piktografik karakterini abartma yanlışına düşüyorlar. Örn. O. Anderson 1987, 33, sadece Yunanlıların "duydukları ve düşündükleri her şeyi yazabilecek yetenekte olduklarını" söylüyor ve iletişimi "konuşmaya yakın" ve "resimsel" diye ikiye ayırıyor.

9. Havelock sadece Yunan alfabesini ve ona dayanan yazı sistemlerini alfabetik olarak tanımlıyor. Sami yazılarını, İbrani ve Arap yazısını da (Diringer'e karşı Gelb'i izleyerek) bu yazıların sesleri değil, heceleri yazdıklarına ve ünlüleri yazmamalarına dayanarak "non-alphabetic" olarak nitelendiriyor.

10. Örneğin Mısır'da "Yeni İmparatorluk dönemi" literatüründe, "anlatı" ile "konuşma" arasında kesin ayrım yapılmaktadır. Konuşmaların aktarıldığı metinlerde cümle yapısı ve kelimeler, anlatı metinlerinden farklıdır ve konuşma metninin gerçeğe en uygun hali ile aktarılmasına dikkat edilmektedir, karş. F. Hintze 1953. Yeni Mısır'ın ticari metinlerinde, edebi metinlere göre farklı, günlük konuşmaya çok yakın kavramlar kullanılmaktadır. Üçüncü Ara Dönem'in literatürü, örneğin *Amenemope'nin Öğretisi*, günlük konuşma dilinde yazılmıştır ve o dönemin Yunan alfabesini kullanan Kıpti dilinden neredeyse ayırd edilemez.

olmayan yazıların kullanımının zor ve konuşma dilinin belgelenmesinde indirgemeci olduklarına ilişkin görüşü sadece bilgisizliğe dayanıyor.[11]

Oryantalistler, Yunan alfabe yazısının soyutlama yeteneği sayesinde mantık ve mantıklı düşünmenin gelişebildiği tezine karşı da benzer bir argümanla karşı çıkabilirler. Kuşkusuz somut sesleri (örneğin heceleri) ya da ses dizilerini (kelimeleri) değil soyut sesbirimleri* (fonem) yazabilmek, yüksek düzeyde soyutlama ve rasyonellik ifadesidir. Ama Mısır ve Sami alfabelerindeki ünsüzlü yazım, yani ünlülerin yazılmadan okunabilmesi de yüksek bir soyutlama yeteneğinin işaretidir. Bizim bu yeteneği değerlendirmekten uzak oluşumuz, Sami dillerinin yapısının bize yabancı olmasının sonucudur. Sami dillerinde anlam genellikle üç ünsüzden oluşan köke bağlıdır. Bu kökler kelime olarak sesbirimleri kadar soyuttur. Ancak, ön ya da önek, içek ve soneklerle ya da ünlülerin eklenmesi ile somutlaşırlar ve çekim ya da bağlaçlar yoluyla fiil ve isim olabilirler. Bu dilin kendi yazısı, formüle edilmiş dilin yüzeysel yapısını aşarak kelimelerin kök yapısının belirginleşmesini sağlar, anlamlı birimlerle çekim biçimleri arasında fark gözetir ve böyle-

11. Havelock, "alfabetik olmayan" yazıların çok zor okunduğunu ve bu yüzden okura sadece bilinen şeyleri sunduğunu söylüyor. Oryantal literatürün bu nedenle şimdiye kadar yaşananların karmaşıklığını formüllere ve klişelere indirgemek zorunda kaldığını ileri sürüyor. Havelock için alfabe yazısının benzersiz özelliği ünlü harfleri de içermesinden kaynaklanıyor. Başka hiçbir yazının, bağlamdan bağımsız aktarma yeteneğine sahip olmadığı konusunda haklı. Sadece ünsüzlerin yazılabildiği İbrani ve Arap alfabesinde ünsüzler ancak dili bilenler tarafından bağlamdan çıkarılabilir. Yunan alfabesinde ise dil bilinmese de yazılanların bağlamdan bağımsız okunması mümkündür. Ancak bu özellik dilin başka bir alandaki yeteneğine işaret eder. Sami yazısının ünsüzlerden oluşan alfabesi, kullanıldığı dillerin aktarılmasında Yunan alfabesinden geri kalmaz. Tek fark, Sami dilleri alfabesinin dilin yapısına bağlılığı nedeniyle *yabancı* kelimeleri aktarmakta zorluk çekmesidir. Dilin konuşulduğu bölgenin dışına yayılabilmesi, gelişiminin temel itici gücünü oluşturur. Bu anlamda öncü kültürlerin, deniz ticareti yapan Fenikeliler ile Yunanlılar olması tesadüf değildir.

* "Sesbirim", ses kavramından farklı olarak tek tek sesleri ayırmayıp birbirine yakın seslerin tek birim olarak algılanmasıdır. Sözgelimi "a" harfi bir sesbirimin karşılığıdır ve aralarında küçük telaffuz farkları olan çeşitli "a" seslerinin ortak ifadesidir. (ç.n.)

ce semantik bağ bilincini ve "köklerin anlamı" ile düşünmeyi güçlendirir; bu olgunun yansıması Sami şiirinin temel ilkesi, eşit yapıda (vezinsel) bölümlenme ("paralellismus membrorum") olarak ortaya çıkar. Ünsüz yazımı ilkesi eski Mısır geleneğidir ve eski Kenan, Fenike ve İbrani yazıları tarafından devralınmıştır. Hahamlar ve kabalalar, ünsüz yazısının içerdiği imkânları, tefsir yöntemlerinde son derece spekülatif bir yazı metafiziği olarak kullanmışlardır ve bunların anlamını biz ancak J. Derrida'nın yazı felsefesi çalışmalarında ortaya koyduğu ilişkiler sayesinde görebildik. Havelock ise ünlülerin yazılmamasını, dilin yapısını yansıtan soyutlama yeteneği olarak değil, iletişimin zorlaştırılması olarak değerlendiriyor.

Yazı Sistemleri ve Yazı Kültürü

Yazı sistemleri ve kültürün, arasında bağlar olsa da, yukarıdaki değerlendirmeler ve yorumlardaki gibi aynı şey olarak görülmeleri mümkün değildir. "Yazı sistemi" kavramı ile, özel bir yazının, yapısı, işleme biçimi ve iç organizasyonu incelenir, örneğin, yazının ideografik ya da fonografik oluşu, alfabeye ya da heceye dayanması, tek bir dile bağlı oluşu ya da başka bir dilin ses, kelime ve cümlelerini de aktarabilmesi gibi özelliklerine bakılır. "Yazı kültürü" kavramı ise yazı geleneği ve kurumları, metinlerle ilişki, yazının ve yazı ile sabitleşen metinlerin toplumdaki yeri ve işlevi sorunudur.[12] Yazının sonuçlarının toplumsal işlevde, yani yazı kültüründe ortaya çıkması doğal bir sonuçtur.

Yazı kültürünün hedeflerinden biri yazı ve yazma eyleminin toplumsal değeridir. Yunan toplumundaki değersizliği ise yeteri kadar biliniyor. Bu noktada Yunan kültüründe yazının filozoflar nezdindeki değerini anlamak için, sadece Platon'un ünlü *Phaidros* ve *Yedinci Mektup*'undaki bilinen açıklamaları-

12. Bak. G. Elwert 1987. Bir ülkenin ya da toplumun "politik sistemi" ile "politik kültürü", "hukuk sistemi" ile "hukuk kültürü" karşılaştırmaları başka bir düzeye aittir. Kültür kavramı ile politika, hukuk ya da başka olguların kurumlaştırılmasını anlıyoruz.

na değil, aynı zamanda Aristoteles'in tutumuna da değinmek öğretici olacaktır: Aristoteles'e göre dil *tá en psychê* ("ruhta olan"), yazı ise *tá en phone* ("seste olan") idi. Bu anlayışa göre yazı iki kez dışa dönüktür; içeriği dilin ifade yanına bağlıdır. Bu teori, yazı ile dünya arasına üç kat mesafe koyar: kavramlar dünyaya, dil kavramlara ve yazı dile dayanır, ancak bunu kavramsal değil fonetik ses olarak yapar. Bunun tam karşıtı olan ise Mısır'ın hiyeroglif yazısıdır. Hiyeroglif yazısı gerçekçi görselliği ile doğrudan dünyaya dayanır ve bunu göstergesel işlevi ile dilin hem fonetik hem de semantik düzeyinde yapar. Yani sadece "seste olanı" değil, aynı zamanda "ruhta olanı" ve daha da ötesinde "dünyada olanı" aktarır. Kuşkusuz yazı sistemi olarak Yunan alfabesinden daha zordur. Ama buna karşılık çok farklı yetenekleri vardır ve dolayısıyla çok daha yüksek bir değere sahiptir. Hiyeroglif yazısı, anlamsal düzeyde konuşulan kelimeden çok daha fazlasını ifade eder. Böylece dil, seste olduğundan çok daha çeşitli ve güvenli ilişkiye dayanan bir gerçeklik kazanır. Alfabe yazısı ise, dilin asıl varlığını ve gerçekliğini oluşturan sesin soyut bir kayıt aracıdır. Yunanistan sadece kelime kültürü aracılığıyla yazı kültürüdür, Mısır ise resim kültürü aracılığıyla ve bu bağlamda çok daha kapsamlı anlamda bir yazı kültürüdür. Burada yazıya dil aracılığıyla değil, dünyanın görsel olarak biçimlendirilmesiyle ve özümsenmesiyle varılmıştır. Mısır'da yazı anlam vermenin en yüksek ve en kutsal ifade biçimidir.

Resimden yüz çeviren ve gelişmiş bir kelime kültürüne sahip olan İsrail'de de yazı, kültürel değerlendirmede çok daha yüksek bir konuma sahiptir. Tanrı yazar; O Sina dağına gönderilen yasa tabletlerinin (*On Emir* -ç.n.) yaratıcısı ve yazarıdır ve O insanların yaptıkları üzerine defter tutar.[13] Mısır gibi İsrail'de de yazı, dünyanın kavranmasının anahtarıdır. Burada sorulması gereken, bir toplumda yazının yaygınlaşmasının, o

13. Burada insanların yaptıklarını kayda geçiren "Zeus'un yazı tabletleri" ve Zeus'un adalet dağıtıcılarının (Dike) iddianameleri anılmalıdır: Pfeiffer,1978, 44-45.

kültürün *yazı kültürü* olarak kabul edilmesi için tek ve belirleyici ilke olarak kabul edilip edilmeyeceği ve sadece küçük bir kesimi yazı sanatına vakıf olsa da, bu sanata çok yüksek bir değer ve merkezi bir yer veren bir toplumun yazıyla ilişkisinin, dünyayı algılaması ve gerçekle ilişkisinde en azından aynı düzeyde önemli olup olmayacağıdır.

Bizim kimlik ve geleneğin ilişkisi ile kültürel belleğin örgütlenme biçimlerine yönelik incelemelerimiz açısından, İsrail ve Mısır'da olduğu gibi Yunanistan'da da "büyük metinlerin" kültürel hatırlamanın temelini oluşturması, ancak İsrail'in aksine burada bu temel metinlerin hepsinin (Homeros'un destanları, Attikalı trajedistler (Ch. Segal 1982) ve Platon'un diyalogları (Th. A. Szlezak 1985) gibi) sözel biçimde aktarılması son derece anlamlıdır. Kuşkusuz bununla, bu metinlere ulaşmanın, hattâ oluşumlarının yazısız mümkün olmayacağı tartışılmamaktadır. Ama bu metinler, yazısallıklarını değil, daha çok iletişimin ve canlı ses ve vücuttan kaynaklanıp yine ona ulaşmanın kesintisiz süreci olmalarını teşhir etmektedirler.[14] Burada yazı kesinlikle, Mısır ve İsrail'de olduğu gibi sözlü kelimenin geçiciliğine karşın, sonsuz, değiştirilemez sabitlikte ve kutsal bir karşı araç olarak kavranmamaktadır. Tüm bunlar Yunan yazı kültürünün üç karakteristik özelliğine işaret etmektedir:

1. Sözelliğe açıktır, sözel kültürü alt kültür olarak nitelendirip bir kenara itmemekte, biçimlerini devralarak, yeni ve gelişmiş biçimde kullanmaktadır.[15]

14. Yunanca'da "Syn-graphe" (birlikte yazmak), "ana-graphe" (kayıt, belgelemek) olarak ifade edilen tarih *yazımı* ve Thukidides'in yazının biçimini "ktêma eis aei" oluşturmak olarak tanımlarken dayandığı gerekçe bunun tersi durumu göstermektedir.

15. Bir toplumun sözlü geleneğini yazıya dökmesi normal bir durum değildir. Genelde yazılı ve sözlü gelenek birbirleri ile ilişki içinde değil, paralel olarak varolurlar, zamanla yazılı olan üstün gelir ve sözlü kültür folklor ya da batıl inanca indirgenir. Eski Yunan literatürü sözlü geleneği değiştirmeden kodladığı için bu açıdan bir istisna oluşturuyor. Kültürün büyüsel, "şamanist", coşma gibi akılcı olmayan köklerini, yazılı kültüre geçişte, gölgede kalan, artık aşılmış bir alt kültür gibi (Ortaçağ'ın dini karnavallarında, kavimler dönemi özelliklerinin patlama halinde aniden ortaya çıkması gibi) görmeyip, bu geleneklerin içindeki anlamı, estetik güzellikleri ve antropolojik gerçeklikleri diskurun bilimsel ve sa-

2. Yunanistan'da yazının kutsallığı söz konusu olmadığı için, kutsal yazılar mevcut değil ve kutsal metinler Yunanlılar'da - Keltler'de, Zerdüşt dinine inanan Persler'de ve özellikle Veda inancından gelen Hintliler'de olduğu gibi- yazılı değil, sözlü geleneğe emanet ediliyor (C. Colpe 1988; H.G.Kippenberg 1987).

3. Yunanistan'da yazının resmi bir dayanağı olmadığı için, kullanımı özel bir izni de gerektirmiyordu. Mısır'la karşılaştırıldığında Yunanlılar için, Cicero'nun Romalılar için söylediği tekrarlanabilir: "Resmi yazıya bağlı resmi hatırlama" onlara yabancıydı.[16]

Yunan kültüründe sözlü (ya da daha genel bir ifade ile arkaik) unsurlara daha fazla yer olmasının nedeni, büyük ihtimalle kullanılan yazı sisteminden başka bir yerde aranmak zorunda. Bizce bunun kökeni, Yunanistan'da ilişkilerin politik ve toplumsal özelliğinde yatıyor. Yunanlılar, burada daha ayrıntılı değinemeyeceğimiz nedenlerden ötürü, oryantal toplumların yazı konusundaki yasal yapısının etkisi altında değillerdi. Oryantal yazılar politik temsiliyetin ve ekonomik örgütlenmenin araçları ve büyük egemenlik alanlarının (Mezopotamya için bak.: M. Lambert 1960) yönetimi için gerekli bürokrasinin ayrılmaz bir parçası olarak gelişti. Yazmak aynı zamanda düzenlemek, planlamak ve parçalarına ayırmak anlamına geliyordu. Yazı ilk planda, gerçekliğin kavranabilmesi ve iktidarın temsili için organize edici bir araçtı. Yazılan ise, iktidarın diskurları ve resmi kimlik, yasalar, yönetmelikler, etkinlikler, ritüeller, kurban etme olayları idi. Yazmak, kayda geçirmek, güvenceye almak, belgelemek, kontrol etmek, hâkim olmak, düzenlemek ve kodlamak anlamlarına gelir. Yazı ilk planda, Foucault'un ifadesiyle "iktidarın yönlendirme aracı" ve emir iletme organıdır. Yazılı olan her şey aynı zamanda ke-

natsal biçimlerine dönüştürmesi Yunan kültürüne özgü bir özellik. Bak. J. ve A. Assmann 1983, 267.

16. Cicero, *De Leg.* 3, 20, 46: "publicis litteris consignatam memoriam publicam nullam habemus."

sin bağlayıcılığa sahiptir.[17] Bu yazı anlayışında "sözlü gelenek" ve bizim "edebiyat" olarak adlandırdığımız yazı türü sadece kısıtlı ölçüde yer alabilir. Mısır'ın ya da Mezopotamya'nın yazıcı memurları ile Yunanistan'ın ozan ve şairleri arasında dünyalar kadar mesafe var, üstelik sadece yazı tekniği bağlamında değil, aynı zamanda yazı kültürü, tarihi ortam, politik atmosfer, dinleyiciler ve her kültürde edinilen ve aktarılan deneyimler bağlamında da.[18]

Öte yandan bu yazı pratiği İsrail'in koşullarına çok uyuyordu. Çevredeki diğer büyük imparatorluklarla karşılaştırıldığında İsrailliler'in din adamları ve peygamberleri bir anlamda özgür atmosferde yaşıyorlardı. Her halükarda yönetmek ve organize etmekten başka sorunları vardı. Burada önemli olan "kaydetmek" idi: yasayı, halka gönderildiği bilinen ve tüm aksiliklere karşı korunması ve uyulması gereken "emirleri" (*tora*) kaydetmek. Yazı ve bağımlılık, okumak ve uymak arasındaki bağ burada geçerli idi, dünyevi bir iktidar organında değil. İsrail'de yazı politikadan bağımsızlaştı ve Tanrı'nın gücünün en önemli yönlendirme aracı haline geldi.

Yunanistan'da kültürün kendine özgü gelişimi, sadece yazı sisteminin değil, emir verme yetkisinin nerede yoğunlaştığına, zorunluluğun nasıl güvence altına alındığına ve uygulanabildiğine bakmayı gerektiren çok daha karmaşık bir durumun sonucudur. Yunanistan'daki özel durum, yazının sosyo politik kullanımında yatmaktadır. Bu özel durumu en iyi, ne olmadığı ile açıklayabiliriz: Yazının kullanımının yarattığı özgür ortamda ne emirleri veren bir efendi ne de Tanrı'nın sesi söz konu-

17. Bunun için özellikle karş.. J. Goody 1986. Babil ve Mısır biliminin kazanımları (ve sınırları) yazı olmaksızın düşünülemez, ama bu kazanımları "yazının ruhundan" çok", bürokrasinin ruhunda" ve sistematik, dökümı çıkarıcı ve düzenleyici biçimde gerçekliğe müdahale ederek oynadığı rolde aramak gerek. Bak. J. Goody 1977. Büyük ihtimalle Yunanistan'da bilginin işlenmesi, geliştirilmesi ve aktarılması için gerekli toplumsal koşullar mevcut değildi. Ama buna karşılık Yunanistan'da retoriğe ve tartışmaya dayanan bir iletişimin kurumları ile karşılaşıyoruz . Karş. F. Jürss 1982. Mısır için bak. A. Schlott 1989.

18. G. Elwert 1987, 239 haklı olarak şunları yazıyor: "Önemli olan yazının kullanımı değil, onu kullanan ve böylece toplumsal dönüşümü yaratan (iktidar ilişkileri, üretim ve değişim ilişkileri) özel toplumsal kurumlardır."

sudur. İşte bu iktidar boşluğu Yunan yazı kültürüne sözelliğin de katılımına imkân tanımıştır.

Bu yüzden Yunan kültürü, yazısallık açısından Mısır, İsrail ve Çin kültürlerine göre çok farklı bir yöneliş içindedir. Rudolf Borchardt yazdığı küçük bir denemesinde bu yönelişi şu sözlerle vurguluyor: "Helenler'in kutsal temel dili, yani onların 'sanskritçesi', gelecek kuşaklar açısından, Hintliler ya da eski İsrail, Çin ve İran'da olduğu gibi dini belgelere bağımlı değil. Ulusal ebediyete ulaşmak, sadece doğunun tevekkülünde, yasanın, öğretinin ve tarihin birliğinin, zamana bağlı olmayan bir dil halinde sürekli tekrarlanmasını gerektirir. Batı'nın ulusal belgesi ise şiir ve edebiyat ve araştırmada şiirsel bireyselliğin düşünce dünyasıdır. Homeros'un, Helen dünyasının Yunanlı sanılan halkları için kutsal kitap olması tehlikesi hiçbir zaman varolmadı. Helenleri ulus yapan sır, bir ya da iki kitap gibi basit bir formüle indirgenmedi ve bu ulusun dili de despotça bir ilkeye dayanarak eski çağlarda donup kalmış bir dil olmadı." (R.Borchardt 1973, 67)

Borchardt'ın zor tahammül edilebilecek tek yanlı değer anlayışını bir an için bir yana bırakıp, *bulgu*suna bakarsak, bu cümlelerin bir anlamda haklı olduğunu kabul etmemiz gerekir. Rudolf Pfeiffer de daha kısa ama aynı anlamda şunları söylüyor : "Yunan dünyasında "kitabın despotluğu" Doğu'da ya da Ortaçağ dünyasında olduğu gibi asla yaygınlık kazanamazdı." (R. Peiffer 1978, 52)

Bu saptamaların karşısına, farklı değer anlayışının temsilcisi bir yazarın, incelenen metinlere daha yakın bir dönemde yazılmış olma avantajına sahip görüşlerini çıkarmak öğretici olacak. Yahudi tarihçi Iosephos Flavius, 1. yüzyılın sonuna doğru Roma'da yazdığı eseri *Contra Apionem*'de Yahudi ve Yunan tarih yazımını karşılaştırıyor: "Tarih yazmak bizde herkesin yapabileceği bir iş değildir. Bu yüzden yazılanlarda çelişkiye rastlanmaz. Uzak geçmişe ait bilgilere tanrısal ilham yetenekleri ile ulaşmak ve dönemlerinde yaşananları açıklıkla bildirmek sadece peygamberlere verilmiş bir ayrıcalıktır.

Bizim haklı olarak inandırıcı bulunan kitaplarımız sadece 22 tane ve tüm zamanların tarihini içeriyor. Musa'yla ilgili olan 5 tanesi yasalar ve insanın ortaya çıkışından, yasa koyucunun ölümüne kadar geçmiş tarihi içeriyor. Musa'dan Artakserkses'e kadar olan tarih peygamberler tarafından 13 kitapta yazıldı. Geri kalan 4 kitapta Tanrı'ya methiyeler ve insani bir yaşamın kuralları var. Artakserkses'ten günümüze kadar anlatılanlar aynı değerde değildir, çünkü peygamberler dönemi bitmiştir. Biz sadece peygamberlerden kalanları bizim yazılarımız olarak sayarız. Ve aradan çok uzun zaman geçmesine rağmen, kimse bir hece eklemeye, çıkarmaya ya da değiştirmeye cesaret etmedi." (*Contra Apionem* I §§ 38-41)

Buna karşılık Yunan kültüründe birbiri ile çelişkili bir sürü tarih kitabı vardır. Ayrıca bu gelenek henüz yenidir: "Öncelikle Yunanlılar'da Homeros'un destanlarından daha eski yazı bulunmadığını kabul etmek gerek. Bunun da Truva olaylarından sonra yazıldığı kesin, üstelik Truva olaylarının bile doğrudan yazılmadığı, daha sonra (söylenen) şarkılardan hareketle bellekte yeniden kurgulandığı ve bu yüzden birçok çelişkiyi (diaphoniai) içinde barındırdığı anlatılıyor." (*Contra Apionem* §12)[19]

Yunan yazı kültürüne yönelik bu eleştiri, yapısal açıdan sözelliğe dayanmasına ilişkindir. Sayısız kitap, çelişkiler, tartışma eğilimi, yalanlar: yazı alanında yapılan, ama gerçeği aramaktan çok, konuşma sanatına ve politik etkinliğe yönelik tartışmalar. (Daha sonra, oryantal bir gözlemci için çelişkili gözüken bu çoğulculuğun, yazı kültürünün özel bir kazanımını oluşturduğunu göreceğiz.) Yahudiler'de ve Doğu için yazı mekânı kutsaldır ve sadece kutsal kitaplarla ilişkide olma ayrıcalığına sahip olanlara özeldir: "Aktarının kaynağı Tanrı kadar kesin, hareketsiz, değiştirilemez, en eski ve kesinleşmiş geleneği (paradosis) hatırlama yeteneği (§8)"[20] sadece din adamlarına özgüdür. Gerçeğin aktarılması açısından Yahudiler'in kitapları çelişkisizdir (symphonoi), hepsi aynı şeyi anlatır ve hiç kimse

19. H. Cancik 1986. Josephos'a ilişkin yazdıklarımız büyük ölçüde bu makaleye ve H. Cancik'in açıklamalarına dayanmaktadır.
20. Cancik 1986, 53, *Contra Apionem*'in tefsiri §§ 153, 169, 189, 167.

bir harfi bile değiştirme yetkisine sahip değildir. Iosephos'un eleştirisi, bunun gerçek kültür olduğu üzerinedir ve Yunan geleneği karşısında Doğu'yu üstün görür.

Iosephos'un bu eleştirisinin, "Doğu'nun tevekkülü" ve "kitabın despotluğu" gibi yeni hümanist gammazlıklar kadar tek yanlı ve kötü niyetli tepkilere maruz kaldığını söylemeye gerek yok.[21] Öte yandan gerçek hatırlama eylemi ve hatırlayanlara ilişkin bu ideolojik tartışmanın "yazının yarattığı sonuçlar" konusunda önemli bir farkı ortaya koyduğu açık. İsrail'de geleneğin tekelleşmesine ve sabitleşmesine yol açan yazısallığın Yunanistan'daki etkileri, açıklık, tartışma heyecanı, aktarılanların çoğul değerlendirilmesi biçiminde olmuştur. Bununla birlikte Yahudilik'teki "uyum" (smphonoi) ve Yunan kültüründeki "çelişki" (diaphoniai) ilkeleri, sözlü anlatımın yapısına eşit uzaklıktadır.

Iosephos'un Yunan ve Yahudi kültürlerindeki hatırlama geleneğini karşılaştırması, birçok açıdan Platon'un Yunan ve Mısır sanatını karşılaştırmasını hatırlatıyor. Burada da estetiğin ışığında sürekli bireysel yenilemelere açık olan bir kültür ile hakikat iddiasının ışığında dini ve resmi kurumların saptadığı kültür arasındaki farka değinilmektedir. Platon (leg. 656/657) Mısırlılar'ın bir kere kabul edilen hakikatin kabına "hiçbir şeyin eklenmesi ve çıkarılmasına izin vermeyen" ilkelerini, Yunanlılar'a, geleneğe sorumlulukla yaklaşım modeli olarak tanıtmaktadır- Platon, Iosephos'un Yahudiler'in eşsizliğini savunması gibi, Mısırlılar'ın benzersizliğini vurgulamakta ve "dünyanın başka her yerinde" ifadesini kullanmaktadır; buna karşılık Yunanistan'da sanatçılar, keyiflerine göre yeni şeyler bulmakta özgürdürler. Platon ile Iosephos arasındaki paralellik son derece etkileyici (büyük ihtimalle Iosephos Platon'un bu açıklamalarını düşünerek yazmamıştı, belki bundan haberi bile yoktu); iki düşünür de, gelenekle ilişkideki yapısal farklılığa, yani Yunanlılar'daki, Yahudiler ve Mısırlılar'daki kültürel belleğin farklılığına işaret ediyor.

21. Karş. H. Cancik'in, Josephos'un yukarıdaki değerlendirmelerini düzelten ayrıntılı çalışmaları, aynı yerde.

HOMEROS VE YUNANLILIĞIN OLUŞUMU

Homeros'un Hatırlattığı Kahramanlık Dönemi

Josephos'un Yahudi geleneğinin hakikiliği ve Yunanlılar'ınkinin güvenilmezliğine yönelik en güçlü argümanı, Yahudiler kutsal yazıları için ölmeye hazır iken, hiçbir Helen'in örneğin Herodot için ölmeyeceği idi.[22] Ama Iosephos bu noktada yanılıyor. Çünkü tam da Herodot, *Yunanlılıkları* için ölmeye hazır Atinalılar'dan söz eder. Bu inanç ayrıntılı olarak anlatılır ve yapacağı politik etki incelikle planlanmıştır: Pers savaşlarının sonuna doğru Makedonyalı İskender, Atina'da, Pers kralı ile ittifak için pazarlık yapmaktadır. Atinalılar müzakereleri ertelerler, "çünkü Pers kralının elçisinin geldiğinin, anlaşma istediğinin Isparta'da duyulacağını ve hemen elçi gönderileceğini bilirler. Bu yüzden, Ispartalılar'a gerçek inançlarını söylemek için beklerler." Önce İskender'e kesin ret cevabı, sonra da Atinalılar'a güvenmeyen Ispartalılar'a ders verilir. "Ve işte Yunanlılık burada (*tò Hellenikón*), kanımız ve dilimiz aynı (*homaimón te kaì homóglosson*), ortak kutsal şeylerimiz, ritüellerimiz ve ortak geleneklerimiz (*étheá te homótropa*)."[23] Bu aidiyet bilinci, "tek bir Atinalı bile hayatta kalsa, Persler'le barış yapılmayacağının" garantisidir. Yani Yunanlılık uğruna ölüm kabul edilir.

Atinalılar'ın kıvançlı açıklamalarıyla sorumluluğunu üstlendikleri bu panhelenik bilinç, politik kimliğin en küçük unsurlarına bile sahip olmayan ve politik birimlerinin birbirleri ile dış politik ilişkiler kurdukları bir "halk" için hiç de normal değildir. Bu bilinç büyük ölçüde bir metnin ve onun yaygınlaşmasının sonucudur: *İlyada*. "Çok değerli ulusal mülk olarak bu epik destanın temelinde bütün Yunanlılar, panhelenler, tüm köken ve durum farklılıklarına rağmen ve farklı politik ve sosyal sistemleri göz ardı ederek, kendilerini bir ulus olarak görmeye başladılar."[24]

22. *Contra Apionem* I §§ 42-45; Cancik, aynı yerde, 59.
23. Herodot VIII 144; karş. Finley, 120-133.
24. Pfeiffer 1978, 21. Rudolf Borchardt, "Helenler'i ulus yapan sırrın bir ya da iki kitap gibi basit bir formül olmadığını" söylemekle yanılıyor" - Aksine *İlyada*'nın

Yunanistan'da da İsrail'dekinin benzeri bir olgu ile karşı karşıyayız: İkisi de kökenlerine ait bir metne dayanarak uluslaşıyor. Bu paralellik göz önünde bulundurulduğunda aradaki tezat daha da belirginleşiyor. İsrail'de *Torah* temelinde farklılaşma ışığında bir ayrılık hareketi, bir muhalefet grubu söz konusu iken, Yunanistan'da farklı ve dağılmış grupların entegrasyonu ışığında *İlyada* temelinde birleşme görülüyor. Bu gelişmenin merkezi hatırlama figürü doğudan gelen düşmana karşı panhelenik birlik, bir koalisyonun öyküsüdür.

Bu olgu iki açıdan şaşırtıcıdır ve iki noktada aydınlatılması gerekir. Temel metinlerin yazıldığı ve tarihi koşullarının incelenmesi ile geçmişe yönelik hatırlamanın ortaya çıkışının öyküsü. İki konu da kültürel belleğin işlevi ve biçimlerine ilişkin sorumuz açısından ilginç. Birinci nokta, temel metinlerin ortaya çıkışında bir mit ya da mucize ile değil "hatırlamanın kodlanması" ile karşı karşıya olduğumuzu görüyoruz. Burada bizi ilgilendiren şu sorudur: M.Ö. 8. yüzyılın Yunanistan'ında 500 yıl gerideki bir destanın hatırlanmasına yol açan neydi? Bu soruya şöyle bir cevap verilebilir: Miken toplumu ile arkaik toplum arasındaki derin kültürel ve sosyal kesinti, "kahramanlık dönemi" anlamında bir geçmişin kurulmasına yol açar. Geçmişin iki özelliği vardır, geride kalmıştır ve devam ettirilemez. Bu geçmiş M.Ö. 9. ve 8. yüzyılın aristokrat toplumuna, ortaya çıkışını anlama ve kutlama fırsatı veren öyküler sunmaktadır. Çünkü bu öyküleri kendi geçmişi olarak kavrar ve soyağacını Truva efsanesinin kahraman tipleri ve öyküsü üzerine kurar. Böylece Miken geçmişi, bir yandan farklı olanın renkliliğiyle ve abartılmış kahramanlıkla, "bugünlerin ölümlülerinin" anlattığından tamamen başka bir şey olarak anlatılacak, öte yandan hatırlanan ve yaşanan tarih olarak aristokrasinin kendini göstermesi ve tanımlaması için bir temel oluşturacaktır. Burada söz konusu olan tipik bir süreklilik yaratılması durumudur.[25]

Yunanlıların halk oluşundaki şaşırtıcı rolü tam da "Helenler'i ulus yapan sır" olarak nitelendirilmelidir.

25. Karş. U. Hölscher (1984).

Burada hatırlamanın neden 8. yüzyılda ortaya çıktığı sorusu hâlâ cevapsız kalıyor. Süreklilik köprüsünü gerektiren kesinti 1200 yılı civarında yaşanmıştı. Buradan Homeros'un çağının da krizler ve devrimler zamanı olduğu söylenebilir mi? Önce Homeros'un destanlarının, yaşayan sözlü gelenek olarak kahramanlık destanlarının sonuna denk geldiğini saptayalım. Bu durumda Homeros'un destanlarının da, kahramanlık destanlarını ortaya çıkaran bir yaşam tarzı ve dünya anlayışının zirvesinden çok sonuna işaret ettiği söylenebilir. Kahramanlık destanları, belli bir toplum biçimi çerçevesinde kültürel belleğin tercih ettiği edebi türdür. Bu toplum biçimi *şövalyelik*tir, yani aristokratlık, savaşçılık ve bireyselliği öne çıkarır. Dünyada rastlanılan tüm biçimlerinde şövalyelik, üstünlük bilinci, büyük ölçüde bireyselliğe dayanan, kaynağını at yetiştirmek için gerekli toprağa ve buna bağlı olarak da "insan üstü" bir hareket hızına sahip olmaktan alan, bir değerli olma duygusuna dayanır.[26]

Şövalyelerin toprağa olan ihtiyacından, "loose society"[27] (gevşek toplum) kavramıyla ilişkilendirilebilecek bir yaşam tarzının, kimliği belirleyen unsurları ortaya çıkar: özgürlük ihtiyacı, başına buyrukluk, girişim, bağımsızlık, "onur" vb. Homeros belki de anlattığı bu dünyanın son dönemini yaşamakta ve destanında onu anıtlaştırmaktadır. Böylece toplumsal koşulları yokolmaya mahkûm bir geleneği (sözel) garanti altına almaktadır. Bunlar Miken döneminde değil, erken arkaik dönemde gelişmiş olan sözlü kahramanlık destanlarıdır. Bu kahramanlık destanlarında da, Miken kültürünün etkileyici harabelerine ve başka kalıntılarına sarılarak yükselmiş efsaneler özel bir rol oynamaktadır. Çünkü, birçok belirti Homeros'un, Yunanlılar'ın "gevşek toplumdan" (loose society), "sıkı topluma" (tight society) geçtiği bir değişim döneminde yaşadığına işaret etmektedir. Bunun en önemli işareti, anavatanda baskı unsuru haline gelen nüfus artışının işareti olarak görülebilecek sömürge hareketinin başlamasıdır. Ortaya çıkmakta olan kent-devletleri toplumu "tight society"nin tipik ve Homeros toplumunun tam

26. Bu konuya ilişkin son derece yerinde değerlendirmeler için bak. Wolfgang Heck 1969, 290 vd.

27. P. Pelto 1968; karş. J.W. Berry 1977.

aksi örneğidir. Homeros destanları, bu anlamda, bir grubun kimliğini dayandırdığı geçmişin kurgulanma biçimi olarak, kültürel belleğin örgütlenme biçimlerinden birini oluşturmaktadır. Aynı zamanda, bir kültürün yokoluşundan kısa bir süre önce, geçmişin özetini tamamen yeni bir türde yaratılmış ve artık yokolmakta olan toplumun hatırlatıcı çerçevesinden bağımsız olarak varolabilecek ve yeni hatırlama çerçevesinin dayanak noktasını oluşturabilecek bir eserde ifade ederek, bu örgütlenme biçiminin zirvesini ve finalini oluşturmaktadırlar.

Artık Homeros'un hatırlanmasının Homeros metninin aktarılması ve yaygınlaştırılması olgusunun bir başka yanını ele alabiliriz. Burada saptamamız gereken bir başka şey, söz konusu hatırlama, aktarma ve yaymanın bir kitap ya da okuma biçiminde değil, törensel bir ezber okuması kültürü biçiminde geliştiğidir. Homeros metinlerinin örgütlü aktarımının başlangıcı, M.Ö. 6. yüzyılın ikinci yarısında Yunan epik türünün yaratıcı döneminin sonuna rastlar.[28] Bu kuşkusuz rastlantı değil. İsrail'de de "peygamberliğin sonu", kanonlaşmanın başlangıcı idi. M.Ö. 6. yüzyılın gezgin öykücüleri "Homeros'un olduğu sanılan belli edebi metinleri, sahnede okuyan kişilerdi" (Pfeiffer). Bunlar başlangıçtan itibaren metnin aktarımı (metni koruma), yorumu (anlamı koruma) ve aracılığını birleştirirler, yani sadece eğlendiren kişiler değil, aynı zamanda filolog ve eğiticidirler. Çünkü Homeros'un destanları aynı zamanda "toplumsal davranış ansiklopedisidir".[29] Kendisi de bir gezgin öykücü olan Xenophanes'in[30] saptadığı gibi "Homeros'dan herkes bir şeyler öğrenmiştir."(B10) Yarışma biçimindeki Homeros seslendirmeleri pan Atina oyunlarında başlamış ve tüm panhelen törenlerine yayılmıştır. Tüm Yunan dünyasında kültürel belleğin, Homeros metinlerinin ulusal ruhu oluşturması biçiminde örgütlenmesi ve kurumlaşmasının ilk döneminde, bu metinlerin aktarımı törensel, ayinsel ve toplumsal bir biçim

28. Bu ve devamı büyük ölçüde R. Pfeiffer (1978) ve Uvo Hölscher'e göre (1987).
29. Havelock 1978a.
30. "Praeceptor Graecia" (Yunanlılar'ın başöğretmeni) olarak Homer, Plato, Prot. 339A ve Pol. 606 E.

almış ve topluluk oluşturma işlevini üstlenmişti. Homeros destanları, "törensel iletişim"in tipik bir biçimi olarak yaygınlaşıyor ve panhelenik törenlerle çözülmez bir ilişki içinde, politik kimlikten (hangi kent-devlete bağlı olduğundan -ç.n.) bağımsız ya da onun ötesinde bir etnik gruplaşma projesinin temelini oluşturuyordu. Bu destanlar, Hindistan örneğine benzer bir şekilde, üstelik hem Hindistan'da hem de Yunanistan'da hiç eksik olmayan tüm küçük ölçekli, yerel kavgaların, savaşların, sınır anlaşmazlıkları ve farklılıkların ötesinde, geniş mekânlı ya da *bölgelerarası* bir aidiyet bilincini uyanık tutan[31] "büyük gelenek" haline geldiler. Panhelenik oyunlar ve Homeros destanları, daha sonra Attika demokrasisi döneminde, ortak kimliğini yeni oluşturan Atinalılık için trajedilerin ve şarap ve verimlilik tanrısı Dionysos için yapılan büyük eğlencelerin oynadığı role benzer bir entegre edici gücün dayanaklarını oluşturdular.[32]

Homeros'un Hatırlanması: Klasik ve Klasisizm

Yunanlıların kültürel belleğinin örgütlenmesinin ikinci dönemi İskenderiye'de başlar. Arada derin bir kesinti vardır. Gezgin öykücülerin okuma gösterilerinin yerini, kitap ve bireysel okuma kültürü almıştır. Daha da önemlisi zaman ve tarih bilinci temelden değişmiştir. Artık geleneğe, bitmiş ve devam ettirilemez bir geçmişin eserleri olarak bakılmaktadır. M.Ö. 4. yüzyılda tüm Akdeniz bölgesinde etkili olan kültürel değişim için "Helenizm" (ya da "Helenleştirme") kavramını kullanmak yanlıştır. Yunan kültürü ile genel bir uyum ve bu süreçte, Yunan kültürü hariç tüm diğer kültürlerde bir değişimin yaşandığı sanılmaktadır. Gerçekte 4. yüzyılda Akdeniz'de yaşanan hem oryantal, hem de Yunan kültürünün unsurlarını içeren ve Yunan kent devletleri için de, dünyanın geri kalanı kadar köklü değişiklikleri gerektiren bir tek tip kültür yayılmaktadır. Bu değişikliklerin ilk belirtileri, monarşi ve bürokrasi, hükümdarların tanrılaştırılması, hukuk sistemlerinin kodlanması, politikanın, idarenin, ordu ve bilimin pro-

31. R. Redfield 1956, öz. 67 vd.; G. Obeyesekere 1963.
32. Bunun için bak. Chr. Meier 1989.

fesyonelleşmesi, bireyin politikadan uzaklaşması ve başka bir dizi değişikliktir. Bu belirtilerin çoğu Yunanistan'dan çok Pers kültürüne işaret etmektedir (karş. M. Smith 1971, 77 vd.). İskenderiye klasisizminin de, yazının kutsallığına ve harfin değiştirilemezliğine dayanmasının -"Doğu'nun tevekkülü"-, oryantal yazı kültürünün unsurlarını içerip içermediği sorusu sorulabilir.[33] Metinler değil ama metinlerle ilişki, Doğu etkisini göstermektedir.

Klasik olgusunu da klasik metinlerin ortaya çıkışı bağlamında değil, hatırlama sırasında onlara başvurulması bağlamında ele almak istiyoruz. Bu metinlerin ortaya çıkışı ile tarihin hatırlanması anlamında kullanılmaları arasında Yunan kültüründen Helen kültürüne geçiş yaşandı. Dilin aynı olması burada yaşanan kesintinin derinliğinin görülmesini engelleyemez. Aslında bu İskenderiye'den Yunan'a bakan yeni ve başka bir kültürdür. Ama yenilik ve geriye bakış birlikte varolur. Edebiyat dünyası "eski" (*hoi palaioi, antiqui*) ve "yeni" (*hoi neoteroi, moderni*) olarak ikiye ayrılır ve yeninin dilayektiği eskinin kurulmasını sağlar. "Eskinin" erişilmez mükemmellik tahtına çıkarılmasına devamlılık değil, kesinti neden olur.[34] Bununla birlikte bu kesinti aşılmaz olmamalıdır. Klasiğin ortaya çıkması için bir yandan geleneğin devamını imkânsız kılan ve eskiye ait olarak sabitleştiren kesinti yaşanmalı, öte yandan bu kesintiyi aşan ve geçmişi, kendi geçmişi, eski ustaları da kendine ait sayan bir özdeşleşme söz konusu olmalıdır. Geçmiş, geçmişte kalmalı, ama yabancı kalmamalıdır.[35]

33. Bu düşünceler ışığında Cicero (*de or*.III 137) ve başkaları tarafından aktarılan, Homeros destanlarının ilk kez, Atina tiranı Peisistratos zamanında, Sisam adasından Polykrates ve Peisistratos'un birlikte kurdukları "kütüphane"yle birlikte, yazıya döküldüğü ve yayımlandığına dair bilgi yeni bir ağırlık kazanıyor. Rudolf Pfeiffer bu bilgiyi Batlamyos geleneklerinin arkaik Yunan'a yansıtılması olarak değerlendiriyor. Ama bu bilgi, aynı zamanda, Doğu'nun kitap toplayan hükümdarlarını taklit etmek isteyen Tiran'ın "oryantalleşmesi" eğilimi olarak da değerlendirilebilir. Bunun için karş. Morton Smith 1971, 139 vd.

34. Bunun için karş. E.A. Schmidt 1987. Benzeri bir gelişme için bak. Mısır'da Rammes Hanedanı dönemi, J. Assmann 1985, 484 vd.

35. Marş. Mukarovsky: "Halka yabancı olan bir eser, bir sanat eseri olmaktan çıkar", bak. R. Wellek, *Grenzziehungen. Beiträge zur Literaturkritik*, Stuttgart 1972, 137.

Bir anlamda Homeros'un eserlerine ilişkin deneyim tekrarlanmaktadır. İskenderiye'de de, hatırlama, kesintinin ötesinde, kültürel sürekliliğin yapısı olarak geçmişle ilişki içinde kodlanmaktadır. Bu yüzden ikisi de "edebiyat sanatının yeniden doğuşu ve eski baş eserlerin yeniden keşfi, ilham perilerinin koruması altındadır" (Pfeiffer, 125). Mısırlı 1. Batlamyos'un edebiyat ve fen bilimlerinin desteklenmesi için İskenderiye'de kurduğu, ilham perilerinin tapınağı olarak nitelendirilen *Musaion* bu korumanın mekânıdır. İskenderiye geleneğinin eski metinlerle ilişkisi, metin eleştirisi, yayınlama ve aracı olma açısından o zamana kadar rastlanmamış bir prefosyonellik ve inceliktedir. Metinler toplanır, türlerine ayrılır (*pinakes*), karşılaştırılır. Kelime listeleri ve yoruma varan kelime açıklamaları hazırlanır. Metnin kökeni ve karakteristik vasıflarının temeli olarak yazarın ve dönemin kelime kullanımı araştırılır. Metin çalışmasının boyutları seçimi zorunlu kılar. Toplananlar sınıflandırılarak "ele alınanlar" (*prattomenoi*), seçilen listelere "alınanlar" (*enkrithetes*) ve geri kalan "atılacaklar" (*ekkrithentes*) olarak ayrılır. Yüzyıllar süren bu seçim sürecinin sonunda "klasik kanonu" oluşmuştur.[36]

Böylece kültürel anlam, zamana dayanıklılık konusunda İbrani kanonunu aratmayacak düzeyde dondurulur. Kültürel temel metinlerin "büyük geleneği", önemli alanlarda hâlâ sözelliği devam ettiren kent-devletlerinin "törensel iletişim" alanını terk ederek, uluslararası Helen toplumunun yeni kurumsal çerçevesine dahil oldu. Böylece birliktelik ve sürekliliğini tamamen metinler ve onların yorumuna dayandıran bir kültür ortaya çıktı. Filologlardan, din adamlarına ve hümanistlere kadar bir dizi değerlendirme ve yorum kurumları da sürekliliğin garantisi oldular.

36. Yunanlılar burada, Yunanca bir karşılığı olmadığı anlaşılan "seçim listeleri" bağlamında da (Latince'de "numerus" ve "ordo" olarak geçmektedir), klasik yazarlar ve metinlerin toplamı bağlamında da "kanon" kavramını kullanmaz. Bunun için bak. s.111. Buna karşılık klasik kelimesi, ilk kez Romalılar döneminde İskenderiye klasiklerinin okunması sırasında kullanılmışsa da eski dillerde de rastlanır. Vergi ödeyen üst sınıfın mensupları anlamına gelen "Classici", Yunanca, "listeye almanlar" kelimesinin mecazi anlamda esprili bir kullanımıdır. Ayrıntılar için bak. R. Pfeiffer 1978 ve E.A. Schmidt 1987.

Geleneğin sınırlarının çizilmesi, garantiye alınması ve sabitleştirilerek kanonlaştırılması, Yahudi "bilgelerin" 24 kitap kanonu ile İskenderiyeli "filologların" klasikler kanonunun ortaya çıktığı süreç iki bölgede de neredeyse aynı zamanda ve birbiri ile ilişki içinde gelişir.[37] Bu süreçte Tora, İbrani kanonu için, Homeros da Yunan klasikleri için bu gelişmenin çekirdeğini, bir çeşit alt kanonu oluştururlar. Yunanistan'da Homeros metinlerinin oynadığı etnik gruplaşmanın temelini oluşturma rolünü, İsrail'de Tora oynar. Bu metinlerle aynı zamanda ulusal aidiyet bilinci kesinleşir. İki süreç de, Persler döneminde Akdeniz'de genel bir kültür değişiminin başlamasından önce sona erer. Persler döneminde, Yunanistan'da kitap ve okuma kültürü ortaya çıkar, İkinci Tapınak İsrail'inde ise yazmaya yetkili âlimler, kültürel belleğin taşıyıcıları ve eskinin aktarımının koruyucuları olurlar. Âlimler peygamberler dönemini, filologlar ise klasikler dönemini, kesinlikle kapanmış ve devam ettirilmesi mümkün olmayan bir süreç olarak görürler. Bu dönem İsrail'de "Musa'dan Artakserkse'e"[38] (Esra ve Nehemia), Yunanistan'da ise Homeros'den Euripides'e kadardır.

Her iki durumda da sabitleştirilen kültürel anlam, hem zamana dayanıklıdır hem de evrensel olarak ilişki kurulabilir türdendir. Yunan klasikleri sadece Batı'nın kültürel belleğinin değil, aynı zamanda Çin ve Afrika'da da klasik filolojinin temelini oluştururlar. İbraniler'in kutsal kitabı ise Hıristiyanlar ve Müslümanlar'ın kutsal kitabına örnek olmuştur: İncil gibi Kurân da Tevrat'sız düşünülemez.

HYPOLEPSE - YUNANİSTAN'DA YAZI KÜLTÜRÜ VE DÜŞÜNCENİN EVRİMİ

Batı'nın rasyonelliğinin düşünce biçimleri, Batı'nın geleneğini ve temel metinlerini ortaya çıkaran kendine özgü *düşün-*

37. Aynı gelişme, neredeyse eşzamanlı olarak ortaya çıkan Budist ve Konfüçyüs kanonları için söz konusu değildir. Burada ayrıntıları ile değinmediğimiz bu kanonlar birbirinden etkilenmemiştir. Zerdüşt metinleri ile Hint Veda dininin metinlerinin yazıya dökülmesi kesin olarak yasaktı ve ancak M.S. 3. yüzyılda yazılabildiler. Budist kanonun oluşması ve Doğu dünyasında diğer kanonların oluşumuna etkisi için bak. C. Colpe, 1987.

38. Iosephos Flavius ve diğerlerine göre, bak. S.Z. Leiman 1976.

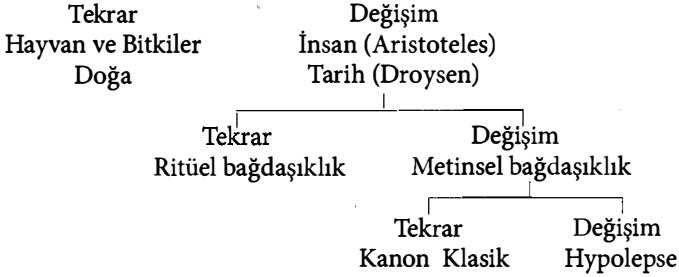
*ce evrim*inin,[39] birkaç yüzyıl içinde, yazı kültürüne ve büyük ölçüde Yunan yazı kültürüne bağlı olarak geliştiği konusunda herkes hemfikir. Din ve devleti, İsrail ve Mısır yazı kültürünün özel kazanımları olarak görüyorsak, felsefe ve bilim, yani gerçek arayışında mantıklı kurallara dayanan diskur, Yunan kültürünün özel kazanımıdır ve bu kültürün kendine özgü gelişimini gösterir.

Yunan yazı kültürü ayırıcı iki özelliğe sahip. Birincisi, daha önce de değindiğimiz gibi, sözlü gelenekten kopmaması, aksine benzersiz biçimde onu da gelişmeye dahil ederek devam ettirmesi, ikincisi ise bana göre, metinlerarası ilişkinin yeni bir biçiminin geliştirilmesi. Bu biçimde konuşmacılar değil metinler birbirine tepki göstermektedir. Yazılı metin, yazı dışı toplumsal alan için, örneğin ekonomik ya da politik ilişkiler için, bilgi verici, yol gösterici, garantiye alıcı rol oynamakla kalmamakta, aynı zamanda öncesiyle ilişki kurucu etki yapmakta ve bu anlamda her diskurun verili çerçevesindeki diğer yazılı metinlerle doğal bir bağlantı kurarak tartışmaktadır. Böylece kültürel süreklilik ve birlikteliğin yeni bir biçimi, "Hypolepse"* olarak adlandırdığımız, geçmişten kalan metinlerin kontrollü bir şekilde değişime uğraması olgusu ortaya çıkar. Burada, bu kavramın hiçbir temel metindeki dil kullanımına uymadığını itiraf etmeliyiz. "Hipolepse" kavramı ile hedeflediğimize en uygun kavram Aristoteles'in yarattığı *epidosis eis hauto* ("kendine eklemek") kavramıdır. Aristoteles bu kavramı insanın, hayvan ve bitki dünyasından farkını açıklamak ve sadece insana özgü "tanrısal ve ebedi olana katılma" (*de anima* II. 4.2.) biçimi için kullanır. Johann Gustav Droysen *Historik* adlı eserinde Aristoteles'in bu kategorisini devralır ve "tarih ile doğa" arasındaki farkı açıklamak için kullanır. Doğanın sü-

39. Bu kavramı N. Luhmann'dan devraldım, ayrıca bu bölümü yazarken onun düşüncelerinden etraflıca yararlandım. Luhmann düşünce devrimi ile yazı kültürünün ilişkilerine defalarca dikkat çekti ve bu bağlamda ABD'den Antikçağ filoloğu E.A. Havelock'un metinlerinin Almanya'da tanınmasını sağladı. Bak. Luhmann 1980, 17 vd., 45-71; 1984, 212-241.

* Hipo: sözlük anlamı alt, altında, burada özgün metnin bir alt kademesi, lepse: devralmak: Hypolepse: özgün olmamak, önceden çalışılmış hazırı devralmak, (ç.n.)

rekliliği tekrardadır. "Toprağa ekilen buğday tanesi, sap, çiçek, başak yoluyla yeni bir taneye dönüşür. Hayvan ve dünyadaki tüm yaşam, yıldızlar dünyası, onların temel unsurları da düzenli iniş ve çıkışlardır. Burada zamanın hareketi ikincildir, bu dönüşüm içinde zamanın sonsuzluğu, cebirde adlandırıldığı gibi, eşit, sürekli tekrarlanan dönemlere ve dairelere ayrılmıştır." Buna karşılık kültürün sürekliliği ilerleyen bir değişimden oluşur. "Bu, öncekinin sonraki tarafından geliştirildiği ve genişletildiği (*epidosis eis hauto*), yaşanılan durumların bir sonuç olarak ortaya çıktığı ve tüm durumların oluşan bütünün bir anı olarak görüldüğü türden bir sürekliliktir. Zamana ilişkin bu genel yargı, birbiri ardına sıralanan, kesintisiz durumların gittikçe yükselen sürekliliği içinde özel bir içerik kazanır: zaman kesintisiz süreklilik içinde ilerleyen bir oluşumdur. Bize böyle gözüken oluşma ve ilerleme olgularının tamamına, tarih adını veriyoruz."[40] İkinci bölümün birinci kısmının sonunda, doğa ile tarih arasındaki bu basit ayrımın yerine, aynı ayrımı geçmişin kendi içinde de yapmayı ve tarih kutbu altında da tekrarlama ve (ilerleyen) değişkenlik kriterlerinin gözönünde bulundurulmasını önermiştik. Şimdi tarih için "hypolepse" olarak adlandırdığımız daha dar bir kavrama sahibiz ve bu kavramların ışığında şöyle bir grafik oluşturabiliriz:



40. J.G. Droysen 1972/ 1857, 11 d. Droysen'a dikkatimi çeken Wolfgang Raible'ye teşekkür ederim.

Diskurun Hipoleptik Örgütlenme Biçimi

Yunanca "hypólepsis" kelimesinin iki tipik kullanım biçimini biz de burada devralabiliriz. Birinci kullanım alanı gezgin öykücülerin yarışmalarıdır. Burada "hypólepsis" kelimesi ile, bir sonraki şarkıcının Homeros metninin okunmasına, kendinden öncekinin bıraktığı yerden devam etmesi kuralı nitelendirilir.[41] İkinci bağlam retoriktir. Burada "hypólepsis" bir önceki konuşmacının söylediği ile ilişki kurarak devam etme kuralına işaret eder.[42] İki durumda da hypolepsis, bağımsız değil, daha önce olanla ilişki içinde bir başlangıca ve süregiden bir iletişim durumuna dahil olmayı ifade eder. Bu iletişim olayını "hypoleptik ufuk" olarak adlandırmak istiyoruz. Bu ufuk gezgin öykücülerin yarışması durumunda güncel yarışma, retorik durumunda ise devam eden müzakere, örneğin bir halk toplantısı ya da bir dava, her halükarda zamansal ve mekânsal sınırlarını insanların etkileşim imkânlarının belirlediği bir eylem içinde ilişki olayıdır. Burada bizim değinmek istediğimiz ise "hypoleptik ufkun genişletilmesi" hali; etkileşim ortamının sınırlarının ötesinde, etkileşimden uzak iletişim,[43] yani "bir önceki konuşmacının söylediğinin", 2000 yıldan daha eski bir geçmişte söylenmiş olabileceği bir ilişki mekânındaki iletişim durumudur.

Hypoleptik ufuk anlamında böyle bir ilişki mekânının ortaya çıkabilmesi için üç şeye ihtiyaç vardır: *yazı*, *çerçeve* ve hakikat. Bunları ayrıntıları ile incelemek istiyoruz.

Yazı ilkesine ilişkin söyleyecek fazla bir şey yok: burada etkileşimsiz iletişimin söz konusu olduğu yerde durum açıktır. "Bir önceki konuşmacının bıraktığı yerden", konuşmacının olmadığı ve hipoleptik anlamda "kalınan yerden devam etmenin" ("hypolepsis"in kelime anlamı da bundan başka bir şey değildir) ve daha sonraki için bağlantının mümkün kılın-

41. Platon'da "ex hypólepseos ephexês", Hipparch. 228 B; Diogenes Laert. I,57: "ex hypobolês", bak. R. Pfeiffer 1978, 24.
42. G. Bien, "Hypolepsis", J. Ritter 1969, özellikle 64 ve 66.
43. "Eylemsel" ve "eylemsellikten bağımsız iletişim" kavramlarını N. Luhmann'dan devraldık, 1980; 1984.

ması için sabitleştirilmesi, kayda geçirilmesi gerekir. Bu ancak yazı ile mümkündür. Sözlü gelenek de, bir önceki konuşmayı yüzyıllar sonra bile bağlantı kurulabilecek biçimde aktarsa da - "size ..... söylendi", "ama ben size .... söylüyorum" kalıplarında olduğu gibi-, bu sözellikte istisna olan bir sabitleştirmedir: Burada bellek yazı gibi kullanılmaktadır. Önemli olan araç olarak yazı değil, söylenenin duruma bağlı bir dönüşümle metin biçiminde sabitleşmesi, yani metinselliğidir. Çünkü sadece metinlerle bağlantı kurulabilir, etkileşim olaylarıyla değil[44]. Metinsellik, dilin, duruma uygun pratik kullanımından kurtulmasıyla (sosyo-kültürel etkileşim türleri "yaşamın içindeki kabinler"), metin olarak bağımsız bir biçime dönüşmesiyle kazanılır. Bu biçim genelde yazılı olarak kayda geçmiştir. "Hypolepse" kavramı ile adlandırmak istediğimiz olgunun ancak sadece yazı sayesinde -alfabe yazısı bile olsa- gerçekleştiğini sanmak acelecilik olur.[45] Yazı burada gerekli ama yetersiz bir koşuldur.

Şimdi hypoleptik ufkun ortaya çıkması için gerekli ikinci faktöre, *çerçeve* faktörüne değinmek istiyoruz. Daha önce, karmaşık bir etkileşim olayının dil unsuru olarak "söylenenin", somut durumsal çerçevesinin dışına çıkması ve etkileşim durumunun ötesinde etkili ve daha sonra yeniden kullanımlara açık olabilmesi için metin olarak bağımsızlaşması gerektiğini söylemiştik. Çerçevenin dışına çıkılması sonucu, söylene-

44. Bu metin kavramını K. Ehlich geliştirdi 1983.

45. N. Luhmann, burada "hypolepse" olarak adlandırdığımız geçmişe ait metinlere dayanan tartışma tipini, alfabe yazısının sonucu olarak görmekte ve bu tezini özellikle E.A. Havelock'un yayınlarına dayandırmaktadır: "Alfabe yazısının, iletişimi katılanların zamansal ve mekânsal olarak kısıtlı çerçevesinin dışına çıkarma şansını vermesi ile birlikte, sadece sözlü konuşma biçimlerinin etkili gücüne dayanılmak zorunluluğu kalmamıştır, artık metne dayanarak tartışma yapılabilir. 'Felsefe'nin kaynağını bu imkândan aldığı görülüyor. Felsefe, böyle gerilimli bir durumda hâlâ ciddi, korumaya değer ve alfabenin erişim alanı içinde evrensel iletişimi sağlayabilmek için gerekli olan yetenek, bilgeliktir." (1984, 219 d.) Yazı açısından, oryantal yazı kültürlerinin hiçbirinde böyle bir geleneğin ortaya çıkmadığına işaret etmek yeterli sayılmaktadır. Buna Çin'de - karmaşık bir ideografik yazı sistemi çerçevesinde- ortaya çıkan hypoleptik örgütlenmiş ve Yunan kültüründeki ile karşılaştırılabilecek gelişkinlikte bir felsefe tartışmasının varlığı gösterilerek karşı çıkılabilir.

nin anlam değiştirmemesi için, aynı zamanda hem söyleneni aktarma eylemini, hem de kalınan yerden hypoleptik devam etme eylemini yönetecek ve örgütleyecek, yeni bir durumsal çerçevenin oluşturulması, yani aynı zamanda söylenenin içinde bulunduğu durumun "genleşmesi" gerekir.[46] Çerçevesini kaybeden, "durumsal somutluğunu" yitiren ve deyim yerinde ise korumasız bir şekilde her tür yanlış anlama ve redde açık olan metin,[47] durumsal çerçeve kaybını etkisiz kılacak yeni bir çerçeveye ihtiyaç duyar. "İletişim, hazır bulunanların çerçevesini aştığı zaman, anlama zorlaşacak ve reddetme kolaylaşacaktır; doğru anlama desteği ve somut etkileşim sonucu kabullenme baskısı ortadan kalkmıştır." (N. Luhmann 1984, 219)Bu sorun özellikle edebiyat ve bilimde yaşanır. Edebiyat bağlamında, metnin kendisi, özgül durumsal çerçevesini içselleştirerek bağımsızlaşır. Homeros'un destanlarında Yunan gezgin şarkıcılarının durumu, kahramanlık destanlarının anlatım biçimlerinin ya da Alkaios'ta lirik şiirin sahnelenmesi olarak "sempozyumun" koşulları üzerine bölümler olmasının nedeni budur. Bilim bağlamında ise, bu çerçevenin ortaya çıkmasını sağlaması gereken toplumdur. "Etkileşimsiz iletişimin" (Luhmann) yeni çerçeve koşulları, sadece, metne dönüşen sözlü geleneğin korunması ve anlaşılır kalmasının koşullarını yaratmakla kalmamalı, aynı zamanda, eski törensel öykü yarışmalarının ve hukuki ya da politik konuşmaların eylemsel çerçevesinin saptandığı gibi, "kalınan yerden devam etmenin kurallarını" da saptamalıdır. Bu gereklilik, metinlerle bu tür bir diyaloğun sürdürülebileceği "kurumların" yaratılması anlamına gelir.

Bu tür kurumlar, Platon'un Akademisi ve Aristoteles'in Peripatos'udur. Fazla abartmadan söyleyebiliriz ki, onlar olmasaydı, Batı felsefesinin, bugün "bir önceki konuşmacı" olarak alıntıladığımız Platon ve Aristoteles ya da Descartes, Kant ve

46. "Gergin durum" kavramı için bak. Ehlich 1983, özel. 32 ve J. Assmann 1990b, 3-5.

47. Bu konuda, Platon'un *Phaidros*'ta ve *Yedinci Mektup*'ta dile getirdiği yazıya karşı ünlü çekincelerine bak.

Hegel'le ilişkiyi kuracak "hypoleptik ufuk" hiçbir zaman ortaya çıkamazdı. Kuşkusuz Platon ve Aristoteles'in metinlerini, klasik ilkesine göre *klasik* ya da kanon ilkesine göre *kanon* olarak nitelendirmemiz mümkün. O zaman bir başka ilkeye, *hypolepse*'ye neden gerek duyuyoruz? Platon ve Aristoteles'i "klasikler" olarak nitelendirenler, erişilmez örnekler olduklarını vurgularlar. Homeros'un destanlarının epik eserlerin ölçüsü olduğu gibi onların eserleri de felsefe yapmanın ölçüsüdür. Bu metinleri "kanonik" olarak nitelendirenler de, kesin otoritelerini vurgularlar. Gerçekten de Ortaçağ Aristoteles'i bu şekilde değerlendirmiştir. Ancak bu iki nitelendirmenin de metinlerle felsefi ilişkiyi açıklamakta yeterli olmadığı açık. Burada, aralarında bağlantılar olsa da *kanon* ve *klasikten* kesinlikle ayrılması gereken üçüncü bir değerlendirme biçimi söz konusudur.

Otorite ve Eleştirinin Kurumlaştırılması Olarak Hypoleptik Süreç

Üçüncü unsuru *hakikat* olarak nitelendiriyoruz, bunun yerine *bilgi* ya da *olay* kelimelerini de kullanabiliriz. N. Luhmann'ın altını çizdiği gibi, iletişim, bilgi ve haber arasındaki ayrım yapma deneyimini gerektirir. Sözle etkileşimli iletişimde bu fark normalde görünmezdir. Bu ayrımı zorunlu kılan yazıdır. "Yazı ve matbaa sayesinde, bilgi ve haberin aynılığına değil farklılığına tepki veren iletişim süreçleri mümkün olmuştur: gerçeğin kontrol edilmesi ve kuşkunun dile getirilmesi süreçleri.[48] Yazı ve matbaa, iletişimin kurucu unsuru olan farklılık deneyimini zorunlu kılar: Tam da bu anlamda iletişimin, daha iletişimsel biçimleridir ve sözlü iletişim biçiminin mümkün kılacağından çok daha özel bir biçimde, iletişimlerarası tepkiyi ortaya çıkarırlar."[49]

Hypolepse ilkesi bu gerçeğin kontrolü ve bilgi ve haber arasındaki farka dayanan kuşkunun ifade edilmesi süreçleri ile

48. Luhmann'dan bu konuda daha net bir alıntı (1980, 47): "Sözlü aktarılan ya da konuşma sırasında üretilen anlam, dinleyicinin tüm dikkatini gerektirirken, yazılı bir metin okura mesafeli olarak değerlendirme imkânı tanır."
49. *Soziale Systeme*, 223d.

ilgilidir. Bunlar polemikçi, mücadeleci ilkelerdir. ABD'li klasik filolog H. v. Staden'ın "metinlerarası polemikçilik"[50] olarak nitelendirdiği bu kurallar, gerçekten de metinlerarası yarışma koşullarını düzenlerler. Hypoleptik iletişim koşulları yazı kültürünün çatışma kültürüne dönüşmesini sağlar.[51]

Yunan yazı kültürünün polemikçi unsuru Iosephos Flavius'un eleştirdiği noktadır. Geleneğin tek bir kutsal kitaba dayandığı Yahudiler'in aksine, Yunanlılar'ın birbiri ile çelişen sayısız kitabı vardır. Iosephos'un anlayamadığı, tam da Yunan edebiyatındaki bu uyumsuz çokseslilığin ("diaphonie") yazı kültürünün kendine özgü kazammlarından birini oluşturduğudur. Yunanlılar'ın çokseslilığinin karşısına koyduğu kutsal kitapların tekseslilıği, mutlak hakikat ilkesine dayanmaktadır. Bir dizi metnin kanon haline gelmesi, onların içindeki ifadelerin, aşılamaz ve değiştirilemez mutlak gerçek olarak kabul edilmesi kararıdır. Hypolepse ise buna karşılık gerçeğe sadece yaklaşılabileceğinden yola çıkar. Hypoleptik süreç bir yaklaşma sürecidir. Devinimsel enerjisini bilginin hep daha ileride olduğu ve hiçbir zaman kesin olmadığı bilincinden alır. Hypolepse'nin temel ilkesi olarak gerçeğe yaklaşmak, ancak her seferinde baştan başlanabileceği kuruntusundan kurtulup, her zaman, sürekli devam eden bir diskurun içinde yer alındığını fark etmek, farklı bakış açılarını görmek ve daha önce söylenenlere, bilinçli, anlayışlı ve eleştirel cevap vermekle mümkündür. Bilimsel devrimler de, yeninin hypoleptik yapısından kaçınamazlar. Bir önermenin yenilikçi olacak yanının ancak hypoleptik bağlantı ile ortaya çıkabileceği, gerçeğin örgütlü arayışı olarak bilimin temel koşulları arasındadır.

Her hypoleptik örgütlenmiş metin üç katmanlı bir ilişki ağı içindedir: 1. eski metinlere ilişkin, 2. incelenen olaya ilişkin ve 3. metnin gerçekliğinin ve haber ile bilgi arasındaki farkın

50. Bu ifade, henüz yayınlanmamış (1991) bir proje hakkındaki sözlü açıklamalardan aktarılmıştır.

51. N. Luhmann, Yunan yazı kültürünün bu unsurunu, (başarılı) iletişimin yapısal olarak pek mümkün olmadığı tezini ileri süren genel iletişim teorisinin merkezine oturtuyor.

kontrol edilmesini mümkün kılan ilkelere ilişkin. Yani burada, edebiyatta olduğu gibi sadece metin içinde kurulmuş bir bağdaşıklık söz konusu değildir. Bağdaşıklık hypoleptik örgütlenmiş bir tartışmada, yazar, selefi ve olay arasındaki kontrollü üçlü ilişkinin ortak gerçeklik ilkeleri sayesinde ortaya çıkar. Olay tamamen, "genleşip dağılmış" durumun ufku içinde kalır. Daha sonra ilişki kurabilmek için bir önceki konuşmacının söylediğinin sabitleştirilmesi gereklidir ve olayı daha sonraki kuşakların bilincinde sürekli canlı tutacak, sürekliliği sağlayacak bir kurumun yaratılması için önlemler alınmamış olsa, yüzyıllar sonra olayla yeniden ilişki kurmak mümkün olmazdı. Burada gerekli olan, her olayın durumda öneminin sabitleştirilmesidir. Ne söylendiğini yazmak yetmez. Olayın ne olduğunu unutmamak, aynı zamanda bu olayın önemi hatırlanmazsa yeterli değildir. Bu neden bu kadar önemli? Bu konuda gerçeğin bulunması neden gerekli? "Genleşip dağılmış durum"un semantikteki karşılığı "konu alanı" yaratılmasıdır.[52]

Bir olayın öneminin somut durumun ötesinde anlaşılması ve daha sonraki yazarların olayla ve aynı zamanda metinle ilişki kurmasının sağlanması için olayla "problematize" edilmesi gerekir. Problem hypoleptik diskurun örgütleyici unsurudur.[53] Problemin bilimdeki rolü, "mit motoriğinin" toplumdaki rolü ile karşılaştırılabilir. Problem dinamik huzursuzluk unsurunu içerir. Gerçek bir yandan problemlidir, öte yandan en azından teorik olarak çözülebilir hale gelmiştir. Mite ilişkin diskur, çelişkilerini görünmez kıldığı ve tüm ifadeler ile görüntüleri eşdeğerde aktardığı için en azından huzur vericidir. Kanonik diskur, çelişkiye izin vermediği için yatıştırıcıdır. Hypoleptik diskur ise, çelişki diskurudur. Eleştirel pozisyonların korunarak, çelişkilerin daha fazla ciddiye alınması temeline dayanır.

52. Bunun için karş. J. Markowitsch 1979, s.115d.; N. Luhmann 1984, 213 vd.
53. Luhmann 1980, 47 "bilgiye dayalı tutarsızlık ve problemlerde, özellikle de çözülmemiş problemlerde' değişkenliği hızlandıran bir "ek mekanizma" görüyor. "Düşüncenin gelişiminin", olasılık ve hız açısından "garantiye alınmasının en kesin yolu, bilginin problemler yardımı ile sistematize edilmesi ve birarada tutulmasıdır."

Bilimsel düşüncenin hypoleptik ele alınmasına yatkın olanlar, günlük yaşamın çelişkilere karşı hoşgörüsünü genellikle küçümser. Günlük yaşamımız, teorik bilincimizin hayal bile edemeyeceği kadar çelişkilidir. Bu özellikle geçmiş dönemler ve "yabanıl" kültürler için geçerlidir. Lévi-Strauss bunun için "yabanıl düşünce" kavramını yarattı. Yabanıl düşüncenin yöntemi eldekileri kullanarak bir şeyler yaratmaya çalışmaktır (bricolage). Bricolage'da geleneğin bu şekilde değerlendirilmesi, hypoleptik disiplinin tam tersi bir işleyiştir. "Bricolage" varolan malzemelerle uğraşırken, işlevlerini kaybetmelerini göze alır. "Hypolepse" ise, varolanın işlevini değiştirmez, aksine bunları ortak işlevsellikleri içinde harekete sokar.

Düşüncenin Tarihi Var mı?
Hypoleptik Süreç Olarak Düşünce Tarihi

Geçmişteki metinlerle ilişkinin çerçevesinin kurulması, "düşünce evriminin" ön koşullarından birini oluşturur ve bir kez daha vurgulayalım, sadece yazıyla -alfabe yazısı da olsa- açıklanamayacak kadar karmaşık koşulları gerektirir. Ve bu kuşkusuz sadece Yunan kütürüne özgü bir kazanım değildir: Konfüçyüs'ün ardından Çin felsefesindeki gelişme aynı hypolepse ilkesine dayanır. Geçmişin temel metinlerine geri dönüş, daha önceki düşünürlerin söylediklerini özümsemek, gerçeğin ya da inanılır olanın arayışında ortak ilkeleri kabul etmek ve problemin öneminin farkına varmak, Luhmann'ın "düşünce evrimi" adını verdiği ve düşüncenin tarihinin yazılmasını sağlayan gelişmeyi ortaya çıkarır. Düşünce tarihi, sadece bu tarihin ortaya çıktığı kültürel alanlarla ilişki içinde yazılabilir.[54] Bunun gerekliliği düşünce tarihinin hypoleptik yapı oluşturmayan kültürleri kapsayacak şekilde genişletilmek istenmesi durumunda açıkça görülür. Örneğin eski Mısır'da geleneğin bazı alanlarında hypoleptik diskur biçiminin başlangıcına rastlanabilir: her zaman açık olmasa da belirgin bir şekilde birbiri

54. Düşüncenin tarihi boyutları ve tarihinin yazısı için bak. R. Rorty/ J.B. Schneewind/ Q. Skinner 1984.

ile ilişki içinde olan "yaşam öğretileri" alanındaki "bilgelik" diskurlarında[55] ve Yeni İmparatorluk dönemine övgü metinlerinin "teolojik" diskurunda.[56] Her iki durumda da (kısmi de olsa) hypoleptik diskurların ortaya çıkışının tarihi ve toplumsal koşulları açıkça görülmektedir. Bu diskurlar okul(yaşam öğretileri) ve tapınak(övgüler) gibi kurumlara bağlı olarak ortaya çıkarlar. Aynı zamanda "konu alanlarının", örneğin teolojik diskurda Tanrı'nın tekliği sorunu[57] ve bilgelik diskurunda, sosyal düzen ya da adalet sorunu gibi merkezi öneme sahip problemlerin yaratılmasına ve sürekliliğine bağlıdırlar. Mısır yazı kültürünün tamamı gözönünde bulundurulduğunda, burada gelenek akımında kuralı bozmayan istisnaların ortaya çıktığını görüyoruz. Kural, yazısallığın, disipline edilmiş bir değişkenliğe değil, tekrarlanan ritüel bağdaşıklık kurumlarına bağlı olmasıdır.[58]

Bu saptamaların en önemli sonucu K. Jaspers'in "eksen zamanı" kavramı ile üne kavuşturduğu, ancak açıklamaktan çok mistifize ettiği olgular için yeterli açıklamayı sunmasıdır. Eksen zamanında (yol ayrımını vurgulayan bir ifade -ç.n.) "olağanüstü olaylar birbirini izler. Çin'de Konfüçyüs ve Laotse öncülüğünde Çin felsefesinin farklı yönelişleri ortaya çıkmıştır, Mo-Ti, Tschuang-Tse, Lie Tse ve sayısız diğerleri - Hindistan'da Upanishad akımının felsefe metinleri oluşturulur, Budha yaşamaktadır, Çin'de olduğu gibi, kuşkuculuktan materyalizme kadar felsefenin tüm olası yönelişleri geliştirilmektedir, - İran'da Zerdüşt iyi ve kötünün mücadelesinden oluşan dünya anlayışını öğretmekte, - Filistin'de İlya'dan, İşaya, Yeremya ve 2. İşaya'ya kadar peygamberler etkin olmaktadır, - Yunanistan Homeros'u, Parmenides, Heraklit, Platon gibi filozofları, Thukidides ve Arşimed'i keşfetmektedir. Bu isimlerin çağrıştırdığı

55. Karş. H. Brunner 1979. 1990 yılında yayımlanan kitabımın ikinci bölümü diskur tarihini yazma girişimime bir örnektir.
56. J. Assmann 1983a;1984, 192-285.
57. Bunun için bak. J. Assmann 1986a.
58. J. Goody 1987, 37 vd. eski oryantal dinlerde yazısallığın içeriksel bağlantılarını incelemektedir.

her şey birkaç yüzyıl içinde birbirlerinden habersiz Çin, Hindistan ve Batı ülkelerinde gelişir."[59]

Bu her şeyin aynı zamana denk gelmesi bilmecesinin optik yanılgı olduğu, Echnaton ya da Muhammed gibi isimler bu listeye eklendiğinde (oraya ait oldukları kuşkusuz) hemen ortaya çıkıyor. Bugünkü araştırmalar Zerdüşt'ün de çok daha önce yaşadığını (M.Ö. 1000 civarı) ortaya koyuyor. Bu durumda söz konusu zaman M.Ö. 14. yüzyıldan M.S. 7. yüzyıla kadar genişliyor ve anlamsızlaşıyor. Anlaşılan bu olguda zaman önemsiz bir faktör. Belli bir kültürel düzeye ulaşıldığında bu tür gelişmelerin her zaman yaşanabileceğinden hareket edilebilir. Ancak yazı, metin ve yorumlama kültürünün gelişmesi ile bu olguların devrimci etkisi eşzamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Echnaton burada özellikle ilginçtir. Tanrı'nın tekliğine ilişkin düşünceleri, kesinlikle tek tanrılı devrimlerin en radikalidir. Bu din, Mısır'da sadece bir döneme ait olgu olarak kalmasaydı, kuşkusuz yazılı metinleri temel metinlere dönüşebilir ve bir kutsal kitap ortaya çıkarabilirdi. Ancak bu metinler tamamen unutuldu ve ancak geçen yüzyılda yeniden bulunarak, Mısırologları şaşkınlığa düşürdü.

Söz konusu olan, bazı bölgelerde daha erken, bazılarında daha geç başlayan ama genellikle M.Ö. birinci yıl civarında yoğunlaşan bir kültürel değişim çağıdır. Jaspers'in tanımladığı, bugün hâlâ içinde yaşadığımız dünyanın çeşitli bölgelerinde, ona göre neredeyse eşzamanlı olarak ortaya çıkan bir düşünce dünyası daha somutlaştırılabilir. Bu süreçte yaşanan, yazı kültürünün yayılması ile son derece farklı ve aralarında sadece gevşek bağlar bulunan kültürlerin, yaklaşık aynı zamanda, M.Ö. birinci yılda büyük bir doğallıkla ritüel bağdaşıklıktan metinsel bağdaşıklığa geçişleridir. Bu dönemde sadece temel metinler ortaya çıkmakla kalmaz, aynı zamanda bu metinlerin normatif ve formatif (kural koyucu ve biçimlendirici) ivmelerinin, gerçeklik kurguları, dil sistemleri, toplumsal ve politik

59. K. Jaspers (1949), Hamburg 1955, 14d. A. Assmann'ın 1988 eleştirel analizi ile karş.

sistemdeki değişikliklere rağmen korunabilmesi ve geçmiş ile diyaloğun çerçeve koşullarının binlerce yıl sonra bile bulunabilmesi için yardımcı olacak kültürel kurumlar yaratılır. Felsefenin gelişmesinde, teknolojik ve kurumsal çerçeve koşullarını görmeyen Karl Jaspers, kurgusunda yazının rolünü de tamamen göz ardı eder. E.A. Havelock, J. Goody ve N. Luhmann gibi diğerleri ise bu rolü abartmaya eğilimlidirler. Oysa önemli olan, yazının toplumsal yeri, metinler ve yazılı olarak sabitleştirilmiş anlam ile ilişki ve birçok koşula bağlı olarak temel metinlere ulaşma sanatının gelişmesidir. Bu, yazının kullanım sorunu değil, kültürel mnemo tekniğine ilişkin bir sorundur.

Sorunun geçmişle değil günümüzle ilgili olduğu, "eksen zamanı" kültürlerinin ya da daha kestirme bir ifade ile "eksen" kültürlerinin yeniden kaybolabilecekleri açıkça ortaya çıkmaktadır. Yani, geriye dönülmesi mümkün olmayan evrimsel bir gelişme yaşanmamıştır. Gerçi Jaspers, "yaşandı ve geriye döndürülmesi mümkün değil"demektedir.[60] Ama yorumlama kurumlarının yokolması, temel metinlerin anlaşılmaz hale gelmesi ve kültürlerin yeniden ritüel bağdaşıklığa geri dönmesi her an mümkündür.[61] Jaspers'in anlattığı şey, olağanüstü bir düşünce evrimini ve aynı zamanda eski metinlere geri dönüşü mümkün kılan kültürel belleğin örgütlenme biçimidir. Böylece M.Ö. bininci yılın temel metinlerinin hâlâ bize hitap etmesi mümkün olmuştur.

Düşüncenin bir tarihi var mıdır? Hypolepse kavramı ile nitelendirdiğimiz kültürel hatırlamanın koşullarına bağlı olarak evet. K. Jaspers'in başlangıcını "eksen zamanı" kavramı ile tanımladığı tarih bu kültürel çerçevede gelişmiştir.

60. K. Jaspers 1973, 832, alıntı A.Assmann'dan aktarıldı, 1988, 192.

61. A.B. Seligman 1989 tarafından derlenen kitabın yazarları "eksenselliğin ortadan kalkması"ndan ya da "geri döndürülmesinden" söz etmektedirler. İçinde yaşadığımız post-modern dönemin, sözelliğe geri dönüş ve yazısallıktan uzaklaşma dönemi olduğuna dair yorumlar çoğalmaktadır.

Kültürel Bellek
Bir Özetleme Girişimi

Farklı teorik anlayışları ve tarihi örnekleri incelediğimiz bu çalışmanın sonunda şimdi, toplumların bağlayıcı yapısı olan "kültürel belleğinin" geçirdiği değişimlere ilişkin sorumuzun olası cevaplarını özetlememiz gerekiyor. Bunun için tarihi örnekleri bir kez daha hatırlamak istiyoruz.

Eski Mısır'ın son döneminde kanonlaşma sürecinin, bir metin kanonu ile sonuçlanmayan özel bir durumu ortaya çıkmıştı. Bu sürecin sonunda, Mısır'da, Yunan-Roma egemenliği döneminde ortaya çıkan ve sadece bir yapı olmanın ötesinde işleve sahip tapınakları görüyoruz. Son derece karmaşık bir yapıya, kesin kanonsal çizgilere sahip binanın duvarları yazı

üstüne yazılarla doludur ve sadece Mısırlılar'ın anlayışına göre toplumun ve evrenin yaşamının dayanağı - bizim analizimize göre eski Mısır kültürünün "bağlayıcı yapısı"- ve ritüeller için bir korunak değil, aynı zamanda kesin kurallara bağlılığı ile Max Weber'in anladığı anlamda "metodik yaşamın" tüm işaretlerine sahip bir yaşam biçiminin de mekânını oluşturur. Platon bile, tüm eylem ve tutumları, hattâ müzik alanındaki üretimlere ilişkin kuralları saptayan tapınağı Mısır kültür gramatiğinin kanonlaşmış kodlaması olarak nitelendirmiştir. Mısır tapınağının değerlendirilmesinde iki kanon motifi ön plana çıkar: ilahi vahiy ve yoruma kapatma. Tapınağın temel planı ve içindeki her şey gökyüzünden inen bir kitaba göre yapılmıştır ve bu kutsal plana hiçbir şey eklenmemiş, hiçbir şey çıkarılmamıştır.

Bu gelişmenin tarihi koşullarını araştırdığımızda, ülkenin yabancı egemenliğinde olduğunu görüyoruz. Geleneğin politik düzeyde kesilmesi kültürel belleğin esaslı biçimde yeniden örgütlenmesini gerekli kılmıştır. Klasik Mısır anlayışına göre devlet, dünyanın devranını sağlayan ve bireylere ölümden sonra yaşam garantisi veren, "Ma'at"ın (düzen-gerçek-adalet) uygulanmasını düzene sokan bir selamet kurumudur. Devletin yabancıların eline geçmesi ile selameti sağlayacak güç düşüncesi tek yanlı olarak tapmağa yüklenmiştir. Tapınakdaki ritüellere dayanan bilginin garantiye alınması için çok sayıda kitap da vardır, ama geç Mısır kültürünün bağlayıcı yapısının çekirdeğini ritüeller oluşturur. Tapmaklarda canlandırılanlar, yaşanan zamanı reddeden bir hatırlama biçiminin izlerini taşır. Buna dünyada "Ma'at"ın uygulandığı, dikenlerin batmadığı ve duvarların yıkılmadığı bir altın çağ hayali de dahildir. Bu çağ kesin olarak geçmiştir, ama altın çağda yaşamış olan tanrılara, ölü kültüyle saygı göstermek ve artık dünyada uygulanmayan "Ma'at"ı kutsal ritüellerde canlandırmak yoluyla bu dönemi hatırlamak mümkündür.

İsrail'de ise metin kanonunun ne olduğunun ve kültürel anlamın nasıl sınırlandırıp kodlanarak kanonlaştırıldığının

örneğini görürüz. Burada da politik temsilde bir kesinti söz konusudur, önce nispeten ılımlı bağımlılık, sonra daha sert sürgüne gönderme biçiminde. Sürgün o zamanki anlayışa göre ortak kimliğin kaybı anlamına gelmektedir. Vatanın kaybı ile ortak hatırlama için gerekli çerçeve yıkılmakta, kültürün bağlayıcı yapısı yırtılmakta ve sürgün edilen grup, hiçbir iz bırakmadan yeni çevresine uyum sağlamaktadır. Bu M.Ö. 722'de Asurlular tarafından sürgün edilen Kuzey kavimlerinin kaderiydi. Kudüs bu felaketten ders çıkarmış olmalı. 587 yılının sürgünleri yola çıkarken, geçmişi hatırlamanın ve kültürel mnemo tekniğinin temellerini saptayan çerçeve değişimi ile unutmanın tehlikelerine karşı uyarıda bulunan ve ülkenin sınırlarının ötesinde düşünmeyi öğreten Tesniye yanlarında mıydı? Kitabın Kudüs'de halkı, Mısır'dan çıkışın unutulmamasına karşı uyarması, Babil'den Kudüs'e dönme ümidinin temelini oluşturmaktaydı. Geçmişi hatırlama, bir başka yeri canlandırarak, bulunulan yerin etkisini geçersiz kılmaktır. Eski Ahit uzmanlarının Tesniye'nin ortaya çıkış yılı ve Yoşiya reformlarının tarihselliği üzerine tartışmalarına girmek istemiyoruz, ama kanon ve sürgün arasındaki ilişkiyi karşılıklı etkilenmenin sonucu ve birbirini güçlendirmesi olarak görüyoruz: hangi biçimde olursa olsun ama kanon ortaya çıkmasaydı, sürgüne gidenler kimliklerini kaybetmekten kurtulamayacaklardı; ve sürgün olmasaydı, geleneklerin daha sonra Tora'nın ve Museviler'in kutsal kitabının temelini oluşturacak biçimde sabitleşmesi mümkün olmayacaktı.

İsrail'de tarih, Mısır'a geri dönmemek için yüreğin ve eylemin tüm gücü ile hatırlanmalıydı. Babil'de ise İsrail'e dönmek için hatırlanması gerekiyordu.

Karşılıklı etkileyici ve güçlendirici yapı, İsrail'in tarihinde paradigmatik biçimde görülen bir başka faktörü, grup içi çatışma cephelerinin ortaya çıkışını etkiledi. Kutsal kitap açısından bakıldığında, kanon bu çatışmalardan önce ortaya çıktı ve halkı kurallarına (ve kehanetlerine) uymak ve inanmak ya da baskıya boyun eğmek ikilemi ile karşı karşıya bırakarak ça-

tışmalara yol açtı. Dışardan, tarihin kurgulanması açısından bakıldığında ise tam tersi bir sonuca ulaşılıyor ve iç ayrılıklar, muhalefet, gerilimler ve bölünmeler, kültürel anlamın gittikçe daha kesin ve açık tanımlanmasını zorlayan ve sonuçta mevcudu harfiyen kesinleştiren ve geleneği "çerçeveleyerek" kanonun üç katlı mimarisini kuran neden olarak ortaya çıktı.

Mısır'da karşılaştığımız ilahi vahiy ve yoruma kapatma motiflerine burada bir üçüncüsü daha ekleniyor: Yorum. Yorum ritüel bağdaşıklıktan metinsel bağdaşıklığa geçiş olarak nitelendirdiğimiz kültürel transformasyon için gerekli bir olgudur. Kültürel sürekliliğin temeli tamamen metinler üzerine kurulursa, onları canlı tutmak ve değişen yaşam gerçeği ile aralarında kaçınılmaz olarak gittikçe artan mesafeyi kapatmak gerekir. Bu önce metin içinde, metni geliştirmek ya da değiştirmek biçiminde, değişen koşullara redaksiyonel uyumla sağlanır. Ancak metnin kanonlaşması, yani içerik ve kapsamında değişmezliğinin kesinleşmesi sonrasında bu köprü, bir meta metin, yani yorum aracılığıyla kurulur. Bu arada, bizim bugün bildiğimiz, anlayarak okuma biçiminin, okumanın tarihinde geç ortaya çıktığını hatırlatmalıyız. Antik dönemde okumanın normal biçimi, okurun metni ezberlemesi ve metnin anlamını sonra bir yorumcu aracılığıyla kavraması şeklinde idi. Kanonsal metinlerde yorumcu kesinlikle kaçınılmazdır. Etiyopyalı mabeynci Philippus'un "Okuduğunu anlıyor musun?" sorusuna şu cevabı verir: "Nasıl anlayabilirim, bana yol gösteren olmazsa?" (Apg.8.27 vd.) Bu gelişmenin sonucunda, metnin yorumu da kendisi kadar kutsal hale gelir ve metne paralel olarak anlamını ortaya koyan yorumcular soyu oluşur. Museviler'deki "sözlü Tora" ve Katolikler'deki gelenek kavramları buradan kaynaklanmaktadır.

Metnin kanonlaşması ile hatırlama zorunluluğu ortaya çıkar. Kültürel hatırlama (mnemo) tekniği dinin temeli olur, kurban kültü, sözlü ayine dönüşür. "Hatırla!" emri aynı ölçüde bağlayıcı iki alana ilişkindir: her halükarda ve harfiyen yerine getirilmesi gereken yasa ve bu yasanın temelini ve nedenini

oluşturan öykü. Yasalar öyküler sayesinde anlam kazanırlar. Mısır'dan çıkış öyküsünü unutmayan, yasanın özgürlük anlamına geldiğini unutmaz ve ona uymaya razı olur. Bu, geçmişle ilişki kurmanın tamamen yeni bir biçimidir. Tüm topluluklar kökene ilişkin öykülerin öncülüğünde yaşamlarını kurarlar, davranışlarını ve düzenlerini ona dayandırırlar. Bu ilkeyi "mit motoriği" olarak adlandırdım. Bu öyküler bugünü aydınlatırlar ve geleceğe yol gösterirler, eylem ve beklentilerin yönelişini tayin ederler. İsrail'de hatırlanması gereken öykü tamamen yeni tip bir mittir. Zaman içinde kesin bir mekâna sahiptir ve şimdiki zamanda da devam eder. Bunlar tüm mitlerde olduğu gibi sadece yaşanılan olayları açıklamazlar. Daha çok şimdiki zamanı da içine alan mitlerdir. Bu öykünün Asya, Mısır ve Yunan kültüründeki tanrılar dünyası ile ilgisi yoktur. Hatırlamanın, geçmişle ilişkinin ve mit motoriğinin bu yeni biçimi nereden kaynaklanmaktadır?

Çivi yazısı kültürlerine ilişkin bölümde bu sorunun cevabı aranıyor. Bu bölümde mit motoriği olarak nitelendirdiğimiz tarih ve hatırlama kavramının kökeninin hukuk alanında ve tarih eseri olarak Tesniye'de olduğu biçimi ile İsrail'de Tanrı ile ilişkinin politik-hukuki modeli ile birlikte geliştiği tezi savunuluyor. Tarih bu anlamda kendini anlatmanın bir biçimi, adeta bir günah çıkarmadır. Yaşanılan felaketlere anlam verilmesi için halkın günahları bir kez daha gözden geçirilir. Şimdiki zamanın felaketleri büyük ve anlaşılmaz oldukça, karanlığa ışık saçan tarihin hatırlanması o kadar kurtarıcı olur. Yaşanılan felaketleri tanrıların öfkesine bağlayan bu model önce Mezopotamya kaynaklarında karşımıza çıkar. Tanrılar yemin kurumunun yardımı ile insanların tutum ve davranışlarının, yani tarihin kontrolörü olurlar. Politik bir yemin, yani bir halk ile yapılan anlaşma bozuldu mu, ülke felaketlerle karşı karşıya kalabilir. Bu ilişkiden "tarihin göstergeleşmesi" adını verdiğimiz olgu ortaya çıkar. Hukuki bağlar ve sözleşmelerin tanığı ve koruyucusu olan tanrılar, hesap verme kurumlarına dönüşürler. İnsan artık onlara karşı yükümlüdür. Bu ilişki

ufku çerçevesinde tüm olaylar tanrıların cezalandırıcı ya da esirgeyici eylemleri olarak nitelendirilir, tarih anlam kazanır: bu artık temel motifleri dünya düzenine dayanak olan döngüsel zamanlı tarih değil, geçmişle bağların unutulmamasına dayanan, günlük olayların doğrusal zamanlı tarihidir. Anlam, bu bağlayıcı yapıların hukuki formlara dökülmesi ile yapmak ve yapmamak (iyiyi yapmak, kötüden uzak durmak anlamında -ç.n) ilişkisinde okunur hale gelir.

M.Ö. 13. yüzyılda, tarihin göstergeleşmesi temelinde ortaya çıkmış bir grup Hitit metnini, geriye yönelik anlam arayışının biçimleri olarak inceledik. Burada özellikle, geçmişin hatırlatıcı temsilinin, evrensel ve bu bağlamda ne olduğu pek de belli olmayan bir "tarih duygusundan" kaynaklanmadığı, aksine bunun temelde mümkün olmadığı ve her durumda belli motiflere bağlı olarak açıklanması gerektiği tezi üzerinde durduk. Geçmiş sadece gerektiği ve anlamlı olduğu, yani *göstergeleştiği* ölçüde hatırlanıyor. Geçmişe böyle bir anlam vermenin temel faktörü olarak da "bağlayıcı adaleti", yapmak ve yapmamak ilişkisini vurguladık.

"Adalet" kavramı yazı ve yazı kültürü bölümünün de temel kavramlarından biri. Mısır ve Mezopotamya'da bilgelik literatürünün önemli eserlerinde ve ayrıca hukuk metinlerinde gelişen adalet, eski oryantal ve Mısır yazı kültürünün ana konusudur. Bilgelik ve hukuk birbirinin parçasıdır ve yazıcılar geleneğinde ortak mekânı paylaşırlar. Bu anlamda "bağlayıcı adaleti" belgeleyen, "tablet evleri" (Babil) ve "yaşam evlerinin" (Mısır) bilgelerini ve yazma hakkını elde etmiş memurlarını bu kültürün özel taşıyıcıları olarak görmek yanlış olmaz. Aynı şey özellikle Tesniye için de geçirlidir. Bu kitabı özellikle, hatırlama kültürü ve politik imgelem gücü bağlamında, kültürel mnemo tekniği ve şimdiyi reddeden hatırlamanın temeli olarak yüzyıllar süren Asur baskısından sonra bir çeşit ulusal *uyanış hareketi*ne bağladık. Bu kitabı iletişim tarihinin çağ atlamasının kilometre taşı olarak nitelendirmek de yanlış olmazdı. Eski Ahit uzmanları, uzun süredir Tesniye'nin, İsrail'de de bilgelik olarak nitelendirilen, yapmak ve yapmamak ilişkisini, bağlayıcı adalet ideolojisini kabul ettirmek ve geleneği unut-

turmamakla görevli "bilge yazıcıların" (*sôferîm hakhamîm*) kaleminden çıktığı konusunda görüş birliği içindeler. Tesniye, bir bilgelik ve hukuk kitabı, bu anlamda da gelişmiş yazı kültürünün ürünüdür.[1] Bu kitapla ilk kez, gelenek ve görenek, kült ve ritüel, sözlü anlatı ve içkin bilgi olarak geçen her şey bir yazı rulosunun sütunlarında belgelendi. Bu eylemle, yazıya dayalı eğitim düşüncesi, tüm İsrail'i "bilge bir halk" yapma (Tesniye 4.6), toplumun bağlayıcı yapısını, metinsel bağdaşıklığa dönüştürüp, garantiye alma ümidi ve halk pedagojisi programı birleştirilmektedir. Buna ritüel bağdaşıklığın değişmesi ve kesilmesi anlamına gelen kült reformu da dahildir. Yazıcılar ve bilgeler, geleceğin yorumcularının öncüleri, İsrail'in temsilcileri olarak öne çıkmaktadır. Yeremia'nın seslendikleri de onlardır:

> "Nasıl diyebilirsiniz ki, 'bilge biziz (hakhamîm)
> ve Yaratıcının kutsal kitabı Tora bizdedir?'
> Gerçekten, kalemler boşuna yazdılar
> ve yazıcılar boşuna çalıştılar." (Jer 8.8)[2]

Yeremia'nın şikâyet ettiği, metin korumayla anlam korumayı eş gören, kitabın yazılması ile adalet ve bilgeliğe sahip olunduğunu sanan saf düşüncedir. Bu azarlama Tesniye'ye yönelik değildir, çünkü yürekten inanma, içselleştirme, ruhunu kavrama, kitapta yazıldığı gibi mnemo tekniğinin asıl hedefidir, uyarı, gerginliklere yol açtığı belli olan "yazı uzmanları kastı"na, yorumcuların tipik davranışlarına yöneliktir. Yorumsal etkinlikler, tarihi ve mekânsal hatırlama çalışması etnik kimliğin sabitleştirilmesi ve kült reformu süreçlerinden oluşan bileşim "Yazıcı Esra" döneminde ve Yunan-Roma döneminde de tekrarlanmaktadır.

Bu gelişmenin yazı kültürüne ilişkin yönlerini burada biraz uzun tutmamın nedeni, bu konunun İsrail'e ayrılan bölümde

1. Geleneksel yazıcıların Tesniye ile ilişkisi için bak. Weinfeld 1972, 158 vd.
2. Almanca'ya çeviri Fishbane. Bunun ve Tesniye'nin "Yaratıcının kitabı Tora" olarak görülmesi konusunda bak. Fishbane 1986, 34 (literatür kaynakçası ile birlikte).

fazla işlenmemesi. İsrail örneğinde benim için önemli olan hatırlama ve kimlik arasındaki bağı göstermekti, buna karşılık yazı kültürünün özel olgularına bağlı değişiklikleri Yunan kültürü örneğinde ele aldım.

Yunanistan'da da İsrail ve hatta *-mutatis mutandis* (gerekli değişikliklerle birlikte)- Mısır'daki bileşim ile karşılaşıyoruz: Pers savaşlarına bağlı olarak ulusal ("panhelenik") kimliğin oluşumu, değişen hatırlama kültürünün belirtisi olarak tarih yazımının ortaya çıkışı ve bağdaştırıcı yapının yazısallaşması. Tarih yazımı, burada Mezopotamya ve özellikle İsrail'de olduğu gibi dini bir karaktere sahip değil. *Suç* kavramının da anlam verme bağlamında merkezi bir rolü yok. Ama göz ardı edilmiş de değil. Kuşkusuz "bağlayıcı adalet" unsurları ve böylece eski oryantal bilgelik anlayışı Herodot'da mevcut. Ancak ufkunun etnografik zenginliği, "tarihi ulusal gelenek" (van Seters 1989) olarak ele alan oryantal anlayışın çerçevesini aşıyor.

Yunanistan örneğinde yazı kültürünün, bugün içinde yaşadığımız dünyayı, Batı dünyasının kültürel belleği, kendi kültürümüzün bağdaştırıcı yapısını belirleyen iki özel gelişmesine dikkat çekmek istedik. Bu iki gelişmeyi *klasik* ve *hypolepse* kavramları altında inceledik. Böylece başlangıç yaptığımız ve "genleşerek dağılma durumu" olarak adlandırdığımız gelişmeye geri döndük. Çünkü bu iki kurum sayesinde, hâlâ içinde bulunduğumuz ve metinlerarası ilişki ufku olarak nitelendirdiğimiz bir durum yaratılmıştır. Yunanistan temel metinlerin yazıya dökülmesi açısından kendine özgü bir örnektir. Kuşkusuz bunda, karmaşık sözlü geleneğin kaydedilmesinde diğer yazı sistemlerine göre daha uygun olduğu ortaya çıkan yeni iletişim aracı, ses birimlere dayalı alfabe sisteminin de etkisi vardır. Yine de Havelock'un alfabenin bu rolünü çok abarttığı ve aynı zamanda diğer oryantalist yazı sistemlerinin kaydetme kapasitesini küçümsediği kanısındayız. Burada da tek yanlı açıklama modelinin yerine, her örneğe kendi içinde bakmayı ("reflexive loop") tercih ediyoruz. Yazı, diğer faktörlerle karşı-

lıklı etkileşim ve güçlenderici alışveriş içinde bir süreçte birleşir. Bu faktörlerden biri, çoğulcu ve çok merkezli politik yapı, diğeri "loose society" (gevşek toplum) biçiminde örgütlenmiş rekabetçi toplum yapısının, kent devletlerinin "tight society" (sıkı toplum) modeline evrilmesi ile ortaya çıkan kaçınılmaz gerginlikler ve kesintilerdir. "Homeros" tarafından Geç Bronz Çağı'nda Miken kültürünün yaşam biçimine ilişkin olarak kodlanan anılar bile gelenekte bir kesintiye köprü olmaktadır ve aynı zamanda hem temel hem de geçmişi yücelten hatırlamalardır. Bu, Homeros metnini "gelenek" olarak gören hatırlama anlamında daha fazla geçerlidir. Kent devletleri zamanında bile temel metinler olarak Homeros metinlerini hatırlamak, aynı zamanda iki farklı dünyada, iki farklı zamanda yaşamak demekti. Böylece Yunanistan'da, yavaş yavaş İsrail'deki gibi bir "örnek yaşam" biçimi gelişti.

Bunun yanı sıra, yazısallık sürecinde, kendini felsefe olarak adlandıran ve metinlerarası ilişkinin tamamen farklı bir biçimi olan bir başka proje daha ortaya çıktı. Bu, Mısırlı bir yazarın M.Ö. 2. binyılın ilk yarısında etkileyici sözlerle tanımladığı, yazıya geçişin ortaya çıkardığı özgül bir dinamikti. *Sözlü aktarıcının* aksine *yazar*, topluma sunduğu metinden sorumludur ve bu metni, yeni, o zamana kadar söylenmemiş bir bilgi ile meşrulaştırmak zorundadır. Mısır geleneği içinde Kaheperreseneb yalnız bir öncü olarak görülüyor. Yunanistan'da ise bu sorun, metinlerarası eleştirel ilişki, eski metinlerin eleştirel bakış açısı ile yeni değerlendirmeye katılması biçiminde kültürel belleğin özel bir alanının, bilimselliğin ortaya çıkmasını sağladı. Benzeri bir gelişmeye Mısır ve İsrail'de değil, ancak Çin ve Hindistan'da rastlıyoruz. Bu yüzden bu gelişmeyi alfabe yazısının yapısına bağlayan Havelock ve Goody'e katılmıyorum. Ancak bu gelişmenin yazı olmaksızın ortaya çıkmayacağı da kesin. Yazı kültürünün sonuçları çok çeşitli ve farklı toplumlarda farklı yönelişler olarak ortaya çıkıyor. Burada yazı sisteminin, ideografik, fonografik,

alfabetik ya da hecesel olması, sesli ya da sessiz harflerden oluşması sadece tali bir role sahip. Bu gelişmede, kültürler ve çağlar içinde her seferinde başka bileşimlerde ve farklı biçimde ortaya çıkan bir dizi faktörün ortak işleyişi çok daha önemli. Kültürel bellek teorisi çerçevesinde, gelenek oluşumu, geçmişle ilişki, yazı kültürü ve kimlik kavramları dörtlüsü ile bu tür bileşimlerin örneklerini göstermeye çalıştık.

Kaynakça

Abadal i de Vinyals, Ramond d' (1958): "A propos du Legs Visigothique en Espagne", *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull" Alt. Medioevo* 2 içinde, 541-85.

Adamiak, Richard (1982): *Justice and History in the Old Testament. The Evolution of divine Retribution in the Historiographies of the Wilderness Generation,* Cleveland.

ANET=Pritchard, J.B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament,* Princeton 1955.

Aland, K. (1970): "Das Problem des neutestamentlichen Kanons", Käsemann 1970'de, 134-158.

Albert, H. (1990): "Methodologischer Individualismus und historische Analyse", K. Acham/ W. Schulze (Hrsg.), *Teil und Ganzes*'de (Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik 6), München, 219-39.

Albertson, B. (1967): *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the ancient Near East and in Israel,* Lund.

Alliot, M. (1949): *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées,* Bibl. d'Etud. 20, Kairo.

Anderson, O. (1987): "Mündlichkeit und Schriftlichkeit im frühen Griechentum", *Antike und Abendland*'da 33, 29-44.

Anderson, B. (1983): *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism,* London.

ÄHG=Assmann, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete,* Zürich und München 1975.

Anthes, P./ Pahnke, D. (Hrsg.) (1989): *Die Religion von Oberschichten,* Marburg.

Appadurai, A. (Hrsg.) (1986): *The Social Life Things. Commodities in Cultural Perspective,* Cambridge.

Armstrong, J. (1983): *Nations before Nationalism,* Chapel Hill.

Artzi, P. (1969): "The birth of the Middle East", *Proceedings of the 5th World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 120-124.

Artzi, P. (1984): "Ideas and Practices of International Co-existence in the 3rd mill. BCE", *Bar Ilan Studies in History* 2'de, 25-39.

Assmann, A. (1986): "Opting In und Opting Out", H.U. Gumbrecht/ K.L. Pfeiffer (Hrsg.), *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Frankfurt, 127-143.

Assmann, A. (1988): "Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte", D. Harth (Hrsg.), *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*'de, Stuttgart, 187-205.

Assmann, A. (1989): "Fiktion als Differenz", *Poetica* 21'de, 239-60.

Assmann, A. (Ms.), *Erinnerungsräume. Zur Kulturellen Konstruktion von Zeit und Identität*, Habil. Schr. Heidelberg.

Assmann, A. (Hrsg.) (1991): *Weisheit. Archäologie der Literarischen Kommunikation III*, München 1991.

Assmann, A. (1991 a): "Zur Metaphorik der Erinnerung", A. Assmann/ D. Hart 1991'de, 13-55.

Assmann, A (1991 b): "Kultur als Lebenswelt und Monument", A. Assmann/D. Hart (Hrsg.) 1991a'da, 11-25.

Assmann, A. (1991 c): "Was ist Weisheit: Wegmarken in einem weiten Feld", A. Assmann 1991, 15-44.

Assmann, A. u. J./ Hardmeier, Chr. (Hrsg.) (1983): *Schrift und Gedächtnis*, München.

Assmann, A. u. J. (Hrsg.) (1987): *Kanon und Zensur*, München.

Assmann, A. u. J. (1988): "Schrift, Tradition und Kultur", W. Raible (Hrsg.), *Zwischen Festtag und Alltag*'da, Tübingen, 25-50.

Assmann, A. u. J. (1990): "Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns", J. Assmann/ D. Harth (Hrsg.), *Kultur und Konflikt*'de, Frankfurt, 11-48.

Assmann, A. u. J. (1991): "Das Gestern im Heute. Medien des sozialen Gedächtnisses", Studienbegleitbrief zur Studieneinheit II des Funkkollegs *Medien und Kommunikation*, Weinheim.

Assmann, A./ D. Harth (Hrsg.) (1991): *Mnemosyne*, Frankfurt.

Assmann, A./ D. Harth (Hrsg.) (1991 a): *Kultur als Lebenswelt und Monument*, Frankfurt.

Assmann, J. (1975): *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*, Heidelberg.

Assmann, J. (1977): "Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten", *Göttinger Miszellen*'de 25, 1-25.

Assmann, J. (1983): "Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken", A. Peisl/ A. Mohler (Hrsg.), *Die Zeit*'de, München.

Assmann, J. (1983 a): *Re und Amun. Zur Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, OBO 51, Fribourg.

Assmann, J. (1983 b): "Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben", H.P. Duerr (Hrsg). *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*'da, Frankfurt, 336-59.

Assmann, J. (1984): *Ägypten - Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, 192-285.

Assmann, J. (1985): "Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte", H. U. Gumbrecht/U. Link-Heer, *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*'de, Frankfurt, 484-499.

Assmann, J. (1986): "Viel Stil am Nil? Ägypten und das Problem des Kulturstils, H.U. Gumbrecht/ K.L. Pfeiffer (Hrsg.), *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*'de, Frankfurt, 522-524.

Assmann, J. (1986 a): "Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten", H. v. Stietencron, *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*'de, Düsseldorf 1986, 46-69.

Assmann, J. (1987): "Sepulkrale Selbstthematisierung im Alten Ägypten", A. Hahn/ V. Kapp (Hrsg), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*'de, Frankfurt, 208-232.

Assmann, J. (1987 a): "Hierotaxis. Textkonstitution und Bildkomposition in der ägyptischen Kunst und Literatur", J. Osing/ G. Dreyer (Hrsg.), *Form und Mass. Beiträge zu Sprache, Literatur und Kunst des alten Ägypten*'da (Frs. Gerhard Fecht), Wiesbaden, 18-42.

Assmann, J. (1988): "Stein und Zeit. Das monumentale Gedächtnis der altägypt. Kultur", J. Assmann/ T. Hölscher 1988'de, 87-114.

Assmann, J. (1988 a): "Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität", J. Assmann/T. Hölscher 1988'de, 9-19.

Assmann, J. (1989): "State and Religion in the New Kingdom", W.K. Simpson (Hrsg.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*'de, New Haven, 55-88.

Assmann, J. (1990): *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München.

Assmann, J. (1990 a): "Der leidende Gerechte im alten Ägypten. Zum Konfliktpotential der ägyptischen Religion", C. Elsas/H.G. Kippenberg (Hrsg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*'de, Würzburg 1990, 203-224.

Assmann, J. (1990 b): Die Macht der Bilder. Rahmenbedingungen ikonischen Handelns im alten Ägypten", *Visible Religion* VII'de, 1-20.

Assmann, J. (1991): "Gebrauch und Gedächtnis. Die zwei Kulturen Ägyptens", A. Assmann/ D. Harth 1991 a'da, 135-152.

Assmann, J. (1991 a): "Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kulturellen Gedächtnisses", J. Assmann/ T. Sundermeier (Hrsg), *Das Fest und das Heilige, Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*'de, Studien zum Verstehen fremder Religionen I, Gütersloh 1991, 11-30.

Assmann, J. (1991 b): "Das ägyptische Prozessionsfest", J. Assmann/ T. Sundermeier (Hrsg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*'de, Studien zum Verstehen fremder Religionen I, Gütersloh 1991, 105-122.

Assmann, J./T. Hölscher (Hrsg.) (1988): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt.

Assmann, J. (1996): *Ägypten-eine Sinngeschichte.* München.

Assmann, J./B. Gladigow (Hrsg.) (1995): *Text und Kommentar*, München.
Baczko, B. (1984): *Les imaginaires sociaux, mémoires et espoirs collectifs*, Paris.
Balandier, G. (1988): *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris.
Baltzer, K. (1964): *Das Bundesformular*, Neukirchen, 2. Auflage.
Barrow, R. (1976): *Greek and Roman Education*, London.
Bartlett, F.C. (1923): *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge.
Bartlett, F.C. (1932): *Remembering: a Study in Experimental Social Psychology*, Cambridge.
Basset, J.C. et alii (1988): *La mémoire des religions*. Genf.
Bauer, W. (1980): *China und die Fremden*, München.
Baumann, G. (Hrsg.) (1986): *The Written Word*, Oxford.
Beauchard, J. (Hrsg.) (1979): *Identités collectives et travail social*, Toulouse.
Beck, F.A.G. (1964): *Greek Education 450-350*. B.C., London.
Bergson, H. (1896): *Matière et mémoire*, Paris.
Berry, J.W. (1977): "Nomadic Style and Cognitive Style", H.M. McGurk (Hrsg.), *Ecological Factors in Human Development*'de, Amsterdam, New York, Oxford, 228-245.
Bertrand, P. (1975): *L'oubli, révolution ou mort d l'histoire*, Paris.
Bethge, H.G. (1975): *"Vom Ursprung der Welt": Der fünfte Schrift aus Nag Hammadi Codex II* (Diss. Berlin [Ost]).
Bien, G., „Hypolepsis", J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4'de, 1252-1254.
Biesterfeldt, H.H. (1991): "Ibn Haldun: Erinnerung, historische Reflexion und die Idee der Solidarität", A. Assmann/ D. Harth 1991'de, 277-288.
Blenkinsopp, J. (1977): *Prophecy and Canon*, Notre Dame.
Bloch, M. (1925): "Mémoire collective, tradition et coutume", *Revue de Synthèse Historique*'de, 73-83.
Blum, H. (1969): *Die antike Mnemotechnik*, Diss. 1964=Spudasmata 15.
Bolkestein, H. (1939): *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht.
Borchardt, R. (1973): "Die Tonscherbe", *Prosa* IV'de, Stuttgart, 62-68.
Borgeaud, Ph. (1988): "Pour une approche anthropologique de la mémoire religieuse", Basset, J.C. et alii'de, 7-20.
Bornkamm, G. (1964): "Lobpreis, Bekenntnis und Opfer", *Apophoreta* (Fr. E. Haenchen), Berlin, 46-63.
Bottéro, J. (1974) "Symptomes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", J.P. Vernant et alii, *Divination et rationalité de*. Paris, 70-197.
Bottéro, J. (1987): *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris.
Bourdieu, P. (1982): *La distinction. Critique social du jugement*. Paris 1979, dt.: *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt 1982.
Boylan, P. (1922): *Thoth, the Hermes of Egypt*, Oxford.
Brandon, S.G.F. (1967): *The Judgment of the Dead*, New York.
Bremmer, J. (1982): "Literacy and the Origins and Limitations of Greek Atheism", J. den Boeft/A.H. Kessels (Hrsg.), *Actus. Studies in Honour of H.L.W. Nelson*'da, Utrecht, 43-55.

Brunner, H. (1970): "Zum Verständnis der archaistischen Tendenzen der ägyptischen Spätzeit", *Saeculum* 21'de, 151-161.
Brunner, H. (1979): "Zitate aus Lebenslehren", E. Hornung/O. Keel (Hrsg.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*'de, OBO 28, Freiburg, 109-121.
Brunner, H. (1983): "Seth und Apophis- Gegengötter im ägyptischen Pantheon?", *Saeculum* 34'de, 226-234.
Brunner, H. (1988): *Altägyptische Weisheit,* Zürich und München.
Bubner, R. (1984): *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen,* Frankfurt.
Burckhardt, J. (1984): *Die Kunst der Betrachtung. Aufsätze und Vorträge zur bildenden Kunst,* v. Henning Ritter, Köln.
Burke, P. (1991): "Geschichte als soziales Gedächtnis", A. Assmann/D. Harth 1991'de, 289-304.
Burkert, W. (1984): *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur,* SHAW.
Burns, A. (1981): "Athenian Literacy in the Fifth Century B.C.", *Journal of the History of Ideas* 42'de, 371-87.
Calvet, J.-L. (1984): *La tradition orale,* Paris.
Cancik, H. (1970): *Mythische und historische Wahrheit,* Stuttg. Bibelstudien 48.
Cancik, H. (1978): *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung, Abh. D. DPV,* Wiesbaden.
Cancik, H. (1985/6): "Rome as a Sacred Landscape, Varro and the End of Republican Religion in Rome", *Visible Religion* IV/V'de, 250-65.
Cancik, H. (1986): "Geschichtsschreibung und Priestertum. Zum Vergleich von orientalischer und hellenischer Historiographie bei Flavius Josephus, contra Apionem, Buc I", E.L. Ehrlich/ B. Klappert/ U. Ast (Hrsg.), *Wie gut sind deine Zelte, Jaakow...*'de, (Fs zum 60. Geburtstag von Reinhold Mayer), Gerlingen, 41-62.
Cancik, H. (1990): "Größe und Kolossalität als religiöse und ästhetische Kategorien. Versuch einer Begriffsbestimmung am Beispiel von Statius, Silvae I 1: Ecus Maximus Domitiani Imperatoris", *Visible Religion* VII, *Genres in Visual Representations*'da, Leiden, 51-68.
Cancik, H./H. Mohr (1990): "Erinnerung/Gedächtnis", *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2'de, Stuttgart, 299-323.
Cancik-Lindemaier, H./Cancik, H. (1987): "Zensur und Gedächtnis. Zu Tac. Ann. IV 32-38", A. u. J. Assmann 1987'de, 169-189.
Confora, L./Liverani, M./Zaccagnini, C. (Hrsg.) (1990): *I Trattati nel Mondo Antico. Forma, Ideologia, Funzione,* Rom.
Cassirer, E. (1923): *Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken,* Nachdr. Darmstadt 1958.
Castoriadis, C. (1975): "Temps identitaire et temps imaginaire"; "L'institution sociale du temps", C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*'de, Paris.
Childs, B.S. (1962): *Memory and Tradition in Israel,* SBT 37, Naperville, III.
Classen, P. (Hrsg.) (1977): *Recht und Schrift im Mittelalter,* Sigmaringen.
Claus, David B. (1981): *Toward the Soul: an Inquiry into the Meaning of Soul before Plato,* New Haven, London.

Colpe, C. (1986): "Die Ausbildung des Heidenbegriffs vor Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums", "R. Faber/R.S. Schlesier (Hrsg.), *Restauration der Götter*'de, 1986, 61-87.
Colpe, C. (1987): "Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons", A. u. J. Assmann 1987'de, 80-92.
Colpe, C. (1988): "Heilige Schriften", *Reallexikon für Antike und Christentum*, Lieferung 112, 184-223.
Conrad, D. (1987): "Zum Normcharakter von, Kanon' in rechtswissenschaftlicher Perspektive", A. u. J. Assmann 1987'de, 46-61.
Crüsemann, F. (1987): "Das, 'portative Vaterland'. Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons", A. u. J. Assmann 1987'de, 63-79.
Davis, N.Z./ Starn, R. (1989): *Memory and Counter-Memory*, Sonderband *Representations* 26, Berkeley.
Davis, Wh. M. (1982 a): "Canonical representation in Egyptian Art", *Res 4*'de: Anthropology and aesthetics, 20-46.
Davis, Wh. M. (1982 b): "The Canonical Theory of Composition in Egyptian Art", *Göttinger Miszellen* 56'da, 9-26.
Davis Wh. M. (1989): *The Canonical Tradition in Egyptian Art*, Cambridge 1989.
Deiber, A. (1904): *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, Mémoires de l'Inst. Français d'Arch. Orient. 10, Kairo.
Delling, G. (1987): *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*, Berlin.
Dentan, R.C. (Hrsg.) (1955): *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven.
Derrida, J. (1972): *L'écriture et la différence*, Paris 1967; dt. *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt.
Derrida, J. (1974): *De la grammatologie*, Paris 1967; dt. *Grammatologie*, Frankfurt.
Détienne, M. (Hrsg.) (1988): *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille.
Diamond, St. (1971): "The Rule of Law Versus the Order of Custom", R.P. Wolf (Hrsg.), *The rule of Law*'de, New York.
Diebner, B.J. (1991): "Gottes Welt, Mosse Zelt unddas Salomonische Heiligtum", Th. Römer (Hrsg.), *Lectio Difficilior Probabilior? Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin*'de, Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche, Beiheft 12, Heidelberg, 127-154.
Dihle, A. (1962): *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962.
Diringer, D. (1962): *Writing*, London, New York.
Diringer, D. (1968): *The Alphabet. A key to the history of mankind*, London, New York, 3. Auflage.
Douglas, M. (1966): *Purity and Danger*.
Douglas, M. (1970): *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*.
Douglas, M. (1975): *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*.
Droysen, J.G. (1972): *Vorlesungen zur Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hg. v. R. Hübner, Darmstadt (Erstfassung 1857).

Eco, U. (1988): "An Ars Oblivionalis? Forget it!", *PMLA* 103'de, 254-61 (İtal. "Ars Oblivionalis", *Kos* 30'de, 40-53).

Ehlich, K. (1983): "Text und sprachliches Handeln. Die Entsehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung", A. Assmann/ J. Assmann/ Chr. Hardmeier 1983'de, 24-43.

Eibl-Eibesfeldt, I. (1975): *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung,* München.

Eibl-Eibesfeldt, I. (1976): *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen,* München.

Eickelmann, D.F. (1978): "The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction", *Comparative Studies in Society and History* 20'de, 485-516.

Eisenstadt, S.N. (1987): *Kulturen der Achsenzeit,* 2 Bde, Frankfurt.

Eiwanger, J. (1983): "Die Entwicklung der vorgeschichtlichen Kultur in Ägypten", J. Assmann/ G. Burkard, *5000 Jahre Ägypten. Genese und Permanenz pharaonischer Kunst*'de, Nußloch b. Heidelberg, 61-74.

Eliade, M. (1953): *Der Mythos der ewigen Wiederkehr,* Düsseldorf: frz. *Le mythe de l'éternal retour,* Paris 1950; wiederabgedr. als *Kosmos und Geschichte,* Reinbek 1966.

Elwert, G. (1987): "Die gesellschaftliche Einbettung von Schriftgebrauch", D. Becker et al., *Theorie als Passion*'de, Frankfurt, 238-68.

Elwert, G. (1989): "Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen", *Kölner Zeitschr. f Soziologie und Sozialpsychologie*'de, 440-64.

Engel, H. (1979): *Die Vorfahren Israels in Ägypten,* Frankfurt.

Erdheim, M. (1984): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit,* Frankfurt.

Erdheim, M. (1988): *Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur,* Frankfurt.

Erikson, E.H. (1966): "Ontogeny of Ritualisation in Man", *Philosophy. Trans. Royal Soc.*'de, 251 B, 337-49.

Fabry, H.J. (1988): "Gedenken und Gedächtnis im Alten Testament", Ph. Gignoux (Hrsg.), *La Commémoration*'da, Paris, Louvain, 141-154.

Fairman, H.W. (1958): "A Scene of the offering of Truth in the Temple of Edfu", *Mitt. d. Dt. Arch. Inst. Kairo* 16'da, 86-92.

Falkenstein, A. (1965): "Fluch über Akkade", *Zeitschr. f. Assyriologie* 57'de, (Nf 23), 1965, 43 ff.

Finley, M.I. (1975): "The Ancient Greeks and their Nation", *The Use and Abuse of History*'de, London, 120-133.

Finley, M.I. (1986): *Das politische Leben in der antiken Welt,* München.

Finnegan, R. (1977): *Oral Poetry. Its nature, significance and social context,* Cambridge.

Finnestad, R.B. (1985): *Image of the World and Symbol for the Creator. On the Cosmological and Iconological Values of the Temple of Edfu*'de, Wiesbaden.

Finscher, L. (1988): "Werk und Gattung in der Musik als Träger des kulturellen Gedächtnisses", J. Assmann/ T. Hölscher (1988)'de, 293-310.

Fischer, H.G. (1986): *L'écriture et l'art de l'Égypte ancienne,* Paris.

Fishbane, M. (1972): "Varia Deuteronomica", *Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wiss.* 84'de, 349-352.
Fishbane, M. (1986): *Biblical Interpretation in Ancient Israel,* Oxford.
Fortes, M. (1945): *The Dynamics of Clanship among the Tallensi,* London.
Fortes, M. (1978 a): "Pietas in Ancestor Worship", dt. F. Kramer/ C. Sigrist (Hrsg.), *Gesellschaften ohne Staat I. Gleichheit und Gegenseitigkeit*'de, Frankfurt, 197-232.
Fortes, M. (1978 b): "Verwandtschaft und das Axiom der Amity", F. Kramer/ C. Sigrist (Hrsg.), *Gesellschaften ohne Staat II. Genealogie und Solidarität*'de, Frankfurt, 120-164.
Fowden, G. (1986): *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind,* Cambridge.
Fränkel, H. (1960): "EPHEMEROS als Kennwort für die menschliche Natur", *Wege und Formen frühgriechischen Denkens,* München, 23-39.
Frankfort, H. (1948): *Kingship and the Gods,* Chicago.
Frei, P./Koch, K. (1984): *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich,* OBO 55, Fribourg.
Frisch, P. (1983): "Über die lydisch-phrygischen Sühneinschriften und die 'Confessiones' des Augustinus", *Epigraphica Anatolica* 2'de, 41-45.
Frisk, H. (1973): *Griechisches Etymologisches Wörterbuch,* Heidelberg.
Gadamer, H.G. (1960): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* Tübingen.
Gardiner, A.H. (1909): *The Admonitions of an Egyptian Sage,* Leipzig.
Gardiner, A.H. (1959): *The Royal Canon of Turin,* Oxford.
Geertz, C. (1983): "Common Sense as a Cultural System", C. Geertz, *Local Knowledge*'de, New York, 73-93.
Gehlen. A. (1961): *Anthropologische Forschung,* Hamburg.
Gelb, I.J. (1952): *A. Study of Writing,* Chicago.
Gellner, E. (1983): *Nations and Nationalism,* Oxford.
Gellrich, Jesse M. (1985): *The Idea of the Book in the Middle Ages: Language Theory, Mythology, and Fiction,* Ithaca.
Gerhardsson, B. (1961): *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity,* Uppsala.
Gese, H. (1958): "Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament", *Zeitschr. f Theol. u. Kirche* 55'de, 127-55.
Gignoux, Ph. (Hrsg.) (1988): *La commémoration, Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'EPHE,* Louvain, Paris.
Goelman, H./Oberg, A./Smith, F. (Hrsg.) (1983): *Awakening to Literacy,* New York.
Goetze, A. (1929): "Die Pestgebete des Mursilis", *Kleinasiatische Forschungen* I, 204-235.
Goetze, A. (1933): *Mursilis II. König der Hethiter: Die Annalen, hethitischer Text und deutsche Übersetzung,* Darmstadt 1967=Leipzig 1933.
Goetze, A. (1967): *Hattusilis. Der Bericht über seine Thronbesteigung, nebst den Paralleltexten,* Darmstadt 1967.

Goffman, E. (1977): *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen.* Frankfurt.
Gombrich, A. (1984): *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie,* Frankfurt.
Goddy, J. (1977): *The Domestication of the Savage Mind,* Cambridge.
Goody, J. (1986): *The Logic of Writing and the Organization of Society,* Cambridge.
Goody, J. (1987): *The Interface Between the Written and the Oral,* Cambridge.
Goody, J. (Hrsg.) (1981): *Literacy in Traditional Societies;* dt. *Literalität in traditionalen Gesellschaften,* Frankfurt.
Goody, J./Watt, I./Gough, K. (1986): *Entstehung und Folgen der Schriftkultur,* mit einer Einl. von H. Schlaffer, Frankfurt.
Graefe, E. (1990): "Die gute Reputation des Königs 'Snofru'" *Studies in Egyptolog*'de, (Fs. Lichtheim), Jerusalem, 257-263.
Grayson, A.K. (1970): *Assyrian and Babylonian Chronicles.* Texts from Cuneiform Sources 5, Locust Valley.
Grayson, A.K. (1980): "Histories and Historians in the Ancient Near East", *Orientalia* 49'de, 140-194.
Gresseth, G.K. (1975): "The Gilgamesh Epic and Homer", *Cuneiform Journal* 70'de, nr. 4, 1-18.
Grieshammer, R. (1971), *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten,* Ägyptol. Abh. 20, Wiesbaden.
Grieshammer, R. (1974): "Zum 'Sitz im Leben' des negativen Sündenbekenntnisses", *ZTMG Supplement* II, 19 ff.
Griffiths, J. Gw. (1960): *The Conflict of Horus and Seth,* Liverpool.
Griffiths, J. Gw. (1979): "Egyptian Nationalism in the Edfu Temple Texts", *Glimpses of Ancient Egypt*'de (Fs. H.W. Fairman), Warminster, 174-79.
Güterbock, H.G. (1934): "Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern I", *ZA* 42'de, 1934.
Güterbock, H.G. (1956): "The Deeds of Suppiluliuma as told by his son Mursili II", *JCS* 10'de, 1956, 41-50, 59-68, 75-85, 90-98, 107-130.
Güterbock, H.G. (1986): "Hittite Historiography: A Survey", H. Tadmor/M. Weinfeld (Hrsg.), *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*'de, Jerusalem, 21-35.
Gunnell, John G. (1968): *Political Philosophy of Time,* Middletown.
Gurvitch, G. (1950/1963-67): *La vocation actuelle de la sociologie,* 2 Bd., Paris, I. Aufl. 1950, 2. Aufl. 1963-1967.
Habermas, J. (1976): "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?", *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*'de, Frankfurt, 92-126.
Hadas, M. (1949): "III Maccabees and the Tradition of the Patriotic Romance", *Chronique d'Égypte* 47'de, 97 ff.
Hadas, M. (1981): *Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung,* Frankfurt, Berlin, Wien.
Hahn, A./Kapp, V. (Hrsg.) (1987): *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis,* Frankfurt.

Halbwachs, M. (1941): *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte,* Paris.

Halbwachs, M. (1985 a): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen,* Frankfurt (französisches Original: *Les cadres sociaux de la mémoire,* Paris 1925)

Halbwachs, M. (1985 b): *Das kollektive Gedächtnis,* Frankfurt; zuerst dt. Stuttgart 1967; frz. *La mémoire collective,* Paris 1950.

Hallo, W.W. (1986): "Sumerian Historiography", Tadmor, H./Weinfeld, M. (Hrsg.) *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*'de, Jerusalem, 9-20.

Hartog, F. (1989): "Écriture, Généalogies, Archives, Histoire en Grèce ancienne", *Histoire et conscience historique (CCEPOA 5),* 121-132.

Harvey, F.D. (1966): "Literacy in the Athenian Democracy", *Révue des Études Gresques 79*'da, 585-635.

Haug, W./ R. Warning (Hrsg.) (1989): *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik XIV), München.

Havelock, E.A. (1963): *Preface to Plato,* Cambridge, Mass.

Havelock, E.A. (1976): *Origins of Western Literacy,* Toronto.

Hovelock, E.A. (1978): *The Greek Concept of Justice from its Shadow in Homer to its Substance in Plato,* Cambridge, Mass.

Havelock, E.A. (1978 a): "The Alphabetisation of Homer", E.A. Havelock/ Hershbell (Hrsg.), *Communication Arts in the Ancient World*'da, New York, 3-21.

Havelock, E.A. (1980): "The Oral Composition of Greek Drama", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 35'de, 61-113.

Havelock, E.A. (1982): *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences,* Princeton.

Havelock, E.A. (1984): "The Orality of Socrates and the Literacy of Plato", E. Kelly (Hrsg.): *New Essays on Socrates*'de, Washington D.C., 67-93.

Havelock, E.A. (1986): *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present,* New Haven.

Havelock, E.A. (1990): *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution,* Weinheim.

Haverkamp, A./R. Lachmann (Hrsg.) (1991): *Gedächtnis als Raum. Studien zur Mnemotechnik,* Frankfurt.

Helck, W. (1964): "Die Ägypter und die Fremden", *Saeculum* 15'de, 103-114.

Helck, W. (1969): "Überlegungen zur Geschichte der 18. Dynastie", *Oriens Antiquus* 8'de, 281-327.

Helck, W. (1986): *Politische Gegensätze im alten Ägypten. Ein Versuch,* (HÄB 23) Hildesheim.

Hellholm, D. (1983): *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East,* Tübingen.

Hengel, M. (1973): *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.,* Tübingen, 2. Auflage.

Hengel, M. (1976): *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit,* Stuttgart 1976.
Hermann, A. (1938): *Die ägyptische Königsnovelle,* Leipzig 1948.
Heubeck, A. (1979): *Schrift* (Archeologica Homerica III. X), Göttingen.
Heubeck, A. (1984): "Zum Erwachen der Schriftlichkeit im archaischen Griechentum", *Kleine Schriften zur griechischen Sprache und Literatur*'de (Erlanger Forschungen, Reihe A 33), Erlangen, 57-74.
Hintze, F. (1953): *Untersuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen,* Berlin.
Hobsbawm, E./ Ranger, T. (Hrsg.) (1983): *The Invention of Tradition,* Cambridge.
Hoffner, H.A. (1975): "Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography", H. Goedicke/J.J.M. Roberts (Hrsg.), *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature, and Religion of the ancient Near East,* Baltimore, 49-64.
Hoffner, H.A. (1980): "Histories and Historians of the Near East: The Hittites", *Orientalia* 49'da, 283-332.
Hofstätter, P.R. (1973): *Einführung in die Sozialpsychologie,* Stuttgart, 5. Auflage.
Hölscher, T. (1988): "Tradition und Geschichte. Zwei Typen der Vergangenheit am Beispiel der griechischen Kunst", J. Assmann/ T. Hölscher (Hrsg.), 1988'de, 115-149.
Hölscher, U. (1987): "Über die Kanonizität Homers", A. u. J. Assmann 1987'de, 237-245.
Hölscher, U. (1988): *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman,* München.
Hölscher, U. (1994): "Kontinuität als epische Denkform. Zum Problem der 'dunklen Jahrhunderte'", *Das nächste Fremde. Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne,* München, 6-70.
Hornung, E. (1966): *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit,* Darmstadt.
Hornung, E. (1975); "Seth. Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes", *Symbolen*'da N.F. 2, 49-63.
Hornung, E. (1982): *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen,* OBO 46, Fribourg.
Hornung, E. (1982 a): "Zum altägyptischen Geschichtsbewusstsein", *Archäologie und Geschichtsbewußtsein. Kolloquien zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie* 3'de, München, 13-30.
Identité et régions, Union des Associations Internationales, Brussel 1981.
Illich, I./Sanders, B. (1988): *The alphabetisation of the popular mind,* San Francisco; dt. *Das Denken lernt schreiben,* Hamburg.
Iversen, E. (1975): *Canon and Proportions in Egyptian Art,* Warminster, 2. Auflage.
Jacobson-Widding, A. (Hrsg.) (1983): *Identity: personal and sociocultural,* Uppsala.
Jaspers, K. (1959): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* München.

Jaspers, K. (1973): *Philosophie,* 3. Bde., Berlin, Heidelberg, New York.
Jeffery, L.H. (1961): *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eight to the Fifth Centuries B.C.,* Oxford.
Johnson, J.H. (1974): "The Demotic Chronicle as a historical Source", *Enchoria* 4'de, 1-18.
Johnson, J.H. (1984): "Is the Demotic Chronicle an Anti-Greek Text?", *Grammata Demotica*'de, Fs. E. Lüddeckens, Würzburg, 107-124.
Johnston, A. (1983): "The Extent and Use of Literacy. The Archaeological Evidence", R. Hägg (Hrsg.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C., Tradition and Innovation*'de, Stockholm, 63-68.
Jousse, M. (1925): *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbomoteurs,* Paris.
Junge, F. (1984): "Zur Sprachwissenschaft der Ägypter", *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*'da, (Fs. W. Westendorf), 257-272.
Jürss, F. (Hrsg.) (1982): *Geschichte des wissenschaftlichen Denkens im Altertum,* Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin.
Käsemann, E. (Hrsg.) (1970): *Das Neue Testaments als Kanon,* Göttingen.
Kaiser, O. (Hrsg.) (1983): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments,* vol. I fasc. 2: R. Borger/ M. Dietrich/ E. Edel/ O. Loretz/ O. Rössler/ E. v. Schuler, *Staatsverträge,* Gütersloh.
Kakosy, L. (1981): "Ideas of the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age", *Studia Aegyptiaca* VII'de, 81-92.
Karady, V. (1972): "Biographie de Maurice Halbwachs", M.H., *Classes sociales et morphologie*'de, Paris, 9-22.
Kaufmann, Y. (1988): *Christianity and Judaism. Two Covenants,* Jerusalem.
Kees, H. (1941): *Der Götterglaube im alten Ägypten,* Leipzig.
Kelsen, H. (1947): *Vergeltung und Kausalität,* Den Haag.
Kemp, B. (1989): *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization,* London.
Kippenberg, H.G. (1986): "Die jüdischen Überlieferungen als patrioi nomoi", R. Faber/ R. Schlesier (Hrsg.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*'de, Würzburg, 45-60.
Kippenberg, H.G. (1987): "Codes and Codification", M. Eliade (Hrsg.), *The Encyclopaedia of Religion* III'de, New York, 352-358.
Kirk, G.S. (1977): *The Songs of Homer,* Cambridge, 2. Auflage.
Knox, B.M.W. (1968): "Silent Reading in Antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9'de, Durham, N.C., Duke University Press, 421-35.
Koch, K. (1986): "Auf der Suche nach der Geschichte", *Biblica* 67'de, 109-117.
Koch, K. (1988): "Qädäm. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament", J. Rohls/G. Wenz (Hrsg.), *Vernunft des Glaubens*'de, (Fs. W. Pannenberg), Göttingen, 253-88.
Koch, K., et al. (1980): *Das Buch Daniel,* Darmstadt.
Köttin, B. (1965): *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude,* Köln, Opladen.
Koller, H. (1963): *Dichtung und Musik im frühen Griechenland,* Bern, München.

Korosec, V. (1931): *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung,* Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60, Leipzig.
Koselleck, R. (1979): "Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden", O. Marquard/K. Stierle, 255-276'da.
Kramer, F. (1977): *Verkehrte Welten.* Frankfurt.
Kramer, S.N. (1956): *From the Tablets of Sumer,* Colorado.
Krasovec, J. (1988): *La justice (sdq) de dieu dans la bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne,* OBO 76, Fribourg.
Krecher, J./Müller, H.P. (1975): "Vergangenheitsinteresse in Mesopotamien und Israel", *Saeculum* 26'de, 1975, 13-44.
Kurth, D. (1983): "Eine Welt aus Stein, Bild und Wort – Gedanken zur spätägyptischen Tempeldekoration", J. Assmann/ G. Burkard (Hrsg.), *5000 Jahre Ägypten-Genese und Permanenz pharaonischer Kunst'da,* Nußloch b. Heidelberg, 89-101.
Kvanvig, H.S. (1988): *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man,* WMANT 61, Neukirchen.
Lachmann, R. (1987): "Kanon und Gegenkanon in der russischen Kultur", A. U. J. Assmann 1987, 124-137.
Lachmann, R. (1990): *Gedächtnis und Literatur,* Frankfurt.
Lambert, M. (1960): "La naissance de la bureaucratie", *Rev. hist.* 84'de, 1-2.
Lambert, W.G. (1957): "Ancestors, Authors and Canonicity", *Journal of Cuneiform Studies* II'de, 1-14.
Lang, B. (Hrsg.) (1981): *Der Einzige Gott,* München.
Lang, B. (1983): "The Yahweh-Alone Movement and the Making of Jewish Monotheism", *Monotheism and the Prophetic Minority,* Sheffield, 13-59.
Lang, B. (1986): "Vom Propheten zum Schriftgelehrten. Charismatische Autorität im Frühjudentum", H. v. Stietencron, *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen'de,* Düsseldorf, 89-114.
Lanternari, V. (1960): *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi,* Rom 1960: dt. *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker* (Soziol. Texte), Neuwied. Engl. New York 1963.
Latacz, J. (1985): *Homer,* München, Zürich.
Lauterbach, J. (1913): "The Sadducees and the Pharisees", *Studies in Jewish Literature'de* (in Honor of K. Kohler), Berlin.
Layton R. (Hrsg.) (1989): *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology,* London.
Lebram, J.C.H. (1968): "König Antiochus im Buch Daniel", *Vitus Testamentum* 18'de, 737-773.
Ledderose, L. (1988): "Die Gedenkhalle für Mao Zedong. Ein Beispiel für Gedächtnisarchitektur", J. Assmann/ T. Hölscher 1988'de, 311-39.
Leiman, Sid Z. (1976): *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midraschic Evidence,* Hamden.
Leipoldt, J./Morenz, S. (1953): *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt,* Leipzig.
Leroi-Gourhan, A. (1965): *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes,* Paris.

Lévi-Strauss, C. (1948): *Les structures élémentaires de la parenté.* Paris.
Lévi-Strauss C. (1962): *La pensée sauvage,* dt. *Das wilde Denken,* Frankfurt, 1973.
Lévi-Strauss C. (1975): *Strukturale Anthropologie* II, Frankfurt.
Lévi-Strauss C. (Hrsg.) (1977): *L'identité, séminaire interdisciplinaire,* Paris (wieder abgedr. 1983 in der Reihe Quadriga der PUF).
Lichtheim, M. (1973): *Ancient Egyptian Literature* I, Berkeley.
L'identité, Actes de la recherche en sciences sociales No. 35, Paris 1980 (Beiträge von G. Scholem, P. Bourdieu, R. Chartier u. A.)
Lloyd, A.B. (1982): "Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt", *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*'de, Wiesbaden, 31, 33-55.
Lloyd, A.B. (1982 a): "The Inscription of Udjahorresnet, A Collaborator's Testament", *Journal of Egyptian Archeology* 68'de, 166-180.
Lord, A.B. (1965): *Singer of Tales,* Cambridge, Mass. 1960; dt. *Der Sänger erzählt,* München.
Lorenz, K. (1977): *Die Rückseite des Spiegels,* München.
Lotman, J./Uspenskij, B. (1977): "Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (bis zum Ende des I8. Jahrhunderts)", *Poetica* 9'de, 1-40.
Luft, U. (1978): *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und zur Mythenschreibung,* Stud, Aeg. IV.
Luhmann, N. (1971): "Sinn als Grundbegriff der Soziologe", J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*'de, Frankfurt, 25-100.
Luhmann, N. (1973): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität,* Stuttgart, 2. Auflage.
Luhmann, N. (1975): "Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien", ders., *Soziologische Aufklärung* 2'de, Opladen, 170-92.
Luhmann, N. (1979): "Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften", O. Marquardt/K. Stierle (Hrsg.), *Identität*'da, München, 315-345.
Luhmann, N. (1980): *Gesellschaftsstruktur und Semantik* I, Frankfurt.
Luhmann, N. (1984): *Soziale Systeme,* Frankfurt.
Luhmann, N. (1990): "Gleichzeitigkeit und Synchronisation", *Soziologische Aufklärung* 5'de, Opladen, 95-130.
Lucas, J. (1985): *Historical Consciousness or the remembered past,* New York.
Luria, A.R. (1976): *Cognitive Development: its Cultural and Social Foundations,* Cambridge, Mass.
Maas, U. (1986): " 'Die Schrift ist ein Zeichen für das, was in dem Gesprochenen ist'. Zur Frühgeschichte der sprachwissenschaftlichen Schriftauffassung: das aristotelische und nach aristotelische (phonographische) Schriftverständnis", *Kodikas/Code* 9'da, 247-292.
Machinist, P. (1976): "Literature as Politics. The Tukulti-Ninurta Epic and the Bible", *Catholic Biblical Quarterly* 38'de, 455-482.

Machinist, P. (1985): "The Assyrians and their Babylonian Problem", *Jb. des Wissenschaftskollegs zu Berlin* 84/85'de, 3253-364.
Macmullen, R. (1964): "Nationalism in Roman Egypt", *Aegyptus* 44'de, 179-99.
Mahé, J.P. (1978): *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins* I, Quebec.
Malamat, A. (1955): "Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography: A Parallel", *Vetus Testamentum* 5'de, 1-12.
Marcuse, H. (1967): *Der eindimensionale Mensch,* Darmstadt.
Markowitsch, J. (1979): *Die soziale Situation,* Frankfurt.
Marquard, O./Stierle, K. (Hrsg.) (1979): *Identität* (Poetik und Hermeneutik VIII), München.
Marrou, H.I. (1977): *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum,* München.
Mauss, M. (1966): *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, Sociologie et anthropologie,* Paris.
Mbunwe-Samba, P. (1989): "Oral Tradition and the African Past", R. Layton 1989'de, 105-118.
McCarthy, D.J. (1978): *Treaty and Covenant,* Analecta Biblica 21 Rom.
Mead, G.H. (1934): *Mind, Self, Society. From the Standpoint of a Social Behaviourist.* Chicago, dt. *Geist, Identität und Gesellschaft,* Frankfurt 1968.
Meier, Chr. (1978): "Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen", S.N. Eisenstadt 1987, 1, 89-127.
Meier, Chr. (1989): "Zur Funktion der Feste in Athen im 5. Jh. v. Chr.", R. Warning/W. Haug (Hrsg.), *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik XIV)'de, München, 569-91.
Mendenhall, G.E. (1955): *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East,* Pittsburgh; dt. *Recht und Bund in Israel und im Alten Vorderen Orient,* Theologische Studien 64, 1960.
Mentré, F. (1920): *Les générations sociales,* Paris.
Merkelbach, R. (1968): "Ein ägyptischer Priestereid", *Zeitschr. f. Papyrol, u. Epigraphik* 2'de, 7-30.
Meyer, E. (1915): *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit,* SPAW XVI.
Meyer, E. (1928): *Gottesstaat, Militärherrschaft und Ständewesen in Ägypten,* SPAW.
Michaud, G. (Hrsg.) (1978): *Identités collectives et relations interculturelles,* Paris 1978.
Middleton, D./Edwards, D. (Hrsg.) (1990): *Collective Remembering,* London.
Millar, Fergus (1978): "The Background to Maccabaean Revolution", *Journal of Jewish Studies* 29'de, 1-21.
Millard, A.R. (1986): "The Infancy of the Alphabet", *World Archaeology* 17'de, 390-98.
Mol, H. (1976): *Identity and the Sacred. A Sketch for A New Social-Scientific Theory of Religion,* Oxford 1976.
Mol. H. (Hrsg.) (1978): *Identity and Religion. International, Crosscultural Approaches,* London 1978.
Montet, P. (1950): "Le fruit défendu", *Kêmi* II'de, 85-116.

Morenz, S. (1965): "Der Alte Orient. Von Bedeutung und Struktur seiner Geschichte", *Summa Historica*'da. Propyläen Weltgeschichte II, Berlin, 25-63.

Mühlmann, W.E. (1961): *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen,* Berlin.

Mühlmann, W.e. (1985): "Ethnogonie und Ethnogonese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie", *Studien zur Ethnogenese*'de, Abh. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 72.

Müller, K.E. (1987): *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß,* Frankfurt, New York 1987.

Munn-Rankin, J. (1956): "Diplomacy in Western Asia in the Early 2nd Mill. BC", *Iraq* 18'de, 68-110.

Muszynski, M. (1974): "Le droit égyptien à travers la documentation grecque", *Le droit égyptien ancien. Colloque organisé par l'Institut des Hautes Études de Belgique*'de, Brüssel, 163-180.

Nagel, T. (1988): *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im II. Jh.,* München.

Nagy, I. (1973): "Remarques sur le souci d'archaïsme en Égypte à l'époque Saite", *Acta Antiqua Scient. Hungar.* 21'de, 53-64.

Namer, G. (1987): *Mémoire et société,* Paris.

Neisser, U. (1982): *Memory Observed,* Oxford.

Neisser, U./ Winograd, E. (1988): *Remembering Reconsidered: Ecological and Traditional Approaches to the Study of Memory,* Cambridge.

New Literary History: *Aspects of Orality* VIII, Nr. 3 (1977).

New Literary History: *Oral and Written Traditions in the Middle Ages* XVI, Nr. I (1984).

Nieddu, G.F. (1984): "La metafora della memoria comme scrittura e l'imagine dell'animo come deltos", *Quaderni di storia* 19'da, 213-219.

Niethammer, L. (Hrsg.) (1985): *Lebenserfahrung und Kollektives Gedächtnis. Die Praxis der. "Oral History",* Frankfurt.

Nora, P. (1990): *Zwischen Geschichte und Gedächtnis,* Berlin.

Nora, P. (Hrsg.) (1984): *Les lieux de mémoire I: La République.* Paris.

Nora, P. (Hrsg.) (1986): *Les lieux de mémoire II: La Nation.* Paris.

Nora, P. (Hrsg.) (1992): *Les lieux de mémoire III: Les France.* Paris.

Notopoulos, James A. (1938): "Mnemosyne in oral Literature", *Transactions of the American Philosophical Association* 69'da, 465-93.

Notopoulos J.A. (1953): "The Introduction of the Alphabet into Oral Societies. Some Case Histories of Conflict between Oral and Written Literature" I. Th. Kakrides (Hrsg.), *Profora eis Stilpona P. Kyriakiden (=Hellenika,* Pararthema 4)'de. Thessalonike, 516-24.

Obeyesekere, G. (1963): "The Great Tradition and the Little Tradition in the Perspective of Singhalese Buddhism", *Journal of Asian Studies* 22'de, 139-153.

Ockinga, B.G. (1983): "The Burden of Khackheperrecsonbu", *Journal of Egyptian Archaeol.* 69, 88-95.

Oexle, O.G. (1976): "Memoria und Memorialüberlieferung im frühen Mittelalter", *Frühmittelalterliche Studien* 10'da, 79 ff.

Oexle, O.G. (1983): "Die Gegenwart der Toten", H. Bruet/W. Verbeke (Hrsg.), *Death in the Middle Ages*'de, Mediaevalia Lovanensia, Series I, Stdia 9, Leuven, 48 ff.

Oexle, O.G. (1985): "Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria", K. Schmidt 1985'de, 74-107.

Offner, G. (1950): "A propos de la sauvegarde des tablettes en Assyro-Babylonie", *Revue d'Assyriologie* 44'de, 135-43.

Ong, W. (1977): "African Talking Drums and Oral Noetics", *New Literary History* 8.3'de, 409-429.

Ong, W.J (1967): *The Presence of the Word*, New Haven.

Ong, W.J. (1982): *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London.

Ong, W.J. (1986): "Writing is a Technology That Restructures Thought", G. Baumann 1986'da, 25-50.

Oppel, H. (1937): "KANON. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seinen lateinischen Entsprechungen (regula-norma)", *Philologus*'da, Suppl. XXX H.4, Leipzig.

Oppenheimer, L. (1964): *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization.* Chicago, London.

Otto, E. (1938): "Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte", *Studia Aegyptiaca* I=*Analecta Orientalia* 17'de, 10-35.

Otto, E. (1966): "Geschichtsbild und Geschichtsschreibung im alten Ägypten", *Di Welt des Orients* 3'de.

Otto, E. (1969): "Das, Goldene Zeitalter 'in einem ägyptischen Text", *Religions en Égypte hellénistique et romaine (BCESS)*, Paris, 92-108.

Otto, W. (1908): *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* II, Leipzig, Berlin.

Overbeck, F. (1919): *Christentum und Kultur*, Basel 1919.

Parry, M. (1971): *The Making of Homeric Verse.* The Collected Papers of M. Parry, ed. A. Parry, Oxford.

Pelto, P. (1968): "The difference between 'tight' and 'loose' societies", *Transaction*'de, April, 37-40.

Peterson, E. (1926): *E_w yeÒw. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen.

Petzl, G. (1968): "Sünde, Strafe, Wiedergutmachung", *Epigraphica anatolica* 12'de, 155-166.

Pfeiffer, R. (1982): *Die klassische Philologie von Petrarca bis Mommsen*, München.

Pfeiffer, R. (1978): *Geschichte der Klassischen Philologie I. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München.

Pfohl, G. (Hrsg.) (1968): *Das Alphabet. Entstehung und Entwicklung der griechischen Schrift*, Darmstadt.

Piekara, F.H./ Ciesinger, K.G./ Muthig, K.P. (1987): "Notizenanfertigen und Behalten", *Zeitschrift für Pädagogische Psychologie* I'de, H.4, 267-280.

Posener, G. (1956): *Littérature et politique dans l'Égypte de la xii.e dynastie,* Paris.

Pury, A. de/ Römer, Th. (1989): "Mémoire et catechisme dans l'Ancien Testament", *Histoire et conscience historique (CCEPOA 5)*'de, 81-92.

Quaegebeur, J. (1980/81) : "Sur la 'loi sacrée' dans l'Égypte grécoromaine", *Ancient Society* II/12'de, 227-240.

Quecke, H. (1977): "Ich habe nichts hinzugefügt und nichts weggenommen. Zur Wahrheitsbeteuerung koptischer Martyrien", *Fragen an die altägyptische Literatur*'de (Gedenkschrift E. Otto), Wiesbaden, 399-416.

Rad, G. von (1947): *Deuteronomium-Studien,* FRLANT N.F. 40, Göttingen.

Rad, G. von (1958): "Die deuteronomisticshe Geschichtstheologie in den Kingsbüchern", G. v. Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* I'de, München, 189-204.

Rad, G. von (1961): "Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel", *Gesammelte Studien zum Alten Testament* II'de, München.

Raible, W. (Hrsg.) (1988): *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema 'Mündlichkeit und Schriftlichkeit'*, Tübingen.

Redfield, R. (1955): *The Little Community,* Chicago.

Redfield, R. (1965): *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization,* Chicago.

Redford, D.B. (1986): *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books,* Mississauga.

Reshef, U. (1988): "Une commémoration impossible: l'holocauste en Israel', Gignoux 1988'de, 351-367.

Reventlow, H. Graf (1961): *Das Heiligkeitsgesetz, formgeschichtlich untersucht,* WMANT 6.

Reymond, E.A.E. (1969): *The Mythical Origin of the Egyptian Temple.* Cambridge.

Riessler, P. (1928): *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel,* Augsburg.

Ritschl, D. (1967): *Memory and Hope. An Inquiry Concerning the Presence of Christ,* New York, London.

Ritschl, D. (1985): "Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome", *Heidelberger Jahrb*'de. 29, 35-49.

Ritter, A.M. (1987): "Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons", A. u. J. Assmann 1987'de, 93-99.

Ritter, J. (1969): *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel,* Frankfurt.

Robertson, R./Holzner, B. (Hrsg.) (1980): *Identity and Authority. Explorations in the Theory of Society,* Oxford.

Röllig, W. (1985): "Über die Anfänge unseres Alphabets", *Das Altertum* 3'de, 83-91.

Rorty, R./ J.B. Schneewind/ Q. Skinner (Hrsg.) (1984): *Philosophy in Context. Essays on the historiography of Philosophy,* Cambridge.

Rossi, L.E. (1989): "I poemi omerici come testimonianza di poesia arel", *Origini e sviluppo della cittá. Il medievo greco, Storia e civiltà dei Greci*'de. Diretto da R. Bianchi Bandinelli, Mailand, 73-147.

Sahlins, M. (1972): *Stone Age Economics,* London.

Said, E.W. (1978): *Orientalism,* New York; dt. *Orientalismus,* Frankfurt, Berlin, Wien 1981.
Sanders, E.P. (1981): *Jewish and Christian Self-Definition,* 3 Bde., Philadelphia 1980 ff; Bd. 2: *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period,* Philadelphia.
Schachermeyr, F. (1984): *Die griechische Rückerinnerung,* Wien.
Schaeder, H.H. (1930): *Esra, der Schreiber.* Beiträge zur historischen Theologie 5, Tübingen.
Schlott, A. (1989): *Schrift und Schreiber im Alten Ägypten,* Becks Archäologische Bibliothek, München.
Schmale, F.J. (1985): *Funktionen und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung,* Darmstadt.
Schmid, H.H. (1968): *Gerechtigkeit als Weltordnung,* Tübingen.
Schmid, H.H. (unveröff.), *Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie* (unveröff. Maschschr.).
Schmidt, E.A. (1987): "Historische Typologie der Orientierungsfunktionen von Kanon in der griechischen und römischen Literatur", A. u. J. Assmann 1987'de, 246-258.
Schmidt, K. (Hrsg.) (1985): *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet,* Freiburg.
Schmidt, K./Wollasch, J. (Hrsg.) (1984): *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter.* Münsterche Mittelalter-Schriften 48, München.
Schott, R. (1968): "Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker", *Archiv für Begriffsgeschichte* 12'de, 166-205.
Schottroff, W. (1964): *'Gedenken' im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis,* Neukirchen.
Schottroff, W. (1969): *Der altisraelitische Fluchspruch,* WMANT 30, Neukirchen.
Schreiner, J. (Hrsg.) (1987) *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (Quaestiones Disputae 110), Freiburg.
Schuster, M. (1988): "Zur Konstruktion von Geschichte in Kulturen ohne Schrift", Ungern-Sternberg, J. v./ H. Reinau, (Hrsg.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung,* Colloquium Rauricum I, Stuttgart, 57-71.
Segal, Ch. (1982): "Tragédie, oralité, écriture", *Poétique* 13'de, 131-54.
Segal, Ch. (1984): "Greek Tragedy: Writing, Truth, and the Representation of Self", H. Evjen (Hrsg.), *Mnemai. Studies K. Hulley'*de, Chico.
Seligman, A.B. (Hrsg), (1989): *Order and Transcendence. The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations,* Leiden.
Seters, J. van (1983): *In Search of History,* New Haven.
Seters J. van (1989): "Tradition and History: History as National Tradition", *Histoire et conscience historique (CCEPOA 5)*'de, 63-74.
Sevenster, J.N. (1975): *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World,* Leiden.
Shils, E. (1981): *Tradition,* Chicago.
Shotter, J. (1990): "The Social Construction of Remembering and Forgetting", Middleton, D. /Edwards, D.'de, 120-38.

Smend, R. (1968): *Elemente attestamentlichen Geschichtsdenkens ThS 95*, Zürich.

Smith, A.D. (1986): *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford.

Smith, M. (1971): *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York.

Smyth-Florentin, F. (1989) : "Modèles de recits d'origine et structures du pouvoir", *Histoire et conscience historique* (CCEPOA 5)'de, 41-48.

Social Memory, Sonderheft *Communication* II(2).

Spicer, E.H. (1971): "Persistent Cultural Systems. A Comparative Study of Identity Systems That Can Adapt to Contrasting Environments", *Science* 174, Nr. 4011, 795-800.

Spieckermann, H. (1982): *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, Göttingen.

Spiegel, J. (1935): *Die Idee des Totengerichts in der ägyptischen Religion*, LÄS 2, Leipzig.

Spiegelberg, W. (1914): *Die sogenannte Demotische Chronik* (DemST 7), Leipzig.

Stadelmann, H. (1980): *Ben Sira als Schriftgelehrter*, WUNT 2. Reihe 6, Tübingen.

Staudacher, W. (1942): *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern*, Tübingen.

Steinleitner, F. (1913): *Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, München.

Steinmetzer, F.X. (1992): *Die babylonischen Kudurru. Grenzsteine als Urkundenform*, Paderborn.

Stone, M. (Hrsg.) (1984): *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen.

Stone, M.E. (1987): "Eschatologie, Remythologisierung und kosmische Aporie", Eisenstadt (Hrsg.) Bd. 2, 19-37.

Street, B. (1987): "Orality and Literacy as Ideological Constructions: some problems in cross-cultural studies", *Culture and History* 2'de, 7-30.

Strehlow, T.G.H. (1970): *Totemic Landscapes*, London.

Sürenhagen, D. (1985): *Paritätische Staatsverträge aus hethitischer Sicht*, Pavia.

Svenbro, J. (1987): "The 'Voice' of Letters in ancient Greece: On silent reading and the representation of speech", *Culture and History* 2'de, S. 31-47.

Szlezák, Th. A. (1985): *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin.

Tadmor, H. (1982): "Treaty and Oath in the Ancient Near East: An Historian's Approach", G.M. Tucker/D.A. Knight (Hrsg.), *Humanizing America's Iconic Book*'da, Chico, 127-152.

Tadmor, H./ Weinfeld, M. (Hrsg.) (1986): *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem.

Tenbruck, F.H. (1986): *Geschichte und Gesellschaft*, Berlin.

Tenbruck, F.H. (1989): "Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte?", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41'de, 417-439.

Theißen, G. (1977): *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Tübingen, 3. Auflage 1981.

Theißen, G. (1988): "Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis", J. Assmann/ T. Hölscher (Hrsg.) 1988'de, 170-196.

Thienemann, F. (1979): *Jüdisches Fest und jüdischer Brauch,* Nachdruck der 2. Aufl. (1967), zuerst 1937, Königstein/Ts.

Thomas, K. (1988): *Vergangenheit, Zukunft, Lebensalter. Zeitvorstellungen im England der frühen Neuzeit,* Berlin.

Ungarn-Sternberg, J. V./ H. Reinau (Hrsg.) (1988): *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung,* Colloquium Rauricum I, Stuttgart.

Unnik, W.C. van (1949) : "De la règle mäte prostheinai mäte aphelein dans l'histoire du canon", *Vigiliae christianae* 3'de, 1-36.

Vansina, J. (1985): *Oral Tradition as History,* Madison.

Veblen, Th. (1899): *A Theory of the Leisure Class,* New York, dt. *Die Theorie der feinen Leute,* München 1981.

Veenhof, K.R. (Hrsg.), (1986): *Cuneiform Archives and Libraries,* Leiden.

Velde, H. te (1967): *Seth, God of Confusion,* Leiden.

Velde H. te (1977): "The Theme of the Separation of Heaven and Earth in Egyptian Mythology", *Stud. Aeg.* 3'de, 161-170.

Vidal-Naquet, P. (1981) : *Les juifs, la mémoire et le présent,* Paris.

Vidal-Naquet, P. (1989) : "Flavius Josephe et les prophètes", *Histoire et conscience historique* (CCEPOA 5)'de, 11-32.

Voegelin, E. (1956-1974): *Order and History,* 4 Bde. Baton Rouge.

Voegelin, E. (1974): *Order and History. Bd. IV. The Ecumenic Age,* Baton Rouge.

Voegelin, E. (1966): *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik,* München.

Vollrath, H. (1979): "Gesetzgebung und Schriftlichkeit. Das Beispiel der angelsächsischen Gesetze", *Historisches Jahrbuch* 99'da, 28-54.

Wachtel, N. (1986): "Memory and History: Introduction", *History and Anthropology,* 2.2'de, 207-224.

Walzer, M. (1988): *Exodus und Revolution,* Berling: engl. *Exodus and Revolution,* New York 1985.

Watanabe, K. (1987): *Die adê-Vereidigung anläßlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons,* Baghdader Mitteilungen Bh. 3, Berlin.

Way, Th. (1984): *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Kadeschschlacht,* Hildesheim 1984.

Weber, H.J. (1986): *Kanon und Methode. Zum Prozeß zivilisatorischer Begründung,* Würzburg.

Weber, M. (1947): *Wirtschaft und Gesellschaft,* Tübingen, 3. Auflage.

Wehler, H.U. (1989): "Geschichtswissenschaft heutzutage: Aufklärung oder 'Sinnstiftung'", *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*'de (Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag), Frankfurt, 775-793.

Weidner, E. (1954-56): "Hof- und Haremserlasse assyrischer Könige", *Archiv für Orientforschung* 17'de, 257-93.

Weinfeld, M. (1972): *Deuteronomy and the deuteronomic school,* Oxford.

Weinfeld, M. (1976): "The Loyalty Oath in the Ancient Near East", *Ugaritische Forschungen* 8'de, 379-414.
Weinfeld, M. (1990): "The Common Heritage of the Covenantal Traditions in the Ancient World", Canfora, L. et al. 1990'da, 175-191.
Weippert, M. (1990): "Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel", J. Assmann/D. Harth (Hrsg.), *Kultur und Konflikt*'de, Frankfurt, 143-73.
Wilcke, C. (1988): "Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit", J. v. Ungern-Sternberg/ H. Reinau (Hrsg.), 1988'de, 113-140.
Wildung, D. (1977): *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im Alten Ägypten*, München.
Will, E./ Orrieux, Cl. (1986) : *Iodaïsmos-Hellenismos, essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nantes.
Winter, E. (1989): "Hieroglyphen", *Reallexikon f. Antike u. Christentum*'de, Lieferung 113, Stuttgart, 83-103.
Woodbury, L. (1983): "The Literate Revolution: A Review Article", *Classical Views/Echos du monde Classique* 27'de, 329-52.
Worsley, P. (1968): *The Trumpet Shall Sound. A Study of 'Cargo'-Cults in Melanesia*, New York.
Yates, F. (1968): *The Art of Memory*, London 1968, dt. *Gedächtnis und Erinnerung*, Weinheim 1990.
Yerushalmi, Y.Ch. (1982): *Zakhor. Jewish Memory and Jewish History*, Washington 1982. frz. Paris 1984, dt. Berlin 1988.
Young, J.E. (1986): "Memory and Monument", G.H. Hartman (Hrsg.), *Bitburg in Moral and Political Perspective*'de, Bloomington, 103-113.
Yoyotte, J. (1961) : "Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne", *Sources Orientales* 4'de, Paris.
Zirker, H. (1986): "Religion", G. Bitter/G. Miller (Hrsg.), *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe* 2'de, München, 635-634.
Zumthor, P. (1983) : *Introduction à la poésie orale*, Paris.

Dizin

1984 81, 94, 161
8. yüzyıl 174, 282, 283
42 günah 197

A
A Babylonian Analoque of the Term Halakha 151
Abanon 196
ABD 289, 295
Abilmilki, Tyrus'lu 209
ab integro nascitur ordo 178
Aborijinler 68
Abush, T. 151
acı 99, 109, 252, 253
açgözlülük 150
açlık 90, 252
adalet 23, 90, 135, 181, 241, 242, 244, 245, 265, 266, 274, 298, 302, 306, 307, 308
adeta vahiy 202
adil davranış 151, 265
adillik 71, 265
adil ve adil olmayan 133
Adorno, W. Th. 93
Adrianus 220
aemulatio 117
Afrika 58, 62, 79, 161, 222, 288
Afrika kültürleri 161
ağaç 42, 102
ağaç heykelleri 42
Ahasveros, Kral 92
ahenk 339
ahlak 133, 196, 197, 199, 241, 242, 245
Ahlâkın Soykütüğü 241
ahlaki anlam 118
ahlak kanonu 133
aidiyet 23, 136, 143, 144, 148, 159, 166, 168, 216, 281, 285, 288
aidiyet bilinci 148, 281, 288
aidiyet için kan bağı 221
aile 42, 48, 70, 155
Aineias 14
Akad 41, 175, 245
Akadlar 175
Akad Üzerine Lanet 245
Akdeniz 19, 174, 191, 264, 285, 288
akrabalık 150
akribeia 118, 133
aktarıcılık 339
aktarma 76, 113, 114, 228, 246, 272, 284, 293
Albert, H. 140
Albrektson, Bertil 244, 245, 258
Albright, W.F. 209
Alexandre, Jeanne 55, 186
Alexandrinus, Clemens 188
alfabe 268, 269, 271, 272, 292, 297, 308, 309
alfabe sistemi 308
alfabetik 271, 272, 309

alfabe yazısı 268, 269, 292, 297
algılar 46
alına işaret 228
alışkanlık 27, 136
âlimler 288
Alkaios 293
Alliot, M. 198, 199
Alt, A. 158, 209
altavestik kayıtlar 175
altın çağ 90, 207, 302
altın danaya tapanlar 220
altın kural 243
alt kültür 164, 275
Amarna 110, 209, 226, 250
Amarna devrimi 339
Amasis 217
Amenemhet, Kral I. 41, 90
Amenemope'nin Öğretisi 271
amity 243
amixia 220
Amon 256, 257
Amoriler 175
Amun-Re 213
án 137
Anadolu 162
ana-graphe (kayıt, belgelemek) 275
anakronik yapılar 236
anayasa 125
Anderson, O. 271
Anderson, Benedict 14, 71, 143, 169
anılar 18, 44, 46, 88, 166, 200, 231, 309
anılar ve anımsama 18
anı mekânları 223
anıt 71, 72, 191
anıtlar 28, 50, 68, 71, 149, 223
anıtsal 70, 77, 101, 168, 180, 181, 188, 204, 255
anıtsal bellek 77
anıtsal diskur 180, 181
anıtsal mezarlar 70
anlam 21, 23, 28, 29, 30, 56, 69, 75, 78, 83, 85, 100, 101, 105, 114, 119, 121, 122, 123, 129, 130, 134, 136, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 154, 157, 174, 175, 179, 203, 207, 212, 214, 216, 227, 231, 248, 252, 259, 261, 262, 266, 272, 274, 287, 288, 293, 294, 300, 305, 306, 307, 308
anlama 18, 28, 41, 82, 93, 98, 100, 104, 161, 189, 192, 282, 293
anlam aktarımı 28
anlam dünyası 23, 146, 150, 154
anlamın korunması ve yorumlanması 105
anlamın mezarı 105
anlamlılık 78
anlam verme 85, 179, 308
anlaşma formülü 231
anlaşmanın bozulması 245, 264
anlaşmanın tarafları formülü 231
anlaşma ve sadakat 263
anlatı ile konuşma 271
anlatılar 52, 59, 60, 81, 87, 88, 239
anlatının yazıya geçişi 108
anlayarak okuma 304
anlayış 86, 97, 113, 128, 142, 202, 256, 259
ansiklopedik bilgi literatürü 192
antagonist 94
Antik 19, 28, 122, 127, 128, 205, 246, 304
anti kanon 138
Antikçağ 38, 66, 68, 84, 112, 113, 121, 122, 123, 124, 128, 130, 131, 135, 158, 190, 213, 220, 238, 241, 244, 289
Antikçağ'da kanon 121
Antik Dünya'nın Helenleştirilmesi 205
anti kimlik 138
Antiochus, Epiphanes IV. 89, 91, 219
anti tarihler 138
antropolojik yansıma 144
an ve koru 239
Apollon 66, 82
Apollon ve Dionysos 66
ara bellek 29
aralık dizini 122
Arap yazısı 271
ardıl kültür 17
Aretaloji 255
Ariler 270
Aristeas 113, 208
aristokrasi 159, 282
aristokrat 159, 282
Aristophanes 118
Aristoteles 111, 112, 119, 148, 157, 186, 274, 289, 290, 293, 294
Aristoteles'in Peripatos'u 293

arkaik 152, 203, 276, 282, 283, 286
arkaik toplum 282
armoni kanonu 118
ars memoriae 37
Arşimed 105, 298
arşivsel 101
Artakserkses 239, 263, 279
Artzi, P. 240
arundo donax 116
Asa, Kral 213
Asarhaddon 167
asimilasyon 160, 161, 187, 221
Assmann, Aleida 18, 19, 25, 28, 32, 67, 105, 242
Assmann, J. 29, 64, 68, 71, 77, 80, 89, 180, 181, 183, 185, 187, 198, 204, 207, 209, 231, 239, 242, 246
Assmann, J. ve A. 29, 58, 62, 81, 94, 105, 115, 126, 127, 135, 161, 231, 268
Assmann, A./Harth, D. 224
astroloji ya da kronoloji tabloları 340
astronomlar ve kronografları 340
Asur 151, 160, 166, 169, 174, 176, 203, 213, 235, 248, 265, 306
Asur-Babil 160, 169
Asurlular 134, 160, 167, 169, 175, 221, 230, 263, 303
Asurolog 28
Asya 29, 128, 162, 253, 259, 305
Asyut 70
aşağı ve yukarı Mısır 178
aşk şarkıları 101
ata kültü 128
atasözleri 98, 102
ateşli şair 340
Athanasius 112
Atinalılar 200, 281
Atinalılık 285
Atina oyunları 340
Atina ve Kudüs 13
Atina ve Mekke 13
Atlantis 200
Aton 209, 215
Attikalı trajedistler 275
Augustinus 68, 253
Averroes 186
Avrupalılık 138
Avrupalı Yahudilere yönelik soykırım tarihi 85
Avustralya 29, 68, 98
Avustralyalılar 341
Avustralya yerlileri 68
ayartmalar 233
Aydınlanma ve Tarihselcilik 137
ayin 23, 92, 264
ayinler 24, 153
ayrıcalıklı entelektüel sınıf 104
azınlık 211, 214
azınlıklara yönelik baskı ve yok etme politikası 164

B
b3w 255, 260
Baal kültleri 213
Baal-Peor 227
Babil 113, 115, 120, 156, 159, 160, 166, 167, 169, 174, 175, 176, 203, 210, 212, 213, 217, 218, 219, 221, 223, 224, 231, 236, 248, 253, 261, 269, 277, 303, 306
Babil çivi yazısı 269
Babil'deki kule 156
Babil-Golah 221
Babil krallığı 261
Babilliler 113, 134, 160, 175, 217, 221, 263, 271
Babilonlular 195
Babilonya 113, 203
Babil satrapı 218
Babil sürgünü 115, 167, 217
Babil yazıtları 231
Bach 94
Baczko 143
bağdaşıklık 24, 97, 102, 106, 110, 111, 114, 117, 152, 185, 290, 296, 298
bağlanabilirlik 130
bağlayıcı adalet 265, 266, 306, 308
bağlayıcılık ve dokunulmazlık 169
bağlayıcı yapı 23, 24, 185
Balandier, G. 146, 153
Baltzer, K. 230, 231, 263, 264, 265
bantu 145
barbarlar 39, 146
bard 62, 65, 107
Bar-Kochbah ayaklanması 220
basitleştirerek sabitleştirme 182

baskı 88, 89, 126, 143, 164, 166, 203, 211, 213, 221, 255, 283
baskı ve sefalet 89
Basklar 164, 170
başsız ve devlet 77
baştan çıkma 232
Batı 13, 14, 15, 17, 37, 39, 68, 93, 103, 113, 117, 128, 138, 173, 174, 213, 224, 278, 288, 293, 299, 308
Batı felsefesi 293
Batı kültürü 39, 173
batıl inanç 341
Batı'nın geleneği 341
Batı'nın rasyonelliği 341
Batı Samiler 213
Batı sanatı 117
Batlamyos 168, 177, 183, 188, 208, 286, 287
bayramlar 47, 67, 93, 99, 122
bayram şarkıları 101
Beauchard 139
Belial 264
bellek 13, 14, 15, 17, 18, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 93, 94, 98, 99, 103, 105, 107, 111, 130, 138, 142, 153, 169, 181, 193, 212, 222, 224, 225, 231, 236, 238, 247, 248, 292, 310
bellek ile tarih 51
bellek mekânları 68
bellek politikası 78
bellek sanatı 38, 40, 68
bellek tekniği 37, 47, 60, 65, 98, 231, 236
bellek toplulukları 38
bellek ve gelenek 53, 72
bellek ve hatırlama 17, 98
bellek ve kimlik 15
bellek ve toplumun birliği 73
bembeyaz giysiler 165
bembeyaz manşetler 165
ben 22, 47, 140, 141, 143, 147, 164, 199, 208, 254, 257, 292
ben bilinci 143
bene haggolah 210, 219, 221
ben kimliği 141
ben ve biz kimlikleri 141
benzersizlik bilinci 207
Berger, P. L. 56
Bergson, H. 43, 44, 54
Berlin Bilimsel Araştırma Enstitüsü 18, 19
Berry, J.W. 283
beslenme tabuları 196
Bethge, H.G. 207
biçim 39, 53, 61, 65, 69, 85, 101, 102, 104, 112, 117, 124, 154, 155, 182, 183, 185, 189, 191, 201, 218, 221, 222, 255, 256, 284, 292
biçim kesinliği 117
biçimlerle ifade 202
biçim ve anlam 183
Bien, G. 291
Biesterfeldt 142, 243
bilge bir halk 307
bilgelik 76, 102, 151, 188, 202, 242, 298, 306, 307, 308
bilgelik edebiyatı 102
bilgelik ile mit 151, 152
bilgelik ve hukuk 307
bilge yazıcılar 307
bilgi 23, 29, 53, 56, 62, 67, 78, 85, 96, 102, 106, 108, 140, 149, 150, 151, 153, 154, 157, 158, 188, 190, 192, 202, 203, 226, 227, 248, 249, 286, 289, 294, 295, 307, 309
bilginin mekânı 97
bilginin yazımı 192
bilgi ve haber 294
bilgiye ulaşma 107
bilgiyi koruma 107
bilim 85, 128, 137, 138, 161, 173, 270, 289
bilimsel devrimler 295
bilimsel tarih yazımı 52
bilimsel uzmanlık literatürü 185
bilince çıkarma 138, 181, 228
bilinç 27, 43, 57, 102, 139, 140, 141, 142, 144, 153, 194, 208, 281
bilinçlenme 166, 167, 216
bilinç ve bellek 27
bina yapma sanatı 136
bina yazıtları 247
Binyılcılık 88, 89
binyıl kıyameti 89

Binyılhk Krallık 90
bir araca sahip olma 118
birbirini düşünme 243
birey 29, 45, 139
bireyin ben-kimliği 140
bireyler 30, 56, 145
bireyleştirici mecaz 55
bireysel bellek 31, 45
bireysel bilinç 140
bireysel kimlik 136, 140, 141, 144
bireysel ve toplumsal bellek 45
bir kültürün alt sistemleri 149
birleşme 178, 282
birliğin erkekleri 219
Birlik Sözleşmesi Kitabı 225
birliktelik 14, 65, 135, 144, 149, 185, 242, 287
bir önceki konuşmacı 293
bir toplumun normatif bilinci 136
Bir Yaşam Yorgununun Ba ile Konuşmaları 110
bir zamanlar ile şimdi 87
biyografik hatırlama 60
biyografiler 64, 102
biz 22, 23, 54, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 151, 152, 164, 166, 273, 291
Bizans 183
biz bilinci 145, 164
biz kimiz 151
biz kimliği 140, 142, 143
bjt 178
Blake, William 112
Blenkinsopp, J. 218
Bloch, M. 142
Blumenberg, H 49
Blum, H. 38, 68
Bolkestein, H. 159
Borchardt, Rudolf 278, 281
Bornkamm, G. 252
boşluklar 51
Bottéro, J. 259
Boylan, P. 188
bölüm kanonu 120
Brahma Hindistan 169
Brahmanlar 63, 104
Brandon, S.G.F. 197
bricolage 297
Bröton 164
Brunner, H. 109, 178, 191, 200, 204, 298
Bubner, R. 66, 239
Buddha 32
Budist ve Konfüçyüs kanonları 288
Budizm 103, 104, 128, 134
Bultmann, R. 138
Burckhardt, Jacob 182, 183, 201
burjuva ilerleme ilkesi 343
burjuva toplumlar 343
Burke, P. 52, 85, 138
Burlar 222
büyü 211, 259
Büyük Gelenek 101, 102
büyük, kategorik ve düzeyli olana yönelen 135
büyük kimlik 157
Büyük Pers İmparatorluğu 219

C-Ç

cahillik dönemi 14
cahillik ya da kâfirlik dönemi 13
cajin 227
Calvino, I. 108
cam ha-reş 221
Camnia ruhani meclisi 127
Cancik, H. 31, 47, 55, 68, 81, 88, 92, 94, 113, 156, 229, 230, 231, 237, 246, 247, 248, 263, 279, 280, 281
Cancik-Lindemaier, H. 81, 88
Cancik/Mohr 31, 92, 229, 230, 237
canlandırma 24, 42, 100, 236
canlı hatıralar 79
canon 120, 123
Carfora/Liverani/Zaccagnini 245
Cassirer, Ernst 26, 86
Castoriadis, C. 143
ceḏ 216, 227
cetvelle çizilmiş 118
Chaniotis, A. 253
Charosset 99
Chassinat, E. 188
Chassinat E./Daumas, F. 188
Ch(etuvîm: Hagiographen) 115
Childs, B.S. 226
Chiliasmus 88
choros 122
churinga 29

Cicero 38, 39, 40, 47, 224, 225, 276, 286
cimrilik ve şiddet 200
Classici 287
Clère, J.J. 198
coğrafya 68, 99
coğrafyalar 149
Colpe, C. 103, 220, 231, 276, 288
communis opinio 270
Comte, Auguste 47
Conrad, D. 125, 126, 132
Contra Apionem 263, 278, 279, 281
Corelli, A. 117
counter-history 92
Crüesemann, F. 231
csh: plan, karar, bilinçli eylem 258
cümleler 118, 149, 202
çağırma 65
Çardak bayramı 230
çatışma kültürü 295
çekül (*statmois*) 119
çelişki (*diaphoniai*) 279, 280
çerçeve 31, 33, 44, 55, 69, 80, 224, 232, 233, 239, 291, 292, 293, 300, 303
çerçeve analizi 44
çeşitleme 107, 108, 111, 112, 117
çeşitleme ve yenileme 107, 108
Çıkış 22, 61, 84, 99, 100, 168, 207, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 220, 221, 224, 227, 228, 229, 230, 236
Çıkış'ın hatırlanması 236
çift kültürlülük 64
Çin 63, 96, 97, 159, 160, 161, 205, 262, 278, 288, 292, 297, 298, 299, 309
Çinliler 160, 268
Çin Seddi 161
Çin ve Hindistan 309
çivi yazısı 33, 240, 241, 271
çoğulluk 145
çokseslilik 295
çoktanrılılar 167
çoktanrılılık 234
çöl 227, 233, 234, 236
çöl ve verimli ülke 234
Çömlekçinin Kehaneti 89, 90, 91

D
Dalet 227
Damon 184
Daniel'in Kitabı 89, 91, 92
danslar 60, 61, 68, 98, 149, 163
Darius, I. 218
David 182
Davis, Wh. M. 117, 183
davranış 27, 119, 121, 145, 148, 151, 200, 207, 265, 284
davranış kanonu 119
davranışlardaki ve bekleyişteki güvensizlik 133
Davud 207, 213, 261
Davud krallığı 207, 213
dayanışma 71, 144, 159, 160, 243
dayanışmacı eylemlilik 144
De Anima 112
debarîm 232
değer belirticilik 124
değer katına 127
değerler ve normlar 151
değer oluşturma 128
değer perspektifi 135
değer yargısından bağımsız 138
değişimi dondurmak 78
değişim ve dönüşüm 80
değişmezlik (Invarianz) 131
değişmezlik opsiyonu 181
değiştirme 30, 135, 143, 198, 280
Deiber, A. 188
Dekalog 120
Deller, K. 245
Delling, G. 190, 208, 220
demir duvar 207, 208, 209, 215
Demokrit 117, 133
Dendera 187
deneyimin çerçeve analizi 44
De Oratore II 38, 40, 225
Derrida, J. 273
ders kataloğu 120
Descartes, R. 293
desenler 60
destan 113, 270
deutero 101, 186
deutero-kanon 186
Deuteronomium 59, 103, 114, 115, 218
devlet 70, 77, 80, 126, 156, 159, 161, 169, 178, 181, 206, 207, 213, 218, 263, 265, 302
devlet ve din 126

devrim 17, 78, 80, 235
devrimci direniş hareketleri 80
devrimci güç işlevi 92
devrim ve değişim 80
devrini tamamlamış bir şey 17
dev yazı 183
dışardan evlenme yasağı 219
dışarıdaki bellek 29
dış bağlantı 47
dışlama kuralları 183
diaphonie 295
diaspora 92, 174, 210, 211, 212, 229
Diaspora Yahudiliği 221
Diebner, B.J. 318
Dienemann, M. 229
digrafi (ikili yazı) 181
Dihegese 119
Dihle, A. 243
dikey farklılaşma 165
dil 27, 28, 40, 41, 60, 62, 94, 120, 122, 125, 145, 148, 150, 157, 163, 176, 195, 240, 256, 269, 272, 274, 278, 289, 292, 299
dil bilginleri 120, 122
dilbilgisi kuralları 124
dilbilim 140
dilciler 120
dildeki değişim 40
dil ile semantik-fonetik ilişki 184
diller 145, 157, 213, 230, 240, 272, 287
dil ve iletişim 27, 28
din 14, 18, 22, 53, 54, 63, 126, 135, 143, 166, 170, 206, 207, 214, 215, 219, 222, 224, 236, 237, 242, 277, 279, 287, 299
din adamları 277
dinbilimsel kanon 128
din değiştirme 135, 143
din dersleri 22
dine kabul 216
dini bayramlar 66
dini bellek 73
dini boyut 168, 169
dini grup 149
dini hoşgörüsüzlük 265
dini karnavallar 275
din ile kültür 216
dinin etnikleşmesi 262
dini ritüeller 63
dini tabu ve temizlik kuralları 216
dini ve laik köktencilik 138
din-kültür 215
din, kültür ve politik iktidar 215
din ve devlet 287
din ve etnik köken 168
din ve hukuk 18
Diodor 181, 220
Diogenes Laert 291
Dionysos 66, 285
diplomasi sanatı 265
dipnotlar 113
dipsiz relativizm 137
direniş 76, 80, 81, 89, 90, 91, 92, 164, 168, 191, 210, 211
direniş eylemi 345
direniş hareketi 89
direniş ve farklılaşma 168
Diringer, D. 271
diskurlar 298
Divine Intervention 258
Djoser 188
dogma 74, 126
doğa döner, insan ilerler 111
doğal çerçeve koşulları 224
doğal dinler 214
doğal kimlik 142
doğal mekânlar 68
doğal ve tarihi yaşam 111
doğal ve yapay bellek 38
doğru ile eğri 118
doğruluk 71, 118, 122, 131, 135, 197, 200
doğru norm 118
doğru ve yanlış 133
doğruyu söylememe 200
Doğu 13, 14, 17, 79, 103, 113, 161, 191, 246, 278, 279, 280, 286, 288
Doğu'nun tevekkülü 280, 286
doktorlar 105
dokunulmazlık 169, 231
dolaşım (kitap basımı, radyo, televizyon) 169
Doryphoros 116, 117
dost ile düşman 134
Douglas, Mary 26, 146
döngüsel doğa 112
dört yorumlama kuralı kanonu 126
dövmeler 60, 68, 149

dövme şekilleri 162
Droysen, J.G. 142, 289, 290
dua 230, 231
dullar ve yetimleri 159
Dundes, Alan 164
Durkheim, E. 43, 142
durumsal somutluk 293
duyulmamış ezgiler 109
düalizm 165
düğümlü iplikler 29
dünya 83, 89, 93, 96, 145, 147, 150, 156, 157, 179, 180, 193, 195, 197, 204, 214, 240, 266, 274, 283, 298, 306
dünya düzeni 145, 147, 204
dünya görüşü 150
dünya kültürü 145
dünyanın devranı 96, 179, 204, 259, 302
dünyanın modeli 195
dünyaya ve kendine karşı mesafe koymak 147
dünyevileşme korkusu 190
dünyevi ve kutsal 66, 67
dünyevi ve uhrevi 216
düşman imgeleri üzerinden grup oluşumu 161
düşünce 32, 50, 52, 75, 106, 108, 125, 126, 128, 174, 184, 186, 202, 213, 241, 261, 268, 278, 288, 289, 297, 299, 300
düşünce dünyasının evcilleştirilmesi 268
düşünce evrimi 297
düşüncenin bir tarihi 300
düşünce tarihi 186
düşünsel İsrail 223
düşünsel mekân 224
düzen 23, 58, 66, 71, 90, 99, 100, 118, 131, 135, 137, 152, 178, 179, 180, 181, 203, 266, 298, 302
düzen-gerçek-adalet 302
düzensizlik 152, 178, 259
düzensizlik ve çürüme 152

E

Ebal 229
ebedi şimdiki zaman 84
Ebediyette Gezinti Kitabı 187
echad 39, 216, 228
Echnaton 208, 209, 215, 250, 299
edebiyat 18, 128, 173, 277, 278, 287, 293
edebiyatbilim 137
Edfu 188, 189
Efendi 265
Eflatun 66, 111
efsane 31, 60, 85, 86, 89, 92, 224
efsane ile tarih 60
efsaneler 29, 65, 102, 152, 283
Ege 240
egemen kültür 164, 187
egzotiklik 138
eğilim çatışmaları 134
eğitim 189, 205, 307
Ehlich, K. 28, 29, 292, 293
Eibl-Eibesfeldt, I. 148, 161
Eickelmann, D. 38
Eisenstadt, S. N. 32, 106, 205
Eiwanger, J. 162
ekkrithentes 287
eklemlenebilirlik 117
ek mekanizma 296
ekmek ve şarap 100
Eknaton'un Güneş Şarkısı 110
ekonomi 29, 150
eksenselliğin ortadan kalkması 300
eksen zamanı 32, 106, 205, 298, 300
eksen zamanı kültürleri 205
eksik tarih bilinci 76
Elamlar 175
elçi formülü 112, 113
elektronik medya 17
eleştiren metinler 111
Eliade 86
Eliot, T. S. 26
elitizm 165, 166
elit kesim 158
elit kültür 158, 159, 160
elit tabaka 32, 63, 158, 159
Eliya 213
El-Khargeh tapınağı 218
el-kol hareketleri 65
Elwert, G. 143, 273, 277
emirler 167, 229, 261, 277
en eski kanon listesi 121
Engel, H. 212
enkrithetes 287
en kutsal ülke (*hierotáte chóra*) 169
Enlil ve Ningirsu 244
en son gerekçe 127

entegrasyon 154, 155, 157, 160, 161, 162, 179
entegre edicilik 170
entropi 132
eo ipso (doğal olarak) 158
Ephraimson, C.W. 207
epidosis eis hauto (kendine eklemek) 289, 290
epigrafik 84
epik eserler 81
Epikür 117
Epiphanis, Antiochus, IV. 219
erdemlilik 181
Erdheim, M. 31, 78, 80
ereignisse 259
Erikson, E.H. 161
Erinnerung (hatırlama) 167
Ermeniler 15
Erra Eposu 113
eser bırakmak 70
Eski Ahit 102, 208, 219, 223, 226, 244, 258, 303, 306
eski Avrupa 17
eskiçağ 102
eski Çin 63, 97
Eski Dünya 240
eski edebi yapıtlar koleksiyonu 174
eski gruplar 53
Eski İmparatorluk 41, 42, 192
eskime 109
eski metinler 109, 134, 187
eski Mısır 14, 25, 64, 70, 71, 100, 153, 155, 176, 200, 273, 297, 302
Eski Mısır kültürü 14, 76, 96
eski ve yeni 108, 134, 173
eski Yunan 13, 33, 57, 63, 106, 111, 173, 268
eski Yunan düşüncesi 13
eski Yunan kültürü 106
eski yüksek kültürler 154, 155, 158, 169, 213
Esna 196
Esra 218, 230, 264, 288, 307
Esra ve Nehemia 288
Essen Kültür Bilimleri Enstitüsü 19
Essenler 134, 221
Ester 92, 263
Ester'in Kitabı 92
estetik 119, 125, 129, 133, 184, 275
estetik kanonu 133
eşzamanlılığın yaratılması 92
étheá te homótropa 281
etik 70, 71, 119, 120, 126, 150, 192, 262
Etiyopya 130, 204
etkileşim 30, 140, 144, 147, 149, 150, 154, 291, 292, 293, 308
etkileşim imkânları 291
etkileşimli iletişim 294
etkileşimsiz iletişim 291, 293
etkileşim ve eylemlilik 144
etkinlikler 276, 307
etnik azınlıklar 15
etnik giysiler 163
etnik gruplar 167
etnik kimlik ve sürekliliği 169
Etnisizm 164
etno-politik kimlik 157
etoloji (karakter-bilim) teorisi 161
Etrüskler 259
Étude de mémoire collective 43
Euripides 118, 133, 288
events 259
evlenme 150, 153, 216, 219, 250
evrensel bir bellek 52
ex hypobolês 291
ex hypólepseos ephexês 291
exteriorisation (dışavurma) 29
eylemin kurallara uygunluğu 200
eylemin öznelerarası (intersubjektiv) anlamlılığı 147
eylemler 118, 148, 245
eylemsel 99, 293
eylemsellikten bağımsız iletişim 291
eylem ve hatırlama 239, 241
Eyüp'ün Kitabı 266
ezberleme 348

F

Fabry, H.J. 237
face-to-face communities 150
Fairman, H.W. 198, 199
falcılar 105
Falkenstein, A. 245
farkındalık 44, 153, 157
farklı çevre kültürleri birleştiren kimlik sistemleri 163

farklılaşma 105, 154, 166, 168, 282
farklılaştırıcı gelişme 164
farklılaştırıcı ilke 127, 164
farklılaştırma 155, 159, 162
farklılık ve eşitlik 160
faşizm 18
felaket günü (Musevilerin Danyal kitabı) 258
felsefe 128, 131, 289, 292, 294, 298, 309
felsefede yazısallık 268
felsefe ve bilim 128, 289
feminizm 138, 143
Fenikeliler 272
Fenike yazısı 268
feodal sistem 48
Ferisiler 134
feritas ve humanitas 157
fetih 154
fetihler 81
Fısıh Yortusu 22
figür 46
Filistin 49, 68, 69, 212, 217, 218, 298
filolog 104, 284, 295
filoloji 126
filozof 49, 117, 218
Finley, M. 281
Finnestad, R.B. 194
Finscher, L. 117
firavunlar 178
firavunlar kültürü 200
firavunlar Mısır'ı 177, 178
Fiscer, H.G. 183
Fishbane, M. 102, 113, 151, 152, 186, 231, 307
Fishman, Joshua 157, 165
folklor 164, 275
fonografik 273, 309
formatif 151, 152, 167, 168, 169, 179, 270, 299
Fortes, M. 71, 79, 243
Foucault, M. 276
Fowden, G. 191, 204, 207
Fragment Muratori 121
Frankfort, H. 178
Fransa 87, 160, 164
Frei, P./Koch, K. 217
Freud, Sigmund 26, 236
Frisch, P. 253
Frisk, Hjalmar 115

G

Gadamer, H.G. 138
Galiçyalılar 164
Galilea 49
Gece Düşünceleri 111
Geç Bronz Çağı 240, 247, 261, 309
geç Helenik dönem 57
geçici ve kalıcı 67
geçiş 15, 58, 59, 87, 97, 103, 132, 154, 194, 203, 227, 286, 304
geçişlilik ve katılık 67
geçmiş 18, 23, 25, 31, 39, 40, 41, 50, 52, 56, 57, 60, 62, 64, 73, 75, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 92, 93, 94, 102, 105, 106, 108, 154, 182, 190, 205, 224, 234, 239, 240, 247, 250, 260, 262, 279, 282, 297, 300
geçmiş duygusu 75
geçmişe dönük hatırlama 180
geçmiş ilişkisi 349
geçmişin geleceği 180
geçmişin hatırlanması 87, 94, 266
geçmişin mirası 163
geçmişin yaratılması 93
geçmişle ilişki 31, 40, 69, 87, 287, 305, 310
geçmiş teorisi 56
geçmiş ve bugün 102, 108
geçmiş ve gelecek 234
Geertz, Clifford 26, 151
Gehlen, Arnold 26, 47, 135, 154, 155, 162
Gelb, I.J. 268, 271
geleneğin akışı 25, 101, 103
geleneğin canlandırılması 30, 203, 205
geleneğin oluşumu 31
gelenek 14, 23, 26, 28, 30, 31, 42, 43, 53, 56, 64, 72, 101, 102, 105, 108, 109, 115, 116, 131, 133, 136, 149, 152, 163, 164, 169, 175, 176, 187, 230, 231, 234, 238, 252, 259, 275, 277, 279, 283, 285, 292, 298, 304, 307, 308, 309, 310
gelenek akışı 169, 187, 231, 238
gelenekçiler ile aydınlanmacılar (haskalah) 165
gelenek ile kanon 130

gelenek (kanonlaştırma ve kanon olmaktan çıkarma) 169
gelenekler 21, 61, 68, 86, 91, 96, 97, 149
gelenekler ve törenler 86
gelenek oluşumu 310
geleneksel giysiler 68
geleneksellik 93
gelenek ve görenek 42, 307
gelenek ve yorum 186
Gellner 158
Gemi Kazazedeleri 110
genel geçerlilik 124, 226
genel kültür teorisi 26
genleşerek dağılma durumu 28, 308
gerçeğe uygunluk 112
gerçeğe yaklaşmak 295
gerçeğin biçimlerinin kanonlaştırılması 202
gerçeğin idraki 133
gerçeğin örgütlü arayışı 295
Gerçek İsrail 215
gerçeklik 54, 61, 86, 95, 105, 132, 142, 146, 150, 215, 233, 234, 237, 241, 274, 296, 299
gerçek tarih 60
gergin durum 293
geriye dönük (*retrospektif*) 79
geri kalmışlık 235
Geschichte als Offenbarung 258
Gese 241
Gılgamış Destanı 269, 270
Gibeonlar 350
gin 116
Girard, René 26, 27
giysiler 68, 149, 163
Glagidow, B. 187
Goetze, A. 251, 252, 254
Goffman, E. 44
golah 217
Golahlar 214
Golgota anısı 88
Goody, J. 26, 32, 99, 267, 268, 277, 298, 300, 309
göç 143, 154, 212, 216
göçmenler 212, 222
göç ve dışlanma 212
gökbilimciler 234
gökyüzü ile yeryüzü arasındaki uyum 97
gönüllü bellek 25
görsellik ilkesi 184
görünmezlik 145
görüntü 46, 53, 64, 173
görünür kılma 180, 181
gösterge 149, 245, 259
Grayson, A.K. 247, 261
Gresseth, G.K. 270
Grevemeyer, J.H. 217
gri alan 145
Grieshammer, R. 196, 197, 198
Griffiths, J. Gw. 191
griot 62, 65
gruba bağlılık 46
gruba girme ayinleri 143
grubun birlikteliği 153
grubun birlik ve kendine özgülük bilinci 152
grubun biz-kimliği 140
grup 28, 29, 32, 38, 45, 47, 48, 51, 52, 54, 55, 62, 68, 70, 73, 85, 98, 122, 139, 142, 148, 149, 150, 151, 158, 161, 167, 211, 213, 216, 217, 221, 303, 306
grup belleği 45, 51
grup kimlikleri 68, 151
grup ve mekân 47
Gurvitch, Georges 54
Gutlar 245
günah çıkarma 101, 120, 253, 255
günah çıkarma ya da şükran ilahileri 102
günahkâr 130
günah kataloğu 197
günahlara karşı negatif yemin 197
gündelik ve bayramlık 61
gündelik ve ritüel 65
gündelik yaşam 66, 154
güneşin doğuşu ve batışı 193
Güney Afrika 222
Güney Mısır kültürü 161
günlük iletişim 101
günlük yaşam 94, 153
günlük yaşam gerçeği 94
günlük yaşamın tarihi 59
günlük zaman 66
günü geçirmek 39
güvenlik ve tehlike 190
güzel 20, 86, 87, 98, 113, 116, 118, 123, 128, 133, 157, 167, 182, 203, 233

güzel olan 350
güzel sanatlar 116, 118, 123
güzel ve çirkin 133
gymnasium 219

H
(H)agadah 152
haber ile bilgi 295
Habermas, J. 136, 148
haç çıkarma 165
Haggada kitabı 24
hahamların zamanı 97
hahamlık 211, 220
hahamlık Yahudiliği 211
Ha kavramı 151
hakikat 137, 205, 280, 291, 294, 295
hakikat vizyonu 205
hak ile sapkın 134
hâkim ideoloji 74
halakah 207, 210
halakh 151
Halbwachs kimlik 54
Halbwachs, Maurice 27, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 68, 69, 72, 73, 74, 98, 138, 212, 224
halk 38, 39, 59, 63, 81, 82, 89, 90, 136, 139, 156, 158, 162, 167, 168, 196, 211, 213, 216, 217, 219, 235, 245, 250, 264, 265, 268, 281, 282, 291, 305, 307
halkçı 159
halk dili 90, 196
halk dili ve kültür dili 63, 64
Halk Kroniği 262
halk kültürü 158
halk olma, devlet kurma ve büyüklük 156
halk tarihi 59
Hallo, W.W. 101
Haman 92
Hammurabi 114, 246
Hammurabi yasaları 114
hanedan 156, 182, 204, 261, 262
harf 106, 216, 268
harfiyen formülü 246
harfiyen uyulma 113, 231
Harth, Dietrich 19, 38, 52, 224
hasırlar 163
Hathor Tapmağı 187
hatıralar 44, 45, 47, 52, 79, 94
Hatırla! 77, 304
hatırlama 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 31, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 50, 52, 53, 56, 59, 60, 61, 62, 64, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 87, 92, 93, 98, 105, 117, 142, 152, 167, 179, 180, 191, 192, 195, 211, 212, 215, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 253, 258, 261, 263, 266, 270, 276, 279, 280, 282, 284, 286, 287, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309
Hatırlama Bayramı 229
hatırlama figürleri 46, 179, 221
hatırlama görüntüleri 46
hatırlama ilkesi 50, 236
hatırlama kültürü 25, 37, 38, 39, 40, 42, 52, 68, 69, 152, 225, 306
Hatırlama Mekânları 19, 25, 68
hatırlamanın çerçeve analizi 44
hatırlamanın kodlanması 282
hatırlamanın saf gerçekliği 49
hatırlama sanatı 223
hatırlama teknikleri 77
hatırlanan tarih 60
hatırlatma 236
Hatırla! Unutma! 266
hatırlayarak özgürleştirme 93
hatırlayıcı sadakat 71
Hattuşil, I. 261
Hattuşil, III. 254, 255, 261
Hattuşil'in müdafaası 261
havarilik 127
Havelock ve Goody 309
Havelock, E.A. 32, 65, 99, 106, 109, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 284, 289, 292, 300, 308, 309
Haverkamp, A./Lachmann, R. 38, 224
Hayali Cemaatler 14
Hayali Gelenekler 14
hayali mekânlar 68
Haydn, J. 117
hece 106, 268, 269, 279
Heck, Wolfgang 283
hedef kültür 157
hedefsizlik 247
Hegel, G.W.F. 186, 294

Heidelberg 1, 18, 41, 66, 97, 115, 245, 253
Heine, H. 115, 223
Helck, Wolfgang 79, 156, 191
Helenismos 220, 221
Helenistik 187, 191, 192
Helenizm 134, 155, 174, 183, 208, 285
Helenizm ile Yahudilik 134
Helen kültürü 286
Helenleşmiş gruplar 214
Helenleştirme 219, 285
Hellholm, D. 80, 89, 220
Hengel, M. 220
Heraklit 298
Herder, Johann Gottfried 26
Hermann, A. 203, 247
hermeneutik 138
Hermes 188
Herodot 52, 57, 81, 82, 190, 200, 248, 281, 308
her şeyi bağlayan birleştirici formül 125
her şey uyar 132
hesaplanabilirlik 117
hesap taşları 29
Hesekiel 226
Heubeck, A. 270
Heykel, Muhammed Hüseyin 142
Hıristiyan Batı 173
Hıristiyan kiliseleri 231
Hıristiyanlar 73, 100, 134, 193, 288
Hıristiyanlığın ilk dönemi 114
Hıristiyanlığın topografyası 49
Hıristiyanlık 100, 127, 131, 224, 259
Hıristiyan-Yahudi 131
hiçbir şey çıkarma, hiçbir şey ekleme 246
hiç söylenmemiş 109
hieratikos nomos 189, 196
hieros nomos 189, 196
hierotáte chóra 169
hikâyeler 102
Hilkia 225
Hinayana'nın Pali-Kanonu 128
Hindistan 158, 169, 205, 243, 285, 298, 299, 309
Hindistan'daki kast 158
Hint 63, 162, 270, 288
Hint kast sistemi 63
Hintliler 276, 278
Hint Veda dininin metinleri 288
Hintze 271
Hipparch 291
Historical Events as Divine Manifestations 258
Historik 142, 289
Historikerreit 59
Hitit anlaşmaları 231
Hititçe 113
Hititliler 247, 248, 249, 250, 251, 253, 255, 256, 260, 265
Hitit metinleri 247
Hitit uygarlığı 25
Hitler 59
hiyeratik yazı 189
hiyeroglif 180, 181, 183, 184, 185, 189, 193, 202, 203, 271, 274
Hobbes ve Lessing 226
Hobom, Barbara 150
Hobsbawm, E. 14, 91, 163
hodegetik 104
Hoffner, H.A. 261
Hofmannsthal, Hugo von 223
Hofstaetter, Peter R. 154
hoi neoteroi, moderni 286
hoi palaioi, antiqui 286
Holzner, B. 139
homaimòn te kaì homóglosson 353
Homeros 32, 174, 186, 203, 269, 270, 275, 278, 279, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 291, 293, 294, 298, 309
Homeros metinleri 207, 284, 288, 309
Hornung, E. 107, 110, 178, 194, 197
horos (sınır) 119, 133
Horos-Tapınağı 188
Horus ve Seth 178, 179
Hossfeld, F.L. 217
Hölderlin, F. 97, 105
Hölscher, T. 19, 57, 116, 133, 134, 203, 270, 282, 284
Huang-ti, Shih 161
Huizinga, Johan 26
hukuk 18, 113, 115, 119, 155, 221, 241, 242, 245, 255, 260, 265, 273, 285, 305, 306, 307
hukuki 105, 113, 114, 115, 158, 239, 240, 241, 244, 246, 253, 293, 305, 306
hukuk kültürü 273

hukuksal süreklilik 131
hukuk sistemi 273
hukuk sistemlerinin kodlanması 285
hukuk ve hatırlama 241
hukuk ve sözleşme 113
humanitatem induere feritatem deponere 146
Hurriler 175
hükümdarlar 40, 79, 119, 176, 191, 211, 285
hükümdarların tanrılaştırılması 285
Hümanizm 137, 174
hypólepsis 291
hypoleptik 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298
hypoleptik diskur 296, 297, 298
hypoleptik ufkun genişletilmesi 291
hypoleptik ufuk 291, 294
hypoleptik yapı 297
hzwt 260

I-İ
Identité et regions 139
Imhotep 188
Indeks, yani parmakla gösterilen 119
Inventar 120
Ipuwer 110
Ipuwer'in Uyarıları 110
Isokrates 122
Ispartalılar 281
Iversen, A. 183
İbn Haldun 243
İbranice İncil 113
İbrani kanonu 218, 288
İbraniler 288
İbrani ve Arap alfabesi 272
İbrani yazıları 273
ictihad 218
içini burmak 108
içkin aksiyomlar 203
içkin öngörü 242
iç kültür 219
içselleştirilmiş geçmiş 83, 84
içselleştirilmişlik 145
içselleştirme 167, 307
iç ve dış 190, 221
ideal tip 39
ideografik 268, 273, 292, 309
ideoloji 74, 126
ihmal 118, 197
iki boyutluluk 66, 93
iki çıkış 14
İki Kral Kitabı 234
ikinci 13, 19, 25, 38, 53, 73, 84, 103, 105, 114, 115, 125, 132, 140, 146, 147, 210, 214, 220, 241, 247, 250, 260, 264, 270, 284, 285, 292, 298
ikinci dereceden bir norm 125
ikinci dereceden değersel kod 125
ikinci düzeyde mesafe koyma 147
İkinci Tapınak dini 207
İkinci Tapınak İsrail'i 288
İkinci Tapınak Yahudiliği ve diaspora 174
iki ülke 179
iki ülkenin birleşmesi 178
iki zamanlılık 66, 93
ikon 46, 183
ikonalar 28
ikonografik kültür gramatiği 201
ikonsal ilişki 184
iktidar 29, 78, 107, 122, 194, 217, 223, 262, 277, 278
iktidar dönemleri 122
iktidarın diskurları 276
iktidar organları 223
iktidar ve bellek 78, 80
iktidar ve hatırlama 79
iktidar ve unutma 80
ilahiler 253
ilahi vahiy 302, 304
ilahi vahiy ve yoruma kapatma 302, 304
ileriye dönük 70, 79
iletişim 27, 29, 30, 32, 45, 47, 48, 62, 63, 64, 65, 92, 100, 101, 125, 147, 148, 153, 154, 180, 181, 208, 216, 228, 240, 271, 285, 287, 291, 294, 295, 306, 308
iletişim araçları 65
iletişimsel bellek 59, 67
iletişimsel ve kültürel bellek 58, 61, 67, 72
iletişim süreçleri 294
iletişim teknolojisi 32
iletişim ve etkileşim 154
iletme 65, 276
ilişki mekânı 291

ilkel ve medeni 77
ilk Hıristiyanlık 131
ilk mesafe 147
ilk metinler 74, 244
ilk nabız atışı 193
ilk tarih 74
ilk tepe 193, 194
İlya 298
İlyada 87, 269, 270, 281, 282
iman ve şehitlik 216
imitatio 117
inayet 244
İncil 43, 59, 101, 103, 113, 156, 159, 166, 173, 177, 193, 207, 288
İngiliz krallığı 163
İngiltere 58, 87
in illo tempore 86
İnka uygarlığı 169
insan 26, 45, 49, 62, 65, 66, 70, 71, 82, 93, 111, 112, 116, 119, 137, 143, 144, 145, 146, 148, 154, 157, 159, 161, 179, 183, 245, 263, 268, 283
insan gruplaşmaları 149
insanlar 82, 131, 148, 152, 162, 194, 251, 260, 264
insanlık 14, 18, 41, 55, 93, 103, 147, 163, 236
insan olma 148, 179
insanüstü 201
insanüstü kahraman 201
insan varlığı 143
inşaat 116, 118, 121, 128, 195
inşaat kanonu 121
inşaat sanatı 116, 118
inuit 145
inziva 208
ipso facto (kendiliğinden) 157
irade teolojisi 260
iradeye bağlı bellek 55
İran 278, 298
İsa 32, 49, 50, 73, 88, 100, 259, 264
İsa Hareketi 49
İsa'nın son yemeği 100
isim yapmak 70
İskenderiye 103, 111, 122, 131, 174, 208, 285, 286, 287
İskenderiye filologları 111
İskenderiyeli filologların klasikler kanonu 174
İskenderiyeliler 186
İskender öyküleri 90
İskoç 91, 163
İskoç deseni 163
İslam 13, 14, 15, 68, 104, 128, 173, 174, 175, 218
İslam'da vahiy 218
İslam dünyası 13, 173
İslam kültürü 173
İspanya 164
İsrail 14, 25, 33, 38, 61, 84, 85, 86, 87, 88, 115, 134, 168, 169, 173, 174, 175, 176, 186, 187, 203, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 227, 228, 232, 233, 234, 236, 238, 239, 241, 248, 258, 264, 265, 274, 275, 277, 278, 280, 282, 284, 288, 289, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309
İsrail dini 207, 213
İsrail direnişi 221
İsrail halkı 38, 234
İsrailliler 14, 39, 167, 176, 277
İsrailoğulları 224
İsrail ordusu 84
İsrail ve Mısır 208, 275, 289
istisnasızlık 166
işaretleme 29, 163
işaretlerin görselliği 184
işaretler sistemi 100, 268
İşaya 298
işgal ve baskı 88, 89
işlemeler 149
işlevsel ve kayıtsal bellek 105
İştar 254, 255, 261
iustitia connectiva (bağlayıcı adalet) 245, 266
iyilik ve kötülük 266
iyi ve kötü 133, 260
İyonya 267
İznik Konsülü 49

J

Jacobson-Widding, A. 139, 157, 164, 165
Jaeger, Werner 137, 138
Jahwe 207, 208
Jaina 103

Jaspers, K. 32, 106, 205, 298, 299, 300
jestler 185
jnj jtj 246
Johnson, J.H. 262
Josephos, F. 220, 238, 263, 279, 280, 281
jt j jnj 198
Judaismos 219, 221
Jung, C.G. 55
Junge, F. 185, 193
Jürss, F. 277

K
kabalalar 273
kabile kültürleri 153
kabileler 163
kabile mitleri 151
kabile öyküleri 101
Kadeş savaşı 256
kadın kimliği 144
kadınlar 63
Kaheperreseneb 106, 108, 109, 110, 309
kahinler 105
kahramanlık destanları 270
kahramanlık dönemi 87, 88, 270, 281, 282
kahramanlık şarkıları 29
kahramanlık türküleri 151
Kakosy, L. 194
Kalderler 175
kalman yerden devam etme 291, 293
kalite 110
Kambyses 91
kamusal kutsal mekân 180
Kanada 164
kanon 25, 101, 103, 104, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 169, 175, 176, 181, 183, 185, 186, 191, 200, 204, 214, 218, 238, 239, 287, 294, 295, 302, 303
kanona bağlılık ve kurala bağlılık 124
kanon coğrafyası 175
kanoncular 118
kanones 120, 123
kanon formülü 113, 239
kanon geleneği 103
kanon hukuku 123
kanonik diskur 296
kanon ilkesi 117, 137, 294
kanon imgesi 136, 137
kanon kavramı 101, 116, 118, 120, 122, 124, 125, 126, 128, 133, 135, 181, 183, 185
kanon kitapları 121
kanonlaşma 102, 103, 105, 115, 133, 135, 193, 301
kanonlaşma süreci 105, 135
kanonlaştırıcı daraltma 239
kanonlaştırılma 103
kanonlaştırılmış anlatı 238
kanonlaştırma 168, 169, 223
kanon metinleri 103, 104
kanon terminolojisi 126
kanon tes analogias "oran ölçeği" 120, 121
kanón tes mesótetos=regula mediocritatis 120
kanon ve kod 124
Kanon ve Sansür 19
kanon ve sürgün 303
kanon ve tarih 238
kanser hücresi 150
Kant, I. 46, 126, 293
kaos 90, 146, 164, 166, 178, 179, 243
kaos hikâyeleri 146
kapalı ve değişmez metin listesi 131
kapatma çizgisi 186
kapı çerçevesinde işaret 229
kapının kapatılması 218
karanlık dönem 57
karizmatik olay 257, 259
karizmatik tarih 257, 259, 266, 263
karmaşıklığın azaltılması 95
Karnak tapınağı 201
karşı kimlik 164
karşılaştırma ölçütü 118
karşılıklı konuşmak 150
karşılıklılık ilkesi 70
karşılıklı yansıtma 144
karşıt 141, 144, 165, 168, 178
karşı tanrı 191, 210
karşı tarih 62
karşıtlık ya da ikilik 165
Kassitler 175
kast sistemi 63, 158, 163, 20

Katalanlar 164
katalog 120
katedraller 72
katılım yapısı 61
Katolikler 304
Katolik ve Protestan 128
Kaufmann, Y. 207
kavramlar ve deneyimler 46
Kavram ve Sezgi 46
kavranılan zaman 54
kayan boşluk 56, 57, 79
kaybolma 110
kayda değer öteki 144
kaydetme 65, 162, 308
kayıt ve yayınlama 357
Kees, Hermann 42, 192, 203
kefaret 255
kehanet kültürü 247, 259
kelam 105
kelamına inanma 97, 98
kelamın korunması 105
kelime kültürü 274
kelimeler 108, 149, 202, 228, 232, 269, 271
kelimesi kelimesine yazılma 117
Kelsen, H. 241
Keltler 276
kelt ozanları 62
keman konçertoları 117
Kemp, B. 178
Kenan 175, 209, 211, 213, 222, 273
Kenan halkı 175
kendilik bilinci 141
kent devletleri 240, 285
kesinlik (*akribeia*) 58, 118, 119, 133, 185
keşiş 143
Kıpti dili 271
kısıtlamalar 131
kısmi ve genel 67
kıyamet öyküleri 102
kilise 123, 130, 131, 226
kiliseler 50
kilisenin koyduğu kurallar 120
kimlik 15, 22, 23, 28, 31, 32, 48, 52, 54, 61, 65, 71, 72, 76, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 150, 152, 153, 157, 158, 159, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 174, 179, 185, 192, 204, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 223, 275, 276, 308, 310
kimlik bilinci 48, 148, 159
kimlik kaybı 166, 167, 213
kimlik oluşturma 135, 136
kimlik sembolleri 179
kimlik sistemleri 163
kimlik yükseltme 168
Kippenberg, H.G. 216, 217, 276
Kirchengeschichte 123
kireç badanalı taşlara yazıt 229
kişisel kimlik 141, 142, 144
kişiye özgü 140, 141
kitabın despotluğu 278, 280
kitabın keşfi 210
kitap kültürü 102, 176
kitap ve bireysel okuma kültürü 285
kitap ve tapınak 188
kitap yakma 161
klasik 14, 40, 77, 79, 84, 94, 102, 111, 117, 119, 121, 122, 128, 130, 138, 160, 174, 175, 187, 243, 245, 271, 286, 287, 288, 294, 295, 308
klasik ile kanon 130
klasik kanonu 287
klasikler 110, 124, 186, 288, 294
klasikler dönemi 288
klasik metinler 111
klasik mimesis teorisi 119
klasik ozanlar 122
klasik şair 121
klasik ve klasisizm 130, 285
Klasisizm ve Hümanizm 174
kod 124, 125, 127
kod farkları 127
kodlama (yazı) 29, 64, 169, 268
Kojeve, Alexandre 186
kolektif bellek 31
kolektif hatırlama bayramları 358
kolofon 113
Konfüçyüs 32, 103, 104, 111, 161, 183, 288, 297, 298
Konte, Lamine 62
kontra-farklılaşma 166
kontrast 164, 165, 231, 232
kontrast oluşturan çevre 165
kontrolsüz sapmalar 118
konu alanları 298

konuşma 59, 107, 108, 122, 268, 271, 272, 279, 292, 294
konuşmacılar 122, 289
konvansiyonel kimlik 148
kopya 102, 113, 182
kopyacılar ya da aktarıcılar formülü 112
Korosec 230
Koru ve Hatırla! 39
Koselleck, R. 71, 156
Koyunun Kehanetleri 89
koyu renk takımlar 165
kozmik temsiliyet 193
kozmik yaşam 112
kozmogoni 194
kozmogonik dönem 194
kozmogonik süreç 193, 194
Kozmoteizm 193
kökensel 60, 61, 85, 86, 87, 88
köken ve yakın geçmiş 57
köksüzleşme 224
körpe barbarlar 146
köşeliye köşeli 184
Kötting, B. 72
kötülük işaretleri 247
kral isimleri tablosu 120
kral kanonu 120
kralların Tanrı tanımazlığı 262
Krallar Kitabı 262
krallık 63, 82, 214, 217, 219, 223
kral listeleri 76, 81, 82, 83, 120, 123, 195, 246, 248
kral listeleri ve yıllıklar 81, 195, 246
kral yazıtları 246, 257
Kramer, S.N. 138, 270
Kraşovec, V. 265
Krauss, R. 250
Kroeber, A. L. 26
Kroisos 57
kronolojik dizinler 122
kronolojik yöneliş 180, 195, 246
Kşatriya hanedanı 63
ktêma eis aei 275
kudurru 247
Kudüs 13, 49, 50, 167, 219, 223, 224, 225, 226, 234, 236, 303
Kudüs tapınağı 234
Kugler, Franz 201
Kumran Topluluğu 134
kuraklık 252
kurallar 23, 67, 70, 104, 119, 120, 125, 131, 133, 136, 145, 183, 187, 196, 199, 200, 202, 203, 216, 219, 239, 244, 270, 295
kural ve normlar 120
Kurân 103, 128, 173, 188, 193, 288
Kurbağalar 118
kurban 242 358
kurban etme 276
kurban sanatı 189
kurmaca gerçeklik 241
Kurth, D. 188, 193
kurtuluş 100, 211, 220, 222, 254, 255, 266
kurucu anlam 84
kurucu tarih 86
kuruluş efsanesi 226
kurumlar 76, 115, 154, 155, 222, 223, 236, 293, 300
Kuruştama anlaşması 250
kutsal 13, 24, 40, 47, 49, 50, 55, 61, 66, 67, 68, 69, 72, 79, 89, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 111, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 131, 136, 152, 168, 169, 175, 176, 180, 183, 189, 190, 192, 193, 197, 207, 212, 219, 223, 227, 229, 231, 234, 236, 266, 274, 275, 276, 278, 279, 281, 288, 295, 299, 302, 303, 304, 307
kutsal anlatılar 79, 152
kutsal bellek 61
kutsal bir halk 136
kutsal eserler 124
Kutsal İlkenin Efsane Topografyası 47
kutsal kentler 50
kutsal kitap 129, 278, 299
kutsal kitap geleneği 266
kutsal kitaplar 122, 129
kutsal kitapların tekseslilği 295
kutsal kitaplar listesi 122
kutsallaştırıcı ilke 124, 127
kutsallık 128, 190, 207, 217, 264
kutsallık ve dünyevilik 190
kutsallık yasası 217
kutsal literatür 123, 128, 189
kutsal mekân 68
kutsal metinler 97, 98, 111, 276
kutsal metinlerin yorumu 97

kutsal öğeler 124, 129, 136
kutsal öğeler dizisi 124, 129, 136
Kutsal Tarih 258
kutsal topraklar 55, 69
kutsal ülke 207
kutsal ve buyurucu nitelikteki sabit bir liste 123
kutsal ve kanonsal metinler 103
kutsal ya da klasik metinler 40
kutsal yasa 189
kutsal yerler 50
kutsal zaman 66
kuttim 221
kutuplaşmalar 134
Kuzey Amerika 222
Kuzey Mısır kültürü 161
Küçük Asya 253, 259
küçük gruplar 150
kült reformu 307
kültsel 196, 211
kültsel saflık 196
kültür 14, 18, 23, 24, 26, 27, 28, 31, 32, 54, 55, 60, 63, 64, 75, 89, 92, 94, 97, 99, 125, 126, 131, 141, 143, 145, 146, 149, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 173, 174, 178, 183, 191, 192, 201, 204, 205, 206, 214, 215, 216, 219, 221, 222, 226, 236, 247, 266, 269, 275, 280, 285, 287, 288, 302
kültür bilimi 26, 55
kültür bilimleri 18
kültür bilinci 157
kültür dili 63, 64, 164
kültürel anılar 228, 232
kültürel anlam 29, 30, 152, 287, 288
kültürel asimilasyon 160
kültürel bağdaşıklık 102, 185
kültürel bağımlılık kanonu 126
kültürel bağışıklık sistemi 149
kültürel belleğin topografik metinleri 68
kültürel bellek 13, 26, 27, 28, 31, 42, 43, 58, 61, 63, 66, 67, 68, 72, 75, 93, 94, 98, 103, 153, 169, 193, 231, 247
kültürel biçimlenmeden, kültürel kimliğe 203
kültürel bilgi 154
kültürel birliktelik 136
kültürel çoğulculuk 157
kültürel dışlama 126
kültürel emir 241
kültürel entegrasyon 157
kültürel formasyonlar 164
kültürel hatırlama 18, 31, 117, 222
kültürel kimlik 141, 143, 157, 185, 204
kültürel kurumlar 300
kültürel meta metinleri 203
kültürel mnemo tekniği 228, 236, 306
kültürel özerklik kanonu 126
kültürel sistem 149, 191
kültürel süreklilik 23, 289
kültürel ve iletişimsel bellek 67
kültürel zaman kurgusu 32
kültür ile din 54
kültürlerarası kutuplaşma 135
kültürsüz kaos 164
kültür tarihi 97
kültür taşıyıcılığı 158
kültür teorisi 26, 27, 54, 55, 222
kültürün karmaşıklığı 153, 158
Kültür ve Bellek 19
kültür ve toplum 143
kültür ve yabanilik 146
kült ve ritüel 307
kült yorumu 185
Kürtler 15
kütüphane 62, 169, 286

L

Labarnaş 261
Lacan, Jacques 183
Lachmann, R. 38, 165, 225
Lagaş ile Ummu 244
Lambert, M. 176, 276
La mémoire collective 43
lanet 114, 229, 244
lanet dağı 229
lanetleme formülleri 244
Lang, B. 151, 174, 213, 218
Laotse 32, 298
Laroche, E. 113, 230, 246
Latacz, J. 270
La topographie légendaire des évangiles en terre sainte 43
Lauterbach, J. 326
Leclerc, G. 217
Ledderose, L. 156

Leiman, S.Z. 115, 127, 218, 288
Leipoldt/Morenz 188
Leroi-Gourhan 29
Les cadres sociaux de la mémoire 43
leur devenir historique 76
Levililer 208, 217, 229, 264
Lévi-Strauss, C. 50, 76, 77, 80, 83, 86, 139, 297
L'identité 139
lieux de memoire 68, 222
liste 26, 116, 120, 123, 124, 210
liste dışı kalanlar 123
liste haline getirilebilen öğeler 124
listeye alınanlar 287
Lloyd 89, 91, 92, 168, 191, 217
Londra'da dev bir piramit 156
loose society (gevşek toplum) 283, 309
Lotman, Jurij 28, 165
Luckmann, Th. 56, 135, 144
Luft, U. 195
Luhmann, Niklas 17, 32, 92, 100, 109, 133, 147, 203, 241, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 300
Lüddeckens Festschrift 262
Lysias 119, 122

M
Ma'at 71, 90, 91, 109, 181, 243, 302
Machinist, Peter 18, 160, 248
Macholz, G. Chr. 208, 219
Macmullen, R. 191
maddi çevre 47
Mahé, J.P. 114
Makabi 89, 210, 219
Makabi savaşları 89, 210
Makedon İmparatorluğu 187
Makedonya 89, 191
Makedonyalı İskender 281
Malamat, A. 252
Mala nehri (Fırat) 245
mandarinler 62
Manethon 177
mantık 126, 133, 136, 272
mantık kanonu 133
mantıklı (*phronimos*) 119, 132, 241, 272, 289
Mao Tse Tung 72
Marcuse, H. 93, 94
Mardu 361
Marduk tapınağı Esagila 261
margo 163
Mariette, A. 188, 208
Markowitsch, J. 296
Marksist-Leninist 138
Marquard/K. Stierle, O. 326
marşlar 102
Marx, Karl 26, 144
masallar 102
maskeler 68
Massada törenleri 84
matbaa 294
matbaanın bulunuşu 169
Mauss, M. 150
Mazzot (+Fısıh) 229
McCarthy, D.J. 265
McLuhan, Marschall 32
Mead, G.H. 144
medeni yasa 125
meder 191
medya teknolojisi 31
Meier, Chr. 18, 104, 147, 285
mekân 39, 47, 48, 49, 50, 52, 68, 69, 84, 174, 183, 193, 197
mekânlar 37, 47, 60, 68, 204, 223
mekânlar-alanlar 68
mekânlaştırma 68, 223
mekânsallaştırma 47
mekân ve zaman 48
mektuplar 102, 250
mémoire involontaire 235
memoire vecue 72
memorativa 37
memoria 60, 68
memurlar 105, 246
Mencius 111
Mendenhall, G. Eb 230, 265
Merenptah 212
merhamet ve gazap 266
Merikare 109, 259
Merkelbach, R. 196
merkez ile çevre 187
merkez ve çevre ilişkileri 101
mesih beklentisi 219
Mesihçilik 88, 89
mesihlik 361
meslek grubu 149

meşruluk ve otorite 132
metailetişim 100
metin 28, 29, 68, 89, 90, 91, 94, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 113, 114, 116, 124, 128, 129, 130, 131, 174, 176, 186, 187, 198, 208, 242, 244, 245, 248, 250, 255, 256, 261, 268, 287, 289, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 301, 302, 304, 307
metin eleştirisi 287
metin kanonu 124, 301
metinler 63, 73, 74, 84, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 111, 113, 117, 127, 130, 131, 134, 149, 151, 185, 187, 192, 198, 199, 203, 214, 244, 246, 248, 256, 262, 269, 275, 276, 287, 289, 299, 300, 304, 309
metinlerarası ilişki 308
metinlerarası polemikçilik 295
metinlerin eskimesi 110
metinler ve resimler 192
metinler ve yorumlar 103
metinsel bağdaşıklık 24, 106, 111, 185
metinsellik 292
Metin ve Yorumu 97
metin, yorumcu ve dinleyici 104
metne bağlılık ve anlama bağlılık 98
metne dayalı yorum dönemi 106
metnin aktarımı 185, 284
metnin kanonlaşması 304
metodik yaşam 302
metodolojik bireycilik 140
metrik sistem 117
Meyer, E. 209, 217, 243, 262
mezarlar 70
Mezopotamya 14, 25, 83, 89, 101, 102, 109, 120, 158, 160, 162, 174, 175, 176, 180, 215, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 253, 258, 259, 260, 266, 270, 271, 276, 277, 305, 306, 308
Mezopotamya'da kahramanlık dönemi 270
Mısır 14, 21, 22, 24, 25, 29, 33, 40, 41, 42, 60, 61, 64, 70, 71, 76, 77, 79, 82, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 99, 100, 102, 108, 109, 110, 112, 117, 120, 128, 134, 150, 151, 153, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 168, 169, 170, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 226, 227, 229, 233, 240, 241, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 259, 260, 262, 263, 265, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 286, 289, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309
Mısır anıtları 201
Mısır'da mimari ve sanatsal biçim dili 182
Mısır'dan Çıkış 22, 61, 99, 100, 215, 220
Mısır devleti 156
Mısır edebiyatı 110
Mısır-Golah 221
Mısır hiyeroglifleri 271
Mısır ilkesi 117
Mısır kanonu 183
Mısır kralları 220
Mısır kültürü 14, 76, 96, 161, 174, 175, 176, 191, 205, 241
Mısırlı 42, 106, 142, 158, 177, 181, 202, 214, 221, 249, 251, 287, 309
Mısırlılar 14, 82, 182, 190, 195, 200, 201, 204, 213, 243, 248, 249, 250, 251, 262, 268, 271, 280, 302
Mısır mimarisi 191
Mısırolog 13, 41, 156
Mısırologluk 26, 85, 137
Mısıroloji 137
Mısır piramitleri 156
Mısır sanatı 111, 117, 182, 183, 280
Mısır-Sina-Çöl-Moab. 223
Mısır tapınakları 168, 182, 204
Mısır tarih yazımı 194
Mısır uygarlığı 209
Mısır ve İsrail 207, 275, 309
Mısır ve Kenan ülkesi 211
Mısır yazı kültürü 177, 289, 298, 306
Mısır yazısı 185
Mısır yıllıkları 180
Middleton, D./Edwards, D. 229
Midyaniler 213
mihraplar 50
Miken dönemi 283
Miken kültürü 283, 309

Miken medeniyeti 57, 270
Miken toplumu 282
mikrobiyoloji 150
Miletli Hekataios 200
Millar, F. 220
millet 139
milliyetçi-faşist 138
milliyetçilik 138, 165, 166, 224
Mill, J.S. 126
Milton 111
mimari 182
mimesis 117, 119
mimetik bellek 27
mimikler 65
misilleme 241, 242, 244
miskan 207
mit 15, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 151, 152, 178, 179, 201, 238, 282, 296, 305
mite ilişkin diskur 296
mitler 14, 83, 98, 152, 163, 195
mitler ve efsaneler 152
mit motoriği 88, 90, 152, 179, 305
mit motoru 88
mitoloji 83
mitolojinin etkisini silme 138
mitsel İlkçağ 195
mitsel olay 258
mitsel varlıklar 201
mit ve politik imgelem 15
Mnemosyne 19, 147
mnemo tekniği 31, 158, 169, 223, 224, 228, 236, 306
mnemotop 69
Moablar 213
Modernçağ 128, 160
modern etno-kültürel kimlik 157
modern insan bilimleri 137
modern İsrail 88
modernleşme 165
Mol, H. 139
molla 104
monarşi ve bürokrasi 285
Moskova'daki Lenin mozolesi 156
Mo-Ti 298
motivasyon 136
M.Ö. birinci yıl 299
Muhammed 32, 142, 299
mukaddes emanetler 71
mukaddes yorumlar 185
Mukarovsky 286
Munn-Rankin 240
Mursilis'in Veba Duaları 113
Murşili 245, 247, 250, 252, 254, 255, 256, 261, 263
Murşili, II. 247, 255, 263
Murşili'nin Büyük Yıllıkları 247
Murşili'nin Veba Duası 252
Musa 14, 21, 32, 84, 123, 210, 211, 220, 222, 226, 227, 228, 230, 234, 239, 263, 279, 288
Musa'dan Artakserkes'e 288
Musaion 287
Musa'nın 3. kitabı 234
Musa'nın beşinci kitabı 222, 226, 263
Musa'nın kitapları 239
Musa'nın yasası 123
Museviler 303, 304
Musevilik 174, 222
muskacılar 234
Muszynski 196
mutatis mutandis 308
mutfak 94, 163
mutlak geçmiş 86, 100
mutlaklaştırma 269, 270
Mühlmann, W.E. 89, 162, 163
mükemmel normallik 145
Müller, K.E. 70, 153, 211
Müslümanlar 186, 193, 288
müzik 62, 94, 118, 132, 199, 302
müziksel kanon 114
müzler 363

N

Nabonassar 120
Nagel, T. 218
Nag Hamınadi yasaları 114
Nagy, I. 204
Namer, G. 43, 53
Naquet, P. Vidal 84, 220
Naramsin efsanesi 245
nb tm 179
nb wc 179
nedensellik 241, 252
Neferti'nin Kehanetleri 90, 91
Nefes Alma Kitabı 187
Nehemia 263, 288

nekrolog 42
Nektanebos 90
nesneler belleği 27, 28
nesneleştirme 64, 94
nesnel ve anlamsal sadakat 112
N(evi'im: Propheten) 115
ne yapmalıyız 151
neye göre hareket 132, 135
Niethammer, L. 60
Nietzsche, F. 26, 54, 74, 75, 241
Nil 160, 162, 193
Nil tanrıları 193
njswt 178
Nolte 53
nomoi 200, 216
Nora, P. 38, 47, 68, 138
normallik 146
normatif 102, 104, 105, 120, 121, 125, 135, 136, 137, 138, 151, 167, 168, 169, 179, 208, 214, 299
normatif bilgelik 152
normatif bir kimlik ve öz 135
normatif (kural koyucu) araç 121
normatiflik 120, 124, 128
normatif metinler 151
normatif ve formatif 167, 168, 169, 179, 299
norm (kanón tes aleetheias=regula veritatis, regula fidei) 116, 119, 120, 124, 125, 203
normlar 125, 126, 127, 133, 136, 157
normların normu 125, 127

O-Ö

Obeyesekere, G. 285
Oden 70
Odysseus 270
Oexle, O.G. 69, 70
officium memoriae 96
Offner, G. 113, 231, 246
okul kitapları 102
olağan düzenli olaylar 259
olağanüstü olaylar 259, 298
olay 24, 46, 51, 190, 211, 215, 219, 236, 253, 255, 257, 258, 259, 266, 294, 296
olaylar 23, 48, 217, 242, 251, 252, 258, 259, 260, 262, 298, 306
oligarşi 119, 131
onbin yıllık 184, 200
On Emir 274
Ong. W. 99
onlar 30, 45, 71, 127, 143, 201, 214, 217, 227, 233, 234, 245, 247, 251, 293
On Yil Yillıkları 247
Oppel 115, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 133
Oppenheim, Leo 101
Opting In 160
opus 117
oran kanonu 123
oran kuralları 183
ordo, numerus 119, 123
ordo, numerus, index 123
Ortaçağ'daki Yahudilik 77
Ortaçağ kilisesi 127
Ortadoğu 19, 68, 165, 213, 239, 240, 253, 258, 262, 264, 265
Ortadoğu kültürleri 19
Orta İmparatorluk 41, 79, 106
ortak anlamlar 150
ortak bellek 52, 79
ortak dil 150, 157
ortak duygu 151
ortak eylem motivasyonu 151
ortak hareketin motoru 126
ortak kimlik 136, 140, 143, 148, 179
ortak kimlik bilinci 148
ortaklıklar 149
ortaklık yasağı 219
ortak özne 144
ortak ya da sosyo-kültürel kimlik 141
ortodoksi 200
ortopraksi 199
ortopratik 207, 210
ortopratik kutsallık 207
Orwell, G. 81, 83, 94, 161
oryantal 174, 242, 270, 271, 276, 279, 285, 286, 292, 298, 306, 308
oryantal bilgelik 242, 308
oryantalistler 272
oryantal yazılar 276
Osiris 82, 87, 100, 196
Osiris'in oğlu 82
Osiris miti 87
Osiris tapınağı 196
otorite 41, 109, 125, 127, 130, 132

otorite kanonu 127
Otto, E. 90, 178, 262
Otto, W. 199
Overbeck, Franz 74
oyunlar 68, 122, 285
ozanlar 108, 122
Ödipus efsanesi 365
öğretmenler 62
ökumene birliği 365
ölçek 119, 121, 122, 124, 125, 126
ölçek, kriter 126
ölçek ve rakamlar 119
ölçek ve rakamlar (*metrois kai arithmois*) 365
ölçü 119, 128, 129, 131, 132, 133, 205, 237, 246
ölçü düşüncesi 119
ölçülebilirlik 130
ölçüler ve ağırlıklarla çalışırken dikkatli olmama 200
ölçü olma 128
ölçüt eserler ve yazarlar 119
ölçü ve ağırlıklar 246
ölçü ve değerlendirme 129
ölü kültü 211
ölülerin anılması 42, 69
Ölüler Kitabı 104, 174, 187, 197, 200, 218, 246
ölüm 63, 69, 135, 216, 281
ölüm kalım 135
Ön Asya 29, 162
ön plan ve arka plan 93, 105
örf ve âdetler 164
örnek 15, 19, 41, 42, 45, 55, 57, 66, 70, 78, 81, 87, 91, 92, 99, 104, 111, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 128, 129, 131, 134, 139, 167, 176, 247, 258, 262, 263, 288, 309
örnekler 48, 92, 129, 149, 170, 182, 183, 248, 270, 294
örnek, model 116, 119
örnek ve ölçüt 122
örnek yaşam 309
öte dünya mahkemeleri 197
öteki 86, 92, 94, 144, 163, 197, 206, 207, 208, 229, 261
öteki dünyanın yasası 197
öteki kültürler 163
ötekiler 219
ötekini sınırlamak 163
övgü, iman ve kurban 252
öyküler 81, 84, 99, 201, 246, 282, 305
özdeşleşme 144, 286
özel belirlenmiş kültür 160
özel mülkiyet 155
özerkliğin motoru 126
öz imge 25, 38, 48, 56

P
Pali-Kanon 134
Panaitos 120
panhelenik 281, 282, 285, 308
panhelenik bilinç 281
panhelenik birlik 282
panhelenik oyunlar 70, 285
panhelenik törenler 285
pány anankaîai 188
papazlar 264
paradeigma (örnek) 119
paradosis 279
paralellismus membrorum 273
parlak ayakkabılar 165
Parmenides 32, 298
parşömen 130
parti 149
Paulus 49
Peisistratos 203, 286
Pekin'deki Mao mozolesi 156
Pelto, P. 283
Pentateuch 115, 220
Pers 91, 208, 210, 217, 218, 219, 240, 281, 286, 308
Pers imparatorluğu 217, 218
Pers kültürü 286
Persler 175, 187, 191, 192, 205, 218, 219, 221, 276, 281, 288
perspektiflerin karşılıklı etkisi 147
Petrarca 146, 157
Petzl, G. 253
peygamber kitapları 102
peygamberler 214, 235, 239, 279, 288, 298
peygamberler dönemi 239, 279
peygamberliğin sonu 284
Pfeiffer, R. 123, 146, 157, 174, 274, 278, 281, 284, 286, 287, 291

Phaidros 273, 293
Philippus 104, 304
Philon 220
piktogramlar 271
pinakes 287
Pindar 70
piramitler 156, 188
Pisagor 32
pistis 147
Pitagorisyenlerin müzik öğretisi 118
plan ve hesap 118
Platon 30, 181, 182, 184, 185, 200, 201, 203, 273, 275, 280, 291, 293, 294, 298, 302
Platon'un Akademisi 293
Platon'un diyalogları 275
Platon ve Aristoteles 293, 294
Plessner, H. 147
Plinius 116
Plotin 202
Plutarch 119
Polibios 240
Polinezya 79
politika 18, 133, 162, 214, 219, 273
politik adalet 243
politika ve toplum 18
politik iktidar 29
politik kimlik 31, 166
politik kimlik ya da imgelem 31
politik kültür 273
politik örgütlenme biçimleri 154, 155
politik sistem 79, 279, 300
Polonya 159
Polyklet 116, 117, 123, 126, 133, 134
Polykrates von Samos 286
portatif anavatan 115
portre 42
Posener, G. 80
post-konvansiyonel 148
post-modern dönemi 300
postmodernizm 25
prattomenoi 287
preserved communication 65
problematize edilme 296
procheirói kanónes 120
profesyonelleşme 286
program 186
Pronaos 199
psikoloji 27, 55, 137, 142
Ptahhotep 187
Ptolemaios, Klaudios 120
Purim bayramı 92
putatapanlar 167
putkıranlık 222
putperestlik 207
püriten göçmenler 222

Q
qaneh 116
qanja 116
qanu 116
Quaegebeur 189
Quecke 112
Quintilian 119

R
rabbi 104
Rad, G. v. 226, 230, 231, 262
rahipler 62, 192, 219
rahiplere uygun genel ahlak kodeksi 199
rahiplik 196, 199, 203, 254
rahiplik yazısı 203
rahiplik yemini 196
rahip yazısı 189, 218
Raible, Wolfgang 64, 290
rakam 118
Rammes Hanedanı 286
Ramses, II. 1, 208, 256
Ramsesler dönemi 255
Ranger, T. 91, 163
Ranke, L.v. 51
rasyonellik 93, 272
Redfield, R. 101, 153, 285
Redford, D.B. 41, 82, 102, 246
reflexive loop 308
reformcular ve gelenekçiler 166
reform getirenler 165
re-ligari: kendini geçmişe bağlamak 237
religere: dikkatle uymak 237
religio 367
remetj 145
Reshef, U. 85
resim kültü 211
resim kültürü 274
resimler 60, 61, 68, 98, 149, 184, 192, 202
resim sanatının kanonlaştırılması 187

resmi bellek 96
resmi kimlik 276
resmi tarih 60
resmi ve bağlayıcı 131
restorasyonlar 30, 41
retorik 37, 38, 131, 291
retrospektif tutum 117
Reventlow, H. Graf 208
Reymond, E.A.E. 194
Rgveda 63
Rhetorica ad Herennium 38, 39
Riessler, P. 114
ritimler 68
ritm ve yapı 66
Ritschl, D. 50, 203
Ritter, J. 120, 291
ritüel 24, 60, 63, 65, 96, 97, 99, 100, 101, 106, 111, 114, 115, 117, 132, 152, 153, 187, 195, 298, 299, 300, 304, 307
ritüel bağdaşıklık 24, 97, 111, 114, 117, 152, 298
ritüel bağdaşıklık ve tekrarlama 111
ritüel bilgi 63
ritüel iletişim 101, 153
ritüeller 65, 102, 152, 257, 259, 260, 276, 302
ritüellere dayalı tekrar dönemi 106
ritüel sunuş 65
ritüel tekrar 153
ritüel tekrarlama ve mitsel canlandırma 100
ritüel ve hukuk 115
ritüel ve metinsel bağdaşıklık 106
Robertson, R. 139
Roma 14, 68, 81, 87, 88, 120, 122, 131, 138, 174, 189, 210, 220, 240, 253, 259, 278, 301, 307
Roma egemenliği 220, 301
Roma İmparatorluğu 81, 87, 88, 120, 122, 131, 240
Romalılar 37, 40, 59, 160, 221, 276, 287
Romalı patrisyenler 42
romanlar 102
Rort, R./Schneewind, J.B./Skinner, Q. 368
Rothacker, E. 74, 75
Rönesans 37, 41
rönesanslar 41
Rössler-Köhler, U. 187
Ruanda 63
ruhani liderlik 104
ruhani meclisin bir kararı 123
ruhban sınıfı ile inananlar 73
ruhsal bütünlük 117
ruhuna işletme 167
Rumlar 15
Rusya 165
Rüstow, A. 137
rüşvet alma 198, 200
rüya zamanı 65, 86

S-Ş

sacred history 258, 264
sadakat 70, 71, 112, 114, 241, 246, 262, 263
sadakat ve aktarma 114
sadakat ve güvenirlilik 246
sadece ekmek 233, 237
Sadukiler 134, 221
Sadukiler ve Ferisiler 134
saeculum 59
saf akıl kanonu 126
saf etnik merkeziyetçilik 147
saf kültür 174
saflık 118, 208, 215
sahicilik 241
Sahlin, M. 150
sahne sanatları 62
sahte metin 130
sahte steller 247
sahte tür oluşumu 161
Sait Rönesansı 204
sakal biçimi 165
sakinleştirici hatırlama 78
Sakkara 110
saklanabilirlik 109
saldırgan bir dış politika 162
Samaritenler 134, 170, 214
Sami alfabeleri 272
Sami alfabe yazısı 271
Sami kökenli 115
Samiler 213
Sami yazıları 271
Samuel 261
sanat 18, 116, 117, 118, 126, 128, 131, 133, 180, 182, 183, 286

sanatçının özerkliği 126
sanat eserleri 117, 118, 131
sanatsal iletişim araçları 65
sanat ve edebiyat 18
sanat ve mimari 180
Sanders, E.P. 168, 208, 219
Sandman, M. 208, 209
Sanherib 167
sansür 30, 126
sansür organları 126
saray kütüphanesi 169, 174
Sargon, II'nin Tanrı'ya mektubu 248
Sargon kralları 41
sarong 163
sarsıcı yaratıklar 191
Sasostris'in öyküsü 90
sauvegarde des tablettes 113
savaşlar 81
Sazlı Deniz 227
sbht 209
sbtj 209
Schachermeyr, Fritz 58, 201
Schäefer, Peter 97
Schlott, A. 180, 277
Schmidt, E.A. 121, 123, 130, 242, 286, 287
Schmidt, K. 69
Schmitt, Carl 161
Schnreiner, J. 219
Schottroff, W. 226, 244
Schott, Rüdiger 74, 75, 76, 79, 142, 152, 201
Schrader, H.H. 218
Schreiner 217
Schütz, Alfred 150
scrittore tormentato 108
sdd b3w 255
seçilmiş halk 39, 162
seder yemeği 24
sefer ha-berît 167, 225
sefer ha-torah 225
Segal, Ch. 275
sekans 241
Sekizlik ve Dokuzluk 114
selamet tarihi 258, 265
Selefkiler 89
Seligman, A.B. 300
semac 368
semac Jisrael 368
sembol 14, 46, 164, 178
sembolik anlam dünyası 23
semboller 28, 157, 165, 228
sembol sistemi 164
Sem(e)nouthi 196
sempozyum 293
Sentaks kuralları 183
Septuaginta 113
ses 65, 71, 104, 120, 202, 268, 271, 272, 273, 274, 275, 308
sesbirim 272
ses birimler envanteri 120
sesler 114, 118
Seter 203
Seters, J.v. 84, 102, 247, 248, 261, 308
Seth 178, 179, 191
Sevenster, J.N. 220
sevgi ve nefret 161
Shemac-duası 228
Shils, E. 75
Shotter, J. 150, 228
sıcak bellek 14, 248
sıcak hatırlama 87
sıcak kültürler 80
sıcak toplumlar 30
sıkı toplum (*tight society*) 309
sınır (*horos*) 57, 59, 64, 103, 105, 119, 133, 149, 162, 163, 164, 165, 166, 170, 209, 215, 216, 223, 227, 234, 265, 285
sınır koyucu 162, 163, 164, 165, 166
sınır koyuculuk 170
sınır koyucu semboller 229
sınır koyucu yapı 162
sınır stelleri 247
signifikant ve signifikat 183
sihirbazlar 234
silahlar 68, 163
simgeler 60, 178
simgesel anlam dünyası 150, 154
simgesel duygu dünyası 145
Simonides 37, 224, 225, 226
Sina 211, 213, 214, 223, 227, 229, 236, 274
Sina çölü 211
sinagog 219, 264
sinagog okumaları 264
Sina vahyi 211, 214, 229

sinkretik (iki çatılı) kült 221
Sisam 286
sistem (*systema*) 29, 55, 58, 64, 117, 149, 159, 160, 183, 184, 191
siyah hareket 138
Siyahlar 164
siz 20 370
Slav 130
Smith, A.D. 88, 159, 160, 162, 164, 167, 170, 213, 216, 235, 286
Smith, Morton 370
Snofru 41
snt 189
sofer 104, 174
sofer, ahbar (tefsircilik) 174
sôferîm hakhamîm 307
sofistlerde kanon 118
soğuk bellek 81
soğuk hatırlama 52, 72, 74, 177
soğuk kültürler 78, 81
soğuk ordu 72
soğuk toplumlar 76, 81
soğuk ve sıcak 78
soğutma ve ısıtma sistemleri 78
Sokrates 32
Sombart, Werner 93
somut kimlik 48
somut kimlikli bellek 52
son devenir historique 86
sonsuz duvar 168
sonsuzluk 41, 180
sonuç 241, 290
sorumluluk ve yükümlülük 71
sosyal adalet 243
sosyal aidiyet 148
sosyal aidiyet bilinci 148
sosyal anlam dolaşımı 150
sosyal beden 142
sosyal bellek 28, 52, 181
sosyal çerçeve 44
sosyal farklılaşma süreci 105
sosyal grup 38, 48
sosyal hatırlama 142
sosyal hayvan 148
sosyalist gerçekliğin Stalinist kanonu 126
sosyal işlev 48
sosyal karşılıklılık 70
sosyal kimlik 149
sosyal kurgu 146
sosyal kurucu dil teorisi 150
sosyal psikolog 54, 154
sosyal-yapısalcı 56
sosyo-genetik 140, 141
sosyo-kültürel kimlikler 151
sosyoloji 43, 54, 137
soy 57, 79, 101, 139, 151
soyağacı 58
soy ağaçları 101, 151
soykırım 85
soyut kimlik 51
soyutlama ve rasyonellik 272
söyleşiler 18
sözel anlatı 40, 101, 110
sözel kültür 62, 275
sözelliğe geri dönüş 300
sözel ve yazısal 67
sözleşme 113, 114, 220, 239, 249, 250
sözleşme formülü 113
sözleşmeler 113, 245
sözlü aktarıcı 309
sözlü aktarımın dinamik süreci 56
sözlü anlatı 109, 307
sözlü anlatı ve içkin bilgi 307
sözlü gelenek 230, 275, 277, 283
sözlü gelenek aktarımı 230
sözlü tarih 59, 74, 81
sözlü Tora 304
söz, metin, yazı ve kitap kültürü 176
sözün geliştirilmesi 205
Spahn, P. 147
Spicer, E.H. 163, 164
Spieckermann, H. 166, 226, 235
Spiegel, J. 197
Spielberg, W. 217
sšm 189
sšm, tp-rd, nt-c 189
Staden, H. v. 295
Staudacher, W. 194
Steiner, Georg 17, 253
Steinleitner, F. 253
Steinmetzer, F.x. 247
stel 255, 256
stel yazıtları 255
Stone, M. 220
Strehlow, T.G.H. 68

Strickman, Michael 18
suç 225, 245, 252, 260, 261, 262, 263, 264
suç, hatırlama ve tarih yazımı 226
suçluluk tarihi 262
suç ve sorumluluk 263
suç ve suçluluk bilinci 264
Sukkot 229, 230
sunnmodeizm 213
Sundermeier, Th. 151
Suriye 89, 130
Sümerce ve Akadca 175
Sümer kent devletleri 240
Sümer kral listeleri 83
Sümerler 29, 175
Sümer ve Mısır kral listeleri 79
sünnet 167
süpürme hareketi 236
sürekliliğin kutsal mekânı 180
süreklilik 22, 23, 42, 47, 48, 52, 54, 98, 110, 111, 131, 142, 163, 170, 179, 187, 258, 282, 289, 290
Sürenhagen 246, 250
sürgün 60, 166, 210, 211, 217, 222, 303
sürgün çocukları 219
sürgün topluluğu 221
sürgün ve diaspora 210
sürüler ve sürü 148
süslemeler 98
süt ve bal akan 230, 232
symphonoi 279
Syn-graphe (birlikte yazmak) 275
Szlezak, Th. A. 268, 275
şabbat 219
şahitlik formülü 112, 113
şahit=şehit 216
şamanist 275
şamanlar 62
şapeller 50
şarkılar 98, 99, 163
Şavuot 229
şedakah 265
şedakot 265
şekinah 208
şema 182, 184
Şemac ve *Mehu* 178
şemata 205
Şeria 214, 227, 229, 232, 234
Şeria ittifakı 214
şeyh 104
şiddet 179, 220, 222
şiir 118, 186, 241, 278
şiirsel biçim 65
şiirsel kodlama 230
şimdinin soluklaşması 87
şimdiyi reddetme 87
şövalyelik 283
Şulgi 261
Şuppiluliuma 245, 247, 248, 249, 250, 251, 254
Şuppiluliuma'nın Mertlikleri 248
şuur alanı 147

T
tablet evleri 306
tablo 122, 123
tablo, liste 372
tabular 197, 198
Tacitus 59, 81, 94
Tadmor, H. 167, 265
tá en phone (seste olan) 274
tá en psychê (ruhta olan) 274
tahrif etme 30
takılar 68, 163
taklit 24, 27, 75, 107, 109, 111, 117, 261, 286
takvim 78, 83
Talmud 22
tam hükümranlık 179
tanıklık 59
Tanrı kelamının yazısı 180
tanrılar 66, 82, 86, 100, 180, 184, 185, 192, 194, 202, 246, 264, 265, 305
tanrılar dünyası 305
tanrılar ve insanlar 194
Tanrı mektupları 247
Tanrı'nın halkı 220
Tanrı'nın müdahalesi 244
tanrının oğulları ve emanetlerin koruyucusu 194
Tanrı'nın planlı iradesi 260
Tanrı'nın topluluğu 168
tanrının yolu 209, 210
tanrısal gücün bildirilmesi 256
tanrısal halk 221
tanrısal hiyeroglif yazısı 193
tanrısal kitaplar 196

tanrısal müdahale 256
tanrısal selamet planı 258
tanrısal ve ebedi olana katılma 289
Tanrı ve tarih 258
tanrıyı inkâr 262
Tao (yol) 103, 104, 151
tapınağın yasası 196, 197, 198, 200
tapmak 115, 166, 168, 169, 176, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 197, 199, 201, 202, 204, 207, 210, 211, 218, 223, 234, 298
tapmak kültü 197
tapınaklar 28, 41, 168, 191, 204
tapınakların yazı atölyeleri 372
tapınak ve kitap 187
taraf tutma 200
tarih 22, 25, 31, 51, 52, 53, 59, 60, 67, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 101, 102, 119, 120, 138, 142, 161, 166, 177, 180, 186, 187, 191, 192, 194, 195, 201, 203, 210, 212, 225, 226, 230, 238, 239, 240, 241, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 275, 278, 279, 282, 285, 289, 290, 300, 303, 305, 306, 308
tarih bilimi 51, 85
tarih bilinci 31, 74, 76, 77, 78, 81, 142, 195, 201, 258, 285
tarih çalışması 59, 72
tarihçi 71, 121, 235, 243, 278
tarih duygusu 74, 75
tarihe aykırı yapı 31
tarih eserleri 260
tarih felsefesi 184
tarihi anlam 252, 266
tarihi bilinç 57
tarihi dondurmak 78
tarihi itki 75
tarih ile bellek 138
tarih ile doğa 289
tarihin anlamlandırılması 86
tarihin doğrusallığı 80
tarihin göstergeleşmesi 305, 306
tarihin içselleştirilmesi 83
tarihin kutsallaşması 260
tarihin oluşu 194
tarihin zamanı 52
tarihi olay 46, 258
tarihi ulusal gelenek 308
tarihi yıllıklar 76
tarih kitapları 101, 187, 201
tarih mekânı 240
tarihselci eleştiri 137
tarihselci pozitivizm 137
tarihsiz halklar 77
tarihsizlik 76
tarih sonrası 25
tarih ve bellek 52, 74
tarih ve eylem 239
tarih ve gelenek 72
Tarih ve Zaman 259
tarih yazım biçimi 249
tarih yazımı 51, 52, 85, 177, 203, 226, 239, 246, 247, 248, 261, 275
tarih yazımının ortaya çıkışı 238, 308
tarih yazmak 278
tarikat rulosu 264
Taube, Jacob 218
Teb 201
tefsirciler 219
Teichmann 202
Teissen, G. 31
tek boyutluluk 93, 95
tek eşli aile 155
tek hükümranlık 179
teknik 29, 37, 42, 72, 81, 118, 123, 132, 133, 155, 225, 270
teknik mühendislik başarıları 81
teknoloji 78, 158
tekrar 51, 61, 65, 104, 106, 107, 151, 153, 269
tekrarlama 24, 86, 98, 99, 100, 111, 112, 236, 253, 290
tekrarlama ve çeşitleme 112
tekrarlama ve yorumlama 98
tekrarlama zorunluluğu 99
tekrarlanabilirlik 117
tekrarlanan bildirim 28
tekrarlanmamış yeni ifadeler 109
tek Tanrı inancı ile çoktanrılılık 234
tektanrılılık 222
tek tip yapı düşüncesi 189
Tek Yahve Hareketi 212, 213, 214, 219, 221, 235
Telepinuş'un Müdafaası 260

temel argüman 127
temel itki 74
temel metinler 111, 299, 309
temel metinlerin üretimi 174
temizlik 168, 199, 200, 208, 216, 235, 236
temizlik, doğruluk ve ahlaklılık 200
templum mundi 207
temsiliyet 142, 193
temsiliyetçi kültür 160
temsiliyetler 28
temsil kuralları 183
Tenach 115
Tenbruck 153, 240
teoloji 244
tertium comparationis 118
tesadüf 17, 131, 253, 256, 272
Tesniye 21, 59, 72, 113, 114, 167, 168, 208, 214, 217, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 235, 236, 237, 246, 261-264, 303, 305, 306, 307
te Velde 178, 194
Tevrat 14, 21, 28, 32, 58, 103, 115, 127, 134, 136, 173, 193, 212, 216, 219, 220, 223, 227, 239, 263, 288
Tevrat ve İncil 58
The Art Of Memory 68
Theban 260
The Divine Plan in History 258
Theissen, G. 49, 87, 174, 231, 236
Theophrastus 207
Thieberger, F. 229
Thomas, Keith 58
Thoth 185, 188
Thukydides 119, 123, 248
Thutmosis 208
tight society (sıkı toplum) 283, 309
tiyatrocu 121
tmc n ntr 196
todah 252
to eike kai hos etyche 118
tò Hellenikón 281
toplantı (*gahal*) 219
topluluk (*cahad*) 38, 41, 47, 62, 73, 219, 223, 285
topluluk ruhu veren bellek 38
toplum 18, 30, 45, 48, 64, 94, 124, 133, 141, 142, 143, 145, 146, 203, 267, 282, 283, 309
toplumsal bellek 18, 43, 44, 45, 48, 50, 51, 53, 54, 55
toplumsal bilinç 43
toplumsal bilinçsizlik teorisi 55
toplumsal davranış ansiklopedisi 284
toplumsal iletişim ve anlamlandırma 125
toplumsal katılım 65
toplumsal kimlik 32, 136, 140
toplumsallaştırarak bireyleştirme 136
toplumsal ve bireysel kimlik 144
toplumsal ve kültürel bellek pekiştirme teknikleri 68
toplumsal yapı 141
toprağın terki 236
toprak 57, 97, 115, 222, 223, 224
toprak kazanma hareketleri 222
topraksızlık 211
Tora 120, 188, 207, 223, 225, 229, 230, 231, 239, 262, 264, 288, 303, 304, 307
Torah 282
T(orah: Pentateuch) 115
Tora kanonlaşması 230
Tora'nın indirilmesi 229
totaliterlik 193
totaliter rejimler 127
totem mekânları 68
tören caddeleri 68
törenler 60
törensel iletişim 153, 285, 287
törensel yaşam 153
tragedya yazarları 32
Trentli Archytas 133
Tripithaka 103
tritojesaja 101
Troya 14
Truva miti 87
Tschuang-Tse 298
Tse, Lie 72, 298
Tukulti-Ninurta destanı 248
tutucular 165
tuzaklar 233
tüm dünyanın tapınağı 169
tüm halk 167
tüm kalbi ve ruhu ile 167
Türkiye 15
Typhon 82

U-Ü
Udjahorrense 217
ufuk 33, 57, 65, 147, 194, 291, 294
ulus 45, 142, 156, 278, 281, 282
ulusal kimlik 168, 174
ulusal kütüphane 169
ulusal tarih yazımı *-sit venia verbo-* 374
ulusal uyanış hareketleri 91
ulusal ya da etnik kimlik 140
ulus belleği 45
Umma ile Lagaş 265
umut ilkesi 236
Unnik, Willem C. van 112
unutkanlık 235
unutma 42, 45, 72, 80, 81, 107, 110, 146, 166, 192, 200, 203, 226, 232, 242, 243
Unutma! 241, 266
unutma korkusu 203
unutmanın biçimi 105
unutma teorisi 72
unutma ve hatırlama 227
unutma ve yok sayma 42
unvanlar ve arınalar 48
Upanishad 298
Ur Krallığı 261
Uroboros 112
uyanış hareketi 166, 167
uyarıcı hatırlama 78
uyarıcı unsur 253
uydurma gelenekler 91
uydurulmuş bir gelenek 163
uyum sağlamak 147, 208, 235, 303
uyum (*smphonoi*) 97, 111, 117, 135, 146, 147, 150, 151, 153, 160, 164, 208, 211, 234, 235, 280, 285, 303
uyumsuzluk 154
uzlaşmaz dayanışma 144
uzlaşmazlık (*antagonizm*) 144
uzun peruklar 165
uzun tırnaklar 165
üçlü sonat 117
üçüncü Hümanizm 137
Ülekin yerlileri 220
ün 70, 157, 223, 266, 297, 299
ünsüz yazımı 273
üst düzleme çıkarmalar 131
üst kültür 154
üstünlük iddiası 135
ütopya 88

V-W
vaazlar 99
vahiy 127, 131, 202, 218, 302, 304
vahyin sonu 186
Vansina, Jan 56, 57, 58, 79
varlık yokluk 135
varolana aykırılık 236
varolan düzene karşı mesafe koyma 147
varolanı iyi yorumlama 97, 98
varolanı reddeden bellek 31
Vassal 167
vatan 47, 48, 223, 224
veba 250, 251, 252, 254, 255, 256
veciz sözler 102
Veda 104, 270, 276, 288
Vedi-Brahman 158
Vergil 111
veri taşıyıcısı 62
vicdan 142
Vidal-Naquet, P. 84
Voegelin, Erik 194, 195, 213
vücudun boyanması ya da deformasyonları 163
vücut 65

W
Wagner, P. 63, 97
Walzer, M. 84, 236
Warburg, Aby 26, 28, 147
Watt, I. 267
Weber, A. 32
Weber, Max 26, 32, 39, 85, 93, 138, 302
Weidner, E. 230, 261
Weidner Kroniği 261
Weinfeld, M. 167, 208, 223, 265, 307
Weippert, M. 213, 234
Weizsaecker, Richard von 59
Wellek, R. 286
Westcar, Papyrus 110
Wette, De (*Beiraegen zur Einleitung in das Atte Testament-1806*) 277
White, Hayden 241
Wieckenberg, E.-P. 20
Wilamowitz 137
Wilcke, C. 83, 261
Wildung, D. 188

Will, E./Orieux, C. 219
Wittgenstein 150, 193
Wood, William 156

X-Y
Xenophanes 284
yabancı 15, 91, 105, 108, 109, 110, 125, 161, 169, 191, 206, 210, 211, 212, 215, 217, 221, 232, 234, 247, 249, 250, 272, 286, 302
yabancı boyunduruğu 91
yabancı düşmanlığı 161
yabancı korkusu 191
yabancılara karşı düşmanlık 190
yabancılık 161
yabancı sözler 109
yabanıl düşünce 297
yabanıl kültürler 297
yabanıllık 178, 179
yabanıl ve medeni 234
yabani*liğin* atılıp insanlığın kuşanılması 157
yabanilik 146, 155
Yahuda 166, 169
Yahuda krallığı 166
Yahudi 84, 119, 127, 131, 174, 175, 176, 208, 218, 219, 221, 225, 278, 280, 281, 288
Yahudi bilgelerin 24 kitap kanonu 288
Yahudi-Hıristiyan 225
Yahudi inancı 222
Yahudi kimliği 219
Yahudiler 15, 136, 164, 167, 186, 193, 220, 221, 236, 279, 280, 281, 295
Yahudilerin kitapları 280
Yahudiler ve Mısırlılar 280
Yahudilik 63, 77, 88, 89, 92, 97, 99, 100, 127, 134, 162, 165, 168, 174, 207, 210, 214, 236, 280
Yahudilik'teki kıyamet anlayışı 89
Yahudi Savaşı 84
Yahve 157, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 221, 222, 226, 234, 235, 258, 262, 263
yalan yere yemin 245
yansıtma kuralları 183
yapay bellek 38
yapay süreklilik 54
yapılaştırılmış hatırlama 192
yapısal bellek kaybı 81
yapmak ve yapmamak 241, 243, 244, 306
yaratılmış bağlantılar 241
yardımlaşma 243
yasa 113, 119, 123, 125, 182, 186, 196, 203, 208, 218, 228, 229, 230, 239, 241, 242, 262, 263, 274, 279, 304
yasa kitabı 218
yasaklar 147, 192, 196
yasalar 98, 101, 120, 157, 189, 203, 227, 239, 276, 279
yasalar ve nizamnameler 228
yasa ve itaat 263
yasaya uymak 212
yaşam 32, 47, 48, 54, 66, 70, 72, 87, 94, 102, 111, 119, 131, 143, 152, 153, 154, 157, 158, 164, 165, 168, 170, 189, 193, 195, 196, 199, 200, 202, 204, 205, 208, 210, 211, 216, 217, 219, 220, 232, 233, 234, 236, 239, 255, 258, 260, 283, 290, 298, 302, 304, 306, 309
yaşama bakış 163
yaşamdaki yer 118
yaşam evleri 170, 217
yaşamın içindeki kabinler 292
yaşam öğretileri 298
yaşamöyküsü 48
yaşam pratiği 131
yaşam yolu 151
yaşanılan zaman 54
yatay dayanışma 160
yatay farklılaşma 165
yatay ve dikey etnik sistem 159
Yates, Frances 38, 68, 224
yazar 13, 93, 106, 108, 113, 142, 147, 182, 190, 198, 199, 267, 274, 296, 309
yazarlar 62, 119, 122, 287
yazı 14, 15, 19, 26, 29, 30, 32, 40, 53, 55, 60, 62, 65, 67, 74, 78, 93, 99, 100, 102, 103, 105, 107, 108, 109, 111, 114, 132, 149, 152, 153, 165, 168, 169, 176, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 202, 217, 223, 224, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 286, 289, 291, 292, 295, 298, 299, 302, 306, 307, 308, 309, 310
yazıcı 209, 218, 219, 277
yazıcı-aktarıcılar 133

Yazıcı Esra 307
yazıcılar 102, 158, 200, 306, 307
yazıcı rahip 219
yazı, çerçeve ve hakikat 291
yazı evleri 217
yazı felsefesi 273
yazı ile tarih 74
yazı ilkesi 291
yazı kanonu 168
yazı kültürleri 19, 30, 40, 105, 149, 292
yazı kültürü 26, 111, 132, 152, 223, 224, 271, 275, 277, 289, 306, 310
yazı kültürüne sahip olmayan halkların tarih bilinci 74
yazılı anlatı 109
yazılı kültür 67, 74, 77, 96, 107, 137, 271, 275
yazılı metin 28, 113, 151, 289, 299
Yazılı Metinlerle İleşitimin Arkeolojisi Çalışma Grubu 18, 28
yazılı ve sözlü gelenek 275
yazı mekânı 279
yazı, metin ve kitap kültürü 176
yazı, metin ve yorumlama 299
yazının keşfi 17, 105
yazının kutsallığı 276
yazının ruhundan felsefenin doğuşu 268
yazının ve sanatın biçimleri 205
yazının yarattığı sonuçlar 280
yazısallıktan uzaklaşma 300
yazısız kültürler 99
yazısız ve yazılı 77
yazı sistemi 268, 269, 274, 292
yazı sistemleri 184, 269, 271, 273, 308
yazıt yazısı 181
yazı uzmanları kastı 307
Yazı ve Bellek 18
yazı ve iktidar 78
yazı ve matbaa 294
yazı ve metne dayalı rituel kültür 187
yazmak 158, 228, 262, 275, 278, 296
yazmak ve bilgi 158
yazmak ve hükmetmek 158
yazmak ve yönetmek 158
yedi gün 194
Yedinci Mektup 273, 293
Yehoşafat 213
Yehuda 91
Yehudalar 214
yeme ve içme 149
yeminden dönme 245
yeminler ve anlaşmalar 264
yemin ve lanet 113
yeni ağıtlar 101
yeniçağ 102
Yeniçağ'daki kanon 126
yeni disiplinler 126, 133
yenileme 106, 107, 108, 179, 182
yenilenme ivmesi 133, 134, 202
yeni metinler 105, 187
Yeni Sümer 41
yeni yasaların keşfi 133
yer 14, 18, 22, 24, 27, 38, 46, 48, 49, 52, 53, 54, 58, 65, 69, 73, 75, 84, 88, 89, 96, 97, 100, 104, 113, 115, 117, 118, 122, 123, 145, 161, 197, 200, 201, 215, 217, 218, 219, 227, 230, 232, 240, 257, 258, 265, 268, 269, 275, 276, 277, 295
yerel bağlılık ilkesi 153
Yeremia 307
Yeremya 167, 226, 228, 298
yerleşilen dünya 240
yerleştirme 47, 50, 69
yerleştirme sistemi 50
yersizlik 224
Yerushalmi, Y.H. 77, 263
yıllanma ve tozlanma 110
yok etme 30, 110, 164
yok olma 18, 110, 250
yoksullar ve mahrumları 159
yol gösterici ilke (*kanontes aletheias, regula veritatis, regula fidei*) 123
yol gösterici yorumlama 104
yollar 60, 98, 249
yol ve sınır işaretleri 149
yorum 101, 103, 105, 106, 111, 138, 185, 186, 187, 195, 205, 225, 287, 304
yoruma kapatma 103, 302, 304
yorumcular 304
yorum kültürü 205
yorumlama kurumları 104
yorumlama kültürü 174, 185, 299
yorumlama ve hatırlama 24
yorum sanatı 138
Yoşiya 166, 210, 225, 226, 235, 303
Yoşiya reformları 166

Yoşua 228, 229, 263
Young, Edward 85, 111
Yoyotte, J. 197
yön 83, 118, 122
yönetmelikler 276
yönlendirme 73, 85, 276, 277
Yudea 191
Yunan 13, 33, 37, 57, 58, 63, 87, 103, 104, 106, 108, 111, 115, 116, 131, 132, 173, 174, 175, 176, 189, 190, 191, 196, 201, 245, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 284, 285, 286, 288, 289, 292, 293, 295, 297, 301, 305, 307, 308
Yunan alfabesi 268
Yunan alfabe yazısı 268
Yunan aydınlanma dönemi 131
Yunan din kurumları 63
Yunanistan 14, 25, 70, 87, 109, 133, 134, 147, 169, 173, 174, 175, 203, 248, 267, 274, 275, 276, 277, 280, 282, 285, 286, 288, 298, 308, 309
Yunanistan yazı kültürü 267
Yunan kahramanlık öyküleri 58
Yunan klasikleri 288
Yunan kültürü 106, 174, 278, 285, 308
Yunanlı gezginler 201
Yunanlılar 115, 160, 195, 221, 272, 276, 279, 280, 281, 283, 284, 287, 295
Yunanlılık 14, 281
Yunan mitolojisi 57
Yunan-Roma 131, 189, 301, 307
Yunan sanatı 191
Yunan tarih yazımı 278
Yunan ve Mısır 280
Yunan ve Yahudi 280
Yunan yazı kültürü 289
yurttaşlık 159
Yusuf 167, 190
Yusuf ile Züleyha 190
yuvarlağa yuvarlak 184
yüksek bağlayıcılık karakteri olan norm 124
yüksek duvarlar 168, 208
yüksek düzeyde bağlayıcı, son derece temel, yaşama biçim veren ilke 124
yüksek düzeyli ve çabaya değer 135
yüksek kültür 155, 160, 162
yüreğine yazma 228
yürekte saklama 228
yüz yüze iletişim 153

Z
Zakhor! 77
zakhor we şamor 239
zaman 21, 22, 23, 27, 28, 30, 32, 39, 40, 44, 45, 46, 48, 49, 52, 54, 58, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 72, 73, 74, 78, 79, 82, 83, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 98, 100, 101, 102, 104, 107, 108, 109, 110, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 129, 132, 136, 142, 143, 144, 145, 146, 152, 156, 158, 159, 160, 164, 165, 174, 177, 179, 180, 182, 183, 186, 187, 193, 195, 196, 201, 208, 215, 222, 227, 228, 233, 234, 240, 242, 248, 252, 253, 255, 257, 258, 260, 265, 270, 278, 279, 285, 290, 293, 294, 295, 297, 299
zaman boyutu 92
zaman dizini 27
zamanın döngüselliği 99, 253
zaman ölçümü 177
zaman ve mekâna bağlılık 46
zanaatkarlık 181
Zelotlar 220
zelotların çilecilik felsefesi 221
Zerdüşt 32, 276, 288, 298, 299
Zerdüşt metinleri 288
Zeus'un yazı tabletleri 274
zikaron 99, 100
Zikkaron (Hatırlama Bayramı) 229
Zirker, H. 237
ziyafet methiyeleri 101
Zkr 226
zm3 178
zm3 t3wj 178
zoon logon echon 148
zoon politikon 148
zoraki bellek 55
zorunlu kibarlık 165