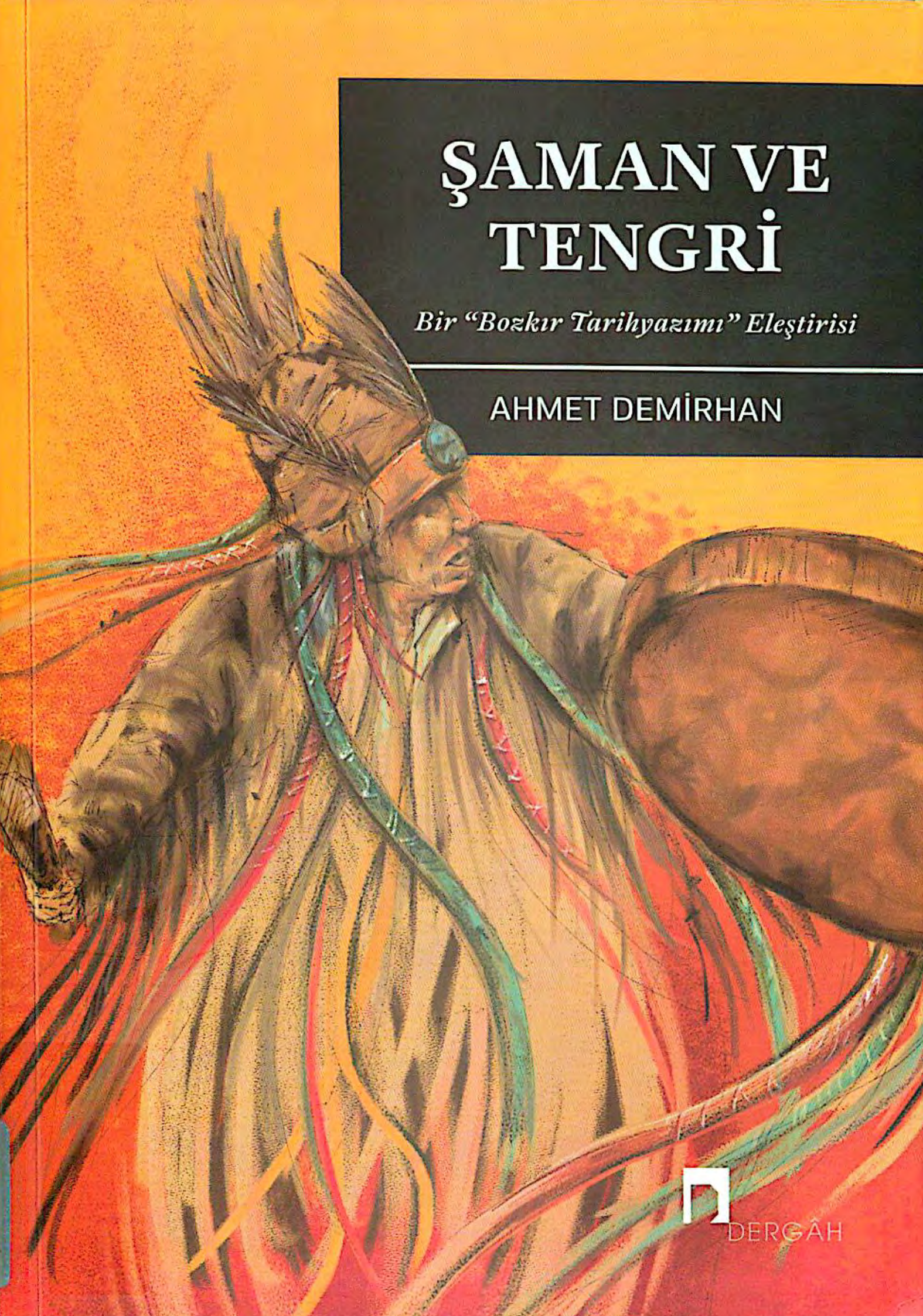
ŞAMAN VE TENGRİ

Bir "Bozkır Tarihyazımı" Eleştirisi

AHMET DEMİRHAN



DERGÂH

ŞAMAN VE TENGRİ
Bir "Bozkır Tarihyazımı" Eleştirisi

Ahmet Demirhan

DERGÂH YAYINLARI 1103

Tarih 117

Sertifika No 49170

ISBN 978-625-6839-88-5

1. Baskı Ağustos 2024

2. Baskı Aralık 2024

Dizi Editörü
M. İhsan Kara

Son Okuma
Atakan Duran

Kapak Tasarımı
Ayşe Nurgül Kabasakal

Sayfa Düzeni
E. Gökçe Aksoy

Baskı
Ana Basın Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
Mahmutbey Mah. Devekaldırımı Cad.
2622. Sok. No: 6/13
Bağcılar/İstanbul
Tel: (212) 446 05 99

Matbaa Sertifika No 52729

Dergâh Yayınları
Mimar Sinan Mah. Selamiali Efendi Cad.
No: 13/A 34672 Üsküdar/İstanbul
Tel: (216) 391 63 91-93
www.dergah.com.tr/bilgi@dergahyayinlari.com

Şaman ve Tengri: Bir "Bozkır Tarihyazımı" Eleştirisi'*nin yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.*

ŞAMAN VE TENGRİ

Bir "Bozkır Tarihyazımı" Eleştirisi

Ahmet Demirhan

DERGÂH

AHMET DEMİRHAN

Ankara'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi. Yüksek lisans ve doktora eğitimini Konya Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Modernlik ve postmodernlik ekseninde teolojinin aldığı biçimler üzerine çeşitli derlemeler hazırladı. Çeşitli çevirileri haricinde, *Modernlik, Püriten ve İslâmcı* ile *Göbeğini Kaşıyan Adamın Psikanalizi* gibi çalışmaları ile Dergâh Yayınları tarafından yayınlanmış *'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak: Osmanlı ve Hakimiyet Telakkileri* ile *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şarkiyatçılığın Menzili*, *Türkiyatın Seyri* adlı çalışmaları mevcut.

İÇİNDEKİLER

7 **ÖNSÖZ**

15 **1. BÖLÜM: JEO-POLİTİK VE POLİTİK TEOLOJİK BİR İNŞA OLARAK BOZKIR TARİHYAZIMI**

16 1. Bozkır Tarihyazımı Neden İstisnaidir?
27 2. Bozkır Tarihyazımında *Imperium*
40 3. Asena Kimlerdendir?
47 4. Bozkır Tarihyazımında *Etnos*, Dil ve Göç
54 5. Bozkır Tarihyazımında Oğuzlar
82 6. Bir Üst-Gösterge Olarak Bozkır

93 **2. BÖLÜM: ŞAMANIN JEOPOLİTİK YOLCULUĞU**

95 A. ŞAMANIN ANTROPOLOJİK İCADI
95 1. Şamanlığı Nerede Aramalı?
111 2. "Mağara"dan Nasıl Çıkılır?
129 3. Zihin, Bilinç, Mağara ve Şaman

155 B. ŞAMANIN ETNOGRAFİK KEŞFİ
155 1. Teolojiden Estetiğe Şamanlık
190 2. Zihindeki Sibirya: Sanat, Mit ve Boşluk
223 3. Sibirya ve Tarih

233 C. ŞAMANIN PSİŞİK YOLCULUĞU
233 1. Niye "Rumen Şamanlığı" Yok?
247 2. Şamanlık ve *Psukhe*
269 3. Grekler ve Şamanlık
288 4. *Psukhe* ve Püritenizm

305 **3. BÖLÜM: JEO-POLİTİKTEN POLİTİK TEOLOJİYE GEÇİŞ**

307 1. Ülgen'in Traji-Komik İcadı
317 2. *Psukhe*'nin Zoomorfikleştirilmesi
328 3. Şamandan *Tengri*'ye Nasıl Geçilir?

336 **4. BÖLÜM: TENGRİ VE BOZKIR POLİTİK TEOLOJİSİ**

337 1. Kuş Uçuşu Hakimiyet
362 2. "Han", Eskiden "Kam" mıydı?
387 3. "Ruh" Olarak *Tengri*
396 4. "Tengricilik" Nasıl İcat Edildi?
429 5. Sonuç: Deus Steppe Olarak Tengri?

443 **KAYNAKÇA**

ÖNSÖZ

Bu çalışma eski Türk tarihinin nasıl inşa edildiğine dair bir merakın ürünü. Ancak bu merak kendiliğinden ortaya çıkmadı. Daha Osmanlı üzerinde çalışırken kendisini gösteren Kayı boyu ve ona dayalı kabile anlayışı, Osmanlı'nın hakimiyet telakkisine etkide bulunduğu varsayılan bir Orta Asya geleneği, yine Osmanlı hukukunda sık sık gündeme getirilen kanun-örf çatışması gibi meseleler ilgimi Orta Asya'ya doğru zaten çekiyordu. Öte yandan, modern ulus devletin kurulmasıyla birlikte inşa edilmeye çalışılan bir kimliğin ana bileşenleri de Orta Asya'da aranıyor ve buna dayalı olarak bir toplum ve tarih tasavvur edilmeye çalışılıyordu. Dolayısıyla Orta Asya hem tarihsel derinliğiyle hem de aynı derinliğin başka diyarlara nakledilme tarzlarıyla zaten hem Osmanlı'ya dair çalışmada[1] hem de Şarkiyatçılık ile Türkiyat arasındaki ilişkilerin araştırılmasında[2] bir nevi aktör gibi kendisini belli etmişti.

Yine de bu çalışmaya başlarken amacım bizatihi "bozkır" da denilen Orta Asya'yla doğrudan ilgilenmek değildi. Konu dolaylı olarak karşıma çıktı ve daha sonra ana çalışma mevzuu halini aldı. Daha çok Selçuklu tarihyazımında hakimiyet telakkilerinin yerini tespit etmeye dönük okumalarla meşgulken biçimlenmeye başladı. Kısaca ifade etmek gerekirse, Selçuklu'nun zuhurundan devletleşmesine, daha sonra da yıkılarak yerini başka siyasal teşekküllere bırakmasına dair yaptığım okumalar esnasında, Selçuklu'nun tarihsel ve toplumsal olarak yerleştirildiği konum, daha öncesini de araştırmaya kendiliğinden zorladı. Başka bir ifadeyle, *tarihyazımsal kabullerle*

1 Ahmet Demirhan, *'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak: Osmanlı ve Hakimiyet Telakkileri*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2019).

2 Ahmet Demirhan, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiyatın Seyri, Şarkiyatçılığın Menzili*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2022).

bakıldığında Selçuklu'nun zuhurunu hakimiyet telakkileri bağlamında ele almak, bozkırın nasıl tasarlandığını ele almadan yazılamaz göründü. Üstelik, Selçuklu tarihyazımında genelde tekrar edilen hususların başka bir tekrarına düşmeden, ancak evveliyatın neleri içerdiğini de gösterebilecek bir genel tasvire ihtiyaç vardı. "Bozkır"a dair bu çalışma, bu ihtiyacın bir ürünü olarak ortaya çıktı.

Başlarda dar bir çerçevede başlayan ve Selçuklu'nun hemen öncesindeki döneme odaklanan okumalarım, sonrasında yine genişlemek zorunda kaldı ve kendimi birden Türklerin tarih öncesini ele alan çalışmalarla ilgilenirken buldum. Elbette amacım, en eski devirlerden Selçuklu'ya kadar uzanan kronolojik bir değerlendirme yapmak olmadığından, özellikle hakimiyete dayalı teşekküllerin nasıl inşa edildiğiyle, yani belli bir temanın nasıl sürekli kılındığıyla ilgili olduğundan, giderek bazı unsurlar ön plana çıkmaya başladı. Elbette ilk başlarda hem sürekli tekrar edilen hem de ayrıntılara inildiğinde tekrarlarda bile farklılıkların ortaya çıktığı bir tabloyla karşılaştım. Örneğin Selçuklu öncesi hakimiyet taşıyıcıları olarak görülen siyasi teşekküllerin etnik oluşumları Selçuklu'daki hakimiyetin hem nasıl teşekkül ettiğine hem de nasıl bir kırılma yarattığına dair sürekli gündeme getirilen meselelerden birisiydi. Ancak mesele kronolojik olarak anlatıldığında herhangi bir sorunla karşılaşmadan halledilebiliyordu, lakin Selçuklu'nun hakimiyeti neye göre devraldığına gelince çeşitli problemler ortaya çıkıyordu. Özellikle hakimiyet telakkileri açısından Oğuznamelerden Dede Korkut'a, Ötüken'den Asena'ya kadar bir yığın destani unsurun ziyadesiyle kullanılması ile tarihsel olarak teşkil edilen tablodaki hakimiyet nakilleri arasında ciddi bir boşluk vardı. Üstelik modern tarih yazımının yaslanmak mecburiyetinde olduğu çeşitli antropolojik, etnografik ve kozmolojik kavramlar ile bunların tarihsel olarak nasıl tezahür ettiğine dair belli başlı kabuller vardı. Özellikle animizme, totemizme, antropolojik olarak tasarlanmış *etnos*'a (ya da kandaşlığa) ister destanlardan ya da efsanelerden olsun ister Orta Asya coğrafyasındaki arkeolojik kalıntılardan veya dil varlığını gösteren buluntulardan olsun kanıtlar bulma çabası, kendince bir literatür üretmişti. Dolayısıyla sözle Orta Asya mitolojisinden arkeolojisine kadar bir dizi tarihyazımsal kavram seti zaten vardı.

Ancak kabaca ifade etmek gerekirse ne destanlar tarihsel vakaları destekliyordu ne de tarihsel vakalar destanların oluşumunu izah edebiliyordu. Kısacası bu kavram seti aslında ya işe yaramıyordu ya da başka bir işlevi haizdi. Bu da daha genel bir ifadeyle dile getirilebilecek bir soruya yol açtı: Selçuklu öncesi ve Selçuklu'da etnik teşekküller ile siyasi teşekküller nasıl telakki ediliyordu? Başka ve daha teknik bir ifadeyle, etnonimler ile politonimler nasıl bir etkileşim içindeydi? Bu etkileşim neticede hakimiyet telakkilerine nasıl yansıyordu? Üstelik bunların destanlardaki karşılıkları aslında neydi?

Problemi, önce Selçuklu'ya sirayet ettiği biçimiyle tanımlamaya çalıştım: Hem destanlardaki unsurlarla (diyelim ki Oğuznamelerde geçen bir hakimiyet anlayışıyla), hem de tarihsel unsurlarla birlikte okuyabilecek bir tarihyazımı var mıydı? Varsa neyi işaret ediyordu? Başka türlü ifade etmek gerekirse, Selçuklu'yla birlikte *hanlıktan sultanlığa geçiş nasıl mümkün olmuştu?* Buna, tarihsel olarak izlenebilecek bir dayanak var mıydı?

Ancak bu problemin geriye dönük veçhesi, yani Selçuklu öncesini ifade eden hanlık hakimiyet anlayışı, salt bir hakimiyet öngörmüyordu. Çin kaynakları vasıtasıyla literatüre giren (Ötüken'den Asena'ya kadar uzanabilen) başka *efsaneler ve çeşitli unvanların* özellikle *semâvî boyutları*, Orhun kitabelerinde ya da benzeri başka kalıntılarda dile gelen bir hakimiyet telakkisi, üstelik bunların nasıl yorumlanacağına dair belli bir tekrarı içerse de ayrıntılarda ortaya çıkan farklılıklar, bu tür meselelere konu olan *siyasal veya etnik teşekküllerin kimliğ*ine ve *geçmişler*ine dair (itiraf edelim ki kimi zaman usandırıcı derecede aynı şeyi söyleyen) neredeyse uzun bir zaman dilimine yayılan bir çalışmalar silsilesinin ürettiği varsayımlar, bu varsayımların konu edindiği teşekküllerin *siyasal ve toplumsal yapı*sını da belirleyen *inanç ve örgütlenme biçimler*ine dair öne sürülenlerin ortaya çıkardığı (yine çoğunlukla bir tekrarı içeren) tablo, meseleyi biraz daha analitik bir zemine doğru çekme gereğini doğurdu. Böylece ortaya "bozkır tarihyazımı" adı verilen bir alan çıktı. Dolayısıyla Selçuklu'ya dair tasarlanan bir çalışma, aslında ondan tamamıyla bağımsız olmasa da başka bir çalışmaya dönüştü.

Burada kullanıldığı anlamıyla "bozkır tarihyazımı", 1. Bölüm'de üzerinde ayrıntılı olarak durulacağı üzere, bir *yeniden inşa*yı içerir. Başka bir ifadeyle, efsanelerden çeşitli unvanlara, bunlara anlam kazandıran semâvî boyutlara, ortaya çıkan siyasi ve etnik teşekküllerin kimliğine ve geçmişlerine, ortaya çıkardıkları siyasal ve toplumsal yapıya, inanç ve örgütlenme biçimlerine ve bütün bunlarla bağlantılı başka meselelere, "bozkır"ı tarif etmeden bir anlam verilemez. Çünkü efsanelerden etnik ve siyasal teşekküllere, inanç ve örgütlenme tarzlarından toplumsal yapıya kadar uzanan bir dizi iddia veya varsayım, *önce* bir "bozkır" tarifi üzerinden yürütülür. Bu nedenle, "bozkır"ın ne öngördüğünün ve ne anlam ifade ettiğinin öncelikle araştırılması gerekir. 1. Bölüm'de *etnos* oluşumlarının çeşitli boyutları, *etnos*'ların nasıl siyasal bir teşekkül halini aldıkları, yani nasıl (kağanlık ya da hakanlık anlamında) bir imparatorluk (*imperium*) oluşturdukları, bu imparatorlukların daha sonraki etnik ve politik oluşumlara etkileri, *dil* ve *göç* açısından ne tür anlamları içerdikleri gibi meseleleri varsayılan ve genelde olabildiğince en Doğu'ya taşınmış bir şekilde tanımlanan bir "bozkır" tarifi üzerinden ele almaya çalıştım. Yani, ilgili çeşitli yerlerde çeşitli biçimleriyle birlikte ifade edildiği üzere, *"bozkır tarihyazımı", Orta Asya veya İç Asya denilen bir coğrafyanın en eski tarihinin Batılı bir tarihyazımına eklemlenebilmesi için en Doğu'ya itilmesinden, bu*

coğrafyadaki teşekküllerin merkezi olarak olabildiğince en Doğu'nun temel alınmasından oluşmakta ve dolayısıyla Avrupa-merkezli bir tarihyazımının *yeniden inşa ettiği* bir çerçevede kalmaktadır. İlginçtir ki bu tarihyazımı, örneğin Oğuzları da aynı çerçevede kurarken, aslında bazı verileri de gözardı eder. İlgili bölümlerde ayrıntılı olarak üzerinde durulduğu veçhile, aslında en eski Türklerin –en azından bazı gruplarının– yerleşiklikten göçebeliğe geçtiğini gözden yitirir ve neredeyse bütün bir eski Türk tarihini göçe zorlanmış ve Doğu'ya doğru taşınmış bu gruplar üzerinden kurmayı dener. Ancak bu, yeniden inşanın birçok sıkıntıyla ve sorunla birlikte yürütülmesini gerektirir.

Bu tarihyazımındaki anlamıyla "bozkır", bir "üst-gösterge" olarak işlev görür ve üzerindeki her türlü toplumsal, kültürel, dinî, siyasal ve benzeri yapı bu "üst-gösterge"nin yeniden inşa ediciliğinde kurgulanır. Bunun dışındaki alanlar ise genelde "bozkır"ı oluşturan unsurlara etkilerde bulunan Aryani bir toplumsallık olarak tasavvur edilir. Dolayısıyla "bozkır", Hint-Avrupalı kavimlerin etkisinde olan, olabildiğince Doğu'da olduğu varsayılan bir anayurtta sözde Altaylı kavimlerin, hareketli, yani göçebe; kendine özgü, yani antropolojik olmaktan çok etnografik; ancak siyasi bir teşekkül etrafında birleştiğinde bir güç olabilecek dağınık bir tarihyazımı vazeder. "Bozkır" öncelikle jeo-politik bir tasavvurdur.

2. Bölüm, Selçuklu üzerinden tespit edilen hanlık-sultanlık geriliminin en geriye gidildiğinde ortaya çıkardığı bir meselenin nasıl yeniden inşa edildiğini ele alır. Dolayısıyla "bozkır"ın dışarıdan, Avrupa-merkezci bir yerden nasıl inşa edildiğini sorgulamaya çalışır. Buradaki asıl aktör, "bozkır"a sadece inanç boyutuyla değil, toplumsal örgütlenmeden kozmolojiye kadar geniş bir alanda etnografik özelliklerini kazandıran bir unsur olarak şamandır. Ancak şamanı jeo-politik bir yeniden inşaya maruz tutulan "bozkır"ın kendine özgü bir aktörü olarak ele almak yerine, *önce* şamanlık literatürünün nasıl geliştiğine odaklandım. Bunu yaparken iki amaç gözettim: Birincisi, "bozkır"ın jeo-politik bir tasavvur olarak nasıl yeniden inşa edildiğini inşa ediliş *mantığı* açısından göstermek adına Aydınlanma dönemiyle birlikte keşfedilen diyarların, bu arada elbette Orta Asya ve civarlarının nasıl algılandığını göstermeye çalıştım. Başka bir ifadeyle (sosyolojik, tarihsel, dinî, kültürel, hatta felsefi birçok unsuru gözeten bir anlamda kullandığımız) "bozkır tarihyazımı"na doğrudan katkısı olan, ancak Türkçe literatürde genelde en eski Türk dini bağlamında ele alınan, üstelik herhangi bir sorgulamaya dahi tâbi tutulmadan *dogmatik bir biçimde benimsenen şamanlığın, önce Batı tahayyülünde nasıl inşa edildiğine odaklanmayı tercih ettim.* İkincisi, Avrupa tahayyüllündeki şamanlığın, çeşitli tasniflere tâbi kılmadan çözümlenemeyeceğini gördüm. Elbette Orta Asya söz konusu olduğunda Batı tahayyülüne göre biçimlenmiş bir *şamanlık, etnografik bir keşif* olarak görülebilir. Ancak bu keşif, aynı zamanda *şamanlığın antropolojik icadını* da gerekli kılar.

Böylece Batı düşüncesinde şamanlığın teolojiden antropolojiye, (çeşitli uzantılarıyla) doğa ve doğaüstünün biçimlenmesine etkisinden estetik alanda deha ve sanatsal performansların algılanmasına kadar birçok alanda çeşitli veçheleriyle yer edindiğini gördüm. Başka bir ifadeyle, *şamanlığın Batı tasavvurundaki fiili varlığı Orta Asya'daki muhayyel varlığından daha baskındı* ve birçok alanı tetiklemişti. Böylece Batı tasavvurunda birçok alanı tetikleyen böyle bir şamanlığın etkilerini, iki hat üzerinden teşhis etmeye çalıştım. İlk hat, bir *etnos* mahali olarak tasarlanan "bozkır"ın mahrum bırakıldığı *antropos*'a dayalı bir temelde gelişiyordu ve şamana *homo sapiens* açısından bir kıymet veriyordu. Şaman, *homo sapiens*'in kendi cismânîliğinin farkına varması, bilincini ve zihnini keşfetmesi için "mağara"ya sokulmuş ve Platonvari bu "mağara"da doğayı doğaüstünden, yeri yeraltı ve yerüstünden, kutsalı dindışından, normal bilinç işlevlerini dehaya özgü işlevlerden, rasyoneli irrasyonelden ayırdedebilmek için mekanizmanın mucidi haline getirilmişti. Anlaşılacağı üzere bu bölüm cismânîlikten bilinç ve zihine uzanan bir izlekte, şamanlığın nasıl icat edildiğine odaklanmaktadır. Ama aynı hatla çeşitli açılardan çakışan şamanlığın etnografik keşfi de negatif gördüğü hususları (doğaüstünü, yeraltı ve yerüstünü, esrimeli bilinç halleri, şarlatanlığı vesaire) kendi dışına atar; pozitif unsurları (doğal olanı, rasyoneli, dindışılığı, normal bilinç hallerini, sanatsal performansı vesaire) kendi ukdesinde toplamaya çalışır. Şamanlığın Batı tahayyülündeki bu ihatası, neticede, Sibirya üzerinden örneklendirilecek *bir tarih dışı veya tarihin kıyısı kategorisi*nin gelişimine ön ayak olmuştur. Bu haliyle 2. Bölüm, literatürde en genel tanımıyla bir esrime tekniği olarak tanımlanan ve buna göre biçimlendirilen bir şamanlık kabulünü olabildiğince geniş bir cepheden sorgulamaya girişir.

Bu bölüm ayrıca Batılı tahayyülünde ihata edilmeye çalışılan şamanlık algısının *antropos* ile *etnos* arasında böldüğü çizgiyi sorgulayamaya dönük bir temrindir. Bu temrinin ana yürütücüsü ise, Şamanlıkla birlikte gündeme getirilen bir "ruh" anlayışıdır. Çünkü şamanlık deyince ilk akla gelen isimlerden olan Mircae Eliade tarım toplumu olarak adlandırdığı Hint-Avrupalı toplumsallık ile göçebe toplumsallığını ayrıştırırken onların farklı "ruhsal" tezahürlerine odaklanır. Özellikle ondokuzuncu yüzyılda şekillenmeye başlayan böyle bir "ruh" kavrayışının şamanlığı nasıl etkilediğine odaklanan bölümde, antropolojide gelişen ve çoğunlukla (üstelik hatalı bir biçimde) doğaya canlılık atfetme şeklinde tanımlanan animizmin öngördüğü "ruh" tanımının kaynakları üzerine durularak bunun Greklerdeki yansımalarına değiniliyor. Literatürdeki adıyla "Grek şamanlığı"na dair çeşitli görüşlerin ele alındığı bu bölüm, bir yandan Homerosçu bir *psukhe* anlayışı çerçevesinde, diğer yandan da ondokuzuncu yüzyılda gelişen ve Greklere de yansıtılan çeşitli "ruh" tanımları çerçevesinde şamanlığın nasıl etnografik bir dağılıma tâbi tutulduğu sorusuna

yöneliyor. Burada şamanlığı etnografik bir tasnife tutan ana aktörün *psukhe*'ye dair çeşitli iddialar olduğu ve dolayısıyla *şamanlığın psukhe'ye dair bir tanzimi içerdiği* iddia ediliyor. Dolayısıyla tamamıyla şamanlığın nasıl kurgulandığına yönelen bu bölüm, "bozkır"da yeniden inşa edilen şamanlığın harici boyutlarını ve bu boyutların nasıl teşkil olunduğunu konu ediniyor.

3. Bölüm ise, doğrudan Sibirya şamanlığını konu ediniyor. Özellikle Ülgen adlı tarifi kimi zaman "ruh", kimi zaman da "ilah" olarak tasarlanan, keşfi ise ancak çağdaş bir takım masallardan oldukça eğlendirici ve tebessüm ettirici bir şekilde gerçekleştirilen bir mahlukun sorgulanmasıyla başlanan bölümde, bir yandan Batı tahayyülünde icat edilen ve keşfedilen şamanlığın "bozkır"a nasıl nakledildiğine odaklanıyor, diğer yandan da hem şamanlığı hem de "bozkır" için öngörülen bir hakimiyet anlayışını birlikte değerlendiriyor. Ancak bölümün ana temasını, yine "bozkır"da özellikle de *Türk mitolojisi de denilen bir derleme alan*ının çeşitli unsurlarıyla birlikte, hakimiyet tesisinde baş aktör konumuna getirilen *Tengri* anlayışlarının sorgulanmasına bir geçiş oluşturuyor.

4. bölüm, bu çerçevede Greklerde *theos*'a, "bozkır"da ise *kozmos*'a dönük bir ayrım hattı üzerinden inşa edilen *Tengri* kavrayışının etnografik şamanlık tasavvurlarının etkisiyle bir "bozkır kozmografyası" yürütmek için nasıl bir çerçevede değerlendirildiğine odaklanıyor. Bölümün en ilginç yönü ise bu kozmografyada şamanların da yardımcısı olan *"bozkır"a ait "ruh"ların nihayette zoomorfik bir kozmos inşasını gerekli kıldığını göstermek ve "bozkır"ın, "insan"ın değil "hayvan"ın üstün olduğu bir inşaya tâbi kılındığını sergilemek*. Yani, "bozkır"ın jeo-politik kurgusunun aynı zamanda "insan"a yer vermeyen, yer verdiği durumlarda ise onu hayvana tâbi kılan bir kurgu olduğunu göstermek. Neticede, *Şaman ve Tengri: Bir "Bozkır Tarihyazımı" Eleştirisi*, "bozkır"a has kılınan siyasal ve toplumsal teşekküllerin Batı tarihyazımına dahil edilmek için en Doğu'ya itilmesi neticesinde ortaya çıkan toplumsal ve tarihsel tasavvurlardan kurtulmak için, *öncelikle hem "bozkır tarihyazımı"nı oluşturan unsurların, hem de onu "insan"dan mahrum bırakan anlayışların eleştirisine bir çağrı*da bulunuyor.

Bu çalışmada herhangi bir "sonsöz"e gerek duymadım. Ancak bir Sonsöz eklemiş olsaydım, bunun iki cümleden müteşekkil olacağını belirtmem yerinde olur: *Bozkır denilerek kurgulanan istisnai bir tarihyazımının jeo-politik ve politik teolojik inşaya öncelikle "insan"ı geri getirecek bir bakış açısı elzemdir. Bunun için de öncelikle "bozkır" denilen teşekkülün inşasında kullanılan kavramların ve kategorilerin yerinden edilmesi gereklidir.* Aksi takdirde Türk tarihi, çalışmanın ilk bölümünün başında sözü edilen bir sömürge coğrafyası gibi algılanmaya ve dışardan bir "iktidar" tâbi kılınmaya devam eder.

Kitabı oluşturan bazı bölümler daha önce değişik biçimleriyle başka yerlerde yayınlandı. 1. Bölüm biraz kısaltılmış haliyle, "Jeo-Politik ve Politik Teolojik Bir

İnşa Olarak Bozkır Tarihyazımı" adıyla *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*'ne gönderildi. Ancak hakem heyeti çalışmanın eleştirel boyutundan rahatsız oldu ve makalenin eleştirellikten arındırılarak bir literatür taramasına dönüştürülmesini talep etti. Bu ancak makalenin amacının inkarıyla mümkündü. Bu nedenle makaleyi söz konusu dergiden geri çektim. Ancak *Türkiye Günlüğü* dergisinin Cumhuriyet'in 100. yılı münasebetiyle Türk tarihyazımına dair bir sayı çıkaracağını öğrenince, yazıyı yeniden düzenleyerek oraya gönderdim. Dolayısıyla makale *Türkiye Günlüğü*'nün 155. sayısında yayınlandı. Bu vesile ile *Türkiye Günlüğü* dergisinin sözkonusu sayısı yayın aşamasındayken vefat eden kıymetli Mustafa Çalık'a Allah'tan rahmet dilerim. Bu süreçte yardımlarını esirgemeyen Abdurrahman Atçıl'a, Mehmet Akif Kayapınar'a, Uğur Topal'a ve İhsan Ayal'a teşekkür ederim. 2. Bölüm'ün başlangıç kısmı, kısmi değişikliklerle, *Milel ve Nihal Dergisi*'nin 19. cildinin 2022 tarihli 2. sayısında "Cadılar, Gezgin Ruhlar, Ginzburg ve Eliade: 'Şamanlık Nedir?' Sorusuna Analitik Bir Yaklaşım" adıyla yer aldı. Bu yayının ortaya çıkmasına vesile olan Fuat Aydın'a, Kemal Ataman'a, Hakan Olgun'a ve anonim hakemlere de teşekkür ederim. 2. Bölüm'ün bazı kısımları ise, *Teklif Dergisi*'nin Kasım 2022 tarihli 6. sayısında biraz kısaltılmış ve derginin formatına uyarlanmış olarak "Kalem Alıp Kalın Gözün Yazmalı" adıyla yayınlandı. Metni okuyan, eleştiren ve yayınlanmasına katkı sağlayan Dursun Çiçek ile Ahmet Ayhan Çitil'e müteşekkirim.

Yayın sürecindeki editörlüğü nedeniyle İhsan Kara ile metnin son okumasını gerçekleştiren Atakan Duran'a, ayrıca Dergâh Yayınları yönetimine her zamanki gibi teşekkürlerimi sunarım.

1. BÖLÜM

JEO-POLİTİK VE POLİTİK TEOLOJİK BİR İNŞA OLARAK BOZKIR TARİHYAZIMI

Türk tarihinin en eski devirlerine dair tarihyazımının ana aktörünün genel olarak "bozkır" olduğu söylenebilir. "Bozkır" göçebelikten şamanlığa; şamanlıkla birlikte inşa edilmesine rağmen sanki ondan ayrı bir inanç sistemiymiş (hatta neredeyse dinmiş) gibi sunulan Tengrizmden Türk mitolojisi adı verilen, ancak mitolojik herhangi bir okumaya mahal veremeyecek kadar dağınık, çelişik ve kimi zaman Çin kozmolojisine, daha çok da Batılı muhayyileyi harekete geçiren bir unsur olarak Grek mitolojisine öykünen bir yapıyla oluşturulmaya çalışılsa da, en iyisinden ocak başında eğlenmek için söylenen masalları andıran biçimlere, en kötüsünden ise Radloff gibi Şarkiyatçıların uydurmalarına konu olan animistik kozmografyaya yaslanan sentetik mesellere; bu tür özellikleri nedeniyle herhangi bir diyarla kıyaslama yapılmasını mümkün kılmayacak denli istisnaileştirilen çeşitlilikte unvanlarla örülü bir iktidar teşkiline; neyin niye ve ne olduğunu takip etmenin güç olduğu kurttan kartala, geyikten turnaya bir hayvanlar geçidinden kimin kim olduğunu ve nerede ne yaptığını analitik olarak izlemenin güç olduğu bir boy, soy, kabile ve başka siyasi teşekküllere; dağ bayır, orman, gök, güneş, ay, hava ya da su kültlerinden bu kültlerin dayandığı iddia edilen çeşitli mesellerden kozmogenesis ya da antropogenesis çıkarılmasına kadar uzanan, hayatın neredeyse dokunulmadık tek bir alanını dahi bırakmayan en ince ayrıntılarını belirleyen ana unsurdur. "Bozkır" inşa edilmeden

bu karışık, kimi zaman birbirleriyle çelişik, geneli itibarıyla da akışkan ve hareketli unsurların varlığından bahsetmek mümkün olamaz.

Kısaca ifade etmek gerekirse, "bozkır" olmasa, örneğin bütün göçebelik iddiaları çöker. "Bozkır"ın özne olduğu bir tarihyazımında aslında orijinal masalda çocuklarından biri olmasına rağmen nedense, hatta tuhaf bir biçimde kurdun kendisiyle özdeşleştirilen, çağdaş yorumcuların bazılarına göre Türki olmaktan ziyade İrani kaynaklı olduğu iddia edilen Asena anlatılarının arkaplanını yoklamak bile mümkün görünmez ve buna bağlı bir hükümranlık anlatısı inşa edilemez.[1] Yine "bozkır" gibi bir inşa olmasa, bizde nedense çok tutulan Jean-Paul Roux'nun insandan ziyade hayvana itibar edildiğini iddia ettiği bir coğrafyanın hayvandan ziyade insana yaslanan bir tarihyazımına ciddi bir şekilde ihtiyaç duyduğu belki de hiç farkedilemez.

Öyleyse "bozkır" anlatısı bize ne anlatır? "Bozkır" nasıl bir öznedir? Dahası "bozkır" tarihyazımının ana ögeleri nelerdir? Nasıl bir inşa ve yeniden inşa sürecinden geçirilerek en eski Türklerin ana yurdu, *Urheimat*'ı olmuştur? *En eski Türklerin Batılı bir tarihyazımına konu olabilmesi için sözkonusu insanların illaki en Doğu'ya, Doğu'nun da en uç ve zor bir coğrafyasına, Sibirya uçlarına itilmesi* ile yeniden bir inşa olarak "bozkır" tarihyazımı arasında bir ilişki kurulabilir mi? Kısacası "bozkır", Avrupa-merkezci bir tarihyazımının bir ürünü müdür? Öyleyse, nasıl?

1. Bozkır Tarihyazımı Neden İstisnaidir?

Genelde 13. yüzyıl öncesi Türkçesinin etimolojik lügatiyle tanınan, ancak Orta Asya Türk tarihiyle ilgili çalışmaları da bulunan İngiliz Şarkiyatçı Sir Gerard Clauson'un daha çok Altay şamanlığı üzerine çalışmalarıyla bilinen, ancak genel olarak Sibirya halkları konusunda tarihsel, arkeolojik ve etnografik çalışmaları da olan Rus Şarkiyatçı Leonid Pavloviç Potapov'a 18 Kasım 1959 tarihli mektubu, ilginç bir kıyaslamayla başlar. Clauson, Moğolistan'ın kuzeydoğu sınırındaki Tuva'da çalışmalar yürüten Potapov'un "o kadar sapa bir yerde tekrar iki akciğerinden de zatürre olduğunu" öğrenmekten duyduğu üzüntüsünü dile getirirken, Sir Winston Churchill'in de birisi İkinci Dünya Savaşı'nın kritik dönemlerinde olmak üzere birkaç kere akciğerlerinden

1 Asena masalı o kadar yerleşmiştir ki Sezai Karakoç gibi bir isimde bile onunla karşılaşıldığında insanın şaşası gelmiyor. Karakoç, 6 Ocak 1959 günü Sirkeci'de meydana gelen ve 38 kişinin öldüğü bir patlama esnasında patlamanın olduğu binanın hemen yakınındaki bir kahvehanededir ve yaralı olarak kurtulduğu patlamadan sonra toza bulanmış binanın enkazından çıkarken şunu söyler: Binadan "çıkarken aklıma Bozkurt'un önderliğinde Ergenekon'dan ecdadımızın çıkışı geldi". Bkz., Sezai Karakoç, *Hatıralar II*, (Diriliş Yayınları, İstanbul: 2022), s. 114-121. Bu konudaki bir değerlendirme için bkz., Ahmet Demirhan, "Türk Düşüncesinde Şarkiyatçılık Eleştirisi Nerede Aranmalı?", *Derin Tarih Dergisi*, Şarkiyatçılık Özel Sayısı, no. 26 (Aralık 2023).

zatürreye yakalandığını; ancak tıpkı Potapov gibi "penisilin" sayesinde bu illetten kurtulduğunu söyler. Churchill'in zatürreye yakalanmasının Potapov gibi "sapa bir yerde" bulunmaktan kaynaklanmadığına, sözde "medeni" dünyanın ortasında gerçekleştiğine "penisilin" sayesinde iyileşmek dışında her ikisinin de çok ortak bir yönü bulunmadığına dikkat etmeyen Clauson, Ruslar olarak "Tuvalıları çağdaş tıp teknikleri konusunda ne kadar çabuk eğittiğinizi duymak çok ilgimi çekti" diye ekler. Böylece penisilin kıyaslamasının yersizliğini silecek başka bir kıyaslamaya da geçme imkânı bulur: "Sovyet Asyası'nı Britanya Kolonileriyle mukayese etmenin moda olmadığını biliyorum, ama anladığım kadarıyla *aynı tür sorunlarla karşılaşıp aynı çözümleri bulmuşuz*".[2]

Doğrusu biraz Rus ve Sovyet Şarkiyatçılığının genelde unutulmasından kaynaklanan böyle bir benzerlik, hem mektubun yazıldığı dönem, hem de bugün itibarıyla "moda"dan çok daha fazlasını işaret eder;[3] çünkü Clauson, büyük bir özgüvenle, mukayesesini daha da derinleştirir: "Tuva, Altay ve Kazakistan gibi yerlerle Nijerya, Altın Sahili (Gana), Sudan ve Irak gibi yerlerin kültürel seviyesi bundan elli sene önce hemen hemen aynıydı ve her ikimiz de –eğer bunu söylememe müsaade ederseniz– hemen hemen aynı yöntemlerle birkaç yılda bu *çok iptidai insanlarla medeniyet yolunda epey yol katettik*". Yine de bu iki medenileştirme hamlesi arasında bir fark da vardır: "Ancak aramızda fark şudur ki siz halen ilerlemelerinin geleceğini kontrol ve teşvik etme imkânına sahipsiniz. Yol gösteren el bir kere çekildiği vakit Sudan ve Irak (hele hele Hindistan ve Pakistan) gibi yerlerin ne kadar çabuk geriye gidebileceğini görmek, bu ülkede *gerçekleri bilen bizim gibi insanları üzmektedir*".[4] Şamanlar üzerine çalışan, dolayısıyla şamanlığı yeniden icat ederek kültürleştiren ve sömürgeciliği o yolla da sürdüren Potapov gibi birisinin şifacı da olduğu söylenen şamanlardan ziyade penisilinle iyileşmesindeki antropolojik ve sömürgeci ironi bir yana, Claudson'un hayıflanmasındaki medenileştirici merhamet, kimi zaman çalıştığı "Pirelli Ltd.'nin" imkanlarını kullanarak Potapov'a ihtiyaç duyduğu bir kaynağın kopyasını ulaştırmayı önerecek kadar da yayılmacıdır.[5]

2 Sir Gerard Clauson, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları: 13. Yüzyıl Öncesi İç Asya'da Türkler ve Diğer Kavimler*, haz. Ali Suat Ürgüplü, (Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2015), s. 75; italik eklendi. Bu yayın çift dillidir, dolayısıyla aşağıda gerektiği hallerde orijinali gözönüne alınarak da yorumlarda bulunulacaktır.

3 Bu konudaki çeşitli tartışmalara da değinen bir değerlendirme için bkz., Demirhan, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiyatın Seyri, Şarkiyatçılığın Menzili*, özellikle " Bir Rus Şarkiyatçılığı Var mı?" adlı bölüm, s. 403-436.

4 Clauson, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları*, s. 75; italik eklendi.

5 Clauson, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları*, s. 87: "adı geçen metinlerin herhangi birinin fotostatını arzu edecek olursanız belki Pirelli Ltd.'nin ofisinde yaptırabilirim; zira artık bu şirketin başkan yardımcısıyım".

Ne var ki söz konusu mektubun amacı, sömürgeciliğin etkilerini veya sömürgecilerin sömürgecilik sonrası hayıflanmalarını paylaşmak değil, Orta Asya tarihinde "Türk ve Türk olmayan halkların konumlarını büyük ölçüde baştan ele alma"yı gerektirecek derecede sorunları bulunan Türkiyat çalışmalarını değerlendirmek; son zamanlarda çıkan, belki de birbirlerinin henüz vakıf olmadığı yeni kaynaklardan birbirlerini haberdar ederek "gerçekleri bilen"ler olarak bu sorunlu alanın nasıl yeniden inşa edilebileceği konusunda fikir alışverişinde bulunmaktır. Clauson, Sovyet ve Britanya sömürgelerinin (kendi zannına göre, hiç farkında olmadan) aynı yöntemleri kullanarak "çok iptidai halkları" medeniyet yoluna aynı biçimlerde sokmuş olmalarına benzer bir biçimde, bu konuda Potapov'un yaptığı (cevabi mektuplar yayında yer almadığı için nasıl olduğunu bilemediğimiz) tasvirine katıldığını söyler: "Türkçe konuşan, Hint-Avrupalı ve Ugor-Somayed halklarının Hun-Sarmat dönemindeki *konum*larıyla o tarihten 7. yüzyıla kadarki *hareketler*ini kafamda *sarih bir surette şekillendirmekte zorlanıyorum*".[6] Bu zorlanmanın gerekçesi ilk bakışta ilgisizlik gibi sunulur: "Bunun başlıca sebebi ... hiçbir bilim adamının Batı ve Çin edebi kaynaklarıyla arkeolojik delilleri koordine ederek Orta ve Doğu Asya'nın MÖ 1. binyılının ortalarından MS 1. binyılın sonlarına kadarki tarihini yazmaya teşebbüs etmemiş olmasıdır".[7] Ancak Potapov'a belki de elimizdeki en uzun mektubunda Clauson, ilgisizliği de aşan bir takım nedenler sıralar.

Bu nedenlerden ilki coğrafidir: Clauson, *önce* topografik bir düzen (ya da Potapov'a mektubunda yeni bitirmiş olduğuna değindiği makalesindeki bir ifadesiyle "orijinal habitat"[8]) inşa eder: Orman, bozkır ve tarım halkları ve bunların dağılımı vardır. Örneğin Moğollar ve Ugor-Samoyedler kesinlikle orman halklarıdır, Türklerse kesinlikle bozkır halkları. Üstelik bunların tarihleri muğlaktır. Ayrıca İrani, yani Hint-Avrupalı bozkır halkları da vardır ve diğerlerinin aksine bunların tarihi hayli "sarih"tir: "En azından bence Asya'da esas itibarıyla bozkır sakinleri olan Hint-Avrupalıların tarihi oldukça sarihtir".[9] Böylece Clauson, Orta Asya'da en azından MS 2. yüzyıla kadar uzanan bir yerleşim düzeni inşa eder ve aslında bunu, her ne kadar Potapov'a kafasında "sarih bir surette" canlandırmakta zorlandığını yazsa da bir şekle sokmayı da her nasılsa başarır: At nalı şekline. Söz konusu dönemde Orta Asya, tarihleri "sarih" olan Hint-Avrupalıların kuzeyde Doğu Avrupa'dan Moğolistan'a ve güneyde de İran'dan Çin'e doğru uzandığı uzun iki hat ile şekillenmiş bir at nalı gibidir; bu iki hattın kuzey ucunda Tunguzlar ve Moğollar, güney ucunda ise

6 Clauson, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları*, s. 77.

7 Clauson, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları*, s. 77-79.

8 Sir Gerard Clauson, "Turk, Mongol, Tungus", *Asia Major*, c. VII, no. 1 (1960), s. 106

9 Clauson, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları*, s. 79.

Çinliler bulunmaktadır.[10] Uçları doğuya doğru açılan bu yan yatmış at nalının ana gövdesinin kuzeyini Hint-Avrupalı Harezm, İskitler ve Samatlar; güneyini ise yine Hint-Avrupalı Soğdlar ile uzantıları oluşturur. Böylece *at nalı, fiili Çin seddine benzer hayali bir set oluşturur*. Milattan önceki ve sonraki ilk binyıllarda Orta Asya açık ucu itibarıyla Çin seddi, ana gövdesi itibarıyla Hint-Avrupalı bir set tarafından kuşatılmış bir at nalı gibidir. Türkler ise iki hat arasındaki orta boşlukta yer almaktadır.

Her ne kadar Clauson başarılı bir şekilde yeniden inşasının gerçekleştirilemediğinden şikâyet etse de en eski devirlerden beri Türk tarihi biri fiili ve diğeri de hayali iki set arasındaki orta boşlukla ifade bulan bir şeklin içinden inşa edilmeye çalışılır. Başka bir ifadeyle, orta boşluk, o iki setin varlığından bağımsız doldurulamaz. Bu açıdan Türkler söz konusu olduğunda asıl soru, at nalının orta boşluğunun nasıl yeniden inşa edileceği sorusudur.

Böylece coğrafyadan antropolojiye, daha doğrusu o boşluğun antropolojinin tasavvurlarıyla yeniden inşa edilip edilemeyeceği sorusuna geçilir. Clauson o boşluğun "kabile"ye dayalı teşekküllerle doldurulacağına ihtimal vermez: "Bugüne kadar kimsenin Türk 'kabile'sinin [tribe] ne olduğu konusunu açıklığa kavuşturmuş olduğunu zannetmiyorum. Türkülerin [Orhon kitabelerini diken Göktürklerin] çeviriyazıda ekseri *budun* olarak verilen ve [Rus Şarkiyatçı Sergey Efimoviç] Malov'un *narod* olarak tercüme ettiği bir kelime vardı. [Bu kelime] Kaşgari'de geçer ve orada ... 'avam' olarak tercüme edilmektedir. Ben doğru transkripsiyonun *bodun* olduğunu ve bunun *er-eran, oğul-oğla:n* gibi *bod* 'klan, *rod*' kelimesinden -n eki ile kural dışı yapılmış bir çoğul olduğunu düşünüyorum. Eğer bu doğruysa *bodun*, *narod*'dan ziyade *plemja*, 'klanlar topluluğu' manasına gelir".[11] Başka bir ifadeyle, o orta boşlukta antropolojinin has kavramı "kabile" değil, olsa olsa klanlara dayalı topluluklar yer almaktadır.

Böyle bir "klanlar topluluğu"nun (*collection*; derlemenin veya toplamanın) ana birimi ise "aile"dir: "Ana birim 'aile' idi ki bu herhalde koca ve karısı veya karıları ile çocuklardan ibaret idi. Belirli sayıda aile avcılık ve başka amaçlarla bir araya geldiği vakit bir 'tayfa' [ya da sürü: *band*] oluşturuyorlardı. Aileler arasında genetik bağlar olabilir, ama bunun illa böyle olması lazım değildi. Türk, Çin ve diğer folklorlarda kökleri derinlere giden 'ortak ata' kavramı olay sonrası hakikiden ziyade efsanevi [mythological] icada benzemektedir".[12]

Bu, "aile"den *siyasal* bir teşekkül neşet edemeyeceği anlamına gelir. Çeşitli "aile"ler ittifaka girse bile, bu ittifaktan, Clauson'un ifadesiyle, "başlangıçta menfaate

10 Sözkonusu at nalı şekli için bkz., Clauson, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları*, s. 81.

11 Clauson, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları*, s. 89.

12 Clauson, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları*, s. 89-91.

dayalı kooperatiflerden ibaret olan değişik 'tayfa'lardan" (band) başka bir şey ortaya çıkmaz. Belki "tayfa"lar kendilerine bir ortak ata icat ederek "klan (*rod*)" oluşturulabilirler ve böylece reisin koca olduğu ataerkil bir özelliği haiz bir örgütlenme içinde bulunabilirler. Ancak bu durumu sağlayan "din", yani şamanlık da olabilir. Çünkü dişi şamanları bulunan Moğolların aksine, "Türklerde din erkeklerin elinde olup erkek şaman için 'bögü' diye bir kelimeleri vardı". Bu durum ise, "bozkır sakinlerinin göğe tapmasıyla orman sakinlerinin yere tapması arasındaki farkı aksettiriyor olabilir".[13]

Coğrafyadan antropolojiye, oradan da "din"e sıçrayan bu tasvirleri besleyen asıl *yöntem*, ne net bir kabile tanımı arayışı, ne de eski Türklerde örgütlenme tarzlarının ne şekilde oluştuğuna dair dört başı mamur bir yeniden inşa çabasıdır; asıl yöntem, etnografik veya antropolojik verilere ihtiyaç duyulsa da, temel veri olarak dilin, hatta dilin tamamının değil etimolojisinin alınmasıdır. Elbette burada dil ya da etimoloji, dil ailelerine veya birliklerine dair daha geniş bir hiyerarşinin ürünüdür ve bu hiyerarşide Türkçenin konumu önem taşır. Bu nedenle Clauson önceleri Fin ve Ugor dillerinin içerilmesiyle Ural-Altay denilen, ancak daha sonra Fin grubunun ayrı tutularak sadece Moğol, Tunguz ve Türk dillerini kapsayacak bir biçimde Altay adı verilen bir varsayıma, tıpkı kabiledeki gibi "ortak ata" üzerinden, mesafeli durur: "Türk, Moğol ve Tunguz dillerinin *ortak bir ataya sahip olduklarının* asla ispat edilmediklerini söyleyen ... görüşü... paylaşıyorum. Hatta daha da ileri gidip, mümkün olduğu kadarıyla aksinin ispatlanabileceğini yani bu dillerin *ortak bir ataya sahip olmadıklarının* kanıtlanabileceğini söylüyorum".[14]

Yani Altay varsayımına katılmamasının nedeni, onun dillerden ziyada halklara vurgu yapması, başka bir ifadeyle sanki evveliyatta ortak bir kabile varmış gibi kurgulanmasıdır: "Altay teorisi TMT [Türk, Moğol, Tunguz] dillerinin *genetik olarak* ilişkili olduğuna, yani (*tıpkı Fransızcanın, İtalyancanın, İspanyolcanın Latinceden neşet etmesi gibi*) en eski tek bir dilden neşet ettiğine ve böylece Hint-Avrupalılar, Samiler ve Fin-Ugorlar gibi bir dil ailesi oluşturduğuna dair teoridir. Bu, *dillerden ziyade insanlar açısından*, geçmişte uzak bir tarihte çeşitli TMT gruplarının atalarının tek bir kabile veya yan yana yaşayan küçük bir kabileler grubu oluşturduğunu; daha yakın bir uzak geçmişte bu çekirdeğin, birinin evde kalarak ve diğer ikisinin de göç ederek farklı yollara gittikleri veya her üçünün de farklı yollara gittiği üç parçaya bölündüğünü;

13 Clauson, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları*, s. 91.

14 Sir Gerard Clauson, "Altay Teorisi Karşıtı Bir İddia", çev. Fatma Ertürk, *Dil Araştırmaları*, no. 8 (2011), s. 171; italik eklendi. Makalenin orijinalinin neşri 1956 tarihlidir. Ayrıca Türk, Moğol ve Tunguz halkları bağlamında Altay teorisini değerlendirmesi için bkz., Clauson, "Turk, Mongol, Tungus", s. 109-112.

bu ayrılmadan sonra da üç dilin de bir diğeriyle birbirini anlamayacak derecede teması kaybettiğini, ancak onların orijinal olarak bir olduğunu kanıtlayacak kadar yeterli unsuru barındırdığını işaret eder". Oysa ona göre, bir dil ailesi, *insanlardan ziyade diller açısından*, yani dillerin "fonetiği, grameri ve leksiografyası [sözlük yazımı] alanları"nda "genetik ilişki" olup olmadıkları açısından anlamlıdır; ayrıca "farklı dil ailelerine ait kabul edilen diller genelde benzer fonetik yapılara ve gramerlere sahip olurken, aynı aileye ait diller çoğunlukla farklı fonetik yapılara ve gramere sahip olabildiklerinden" sadece leksiografya "gerçekte sağlam ölçütü" oluşturabilir.[15]

Demek ki Clauson'a göre, bir kabile olamayacak derecede klanlar halinde kolayca birleşen ve kolayca dağılan bir yapı ile bu "insanlar"ın konuştuğu diller arasında diyelim ki Hint-Avrupa ve Sami dil aileleri varsayımlarında olduğu gibi bir denklik, bir mütekabiliyet veya bir örtüşme aranmamalıdır. Günümüzde Türkiyatın alacağı şekli önceden belirlercesine, yani Türkiyatın tarihten, coğrafyadan, dinden, toplumdan ayrı tutulan bir dil çalışmasına indirgenmesini öngörerek veya öyle olmasını vazederek Clauson iddia eder ki: *Türk dilini çalışmak ayrı, Türk antropolojisini ve etnografyasını çalışmak ayrıdır*. Başka türlü ifade etmek gerekirse, filolojik bir şekilde kurulmuş Hint-Avrupalı bir dil ailesi varsayımının içerdiği *antropos* tanımı, Altay dil ailesi çerçevesine oturmamaktadır. Dil *antropos*'la ve *antropos* da dil ile izah edilememektedir. Dil açısından bakıldığında, Türk, Moğol ve Tunguz halkları arasında bir takım yakınlıklar veya benzerlikler ortaya çıkıyorsa, bunun nedeni, bu halkların ortak bir atadan veya kabileden neşet etmeleri değil, ortak bir habitatı, bir *topos*'u, çevreyi, iklimi, ortamı paylaşmaları ve bu iklimde yakın temas içinde olmalarıdır.[16] Böylece at nalının o orta boşluğunu tanımlamak için coğrafyadan antropolojiye, antropolojiden dine, dinden filolojiye ve filolojiden de coğrafyaya giden bir döngü, bozkırın tanımlanmasının başat unsuru halini alır. Ya da "bozkır" işte böyle ortaya çıkar.

Bu durumda coğrafyaya tâbi olarak kurgulanan halkların tarihinin "sarih bir surette" *yeniden inşa*sına nereden başlanmalıdır? Clauson, muhatabına 28 Ağustos 1963 tarihli mektubunda, 1962 yılında yayınlanan, Potapov'un saha çalışmalarıyla kurgulamaya çalıştığı bir yaklaşım biçiminden uzak, "son derece sıkıcı fonetik ve filolojik etütlere hasredilmiş" *Turkish and Mongolian Studies* adlı kitabında[17] şimdiye kadar dört başı mamur bir biçimde yazılmadığından şikayet ettiği, bu nedenle kafasında sarih bir şekil oluşturmakta zorlandığı "Türk tarihinin bir kısmını *yeniden*

15 Clauson, "Turk, Mongol, Tungus", s. 109; italik eklendi. Bugün hâlâ Türkiyatın dil varlığı adı altında leksiografyayla uğraştığını görmek çok acıdır.

16 Clauson, "Turk, Mongol, Tungus", s. 110.

17 Bkz., Sir Gerard Clauson, *Turkish and Mongolian Studies*, (The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Londra: 1962).

inşa etme hususunda bir teşebbüste daha" bulunduğundan bahseder.[18] Yine de her yeni çalışmayla başka sorunların çıktığının da farkındadır. Örneğin "Cambridge'deki Çince Profesörü ve Çince üzerine çalışan en iyi bilim adamımız olan E. G. Pulleybank"ın bir çalışması, "Hsiung-nular [Hunlar] cephesinde oldukça dramatik bir gelişme"ye yol açan bir varsayım ortaya koymuştur. "Hsiung-nu dilindeki bir dizi kelimeyi tahlil" eden Pulleybank, "bu dilin Türkçe olmayıp 'Yenisey' dili olduğu, yani Kettçe ve Kottçayla akraba olduğu yolunda kesin olmayan bir sonuca varmıştır". Elbette bu sonuç, "Türklerin daha sonra Hsiung-nu dilinden birçok kelime" almadıkları anlamına gelmez; ancak "kesinlikle kuvvetli bir sav" olsa da kendisini "tamamen ikna" edemeyen "bu yeni teori, Türklerin eski tarihi için bizim *rekontstrüksiyonumuz*a [yeniden inşamıza] bir zorluk çıkarmaktadır. Bilhassa, eğer Hsiung-nular Türk değil idiyse o zaman 6. yüzyıl ve sonrası Türklerin atalarını nerede arayacağız? Muhtemelen Tung Hular (Wu huan ve Sien-pei) arasında mı?"[19]

"Bozkır"da Türklerin ancak Göktürklerle, yani milattan sonra 5. asrın ortalarında ortaya çıktığı varsayımının altyapısı işte böyle oluşur. Ve işte burada kullandığımız anlamıyla bozkır tarihyazımı, antropolojiyi, etnolojiyi, dini, filolojiyi ve belli bir coğrafyayı, at nalı gibi tasarlanmış bir şeklin ortasındaki boşluğun üzerinden yeniden inşa etme çabalarının bu kısır döngüsünü böyle işaret eder. Bu kısırdöngünün ortaya çıkışında Clauson'un yeniden inşasında gördüğümüz antropolojik veriler ile filolojik veriler arasındaki uyumsuzluk başrol sahibi gibi görünür.

Bozkır tarihyazımının sorunu karmaşık bir biçim arz etse de basittir aslında: *Bozkıra ortak ata arayışı*; Clauson'daki gibi, *olmadığının iddia edildiği vakit dahi*. Dikkate aldığı milattan önceki ve sonraki ilk binyıllar dahilinde, bu dönemlerin taş devrini anımsattığı da göz önüne aldığında[20], Clauson'da tezahür ettiği haliyle bozkır tarihyazımı, *antropos* ile dil arasında ciddi bir kısır döngüye de yol açan birbirine müracaatların hem ayrıştırılmasını, dilleri analiz etmenin halkların analizine dönüşmemesini arzular hem de bunlar birbirinden koparılamaz bir biçimde yapışık bir hale büründürülür. Tersinden ifade edecek olursak, Clauson (ve aslında onun gibi

18 Clauson, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları*, s. 115.

19 Clauson, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları*, s. 115-117; italik eklendi.

20 Clauson bu benzetmeyi gayet zarif bir biçimde yapar. Mektubuyla birlikte Potapov'a "iptidai halklarda kabilelerin nasıl teşekkül ettiğine dair" iki kitap da göndermektedir. Bunlardan J. Desmond Clark'ın *The Prehistory of Southern Africa* adlı eserinin Patapov'u pek ilgilendirmeyeceğini sandığını, ancak bu eserin 9. bölümünü teşkil eden "Taş Devri'nde Gündelik Hayat" adlı bölümündeki anlatılan hayat tasvirinin "eski Türklerinkine oldukça benziyor olması gerektiği"ni hatırlatma gereği duyar. Bkz., Clauson, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları*, s. 89.

Şarkiyatçıların kendi ideolojisi içinden bakanlar) dil üzerinden *antropos* (veya *etnos*) tayin veya yeniden inşa edemeden ilerleyememekte; *antropos* (veya *etnos*) üzerinden gittiklerinde ise ellerindeki dil verileri, filolojinin öngördüğü toplumsal berraklığı sunamamaktadır. Sonuçta ortaya fiili Çin seddinin tam karşı kutbu olarak inşa edilmiş hayali bir Hint-Avrupa seddinin at nalı şeklindeki bir tasarımının ortasında devinip duran bir eski Türkler tablosu çıkmakta ve sorun, bizzat Hint-Avrupalılığın inşasındaki kavramsal sette aranmak yerine, Clauson'un ifadesiyle "konum" ile "hareket" arasındaki gidiş gelişlerin oluşturduğu devinime havale edilmektedir. Kısacası "bozkır"ın ayrılmaz unsuru "göçebelik" ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, ne antropoloji (ve/ya etnografya ve benzeri ihtisas sahaları) ne de filoloji, *topos* (konum, habitat veya türenek) ile "hareket" (göçebelik) arasındaki devinimin "sarih bir surette" şekillendirilmesini mümkün kılabilmektedir.

Böylece ortaya çıkan istisnai bir tarihyazımı olarak bozkır tarihyazımının birkaç hususiyetine dikkat çekilebilir. Öncelikle dilden başlarsak, ister Clauson gibi Altay varsayımına mesafeli olunsun isterse de Altay varsayımı kabul edilsin, *bozkır tarihyazımı, tamamıyla Hint-Avrupalı bir varsayımın ürünüdür*. At nalı tasavvur edilemeden bozkır şekillendirilemez. Hem antropoloji hem de filoloji, at nalı figürünün hayali setini oluşturan Hint-Avrupalı kavrayışları garantiye alır. Ancak garantiye alınması, görünür kılınması anlamına gelmez. Bozkır tarihyazımında bu garanti neredeyse yokmuş gibi kabul edilir, silinir, kaybedilir. Bu durum öyle bir hal alır ki mesele sanki Altay varsayımının bizatihi kendisiyle alakalıymış gibi sunulur. Bu nedenle (sadece dil çalışmalarıyla değil, tarih, antropoloji ve etnografya çalışmalarıyla da) Türkiyat ve Clauson gibilerinin Şarkiyatçılığı, kendisine tahsis edilmiş bu alanın dışına çıkıp alanın aslında neyin suretinde ve neye dayanılarak tanımlandığını sorgulamaya çalışamaz. Örneğin bizzat at nalına şeklini veren *antropos* tanımının kendisine yönelemez. Bu bakımdan, Clauson'un Altay varsayımına mesafeli olması, sadece bozkırda dil ile *antropos* arasında bir şeffaflık veya örtüşme görememesiyle alakalı değildir; bizatihi Hint-Avrupalı bir inşayı bozkırda bulamaması ve onu benzer şekilde inşa edememesiyle alakalıdır. Clauson, ne kadar mesafeli olursa olsun, nihayette Altay varsayımının içinde devinir; oradan oraya "göçebe" gibi dolaşır durur; bu devinim ortaya "sarih bir surette" çıkmasa da. Aslında bu durum, bütün "bozkır" tarihyazımcıları için de geçerlidir.

Bu nedenle, maalesef Şarkiyatın ve Türkiyatın kendisine tahsis ettiği alana genelde rıza gösteren bir tavrı olduğundan; üstelik neredeyse kendi başına bir teşekkülmüş gibi alındığından; genel bir filoloji ve dil ailesi kavrayışları içinden, örneğin Hint-Avrupalı/Sami/Altay üçlemesi birlikteliği içindeki bir inşaya dayalı olarak eleştirel bir okumaya tâbi tutulmadan kabul gördüğünden Altay varsayımı, eğer yapıldıysa gerçekten, hep kendi başına eleştirel bir okumaya tâbi tutularak ve sadece kendisindeki

sıkıntılara dikkat çekilmeye çalışılarak değerlendirilmiştir.[21] Bu nedenle *Altay varsayımı, bozkır tarihyazımının bir nevi garantörüdür.*

İkinci husus, bu sahnenin habitatıyla ilişkilidir. Clauson'un at nalını hem medenilik hem de sanatta natüralizm üzerinden tekrar ettiği söylenebilecek Rene Grouset'in bir ifadesiyle, bozkırda "beşeri coğrafya meselesi içtimai bir mesele haline gelmiştir".[22] Bu nedenle Clauson'un Moğollar ve Ugor-Samoyedlerin kesinlikle orman halkları, Türklerin ise kesinlikle bozkır halkları olduğu; göçebeleri olsa da İrani, yani Hint-Avrupalıların ise bozkırda dahi (at nalının iki ucunu temsil ederek) yerleşik toplumların temsilcileri gibi davrandıkları şeklindeki tasnifi, aslında aradığı ortak bir ataya atfedilemeyecek *"kabile"si olmayan bir anayurd*un (*Urheimat*'ın) zaten tanımlanmış olduğunu gösterir. Her ne kadar Hsiung-nu'ların dillerinin Türk olma-

21 Göreceli olarak eski olmasına rağmen yayın tarihinden sonra üstüne çok da fazla ilave yapıldığı söylenemeyecek Altay varsayımına dair genel bir değerlendirme ve kaynakça için bkz., J. Benzing, "Altay Filolojisi ve Türkoloji Etütlerine Klavuz", çev. Sabit S. Paylı, *Türk Dili Araştırmalar Yıllığı Belleten*, c. 5 (1957), s. 131-177. Benzing'in çalışması maalesef varsayımın hangi bağlamda ortaya çıktığını vermekten uzaktır. Genelde Ural dilleri arasındaki ilişkinin daha Hint-Avrupa dil ailesi keşfedilmeden önce bilindiğine dayalı bir iddiaya yaslanan bir kabulü temel aldığından, Benzing'in tarihçesi, daha baştan, Ural-Altay ve daha sonra Altay dillerini kendi içine hapsolmuş bir şekilde kurar. Oysa meselenin tarihçesi başka, teorisi başkadır ve teori, Hint-Avrupalı ve Sami dilleri karşısında Türkçenin de aralarında bulunduğu birçok dilin tasnifinin sorunlu bulunmasıyla alakalıdır. Bu konuda, Renan'ın ya da Max Müller'in çalışmalarına ise neredeyse hiç değinilmez. Müller'in aslında Aryan dil ailesi de denilen Hint-Avrupa dil ailesi içinde kutsal kitaba sahip diller ile sahip olmayan dillere de dayanan bir ayrım üzerinden Aryanlığı kurarken yaşadığı sıkıntılara odaklanarak (şimdilerde Altay) denilen "Turan dilleri" icat ya da inşa etmesine dair meseleyi daha geniş bir boyutta ele alan nitelikli bir çalışma için bkz., Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions, or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, (The University of Chicago Press, Chicago: 2005), s. 207-256. Türkçede konu hakkında muhtasar bir esere imza atan Osman Karatay, Altay kuramını yokluğu ispatlanamamış bir kuram olarak görür. Bkz., Osman Karatay, *Ural-Altay Kuramı*, (Selenge Yayınları, İstanbul: 2020).

22 Rene Grouset, *Bozkır İmparatorluğu: Attila, Cengiz, Timur*, çev. Reşat Uzmen, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2019, s. 13). Grouset'in hem medenilik ve hem de aslında Yunan heykel sanatının uzantısı olan ilkel bir natüralizm üzerinden "bozkır estetiği" ile Clauson 'un at nalını Orta Asya içlerine doğru uzatma çabası, kitabın Türkiye'deki Türkiyat camiasında neredeyse bir "nas" gibi değerlendirildiğine bakıldığında, Türkiyat'ın hapsedildiği alanı göstermesi ve bu alanın kabullenilmesi açısından anlamlıdır. Oysa Grouset, en ilkel kalıntılarda bile Grek heykellerinin izini ve hatta göçebeler eliyle Asya'nın en içlerine taşınmasını aramaktadır. Elbette başlangıçta akraba olduklarını iddia ettiği Türkler, Moğollar ve Tunguzların bu tablodaki ya da "beşeri coğrafya"daki yeri, Sibirya ormanlarıdır ve bozkıra sonradan taşınmışlardır.

masının "Türklerin atalarını nerede arayacağız?" sorusunu doğurduğunu söyleyerek yeniden inşa çabalarında çeşitli zorlukların baş gösterdiğini belirtse de, Clauson'un "Türk yurdu, sık Sibirya ormanlarının ve büyük Sibirya ırmaklarının uzak içlerinde ve güneyinde, şimdi Moğol bozkırları olan yerdeydi" diye bir yer tayininde bulunduğunu gördüğümüzde, analitik olarak bunları nasıl bağdaştırabileceğimizi bilemesek de bu nedenle hiç şaşıramayız.[23] Çünkü bu tür bir "Türk yurdu" tayini, ister istemez hareketi yani göçü öngörür. *Göç bozkır tarihyazımının temel aktörü olur.*

Üstelik halklar bağlamında bir yanda Tunguz, Moğol ve Türk, diğer yanda Çin ve Hint-Avrupalı set kurguları yerleştirilince, göç sabitlenmeye çalışılan *Urheimat*'ı da devingenleştirir. Bu nedenle *göç, sadece bir yer değiştirme olarak kalmaz, ayrıca et-*

23 Sir Gerard Clauson, "Philology and Archaeology", *Antiquity*, c. 47, no. 185 (1973), s. 40. Aslında bozkır tarihyazımının hususiyetlerini Clauson üzerinden sorunsallaştırmaya, onun Potapov'a mektuplarıyla değil, bu makaleyle de başlayabilirdik. Clauson'un bu makalesi, antik Grek tarihyazımının önkabullerini ya da daha geniş bir biçimde (ve Kuhn'a da referans verdiğine bakılırsa) paradigmasını sorunsallaştıran R. A. McNeal'in "tarihöncesi Ege" kavrayışının ve bunun tarihsel Greklere intikal biçimlerinin "ırk, dil ve kültür" üzerinden bir teori olarak sunulmasının sıkıntılarını ele alan "The Greeks in History and Prehistory" adlı makalesine bir cevap niteliğindedir. McNeal, bir biçimde "otokton" oldukları varsayılan Greklerin ırklarının, dillerinin ve kültürlerinin hep homojen olduğu varsayımıyla hareket edildiğini ve bütün arkeolojik, etimolojik ve kültürel bulguların bu kabulü teori olarak sunan bir çerçevede yorumlandığını; dolayısıyla diğer iki unsur şimdilik bir yana, sadece dil açısından ifade etmek gerekirse, "Hint-Avrupalı karşılaştırmalı gramer"in sanki sukünetli bir korunakta tecrit halinde kalmış bir oluşumu öngördüğü bir Grek öntarihi ve tarihi yazmaya çalıştığını iddia eder. Ona göre, bu "ondokuzuncu yüzyıl kalıntısı" filolojik yaklaşım, aslında ayrı ayrı düşünülmesi gereken ırk, dil ve kültürü, birlikte ve sanki birbirini şeffaf olarak gösteren bir şekilde ele almaya yol açmaktadır. Kendisi net olarak söylemez, ama itirazlarına bakıldığında *filolojinin arkeoloji gibi işlediğini* iddia ettiği ileri sürülebilir. Clauson ise McNeal'a cevabında "dil"in "ilk anda yaratılan soyut bir şey olduğu"nu ve "sonradan insan zihni tarafından sürekli olarak dönüştürüldüğü"nü iddia ederek, sanki Kant'ın rasyonalite için yaptığını dil için yapan Renan'ın kendiliğinden bir dilsel kategori olarak grameri varsayan yaklaşımına tutunarak, McNeal'in sorgulanmadan kabul edilmiş teori dediği şeyi gramerle yerdeğiştirir ve böylece Hint-Avrupalı anlayışın dilleri gramere göre tasnif etmesini ve hiyerarşik bir düzene sokmasını yeniden üretir. Sadece kendi alanı olan Türk filolojisi içinden verdiği örneklerle Clauson kıyaslamalı Hint-Avrupa filolojisinin aslında soyut kaldığını, kendisini ve kendisi gibilerin de bu soyutluğu saha araştırmalarıyla deneye sınaya somutlaştırmaya çalıştıklarını iddia eder gibidir. Filolojiyi soykütüğüyle ve Şarkiyatçılığın, dolayısıyla Türkiyatın ortaya çıkmasına katkısıyla değil, antik Greklere uygulama biçimiyle sınırlı tuttuğundan tezleri, ne kadar dikkat çekici olursa olsun, uzun bir menzili katetmeye yeterli olmayacağı iddia edilebilecek McNeal'in makalesi için bkz., R. A. McNeal, "The Greeks in History and Prehistory", *Antiquity*, c. 46, no. 181 (1972), s. 19-28.

nojenenin, etnonimin, hatta politonimin bizatihi fâili olur. Sadece at nalının iki ucu ortasındaki boşlukta devinmeyi değil, o fiili veya hayali setlerin aşılıp başka alanlara geçilmeyi, başka bir ifadeyle yabanıllıktan barbarlığa, oradan da uygarlığa doğru seyrederek kendinden önce zaten geçilmiş bir evreyi miras almayı işaret eden göç, devinen ve evrilen bu seyirde yeni etnonimleri ve politonimleri yeniden inşa etmeyi mümkün kılar.

Elbette kendilerine başkaları da eklenebilecek bu hususlar, bozkır tarihyazımındaki *bir yöntemi* (Clauson'un Potapov'a mektubunda belirttiği, Britanyalılar ile Rusların aynı sorunlara aynı çözümler üretmelerini de sağlayan bir yöntemi) gösterme adına şimdilik yeterli görülebilir. Bu açıdan bu ilk bölümde, bozkır tarihyazımının yöntemini ve hangi unsurları dayanak kıldığını aşağıda son dönem Türkiyatın en önde gelen isimlerinden Peter B. Golden üzerinden ayrıntılandırmaya çalışırken, aynı yöntemin daha ayrıntılı bir çözümünü yapmaya, akabinde de bozkır tarihyazımının Oğuzları nasıl yeniden inşa ettiğini örnek bir saha olarak ele almaya çalışacağız. Amacımız aynı yöntemin ve ona dayanak kılınan hususların daha sarih bir tablosunu sunmak, sonrasında da Golden'ın Oğuzlar üzerine birisi 1972, ikincisi 2012 ve üçüncüsü de 2016 tarihli üç makale dizisi üzerinden, bu tablonun nasıl işlediğini göstermek; bunu yaparken de çoğu zaman birer çıkma gibi tasarlanan dipnotlarla meselenin başka boyutlarını zenginleştirilmeye çalışarak, bozkır tarihyazımının içerdiği sorunları işaret etmek olacak.

Bu bölümün son kısmında ise "bozkır" kelimesinin hangi anlam çerçevesinde ve neyi işaret ettiğine dair bir tartışma başlığı açarak "kabile"ci antropolojinin ve ona dayalı tarihyazımının "dil malzemesi ile tarihi kurgulama"ya[24] çalışmasının açmazlarına değineceğiz. Sadece Türklerin kadim köklerinin ve onunla bağlantılı yönlerinin nasıl yeniden inşa edildiğine yöneldiğinden, hiçbir biçimde kültürel, siyasal, dini, ekonomik, etnik ya da başka türlü geçişkenliklerin varlığını inkâr eden bir amacı asla olmadığı belirtilmesi gereken bu bölümde ilgili yerlerde etimolojik açıklamalara beklenenden daha fazla yer verildiği görülürse, bunun nedeni tercih değil, bir sonuç olarak bozkır tarihyazımının dil malzemesiyle ilişkisinin bu yönde kurgulanmış olmasıdır.

24 İfade İsenbike Togan'a aittir. Bkz., İsenbike Togan, "Sunuş", *Sergey Grigoryeviç Klyaştornıy, Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları* içinde, çev. Serkan Acar, Abdullah Temizkan, Muvaffak Duranlı, Alihan Havuşi ve Erhan Aktaş, (Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul: 2018), s.10.

2. Bozkır Tarihyazımında *Imperium*

Bozkır tarihyazımı üzerine literatürün en üretken yazarlarından ve literatürdeki en ince ayrıntıyı bile birbirlerini destekleyen ya da birbirlerine karşıt tezlerle birleştirerek sürekli yeniden inşa etmeye çalışan en önemli temsilcilerinden Peter B. Golden'da Clauson'daki gibi at nalı şeklindeki bir Orta Asya tasavvuru yok görünür. Ancak bu onda başka birtakım setlerin olmadığı, hatta bunların at nalından daha sert ayrışma hatları çizmediği anlamına gelmez: "Bozkırları ekili alanlardan, barbarları gelişmiş uygar toplumlardan ayıran bir *limes* [tahkim edilmiş sınır] sisteminin Avrasya'yı boydan boya katettiğini öne sürenler olmuştur. Bunda haklılık payı yok değildir".[25] Buna rağmen bu sınır sisteminin aşılamaz olmadığını düşünen Golden, geniş bir Avrasya coğrafyasında çeşitli diller ve kavimler arasındaki (dönemin şartlarına göre biçimlenmiş kabile federasyonlarına ve konfederasyonlarına kadar geniş bir anlamı içeren) *siyasal*, (yine dönemin şartlarına göre biçimlenmiş hayvanların ehlileştirilmesinden alet yapımına, avcılıktan tarıma, ticaretten mübadele ürünlerine kadar yayılan) *ekonomik*, (yukarıda sıralananlara ek olarak, medeniyet dairelerini ve dini inançları da içerecek denli geniş tutabileceğimiz) *kültürel*, (bu unsurların etkisiyle oluşmuş yaşama biçimleri anlamında) *toplumsal*, (özellikle Hint-Avrupalılık ve Altaylılık bağlamında ele alınması gereken) *lingüistik* ilişki düzlemine ve bunların çeşitli halklar üzerinde bıraktığı *miras*a genişçe değindikten sonra,[26] henüz Türk adıyla ortaya çıkmamış, dolayısıyla tarihte tam anlamıyla belirmemiş, hatta aidiyetlerinin ve hüviyetlerinin tespit edilmesi güç olan ve sürekli ihtimallere bağlanan, genel anlamıyla "Altaylı halklar"[27] denilen bir grubun veya güruhun varlığından kabaca bahsettikten sonra, bu halkların hareketlerini ve göçlerini belirleyen üç ana bölge ve her bir bölgeyi biçimlendiren yapı ("principal habitation zones"; içinde yaşadığı halkları da biçimlendiren temel alanlar[28]) teşhis eder: Başka bir ifadeyle, Golden'da hudutlar çizen, (sadece "Urheimat"[29] ya da Clauson'un ifadesiyle "konum"

25 Peter B. Golden, "Orta Asya'da İslamiyetin İlk Dönemleri ve Karahanlılar", çev. Halil Berktay, *Erken İç Asya Tarihi* içinde, der. Denis Sinor, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2019), s. 459.

26 Özetleyerek vermeye çalıştığımız bu tasnifin ayrıntıları için bkz., Peter B. Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş: Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da Avrasya ve Ortadoğu'da Etnik Yapı ve Devlet Oluşumu*, çev. Osman Karatay, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2016), s. 19-96.

27 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 92.

28 Bkz., Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, (Otto Harrassowitz, Wiesbaden: 1992), 85.

29 Golden "Urheimat"ı bir dilin tarih öncesi çıkış noktası ya da türeneği olarak düşünür; ancak bu, herhalükarda inşa edilmiş, denebilirse sonradan kurgulanmış bir nokta olacaktır. Bkz., Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 33; çeviri kısmen değiştirildi.

açısından değil, hareket halindeyken, göç halinde de gidilebilecek alanlar sunarak) bir yer tayin eden ana mekânsal bölgeler vardır. Burada bunlara *jeo-politik düzen* adını vereceğiz. Jeo-politik düzen, bir tür *grossraum*'u (ya da bu tabir çok Schmittçi görünürse, *moira*'yı) çağrıştırır.[30]

Anlaşılacağı üzere Golden bu jeo-politik düzeni üç önemli bölgeye ayırır. Bunlardan birincisi, "Orta Asya bozkırları"dır ve bu bölgenin yapısı, "büyük ölçüde, bölgenin güneyindeki tarım kuşağının İrani vaha şehir devletlerine,[31] İran'ın kendi-

30 Schmitt'teki *grossraum* için bkz., Carl Schmitt, *The* Nomos *of the Earth in the International Law of the* Jus Publicum Europaeum, (Telos Press Publishing, New York: 2006). *Moira* için ise, *nomos*'u pozitif, onun ayırdedilemez çifti olarak ele aldığı *moira*'yı ise negatif olarak gören, "Her zaman statik olan ve bir kuvvetten ziyade sistem olan *Moira*, negatif tarafa meyleder: Sınırlar ve yasaklar. *Nomos*, aksine, dinamiktir ve pozitif tarafa meyleder. Bir açık alan [*range*] veya yetki alanının [*province*] sabit sınırlarını ima etse de kelime belki de her zaman belli bir yetki alanında buyurulan ve tembihlenen *normal davranış* ve dolayısıyla *adet* anlamına geliyordu" diye bir açıklamada bulunan, bu anlamıyla *nomos*'u açık alan olarak görülen arzın düzenlenmesi, *moira*'yı da arzın da bir parçası olduğu evrenin (ya da kaderin) taksimata tabi tutulması biçiminde açıklayan, bütün bunları Grek mitolojisinin felsefeye doğru evrimi sırasındaki anlamlar ve elbette kültler, inanışlar, örgütlenmeler, kozmogoniler, teogoniler ve teolojiler ve vesaire, kısaca "ilkel toplumsal yapı" üzerinden ele alan şu çalışmaya bkz.: Francis Macdonald Cornford, *Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, çev. Özgüç Orhan, (Albaraka Yayınları, İstanbul: 2021), s. 67-136. *Moira*, kaderden Grek ilahlarının yetki alanı olarak paylarına düşen mekanı işaret eder. Eski Türklerdeki "üleş"te semavi onay sahibi kağanın hakimiyet alanını paylaştırmasına karşın, *moira*'da kozmos kendi üzerlerinde kader olmak kaydıyla ilahlara üleştirmiştir; yani *moira*, cihan hakimiyeti mefkuresinden fazlasını işaret eder. Bu konuya aşağıda Eski Türklerdeki "ruh" anlayışı çerçevesinde tekrar döneceğiz.

31 Bu tuhaf tanımlamaya dair net bir tarif bulamayız. Sanki Clauson'un at nalının uçlarının başka bir biçimi gibidir. Ancak sadece adlandırma üzerinden gidersek, onu anlamak için kent devleti olduğundan Greklere mi müracaat edeceğiz, yoksa ticari mümessillikler gibi işlediği için örneğin Akdeniz boyunca kurulan Ceneviz ya da Venedik mümessilliklerine mi döneceğiz, belli değildir. Golden muhtemelen Mallory'nin Hint-Avrupalıların peşinde seyrederken değindiği bir meselenin altını "kent-devleti" benzetmesiyle biraz daha koyu hatlarla çizmiş olabilir. Mallory Hint-Avrupalı olduğunu belirttiği Toharların iç Asya'daki varlıklarına değinirken şunu iddia eder: "Toharlara ilişkin bilgilerimizin neredeyse tamamı, İÖ 200'den, *İS sekizinci yüzyılda Tarım Havzası bir Türkçe konuşulan bölge haline gelene değin süren, Han Çini ile batıdaki topraklarda hüküm süren barbarlar arasındaki ilk karşı karşıya gelişleri anlatan Çin belgelerine* dayanmaktadır. Toharlar tarafından işgal edilen bölgenin terkedilmiş bir yer değil, aksine, Çin'den Batıya giden *İpek Yolu boyunca yerleşmiş birçok önemli vahanın bulunduğu bir bölge olduğunun altı çizilmelidir*". Bkz., J. P. Mallory, *Hint-Avrupalıların İzinde: Dil, Arkeoloji, Mit*, çev. Müfit Günay, (Dost, Ankara: 2002), s. 74; italik eklendi. Yine de Golden'da vaha kent devletleri, Mallory'dekinden daha geniş bir anlam ifade eder: "Maveraünnehir vadilerinde, aslında Farsça konuşan, hür düşünen, kozmopolit, aristokrat, her biri sadece 'eşitler arasında

sine ve bazen de Çin'e yönelmiş" şekilde tasvir edilir; üstelik bu bölge "İran (ve daha uzaktan Akdeniz dünyası), Çin ve Hint alt kıtasından kaynaklanan ticari temaslar ve kültürel etkiler"den de faydalanır. İkinci bölgeyi "Moğol bozkırları" oluşturur ve buranın sakini "İç Asyalı göçerler" de, "Çin ve Doğu Türkistan'daki İrani ve Tohar vaha şehir devletlerinin zenginlik ve kültürel değerleri tarafından" cezbedilmiştir. Üçüncü bölge ise Hun, Göktürk ve Çiŋgizli imparatorluklarını işaret eden "üç göçebe imparatorluğun devlet oluşumu ve dağılması esnasında" bunlara katılarak bir araya gelmiş belirli "farklı siyasi yapılar"ın teşkiliyle "Türk boyları"nın da oluşumunu sağlayan[32] ilk göçebe imparatorluğu olarak Hun [Hsiung-nu] imparatorluğunun dağılmasından sonra, bunlardan kopanların göçebe olarak yaşamaya başladığı "Batı Avrasya" hattından oluşur ve buradaki göçebelerin "iktisadi ve kültürel dikkatleri" de, "çoğunlukla Geç Roma veya Bizans devleti tarafından temsil edilen Roma dünyası ve sonrasında Doğu Avrupa'nın Hıristiyanlaşmış Slav ve Macar devletleri ile Romalı olmayan, İran-Sami Orta Doğu, yani Sasani İmparatorluğu ve onun halefi Arap Halifeliği'ne yönelmiş ve bunlar arasında bölünmüş" vaziyettedir.[33]

Dolayısıyla her ne kadar Golden "Türk boyları"nın oluşumunu her biri farklı derecelerde olmak kaydıyla[34] Hun, Göktürk ve Çiŋgizli imparatorluklarının teşekkülü ve dağılması esnasında bunlara katılan çeşitli ve farklı siyasi yapıların (kabaca göçebe teşekküllerin) bir araya gelmesi ve bu imparatorlukların etkisinin azalmasından sonra da bu yapıların kendi bağımsız teşekküllerini oluşturması açısından açıklasa da, bu üç bölge hem (*etnos* anlamında değil, siyasi anlamda Göktürk öncesini işaret eden) proto-Türk veya Türk teşekküllerin vücut bulmasında, hem de bu teşekküllerin

birinci' olan bir bey [lord] tarafından idare edilen ticari şehir devletleri vardı". Burada "hür düşünen" tam da Hint-Avrupalıların başka bir adı olan "Aryan" kelimesinin karşılığıdır: "*Arya/Ariya (Aryan) kabile adı, 'efendi, hür insan' ve nihayet 'yabancıya misafirperverlik gösteren ev sahibi' manasına gelen Hint-Avrupalı bir kelimenin iştikakıdır*". Bkz., Peter B. Golden, *Dünya Tarihinde Orta Asya* içinde, çev. Yahya Kemal Taştan, (Ötüken, İstanbul: 2018), s. 39 ve 45.

32 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 71.

33 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 97.

34 Her birisi farklı derecelerde olmak kaydıyla, çünkü Golden örneğin Hunların "Türk boyları"nın oluşumuna katkısının çok doğrudan olmadığını ileri sürer görünür. "Erken Türk halklarının etnik oluşumunda Hsiung-nu rolü henüz tam değerlendirilemez. Bunlar sadece nihayette Avrupa'yı etkileyen uzun mesafeli göçlere değil, İç Asya'nın İrani ve Altaylı halklarını devinime getiren küçük göçlere de katalizör olmuşlardır". Başka bir ifadeyle, Golden'a göre Hunların Türk boylarının oluşumuna katkısı sanki onları dağıtarak ya da göç etmelerini sağlayarak etnik oluşumların ilk nüvelerini sağlamak açısından olmuştur, bizatihi Türk boyları olarak teşekkülerini sağlayarak değil. Bkz., Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 81; çeviride ufak bir değişiklik yapıldı; bkz., Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, s. 67.

oluşturduğu siyasi yapılarda *temelde* daha etkindir. Demek ki Golden'a göre Türklerin tarih sahnesine çıkmasını, siyasal, ekonomik, kültürel, toplumsal ve lingüistik olarak Altaylı halklar için cezbedici görünen bu üç bölgenin ağırlığını hesaba katmadan tasavvur etmek mümkün değildir. Yine de bu üç bölgenin yapısı yekpare olmadığından; "Orta Asya bozkırları"nın İran'la, "Moğol bozkırları"nın daha çok Çin'le ve "Batı Avrasya" hattının ise Bizans'la ve Sasanilerle, onun üzerinden de İrani-Sami oluşumlarla daha çok etkileşim içinde olduğu söylenebilir. Bu etkileşim, Golden'a nihayette taraflara etkisi farklı olan ve genelde merkezi bölgelerle oluşan bir karşılıklık içinde tasavvur edilen belirli bir geçişkenlik sağlar.

Jeo-politik düzenin harici etkilerini dahili olarak kendince düzenleyen başka bir geniş çerçevede daha vardır: *Politik teolojik düzen*.[35] Politik teolojik düzen, söz konusu jeo-politik düzenin çerçevelediği bozkırda ya da son zamanlarda giderek yaygınlaşmaya başlayan, "tarihin coğrafi mihveri" olarak da adlandırılan "kültürel bir kavram" olarak İç Asya'da[36] Hun, Göktürk ve Çingizli olarak oluşan üç büyük

35 Burada politik teolojiyi Carl Schmitt'teki daha siyasal olana mütemayil orijinal anlamıyla değil, Kantorowicz'deki ve bir parça da Benjamin'deki tarihsel anlamıyla kullanıyorum. Bkz., Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, (Princeton University Press, Princeton: 1997). Benjamin politik teolojiyi barok yas oyunlar çerçevesinde ele alır ve tarihselleştirir; bkz., Walter Benjamin, *Origin of the German Trauerspiel*, çev. Howard Eiland, (Harvard University Press, Cambridge, Mass.; 2019). Schmitt, Shakespeare'in Hamlet'i üzerinden böyle bir tarihselleştirmenin ne anlama gelebileceğine dair kendi yaklaşımını geliştirmiştir. Bkz., Carl Schmitt, *Hamlet ya da Hekuba: Zamanın Oyuna Baskını*, çev. Cana Bostan, (Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul: 2020).

36 Alıntı Denis Sinor'un kendi derlemesi olan *Erken İç Asya Tarihi*'ne yazdığı "Önsöz"den. Ancak Sinor, "İç Asya'yı daha net bir ayrımla, anlamı son zamanlarda giderek değişen göçebelik üzerinden olmasa da onun daha sert bir yinelemesi olarak görülebilecek bir ayrımla tanımlar: "Avrasya'nın dış sınırları diyebileceğimiz bölgelerde yer edinmiş bütün kültürel alanların ayırıcı niteliği olan tek bir değişmez, özel belgi [mark; işaret, iz, sınır] vardır: tarımsal ekonomik temelleri. Avrasya kıtasının orta bölgesinde, bu bakımdan onlardan ayrı, ... kültürel alan yer almaktadır. Orta Avrasya ya da daha doğru olsa da daha az sıkıcı bir söz kullanmak gerekirse: İç Asya". Tanım kültürel olunca sınırlar da o kültürü taşıyanların hareketlerince belirlenmektedir: "Roma ili Pannoniya [bugün daha çok Macaristan'da, bazı parçaları ise Avusturya, Hırvatistan, Slovenya gibi ülkeler içinde yer alan Roma eyaleti] ile Küçük Asya'daki Yunan toprakları, sıra ile Hunlar (5. yüzyıl) ve Selçuk Türklerince (11. yüzyıl) işgal edildiklerinde, 'İç Asya' olmuşlardı. Kuzey Çin, Kitan, Çurçen, Moğol ve Munçu işgali altında, bir süre 'İç Asya' olmuştu". Sinor'un "İç Asya" tanımlamasında Golden'dan sert bir uygar-barbar ayrımı olduğunu ve İç Asya'nın barbarlıkla tanımlandığını, bunun bugün bile hala geçerli olabilecek bir dille de ifadelendirildiğini ise geçerken belirtelim: "İç Asya 'bizim' uygar dünyamızın karşı-savıdır. Tarihi, Barbarın tarihidir". Bkz., Denis Sinor, "Giriş: İç Asya Kavramı", çev. Ruşen Sezen, *Erken İç Asya Tarihi* içinde, s. 13 ve 32. Sinor'un "olağan

imparatorluğun tesisi altında gelişen ittifakların hem birleştirici hem de dağıtıcı gücünün nihai noktası denebilecek bir sınır çizer. Başka bir ifadeyle, *jeopolitik düzen bozkır tarihyazımının hâricîni tayin ederken, politik teolojik düzen dâhilîni belirler*. Böylece Clauson'da şahit olduğumuz orman halklarında yer, bozkır halklarında ise gök tapınımı olduğuna dair varsayımının başka bir tezahürü olarak, toprağa bağlı, teritoryal olarak değil,[37] göğe, göğün oğlu olmaya bağlı olarak tesis edilen bir *imperium* ya da imparatorluk imgesi tesis edilir.

barbar"-"mutlak (ya da "gerçek", "ideal") barbar" ayrımı yaptığı, "Avrupa'da Cermen kabilelerinin ilkini; Hunların, Macarların, Moğolların ve benzerlerinin ikincisini temsil ettiğini" söylediği ve bu tür yargılarını örneğin "gerçek barbar"ın "ilahi hakla" barbar olduğunu bozkır politik teolojisinin desteğiyle ayrıntılandırdığı daha ilginç bir çalışması için ise bkz., Denis Sinor, "The Barbarians", *Diogenes*, c. 5, no. 18 (1957), s.47-60. Sinor'un bu konuda o kadar hızını alamadığı görülür ki Göktürkler hakkında yazdığı başka bir metinde, bu teşekkülün mahiyetine dair çeşitli varsayımları neredeyse bir söylenti derecesinde değerlendirerken, Göktürklerin yıkıntıları üzerine bir imparatorluk kurduklarını belirttiği Ruan-ruanlar (ya da Juan-Juanlar) ile "batı komşular Yüe-banlar" arasındaki ilişkinin Ruan-ruanların "pisliği" ve "pasaklılığı" nedeniyle bozulduğunu bile iddia eder. Sonuçta, "Bu anekdot, pekâlâ, bazı İç Asya halklarının daha sonra birçok gezgini şaşırtacak olan pisliklerinin tarihe geçen en eski kayıtlarından biri olabilir. Bu arada, tarihi kaynaklarda günde üç kez banyo yaptıkları söylenen Yüe-ban halkının temizliklerine dikkat çektiklerini de belirtmek gerek". Bkz., Denis Sinor, "[Kök] Türk İmparatorluğunun Kuruluş ve Yıkılışı", çev. Talat Tekin, *Erken İç Asya Tarihi* içinde, s. 394.

37 Batı'da "politik teknoloji" ürünü *sonradan üretilmiş* bir fikir olarak territoryalliğin gelişimi konusunda bkz., Stuart Elden, *The Birth of Territory*, (University of Chicago Press, Chicago: 2013). Doğu'da ve Batı'da mülke dayalı bir farklılaşma üzerinden gelitirilen yönetici imgeleri konusunda ilginç bir araştırma için ise bkz., Patricia Springborg, *Batı Cumhuriyetçiliği ve Şark Hükümdarı*, çev. Burak Ferit Aydar, (Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2020). Foucault'nun territoryalliğin nasıl bir yönetim tekniği olarak geliştirildiğine dair çalışması da hatırlanmalıdır. Bkz., Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: College De France Dersleri (1977-1978)*, çev. Ferhat Taylan, (Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2019). Bu bağlamda territorinin sadece Batı'yı değil, bozkırı da en azından güvenlik altına almaya mı çalıştığı sorusu, üzerinde ayrı bir çalışmayı hakeder. Görebildiğim kadarıyla bozkır hakimiyet telakkisinde toprağa bağlı olmayı gündeme getiren istisnai bir isim İbrahim Kafesoğlu'dur. Kafesoğlu, ilginç bir biçimde Selçuklu öncesi, otlak ve yaylaklar üzerinden, Selçuklu sonrası için ise ikta üzerinden bir düzen tasavvuru kurmaya çalışır, ancak bu toprağı yine semavi onay sahibi bir hükümdarın malı olarak kavrar. Bkz., İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2018), s. 357-259. Bahaeddin Ögel ise Türk kültür hayatına adadığı dokuz ciltlik eserinin ilk iki cildini toprağa dayalı işlere ayırır, ancak daha çok betimsel olduklarından bunlardan territoryal bir anlayışla kıyaslanabilecek bir tasavvur geliştirmek ayrı bir çalışmayı gerektirir. Yaylak, kışlak ve şehir hayatına dayalı ilk cilt ile tarla ve uzantılarına dayalı ikinci cilt için bkz., Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Köy ve Şehir Hayatı (Göktürklerden*

Imperium hem toplar hem de dağıtır. Toplamasını sağlayan unsur, inanca dayalı; dağıtmasını sağlayan unsur ise antropolojik olarak izah edilir. Bir an kurulup bir an dağılabilen ittifaklar kadar hareketli, akışkan ve devingen olabilen inancın temelinde, imparatorluklara dayanak teşkil eden "*Tengri* inancı" yatar. Bu inanç, "Türk halkları arasında yaygındı ve *kağanlık ideolojisi* için temel bir destek görevi görüyordu"[38] ve özellikle "gökyüzüne hürmet"ten oluşuyordu.[39] *Tengri* inancı o kadar derin ve yaygındı ki Budizm, Nasturilik, Mecusilik ya da Manicilik, hatta İslâm gibi inançlar "tabii ki büyük ölçüde eski Türk uygulamaları (Tengri inancı, güneş, ay ve su kültleri, mucizevi yada taşı vb.) üzerine *sathi bir cila*dan ibaretti".[40] Golden'ın üzerinde daha çok uzmanlaştığı Hazarlarda bile kağan ve bazı yöneticiler arasında Yahudilik yayılmışsa da, "geri kalanları", "Hunlar arasından geçen Tengri inancı üzerinde" kaimdi.[41] Yine de Hazarlar için de söz konusudur; ancak özellikle jeo-politik düzenin Avrasya hattına gelen diğerleri, örneğin Ortodoks Hıristiyanlığı benimsemiş ve özümsemiş Bulgarlar, Oğurlar, Peçenekler için söz konusu *Tengri* inancı ne derinde ne de satıhta görülür. Sathi cila, bozkır ya da İç Asya kültürü için geçerlidir ve medeni (yani daha yerleşik ya da Hint-Avrupalı) mıntıkalara göç edildikçe unut(tur)ulur.[42] Başka bir göçebe teşekkülü olarak sunulan İslâm'la birlikte teşekkül etmiş siyasi alana veya mekana giriş hariç. Orada sathi cila hep bakidir ve cilanın "bilinçaltı"nda hep şaman ya da *Tengri* yatar.[43] Dolayısıyla bozkır tarihya-

Osmanlılara) cilt I ve II, (T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara: 2000). Territoryalliğin Orta Asya sözkonusu olduğunda tarım ile avcılık (orman) ve hayvancılık (bozkır) kültürleri ile kıyaslamalı olarak tarih öncesi çağlara uzatılan bir yer değiştirilebilirliğinden de bahsedilebilir. Örneğin bkz., Sinor, "Giriş: İç Asya Kavramı", s. 25.

38 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 21; italik, bir *regnum* ideolojisi de tasavvur edebilme adına, eklendi.

39 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 195.

40 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 216.

41 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 252.

42 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 379.

43 Burada "bilinçaltı"nı Hint-Avrupalı bir *nomos*'un *moira*'sı olarak değerlendirilebilecek "Altay halkları" temelinde ele alan üç ciltlik bir derlemedeki şamanizme ayrılan bölüm başlığından mülhem kullandım. Temelde Rus Şarkiyatçılığının Avrupalı bir muhayyile eşliğinde icat ve keşif ettiği bir ürün olan şamanizmi eski Türk dini kalıbından çıkararak daha da derinleştiren bu ilginç "bilinçaltı" olarak şamanizm tarifi için bkz., Sergen Çirkin (der.), *Kökler: Yay Çeken Kavimlerin Şafağı: Dil, Arkeoloji, Tarih, Anropoloji ve Etnografya Işığında Altaylı Halkların Kökeni, Cilt 3: Antropoloji ve Etnografya*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2021), "Altay Halklarının Ortak Bilinçaltı: Şamanizm" bölümü, s. 117-360. Açıktır ki burada "bilinçaltı" ifadesi talihsiz bir ifadedir ve ne psikanalitik ve de olağan anlamındaki "bilinçsiz" kullanımına karşılık gelir. Altay Şamanizminin Rus Şarkiyatçılığının bir ürünü olduğuna genelde değinilmez;

zımının politik teolojik veçhesini, aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağımız şamanlık ve *Tengri* oluşturur.

Bu kısa gezinti, Golden'ın Türklerin inançları (ya da Türkiyatın Türkiye kolunda neredeyse başlı başına bir konu haline gelen Eski Türk Dini) hakkında derli toplu bir değerlendirmesi olduğu anlamına gelmemektedir. Golden, sanki bunları geçerken değinilecek meseleler gibi sunar. Ancak üç imparatorluk söz konusu olunca, mesele tâlî bir unsur olmaktan çıkar ve esası teşkil etmeye başlar. Çünkü bozkır politik teolojisi, *Tengri* inancını da, onunla bağlı olan başka inançları da, hatta aralarında şamanizmin de bulunduğu birbirleriyle bağlantılandırılması güç ve daha çok kültler çerçevesinde sunulan başka unsurları da belirleyecek denli politik bir *persona*ya, "Kaderiyle kabilenin başarı veya başarısızlığı bağlantılı olan ve kabilenin kendisinden kimliğini edindiği dinamik, karizmatik kişilik" olarak daha beyden başlayarak hakimiyet alanı genişledikçe şahsiyeti de genişleyen bir politik *persona*'ya dayalı olarak kurulur. Bu anlamda, bozkırdaki hakimiyetin en tepe noktasını oluşturan *persona*, sadece bir şahıs adı olmakla kalmayan, *politik* bir *persona* olarak da tasarlanmaya çalışılan Hunlar'ın en büyük hükümdarı Mao-tun'a (ya da Motun'a) atfen Çinlilerce söylenen "Ch'negli ku'tu shan-yü" ifadesinden, nasıl çevrileceği konusunda çeşitli varsayımlar geliştirilse de en azından Golden'da "Göğün yükselttiği Shan-yü" ["Shan-yü whom Heaven has set up"] olarak çevrilen bir ifadeden yola çıkılarak oluşturulur. Golden, "Ch'negli ku'tu shan-yü"nün Çin'de var olan bir imparator imgesini mi yansıttığı, yoksa "İç Asya'daki ortak kültürel geleneklerin bir parçası mı" olduğu konusunda emin olamayacağımızı, Tibet'te de benzer kavramların kullanıldığını ekler. Ancak nihayette bu ifade, "Hsiung-nu'lardan [Hunlardan] Çiŋgizlilere kadar göçebe yöneticilerin kut ideolojisinin resmi ifadesinde mütemadi bir unsur" olmuştur.[44] Kısacası bu inanç, şu

değinildiğinde ise mesele sanki tarihsel bir uğrakmış gibi değerlendirilip geçilir. Örneğin "Tunguz-Mançu dillerinde çıldırmış gibi görünen kişi anlamına gelen *samaan* ... kelimesinin, ilk defa XVIII. yüzyılda Rus idaresinin Sibirya'ya yolladığı görevlilerin kayıtlarında bir tür din adamı olarak *Şaman* biçiminde kullanılmasının ardından, *yerli halkların* özgün dinlerini ifade eden Şamanizm adı da yayılmaya başlamış ve Çar I. Petro'nun Sibirya üzerinden Çin'e gönderdiği Rus büyükelçiliği heyetinde bulunan Adam Brandt ve İzbrand İdes tarafından *Avrupa'ya taşınarak* literatüre girmiştir" diye meseleyi açıklayan bir çalışmada, daha sonra bu durum sanki doğalmış gibi bir şamanizm tasvirine girilmesi gerçekten ilginçtir. Bkz., Nükhet Okutan Davletov, *Hakas Türklerinde Şamanizm ve Ölüm*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2021), s. 29; italik eklendi. Üstelik bu tip yaklaşımların genel ve tipik bir örneği olarak, bu çalışmada sahadan toplanan verilerde şamanizm de dahil her türlü yoruma açık olabilecek açıklamalar ile literatürdeki şamanizm arasındaki analitik olarak devasa farklılık gözden kaçırılır. Bu meseleyi bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağız.

44 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 79; Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, s. 64-65.

ya da bu şekilde tanımlanabilecek bir "din"den daha çok siyasal olarak var olabilen bir *imperium* imgesinin teşekkülüne bağlıdır.

Politik teolojik bir inşa olarak tesis edilen *imperium* imgesi, önce Hunlarla başlar, sonra da Göktürk ve Çiŋgizlilerde, farklılıklarıyla birlikte bir tekrara ve dolayısıyla süreklileşmeye tabidir. Golden'ın Türk Kağanlığı da denilen Göktürklerde de hükümdar "semavî takdir ile" hükmeder;[45] ancak bu kez unvanı Çincedeki şekliyle "Shan-yü" değil, kağandır. Golden, eski Türklere dair kaynağı ve anlamı çeşitli varsayımlara yol açan "Türk halklarıyla ilgilenen hemen bütün temel eserlerde" var olduğunu söylediği kağanın, "karizmatik merkezi otorite ile çok yakından" özdeşleşerek ilk kez Hunların dağılmasından sonra "mantıki bir güvenle Altaylı sayabileceğimiz birçok boy topluluğu"ndan birisi olarak hakimiyet sağlayan Hsien-pi'ler (Siyenpiler) arasında görüldüğünü; ancak "kökenlerini bulma konusunda henüz tam başarı" sağlanamadığını; "Yabancı, yani Altay dışı [yani, Hint-Avrupa] menşeli bir tabir olduğu"nun varsayılabileceğini; çünkü "bu tabir için bir Altayca etimolojinin yokluğu"nun "rahatsızlık verici" olduğunu belirtir.[46] Başka bir yerde ise kağanlığın Hint-Avrupalı Toharların etkisiyle şekillenmiş bir ideoloji olduğunu ileri sürer.[47] Kağanın idaresinin "semavî takdir ile" olduğuna dair kanıtı ise, bu kez, Türk kaynaklarından, "Kül Tekin Yazıtı"ndandır: "*teŋ-riteg tengride bol-mış tür(ü)k bilge qağan* 'Tanrı gibi gökte olmuş Türk bilge kağan', *tengri yarlıqadugın üçün özüm qutum bar üçün qağan olurtum*, 'Tanrı buyurduğu için, kendi *kut*um olduğu için kağan olurdum".[48]

Kağan unvanını almaktan başka, Golden Göktürk yöneticilerinin iki hususiyetini daha işaret eder. Bunlardan birincisi, daha sonra Çiŋgizli Moğollarında görülecek "*jasağ/yasa(q)*" benzeri "*törü*"yü uygulamaya koyması ve ikincisi de "unvan bolluğu"na neden olacak şekilde yardımcılardan ve memurlardan müteşekkil bir "göçebe devleti" inşa etmesidir.[49] Bu unvanlar, daha sonra, kağan ailesi içinden gelen veya gönüllü olarak ya da mecburen (kon)federasyona katılan değişik boyların etnonimine katkıda bulunacaktır.

Üçüncü büyük imparatorluk, her ne kadar etnojeni ve etnonimi olarak artık teşkil ettiği varsayılabilecek çeşitli Türk boylarına çok doğrudan etkide bulunma-

45 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 159.

46 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 84-85. Kağan konusunda bkz., Kurakichi Shiratori, "Kaghan Unvanının Menşei", çev. İbrahim. Gökbakar, *Belleten*, c. 9, no. 36 (1945), s. 497-504; Saadeddin Gömeç, "Kahan ve Katun", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 18, no. 29 (1996), s. 81-90.

47 Bkz., Peter B. Golden, "Turkic Peoples A Historical Sketch". *The Turkic Languages* içinde, der. Lars Johanson ve Éva Á. Csató, (Routledge, Londra: 2006), s. 19.

48 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 159. Burada sadece Golden'ın meseleyi nasıl konumlandırdığını göstermeye çalıştık; aşağıda *Tengri* üzerinde ayrıntılı olarak duracağız.

49 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 160-161.

sa da ve dolayısıyla "Hsiung-nu ve Göktürk İmparatorluklarının çöküşüyle Türk göçebelerinin nihayetinde, çoğunlukla yeni yurtlarda [habitat; hayat alanlarında] olmak üzere, yeni siyasi birimlerin türemesine yol açan birçok yer değiştirme"ye zaten yol açmış olsa da, neticede "onlara şimdiki görünümlerini" veren ve "nihai mühür"ü vuran bir hareketlenmeye de yol açan Çiŋgizliler'dir. Başka bir ifadeyle, Çiŋgizliler, etnojeni veya etnonimi anlamında yeni bir şey meydana getiremeseler de özellikle Batı'ya doğru göç açısından etkili olmuşlardır.[50] Ancak elbette Çiŋgizliler de ilk iki imparatorluğun kuruluşunda veya kendisine dair imgesinde hâkim olan semavî bir iktidar gücüyle bunu yapabilmişlerdir.

Politik teolojik bir inşa olarak *imperium*'un inanç olarak değil, antropolojik olarak taşıdığı anlam, hem kağanlığın merkezinde olduğu unvanların doğrudan etkisinden, hem de dağılımlarından neşet eder ve doğrudan *etnos*'laşmanın yörüngesini belirleyen bir dizi etkenle açıklanır. Daha somut bir düzlem üzerinden ifade etmek gerekirse, Türk etnojeni kökenini ya da başlangıcını olmasa da tarihselliğini inanca dayalı bir *imperium* üzerinden *etnos*'laşmayla bulmuştur. *Eğer tarihte Türk diye bir etnos varsa, bu, öncelikle imperium sayesinde ve sonrasında da bu imperium imgesinin topladığı ve dağıttığı unsurlara verdiği nitelikler nedeniyledir.* Türk tarihyazımındaki karşılığı devlet kuruculuk olarak görülebilecek bu özellik Golden'da, kaynağı muhtemelen yabancı bir köke atfedilmiş olması şartıyla, daha akışkan ve geçişken bir şekilde ortaya çıkar ve asıl tarihsel başlangıcını Göktürkler oluşturur.

Göktürkler öncesi bir *imperium* olarak Hunların Türk *etnos*'unun oluşumuna katkısı belirsizdir. Yine de Golden "Türk boyları [tribe] üç göçebe imparatorluğun devlet oluşumu ve dağılması esnasında farklı siyasi yapılarda bir araya geldiler: Hsiung-nu, Göktürk [Turks] ve Cengizli Moğol" derken[51] bunu daha çok *imperium* imgesinin inancı vurgulayan, inanç üzerinden de örgütlenmeyi ve yönetimselliği biçimlendiren unsurlar üzerinden ifade etmiş görünür, antropolojik unsurları değil. *Bozkırda antropos (aşağıda başka bir bağlamda ele alacağımız üzere, bir homo sapiens) yoktur, imperium ve onun kozmogonisi vardır.* Bu tür bir *imperium*'un ilki olan Hunlar, "teşkilatlanma ve yönetimde arkalarından gelen Moğolistan'daki Türk ve Moğol göçebe devletleri için tarz ve tonu" belirlemiş olsa da Türk halklarının etnojenindeki rolleri tam olarak belirginleşmemiştir. Üstelik, Hunların "kurumlarının ne derecede İrani [yani, Hint-Avrupalı] göçebelerin özgün katkılarını" yansıttığı ve ne derecede İrani göçebelerden ödünç alınmış olduğu "belli" olmadığından, "bir noktada Hsiung-nu hakimiyetine düşmüş olması kuvvetle muhtemel" görünen

50 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 293.

51 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 71.

erken Türk halklarının Hun döneminde *etnos* olarak değerlendirilmesi de, kendinde mündemiç bir inanç ve örgütlenmeye sahip oldukları da ihtimal dışıdır.[52] "Baykal Ötesi ve Moğolistan'ın *biraz Avrupai karışımı olan Moğolsu nüfusundan* neşet etmiş" görünen[53] Hunlar muhtemelen erken Türk halklarına "yerleşik bir devleti fetih ve işgal ettiği zaman ... kalıcı bir eğilim gösteren"[54] inanç olarak *imperium* imgesi miras bırakmışlardır.

Golden'da asıl Türk tarihi de bir *imperium* imgesiyle, Batılı literatürde "Türks Qağanate" adı verilen, Türkçe literatürde ise Göktürkler ya da çok kabul görmese de Köktürkler diye bilinen Türk Kağanlığı'yla, kabaca milattan sonra yaklaşık altıncı yüzyılda başlar. Başka bir ifadeyle, "Türk İmparatorluğu" denilen Göktürkler, ona göre, kendinden önce onlarla aynı dili konuşan, tarihte bilinen veya bilinemeyen bazı ön oluşumları olma ihtimali varsa da,[55] *Türk adının belirdiği en net dönemdir*. Çünkü

52 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 81; Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, s. 67.

53 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 71; Golden'ın tanımlarındaki parçalılık ("biraz") yanında "-sılaştırma"ya (Moğolumsu; Mongoloid) dikkat çekmek gerek.

54 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 79.

55 Bu konudaki iddiaların ve bu iddialara dayalı varsayımların belirli bir muğlaklık ile netlik arasında gidip gelmesinin en bariz (ve, itiraf edelim ki, analitik olarak abes) örneği Sinor'da görülür. Sinor, Göktürklerin kurulmasından önce de daha çok Sibirya ve Moğolistan'da yaşayan çeşitli Türk halklarının bulunduğunu belirttikten sonra, "Yine de, böyle düşünceler bir yana, Göktürklerin [Turks] Türki bir dille Türki bir metni *kesinlikle* [with certainty] atfedebileceğimiz ilk halk olduğu ve –iktidara gelişlerinden sonra hep yaygınca kullanılan– isimlerinin M.S. altıncı yüzyıldan önce *mutlak kesinlikle* [with absolute certainty] geriye doğru izlenemeyeceği gözden ırak tutulmamalıdır" der. Ancak "kesinlikle" ve "mutlak kesinlikle" kurulan cümlenin hemen akabinde, "Türk adı ilk kez M. S. 1. yüzyıl ortalarında zikredilmiş *olabilir*" cümlesiyle karşılaşırız. Böylece artık Sinor'un tarih(yazımsal) değerlendirmeleri, *antropolojik veya etnolojik, hatta lingüistik ya da filolojik kanıtların yokluğunun veya varlığının arkasına sığınılıp izah edilemeyecek bir tür analitik zaafiyetlerin* yanında önemini kaybeder ve bu (mutlak) kesinlik ile ihtimal arasında gidip gelen dilin niye böyle kurulduğu sorusu önem kazanmaya başlar. Bu kadar (mutlak) kesinlikle olmasa da Golden'da da benzeri bir yaklaşım sezilir ve kimi zaman alternatifler arasında çok da sistematik olmayan geçişler yapar. Yine de Golden, Sinor'a nazaran daha ihtiyatlı bir dile sahiptir ve kimi zaman derlemeci yanıyla çelişik görünse de bir hükmünün olduğunu da hissettirir. Bkz., Sinor, "[Kök] Türk İmparatorluğunun Kuruluş ve Yıkılışı", s. 283-384; italik eklendi ve çeviri Sinor'un dil kullanışını göstermek adına hayli değiştirildi; bkz., Denis Sinor, "The Establishment and Dissolution of the Türk Empire", *The Cambridge History of Early Inner Asia* içinde, der. Denis Sinor, (Cambridge University Press, Cambridge: 1990), s. 285. Doğrusu özellikle bozkır sözkonusu olunca, *sadece Sinor'da da görülmeyen*, ancak en sert haliyle onda bulabileceğimiz bir zaafiyettir bu ve *genelde sahanın bilinmeyenlerinin çokluğuna atfedilen, oysa bizatihi yeniden*

Göktürkler imparatorluklarının adını Türk koymuşlardır. Göktürklerden önce *etnos* olarak teşekkül etmiş bir Türk klanı ya da kabilesi olmadığından ortaya çıkan bu Türk adının mahiyeti de sorunludur. Bu nedenle Golden, (Göktürklerdeki şekliyle) Türk adı çerçevesindeki tartışmaları onu *politonim* olarak adlandırarak aşmaya çalışmış görünür: "*idi oksız kök türk*, 'hakansız ve devletsiz kök Türkler'".[56] Ancak bu durum

inşaların mantığında aranması gereken bu durum karşısında, Sinor'un bir özelliği de bu tür zaafiyetleri tuhaf kıyaslamalarla kapatmaya çalışmasıdır: Örneğin, M.S. altıncı yüzyıldan önce herhangi bir yerde aranmaması gerektiğini söylediği, ama Aşina soyundan oldukları belli olan ve demircilikle uğraşan "Türklerin 5. yüzyıl ortalarında Ruan-Ruan devleti sınırları içinde demir aleti üretimi ile uğraştıklarını gösteren kanıtlar" bulunduğunu belirten Sinor, daha sonra bu demirci Türklerin (Göktürk siyasi teşekkülüyle) iktidarı ele geçirdiklerini anlatır. Yine de Ruan-Ruanlarla Türkleri birbirinden ayırdetmenin güç olduğunu ilave ederek, Türklerin Ruan-Ruanları "istila"sının "Amerikan Çelik İşçileri Birliği'nin ya da başka güçlü işçi sendikasının Amerika Birleşik Devletleri'nde yönetimi ele geçirmeleri gibi *varsayımsal (ve olasılık dışı) bir girişime* benzetilebilir" der. Üstelik Sinor, bu kez (A)varlarla Ruan-ruanların ilişkisini çözümlerken onların ayrı bir etnik grup olma ve daha sonra da Ruan-Ruanlara tabi olma ihtimaline değinir. Bu durum da, ona göre "Güney İrlandalılara İngiliz denmesine benzetilebilir". Elbette Sinor'unki gibi "varsayımsal (ve olasılık dışı) bir girişim"le. Yani, burada iç Asya'da ne olduğu değil, bizzat benzetmenin kendisi ilginçtir. Bkz., Sinor, "[Kök] Türk İmparatorluğunun Kuruluş ve Yıkılışı", s. 398-401.

56 Aşağıda iki farklı bağlamda yeniden döneceğimiz "*idi oksız kök türk*" ifadenin bugünkü Türkçeye aktarımını, Golden'ın *Türk Halkların Tarihine Giriş*'inde geçtiği şekliyle aldık. Golden ifadeyi, İngilizceye "the Kök Türks who were masterless and without clan organization" diye çevirir ve bu çeviri, "efendisiz ve klan örgütlenmesi olmayan Kök Türkler" olarak aktarılabilir. Aşağıda Aşina bağlamında tekrar döneceğimiz üzere, Golden'ın asıl vurgusu, sanki "kök Türk" ifadesinden bir Kök Türk tanımı çıkarmaya ve kağanlığı Kök Türkler olarak adlandırmaya çalışanların artık kabul edilemez bulunan çabalarına işaret ediyormuş gibi görünse de, daha çok efendi ve klan üzerine de odaklanır. Başka bir ifadeyle, Golden, Aşina üzerinden kitabedeki "kök Türk" ismine bir açıklama sunmakla kalmayacak, onun bir klan ve efendi olduğunu da göstermeye çalışacaktır. Bkz., Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 128; Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, s. 117. Bu konu hakkındaki çalışmasının adını *Kök Türkler* iken sonrada *Orta Asya Türk İmparatorluğu* olarak değiştirmesinin gerekçesini izah ederken Divitçioğlu, meseleyi gayet iyi özetler: "Kök Türkler başlığını değiştirdim. Bunun tek nedeni ortaçağ Türk tarihinde bu adla yaşamış bir boyun olmayışıdır. Böyle bir boyun yokluğu bir yana, bu bileşik ad çeşitli Türk halklarını kapsayan genel bir ad olarak da kullanılmamıştır. Doğrudur, Orhon Yazıtları'nda ... Kök Türük geçer (Bilge Kağan). Ama biz bu bileşik kelimenin neyi simgelediğini bile bilmiyoruz". Bkz., Sencer Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*, (ALFA, İstanbul: 2016), s. 18. Bu konuda ayrıca bkz., İsenbike Togan, Gülnar Kara ve Cahide Baysal, *Çin Kaynaklarında Türkler: Eski T'ang Tarihi (Chiu T'ang-shu) 194a: "Türkler Bölümü" (Açıklamalı Metin Neşri)*, (Türk Tarih Kurumu, Ankara: 2017), s.67-71. Burada Göktürklere neden Türk Kağanlığı

Göktürklerin Türk kabilelerinden müteşekkil bir *imperium* oldukları anlamına gelmez. Öncelikle, "göçebe, yerleşik ve ormanlı halkların bir karışımı"dırlar.[57] İkincisi, "kabileler birliği"dirler (ya da Clauson'da *bodun*'a verilen anlam çerçevesinde düşündüğümüzde, bir klanlar "derleme"sidirler) ve bir klanın bu "kabileler birliği"ni "işlemesi"yle teşkil olunmuşlardır.[58] Üçüncüsü, "kabileler birliği"nin politik bir düzeyde *imperium* olarak teşkil olunması ya da işlenmesi, Türk adının da yayılmasına ya da bozkır tarihyazımına uygun bir terimle, göç etmesine neden olmuştur. Kısacası, "etimolojisi belirsiz" olan[59] ve ilk kez Göktürklerde görülen Türk, önce politonimdir, sonra etnonim olmuştur.[60] Politonimden etnonime geçişi sağlayan da *imperium*'dur. Bu geçiş kimi zaman doğrudan olur, kimi zaman da dolaylı olarak gerçekleşir ve *imperium*'un mirasının inanç yönüyle mi, yoksa antropolojik açıdan

denmesi gerektiği üzerine faydalı bir çerçeve de çizilmekte, üstelik Türk adına ilişkin yaklaşımlar da kategorik olarak "tavan" ve "taban faktörü" şeklinde ikiye ayrılmaktadır. "Tavan faktörü", ya ortak "bir atadan", ya Osmanlı veya Selçuklu'da olduğu gibi bir "önder"den ya da unvanlardan hareketle bir halkın ya da *etnos*'un teşkil edilmesini işaret ederken, "taban faktörü" ise "Bir halkın veya bir topluluğun, belli özelliklerinden dolayı bir ad alması" anlamına gelir. Yine de bu kategorik ayrım, Türk adının ortaya çıkışının öncelikle siyasi bir ad olarak ya da politonim olarak gerçekleştiği konusunda her iki faktöre yaslananlar arasında farklılıklar oluşturduğu anlamına gelmez. Son yıllardaki genel kabül, Türk adının önce politonim olduğu yönündedir.

57 Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 154.

58 Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 134. Göktürkler, "kendi liderlikleri altında Türk denilen bir kabile birliğini işlemiş" bir gruptur ve burada "işlemek" (forge) demirci tabiri biçiminde kullanılmıştır. Bkz., Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, s. 123. Aynı kelimenin bir tekrarı için bkz., Peter B. Golden, "The Ethnogonic Tales of the Turks", *The Medieval History Journal*, c. 21, no. 2 (2018), s. 292. Bu Göktürkleri kuranların demirci olduklarına gönderme yapan bir ifade olarak duruyor ve Golden'daki kurucu klanın kimliği açısından önemli addedilebilir.

59 Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 128.

60 Golden yakınlarda Türk adına dair Çin kaynaklarından Arap, Bizans ve Rus kaynaklarına kadar uzanmakla kalmayan, ayrıca modern dönemde bu kaynakları yeniden inşa etmiş çeşitli, kimi zaman birbirlerinden hayli farklı iddialarda bulunan görüşlere de yer veren, muazzam derecede ayrıntılı, konu ile ilgilenenler için son derecede faydalı bir çalışmaya imza atmıştır. Bkz., Peter B. Golden, "Reflections on the Ethnonym Türk", *From the Khan's Oven: Studies on the History of Central Asian Religions in Honor of Devin DeWeese* içinde, der. Eren Tasar, Allen J. Frank ve Jeff Eden, (Brill, Leiden: 2021), s. 1-50. Türk adı konusunda derli toplu bir özet için ise bkz., İbrahim Kafesoğlu, "'Türk' Adı'", *Türk Milli Kültürü* içinde, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2018), s. 43-45. Kafesoğlu'na da göre, "'Türk' adı", "belirli bir topluluğa mahsus 'ethnique' bir isim olmayıp, siyasi bir ad"dır; ancak Golden'la Kafesoğlu arasındaki fark, Golden'da bir *etnos*'laşma sürecinin de gözönüne alınmasıdır.

mı tevarüs edildiğiyle alakalıdır. Bu durumda Göktürkleri *bir demir gibi işleyen unsur* (ya da bozkır literatüründeki adlandırmasıyla, demircilik) önem kazanır. Golden'a göre bu unsur Aşina'dır. Aşina, dağınık, kimilerinin Türkçe konuştuğu, kimilerinin farklı kökenlerden geldiği bir grubu demir gibi işleyerek ve Hun mirası *imperium*'u yeniden tesis ederek tarihte ilk kez Türk politonimini de doğuran bir siyasi birlik teşekkül ettirmiştir. Hem de milattan sonra beşinci asrın ortaları gibi geç bir dönemde. Dolayısıyla Clauson'un Türk dili ile eski Türkler etnografyası arasında yaptığı ayrım, burada da faaldir.

Bu siyasal teşekkülü işleyen ve Çin kaynaklarındaki efsanelere dayalı olarak inşa edilen Aşina klanının ya da kabilesinin, kendi başına bir nüve veya çekirdek olarak değerlendirilse de bir *etnos* olmadığını belirtmeye gerek yoktur.[61] Buna dayalı olarak Golden, Göktürk *imperium*'unu Aşina liderliğinde on yönetici kabileden müteşekkil 30 kabilelik bir siyasi teşekkül olarak inşa eder: "[Gök]Türk birliği, nihayette, (aynı ada ait kraliyet klanı olan ve 'kabile'si olan) Aşina'yı, Doğu [Gök]Türklerin iç nüvesinin diğer 10 kabilesini/klanını, On Oq/Batı [Gök]Türklerinin 10 kabilesini/klanını ve (lafzen 'dokuz soy adı/aile adı' anlamına gelen) 九姓 Jiŭ xìng denilen grubu, yani *Toquz Oğuz*'u içeren, 30 kabileden müteşekkildi".[62]

Ancak bu, klanın ya da kabilenin sadece Çin kaynaklarındaki efsanelerle yeniden inşa edildiği anlamına gelmez. Bu konuda da en iyi yaptığı işlerden olan çeşitli varsayımları birbiri peşi sıra sıralayan, yeni varsayımlara ulaştıkça bunları diğerlerinin

61 Golden Çin ve Tibet-Uygur kaynaklarına dayalı olarak dört varyantı ayrıntılı olarak inceler. Bunlardan ikisi kurt varyantıdır ve Golden'a göre dolaylı olarak da olsa A-shih-na'yı işaret eder. Geyik varyantında doğrudan veya dolaylı olarak bir işaret yokken köpek varyantında da dolaylı olarak A-shih-na'nın rakibi, hatta düşmanı olarak kurgulanan Ashide diye farklı bir kabileye işaret vardır. Bkz., Golden, "The Ethnogonic Tales of the Turks", s. 297-323. Ancak Golden her halükarda kendi varsayımını Aşina üzerinde geliştirir. Rakip Ashide konusunda ise bozkır tarihyazımı genelde sessiz kalmıştır. Clauson, bu anlatılarda geçen "kurt" motifinin Moğolca istisna herhangi bir eski Türkçe karşılığının bulunmadığını, ona en yakın karşılık olan "börü"nün gündelik kullanımdan çıkarak totemik ya da mitolojik bir kullanıma kavuştuğuna dair herhangi bir işaret olmadığını, üstelik "kurt"un Türkçede tırtıl, solucan veya böcek anlamına gelmesinin de kurta yüklenen mitolojik veta totemik anlamların anlaşılmasını güçleştirdiğini ileri sürer. Bkz., Sir Gerard Clauson, "Turks and Wolves", *Studia Orientalia*, c. XXVIII, no. 2 (1964), s. 3-22. Makalenin sonradan gördüğüm bir çevirisi için bkz., Sir Gerard Clauson, "Türkler ve Kurtlar", çev. Mustafa Levent Yener, *Dil Araştırmaları*, c. 15, no. 28 (Bahar 2021), s. 185-198.

62 Golden, "Reflections on the Ethnonym Türk", s. 4. Golden'ın Göktürk kitabelerinde geçen 30 kabilenin veya klanın adlarını da verdiği bir sıralama için bkz., Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 154-158. Ayrıca bkz., Mihály Dobrovits, "The Thirty Tribes of the Turks", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, c. 57, no.3 (2004), s. 257 – 262.

yanına ekleyen, sonra da bunlar arasından muhtemel bir sonuca ulaşan, bu nedenle bazen "sistematik" olmamakla eleştirilen Golden,[63] Türkiye'deki eski Türklere dair tarihyazımında da hâkim görüş olan Aşina'yı hep Altaylarda gösteren yeniden inşalara şüpheyle yaklaşır ve ona bir yer ile bir de kimlik tayin etmeye çalışır.[64]

3. Asena Kimlerdendir?

Eğer bugün Asena diye yaygınlaşan Aşina'ya bir *Urheimat* arayışı söz konusuysa, bunun çözümü nerede bulunmalıdır? Aşina nerede doğmuştur? Bugün bir kız adı olarak yaygınlaşarak yeniden biçimlendirilmeden önce neydi ve neye göre efsaneleştirildi? Kuruculuk tarafı varsa bu vasfı nasıl edindi? En önemlisi, Aşina kimlerdendi?

Meselenin çözümü için Golden'ın ortaya attığı varsayıma geçmeden önce, başkalarınca öne sürülen bazı varsayımlara değinmek gerekebilir. Genelde Aşina kelimesinin kökenini araştırarak Göktürkleri birleştirdiği söylenen ilk nüveye öncelikle dil boyutuyla, yani kelimenin etimolojisini dikkate alarak bir kimlik ve yer arandığını belirtmek de önemlidir. Böylece muhtemelen 1750'de yazdığı *Hunların Türklerin Moğolların ve Daha Sair Batı Tatarlarının Tarih-i Umumi*'sinde Çince kaynaklarda geçen "bütün an'aneler"in "Türk milletini bir *dişi kurt*tan yani bu isimle [Aşina ismiyle] anılan bir kadından indirmekte müttefik" olduklarını söyleyen Joseph de Guignes'in[65] hatasının

63 Golden'ın bu özelliğini aşağıda Oğuzlara dair makaleler silsilesini ele alırken daha net olarak değerlendireceğiz. Ancak Aşina konusunda kapsamları ve bağlamları da dikkate alınarak şu eserlerindeki sıraya bkz., Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 129-132; Golden, "The Ethnogonic Tales of the Turks", s. 291-317 ve Golden, "Reflections on the Ethnonym Türk", 10-11, not: 31 ve s. 32. Golden'a "sistematik" olmadığı yönündeki bir eleştiri için bkz., Christopher P. Atwood, "Some Early Inner Asian Terms Related to the Imperial Family and the Comitatus", *Central Asiatic Journal*, c. 56 (2012/2013), s. 49, not: 2.

64 Aşina da dahil Göktürklerin Altay dağları cıvarında olduğunu, Çin kaynaklarındaki efsaneleri de tarihsel olarak yeniden inşa ederek iddia eden bir örnek için bkz., Bahaeddin Ögel, "Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar", *Belleten*, c. 21, no. 81 (1957), s. 116-117: "Göktürk'lerin Altay dağlarında oturdukları bilinmektedir". Ögel'e göre Göktürkler, imparatorluk öncesi, büyük bir silsile teşkil eden Altay dağlarının güney doğu kısmındaydılar. Ayrıca "Doğu Sibirya'daki Yakut Türkleri ile batıda Ogur (Bulgar) Türklerinin bir kısmı dışındaki Türk asıllı bütün kütleleri kendi idaresinde" birleştirdiği iddia edilen Göktürklerin menşeine dair başka bir izah için bkz., Kafesoğlu, *Milli Türk Kültürü*, s. 92-94. Göktürklerin yurtlarının Altay dağlarında olduğunu Türk tarihçileri dışında ileri sürenlere dair genel bir çerçeve için bkz., Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s.136-140.

65 Bkz., Joseph de Guignes, *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Batı Tatarlarının Tarih-i Umumisi, Cilt 1*, çev. Hüseyin Cahit [Yalçın], (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018), s. 433; italik eklendi. Muhtemelen de Guignes Çin hanedan yıllıklarındaki efsaneler harmanlayarak böyle yanlış bir sonuca ulaşmıştır. Aslında bu kitap sadece Çin efsanelerinde adı dişi kurdun değil,

yol açtığı sadece Göktürk hanedan isminin değil, neredeyse bütün Türklerin atasının "dişi kurt" olduğunu varsayan hem belirli bir milliyetçi söylemin hem de tuhaf bir biçimde bir tarihyazımının arkasındaki Aşina adı, kökeninin araştırılmasında da bir araç, daha doğrusu alternatif yorumların bir mücadele alanı halini alır. Efsanelerde "dişi kurt"un değil, dişi kurdun on oğlundan birisinin adı olan, yani aslında erkek adı olması gereken, ancak nedense Guignes'in hatasının trajikomik bir şekilde benimsenmesiyle dişi kurt olarak kabul edilen Aşina, önce dil malzemesi yoluyla yorumlanır ve akabinde ona uygun bir yurt aranır.

Bu konuda temelde iki farklı varsayım kümesi mevcuttur. Çeşitli farklı versiyonlarıyla ilk varsayım, Aşina kelimesinin köklerini Türkçede arar. Kimi zaman hayli eğlenceli bir hal alan bu etimolojik köken arayışlarında Türkçe bir kökene ağırlık verenlerden Peter A. Boodberg, çözümün Orhun kitabelerinde bulunabileceğini öne sürer. Kitabelerde Göktürklerin kendilerini tarif etmek için kullandıkları "*kök türk*" ifadesindeki "*kök*"ün "mavi" yanında "gri", yani boz veya kır anlamına geldiğini belirten Boodberg, bunun da Göktürklerin "kutsal hayvan"ları "kök böri"yle ilişkili olarak bozkurtla alakalı olduğunu öne sürer. Ancak Aşina'yı kurda indirgeyen bu yorumunun akabinde, kelimenin kökünün "bir dağı geçmek" ("to cross a mountain"), "arasından geçmek" ("to pass through"), "delip geçmek" ("to bore through") anlamındaki "*aš-*" fiilinden türemiş "*ašin-*"den geldiğini, efsaneleri kaydeden Çinlilerde bunun "阿史那 A-shih-na" biçimine bürünmüş olduğunu belirtir. Üstelik Altay varsayımına sadık olduğu görülen Boodberg bu önerisini, daha evvelki yine Türkçe eksenli bir varsayımını iptal ederek yapmıştır. İlk varsayımında "**ašina*" olarak kabul ettiği kelimeyi, "'on kurt' anlamındaki '**arčinoa-*'dan" türetmiştir.[66] Benzer şekilde Kurakichi Shiratori de, Aşina'yı "sıçramak" ya da "dört nala gitmek" anlamına gelen "eš-" ya da "eş-" fiiline bağlayarak Türkçe üzerinden bir açıklamada bulunur.[67]

Boodberg'in yaklaşımı bilimsel olmadığı gerekçesiyle reddedilirken, Aşina'nın Türkçe kökenli bir kelimeden türediğini öne süren başka varsayımların var olduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin Gumilev, Çin hanedan yıllıklarındaki 阿史那 karakterlerini

dişi kurdun oğullarından birisi olan Aşina'yı Türkiye'deki belirli bir milliyetçi söylemin bir simgesi haline getirmekle kalmaz, bozkır tarihyazımının birçok unsurunu da hala belirlemeyi sürdürür.

66 Bkz., Peter A. Boodberg, "The Language of the T'o-Pa Wei", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, c. 1, no. 2 (1936), s. 181-182.

67 Bunu Klyashtorny'den aldım. Bkz., Sergey Grigoryeviç Klyashtorny, "The Royal Clan of the Turks and the Problem of Early Turkic-Iranian Contacts", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, c. 47, no. 3 (1994), s. 446 ve Klyaştornıy, *Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları*, s. 112.

terkip halinde düşünerek, baştaki 阿 (A) karakterinin bir önek olduğunu, bunun da saygı ifade ettiğini, 史 那 karakterlerinin ise Boodberg'in iptal ettiği önerisindeki gibi "*çinoa*" (kurt) olduğunu, böylece Latinleştirilmiş biçimi A-shih-na veya Âshǐnà olarak aktarılan kelimenin, "asil kurt" anlamına geldiğini ileri sürer.[68] Kökenleri tartışmalı olan, ancak Golden'ın "doğulu, yani Orta ve İç Asyalı" bir "İrani göçebeler"den olduğunu iddia ettiği Sakalar[69] ile "etnik aidiyetleri"nin "belli" olmadığını belirttiği Wu-sun'ların[70] Aşina'yla "bir bağlantısı olduğunu" düşünen Yu. A. Zuev'in bu akrabalığı "'Sui Tarihindeki' Aşina'nın ecdadlarının 'karışık Hunlardan' geldiğine dair bilgilere" bağlayan varsayımı, ne yazık ki literatürde herhangi bir yer edinmezken[71], *Göktürklerin diktiği kitabelerde hiç geçmediği için* bu *imperium*'la hanedanlık üzerinden bağlantısı merak konusu olan Aşina'nın zamanla Türkçe olmayabileceği iddialarının ağırlık kazanmaya başladığı görülür.

Kelimenin Türkçe olmadığını düşünenlerden Christopher Beckwith, Bizanslı tarihçi Menander'in Türklerin eski hükümdarlarının ismini "Arsilas" (Ἀρσιλας) olarak kaydettiğine dayanarak, kelimenin aslının "arslan" olması gerektiğini iddia eder. Ancak önceleri bir şahıs adı olarak kullanılan "Arsïlan", "eski zamanlarda aslanın yaşam alanı"nın "bırakın Sibirya'yı, Orta Asya'ya kadar bile" ulaşmadığı için "ilk başlarda farklı bir anlama sahip olmalıdır". Bu durumda Çinlilerin "A-shih-na" olarak kaydettiği kelimenin aslı, Türkçe olmayabilir; "Türklerin hükümdar hanedanının adı, bir erken dönem Türk hükümdarıyla bir Koço prensinin evliliğinden gelmektedir. Toharcada *Ârśilâńci* unvanı vardır. Bu unvan, krallığın hükümdarlarına verilen unvanlardan biridir ve belki de bu yüzden Türklerin hükümdarının adı olan A-shihn-na/Arsila isminin de kaynağıdır".[72] Yani, Beckwith'e göre Aşina'nın kökeni Toharcadır.

68 Lev Nikolayeviç Gumilëv, *Eski Türkler*, çev. Ahsen Batur, (Selenge Yayınları, İstanbul: 2011), s. 36.

69 Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 61.

70 Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 66.

71 Bkz., Gülnar Kara, "Zhou Tarihi'nin Türkler Bölümü Üzerinde Metin Çalışması", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmalar Dergisi*, c. 4, no.3 (2015), s. 543, not: 4. Bu makalenin sadece Aşina'ya dair açıklamalı notlarının değil, metin çalışması yaptığı Zhou Tarihi'ne dair diğer notlarının da kayda değer olduğu belirtilmelidir. Maalesef Zuev'in varsayımını değerlendirebilecek başka bir kaynağa ulaşamadım.

72 Christopher I. Beckwith, *Tibet İmparatorluğu Tarihi*, çev. Ali Fahri Doğan, (Selenge Yayınları, İstanbul: 2020), s. 208-210. Beckwith'in Aşina hakkındaki tartışmalara dayalı olarak varsayımını yenilediği bir makalesi için ise bkz., Christopher I. Beckwith, "The Pronunciation, Origin and Meaning of A-shih-na in Early Old Turkic", *Central Eurasia in the Middle Ages: Studies in Honor of Peter B. Golden* içinde, der. Osman Karatay ve István Zimonyi, (Harrassowitz, Wiesbaden: 2016), s. 39-46.

Klyaştornıy ise, kelimenin kökünü Türkçeye bağlayanlara karşı iki varsayımı dikkate alarak kıyaslamalı bir okuma yapar.[73] Bunlardan ilki kendisinin de sonra vazgeçtiği bir varsayımdır ve "adın ilk formunu yerel İran ve Tohar diyalektlerinde aramak" gerektiğini öne sürer. Buna göre Aşina adı, "Hotan-Sakaça 'asana' (değerli, asil) kelime"sinden neşet etmiştir. Ancak Klyaştornıy, "ikinci sesin Çince aktarımı sadece i-ə'yi" verdiği gerekçesiyle 1964'te kendisinin ortaya attığı bu varsayımın reddedilmesi gereken bir varsayım olduğunu düşünerek sonradan ikinci bir denemeye girişir. Bu ikinci varsayımın temelinde H. V. Haussig'in varsayımı vardır ve yine Bizanslı bir tarihçiye, Teofilaktos Simokata'ya dayandırılır. Buna göre, Simokata'nın 602'de bitirdiği tarihinde Tavgast'ta yaşanan bir savaştan söz edilir; bu savaş Çin'de "Kızıl Elbiseliler" ile "Kara Elbiseliler" arasında olmuştur. Haussig, bu savaşın Amuderya'nın güneyinde meydana geldiğini, kızıl elbiselilerin Eftalitler ve kara elbiselerin de Türkler olduğunu öne sürer. Türkler, "Ashina hanedan uruğuna uygun olarak 'Kara Elbiseliler' olarak" adlandırılmıştır. Yani, Haussig'e göre, kabilenin ya da klanın adı, "eski Farsça axsaèna (kara renkli) kelimesi"nden geldiği için öyle adlandırılmıştır ve[74] "Kara Elbiseliler" Türkler olsa da isimlerini Farsçadan almışlardır. Klyaştornıy ise Haussig'in varsayımının tarihsel olarak sağlam olmadığını, ancak etimolojik arayışının yerinde olduğunu düşünür.

Klyaştornıy'nin Haussig'e dayanan yeni varsayımı, hem daha fazla veriye dayandırılması açısından hem de etimolojik arayışlardaki Aşina kelimesini o zamana kadar hiç geçmediği düşünülen Orhon Kitabelerine bağlaması açısından dikkat çekicidir. Üstelik Klyaştornıy, dil malzemesinden elde ettiği sonuçlarla tarihsel bir yeniden inşaya da girişerek Göktürklerin ilk dönemlerini aydınlattığını düşünür. Buna göre, 1968'de Moğolistan'ın Bugut bölgesinde bulunduğundan dolayı Bugut Kitabesi adı verilen, "Dördüncü Göktürk Kağanı Taspar'ın mezar kitabesi" olduğu düşünülen bir kitabenin üst kısmında "bazı 'ejderha' özellikleri verilmiş bir kurt figürü" vardır.[75]

73 Aslında Klyaştornıy kıyaslamasını üç varsayıma göre yapar; ancak üçüncü varsayımı Beckwith'in varsayımıdır. Onu adı Türkçe olarak kurgulayanlar arasında incelediğimiz için dahil etmedik.

74 Klyashtorny, "The Royal Clan of the Turks and the Problem of Early Turkic-Iranian Contacts", s. 446 ve Klyaştornıy, *Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları*, s. 112-114.

75 Klyaştornıy, *Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları*, s. 105. Bu figüre ilişkin daha ayrıntılı bir izah için bkz., Sergey G. Klyaştorniy ve Vladimir A. Livşiç, "Bugut'taki Sogtça Kitabeye Yeni Bir Bakış", çev. Emine Gürsoy-Naskali, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, c. 35, no. 1987 (1992), s. 204. Bugut Kitabesi'ni Türkçede ilk okuma ve yorumlama denemelerinden birisi için bkz., Saadet Çağatay ve Semih Tezcan, "Köktürk Tarihinin Çok Önemli Bir Belgesi Sogutça Bugut Yazıtı", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, c. 23-24, no.1975-1976 (1976), s. 245-252.

"Kurdun karnının altında elleri ve bacakları kesilmiş bir insan" olduğunu ileri süren[76] Klyaştornıy, Bugut Kitabesi'ndeki figüre başka kanıtlar bulunabileceğini de iddia eder: Öncelikle bu figürü Çin Hanedan yıllıklarındaki efsanelerle birleştirmektedir. İkinci olarak, efsanelerde farklı şekillerde anlatılanları ortak bir "ata kültü ve mağara kültü" ekseninde toplamaktadır. Bunlara ek olarak, Kabul'deki Hintlilerin Türklere dair anlattığını belirttiği başka bir köken efsanesinden bahseden Biruni'nin *Kitab'ül-Cemahir*'inde Türklerin atasının mağarada doğan bir Barah Tekin olduğunu aktardığından bahseder ve buradaki kahramanın adındaki "barak ~ baraq"ın "yoğun tüyle kaplı, tüylü", "uzun tüylü köpek" anlamına geldiğini, bunun da ilk atanın "kurt (böri)" olduğunu kanıtladığını belirtir.[77] Bütün bunlar, tarihsel olarak pek

76 Bkz., S. G. Klyashtorny ve T. İ. Sultanov, *Kazakistan: Türkün Üç Bin Yılı*, çev. Ahsen Batur, (Selenge Yayınları, İstanbul: 2019), s. 85.

77 Klyaştornıy, *Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları*, s. 108-109. Aslında bu konuda Japon Türkiyatçılardan Klyaştornıy'ye ciddi itirazlar yöneltilmiştir. Örneğin Takashi Ōsawa, Klyaştornıy'nin "Bugut Yazıtı'nın baş kısmındaki hayvanı kurt olarak" düşünmesini "hiçbir şekilde kabul edilemez" bulur. Ona göre, kitabedeki resim, çiçeğe benzer ve kaidenin üzerine yerleştirildiği kaplumbağa figürü ile birlikte Çin etkisi taşır. Ona göre, Klyaştornıy açısından, "Çinliler arasında siyasi açıdan gerginliğin yaşandığı 1960'lı yıllarda, eğer bunu bilmiş olsalardı da ve bilim açısından doğru olsaydı da, bu baş motifinin Çin'den geldiğini söylemenin imkânsız olacağı" tahmin edilebilir. Yani Klyaştornıy, o dönemde Ruslarla Çinliler arasındaki problemlerden dolayı, aslında Çin etkisi taşıyan bir çiçek resmini eski Türklerin kurduna benzeterek silmeye çalışmıştır. Bkz.,Takashi Ōsawa, "Birinci Eski Türk Kağanlığı'nda Umna Kağan'ın Güzergâhı ve Onun Oynadığı Siyasi ve Kültürel Rol Üzerine", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, c. 60, no. 1 (2012), s. 65-66. Yoshida Yutaka ise Bugut Kitabesi'nin Klyaştorniy ve Livşiç tarafından yapılmış okumasını eleştirir. Bkz., Yoshida Yutaka, "Sogdian Version of the Bugut Inscription Revisited", *Journal Asiatique*, c. 307, no. 1 (2019), s. 97-108. Ōsawa, Aşina'nın Müslüman tarihçilerde aldığı biçimleri de gözeterek Bugut Kitabesi de dahil kaynakları yeniden yorumlayan bir girişimde bulunmuştur; ancak öyle görünüyor ki varsayımı Kurakichi Shiratori'nin varsayımını doğrulamaya dönük bir çabaya dönüşmüştür. Bkz., Takashi Ōsawa, "A Hypothesis on the Etymology of the Old Turkic Royal Clan Name Ašina/Ašinas and the Transformation Process in the Early Abbasid Period", *Chronica*, no. 11 (2011), s. 145-153. Öte yandan Japon araştırmacılar Soğdça Bugut kitabesinde Aşina adının geçtiğini de ileri sürerler. Bu sonradan literatüre girecek, ancak Japon Türkiyatçıların çıkarımlarından ziyade Klyaştornıy'nin varsayımı çerçevesine yerleştirilecektir. Klyaştornıy ile Livşiç, Bugut kitabesindeki ilgili cümleyi, "('mwh?) [. . .] (pt)s'ikh 'wst't ô'r'nt tr'wkt c(yn)st'n kwt(s)'tt'yšywn'k" olarak okur ve "Bu ... yazılı taş, Çin hükümdarı Kws'tt (çağında) Türkler tarafından dikilmiştir" ("This ... stele was erected by the Turks (under) Kwts'tt the ruler of China") diye çevirir. Japon Türkiyatçılar ise ibarenin " rty (m [wn']k nwm (sn)k' 'wast' ə'r-'nt tr-'wkt '(')šy-n's kwtr'tt 'x'šy- wn'k" olduğunu ve "Türk Aşinalar kabilesinin kralları [bu] kanun taşını dikti" ("Kings of the Turkish Ashinas

de sağlam olmayan bir varsayım geliştirmiş Haussing'in Aşina'nın kara renkli anlamına gelen eski Farsça *axsaèna*'dan geldiğine dair önerisini hem etimolojik olarak, hem de tarihsel olarak yeniden inşa etmek için yeterlidir. Buna göre, "aranan form Soğdça 'mavi, koyu' anlamlı 'xs'yn'k (-əxsēnē)"; "Hoten Saka dilinde (Brahmi yazılı) 'mavi' anlamlı āşşeina (-āşşena)"; "Toharcada 'mavi, koyu' anlamlı Aāsna'dır". Kısacası: "Aslında Ashina (āsseina~āşşena) kelimesinin 'mavi' anlamlı Sakça etimolojisi fonetik ve semantik açıdan kusursuzdur". Bu da Orhon kitabelerindeki "kök türk" ifadesinin nasıl izah edilebileceğini gösterir: "Büyük Orhun Yazıtları'nda ilk kağanlar anlatılırken, yeni kurulan imparatorluğa yerleşen halk 'Kök Türk' olarak adlandırılmış, bu ise klasik çeviride 'Mavi Türkler' olarak verilmiştir." Başka bir ifadeyle, Orhon Kitabelerinde Aşina'ya gönderme vardır ve bu, "mavi" anlamındaki "kök" kelimesiyle yapılmaktadır: "Kök Türk", Aşina Türkü demektir; bu durum da, "metinlerde Türklerin hükümdar soyunun adının olduğunu ve Türklerin bunu idrak etmiş olduğunu kabul etmeye imkan vermektedir".[78]

Peki ama bu etimoloji üzerinden yürüyen, tarihselliği ondan sonra dikkate alan açıklamalar niye *Urheimat* arayışıyla ilgilidir? Klyaştornıy, Göktürklerin Altay dağlarının güneyinde görünmeden ve Türk adını alacak *imperium*'u kurmadan önce Kansu'da bulunduğunu, sonra Altay dağlarının eteklerine gittiklerini ileri sürer.[79] Böylece Aşina klanı ya da kabilesinin tarihini "ikiye ayırmak mümkündür: "Gansu-Goachang (265-460) ve Altay (460-553) aşamaları". İşte ilk aşamada "Çinli ve Hun olmayan etnik halkını da bünyesine" alan Aşina klanı ya da kabilesi, Altay'a yerleştiğinde oradaki nüfusla yeniden bir boy kurmuş, çevresindekileri hakimiyeti altına aldığında buna Türk, teşekküle de "mavi" anlamına gelen adından dolayı, Orhon Kitabelerinde geçen "kök" adını vermiştir.[80]

Aşina'nın Altay kökenli olmadığını, daha evvelden başka bir diyardan göç ettiğini öne süren bu varsayımdan Aşina klanının ya da kabilesinin (proto-)Türk

tribe have established [this] stone of law"] diye aktarılacağını iddia ederler. Bkz., Ōsawa, "A Hypothesis on the Etymology of the Old Turkic Royal Clan Name Ašina/Ašinas and the Transformation Process in the Early Abbasid Period", s. 146. Golden, Bugut kitabesindeki bu okumayı dikkate alır, ancak bütün yorumlama tarzı Klyaştornıy'nin çizdiği çerçevededir. Bkz., Peter B. Golden, "The Ethnogonic Tales of the Turks", s. 294, not: 12.

78 Klyaştornıy, *Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları*, s. 114-115.

79 Aslında böyle bir iddia Gumilëv'de de vardır: Çin hanedan yıllıklarında geçen "Her iki efsane arasında bazı karakteristik farklar varsa da, Açina ordasının Kan-su'dan çıkışıyla ilgili tarihi olaylardan hiç bahsedilmez. Bu yüzden Altaylar'da ortaya çıkan efsanelerin, buraya gelenlerin istisnasi durumuna temel teşkil etmesi için özellikle yaratıldığını düşünmek gerekir". Bkz., Gumilëv, *Eski Türkler*, s. 37.

80 Klyaştornıy, *Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları*, s. 111.

olmadığı sonucu da çıkarılabilir mi? Klyaştornıy bu konuda çok açık değildir; Fransız Türkiyatçı L. Bazin'e dayanarak Altay yurdunun *imperium* kurulduktan sonra "millileşmiş" olduğunu, böylece "adın yabancı uruk kökeninin ve ilk baştaki anlamının yitirilmiş olduğunu" belirtir. Yine de Altay öncesi anlatısı, Hunlar dağıldıktan sonraki aşamada Kansu'da, bozkır tarihyazımının mantığına göre dağılıp var olan nüfusla yeniden biçimlenmesi esnasında başka halklarla birleşmiş olsa da adı İrani kökenli de olsa, Aşina kabilesinin ya da klanının Hunlardan gelebileceği biçiminde anlaşılabilir.

Hunların kökenlerine dair tartışmalar bir yana, Golden Klyaştornıy kadar muğlak değildir. Bir yandan Orhon Kitabelerinde geçen "kök türk" ifadesindeki "kök"ün "gök, gök rengi, mavi, boz" anlamına geldiğini belirtse de, bunun renkten ya da gökten ziyade doğuyu işaret ettiğini, "Kök Türk" ifadesinin "Doğu Türkleri" anlamına geldiğini, dolayısıyla coğrafi bir yönü işaret eden bir adlandırma olduğunu iddia eden[81] Golden, diğer yandan da Klyaştornıy'nin Aşina'ya dair varsayımını yeniden kurmaya çalışır. Buna göre, bu isim "büyük ihtimalle Doğu İrani kökenli"dir ve "Hotan Saka äṣṣeina/äṣṣena 'mavi' < Eski İrani *aṣṣaina veya muhtemelen Tohar äśna 'mavi'" kelimesinden türemiştir.[82] Bu ilk nüve veya çekirdektir. Dolayısıyla Golden'da neredeyse bozkır politik teolojisiyle hiçbir bağlantıları olmayacak şekilde de kurulmuş[83] hem ilk çekirdek olan hem de onun liderliğinde çeşitli başka teşekküllerden müteşekkil Göktürkler, ancak *imperium* halini aldıktan sonra Türkleşecektir; lakin antropolojik olarak farklı bir açıklamaya da muhtaç hale gelecektir. Bu yüzden ilk nüve veya çekirdek, Golden'da sadece adının etimolojisi açısından değil, antropolojik olarak da "yabancı"dır: "A-sih-na" (ya da adı her ne olursa olsun, ilk nüve), *imperium*'un ilk ortaya çıktığı ortama yabancıdır; muhtemelen Orta Asya'nın en kuzeydoğu uçlarında Türkçenin eski formlarından birisini veya birkaçını konuşan ilkel göçebelerle kaynaşarak bir birlik kurmuş "batılı Urheimat"a sahip bir klan veya kabilenin adıdır.[84] Kısacası Golden, "aslen İrani hükümdar ailesinin karışık halklardan meydana gelen toplulukları idareleri altına aldıktan sonra, hepsinin beraberce Türk adını aldıkları

81 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 128. Burada Golden Denis Sinor'a dayanır.

82 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 233.

83 Bu noktada bozkıra dair tahlillerin bir başka yönüyle de karşılaşırız: Herhangi bir unsur veya bir tanımlama, ancak ona ihtiyaç duyulana kadar kenarda bekletilmekte, ihtiyaç duyulduğu anda yardıma çağrılabilmektedir. Bu zafiyet örneğin kaynakların kıtlığı gibi bir nedene atfedilse de daha çok bozkır tarihyazımının ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilebilir.

84 Bkz., Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, s.123; Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 134.

ve Türkçe konuşmaya başladıkları görüşünü ileri" sürer.[85] Göktürklerin kurucu unsuru Aşina, Türk değil, İrani bir kökene aittir. Bozkır tarihyazımının hükmü şudur: En eski Türklerin öyle iddia edildiği gibi devlet kurucu bir özelliği yoktur, o övündükleri devletlerini aslında Türk olmayan yabancı bir unsur kurmuştur.

4. Bozkır Tarihyazımında *Etnos*, Dil ve Göç

Bu durumda *imperium*, aynı anda politonim, etnonim ve etnojendir: "Türk birliği [Göktürkler veya Türk Kağanlığı], *muhtemelen (veya büyük olasılıkla) yabancı kökenli bir yönetici klan/kabile* yönetimindeki değişik kökenlere sahip kabilelerden oluşuyordu. [Bu muhtemelen veya büyük olasılıkla yabancı kabile olan] A-shih-na'lar *aslen hangi dili konuşursa konuşsun*, zamanla onlar ve tabileri çeşitli lehçeleri ile Türkçe konuşacak ve geniş anlamıyla ortak bir kültür yaratacaklardı. İşte *Türklerin gerçek etnojeni budur*. Çok sık görüldüğü üzere, *bu süreç hükümet şekli [polity; idari yapılanma] veya devlet oluşumu süreciyle* çok yakından birbiri içine geçmiştir".[86] Başka bir ifadeyle, bozkır tarihyazımındaki bu çifte *Urheimat*, bir yandan Altay dağları eteklerinde henüz Türkçe olmasa da bir biçimde Altayca konuşulan bir *Urheimat* ile diğer yandan Hint-Avrupalılarla bir biçimde bağlantılı veya doğrudan onlardan gelen harici bir unsurun mahalli olarak *Urheimat*, Türk'ün politonimi, etnojeni ve etnonimi konusundaki bitimsiz tartışmanın asıl kaynağı olur.[87] *Imperium* olarak doğan Türk adı da, bundan sonra bu politonimle ve etnonimle anılacak her oluşumun kaynağı halini alır. Bu nedenle Golden'da *imperum*'u etnojeniye bağlayan hat, yani Türk adının gelişim hattı, iki türlü kurulabilir. İlki *imperium*'un restorasyonuyla, geri kazandırılmasıyla veya yeniden tanzimiyle; ikincisi de tebdiliyle, dönüştürülmesiyle, çevirisiyle gerçekleşir. Göktürklerden sonra Uygurların kağanlığı devralmaları bir *restauratio imperii*'dir.[88] Müslüman Karlukların kurdukları politik oluşum ise bir dönüştürme içerdiği için *translatio imperii*'dir.[89] Yine de Hazarlar gibi bizatihi Aşina

85 Togan, Kara ve Baysal, *Çin Kaynaklarında Türkler*, s.70.

86 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 139; italik eklendi ve çeviri değiştirildi; bkz., Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, s. 126-127.

87 Böyle bir çifte türeyiş mekanı inşa etmenin, utangaç bir biçimde, Türklerin, bir yandan Moğolumsular veya doğrudan Moğollar ve diğer yandan da onları bir düzene koyan, üstelik önderlik eden Hint-Avrupalı İraniler karmasından doğduğunu iddia edip etmediği tartışmaya açıktır. Bu meselenin daha özlü bir ifadesi için bkz., Osman Karatay, *Türklerin Kökeni*, (Kripto, Ankara: 2018), s. 56-67: "[S]onuçta ilk Türkler Hint-Avrupalı, daha açıkcası İrani, onların Türklük adına şekillendirdiği kitleler de Moğol asıllı oluyor".

88 Bkz., Golden, "The Ethnogonic Tales of the Turks", s. 293.

89 Golden, "Reflections on the Ethnonym *Türk*", s. 6. Golden'ın *imperium* konusundaki görüşleri için, diğer eserleri yanında üç daha ayrıntılı çalışması için bkz., Peter B. Golden, "Imperial Ideology and the Sources of Political Unity Amongst the Pre-Chinggisid Nomads of Western

yönetici elitinden gelenlerin oluşturduğu yeni bir *imperium* da vardır ve bu her iki sınıfa da girmeyebilir.[90]

İkinci hat ise *imperium*'un etkisiyle oluşan *etnos*'laşmayla ilişkilidir. Ancak *imperium*'un inanç düzeyindeki örgütlenmesinden antropolojik düzeydeki etkisine geçildiğinde, jeo-politik ve politik teolojik iki çerçeve akılda tutulmak kaydıyla, bu geçişi sağlayan bazı *analitik köprüler* kurulduğu görülür. Giderek *antropos*'u unutan bu antropolojik analitik köprülerin başlıcaları, *etnos* kavramı ile *dil* ve *göç*tür. Yine de köprüler, sadece *imperium*'la bir bağlantı noktası olarak değerlendirilemez; kendi aralarında da belli bağlantıları vardır. Örneğin *etnos*'u ve ona bağlı olarak teşkil eden dili, Golden Şarkiyatçılığın da teşekkülünde önemli bir rol oynayan klasik filolojinin kurduğu çerçevede değerlendirmez; Golden'daki kültür taşıyıcılığı işlevini de haiz jeo-politik düzen, klasik filolojik tasniflerin ötesine geçerek yeniden üretimde bulunur. Başka bir ifadeyle, Golden'da sert bir Hint-Avrupa dil ailesi ya da (Ural-) Altay dil birliği yoktur. Ne var ki aynı jeo-politik düzenin inşasını sürükleyen de dil aileleri ve birlikleri arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla Golden'da *medeni* Hint-Avrupalı-*göçebe* Altaylı gibi ayrımlar pek görülmez. Örneğin Hint-Avrupalılar da göçebe olabilir; ancak bozkıra kültür ve medeniyet taşıyarak. Üstelik bazı dil ailelerine veya dil birliklerine ait *etnos*'lar, bir diğerinin içinde eriyerek kaybolabilirler. Lakin sürekli ihtimaller arasından ilerleyerek bir *etnos*'un veya dil ailesinin ya da birliğinin aidiyetini ya da hüviyetini tespit etmeye çalışırken Golden, Hint-Avrupalı tercihleri daha muhtemel görür.

Bu bağlamda *etnos*, *dil* ve *göç*ün hem birbirleriyle bağlantılı ve etkileşim içinde kurulduğu, hem de bu tabirlerin geniş jeo-politik düzenle her biri kendi içinde (sadece *etnos*, dil ve göç anlamında değil, siyasal, ekonomik, kültürel, toplumsal ve

Eurasia", *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, c. II (1982), s. 37-76; Peter B. Golden, "The Türk Imperial Tradition in the Pre-Chinggisid Era", *Imperial Statecraft: Political Forms and Techniques of Governance in Inner Asia, Sixth-twentieth Centuries* içinde, der. David Sneath, (Western Washington University Center for East Asian Studies, Bellingham:: 2006), s. 23-61.Peter B. Golden, "Ethnogenesis in the Tribal Zone: The Shaping of the Turks", Peter B. Golden, *Studies on the Peoples and Cultures of the Eurasian Steppes* içinde, der. Cătălin Hriban, (Editura Academiei Romane, Bükreş: 2011), s.17-63.

90 Hazar'ın *imperium* olarak adlandırılması için bkz., Peter B. Golden, *Hazar Çalışmaları*, çev. Egemen Çağrı Mızrak, (Selenge, İstanbul: 2019), s. 23: "Kök Türk İmparatorluğu'nun Batı kolu ve halefi olan Hazarlar'ın", bu imparatorluğun "idari yapılanmasını benimsemeleri ve kağan unvanına mazhar olmaları, Hazar Devleti'nin bir imparatorluk olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar". Ayrıca bkz., Peter B. Golden, "Irano-Turcica: The Khazar Sacral Kingship Revisited", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, c. 60, no. 2 (2007), s. 161-194.

lingüistik olarak teşekkül ediş açısından da) farklılıklar barındırdığı söylenebilir. Elbette bu farklılaşmalarda bir *tekrar* da vardır, örneğin Osmanlı bile kabile temel alınarak izah edilir.[91] Ancak politik teolojik şekillenmeyi yeniden üreten tekrar, hem jeo-politik düzenin hem de üç büyük göçebe imparatorluğunun teşekkül ve dağılım haritasının yapısına göre şekillenir; mesela Osmanlı İlhanlı üzerinden Moğol etkileriyle alakalandırılmaya çalışılır.

Bu nedenle Golden'ın *etnos*'u (alttan alta, özellikle hâkim birimler açısından böyle bir arayışı olduğu görülse de) ondokuzuncu yüzyıl antropolojisinin asal kavramı "kabile"nin olmazsa olmaz bileşeni olarak kandaş değildir, olsa olsa kandaş varsayılmıştır. Dolayısıyla devingen ve geçişkendir, yani "göçebe" özellikler taşır. Çünkü jeo-politik düzen ile bu düzene cezbedilerek oluşan ittifakların nihai ve siyasi olarak en kapsamlı sonucu, imparatorlukların yapısı nedeniyle, içerden oluşan bir teşekküle imkân vermez. Öncelikle bozkırın *etnos*'udur ve tam da söz konusu düzen nedeniyle, ezelden beri kabilevi yekpare bir yapının büyüye büyüye evrilmesinden oluşmaz.[92] Bu anlamda Golden'ın kavramsal olarak böyle bir kabile tanımının mümkün olmadığını mı, yoksa bozkır söz konusu olduğunda olamayacağını mı kastettiği belli değildir. Belli olan, *etnos*'un üç büyük jeo-politik kütleye doğru hareketlendikçe teşekkül etmeye başladığıdır.

91 "Türk toplumu son zamanlara kadar, Osmanlı devleti, Azerbaycan, Orta İdil ve Türkistan'ın vaha kültürleri hariç, büyük ölçüde kabilevi idi. Kabile unsurları erken Osmanlı tarihinde belirgin rol oynamıştır ve siyasal ve toplumsal rollerini hemen tamamen kaybolmasına rağmen, bugünkü Türk toplumunda büsbütün yok değildirler". Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 22; ayrıca s. 365-375 arasındaki "Osmanlı İmparatorluğu: Kuruluş Yılları" başlığına bkz.

92 Elbette örneğin Roma sonrasının Germenik dünyasında teşkil eden teşekküllerle bir kıyaslama yapılarak konu hakkındaki son çalışmalarda da kabilenin ortak bir köke dayanmayan, *etnos* olarak görülmesi mümkün olmayan, ancak belli bir geleneğe göre teşkil eden birimler olduğu iddiaları bu bağlamda sözkonusu edilebilir. Ancak burada temel soru, *gens*'ten *regnum*'a giden yolun nasıl şekillendiği üzerinde yoğunlaştığından, hem *regnum etnos*'a tanımını verir ve hem de tam da *regnum* nedeniyle, (*realm* veya *territory* ya da *Hispania*, *Gallia*, *Germania*, *İtalia*, sonradan da *Aquitania*, *Burgundia* ya da *Francia* gibi coğrafi terimler taşıyan) ara bir terim olarak toprak tanımın içine yerleştirilir. Bu anlamda Roma sonrasında da kabile ortak bir kökenden ziyade süreç içinde şekillenen birimler olarak telakki edilir; ancak burada asıl soru *regnum*'un sabit olarak telakki edilmesinden oluşur. Bu anlamda Golden'ın bozkıra has bir şekilde tanımlanmış kabilesi, kandaş birim olamayacak kadar süreç içinde teşkil etmiş oluşumlar olarak Roma sonrası *gens*'lerine benzerken, Roma sonrasının ara terimleri kaybolmuş olarak karşımıza çıkar. Roma sonrası *gens*'ten *regnum*'a uzanan (ya da uzanamayan) süreçler için bkz., Hans-Werner Goetzs, Jorg Jarnut ve Walter Pohl (der.), *Regna and Gentes: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformations of the Roman World*, (Brill, Leiden: 2003).

Bu durumda *etnos*'la ilgili olarak ilk söylenmesi gereken, ona etki eden bir dizi gücü hesaba katmadan anlaşılamayacağıdır. Bu güçlerin başında, elbette cezbedici jeo-politik düzen gelir: "Avrasya *kabile*lerinin siyasi gelişiminde *dış baskıların* anahtar rolü oynadığında mutabakat vardır".[93] Ona göre, "kabile" ya da "klan"a dayalı birlikler (ya da federasyonlar ve konfederasyonlar) o kadar "heterojen" ve "çok dilli"dir ki bu durum kabile veya klanın da nasıl tanımlanacağını etkiler; hatta o kadar etkiler ki "göçebe kabileler, hayli akışkan, 'dinamik', esnek (istikrarsız) ve hayli değişkendi. Temelde (etnonimi olarak algılanan) ortak bir isim taşıyan siyasal teşekküller, siyasal bağlarını gerçek ya da kurgusal olan kandaşlık deyimleriyle ifade ediyordu. Bu yolla Orta Asya kabileleri, *dış katalizörlere, özellikle de sürekli etkileştikleri dış devletlere* tepkilerinden ortaya çıkan 'ikincil olgular' olarak görülebilir".[94] Aşağıda göreceğimiz üzere bunun şamanlık ve *Tengri* gibi bazı istisnaları ve ona dayalı bir tasavvurlar bütünlüğü olacaktır, ancak bunlar bile cezbedici jeo-politik düzenin açtığı o at nalı gibi şekillenmiş hatların veya kesin sınırlar çizen *limes*'in oluşturduğu boşlukta devinen unsurlar olarak belirebilir. Yine de bozkır tarihyazımının hükmü bellidir: "Bozkır"da herhangi bir şekillenme, kendi içinden değil, dışarının tazyikiyle mümkündür.

Ancak kabileyi jeo-politik düzenin karşısında ikincil olgu olarak tanımlayan bu tanım da yeterli değildir. Örneğin "önder" (chief; ya da daha doğru ifadeyle, bey) de "bu yapıda azami önemdedir". "Önder" ya da bey, "Kaderiyle kabilenin başarı veya başarısızlığı bağlantılı olan ve kabilenin kendisinden kimliğini edindiği dinamik, karizmatik kişiliktir".[95] Ama "aile" ile "uruk" (clan) da çoğu zaman kandaşlığı belirleyici derecede içerecek bir şekilde, böylesi bir toplum için önemlidir. Lakin aile, tıpkı Clauson'da olduğu gibi, küçük ailedir ve her an klan oluşturabilir veya her an dağılabilir; özellikle en küçük oğulun evde kalıp baba mirasını sürdürmesi, diğerlerinin aileden ayrılması nedeniyle, ailelerden müteşekkil klanlar teoride "kıdeme göre örgütlenmiş ataerkil akraba topluluklara" dayansa da, pratikte "dağınık,

93 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 22; italik eklendi.

94 Bkz., Peter B. Golden, "The Stateless Nomads of Central Eurasia", *Empires and Exchanges in Eurasian Late Antiquity Rome, China, Iran, and the Steppe, ca. 250–750* içinde, der. Nicola di Cosmo ve Michael Maas, (Cambridge University Press, Cambridge: 2018), s. 319-320; italik eklendi.

95 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 22. Golden, pek çok durum için, ama özellikle Cengiz sonrası durum için bunun "kesinlikle doğru" olduğunu belirtir. Bu anlamda "önder"in, Divitçioğlu'nun antropolojiden alarak, ancak Weberci ideal-tipik bir adlandırma olarak, Osman Gazi'ye uyarlamaya çalıştığı "Big man' paradigması"nı yansıtacak bir biçimde, "erk" sahibini mi işaret ettiği açık değildir. Bkz., Sencer Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, (ALFA Yayınları, İstanbul: 2015), s. 64-69.

açık bir şekilde eklemlenmemiş ve tamamıyla kutsal olmayan" bir yapıdadır; yani, sanki başka diyarlarda kabilelerin kutsal bir temelde oluştuğunu ima etmesi bir yana, bu tanım, *imperium*'un kutsallığını içermez ya da kapsamaz. Sadece (kendilerinden de olabilen, ancak daha çok jeo-politik düzene göre şekillenen) "Dış dünyaya karşı ... 'ortak cephe'" oluşturabilirler.[96] Bu da bey kimi kandaş sayıyorsa üyelerinin de onu kandaş saydığı bir teşekküle yol açar.

Böyle bir yapıda şecereye dayalı veya diğer bağlar değil, sadakat önemlidir ve sadakat, kandaşlık açısından değil siyasal açıdan yorumlanmalıdır. Ne var ki bu siyasallıkta, tıpkı aile ve klanlar gibi kabileler de küçük tasavvur edilir; bir beyin etrafına toplayabildiği ve sadakatlerinin karşılığını verebildiği kadarla kalır; aile, klan ve kabile, göçebileceği kapasitesi neyse ona göre teşkil edilir. Öyle ki bir zaman bir klan veya kabilenin içinde yer alanlar, daha uygun şartlar ortaya çıktıkça başka bir beyin bünyesindeki başka bir klan veya kabileye dahil olabilir. Bu durum, hareketlilik ve akıcılık sağlarken "toprağa bağlı [territoryal] bağlar"ın gelişmesini engeller. Bu tür bağlar, ancak jeo-politik düzenin cezbedici görünen alanlarına doğru göçüldükçe "yarı yerleşik veya yerleşik" hale gelmeyle, "sathi cila" da dahil başka birçok unsurun unut(tur)ulması karşılığında gerçekleşebilir. Bu da akışkan ve hareketli küçük birimlerden teşkil olunan bir toplumsallık ve siyasallık ortamında, "bozkırda ve hatta yerleşik toplumların yakın komşuluğunda dilsel ve kültürel birlik"in "gerekli şartlar" oluşturamamasına yol açar.[97] Kısacası, *etnos* çok da *etnos* değildir, hareketlidir, akışkandır ve toprakla (ya da bir mülkle) kayıtlı değildir; bu nedenle daimî olarak teşekkül eder, hatta bozulup başka bir biçim altında yeniden teşekkül eder. Ancak ona etki eden jeo-politik ve politik teolojik sınırların içinde fırsat doğdukça kurulan veya bozulan bir şeydir ve bu nedenle, illaki tarihsel kaynaklarda görülen, kimi zaman farklı isimler altında ortaya çıkan, etimolojik olarak aynı kökten veya aynı anlama gelecek farklı bir kökten türeyen bir boyun adının etnonim olarak görülmesi gerekmeyebilir. *Etnos*, kendisini *imperium*'un çatısı altında birleştiren bir politonim olmadan bozkır tarihyazımında mümkün değildir.

Dil meselesi biraz daha karışıktır[98] ve *etnos* kadar hareketli olmayabilir; ancak kültürel bir birlik oluşturamayacak kadar da kaypaktır. Yine de bu meselenin

96 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 22.

97 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 23; özellikle *gens*'ten *regnum*'a kolayça sıçratılan ve bu sıçramanın da territoryal bağlılıkla gerçekleştiği öne sürülen Batı'daki kabile modelleriyle farkı ve tezatlığı kurgulama mantığını verebilmek adına, çeviride değişiklik yapıldı. Türkçe çeviride territoryal, "bölgesel" olarak çevrilmiş. Oysa yerleşik-göçebe ikiliğinin kurulmasındaki ara terim, territoryal ya da *gens*'in veya *regnum*'un mülkü olarak gördüğü arazidir.

98 Bu durum, Golden'ın *Türk Halkları Tarihine Giriş*'in 1. Bölümü'nü tamamıyla Avrasya Halkları dillerine tahsis etmesine rağmen böyledir. Bu bölümde Golden, (Hint-Avrupalılığı

karışık olmasının asıl nedeni, Golden'ın Hint-Avrupa *dil ailesini kavrayış tarzı* ile dil bağlamında belirli bir *etnojeni konumlandırma tarzı* arasındaki ilişkide aranmalıdır. Golden, bir dil ailesi veya dil birliği için *Urheimat* aramanın beyhudeliğini kabul eder; çünkü nihayette bir dil birliği veya dil ailesi için "ortak bir bünyesel tür" ("common somatic type") tespit etmek mümkün değildir. Yine de nihayette geriye doğru bir *Urheimat*'a kadar uzatmak mümkün görünmese de, bugün "Altay, Hint-Avrupa, Sami ve Hami" (ya da son ikisini kendi adlandırmasıyla "Afro-Asya") dil aileleri *vardır* ve bozkırda da, "büyük bir ihtimalle, ortak bir dil (veya yakından akraba türlerini) konuşan kabileler çekirdeği [nucleus], istikrarlı ve gayet dinamik ve genişlemeci olarak bir '*Urheimat*' içinde daha 'bütünlük' aşamasında iken değişik unsurları eklemiş ve kaybetmiş" olabilir. Başka bir ifadeyle, bozkır coğrafyası, bir çekirdeğin büyüyerek genişlemesine müsaade etmemiş, onun ancak dağılmasına, devingenleşmesine, hareketli oluşuna imkân tanımıştır. Bu bakımdan, "'genetik olarak' ilişkili dillerin bu dil birliği safhasında bile, ayrışan etnik-dilsel alt-tabakaya dayalı ve aynı zamanda toplum içindeki değişmenin etkilerinden kaynaklanan yerel biçimler vardır". Kısacası, dil açısından da çekirdek *etnos* gibi parçalıdır.

Ancak bu bir *Urheimat* olmadığı anlamına gelmez. Aslında ne kadar ulaşamıyor olsak da bir dil ailesi için *Urheimat* da *vardır*; sadece biz ona somatik ve nüve olarak henüz ulaşamıyoruzdur (veya işin tarihselliğinin ve toplumsallığının getirdiği kaynaşmalar, karışmalar, değişmeler, unutulmalar, çıkarılmalar nedeniyle, belki de hiçbir zaman ulaşamayacağızdır). Bu garip *Urheimat* tanımlanmasındaki somatiğin ve nüveye dayalı fizikselliğin ayrıca tartışılması gerekir; ancak kısaca belirtmek gerekirse Golden'ın, bir Hint-Avrupa dil ailesi ile *onun ekseninde* tanımlanmış, aralarında Altay kuramının da bulunduğu diğer dil birlikleri veya aileleri tasnifinin; yeni bulgularla değiştirilebilir olan, ama nüvesi itibarıyla değiştirilemez, belki de *tabusal bir şekilde dokunulamaz kılınmış* bir tasnifin çekingen bir mümini olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.[99]

işaret eden) dil ailesi ile (bozkırdaki dil şekillenmelerini içeren) dil birliklerini ana sorunlarıyla ve ait olunan dil ailesine ya da birliğine göre tasnifleriyle kısaca özetler. Bkz., Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 33-53.

99 Golden'ın bir el kitabı biçiminde tasarlanmış Orta Asya tarihine dair eserinin Türkçe çevirmeni olan Yahya Kemal Taştan, "Çevirenin Ön Sözü"nde sadece Orta Asya tarihi için değil, "Mezopotamya, Mısır, Çin, Hindistan" tarihi için de tarihin failinin, yaratıcısının, itici gücünün "Aryanlar" olduğuna dair "Avrupa-merkezci (*eurocentric*) bakış"tan şikâyet eder. Oysa "Arkeolojik keşiflerin tercümanı olduğu Türklüğün en eski dönemlerine ait etnik bakiyeler, bir anda 'ihtimal dahilinde' Hint-Avrupa dilleri konuşan halkların eserine dönüşmüş ve ardından ihtimallerden bahsedenlerin birbirine yaptıkları referanslarla bu faraziye kati bir hal almıştır". Ancak Golden, "Orta Asya tarihini bir bütün olarak ele almasıyla, Türklerin

Ancak etnonimlerin oluşumu, dolayısıyla bu etnik isimlerin ifade ettiği teşekküllerin etnojeni hakkında yazdığı çeşitli makalelerde Golden'ın, bunları "somatik" ve ulaşılabilir veya ulaşılamaz "nüve" yanında, "politik morfoloji" açısından sorunsallaştırdığı iddia edilebilir. Aralarında Türkçe konuşanların da bulunduğu Hunlardan sonra görünmeye başlayan "bu göçebe dünyasının çoğunlukla devletsiz kabile ve klanları"nın "politik morfoloji"sinin, "tekil büyük bir konfederasyondan neşet ederek monosentrik mi, yoksa çoğul kökenlere sahip olarak polisentrik mi olduğu konusunda" karar vermek güçtür.[100] Burada morfoloji, sadece dilbilgisi terimi değil, çevresel etkilerle oluşan "fenotipi" de işaret eden daha genetik bir yapıdır ve kandaş "kabile" tanımının yerini tuttuğu rahatlıkla söylenebilir. Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç, dil için bir *Urheimat* varsa da bunun ancak jeo-politik düzen gibi Hint-Avrupalı dil ailesi tasniflerinin belirleyiciliğinde bulunabileceğidir.

Göç ise bütün bunların sanki doğal sonucudur. *Imperium*'un bile taşındığı bozkır tarihyazımında, göç sadece halkların devingenliğini ve hareketliliğini tanımlamakla kalmaz. Politonimleri, etnonimleri, hatta etnojenileri bile göçebe kılar. Öyle ki bir teşekkülün kendinden hem zaman hem de mekan olarak en uzağında bile aynı teşekkülle alakalı olan veya hiç bağlantısı olmayan, ama aynı adı taşıyan bir başka teşekkül

eski tarihinden bugüne uzanan tarihi silsileyi özlü şekilde sunmasıyla önem arzetmektedir". Bu anlamda Taştan'ın değerlendirmelerinde ironi yoksa burada muhtemelen klasik Hint-Avrupacılık kastedilmektedir. Golden klasik anlamda şematik bir Hint-Avrupacı değildir; ancak Hint-Avrupalılığı tesis ettiği jeo-politik bölgelerin de ötesine olabildiğince yaydığı için, her ne kadar etkileşime ve ödünçlemeye açık bir tarzı olsa da, *dağıtılmış, neşredilmiş, saçılmış bir Hint-Avrupacı* olduğunu; ele aldığı her bir başlığı çeşitli alternatifleriyle birlikte ele almakla birlikte nihai hükmünü muhtemel olarak Hint-Avrupacılıktan yana kullandığını; bütün alternatiflerde ihtimalleri Hint-Avrupacılık tarafına çeken yargılarda bulunduğunu ileri sürmek mümkün görünmektedir. Bkz., Yahya Kemal Taştan, "Çevirmenin Ön Sözü", Golden, *Dünya Tarihinde Orta Asya* içinde, s. 13-16. Osman Karatay'ın "Altay kuramına bağlı isimler arasında, yaşayan en önemli Türkiyatçı olarak kabul edilen Amerikalı Peter B. Golden'ı ... da zikretmek gerekmektedir" yargısını ise yeniden düşünmek gerekebilir. Golden, Karatay'ın belirttiği üzere "bu kuramın ispatlanmamış oluşu"nu, Şarkiyatçılığın başka bir adı olarak kabul edilebilecek filoloji üzerinden tanımlanmış Hint-Avrupa dil ailesi lehine ister istemez çevirir. Bkz., Karatay, *Ural-Altay Kuramı*, s. 56. *Hint-Avrupa varsayımı, Foucaultcu anlamıyla, "köken" gibi işler; Altay kuramına ise aranan, ama bir türlü bulunamayan "başlangıç" gereklidir*: "Köken, her zaman yeryüzüne düşüşten [Cennet'ten kovuluştan] öncedir, bedenden öncedir, dünyadan ve zamandan öncedir; kökenin yeri tanrıların tarafındadır ve kökeni anlatmak her zaman bir tanrıdoğum [teogoni] ezgisi söylemektir. Fakat tarihsel başlangıç bayağıdır" ya da barbardır. Bkz., Michel Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5* içinde, çev. Işık Ergüden, (Ayrıntı, İstanbul: 2011), s. 233.

100 Bkz.,Golden, "The Ethnogonic Tales of the Turks", s. 296.

ortaya çıkabilir. Bozkır tarihyazımında göç sadece göçebelik değildir; politonimler, etnonimler ve etnojenler, jeo-politik düzen ile politik teolojik düzenin içinde enginliği ve derinliği bu düzenler tarafından belirlenmek kaydıyla, rahatlıkla göçebe olabilirler. Oğuzlar örneğinde görüldüğü gibi.

5. Bozkır Tarihyazımında Oğuzlar

Golden'ın bozkır tarihyazımında hâkim unsurlar olan *imperium* oluşumuna bağlı bir politonim altında teşekkül eden *etnos*'a, ancak Hint-Avrupalı bir dil ailesine bağlı tasniflerin altında tezahür edebilen *dil*'e ve sadece toplulukların değil; poltonimlerin, etnonimlerin ve dolayısıyla etnojenilerin de hareketliliğini öngören *göç*'e dayalı olarak inşa etmeye çalıştığı bir bozkır ortamında Oğuzlar ve Oğuzluk konusunu nasıl ele aldığına dair tutarlı bir çerçeve çıkarmak güçtür. Bunun nedeni Oğuzlar için öne sürdüğü varsayımların çoğunun Oğuz kelimesinin etimolojisine dayalı çeşitli iddialar altında kaybolmuş bir *etnos* ve etnojeni tasavvuru geliştirmeye çalışması olabilir. Ancak her halükârda *dil* unsuruna dayalı bu tasavvurun *etnos* ile de *göç* ile de bağlantılı bir hal arz ettiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle Golden'ın Oğuzlar üzerine yazdığı ilk makalesinde, daha sonra başka bir makalesinde de geliştirdiği bir fikri, *dil*'e dayalı bir malzemenin arkasında sürekli boğsa da diğer makalelerinde de sadık bir biçimde sürdürdüğü iddia edilebilir.

Golden, Oğuzlar konusundaki görüşlerini ele alırken öncelikle dikkate alacağımız üç ayrı makalesinden 1972 tarihli ilkine, "Oğuz etnoniminin etimolojisi konusunda hatırı sayılır derecede literatür birikmiştir" diye başlar. Bu Oğuz adının nasıl türediği konusundaki çeşitli varsayımların dil üzerinden incelenmesinden bunların nasıl bir *etnos* öngördüğünün araştırılmasına yetecek kadar malzeme olduğu anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, eğer Oğuzluk bir etnonimse, onun etimolojisinden nasıl bir *etnos* kavrayışı oluşturabileceğimize dair yeterli bir birikim vardır. Asıl soru, bunların nasıl bir etnojeni öngördüğü ve bu etnojeninin merkezinde neyin yer aldığıdır. Golden etnojenisini tespit ettikten sonra Oğuzluğun yapısını da inşa etmeye girişir. Göç de bu inşada önemli bir fail olarak ortaya çıkar.

Golden'ın Oğuz etnonimi hakkındaki hatırı sayılır derecedeki literatürü dil düzeyinde araştırırken, bunlar arasından iki etimolojik varsayımı daha dikkate almaya değer bulur. Birincisi, Oğuz'un kökünü "ok" olarak tespit eder; burada "ok", sadece bir hakimiyet sembolü olan ve aynı zamanda askeri bir karşılığı da bulunan, bugünkü kullandığımız anlamda "ok" değildir; ayrıca "boy, boy teşkilatı" anlamına da gelir.[101] Yani Oğuz'a daha başlangıcından itibaren etnojenik bir nüve atfeder.

101 Peter B. Golden, "Oğuzların Göçleri", çev. Hayrettin İhsan Erkoç, *Dokuz Oğuzlar ve Oğuzlar Üzerine Araştırmalar* içinde, der. Tevfik Orçun Özgün, (Gece Akademi, Ankara: 2019), s. 65.

Bu varsayıma göre, Oğuz, "ok" kelimesine eklenen "topluluk son eki" olan "uz"la oluşturulmuştur ve boylar anlamına gelir. Bu anlamı geçerli kılabilecek dilsel veriler de vardır. Örneğin Köl Tigin adına dikilen kitabede "Teŋri teg Teŋride bolmış Türk Bilge Kagan", "köŋülteki sabı"nı, yani gönlündeki sözleri yazdırırken kime seslendiğini "On Ok oglına, Tatıŋa teki bunı körü bilin" ("On Ok oğullarına, Tat'ına kadar, buna bakarak bilin") der.[102] Ayrıca aynı kitabelerde Bumin Kağan ile İstemi Kağan'ın hükümdarlık alanının belirtildiği bir yerde de, bu alanın Doğu'da Kadırkan Dağlarına ve Batı'da Demirkapı'ya kadar uzandığı; bu iki kağanın da bu sınırlar arasındaki daha önce "oksuz" olan "kök Türk"ü örgütlediği aktarılır ("İkin ara idi oksuz kök Türk [iti] ança olurur ermiş"; "İkisi arasında {daha önce} hiç örgütlenmemiş olan semavî Türkleri {örgütleyerek} öylece hüküm sürüyorlarmış").[103]

Makalenin maalesef ulaşamadığım orijinalinin künyesi şudur: Peter B. Golden, "The Migration of the Oguz", *Archivum Ottomanicum*, no. 4 (1972), s. 45-84.

102 Burada Ahmet Bican Ercilasun'un okumasını temel aldım. Bkz., Ahmet Bican Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2016), s. 504-505. İfadedeki "Tat", genelde "Fars için" kullanıldığı kabul edilir; ancak yabancı ve ecnebi anlamı taşıması daha olasıdır. Kaşgarlı'da kelimenin karşılığı biraz muğlaktır; "Farsi" için de, "Uygur" için de, Türkçe haricinde konuşanlar için de kullanılır. Ziya Gökalp'in "Tat, Farsilere ve Türk olsun veya olmasın umum kafirlere itlak olunurdu" açıklamasıyla başlayan bir gelenek onu daha politik teolojik anlamıyla vurgulamaya çalışır. Ancak Ziya Gökalp en eski Türklerde "İptidai cemiyetlerde din millettir" anlayışıyla icat ettiği bir Toyonizm dininin kafiri olan Türkler ile İranilere atfettiği bu tanımlama ayrıca eleştirel bir okumaya tabi tutulmalıdır. Ziya Gökalp, *Türk Medeniyet Tarihi*, haz. Ali Durmaz, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2018), s. 44 ve 124. Kaşgarlı'nın andığı "Tatsız Türk bolmas, başsız börk bolmas" atasözünde "tat" mutlak bir İraniden ziyade daha çok "yabancı" anlamına geliyor gibidir. Bkz., Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk: Giriş, Metin, Çeviri. Notlar, Dizin*, haz. Ahmet B. Ercilasun ve Ziya Akkoyunlu, (Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: 2018), s. 198, 295 ve 317.

103 Ercilasun, *Türk Kağanlığı*, s. 508-509; parantezler Ercilasun'un ilavesi. Osman Turan da "idi oksuz" ifadesini, "Ok'u olmayan" olarak okur ve onun "hükümdarsız, sahipsiz ve himayesiz" anlamına geldiğini varsayar; ona göre, biraz aceleyle yapılmış olsa da, "oksuz" ile bugün kullandığımız "babası, sahibi olmayan çocuk" anlamındaki "öksüz", aynı şeyi ifade eder. Bkz., Osman Turan, "Eski Türklerde Ok'un Hukuki Bir Sembol Olarak Kullanılması", *Makaleler 1: Türk Tarihi Araştırmaları, Abide Şahsiyetler, İlmi Münakaşalar* içinde, haz. Yunus Emre Kaleli, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2019), s. 229 (makalenin ilk yayın tarihi 1945'tir). "Oksuz"u başka türlü okuyanlar da vardır. Örneğin Ceval Kaya, "idi oksuz" ibaresine dair çeşitli anlamlandırma çabalarına değindikten sonra, yayın hükümdarlık, okun da bağlılık simgesi olduğunu da gözeterek, ifadenin "hiç bağsız, tamamıyla hür, tam bağımsız" anlamına geldiğini iddia eder. Ona göre, kitabedeki ibare "(e)kin (a)ra idi oks(u)z kök türük (a)nça ol(u)rur (e)rm(i)ş" olarak okunmalı ve "İkisi arasında tamamıyla hür Göktürkler öylece yaşarlarmış" anlamı verilmelidir. Böylece "oksuz", "hür" anlamına gelir. Yine de bu var-

Böylece On Ok'lara ve oksuz olanlara bakıldığında "ok"un tekil bir teşekkülü, Oğuz'un da bu teşekkülden başlayarak örgütlenmiş boylar birliği olarak bir topluluğu içerdiği iddia edilir.

Golden, aslında "ok"u Romalı *gens*'ten başlayarak teşkil olunan bir sistemde *tribus*'a (Oğuz'a?) denk düşecek bir anlamı da haizmiş gibi değerlendiren[104] bu

sayımın sıkıntısı, Göktürkleri yekpare alması, onların *imperium* olmadan da var olduğunu iddia etmesidir. Bkz., Ceval Kaya, "Köktürkçe *İdi Oksuz* Üzerine", *"Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl" Konulu 3. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu, 1. Cilt* içinde, der. Ülkü Çevik Şavk, (Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Ankara: 2011), s. 463-467. Osman Karatay ise ifadeyi, "Bir hayli dağınık haldeki Kök Türkler ikisi arasında (Mançurya ve Afganistan) yaşıyorlardı" şeklinde yorumlayarak Göktürklerin bu ikisi arasında alanda "büyük bir yurtta" yaşadıklarını iddia eder. Bkz., Osman Karatay, "Oğuzluğun Oluşumu", *İlk Oğuzlar: Köken, Türeyiş ve Erken Tarihleri Üzerine Çalışmalar* içinde (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2017), s. 66.

104 Oğuzlar üzerinden olmasa da en eski Türk tarihi tasavvurlarında Ziya Gökalp'ten başlayarak böyle bir kıyaslama yapmak alışkanlık halini almıştır. Bir yandan Hint-Avrupalı bir filolojinin öngördüğü Altaylı veya Ural-Altaylı tasnifi altına yerleşirilen bir Türk tasavvurunu reddeden ("Türkler Altay ırkına ve Ural-Altay ırkına mensup değillerdir. Türkler bunlarla uzun müddet, siyasetçe veyahut medeniyetçe beraber yaşamışlardır ... Eski Türkler ayrı bir ırk oldukları için, asıl ve menşeleri olamaz. Türkler kablettarih zamanından beri müstakil bir ırktır"), ancak diğer yandan tam da bu filolojinin öngördüğü bir sistemi alıp en eski Türklere filolojik bir aileyi ırkla da eşitleyerek uygulayan Gökalp, kıyaslamalarına sık sık eski Grek ve eski Roma'dan örnekler verir. Bkz., Gökalp, *Türk Medeniyet Tarihi*, s. 38. Ancak Gökalp'ın Oğuzlar ile bütün Tükleri karıştırdığı da muhakkaktır. Bu aslında bilinçli bir seçim olmaktan ziyade ırkla karıştırılmaya olabildiğince müsait bir mantığı olan Hint-Avrupalı sistemi ister istemez benimsemiş olmasının bir gereğidir. Bu tür bir kıyaslamanın en Romalı biçimini ise Sadri Maksudi Aksal'da buluruz. Arsal, Oğuz adını biraz da (en geniş anlamıyla) hukuki-siyasi bir mefhum gibi okuyarak, onun etnik bir isimden ziyade "bir oymaklar ittihadı (Ok), veyahut bir oklar ittihadı (Oğuz) isimleri"ni işaret ettiğini öne sürer. Arsal'ın bu iddiasını ilginç kılan, onu Roma'yla kıyaslamasıdır. Arsal, Oğuz adının, Gyula Németh'ten esinle, "boy" ya da "oymak" anlamındaki "ok" ile çoğul eki "uz"un birleşmesinden meydana gelen "ok+uz"dan türediğine dair varsayımını kabul etmekte; ancak sadece bununla yetinmemekte, daha çok etimolojik düzeyde kalan bu mülahazalardan bir de Romavari bir teşkilatlanma biçimi ortaya çıkarmaktadır. Németh'e ve onu takip eden örneğin Sümer veya Kafesoğlu'na göre Oğuz, "boylar"ı veya "kabileler"i göstermektedir ki Arsal'ın "oymaklar ittihadı" da aynı şeyi söyler. Yalnız Arsal, sadece kimi zaman çeşitli zorlamalar barındıran etimolojiyle yetinmez ve pek çok oymak, boy veya kabile adını içeren, ancak her zaman birleşmeyen, kimi zaman da birbirlerine rakip veya düşman olan bu boylar ittihatından bir de hukuki-siyasi teşekkül inşa eder. Ona göre, "eski Türk ananelerini iyi muhafaza etmiş olan bugünkü Türk kavimleri"nden olan, yani özellikle Türkiyatçıların Şarkiyatçı bir eğilim olarak en eski Türk dilini ve hayat biçimini (Çuvaşlarla birlikte) hala sergilediklerine inan-

varsayıma, önce, böyle bir denkliğin yerinde olup olmayacağı üzerinden değil, Türkçedeki ses değişimlerinin yapısından kalkarak, yani etnojenik açıdan değil *dil* düzeyinde itiraz eder: "bu formülleştirmede zorluk, bu dönemin tasdik edilmiş Türk anıtlarında (modern Türk dilinde çok yaygın olan) ünlülerarası konumda k > ğ değişiminin bulunmamasında yatmaktadır".[105] Kısacası, bu varsayım geçerli olsaydı, "ok" kelimesinin bugünkü kullanımında da görüleceği üzere, ek aldığında k > ğ değişimine uğramamalı ve Okuz olarak kalmalıydı.

Oğuzlar konusundaki bu ilk görüşlerini geliştirdiği 2012 tarihli "Ok ve Oğur ~ Oğuz" adlı makalesinde ise, "ok" ihtimalini en azından erken devirlerde çok da dışlamadığı iddia edilebilecek, ancak onu daha sonraki dönemlerde tekil bir birimden neşet ederek belirli tarihsel süreklilik içinde de göstermeyecek şekilde daha ayrıntılı bir çözümlemeye girişir. Burada kurucu kabile olarak anılan Aşina yanında Bumin

dıkları Yakutlarda görülen kelime ve teşekküller, bu boy ittihadının esaslarını verir. Buna göre, "Ruslar tarafından istila edilmeden önce Yakutlarda gayet tipik soy-oymak teşkilatı vardı" ve teşkilat, aslında en eski Türkler için de tipikti. (Yakutların "kergen" adını erdikleri) aileyle başlayan bu teşkilatta aileler (Yakutların "usa" dedikleri) daha geniş bir "içtimai birlik" olarak "soylar"ı teşkil eder. "Soylar", "Romalıların gens dedikleri içtimai zümre"dir. "Soy" (yani "usa"), "aynı seleften [atadan] neşet etiklerini sanan fert ve ailelerden mürekkeptir". Bir "reisi", "kendisine mahsus bir farik alameti (damgası), oranı ve soyadı" bulunan, her zaman barış içinde yaşamayan, kimi zaman "kavga, niza ve savaş"ın eksik olmadığı "soy"lardan sonra gelen içtimai birlik ise, "oymak"tır ki bu da "eski Romalılar'ın Curia, Yunanlılar'ın Fratria'larına tekabül" etmektedir. Her bir oymağın soyların reislerinin doğal üyesi olduğu kurultayları olur, bu şekilde teşkil eden oynaklar da daha geniş bir içtimai teşekkül oluşturarak başlarında "toyun" adını taşıyan bir "başbuğ"un bulunduğu "con"ları oluştururdu. Bu "con", Romalıların "tribus" dedikleri, "Garbi Türklerin 'ok'" adını verdikleri ittihattı. Rus istilasına kadar Yakutlar arasında tarihsel olarak gözlenebilir oldukları iddia edilen bir teşkilat teşekkülünden elde edilen ve neredeyse bütün kadim Türk teşkilatlanma biçimlerine yansıtılan bu yapıya göre, en üst birim olan ve Oğuz adının da oluşumunda etkili olan "ok"ların "adedi birden fazla olduğu zaman Oklar yahut Oğuz" denmiştir ve bu anlamda *farklı farklı Oğuz biçimleri* ortaya çıkmıştır. Ne zaman ki "Oğuz reisleri arasında kudretli bir şahsiyet zuhur edip *Türk oğuzlarının* büyük bir kısmını kendi hükmü altına almağa, kendisine itaat etmeğe mecbur" etmiştir, işte o "zaman 'İl' (el), devlet teşekkülü" ortaya çıkmıştır ve "devleti kuran"a da, "Kağan", "İl-Han" unvanı" verilmiştir. Bu anlamda Oğuz, Romalıların "tribus", Yunanlıların da "file" dedileri bir teşkilatlanmaya denkken, "il" de neredeyse imparatorluğa denk bir biçime bürünmektedir. Bkz., Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, (Türk Tarih Kurumu, Ankara: 2020), s. 349 (bu eser ilk kez 1947'de yayınlanmıştır). Sümer'in Oğuz kelimesiyle görüşü için bkz., Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*, (Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, İstanbul: 2016), s. 19-20. Kafesoğlu için ise bkz., Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s. 144.

105 Golden, "Oğuzların Göçleri", s. 65-66.

ve İstemi adları da "İrani kökenli" veya "Sakaca" ve "Toharca" kaynaklı olarak izah edilmekten başka[106] ilginç olan husus, Göktürkler arasında anılan On Ok'un ve "oksuz"un öncesi ve sonrasıyla Göktürk askeri tarihi içinde okunmasıdır. Başka bir ifadeyle, "ok" ile Oğuz arasında varsa bir ilişki, bu, "ok"un öncelikle askeri bir birimi, örneğin bir tümeni işaret etmek için kullanılmış olmasında görülebilir. Sonradan ilişkinin aynen devam ettiği ve süreklilik kazandığı söylenemese de Golden'ın bu yaklaşımı, On Oklar adlandırmasına bir açıklamaya getirme girişimi olmak yanında, özellikle Oğuzlar arasında okun kazandığı simgesel anlamları da belirli bir bağlama yerleştirme işlevini haiz görünür. Böylece On Ok "aslen askeri bir yapı"yı; "oksuz" da "muhtemelen en doğru şekilde merkezi bir otoriteden kaynaklanan 'düzgün askeri teşkilattan yoksun oymaklar/boylar'"ı, klan veya kabileleri işaret edebilir; hatta On Ok, "aynı zamanda 'On Tımar' anlamına da geliyor olabilir".[107] Kısacası, hem belirli bir yeri hem de belirli bir askeri mevkiyi işaret eden "ok", sonradan, özellikle dışardan gelmiş yönetici bir klan ya da kabile olan Aşina'nın başı da olan kağanın altında olmak kaydıyla, aynı kabileden akrabalara dağıtılmış *yabğu*, *şad*, *çor*, *erkin/irkin* gibi unvanların uhdesinde birer oymak ya da boy şekline dönüşebilir.[108] Yani, "ok"ta varsa bir boy ya da oymak (yani, kabile) anlamı sonradan kazanılmış bir anlam olabilir: "Ok", "*On Ok*'ta sosyal-siyasal bir oluşum ve sonradan bir boy oluşumu [tribal entity] anlamıyla" kullanılmış olabilir.[109] Ya da Clauson'dan aldığı bir ifadeyle, "ok" önceleri bir "alt-boy" biçiminde bir kullanımı haiz olabilir.[110]

Oğuz kelimesi ile "ok" kelimesi arasındaki ilişkiye dair başka bir dilsel veri de aslında "ok" kelimesinin aslının "uk" olduğunu, sonradan "ok"a dönüştüğünü iddia edenlerden gelir. Golden "Modern Sibirya Türkçesinde *uk* terimi"nin bulunduğuna; bunun da "Geschlecht [cins(iyet), soy, aile, ırk, nesil], Familie [aile, ev], Herkunf [köken, şecere]" anlamlarına geldiğine değinir. Ancak önceki makalesinde "uk" kelimesi ile "ok" kelimesi arasındaki ilişkinin belirsiz olduğunu belirterek bu özdeşleştirmeyi çok izaha da gerek duymadan reddederken,[111] sonraki makalesinde

106 Peter B. Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", çev. Hayrettin İhsan Erkoç, *Dokuz Oğuz ve Oğuzlar Üzerine Araştırmalar* içinde, s. 10-11, dipnot 3, 4 ve 8.

107 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 16 ve 19.

108 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 25.

109 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 31. Köşeli parantez içinde verdiğimiz karşılıktan da anlaşılacağı üzere, Türkçe çevirideki boy ya da oymak karşılıklarını daha çok kabile çerçevesinde anlamak daha doğru olacaktır; bkz., Peter B. Golden, "Oq and Oğur ~ Oğuz", *Turkic Languages*, c. 16. no. 2 (2012), 166.

110 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 27.

111 Golden, "Oğuzların Göçleri", s. 65. Kelimenin aslının "uk", anlamının da "soy" olduğunu düşünenlerden Semih Tezcan, bu konudaki görüşlere de kısaca değinir ve "Radloff ve

sadece bazı "Sibirya Türk halkları" arasında değil, genel olarak Altayca bir "*uk" kökünün varlığından ve bunun "akraba, oymak" anlamıyla değişik dillerde ve lehçelerde görüldüğünden bahsederek, bu ihtimalin kolayca reddedilemeyeceği sonucuna varır.[112] Yine de bunu kendisinin de taraftarı olduğu ve birazdan döneceğimiz ikinci etimolojik varsayımla birleştirmeye çalışır. Bunu yapmasını sağlayan hamle ise, etimolojik verilerden ziyade, okun simgesel kullanımı olduğuna ve buna dayalı olarak bir hakimiyet taksimini gösterdiğine dair iddiaların kolayca bir kenara bırakılamayacak olmasına dayalı görüşlerden gelir.[113]

Okun bir hakimiyet alameti olarak kullanıldığı örnekleri Golden, onun "alt-boy"u işaret ettiğine dair Clauson'un iddiasıyla birleştirir ve daha çok Oğuzlar üzerinden okur. "Yay ve ok, Selçuklu devletinde kökleri Oğuz boy geçmişine kadar giden önemli sembollerdi".[114] Bu sembol Selçuklu'da tuğraya dönüşmüştür ve Osmanlı tuğrası da buradan çıkmıştır.[115] Kaşgarlı'daki "meliğin mührü ve imzası. Oğuzca. Bunu Türkler[116] bilmez. Ben de aslını bilmiyorum" şeklindeki "tuğrag"[117] maddesine de gönderme yapan Golden, bu maddeye "savaş ve binicilik gününde hakanın askerlerine verdiği", bu günler haricinde geri aldığı at vermek ile "Oğuzcada yazı damgalamak" anlamındaki "tugralanmak" fiillerinin varlığını da ekleyerek,[118] tuğrayı "ok"la özdeşleştiren bir okuma yapar. Bu okumada "'ok'un (ve yayın) bu özel kullanımı Oğuzlara özgü olabilir" sonucuna varır. Buradan da

Doerfer'in *uk* okuyuşu doğrudur, aksi kanıtlanmadıkça Eski Türkçe için *uk* okumak gerekir" hükmünü verir. Ona göre sadece On Ok'lar değil, Oğuznamelerdeki Üç Ok veya Boz Ok gibi ifadeler de, On Uk, Üç Uk ve Boz Uk olarak okunmalıdır. Bkz., Semih Tezcan, *Dede Korkut Oğuznamaleri Üzerine Notlar*, (YKY, İstanbul: 2018), s. 372-374.

112 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 45-47. Aslında kelime öncesindeki yıldız işaretinin de gösterdiği üzere, bu kök belki de hiç kullanılmamış, sadece kendisiyle bağlantısı olduğu düşünülen başka kelimelere binaen türetilmiş bir yeniden inşadır.

113 Osman Turan, "ok" ile çağırmak, davet etmek anlamında "okumak" arasında geçerli olmayacak ilişkiler kursa da "ok"un simgesel anlamları üzerine çeşitli çıkarımlarda bulunur. Ona göre "içtimai ve idari bir taksim"i gösteren "ok", daha çok hakimiyet simgesidir ve "oku attığı veya sevk ve idare ettiği için yay metbuluk ve üstünlük, ok tabilik alameti sayılmıştır". Bkz., Osman Turan, "Eski Türklerde Ok'un Hukuki Bir Sembol Olarak Kullanılması", s. 227.

114 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 27.

115 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 27-28. Bu konuya Tengri bölümünde döneceğiz.

116 Golden buradaki Türkler ifadesinin Hakanileri, yani Karahanlıları işaret ettiği kanısındadır. Bkz., Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 28. Oysa aşağıda başka bir bağlamda Kaşgarlı'da Oğuz ile Türk arasında bazı başka farklılıkların olduğunu da göreceğimizden bu, göreceli olarak daha doğudaki eski yurtlarından göçmüş genel bir Türk varlığını işaret edebilir.

117 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 202.

118 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 202 ve 313.

"Oğuz geleneklerinde okların otorite sembolü olarak süregelen bir çağrışımı"nın, Üç Oklar ve Boz Oklar meselesi bağlamında "Oğuz Han hikayelerinde" de görülebildiğini belirterek kendi varsayımı çerçevesinde yeniden inşa etmeye girişir.[119] Dolayısıyla çözmeye çalıştığı problem şudur: Eğer On Ok sadece askeri bir birimi işaret ediyor, başka yerde ve bağlamda görülmüyorsa, "ok" da sonradan edinilmiş bir anlam olarak bir "alt-boy" anlamını içeriyorsa, Oğuzlardaki ve Oğuznamelerdeki bu ok sembolizmini nasıl yeniden inşa etmek gerekir? Ok sembolizmi, bu eski anlamların sonradan yeni anlamlar kazanmasıyla oluşmuş olabilir mi? Kısaca "ok", diğer Türklerde değil, tam olarak Oğuzlarda, o da sonradan "boy" ya da kabile anlamını kazanmış olabilir mi? Üstelik "Oğuzların Batı Türk [Göktürk] devletinin topraklarına henüz gelmemiş olmaları ve bunu yalnızca o devletin yıkılmasından sonra yapabilmeleri sebebiyle", "ok"un "Oğuz geleneğinden gelmiş olması" gibi bir ihtimalin "pek mümkün" gözükmemesine rağmen![120]

Golden, Göktürkler içinde askeri anlamı haiz bir "ok"un varlığını kabul eder görünse de bunun "kabile" anlamını taşıdığı iddialarını zorlama bulur. Bu açıdan sonradan kazanılmış böyle bir anlamın eskiye doğru bir süreklilik içinde taşınması da mümkün değildir. O zaman "ok"un sembolik anlamı yanında, eğer varsa, toplumsal bir teşekkül olarak bir anlamı, Doğu'da, *Urheimat*'ta değil, Batı'da Oğuzluğun da asıl teşekkül ettiği yerlerde ve sıralarda olmalıdır. Bunu tespit etmek için, önce diğer "Altay" dillerine, örneğin *sumun* olarak karşılığının olduğunu düşündüğü Moğolcaya bakar ve böyle bir anlamın sadece askeri olarak geçerli olabileceğine değinir.

Sonra "kabile" anlamına da gelecek bir "ok" arayışıyla Farsçadaki *tir* kelimesi üzerinde durur. Osmanlı ve Azerbaycan Türkçesi gibi bazı istisnaları olmakla birlikte, belli bazı Türk lehçelerinde *tir*'den gelen *tire*'nin aile, oymak, boy, kabile, taife gibi anlamlar kazandığını gösterir. Dolayısıyla bu anlamıyla "tire" ile "boy" anlamındaki "ok" arasında bir ilişki vardır. Bu ilişkinin Türkçeden Farsçaya mı, yoksa Farsçadan Türkçeye mi ödünçleme yoluyla kurulduğunun belirsiz olduğunu belirten Golden, yine de rotayı Farsçaya doğru kırar: "Türkçe ok Farsçadan ödünç alınan fazladan anlamlar edinmiş olabilir". Bu dilsel veriyi daha geniş, doğrusu daha jeo-politik bir bağlama da yerleştirir: "İran, Türk-Moğol halklarıyla, özellikle de Oğuz halklarıyla, Selçukluların onbirinci yüzyılın ortalarında varışlarına dek giden ve yüzyıllar süren etkileşimler yaşamıştır. Bu dilsel etkiler, Çiŋgizli Moğol dönemi ile sonrasında daha fazla Türk (özellikle de Oğuz) boyunun ülkeye akın

119 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 28-31. Boz Ok ve Üç Ok meselesine aşağıda değineceğiz.

120 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 31. Golden'ın yeniden inşasında bu Batı Göktürk topraklarına sonradan gelme konusunda çok net bir tablo bulamayız. Ancak bu hususun ilginç olduğunu geçerken belirtmek gerek.

etmesiyle birlikte devam etmiştir".[121] Kısacası, eğer "ok"ta "boy" anlamına gelecek bir anlam genişlemesi olmuşsa, bunun nedeni, Türk ve Moğol gruplarının, özellikle de Oğuzların İran'da ve İran'la yaşadıkları tecrübedir. Yani, bozkır tarihyazımının hükmüne göre, sözde bozkır halkları, "kabile" anlamına gelebilecek bir kullanımı, ancak Hint-Avrupalılardan öğrenmişlerdir.

Golden bunu desteklemek için Safevi İran'ında "tirelerin oklarla eşleşmesi"nin bir örneği olarak "oba"yı gösterir. "Tire"ler, göç topluluklarıdır; "oba"lar da öyle. Ayrıca obalar kendilerini öyle olmadığı zamanlarda dahi akrabalık üzerinden kurmaktadırlar. Üstelik "oba"ya, Kaşgarlı "kabile" karşılığı vermektedir.[122] Kısacası, "Genel olarak, İran'ın Türk halkları arasında bir tür akrabalık topluluğunu, oymağı, boyu ya da boy alt-bölümünü belirtmek için Farsça tire kelimesinin kullanımı Türkçede nispeten yakın dönemli ve İran ya da Fars sahasıyla sınırlı bir kullanım gibi gözükmektedir".[123] Başka bir ifadeyle, Golden'a göre, Türkler ve özelde de Oğuzlar, "boy" (ya da kabile) olarak tanımlanmayı İranilerden öğrenmişlerdir.

Golden bu varsayımından bir genelleme de çıkarır: "Çiŋgizli-öncesi dönemde İç Asya Türk halkları arasında 'ok' kelimesinin sosyal-siyasal bir topluluk ya da teşkilat biçimini belirtmek için kullanılmış olması ancak zorlamayla bulunabilir. On Ok ve Türklerin oksız olmalarına ilişkin anlık atıf, istisna olarak gözükmektedir. Çiŋgizli döneminde ve sonrasında ok, yalnızca Oğuz dünyasında ve onun yakınında olup Fars uygarlığından etkilenen topluluklar arasında birtakım toplumsal-siyasal-örgütsel içeriğe sahip olduğu izlenimi vermektedir".[124] Demek ki Clauson'un at nalı, Golden'ın da jeo-politiği "ok"a ve "kabile"nin nasıl tanımlandığına kadar uzanacak bir mantığı haizdir.

Peki ama o zaman Oğuz adı nereden gelmektedir? Aşina'da, Bumin'de ya da İstemi'de olduğu gibi, o da mı Hint-Avrupalı bir kaynaktan türetilmiştir? Golden'ın cevabı ad olarak olmasa da Aşina'ya ait olmayan bir teşekkül olarak Oğuzların ancak jeo-politik settin sınırlarında, yani İran bölgesinde *etnos* olma bilincine vardıkları yönündedir. Dolayısıyla bir *etnos* olarak kendilerini Oğuz olarak adlandırmaları da o sıralarda olmuş olmalıdır.

Golden'ın Oğuz kelimesine dair değerlendirmesindeki ikinci etimolojik varsayım, 1972 tarihli makalesi itibarıyla, Oğuz'un *oğ'dan türediğini öngörür. Burada Golden

121 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 33.

122 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 42.

123 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 35.

124 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 35; "Fars uygarlığından etkilenen topluluklar" ifadesindeki italik eklendi. Böylece Golden'ın Oğuznameleri niye Çiŋgizli Moğollarıyla irtibatlı olarak gördüğünü de anlamış oluruz. Onun yeniden inşasına göre, Oğuznameler Oğuzların İrani etkiyle kendilerini yeniden adlandırmalarıyla erdikleri bilinci, Moğollar karşısında da göstermek için anlattıkları hikayelerdir. Bu Oğuzların *etnos*'laşmalarının yeniden inşasında da kullanıldığını göreceğimiz bir durumu işaret eder.

daha çok Rus Şarkiyatçı Andrey Nikolayeviç Kononov'un *oğ kökünü Rusçada "rod" (hısımlık, akrabalık) ve "plemya" (soy, nesil, kabile) ile ilgili olarak açıklamalarına dayanır ve aynı kökten gelen oğuş (boy, kabile, soy), oğul (oğul) ve oğlan (oğullar) gibi anlamlarla yakınlığını bakarak Oğuz'un "temel fikir olarak 'akrabalık, hısımlık' fikrine sahip" bir kökten geldiğinin ileri sürüldüğünü belirtir. Böylece Oğuz, *oğ kökünden güçlendirici bir sonek olan -z'yle isimden isim olarak türetilmiştir ve "'çok akraba olanlar', 'yakın akraba olanlar' anlamına geliyor olabilir".[125] Ancak bu makalesinde bu varsayımın geçerliliğini kabul etmek için, iştikakla yetinilmemesi, ayrıca onun "bir Türkçe anıtta teyit edilmesi" gerektiğini belirtir.[126]

2012 tarihli makalesinde ise bu konuyu Kononov dışındaki kaynaklarla da zenginleştirir. Örneğin "oğuz'u oğuş ile" ilişkilendiren ve onun "procréer" [doğurmak, döllemek, çocuğu olmak] anlamında "bir *oğ- ya da *oğu-" kökünden geldiğine iddia eden Hamilton'un yaklaşımına "-z > -ş değişimi" için herhangi bir işaretin olmadığını belirterek itiraz etse de, onun "oğuz'un oğuş'un bir çeşidi olduğu"na dair varsayımını dikkate alır.[127] Ayrıca "oğuş"un örneğin Kaşgarlı'daki anlamları üzerinde durur: Oğuş ya da oğış, Kaşgarlı'da "aşiret" olarak karşılanmıştır.[128] Yine

125 Golden, "Oğuzların Göçleri", s. 67, ayrıca dipnot 10'a da bkz.

126 Golden buna rağmen Talat Tekin'in *A Grammar of Orkhon Turkic*'inc de atıfla "oğuş"un Kononov'un iddia ettiği gibi sadece "sorodiç" anlamına gelmediğini, ayrıca "kabile" anlamını da taşıdığını belirtir. Tekin ise bu anlamı örneğin Köl Tekin kitabesinin Kuzey yüzündeki 7 satırdaki ifadelere göre çıkarmıştır. Burada, Ercilasun'un okumasıyla, "Köl Tigin agıtıp bir oguş on erig Toŋa Tigin yogınta egirip ölürtümüz. Bişinç Ezgenti Kadazda Oğuz birle sünüşdümüz" ("Köl Tigin ayağa kaldırırken Tongraların bir soyundan on yiğit eri Tonga Tigin'in cenaze töreninde kuşatıp öldürdük. Beşinci olarak Ezgenti Kadaz'da Oğuzlarla savaştık") denmektedir ve görüleceği üzere Ercilasun kelimeye "soy" anlamı vermiştir. Tekin Bilge Kağan kitabesinin Doğu yüzünde 31. satırda yer alan Ercilasun'un yine "boy" olarak aktardığı "oğuş"a ise "bodun" anlamını verir; 38. satırdaki "Otuz artuki dört yaşıma Oğuz tezip Tabgaçka kirti" ("Otuz dört yaşımda iken Oğuz kaçıp Çin'e girdiler") ifadesindeki "Oğuz"u ise "ethnic" olarak karşılar. Bkz., Talat Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic*, (Indiana University Press, Bloomington: 1968), s. 357; Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, s. 536-537, 572-573 ve 580-581. Ancak kitabelerden ilk alıntıda *oğuş* ile Oğuz'un birlikte geçmesi, *oğuş* ile Oğuz arasında daha doğrudan etimolojik bir ilişki arayan Golden'ın yeniden inşasını sıkıntıya sokar.

127 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 43. Hamilton'un görüşleri için bkz., James Hamilton, "Tokuz-Oğuz ve On-Uygur", çev. Yunus Koç ve İsmet Birkan, *Dokuz Oğuzlar ve Oğuzlar Üzerine Araştırmalar* içinde, s. 111-152. Hamilton, Oğuz'un aslının "Dokuz Oğuş" isminden kaynaklandığını, sonra bunun "Dokuz Oğuz"a döndüğünü, oradan da Oğuz adının ortaya çıktığını ileri sürer.

128 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 29, 42, 255 ve 262. Kaşgarlı, çeşitli girdilerine "Ori kopsa oguş aklısur yagı kelse imrem teprişür" ("Bağırtı koğunca, bağırana yardım etmek

Kaşgarlı'da "oguşlan-" ile "oguşlug" kelimelerini de buluruz: "er oguşlandı: adam hısım ve aşiret sahibi olarak grup haline geldi"[129] ve "oguşluk er: aşireti olan adam".[130] Böylece Golden, aşağıda başka bir bağlamda ele alacağımız Emel Esin'in "unsur" anlamı vererek kozmogonikleştireceği ve kabile ya da aşiret anlamı dışında bir anlam vereceği[131] *oğuş*'un, oğuşlanmanın, *oğul*'un, "rahim" anlamındaki *oğulcuk*'un[132] ve sadece keçi yavrusu anlamına değil insan yavrusu anlamına da gelen *oğlak*'ın "ortak bir kökten" geldiğini belirtir. Sorun bu ortak kökün ne olduğudur.

Golden'ın Oğuz kelimesinin etimolojisine dair literatüre katkısı da bu noktada belirir: Bir simge olarak *ok*'la ortak olmayan, ama onunla eşsesli olan, hısımlığı da işaret eden başka bir kök olma ihtimali var mıdır? Başka bir ifadeyle, *uk/ok kökünün,

için aşiret toplanır" atasözü ile "kodı kıkrıp oguş tirdim / yagıkaru kiriş kurdum /tokış içre uruş birdim / eren körüp başı tıgdı" ("Dağın arkasına doğru bağırdım ve bağırarak aşireti topladım. Sonra düşmana yayı kurdum. Onunla ok attım savaştım") ve "keçi teŋi tokıştı / oguş konum okuştı / ceriğ tapa yakıştı / bizke kelip öç öter" (Gücü yettiğince savaştı. Aşiret birbirini çağırdı. Savaşa çok yaklaştılar. Öçlerini almak için üzerine çullandılar") şiirlerini örnek olarak gösterirken "oğuş"u "aşiret anlamında kullanır.

129 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 129. Aynı sayfada "er oguzlandı: adam Oğuz elbisesi giydi" girdisi de vardır. Elbise giymek veya don değiştirmek ifadelerinin hal değiştirmek anlamı vardır ki burada buna girmeyeceğiz.

130 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 76.

131 Esin bu bağlantıyı "üniversalist kozmoloji" bağlamında kurar ve Türklerin "kâinâtın bütün veçhelerini beş unsurdan mürekkeb" saydıklarını belirterek izah eder: "Çinde olduğu gibi, Türklerde de beş unsur (*oğuş* veya *uğuş* adı altında), ateş, ağaç; maden (altın ve demir), su ve toprakdan bahs edilmektedir. Yine Çinde olduğu gibi, her insan veya her sülâle, bir unsura mensûb sayılıyor ve o unsurdan kut alıyordu". Esin kelimenin kökenine dair görebildiğim kadarıyla herhangi izahta bulunmaz, ancak burada *oğuş*'u *oğuz*'la aynı anlamı içerecek şekilde "unsur" olarak açıkladığı aşikardır. Bkz., Emel Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, (Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul: 1978), s. 95-98. Esin'in yaklaşım tarzı ayrı bir düzlemde değerlendirilmelidir. Karşı çıktığı varsayımları bile kendi varsayımı içinde yeniden anlamlandıran bir mitolojikleştirme içinde oğuz kelimesinin anlamını izah etmeye çalışan, bu nedenle yöntemi itibarıyla analitik olarak izlenmesi gayet güç görünen bir varsayımda Fuzuli Bayat ise "Oğuz eski Türkçede ruh, can anlamını veren **öz/ös* ve her şeyi bilen öge (*öge – bilen kişi < *ög -akıl < *ö -düşünmek fiilinden) sözlerinden oluşmuş, semantik dallanmalar geçirerek kahin, hükümdar, antroponim, etnonim gibi anlamlara vesile olmuştur" görüşünü savunur. Ancak Bayat'ın herşeyi mitolojikleştiren bakış açısının ciddi bir eleştiriye de ihtiyacı vardır. Bkz., Fuzuli Bayat, Oğuz Destan Dünyası: Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2013), s. 120.

132 Golden Clauson'un etimolojik sözlüğüne atıfta bulunur; ancak bu karşılık Kaşgarlı'da da vardır. Bkz., Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, (Oxford University Press, Oxford: 1972), s. 86; Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 77: "oğulcuk: kadının rahmi".

yine hısımlık veya akrabalık ifade eden *oğ köküyle ortak bir kök kelimeden türeme ihtimali olabilir mi? "On Ok örneği dışında [yayla atılan] 'ok' anlamındaki ok kelimesi, elimizdeki erken Türk malzemelerinin hiçbirisinde 'boy [tribe] / askeri alt-birim' anlamında kullanılmamaktadır. Dolayısıyla, şu soru sorulabilir: Ok'la eşsesli olan başka bir kelime var mıdır, hem de [hısımlık anlamındaki] bu belirli kullanımın gerçek kaynağı olabilen veya eşseslisi ok'la karıştırılmış olabilen başka bir kelime? Böyle bir kelimenin uk/uğ ~ ok/oğ'la birleştirilmiş olma ihtimali de göz ardı edilmemelidir".[133] Kısacası Golden, Oğuz kelimesini, kökü kesin olarak tespit edilmese de bir vakitler *ok*'la eşsesli olan, ancak şimdilik hem **uk* hem de **oğ* olarak iki ayrı kök biçiminde ortaya konulabilen hısımlığı işaret eden bir kökten türediğini iddia eder: "Oğuz, akrabalık ifade eden Türkçe *oğ/uq kökünden türemiştir. Bu şekilde bu budun adı 'uruk, boy, alt boy birliği, akraba urukların/boyların birliği' şeklinde tercüme edilir".[134] Başka bir şekilde ifade edilirse, Golden'a göre, Oğuz kelimesinin etimolojik olarak erişilebilir muhtemel kökü bize bir "kabile" örgütlenmesini vermiyor olsa da en azından "kabileler birliği" şeklinde ortaya çıkmış bir teşekkülü verebilmektedir.

Bu anlamıyla Oğuz, sadece etimolojik olarak yapılmış bir izaha dayandığı için, elbette *öncelikle* bir etnonim olamaz; üstelik etnojeni de kaynakların yetersizliğinden dolayı henüz inşa edilememektedir. Öyleyse nedir Oğuz? "Oğuz, Türk tarihinin en erken devresinde, kuşkusuz bir *terminus technicus politicus*'tur".[135] Başka bir ifadeyle, sonradan etnonim olarak görülmüş olsa da, Oğuz adı öncelikle politonimdir; hem de öyle bir politonimdir ki "Oğuz'un aslında bir *terminus technicus politicus* olduğunu göz önünde tutarsak, onun Türk dünyasında çeşitli zamanlarda ve yerlerde gözükmesi, bu adlandırmayı taşıyan halkların ille de bir ve aynı *etnos*'a dahil olduklarını ya da onun soyundan geldiklerini belirtmemektedir".[136] Bunu antropolojinin diline çevirirsek, "kabile" anlamına gelen bir kelimeye muhtemelen ulaşılmıştır; ancak bu durum, ortada kabile olduğu anlamına gelmeyebilir. Çünkü Oğuz adı, tarihte ilk kez, ama çeşitli "kaleidoskopik"[137] şekillenmeleri de içinde taşıyacak bir biçimde,

133 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 47; çeviri değiştirildi. Golden buna (burada üzerinde durmadığımız) Çince kaynaklardan da delil getirir: "Çinlilerin hem ok'u ve hem de (Tokuz Oğuz'daki) oğuz'u, güçlü kandaşlık [kinship] anlamıyla, ["soyadı" olarak bir kabile anlamındaki] xing'le çevirmesi, bu yönü işaret edecektir".

134 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 217.

135 Golden, "Oğuzların Göçleri", s. 67.

136 Golden, "Oğuzların Göçleri", s. 67.

137 Golden, "Oğuzların Göçleri", s. 68; ayrıca bkz., Golden, *Hazar Çalışmaları*, s. 44: "Bir kaleydoskop misali, boy birlikleri çok kısa zaman aralıkları içerisinde meydana getiriliyor, ayrışıyor ve yeniden oluşturuluyorlardı".

politik bir bünyedeki adlandırmaları ifade etmek için kullanılmıştır. Elbette Oğuz adı için ileri sürülen, hem hısımlığı işaret ettiği söylenen bir kökene ait olmak hem de hısımlık dışındaki bir politik birlikteliği belirtmek arasındaki analitik çatlağı yok eden bir unsurdur kaleydoskopik bakış ve bozkır tarihyazımı için garipsenmemesi gereken bir yöntemin aracıdır.

İşte bu kaleydoskopik bakış açısı, jeo-politik ve politik teolojik şekillendirmesi gözden ırak tutulmaması kaydıyla, Golden'ın *etnos*, dil ve göç açısından Oğuzluğu ve Oğuz tarihini yeniden inşasında başat unsur olarak ortaya çıkar. *Etnos* olarak Oğuzluğun bağlanabileceği herhangi bir teşekkülün tespit edilmesi (en azından eldeki verilere bakıldığında) mümkün değildir. Yine de Golden, uk/uğ ~ ok/oğ'la alakalı olarak ortaya çıkmış ve Oğuz'u Oğur'la[138] da birleştiren, ancak esas biçimini (Çavundur ya da Bayındır gibi boy adlarında olduğu gibi) Oğundur'da bulan erken bir teşekkülün varlığını mümkün görür: "Oğur ~ Oğuz, Oğundur, bir akrabalık topluluğu için kullanılan erken bir terim olan, sekizinci yüzyıla gelindiğinde artık üretken olmayıp etnonimleşen, topluluk/çoğul ekleriyle birleşmiş (-k- > -ğ- ünlüler arası değişimine de sahip) uk/uğ ~ ok/oğ kökünden türer".[139] Yani erken bir devirde hem Oğuzlar hem de (kitabelerde kullanılan Türkçeden farklı bir Türkçe konuşan ve Oğuzların aksine daha kuzeyden, Karadeniz-Hazar üzerinden Batı'yla temasa geçmiş ve Batı Avrasya'ya doğru göçmüş boylar olan) Oğurlar aynı boydan olmasa da aynı boy birliğinden gelmiş olabilirler. Başka bir şekilde ve bağlamımız açısından ifade etmek gerekirse, Oğuz, Oğur'la aynı mantığa sahiptir ve her ikisi de akrabalığı ya da hısımlığı işaret eder: "Oğur, Oğuz'un Eski Batı Türkçesindeki karşılığıdır".[140]

Yine de *etnos* anlamında Oğuz ile Oğur'un bu mütekabiliyeti, onların ortak bir *etnos*'a kadar geri götürülebileceği anlamına gelmez.[141] Söylenebilecek en mümkün

138 Burada Golden'ın Oğuz ile Kuzeybatı Avrasya'ya yayılmış olan Oğur boyları arasında kurduğu bağlantılara ayrıntılı olarak girmediğimizi belirtmek gerek. Ancak Golden'ın onları *etnos* anlamında olmasa da ittifaklar anlamında Oğuzlarla birleşik, *dil* ve *göç* anlamında ise ayrışık kurduğunu, en azından konuşulan dil açısından Burgarlar, Avarlar, Sabirler ve Hazarları daha çok bu ayrışmışlık üzerinden incelediğini belirtmemiz şimdilik yeterli olacaktır. Oğurlar Batı Avrasya Türkleridir. Bkz., Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 97-124.

139 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 47; çeviri değiştirildi.

140 Golden, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", s. 39.

141 Yani, Golden'a göre, Oğur'un aslı ondan önce geldiği varsayılan Oğuz değildir. Türkçenin lehçeleri arasında bir z → r değişimine dayanarak Oğur'un sonradan bu değişime göre biçimlenmiş bir Oğuz olduğunu ileri sürenler de vardır. Örneğin bkz., Hayrettin İhsan Erkoç, *Yenisey'den Seyhun'a Türkler: Kırgızlar, Türgişler, Karluklar ve Oğuzlar*, (Kronik Kitap, İstanbul: 2021), s. 113-114: "*Oğuz* adını taşıyan başka bir Türk halkı ise, 5-7. yüzyıllarda Karadeniz'in

şey, Oğurların bugün itibarıyla Çuvaşça gibi dillerde kendisini gösterebilen bir Türkçe konuştukları, böylece ortak Türkçeden ayrıştıkları; bir dönemler kısa süreliğine etnonimleşmişlerse de nihayette bir politinimi işaret ettikleri; ancak Oğuzların Maveraünnehir'e göç ettiklerindeki etnonimleşmesine benzer yaygın bir etnonimleşmeye bariz bir biçimde giremedikleri; en çok bir *imperium* olan Hazarlar altında barınabilen bir topluluk olabildikleridir. Kaleydoskopik bakış açısından, benzer bir kökten isimlerini alan ne Oğuzlarda ne de Oğurlarda *etnos*'a dayalı bir sürekliliği kurmak mümkün değildir. Çeşitli yerlerde ve zamanlarda hızla ittifak, hatta ittihat eden aileler, soylar, kabileler ittifaklarına ya da ittihatlarına (genelde başa üç veya dokuz gibi sayı sıfatı alarak ittifaka girenlerin sayısını belirtecek şekilde) oğuz (ya da oğur) adı verebilirler; oluştukları hızla dağıldıklarında Oğuzluk (Oğurluk) biter. Oğuz (ya da Oğur) nihayette kaleydoskopik "boy birliği"dir.[142] *Her yerde görülebilir.* Bu anlamıyla özel isim değil, cins isimdir.[143]

Ta ki Maveraünnehir'e gelinceye kadar. O zamana kadar ittifakın (ya da literatürdeki adıyla kabile federasyonunun veya konfederasyonunun) içindeki bir politonimi işaret eden Oğuzluk, artık bir *etnos* olarak teşekkül ederek etnonimik bir hüviyeti de işaret etmeye başlar. Yine de zaten göçebe olarak kurgulanan bir teşekkülün (ya da

kuzeyinde yaşamış olan Oğurlardır. *Oğur* adı, bu topluluğun konuştuğu Türk lehçesindeki z → r değişimi nedeniyle ortaya çıkmıştır ve aslında Oğuz adıyla aynıdır. Ancak Oğurlar, sonraki Seyhun Oğuzları ile birebir aynı halk değillerdir; ataları Hun döneminde ortak olsa bile sonradan ayrışmışlardır".

142 Golden, "Oğuzların Göçleri", s. 76.

143 Burada Ahmet Bican Ercilasun'un Oğuz adına dair yaptığı bir tasnif işe yarayabilir. Ona göre, (Oğuznamedeki şekliyle) Oğuz adı, Oğuz teşekkülü ve Oğuzluk birbirinden ayrı şeylerdir. Birincisi efsanevidir, ikincisi antropolojik ve üçüncüsü de etnolojik. Esfanevi olarak Oğuz Han destanlarından gelen Oğuz, Uygur harfli Oğuz Han Destanı'ndan da anlaşılacağı ve Dede Korkut boylamalarındaki Boğaç Han örneğinden de görüleceği üzere, "öküz"den bozmadır. İkincisi Golden'ın özenle reddetmeye çalıştığı "ok+uz" şeklinden türeyen ve "kabileler" anlamına gelen "oğuz kavramı"dır. Bu Golden'la aynı menşeden iştikak ettirmese de Ercilasun'da da kaleydoskopiktir ve Oğurları da içerir. Bu anlamıyla kavram, daha antropolojik bir teşekkül olarak oluşan kabile birliklerinin adıdır. Üçüncüsü ise bu kaleydoskopik ve antropolojik kavramın *etnos* biçimindeki teşekkülünü işaret ederek, "ok+uz" kelimesinden de oluşmuş hususi bir birimi anlamına gelir: "'Kabileler' anlamındaki kelime başlangıçta Türklere ait çeşitli boy birliklerini ifade ederken 8. en geç 9. asırdan itibaren bildiğimiz boy birliğini [yani Oğuz *etnos*'unu] ifade eder olmuş ve onun özel adı olarak kalıplaşıp kalmıştır." Aslında Golden da aşağı yukarı aynı şeyi söyler; ancak Ercilasun'dan kelimenin etimolojisine dair ayrışmadan sonraki en bariz ve önemli farkı, onda Türk dilli teşekküllerin oluşum nedeni olarak özellikle Hint-Avrupalılarla harmanlamayı, hatta Hint-Avrupalı bir şıringayı gösterme çabasının olmasıdır. Bkz., Ahmet Bican Ercilasun, "Oğuzlar ve Oğuz Adı Üzerine", *Nehir Destanı Oğuzname (Oğuz Bitig)* içinde, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2019), s. 589-596.

teşekküllerin) bir de başka bir diyara (hatta yabancı bir diyara, Hint-Avrupalı olarak tasarlanan bir diyara, at nalının Orta Asya'daki merkezi diyarına) göç etmesi, hareketliliğin kendi doğasından kaynaklanan bir husus olarak tezahür etmez. Göçebenin kendi alanından başka bir diyara kitlesel göçü, jeo-politikten ve politik teolojiden etkilenir. Bu da *imperium* mantığının yeniden biçimlenmesine neden olur. Bu nedenle Maveraünnehir'e göç, Roux'nun ifadesiyle, bölgenin "kaderi"ni (ya da *moira*'sını) da değiştirir: "Burası bir Türk ülkesi olacaktır. Hint-Avrupa uygarlığı geri çekilir. Daha sonra Özbekistan adını alacak Türkistan olarak anılan bir Türk ülkesi doğar. *Türkler böylelikle medeniyetlerin dünyasına girerler*".[144] Başka bir ifadeyle, Clauson'un at nalının gövdesini, önce Hazar'a, sonra da Akdeniz'in içlerine kadar geri çekilmeye zorlayan bir süreç başlar. Artık bozkır tarihyazımının sınırları dışına doğru çıkılabilir. Ancak kaleydoskopik olarak baktığından sınırları ve hiyerarşileri dağıtan, yayan ve bu nedenle daha nüfuz edici kılan Golden, yeniden inşasında sömürgeci Clauson'dan da *limes*'ini daha ırkçı hatlarla çizen Roux'dan da elbette daha inceliklidir.

Golden'daki bozkır tarihyazımında Göktürklerin kuruluşu, bölünmesi, yıkılışı, yeniden tesisi ve dağılması bağlamında inşa edilen göçü *imperium* açısından ilginç kılan husus, henüz özelleşememiş bir politonim olmaktan etnonimleşmeye doğru seyreden Oğuzluğun Maveraünnehir'deki halini özellikle iki bağlamı dikkate alarak işlemesidir. Göktürkleri "göçebe, yerleşik ve ormanlı halkların bir karışımı" olarak tasarlayan Golden, Moğol (ya da Ugor-Samoyed), Altaylı Türk ve Hint-Avrupalı halkların bir karışımı anlamına da gelen bu tarife dayalı olarak harman ettiği *imperium* içindeki Oğuzluğu *imperium*'u şeffaf bir biçimde yansıtacak bir biçimde değil, onun içinde belki kendi mantığıyla var olan, ama *imperium*'la uyuştuğunda dahi onu yansıtamayan bir teşekkül biçimde kurar. Başka bir ifadeyle, Göktürkler ile Oğuzluk birleştiğinde dahi doku uyuşmazlığı içindedir ve her an birbirlerine karşı dönebilirler. Öyle ki Oğuzluk gibi kendi mantığına sahip başka ittifaklarla (örneğin göçebe Basmıllarla, Karluklarla, Kırgızlarla ya da Moğollar gibi orman halklarıyla veya özellikle ticareti ve idareyi sevk eden Soğudlar gibi Hint-Avrupalılarla) yan yana, ama tam anlamıyla kaynaşmadan var olan bir *imperium*, tamamıyla halk olarak olmasa da ad olarak Oğuzluğun taşınmasına yol açar. Elbette Göktürkler'in bölünmesi, yıkılışı, yeniden tesis edilmesi ve dağılması esnasında yaşanan çekişmelerden dolayı halk olarak da dağılma ve yayılma, yani göç vardır; ancak asıl olay Göktürkler'in hem dikey hem de yatay olarak tayin ettikleri hakimiyet alanının tesis ettiği bir

144 Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, çev. Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan Özcan, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2020), s. 93; italik eklendi. Burada bozkır tarihyazımının bir özelliğinden daha bahsetmek yerinde olacak. Bozkır tarihyazımı, barbarları medeni kabul eden bir tarihyazımıdır.

yayılma alanında gerçekleşir.[145] Muhtemelen Aşina soyundan olmadıklarından dolayı Oğuzlar (ya da bu adla anılacak gruplar) aynı ittifak içinde yaşarlarken dahi Göktürklerle hısım değil hasım olmakla oluşmuşlardır.

Merkezde (Golden'ın sonradan Türk dili konuşmaya başlayan Hint-Avrupalı olarak yeniden inşa ettiği) Aşina boyunun kağanlığının yer aldığı bu örgütlenmede, tam da *imperium*'u oluşturan kesimlerin karışımını ifade edecek kadar dağınık, çoğu "İrani" kökenli, bazıları da "Toharcadan veya onun üzerinden" gelen "yabgu", "şad", "tegin", "elbeter", "irkini tarkan, işbara, şadpıt, tudun", "çor, totok, beg" gibi "unvan bolluğu"yla[146] ayrılmış bir ittifaklar sistemine sahip Göktürkler tasavvuru,[147] (henüz *etnos* olarak ortaya çıkmadığından) politonimik olarak beliren Oğuzluğun nasıl *etnos*'laşacağını da tayin eder. Her ne kadar bir boy birliği olarak özel bir anlamdan ziyade cins bir isim olarak ortaya çıkan Oğuzluğu oluşturan unsurları, hatta bu unsurların kökenlerini kelimenin etimolojisi dışında bağlayabileceğimiz herhangi kayda değer kaynak veya varsayım anlamında yeniden inşa bulmak mümkün değilse de[148] onların bir *etnos* olarak adlandırılmaya başlandığı dönem, Arap ya da Bizans kaynaklarında da anılmaya başladıkları yaklaşık sekizinci yüzyıldır.[149] Burada politonim ile etnonim artık birleşik olarak tezahür eder. Ancak önce Göktürk kağanlığı daha sonra (*imperium*'u onlardan devralan) Hazar kağanlığı altında ve hiçbir zaman kağanlık iddiasında bulunmamış bir teşekkül olarak. Oğuzluk Göktürk kağanlığın altında teşkil olunan bir makam olarak ancak yabgulukla *etnos* olarak tebarüz etmiştir: "Önemli bir nokta olarak, Oğuz hükümdarı [Maveraünnehir'deki Oğuzların başı] kağanlık makamı için iddiada bulunmamıştır".[150] Ancak yabguluk altında bu *etnos*'laşmaya asıl adını veren, Arap ya da Bizans kaynaklarındaki adlandırmalardır.

145 Burada bozkır teşekkülerinin politik teolojik (dikey) olarak inşa edilen bir yönetici kesim ile onun merkezinde (yatay olarak) sağ ve sol kısımlara ayrılması, bu kısımların da alt birimlere bölünmesi şeklindeki genel tasavvurları kastediyoruz. Hem antropolojik olarak ve hem de etnolojik olarak çok farklı yorumlara konu olan bu tasavvuru Golden'ın Göktürkler bağlamındaki kısaca özetlenmesi için bkz., Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s.158-161

146 Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 161

147 Ercilasun toplam 28 "rütbe"nin olduğunu belirtir. Bkz., Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, s. 44.

148 Erkoç, Hunlardan başlayarak "İrani, Tohar ve Moğol"a kadar literatürde var olan çeşitli kökenlere bağlama çabalarına ayrıntılı bir kaynakçayla değinir. Bkz., Erkoç, *Yenisey'den Seyhun'a Türkler*, s. 114-116.

149 Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 217.

150 Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 220.

Bu durumda jeo-politik ve politik teolojik tasavvurlar ile bunların ortasında teşekkül eden *imperium* inşası bir kez daha belirgin hale gelir. Öyle ki Göktürkler'in dağılması sanki kendisine has bir kilisesi olan Roma'nın dağılmasının bozkırda kilisesiz eşdeğeri olarak kurgulanır. Bu nedenle Oğuzların Uygurlar, Kırgızlar ve Karluklar ile, ancak farklı biçimlerde *etnos* olarak teşekkülü, Göktürklerin mirasının farklı farklı paylaşılmasının bir etkisi olarak inşa edilir. Silüet halinde veya kaleydoskopik olarak inşa edilmeye çalışılan bu benzerlik, Golden'da örneğin Clauson veya Roux'da olandan daha serttir. Mesela "Göktürk mirası, Karluk ve Yağmaların boy destanlarına ve hükümdarları ile siyasi seçkinlerin unvanlarına (yabğu, şad, tarkan, tutuk, inal, irkin vb.)" yansır.[151]

Ancak mirastaki en başat unsur olan kağanlık herkesin hakkı değildir. *Aşina'dan olmayan kağan olamaz ve Oğuzluk Aşina'ya dahil değildir.* Öyle ki aşağıda farklı bir bağlamda tekrar döneceğimiz Zeki Velidi Togan, Oğuzluk içinden teşekkül eden Selçuklu'yu ele alırken, onların kağanlığın altında bir makamın (yabguluğun) altında bir makamdan (subaşılıktan) gelmelerine rağmen, sultanlığa sıçradıklarını ve yabguluğu da lağvettiklerini, böylece "mütegalibe" kesildiklerini ileri sürer: "Türkmenlerce [Oğuzlarca] 'beğ'lerin yaşça büyüğü 'yabğu' oluyordu; onlarca milletin hakiki reisi ancak yabğu idi. Arslan'dan sonra Yusuf, sonra Musa Türkmenlerce yabğu tanındı. Çağrı Bey Davut ancak 'subaşı' idi ... Tuğrul Bey ise Türkmenlerce şüphe yok ki *ancak 'kuşbeği' idi*; hayatının sonuna kadar o bu lakabı taşıdığı halde *İslâm memleketlerinin idare usulüne istinaden kendisini 'sultan' ilan etti* ve riyasetini İslâm usulünce 'hutbe' ve 'sikke' ve nihayette halifenin menşuru vasıtasıyla Müslüman tebaaya tanıttı ve o nispetle Türkmenlerce *bir 'mütegalibe'* kesildi".[152] Bu anlamda, aşağıda kökeni çok daha eskilerde başka bir nedene de bağlanacağını göreceğimiz kağanlık ve sultanlık arasındaki gerilimin, Oğuzluğun kaderinin de belirleyeni olarak görüldüğü söylenebilir.

İkinci unsur da bu bağlamda ortaya çıkar: Oğuz adının "Türk dünyasında çeşitli zamanlarda ve yerlerde gözükmesi, bu adlandırmayı taşıyan halkların ille de bir ve aynı *etnos*'a dahil olduklarını ya da onun soyundan geldiklerini belirtmemektedir"

151 Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 297.

152 Bkz., A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş: En Eski Devirlerden 16. Asra kadar*, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2019), s. 268-269; italik eklendi. Karatay ise Oğuznamelerde yabguluğun bulunmayışını ve genel olarak unutulmasını, sultanlıkla ilişkili olarak değil, Maveraünnehir'de geleneklerin yeniden diriltilmesi sırasında kullanımdan düşmüş olmasına veya anlamı değişmiş özel isimler halini almasına bağlar. Bkz., Osman Karatay, "'Bozok' Adlandırması: Geleneğin Geçmişi Diriltmesine Bir Örnek", *İlk Oğuzlar* içinde, s. 120.

görüşüne uygun olarak beliren ve artık tıpkı Göktürkler içindeki Uygurlar, Kırgızlar ya da Karluklar gibi diğer unsurlara benzer olarak kendi birliklerini oluşturmaya başlayan Oğuzlar, *etnos* olarak şekillenirken,[153] "etnik bir continium'u" veya Orhun Kitabelerinde aynı adla anılan Oğuzların soyca bir devamı değilse[154] o zaman nasıl teşkil olundukları sorusuna verilen cevap, soy birliğinden, hatta dil birliğinden başka bir birliği işaret eder. Dolayısıyla Oğuzların hüviyetine dair asıl araştırmanın konusunu da bu sorunun cevabı belirler.

Daha öncesindeki durumları konusunda sadece belli belirsiz, o da en çok etimolojiye dayalı olarak çeşitli varsayımlar ortaya atılan, dolayısıyla Göktürk Oğuzlarıyla aynı olup olmadıkları konusundaki görüş farklılıkları bulunan Maveraünnehir civarında görülen Oğuzlara, literatürde Seyhun Oğuzları denilir.[155] Seyhun Oğuzlarının, bizatihi bozkır da olan kaleydoskopik bakışın artık yeterli olmadığı bir ortamda, neye göre şekillendikleri sorusu, tam da bu nedenle asıl soru olarak tebarüz eder. Golden bu meseleye yine minimal düzeyde, eldeki kanıtları olabildiğince ince eleyerek yaptığı değerlendirmelerle döner ve eğer bir genelleme yapılacaksa bu çerçevede yapılması gerektiğini ortaya koyar. Yine de *etnos* olarak belirginleşmeye başlayan Oğuzların hüviyetini neyin oluşturduğu sorusu, araştırmasının temel saiki gibidir.

Bu soru, Golden'ın, makalesinin sınırlarını aşacak uzantıları da bulunan, Oğuzlara dair üçüncü yazısının konusudur. "Boz Oq and Üč Oq" adlı bu makale, anlaşılacağı üzere, Boz Ok ile Üç Ok konusunu ele alır. Oğuzların *etnos* olarak yeniden inşasındaki

153 Golden'da bu benzeşerek ayrışmayı ifade eden bir özet için bkz. Golden, "Oğuzların Göçleri", s. 79: Göktürklerin dağılmasından sonra kağanlık için mücadele eden halklardan olan ve aslında Türkleşmiş "Kett veya Samoyed"lerden gelen Kırgızlar, "Etnik arkaplanlarındaki çeşitliliklerinden bekleneceği üzere ... Türk gelenekleriyle, [muhayyel veya icat edilmiş bir *Urheimet* olarak görülebilecek efsanevi] *Ötüken yış*'ın simgeciliğiyle ve onun eski Türk [Göktürk] imparatorluk düşüncesindeki yeriyle pek az ilgileniyorlardı. Moğolistan'daki Eski Türk geleneklerinin aşınması, aslında Maniheizm'e geçişleri (yaklaşık olarak 762-Böge Kağan) kuşkusuz eski Türk geleneklerinden keskin bir ayrışmayı gösteren Uygurlarla başlamıştı. Kırgızlar yalnızca bu süreci hızlandırdılar". Golden "Aşina/Kök Türk hakimiyetinin Karlukların eline geçtiği" ihtimali üzerinde de durur. Bu tablo ile sözkonusu gruplar arasındaki mücadele, aslında Oğuzların ve başkalarının tamamıyla *etnos* olarak olmasa da politonomik olarak göçlerinin de nedenidir. Golden'ın Kırgızların kökeni konusundaki değerlendirmeleri için bkz., Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 189-191.

154 Golden Faruk Sümer'in literatürde Seyhun Oğuzları olarak geçen *etnos* olarak Oğuzlar ile Göktürkler içindeki Oğuzları süreklilik içinde kurduğunu iddia eder. Bkz., Golden, "Oğuzların Göçleri", s. 72. Ancak Sümer'de bunu doğrulayacak bir kayıta rastlamadım. Aksine Sümer, Göktürk Oğuzları ile Seyhun Oğuzları arasında "sadece eski bir akrabalık söz konusu" olabilse de, bunların aynı "topluluk" olmadıklarını belirtir; bkz., Sümer, *Oğuzlar*, s. 45-46.

155 Bkz.. Sümer, *Oğuzlar*, s. 47-62

konumlarını belirlemeye çalışan bu makalede de ana unsur, yine etimoloji üzerinden kurulur. Ancak bu makaleyi diğerlerinden ayıran en önemli fark, artık kendi başına teşekkül ettiği varsayılan Oğuzluğun daha dahili olarak nasıl tasvir edileceğine dair bir araştırmaya dönüşmesidir. Yani politonimden etnonime geçen Oğuzluğun içi nasıl kurgulanabildiği sorusu daha başat olarak göze çarpar. Burada Golden, "Oğuz toplumu" içindeki taksimatın arka planını yoklar ve özellikle Oğuznamelerde görülen 24 (ya da Kaşgari'deki gibi 22) boy ile bu boyları üst ve ast olarak taksim eden ikili bir Boz Ok ile Üç Ok adlandırmalarının yerindeliğini sorgular.[156] Ancak bunları yaparken bozkır tarihyazımında *etnos*'laşma konusunda da bazı gözlemlerde bulunduğu söylenebilir.

Aslında Golden daha *Türk Halklarının Tarihine Giriş*'te 24 (ya da 22) boyu Oğuzluğu oluşturan boylar olarak tasarlar.[157] Çıkış noktaları "Moğolistan veya komşu

156 Görüldüğü üzere artık Oğuzlar "toplum" olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Peter B. Golden, "Boz Oq and Üč Oq", *Turkish Language, Literature, and History: Travelers' Tales, Sultans, and Scholars Since the Eighth Century* içinde, der. Bill Hickman ve Gary Leiser, (Routledge, Londra: 2016), s. 147. Tam da umudumu kestiğim anda bu makalenin bir kopyasına ulaşmamı sağlayan T. C. Ticaret Bakanlığı Ekonomi Kütüphanesi çalışanlarının ilgisine ve nezaketine müteşekkirim. Onların yardımı olmasaydı bu çalışma tamamlanamazdı.

157 Literatürde Maveraünnehir Oğuzluğunun nasıl teşekkül ettiğine dair değişik görüşler vardır. Bunlar iki kısma ayrılabilir: Birincisi onları Göktürkler sonrasının bir parçası olarak görür ve bir devamlılık içinde tasarlar. İkinci görüş ise, Göktürkler'den kalma bir kesim olsa da, Oğuzluğun yeni mekanda var olan unsurlarla karışma neticesinde ortaya çıktığını iddia eder. Örneğin Agacanov, "Orta Asya'daki eski Hint-Avrupai ahalinin torunlarıyla kaynaşan bir kısım Oğuz ve Türkler'e 'Türkmen' adı verilmiştir" derken her ne kadar Türkmen üzerinden olsa da, Oğuzların Hint-Avrupalılarla kaynaşarak oluştuğunu ileri sürer. Bkz., S. C. Agacanov, *Oğuzlar*, çev. Ekber N. Necef ve Ahmet Annaberdiyev, (Selenge Yayınları, İstanbul: 2019), s. 117. "Buzuk (Bozok)" ve "Yçuk (Üçok)" taksiminin Hunlara kadar geri gittiğini ileri süren Tolstov ise, "Sir-Derya ve Doğu Avrupa Oğuzları gibi 11. yy ortalarında kadar ortak hayat sürdüren boyların birleşerek barbar bir devlet" oluşturduklarını iddia ederek tasvir ettiği Oğuz yabguluğunu oluşturan Oğuzların, iddia edildiği gibi 24 boydan değil, birinin adı kayıp toplam 12 boydan teşekkül ettiğini, adı tespit edilebilecek bu 11 boydan ise sadece 5'inin Oğuzlardan, altısının ise "Tölüs"lerden geldiğini; üç "Moğol-Avar ve iki Hint-Avrupa tayfa"sının da bu teşekkülde bulunduğunu iddia eder. Neticede "24 Oğuz boyundan ... 6'sı Oğuz olmakla beraber, 5'i aslen Türk menşeli bile değildi". Ancak 10. yüzyılda Maveraünnehir'de görülen Oğuzlar, "medeniyet kökleri Tunç devrinin yerli geleneklerine kadar uzanan kadim yerli halkların torunlarıdır. Bununla beraber şüphesiz bu topluluğun etnogenezine Doğudan gelen herhangi kuvvetli bir unsur, muhtemelen M. S. 1. binyılın ortalarında dahil olmuştur" diye de bir iddiası vardır. Bkz., Sergey P. Tolstov, *Oğuz Şehirleri ve Oğuzlar*, çev. Ekaterina S. Şeremeteva, (Doğu Kütüphanesi, İstanbul: 2017), s. 58 ve 86-117. Oğuzları Hint-Avrupalı bir geleneğe bağlama çabasına karşın var olan çeşitli başka varsayımların bir özeti için bkz., Erkoç, *Yenisey'den Seyhun'a Türkler*, s. 114-118.

topraklar" olmasına ve Göktürkler içindeki Tokuz Oğuzlar'la bir bağlantıları olabilme ihtimali bulunmasına rağmen, yaşanan ihtilaflar veya zorla itilmeler nedeniyle dil olarak farklılaşarak kendilerini Maveraünnehir'de bulmuşlar, buraya gelip yerleşirken ise yeni yurt"ta "yeni unsurlar"ın eklenmesi"yle ya da "özümsenme"siyle[158] şekillenmişlerdir.[159] Kaşgarlı'daki aktarıma ya da Reşidüddün ile Ebü'l-Gazi'deki Oğuznamelere bakıldığında "Oğuz birliği"nin "22-25 kadar uruk veya alt-boydan" oluştuğu da söylenebilir. Bunlar askeri bir sistemle "ordunun sağ" ve "sol" kanadını oluşturacak bir şekilde Boz Oklar ve Üç Oklar şeklinde bölünmüş de olabilir. Bu, birliği kimin yöneteceğine dair bir hiyerarşi de oluşturmuş olabilir.[160] Ama nihayette Oğuzlar söz konusu olunca asıl birim yabguluk altında "boy" ya da kabile birliği sistemidir. Öyleyse bu sistemi neye göre tarif etmek gerekmektedir?

Oğuzlar Aşina klanına dahil değildir. Başka bir ifadeyle, Göktürk konfederasyonu içinde yer alsalar da kendilerine yabguluk gibi bir makam verilmiş olsa da, sık sık sorun yaşadıkları ve sık sık ayaklandıkları yönetici klandan değildir. Göktürklerin politik teolojik olarak tasarlanan kağanlığının Uygurlar, Hakani Karluklar veya *etnos* olarak teşekkül etmeleriyle neredeyse aynı döneme denk gelen Hazarlar gibi bir mirasçısı değillerdir. O zaman Oğuzların çeşitli boylara bölünmesi değil de Boz Ok ve Üç Ok diye bir bölünme ve bu bölünmede hakimiyete dair bir iddia ne anlama gelir? Oğuzlarda Boz Ok ve Üç Ok taksiminin de zımnen içerdiği gibi bozkır politik teolojisinin içinden kurulabilecek bir hakimiyet iddiası var mıdır? Varsa derinliği ve enginliği nereye kadardır ve kağanlıktan ayrı olarak bu hakimiyet telakkisini nasıl tesis etmişlerdir? Hakimiyetin sınırı nerede başlar, nerede biter? *Imperium* için bir iddiası bulunmayan Oğuzların hakimiyet anlayışları, ya İranilerle ilişkileriyle veya Göktürklerle ilişkileriyle oluşan bir etnojeni içinde ne anlama gelir?

Golden, söyledikleri söylemediklerinden fazla olduğundan diğerlerine nazaran zayıf olduğu iddia edilebilecek "Boz Oq and Üč Oq" makalesinde Oğuzların

158 Golden'ın buradaki en önemli örneği "Halaç, Çaruk ve belki başkaları" yanında daha çok Peçeneklerdir. Peçenekler uzun süre Oğuzlarla ihtifalı olan bir teşekkül iken bir yandan Oğuz ve bir yandan da Rus baskısı altında Bizans'ın hizmetine gireceği Tuna cıvarlarına göç etmek durumunda kalırken, bir kısmı Oğuzlar'a katılmış, hatta onların boylarından birisi haline gelmiştir. Peçeneklerin, Kıpçaklar ve bazı başka Oğuzlarla birlikte Balkanlar'da Bizans'la sorunları Bizanslıların ilgisinin Balkanlar'a çekilmesine yol açmış; özellikle Malazgirt sonrası Anadolu'nun Türk göçlerine hazır olmasına neden olmuştur. Bkz., Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 275-280.

159 Golden bu makalesinde *oğur* ve *oğuz* arasındaki ayrışmanın yaklaşık olarak tarihini de verir: "Ogur/Batı Eski Türkçesi ile Doğu Eski Türkçesi arasındaki ayrışma, belki de MÖ birinci yüzyılda (ya da daha erken) başlayan bir dönem sırasında meydana gelmiş görünüyor". Golden, "Boz Oq and Üč Oq", s. 149.

160 Golden *Türk Halkları Tarihine Giriş*, s. 218-220.

hakimiyete dair ciddi bir iddiaları olmadığını, olduğu kadarının da daha çok kendilerine dönük olduğunu göstermeye çalışır. Bunu yaparken problematiğini Robert Dankoff'tun bir yaklaşımı çerçevesinde kurar: "Oğuzların yirmi dört boydan teşekkül ettiği fikri 11. yüzyılın başlarında belgelenmiş olmasına rağmen, boyların Üç-ok (veya Uçuk) ve Boz-ok (veya Buzuk) olmak üzere iki ana boya ayrılmasına ilişkin ilk referansı ancak 12. yüzyılın sonları ile 13. yüzyılın başlarında tespit edebiliyoruz".[161] Yani, tam da Oğuzluğun bir *etnos* olarak teşekkül ettiği bir dönemi işaret eden Dankoff'un merak ettiği, Oğuznamelerde kayıtlı olmasına rağmen, 16. yüzyılda yazıya geçirilmiş olduğu düşünülen[162] *Dede Korkut Kitabı*'nda niye 24 boya ilişkin herhangi bir bilgi olmadığı; bunun yanında, başka boylamalarda da geçse de en bariz olarak *Dede Korkut Kitabı*'nın 12. ve son boylaması olan "İç Oğuza Taş Oğuz Asi Olub Beyrek Öldügi"de karşımıza çıkan bir İç Oğuz-Dış (Taş) Oğuz ikiliğinin nereden kaynaklandığıdır.[163] Boylardan oluştuğu tespit edilen Oğuzlar'a dair bir bilgi,

161 Bkz., Robert Dankoff, "Dede Korkut'ta 'İç' ve 'Dış' Oğuz", çev. Gürol Pehlivan, *Korkut Bitig: Dünyada Dede Korkut Araştırmaları* içinde, der. Fikret Türkmen ve Gürol Pehlivan, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2021), s. 344.

162 Bu konuda bazı ufak addedilebilecek ayrılıklara rağmen aşağı yukarı bir mutabakat var gibidir. Örneğin Faruk Sümer, eserin ortaya çıkışı için 15. yüzyılın ikinci yarısı fikrini benimser. Bkz., Faruk Sümer, "Oğuzlar'a Ait Destanî Mahiyette Eserler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 17, no. 3-4 (1959), s. 395 ve Sümer, *Oğuzlar*, s. 359. Boratav ise daha ilginç bir tasnif yapar: Hikaye zamanı ile telif zamanını ayırarak hikaye zamanının iki katmanlı olduğunu; bu katmanlardan ilkinin Oğuzlar ile Peçenekler arasındaki mücadelelere sahne olan Maveraünnehir dönemini içerdiğini, bu dönemin de "Salur Kazan adı etrafında ve Salur Boyu'nun bir destanı halinde" şekillendiğini; diğer katmanın ise Akkoyunlular dönemini içerdiğini, bunun da "Bayındır Han adı etrafında" işlendiğini iddia eder. Böylece Boratav hikayelerin birisi Hazar'ın doğusunda ve diğeri de Hazar'ın batısında şekillenen bu iki katman çerçevesinde, bir "Bayındır-Salur birliği"nin vücut bulduğunu düşünür. Nihayette hikayeler, "Hanlar Hanı Bayındır"ın "İç-Oğuzla Dış-Oğuz konfederasyonunun başı" olduğu, ama aynı zamanda "Ulaş oğlu Salur Kazan'ın (yani İç-Oğuz topluluğunun Beylerbeyi'nin) kaynatası" olduğu bir yapıyı aksettirdiğini ileri sürer. Hikayelerin telif zamanını ise "XV. yüzyılın ikinci yarısı" olarak tespit eder. Bkz., Pertev Naili Boratav, "Dede Korkut Hikayelerindeki Olaylar ve Kitabın Telif Tarihi", *Folklor ve Edebiyat II* içinde, s.111-145 (ilk yayın tarihi 1958). Tarihi hadiseler ile Dede Korkut Kitabı arasında kurulan ilişkiye dair çeşitli görüşlerin kısaca özeti için ise bkz., Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, (Devlet Kitapları, İstanbul: 1973), s. XLI-XLV.

163 *Dede Korkut Kitabı*'nın 12. boylaması için bkz., Mustafa S. Kaçalin, *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, (Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: 2017), s. 197-204. Yeni bulunan bir nüshayla Dede Korkut Kitabı'nın 13 boylamadan oluştuğu fikri giderek hakimiyet kazanmaya başlamıştır. 13. boylama için bkz., Metin Ekici, *Soylamalar ve 13. Boy: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma*, (Ötüken Neşriyat,

onların en önemli edebi ürünü olan *Dede Korkut Kitabı*'nda niye yoktur; bunun yerine niye İç Oğuz-Dış Oğuz diye bir taksimat vardır? O zaman hem boylardan hem de boylar arasındaki bir hakimiyet taksimatını içeren Boz Ok ve Üç Ok'tan bahseden Oğuznamelerin bu tasnifini nasıl okumak gerekmektedir? Oğuzluk artık bir *etnos* olarak teşekkül ettikten sonra biçim mi değiştirmiştir? Daha evvelden 24 boydan teşkil olunan Oğuzluk, sonra ikili bir sisteme mi dönüşmüştür? Eğer öyleyse, niye?

Dede Korkut Kitabı'nda adı geçen boyların bir şeceresini çıkaran ve bunların hangilerinin İç Oğuz ve hangilerinin de Dış Oğuz diye adlandırılabileceğini belirlemeye çalışan Dankoff, kendisinin de bir "Boz-ok/Dış Oğuz" mensubu "Bayat" boyuna ait olduğunu söyleyen, böylece "Kayı boyu ile çok yakın bir ilişki içinde" olarak gösteren Dede Korkut'un anlattığı hikayelerde kendisinin "daha çok ilgilendiği asıl mesele"nin "beylerin Bayındır Han'ın meclisinde veya ordugâhında tabi oldukları teşrifat düzeni" olduğunu iddia eder.[164] Bu çerçevede hikayelerin neyi nasıl anlattığına bakmak için han meclisindeki "teşrifat düzeni" ile "ordugâh" düzeninin neyi ifade ettiğini ve kimin kiminle nasıl akraba olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Anlaşılacağı üzere "kabile" arayışına çıkan Dankoff, *Dede Korkut Kitabı*'nın müellifinin önem verdiğini iddia ettiği bu üç hususu, üç soruyla özetler: "On iki hikâyenin özenle, bezenerek anlatılmasının temelinde '*Kim kimin imdadına yetişir?*', '*Kim kiminle döviişür?*' ve '*Kim kiminle evlenir?*'[165] Bunlardan ilki Oğuzlarda hanedan geleneğinin, ikincisi ordugâh geleneğinin ve üçüncüsü de hısımlık geleneğinin nasıl oluştuğunu gösterir.

Dankoff'a göre, "hanedan geleneği" açısından hikayelere bakıldığında hikayelerde anılan "boy"lar", merkezin ve sağ kolun İç Oğuz'dan, sol kolun ise Dış Oğuz'dan oluş-

İstanbul: 2020). "İç Oğuz" ve "Dış Oğuz" (ya da "Taş Oğuz") *Dede Korkut Kitabı*'nda başka boylamalarda da görülür. Örneğin bir dönem halk arasında anlatılan çeşitli versiyonlarına dair derlemelerin sıkça yapıldığı ve tartışıldığı, yani çeşitli versiyonlarının bulunduğu "Bay Bora Beg oğlı Bamsı Beyrek Boyını Beyan Eder" adlı 3. boylamada. Bkz., Kaçalin, *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, s. 69-98. Bu derlemelerden iki örnek için bkz., Osman Turan, "Bey Böyrek Hikayesi", *Makaleler I* içinde, s. 123-132 (ilk yayın tarihi 1938); Osman Turan, "Bey Böyrek Hikayesi'nin Yeni Rivayetleri I", *Makaleler I* içinde, s. 133-144 (ilk yayın tarihi 1939); Osman Turan, "Bey Böyrek Hikayesi'nin Yeni Rivayetleri II", *Makaleler I* içinde, s. 145-149 (ilk yayın tarihi 1939) ve Perter Naili Boratav, "Bey Böyrek Hikayesine Ait Metinler", *Folklor ve Edebiyat II* içinde, (BilgeSu, Ankara: 2017), s. 146-218 (ilk yayın tarihi 1939). Bu durum aslında telif Dede Korkut ile halk arasında anlatılan Dede Korkut arasında farklar olduğunu; sadece elyazması nüshalarına bakılarak bir Dede Korkut portresi çıkarmanın güç olduğunu işaret eder. Dede Korkut'a dair hem coğrafi ve hem de zamansal olarak dağılan çeşitli rivayetleri bugünkü Türkçeye çevrilmiş halleriyle biraraya getiren bir kaynak için bkz., Necati Demir, *Dede Korkut Kitabı*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2020).

164 Dankoff, "Dede Korkut'ta 'İç' ve 'Dış' Oğuz", s. 346.

165 Dankoff, "Dede Korkut'ta 'İç' ve 'Dış' Oğuz", s. 344-345.

tuğunu gösterir. Bu durumda, "Dede Korkut'ta yansıtıldığı kadarıyla Oğuz hanedan geleneğinde İç Oğuz'un Dış Oğuz'dan kesinlikle daha kıdemli olduğu" görülür; bu da Üç Oklar'ın Boz Oklar'dan kıdem olarak önde geldiği bir taksimata işaret eder.[166] "Dış Oğuz'u İç Oğuz'a isyana tahrik eden" bu husus, ayrıca "Dış Oğuz'un "törensel ve ritüel olarak küçümsenmesi" de demektir. Dolayısıyla burada Oğuznamelerde görülen Boz Ok'un Üç Ok'tan daha kıdemli olduğu gelenekten ayrılma vardır. "Kim kiminle dövüşür" sorusu çerçevesinde ortaya çıkan "ordugâh" geleneği açısından ise, merkezde İç Oğuz'un sağda Dış Oğuz'un ve solda da İç Oğuz'un yer aldığı bir düzen ortaya çıkmaktadır. "Bu savaş düzeni de Boz-okları Oğuz ordusunun sağ kanadına, Üç-okları ise sol kanadına yerleştiren Reşide'd-din'deki anlatı geleneği ile uyumludur".[167] Hısımlık geleneği açısından bakıldığında ise durum gayet nettir: "İç Oğuz'un erkekleri Dış Oğuz'un kadınları ile evlenirler". *Dede Korkut Kitabı*, "İç ve Dış Oğuzlar arasındaki ikili evlilik sisteminin izlerini muhafaza" etmiştir.[168]

Dankoff, bu üç hususta ortaya çıkan tablodan nasıl bir netice elde edilebileceği konusunda net değildir. Ortada değişik düzenler açısından bir kıdem hiyerarşisi kurduğu görülen ikili bir yapı varsa da ona göre, buradan "Oğuz'un iki ana boya ayrılması"nın bir "kurgu" (fiction) mu, yoksa vâki bir durum mu olduğunu kestirebilmek güçtür. Yine de "yirmi dört boydan teşekkül ettiği fikri 11. yüzyılın başlarında belgelenmiş" olan, "boyların Üç-ok (veya Uçuk) ve Boz-ok (veya Buzuk) olmak üzere iki ana boya ayrılmasına ilişkin ilk referans"larının ise "ancak 12. yüzyılın sonları ile 13. yüzyılın başlarında tespit" edildiği görülen Oğuzların bundan daha önceki yıllarda böyle bir sisteme sahip olup olmadıkları sorusunu açık bırakması, üstelik *Dede Korkut Kitabı*'nı hem "kurgu" hem de "efsane" (myth) olarak nitelendirmesi,[169] bu haliyle bir "sosyal

166 Dankoff, "Dede Korkut'ta 'İç' ve 'Dış' Oğuz", s. 347. Bunu Sümer de tespit etmiştir. Bkz., Sümer, "Oğuzlar'a Ait Destanî Mahiyette Eserler", s. 263: "*Bozoklar*'ın *Üçoklar*'a üstün tutulması şüphesiz Oğuz hükümdarlarının İslâmlıktan önce çoğunluk ile birinciler arasından çıkmış olmaları ile ilgilidir ... [D]estanlardaki *Oğuz* yabguları da Bozuklar'dan olup, *Kayı* boyuna mensupturlar. *Kayılar*'ın en asil boy sayılmaları da buradan geliyor. / Bununla beraber, râvilere göre, *Oğuz* hükümdarları *Bozoklar*'ın yalnız bu boyundan değil, *Yazır*, *Avşar* ve *Bedgili* boylarından da çıkmıştır. *Üçoklar*'dan hükümdar yetiştiren tek bir teşekkül, *Eymür* boyudur. *Dede Korkut* destanlarında ise durum tamamen aksinedir. Bu destanlarda *Bozoklar* (Dış Oğuz) *Üçoklar*'ın (İç-Oğuz) tabiî durumunda bulunmaktadırlar". Yine de *Dede Korkut Kitabı*'na dayalı olarak oluşturulan şecerelerde Dankoff'un tasnifi ile Sümer'in tasnifi arasında farklar vardır.

167 Dankoff, "Dede Korkut'ta 'İç' ve 'Dış' Oğuz", s. 348.

168 Dankoff, "Dede Korkut'ta 'İç' ve 'Dış' Oğuz", s. 348.

169 Dankoff'un makalesini Türkçeye çeviren Gürol Pehlivan, makalenin orijinalinde "myth" olarak geçen kelimenin Dankoff tarafından "efsane" olarak karşılandığını belirtir ve bunun

gerçekliği" yansıttığından bahsetmesi, yine de makalede zımni bir netice olmadığı anlamına gelmez: Dankoff, hem hanedan hem ordugâh ve hem de hısımlık açısından Dede Korkut metninin "sosyal gerçekliği"nin boy ittifakı-ihtilafı kavrayışını aşamadığını ima eden bir yaklaşım içinden bakar. Örneğin Boratav'da "XIV. asrın Türkmen-Kafir mücadeleleri"ni ele alan ve "bazıları"nın, "mesela 'İç Oğuz'a Dış Oğuz'un asi olduğu' hikayesi"nin "muharririn icadı" olduğu Dede Korkut hikayeleri,[170] Dankoff'ta hısımların hısımlarla mücadele ettiği, birbirine isyana kalkıştığı bir sosyal gerçekliğin hikayeleri toplamına dönüşmüştür. Yani, Dankoff, Dede Korkut'taki "kâfir"i silen bir okuma yapar.

Golden, "Boz Oq and Üč Oq" adlı makalesinde Dankoff'taki meseleyi daha eskiye götürerek genişletir ve yayar. Öncelikle 24 boyun iki kola ayrılmasının ve bir kolun Boz Ok, diğer kolun da Üç Ok olarak adlandırılmasının 12. yüzyıl sonları ile 13. yüzyıl başlarından daha öncesi bir döneme ait olup olmadığını araştırır. Yaklaşık olarak sekizinci yüzyıl ortaları olarak tahmin edilen bir dönemde tıpkı Göktürk kitabeleri gibi kendi kitabelerini diken Uygurlara ait Tes kitabelerinde Bozok Ok'la bağlantılandırılabilecek bir ibareye dikkat çeker: "*bwzwq bašın učwz kölkä atlığın tökä barmiš ... di bärsil qaδır qasar anda barmiš käŋkäräšδa*".[171] Buradaki "*bwzwq*"un (veya Talat

"Dede Korkut anlatılarını nitelemek" için "uygun" olmadığını düşünür. Doğrusu bir şeye hem "kurgu" ve hem de "mit" (ya da "efsane") deme arasındaki çelişki bir yana, *Dede Korkut Kitabı*'na "destan" neyse de, "mit" ya da "efsane" denmesi metne haksızlıktan başka bir şey değildir. Bkz., Dankoff, "Dede Korkut'ta 'İç' ve 'Dış' Oğuz", s. 350; orijinali ile kıyaslama için bkz., Robert Dankoff, "'Inner' and 'Outer' Oğuz in 'Dede Korkut'", *Turkish Studies Association Bulletin* , c. 6, no. 2 (1982), s. 24. Öte yandan örneğin Boratav'ın Dede Korkut yorumlarının kapsamı ve zenginliği düşünüldüğünde, Dankoff'un problemetiğini çok dar bir çerçeveye yerleştirdiğini ileri sürmek de mümkündür.

170 Pertev Naili Boratav, "Dede Korkut Hikayeleri Hakkında", *Folklor ve Edebiyat I* içinde, s. 90 ve 96. Boratav, "Öyle anlaşılıyor ki, hikayelerin muharriri tarihi mevzular olarak XIV. asrın Türkmen-Kafir mücadelelerini almış, fakat bu mücadelelerin belki en eski, en şiddetlilerini, üzerinden onların, Akkoyunlu Türkmenlerinin yeni yurtlarına gelirken beraber getirdikleri Oğuz menkıbeleriyle karıştırarak ve menkıbeleşecekleri kadar bir zaman geçtikten sonra almış, bunlara Akkoyunlu saltanatı Osmanlı hakimiyeti karşısında sönmeye başladığı zamanlar, bu son edebi şeklini vermiştir" der.

171 Golden, "Boz Oq and Üč Oq", s. 147. Talat Tekin, ifadeyi "boz ok b(a)şın (a)k(ı)za uç(u)z köölke (a)tl(ı)ğ(ı)n töke b(a)r[m(ı)ş]" şeklinde aktarır. Bkz., Talat Tekin, "Nine Notes on the Tes Inscription", *Erdem*, c. 5, no. 14 /1989), s. 382; Tekin'in makalesinin Türkçe çevirisinde İngilizceye "Having let the leader of the Boz-Oks raid, (he/they) poured (the enemy's) cavalry into the Lake Uchuz" şeklinde çevirdiği bu kısım "Boz-Ok liderini hücum ettirip, (o/onlar) (düşmanın) atlısını Uçuz Gölüne dökmüş" yapılır; bkz., Talat Tekin, "Tes Yazıtı Hakkında Dokuz Not", çev. Ülkü Çelik, *Erdem*, c. 5, no. 14 (1989), s. 392. Bu makalesinde Tekin, Klyashtorny'nin okumasında gördüğü bazı hataları düzeltir. Klyashtorny, ibareyi, "buzuk bašin ucuz kül eki atlıyın tükü bar(mış)" şeklinde aktarır ve "buzuk liderlerinin fitnelerinden ayaklanan [kendi

Tekin'in okumasıyla, "boz ok"un), Oğuznamelerdeki Boz Okları ve *Dede Korkut Kitabı*'ndaki Dış Oğuzları çağrıştırdığı yönünde iddialar olduğunu belirten Golden, bu çağrışımı bir kaç açıdan reddeder. Öncelikle ibaredeki "*bwzwq*" Göktürklerin İç Asya'daki varisi olan Uygur kağanının hakimiyeti altındadır.[172] Ayrıca "Kljaštornyj'nin Tes yorumunda, *Bwzwq* liderleri helak ve mahvedilen halklarının 'öfke'sine neden olmuşlardır".[173] Başka bir ifadeyle, *Bwzwq* liderleri halklarının yok edilmesine yol açmışlardır. Üstelik Oğuz adına rastlanmayan Tes kitabesiyle neredeyse aynı hadiseleri anlatan Uygur kitabelerinden Tariat'ta da *Bwzwq* ifadesi geçmemesine rağmen, Tes'de yok edildikleri söylenen "muhtemelen Bersil ve Qasar gruplarının lideri olan Bedi/Bersil ve Qadır Qasar"la birlikte,[174] hatta *Bwzwq*'un aksine belki de ona uygun olarak üretilen, ancak *Bwzwq* gibi etimolojisi takip edilemeyeceğinden kök olarak kabul edilmesi gereken bir **Wčwq* kökünün işaret ettiği bir üç boyun[175] içinde

halkları?] yok oldu" diye çevirir; bkz., S.G. Klyashtorny, "The Tes Inscription of the Uighur Bögü Qaghan", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, c. 39, no. 1 (1985), s. 152-153. Aynı ibare Erhan Aydın tarafından şöyle aktarılmış ve çevrilmiştir: "*boz ok başın akıza uçuz kölke atlıgın töke barmış ... ewdi bersil (akadır?) kasar anta barmış ol budununm kenşeresde*"; "Boz Ok(ların) liderini hücum ettirip (düşmanı) Uçuz Gölü'ne atlarıyla (birlikte) döküvermiş. Evdi, Bersil, Kadır (Akatzir(ler)?) (ve (Kasar(lar) o anda ulaşmış, bu boylarım Kengeres'te"; bkz., Erhan Aydın, *Uygur Yazıtları*, (Bilge Kültür Sanat, İstanbul: 2018), s. 35. Anlaşılacağı üzere, Tekin ve onu takip eden Aydın'da ibare, Uygur kağanının Boz Okların liderini bir düşmanın üzerine hücum ettirip onların süvarilerini yok ettiği anlamına gelirken Klyashtorny'de liderlerinin çıkardığı fitneden dolayı ayaklanan buzuk halkının yok olduğunu ifade etmektedir.

172 Golden, "Boz Oq and Üč Oq", s. 147.

173 Golden, "Boz Oq and Üč Oq", s. 148.

174 Golden Bersil ile Qasar'ın Hazarlarla ilişkili olma ihtimalini de ortaya atar. Ancak Batı Türkçesi Oğurca ile ortak Doğu Türkçesi arasındaki ayrışmanın yaklaşık MÖ ilk asırda veya daha erken gerçekleştiğini, beşinci yüzyıl ortasında Batı Türkçesi konuşan Hazarlarla böyle bir ilişkinin mümkün olamayabileceğini belirtir. Golden, "Boz Oq and Üč Oq", s. 148-149. Hazarlarla ilgili "Barsil-Berzilia" için bkz., Golden, *Hazar Çalışmaları*, s. 104 v3 166-168.

175 Golden, "Boz Oq and Üč Oq", s. 148 ve 153-154. Golden Göktürk kitabelerinden Tonyukuk'ta bir **Wčwq* ifadesine rastlanıldığını, ancak bunun kabile adı olarak geçmediğini belirtir: "yağımız täg̈rä *wčwq täg* erdi" ("düşmanımız [etrafımızda] saman [chaff] gibiydi"). Buradaki "*wčwq*"ın, ekinin çöpü ya da saman, av kuşu ya da kuş sürüsü, yok edilmek dibi farklı biçimlerde yorumlandığını belirten Golden, kelimenin **Už Oq* şekliyle kabilenin ucu veya hududu anlamına gelmiyorsa, "üç kabile" anlamıyla sonradan halk dilinde Üç Ok şekline bürünmüş bir *Üč Oq* olabileceğine değinir. Ercilasun Tonyukuk'tan ibareyi "Yagımız tegre uçuk teg etti" şeklinde okur, "Düşmanımız çevremizde yırtıcı kuşlar gibiydi" diye aktarır ve sonraki "biz parçalanacak pay gibi idik" diye aktardığı "biz es (t)eg" ibaresine dayanarak "uçuk"un "yırtıcı kuş" olduğunu düşünür. Burada Kaşgarlı'da "es"in "pay" anlamına geldiğini de göz önüne alır. Eğer öyleyse buradaki "uçuk" ile sonradan Oğuznamelerdeki boylara

tasarlanabilecek Oğuz adına rastlanır.[176] Dolayısıyla burada da kitabelerin tahrip olması nedeniyle silinmiş olması muhtemel bir *Buzuq* ibaresinin varlığı tahmin edilebilir. Bu da Uygur kitabelerinde ya Doğu Göktürk ile Batı Göktürk arasındaki, ya Batı Göktürkler'in yıkılması esnasındaki ya Doğu Göktürkler'in yıkılmasına ve (Oğur-Oğuz) kabilelerinin göç etmesine yol açan çalkantılı yıllardaki veya Yağlaqar kabilesi liderliğinde kurulan Uygurlar ile hakimiyeti altına aldıkları Dokuz Oğuz kabileleri arasındaki "yok edici ihtilaflar"ı işaret ediyor olabilir.[177] Kısacası Golden'da da Boz Oklar ile Üç Oklar, hısımlar arasındaki husumetin bir göstergesi olabilir; Golden'ın Dankoff'tan ayrıldığı nokta, bu terimlerin varsa daha eski biçimleri, onlar da aynı husumeti gösteriyor olabileceğini en azından bir varsayım olarak aklında tutmasıdır.

Golden bu husumetin bir kabileler birliği demek olan, henüz *etnos*'laşarak Oğuz adını almamış dönemden *etnos* olarak Oğuz'a geçilirken nasıl yansıdığına değinmez; zaten bu konuda bir şeyler söyleyebilmek için yeterli tarihsel kayıt da yoktur. Bunun yerine birisi husumet nedeniyle yok edilmeyi ve diğeri de özellikle "boz" kelimesi üzerinden renk sembolizmini çağrıştıracak iki ihtimali dikkate alarak Boz Ok ifadesinin etimolojisine yoğunlaşmayı ve buradan, elbette bozkır tarihyazımı dahilinde kalmak şartıyla, bazı sonuçlar çıkarmayı yeğler.

Bu sonuçlardan dikkat çeken ilki, Boz Oklar ile Üç Oklar adlandırmasının, kabileler birliğini işaret eden Oğuz adı gibi bir ad olan Oğurları kapsamayacağıdır; çünkü her ne kadar "Tes kitabeleri Oğuz Türkçesiyle yazılmamış" olsa da, kelime ortak Türkçeye aittir ve "Uygurlar *buzuq* ya da *buzoq*' diyebilir";[178] ancak Oğurlar söz konusu olsaydı kelimenin iki grup arasındaki -z ve -r değişimi nedeniyle "*bwrwq*" [buruk ya da burok]

verilen kuş adlarından Osmanlı kuruluş varsayımlarına kadar uzanacak bir kuş simgeciliği ve uc kavrayışının ilk izlerinin aranması mümkün olur mu, ayrıca araştırmak gerek. Bkz., Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, s. 600-601 ve 642. Bağlama bakıldığında Ercilasun'un okumasının onu "saman" ve türevleri şeklinde aktaran Golden'dan daha uygun olduğu düşünülebilir.

176 Golden ibareyi vermez, ancak ibare ve çevirisi Talat Tekin'de şöyledir: "bod(u)nı q(a)z(a) b(a)rm(ı) uç[mış? bir?] (e)ki (a)tl(ı)y(ı)n tüke b(a)rm(ı)ş q(a)d(ı)r q(a)s(a)r (e)bdi b(e)rs(i)l y(a)t(ı) z oy(u)z" ("boyları (birliği) terkedip gitmiş, (bir?) iki atlı(dan ibaret kalıp?) tükenip gitmişler. Kadir, Kasar, Ebdi, Bersil, Yatız, Oğuz"). Bkz., Talat Tekin, "Kuzey Moğolistan'da Yeni Bir Uygur Anıtı: Taryat (Terhin) Kitabesi", *Belleten*, c. 46, no. 184 (1982), s. 804 ve 808. Erhan Aydın ise ibareyi "..[bodu]nı akıza barmış uç[uz köl]ke atlıgın töke barmış kadır (aladır?) kasar ewdi bersil yatız oguz" ("... halkı bastırmış, (onları) Uçuz Gölü'ne atlarıyla birlikte döküvermiş. Kadır (Akadzir?), Kasar, Evdi, Bersil, Yatız (ve) Oğuz(lar)" diye aktarır. Bkz., Aydın, *Uygur Yazıtları*, s. 41.

177 Golden, "Boz Oq and Üč Oq", s. 148.

178 Golden, "Boz Oq and Üč Oq", s. 148.

şeklinde olması gerekirdi;[179] ancak böyle bir kelime de, Oğurlar arasında ikili taksimatın olup olmadığı Golden'ın ilgi alanına girmez.[180] Bu durum da, kelimenin kapsamının Oğuzların da dahil olduğu ortak Türkçe geleneklerinde aranmasını işaret eder. Yine de Dede Korkut'ta tersine çevrilmiş bir şekilde yer almasına rağmen, özellikle İslâmî dönem Oğuznamelerinin neredeyse tamamında yer alan, ancak Kaşgarlı'nın lügati yanında "Selçuklu'nun Oğuz kabile güçleriyle kırılgan ilişkilerine değinen" Selçuklu vezirlerinden Nizam'ül-Mülk'ün *Siyasetnamesi*'nde yer almayan bir ikili taksimin Anadolu'da dahi kabile ve yerleşim düzeyinde görülebilmesinin Oğuz Han'la alakalı bir yanı olduğunu iddia eder. Bu durumda Oğuz Han'la ilgili destanların ortaya çıkışının Moğol işgalleriyle alakalı bulunduğunu düşünen Golden, meselenin izahını özellikle *Buzuq* olarak tasarladığı, ama Boz Ok'a dönüşmüş olduğunu ileri sürdüğü kelimenin etimolojisinde ve anlamlarında arar.

Golden'ın bu bağlamda meseleyi izahı dikkate değerdir. Oğuznamelerde, özellikle de diğerlerine kaynak olarak hizmet ettiği düşünülen Reşidüddin'in *Câmiu't-Tevârîh*'inde yer alan versiyonunda, daha bir yaşındayken konuşmaya başlayarak "ben bir otağda doğduğum için adımı Oğur koymak gerekir"[181] diyen Oğuz Han, hayatının son demlerinde, yaptığı fetihlerden sonra yurduna geri dönünce, altı oğlunu ava gönderir. Oğulları avda "altın bir yay ile üç altın ok" bulurlar ve "bunları kendi dileğine göre aralarında paylaştırması için babalarına" getirirler: "Babaları Oğuz yayı üçe parçalayıp daha büyük üç oğluna, üç oku da küçük üç oğluna verdi. Şöyle karar verdi: Kendilerine yay verdiği üç oğlunun soyundan gelecek kavme 'Bozoq' densin. Çünkü bunlara yayı paylaştırmak için onu muhakkak parçalamak gerekti. Bozoq sözünün de zâten mânâsı parçalamak, bozmaktır. Kendilerine ok verdiği diğer üç oğlunun neslinden gelecek kavmin lâkabı 'Üç oq' olsun; Bu 'üç oq' yâni üç tâne ok demektir". Böylece ikiye taksim olunan oğullardan "Yay verdiklerinin yeri daha üstte" olurken "ve orduda sağ kolu teşkil" ederken, "ok verdiklerinin yeri daha altta olup sol kolu teşkil" etti. "Zira yay Padişah gibi hükmeder; ok ise ona tâbi bir elçidir".[182]

179 Golden, "Boz Oq and Üč Oq", s. 1489.

180 Bunun yerini örneğin Hazarlarda tespit ettiği "çifte krallık" mı almıştır, bu, bozkır politik teolojisi bağlamında ayrıca araştırılması gereken bir problemdir. Bkz., Golden, "Irano-Turcica", s. 162.

181 A. Zeki Velidi Togan, *Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*, (Enderun Kitabevi, İstanbul: 1982), s. 18. Togan burada düştüğü notta, "bazı nüshalarında bu isim اغور yâni Oğur şeklinde yazılmıştır" dedikten sonra, bunun "bir ihmal" olmadığını, "Oğur"un Kaşgarlı'da ve başka kaynaklarda, "hayır, bereket ve devlet" ya da "talih, kuvvet, ikbal, eşref i saat, uğur" anlamlarına geldiğini belirtir. Ona göre, "Oğuz şekli, büyük Hun devleti kurulduktan sonra umumileşmiş görünüyor". Bkz., Togan, *Oğuz Destanı*, s.82.

182 Togan, *Oğuz Destanı*, s. 48; italik eklendi.

Golden, Reşidüddin'de geçen ve "'kırmak' (pārah kardan)" anlamına gelen "بوزوق" kelimesinin lafzen "kırılmış ok" anlamına gelemeyeceğini, çünkü okların değil, yayın kırıldığını ve üç parçaya bölündüğünü belirtir. Bu da burada oku nitelendiren bir kelimeyle değil, kökü "kırmak, tahrip etmek" anlamına gelen başka bir kelimeyle karşı karşıya olduğumuz anlamına gelir. Golden bu durumu izah etmek için kökü "boz-" olan bir kelime olup olduğu ihtimalini bakar: "Buzuq/ Bozuk 'kırılmış yaya ait [halk]' anlamına gelebilir";[183] yani, bugünkü kullanımda da var olan anlamıyla bozuk olana ait bir halk ya da boy demek olabilir. Neticede, "Bozuq, zamanla ve Üč Oq ile (çifte bileşenler halinde) büyük bir simetri gayesiyle Boz Ok oldu. Burada da yine Moğol dönemi Oğuz Han hikayelerine dayalı bir halk etimolojisi ihtimaliyle karşı karşıyayız".[184]

O zaman nasıl bir tablo var karşımızda? Uygur kitabelerinde geçen ve orada da bugün kullandığımız bozuk anlamı taşıma ihtimali olan Bwzwq'tan Oğuznamelerdeki "buzuk" ya da "bozuk"a geçilirken gerçekten ne olmuştur? Golden bu konuda çok aşikâr bir izaha girişmez. Ancak meseleyi Dankoff'un problematiği çerçevesinde ele aldığı ve o problematiği daha da zenginleştirerek derinleştirmeyi amaçladığı göz önüne alınırsa şu söylenebilir: Kağanlık iddiası olmayan, ancak yabguluk altında bir araya gelebilen ve bu çerçevede *etnos*'laşmış bir kitlenin adını taşıyan Oğuzların Moğolların işgalleri zamanında oluşturmaya başladıkları Oğuznamelerdeki anlatılar ile çok sonraları telif edilen Dede Korkut Kitabı'nda tersine çevrilerek yer alan Boz Ok-Üç Ok / Dış Oğuz-İç Oğuz taksimi, nihayette "öldürücü ihtilaf"ın[185] izini

183 Golden, "Boz Oq and Üč Oq", s. 148. Golden burada "boz-" kökünü Clauson'un lügatine atıfla açıklar. Clauson'da kök "buz-" şeklindedir: "'yok etmek, zarar vermek' ve benzerleri" ["'to destroy, damage', and the like"]. Osmanlı Türkçesi gibi bazı lehçelerde "u" "o"ya dönüşmüş ve kelime "boz-" olmuştur. Bkz., Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, s. 389-390. Golden da işaret eder, ancak diğer Oğuznamelerde örneğin *Şecere-i Terakime* ile Yazıcızade'de Boz Oklar, benzer şekilde izah edilir:" Siz üç uluğıngız altun yaynı tapıp kitürdingiz, takı anı *buzup üleştingiz*, sizlerning atıngız Bozok bolsun". Bkz., Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Terakime (Türkmenlerin Soy Kütüğü)*, haz. Zuhal Kargı Ölmez, (Simurg, Ankara: 1996), s. 148-149; italik eklendi."Oğuz dahı yayı uvadıp üç büyük oğlanlara verdi ve buyurdı ki 'ol kavmler ki ol ulu oğlanları neslünden peyda olalar ki yay anlara verildi, anlara 'Bozok' desünler'. *Ma'nisi 'pare edüp üleştürmek' dürür.* Zira yayı üç pare etdiler". Bkz., Sevim Yılmaz Önder, *Yazıcızade Ali'nin Oğuznamesi: Metin, Tercüme, Sözlük, Tıpkıbasım*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2019), s. 72; italik eklendi. Yazıcızade'de "töre"ye bağlanan bu taksimat, Ebulgazi'de "Yay ve okını ki tapıp keltürdingizler ol kişidin bolmadı ve Tengridin boldı" diye izah edilir.

184 Golden, "Boz Oq and Üč Oq", s.154.

185 Golden, "Boz Oq and Üč Oq", s.148.

taşıyabilir; Bwzwq ya da onun mukabili bozuq, Tes kitabesinde anlatılan ve benzeri bir ihtilaf neticesinde bozulmuş (yani tahrip olmuş, mahvolmuş) bir teşekkülü işaret ederek en eski geçmişten yakın geçmişe taşınmış olabilir ve Oğuz etnos'una sonradan katılanları işaret edebilir.[186] Bu durum da, kaleydoskopik olarak seyredilen bir tarihsel manzarada, Selçuklu'ya kadar kağan (ya da onun mukabili, sultan) çıkaramamış Oğuzların Maveraünnehir dönemi *etnos* oluşu sırasında hısımlıkla hasımlığı bir arada tutan "sosyal gerçekliği" olabilir. Kısacası, önceki bir politonominin etkisiyle oluşan, kendi *etnos* bilincine ise İranilerle ilişkilerinde ve kendisine katılımlarla ererek, bir etnojeni olarak teşkil olunan Oğuzluk, tam da bu nedenle hasımlık ile hısımlığı içinde barındıran bir dil ve göç içinden meydana gelir.

Neticede bozkır tarihyazımında Oğuzlar nasıl tasarlanmıştır? Elbette tarihsel malzemeye göre Hunlardan, hatta daha öncesinden itibaren onları *etnos* olarak ortaya çıktığı varsayılan döneme kadar izleyen ve bu anlamda bir kronoloji çıkaran çalışmalar alana hakimdir. Oğuzlar da değişik adlar altında olsa da, kendilerine bu kronolojiye uygun düşen bir yer bulmuşlardır. Golden'ın katı bir süreklilik içinde kurgulanmış olduğunu varsaydığı bu kronolojiye göre Oğuzlar, kabaca, Hunlar-Göktürkler-Uygurlar-Karahanlılar diye giden bir silsilenin bir parçası olarak görülen, yine kabaca varlıkları başlangıcın ilk aşamasındaki unsurlardan ayrılamaz olarak kurgulanan bir tarihyazımına tâbi kılınır. Bu tarihyazımını yerinden etmeye çalışan ve bunun yerine kaleydoskoptaki gibi hareketli ve devingen bir bozkır tarihi yazmaya çalışan Golden (ve elbette yirminci yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte sayıları artmış kendisi gibi tarihçiler), daha geniş bir çerçeveye yerleştirmeye çalıştıkları bozkırı aynı devingenlik içinde tasarlanabilecek bir manzaraya dönüştürmeye ve bu devingenliğin biçimlendirdiği halklar ya da *etnos*'lar, diller, kültürler, inançlar, ekonomiler vb. tasavvur etmeye çalışır. Kabaca ifade etmek gerekirse, bozkırda hiçbir şey saf haliyle bulunmaz; her şey birbiriyle ilintilidir, ancak bu ilintilerin eklem yerleri her yerde aynı şekilde tasarlanabilecek bir mantığı haiz olmadığından nihayette her şey parçalıdır ve her bir parça umulmadık yerlerde kendisini tekrarlayabildiğinden yine

186 Boz Ok-Üç Ok ikiliğinin Dede Korkut'ta Dış Oğuz-İç Oğuz olarak yeniden teşekkülü ve bu çerçevede üstünlük sırasının tersine çevrilmesi, Boz Oklar'ın ya da Dış Oğuz'un Oğuzlar içinde problemli bir durumunu mu işaret ediyordu şeklinde formüle edilebilecek bir soru, bu bağlamda, mantıken akla gelebilecek bir sorudur. Karatay, Golden'ın "Boz Oq and Üč Oq" makalesi çerçevesinde "Bozok"u yeniden inşa ederken, muhtemelen böyle bir sorudan hareketle, *Bwqwq/bozuq*'un "boz-" kökünden değil, tabi kılma anlamına gelen "baz" kökünden gelmiş olabileceğini ileri sürer. Boz Oklar tabi kılınmışlardır. Bkz., Karatay, "'Bozok' Adlandırması: Geleneğin Geçmişi Diriltmesine Bir Örnek", s. 121-123. Bu durumda, Boz Oklar (Baz Ok olarak) kendi düzenini bozup Oğuz'a zorla ya da gönüllü olarak katılanlar olacaktır.

de *ancak bozkır olarak tasarlanabilen bir bütünlük* hissiyle yaklaşılabilecek bir özellik taşır. Kaybolmuş zannedilen bir şey en yakınında değil, en uzağında kendisini tekrar gösterebilir; ama yeni unsurlarla harmanlanmış kendilerini sözde medenileştiren dışarıyı değil, kendi kendilerine hasım olarak.

6. Bir Üst-Gösterge Olarak Bozkır

Golden'ın Oğuzlara dair makaleler dizisinin üçüncüsü, renk sembolizmi çerçevesinde ele aldığı ve aslında Selçuklu'ya kadar hiçbir zaman kağanlık/sultanlık iddiası taşımayan Oğuzların *etnos* olarak oluşmadan önceki eski devirlerden kalma bir hakimiyet iddialarını yeniden diriltmeye çalıştıklarını, ancak bu parçalı ve birçok şeyle birçok açıdan ilintili teşekküle kaleydoskopik bir bütün içinden bakıldığında bunu doğrulayabilecek herhangi bir kanıt olmadığını ima eder. Başka bir ifadeyle, bozkır politik teolojisinin içinden üretilen *imperium*'da muhtemelen "yabancı kökenli" olarak görülmesi gereken Aşina'dan olmadıkları, ancak onun bazen gönüllü, bazen de mecbur edilmiş bir üyesi oldukları için Oğuzların herhangi bir hakimiyet iddiasında bulunması mümkün değildir. Denebilecek tek şey, Oğuzluk *etnos* olarak oluştuysa, buna en azından vektörel olarak Aşina kabilesine dayalı kurulan *imperium*'un etkide bulunduğu ve *etnos* bilincine İranilerin hakim olduğu bir coğrafyaya yayıldıklarında ulaştıklarıdır. Tam da bu nedenlerden dolayı Oğuzluk, hasımlık ile hısımlığı harmanlayan bir düzen içinde *etnos* olmuşlardır. Hasımlık ve hısımlık ilişkisi kendi iç düzenini kurmuşsa da onlara *etnos* bilincini kazandıran yabancı bir unsurun kuruculuğunda teşekkül etmiş olan Göktürkler ile yine yabancı bir etki çerçevesinde *etnos* bilincine varılmış olmasıdır.

Elbette bozkırda ve bozkır tarihyazımına göre.

Bu noktada artık "bozkır" ifadesine dönmek ve soy kütüğüne dair kısa da olsa bazı gözlemler yapmak gerekebilir. Genelde "bozkır"ın bileşik bir kelime olarak ele alındığı görülür: Bozkır= boz + kır.[187] Ancak "kır" da bir arazi parçasını işaret eden bir anlamı haiz olsa da aynı zamanda neredeyse "boz"la aynı anlamı taşıyarak bir rengi işaret eder. Öyleyse "bozkır" nasıl tertip olunmuştur? Renkten mi, topraktan mı? Açıktır ki her iki ihtimal de farklı yönleri işaret edecektir.

Kelimenin ne zaman tertip olunduğuna dair herhangi bir kayda rastlayamadımsa da eğer terkipteki "boz" Golden'ın Boz Ok'a dair renk sembolizmindeki "boz" kelimesini içeren bir terkipse, yani eğer "Türki dillerin [yani, lehçelerin] hepsinde" bulunan ve "belki de Altayik *boŕV'dan türeyen"[188] renk olarak "boz"dan gelmişse,

187 Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüz Türkiye Türkçesine Büyük Türkçe Sözlük*, C. 2, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2016), s. 824. Ancak Çağbayır bu terkibin neye göre kurulduğunu açıklamaz. Burada "boz" da, "kır" da renk anlamında mıdır, yoksa başka anlamlara da mı sahiptirler?

188 Golden burada Sergei Starostin, Anna Dybo ve Oleg Mudrak'ın *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*'ini kaynak gösterir. Bkz., Sergei Starostin, Anna Dybo ve Oleg Mudrak,

Boz Ok ifadesindeki aynı kelimenin karşılığıysa, bunun "sembolik/semantik işareti aşikâr değildir". Boz Oğuzlar arasında örneğin çok sonraları Doğu Anadolu'daki "Boz Ulus" teşekkülü için bu anlamda kullanılmış olabilir; Cengiznamelerde de *ulus*'un Ak Orda, Gök Orda ve Boz Orda diye üçe ayrıldığı görülebilir ve burada boz tâbi olmayı işaret eden bir renk olabilir. Ancak kelime böyle bir sembolizm içinden anlam kazanmışsa, Oğuz geleneğinde *boz*'un Boz Ok'un Üç Ok karşısında hanedanlık, kutsallık ve üstünlük taşıdığını işaret ettiği bir anlam kazanmış olabilir.[189]

Ancak "bozkır" ile "boz" kelimesi arasında uzak da olsa başka bir çağrışım daha vardır. "Boz" sadece renk olarak açık toprak ya da kül rengini işaret etmez; ayrıca yine toprakla bağlantılı olarak özellikle "bozuk"la[190] ifade edilen bir bozulmuş; ekini biçilip alınmış tarla" anlamı da vardır.[191] Yine de "bozkır" kelimesi için çok

Etymological Dictionary of the Altaic Languages, 1. cilt, (Brill, Leiden: 2003), s. 378. Sözlük, "**boríV*"a "gri" (grey) anlamı verir ve Moğolcada "**boro*" ve Türkçe "**bor*" olarak görüldüğünü not eder. Yine de buradaki asıl sorun "Altayca" ifadesi ve böyle bir dil için ortak kök icat edilmesi meselesidir. *Gerçekten Altayca diye bir dil olmuş ve insanlar bunu konuşmuş mudur?* Yoksa o konu hakkında çalışan bütün uzmanların icma etmedikleri, sadece bir avuç uzmanın kendi tasavvurlarında kurguladıkları yapma bir dil midir? Tıpkı Hint-Avrupa dilleri için icat edilen kökler gibi. Bu konuda bkz., Mallory, *Hint-Avrupalıların İzinde*, s. 9-10. Başlıktaki "iz" aslında takip edilecek işaretlerden ziyade, maddi kanıtları "sonuçlanmamış olan yoğun tartışmalara konu" olsa da, "herhangi başka bir antik halktan neredeyse tamamen farklı" olduğu varsayılan *muhayyel bir halk* arayışını işaret eder.

189 Golden, "Boz Oq and Üč Oq", s.154-155.

190 Behçet Necatigil ile Alman Şarkiyatçı Otto Spies arasındaki mektuplaşmalardan birinde, Spies Necatigil'in kendisine gönderdiği Samim Karagöz'ün *Telli Kavak* kitabından başta kitabın ismi olmak üzere bazı ifadeleri anlayamadığını belirtir. "Telli Kavak (Türkçe) ne demek? Gümüş kavak mı? Bu kelimeyi sözlükte bulamadım" ya da "Süleyman bile aceba baltayı taşa vurmadı mı? Bu deyimin anlamı nedir?". Kitaptan anlayamadığı ifadelerden birisi ise bağlamımız açısından ilginçtir: "Türkçe metinde çıkaramadığım başka yerler de oldu. Örneğin sayfa 103; 'senede ancak -o da bozuk aylarında- üçü dördü geçmez'. 'Bozuk aylar' nedir? Hasattan sonraki sakin aylar mı?". Bkz., Behçet Necatigil, *Tercümemi Nasıl Buldunuz? Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel ve H. Wilfrid Brands'la Mektuplaşmalar*, haz. Serenad Demirhan, (YKY, İstanbul: 2022), s. 20. Gerçekten "bozuk aylar" nedir? "Hasattan sonraki sakin aylar mı?" Öyleyse "boz" ve "bozuk" toprakla *da* ilgili olabilir mi? Tarlanın bozulma ayları? Tarımla ilgili aylar? Bu durumda sanıldığının aksine, bir bozkır halkından değil, tarım halkından mı bahsediyoruz? Bu anlamla ilgili olarak ayrıca bkz., Çağbayır, *Büyük Türkçe Sözlük*, C. 2, s. 825: Bozuk, "...12. Ekini alınıp biçilmiş tarla. 13. Ekin biçme, ürün kaldırma zamanı; sonbahar".

191 Bkz.,Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati, Birinci Cilt: A-B*, ed. Semih Tezcan, (Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara: 2016), s. 773-774 ve 776. Tietze, kelimenin "at rengi olarak beyaz ve kırmızı kılların karışımından ileri" geldiğine de değinir.

fazla tarihsel bir derinlik bulamayız. Elbette kelimenin bir iklim kuşağını ifade ettiği açıktır, ama bu kuşak ağacı ve suyu az, hayvancılığa uygun bir bitki örtüsüne sahip, ilkbaharı ve sonbaharı göreceli olarak kısa süren her yer olabilir. Bu anlamda belirli bir coğrafyayı, özellikle de Orta Asya'yı ifade etmesi, kendi başına mümkün değilken, nasıl o bölgenin tarihini, antropolojisini, etnografyasını, dinini, kültürünü, hatta kozmografyasını işaret eder hale gelmiştir?

Andreas Tietze, bu bağlantıyı verecek ve kelimenin "boz"la da ilişkisini yeniden tesis etmemizi sağlayacak bir izahta bulunur: "bozkır 'step' kelimesi ... kır 'açık külrengi' ile değil, bugün isim olarak kullanıldığına göre herhalde kır 'işlenmemiş toprak' kelimesiyle yapılan bir terkiptir".[192] Burada dikkat çekici olan Tietze'nin "bozkır" kelimesini bir renk olarak "boz"a bağlamamasından veya "işlenmemiş toprak", bozulmamış, bozuk olmayan toprak anlamındaki "kır"la ilişkilendirmesinden ziyade, onu "step"le açıklamasıdır. Başka bir ifadeyle aslında bir iklim kuşağından ziyade "bozkır", öncelikle "step" kelimesi olmadan düşünülemez: Bozkır=steptir. Demek ki "bozkır" kelimesini bir gösterge olarak düşündüğümüzde onun neyi belirttiğini, hatta neyi teşmil ettiğini "step" kelimesi olmadan düşünemeyiz. Orta Asya için kullanıldığında "step", "bozkır"dır; "bozkır" da "step". Bu, kelimenin artık bir üst-gösterge haline geldiğini, dillerarası ilişki ve bu ilişkinin her iki uçta da nasıl şekillendiği gözetilmeden ona bir anlam vermenin güç olduğunu işaret eder.[193]

O zaman "step", "bozkır"a musallat mı olur? Tam olarak değil; ancak "step" kelimesinin neyi ifade ettiği, ne zamandan beri ve nasıl bu ifade ettiği şeyi ifade etmeye başladığı çözümlemeye dabil edilirse. Aksi halde bir çeviri kelime olarak kalır ve elbette "bozkır"a musallat olur. Webster'in Ansiklopedik sözlüğüne göre "step" (steppe), iki anlamı haizdir: "1. özellikle ağaçsız geniş ova 2. *Step* [olarak, büyük harfli ve harfi tarifle: *The Steppe*] a. Rusya'nın Güney ve Doğu Avrupa ile Batı ve Güneybatı Asya kısımlarındaki engin otlaklar [grassland] b. Bkz. Kırgız Stepi". Sözlüğün yönlendirdiği "Kırgız Stepi"ne baktığımızda ise "Kazangistan'daki

192 Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati, Birinci Cilt: A-B*, s. 774.

193 Burada "üst gösterge"yi Hydai H. Liu'nun kullandığı anlamda kullanıyorum. "Bir üst-gösterge (super-sign) nedir? Doğrusu, bir üst-gösterge bir kelime değil, ama hetero-kültürel işaret edici bir zincirdir; bu zincir, iki ya da daha fazla dilin semantik alanlarını eşzamanlı olarak kat eder ve lingüistlerin belirli dillerde ya da diller arasında tespit edebildikleri yerli kelimeler halinde olsun, ödünçlenmiş kelimeler halinde olsun, ya da başka farklı sözel olgular halinde olsun, tanınabilir sözel birimlerin anlamı üzerine nüfuz eder". Bkz., Hydai H. Liu, *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*, (Harvard University Press, Cambridge, Mass.; 2004), s. 13.

bir step. Ayrıca *Step* olarak adlandırılır" dendiğini görürüz.[194] Ancak sözlük bir de kelimenin İngilizcedeki doğum tarihini verir: 1665-75 ve doğum yerini gösterir: "Rusça *step* veya Ukraynaca *step*; önceki kökeni bilinmiyor".

Kelime diğer Batı dillerine olduğu gibi İngilizceye de ova, kırlık alan gibi anlamlarıyla onyedinci yüzyıl sonlarında Rusçadan geçmiş olsa da ona coğrafi bir anlam kazandıran ondokuzuncu yüzyıl başında Alexander von Humboldt olur. Von Humboldt'un 1808'de yayınlanan ve doğa tarihini modern dünyanın yeni bir bilimi kılmayı amaçlayan *Ansichten der Natur*'u, "Stepler ve Çöller" diye bir bölümle başlar. Burada von Humboldt, Rus Çarı'nın davetiyle yapacağı Orta Asya'ya ziyaretinden önce gittiği Güney ve Kuzey Amerika'da karşılaştığı bir manzarayı arzın ilk oluşumundan itibaren şekillenmeye başlayan tabiat örüntülerini tasvire girişir: "Gezegenimizin ilk günlerinde [bugün Karayip Denizi de denilen] Antil Körfezi'nin oluşumu sırasında suların istilasına mukavemet eden yüksek granit omurganın dibinde, geniş, hudutsuz bir ova başlar. Caracas ile yüzeyinde muz ağaçlarının gövdelerini yansıtan ada zengini [bugün Valencia Gölü denilen] Tacarigua Gölü'nün vadilerini, Tahiti şeker kamışının tatlı açık yeşillikleriyle ya da kakao ağaçlarının ağırbaşlı gölgesiyle göz kamaştırıcı tarlaları arkada bırakınca, kişinin Güney'e doğru bakışı, uzak ufukta küçülen, yükselir gibi görünen steplere rast gelir". Elbette burada tarif edilen "step", Orta Asya stepleri değildir; ancak von Humboldt da zaten doğanın sunduğu manzaralar arasında çöllerin ve steplerin gezegen üzerindeki dağılımını ve ayırt edici özelliklerini sıralamak istemektedir: "Organik hayatın şaşalı doluluğundan çıkan şaşkın seyyah [yani, kendisi], seyrek ya da ağaçsız bir çölün çorak kıyısına ulaşır".[195]

Ağaçsızlık ve çoraklık, von Humboldt'un sadece Güney ya da Kuzey Amerika'da bulduğu steplerin ortak özellikleri olarak dikkat çeker. Doğayı neredeyse *jeo-poetik* bir şekilde resmettiği söylenebilecek tasvirlerinde von Humboldt, step adı verilen "bu hudutsuz mekânda hiç bir tepenin, hiç bir kayalığın bir ada gibi" yükselmediğini belirtirken, bir zamanlar Orta Asya'da büyük bir iç denizin bulunduğunu, yaşanan kuraklıkla bu denizin kuruduğunu ileri sürenlerin iddialarını hatırlatırcasına, step ile okyanusu benzeştirir. Bu enginlikte arada sırada kendisini gösteren kırık, tabakalaşmış katmanlar vardır ve yerliler bunlara "kıyı" demektedir; bu da manzaranın bir zamanlar nasıl olduğunun uzak geçmişten bugüne uzanan bir yansıması olarak, "bu yükseltiler"in büyük bir iç denizin sığlıkları, stepler de yatağı" olduğunun işaretidir.

194 *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of The English Language*, (Random House, New York: 1996), s. 1867 ve 1059.

195 Alexander von Humboldt, *Views of Nature*, çev. Mark W. Person, (University of Chicago Press, Chicago: 2014), s. 29.

Yine de "Yerkürenin her bölgesinde, Doğa bu uçsuz bucaksız düzlük olgusunu sunar"ken ve bunların "her birisi, kendisine özgü bir niteliğe, toprağının tikelliğine, iklimine ve deniz seviyesinden uzaklığına dayalı bir fizyonomiye sahip"ken,[196] "Çin Seddi'nden Tanrı Dağları'nın uzak ucuna ve kuzeybatıdaki Aral Denizi çevresine uzanan Altın Dağlar ya da Altay ile Kunlun arasındaki Orta Asya bayırları üzerinde, yüzlerce kilometre karelik bir alana yayılan, dünyanın en yüksek olmasa da en geniş stepleri"nin, Kuzey Avrupa'dakinden, Afrika'dakinden, iki Amerika'dakinden bir farkı vardır: Belki fizyonomik olarak belirli nitelikleri haiz olsa da diğerleri gibi olan "çeşitli sıradağlar ile kesilen bu Moğol ve Tatar stepleri, Tibet ile Hindistan'ın uzun medeni beşeriyetini Kuzey Asya'nın barbar halklarından ayırır". Bu nedenle, örneğin Kuzey Asya'dan Amerika kıtasına geçme ihtimali bulunan hem iklimin hem de coğrafyanın sertliğinden dolayı göçleri sırasında hayvan ve tahıl taşıyamadıklarından sadece Doğa'nın kendilerine sunduğu hediyeleri bilen Amerikalı kabilelerin Avrupalılar gelene kadar yaşadığı steplerin kimseye zararı dokunmayan varlığının aksine,[197] Orta Asya steplerinin "varlığı, beşerî ırkın değişen kaderi üzerine muazzam etkiye sahip oldu. Bu stepler, beşerî nüfusu güneye doğru zorladı; Himalayalardan çok daha fazla, karla kaplı Srinigar ile Gorka sıradağlarından çok daha fazla ulusların etkileşimine engel oldu ve Kuzey Asya'da ılımlı adetlerin ve yaratıcı sanatsal ruhun yayılmasına itiraz edilemez sınırlar koydu".[198]

Çin Seddi ve Clauson'un at nalı, Golden'ın da limes *şeklindeki hayali seddi gibi bir engel oluşturan, dolayısıyla ılımlı adetler ile yaratıcı sanatsal ruhun yayılmasına set çeken bu stepler*, bununla kalmaz; bu tür özelliklerden yoksun halklarıyla "yerküreye birçok kez felaket ve yıkım" getirir. Moğollardan, Getlerden, Alanlardan, Usunlardan, hatta "esmer çoban kabile (Tukiuish, Türki) Hunlar"dan müteşekkil "bu steplerin çoban halkları", "Moğol çöllerinden, Alplerin güneyindeki topraklardaki uzun zamandır yetişmekte olan hassas sanat çiçeklerini boğan ölümcül bir nefes üfürdü".[199] Von Humboldt'un dünyanın başka diyarlarındaki steplerden sanat ve yaratıcılık açısından ayırdığı *Orta Asya stepleri, böylece sadece arazinin fiziksel özellikleriyle değil, insan unsuruyla da tanımlanır*. Von Humboldt, "barbar" ifadesini kullanmaz, ancak tarifi tam olarak barbarlıktır. Artık step, Orta Asya için kullanıldığında sadece araziyi ya da iklimi değil, insanını ve kültürünü de işaret etmeye başlar.

Böylece her ne kadar "ülke çoraktır, kum doludur. İyi toprağa pek nadir tesadüf olunur" dese de, bölgeyi dağ silsileleriyle, nehirleriyle ve çölleriyle tarif eden Joseph

196 von Humboldt, *Views of Nature*, s. 29.
197 von Humboldt, *Views of Nature*, s. 35.
198 von Humboldt, *Views of Nature*, s. 31.
199 von Humboldt, *Views of Nature*, s. 31-32.

de Guiges'in 1750 tarihli *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Batı Tatarlarının Tarih-i Umumi*'sinde bölge ilginç bir şekilde Tataristan olarak adlandırılmasına rağmen "step" kelimesi kullanılmamasının aksine;[200] aradan geçen neredeyse iki yüzyıl sonra aynı dille yazılmış Rene Grousset'nin *L'empire des Steppes*'in Türkçeye iki çevrisinden birisi *Stepler İmparatorluğu* iken diğerinin adının da *Bozkır İmparatorluğu*[201] olmasını sağlayacak dillerarası bir üst-göstergenin zemini oluşmuş olur. Rusça kökenden Batı dillerine, oradan da Türkçeye geçen step ile bozkır aynı şeyi ifade etmeye başlar.

"Bozkır"ın Türkçede hetero-kültürel bir şekilde steple eşlenerek bir üst-gösterge olarak ortaya çıkması, yine de bir bastırmayla gerçekleşir. Aslında Türkçe açısından "kır"ın burada doğru seçim olmaması gerekir. Çünkü örneğin Kaşgarlı'da "kır", "dağların sırtı" anlamındadır,[202] dolayısıyla bir düzlüğü ya da ovamsı kıraç bir alanı işaret etmez. Emel Esin ise, "'Kır', eski Türkçede dağ manasına da geliyordu" diye belirtir.[203] Tietze, "kır"ı birisi "kır at"taki gibi, "kül rengi, gri", yani "boz" ve ikincisi de "meskun yerlerin dışında olan arazi, sahra" olmak üzere iki anlam üzerinden açıklar.[204] Eğer "bozkır" boş, meskun olmayan yer, sahra olarak ikinci anlamıyla değil, ilk anlamıyla üretildiyse, kuvvetlendirme olarak tekrar yoksa, aynı renk iki kere kullanılmış olacağından tuhaf bir terkip ortaya çıkmış olur. Bu durumda en makul ihtimal, "herhalde"sine de dikkat çekerek, Tietze'nin "bozkır 'step' kelimesi ... kır 'açık külrengi' ile değil, bugün isim olarak kullanıldığına göre herhalde kır 'işlenmemiş toprak kelimesiyle yapılan bir terkiptir" ifadesi olacaktır.

Ama toprağı işaret eden anlamıyla "kır" dağ sırtı, yamaç, hatta bizatihi dağ anlamına da geliyorsa, bu durumda bozkır düz olamaz. Kaşgarlı'daki "Ona 'ey sevgili' dedim. Engin çölleri ve yüce dağları nasıl aşıp da bize gelebildin?" diye aktarılan "A*ydım a*ŋar sewük / bizni tapa selük / Keçtin yazı kerik / Kırlar ediz bedük" söyleyişinde de görüleceği üzere, "kır" dağ olarak anılırken, aslında "bozkır"la kastedilmeye çalışılan anlamı karşılayan kelime "çöl" diye aktarılan "yazı"dır.[205]

200 Bkz., de Guiges, *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Batı Tatarlarının Tarih-i Umumisi*, s. 19-28.

201 Rene Grousset, *Stepler imparatorluğu: Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. Halil İnalcık, haz. Mustafa Dönmez ve Ertuğrul Tokdemir, (Türk Tarih Kurumu, Ankara: 2000); Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*. Klyaştornıy'nin Rusça *Stepniye İmperii Drevney Yevrazii*'si de *Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları*, adıyla çevrilmiştir.

202 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 142.

203 Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, s. 95.

204 Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati, Dördüncü Cilt: K-L*, s. 273

205 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 45; italik eklendi. Besim Atalay "kır"ı bugünkü anlamıyla "kır" olarak aktarmış, ancak şiiri hem çevirmiş, hem de yorumlamış, bunlardan birincisinde "yazı"yı ise Kaşgarlı'daki asıl anlamına dikkat etmeden çevirmiştir: "Sevgilime

İşte bastırma burada gerçekleşir ve "bozkır" step ile birlikte bir üst-gösterge oluştururken, "yazı" ile ilgili anlam kümelerini de bastırır.

Elbette her "yazı" sahra ya da çöl değildir; örneğin yaylanın yazından bahsedilirken yamaçlar arasındaki düzlük alan kastedilir. Ayrıca "alaŋ yazı", "düz ova. 'Açık kapı' anlamındaki aŋıl'dan dönüştürülmüştür" örneğinde ona "ova" anlamı verilmiştir.[206] Yine Kaşgarlı, Oğuzlarda mübalağalı ifade kurallarını izah ederken, "bir şeyi renk ve mübalağa bakımından nitelerken kelimenin ilk harfi alınır ve p ile birleştirilir. Bütün Türk lehçelerinde böyle yapılır; Oğuzlar ise m kullanır. Örnek olarak 'koyu gri' için köp kök denir. Oğuzlar ise köm kök derler. Kök, 'gri' demektir ... 'Açıklık' için yazı denir. Onu mübalağalı olarak anlatmak için yap yazı denir; 'çok açıklık' demektir" diye bir açıklamada bulunur ve "yazı"nın açıklık, açık alan anlamına geldiğini ifade eder.[207] Bunun için kelimenin tek başına açıklandığı "yazı" maddesinde de "açık arazi" diye bir tanımla karşılaşırız.[208]

Tietze, "sahra, kır, ova, düzlük; tarla" yanında "yabancı yer" anlamlarını da verdiği "yazı"nın "yaymak"tan türediğini, kelimenin kökünün "yad-" olduğunu belirtir ve Clauson'u kaynak gösterir.[209] Clauson "yad-"ı, "'to spread out (on the ground, etc.)', hence metaph. 'to publish abroad' and the like" ["'(bir alana vb.) yayılmak', dolayısıyla metaforik olarak 'dışarıya intişar etmek' vb."] diye açıklar.[210] Muhtemelen "yazı"ya "yabancı yer" ya da yaban demesinin nedeni Clauson'un bu "dış"a açılmak şeklindeki açıklamasıdır ki Clauson açıp dağıtmak, yaymak, çözmek ve benzeri anlamlara gelen "yaz-" kelimesinin geniş anlamının "yad-" ve dağıtıp yaymak anlamlarındaki "yas-" kelimesiyle birleştiğini ileri sürer.[211] Ancak

söyledim: Bizim tarafa yüksek, büyük, geniş kırları geçerek nasıl geldin? (Sevgilisinin hayalini anlayarak diyor ki: Ey sevgilim; yüksek tepeleri, uzun kırları, geniş yazıları geçerek bize nasıl geldin?)". Bkz., Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügat-it-Türk Tercümesi I*, çev. Besim Atalay, (Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: 1985), s. 92-93.

206 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 68.

207 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 143; Besim Atalay, burada düştüğü dipnotta, "Yazı kelimesi bugün Batı Anadolu'da, Uşak, Afyon, Kütahya taraflarında ve Orta Anadolu'da, Kayseri'de dahi bu anlamda kullanılmaktadır" der. Bkz., Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügat-it-Türk Tercümesi I*, çev. Besim Atalay, (Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara: 1983), s. 329. Aslında kelime birçok yörede halen kullanılmaktadır.

208 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 357. Besim Atalay, يَزِي olarak kaydettiği kelimeyi, "boşluk, açıklık, alan" diye aktarmıştır. Bkz., Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügat-it-Türk Tercümesi III*, s. 24.

209 Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati, Dokuzuncu Cilt: Y-Z*, s. 274.

210 Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, s. 883-883; buradaki anlam sürünün otlağa çıkarılıp yayılması gibi.

211 Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, s. 983.

burada "yabancı" anlamına gelen ve "tat" şekli de bulunan "yad"la bir karıştırma olup olmadığı meçhuldür. Clauson, "yazı"ya ise, "geniş açık alan" ("broad open plan") diye açıklar ve bunun daha çok coğrafi yer adlarında kullanılan, kimi zaman "sahra"ya denk bir anlam verilen bir kelime olduğunu belirtir. Dolayısıyla "yad-" ya da "yas-" ile bir irtibatı varsa da "yazı", "yaz-"dan türemiştir ve "yabancı yer" ya da yaban anlamı biraz zorlama görünür.

Dede Korkut Kitabı'nda "yazı" ile "yaban"ın birlikte anıldığı yerler vardır. Örneğin Dede Korkut öğüt verirken, "Evün tayağı oldur ki: Yazıdan yabandan eve bir [udlu] konuk gelse er adam evde ol[ma]sa ol anı yedürür içürür, ağırlar, azizler gönderür. Ol Ayişe Fatıma soyıdur" der.[212] Boğaç Han "Yazıda yabanda geyik kovar".[213] Elbette bunlar dağda bayırda ya da kırda bayırda anlamına gelebilecek ifadelerdir. Yine de Kazan Han oğlu Uruz'un esir alındığını bilmeden onu bıraktığı yerde bulamayınca, onun kafir karşısında kaçtığını ve anasının yanına eve döndüğünü düşündüğünde, "Varayın anı anasının yanından alayın, kılıc-ıla pareleyeyin, altı bölük edeyin, altı yoluŋ ayırdında bırağayın. Bir dahı kimse yazı yerde yoldaş koyu kaçmaya" derken[214] buradaki "yazı"nın yaban ya da kır anlamına geldiği söylenebilse de "yazı" ile "yaban" arasında daha aşina, bilindik, yakın ve bilinmedik, uzak, yabancı ile ifade edilebilecek bir ayrım da vardır.

Dolayısıyla eğer "yazı"ya verilen "yabancı yer" ya da yaban anlamı zorlamaysa, muhtemelen şöyle bir denklik yerinde olacaktır: "Yazı", tanıdıktır, gözün gördüğü ve aşina olduğudur, bilindiktir; "yaban" ise, ıssız, yabancı, bilinmedik, aşina olunmayandır. Zaten Farsça "işlenmemiş" ya da bozuk yer, "çöl" veya sahra anlamındaki biyābān'dan Türkçeye geçen, Türkçeye geçtiği haliyle Farsçaya iade edilen "yaban"dır[215] step, sanki ona en yakın Türkçe kelimeymişçesine bir anlam verilen yurt ya da "yazı" değil. Oysa "bozkır"ın "step"le oluşturduğu üst-göstergesellik, ona tarihyazımsal bir alan açmakla ve bu alanı yaymakla kalmaz, ayrıca dünyanın başka steplerinde görülmeyecek derecede özgünleştirerek üzerinde teşekkül ettiği varsayılan halklarla onu özdeşleştirir.

Bozkır(=step) tarihyazımı halkların tarihini bir yandan jeo-politik bir düzen ve diğer yandan da politik teolojik bir düzen ile bunlara bağlı bir *imperium* kavrayışı üze-

212 Kaçalin, *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, s. 33; italik eklendi. Muharrem Ergin buradaki "yazı"yı "kır" yapmıştır. Bkz., Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, (Devlet Kitapları, İstanbul: 1969), s. 5. Aslında burada "yazı" değil, "yaban" "kır"dır. Kaçalin de "yazı"yı olduğu gibi bıraksa da, sözlükte ona "kır" anlamı verir.

213 Kaçalin, *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, s. 41; italik eklendi.

214 Kaçalin, *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, s. 108.

215 Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati, Dokuzuncu Cilt: Y-Z*, s. 195.

rinden, "dil malzemesi ile tarihi kurgulamak"la ya da yeniden inşa etmekle yazarken, kabile ya da boy birimini temel alır. Ancak ondokuzuncu yüzyıl antropolojisinin has kavramı olan ve teşekkülü itibarıyla ampirik olarak kandaşlık ile siyasal teşekkülü aynı anda teşkil olunmuş toplumsal bir bünye olarak birbirine ekleyen kabile[216], bozkırda ya da stepte sanki istisnai bir şekilde tezahür etmiş gibi tasarlanır. O kadar ki teşekkülü bile asırlar alır ve bunun sebebi bozkırda görülen hareketlilik olarak izah edilir. Hareketlilik ittifakları doğurmuş, ancak her ittifak politik bir teşekkül olarak kabile oluşumlarının da önüne geçmiştir.[217] Bu nedenle bozkırda bir *etnos*, önce politonim olarak kurgulanır. Ancak politonim *etnos*'u da *etnos* içindeki unsurları da yansıtamadığından, kısacası politonimden bozkır tarihyazımının ana analiz birimi olan kabileye analitik olarak erişim çok mümkün olmadığından, aralarında kaybolup gidenler de olduğu için her biri güçlü bir politonimden diğerlerinden kendi farklılığını yansıtacak

216 Golden da sık sık "kabile" kavramındaki sıkıntılara işaret eder; ancak özellikle yirminci yüzyılın ortalarından itibaren sorgulanmaya başlayan 19. yüzyıl "kabile" anlayışı, analitik olarak tartışılsa da, biyolojik değil politik bir tanım olduğu iddia edilse de, yine de asal özelliğini yitirmemiş olarak kalır. "Kabile"nin herhalükarda yararlı bir antropolojik araç olduğunu iddia eden bir makale için bkz., Marshall D. Sahlins, "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion", *American Anthropologist*, c. 63, no. 2.1 (1961), s. 322-345. Morgan'dan Sahlins'e uzanan hatta "kabile" kavramının krizini ele alan ufuk açıcı bir değerlendirme için bkz., Maurice Godelier, "The Concept of Tribe: Crisis of a Concept or Crisis of the Empirical Foundations of Anthropology?", çev. R. Blohm, *Diogenes*, c. 21, no. 81 (1973), s. 1-25. Rudi Paul Linder ise "kabile"ye dair analitik sorunları göçebelik ekseninde yeniden biçimlendirirken "göçebe kabile" tanımı yaparak onu yeniden diriltmeye çalışır. Bkz., Rudi Paul Linder, "What Was Nomadic Tribe?", *Comparative Studies in Society and History*, c. 24, no. 4 (1982), s. 689-711. Lindner'in Osmanlı'nın kuruluşuna uygulamaya çalıştığı, sonra da vazgeçtiği bu kabile tanımının Golden'la birlikte bir eleştirisi için ise bkz., Demirhan, *'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak*, s. 57-71.

217 "Büyük Bozkır'da etno-genetik süreçlerin ayırt edici çizgisi, dağınık olmaları, yani bir bölgenin karakterine bağlı olmamalarıdır; bu durum halkın ve boyların ileri seviyedeki hareketliliğiyle izah edilebilir. Eskiçağda ve ortaçağdaki Türk dilli boy ittifaklarının genel özelliği, durağan olmayışları, hareket kabiliyetleri, yeni oluşan boy gruplarına kolaylıkla uyum sağlayabilmeleriydi. Ancak öyle görünüyor ki, değişken bir boy grubunun (hanedanın) kurduğu etno-politik birlikler içindeki kaotik göçler belirli bir yöne [doğudan batıya] doğru gidiyordu". Klyaştornıy, *Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları*, s. 120-121. Klyaştornıy, "Arkeolojik malzemenin etnik açıdan yorumlanmasındaki zorluklar" nedeniyle, "temelde incelenen süreçler rekonstrüftif [yani yeniden yapılandırılmış, kurgulanmış, yeniden inşa edilmiş] karakterde, kişisel yargılar varsayım niteliğindedir" diye kabul eder. Ancak temel alınan ne *antropos*'tan, ne *etnos*'dan, hatta ne de bizatihi bozkır tanımından şüphe eder. Dolayısıyla aslında kaleydoskopik ya da kaotik olan bu yeniden inşalar ya da varsayımlardır, beşer olarak oranın kadim ya da sonrası halkları değil.

şekilde, *sui genesis* olarak ortaya çıkmış olası *etnos*'lar tasarlanır. Neticede, "bozkır"ın ancak üst-gösterge olarak yaban olanı aşina kılmasına benzer şekilde, "bozuk" bir *etnos* tanımı, ancak bozkır tarihyazımıyla dünya tarihine aşina kılınmaya çalışılır. Üstelik kaleydoskopik bir bakış açısıyla.

Bozkır tarihyazımında kabileye analitik olarak erişimin mümkün olamaması, bu coğrafyanın tarihinde *etnos*'ların olmadığı anlamına gelmez. Bu uyuşamamanın nedeni Hint-Avrupalı tasarıda içine doğulan komünite (yani hem aile ve hem de akrabalık) terimlerinin aynı zamanda toplumsallık ifade etmesidir. Benveniste, Hint-Avrupalı dillerde üçlü bir biçimde "klan, fratri ve kabile" olarak tasarlanan "toplumsal birimler"in "doğulan bir komüniteyi ifade eden köklerden biçimlendiği"ni ileri sürer. Bu birimler birbirine geçişken bir kandaşlık içinde toplumsal ve siyasal teşekküller olarak belirir.[218] Oysa bozkır tarihyazımında boyu soyla, *bod*'u *uruk*'la, hatta Yazıcızade'nin Oğuznamesinde ifade edildiği biçimiyle *kol*'u *sünük*'le, kavmi kabileyle irtibatlandırmak kolay değildir.

Yazıcızade'den anlaşılacağı üzere kollar ve boylar sünükleriyle de tarif edilebilir; Kaşgarlı'nın "kemik" olarak tanımladığı sünük, bu durumda oluşan teşekkülün bir tanımlayanı halini de alabilir. Yazıcızade'de Oğuz Han artık ahirete göçme vakti yaklaştığında evlatlarına öğüt verirken, öğütlerine ve töresine dikkat etmezlerse, "Tacik ve Utrak ile" karışacaklarını, "boylı boyunı ve sünüğüni" unutacağını hatırlattığına göre, "sünük" bozkır tarihyazısmında rekonstraktif bir biçimde kurgulanmaya çalışılan teşekküllerin dekonstraktif bir unsuru gibi görülebilir.[219]

Gil Anidjar, ondokuzuncu yüzyıl antropolojisinin has kavramı "kabile"nin asal bileşeni olan kandaşlığa, aynı kandan gelmeye dayalı hısımlığın soy kütüğünü çıkarırken, beşeriyetin her zaman soya can verdiği varsayılan kan eksenli olarak ittifaklar veya ahitler oluşturmadıklarını işaret eder: Örneğin "Eski Ahit için –et ve kanın değil– et ve kemiğin birincil komünal bağın temelini işaret ettiği, basit bir gerçektir". Anidjar'ın bütün yakınlıkların olmasa da önemli ahitleşmelerin veya ittifakların "kemik" yoluyla inşa edilebildiğine verdiği örneklerden birisi, Davud'un krallığının, İsrail oğullarının ya da kabilelerinin Hebron'a gelerek "İşte biz senin kemiğin ve etiniz" diye beyan ettiklerinde gerçekleşmesidir ve burada dikkat çekici olan siyasal bir teşekkülün, doğumdan topluma doğrudan geçişken bir şekilde değil, et ve kemikle ifade bulan bir kararla gerçekleştiğidir. Üstelik Eski Ahit'te "kan" kirletir ve kefaret gerektirir; dolayısıyla Hint-Avrupalı "kabile" tanımında içkin olan "kan" temelinde, kandaşlık olarak tözselleştirilen bir komünite tanımı yoktur. Anidjar'ın da tezini inşa ederken

218 Bkz., Emile Benveniste, Dictionary of Indo-European Concepts and Society, çev. Elizabeth Palmer, (HAU Books, Chicago: 2016), s. 205-214.

219 Bkz., Önder, *Yazıcızade Ali'nin Oğuznamesi*, s. 74-78.

dayanaklarından olan Morris, Eski Ahit'te "kan"ın "hayatın sürekli varlığından ziyade" (belki de kan davasındaki gibi) "şiddetli bir biçimde alınan hayat"ı, yani "ölüm"ü işaret ettiğini ileri sürer. Başka türlü ve veciz bir şekilde ifade edilirse, "kan" hısımlık değil, hasımlık işaretidir. Ona göre "kan"a dayalı tasavvur Yeni Ahit'le başlamıştır.[220]

"Kemik" aslında bozkır tarihyazımında ağırlıklı olmasa da yer edinmiştir. Örneğin Ziya Gökalp geleneği, eski Türklerde "içtimai sınıflar"ı "kemik" üzerinden belirler ve toplumu ikiye böler: Hâkim ya da aristokratik sınıf olarak "ak süyek = ak kemik"; mahkum ve demokratik sınıflar olarak da "kara süyek = kara kemik".[221] Ancak ya "kemik" sadece asaletin değil, bir ittifakın ya da ittihadın simgesiyse? Ya bozkırda ya da stepte (ve belki de Foucault'nun ifadeleriyle, sonradan biyolojiyi emrine alarak kendisini dönüştürecek bir iktidar biçimini belirleyen "kan simgeseli"nin hâkim olmaya başladığı dönemden önceki başka coğrafyalarda[222]) ittifaklar ve ittihatlar antropolojik olarak ortak bir ata ya da dil öngörmeyen başka vasıtalarla, mesela "kemik"le ifade buluyorsa?

Bu yüzden, meseleyi Clauson'un Potapov'a mektubunda sözünü ettiği "aynı tür sorunlarla karşılaşıp aynı çözümler" bulmaya bağlayarak sorarsak: Varsayılan anlamıyla *etnos*'un olmadığı yerde dahi *etnos* inşa etmeye çalışmak, jeo-politik bir düzen ihsasından kaynaklanan bozkır tarihyazımında, aslında kolay yönetebilirlik de sağlayan çözümlerden birisi olabilir mi? "Kan aracılığıyla" konuşan ve "Yol gösteren el" olan "iktidar"a bir zemin olarak?

220 Gil Anidjar, *Kan: Bir Hıristiyanlık Eleştirisi*, çev. Ahmet Demirhan, (Ketebe, İstanbul: 2018), s. 102-110. Ayrıca bkz., L. Morris, "The Biblical Use of The Term 'Blood'", *The Journal of Theological Studies*, c. III, no. 2 (1952), s. 216-227. Batı'da sünnet edilmeye veya hayvanların kanının akıtılarak kesilmesine bunca itirazın arkasında bu "kan" tutkusu var mıdır, araştırılmaya değer.

221 Ak budun-kara budun ikiliğinin bu ilginç tekrarı için bkz., Gökalp, *Türk Medeniyet Tarihi*, s. 88. "Kemik"in göçebelik, Gök tanrı inancı ve Altayca üzerinden aralarında bir ortaklaşalık oluşturduğu varsayılan Korelilerde ve Türklerde "asalet" taşıyıcısı olarak görülmesini inceleyen bir çalışma için bkz., Murat Bayar ve Yasin Gurur Sev, "Korelilerde ve Türklerde Asaletin Taşıyıcısı Olarak 'Kemik'", *Turkish Studies*, c. 15, no. 2 (2020), s. 793-805.

222 Bkz. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Hülya Uğur Tanrıöver, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2016), s. 105: "Kan, uzun süre, iktidarın mekanizmaları, dışavurumları ve törenleri için önemli bir öge olarak kaldı. Evlilik bağı sistemlerinin, hüküm süresinin siyasal biçiminin, kastlar biçimindeki farklılaşmanın, soy değerlerinin önde geldiği, açlığın, salgınların ve şiddet gösterilerinin ölümü pek yakın kıldığı toplumlarda, kan, temel değerlerden birini oluşturdu. Kanın değeri, bir yandan araçsal rolüne (kan dökebilmek), öte yandan da göstergeler düzenindeki işlerliğine (belli bir kana sahip olmak, aynı kandan olmak, kanını tehlikeye atmayı kabullenmek) ve muğlaklığına (dökülmesi kolay, karışmaya son derece yatkın, çabucak bozulabilir) bağlıdır. Sözkonusu olan kan toplumudur ... Burada iktidar *kan aracılığıyla* konuşur; kan *simgesel işlevi olan bir gerçekliktir*".

2. BÖLÜM

ŞAMANIN JEOPOLİTİK YOLCULUĞU

Eğer bozkıra "iktidar" olan tasavvurun nasıl teşkil ettiğini gösterebilecek araçlardan birisi şamanlık ise aynı şamanlık bu tasavvuru çözebilecek bir araç olarak da görülebilir. Şamanlık, bozkır tarihyazımının soy kütüğünün çıkarılmasında en başat unsurlardan birisidir ve jeo-politik düzenin nasıl kurgulandığını gösterir.

Ancak şamanlık deyince ne anlaşılmalıdır? Hakkında akademik olandan popüler olanına, sanatsal performanslardan şifacı birtakım tekniklere, özellikle Batı ülkelerinde yeni maneviyat arayışlarının bir uzantısı olarak neo-şamanlık biçimlerinden Hollywood endüstrisinde ve çizgi romanlarda sanki doğaüstü bir takım becerilere sahipmiş gibi resmedilen ve belli bir arkaikliğin fantastik üzerinden modernleştirilmesine varana kadar hayli geniş bir alanda temsil edilen şamanı ve şamanlığı nasıl anlamak gerekmektedir? Üstelik bütün bu temsillere rağmen şamanlık deyince nedense ilk akla gelen Sibirya ve Sibirya üzerinden de çeşitli Türk kavimleri olduğu gözetildiğinde ve bu kendisine özgü bir alana hapsedilmiş şamanlığın diğer şamanlık türlerinin en sahih olanı olarak sunulduğunu dikkate aldığımızda.

Gerçekten şaman ve şamanlık nedir?

Burada amacımız "bozkır" gibi yeniden inşa edilen bir tarihsel alanın bu yeniden inşasındaki en önemli unsurlarından birisi olan şamanlığı; elde onca zengin malzeme olmasına rağmen, nedense hiç sorgulamadan kabul eden ve hatta en umulmadık yerlerde bile yeniden üreten, Golden'ın ifadesiyle başka her türlü şeyi satıhta bırakırcasına

nüfuz edici bir şekilde sunan bir şamanlık anlayışını sorgulamaya çalışacağız. Bunu yaparken öncelikle şamanlığın analitik olarak niye bu kadar önemsendiği sorusunun peşine düşeceğiz. Şamana niye ihtiyaç duyulur? Şaman bizim neyimiz olur? Bu sorular bizi, şamanın ilk nasıl ortaya çıktığını araştırmaya yöneltecek. Türk şamanlık literatüründe neredeyse tamamıyla görmezden gelinen bu yaklaşımlar, şamanı sanki ilk *homo sapiens* olarak sunar ve böylece şaman yaptığı bir eylemle evren oluşturucu bir hüviyette karşımıza çıkar. Bu durumda şaman, sanki yeni doğmuş bir bebeğin (yani *homo sapiens*'in) zihnini, bilincini, hatta nörolojik yapısını oluşturucu bir fiilin faili olarak sunulur. Ancak şamanlığı tarih öncesi ile tarih arasındaki ilk aralığa yerleştiren bu yaklaşımların en büyük handikapı da burada ortaya çıkar: Eğer bugün bilinç, zihin ya da beyin dediğimiz şeylerin işlevlerinin ortaya ilk çıkışı şamanın failliğindeyse, o zaman bilincimiz, zihnimiz veya beynimiz nasıl tasarlanmıştır? Aşikâr bir biçimde Türk şamanlığı literatüründe ne olduklarından hiç bahsedilmeden sözü edilen bir takım "ruhlar" eğer bu yaklaşımdaki gibi zihnin, bilincin ya da beynin yapısının bir yansımasıysa, o zaman *homo sapiens*'in ilk anlamlı fiilinin gerçekleştiği iddia edilen ve duvarlarına birtakım şekillerin çizildiği mağaralar ile zihnimiz veya bilincimiz, batta beynimiz arasında nasıl bir ilişki kurulmuştur? Şamanlık belli bir cismaniliğin ötesini belirleyen bir fiille ilk ortaya çıkan bir eylemin neticesi ise, cismaniliğin bu ötesi nasıl anlamlandırılmıştır? En önemlisi de hal bu iken neden şamanlık deyince ilk akla gelen "bozkır"dır?

İkinci kısım, *homo sapiens* olarak şamanın ve onun ürünü olan cismaniliğin ötesini teşkil eden öte diyarların Batı'da şamanlığın etnografik keşfiyle birlikte Batılı bir zihin için nasıl ehlileştirildiğini ele alır. Başka bir ifadeyle, Batılılar şamanlarla ilk nasıl karşılaşmıştır ve onları kendileri için nasıl ehil hale getirmiştir? İlk kısımda *homo sapiens*'le bağlantılı olan bir şamanlık kurgusunun geneli şamil özelliğinin nasıl şamanı Batı dışına attığını da göstermeye çalışan bu kısımda, özellikle Aydınlanma döneminde hâkim olan din-dindışı, doğaüstü-doğa, irrasyonel-rasyonel, hastalık-sağlık, acı ve sağaltım, tütün-şarap gibi kategorilerin bu ehlileştirmede nasıl işe koşulduğunu ele alarak Batı'nın şamanlığa niye hem merakla yaklaştığı hem de niye onu kendine yabancılaştırdığı konu edinir. Yine Türk şamanlık literatüründe hiç değinilmemiş Aydınlanma'nın şamanlığı etnografik keşfinin ve ehlileştirilmesinin araştırılması, bize Türk şamanlığı denilen o muhayyel kurgunun zaaflarını da göstermeye hizmet eder.

Üçüncü kısım ise Batı'da şamanlığın keşfinde başat olan bazı antropolojik kavrayışların nasıl şekillendiğini ele alır. Dolayısıyla temelde animizm denilen ve çoğunlukla ikincil literatür vasıtasıyla cansız varlıklara canlılık yüklemek diye tarif edilen bu kavramın arka planının yoklandığı bu bölümde, Batılı şaman kav-

rayışlarında *psukhe*'nin yeri tartışılıyor. Aslında şamanlık nedir diye bir sorunun ilk yoklaması gereken bir alan olan *psukhe* ile şaman arasındaki ilişki vasıtasıyla da şamanlığın seyahat ettiği iddia edilen o garip diyarların ne gibi bir tasvire konu edildiği araştırılıyor.

Nihayette Türk literatüründe neredeyse büyük bir hüsnükabul gören şamanlığın ve aslında şamanlığın hüsnükabul görmesini sağlayan kaynakların eleştirel bir okumasına dayanan şamanlığın jeo-politik yolculuğu, aslında şamanı ve şamanlığı nasıl bir tarihdışı kategori olarak kabul edildiğini; bu yolla da "bozkır"ın niye tarihdışılaştırıldığını da söz konusu ediyor. Şamanlık, temelde *psukhe*'ye dairdir ve eğer bu husus unutulursa "bozkır" ancak bir takım kutsal bayvanların ya da nesnelerin insandan (*homo sapiens*'ten?) üstün olarak kurgulandığı bir yeniden inşa olarak kabul görebilir. Bu nedenle şamanlığın nasıl icat edildiğini ve nasıl keşfedildiğini araştıran üç kısma ayrılmış bölümde kronolojik değil kategorik bir araştırmaya konu edinilen şamanlık üzerine bu inceleme temelde bir "bozkır tarihyazımı" sorgulamasıdır.

A. ŞAMANIN ANTROPOLOJİK İCADI

1. Şamanlığı Nerede Aramalı?

Carlo Ginzburg, ilk kez 1966'da yayınlanan *Gece Savaşları* adlı eserinde, Engizisyon arşivlerine dayanarak 16. ve 17. yüzyıllarda İtalya'nın kuzeydoğusunda yer alan ve Cermen, Latin ve Slav geleneklerinin birbirine karıştığı Friuli bölgesinde, daha evvelden hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış bir kültün varlığını keşfeder. Aslında kültün alanı oldukça kısıtlıdır ve ilk bakışta yapısı itibarıyla Friuli bölgesinin dışına çok çıkmış görünmez. Ancak o dönem, bir takıntı derecesinde takip edilen, kovuşturulan ve mensuplarının kazığa oturtulmak ve yakılmak gibi şiddetli cezalara çarptırıldıkları cadılık konusunun da yoğun bir şekilde gündemde olduğu bir dönemdir ve Engizisyon'un söz konusu kültü cadılıkla eşitlemesi, Ginzburg'un daha geniş bir takım bazı gözlemlerde bulunmasına, böylece bir yandan *cadılığın nasıl Engizisyon'un gözetiminde oluşmuş bir kavrayış olduğunu* göstermesine, ama diğer yandan da onu Avrupa'nın başka bölgelerinde benzeri yapıdaki başka kültlerle kıyaslama yapmasına imkan tanır.

Ginzburg'un Engizisyon kayıtlarına dayalı olarak keşfettiği kült, "13. yüzyılın ortaları ile 15. yüzyılın ortaları arasında, büyük ölçüde teologların ve engizitörlerin gayretleriyle" gelişen, "risaleler, vaazlar ve tasvirler vesilesiyle tüm Avrupa'ya ve hatta Atlantik'in ötesine tedricen" yayılan "şeytani cadılık imgesi"ni[1] sorgulama

1 Carlo Ginzburg, *Gece Savaşları: 16. ve 17. Yüzyıllarda Cadılık ve Tarım Kültleri*, çev. Ceren Sungur, (Pinhan Yayınları, İstanbul: 2022), s. 12.

vesilesi kılabilecek bir yapı arz eder. Elbette kültte de sözde cadılar vardır ve bunlara, birilerine büyü yapmaktan yıllık hasadın kötü geçmesi için birtakım uğraşılara girişmeye kadar çeşitli kötülük unsurları yüklenmiştir; ama kültü Engizisyon'un cadılık görüşüyle uzlaşmaz kılan temel unsur, bu tür kötü cadılarla mücadele ettiklerine inanan bir takım iyi güçlerin de bulunmasıdır. Ginzburg bunların kendilerine *benandanti* ("iyi gezginler") dendiğini tespit eder ve *benandanti*yi cadılıktan ayıran temel farkı bulmaya çalışmakla işe başlar.[2]

Böyle bir farkı tespit etmek güçtür. Her şeyden önce, *benandanti*nin sesi, popüler inançları anlayabildiği kuşkulu Engizisyon kayıtları vasıtasıyla duyulabilmektedir. Yine de Ginzburg, Engizisyon kayıtlarındaki verilerin izinden giderek iki farklı rota izlemeye çalışır. Birincisi, *benandanti*nin de kendisini giderek resmi görüşle uyumlu bir biçimde algılamaya başlamasının, yani genel cadılık görüşünün kavrayışlarıyla görmeye başlamasının tarihsel gelişimini verir ve bu, tamamıyla Avrupa'daki cadı çılgınlığının bir izdüşümünü içerir. İkincisi ise, *benandanti*nin kökenine doğru bir seyir izler ve onu Engizisyon kayıtlarındaki sesleri aracılığıyla da olsa olabildiğince kendisine özgü özellikleriyle yeniden inşaya girişir.

Dolayısıyla elimizde aynı kült ekseninde gelişen iki tür cadılık görüşü vardır: Engizisyon baskısı altında kültün "yavaş yavaş ama sürekli dönüşümü ve nihayetinde evvelce var olan şeytani Şabat kalıbında belirginleşmesi",[3] yani Kilise'nin ve Engizisyon'un *resmi* cadılık görüşü ile "popüler dindarlığın tarihi temelinde çözümlenmesi gereken",[4] kendilerini hasadın kötü netice vermesi için mücadele eden kötü ruhlarla ya da cadılarla (*stregoni*'yle) savaşmaya adamış, bu savaşıma da Hıristiyani anlamlar yüklemiş, dolayısıyla tam Hıristiyanlaşamasa da şu ya da bu nedenle "Hıristiyan kültü"yle birleşmiş[5], ama tıpkı cadılar gibi ruhları bedenlerinden ayrılarak bereketli bir hasat için gece yürüyüşüne çıktıklarına inananların *popüler* cadılık görüşü. Bu resmi ve popüler görüşlerden bağımsız olarak ortada gerçekten bir cadılık uygulaması veya ritüeli olup olmadığına ise karar vermek güçtür. Var olan, Engizisyon baskısı altında cadılığa dönüştürülmüş popüler inançlar olabilir.

2 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 21.

3 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 63. Şeytani Şabat ya da Cadılar Şabatı, cadıların tamamen kendilerine özgü bir ritüeli olduğuna, belirli zamanlarda şeytani çağrılara uyarak toplantılar düzenlediklerine ve bu toplantılarda inanca, hatta insana aykırı birçok uygulama yaptıklarına dair bir iddianın genel adı olarak cadılarla özdeşleştirilmeye çalışılan, böylelikle de onların kovuşturulmalarını ve suçlu bulunurlarsa cezalandırılmalarını meşrulaştıran, ancak ritüelin sembolik mi, yoksa fiili mi gerçekleştirildiği konusunun tartışmalı olduğu bir uygulamanın adıdır.

4 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 47.

5 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 61.

Ginzburg'un burada bizi asıl ilgilendiren ve üç aşamalı olarak yeniden inşa edeceğimiz sorgulaması da bu noktada başlar: O popüler inançların arkasında ne vardır? O "dönemin köylülerinin zihniyetini yeniden inşa" nasıl mümkün olabilir?[6] Ginzburg ilk aşamada *benandanti*ye mensup olduğunu belirtenlerin söylediklerinden birtakım ortak özellikler çıkarır. Böylece şamanizm deyince akla gelen ilk isimlerden olan Mircae Eliade'nin Sibirya Samoyedlerinde bir kişinin şaman olmasının belirtisi olarak ele aldığı "gömlek"le[7] ya da "zarla, yani *amniyon membrana* sarılmış vaziyette doğmuş olmak";[8] "Ruhun bedenden ayrılması" ve bu vecd hali esnasında bedenin "cansız" kalması gibi bir deneyime sahip olmak;[9] bedenden ayrılan ruhun (genelde fare, kedi ya da kelebek gibi) bir takım hayvanlara binerek seyahat ettiğine inanmak;[10] seyahat eden ruhların ölülerle temas kurduğunu düşünmek[11] gibi bir takım temaların sorgulanan *benandanti*de ortak olduğunu farkeder. *Benandanti* ruhun bedenden ayrıldığında kötü cadılarla ya da ruhlarla mücadele ettiğine ve genelde yılda dört kez gerçekleşen, ellerinde "rezene saplarıyla" yaptıkları bu gece savaşlarında "süpürgedarısı saplarıyla donanmış cadılar"ı[12] yenebilirse, o sene hasadın bereketli olacağını garanti altına aldığına inanmaktadır. Yani, hasadın bereketli olup olmayacağı üzerinde dönerek kültün çerçevesini çizen bir özellikte görünmekle birlikte, bu meselede *asıl dikkat çekici görünen unsur benandantinin, esrik bir halde gece yürüyüşlerine çıkmasıdır.*

İkinci aşamada Ginzburg, "ana iletişim yolları dışında kalan marjinal bir bölge" olan Friuli'de var olduğunu göstermeye çalıştığı bu popüler inancın kökenini ortaya çıkarmaya, ona folklor çerçevesinde bir köken bulmaya çalışır: Ortada var olan, bir "tarım kültü" ve *benandanti* tarafından aktarılan seyahatlerin de "duygusal olarak tecrübe edilen" bir "tarım ritüeli"dir.[13] Zamanla Hıristiyani takvime dahil olsa da, nihayette "eski bir bereket ritüelini yeniden canlandırdığı ve belli ölçüde rasyonalize ettiği" söylenebilecek bu kendine özgü ritüel,[14] gerçekten cadılık diye bir şeyin var

6 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 12-13. Ginzburg, Engizisyon arşivlerinde yer alan soruşturmalarda cadıların itiraflarıyla değil, onlara yapılan zulmün akıl dışılığıyla ve barbarlığıyla ilgilenen Aydınlanmacı tavırdan azade bir popüler inançlar zihniyetini yeniden inşa etmeye çalıştığını da ekler.

7 Mircae Eliade, *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*, çev. İsmet Birkan, (İmge Kitabevi, Ankara: 1999), s. 34-35.

8 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 40.

9 Örneğin bkz., Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 44-47.

10 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 48.

11 Örneğin bkz., Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 49.

12 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 56.

13 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 53.

14 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 57.

olduğu, cadıların Hıristiyan akidesine ters ne kadar uygulama varsa uyguladıkları, belirli gecelerde ayinler düzenleyerek şeytani cadılar Şabat'ını kutladıkları gibi bir görüşe sahip Kilise'nin ve Engizisyon'un zorlamasıyla cadılıkla eşitlenecekse de, bir "tarım kültü"nün Friuli'deki bir "kalıntı"sıdır.[15] Bir tarım ve bereket kültü, Kilise'nin eliyle cadılığa dönüştürülmüş; cadılık üzerinden de avami inançların kovuşturulmasına, yargılanmasına, cadı olduğuna hükmedilenlerin hükmün derecesine göre kazıkta yakılmak da dahil çeşitli biçimlerde cezalandırılmasına yol açmıştır. Ginzburg var olan veriler ışığında ne zaman başladığının belirlenmesi güç olan bu tarım ve bereket kültünü olabildiğince yeniden canlandırmaya çalışır: Sonradan Hıristiyani unsurlar da edinen, hatta mahsulleri korumak ve sık sık yaşanan kıtlıkları engellemek amacıyla "İsa'nın Göğe Yükseliş günleri öncesinde 3 gün boyunca dualar" eden ve "tarlaların çevresinde törenler" düzenleyen Kilise'nin de kendisini rekabet içinde bulduğu[16] bu ritüel, tarihin bir döneminde şöyle olabilirdi:

> İki farklı genç grubundan biri, bereket getiren iblisleri ve yıkımın kötücül güçlerini canlandırıyor. Kendi üreme kabiliyetlerini uyarmak için rezene ve süpürgedarısı saplarıyla bellerini, analoji yaparak toplumlarının tarlalarının bereketini sembolik olarak kırbaçlayarak artırıyorlar. [Aslında bir oyun ya da performans[17] olarak kurgulanan bu] ritüel, gitgide gerçek bir savaş şeklinde temsil edilir hale gelmiş olabilir. İki takımın arasındaki mücadelenin belirsiz sonucu, büyülü bir şekilde toprağın bereketini ve basadın kaderini belirliyordu. Sonraki bir aşamada, bu ritüeller uluorta yapılamaz olacak, rüya ve halüsinasyon arasında –yalnızca içsel ve duygusal bir düzlemde ama yine tümüyle sırf bireysel fanteziler kurmak haline de gelmeksizin– daha tehlikeli bir şekilde var olmaya devam edecekti.[18]

Dolayısıyla ikinci aşama, söz konusu *tarım ve bereket kültünün daha eski bir oyunun ya da performansın inanca dönüşmüş bir kalıntısını içerdiğ*ini göstermeye çalışır.

Üçüncü aşamada ise Ginzburg tarım ve bereket kültünü Avrupa'daki başka benzeri kültlerle ilişkiye sokar ve en azından *Gece Savaşları*'nda izah etmeden geçiştirdiği bir

15 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 67.

16 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 54.

17 Burada yanlış bir anlaşılmaya meydan vermemek için eklenmelidir ki Ginzburg'ten alıntıya "oyun" ya da "performans" ifadesini eklerken, Huzinga'da ifadesini bulan bir "oyun" anlayışını uzaktan bile çağrıştırma yapmak amaçlanmamaktadır. Huzinga "oyun"u kültür öncesine ait bir canlı olma, biyolojinin gerektirdiği etkinlik olarak görür. Ginzburg arkaik bir ritüeli yeniden canlandırırken böyle bir oyun ya da performans kavrayışını ifade etmez. Ginzburg'taki Huzinga'ya nazaran daha inisiyatiktir. Huzinga için bkz., Johan Huzinga, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2000).

18 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 57-59.

özdeşlik kurar. İtalya'daki *benandanti*, kurda dönüşerek "cadıların yeryüzünden çaldıkları ... hayvanları, tahılları ve yeryüzünün diğer meyvelerini" geri getirmek için "cehennem"e inerek cadılarla ve şeytanlarla mücadele eden ve kendilerine "Tanrı'nın tazıları" diyen Livonya'daki başka bir kültle benzerlik içermektedir. "Almanya'nın kuzeyi ile Baltık ülkelerinde yaygın olan likantropi"den ya da kurda dönüşmeden farklı bir biçim taşıdığını iddia ettiği bu kült, bir yandan İtalya'nın dış dünyaya göreceli olarak kapalı bir bölgesinde de, ondan hayli uzak olan Livonya gibi bir bölgede de görülebilmektedir ve "çok daha erken dönemde çok daha geniş alanda, belki de tüm Orta Avrupa'da yayılmış" olması gereken bir kültü yansıtmaktadır.[19] Muhtemelen Friuli'deki gibi Livonya'daki kült için de benzeri bir yeniden canlandırma yapılabilecek, yani eski zamanlarda bir tür performans olarak gerçekleştirilen bir ritüelin kalıntısı olarak değerlendirilebilecek bu ortak kültün kökenine dair varsayımı da bu iki benzerlik arasındaki ilişkiye üçüncü bir unsurun eklenmesiyle oluşur: "Her halükarda bu şaşırtıcı Livonyalı benzerlik temelinde, *benandanti* ile şamanlar arasında *analojik değil gerçek bir ilişki* olduğunu öne sürmek uygun görünüyor. Trans hali, tahıl tohumlarını veya toprağın bereketini güvenceye almak için hayvanlara binerek ya da hayvana dönüşerek (kurt ya da Friuli'de olduğu gibi kelebek ve fare) uzaklara seyahat etme; ... ölüler için yapılan tören alaylarına katılma ... gibi fenomenler, şaman ritüelini çağrıştıran tutarlı bir örüntü oluşturur".[20] Kısacası, Ginzburg *söz konusu tarım ve bereket kültün kökeninde şamanlıkla alakalı bir uygulamanın yattığını iddia eder*. Ancak Ginzburg, en azından *Gece Savaşları*'nda, Avrupa'nın farklı yerlerindeki benzeri kültlerle "metatarihsel dini arketiplerin tekrarlanması meselesi"[21] açısından benzemediği söyleyerek Eliade'nin literatüre hâkim olan şamanlık görüşünden ayrı bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmek dışında hiçbir şey söylemediği şamanlık ile Avrupa'nın Hıristiyanlık öncesine ait bir kültü arasındaki ilişkinin nasıl kurulabildiğine hiç değinmez.

Gerçekten şamanlar ile *benandanti* arasındaki analojik değil gerçek bir özdeşlik nasıl oluşur? Üstelik, her ne kadar kitaba bir önsöz yazan E. J. Hobsbawm ritüelin "Slav hatta Ural-Altay etkileri" taşıyor olabileceğini işaret ettiğini belirterek klasik şamanizm mekanını işaret etse de,[22] Ginzburg'un Hobsbawm'ın iddia ettiği gibi bir işareti yokken! Ginzburg, araştırmasının alanı dışında kaldığını belirterek *benandanti*nin Baltık veya Slav dünyasıyla ilişkisini ele almayı şimdilik ertelediğini de belirtmişken! Üstelik "Ural-Altay" adını hiç anmamışken![23] O zaman *neden şamanlık*

19 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 64-67.

20 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 69; italik eklendi.

21 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 66.

22 E. J. Hobsbawm, "Önsöz", Ginzburg, *Gece Savaşları* içinde, s. 9.

23 Ginzburg, *Gece Savaşları*, s. 69.

deyince akla hemen "Slav hatta Ural-Altay etkileri" gelmektedir? Neden Avrupa'daki bir kültün dışarıdan etkiler taşımadan şamani olması mümkün olamamaktadır? Hobsbawm okuyucuyu niye yanıltmaktadır?

Dahası varsa böyle dışardan etkilerle oluşan kültik bir şamanizm, halen Batı'da var olan neo-şamanik birtakım arayışların yol açtığı popüler kültür üsluplarının ya da uygulamalarının yol açtığı karmaşanın tuzağına da düşmeden sormak gerekirse, sonradan bu arkaik ritüele ne olmuştur? Akıbeti cadılık gibi mi olmuştur? Kaybolduysa nereye kaybolmuştur? *Gece Savaşları*, bu tür soruların yakınına bile yaklaşmayacak bir muhtevayı haiz olduğundan, onda bedenin ruhtan ayrılarak yolculuğa çıktığına, bunun kadim zamanlardaki bir oyunun ya da performansın (belki de bir inisiyasyon töreninin) kalıntısı olabileceğine ve bu iki unsurun *benandanti* kültünü ya da ona yapı olarak benzer başka kültleri şamanlıkla analojik değil, gerçek bir ilişki içinde yeniden inşa edebileceğimize dair bir tespitten başka bir şey bulamayız. Ancak bu durum, en azından Ginzburg'un bu tür sorulara bir yaklaşımı olmadığı anlamına gelmez. Ginzburg'un bu tür sorulara olası cevaplarını ertelediği görülür.

Öyleyse *şamanlık nasıl tasarlanmaktadır?*

I

Tarihçi olmaya karar verdiğinde neden cadılık konusunu çalışmak istediğini "yıllar sonra farkettim ki savaş [II. Dünya Savaşı] sırasında Yahudi bir çocuk olarak tecrübem, beni cadılıkla suçlanan erkek ve kadınlarla özdeşleşmeye yönlendirmişti" diye açıklayan;[24] cadılığı araştırmak için önce Eric Hobsbawm'ın 1959 tarihli *İlkel Asiler*[25] ile Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki "Madun Sınıfların Tarihi" adlı bölümlerden[26] esinlenerek sınıfsal temelli bir açıklama modeli üzerinde

24 Carlo Ginzburg, "Our Words, and Theirs. A Reflection on the Historian's. Craft, Today", *Historical Knowledge: In Quest of Theory, Method and Evidence* içinde, der. Susanna Fellman ve Marjatta Rahikainen, (Cambridge Scholars Publishing, Cambridge: 2012), s. 104.

25 Alanı "Robin Hood türü eşkıyalık, gizli kırsal topluluklar, binyılcı türden çeşitli devrimci köylü hareketleri, sanayi-öncesi kentsel 'güruh'lar ve bunların ayaklanmaları, bazı dinsel işçi tarikatları ve de erken emekçi ve devrimci örgütlerde ritüelin kullanımı" olarak açıklanan, ancak modern zamanlarda modern olmayan, "ilkel" toplumsal hareketleri araştıran bu eser için bkz., Eric Hobsbawm, *İlkel Asiler: 19. ve 20. Yüzyıllarda Toplumsal Hareketin Arkaik Biçimleri Üzerine İncelemeler*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2012).

26 *Hapishane Defterleri*'ndeki madun sınıflarla ilgili bölümler dağınıktır; ancak bu bölümler ayrıca derlenip yayınlanmıştır. Bkz., Antonio Gramsci, *Subaltern Social Groups: A Critical Edition of Prison Notebook 25*, der. ve çev. Joseph A. Buttigieg ve Marcus E. Green, (Columbia University Press, New York: 2021).

duran;[27] ancak daha sonra bundan vazgeçerek, "Katolik zulmü karşısında atalarının kahramanvari davranışlarını göstermeyi amaçlayan Prostestan tarihçilerin" şevkle kullandıkları, Katolik tarihçilerinin kullanma konusunda "dikkat çekici bir gönülsüzlük" sergiledikleri, liberal tarihçilerin ise mezhebi yönelimi olan tarihçiler gibi cadı yargılamalarındaki kanıtlarını "genelde teolojik tuhaflıklar ile köylü hurafelerinin bir karışımı olarak değerlendirdiği" Engizisyon kayıtlarına engizitörleri garip diyarları araştırmaya çıkan antropologlar gibi görerek yönelen;[28] sonra "antropolog olarak engizitör" benzerliğinin tersine çevrilerek "engizitör olarak antropolog" biçimine de sokulabileceğini, dolayısıyla gözleyen ile gözetlenen aktörlerin her ikisini de aktörlere dönüştüren bir mesafenin kurulabileceğini düşünen[29] ve böylece cadılığı üreten mekanizmanın gözleyen ile gözetlenen bu iki aktör arasındaki ilişkinin tarihinde aranması gerektiğini düşünmeye başlayan Ginzburg'un İtalyancası *Storia Notturna* adıyla 1989'da, İngilizcesi ise 1991'de *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath* adıyla yayınlanan eserinde *Gece Savaşları*'nda *ertelediği konuya çok da beklentileri karşılayacak şekilde dönmediği görülür*. Başka bir ifadeyle, Ginzburg, Avrupa'da görülen bir takım esrimeye dayalı kültleri Hobsbawm'ın dile getirdiği şekliyle "Ural-Altay" kaynaklı olarak göstermek yerine, böyle olası *dışardan* bir bağlantı olsa bile, *sürekliliklerini sağlayan dahili bağlantılar temelinde* izah etmeye yönelir ve her ne kadar cadıları Avrupa tarihinde zulüm görmüş Yahudilerle ya da diğer madunlarla belirli bir ortaklık, hatta özdeşlik içinde birleşerek yaysa da ve bu da araştırmasının menzilinin şekillenmesine kendine özgü bir biçim verse de araştırmasını dahili bağlantılarla derinleştiren başka bir varsayım ortaya atar.

Hayli geniş bir zaman dilimine ve coğrafyaya yayılan araştırmasının alanı, bu menzil nedeniyle, doğrudan cadılarla başlamaz; dolayısıyla varsayımını belki de ürkekçe denebilecek hamlelerle, adım adım ilerleyerek geliştirmeye çalışır. Üç kısma

27 Carlo Ginzburg, "Witches and Shamans", *Threads and Traces: True False Fictive* içinde, çev. Anne C. Tedeschi ve John Tedeschi, (University of California Press, Berkeley: 2012), s. 219-220. İlk kez 1992'de *Storia Notturna*'nın Japoncaya çevrilmesi vesilesiyle Tokyo'da sunulan bir bildiriye dayanan bu metinde Ginzburg, kendi araştırmasını yönlendiren meseleler etrafında durur ve şamanlar ile cadılar arasındaki yapısal ve dahili ilişkiye dair çok fazla bir şey söylemez.

28 Carlo Ginzburg, "The Inquisitor as Anthropologist", *Clues, Myths, and the Historical Method*, çev. John ve Anne C. Tedeschi, (The Johns Hopkins University Press, Baltimore: 1989), s. 154-164.

29 Carlo Ginzburg, "Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia", Marjorie Mandelstam Balzer, Jan N. Bremmer ve Carlo Ginzburg, *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniquess* içinde, der. Peter Jackson, (Stockholm University Press, Stockholm: 2016), s. 37

ayrılan *Ecstasies*'in birinci kısmını, dolayısıyla başlangıç noktasını, şaşırtıcı bir biçimde, ondördüncü yüzyılda Fransa'da cüzzamlıların, Yahudilerin ve Müslümanların birlikte örgütlediği iddia edilen bir komplonun bastırılma şekilleri ya da veba yaymakla suçlanan Yahudilerin cezalandırılma biçimleri ile Alplerin güneyinde Yahudilerin, zındıkların ve cadıların kovuşturulmalarına ve cezalandırılmalarına yol açan iddialar oluşturur. Önce alttan itkilerle ya da avami patlamalar şeklinde ortaya çıkan, sonra otoritelerin müdahale etmesiyle sonuçlanan bu mekânsal ve zamansal olarak farklı örneklerde, suçlama, otoritelerin takibi ve nihayette suçlananların işkence altında suçlarını kabul etmeleri biçiminde gelişen hadiseler, belirli bir "komplo imgesi"ni takip eder.[30] Batı Alpleri'ne gelindiğinde zındıklar ile cadılar da parçası kılındıkça komplonun niteliği değişir: Aynı komplo ve aynı sorgulama ve cezalandırma döngüsü içinde kovuşturmaya uğrayanlar ile her ne kadar Kilise otoritesini tehdit eden bir özelliği haizse de suçlamalardaki iddialar, "farklı bir kültür"e, "folklorik bir kültür"e ilişkindir.[31] Dolayısıyla *zındıklık ve cadılık suçlamalarının temelinde, Yahudilere ve Müslümanlara da benzer bir yaklaşımı içeren folklorik bir kültür vardır ve Kilise ya da Engizisyon bu kültürü kendi teolojik çerçevesinde ihata ederken ondan kendi teolojisinin karşı kutbu denebilecek bir kült de yaratmıştır.* Bu Ginzburg'un belirli bir ritüel ya da performans oyunu biçiminde şekillendiğini iddia ettiği kültün niteliğiyle de oynaması ve onu yeniden ayarlaması demektir.

Bu açıdan Ginzburg'un tarihsel araştırması, Yahudiler ve cüzzamlılarla başlayan bir serinin zındıklar ve cadılara geldiğinde, başta Kilise ve Engizisyon gelmek üzere otoritelerin gözünde "enseste, yamyamlığa, şeytani bir ilaha tapınmaya dayalı antik düşmanlık imgesi" üzerinden tamamıyla folklorik inançlara dayanan, işkence altında alınmış soruşturmaların tanıklıklarına da dayandırılan bir hizip ve ona özgü ritüeller icat edildiği sonucunu içerir. Bu ritüellerin en meşhuru, cadılar Şabatıdır. Elbette böyle bir icadın "ondördüncü yüzyılda Avrupa toplumunun krizi ile açlık, veba, bunlara eşlik eden marjinal grupların mahpus edilmesi veya sürülmesi"yle ilişkisi vardır; üstelik "Şabata dayalı ilk yargılamaların yapıldığı bölge, 1321'de cüzzamlılar ve Yahudiler tarafından tertip edilen sözde komploya göre biçimlendirilmiş 1341'deki sözde Yahudi komplosunun kanıtının ortaya çıktığı zamandaki bölgeyle örtüş"se de, cadılar Şabatına hastalıklardan, cüzzamlılardan, Yahudilerden ya da "antik düşmanlık"lardan elde edilerek eklenen unsurların listesinde yer alan tamamıyla folklorik unsurların kökeni "çok daha derin ve çok uzak kültürel bir

30 Carlo Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering Wicthes' Sabbath*, çev. Raymond Rosenthal, (Pantheon Books, New York: 1991), s. 76.

31 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 78.

tabakadan" çıkarılmış özellikler içerir: Hayvan biçimine (ya da donuna) dönüşme ile esrik bir halde gece buluşmalarına hayvan biçiminde uçma.[32]

Başlangıçta ona farklı anlamlar yükledikleri görülen gözleyen ile gözleneni buluşturan bir noktadır bu ve bu ilk nokta, daha sonra cadılar kültünün her iki taraf için de ortak bir kabul edilebilirlik noktasına doğru evrilmesini de sağlayacaktır. *Cadılar kültü, alttan gelen folklorun, üsten gelen teolojik ve otoriter anlayışla birleşerek birlikte ürettikleri bir külttür.* Öyleyse folklorik hayvan biçimine dönüşme inancı ile esrik bir halde gece buluşmalarına hayvan biçiminde uçma, bu kültün alt katmanında neyin yattığını, başka bir ifadeyle daha eskiye doğru gittikçe neden türediğini gösterebilecek unsurlardır. Böylece Ginzburg, *Ecstasies*'in ilk kısmında *benandanti*ye yapılan suçlamaların geçmişe dönük bir arka planını çıkarır ve neticede bunların, tıpkı cüzzamlılara, Yahudilere ya da Müslümanlara karşı popüler tepkiye, hatta zulme benzer bir şekilde ortaya çıkan, akabinde otoritelerin ihata etmek için kovuşturmalarına neden olan suçlanmalar gibi, bir suçlanma örgüsü içinden gelip üretildiğini gösterir. Bu örgüyü anlamak için ise sadece otoritelerin iddialarına değil daha çok otoritelerin iddialarını dayandırdıkları ilkelerden bile derin ve köklü olan folklorik inançlara ve kültlere bakılmalıdır.

Kitabın ikinci kısımda ise tarihsel bir açıklama yoluyla ulaştığı "daha derin ve daha uzak bir kültürel tabaka"ya dayandırıldığını belirttiği "Şabatın folklorik nüvesi"[33] için daha kıyaslamalı bir okuma yapmaya girişir. Böylece *benandanti*ye benzeyen başka kültlerin ya da "mitler, efsaneler, masallar ve ritüeller"in daha kıyaslamalı, Wittgensteinci bir dille ifade edilmiş "aile benzerlikler"ine[34] dayalı morfolojik bir tablosunu ya da arkeolojisini çıkarmaya çalışır. Neticede, Perry Anderson'un özetlemesine dayanarak ifade edersek,[35] cadıların Şabatını teşkil eden folklorik unsurların arkasında "üç kültik köken" tespit eder. İlki, Lombardiya, İskoçya, Sicilya ve Renanya'da görülen, daha çok kadınların gerçekleştirdiği hayvanlarla çevrili bir gece ilahesinin esrik tecrübeleri; ikincisi Litvanya, Dalmaçya, Macaristan, Romanya, Finlandiya, Korsika ve Kafkaslar'da görülen, daha çok erkeklerde gerçekleşen, *benandanti*nin örneğini teşkil ettiği bereketi sağlamak için gerçekleştirilen gece savaşları ve üçüncüsü de Almanya, Bulgaristan ve Ukrayna'da görülen, hayvan maskeleri takmış erkeklerin ritüel geçidi. Bunlar Kilise ve Engizisyon tarafından cadılığa dönüştürülecek folklorik inançların en azından biçimsel olarak benzeşen, ancak

32 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 80.

33 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 136.

34 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 16.

35 Perry Anderson, "Witchcraft", *London Review of Books*, c. 12, no. 21 (8 Kasım 1990); https://www.lrb.co.uk/the-paper/v12/n21/perry-anderson/witchcraft

tarihsel ve mekânsal olarak dağılmış bir tablosunu verir. Üstelik Arkaik Yunanistan ile Roma Galyasında da rastlanan bu folklorik ritüellerde, *ortak nokta fiili bir esrime içine girilmesidir*: "fiili vecdi sürekliliklerin varlığı inkar edilemez görünüyor".[36] Bunlar, "Sibirya'nın ve Lapland'ın –erkek ve kadın– şamanların esriklerini cezbedici bir şekilde akla getirmektedir" ve nihayette bu folklorik katman, "uzak bir Avrasya katmanından türemiş görünmektedir".[37] Yine de Asya esrimeleri ile Avrupa esrimeleri arasında ciddi bir fark da vardır:

> Avrasya şamanlarının katalepsisi kamusaldır; *benandanti*nin, [Hırvatistan ve Dalmaçya civarında görülen benzeri] *kresnik*inin, [Macar benzeri] *táltos*un, [Osetyalı benzeri] *burkudzäutä*nın, [Korsikalı benzeri] *mazzeri*nin katalepsisi ise her zaman özeldir. Arada sırada, karıları tarafından katalepsise şahit olunur; çok daha nadir olarak da kocaları tarafından; ancak bunlar istisnai durumlardır. Bu kahramanların hiçbirisi esrikliğini şamanik seans gibi gösterişli bir törenin merkezi yapmaz. Neredeyse bir rür telafi olarak, kamusal katalepsileri sırasında Avrasya şamanları tek tük düellolarda savaşır: Özel katalepsileri sırasında Avrupalı muadilleri ise gerçek gibi savaşlara katılır.[38]

Ecstasies'in iki bölüme ayrılmış üçüncü ve son kısımda ise Ginzburg, bu aile benzerliklerinin ya da morfolojik olarak benzeşen esrime tekniklerinin olası kaynaklarını sorgulamaya girişir. Gerçekten şamanla benzerliği "uzak bir Avrasya katmanı"na hamletmek yeterli midir?

Bu kısmın "Avrasyalı Faraziyeler" adını taşıyan ilk bölümü, aşağıda üzerinde ayrıca duracağımız bir Grek şamanizmi olup olmadığına dair tartışmalara da kaynaklık eden bir bağlantının üzerinde yoğunlaşır. Bu bağlantının aracısını, (modern anlayışta Hint-Avrupalı mı, yoksa Altayik mi oldukları anlamına gelen) kökenleri konusu tartışmalı olan, ancak Ginzburg'un İrani olduklarını varsaydığı İskitler oluşturur. Bağlantının ana sorusu da morfolojik olarak tespit edilen ve İskoçya'da Keltlere kadar uzanan bir esrime tekniği benzerliğinin Avrasya'dan Avrupa'ya yayılıp yayılmadığını tarihsel olarak izah etmenin mümkün olup olmadığına dairdir. Ginzburg, bu bağlantının, tarihsel olarak, İrani bir göçebe kavmi olan İskitlerin MÖ. sekizinci yüzyılda Kafkaslar ve Karadeniz üzerinde görülmesine ve burada sadece Balkan halklarıyla değil, Keltlerle de irtibata geçmelerine, o civardaki antik Grek kolonileri vasıtasıyla da Grek kültürüyle temas etmelerine dayalı olarak inşa edilmeye çalışıldığını belirtir.

Bu varsayımı savunanlar, "göçebe halkların sanatında resmedilen (ayılar, kurtlar, geyikler, akbabalar [griffon] gibi) gerçek ya da hayali hayvanlar arasındaki mücadele-

36 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 133.

37 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 136.

38 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 171.

lerde, (Avrupa alanında aralarına Macar *táltos*unu ya da Balkan *kresnik*ini katabileceğimiz) Avrasyalı şamanlar tarafından hayvanlara dönüşerek yapılan ruhlar arasındaki mücadelelerin bir temsilini farketmemiz gerektiğini" ileri sürerler. Bunun yanısıra, "tam dozunda bir basitleştirmeyle, [arkeolojik bulgulardaki] 'hayvan üslubu'nun şamanist bir ideolojiye kadar izlenebileceği yönünde çabalara da girişilmiştir".[39] Böylece Orta Asya'dan başlayarak İskitler-Traklar-Keltler arasındaki geçişlerin ya da yayılımların açıklanabilir hale geldiği varsayılır. Bu varsayımda "Sibiryalı avcılar, Orta Asya bozkırlarının göçebe çobanları, Trakyalılar ve Keltler" üzerinden "şamanist inançların Asya'dan Avrupa'ya, bozkırlardan Atlantik'e yayılımını izah etmek için" bir zincir kurulabileceği öngörülmüştür.[40] Yine de söz konusu folklorik kült, salt Avrasya'dan Avrupa'ya yayılma açısından izah edilemeyecek kadar derin ve yaygındır. Dolayısıyla kendi başına açıklayıcı olarak görülemez.

Bu nedenle Ginzburg, onu açıklamak için, aslında kaynağı yine Avrasya olan başka bir varsayımın ortaya atıldığını belirtir: Avrupa folklorundaki esrime tekniklerinin, Hint-Avrupalı ve Ural-Altay dil ailelerinin teşekkülünden önceki bir evrede, bir "Hint-Ural dil katmanı"nın varlığını işaret eden bir evrede geliştiği ileri sürülmüştür. Böylece esrime tekniklerinin uzak bir tarihte "ortak bir kaynak"tan türemiş olabileceği; bunun örneğin "Vedik şiirlerde Sibiryacıl niteliklere benzer şamanist niteliklerin varlığı"nı açıklamakla kalmadığı, ayrıca "Karadeniz'in kuzeyindeki bozkırlarda, Dinyeper ve Kafkaslar arasında yer alan bir bölgede, proto-Ural ve proto-Hint-Avrupa dillerini konuşan kitlelerin" varlığını da gösterdiği öne sürülmüştür. Ginzberg'e göre "tamamıyla hipotetik" olan bir varsayımdır bu ve romantik diye adlandırılabilir; üstelik, onun arkasında kıyaslamalı filolojinin öngördüğü dil ailelerine ait "çekici", ama "tehlikeli" bir modelin, "soykütüksel ağaç modeli"nin yattığını öne sürer.[41]

Ginzburg çok da böyle ifade etmez, ama bir bakıma bu "model", ondokuzuncu yüzyıl antropolojisinin kabile kavramı ile yine ondokuzuncu yüzyıl dil aileleri

39 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 214-215. Ancak arkeolojik bulgulara dayalı olarak iddia edilen göçebe sanatındaki "hayvan üslubu"nun yine İskitler vasıtasıyla ters bir istikamette ilerlediğini iddia edenler de vardır ve bu, özellikle bozkır tarihyazımının tercih ettiği bir istikamet olarak tebarüz eder. Bu üsluna "bozkır estetiği" adını veren René Grousset, "İskit hayvan sanatının Asur (veya Yunan) *natüralizm*inin süsleme gayesine döndürülmesiyle meydana geldiğini" iddia eder. Ancak sözkonusu naturalizm, bozkıra yayılınca biçim değiştirmiştir; çünkü "hayvan figürlerinin bozkır avcılarında *kesin bir şekilde sihri bir arzu yaratmış olması gerekmektedir*". Demek ki naturalizmin bozkırda illa ki sihri bir arzuya dönüşmesi gerekmektedir. Bkz., Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, s. 39-40.

40 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 214.

41 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 216.

varsayımını birleştirerek kendi kabileci yaklaşımını en erken tarihten itibaren yeniden inşa etmeye kalkışan, buna rağmen evrenselleştirmeye yeltendiği bu inşa için modelin kendisinden başka elinde hiçbir şey olmayan bir açıklama biçimidir: "Hint-Avrupa karşılaştırmalı dilbiliminin başarılarına vesile olmakla, orijinal dile en yakın gerçekliklere ulaşabileceği yanılsaması, bu dilbilimin aşırılıklarını ateşledi. Dilbilimsel fenomenleri dikey türden soykütüksel ilişkileriyle birbirine bağlı ayrı varlıklar (diller) temelinde sınıflandırarak, giderek daha eski ve daha az belgelenmiş katmanlara doğru geri gidebilmenin mümkün olduğu düşünüldü. Ancak, belgelenmiş gerçekliklerden (ağacın dallarından) yavaş yavaş uzaklaştıkça, yeniden inşa, tamamen farazi ön dillere düşme eğilimindeydi."[42] Başka bir ifadeyle, aslında olmayan diller, kültürler, beşerî ilişkiler, hatta gerçeklikler varsayılır ve bu da Ginzburg'a açıklayıcı olmayan bir varsayım olarak görülür. Hatta Ginzburg, tıpkı var olan popüler inançlara, folkorik kültlere hatta kendinden başkasına komplo atfedecek kadar yabani bir korku ve endişeler birikimine dayalı olarak Kilise ve Engizisyon eliyle inşa edilen cadılığın bir gerçekliğe dönüştürülmesi gibi, dilbilim ve antropoloji vasıtasıyla en uzak geçmişin kendi inşasına daha aşina kılınabilecek bir şekilde hayal edilerek gerçek addedilmesini tehlikeli bulur. En uzak geçmişi bile kıyaslamalı dil aileleri ve kabileci bir antropoloji ekseninde böyle yeniden inşa etmenin en sert tezahürü Nazilik olan ürkütücü ve dehşet verici bir ideolojiye geçmişten gelen bir dayanak varsaymaya yol açabileceğini ima eder.

Kısacası Ginzburg'un Avrupa'daki esrime tekniklerinin ne Avrasya'dan yayılmayla ne de Avrupa kültürünün neredeyse kategorik bir bileşeni halinde sunulan Hint-Avrupalılık ortaya çıkmadan önce farazi bir dil birliğinin ortak kaynağına bağlanmasıyla açıklanamayacağını belirtmesi; esrime tekniklerinin yayılımının bir "açıklama" değil, bir "gerçek" olduğunu ileri sürmesi; asıl açıklanması gerekenin, yaygınlık gösteren olgunun (bir "inanç"ın, bir "ritüel"in ya da bir "figüratif formül"ün) "hem uzun süreler (yüzyıllar, hatta binyıllar) boyunca muhafaza edilmesi hem de son derece heterojen bağlamlarda yayılmış bulunması" olduğunu ileri sürmesi, ona Avrupa ile şamanlık arasında başka bir varsayımda bulunma imkanı verir. *Asıl açıklanması gereken, Avrupa'daki esrime tekniklerinin hem zamansal açıdan uzun asırlar boyunca direngenlik göstermesinin hem de mekânsal açıdan yaygınlık sergilemesinin nedenidir.* Ginzburg, bu nedeni izah etmek için hem zamansal hem de mekânsal açından yaygınlık sergileyen esrime teknikleri gerçeğini, "harici tarihsel veri" ile bu olgunun "dahili yapısal nitelikleri"ni buluşturan bir yola başvurmak gerektiğini düşünür.[43]

42 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 216-217.

43 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 217.

II

Bu yolu anlattığı son bölüm, Ginzburg'un metinlerine âşinâ olanların artık şaşırmayacakları derecede çok farklı bir konu üzerinden gelir: Mitlerdeki kahramanların topal oluşunun veya masallar ve mitlerde görülen tek sandaletli ya da pabuçlu kahramanların yaygınlığı. Örneklerini Oedipus ile Cinderella'nın teşkil ettiği bu durum, Amerikalı yerlilerden Çin turna danslarına kadar uzanan bir yaygınlık sergilemektedir. Ginzburg, bu durumun, Levi-Strauss tarafından Oedipus örneğinde iddia edildiği gibi doğa ile kültür arasında salınan mitik kozmolojinin doğrulanmasını[44]

44 Bkz., Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, çev. Claire Jacobson ve Brooke Grundfest Schoepf, (Basic Books, New York: 1963), s. 216. Levi-Strauss'a göre, Oedipus'in şişkin ayaklı, babası Laios'un sol ayaklı ve dedesi Labdacos'un topal olması belirli bir örüntü oluşturur ve Oedipus mitinde örüntü oluşturan böyle daha üç ayrı birim vardır. Bunlar birbirleriyle belirli bir ilişki içinde bulunurlar. Amerika'daki yerlilerin mitlerinde de benzeri bir örüntünün var olduğunu iddia eden Levi-Strauss, mitlerdeki topallığın insanın topraktan doğması ile topraktan doğumun inkâr edilmesi şeklinde beliren bir örüntünün yansıması olduğunu öne sürer. Bu da nihayette mitteki diğer ikili örüntü olan kandaşlığın ifradı ve tefridi arasındaki mitik birimlerle birlikte Grek kozmolojisinin anlamını açığa çıkarır. Topallık böylece insanın kökenine dair; insanın topraktan mı doğduğuna, yoksa bir çift insandan mı doğduğuna dair köken iddialarını mitik düzlemde bir ikircikllik, bir bocalama, bir tereddüt şeklindeki yansımasını sunar ve şeceresinde topallıklar barındıran Oedipus da, hem topraktan doğma tasavvurundaki yalpalayarak yürüme ve hem de bir insan çiftinde doğma tasavvurundaki aşırı kandaş ilişkiler içinde bulunma durumlarını yansıtarak insanın ne tamamıyla bir çift insandan doğmuş başka bir insan ve ne de tamamıyla ttopraktan doğmuş doğal bir insan olduğunu gösterir. Topallık doğayla kültürün bu müteredditçiftleşmesinin bir göstergesidir. Mitlerdeki topallığı mevcut toplumsal iletişim biçimlerinin kırılması biçiminde yorumlayan Vernant ise, Levi-Strauss'un daha sonra buradaki yorumundan uzaklaştığını iddia eder. Bkz., Jean-Pierre Vernant, "Aksan Tiran: Oidipus'tan Periandros'a", Jean-Pierre Vernant ve Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya* içinde, çev. Sevgi Tamgüç ve Reşat Fuat Çam, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2012), s. 281-283. Vernant'mn topallığı yorumlaması, gerçekten ilginçtir. Topallık ona göre, Levi-Strauss'taki gibi ikircikli bir karakterde olsa da, simgesel olarak normal olandan bir sapmayı işaret eder. Topal, normal insanlar gibi düz ve dengeli yürümez; "tekerlek gibi dairesel bir tarzada ilerler". Bu topala olumsuz bir özellik yerine istisnai olumlu bir özellik ekler. Topalın yazgısı, "ayrıksı bir yazgının işareti veya vaadi"dir. Ancak topalın bu istisnailiği, onun "tekerlek gibi dairesel bir tarzda" ilerlemesi nedeniyle, "mekânın bütün yönleri"nin bozulmasına, yani mekana mekan özelliği kazandıran yönün yitirilmesine yol açar ve topal böylece düzen yerine kaos vadeder. Levi-Strauss'un ve Vernant'ın topallık konusunun hangi zihni iklimde gerçekleştiğine dair bir çözümleme için bkz., Miriam Leonard, *Athens in Paris: Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, (Oxford University Press, Oxford: 2005), "Oedipus and the Political Subject" adlı 1. bölüm, s. 22-95.

yansıtmadığını, mitin nihayette ulaşılamaz olan en alt katmanında yer alan, ancak giderek katmanlaşması sonucu unutulan bir *inisiyasyon törenini* işaret edebileceğini; bunun da benzer başka mitlerde de ortaya çıkan ortak bir özellik olarak, "sembolik ölüm olarak anlaşılan inisiyasyon" olabileceğini iddia eder.[45] Bu inisiyasyonun unsurları da başka mitlerde benzerleri bulunabilen yazgısı belli bir çocuk, ayakta görülen bir kusur ve (genelde ölüler diyarına ziyareti içeren, Hint-Avrupalı mitlerde genelde canavarsı bir varlığın hayvanlarını çalmak için ötelere seyahat etme şeklinde görülen) bir sınanmadır. Oedipus'un şişkin ayağı, Cinderella'nın tek ayakkabısı ya da Çin danslarında görülen sekerek yürüme taklidi bu sınanmanın simgesel bir göstergesidir. Friuli'deki *benandanti*de ya da diğer bölgelerde ona benzer folklorik kültlerin aktörlerinde olan da budur: "topluma oyun hasıl etmek maksadıyla şamanlar tarafından yapılan ölüler diyarına esrik ziyaret".[46] Dolayısıyla bunlar, ölüler diyarına bir seyahati içeren sembolik bir anlamı ya da "aynı mitik nüve"yi ihtiva eden unsurların göstergeleridir:

> ... binlerce yıl boyunca öteye yolculuk, mitlere, şiirlere, esrimelere ve ritüellere ilham kaynağı oldu. Amerika kıtasında da uzantılarıyla birlikte, Avrasya'ya yayılan bir anlatı formu, bu tema etrafında billurlaştı. Aslında, büyü fabllarının kahramanın seyahatlerine dayanan temel yapısının, (ruhun, inisiyelerin, şamanların) ölüler diyarına yolculuğu temasını yeniden işlediği tespit edilmiştir. Bu, gece tanrıçasının peşindeki esrik alaylarda; bereket için esriklik içinde mücadele edilen savaşlarda; ritüel geçit törenlerinde ve savaşlarda; topalla, tek ayakkabıyla ve yarım adamlarla ilgili mitlerde ve törenlerde açığa çıkardığımız aynı mitik çekirdektir. [Cadılarla ilgili] Şabat'ın folklorik boyutunu aydınlatmak için başvurduğumuz bütün yollar, bir noktada birleşiyor: Ölüler diyarına yolculuk.[47]

Anlaşılacağı üzere, Ginzburg'un çözümlemesinde *şamanlık temel kategorik bir yapı değil, sadece benzerleri arasında kendine özgü bir içeriği haiz olan bir tarzdır*. Bu, Orta Asya'da veya Sibirya'nın bir ucunda ortaya çıkmış bir şamanlığın giderek Avrasya'ya ve sonra da çekirdek Avrupa'ya bir şekilde yayılmış olduğunu öne sürenlerin iddialarından tamamıyla farklı bir şeyi işaret eder. Mitik çekirdeğin ortaklığına bakıldığında, ortada "seyyar bir asimetri vardır",[48] yani bütün tezahürlerinde aynı şekilde görülmeyen ve duruma göre asimetrik olarak biçimlenmiş bir ortaklaşalık vardır ve üstelik örneğin İskitler vasıtasıyla antik Grekler arasında şamani denilen unsurların yayılması gibi bir ihtimal eğer varsa bunun nedeni, şamanlığın kategorik

45 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 228 ve 235.
46 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 236.
47 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 242.
48 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 258.

olarak Avrasya'ya, hatta "Ural-Altay"a ait olması değil, her ne kadar belgelenmesi açısından sıkıntı yaşansa da İskitlerle temasın, Greklerde de, Keltlerde de, gizil [latent] olan, ancak uzun zamandan –asırlardır, belki de bin yıllardır– tortulaşmış bir kalıntı olarak mevcut olan kültürel unsurları yeniden canlandırmaları ihtimali olabilir.[49] Kısacası, *Ginzburg'un varsayımı, her ne kadar tezahürleri farklı olsa da, esrime tekniklerinin ortak bir "beşerî kültürü" yansıttığı ve bunun da görünür alem ile görünmez alem arasındaki, "duyu tecrübesi alemi" ile "ufkun ötesindeki alem" arasındaki iletişimi işaret eden "mitik-ritüelistik bir sembolizm" şeklinde görülebileceği şeklindedir.*[50]

Öyleyse bu beşerî kültür ile sembolizm, nihayette neyi gösterir? Eğer şamanlığın Uray-Altay gibi kendine mahsus bir merkezi yoksa, şamanlık asimetrik bir seyyarlık sergileyerek çeşitli esrime teknikleri örneklerinden sadece biriyse, dahası şamanlığın ferdi düzlemde kendisini gösteren, ancak bir kült olarak topluluğa dair anlamı yeniden yakalamaya çalışan Batılı diğer esrime tekniklerinden kamusal olma dışında onların gizil olan varlığını bir biçimde açığa çıkaran katalizör olma gibi bir vasfı da varsa, bütün bunları ortak bir noktada buluşturan unsur nedir?

Ginzburg'un buna cevabı bütün esrime tekniklerinin *insanın cismani (corporeal) olduğu noktasında birleşmesi* şeklindedir. Yani Ginzburg, mekânsal ve zamansal olarak dağınık bu esrime tekniklerini temsil eden şeyin, onun "evrensel unsur"unun cismanilik olduğunu iddia eder: "Yürüttüğümüz araştırma, göstermiştir ki evrensel unsur, tikel birimler (topal, yarı adam, tek ayakkabılı adamlar) tarafından değil, onları içeren –tanımı gereği, açık– seriler tarafından temsil edilir. Daha kesin bir ifadeyle, simgenin somutluğu tarafından değil, ... somut (cismani) tecrübeleri yeniden canlandıran kategorik faaliyetler tarafından". Öyle ki Ginzburg, bu "kategorik faaliyetler arasına", "cismani tecrübenin sıfır derecesi" olarak "ölüm"ü koyar.[51]

Özetlersek, *Ginzburg, şamanlığın da aralarında olduğu çeşitli esrime tekniklerine tabi "cismani tecrübe"yi cismani oluşun bir temsili veya sembolü üzerinden sergilenen bir "faaliyet" olarak görür. Faaliyetin keyfiyeti zamana ve zemine göre aldığı biçimlere dayanarak farklı mahiyetler sergileyebilir. Ancak nihayette bir tecrübenin sembolik veya temsili ifadeleridir.*

49 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 257.

50 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 261. Bu tip bir açıklama hemen aklan Jungçu arketip ya da Eliadeci kutsalın ezeli [primordial] tezahürleri meselelerini akla getirebilir. Ancak Ginzburg, esrime tekniklerinin tezahürlerinin verili olmadığını, biçimsel benzerlikler ya da aile yakınlıkları yoluyla yeniden inşa edildiğini ileri sürerek arketip meselesini devre dışı bırakır. Eliadeci kutsalın ezeli tezahürleri meselesini ise, verili bir özdeşlikten değil, eş biçimli olmanın oluşturduğu özdeşlikten hareket eden bir bakış açısına sahip olduğu için onun öncüllerini tersine çeviren bir yerden başlayarak tersyüz eder. Bkz., Ginzburg, *Ecstasies*, s. 240 ve 18.

51 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 242.

Burada "ölüm", ilginç bir nitelik arz eder. Cismaniliğin de sonunu işaret eden "ölüm", eğer tecrübenin "sıfır derecesi" ise, onun başlangıca da irca edilmiş olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Ginzburg'un ölümü, mitlerde ve ritüellerde yeniden doğum olarak sergilenen sıfır noktasındaki bir tecrübe olarak görmesi de durumu değiştirmez: "Ölüme gönderme yapan mitlerde ve ritüellerde hayata geri gelme, yeniden doğma fikri ısrarla nükseder. Sarmak ya da gizlemek gibi terimler yok oluşu rahim metaforlarıyla ifade eder. –Amniyona sarmalanmış olmak, bir iç deriye sarılmak, bir öküz derisine dikilmek, örtülmek ve benzeri gibi– tedrici olarak ortaya çıktığını gördüğümüz serilerin sonunda, yine, topallık örneğinde olduğu gibi, cismani bir seciyenin asli bir tecrübesini buluruz".[52] Üstelik mitler ve ritüellerdeki bu tür tasvirler, "potansiyel olarak evrensel sembolik görünüşlere tercüme edilmiş", cismani olmanın "öz-temsilleri"dir.[53]

Öyleyse önümüze sorulması gereken iki soru çıkar. Birincisi "ölüm"le ilgilidir: Ölümü cismani tecrübenin sonu olmak neyse de başlangıcı olarak da görmek mümkün müdür? Değilse cismani tecrübe, doğmayan bir şey ölemeyeceğine göre, ölmeden ve ölümü kendi tecrübesinin sıfır noktası olarak yeniden temsil etmeden önce, nasıl doğmuştur? Cismanilik, doğmadan, ama ölümü gözeterek, kendi kendini mi tecrübe ve temsil etmiştir? İkincisi de bununla bağlantılıdır. Eğer cismanilik mitlerde, ritüellerde, oyunlarda, masallarda, farklı tarihsel ve kültürel tezahürleriyle, belki de düşünsel ve felsefi biçimleriyle ortaya birtakım temsiller, semboller, mitik ya da masalsı, hatta düşünsel ve felsefi anlatılar ortaya çıkaran sebepse, bu durumda kendi kendini bizatihi tecrübe edemeyecektir. Öyleyse, "öz-temsiller" halini alsa da yani çeşitli tezahürleriyle kendini temsil eden temsiller, biçimler ya da suretler halini alsa da, temsil eden ile temsil edilen, biçim ile muhteva ya da öz ile suret alakasının nasıl tesis edildiği sorusunu doğurur. Nasıl olmuş da cismanilik kendini temsil etmeye başlamıştır?

Ginzburg aslında ilk soruya olmasa da ikinci soruya adını koymadan bir cevap vermiş gibi görünür. Eğer cismanilikten söz ediyorsak, onun temsili, sembolü ya da sureti de bir bedene sahip olmanın nasıl mümkün olabildiğini sorusuna verilen cevaplarla alakalı olacaktır. Konumuz olan şamanlıkla bağlantılı ifade edersek, Ginzburg'un da gösterdiği üzere, şamanlık evrensel bir cismani olma halinin tezahürlerinden sadece biriyse ve değişik yerlerde farklı tezahürleriyle görülebiliyorsa, hatta literatürün onu sıkıştırdığı avcı-toplayıcı kültürlere özgü olmayan, *benandanti* örneğinde görüleceği gibi, tarımla meşgul bir kültürde dahi bir esrime tekniği olarak

52 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 266.

53 Ginzburg, *Ecstasies*, s. 242.

görülebiliyorsa, ikinci sorumuz açısından şaman neyin karşılığıdır? Ginzburg'un bu soruya bir ilk performansın, ritüelin, oyunun ya da inisiyasyon töreninin sergilediği neyse onun karşılığı dışında bir cevabı yok görünüyor. Yine de bu, eğer Ginzburg'un cismanilik vurgusu doğa-kültür ikiliğiyle ya da karşıtlığıyla ilgili bir durumu işaret ederek soruyu dolaylı yollara yönlendirmek anlamına gelmiyorsa, zımnen de olsa bir cevap da içerir: *Cismaniliğe can veren ruh söz konusudur.* Aralarında şamanlığın da bulunduğu ve temelini cismaniliğin temsil ettiği performanslar, ruha veya onun ne'liğine dairdir.

Ancak şamanla alakalı olarak zımnen ortaya çıkan bu cevabı, örneğin ilk performansla, inisiyasyon oyunlarıyla, mitlerle veya masallarla irtibatlandırmak her zaman mümkün olmayabilir. Eğer bunların da zeminini oluşturan cismaniliği sanki kendi kendini temsil edebilir bir vakıa olarak ele almamız mümkün değilse, eğer cismanilik kendi tezahürünü ancak birtakım anlatılarda, oyunlarda veya performanslarda (Ginzburg'un da ifade ettiği üzere) bir "faaliyet" olarak temsil edebiliyorsa ya da sembolleştirebiliyorsa, bizatihi temsil ve sembol *faaliyet*inin fail ile fiil açısından belirlenmesi gerekebilir. Bu durumda zamana ve zemine göre farklı tezahürleriyle tecelli eden faaliyetin, eğer bizzat cismanilik olamayacaksa faili kimdir ve eğer cismanileşme denemeyecekse fiili nedir?

2. "Mağara"dan Nasıl Çıkılır?

Oğuz Haşlakoğlu, "Ne zaman *Homo Sapiens* tarih öncesi o en erken koşulları içinde düşünülse, bu aşamada insanın öncelikle tam bir yaşam mücadelesi içerisinde olduğu akla gelir" der. Bu haliyle "ait olduğu besin zincirinin bir parçası olan" ve "diğer canlılardan hiçbir biçimde farklı" görünmeyen *homo sapiens*, "avcı-toplayıcı hayat tarzı içinde kimi zaman sığındığı ve daha çok da bir ritüel mekânı olarak kullandığı anlaşılan mağaralarda gerek teknik gerekse estetik açıdan hayranlık uyandıran o resimleri" de yapabilmiştir. Dolayısıyla, bir anlamda Ginzburg'ta cismani oluşun sergilenmesi, temsili ya da sembolik bir icranın da aracı olan ritüeller Haşlakoğlu'nda öncelikle mağaralarda gerçekleştirilmiştir. Ancak Ginzburg ile Haşlakoğlu arasında başka bir fark daha vardır: Haşlakoğlu'nda bir ritüel varsa bu, henüz ortada temsil veya simge üretimi aşamasına geçememiş bir ritüeldir. Bu nedenle Haşlakoğlu, *homo sapiens*'i, "gece gündüz karanlık olan bu kapalı doğal mekânlarda sadece bu [resim yapmaya dönük] amaç için çeşitli aydınlatma araçları (karpit vs.) icat etmiş" bir tür olabilse de,[54] ne mağaralardaki ritüelleriyle ne de icatlarıyla tanımlar; *homo sapiens*, "tekerleğin icadı dahil her türlü bilimsel ve teknolojik gelişim"in de kaynağı

54 Oğuz Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", *Sanat Felsefesi ve Estetik Yazıları* içinde, (Sentez Yayıncılık, Bursa: 2019), s. 17.

olabilecek[55] derecede başka bir icatla, "o ana dek yeryüzünde canlı hiçbir varlığın bırakmadığı ... anlam içeren iz ve işaretler olarak" resim yapma becerisiyle *homo sapiens*'liğini sergiler. Resim yapmak Haşlakoğlu'nda, kendisini öncelikle mağarada gerçekleştirmiş *homo sapiens*'in "kafasını kaldırmayı başararak gerçekleştirdiği" ve bu başarıyla mağaradan çıkmasını sağladığı bir beceri olacak kadar belirleyicidir.[56]

Böylece Haşlakoğlu çeşitli alet edevat yapabilen, bazı ritüelleri de olabilen, ancak temel nitelikleri hayatta kalmaktan ve içgüdü sahibi olmaktan oluşan *homo sapiens*'in Platon'un bizde *Devlet* adıyla bilinen *Politeia*'sında Sokrates'in bir istiare olarak kullandığı mağarasıyla en azından şeklen benzeşen bir mağaradaki bu becerisini anlamak ve anlamlandırabilmek için, onun mağara duvarlarına çizdiği resimlerdeki "anlam içeren iz ve işaretler" üreten faaliyetine odaklanır: Tarih öncesi bir dönemde *homo sapiens*'in mağara duvarlarına çizdiği ve bugüne kadar da ayakta kalabilen bu resimler, "çizgi çizme fiili"nin icadıyla anlaşılması gerekmektedir. Öyle ki Haşlakoğlu, "doğanın içinde doğadan bağımsız özerk bir alan"ın açılmasına yol açan bizatihi bu fiil nedeniyle, beşer tanımlarına "çekinmeden" yeni bir tanım daha eklenebileceğini söyler: "*homo linea*", yani çizgi çizen insan.[57] İşte mağarada icra edilen bu fiil, Ginzburg'ta aradığımız cismaniliğin kendi kendinin ötesine geçen temsillerinin sorgulanması için de bir vasıta sunar.

Mağaranın tanımını da değiştirecek bir şekilde, *homo sapiens*'ten *homo linea*'ya doğru yaşanan bir dönüşü beraberinde getirecek yeni bir ekleme değil midir bu? Öyleyse *homo sapiens* nasıl *homo linea* olur? Neye yönelerek ve neyi müşahede ederek döner; böylece başka bir mağaraya, "ontolojik bir sembol olan mağara"ya, "*Politeia*'da Sokrates'in de betimlemelerinden açık olduğun üzere *doksa*'yla ifadesini bulan hakikatin kalp, sahte (*pseudos*) türevlerinin bir temsili olarak 'karşı hakikat'"i[58] işaret eden bir mağaraya nasıl düşer? Ya da *homo linea*, Platoncu bir "mağara"ya düşer mi? *Homo sapiens*'in ilk hayat tarzına uygun bir mekân olarak mağaradan "ontolojik bir sembol" de olan bir istiare olarak mağaraya geçiş var mıdır? Dahası hem *homo sapiens*'in dönüşüm geçirdiği mekân olarak, hem de Sokratesci bir istiare olarak mağaradan çıkış var mıdır? Bütün bu soruların da şamanla ilişkisi nedir?

Bu bölümde Haşlakoğlu'nun yazılarıyla söyleşerek bu soruların peşine düşeceğiz. Ginsburg'un ritüellerde, inisiyasyon performanslarında ya da masallardan mitlere çeşitli anlatılarda kendisini gösteren bir kendini ifade tarzı olarak cismanilik meselesine Haşlakoğlu'nun çizgi çizme fiili ekseninde tanımladığı *homo linea*'nın nasıl bir

55 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 20.

56 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 20.

57 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 22.

58 Oğuz Haşlakoğlu, "Hafızanın Çölünde Bir Doğum Sancısı: *An-a-mnesis*", *Felsefece* içinde, (Hece Ankara: 2021), s. 119 ve 116.

açımlama getirebileceği sorusu da aklımızda olacak. Ancak söyleşimize antropolojiye nörolojinin bakış açısını da katarak mağara çizimlerini anlamlandırmaya çalışan ve bu çizimler üzerinden zihin konusundaki antropolojik bulguları Platon'un mağara istiaresiyle de ilişkilendiren *Mağaradaki Zihin* çalışmasıyla James David Lewis-Williams'ı da dahil edeceğiz. Her iki isimde de ortaya çıkan şaman figürü ise hem fiili hem de sembolik mağara yanında söyleşimizin başka bir konuğu olacak.

I

Haşlakoğlu, *homo sapiens*'ten *homo linea*'ya doğru seyreden sürecin faaliyeti olarak görülen çizgi çizme fiilinin ortaya çıkışını *önce* serebral bir süreç olarak tasvir eder. Yani çizgi çizme beyinle ilgili bir durum olarak hasıl olmuştur. Yine de bu öncelik, ona göre, söz konusu sürecin bir *ilk tarih* tesis etmesi anlamına gelmez; aksine "her çizilme fiili itibariyle yegane kökeni olan boyutsuz noktadan ber an yeniden" aynı fiili bugün dahi tekrarlayabilmemizi; bu açıdan "fiilin", kendimizi o "ilk ressam"ların yerine koyabilmemizi sağlayacak derecede "ontolojik ilkesi" veçhesiyle ele alınması gerektiğini hatırlatır. Başka bir ifadeyle, bu süreç bugün de bakidir ve türü ilgilendirdiği kadar, her eline ilk çizgi çizecek vasıtayı alarak çizgi çizme fiilini gerçekleştiren tekil şahsı da ilgilendirir. Elbette şamanı da.

Dolayısıyla serebral sürecin neyi tasvir ettiği önemi haizdir.

Her ne kadar aşağıda nasıl ontolojik bir ilke halini aldığına dair ayrıntılı bir değerlendirme yapacağımız çizgi çizme fiilini gerçekleştirme becerisi serebral sürecin bir neticesi ise de öncesini ve sonrasını belirleyen unsurlar sürecin tasviri için dikkate değer bazı başka hususlar ortaya koyar. Bunlar *homo sapiens* ve *homo linea*, dolayısıyla da şaman arasındaki farkları belirleyecek denli önemi haiz hususlardır. Haşlakoğlu, *serebral süreci tasvir etmeye geçmeden önce*, "içgüdü" ile "içtepi" arasında bir ayrım yaparak *homo sapiens* ile *homo linea* arasındaki farklılaşmayı göstermeye çalışır. Burada *homo sapiens*, hayatta kalma mücadelesi içinde besin zincirindeki diğer canlılarla, en çok da hayvanlarla arasındaki farkı henüz farkedememiş olarak teharüz eder. Bu açıdan çizgi çizme fiili sonucu ortaya çıkan "çizgi" açısından da *homo sapiens* diğer canlılardan farklılığını henüz ortaya koyamayabilir. Haşlakoğlu, buna arının yaptığı peteğin altıgen bir görünüme sahip olmasını örnek gösterir. Arı "hep aynı şeyi" yapar. Bu özellik arı dışındaki başka canlılarda da gözlenebileceğinden, Haşlakoğlu bir genellemeye başvurur: Bütün "canlılar, gerçekten de yaşamlarının en azından bir döneminde *duygusal, somut sonuçlar için zihinsel, soyut ilke*" kullanmaktadır; "ancak bu ilkeyi kullanırken, hep aynı şeyi, hep aynı şekilde" yapmaktadırlar.

İşte "içgüdü" burada devreye girer: Diğer canlılarda da görülebilen, "duygusal, somut sonuçlar için zihinsel, soyut ilke" kullanımıdır "içgüdü" ve *homo sapiens* de

bu tür bir "içgüdü"ye sahip olma anlamında diğer canlılardan farklı olmayabilir. Çünkü bu tür bir "ilke"ye "içgüdü" dememizin nedeni, "icat ya da yaratıcılıktan ziyade tekrara dayalı olması"dır. Elbette bu, başka canlılarda da "duygu" ve "zihin" olabileceği anlamını taşır.

Bu *homo sapiens*'ten *homo linea*'ya geçişte "içgüdü"den farklı bir şeyin işbaşında olduğu anlamına gelir: Diğer canlılardan farklı olarak "insan soyut bir ilkeyi uygulamada her zaman değişken, çeşitleyici, yenilikçi dolayısıyla da özgür davranabiliyor. Demek ki diğer canlıların fiilinde olmayan bu *özerk, kendi ilkesini/yasasını kendisinden alan özellik*, insanın diğer canlılara göre yaptığını içgüdüsel değil özgür biçimde yapıyor olması ile onlardan 'meydana getirmenin' tarzında (*modus*) değil, özerkliği gereği zorunlu biçimde 'normatif' oluşunda ayrılıyor". Öyleyse diğer canlılardan çizgi çizme fiilindeki itki de dahil aynı tür "içgüde"ye sabip olmakla ayrılamayan, ancak kendi ilkesini normatif olarak kendisi koyabilmekle, yani özgür olmakla bir fark yaratan "insan"ın farklılığı *nomos* sahibi olmasından mı kaynaklanır?

Haşlakoğlu burada kullandığı "normatif" kelimesinin "daraltılmış o en genel davranış temelindeki 'değerlendirme ölçüsüne bağlı olma' tanımının ötesinde bizatihi değerlendirmeyi mümkün kılan 'değer bağlamı' olarak" anlaşılması gerektiğini hatırlatır. Bu anlamıyla *nomos* "temel değerin ahlaki ya da estetik olmadan önce onları mümkün kılan 'bilgi değeri'" olarak anlaşılmalıdır. Ancak buradaki şamanlık konusunda da karşımıza çıkacak asıl sıkıntı, *homo sapiens*'te çizgi çizme faaliyetini oluşturan serebral sürecin bu tür bir normatifliğe bir daha ihtiyaç duymamasıdır. Yani, *nomos* mu, yoksa serebral süreç mi çizgi çizmeye *homo sapiens*'ten *homo linea*'ya geçişe kendine özgü bir nitelik kazandırmıştır sorusu cevapsız kalır.[59]

Bunun yerine, normatif bir bilgi değeri anlamında özgürlüğün ve özerkliğin ya içinde mündemiç kaldığı ya da hakikaten kaybolduğu bir "kendilik bilinci"nden bahsetmeye başlar. Ancak bu ikisi arasındaki farkın sanki "mecazi" olduğunu ima eden bir açıklamaya başvurur. Çizgi çizmenin de dahil olduğu "meydana getirme" açısından diğer canlılara da "mimar" ya da "mühendis" diyebiliriz, ancak bir farkla: Onlara "mimar ve/ya mühendis derken bu ve benzeri sıfatlara anlamını veren özellik, bilmedeki bu 'kendilik bilinci' (*self-consciousness*) *derece*sine bağlı özgürlük ve yine ancak buna bağlı olarak anlaşılmak kaydıyla yaratıcılıktan geldiği için arının (ve tüm diğer canlı türlerinin) 'meydana getirme' fiilinde bu ve benzeri sıfatların kullanılması ancak mecazi bağlamda mümkün görünüyor".[60]

59 Bunun şamanlık konusunda birisi şamanlığın icadı ve birisi de şamanlığın keşfi gibi bir farklılaşmaya yol açacağını ileride göreceğiz. Buradaki bağlamımız açısından ifade edersek, icat serebral, keşif ise normatiftir.

60 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 20-21; italikler eklendi.

Burada tasvir edildiği biçimiyle "bilinç"in de *homo sapiens*'in *homo linea*'ya dönmesi açısından bir fark oluşturmadığını ("Doğada tasarım [mimarlık] ve inşa [mühendislik] yapabilen ya da önüne deneysel olarak konulan pek çok 'neden-sonuç bağlamı farkındalığı' gerektiren problemin altından kalkan 'kendilik bilinci' sahibi pek çok canlı olabilir"[61]); dolayısıyla "bilinç"i de "duygu" ve "zihin"le birlikte "içgüdü" safına yerleştirmemiz gerektiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak şunu da eklemek gerekmektedir: *Homo sapiens*'in diğer canlılardan bir ayrışması varsa, bu özgürlük ve yaratıcılık da sunan bir "derece" ayrışmasıdır. Buradan da Haşlakoğlu için serebral sürecin ne anlama gelebileceğine dair bir neticeye ulaşırız: "... burada söz konusu olan, *diğer canlılardan 'başka' bir bilinç yapısı taşımak değil; aynı 'bilinç'* [hatta aynı "duygu" ve "zihin"] *yapısında 'kendilik bilinci' seviyesi olarak 'farklılaşarak' evrim içinde bilinç esasında en uç noktaya evrilmiş olmaktır*".[62] Demek ki *homo sapiens*, başka olduğu için değil, evrim içinde aynı olduğu *diğer canlılardan derece ve seviye açısından* farklılaşan bir duygu, zihin ve bilinç yapısına geçebildiği için farklılaşmıştır. Aynılıklar "içgüdü" safı altında toplanabilir. Peki ama başka bir örneğini Lewis-Williams'ta bulacağımız derece ve seviye olarak farklılaşan veçhe nasıl ve nereden doğmuştur?

Burada serebral süreci de ifade eden "içtepi" devreye girer. Onun devreye girmesiyle de sahne olmasa da perde değişir: Kendimizi doğrudan mağara duvarlarına resim yapan o ilk ressamların yerine koymaya çalışmakla başlayan bir perde, bir *pathos* perdesi açılır. *Pathos*, "ruhsal durum, teessür, hissiyat" demektir ve ondan da "tepki verme" doğmuştur. Dolayısıyla *pathos*, "dışsal bir olguya değil içsel bir hisse, adeta bir tür zorlanmaya maruz kalmak" anlamına gelir. Ancak zorlanma, çizgi çizme fiiline zorlayarak çizgiyi hasıl ettiği için, başka bir ifadeyle çizgi çizme fiilinin "ontolojik ilkesi" henüz oluşmadığı için, *kronolojik olarak önce* serebral sürece aittir. Bu önceliği, "nörolojik kökenli evrimle iç içe" geçen ve tıpkı "buluta bağıl nem oranına bağlı olarak oluşan yağmur örneğinde olduğu gibi", "yaklaşık 3.3 milyon yıllık 'hominid' taş alet teknolojisinin ... tecrübesiyle *ağzına kadar dolan serebral bardağın mimetik içtepi*"si sağlar. Başka bir ifadeyle, serebral süreç, örneğin basit alet yapımlarıyla ya da mağaralarda yapılan ritüellerle öyle bir hadde ulaşır ki "ulaşılan 'kendilik bilinci' dolgunluğunda gerçekleşen bir tür 'taşarak dökülme' fiili" ortaya çıkar. *Pathos*'a bağlı bu durum çizgi çizme fiiline atfedilen *mimesis* için önemi haiz bir konudur, çünkü önce alet yapan ve bu arada çizgi çizeceği mağarayı aydınlatacağı vasıtaları da icat eden *insansı*ların (ya da *hayvansı*ların) bir tür kendilik bilinci *arzu*su içinde olduğunu işaret eder. Çünkü serebral sürecin, arzunun nasıl

61 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 21.

62 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 21; italik eklendi.

anlaşılması gerektiğini de işaret ederek örneğin "bir 'içgüdü' (*Instinkt*; *instinct*)" olarak değil, "bir 'içtepi (*Trieb*; *impulse*)" şeklinde gelişmesi ve nihayet bir serebral taşmaya dönüşmesi, "bir tür tersyüz etme" olarak da ifade edilen, "kendisini bir içsellik olarak 'dünya gözüyle' görmek amacıyla doğrudan dışsallaştır"ma arzusuna denk düşer.[63] Başka bir ifadeyle kendisini bir içsellik olarak görme arzusu, mimetik bir içtepiyle, serebral taşmaya neden olmuş ve kendisini görebileceği dışsal bir iz olarak çizgiyle kendisini seyredebileceği bir fiile dönüşmüştür. Serebral taşmaya neden olan ve kendisini dünya gözüyle görmeyle neticelenen içtepisel arzu, çizgi çizme fiilini ortaya çıkarmış; hasıl olan faaliyet de bu arzunun ifası biçimine bürünmüştür.

Bu nedenle fiilin ontolojik ilkesi, bu mimetik içtepi olarak taşan serebral arzudan her halükârda *sonra* gelir ve bir ifadeye kavuşur: "Çizgi çizme eğer ... *kendini 'kendilik' (self) olarak (kendi kendisini) görme ve tanıma arzusu* ise, o halde çizgi onu ilk çizene bu tecrübi ontolojik bağlamda" ancak "çizenin kendisini" ifade eder. Yani, çizgi çizme fillinin ifade ettiği tecrübi ontolojik bağlam, "çizgi doğrudan çizeni" çizdiği için "yalnızca çizen için anlam ve değer taşıyacaktır".[64] Ancak bu tabloda tecrübi bağlamı görebilmemiz mümkün ise de "ontolojik" bağlam nasıl hasıl olmaktadır? Nasıl *sadece* çizen için anlam taşıyan bir çizgi, kronolojik bir öncelikten çıkıp ontolojik bir öncelik halini alarak *homo sapiens*'ten *homo linea*'ya dönüş için genel geçer bir anlam ifade edecektir?

Bunun cevabı arzu üzerinden kendi içinde mündemiç görülebilir. Eğer basit alet edevat yapımıyla kendisini gösteren serebral süreç, bir *pathos* halinde, sonunda taşacak derecede bir arzuya yol açmışsa, bu arzu da kendini görme ve tanıma arzusu olarak kendisini kendi dışında da tanıma ve görme biçimine bürünmüşse, tek bir serebrumu değil aynı alet edevatla iş gören aynı sürece müteallik bütün serebral süreç altındakileri, yani *homo sapiens*'i ilgilendirir olmalıdır. Ancak Haşlakoğlu bu süreci, *homo sapiens*'in beynine dayalı olarak başlayan anlatısını *homo linea*'nın ortaya çıkmasıyla birlikte başka bir sahneye tevdi ederek dönüştürür. Bu dönüşüm *homo sapiens* sahnesinin bir tadili mi, yoksa kendi başına anlam ve değer taşıyan başlı başına tekil bir sahne mi olduğu sorusu bu açıdan önem taşır. Bu nedenle arzudan çıkan ontolojik ilkenin keyfiyetini anlamak için önce *homo sapiens*'e dair klasik antropolojik sahne ile Haşlakoğlu'nun (denebilirse) onu tadil ya da tevdi etmesi arasındaki bazı farklara işaret etmek gerekebilir.

63 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 23; italik eklendi.

64 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 23; italik eklendi.

II

James David Lewis-Williams, mağara duvarlarında keşfedilen ve daha çok hayvan biçimli oldukları gözlemlenen çizimlerin sadece onların atfedildiği, eski ve yeni diye ayrı bir tasnife de tabi tutulan taş devri insanını değil, "doğrudan bugün insan olmanın ne demek olduğu"nu anlamak için önemli olduğu iddia eder.[65] Tıpkı Ginzburg'un cismaniliği gibi benzer özellikler sergileyen çizimlerin değişik coğrafyalarda değişik zamanlarda görülebilmesi, bunların birbirlerine nasıl bağlanabileceği sorusunu doğurmakla birlikte, Lewis-Williams'ın asıl dikkat çektiği husus, farklı dönemlerde ve farklı coğrafyalarda ortaya çıkan ve benzer şeylerin sergileyebileceği etnografik tasniflerden *önce*, bunların ortak bir insan olma vasfını işaret edebileceğidir. İnsan olma vasfını değişik coğrafyalara (örneğin Sibirya'ya ya da Avusturya'ya veya Avrupalıların işgali öncesi Amerika kıtasına, sınırlı bir safhada tutulmak kaydıyla da Avrupa'ya) ve o vasfın tezahür etme biçimlerine dayalı olarak değişik zaman dilimlerine (örneğin Paleolitik veya Neolitik denilen dönemlere) bölerek her birini kendi içinde sergiledikleri niteliklere bakarak araştıran, yani farklılaştırarak inceleyen etnografyadan *önce*, antropolojik bir mekan ve zaman içinde şekillenmeye başlayan ortak bir insan tanımı, bu tasnifleri, tekrar zamanla ve mekanla kayıtlı bir hale getirmek üzere, zamandan ve mekandan bağımsız olarak işleyen bir vazifeye koşmaya çalışır. Sibirya'daki veya Güney Afrika'daki bir mağarada ya da kayada bulunan çizimler ile diyelim ki Fransa'nın güneyindeki çeşitli mağaralarda bulunan çizimler, böylece etnografya vasıtasıyla farklı zaman kümesine ait olarak varsayılsa da antropoloji vasıtasıyla o kümenin dışına da çıkarılarak ilk insanın nasıl çizim yapabildiği sorusuna cevap teşkil ettiği varsayılacak bir hale büründürülür.

Burada antropoloji ile etnografyanın her zaman çakışması gerekmeyebilir; örneğin Sibirya'ya özgü çalışmalarda şekli şemaili belirmeye başlayan ve genelde mağara çizimleriyle birlikte anılan şaman, *folklorun da katkısıyla ve Şarkiyatçılığın menzili dahilinde*, çok da antropolojik bir veçhede karşımıza çıkmaz. Sanki hep doğaüstü ya da olağanüstü bir varlık gibi resmedilir. Bunun nedeni, *gözlemlenebilir olgulardan hareketle tesis edildiği varsayılan etnografyanın şamanı antropolojik bir filogenesise değil hususi bir etnogenesise bağlamaya çalışması ve böylece varsayılan bir etnik grubun bütün tarihyazımının bu şamanın merkez kılındığı bir çerçeve içinden anlatılmaya gayret edilmesi*dir. Dolayısıyla etnografyanın anlatısında şaman sadece başlangıçta değil, sonda da görülür; o hep vardır ve farklı kılıklar altında da olsa hep olacaktır. (Bu nedenle, ilk bölümde ele aldığımız, ancak aşağıda farklı bir bağlamda yeniden döneceğimiz üzere, en eski

65 James David Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, çev. Tolga Esmer, (YKY, İstanbul: 2022), s. 19

Türklerden başlayarak Türklerin tarihini anlattığı varsayılan "bozkır tarihyazımı", ister farkedilerek yapılsın, isterse de farkedilmeden, geniş manada antropolojinin kendisi için tahsis ettiği ve kendisine geri dönülemeyecek şekilde aydınlattığı yolda yürüse de aslında *antropos* fikriyatı olmayan etnografya üzerinden de yürür).

Ancak antropolojide de bir şaman vardır ve bu şaman (çok ilgisiz bir benzetme gibi görülebilse de aşağıda daha aşikâr hale getirmeyi umduğumuz bir şekilde), Heidegger'in varlık nedir sorusuna cevap aramak için kurguladığı *Dasein'in* antropolojik bir versiyonuna benzer. Örneğin Lewis-Williams, şamanı, "görsel, işitsel ve bedensel deneyimleri, sıklıkla katmanlara ayrılmış bir alternatif gerçeklik" doğuran, bu alternatif gerçekliğe erişimi olan, bunun da bedenden ayrılmaya ya da transa yol açtığına inanılan "bir dizi değişmiş bilinç durumu" olarak tanımlar.[66] Her ne kadar etnografik izleri silinmeye ve belirdiği uğrakta farklı bir şeye tercüme edilmeye çalışılarak antropolojinin ortak havuzuna dahil edilse de, bu şaman aslında mağara ya da kaya çizimlerini gerçekleştiren (Haşlakoğlu'nun ifadesiyle) "ilk ressam"dır ve onun tarihsel olarak var olup olmadığının, etnografyasının olup olmadığının hiçbir önemi yoktur. Belki etnografik olanına şamani (shamanic), antropolojik olanına da şamanist (shamanistic) denebilir, ancak neticede tablo değişmez: Her ne kadar Lewis-Williams bu ayrımda "şamani"nin, "şamanların davranışlarını ve deneyimlerini" ya da "trans" veya esrime halini işaret ederken, "şamanist"in de "çok daha geniş bir davranış yelpazesini", bir takım ritüellerde şamanların "rolü"nü ya da bu role uygun başka ritüelleri gösterdiğini belirtse de[67], Ginzburg'un cismanilik bağlamında izah etmeye çalıştığı bütün hallerin nihayette "şamanist" olduğunu da belirtmek gerekir. Başka bir ifadeyle, Ginzburg'ta şaman, antropolojik bir fail olarak ortaya çıkmaz. Sadece kültürüyle vardır. Sanki ona dair bütün etnografik tasvirlerin toplamından sağaltılmış bir hal ile tezahür eder. Ginzburg için şamanın "değişmiş bilinç durumu" olarak tarif edilmesinin bir önemi yoktur; onun için farklı coğrafyalarda, farklı kültürlerde, farklı zaman dilimlerinde ve farklı ifade biçimleriyle esrime tekniklerinin "şamanist" karakteri, araştırmasının selameti için yeterli görünür.

Ancak eğer şamana ilklik (mesela ilk ressamlık) atfedilecekse, Ginzburg'un cismanilik üzerinden yaptığı çözümleme yeterli gelmez. Bu olsa olsa, etnografyanın kendine özgü şamanının değişik coğrafyalara ve dönemlere yayılımını işaret eder. Belki çeşitli esrime teknikleri açısından şaman ile örneğin cadı arasındaki farklılıkları ve hem kültürlerce hem otoritelerce hem de bilimsel araştırmalarda bilimadamlarınca onlara farklı muamele biçimlerini soykütüksel bir çözümlemeye ve kıyaslamaya tabi

66 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, 121.

67 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, 161.

tutabiliriz; ancak kendi başına bir davranışı ve deneyimi olan şamana antropolojik olarak niye ihtiyaç duyulduğunu Ginzburg'un çözümlemesinde görmek pek de mümkün değildir. Çünkü onun çalışması, şaman tanımını, etnografyanın sınırlı sahasına ve safhasına; yani, şöyle ya da böyle ilkel toplumlara ya da mevcut toplumların (tarımdan bile önceki) ilkel dönemlerine doğru zaten kendiliğinden çeker ve ikinci safhaya ve sahaya, antropolojinin şaman inşasına ancak cismanilik kümesi altında ulaşabilir. Ancak bu nokta tam da Günzburg'un çalışmasının nihai noktasıdır; Ginzburg bizi antropolojinin kapısının önüne getirip bırakır. Dolayısıyla hep bir ilk safhada ve sahada kalmışlığı veya mitlerde, ritüellerde ya da kültlerde bu ilk safhanın hep bir kalıntısının mevcudiyetini gösterir. Öyleyse "şamanist"ten önce "şamani" nedir sorusu, yani antropolojinin sorusu önem kazanır: Belki de antropolojik olanı da belirleyecek, hatta onu önceleyecek derecede, şamani davranış ve deneyimi ya da Lewis-Williams'in adlandırmasıyla kendilerinde "bir dizi değişmiş bilinç durumu" oluşan "görsel, işitsel ve bedensel deneyimleri" ilk kim deneyimler?

İlk akla gelen cevap, elbette şaman olacaktır. Bu durumda, etnografyanın türlü türlü zamanlarda ve türlü türlü yerlerde türlü türlü halleriyle resmettiği şamani unsur, sürekli kendini tekrarlayan bir şeye dönüşür; hatta bir "ebedi dönüş" halini alır ve mesele kozmogoniye kadar uzanan "arkaik bir ontoloji"nin başlangıçtaki hali ne ise onun arketipik denilen türlü türlü temsillerle veya sembollerle sergilenmesine dönüşür.[68] Öyleyse şamanlığı örneğin doğrudan Sibirya'ya ve hatta doğrudan en eski Türklere bağlayan (ve doğrusu birçoğunu *analitik olarak takip etmenin bile güç olduğu*) çalışmaların uyumsuzluğuna düşmeden,[69] dolayısıyla etnolojik çalışmaların

68 Burada Eliade'nin aslında şamanlık çalışmasıyla da uyumsuz "ebedi dönüş miti"ni kastediyoruz. Bkz., Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, çev. Ayşe Meral, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2020).

69 Bu analitik olarak uyumsuz çalışmaların nasıl kaynaklandığını başka bir bağlamda ele alacağız. Ancak burada şu kadarını söylemekle yetinelim: Son zamanlarda yapılmış bir çalışmada, "ilk şamanlar"a ayrılan bir bölümde, "şamanizm"in "animist düşünce yapısının gelişmiş bir biçimi" olduğu söylendikten sonra, bu gelişmişliği izah etmek için onun "şamanlardan oluşan bir din adamı grubuna, çok çeşitli dinsel törenlere, mitler yönünden zengin geniş bir pantheona" sahip olduğu söylenir. Yani buradaki tasvire göre, şaman din adamı, şamanizm de bir dindir. Bu haliyle animizm ile şamanizm, şamanizmin bir panteonu, din adamı ve dini ritüelleri olması hasebiyle farklılaşır; animizmin "ruh tapıcılığı" olarak tanımlandığı bu tasvirde, şamanizde ise "ruh inancının yanı sıra yaratıcı bir Tanrı inancı"nın da yer aldığı öne sürülür. Bu tasvir o kadar ileri gider ki genelde "gökle ilişkilendirilen yaratıcı bir Tanrı evreni, insanları, hayvanları ve hatta belki de diğer alt tanrıları yaratmıştır. Fakat yaratılış gücü yalnızca bu Gök Tanrı'sına ait değildir. Gök tanrısı patheonun başında durur, diğer alt derecedeki tanrılarda da yaratma gücü vardır" denir. Bu nedenle "Sibirya Şamanizmi politeist bir görünüm" sergilemektedir. Bu durumda ruh inancına sahip animizmle tanrı veya

dışardan kuşatılmışlığına kapılmadan,[70] bir fail olarak şamanın hangi fiiliyle şaman olduğunu antropolojik olarak gösterebilmenin mümkün olup olmadığına bakmak gerekmektedir.

Elbette bu tür bir gereklilik, Levi-Bruhl gibi ifade edersek, "ilkel insana özgü zihinsel yapının ayrılmaz parçası olan ve kimsenin artık varlığını ya da önemini tartışmadığı temel bir zihinsel canlandırma"dan[71] yola çıkmadığımızdan, bu "canlandırma"ya verilen bir karşılık gelen; dolayısıyla, Freud gibi ifade edersek, "psikolojik bir teori"ye dayalı olarak" bir "ilk insan *Weltanschauung*'u" içeren[72] animizmin ve ona bağlı büyünün de en azından başlangıç olamaması itibarıyla

tanrılar inancına sahip şamanizmin oluşturduğu dualist tasvir vardır ortada ve bu düalizmin iki türlü ortaya çıkmış olması gerekir. Ya ilk şaman bir *demiurgos* gibidir ve veya animizmden şamanizme geçiş evresinde "ruh" dönüştürülmüş ve tanrısallaştırılmış olmalıdır. Oysa tasvir bu ihtimallerin hiçbirisine yaslanmaz. Temelde yapılmak istenen şamanizmi animizmden koparma ve okuyucusunu, şamanizmin animizden daha saygın ve soylu bir evren tasavvuruna sahip bulunduğuna ikna etme çabasıdır. Hal bu olunca "ruh tapıcılığı" olarak tarif edilen animizden, yani sözde cansız varlıklara canlılık atfeden bir sistemden "daha komplike bir inanç sistemi" olan, başında Tanrı'nın, etrafında da (her kimseler onlar) alt tanrıların olduğu bir sistem olan şamanizme "ruh" üzerinden nasıl geçildiği, hatta gerçekten animizden şamanizme bir yol olup olamayacağı sorularının cevapları meçhul kalır. Bize sadece "hayvan, av ve doğa tasvirlerinden şaman tasvirlerine doğru evrimleşen bir sürecin olduğu açıktır" denir, niye ve nasıl "açık" olduğuna dair tek bir cümleye yer verilmez. Yani yazarın gözlediği şey de, burada sözkonusu ettiğimiz mağaralardaki çizimlerdir; ancak o çizimlerdeki hayvan ya da doğa tasviri ile insan tasviri arasındaki bir geçiş öngörür gibidir, ama nasıl hiçbir açıklama sunmaz. Kısacası, yazar, etnografik, hatta tarihyazımsal bir çabadan ziyade, muhtemelen sadece Türkolojideki eski Türklerin dini çalışmalarındaki ya da M. Fuat Köprülü'nün ifadesiyle "Türk Tarih-i Dinisi"ndeki gibi bir şey, bir din olarak "Altay Şamanlığı" *inşa etmeye* yeltenmektedir. Dolayısıyla burada tasvir edildiği gibi bir şaman ya da şamanlık tasviri Ziya Gökalp'te, hatta şamanlığın en önde gelen taraftarlarından Abdülkadir İnan'da bile yoktur. Yazar en eski Türklere has bir din inşasına girişmiş, ancak bunu bugüne de vazeden bir din gibi kurgulamak da istemiş; ancak bunu örneğin Yusuf Ziya Yörükan kadar dürüstçe de yapamamıştır. Bkz., Sergen Çirkin, *Güney Sibirya Arkeolojisi ve Şamanizm*, (YKY, İstanbul: 2022), s. 327 ve 361. Bu konuya aşağıda *Tengri* bahsinde döneceğiz.

70 Etnolojik şaman çalışmaları, bir *etnos*'u dışardan kuşatarak onu kendi içine kapamaya çalışır. Bu kapsayıcı unsurun bizatihi kendisi, dışardan her şeyi kuşattığından bu sınır çizgisinin dışındaki unsurların şu ya da bu şekilde tarifi, tasnifi ya da tasviri çok da önem taşımaz. Analitik uyumsuzlukları da buradan gelir.

71 Lucien Levy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev. Oğuz Adanır, (Doğu Batı Yayınları, Ankara: 2018), s. 23. Kitabın başka bir dildeki nüshasını göremedim; dolayısıyla buradaki "zihinsel"in "mental" kelimesine karşılık geldiğini varsayıyorum.

72 Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, *Dinin Kökenleri* içinde, çev. Selçuk Budak, (Öteki Yayınları, Ankara: 1999), s. 136.

devre dışı kalmasını da gerektirir. Başka bir ifadeyle, varsa bir animistik *Weltanschauung*, onun sebep değil, netice olduğu iddia edilebilir. Bu durumda beşeri bilimler "fakülte"lerinde sadece antropolojinin değil, psikanalizden sosyolojiye, dinler tarihi yoluyla "ilahiyat"tan *mitos* yoluyla felsefeye, hatta yapay zeka çalışmalarına kadar birçok başka "bölüm"ün de kullanım alanına giren; kabaca söylenirse, bir (ya da *ilk*) beşerin kendi canlılığının ayırdına varmasıyla çevresine de canlılık yüklemesi diye ifade edilebilen animizm, beşerin kendisini anlama yolundaki ilk safha olarak kurgulanamaz.[73] Bu da, animistik beşerin çevresindeki birtakım nesnelere yüklediği canlılığın bulunduğu yabanıl ve vahşi ortamı itibarıyla pratik bir gayesi olduğu fikrinin de, sadece pragmatik bir şekle büründürülmüş neticeyi verebileceği anlamına gelir. O zaman antropolojinin şamanı nedir ve etnografyanın ortak noktası esrime tekniği olarak tespit edilen, ancak türlü türlü yerlerde ve türlü türlü dönemlerde türlü türlü hallere sahip olarak gösterilen şamanından nasıl ayrıştırılmalıdır? Mağara duvarlarındaki çizimler neden Lewis-Williams'ın tabiriyle "doğrudan bugün insan olmanın ne demek olduğu"nu anlamak için önemli görülmektedir? Bu konuları burada *şaman(lığ)ın icadı* olarak ele alacağız.

III

Haşlakoğlu, antropolojinin öngördüğü animizmi ve büyüyü iki yolla kapatır. İlkine yukarıda kısmen değindik: *Homo sapiens*, kendisinde var olan başka bir özellikten kalkarak değil, kendisiyle aynı olan bir canlılıktan (ya da son zamanlarda kullanıma giren bir terimle, zoontolojiden) kalkarak kendisini ayrıştırır. Yani, onun *önceden* bir canlılık bilinci zaten vardır. Bu ayrışma, "diğer canlılardan 'başka' bir bilinç yapısı taşımak değil; 'aynı' bilinç yapısında 'kendilik bilinci seviyesi' olarak 'farklılaşarak' evrim içinde bilinç esaslı en uç noktaya evrilmiş olmak"la başlar.[74] Buna yol açan ise, *homo sapiens*'in bu imkânı sağlayan "bilişsel (cognitive) kökenli bir fiile yönelmesi", "zihinsel esaslı bir varlığa" kavuşacak bir fiil gerçekleştirmesidir.[75] Elbette burada "bilinç esaslı", "bilişsel kökenli" ve "zihinsel esaslı" ifadeleri birbirleriyle ilişkileri ciheti de gözetilerek ayrı ayrı izah edilmeye muhtaçtır; ancak bu tür ayrıntılara girmeden belirtmek gerekirse, bunları Haşlakoğlu'nun tek bir fiil ile onun muhtevası içinde topladığı söylenebilir: Çizgi çizme fiili ile bu fiil yoluyla gerçekleşen *mimesis*.

Bu fiil, kendini tanıma ve görme arzusundan neşet ettiği için, diğer canlı türlerinden başka bir bilinç yapısını taşımak yerine, aynı yapı içinde kendilik üzerinden

73 Animizmin bu tür bir tanımının *psykhe* unutturularak gerçekleştirilebileceğine aşağıda döneceğiz.

74 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 21.

75 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 18 ve 19.

bir seviyeye (ya da her ne kadar "bilinç tümüyle bir yapı değildir daha çok değişen nörolojik altyapıya belirli tarihlere özgü tepkilerden ve bu altyapının genelleşmesinden doğar" görüşünde olduğundan bilince Haşlakoğlu gibi bir "yapı" atfetmekten kaçınsa da, Lewis-Williams'ın uykuya dalma ve halüsinasyon halleri üzerinden tesis ettiği nöropsikolojik "bilinç spektrumu" metaforundaki belirli bir duruma[76]) doğru ayrışmayı temin eder. *Homo sapiens* diğer canlılardan bilinç spektrumunda farklı bir noktada olduğu için ayrışabilmiştir. Bu açıdan *homo sapiens*'te kendinde bulduğu canlılığı başkasına atfetme yerine, olsa olsa bu canlılığını ya da ("ruh"unu) "yitirme korkusu" daha baskın olabilir (yine de "ruh", "yabanıl bağlamda ... doğrudan failin (doğa, kuvvet vs.) suretsiz varlığının suretli nesnede tezahürü olarak" da görülmektedir;[77] bunun simgeyle bağlantısına aşağıda döneceğiz).

Haşlakoğlu'nun antropolojinin öngördüğü büyüyü kapatma yolu ise (Lewis-Williams'ta göremeyeceğimiz) başka bir sınır çizimi yoluyla gerçekleşir: çocukluk ya da bebeklik. Burada çocukluk ya da bebeklik, herhangi bir ayrışmamışlık ve kendisinin farkında oluş içermeyen bir seviyedir. Dolayısıyla çocuk veya bebek, tam da bu ayrışmamışlığın adıdır, "benliği oluşmadığı için dünyası iç ve dış diye bölünmemiş durumda" olandır.[78] Bir anlamda bebeklik ya da çocukluk "sınır"dır,[79] henüz oluşa girmemiş ile oluşa tâbi arasındaki sınır.

Bu anlamıyla bebeklik Haşlakoğlu'nda "modern anlamda ... görüntü ve gerçeklik ayrımının yabanıl kültürlerde bulunmadığı yönündeki bilinen varsayımdan hareketle", "bir şeyin suretini yaparak kendisine hâkim olma"[80] şeklinde tanımlanan büyü varsayımının hem geçersizleştirilmesine hem de yer değiştirmesine neden olur. Geçersizleştirme, bebeklik ile etnografik yabanıllığın benzetilmesiyle gerçekleştirilir: "... yabanıl bilinçte, tıpkı bebekte ya da erken çocuklukta olduğu gibi" görüntü ya da "hayal ve gerçekliğin birbirine karıştırılması" mümkün değildir; çünkü onlarda böyle bir ayrım yoktur.[81] Ama yine de yer değiştirmiş olarak bir büyü de vardır: "Büyü ... tasvir edilen suretin sahibine, ona simgesel anlamda işaret etmekle etkide bulunabileceği bir tür 'simgesel gerçeklik' kabulüne dayanır. Büyü, bu anlamda,

76 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 109 vd.

77 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 26. Burada "ruh" kelimesini kullanmanın yerinde olup olmadığına 3. bölümde döneceğiz.

78 Oğuz Haşlakoğlu, "İzde Gözlenen Söz: Çizginin Ruhundan Alfabenin Doğuşuna", *Sanat Felsefesi ve Estetik Yazıları* içinde, s. 49.

79 Çocukluğun ya da bebekliğin bu tür bir safhalaştırma açısından sıkıntıları ile onu deneyim ve dil üzerinden aşma çabaları için bkz., Giorgio Agamben, *Çocukluk ve Tarih*, çev. Betül Parlak, (ALFA, İstanbul: 2020).

80 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 19.

81 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 25.

özneler arası geçişi 'etkide bulunma ve etkiye maruz kalma' (örneğin Polinezya kültürlerinde *mana* adıyla bilinen gayri şahsi güç) esasında tesis ve temin eden ortak (*socio*) bilincin simgesel esasta paylaşılan dilsel gerçekliğine aittir".[82] Başka bir ifadeyle, bir bebek gibi (bir bebek olarak) neyin gerçek, neyin de hayal olduğunu henüz ayırt edemeyenlerde büyü olamaz. Varsa büyülü bir gerçeklik, bu (belki de daha çok bir kozmografya gibi işleyen) ortak simgesel anlamlarda gerçekleşen dilsel bir gerçeklikte bulunabilir; ancak bunun bir benzeri, benzeri bir dilsel gerçekliğe sahip modern "ideoloji"nin kitleleri etkileme gücünde de bulunabilir. Öyleyse etnografya destekli ifade edilen ve yer değiştirmiş büyüye de esas teşkil eden simge ya da sembol nedir? Bilinç nasıl "simgesel esasta" paylaşılabilmektedir?

Haşlakoğlu, sadece kendini çizeni ifade ettiğini söylediği çizgiden, genel için de anlam taşıyabilecek bir çizgiye nasıl geçildiğini de gösterecek derecede, Aristoteles ile Kant'ın sembol tanımlarındaki farklılıklara dayanan bir açıklama sunar: Çizgi çizmenin gösterdiği "kendilik bilinci, bizatihi suretten yoksun esasında, çizgi suretiyle, bizzat ona dönüşmeksizin, Aristoteles'in *Peri Hermeneias* metninin hemen girişinde geçen o yalın ve Kant estetiğinde sembol adıyla analoji üzerinden tanımlanan anlamını henüz edinmediği '*sumbolon*' (bir araya konulma, atılma) olarak 'iç içe' geçer". Aristoteles'in *Yorum Üzerine* metninin hemen başında sesin ruhdaki duygulanımların, yazılı işaretlerin de sesin "sembolü" olduğu şeklinde iç içe geçmesi tasvirine dayanan[83] bu ifadeler, Haşlakoğlu'nda *suretsiz kendilik bilincinin suretli çizgi yoluyla*, ama ona dönüşmeden iç içe geçmesi şekline bürünür.[84]

Sembolün bu özelliğini daha da belirginleştirmek için Haşlakoğlu'nun Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde *etiğe bağlanan bir estetik* zemininde değerlendirilen "sembol"ü eleştiriye tabi tutmasına bakılabilir. Kant'taki karşılığıyla sembolün duyu ile nesnesi arasındaki mütekabiliyete dayandırılmaya çalışılsa da, nihayette şematizmine (idrakın saf kavramları çizelgesine) uygun bir hale çevrilerek "düşüncede kavranıldığı gibi" anlaşıldığını ileri süren Haşlakoğlu, bu tanımlamanın "düşünceyi görünür kılma" özelliğini

82 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 26.

83 Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, çev. J. L. Ackrill, (Oxford University Press, Oxford: 2002), s. 43.

84 Bu izlek, Haşlakoğlu'nun "İzde Gözlenen Söz" yazısında alfabenin doğuşu için de kullanılacaktır. Ancak Haşlakoğlu, her ne kadar "phonogram"a dayalı alfabelerden başka, "pictogram"a dayalı yazıların da bulunduğunu ve bunlara alfabe denemeyeceğini söylese de, alfabeyi yazıdaki sözün kalıcılığı anlamda temel kabul eder. Oysa bu "alfabe evrenselciliği"dir ve örneğin Çin yazı sistemini ancak kendisine tabi olarak çözümleyebilir. Ancak "alfabe evrenselciliği", Derrida'nın eleştirisinden bile önce gramatolojik olarak eleştiriye açıktır. Üstelik çizgi çizme Çin alfabesinin de esasıdır. Bkz., Yurou Zhong, *Chinese Grammatology*, (Columbia University Press, New York: 2019).

haiz sembolü yakalayamayacağını belirtir. Başka bir ifadeyle, sembol Kant'ta idrak dairesinden çıkamayan, yani seyre gelemeyen bir "kavram" olarak kalır. Oysa sembolün sahnesinde "sahnelenen kavram, seyre gelişiyle aynı zamanda bize neden *'bürünmek'* için şu değil de özellikle bu duyu nesnesine [örneğin 'barış'ın sembolü olarak başka bir kuşa değil de 'beyaz güvercin'e] ihtiyaç duyduğu"nu gösterilebilmelidir. Bu anlamda Kant, sembolü analojiyle ya da benzetmeyle karıştırmış ve kavramını da "şematizminde hazır" olarak tasavvur etmiştir. Oysa sembol idraka hazır olarak doğmaz, aksine muhayyileye ihtiyaç duyan bir "oluşturma"ya dayanır. Üstelik "sembolize etme", Kant'taki gibi "bir kuvvet veya yeti değil 'yetenek'"tir; "çünkü sembol kavramın seyre gelmesi anlamında bir meydana getirmedir".[85] Sembol, suretsize suret verme faaliyetidir.

Sembolün bu şekilde bir "oluşturma" ve "yetenek" olarak, hatta *bir bürünme ve büründürme* çerçevesinde tanımlanması, onun bir *usta*sının da olmasını gerekli kılar. Kim sembol oluşturabilir ya da ilk sembolü kim oluşturmuştur? Elbette ki çizgi çizme fiiline ilk girişerek tasvir edilene bürünebilen kişi (bu ifade "ortak (*socio*) bilincin simgesel esasta paylaşılan dilsel gerçekliği" dikkate alınmak kaydıyla, çocuğu, yabanılı ve başkalarını da içerecek şekilde geneldir ve dolayısıyla ilk ustanın kim olduğunun bilinmesi kaydıyla, çizgi çizme fiiline her girişen olarak da anlaşılabilir). Ama sembol kendilik bilincinin gelişim hattı üzerinde nasıl bir ustalıkla ve yetenekle meydana gelmiştir?

Haşlakoğlu'nun çocuktan, yabanıldan, hatta genel ilk çizgi çizenden farklılaştırılması gereken şamanı, *onlarla analoji yoluyla da olsa,* işte burada devreye girer. Analoji, yine çizgi çizme fiili öncesi ayrışmamışlık (ya da suretsiz oluş) ile çizgi çizme fiili sonrası bir kendilik bilinci olarak sureti seyir etme arasındaki ilişkide ortaya çıkar: Tıpkı çocuk ya da yabanıl gibi *ilk* şaman da, "iç ve dış dünya ayrımından" hareket etmediği bir yerden başlar. Başka bir ifadeyle, henüz serebral taşma olarak kendisini gösteren *arzu*nun neyi nasıl temsil edeceği bilgisinden yoksundur. Kendilik bilinci hemen oluşmaz, önce bunu ustaca meydana getirme ve belli bir yetenek dairesinde sergileme gereklidir: "Tıpkı bebeklerin zaman ve mekanla olan ilişkilerinde olduğu gibi, sürekli olarak olguların bir görünüp bir kaybolduğu, modern insanda olduğu gibi katı biçimde sabitlenmemiş, akıcı özellikteki yabanıl bilinçte, *bir görüntü*nün birden *uyanık haldeyken* 'bilinçdışı' (*Unbewusstsein*) *rüya evreni*nin 'usdışı' (*İr*-rasyonel) dilini edinerek *başlı başına sembolik bir anlam yüklenmesi* mümkün olabilir. Şaman işte bu iki dünya ya da evren arasındaki *sınır*ın gel-gitine tabi ve bu *berzahi varoluşun edinilmiş ustalığı*nı haiz kimse olarak sanatını (sağaltım, kehanet vs.) bu *sembolik 'okuma/yazma* itibariyle icra eden kimsedir".[86]

85 Oğuz Haşlakoğlu, "Kant Estetiğinde 'Sembol' Tanımının Eleştirisi", *Sanat Felsefesi ve Estetik Yazıları* içinde, s. 101-108.

86 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 26-27; italik eklendi.

Öncelikle buradaki "bürünme" tasvirine dikkat edelim: Bir görüntü, uyanık haldeyken uykudaki rüya aleminin diline (yani, belki de henüz belirmediğinden, "ortak (*socio*) bilincin simgesel esasta paylaşılan dilsel gerçekliği"ne değil, rüya aleminin diline) bürünerek sembolik anlamla yüklenir. Üstelik "yabanıl bilinçte"ki bu sembolik bürünme, yine de ve belki de tuhaf bir biçimde, uyanık halde gerçekleşmesine rağmen, sanki uykudaymışcasına "'bilinçdışı' (*Unbewusstsein*)" bir şekilde; ifadenin Almanca karşılığının da göstereceği üzere aslında "bilinçdışı" diye mutat bir çeviriye tabi tuttuğumuz kelimenin anlamını gözeterek söylemek gerekirse, aslında "bilinçsiz" bir şekilde de gerçekleşir. Genelde (antropolojide olduğu kadar, örneğin Freudçu psikanalizde) büyünün de kaynağı olarak açıklanan bu hali Haşlakoğlu, mağara çizimlerini büyüyle açıklamayı reddettiği için, *homo sapiens*'ten *homo linea*'ya geçiş evresiyle kayıtlı olmak şartıyla, Kantçı benzetme anlamında değil, Aristoteles'teki gibi iç içe geçme, yani bürünme anlamında görülmesi gereken *sembol* üzerinden açıklar.

Demek ki bürünme, *homo sapiens*'in en yetenekli ustası olan şamanın *içinde* tecelli eder. Şaman bu haliyle bilinçsiz ile bilinçli arasında gidip gelendir ve bu hareketini sembolün diliyle okuyup yazarak aktarandır. Muhtemelen "berzahi varoluş"taki şaman ayrıca bebeklikten (belki de yabanıllıktan) ilk çıkandır. Bunu sağlayan ise, çizdiğiyle ilişkisini henüz sembolle aktarabilen şamanın "ilk ressam" olmasıdır: "... mağara duvarlarında gördüğümüz tasvirleri yaparken bizatihi o temsilin tasvir ettiği şeye bürünen ilk ressamların *yetenekleriyle belli ayrıcalık sahibi kimseler anlamında* 'şamanlar' olması gerektiğini düşünmek yanlış olmaz".[87] Yine de başkaları da tıpkı şaman gibi "berzah"ta bulunacak ya da "ayrımda duran" olacaktır, ancak şaman ile onları ayıran en önemli fark çizginin doğuşu ile faaliyeti arasındaki ontolojik keyfiyetten ve onun hasıl ettiği seviye farklılıklarından kaynaklanır.

Öyleyse Haşlakoğlu için çizgi çizmek ne anlama gelir ve en başa dönersek, mimetik bir özelliği haiz olduğu söylenen çizgi çizme fiilinin nasıl "ontolojik ilkesi"sinden bahsedilebilir? Çizginin mimetik özelliği, şamanı da tanımlayan bürünme üzerinden gerçekleşir. Yukarıda söylenenlerle de bağlantılı bir biçimde ifade etmek gerekirse, "çizenin kendi farkındalığının 'kendilik bilinci olarak *sumbolon*'u [asli simgesi]" olan ve "bu nedenle de bu sayede kendisini görme ve tanıma arzusuna yönel"en ya da *dönen* çizgi, aynı zamanda "çizenin çizme fiili olarak *mimesis*'idir". Başka bir ifadeyle serebral süreçle doluluğa ulaşarak taşma derecesine ulaşan arzuyla sevk edilen bir fiil olarak çizgi, mimetiktir ("*Mimesis* ... çizenin çizgi üzerinden çizilen biçime bürünmesini sağlayan fiilin kendisidir") böylece benzetme ya da analoji anlamında değil, iç içe

87 Haşlakoğlu, "İzde Gözlenen Söz", s. 53; italik eklendi.

geçmiş bir şekilde bir araya konulma anlamında *sumbolun* olarak çizgi, mimetik bir "*organon*"a ya da "araç"a da dönüşür. Bunlar aslında çizgi çizenin içinde gerçekleştiği için, böylece, aynı mimetik faaliyet yönelene ve bürünene mahiyet kazandıran bir "failiyet" anlamı da taşır ("*mimesis* itibariyle fail fiiliyle iç içe geçtiği için, mimetik faaliyetin de bu anlamda esasen bir 'failiyet' olduğu görülür"[88]).

Bu haliyle mimetik fiilin bir faaliyeti olarak ortaya çıkan "failiyet", iç içe geçme anlamında bürünme keyfiyeti hasebiyle, "birbirine temel anlamda bağlı iki düzlemi" içinde barındırır. Suret kazananın "kendilik bilinci" olduğunu ve düzlemlerin de (örneğin yan yana değil) iç içe oldukları unutulmamak kaydıyla, ilki "suret taşra (suret dışı) fail" düzlemidir; bu düzlemi "failin 'suret dışı oluşu' ile 'büründüğü suret' arasındaki zamana ve değişime tabi olmayan iç içelik tanımlar" ve ikincisinden dikey olarak tefrik edilir. İkincisi ise, "suret içre" şekillenir; birincisinden "yatay" olarak tefrik edilen bu zemini de "suretler arasındaki zamana ve değişime tabi 'karşıtlık' ilişkisi belirler".[89] İşte çizginin "ontolojik ilkesi", yatay ve dikey düzlemlerin "suret içre ve taşra esasında" (sanki çizgi çizme fiili çarmıha gerilmiş gibi diyesi geliyor insanın) "katmanlaşması" sayesinde oluşur.[90] Başka bir ifadeyle, çizgi çizme fiiliyle doğan bürünen ile bürünülenin iç içeliği ile bürünülenlerin yan yanalığı "ontolojik ilke"yi oluşturur.

Bu anlamda Haşlakoğlu'nun tasvirinde çizgi *mimesis*'i, yatay ve dikey düzlemlerin yazımı yoluyla, biteviye bir "devr-i daim" öngörür ve işte "dünya" dediğimiz şey de böyle ortaya çıkar: *Cogito*'ya dayalı anlayışta olduğu gibi, kendilik bilincini içsellik olarak alarak onun dışındaki geriye kalan bilincin sahip olduğu beden dahil her şeye ya da perspektife dayalı "manzara" anlayışındaki gibi önümüze bir "pencere" açılıp o "pencereden seyrettiğimiz her şeye bir "dışsallık" atfederek onu "dünya" olarak adlandırmanın aksine, "kendilik bilincinin içselliği dışsallık olarak tersyüz olduğu içindir ki biz dünyadayız". Yani, suretsize suret kazandırılan faaliyet ve failiyet dolayısıyla "dünya" (ve ondan önce de şamani kozmoloji) oluşur. Ancak ("iç içelik"le karıştırılmaması gereken, çizgi vasıtasıyla ortaya çıkan "katmanlaşma"nın doğurduğu söylenebilecek) "içsellik durmaksızın dışsallığa, dışsallık da içselliğe devreder durur. İşte *mimesis*, tam olarak bu devr-i daimi iç ve dışın bir araya gelerek ayrıldığı (ya da ayrılarak bir araya geldiği)" çizgide (şaman gibi "ayırımda duran"ın) "nezdinde, bütün bir dünya itibariyle sahne oluşunda ifşa eder".[91] Dünya dediğimiz şey, "taşınabilir mağara duvarı"[92] gibi tasarlanan "sahne"siyle işte böyle *sergilenir*.

88 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 30.
89 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 35.
90 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 37.
91 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 52.
92 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 35.

Haşlakoğlu'nda mağara duvarlarındaki resimlerle başlayan çizme fiili neticesinde oluşan çizgi farklı seviyelerde tasvir edilir. Her zaman "sınır" olarak betimlendiği görülebilse de çizgi vasıtasıyla çizilen sınırın keyfiyeti "sınır" çizilene göre değişiklik gösterir. Kimi zaman "failiyet"i iki ayrı düzlem esasında ve suretsize suret kazandırarak oluşturan çizgi, kimi zaman çocukluğu sonraki safhalarıyla ayıran çizgi olarak görünür. Kimi zaman çizgi, "doğadaki herhangi bir nesne" açısından iki ayrı "biçim"e büründürebilir ve onu, dışsal anlamda 'temsil' ederken bizatihi çizgi oluşunda çizeni içsel anlamda 'taklit' eder". Kimi zaman "'değişmeyen iç'in 'değişen dış'ta mimetik anlamda 'iz'lenmesi' imkanı"nı sunduğundan "insan açısından o tarifi imkansız ironik duygu"yu, yani "Ölümlü bedende ölümsüzlük düşüncesi taşıma" duygusunu verir (ki bir bakıma Haşlakoğlu'nda Platoncu *psukhe*'ye de en yaklaşılan an budur). Kimi zaman da alfabe suretinde "ses" ile harf suretindeki "biçim" hattını birbirine bağlar.[93] *Bu vasıflarıyla çizgi, sanki bütün suretlere suret kazandıran asli suret gibidir.* Belki bürünmenin hususiyetine göre daha da çoğaltılabilecek bu seviyelere rağmen, "çizgiye bakarken aslında sınırı seyrederiz; çünkü sınır ancak çizgi olarak görülebilir. Ne var ki [suretsize çizgi vasıtasıyla çizilen] suret meselesinin altında yatan sırrı şudur ki sınır böylece 'bizatihi' seyre gelmez". Bu nedenle çizgi yoluyla ortaya çıkan *mimesis*, "'görünmeyen'in 'görünen'de 'görünmeyen görünmesi'dir". *Bu vasfıyla da çizgi, bütün suretlere suret kazandıran asli suretsiz gibi görünür.*

Bunun başka bir ifadesi "yer" üzerinden gelir: "Sınır" anlamına gelen "*peras*, ruhsal ya da fiziksel her türlü *topos*'u (yer) sınırlayıp ayırarak belirleyen ama kendisi bir *topos* olarak ne ayrılması ne de sınırlandırılması mümkün olmayan *atopos* (yersiz, yurtsuz, belirsiz, tuhaf) bir sıfatı haizdir".[94] Belki de bu tasvirle birlikte Platoncu *khora*'yla[95] da ilişkisi sorulabilecek çizgi çizme fiili üzerinden tanımlanan bu tür bir *mimesis, çizgiden kaçış olmadığının da bir ifadesi* gibi alınabilir. Ondan, "belki de insanı diğer canlı türlerinden ayıracak denli ayrıcalıklı beyin ve sinir sistemi olarak evrimleşmesinin bir kanıtı olarak" ortaya çıkardığı fiilin "ontolojik ilke" olması hasebiyle *harice* çıkış yoktur (belki sadece düşülebilir). Çizilip silindiği zaman dahi çizgi sanki silinmemiş gibi işlevini (mimetik *organon* oluşunu) sürdürür,[96] yani hep bakidir.

93 Haşlakoğlu, "İzde Gözlenen Söz", s. 50 ve 52.

94 Oğuz Haşlakoğlu, "Araf'ta Barınan: 'Özdeşlik' ile 'Değil-Özdeşlik'Arasında Sanatçının *Hupokrites* Olarak Portresi", *Sanat Felsefesi ve Estetik Yazıları* içinde, s. 68.

95 *Khora* konusunda Platon'un Aristotelesci kıyımına karşı uyarıları olmasına rağmen, muhtemelen *Timaios* diyalogunda ele alınan *khora* konusundaki yorumların etkisiyle bu uyarılarını sonuna kadar götüremeyen, yine de hayli faydalı olabilecek bir kaynak için bkz., Muharrem Hafız, *Platon Felsefesinde Khora*, (DM Kitap, İstanbul: 2019).

96 Haşlakoğlu, "İzde Gözlenen Söz", s. 48 ve 49.

Bu durumda, "devr-i daim" üzerinden "dünya"nın tesisinin de kaynağı olduğu için ve bu tesis aslında "hayat"ı da kapsayacak denli kuşatıcı olduğu için herhangi bir "hakikat" açısından çizgi çizme fiilinin nerede duracaktır? Bu tesis "hayatı da kapsar, çünkü Haşlakoğlu, "sanat" Platon'daki anlamıyla *tekhne* bağlamında düşünülmek kaydıyla,[97] şunu söyler: "Sanat hayatın bir parçası değildir, aksine hayat sanatın bir parçasıdır; çünkü *insan için hayat içinde kendisini inşa ettiği bir sahnedir* [...] sanat insanın maruz kalabileceği doğal ya da toplumsal her türlü olumsuz koşula rağmen *zorunlu biçimde kendi kendisinin eseri olduğu hakikatinin ifşasıdır*[...] zaten bu nedenle insanlar sanatı bilerek yanlış anlarlar; ondan 'temsil' esasında 'duygu' ya da 'düşünce' olarak etkilenir; onun *'sahne' esasında zihinsel değişim ve ruhsal dönüşüm gerektiren bir 'eylem'* özünü örnek almazlar".[98]

O zaman Haşlakoğlu'nun "hakikat"e erişmeyi sağlayan, Platon'da da mağara istiaresinde izah edilen (eğer böyle denebilirse) "sahne' esasında zihinsel değişim ve ruhsal dönüşüm"ü, bütün bu tabloya baktığımızda, nasıl gerçekleştirilebilir? Elbette şu farkı da akılda tutarak: Haşlakoğlu'nun ne *homo sapiens*'inde, ne *homo linea*'sında ve ne de "fail"inde Platoncu anlamıyla sahne değiştirecek bir *psukhe hiç yoktur*. Üstelik "ontolojik ilke"yi başka ve daha şamana özgü bir dille ifade etmek gerekirse, bu ilke herhangi bir sureti olmayanın kendisine bir suret vasıtasıyla bir varlık alanı oluşturması veya "meydana getirmesi" anlamına geliyorsa, "dünya"dan bile önce teşkil olunan (bilinçli-bilinçsiz, suretli-suretsiz ya da görünür-görünmez veya zuhura gelen-zahir olan gibi bir tasnife tabi de olabilecek) o ilk şamani evren (veya kozmos) olarak tebarüz eden varlık alanına ne olmuştur? Çizgi çizme fiili, *homo sapiens*'in diğer canlılarla müşterekliğinden çıkmasını ve kendi ilkesini normatif olarak da olsa kendi kendisine ve kendi kendisi için koyutlayabileceği bir faaliyet gerçekleşirmesini sağladığı için ontolojikleşiyorsa, çizgi çizmeyle "dünya"nın meydana gelmesinden *önce*, en iyi ihtimalle de bu "dünya"yla *birlikte* meydana geldiği söylemebilecek şamani evren de "devr-i daim" etmeyecek midir?

Bu durumda duvarlarında "ilk ressam" ve "*zoographos*" olarak tanımlanan[99] şamanın çizdiği çizgilerle suretsiz kendilik bilincinin surete bürünmesinin yeri olan mağara ile Platoncu mağara arasındaki nasıl bir ilişki kurulabilir? Böyle bir ilişkide zihin, bilinç ve mağara arasında nasıl bir koşutluk kurulur?

97 Bu konuda bkz., Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde* Tekhne, (Sentez, Bursa: 2016).

98 Oğuz Haşlakoğlu, "İki Noktalılar", *Sanat Felsefesi ve Estetik Yazıları* içinde, s.254; italik eklendi ve metindeki yazım korundu.

99 Haşlakoğlu, "Araf'ta Barınan", s. 68.

3. Zihin, Bilinç, Mağara Ve Şaman

Böyle bir ilişkiyi Lewis-Williams'ın mağara duvarlarındaki çizimleri "zihin"e dayandırdığı çalışmasında kurduğunu görürüz. Ancak bunu Lewis-Williams Platon'un mağarasını ilginç bir dönüşüme uğratarak yapar. Bu dönüşüm zihin ve bilinç konusunda da ilginç tasarımlar ortaya çıkarır. Haşlakoğlu'nda çizgi çizmenin ontolojik ilkesi, nihayette *öncelikle* şamani olmak durumunda kalsa da bir "dünya" da meydana getirdiğinden, gerçekleşip gerçekleşemeyeceği ayrı konu ama mağaradan bir çıkışı da öngörür. Lewis-Williams'ta ise hem ilk çizgi çizmenin gerçekleştiği fiili mekân, hem de Platon'daki gibi bir istiare olan mağara, aşağıda ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız üzere, aynileştiğinden mağaradan çıkışın hiçbir imkânı yoktur. Üstelik böyle bir durum hem bir istiare olarak mağarayı ve hem de fiili mekanlar olarak mağarayı özdeşleştirdiğinden, zihin ve bilinç de mağaramsı bir uzam biçiminde tasarımlanır. Bütün bunların arkasında ise hem istiare hem de mekân olarak mağara ile şaman arasında kurulan ilişki yatar.

Öyleyse Platon'daki gibi bir istiare anlamı da taşıyan mağarayı fiili bir mekâna dönüştürmek ne öngörür? *Homo sapiens*'in hep *homo sapiens* olarak kalarak geçemeyeceği bir ufuk çizgisini mi? Lewis-Williams'ın mağara duvarlarında bulunan ve ressamları şamanlar olduğunu iddia ettiği resimlerin sadece o dönem için değil, bugün için de "insan"ın ne anlama geldiğini gösteren çizimler olduğuna dair iddiası, bu durumda neyi işaret eder? *Homo sapiens*, Haşlakoğlu'ndaki gibi başlangıcı itibarıyla öngörülen şamani vasfın tasallutu altında olsa da sadece fiili birer nesne olmakla kalmayan, o fiili nesnenin ilk fiil halinin ne öngördüğünü de anlamaya çalışan çabasının aksine, mağara duvarlarındaki fiili nesnelerin sadece görüntüsüne odaklanan ve böylece istiare olarak mağara ile arkeolojik çabalarla bulunan fiili mağaraları aynileştiren bir tasavvurda neye dönüşür? Şaman mağarada *homo sapiens*'in nesi olur?

Daha sonra etnografik bir okumaya tabi tutarak antropolojik bir hiyerarşi dizimi ortaya çıkaracağını da göreceğimiz Lewis-Williams, mağarayı iki şekilde tasarlar. Birincisi, bulunduğu halleriyle tarih öncesi devirlerden bugüne ulaşan arkeolojik bir bulgu olarak. İkincisi ise bu bulguyu, Haşlakoğlu'ndaki gibi mağara duvarlarındaki çizimlerin nasıl meydana geldiğini kendini o ilk çizimi yapan *homo sapiens* kişisinin (şamanın?) yerine koyarak nasıl bir fiil ve fail ortaya çıktığını araştırmadan, sadece antik bir mekân olarak tasarlar; ancak ondan sonra mağara duvarlarındaki çizimlerin nasıl meydana gelmiş olabileceğini *hayal eder*. Bu hayalden ya da muhayyelinin bu oyunundan ise bir zihin ve bilinç tasarımı ortaya çıkarmaya çalışır. Dolayısıyla Lewis-Williams'ta mağara yanında, onunla bağlantılı olarak kurgulanan zihin ve bilinç muhayyilenin birer ürünü olarak görülmesi gerekir.

Bu durumda Haşlakoğlu'ndaki ontolojik ilkeden ziyade kendini hayal eden normatif boyut Lewis-Williams'ın tahayyülünde hâkim icracı halini alır. Böylece bir mağara ortamı tahayyülü ortaya çıkar. Lewis-Williams'ın mağarasında Socrates'in

bir istiare olarak tasavvur ettiği mağara içine zincirlenmiş tutsaklar, dışarıdan gelen ışığın duvara yansıttığı gölgeleri gören ve onları hakikat zanneden kimseler değildir artık. Aksine "yukarıdan gelen ışık tutsakların kendilerine ulaşır ve duvara onların *zihinlerinin 'gölge'sini* yansıtır, *bu gölgeler böylece dışarıdaki nesnelerin gölgelerine karışarak çok boyutlu bir manzara oluşturur*".[100] Mağara duvarlarındaki çizimler, bizzat mağara mekanının da rol oynayacağı aslında böyle birçok boyutlu manzaranın eseridir ve onu ilk çizen de Haşlakoğlu'ndaki gibi çizgi çizme fiilli vasıtasıyla oluşturduğu sureti seyrederek kendisini seyreden bir fail değildir. Böylece tuhaf bir biçimde *dışardan gelen* "gölge" ile *zihinde oluşan* "gölge"yi bir "manzara" içinde (iç içe değil) birbirine karışmış olarak çok boyutlu bir şekilde sunan Lewis-Williams, zihnin ve bilincin nasıl oluştuğuna dair bir tasavvur geliştirmeye yönelir. Demek ki öncelikle mekân olarak gözönüne alınması gereken, duvarlarında da tarih öncesi çağlardan çizimlerin bulunduğu mağaralar *homo sapiens*'in *zihin* ve *bilinç* üzerinden nasıl bugün de insan olmanın ne demeye geldiğini anlamamıza yardım edecek şekilde ne olduğunu gösterir hem muhayyelin ve hem de antropolojik bulgu olarak fiili mekânın çoklu bir manzara oluşturacak denli buluştuğu yerlerdir. Bu çoklu bir manzarada buluşma, Lewis-Williams'a göre, bizi *şaman nedir* sorusuna da götüren bir niteliği haizdir.

Bu tür tasarılarda hep olduğu üzere, Lewis-Williams sanki bütün faaliyetin muhayyilede yürütüldüğü unutulabilirmiş veya unutturulabilirmiş gibi, meseleyi önce zihin tasarımı ve sonra da bu tasarımın yanında gelişen bir bilinç tasarımı üzerinden yürütür görünür. Böylece onda da zihnin ve bilincin oluşumu tıpkı Haşlakoğlu'nun serebral süreci gibi bir süreci içerir. Ancak Haşlakoğlu'nun tasvirinin aksine, Lewis-Williams'ın anlatısında bazı unsurların tabloya dahil edilmesi, onu antropolojik tabirlerden ve tasvirlerden yararlanmanın ötesine taşır ve bizatihi *antropolojik bir süreç anlatısı*na dönüştürür. Başka bir ifadeyle genelde ve temelde zihne ve bilince dair felsefi bir soruşturma, Lewis-Williams'ta antropolojik bir düşünceyle anlamlandırılmaya çalışan bir süreç olarak görünür ve aslında etnosentrik bir hatta doğru da çekilir. Açıkçası Lewis-Williams *homo sapiens*'in kendi farkındalığına varan süreci *coğrafi bir mekân* üzerinden tasarlar. Çünkü Lewis-William'ın başlangıçtaki amacı, genel olarak mağara çizimlerinin neyi ifade ettiğini anlatmak değil, yani mağarayı bir istiare olarak görmek değil, Fransa'nın İspanya'yla sınır bölgesinde keşfedilen mağaralardaki resimlerin nasıl *homo sapiens*'in tarihinde bir *ilk* olduğunu açıklamaktır. Her ne kadar bunu yaparken sanki Avrupamerkezci veya Batılı önyargıları da yıkmaya çalışıyormuş gibi bir tutum takınsa da,[101] kâmil haliyle zihnin Avrupa'nın Üst Paleolitik dönemin-

100 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 192; italik eklendi.

101 Sadece iki örnek vermek gerekirse: Eliadeci türden bir açıklama modelinin, ama aynı zamanda animistik, totemistik ve benzeri çabaların da en azından dinin ortaya çıkmasının önkoşulu

de ortaya çıktığını iddia ettiğinden, *anlatısı evrensel görünümlü etnosantrik bir anlatıdır*, mağarası da mecazi değil bir mekan olarak İspanya sınırındaki fiili mağaradır. Ancak burada Lewis-Williams'ın anlatısını özetlerken bir tür etnosentrik bir anlatıya da sahip olduğunu akılda tutsak da, en azından etnosentrisizmine özel bir vurgu yapmamaya çalışacağız. Amacımız olabildiğince mağara resimlerinin nasıl meydana geldiğine dair varsayımlarına odaklanmak ve zihin ile bilince nasıl bir anlam yüklediğini anlamak, bunların şamanla ilişkisinin mahiyetine odaklanmak olacak.

I

Lewis-Williams'ın *homo sapiens*'i belli bir aidiyetle tanımlar: "Batı Avrupa'daki Üst Paleolitik dönem, bizden farklı olmayan, anatomik olarak tam anlamıyla insan olanların, *Homo Sapiens*'in dönemidir. Bizimkiyle aynı bedenlere –ve daha önemlisi– beyinlere sahiptiler". Ancak yine Batı Avrupa'da bundan önceki Orta Paleolitik dönemde başka tür bir *homo* vardır: "*Homo neanderthalensis*". Bunlar, "sanat ürünü vermemiş", "daha basit aletlere sahip" ve "avcılıkta *Homo sapiens*'ten daha fırsatçı" olarak tanımlanır.[102] Son ikisi değil ama ilki bir biçimde *homo sapiens* ile *homo neanderthalensis*'in arasındaki en önemli fark olarak ortaya çıkacaktır. Yani *homo sapiens* (Haşlakoğlu'ndaki gibi *mimesis* açısından ifade etmese de onunla aynı minvalde olduğu söylenebilecek bir hatta) bugün "sanat" dediğimiz zanaatkar bir icraattan daha fazlasını içeren bir fiilin failidir. O kadar ki tıpkı Haşlakoğlu'nun çizgiyi çizme fiilinin ilk oluşunu anlatmak için başvurduğu kendimizi ilk çizgi çizme fiilinin faili olarak tasarlamamıza benzer şekilde, ancak onun öngördüğü "ontolojik ilke"nin ifa edilişi yerine, daha epistemik bir ifayı ifade etmek üzere Lewis-Williams, bir antropoloğu Orta Paleolitik döneme geri gönderir: *Homo neanderthalensis*'in arasına düşen bu antropolog ne onlarla birlikte yaşayabilir ne de dillerini öğrenebilir; "anlaşılmaz bir dünyada mahsur" kalacaktır. Oysa aynı antropolog, *homo sapiens*'in zamanı olan Üst Paleolitik döneme geri gönderilse dillerini, akrabalık sistemlerini, ekonomilerini, mevcut olduğu haliyle dinlerini öğrenebilir ve kendisini "evinde" hissedebilir.[103]

Nedir bu imkânı sağlayan? Elbette "sanat"tır. "Sanat", ona göre, görüntünün (image[104]) toplumsallaşmasıyla ortaya çıkan bir faaliyettir ve toplumsallık da semantik

olduğunu ileri süren (mesela Freudçu psikanalitikten daha ziyade sosyolojik) varsayımların da öngörüsü olan "kutsal" ve "dindışı" ayrımının "Batı icadı" olduğunu ileri sürer. Ya da Batılıların zekanın üstün değerine yaptıkları vurgunun, bazı "bilinç biçimleri"nin bastırılmasına neden olduğunu iddia eder. Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 30 ve 110.

102 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 39.

103 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 40.

104 "İmage" kelimesinin her yerde "imge" ile karşılanması cidden sorunludur; "imge" özellikle özellikle 1950'lerden sonraki şiirdeki anlamıyla bir kez kurulduktan sonra sanki kendi başına

bir müşterekliği gözetir. Bu, Haşlakoğlu'nun "beyaz güvercin" örneğine benzeyen, ancak onunla aynı anlama gelmeyen, sadece onunla en azından şeklen kıyaslanabilen bir örnekle izah edilir: "Batı düşüncesinde aslan saltanat ve güçle ilişkilendirilir, kuzu da masumiyet ve yumuşaklıkla"; dolayısıyla bu tür bir semantik müştereklikte, "herhangi bir birey neye inanırsa inansın, aslan hilekârlığı, kuzu da ihaneti temsil edemez". Söz konusu müştereklik, Üst Paleolitik dönemi *homo sapiens*'inin sadece kendisini ilgilendiren, "kendisi için özel ve gizli", yani Lewis-Williams öyle demez, ama sihirli (occult) ya da kutsal (sacred) bir şeyin resmini yapmadığı anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, bir antropoloğun mağara çizimleriyle ilgilenmesi, sadece arkaik dönemlerin inançlarını ya da dinini anlamaya çalışmaya indirgenemez; o çizimler öyle bir anlam yüklüdür ki bugün zihin ya da bilinç dediğimiz şeyin ne olduğunun anlaşılması için elzemdirler; üstelik kutsal, sihir ya da inanç da hatta *şaman da zihin ve bilincin ürünleridir*. Aslında bu çağlar arası özdeşleştirme, muhayyilenin devre dışı bırakılarak söylenenlerin hayali değil, gerçek olduğunu iddia etmenin de bir yoludur.

Elbette meseleye böyle konulunca, Haşlakoğlu'nda sadece kısaca değinilen, "ilk ressam" oldukları belirtilen, bir sınırda durarak sınırın iki tarafının da okur yazarı olan şaman tasavvurunun da önemli ölçüde *antropos* eksenli bir tanımlamaya evrileceği aşikârdır. Yani şaman artık bir takım hususi becerileri olan bir (ya da *ilk*) doğaüstü okur yazarı değil, bizatihi zihin ve bilinç üzerinden vücut bulmuş bilinçli bir *homo sapiens*, belki de *ilk homo sapiens* olacaktır. Bu da şamanın ileride daha da açacağımız başka bir tanımını sunar: *Şaman, şamanlığın etnografik keşfinden ayrı olarak, antropolojik bir icat olarak zihin ve bilincin ne'liği üzerinden kurgulanır*. Çünkü Lewis-Williams'ın kullandığı anlamıyla "toplumun koyduğu sınırlar içinde" üretilen "sanat", istenirse "sanatçı" denilebilecek "ilk görüntü [image] yaratıcılarının ... belirli toplumsal koşullar çerçevesinde akılcı [rationally]" davranmaları neticesinde ortaya çıkmış bir faaliyettir. Bu anlamıyla da "ilk görüntü yapıcılardan [imagemakers] *sonra*" ortaya çıkmıştır.[105] Önce sanatçı ya da zanaatkar vardır, sonra da sanat ya da zanaat; önce şaman vardır, sonra

var olan, ama çok da herkes tarafından künhüne vakıf olunamayan bir tasavvura dönüştürülür. Dolayısıyla Türkçede 1950'lerden sonra kullanıma giren "imge", şekli resmeder, ancak o şeklin sanki ulaşılamayan bir anlamın işareti ya da alameti (imi) imiş gibi bir yanılsama doğurur. Oysa Lewis-Williams'ın kullandığı anlamıyla "image"de böyle bir sabitleme görülse de nihayette bu şekil açısındandır ve zihnen resmetmeye karşılık gelir. Bu nedenle burada, resmedilen veya zihnen "canlandırılan" tasarım anlamına da yakın "görüntü" kelimesini tercih ettik. Bu anlamıyla görüntü, hem "fantazi" ve hem de "hayal" ile karıştırılmamalıdır. *Buradaki görüntü, sık sık üzerinde duracağımız üzere, zihni değil, mekansaldır ve zihne (onun oluşumuna) tesir eder.* Türkçe çeviride yaptığım bu tür düzeltmeleri çeviriyi orijinaliyle kıyaslayarak yaptım. Bkz., David Lewis-Williams, *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*, (Thames & Hudson, Londra: 2002).

105 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 44-45; italik orijinalinde.

zanaat. Haşlakoğlu'nun "ilk ressamları"na benzer bu ilk "görüntü yapıcılar"ın *önce* gelmesi, ilginç bir şekilde bir toplumsallık fikrini devreye almasıyla Haşlakoğlu'ndan ciddi anlamda farklılaşsa da araştırmanın çekildiği alan itibarıyla aynı yere doğru yöneldiklerini de gösterir: Eğer ilk ressamlar ya da ilk görüntü yapıcıları önce geliyorsa, bu zanaatta Lewis-Williams'ın ifadesiyle "bazı işaretlerin hayvan görüntüleriyle [image] aynı düzende ve sistemde" var oldukları, dolayısıyla "semboller ve [onların temsil ettiği] hayvanlar"ın "aynı kaynaktan" doğduğu ileri sürülebilir.[106] Elbette bu kaynak, muhayyilenin unut(tur)ulması sayesinde, zihin ve bilinçtir.

Öyleyse nedir aynı kaynaktan neşet eden bu sistem ya da düzen ve nerede aranabilir? Lewis-Williams'ın açıklaması bu noktada üç yönlü işlemeye başlar. İlginç olanı, bu üç yönlü işleyişin üç parçasının da belki de zanaatkar olarak şamanın belirdiği mekânı fiili mağaralar olarak hayal etmesinin bir neticesi olarak, "uzam" üzerinden tanımlanmasıdır. Yani, farklı alanları işaret eden üçlü işleyişteki farklı "uzam"lar, tek bir "uzam" (şamanların çizimler yaptığı mağara duvarları) üzerinde çakıştırılmaya çalışılır. İlk "uzam", toplumsaldır ve zihni doğurur; ikinci "uzam", optiktir ve bilinci doğurur; üçüncü "uzam" ise kozmogoniktir ve zihnin ve bilincin bir şekli ve çakışması olarak hem istiare hem de fiili mekân olan mağarayı doğurur. Şaman işte bu çakışma ânı için başlatıcı faildir.

106 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 61; çeviri değiştirildi. Lewis-Williams'ın varsayımı, muhtemelen etnosentrik bir bakışın ürünü olduğundan dolayı, "görüntü" [image] ile "sembol"ü neredeyse aynı anlama gelecekmiş gibi kullanır. Şu farkla ki sanki "görüntü"den henüz muhteva edinmemiş bir form, "sembol"den de bu forma anlam, ehemmiyet ya da fikir kazandırılmış remiz imiş gibi bahsedilir; ancak bu ayrım keyfidir ve bu nedenle rahatlıkla birbirlerinin yerine kullanılabilir. Bu tür bir görüntü hakimiyetinin yaygınlığının bir başka örneği, Eliade'de de görülür. Eliade, mağara resimleri üzerine yazdığı kısa bir pasaja "İmge mi? Simge mi?" diye başlar, ancak pasajda ne imgeye ne de simgeye dair tek bir söz dahi etmez ve sanki bunlar aynı görüntünün farklı algılama tarzlarıymış gibi görünür. Bkz., Mircae Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Cilt 1: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, çev. Ali Berktay, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2003), "Mağara Resimleri: İmge mi? Simge mi?" adlı bölüm, s. 29-33. Daha ilginci, Eliade'nin münhasıran "imge"ye ve simgeye tahsis edilmiş eserinde de aralarındaki farka ya da ilişkiye dair tek bir analitik sözün dahi olmamasıdır. Bunlar sanki "bilinç alanı"nı istila eden arkaik ve ontolojik, ama kimi zaman da nostaljik dilsel araçlarmış gibi davranılır; üstelik "psişik" oldukları söylendiğinde dahi. Bkz., Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Gece Yayınları, Ankara: 1992). Bu durumun nedenini belki de en iyi Lacan'da buluruz: Lacan'da, *dil düzeyinde* "imge" ben'i, simge ise bu "ben"e "sen" diyenin yerini ikame eder; ancak "o"ya bir türlü ulaşılamaz. Dolayısıyla "imge" de, "simge" de birbirlerine bakışımlı bir halde çakılı kalır ve bu halleriyle ikame ettikleri şeyi hem böler ve hem de birini diğerine yapıştırır. Bunlara bu çakılı bakışımlılığı sağlayan dilin ise aralarındaki hareketi kapsadığı varsayılır, ama o da "bilinçaltı" gibi tesis edilmiştir.

Bu nedenle burada adım adım ilerleyerek Lewis-Williams'ın önce zihne, sonra da bilince yaklaşımını; akabinde de bu yaklaşımın şaman ve mağarayı nasıl hem zihne aktardığını hem de nasıl zihni mağaraya dönüştürdüğünü ele alacağız.

II

Toplumsallık üzerinden tanımlanan "uzam", aynı zamanda bir ayrışma getirir ve bu ayrışma zihni, ayrışmış bir şekle sokarak, doğurur. Ancak zihne toplumsal bir uzam üzerinde işleyen bir muhayyileyle ulaşmak güç olduğundan, Lewis-Williams, ne kadar bilimsel bir dil kullandığını iddia ederse etsin, bu toplumsallığı olabildiğince okült bir açıklamaya yaslanarak yapar: "Toplumsal çevrenin etkilerini kabul ederek ve aynı zamanda gerçek tarihsel geçmişi ve ona yaklaşık olarak ulaşabilecek hipotezlerin ortaya konulabileceğini vurgulayarak, Üst Paleolitik dönemde *Batı Avrupa* mağaralarında *insan zihni*ne neler olduğu muamma"dır. Sonra bu muammayı açmak için, hiç de analitik olmayan bir geçişle, bir başlangıç yapar ve bu başlangıçla muammadan çıkılır: "Beyin ve değişen toplumsal ilişkiler zihni biçimlendiriyordu".[107] Beyin burada henüz nörolojik tarafı devreye sokulmamış salt biçimdir ve dolayısıyla zihin de öyle tanımlanır. Toplumsal ilişkiler ise "beyin"in (Haşlakoğlu gibi ifade edersek) taşmasını değil, uzamsal olarak ifade edilmesini sağlar.

Toplumsallığın uzamsallaşarak beyni de tanımlayacak bir şekle büründürülmesini belirleyen önemli bir unsur, beyni ve motor sistemi de olan *homo neanderthalensis*'tir. Lewis-Williams'ın kurgusunda ilk ortaya çıkışı Afrika'da olan ve orada kendine özgü bir takım özelliklerin en azından bir kısmını yanında taşıyarak "Ortadoğu'dan Doğu Avrupa yoluyla batıya" ulaşan ve burada tam teşekküllü olarak teşkil olunan *homo sapiens*'in Batı Avrupa'ya gelmesinden önce[108] "uçsuz bucaksız bir tundra ve stepten ibaret" olan[109] (yani, etnografik şamanlık kurgusuyla coğrafi olarak uygunluk arzeden bir iklimi barındıran) buzul çağı öncesi Batı Avrupa, *homo neanderthalensis* tarafından işgal edilmiş bir haldedir. Dolayısıyla toplumsallık, bu iki *homo* cinsinin Batı Avrupa'da yan yana gelmesiyle oluşur. Böylece belirli bir alet edevat yapımına ulaşmış *homo neanderthalensis* ile bugünden bir antropoloğun aralarına gitse hiç yabancılık çekmeyeceği *homo sapiens* arasında tekno-kültür anlamında belirli bir gelişmişlik farkı varsa da; literatürdeki adıyla söylersek, *homo neanderthalensis* "Musteryen", *homo sapiens* de "Orinyasyen" bir tekno-kültüre sahip olsa da; dolayısıyla bu alet edevat yapımındaki gelişmişlik farkı o dönem insanlarının "aletlerinin neye benzemelerini isteyecekleri konusunda daha açık ve daha keskin bir zihinsel resme sahip" olmaları

107 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 67; italik eklendi.
108 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 95.
109 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 73.

anlamında bir farkı gösterse de;[110] bu iki farklı döneme ait zümrenin *yan yana* gelmesinin sonraki gelişmeleri belirleyecek bir etkeni olarak bizatihi "uzam" (space) böyle oluşur: İki farklı *homo* türü, aynı yerde yan yana yaşamaya başlar ve bu da aralarından birinin bir adım öne çıkmasını sağlayacak koşulları sağlar.

Bu çerçevede Üst Paleotilik döneme özgü "uzam", belirli bir "zihin kalıbı (veya yapısı)" ortaya çıkarır. Böylece "uzam", hem söz konusu iki farklı *homo* cinsinin nasıl etkileşimde bulunacağını kontrol eder hem de bu etkileşim alanlarına kendi izlerini bırakır. Başka bir ifadeyle, "teknolojik ve toplumsal uzam üzerine" bir "toplum" oluşturur. Dolayısıyla, "insanların toplumsal düzen ve bölünmelerini ifade etmek, zaman içinde yeniden üretmek ve bunlara meydan okumak için inşa ettikleri şekil verilebilir bir kalıp" halini alan "uzam" da, farklı dönemlere ait türleri, yani Orta Paleolitik dönemi aşamamış *homo neanderthalensis* ile Üst Paleolitik dönem ile sonrasını meydana getiren *homo sapiens*'i sadece tekno-kültür açısından değil, zihin kalıbı açısından da ayrışmalarını sağlayan ölçüt haline gelir. Mağaralar işte bu "uzam"lardan birisidir ve onun "topografya"sına uyum sağlayabilecek olan da sadece *homo sapiens*'tir.[111]

Yine de aralarında mağaraların da olduğu bir "uzam"ın bu şekilde takdimi, Lewis-Williams'a analitik zorluklarla karşılaşacağı bazı hususları kıyaslamalı bir yolla giderme imkânı sağlar. Örneğin; bir anda "toplum"dan bahsedilir; üstelik nasıl oluştuğu, hatta ne olduğu söylenmeden *homo sapiens*'in "modern dili" de beraberinde getirdiğinden söz edilir.[112] Yine de bu ve benzeri ön kabuller, tıpkı Haşlakoğlu'nun bir "ilk tarih" tesis etmediğine ilişkin kabulü gibi işler ve bunlara, sergilenmeye çalışılan asıl amacın gösterilmesi, yani Batı Avrupa'daki mağaralarda bulunan resimlerin nasıl ortaya çıkabildiği sorusunun cevaplanması için elde mevcut veriler gibi davranılır. Ancak tıpkı Haşlakoğlu'nun henüz çizgi çizme fiili gerçekleşmeden alet edevat yapımının mevcut olmasından veya çizimlerin yapıldığı mağaralarda birtakım ritüeller gerçekleştirilmesinden bahsetmesi gibi, bunlar da *henüz sahneye çıkmayanın sahneye çıkması için sahnenin hazırlanması olarak*, Lewis-Williams'ın zihin ve bilinç konusundaki açıklamalarına ön hazırlık olarak tebarüz eder.

110 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 73-74.

111 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 78; çeviride değişiklik yapıldı ve "mekan"a zihinle doğrudan alakası henüz olmadığı için yan yanalığı daha ifade edecek şekilde "uzam", mecazi olarak da olsa başka bir şeyin örneği ya da kopyası anlamı içeren "şablon"a ise böyle bir model henüz ortaya çıkmamış olduğundan "kalıp" dendi. Lewis-Williams'ın "topografya"sını ise yüzey şekli olarak anlamak gerekir.

112 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 86: "Üst Paleolitik dönem insanlarının tam anlamıyla modern bir dile sahip oldukları konusunda kuşku yoktur".

Dolayısıyla aralarında mağaraların da olduğu "uzam"ın bir sahne olarak hazırlanması, çok uzun bir süre, "10.000 yıl kadar yan yana" yaşadıkları iddia edilen *homo neanderthalensis* ile *homo sapiens*'in birbirleriyle ilişkide veya en azından temasta olması, hatta belki de birbirlerine "beyin" ve "zihin" açısından (denebilirse elbette) ayna tutması işlevini haizdir. Böylece aralarında belirli anatomik farklılıklar ve gelişmişlik düzeyleri olsa da neredeyse aynı türün farklı cinsleri, birbirlerinin hudutlarını çizer. Her halükarda aralarında "toplumsal ağlar, demografik örüntüler ve iletişim" açısından belirli temaslar ya da ilişkiler[113] (veya *homo sapiens*'in *homo neanderthalensis* erkeklerini öldürürken kadınlarına tecavüz etmesi, ancak onlardan doğacak çocukların "kısır veya muhtemelen zihinsel olarak kendilerinden daha geri" olacağını farketmeleri[114] gibi çatışmalar ve çatışma sonrası oluşacak ilişki türleri) bulunan bu iki türün kıyaslanmasının en ilginç noktası birbirlerinden ödünç alabilecekleri şeylerin sınırlandırılmasında ortaya çıkar.

Sınırlandırma *homo neanderthalensis*'in yan yana yaşadığı, kimi zaman çatışmaya kimi zaman da etkileşime girdiği bir ortamda kimi *homo sapiens* davranışlarını, alet edevat yapımını ya da ritüellerini benimsemesi, "bir anlamda, kendilerine *homo sapiens* süsü" vermesi, yani onu taklit etmesi üzerinden çizilir. Ancak *homo neanderthalensis* birçok şeyi taklit etse de *homo sapiens*'in her şeyini taklit edemez. Bir hududu vardır, o hududu istese de geçemez. Dolayısıyla, fark bu hududun ötesinden kendisini gösterir: "Görüntü [image] yaratımı farklı, daha 'ileri' düzeyde zihinsel yetenekler gerektirir" ve dolayısıyla, "sembolik davranış" talep eder; bu da *homo neanderthalensis*'de yoktur.[115] Bu hudut, *homo neanderthalensis*'in *homo sapiens*'ten neleri ödünç alamayacağını da belirler: İleri avcılık teknikleri, "alternatif bir gerçeklik"i işaret eden ritüeller ve "resim yapma". Yani, *homo neanderthalensis*'in "beyin"i vardır; "motor becerileri", yani "bir çakmak taşı aletinin istenen biçimde üretilmesini sağlayan el hareketleri dizisi" de işlemektedir, ancak bu yapıların bir limiti vardır; bu anlamda geçemeyeceği hududu belirleyen, nörolojik kısıtlar değildir. *Homo neanderthalensis*, rüya görme, içe dönük halleri olma, değişen bilinç durumları sergileme gibi "farklı bilinç durumlarından kaynaklanan zihinsel görüntü yapımını [imagery] hatırlama ve konaklatma" halinden; "bu görüntü yapımını güdümleme ve paylaşma"; "zihinsel görüntü yapımının bu yolla toplumsallaştırılmasıyla, kendine özgü bir olgusallık [factuality] ve yaşama sahip olacak derecede hatırlanabilir ve duygusal olarak yüklü bir 'alternatif gerçeklik', bir 'paralel var olma durumu' veya 'ruh dünyası'nı [spirit world] kavrama"; "zihinsel görüntüler ile iki ya da üç boyutlu görüntüler arasında bir bağlantı tanıma"; "maddi

113 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 87
114 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 85.
115 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 89.

dünyadaki üç boyutlu şeylerin iki ve üç boyutlu temsillerini tanıma" ve son olarak da, "bu beceri dereceleri ile zihni görüntü oluşturmaya kademeli erişim dereceleri tarafından kayıtlanan toplumsal farklılıklara uygun yaşama" açısından "yoksun"dur.[116] Haşlakoğlu'nun kelimeleriyle ifade edersek, *homo sapiens*'e nazaran *homo neanderthalensis*, serebral süreci henüz taşmaya uygun olmayan bir özelliği haizdir. Ama Lewis-Williams *homo sapiens*'i, *homo neanderthalensis*'i öne sürerek farklılaştırır. Teknik olarak birtakım ritüellere sahip olarak yaşanan bazı farklılıklar varsa da, asıl fark "resim yapma" becerisi içinde olma özelliğinin kuşatıcılığında gerçekleşmektedir. Zihin işte burada devreye girer ya da tabiri caizse doğar.

Ancak devam etmeden önce, iki hususun altının çizilmesi, ileride şamanlığın icadı ile şamanlığın keşfi arasında yapacağımız ayrım açısından elzemdir. Birincisi, kendisini kendisine benzeyenden bir uzam ve toplumsallık algısı farkıyla farkeden zihni ile onunla bağlantılı (ruhsallık, bilinçli olmak ya da tekno-kültürellik gibi) zihinsel haller, *"modern insan"a denk zihnî bir insan görüntüsü* üretir. Bu görüntü, *homo neanderthalensis*'in belli bir beyin yapısına ve motor sistemine sahip olsa da çok zeki olmama ya da bir tür bilince sahip olsa da sanki Haşlakoğlu'ndaki içtepi-içgüdü ayrımının işaret ettiği içgüdü seviyesinin ötesine geçememe gibi bir durum nedeniyle ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, aynı ortamda birbirleriyle temas içinde olan iki farklı *homo* cinsi, Lewis-Williams'ta ya da benzer açıklamalara yönelenlerde *canlılar arasında (dünyaya ilk gelen bir bebek gibi) herhangi bir ayrışmamışlık içinden kendini ayrıştırarak kendinin farkına varan bir kendilik bilinci kategorisi değil*, antropolojik bir farklılık oluşturur. *Antropos* kendi içinde ayrışır. Bu etnografik hiyerarşiler tesis etmenin de imkânını açan bir ayrıştırma olacaktır.

Bu nedenle Lewis-Williams, "Üst Paleolitik dönemin başında ortaya çıkan şey [resim yapmanın bugünkü anlamdaki karşılığıyla] 'güzellik' veya 'estetik duygusu' değil, toplumsal ayrımcılıktı. Sanat ve ritüelin toplumsal birliğe yaptığı katkı büyüktür ama bunu gruplar ile diğer gruplar arasında sınır çizerek ve böylece toplumsal gerilim potansiyeli yaratarak gerçekleştirir" der ve bu gerilimin *homo neanderthalensis* sahneden tamamıyla çekildikten sonra da devam eden, hatta bugün de süren bir potansiyeli tetiklediğini iddia eder.[117] Klasik barbarlık-uygarlık hattının sanki yeniden tarifi gibi duran bu durumu kendi ifadelerimizle belirtirsek, antropoloji makinası bir *antropos* üretir; ancak bu *antropos*, her ne kadar modern insanın zihnine sahipse de, hem geçmiş için hem de bugün için *antropos*'u bölümlere ayıracak bir üretim gerçekleştirir. Tarih öncesi dönemde *homo neanderthalensis* vasıtasıyla yapılan

116 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 90-91; çeviri değiştirildi ve muhtemelen sehven atlanan bir madde eklendi.

117 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 93.

ayrım, tarih içine girildikçe etnografik olarak yapılacak bir görüntü oluşturur. Bu da etnografik coğrafyalar veya mekanlar üretilmesi anlamına gelir. Bozkır tarihyazımının coğrafyası ve mekânı bunun en güzide örneğidir. Bu bölünme nedeniyle *şaman da antropolojik şaman ve etnografik şaman diye bölünmeye başlar. İlki icat edilir, ikincisi ise keşfedilir*. İcat Batı'da, keşif ise Batı dışında gerçekleştirilir.

İkincisi "zihin"in ne'liğine ilişkindir. Eğer böyle bir uzamsal, toplumsal ve zihinsel farklılaşma (o dönem) algılanmışsa veya (şimdi, antropologlar eliyle) gözlemlenmişse, o zaman mağaralardaki resimler böylesi iki *homo* türü arasındaki bir ayrımcılığı ifade eden bir toplumsal farkındalıkla mı yapılmıştır? Ancak Lewis-Williams'ın açıklaması bu yönde ilerlemez: Artık elimizde *"modern insan"a denk bir zihni insan görüntüsü* olması; bu görüntünün arkeologların "modern insan davranışı düşüncesini, yani anatomik olarak modern insanlarla ilişkili davranış biçimlerini, Batı Avrupa kaynaklı kanıtlardan" türettikleri bir görüntü olması; bu görüntüye mahsus "modern insan" tanımında *homo neanderthalensis*'in "yoksun" olduğu "soyut düşünce, yani zaman ve uzayla sınırlı olmaksızın soyut kavramlara başvurarak davranma yeteneği", "derin planlama, yani geçmiş deneyime dayalı stratejiler oluşturma ve bir grup bağlamında bunlara dayalı olarak davranma", "davranışsal, ekonomik ve teknolojik yenilik yapma" ve "sembolik davranma, yani nesneleri, insanları ve soyut kavramları, sesli ya da görsel keyfi sembollerle temsil etme ve böyle sembolleri kültürel pratikte somutlaştırma becerisi" olması,[118] "zihin"in nasıl tanımlandığının da bir çerçevesini çizer. Mağaralardaki resimler Üst Paleolitik dönemde "insan zihnine neler olduğunu aydınlatmaya" yardımcı olacak bir *homo sapiens* becerisi olarak işte bu çerçeve dahilinde sunulur.

Öyleyse "zihin" nedir? Lewis-Williams'ın tasvirinde "zihin", aslında *bir tür "davranış" biçimidir*. Bu davranış biçimi, Haşlakoğlu'nun tasvirindeki çizgi çizme fiilinden hasıl olan bir faaliyet ve failiyetten farklı bir tasviri haizdir. Ancak bu tasvir *gözlemlenmesi imkânsız olanı sanki gözlemlenebilirmiş gibi sunmak* yanında tarih öncesi bir dönemdeki davranışa ulaşmak için sık sık metaforlara başvurmak zorunda kalır ve paleopsikoloji, nöropsikoloji ve evrimci psikolojinin çeşitli varsayımlarını da olabildiğince kendi çerçevesine yerleştirmeye çalışarak, "felsefe masasına yatırılıp tanımlanmaya ve betimlenmeye" uygun olmayan "zihin" için, beyin, zihin ve mağara resimleri arasındaki ilişkiyi "çevrelerinden dolaşarak" ele alan bir resim çıkarmaya çalışır.[119] *Zihin, farklılaşmış bir davranış ve kalıptır;* neyle ilişkiye girdiğine göre o davranış ve kalıp kendi içeriğini (zihinsel yapısını) sunar.

118 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 94.

119 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s.101-102.

Ancak zihnin bu şekilde tanımlanması, onun iki farklı *homo* cinsi arasındaki ortak bir yaşam alanında tespit edilmesine bağlı olarak, yine genel olarak aynı türden davranış ve kalıplar *homo neanderthalensis*'de de tespit edilebileceğinden, belirli bir ortaklık içerir. Zihinsel bir kalıp ve davranış ile başka bir zihinsel kalıp ve davranış arasındaki ilişki nasıl kurulur sorusu bu anlamda önem kazanır. Bu nedenle beyin gibi açılıp parçaları incelenemeyen zihin, her ne kadar "doğumdan itibaren öğrenme süreci yoluyla üzerine yazıldığı boş sayfa"ya, "bilgiyi emen, onu saklayan sonra da sıkıldığında dışarı saçan bir süngер"e ya da "donanımı (sinirsel yapısı) ve yazılımı (çalışmasını sağlayan programları) olan bir bilgisayar"a benzetilse de, Lewis-Williams asıl benzetmeyi İsviçre çakısı ("Arkaik insanların zihinleri İsviçre çakısı gibiydi: Her biri belirli bir göreve adanmış bir dizi faaliyetten oluşuyordu") veya (ana holü genel zekayı, şapelleri ise zihinsel kalıplardan birisini temsil eden) katedral benzetmesi üzerinden kendi amacına matuf kılar. Böylece zihin hem iki *homo* cinsi arasındaki hem de davranış kalıpları arasındaki başka kıyaslamaların da konusu haline gelir. Başka bir ifadeyle zihin, arkaik dönemlerde bir kalıp ve davranış olarak ilk belirdiğinde, her birisi ancak kendi alanında faal bir dizi küçük faaliyetlerden oluşan ve her bir faal alanı, tıpkı bir hayvanın öğrendiği bir davranışı veya kalıbı başka bir alana aktaramamasına benzer şekilde başka alanlara aktarılamayan çoklu modüler yapılar olarak tasarlanır. Buradaki asıl soru, hayvandaki ya da *homo neanderthalensis*'deki zihinsel kalıp veya davranışların diğer bir kalıba veya davranışa herhangi bir geçiş sağlayamamasına karşın, *homo sapiens*'in bir İsviçre çakısındaki parçalardaki veya bir katedralin birbirine geçişi olmayan odalarındaki gibi çoklu modüler yapıları farklı işlevleri veya farklı odaları birbirine bağlayabileceği bir zihin yapısına nasıl kavuşturduğudur. Yani *homo sapiens* nasıl farklı kalıpları ve davranışları tek bir modüler yapı içinde toplayabilmiş, nasıl çoklu kalıpları tek bir işlevi haiz bir zihin yapısına dönüştürebilmiştir? Her biri ayrı işleve sahip parçaların ya da odaların birbirlerine geçiş yapabileceği, başka bir ifadeyle katedralin çeşitli odalarını birbirlerine bağlayarak aradaki duvarların yıkılabileceği bir işlevin ya da davranış biçiminin ortaya çıkışı nasıl oluşmuştur? Bir "nörolojik yıkım" gerçekleşmiştir, ama nasıl?[120]

Elbette *homo sapiens*'in sahip olduğu dil bir miktar bunu sağlayabilir; ancak dil kullanma da parçalardan veya odalardan biri gibidir. Modüler işlevlerin her birisinin belirli bir zeka (intelligence) gerektirdiği ve zekanın İsviçre çakısının veya katedralin birbirlerine temas etmeyen faaliyetlerini genelleşmiş zeka olarak bütünleştirdiği iddiasını ise Lewis-Williams, totemizmi, antropomorfizmi veya teknik zeka

120 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s.102-107.

ile toplumsal ya da doğaya dair zeka arasındaki ilişkileri açıklayabilecek, böylece "insan-çevre etkileşimini" verebilecek bir unsur olarak görmesine rağmen,[121] kabaca ifade etmek gerekirse modüler her bir işlevi dönüştürecek ve geçişkenliği sağlayacak başka modüler bir işlevle, yani zekayı zekayla açıklamak gibi bir kusuru olduğu için, pek açıklayıcı bulmaz. Üstelik zekada "uzam"ın, toplumsallığın ve zihnin etkileşimlerinin eseri olan mağara çizimlerine ulaşabileceğimiz bir katman ya da evrim de yoktur. Zeka, önsezi veya sezgisel bir aydınlanmayla ortaya çıkabilse de olsa olsa "akılcı zeka" olabilir ve bu da bugünün akılcılığa dayalı açıklamalarının geçmişe giydirilmesi anlamına gelebilir.

III

Birbirine değmeyen veya geçişi olmayan işlevlerin ya da odaların arasındaki hatların ya da duvarların yıkılması anlamına gelen "nörolojik yıkım"ın nasıl gerçekleştiğine dair daha sarih bir açıklama için bilincin evrimine bakmak gerekmektedir. Demek ki "nörolojik yıkım", belirli bir bilinç düzeyine erişmekle gerçekleşmiştir. İlginç olanı, bilincin sahneye çağrılmasıyla birlikte artık *homo neanderthalensis*'in işlevi biter; artık tamamıyla *homo sapiens*'in alanına girilir. Yani, bir davranış ve kalıp olarak zihin iki *homo* cinsinde farklı düzeylerde de olsa var olabilirken, bilinç sadece *homo sapiens*'e münhasır kılınır. Bu aşamayla birlikte zihin ile bilinç artık kıyaslamalı bir biçimde değil, kendi başına ele alınabilir bir hale bürünür.

Böylece Lewis-Williams, bir davranış veya kalıp olarak sunduğu zihinden "değişen nörolojik altyapıya belirli tarihlere özgü tepkilerden ve bu altyapının genelleştirilmesinden" doğan çoklu bir işlevselliğe sahip bilince geçiş yapar. Zihin geçişken odalara bölünmüştür ve ancak "nörolojik yıkım"la kendini bütün olarak bulabilir. Ama bilinç de katmanlıdır ve her bir katmanı, oluştuğu tarihsel dönemlere göre şekillenen nörolojik bir altyapıya tekabül eder. Bu katmanlaşma, tıpkı bir yerin altının toprak yapılarının farklılaşmasıyla tespit edilmesine benzer jeolojik bir katmanlaşmadır. Bu Haşlakoğlu'nun çizginin oluşumunu "ayna nöronları" yoluyla açıklamanın mümkün olmadığını söylerken ifade ettiği nörolojik bir açıklama mıdır?[122] Hem Haşlakoğlu hem de Lewis-Williams bu konuya hiç girmediklerinden bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak Lewis-Williams'ın, Haşlakoğlu'nun mimetik yaklaşımına; bilincin nörolojik altyapıya tarihsel ve toplumsal bir katmanlaşmayla inşa olunmuş bir spektrum yaklaşımıyla karşılık verdiği açıktır. Bilinç, çeşitli katmanlardan oluşan ve bütün katmanlarıyla işlevsel olması herkese nasip olmayan bir spektrum gibidir.

121 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s.106.

122 Haşlakoğlu, "Görsel Sanatlarda Mimesis: Kuramsal Bir Eskiz", s. 23.

Geçişkenliği olmayan bir işlevler toplamı biçiminde tasarladığı bir kalıp veya davranış (bir etkileşim biçimi) olarak zihni bilinç üzerinden (ya da duruma göre, bilinci zihin üzerinden) konumlandırmaya çalışan Lewis-Williams, "bir durum olarak değil bir süreklilik ya da ... bir spektrum olarak"[123] bilinci, jeolojik katmanlaşmaya benzetse de daha çok bir renk spektrumu gibi tasarlar. Bilinç, tıpkı beyaz bir ışık kırılmaya uğratıldığında görülebilecek bir renk spektrumu gibidir. Başka bir ifadeyle, birbirlerine geçişteki aralıkların belirsiz bir biçimde (yan yanalığı bu şekilde tarif etmek mümkünse) *iç içe geçmesi* gibi bir muğlaklık aralığı olsa da nasıl renk spektrumundaki renkler konusunda şüphe yoksa, *iç içe geçme* aralıklarındaki geçişkenliklerin muğlaklığı dışında, bilinç spektrumundaki hallerin de varlığından şüphe duyulamaz. Tıpkı renkleri geçişkenlik aralığındaki muğlaklık nedeniyle farklı kültürlerin farklı tasniflere tuttuğunun görülebilmesi gibi, spektrumdaki farklı bilinç hallerine farklı kültürlerin farklı yaklaşımlarından söz edilebilir; ancak, etnolojiye antropolojinin sunduğu bir hediye olarak, bütün bu hallerin "sahici" olduğunda şüphe yoktur.[124] Ancak bunun hayli mahir bir hediye olduğu da görülecektir.

Öyleyse her biri "sahici" olan bu haller yan yanalık içinde tasarlanmasına rağmen iç içelik olarak tarif edilen bilinç spektrumuna nasıl yerleştirilebilir? Lewis-Williams, bunun için bilinci önce "uyanıklık ile uyku arasında" birbirlerine iç içe (yani, yan yana) geçmiş olduğunu varsaydığı hallerle ele alır: Uyanıklık hali, genellikle "çevresel uyarılara tepki olarak" problem çözme halidir. Ancak uyanıkken çevresel uyarılara aldırış etmeden veya onların etkisine girmeden "gerçekçi fanteziler" ürettiğimiz de olur. Bu halden uykuya geçerken yaşanan "dış gerçeklikle daha az ilgili fantezilere", yani "otistik" duruma geçilir ve "hayal" (reverie) olarak adlandırılabilecek görüntülerin hakimiyeti başlar. Sonraki aşama uyku durumu olan "hipnogenik durum"dur ki bu halde bazen yoğun görsel ya da işitsel "halüsinasyonlar" ortaya çıkabilir. Spektrumun son noktası ise rüya görme aşamasıdır ki bu aşamada da "birbirini izleyen görüntüler, en azından bellekte kaldıkları kadarıyla, bir öykü yapısı içinde ortaya çıkar"; üstelik bu görüntüler, başka şeylere dönüşebilir, "uçma, kaçma, düşme duygularıyla bunlara eşlik eden" başka duyguların deneyimlenebilmesine yol açabilir.[125]

Yine de bilinçli bir halden bilinçsiz bir hale doğru uzanan bu bilinç spektrumunda Lewis-Williams'ı asıl ilgilendiren, uyanıklık ile uyku arasındaki farklılaşan ve hepsinin de "sahici" olduğunu söylediği bilinç hallerinin arkaik dönemde bir karşılığını bularak ilkellere özgü bir bilinç yapısı inşa etmek değildir. Aksine, *"modern insan"a denk bir zihni insan görüntüsü* de burada iş başındadır. Renk spektrumundaki gibi

123 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s.111.
124 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s.113.
125 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 111.

kültüre özgü biçimlenmeler olabilir, lakin bunlar o dönemde tam bir bilinç spektrumu gelişmediği anlamına gelmez. "Bilinç spektrumu beynin 'fiziksel donanımında' yer alır ama içeriği çoğunlukla kültüreldir".[126] Yani, *bilinç spektrumunu oluşturan donanım hep vardır, ama zihinsel ifadesini buldukça kendisini gösterir.*

Böylece Lewis-Williams taribsel ve toplumsal şartlara göre katmanlaşmaya altyapı olarak karşılık gelen psikonörolojik bir hal ile mağara resimlerinin nasıl üretilebildiği arasında bir bağlantı olduğunu düşünür. Bunu göstermek için uyanıklık ile uyku arasındaki bilinç spektrumunun otistik evresini üç katmana ayırır ve bunların nörolojik altyapıda nasıl oluştuğunu izaha girişir. Başka bir ifadeyle, uyku ile uyanıklık arasındaki normal bilinç spektrumuna, normal hallerde de deneyimlenebilen, ancak keyfiyetini, kendisinin "yoğunlaşmış rota" dediği ayrı bir evrede gösterebilen, mahiyeti itibarıyla otistik (ya da içe kapalı) hallere özgü olan başka bir halka daha ekler. Aşağıda farklı bir bağlamda yeniden inşaya girişeceğimiz bu "yoğunlaşmış rota", "genellikle değişmiş bilinç durumları" da denen, ancak sanki bu değişme "sahici" bir hali işaret etmiyormuş, sadece Batılı "akılcılık bilinci" normalmiş gibi, diğerleri ise "sinir sisteminin nörolojisi tarafından" oluşturulmuyormuş gibi değerlendirilmemesi gereken, bazılarının "düş görme ve 'içe yönelik' durumlar için de" kullandığı, ama bazıları tarafından "aşırı halüsinasyon ve trans durumlarıyla sınırlandırılabilen hallere özgü bir rotadır.[127] Böylece bilinç spektrumunun bilinçsiz hale doğru evrildiği çizgi hipnogojik durumdan itibaren ikiye bölünür ve birisine "normal rota" denilirken üç evreli "yoğunlaşmış rota" da, trans ve halüsinasyon hallerindeki otistik halleri kapsar.

Laboratuvar koşullarında deneylerle desteklenen bu evrelerden ilki, (gözdeki görü içi, sadece gözün görüsünün içinde gerçekleşen anlamında) "entoptik"tir ve tamamıyla nörolojik bir şekilde izah edilir. Buna göre, "normal rota"nın hipnagojik evresiyle de çakışan ilk evrede "noktalar, ızgaralar, zigzaglar, iç içe geçmiş zincir eğrileri ve dalgalı çizgiler içeren geometrik görsel algılar deneyimlenebilir". Üstelik söz konusu "algılar insanın sinir sistemine 'gömülü' olduğu için, herkes, kültürel geçmişi ne olursa olsun, bunları deneyimleme potansiyeline sahiptir". Ancak en önemlisi, "bir dış ışık kaynağından bağımsızdırlar". Dolayısıyla tamamıyla "sinir sisteminin 'donanımı' içinde"dirler.[128] Haşlakoğlu'nun arzuya bağladığı çizgi çizme fiiliyle bu açıdan hiçbir benzerliği olmayan bu geometrik şekiller, tamamıyla "retina ile görsel korteks arasında *uzamsal bir ilişki*"nin sonucudur. Özellikle uyuşturucu (psikotropik) maddelerin etkisiyle böyle bir sürece girildiğinde, bu entoptik süreç

126 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 114.
127 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 113.
128 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 115.

tersine çevrilebilir ve kortekste oluşan örüntüler (çeşitli şekillerdeki geometrik biçimler), sanki görsel bir algı neticesinde oluşmuş gibi deneyimlenebilir. İlginç bir şekilde Lewis-Williams bu durumdaki kişinin gördüğünün "kendi beyinlerinin yapısı" olduğunu iddia eder. Ne olursa olsun, yoğunlaşmış rotanın bu ilk evresindeki görüntüler beynin kendisinden kaynaklanmaktadır ve eğer bu evrede herhangi bir görsel örüntü ortaya çıkmışsa, bu tamamıyla beyin kaynaklıdır.[129]

Bilinçte yaşanan bu yoğunlaşmış halin ikinci evresinde bizatihi gözdeki görüyü oluşturan kısımlar arasındaki uzamsal alanda gerçekleşen görüntüler olarak "entoptik olaylar *ikonik biçim*lerle donatılarak, yani gündelik hayatlarından kendilerine aşina biçimlerle donatılarak anlamlı kılınmaya" çalışılır. Normal bilinç durumlarında genelde "depo" (muhtemelen hafıza) yardımıyla görüntü kolaylıkla tanıdık kılınabilir ve zihinsel bir görüntü oluşturulabilir; ancak yoğunlaşmış rotadaki gibi değişmiş bilinç durumlarında henüz tanıdık bir görüntüyle anlamlı kılınamamış bir şekil, diyelim ki "yuvarlak bir şekil", bütün bilinç durumlarına "sahici" dendiğini de hatırlatılmak kaydıyla, "kişi açsa portakal, cinsel isteği yüksekse bir göğüs, susuzsa bir bardak su veya korku içindeyse bir anarşistin bombası olarak *yanılsanabilir*" (illüzyon halini alabilir).[130] Haşlakoğlu'nun sembolleştirmeyle izah etmeye çalıştığı bir faaliyetin herhangi bir sembolik oluşumla henüz (veya belki de hiç) bir ilişkisi olamayacak denli *bir organ olarak göz içi* şekilsel tasviri, üçüncü evrede daha fazla halüsinojen bir hal alır. Başka bir ifadeyle, bu evrede dışarıdan gelen "bilgi" azalır, daha otistik bir duruma geçilir. Ancak bu geçiş sırasında muhtemelen dışardan gelen etkilerin azalması ve daha dışa kapalı bir hale bürünülmesi dolayısıyla, içe çekiliş sanki bir kuşatılmışlık olarak veya bir girdaba ya da tünele girilirmiş gibi deneyimlenir. Tünel ya da girdap daha sonra "entoptik olaylar"ın yerlerini "simgesel halüsinasyonlar"a bıraktığı bir çerçeve veya "ekran" gibidir, ama kimi zaman bu tür bir tünel ya da girdap "halüsinasyonu, ölüme yaklaşma deneyimiyle" de ilişkili olabilir.[131] Ancak bu evrenin en dikkat çekici özelliği, dış dünyayla neredeyse bütün irtibatın kesildiği bir durumda, "entoptik olaylar"ın yerini alan girdap veya tünelde "bellekten türeyen"[132] görüntülerin "canlılık artışıyla birlikte" deneyimlenmesidir; o kadar

129 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 116; italik eklendi ve çeviri değiştirildi.

130 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 116; italik eklendi ve çeviri değiştirildi. Türkçe çeviride "ikonik"in "sembolik" olarak karşılanmasının burada Lewis-Williams'ın kastettiği görü, görsel süreç ve görüntü arasında göz içi yaşandığı varsayılan ilişkiyi tamamıyla bağlamından kopardığına dikkat çekmek gerek.

131 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 116.

132 Bu tür çözümlemelerin bir handikapını bu noktada görebiliriz: Lewis-Williams, zihnin ya da bilincin oluşumuna dair uzun uzadıya bir izahata girişse de kimi zaman "depo"ya

ki hem "gerçek anlam ile analojik anlam arasındaki fark" kavranamaz olur hem de görüntüler aldıkları simgesel biçimlere göre canlanabilir. Bu, öyle bir kaynaşmaya yol açar ki kişi "kendi imgelemine girer ve onun bir parçası olur". Başka bir ifadeyle, "İnsanlar bir hayvana dönüştüklerini ya da başka korkutucu veya yüceltici dönüşümlere uğradıklarını bu evrede hisseder".[133]

Anlaşılacağı üzere hem Lewis-Williams'ın hem de genel olarak *şaman tasvirinin başlangıç anına denk gelen bir noktadır burası*. Ancak bu an, Lewis-Williams'ta halüsinojen bir evrede kişinin göz içinde ve en otistik haliyle (ya da Ginzburg'un *benandanti*'si gibi beden sanki bir ceset gibi yatarken "ruh"un gece yolculuğuna çıkmasıyla; Haşlakoğlu'nun adlandırmasında ise, bilincin, bir görüntünün, bilinçdışı bir rüya halinin usdışı dilini edinecek kadar sembolik anlamlar yüklenebileceği bir hali deneyimlemesiyle) sınırlı değildir. Bir şamanın bilinç durumunu ifade etmek için kullanılan ve genelde esriklikle ifade edilen bu âna, Lewis-Williams *homo neanderthalensis*'ten ayrıştırmak için *homo sapiens*'e atfettiği modern insana denk zihni bir insan görüntüsü unsurlarıyla birlikte, uzam ve bilinç spektrumunda bir yer de ekler: Görüntülerin oluşumunun gerçekleştiği entoptik uzam mağara uzamına, bilinç spektrumundaki yoğunlaşmış rota da "evrenselliğe açık insanî deneyimler"e ulanır.

Entoptik uzamın duvarlarına resimlerin de yapıldığı yerler olarak mağaraların uzamına ulanması, uzamın *homo sapiens*'in *homo neanderthalensis*'ten farklılığını ifade eden niteliklerden birisi olduğu hatırda tutulmak kaydıyla, hem bir benzetmeden ziyade sanki üst üste çakışma biçiminde gerçekleşir, yani görüntülerin oluştuğu bir organ olarak göz içi uzam ile duvarlarına resimlerin yapıldığı yer olarak mağaraların uzamı birbirlerine aksettirilir, böylece zihinsel bir mağara görüntüsü ortaya çıkarılır; hem de görsel olarak izah edilen bilinç spektrumunun görüntüsü ile mağaraların şekli arasındaki bu çakışmadan (Haşlakoğlu'nun ifadesini tekrarlarsak) bir "dünya" sahnesi meydana getirilir. Bu açıdan Lewis-Williams'ın şamanı, sadece esrik bir halde kendi deneyimindeki birtakım görülerini veya seyahatlerini kullanarak birtakım doğaüstü hallerin (veya Haşlakoğlu'ndaki gibi bilinçsiz olanın irrasyonelliğinin ya

benzettiği "bellek"in (ya da hafızanın) ya da biraz sonra sözü edilecek "imgelem"nin (veya muhayyilenin) nasıl oluştuğuna dair tek bir açıklama sunmaz, ama ona özellikle hassas noktalarda atıfta bulunur. Bir bakıma özellikle bilinç kendi oluşumunun açıklanmasında bellekten yararlanır, ama ne olduğu belirtilmeyen bir şeyden nasıl yararlanıldığı kapalı kalır. Dolayısıyla bu durum bilincin keyfiyetine dair açıklamaların da kusurlu olmasına yol açar. Yine de burada *amacımız şamanlığın izahında zihin ya da bilinç gibi kavramların nasıl kullanıldığını göstermek olduğundan* böyle bir kusurun can alıcı niteliği haiz olduğunu sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

133 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 118.

da Ginzburg'taki gibi cismani oluş ötesinin) okur yazarı değildir. Ayrıca uzam ve toplumsallık da dikkate alınmak kaydıyla, (hem Haşlakoğlu'nda hem de Ginzburg'ta zımni olarak var olduğu söylenebilse de) cismani-ruhani, alt-üst, yer-gök, kutsal-profan gibi ikiliklerin ortaya çıkışının da vasıtası, hatta ortada bir zanaat olduğu düşünüldüğünde, belki de ustasıdır.

Bilinç spektrumundaki yoğunlaşmış rotanın "evrenselliğe açık insanî deneyimler"e ulanmasını sağlayan ise, dışarının etkilerine çok az maruz kalınan otistik halde kişinin kendi beyninin görüntüsünü de görmesini sağlayacak görüntüler akışına kapılırken girilen girdap veya tünelin evrensel bir deneyim olmasıdır. Bir girdaba düşme ya da tünele girme deneyimi için:

> Batılılar "huniler, ara sokaklar, koniler, kanallar [ve] koridorlar" gibi kültüre özgü sözcükler kullanır. Başka kültürlerde bu durum sıklıkla bir deliğe girilince deneyimlenir. Şamanlar genellikle böyle bir delikten geçerek ruhlar dünyasına ulaşmaktan söz eder. Örneğin Hudson Körfezi İnuitleri ayinlerini gerçekleştirdikleri evden başlayan "toprağın içinden aşağıya giden yolu" betimler. Denizin içinden geçen bir şamandan da söz ederler: Sanki bir boru içinde "düşermişçesine" adeta kayar. Kuzey Amerika'nın kuzeybatı kıyısındaki Bella Soola vadisi halkı böyle bir deliğin kapı eşiğiyle şömine arasında bir yerde bulunduğuna inanır. Kanadalı Algonkian yerlileri yer katmanlarından geçerek yolculuk eder. "Dünyanın bağırsaklarına" yönlendirilen bir delik ruhlara giden yoldur. Yukarı Amazonlar'daki Conibo yerlileri toprağın derinliklerine giden bir ağacın köklerini izlemekten söz eder. Benzer bildirimlerin sayısı kolayca artırılabilir. Girdap ve onun görüntülerinin algılanma biçimleri evrenselliğe açık insanî deneyimlerdir.[134]

Anlaşılacağı üzere girdap, tünel, kapı, delik, yol, koridor gibi kelimelerle ifade edilen bu deneyim, hem bilinç spektrumundaki hassas bir *âmn* geçiş noktasıdır ve iki farklı yere ulaşımı sağlar ve hem de sadece "sahici" bir bilinç halinin tasviri olarak kalmaz, duvarlarına resimlerin yapıldığı mağaranın içindeki hareket hattının yapılabileceği mağara "tünel"leri de yansıtır. Başka bir ifadeyle hem "entoptik olay" olarak bilinç spektrumundaki girdap ya da tünel deneyiminin uzamı hem de fiili mağaraların içinde dolaşılabilecek alanının uzamı birbirlerine yansıtılır. Üst Paleolitik dönemdeki "nörolojik yıkım"a denk gelen, ama aynı zamanda insanın bütün bilinç spektrumunu deneyimlemesini de sağlayarak ona farklı seyahatlere çıkma ihtimali sunan geçiş, böylece çift yönlüdür. Öncelikle bilinçtedir: "*Bilincin bütün spektrumunu kabullenmek dışında bir seçenek olmadığına göre, Üst Paleolitik dönem insanları yalnızca bütün spektrumu deneyimlemekle kalmamış, aynı zamanda onu kendilerince bölümlere ayırmış ve böylece kendilerine özgü bir insanî bilinci yaratmış olmalıdır*".[135] Sonra da toplumsallığın

134 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 117-118; çeviride küçük bir değişikliğe gidildi.
135 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 119; italik aslında.

da oluşumunu sağlayan bir kozmogonik uzam teşekkül edilmiş olmalıdır: Şamanizm, "yararlı bir biçimde insanın *evrensel bir özelliğini* –değişen bilince bir anlam verme ihtiyacını– ve *her zaman değilse de* özellikle avcı-toplayıcılar arasında bunun nasıl başarıldığını" gösterir.[136] Bütün Batılı anlatılar gibi tipik bir biçimde evrenseli hem küllîleştiren hem de aynı anda tikelleştiren bu tanım, kozmogonik bir uzamın değil, o uzamla ortaya çıkan topografyanın önemli olduğunu, *homo sapiens*'in bilinç spektrumunda değişik bir evresine sahip daha sonraki nesillerinin aynı topografyayı başka türlü yazabileceklerini de açıkça dile getirir. Başka bir ifadeyle, antropolojinin şamanı kimliğiyle değil aidiyetiyle önemli görülür ve böylece etnografyanın şamanının aksine, her daim nüfuzu hissedilebilecek kültürel bir unsurdan ziyade, *beşerin içinde oynayacağı uzama has nitelikleriyle* ön plana çıkarılır. Başka bir ifadeyle, şaman bilinç spektrumuyla ne yapılabileceğini gösteren ilk *homo sapiens* olarak kayda geçer. Yani, Lewis-Williams'ta antropolojinin şamanı, üst Paleolitik döneme özgü tekno-kültürün de yardımıyla hem kendi bilincini hem de *ilk kez* evreni tasarlayan katmanlaşmaya yol açacak bir deneyime sahip kişidir ve bu haliyle evrenseldir, yani kültüre göre biçimlenme tarzı ve zamanı değişse de her kültürde görülebilir bir uzamın meydana getiricisidir.

IV

Öyleyse bir yandan *homo sapiens*'i kendisine beyin ve motor sistemleri de dahil anatomik olarak en yakın cinsten ayrıştıran, böylece bir kalıp ve davranış olarak zihni sergileyen, bir yandan bu zihnin bağlı olduğu bir nörolojik yapıda göz içi bir alanın faaliyetiyle sergilenen bir bilinç spektrumuna yansıtılan bir yandan da aynı bilinç spektrumunun en yoğun halindeki entoptik bir faaliyet ile bir mekân olarak duvarlarına resimlerin yapıldığı mağaraların biçimini birbirleriyle çakıştıran söz konusu uzam nasıl anlamlandırılmıştır?

Lewis-Williams'ın anlatısı bundan sonra önce bu üçlü uzamı tekleştirecek bir çerçevede gerçekleşir, sonra da bu tekleşmiş uzam tekrar üç katmana bölünür. Bu bölünme önce şamanın kim olduğuna ve ne yaptığına cevap arar, ikinci olarak onun bilinç spektrumundaki yoğunlaşmış rotayla ilişkili deneyiminin neyi içerdiğini cevaplandırmaya çalışır ve son olarak bunları hem metafor hem de bir yer olarak mağara duvarıyla ilişkilendirmeye girişir. Bunlara burada kısaca kimlik, deneyim ve duvar adını vereceğiz.

Kimlik, yukarıda da kısaca belirtildiği üzere, bir esrime tekniğinden daha fazlasını içeren bir şamanizm tanımını işaret eder. Bilincin en otistik haliyle (topografik olarak evrensel olan, ancak kültüre göre farklı adlandırmalar alan) bir tünele girerek

136 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 121; italik eklendi.

neredeyse nörolojik olarak kendi beyin yapısını görecek derecede birtakım çizgiler gören, sonra bu geometrik şekillere bir biçim veren, en sonunda da kendiliğini bu şekilde oluşan görüntülerin kendisi olacak denli onlarla bir kılan bir deneyime tabi olan şaman, ikili bir ifade ediş biçimiyle tanımlanır. İlki "avcı-toplayıcı" bir toplumdaki karşılığıyla, ikincisi de bilinç spektrumundaki yeriyle ifade edilir. Öncelikle "avcı-toplayıcı" bir toplumda değişmiş bilinç durumlarını (yani bugün ancak laboratuvar ortamında sınanabilen[137] bilinç spektrumunun yoğunlaşmış rotasındaki deneyimleri) yaşantılayan şaman, bu değişmiş bilinç durumunu kurumsallaştıran kişidir. Bunun o dönemdeki karşılığı, "avcı toplayıcıların günlük yaşam dünyasının altında ve üstünde yer alan ruhlar alemi"; bilinç spektrumundaki karşılığı ise, değişmiş bilinç durumunda yaşanan "görsel, işitsel ve bedensel deneyimler"in "katmanlara ayrılmış bir alternatif gerçeklik algısı" olmasıdır. Üst Paleolitik dönemde sadece şamanlara has olan bu "alternatif gerçeklik"e erişimin neticesinde yaşanan "ruhlar tarafından ele geçirilme"nin bilinç spektrumundaki karşılığı ise, "sinir sisteminin davranışı"nın "bazı durumlar içindeyken bedenden ayrılma yanılsaması" yaratmasıdır. Böylece şamanların, "ruhlarla ve doğaüstü varlıklarla temas kurduğuna", "hastaları iyileştirdiğine", "hayvanların hareketlerini ve yaşamlarını kontrol ettiklerine" ve "hava durumunu değiştirdiğine" inanılmaktadır. Bu işlevlerin yerine getirilmesine yardımcı olanlara da güç atfedilerek, şamanlara "doğaüstü kuvvetler veya güçler" ve/veya "hayvan biçimli koruyucular ve başka türden ruhlar" tarafından yardım edildiğine inanılmaktadır.[138]

Anlaşılacağı üzere, bunlar aslında bir şamanın klasik özellikleridir; Lewis-Williams'ın bu klasik özellikleri anmakla birlikte onların bir davranış ve kalıp olarak zihinle irtibatlı bir biçimde bilinç spektrumunun yoğunlaşmış bir rotasının ürünü olduğunu belirtmesi, şamana *deneyim*e dayalı ikinci bir bakış yolu açar: "Şamanist zihin, zihinsel durumların, görüntülerin ve duyguların karmaşık biçimde iç içe girmiş halidir. Basit bir değişmiş zihin durumunu Şamanist zihin durumunun *ta*

137 Bu elbette Lewis-Williams'ın şaman tanımının analitik olarak en zayıf noktalarından birisidir. Eğer şaman antropolojik olarak sadece geçmişte üst Paleolitik döneme veya bugün o dönemde katılıp kalmış kültürlere özgü bir *homo sapiens* tecrübesiyse, laboratuvar ortamında yaşanan tecrübelerden çıkarsanan sonuçları nasıl adlandıracağız? Üst Paleolitik döneme özgü? Modern insanda sadece laboratuvar ortamında gözlemlenebilen daha arkaik bir bilinç katmanına özgü? Bilinçaltına özgü? Modern dönemde bile kendisini ancak laboratuvar ortamında görülebilen daha arkaik bir kültür katmanına özgü? Zihnin kalıp veya davranış olarak tesisinin ilk aşamalarına özgü?

138 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 121-122. Burada "ruh" olarak çevrilmiş kelimenin, aşağıdaki açıklanacak bir kozmojenesis için ehemmiyeti haiz olduğundan, "spirit" olduğunu hatırlatmalıyız.

kendisi olarak ortaya atmamaya dikkat etmeliyiz".[139] Lewis-Williams'ın açıklamasında üç uzamın tekleşmesini sağlayan bir zihinsel davranış ve bilinç spektrumu, aynı zamanda katmanlı bir bölünme de yaşantıladığından, kozmografik bir düzenlemeyi de beraberinde getirir. Ancak bu katmanlaşma bilincin spektrum olarak bölünmesinin doğrudan tezahürü değildir; aksine görsel bir uzam olarak tasarlanan bilinç düzeyindeki deneyim katmanları ile bir yer olarak mağaranın katmanları arasındaki çakışmadan neşet eder. Lewis-Williams'ın "değişmiş zihin durumunu Şamanist zihin durumunun *ta kendisi* olarak ortaya atmamaya dikkat etmeliyiz" uyarısını dikkate alarak şaman üzerinden ifade edecek olursak; davranış ve kalıp olarak zihinsel bir etkinliğin bilinç spektrumunda bilinçli olmaktan bilinçsiz olmaya doğru seyreden görüntüleri, bir yer olarak mağaranın yapısında, yani tünellerinin *duvar*larında kendilerine bir uzam tayin ederler. Buradaki hassas nokta elbette ki "düşler ve ölüme yaklaşma deneyimleri" ile tanımlanan, ama "ucunda bir ışık" da bulunan "tünel" deneyimidir; bilinç spektrumundaki bu deneyim bir yer olarak mağaraya girişi ve mağaranın tünellerini işaret eder. Duvar, değişmiş bir bilinç durumunun rotasının entoptik uzamına denk gelir; bu durumda, mağaranın girişi, uyanık bilinç halini otistik halden ayıran bir hat şeklinde tasavvur edilir. Dolayısıyla duvar, bilinç spektrumunun (sonradan her kültürün ve elbette modern kültürün de kendinde bir adlandırmaya ve tanımlamaya tabi tutacağı) sıfır noktasıdır. "Metafor, zihin, görüntü ve evrenin nasıl bir araya geldiğini"[140] göstermeye çalışan Lewis-Williams, böylece "ilk simgesel görüntülerin çevredeki bir girdabın kenarında görüldüğü", ama aynı girdabın "toprakaltı âlemine" geçişi de sağladığı bu durumu bilinç spektrumunun "toplumsal olarak aktarılmış kültürün bir parçası" haline gelen "yeraltı" âlemini işaret ettiğini iddia eder.[141] Bir satıh olarak duvarın *karanlık yüzü*dür burası. Aynı şekilde, bilinç spektrumundaki görüntülerle bir olmanın getirdiği bedenden ayrılma ve "uçma" hissi de duvarın *aydınlık yüzü* olarak "yer üstü"nü işaret eder. Böylece aynı sathın bir uzam olarak entoptik uzamla çakıştığı düşünüldüğünde ortaya çıkan sonuç, *için dış* olarak tezahürüdür: "*Bir 'iç-evren' bir kozmoloji yaratmak üzere maddesel dünyaya yansıtılır*".[142]

Ancak bu yansıtma nasıl gerçekleşir? İçteki birtakım uzamlar, bu uzamlar arası faaliyetler, bu faaliyetlerden oluşturulan bir spektrum ve onların görüntüleri, başka bir âlem ya da âlemler meydana getirmek üzere dışa nasıl yansıtılır? Anlaşılacağı üzere mağaranın coğrafi, topolojik özellikleri burada ana metafordur ve mağaranın

139 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 123.

140 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 133; çeviride küçük değişiklik yapıldı.

141 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 133-134.

142 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 135; italik eklendi.

duvarlarına çizilen resimler de böyle bir yansıtmanın üretilmesini sağlayan unsurdur. Lewis-Williams bunu Haşlakoğlu'nun "suret"iyle kıyaslanabilecek, ama ondan çok farklı olduğu da hemen farkedilebilecek bir yolla, ilginç bir biçimde "perde" (veil) metaforuyla açıklar. Ancak "perde"nin yansıttığı yer, yeraltı ve yerüstü katmanlarının sadece "kavramsal" olmadığını, mağara duvarlarındaki resimlerde bu katmanların tezahür ettiğini de ileri sürer. Dolayısıyla "bu dünya" ile yeraltı ve yerüstü dünyasını işaret eden "ruhlar alemi" (spirit realm) arasında gerilmiş bir arayüz olarak tasarlanan "perde", "kaya yüzeyinin içi ile dışı arasında mekik dokur gibi görünen" şekillerin yer aldığı uzamdır. "Şamanlar bu 'perdeden', bazen 'ışık ipleri' resimlerini izleyerek geçiyordu, geriye de ötedeki dünyada neler olduğuyla ilgili keşiflerle [revelation] dönüyordu". Bu açıdan:

> Bir başka dünyanın resimleri [olarak kaya duvarlarına çizilen resimler], maddesellik ile ruhanilik [spirituality] arasındaki arayüz olarak, perde üzerindeki konumları nedeniyle anlam ifade ediyordu. Resimlerin yerleştirildiği kaya duvarı boş bir sayfa [tabula rasa] değil, görüntülerin bir parçasıydı; bir anlamda görüntüleri anlamlı kılan mesnetti. Sanat ve evren gerçekliğin karmaşık doğası hakkında mütekabil bir ifadede birleşiyordu.[143]

Başka bir ifadeyle, "Sanat, evren ve ruhsal [spiritual] deneyim bir bütün haline gelmişti".[144] Şamanlar bu sanatta baş aktör oldukları için, onların deneyimleri de "masalların ve mitlerin içine" işlemekle kalmamış, toplumun da onayladığı bir takım ritüellerin ve güç ilişkilerinin oluşumuna yol açmıştı.[145] Sonuçta resimlerin sadece ressamı değil, yorumlayanı da olan şamanın yoğunlaşmış bilinç durumundaki deneyimlerinin katmanlaşmasına ve böylece yer, yeraltı ve yerüstü katmanlarının meydana gelmesine ve bunun toplumsal olarak kabul edilmesine dayanan mağara duvarlarındaki resimler, bir "döngü" oluşturmuştu: "Görüntüler kaya duvarlara çizilmiş, sonra da bu resimler insanların benzer görüntüler görmelerini tetiklemiştir. Sonuç olarak kaya sanatı şamanların deneyimlediği zihinsel muhayyile [imaginary] üzerinde muhtemelen tutucu, dengeleyici bir etki yaratmıştır".[146] Lewis-Williams'ın başka bir bağlamda "transın evcilleştirilmesi" dediği bir husus da böyle bir toplumsal kabullenme üzerinden gerçekleşir[147] ve bu durum da *homo sapiens*'in nörolojik kökenli bilinç spektrumunda deneyimleyebilecekleri haller aynı olduğundan düş görme veya başka otistik halleri yaşamasıyla birleştiğinde, toplumun üst Paleolitik dönemde üçlü şamanik evrenin sadece toplumsal olarak değil, kozmografik olarak

143 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 137; çeviride küçük değişiklikler yapıldı.
144 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 144.
145 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 131 ve 145.
146 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 147.
147 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 119.

da benimsemesine yol açar. Bundan böyle bir aşağı âlem, bir satıh ve bir de yukarı âlem vardır ve bu âlemlerin oluşumunun kökeni kendisini bir kalıp ve davranış olarak anatomisi benzer cinslerinden ayrıştıran *homo sapiens*'in bilinç spektrumunu bir "perde" olarak mağara duvarlarına yansıtan şamanların tecrübelerinin simgeleri olan görüntülerin okunup yazılmasıyla, bu okunup yazılmanın da toplumsal olarak kabul edilmesiyle meydana gelmiştir.[148] *Mağara homo sapiens'in zihni(nde)dir ve homo sapiens'in zihni de mağara(da)dır. Bunun müsebbibi olmasa da sergileyicisi de şamandır.*

Ya mağaradan çıkış ihtimali? Eğer üç katmanlı şamani evren aslında nörolojik kökenliyse; bu nörolojik köken "değişmiş bilinç durumların evrensel duygularının [sensation] rasyonelleştirilmesi", yani "yer üstüne ve yer altına" iniş ve çıkışsa; mağara duvarlarındaki görüntüler, bu tür yolculukların görüleriyse; "inanç, görü ve evren" bu şekilde bir uzamda, ama hem kendisini uzamsal olarak anatomik cinslerinden ayrıştırmış bir türün uzamının hem de bir spektrum gibi uzanan entoptik bir uzamının tekleştirilmiş balinin katmanlar halindeki bir ifadesi olan bir uzamda bir araya gelmişse ve bu haliyle hem kozmografik hem de toplumsal olarak "sabit" hale getirilerek, evcilleştirilerek benimsenmişse[149]; başka türlü ifade edilirse, bu durumda "insanlar maddi çevrelerindeki şeylerin iki boyutlu görüntülerini yapmayı *icat etmemiştir*. Tersine, bu görüntü kavramı ve motifler dağarcığı, duvar resimleri veya taşınabilir görüntüler yapmalarından önce, insanların deneyimlerinin parçasıydı"[150] ifadesinde olduğu gibiyse; üstelik, *homo sapiens*'in dünyasına bu şekilde "zaten iki boyutlu görüntüler bahşedilmiş"se ve dolayısıyla, "böyle görüntüler, üst düzey bilinç bağlamında, insan sinir sisteminin değişmiş bilinç durumlarının işleyişinin bir ürünü"yse, ancak böyle bir değişmiş bilinç bağlamı nihayette bize "zihinsel görüntülerin düşünülmesi ve toplumsallaşması anlamında" şamani toplumları sunuyorsa,[151] şamani toplumdan çıkıp başka bir toplum oluşturmak mümkün

148 Lewis-Williams'ta zihinden bilinç spektrumuna, bilinç spektrumundan şamanik evrene, oradan da mağaraların coğrafi topolojisine uzanan bu açıklama zincirini daha iyi anlamak için kitabındaki üç şekil gayet yararlıdır. Birincisi kendisini bir davranış ve kalıp olarak zihin üzerinden benzeri cinslerinden ayırmış bir *homo sapiens*'in yoğunlaşmış bilinç durumunun bilinç spekturmundaki yerini gösterir (s. 114'teki 25. şekil); ikincisi, üç katmanlı şamanik evrenin bir şeklini verir (s. 134'teki 29. şekil); sonuncusu da *ilk ikisiyle neredeyse çakışan bir şekilde* bir mağara ile tünelini ve tünel duvarlarını bir satıh (ya da "perde") olarak alarak, bunun (bilinç spektrumundaki tünele giriş sathına da denk gelecek şekilde) mağara giriş sathının içinde kalacak alanını yeraltı ve dışında kalacak alanının da yerüstü olarak nasıl ayrıldığını gösterir (s. 245'teki 61. şekil).

149 Bu özet için bkz., Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 152.

150 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 174; italik aslında.

151 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 181.

müdür? Aksi takdirde *homo sapiens*, hep satıh, yerüstü ve yeraltı şeklindeki şamani bir üçlü evren katmanına tabi bir toplumsallığa bağlanıp kalmayacak mıdır? Öte yandan, eğer böyle bir şey mümkünse, bunu sağlayan Sokratik istiaredeki gibi bir mağaradan çıkış mıdır?

V

O zaman başa dönelim: Bölüme, Lewis-Williams'ın Sokratik mağara istiaresini mağaradaki tutsakların mağara duvarlarında gördükleri gölgeyi (entoptik tünelin sonuna hasrettiği) ışığın bir oyunu olarak değil zihinlerinin "gölge"si olarak yorumladığını ve böylece Sokrates'in *diagramma*'sını da kendi "bilinç spektrumu"yla özdeşleştirdiğini belirterek başladık ve Lewis-Williams'ın çözümlemelerinin, kendi ifadesiyle, sadece "mağaradaki insanın zihniyle sınırlı" olmayan, ayrıca "zihindeki nörolojik mağarayı da hesaba katan"[152] bir anlatı biçimine döndüğünü gördük. Öyleyse, Sokratik mağara istiaresi, "mağaradaki insan zihni" ile "zihindeki nörolojik mağara" arasındaki ilişkiyi nasıl açıklamaktadır? Sokratik mağaranın "mağaradaki zihin ile jeomorfolojik mağaraların topografyasının nasıl *iç içe* geçtiğini"[153] gösterebilmek açısından yeri neresidir?

Sokratik mağara istiaresini konumlandırmak için belki de ilk bakmamız gereken şey, Sokrates'in *philodoksos* (φιλόδοξος) ile *philosophos* (φιλόσοφος) arasında yaptığı ayrımdır. Bunlardan ilki, *doksa* (sanı) dostlarıdır ve bilgi yerine kanaatlerini ya da sanılarını severler: "Demek ki, bir sürü güzel şeylere bakıp da yalın güzelliği görmeyen, onu görenin ardından gidemeyen, bir sürü doğru şeylere bakıp doğruluğun kendisini göremeyenin her şeyin üstünde tuttuğu sanıları vardır diyeceğiz, ama sanılarının arkasındaki gerçeği bilemezler". İkincisi ise, (erdem, hikmet, bilgi gibi çeşitli çevirileri olan) *sophia* dostlarıdır ve "hep kendinin aynı kalan öz varlıkları seyredenler"dir.[154] Elbette bu bilindik Platoncu idealar dünyası ve tezahürler dünyası diye iki ayrı katmana ayrılan bir evren tasavvuruna denk gelir ve ilginç bir biçimde Lewis-Williams'ın Üst Paleolitik dönemde zihinde yaşananları tasarlarken çizdiği tablodaki bir ikiliği (yeraltı ve yerüstü ikiliğini) de en azından uzaktan çağrıştırır. Ancak Haşlakoğlu gibi düşünür ve Platon'da aslında en azından mağara istiaresi bağlamında böyle bir ikiliğin olmadığını, *philodoksos* ile *philosophos*'un aynı şeyi farklı gördüğünü ya da farklı görenleri takip ettiğini düşünürsek, ikilik yerine daha epistemik bir meseleyle karşı karşıya olduğumuzu farkederiz: "Platon'un

152 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 192.

153 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 193.

154 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2021), s. 191.

epistēmē tasnifi, dünyayı ikiye ayırmaz, sadece hakiki olan bilme türünü, olmayan türünden ayırır".[155]

Dolayısıyla mesele *philodoksos* ile *philosophos* arasındaki ayrımla ilgilidir. Lewis-Williams'ın kendi bilinç spektrumuna denk bir tasvir olarak gördüğü Sokrates'in *diagramata*'sı ("iki ayrı uzunlukta, ortasından kesilmiş çizgi"si[156]) ve onun üzerine yerleştirilen epistemik haller, işte bu iki bileni birbirinden ayırmak ve *polis*'in muhafızlığını hangisinin model alması gerektiğini tespit etmek için söz konusu edilmiştir. Bu açıdan Sokratik *diagramata* hem *doksa*'ya hem de *sophia*'ya özgü bilme türlerini hem görünür olan hem de kavranılır olan açısından çeşitli bölümlere ayıran, ancak bu ayrımı neredeyse Lewis-Williams'ın uyanık hal ile uyku haline, bilinçli bal ile bilinçsiz hale geçişi kademelendirmesi gibi (iç içe geçecek şekilde olmasa da) birbirine temas edecek şekilde böler. Başka bir ifadeyle, *doksa*'dan *sophia*'ya doğru çizilen, mecazen karanlıktan aydınlığa doğru yükseliş olarak da ifade edilen hat, (Lewis-Williams'ın "bilinç" olarak adlandırdığı bir melekenin aksine, bizatihi melekelere de kuvvet veren) *psukhe*'nin[157] neyi hangi surette bilebileceğini çizen de bir hattır

155 Oğuz Haşlakoğlu, "*Politeia* Diyalogunda *Episteme* Tasnifi ve *Dialektike Methodos*'un Anlamı", *Felsefece* içinde, s. 25. Haşlakoğlu'nun da belirttiği üzere, bu ifade Platon'da "bir bölünmenin söz konusu olmadığı" anlamına gelmez; sadece Platon'un *epistemes*inin en azından bu bağlamda ve mağara istiaresi açısından ikili bir alem fikrini içermediğini işaret eder. Platon'daki "bölünme" için örneğin *Timaios*'a bakmak gerekebilir. Öte yandan, burada *diagramata*'nın nasıl teşkil edildiğine girmeyeceğiz. Bu konuda Haşlakoğlu'nun sözkonusu metnine bakılabilir.

156 Platon, *Devlet*, s. 226.

157 Mağara istiaresinde *psukhe*'nin hayati yerini, Haşlakoğlu'nun Heidegger'in Platon yorumlarını eleştirisinde görmek mümkündür. Bkz., Oğuz Haşlakoğlu, "Heidegger'in 'Platon'un Hakikat Doktrini' Makalesi Üzerine Bir Eleştiri", *Felsefece* içinde, s. 67-83. Haşlakoğlu, Heidegger'in *alethia*'ya ulaşmak için zihinde bir dönüş varsaydığını, oysa Platon'un istiaresinde "çocukluğundan itibaren zincire vurulu" olanın "zihin değil, "*antropos psukhe*" olduğunu söyler. Dolayısıyla "Platon düşüncesinde *psukhe*, hiçbir biçimde zihin ya da aşağı yukarı aynı anlama gelecek şekilde kullanılan vesaire ıstılahatla izahı mümkün olmayıp, bu benzetme itibarıyla 'dönüş' eyleminin yegane muhatabı ve imkanı olarak anlaşılmalıdır". Ancak Haşlakoğlu'nun sanki Lewis-Williams için de geçerli olduğu söylenebilecek gayet yerinde bir şekilde Heidegger'e yönelttiği eleştirinin kendisine de yöneltilip yöneltilemeyeceği sorusu açıktır. Son dönemlerde antik Grek çalışmalarının neredeyse en önemli kaynağına imza atan Rohde'nin mağara istiaresini Haşlakoğlu gibi *psukhe*'ye dayalı izahının "teolojik" olması ise ilginçtir: "Ruhun suretinin rengarenk yanılsamadan en yüksek İdeanın güneşine 'dönüşü', ilahiyata, tüm Varlığın ve Bilmenin aydınlık kaynağına doğru dönüşüdür". Ancak Rohde, yine ilginç bir şekilde, bunu şamani bir püritenizmle de izah eder: "Bu yükseklikte, felsefi araştırma *enthousiasmos*'a (cezbe) dönüşür". Bu konuya aşağıda farklı bir bağlamda döneceğiz. Bkz., Erwin Rohde, *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2020), s. 416.

ve bu nedenle her bilme faaliyetinin karşısına ona denk bir bilinen yerleştirilir. En üst noktada *psukhe*'nin arınması ya da *katharsis*'i için temaşa edileceği şey ise, hakikat olarak çevirebileceğimiz ve tezahürlerin arkasında saklı kalan ("hep kendinin aynı kalan öz varlıklar" olan) *alethia*'dır.

Sokratik mağara istiaresi işte bu episteme türlerinin de bir istiaresidir: "Hakikatin suretine maruz bırakılarak durumları kendilerinden gizlenen kitleler, mağara duvarlarında kendilerine seyrettirilen gölgelerini, arkalarından yansıyan mağaradaki ışık kaynağına (yanan büyükçe ateş) bağlı olarak ortak bir müteşekkil suret olarak hakiki sandıklarında, gölge oyununun işlevi de ortaya çıkar; zincirlenmek suretiyle tutsak düştükleri yeraltı mağarasının varlığından habersiz, kendilerini zaten dışarıda ve hür zannetmeleri".[158] Demek ki mağara istiaresi bir sanının ya da *doksa*'nın ve *doksa*'dan çıkış imkânının istiaresidir ve böyle bir istiareye başvurulmasının nedeni de mağaradan çıkış yolunu göstermektir. Yani Platon'un istiaresinde mağaradan çıkılır ve "gölge"nin asıl kaynağı müşahede edilebilir; *philodoksos* da böylece *philosophos* olur.

Lewis-Williams'ın yorumunda ise mağara bizatihi zihin(de) ve zihin de mağara(da) olduğundan, çıkış mümkün değildir. Zihin ile mağara, belki Haşlakoğlu'nun çizgi ile sureti gibi, iç içedir. *Homo sapiens*, ancak değişmiş bilinç durumlarına girebilir ve bilinç durumlarına göre zihinsel görüntüler (ya da Haşlakoğlu gibi ifade edersek, suretler) teşkil edebilir. İşte bu yüzden şaman, *homo sapiens*'in "evrensel nörolojik mirası"nın bir sonucu olarak, "yalnızca, Orta Asya gibi coğrafi bir kaynaktan yayılma sonucu" var değildir. Ginzburg'ta cismaniliğe ve Haşlakoğlu'nda çizgiye içkin olan şaman, Lewis-Williams'ta da *zihne içkindir* ve bu içkinlik nedeniyle vardır. Dolayısıyla "tarihsel olarak kaydedilmiş" benzer "temel özelliklere sahip" olabilse de kültürel herhangi bir şamanizmle "*özdeş*" değildir.[159] *Bu antropolojinin şamanıdır ve nörolojik olarak evrensel bir kaynağı haizdir, etnografyanın şamanı değildir. Antropolojinin şamanı icat edilir, etnografyanın şamanı ise keşfedilir.*

Ancak mağaradan çıkış olmasa da mağara ile zihin özdeşliği başka bir açıdan da ehemmiyeti haizdir: Mağara aynı zamanda katmanlı ruhlar âleminin de temsilidir. Bu, Üst Paleolitik dönem bilinç spektrumun yol açtığı entoptik görüntüler ile bunların mağara duvarlarındaki "perde"ye yansıtılan temsillerinin, "maddi dünyaya ait şeyleri değil", "zihinsel görüntüleri temsil" ettiği anlamına gelir. Yani, şamani evren tasarımı ve ondan türeyen "ruhani" (spiritual) deneyimler, mağarada "topografik somutluk" kazanmaktadır. Böylece "Üst Paleolitik dönem insanları için bir mağaraya girmek, ruhlar dünyasına girmek" anlamına gelir. Aynı âlem,

158 Haşlakoğlu, "Hafızanın Çölünde Bir Doğum Sancısı: *An-a-mnesis*", s. 117-118.
159 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 193-194.

aynı zamanda zihin(de) de olduğundan bu dönem insanları, Platon'un mağara istiaresindeki "Sokrates'in birbirleriyle konuşabilen ama yalnızca birbirlerinin geçen gölgelerle ilgili görüşlerini onaylayan tutsakları gibidir". Başka bir ifadeyle, "ilk ressamlar" da olan şamanların mağara duvarlarına çizdiği resimler, sadece hayali bir dünya değildir, "somut ve maddi olarak *orada*"dır; hem zihin(de)dir hem de orada, maddi dünyada olan mağara(da)dır.

Bu özdeşliğin başka bir uzantısı, Lewis-Williams'ın (Haşlakoğlu'nun ifadeleriyle söylersek) Sokrates'in *psukhe*'nin "hakikat"e saflaşarak yükselmesini tasvir ettiği ... *diagramma*'yı "zihin durumlarını temsil" eden bir çizelge olarak anlamasıdır: "En üste zeka, sonra akıl yürütme (anlayış), sonra inanma (inanç) ve çizginin en altında da sanrı (düşleme) vardır". Üstelik şunu da ekler: Mağara duvarlarına çizimleri ilk gerçekleştiren "Üst Paleolitik dönem insanları [yani şamanlar], yirmi birinci yüzyıl insanları gibi Sokrates'in çizgisi üzerinde hareket ediyordu". Aynı hat üzerindeki bu benzerliğin ilginç neticesi, sadece mağaradan çıkışın hiç gerçekleşememesi değildir. "Mağaradaki zihin ile zihindeki mağara birbirinden ayrılamaz" durumundadır, peki ama ayrılan nedir? Sadece "bilinç spektrumu" içinde gerçekleşen farklılıktır: "Biz mağaralara zihinlerimiz Sokrates'in çizgisinin en üst düzeyindeyken giriyoruz, onların [şamanların meydana getirdiği bir kozmografik dünyada yaşayan Üst Paleolitik dönem insanlarının] zihinleri inanç ve yanılsamayla işliyordu".[160]

Böylece Platon'un *philodoksos* ile *philosophos* arasındaki farkı göstermek, *polis*'in bunlardan kimi muhafızı olarak model alması gerektiğini işaret etmek ve (aslında *nefs* diye de çevirebileceğimiz, Freud'da da "ego" ya da "ben"e denk gelecek bir biçimde yer edinen) kimin *psukhe*'sini arındırırarak ve böylece mağaradan çıkarak hakikati görünür dünyanın gelip geçici tezahürleriyle değil, olduğu haliyle temaşa etme kuvvetini sahnelediğini sergilemek için bir örnek olarak kullandığı istiare, Lewis-Williams'ta *homo sapiens*'in daha ortaya çıkışında bütünüyle sahip olduğu bir bilinç spektrumunun farklı uçları arasındaki tarihsel ve yatay bir uzanımına dönüştürülür. Bu, o dönem insanlarının neden şamani evrene inandıklarını, ama bilinç spektrumunun en üst düzeyinden zihinsel görüntü âlemine giren bugünün insanlarının neden artık bu tür yanılsamalara kendilerini kaptırmadıklarını da gösterir. Zihin mağara(da)dır ve mağara da zihin(de)dir, ama bilinç artık uyanık ve aydınlıktır, en halüsinojen durumlarında dahi. Çünkü bilinç spektrumunun en üst seviyesi olan, ancak Platon'daki anlamını hiç de karşılamadığı görülecek zihnin bir tür işleyişi olarak "zeka" *homo sapiens* tarihinin son dönemleri için artık başka bir kozmografya çizmektedir.

160 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 214.

Dolayısıyla modern dönem *homo sapiens*'i kadar zihin sahibi varlıklar olsa da bilinç spektrumu en az modern *homo sapiens* kadar işler olan üst Paleolitik dönem *homo sapiens*'inin anlaşılması için kilit rol oynayan *şamanı, önce zihin ve bilinç açısından konumlandırmadan anlamak pek de mümkün değildir.* Bu şaman, tıpkı dilbilimin çeşitli dil aileleri altında topladığı çeşitli dillerdeki cari kelimelerin zamanda geriye taşınabilen en eski ortak köklerinin aslında fiilen hiç konuşulmamış, yine de o olmasa cari kelimelerin de anlamsız kalabileceği kabulüyle kurguladığı (ve etimoloji sözlüklerinde * işareti başa konularak gösterilen) kök kelimeler gibi, tarihsel olarak zamanda en geriye taşınabilen, ama (etnografik çalışmaların menzili dışında) fiilen var olup olmadığı söylenemeyecek (çocukluk ya da yabanıllığa benzer şekilde) *bir kök fail olarak kurgulanmıştır.* Böyle bir kök fail olmadan, antropoloji, nörolojik açıklama tarzında da tıpkı çizgi filmlerdeki "yaptığının farkına varmadığı müddetçe boşlukta yürüyebilen, farkına vardığında (yani bu durumu deneyimlediğinde) ise çaresizce yere düşen o tipler"[161] gibi kalakalır. *Antropolojik makinanın* homo sapiens*'i şaman olmadan boşlukta döner durur.*[162]

Bu şaman figürü, izah tarzlarının farklılıklarına rağmen, Ginzburg'un cismaniliği ya da Haşlakoğlu'nun ontolojik ilkesi ile üretilen şamana tam da bu açıdan benzer: Antropolojik şaman figürü, Ginzburg'te cismaniliğin her türlü ötesinin, Haşlakoğlu'nda bilinçli ile bilinçsizin okur yazarlığının ve Lewis-Williams'ta da yeraltı ve yerüstü âlemlerin zihinsel görüntülerinin soyutlanabilmesi için elzemdir. *Tarihte böyle bir şamanın var olup olmadığından bağımsız olarak.*

B. ŞAMANIN ETNOGRAFİK KEŞFİ

1. Teolojiden Estetiğe Şamanlık

Lewis-Williams'ın zihni tasarlarken Descartes'in *cogito*'sunun öngördüğü bir *res extensa* ve *res cogitans* ikiliğini: "Zihin, öyle görünüyor ki, felsefe masasına yatırılıp tanımlanmaya ve betimlenmeye ... uygun değildir" diyerek beyne dayalı bir zihinsel görüntü ve bilinç anlayışı çerçevesinde nasıl reddettiğini; aynı şeyleri zihne ve bilince dayalı bir kök şaman anlayışı için nasıl kullandığını gördük.[163] Ancak onun

161 Agamben, *Çocukluk ve Tarih*, s. 25.

162 Buradaki "antroplojik makina" ifadesini Agamben'den alıyorum. Bkz., Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. M. Mine Çilingiroğlu, (YKY, İstanbul: 2008), s. 35.

163 Lewis-Williams'ın bu redddiyesinin Richard Rorty'nin zihnin doğayı temsil eden bir "ayna" olmadığını; böyle bir "ayna" temsili için icat edilen iç uzamdan dış uzama geçiş yapmanın sorunlu olduğunu da gösteren tezleriyle kıyaslanması ilginç olurdu. Hem de tam da reddettiği bir iç uzam olarak zihni, şamanlık üzerinden "iç-evren" ve onun maddi topografyalara yansıtılması ve zihinsel temsilleri ile açıkladığı göz önüne alındığında. Ancak bu ayrı bir

benzer şekilde kutsal-profan şeklindeki bir tasnife de denk gelen "doğa ile doğaüstü" tasnifini reddetmesi şamanik evrenini nasıl tarif edeceğimiz sorusunu ortaya çıkarır: Eğer "doğa ile doğaüstü arasındaki herhangi bir ikilik muhtemelen geleneksel avcı-toplayıcı topluluklar üzerine Batılıların yapıştırdığı bir yafta"[164] ise bu yafta neden ve nasıl yapıştırılmıştır? Özellikle Lewis-Williams'ta *doksa* düzeyinde kalan şamani evren tasavvurlarının bir biçimde farklı şekillere bürünerek devam eden bir "din" tasavvurunu da ürettiği düşünüldüğünde! Başka bir şekilde ifade edersek, eğer kök şaman anlayışının inşasında ve ona benzer başka inşalarda doğa-doğaüstü gibi ikilikler yoksa, Batılılar niye "geleneksel avcı-toplayıcı topluluklar üzerine" ve dolayısıyla şamani evrene böyle bir ikilik yaftası yapıştırma gereği duymuştur?

Bu soruya cevap verirken şu varsayımdan yola çıkacağız: *Şaman antropolojik makinanın işleyebilmesi için icat edilmiş bir figürdür, ancak bu icat onun Aydınlanmacı keşfinden sonra gelir.* Yani, *şaman önce keşfedilmiş, sonra antropolojik olarak icat edilmiştir.* Ancak bu varsayım, hemen zannedileceği gibi, Aydınlanma döneminde Avrupalı maceracıların, sonra da bilimadamlarının farklı dünyalara açılarak farklı topluluklara dair gözlem yapma imkânı bulduğu, şamanın da bu farklı topluluklarda bizatihi gözlemlenerek keşfedilmiş bir şey olduğu anlamına gelmez. Aksine, böyle bir yerinde gözlem süreci varsa da şaman, tam da Aydınlanma kozmografyasının kendisini soyutlaması için gerekli olan unsurları içerdiği için, yani zorunluluktan dolayı keşfedilmiştir. Dolayısıyla antropolojik makinanın icadından önce Batı'da şamanın keşfinin *hangi ihtiyaca binaen* gerçekleştirildiğine, Lewis-Williams'ı izleyerek (bire bir aynı şeyi söylemeseler de en azından biçim olarak benzer olduklarından, Ginzburg'ta cismanilik ve ötesi, Haşlakoğlu'nda da bilinç ile bilinçsiz ayrımı için de bir benzeri yapılabilecek[165]) doğa-doğaüstü ayrımının, Lewis-Williams'ın iddiasıyla, Batılıların bir yaftası olduğunu da gözeterek, bakmak gerekebilir.

Jack Goody, İngiliz etnologların başka diyarlardaki "akrabalık" sistemlerini incelemesinin "diğer toplumlara ilişkin yapılan araştırmalar ışığında çağdaş İngiliz

mesele olduğundan Lewis-Williams'ın çözümlemelerinde Descartes'in nerede ve nasıl yeniden üretildiği sorusunun açık bir soru olduğunu da işaret ederek ona sadece dikkat çekmekle yetiniyoruz. Bkz., Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2022).

164 Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, s. 154.

165 Ginzburg'un cismanilik ile ötesi bir parça doğa-doğaüstü (ya da onun başka bir biçimi, kutsal ve profan) ayrımına mündemiçtir; bilinç ve bilinçsiz ikiliğinin bir arkeolojisi ise, çalışmasına şamanlara da atfedilen "ilkel şifacılıkta incelikli terapi tekniklerinin varlığının izlerini" görerek bunun bilinçdışı terapi tekniklerinin evrimindeki yerini araştırarak bir "bilinçdışı" tarihi yazan Ellenberger'in çalışması izlenerek çıkarılabilir. Bkz., Henri F. Ellenberger, *Bilinçdışının Keşfi: Dinamik Psikiyatrinin Tarihi ve Evrimi*, çev. Ebru Kılıç, (Albaraka Yayınları, İstanbul: 2021).

'aile' kavramının farklı çağrışımlarını ayrıştırdıktan sonra, karşılaştırmalı analiz için bu ve benzeri kavramlara daha sınırlı ve teknik bir anlam verme üzerinden" başladığını ileri sürer.[166] Benzer şekilde, *Eski Toplum* adlı eseriyle antropolojik ilkel toplumlarda soy ve boy tasniflerini ve buna dayalı olarak yönetimselliğin gelişimini uygarlığa kadar izleyerek klasik antropolojiye kavram setini Marx ve Engels'in bile çözümlemelerinde kullanacağı derecede armağan eden L. Henry Morgan'ın bütün çalışmasının hem Amerika'daki Avrupalının kendi "maneviyat"ını (spirituality) tesis etmesi hem de İç Savaş koşullarındaki dağınıklığa çare arayan bir mülkiyet ilişkilerinin oluşturulması bağlamında okunabileceği iddia edilir.[167] Franz Steiner, Polenez dillerine aitken neredeyse Batılı "teknik" bir tabir haline gelen "tabu" kavramının nasıl Viktoryen dönemi İngiltere'sinin ihtiyaçlarına hitap eden bir şekilde kullanıldığını ve buna binaen nasıl teknik bir kavram haline geldiğini gösterir.[168]

Bu tür iddiaların daha ilginci ise, *Altın Dal*'ını okuyan ve etnolojik çalışmaları bugün dahi etkilemeyi sürdüren bu eser konusunda yazdığı notları bulunan Ludwig Wittgenstein'ın James George Frazer hakkındaki iddiasıdır: "Frazer'de bulduğumuz manevi [*spiritual*; *seelichen*] hayat ne kadar da dardır! Döneminin İngiliz hayatından daha farklı bir hayatı kavramanın imkânsızlığı da bu nedenledir!" Ginzburg'un farklı dönemlerde ve farklı coğrafyalarda görülen farklı esrime tekniklerini anlamlandırmak için "aile benzerlikleri" kavramına başvurduğunu gördüğümüz Wittgenstein, "Frazer'in açıklamalarının nasıl da yanıltıcı olduğu, sanırım, pekala kişinin ilkel uygulamaları bizatihi kendisinin icat edebileceği ve bunlar gerçekte başka bir yerde bulanamazsa bunun şans eseri olacağı olgusundan anlaşılabilir" de der.[169] Başka bir ifadeyle, "Frazer'in

166 Jack Goody, *Mit, Ritüel Söz*, çev. Damla Sezgi, (Küre Yayınları, İstanbul: 2017), s. 25.

167 Bkz., John Lardas Modern, *Secularism in Antebellum America*, (University of Chicago Press, Chicago: 2011), s. 183-238.

168 Franz *Steiner, Taboo*, (Penguin Books, Middlesex: 1967).

169 Wittgenstein'ın ifadesinin en azından bağlamımız açısından bir örneğini Eliade'de de buluruz. Eliade, "arkaik dünya"daki "kutsal" anlayışını açıklarken, "dindışı" kavramına da başvurur. Ona göre "dindışı", "mitsel anlamı olmayan, yani örnek modelleri olmayan etkinlikler"dir. Ama hemen ekler: Aslında "dindışı", "uzun bir kutsallıktan yoksunlaştırma sürecine maruz kalıp modern toplumlarda 'dindışı' etkinliklere dönüştükleri için" böyle adlandırılmaktadırlar. Oysa "arkaik dünya"da böyle bir şey yoktur. Buna "dans"ı örnek verir. Modern dünya için sanki "dindışı" görünen bu etkinlik, aslında "arkaik dünya"da "kutsal"dı. Başka bir ifadeyle, "bunların insan-dışı bir modeli" vardı ve bu model, pek çok şekilde meydana gelmiş olabilirdi". Eliade burada bolca totemik, mitik veya kültik örnekler verir. Örnekleri, antik Mısır'dan Greklere, Cermenlerden Hintlilere, Hıristiyanlıktan Brahmanizme, Okyanusya kabilelerinden Kızılderililere neredeyse hiç boşluk bırakmayacak şekilde uzanır ve "Örnekler kolaylıkla çoğaltılabilir" diye de ekler. Bu örneklerde sıralanan "kutsal" öyle bir

açıklamaları, eğer nihayette kendimizdeki bir temayüle çekici gelmiyorsa, hiç de açıklama olmayacaktır". Üstelik, "Frazer'in ilkel uygulamalara dair açıklamaları, bizatihi bu uygulamaların anlamından çok daha kabadır".[170] Öyleyse, Wittgenstein'ın antropoloji ve etnografya konusundaki gözlemlerinin derinliklerine dalmadan sormak gerekirse: Batılı şaman kavrayışı içinde de benzer bir durum söz konusu olabilir mi? Şaman dönemin ihtiyaçlarına ve duyulan eğilimlere (inclination; neigung) göre antropolojik makina vasıtasıyla icat edilmeden bile önce Aydınlanma ekseninde keşfedilmiş olabilir mi? Olabilirse niye, hangi ihtiyaca binaen, nasıl ve hangi veçheleriyle keşfedilmiştir?

Burada hemen bir açıklama yapmamız gerek: Amacımız, Aydınlanma döneminde ortaya çıkan ve akla hemen Rousseau gibilerinde görülebilecek "soylu vahşi" kategorisi çerçevesinde bir açıklama yapmak değil. Elbette böyle bir kategorinin bizatihi kendisi bile, "soylu vahşi"nin nasıl tarif edildiğinden ve nasıl Avrupalının başka diyarlara açılmasıyla alakalı olarak kurgulandığı gibi mutat bir yönelimden ziyade, o dönemde *Aydınlanma düşüncesinin bizatihi kendi içinde* ne olduğunu anlamaya dönük bir çalışma halini alabilir.[171] Ancak burada yapmaya çalıştığımız şey, belki bunun bir uzantısı olarak değerlendirilebilecek başka bir şey: Örneğin neden Lewis-Williams gibi bir antropolog, zihin ve bilinç gibi beşeri melekeleri tarif ederken şamana ihtiyaç duymuştur? Soruyu böyle sorunca, şamanizmde olduğu varsayılan doğa-doğaüstü, kutsal-dindışı, gök-yer gibi ikilikleri Batılıların yaftası diye adlandırması sorumuzun erimi içine girer; çünkü bunlar şamanla bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle, bizatihi şaman, Lewis-Williams'ın ortaya çıkan ikilikleri Batılı yafta diye

şeydir ki böylece "bir dans her zaman arketip olan bir hareketi taklit eder ya da mitsel bir anı anar" hükmünü sorgulayabilecek neredeyse hiçbir alan kalmaz. Bu durumda Eliade'nin hükmünü doğrulamayacak bir "örnek" bulamamak, Wittgenstein'ın ifadesiyle, ancak "şans eseri" bir hale gelir. Nihayette her şey onu doğrular. Ancak asıl soru, yani neye "kutsal", neye de "dindışı" dendiği sorusu da böylece sorgulanamaz hale gelir; çünkü "mitsel anlamı olmayan, yani örnek modelleri olmayan etkinlikler" bulmak neredeyse imkansızdır. O zaman "dindışı" kavramı nasıl ortaya çıkmıştır? Eliade'nin buna cevabı "modern toplumlarda" şeklindeki zamansal bir süreci içeren cevap olduğundan, bir dansın arketipik bir hareketin "zamanı"nı yeniden güncellenmesi" şeklindeki tanımında bunun bir yeri olması gerekir. Oysa Eliade'de "dindışı"nın bile arketipsel bir modeli olduğu cevabından başka bir cevap veremeyeceği görülür ve böyle bir sorgulamanın aslında antropolojik, etnografik ya da mitolojik çalışmaların kendisine yöneltmesi gerektiği düşüncesine neredeyse hiç rastlanmaz. Bkz., Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, s. 42-48.

170 Ludwig Wittgenstein, *The Mythology in Our Language: Remarks on Frazer's Golden Bough*, çev. Stephan Palmié, der. Giovanni da Col ve Stephan Palmié, (HAU Books, Chicago: 2018), s. 38, 40 ve 44.

171 Böyle bir çalışma için bkz., Tony C. Brown, *The Primitive, the Aesthetic, and the Savage: An Enlightenment Problematic*, (University of Minnesota Press, Minneapolis: 2012).

adlandırmasını iptal ve Lewis-Williams'a da aynı yaftayı iade eder. Bunun nedeni, gördüğümüz üzere, Lewis-Williams, Batılı yaftada dışarda bir yerde olduğu varsayılan ikilikleri, bu kez *zihinde ve bilinçte yeniden üretmesi*dir. Dolayısıyla, amacımız bu yer değiştirmiş ikiliklerin hangi ihtiyaca karşılık geldiğini araştırmaktır.[172]

I

Ginzburg, henüz şamanın ve şamanlığın bilinmediği, özellikle avcı-toplayıcı oldukları varsayılan tarih öncesi veya tarihsel topluluklardaki esrime uygulamaları ve teknikleri için de şamanizm gibi genel bir adlandırılmanın henüz ortaya çıkmadığı dönemlerdeki çeşitli seyahatler vasıtasıyla "Avrupa'nın şamanları (yeniden) keşfi"nin izlerini çıkarmaya çalıştığı bir makalesine, 1565'te Venedik'te yayınlanmış bir kitapta Hispanyola adasından aktarılan gözlemlerle başlar. *La historia del mondo nuovo* adını taşıyan ve birçok kez yeniden basılan veya çevrilen kitap, Milanolu Girolamo Benzoni adlı birisinin ondört yıl boyunca okyanusun ötesinde "yeni keşfedilmiş adalar ile denizler"e yaptığı bir dizi yolculuğun seyahatnamesidir.[173] Benzoni, Ginzburg'un alıntıladığı pasajda, ada sakinlerin veya İspanyolların Etiyopya'dan getirdiği kölelerin saygı gösterdikleri bir ağaçtan bahseder. Yaprakları kurutulup bir çubuğun içine yerleştirildikten sonra çubuğun bir ucunun yakıldığı ve diğer ucunun da ağza götürülerek dumanının içe çekildiği bir sahneyi anlatan Benzoni, dumanın çekenlere "zevk" verdiğini, ancak sonunda "bütün duyguları"nı yitirdiklerini ve nihayette "sanki ölü gibi" yere düştüklerini aktarır. Sadece bu adada değil, Guatemala ve Nikaragua'da da karşılaştığı bir manzaradır bu ve bitkisine "Meksika dilinde tobacco denilen" bu duman, ona göre, "şeytanın [devil] ne kadar zararlı ve kötü bir zehri"dir.

Guizberg, Benzoni'nin şeytan işi addettiği "duman"ın başka bir yanına da dikkat çektiğini belirtir: Tütün, "yerli doktorlar tarafından sağaltıcı amaçlarla" kullanılmakta,

172 Bununla bağlantılı başka bir mesele de, Batı tahayyülündeki şamanizmi Batı'daki bir takım yeni spiritüel akımların gelişmesi bağlamında ele alan çalışmaların şamanizmi "soylu vahşi"yle aynı soydan olan "ilkelin güzelliği"nin keşfi bağlamından farklı bir bağlama yerleştirmeye çalışmaktır. Örneğin Andrei A. Znamenski, altbaşlığı "Batı tahayyülünde Şamanizm" olan çalışmasına Alaska'da karşılaştığı iyi eğitimli, statü sahibi, bilimsel ve kozmopolit dünyaya açık, üstelik Yahudi-Hıristiyan mirastan gelen bazı Batılıların şamanizme niye ilgi duyduklarını sorarak başlar ve böylece "Avrupalı ve Amerikalı arayışçıların arkaik esrime tekniklerini manevi [spiritual] uygulama olarak takip etmeleri"nin peşine düşer. Böylece Batı'daki şamanist tahayyülü "giderek artan antimodern hissiyat"a bağlar. Bkz., Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*, (Oxford University Press, Oxford: 2007), s. vii-xv.

173 Carlo Ginzburg, "The Europeans Discover (or Rediscover) the Shamans", *Threads and Traces* içinde, s. 83. Bu makalenin İtalyanca orijinalinin 1992'de yayınlandığını hatırlatalım.

ama tütünü kullanan ya da ondan "zehirlenen" hastalar, duyuları yerine gelince, "ilahların toplantısından, yüce görülerden, binlerce [başka] şeyden" bahsetmektedir. Bundan birkaç yıl sonra, Sevillalı bir doktor olan Nicolas Monardi de tütünden benzeri olumsuz özelliklerle bahseder. Ona göre de tütün kullanan "sanki ölü gibi"[174] yere yatmakta, üstelik "fanteziler ve yanılsamalar" görmektedirler. O da bunu, "düzenbaz olan ve bitkinin gücünü bilen Şeytan"ın işi olarak görür. Şeytan, "*Indios*'a tütünün erdemlerini öğretmiş ve tütün kullanmakla oluşan hayaller ve fantezilerle onları tuzağa düşürmüştür".[175]

Ginzburg, yeni keşfedilmeye başlanmış diyarlarda rastlanan uyuşturucu özelliğini haiz bir bitki olarak "tütün"e karşı bugün de hala devam eden bu tutumun izah edilmeye muhtaç olduğunu düşünür ve bir "filtre"den de bahseder: Genelde okyanusun ötesindeki topraklardaki "hayvanları, bitkileri ve âdetleri" aktaran seyahatnamelerde, "kültürel bir öge, bir filtre ..., nasıl işlediği büyük oranda gözümüzden kaçsa da devreye girer".[176] "Kültürel unsur" olarak "filtre" aslında karşılıklı gibi görünür. Örneğin yerliler de Avrupalılar tarafından topraklarına getirilen "şarap" ve benzeri alkollü içeceklerden şikâyet etmektedir. Daha önceden bilmedikleri alkolün aşırı kullanımından dolayı yerlilerin arasında ölüm oranı artmıştır ve bu nedenle Avrupalılardan, krallarının topraklarına alkolün sokulmasını yasaklamasını bile isterler.[177] Öyleyse "şarap" ile "tütün" karşılıklı kültürel birer "filtre" midir?[178]

174 Gloria Flaherty, "sanki ölü gibi" ifadesinin yanında, "ölü gibi uyumak" ya da "bilinçsizlik ve güçsüzlük krizi" ifadelerinin onsekizinci yüzyıl seyahatnamelerinde sık sık görüldüğüne dikkat çeker. Bkz., Gloria Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, (Princeton University Press, Princeton: 1992), s. 11.

175 Ginzburg, "The Europeans Discover (or Rediscover) the Shamans", s. 85.

176 Ginzburg, "The Europeans Discover (or Rediscover) the Shamans", s. 86.

177 Ginzburg, "The Europeans Discover (or Rediscover) the Shamans", s. 86-87.

178 "*Odyssey*'de, aşırı şarap tüketiminin *ate*'ye neden olduğu söylendiği doğrudur; ne var ki ima, muhtemelen *ate*'nin 'doğal olarak' üretilebildiğine değil, şarabın kendisinde doğaüstü veya demonik birşeyler olduğunadır. Bu özgül örnek dışında, *ate*'yi üreten failler, muayyen hale geldikleri yerlerde, her zaman doğaüstü varlıklar olarak görülür" der Greklerde irrasyonel konusunda yazdığı bir eserinde E. R. Dodds. *Ate* burada, ilahların aklını başından alarak kişiye musallat ettiği bir ruh halidir. Dodds şarap gibi bir takım maddelerin alınmasında hasıl olamayan, ilahların verdiği *ate*'ye "psişik mühahale" adını verir. Aşağıda kendisine ayrıca döneceğimiz bu eser için bkz., E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, (University of California Press, Berkeley: 1962), s. 5. Bu kitabın Türkçe çevirisi yayınlanmıştır. Bkz., E. R. Dodds, *Antik Yunanistan'da Rasyonel ve İrrasyonel*, çev. Ahmet Demirhan, (Albaraka Yayınları, İstanbul: 2023). Ancak bölüm çevirinin yayınından önce yazıldığı için burada orijinaline atıf vermeyi sürdüreceğiz.

Ginzburg'un başlangıçta hayli naif görünen anlatısı bu noktadan itibaren yön değiştirir ve "filtre"yi hem tarihsel derinlik hem de coğrafi uzam anlamında yaymaya başlar. Avrupalıların seyahatnamelerinde, tütün dışında başka uyuşturucu bitkiler de vardır, özellikle koka, marihuana ve afyon. Ancak bunlar, seyahatnamelerde ve kültürel alımlamada daha sert uyuşturucu özelliklerine rağmen tütün kadar şeytani ve kötü olarak addedilmemiş, hatta "ahlaki ya da dini kınama olmadan, nötr, nesnel bir tonla zikredilmiştir". İşte Ginzburg'un araştırması asıl "filtre"yi burada bulur: "Onsekizinci yüzyıl Avrupalı seyyahları arasında bu uyuşturucu maddeler niye farklı tepkilere yol açmıştır"?[179] Başka bir ifadeyle, niye yerliler arasında benzeri özellikleri haiz koka, marihuana ya da afyon değil de tütün şeytani ve kötü olarak nitelendirilmiştir ve bugün de gözlemleyebileceğimiz üzere, tütün olabildiğince zemmedilirken en azından hafif addedilen uyuşturucuların kullanımı serbest bırakılmaya çalışılmaktadır?[180] Batılıların mağara duvarı(nda) da olan zihinlerine niye tütün, diğer uyuşturucu özellikleri de olan bitkilerden farklı yansımıştır? Tütün hangi "filtre"den geçememiştir?

Soruya ilk bakışta Avrupalıların "tütün"ün "şeytani" amaçlar için kullanıldığına dair bir sanıya sahip oldukları cevabı verilebilir, ancak Ginzburg'un araştırması bu tür sorularla birlikte coğrafi seyahatnamelere yeniden dönerek bu sanının da arkasında neyin yattığını sorgulamaya dönüşür. Kendisinin çalışmasından önce yayınlandığından muhtemelen Benzoni'nin de bildiği 1535 tarihli Gionzalo Fernandez de Oviedo'nun *Historia y natural de las Indias* adlı bir çalışmasında, tarihsel ve coğrafi olarak geriye doğru izlenebilecek bir pasaja dikkat çeker. Oviedo, yerlilerin bazen "fiziksel acı"yı gidermek için başvurdukları tütünü sadece kullanım amaçlı değil, "kutsal" olarak gördükleri için yetiştirdiğini belirtmektedir ve bir yerde onu Trakyalıların meşum bir âdetiyle kıyaslamaktadır: "Bu bağlamda, Trakya sakinleri tarafından, başka cezaya müteallik cürümlerle birlikte uygulanan meşum ve kötü bir alışkanlığı hatırlatmak yerinde görünüyor". Oviedo'nun Avila piskoposu İspanyol bir ilahiyatçısı olan Abulensis'ten aktardığı bu alışkanlık şudur: Trakyalıların, kadın erkek birlikte katıldıkları, "sarhoş olmaya çalışarak veya sarhoş olmuş taklidi yaparak, yemek yemek için ateşin etrafında toplanma adeti vardır; *şarapları olmadığından*,

179 Ginzburg, "The Europeans Discover (or Rediscover) the Shamans", s. 87.

180 Aslında bu sorunun *bir* cevabı, diğerlerinin "endüstriyel" kullanılırlığıdır. Tütün diğerleri gibi kimyasal kullanıma çok da açık değildir. Özellikle koka ve haşhaş konusunda ilginç bir çalışma için bkz., Dušan Bijelić, *Intoxication, Modernity & Colonialism: Freud's Industrial Unconscious, Benjamin's Hashish Mimesis*, (Palgrave Macmillan, New York: 2016). Kitabın kaynakçasında yer alan ve uyuşturucu bitkilerin sömürgeci süreçteki alımlamalarını inceleyen çalışmalara da bakılmalıdır.

o civarda yetişen belirli bitkilerin tohumunu alırlar ve onu közde kızartırlar. O tohumlardan çıkan rayiha, şarap olmasa dahi, orada bulunanları sarhoş eder. Bana göre, bu *Indios* tarafından alınan tütünü hatırlatıyor".[181] Demek ki "tütün", Avrupalılar nezdindeki "şarap"a karşılık gelmektedir; Trakyalılar, şaraba sahip olmadıklarından ya da şarabı bilmediklerinden onunla aynı kullanıma sahip bir bitkiyi şarap niyetine kullanmaktadırlar. Thomas Mann'ın *Büyülü Dağ* romanının hayalinde "kralcılık" oynayan Hamletvari kahramanı Hans Castrop'un ifadeleriyle, "yalın ve kutsal", "kötülükle" ilgisiz "klasik bir nimet" olarak tanımlanan, "eski hümanistik toplumların tanrıların insana verdiği bir armağan" olarak değerlendirilen "şarap"a karşılık "tütün" denklemi, romanda "şarap"ın bir ölçü olarak takdimiyle daha da berraklaşır: "İnsanoğlunun üzüm yetiştirme ve şarap yapma sanatını öğrenmesiyle ilkel konumundan çıkıp kültüre yöneldiğini biliriz. Günümüzde bile, üzüm yetiştirenler, kendilerini üzüm yetiştirmeyen Kimerlere oranla daha kültürlü sayar ya da sayılırlar ... Bu da kültürün akıl ve iyi ifade edilmiş ciddiyetten çok coşku, kendinden geçme ve keyif duygularının rahatlaması demek olduğunu gösterir".[182]

Ginzburg bu bağlantıyı daha da derinleştirir: Avrupa literatüründe tütünün Trakyalılar tarafından bilinip bilmediği gibi bir tartışma olsa da, asıl ilginç bağlantı, aynı literatürde Oviedo'nun kaynaklarının geriye doğru gidildikçe Herodot'un *Tarih*'indeki İskitler bahsine kadar ulaşılan bir çizgide çizilen Trakyalı ve İskit adetlerinin "şarap" filtresinden nasıl geçirildiği ve buradan nasıl bir sonuca ulaşıldığı sorusu üzerinden kurulur: "Birçok Avrupalı gözlemci"nin "Kuzey Amerika yerlileri tarafından ritüelistik ortamlarda kullanıldığı"nı belirttiği ve bir kutsallık atfedildiğine de değindiği "tütün, şahsi keyif ve kamusal ritüeller için bir araç olarak, Avrupalı gözlemcilerin gözünde, *bir tür sembolik olarak tersine çevrilmiş şarap*" mıdır? (Ginzburg bunu aleni olarak belirtmez, ama tıpkı Hıristiyanlıkta olduğu gibi) tütün, bir tür "kutsal töz" olarak "şarap"a karşılık gelen, ancak "Avrupalıların, putperestçe olarak düşündükleri törenlerde yerliler tarafından kullanılan" başka bir "kutsal töz" müdür?[183] Elbette soru böyle ortaya konunca, sadece koka, marihuana ya da afyon gibi diğer uyuşturuculara verilen nötr tepki de, Avrupalıların yerli kültürlerine hangi "filtre"den bakarak onu kendileri için aşina kılmaya çalıştıkları da anlaşılabilir bir hale gelecektir, ancak Ginzburg'a göre "filtre"nin geriye doğru, hatta Heredot'a kadar uzatılabilecek mahiyeti, başka bir sonucu içerir. Artık soru, söz konusu "filtre"yle "şaman"ın nasıl buluştuğudur?

181 Ginzburg, "The Europeans Discover (or Rediscover) the Shamans", s. 88; italik eklendi.

182 Thomas Mann, *Büyülü Dağ. Cilt II*, çev. İris Kantemir, (Can Yayınları, İstanbul: 2022), s. 278.

183 Ginzburg, "The Europeans Discover (or Rediscover) the Shamans", s. 89; italik eklendi.

Elbette Avrupa literatürü için de aslında başka diyarlardaki literatür için de henüz ne şamanın ne şamanlığın ne de şamanizmin ufukta henüz görünmediği bir geçmişte çizilen "filtre", kullanılan malzemenin ne'liğinden ziyade onun vasıtasıyla girilen halin mahiyetine yönelik bir tasavvur oluşturmaya başlar. Böylece "şarap"a karşılık "tütün" denklemi, yerini "yerliler için kutsal bir bitki" olan "tütün"ün "sayısız dini uygulama"da yol açtığı halleri ifade eden bir tasvire bırakır: Tütün, 1724'te yazan bir Cizvitin ifadeleriyle, "şehvet alevini ve etin [flesh] isyanını yok etmek yanında, ruhu [soul] aydınlatmaya, onu saflaştırmaya, esrik rüyalar ile görülere hazırlamaya" hizmet etmektedir. Şaman daha kelime olarak ortada yokken şamanı tarif edecek haller ortaya çıkmıştır: "Esrik rüyalar ve görüler; ruhlarla [spirit] konuşma".[184] Ginzburg'a göre, Avrupa'da şamanın keşfi (ya da yeniden keşfi) işte böyle başlar.

Ginzburg'un Avrupa'nın şamanlığı keşfine dair anlatısında bu uğrak, seyyahların, tüccarların, misyonerlerin ve bilim adamlarının Amerika kıtasına yaptığı gezilerden hasıl olan bu sonucu aynı dönemde aynı türden kimselerin Rus idarecilerin de teşvikiyle Sibirya'ya yaptığı keşif gezileriyle ortaya çıkan sonuçla örtüştürmeye çalışır. Şaman kelimesinin de ilk kez kullanıma girdiği bu uğrakta, Ginzburg bazı evreleri kısaca özetler: 1698 yılında yapılan bir seyahatin çokça okunan ve Avrupa'nın çeşitli mahalli dillerine hızla çevrilen bir raporunda Tunguzca kökenli olduğu düşünülen *şaman* ilk kez "rahip (*priest*) veya büyücü (*magus*)" karşılığı kullanılır. 1704'teki başka bir gezinin raporunda doğrudan gözleme dayanmasa da ilk kez "kataleptik nöbetleri ve kehanetleriyle [divination] şamanist bir seans"tan bahsedilir. Doğrudan şamanla karşılaşılan ilk gezi ise "onsekizinci yüzyıl ortalarında" gerçekleştirilen daha bilimsel bir gezide olur; gezideki bir kimya ve botanik profesörü Johann Georg Gmelin, kendisine "hilelerini" de anlattığını söylediği ve ilahilerine de yer verdiği, ancak nihayette bir "şarlatan" olarak tasvir ettiği bir şamandan bahseder. Üstelik Gmelin, bazı durumlarda şamanın esrime halinden çıkması için "ardıç meyvesi", bazı durumlarda da "putperestçe kültlerinde" esrime haline girmesi için "ısırgan otu" kullandığını da not eder.[185]

Ginzburg'a göre böylece Sibirya şamanları, yeni gelişmekte olan "kıyaslamalı dinler" (ya da bizdeki adıyla dinler tarihi) alanı için önemli konulardan birisi halini alır. *Şamanlık tarihyazımının artık unuttuğu bu husus*, şamanı, bütün dinleri kıyaslamalı bir şekilde incelemeyi hedefleyen bir alanda, öncelikle "*jongleeurs* (yani büyücüler) ile rahipler" arasına yerleştirmesiyle dikkat çekicidir. Yine de şamanlar "rahip" sınıfından hemen düşürülür ve "rahipler tarafından yönetilen ayinlerin gizemleri ile sözlü ya da yazılı öğretilerle bağlı gizemlerden ayrıştırılır: İki durumdan her birinde olgu evrensel olarak

184 Ginzburg, "The Europeans Discover (or Rediscover) the Shamans", s. 90.
185 Ginzburg, "The Europeans Discover (or Rediscover) the Shamans", s. 91.

kabul edilemez. Samoyedler, Kamçatka sakinleri, ... Tatar sürüleri, Kaliforniyalılar [Amerikan yerlileri], Eskimolar, Laplar, Grönlandlılar rahibi bilmez. Bu halklar için, ...ne ortak bir dinden ya da milli tanrılardan ne de tam anlamıyla rahiplerden bahsedilebilir; ancak 'şarlatanlardan ve kahinlerden' sözedilebilir". Böylece aşağıda ayrıca döneceğimiz bir bağlamı da işaret eden bu tasavvurlarda şaman, literatüre, kurumsal dini olmayan, hatta tanrı nedir bilinmez erken bir dönemde, "beşeriyetin dini tarihine en zayıf ve en ilkel evreye sevkedilmiş olarak" girer. Burada Rus çarlığının teşvikiyle Sibirya'ya yapılan keşif gezilerinden toplanan malzemenin de katkısı vardır. Kısacası Ginzburg, önce "tütün" üzerinden tanımlanan halleriyle keşfedilen şamanın adının Avrupa literatüründe daha sonra, "Rus imparatorluğunun doğuya doğru yayılması sayesinde" geçmeye başladığını belirtir.[186]

II

Ginzburg'un Avrupa'nın şarabın ayinsel kullanımıyla karşıt kılınan tütünden başlayan, daha sonra tütünle özdeşleştirilen hallerin Sibirya'da var olduğu varsayılan bir tür esrime biçimleriyle özdeşleştirerek yapılan şamanlığı (yeniden) keşfetmesinin tarihine dair değerlendirmeleri, şimdilik daha sonraya ertelediğimiz önemli bir mesele hariç tutulmak kaydıyla, bu tarihi olabildiğince muhtasar bir şekilde sunar. Yine de özellikle birtakım bitkilere duyulan merak ile bir şekilde "filtre"den geçirilen bu bitkilerin önce *şeytani*, daha sonra da *putperestçe kültler* için ayinsel kullanımı arasında yaşanan bir ayrışmanın daha sonra dinler tarihinin kıyaslamalı tasnifinde başka türlü bir ayrışmaya, *rahip ve şarlatan ayrışmasına* yol açtığını gösteren hayli dikkat çekici bir özettir Ginzburg'un özeti. Şamanlığın onsekizinci yüzyıl Avrupa'sında (yeniden) keşfinin daha ayrıntılı bir araştırılmasını yapan, kendi ifadesiyle "şamanizmin Batı Avrupa'nın tarihsel bağlamında alımlanması"nı inceleyen Gloria Flaherty ise, Ginzburg'un kısaca gezindiği ilk seyahatnamelerin ondokuzuncu yüzyıla kadarki seyrini ayrıntılı bir şekilde ele aldığı dikkat çekici kitabında, bu keşfi üç "düşünce örüntüsü"nde tasnif eden bir tasvir sunar. Flaherty bunlara "şeytani", "egzotik" ve "sanatsal" adlarını verir.[187]

186 Ginzburg, "The Europeans Discover (or Rediscover) the Shamans", s. 92.

187 Gloria, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s.15. Bu dönemde şamanlığın Avrupa tahayyülündeki örüntülerine dair başka türlü tanifler de vardır. Örneğin J. W. Boekhoven "Aydınlanmacı", "Romantik" ve "Teolojik" şeklinde bir sıralama yapar. Ancak Boekhoven'ın sıralaması, Ginzburg'un onsekizinci yüzyıl öncesi gözlemlerine yer vermediği gibi, Flaherty'nin şamanlığın Avrupa'da ihata edilme biçimleri şekillendikten sonraki gözlemlerini tekrar eder görünür. Başka bir ifadeyle, şaman kelimesinin jenerik bir terim halini almasından sonraki bir evreyi kapsar. Dolayısıyla jenerik terimin şaman kelimesi bilinmeden önceki bir evredeki hangi temellere dayalı olarak biçimlendiğini gözden kaçırır. Bkz., J. W. Boekhoven, *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*, (Barkhuis, Groningen: 2011), s. 31-41.

Bu üçüncü örüntü, Flaherty'nin Batı tahayyülünde şamanizmin biçimlenmesini, Ginzburg'un "şarap"a karşılık "tütün" gibi bir çiftleşmeye benzer bir şekilde (bütün içerimleriyle) "rasyonel" olana karşı "sanatsal" olan temelinde şekillenmesine yol açacak ve sanatsal olanın mahiyetine dair yeni bir Batılı tasavvurun şekillendirici unsurlarından birisi olacaktır. Yine de ilginç olanı, Flaherty'nin bu şekillenmede rol oynayan örüntülerin oluşmasında, Ginzburg'un "filtre"si gibi işleyen bir "cevaz" mantığına dikkat çekmesidir. *Şamanlığa dair anlatılarda neyin kabul edilebilir ve neyin de edilemez olduğunu belirleyen "cevaz", Batı tahayyülündeki şamanlığın şekillenmesinde belirleyici bir unsur olur.* Bunun yanı sıra, seyabatnamelerin haddinden fazla çoğalmasıyla gözleyen ile gözlenene dair giderek biriken literatürün karmaşasını ihata edebilmeyi sağlayan en önemli unsurdur. Başka bir ifadeyle "cevaz" Avrupalılar için hem şamanlığı hem de karmaşık seyahatname literatürünü ihata edebilecek bir merkez gibi işlemiştir.

"Cevaz", Avrupalı seyyahların ve onların malzemesini kullanan düşünürlerinin, "meseleleri sadece Avrupalı din, siyaset ve toplumsal adetler temelinde" görmeleri ve "bunları kendi şahsi ün ve servet arzularıyla" harmanlamalarından ortaya çıkar. Flaherty bu temelin "*teolojik olarak kabul edilebilir bir paradigma*nın ya da *emin bir söylem örüntüsü*nün gelişmesini teşvik" ettiğini belirtir. Üstelik söz konusu paradigmanın ya da örüntünün "doğanın gizli sırlarını keşfetmenin mümkün araçları olarak simya ile büyüyü araştıran eserlerin yayınlanmasıyla neredeyse aynı zamanda" geliştiğini; ayrıca "Avrupa'nın cadılık korkusuna dair yükselen dalgayla çakıştığını" da işaret eder. Bu nedenle ilk başlarda seyyahların "gözlem becerileri"nin "çoğunlukla gelişmemiş" olmasıyla da birleştiğinde, teolojik bir paradigma çerçevesinde ortaya çıkan "cevaz", şamanizmin ancak "şeytani bir demonoloji" biçiminde sunumuna imkân tanımıştır ve ilk örüntü de böyle ortaya çıkmıştır. Aksi takdirde, seyyahların raporları, "*Index librorum prohibitorum*'da [yasak yayınlar indeksinde] listelenmektedir; basılı yayınlanma izinleri reddedilmekte, hatta daha kötüsü sapkınlık suçlamalarına maruz kalmaktadır". Yani, "Şeytan açıkça reddedildiği sürece, çok nazik veya yasaklanmış olarak düşünülen meseleler hakkında sorular sorulabilir".[188]

Bu çerçevede "cevaz" eşliğinde şekillenen şamanlığa dair anlatılar konusunda ilk söylenebilecek şey, neredeyse tamamıyla şamanların şeytani, putperest, batıl inançlı, büyücü ve kimi zaman da "putların rahipleri";[189] toplumlarını (Ginzburg'un muhtasar anlatısında daha sonraki bir aşamada şekillenecek) geri, ilkel, kaba, puta tapar, sapkın ve kolaylıkla güdümlenebilen[190] olarak resmedilmesidir. Henüz ne şamanın

188 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 21; italik eklendi.

189 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 29.

190 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 21;

jenerik bir terime dönüştüğü ne de mitojenik bir şaman evreninin tasavvur edildiği bu aşamada[191] şamanlar, gözlemcilerin gözünde hayret uyandırıcı performanslarıyla birtakım ritüellerin "sahneye koyucusu, rol icra edicisi ve genel teatrallığı"yla[192] toplumlarını nasıl etkiledikleri, nasıl onları güdümleyebildikleri ve sapkın rahipliklerini nasıl icra edebildikleri açısından dikkat çekici bulunur. Şaman bu şekilde tasvir edilince, hem toplumlarının sapkın rahipleri olarak icralarında kullandığı hem de toplumlarında yaygın olarak kullanılan birtakım bitkilerin esrime verici veya sağaltıcı gücünün nereden kaynaklandığına dair bir tecessüs de ortaya çıkmaya başlar.

Dolayısıyla bu evredeki şamanlığa dair ikinci olarak belirtilebilecek başka bir husus, bu tür bir arayışta bilinmedik bir bitkiye veya bilindik bir bitkinin bilinmedik kullanımına duyulan tecessüsün, şamanı "kendi tetiklediği bir nöbete kendi tetiklediği bir sağaltım"[193] sağlayan, muhayyileyi esir alabilecek birtakım güçleri bulunan şeytani bir şarlatan olarak görmenin ötesine de geçmeye başlamasıyla ortaya çıkar. Şaman yine şeytani olabilir; ancak dönemin cadılığa, büyüye ve simyaya ilgisiyle birlikte düşünüldüğünde, ritüellerdeki bağılar, tılsımlar, efsunlar ve kullanılan bitkilerin bileşenleri bir yandan (Flaherty böyle adlandırmaz, ancak Ginzburg'un engizisyon bağlamında farklı bir yere yerleştirdiği bir hususu tasvir etme biçimine ya da Haşlakoğlu'nun "ideoloji"yi yerleştirdiği bağlama bakılarak denebilirse) bir avam psikolojisi teşkili için, öte yandan da bir hastalığın sağaltımının hastalığa neden olan şeyle gerçekleştirilebileceği şeklindeki daha tıbbi bir görüşün izah edilmesi için[194] kullanılmaya başlanır. Tekrar belirtmek gerekirse, bu evrede henüz jenerik bir terim haline gelmemiş, kendi başına bir araştırma nesnesi halini henüz almamış olan şaman, "rahip, büyücü, sihirbaz, bağıcı, meşum sanatlar uygulayıcısı, efsuncu, alamet okuyucusu, müneccim, falcı, şeytani, cadı, tılsımcı, ozan, şair, şarkıcı, putperest ve kâhin" gibi adlandırmalarla anılır.[195]

Flaherty'nin Batı tahayyülünde şamanlığın aldığı örüntüler için önemli üçüncü bir özellik, aslında şamanlık tarihyazımında çok dikkat çekmeyen, Ginzburg'un kıyaslamalı dinler ihtisas sahasının (ya da bizde bilinen adıyla dinler tarihinin) ortaya

191 Flaherty de, Ginzburg da özellikle şamanlığın keşfedildiği bir dönem olan onsekizinci yüzyılın bazı hususiyetlerine değinseler de, bu dönemde animizm, tabu, totem, (Polinezya'daki anlamıyla) *mana* ve benzeri kavramların ya yerli dillerinden alınarak veya klasik dönemdeki anlamları dönüştürülerek literatüre girmeye başladığına hiç dikkat çekmezler. Oysa bunlar, mitojenik bir şaman evreninin icadı için ya doğrudan veya dolaylı olarak kullanılacak başat kavramlardır. Bu konuya aşağıda değineceğiz.

192 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 30.

193 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 12 ve 32-33.

194 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 32.

195 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 34.

çıkışına dair değinilerinde kısaca bahsettiği bir hususu, bağlamına daha uygun olarak görmemizi sağlayabilecek bir şekilde sunar. Flaherty, cizvitlerin ve misyonerlerin seyahatnamelerinde ve bu seyahatnameleri tetkik eden ilahiyatçıların eserlerinde şamanı tanımlayan unsurların, rakip teolojik tutumlar arasında bir çekişmenin alanı olarak kullanıldığını işaret eder: Özellikle "Protestan ilahiyatçılar, sapkınlığı, cadılığı ve putperestliği papalıkla ilişkilendirmekle ilgilendiklerinden" şamani anlatılardaki bazı hususları, kendi ilahiyatlarının tesisinde bir araç olarak kullanmışlardır.[196] Böylece örneğin İngiliz ilahiyatçılar, "Hıristiyan monoteizminin Anglikan versiyonunun en doğru ve dolayısıyla en büyük" versiyon olduğunu ileri sürmek için, başka diyarlardan anlatıları gözden geçirerek "Roma Katolik rahiplerinin ve keşişlerinin erdemini [morality] ve sağlamlığını" sorgulamaya başlar.[197] Bu gözden geçirmede dikkat çekici bir başka husus, sadece çağdaş anlatıların değil, "Pers sihirbazları [magi], İskit kahinleri, Tatar büyücüleri ve Çin müneccimleri" gibi en eski dönemlere kadar uzanan bir menzilin de değerlendirmeye dahil edilmesidir.[198] Bu husus, sadece dinler tarihi alanının nasıl bir bakış açısıyla meydana geldiğini göstermesi açısından değil, Batı tahayyülünde şamanlığın daha sonraları *nasıl ihata edildiğiyle* alakalı olarak (aşağıda ele alacağımız) *şamanlığın püritenizmle alakası* açısından da dikkat çekicidir.

Teolojik "cevaz" ekseninde gelişen şamanlık algısının bu bağlamda dördüncü bir özelliği ise, *yine Avrupa'nın kendi içindeki inançlarla bağlantılı bir tarzda*, ancak daha Aydınlanmacı bir tavırla sadece şamanlığı değil, her türlü pagan düşünceden çeşitli dini telakkilere kadar uzanan bir çerçevede "bütün dini gizemleri", ama özellikle de Hıristiyanlıkla özdeşleşmiş gizemleri yerinden etme çabasında görülür. Tuhaf olanı, aslında ne kadar Aydınlanmacı olarak tasnif edilirse edilsin, bu bağlamın da Flaherty'nın sunduğundan daha teolojik bir çerçevede gelişmesidir. Flaherty, aşağıda Talal Asad'ın mitten doğaüstüne uzanan bir hatta Aydınlanmacı bir tavrın "seküler"le ilişkisini şamanlık açısından daha geniş bir çerçeveye oturtarak yeniden inşa edişine değinirken göreceğimiz bu hususu, Batı tahayyülündeki şamanlığa dair örüntüler bahsinde "şeytani"den "sanatsal"a giden yolda bir uğrak olarak, ilkinden üçüncüsüne doğru seyreden, ancak henüz ikincisinin çerçevesine de giremeyen bir çaba olarak görür. Ona göre dönemin başka diyarlara dair anlatılara tipik Aydınlanmacı tavrıyla "nükteli ve pişkince" çerçevelemeye çalışan bu husus hem dönemindeki biçimiyle şamanizmi hem de ona dair değerlendirmeleri belirleyen "cevaz" paradigmasını gözden düşürmek için, teolojik olanın arkasından dolanmaya ve böylece başka diyarlardaki pratikleri "Avrupa'nın müteşekkil dinini

196 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 33.
197 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 35.
198 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 34.

karalamak için" kullanmaya çalışır. Dillere, dinlere, mitlere, hatta kültürel adet ve geleneklere ait bir *köken* arayışının yoğun olduğunu bildiğimiz bu dönemde şamanlığa dair anlatıları da ortak bir kökene indirgeme çabaları, nihayette onun sanatsal açıdan ihatasıyla sonuçlanır. Ancak "cevaz"ın teolojik içeriğinin de yeni bir biçim kazanmasına yol açan bir dönüşümdür bu. Başka bir ifadeyle, Flaherty'nin bu konuyu izahı, şamanlığı Hıristiyanlığa da bağlayacak bir hatta "kehanet" altında toplanan beşeri bir tecrübenin, ileri tarihlerde animizm, totemizm, tabu, *mana* gibi genelde yerli dillerinden alınan kelimelerle kavramsallaştırmada karşımıza çıkacak bir genelleştirmenin ilk örneğini de sergileyerek, beşeri tecrübeleri bir kökene irca eden bir tarzda sunulur.

Flaherty'nin biraz aceleci bir şekilde sunduğu tabloyu kendi bağlamımıza uygun bir şekilde yeniden inşa edersek, burada bizim açımızdan dikkat çekici olanı, bir yandan şamanlarınkini de kapsayacak bir şekilde her türlü sözü ilahi olandan ayırabilecek bir kıstasın ya da "cevaz"ın nasıl bulunabileceği sorusu etrafında şekillenen bir beşeri söz ve buna uygun davranış kalıbı belirmeye başlarken, diğer yandan da bu tür bir belirlemede sözün mekânının da ilk kez soy kütüğüne tabi kılınmaya başlamasıdır. Flaherty, bu bağlamda, Aydınlanma'nın felsefi temsilcilerinden ziyade Fontenelle gibi daha muzip temsilcileri arasında başlayan "kehanet"lerin mahiyeti konusunda bir tartışmaya kısaca değinir. Şamanlara ya da her türlü yabanılın sihirbazı, kâhini, büyücüsü, müneccimi veya rahibi olarak adlandırılan kimselere dair seyahatnamelerin de bolca okunduğu ve kullanıldığı bu tartışmada Flaherty sadece sonucu önemser: Her türlü benzeriyle birlikte şamanlık "rasyonel açıklama"ya tabi tutularak gözden düşürülür ve hilekârlık, düzenbazlık, sahtekarlık (imposture) olarak değerlendirilir; şamanların ve benzerlerinin takipçileri de "zihnen olmasa da manevi olarak hasta" olarak adlandırılır.[199]

Oysa tartışmanın döndüğü teze daha yakından bakılırsa, bu tür salon Aydınlanmacılarının[200] Flaherty'nin de belirttiği üzere "ihtilafçılar, Quakırlar, Jansenciler ve Katolikler gibi çağdaş Avrupalı dini coşkucu [enthusiast]" grupları hedef alırken,

199 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 40.

200 "Salon Aydınlanmacıları" ifadesini, Burhanettin Batıman'ın "Tenevvür devri insanları"nı üç psikolojik kategoriye göre tasnif etmesinden de esinlenerek kullanıyoruz. Batıman'a göre, birinci kategoriyi, "rasyonalizme derin bir inanç ve emniyetle bağlı olan nikbin tip" oluşturur. Hakikaten tenevvür etmiş, tenevvürün "hudutlarına erişmiş ve kiyafetsizliğine kanaat getirmiş" ikinci kategori ile Batıman'ın "Faust tipi" olarak adlandırdığı, sadece rasyonel olanla yetinmeyen, "insanın bağrındaki" irrasyonellik de dahil "bütün güçlerin muhassalası"na da yaslanan üçüncü kategorinin aksine, ilk kategori, "ahmak ve dar kafalı"dır ve Batıman'da Faust'un çözmezi Wagner onun temsilcisidir. Bkz., Burhanettin Batıman, *Faust'un Tahlil ve Tefsiri*, haz. Göktürk Ömer Çakır, (Ötüken Neşriyat: 2022), s. 97.

basit bir teze yaslandıkları görülür. Fontenelle'nin *History of Oracles*'ının en başında kitabın amacını vurgularken belirttiği tezlerle: "Kehanetler, *deamon*lar tarafından verilmemiştir; pagan rahiplerinin zanaatıyla icat edilmiş ve desteklenmiştir" ve "Kehanetler, İsa Mesih'in gelişiyle durmamıştır, Paganizmin tamamıyla yok edilişine kadar, dört yüzyıl varlığını sürdürmüştür".[201] Dolayısıyla şamanlık ve benzeri uygulamalar, Avrupa içi dini tartışmalar için bir kıstas olarak alınarak, "kehanetler"in varlığı ve nedenleri üzerinden yine teolojik bir tartışma yürütülmek için vesile kılınır. Fontenelle'ye göre, kehanetlerin *deamon*lar tarafından ilham edildiğine ve "doğaüstü" bir nitelikte olduğuna "ilkel Hıristiyanlar" inanmışlar, (Flaherty'nin özetlemesiyle) "Grek filozofların dalgacılığı" ve "Roma fatihlerinin ihmalkârlığı"yla birleşen bu ilkel Hıristiyanlık inancı, paganist bir "doğaüstü"nün inşa edilmesine yol açmıştır. Oysa artık buna gerek yoktur; artık "doğaüstü" olarak düşünülen her türlü "kehanet"in "rasyonel açıklama"yla doğal bir tarafı bulunduğu gösterilebilir; şamanlık da buna dahildir.

Hıristiyani bağlamda vahyin anlamında da dönemin Kitab-ı Mukaddes tefsirlerinde yaşanan dönüşümle birlikte bir dönüşüme yol açacak bu tavrın bağlamımız açısından diğer ilginç bir özelliği, "kehanet"lerin nasıl ortaya çıkabileceğine dair "rasyonel" bir varsayım geliştirmesidir. Kehanetler, "mağaralarla, inlerle ya da kapalı mekânlarla" ilişkilendirilir ve böylece *mağara, sadece ışığın ve sesin değişmesini sağlayan topografik özellikleriyle beşerin muhayyilesini etkileyen, "doğaüstü"nün (Lewis-Williams'ın adlandırmasıyla, yeraltı ve yerüstünün) tezahür ettiği yerler olarak değil,* bu tür bir kökene irca faaliyetinde her şey için "her zaman rasyonel bir açıklamanın bulunabileceği", yani *her şeyin "doğal" bir açıklamasının yapılabileceği tezahürlerin model bir mekânı olarak* literatüre girer. Kısaca ifade edilirse, "doğa" ile "doğaüstü"nün meydana geldiği mekân olarak mağara, *ilk kez şamanlığı da açıklayacak bir mekân olarak* böyle belirir.

Flaherty'nin şamanlık çalışmasının amacı da bu noktada belirmeye başlar: "Doğaüstü" olduğu varsayılan birtakım tezahürlerin doğal yollarla izah edilmesi, başka türlü bir "doğaüstü"nün ortaya çıkmasına yol açar. Eğer kehanetler (bu arada Batı dillerinde esin, ilham, şaşırtıcı şey gibi anlamları yanında neredeyse kehanetle aynı anlama gelen vahiy [revelation] de[202]) doğal olarak açıklanabiliyorsa, sadece Avrupa'daki

201 M. de Fontenelle, *The History of Oracles*, (R. Urie, Glosgow: 1753). Fontenelle'nin ve dönemindeki bazı başka isimlerin bakış açısının bağlamını görmek Flaherty'nin de yaslandığı bir kaynak olarak bkz., Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, (Atheneum, New York: 1967), özellikle 5. ve 6. bölüm, s. 41-53.

202 Nancy'nin ifadesiyle Batılı vahiy, teolojik bir inancın gereği olan "modalite"den başka, "açığa vurulabilir olan ile açığa vurulanın, 'ilahi olan' ile 'insani olan'ın ya da 'dünyevi' olanın aynılığını

bütün coşkucu mezhepler ve meşreplerin dayandığı bir esinlenme değil, bütün benzeri şeylerin kökeninde yattığı varsayılan ve ilk beşerin mağara gibi kapalı mekanların topografik yapısı nedeniyle "doğaüstü" zannettiği kehanetler de açıklamasını sanatta, daha doğrusu şiirde bulur. Fontenelle ve benzeri salon Aydınlanmacıları için, Batı düşüncesinde giderek yozlaşmaya uğrayan ve hakimiyetini nesre kaptıran kehanet, "hayatta kalmak için zorunlu olanı hatırlamak amacıyla çağdaş ilkeller kadar ilk çağların insanlarına yardım eden" dize ve kafiyeyle şiirin bir yansımadır.[203] Şamanlığın etnografikleştirilmesine doğru ilk adımlardan birisi olan bu açıklama tarzı, "*Şiirin Nesrin* yaşlı kardeşi olması ve insanların düşüncelerini ifade etmenin en doğal ve en kolay yoluna en önce tesadüf etmemiş olmaları gerçekten ilginçtir" gibi yargı eşliğinde, bir yandan şiiri doğaüstü, nesri de doğal ya da rasyonel bir kaynağa atfederek ve diğer yandan da rasyonel olan ile doğaüstü arasında rasyonel olana tabi bir ayrım yaparak yeni bir alan açar: Batı mubayyilesinde henüz jenerik bir terime dönüşmemiş olan ve her türlü benzeri (ilkel) iletişim tarzını ifade eden şamani uygulamalar, artık "yaratıcı ve icra edici sanatlar"la bağlantılı bir biçimde tahayyül edilir.[204] Aslında bu, mağaranın, niye Ginzburg'un cismaniliğin ötesinin, Haşlakoğlu'nun bilinç ötesinin ya da Lewis-Williams'ın değişmiş bilinç halinin alanını işaret ettiğini ve genelde esrimeyle ifade edilen "yaratıcı ve icra edici sanatlar"ın yerine getirildiği mekân biçiminde tasavvur edildiğini de izah eder: "*Mağara", aslında sadece topografyasıyla değil, bir yükselişi sağlayan oyuklar ya da kovuklar olmasıyla da, aslında bir mabet, bir melce, bir kutak, harim bir yer olarak tasavvur edilmiştir.* Mağara hem yer

işaret eder". Başka bir ifadeyle vahiy, "göksel bir şanın [glory] aniden belirmesi değil, şana yükseltilen bedenin ayrılışından ibarettir. Vahiy [ayrılarak] namevcut oluştur, namevcut oluşa gidiştir". Bedeni veya Ginzburg'un diyebileceği gibi cismaniliği Yuhanna'da anlatılan Mecdelli Meryem'in mezarı boş İsa'yı görüsünde görmesine dayalı olarak çiftleştiren, birisi yok oluşa maruz kalan ve dokunulabilir olan et, diğeri de gidişiyle namevcudiyeti haber veren ve dokunulamaz bir beden olarak kavrayan bu olabildiğince karmaşık metinden yapılan alıntılar için bkz., Jean-Luc Nancy, *Noli Me Tangere: Bedenin Kaldırılması Üzerine Deneme*, çev. Murat Erşen, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2020), s. 28-29 ve 101; çeviri İngilizce çevirisine danışılarak kısmen değiştirildi. Bedene ve ruha bakışı itibarıyla konumuzla doğrudan bir biçimde ayrıca yorumlanabilecek bu metni ve genel anlamıyla Nancy'nin düşüncesini, Batı felsefesinde dokunma ve bedene dair başka görüşlerle birlikte, kimi zaman hayli eğlenceli bir okumaya dönüşen fenomenolojik ve psikanalitik bir eleştirisi için ise bkz., Jacques Derrida, *On Touching – Jean-Luc Nancy*, çev. Christine Irızarry, (Stanford University Press, California: 2005).

203 İlginç bir biçimde Garip manifestosunda da tekrar edilecek bu bakış açısının Türkiyat bağlamında bir değerlendirmesi için bkz., Demirhan, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiyat'ın Seyri, Şarkiyatçılığın Menzili*, s. 315-316.

204 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 41-42; alıntı Fontenelle'den.

altına hem de yer üstüne geçiş mekânı olarak, "doğal" ve "doğaüstü" ayrımına ve bu ayrımın zihinsel yansımasına en uygun mekândır. İşin en ilginç yanı şudur ki yeraltı ve yerüstü âlemlerinin ilk tecelligâhı olarak tasarlanan "mağara" (*cave*) ile "*church*" ya da "*kirk*" gibi değişkeleriyle Batı dillerinde "kilise" kelimesinin aynı kökten, **keue* kökünden türemiştir. Yani, Flaherty'nin, Fontenelle ve benzeri salon Aydınlanmacıları tarafından mağaraların "tapınak" (sanctuary) olarak tasavvur edildiğini işaret etmesinin daha ötesi vardır: *Hint-Avrupalı dillerde "mağara" ile "kilise" aynı anda hem yükselme hem de oyuk, kovuk anlamlarını birden taşıyan aynı kökten, aynı anda hem gök hem de mahzen ya da mezar anlamına gelen, ayrıca "şişmek, kabartmak, yükselmek" gibi anlamlar da taşıyan *keue kökünden türer.* Fontenelle'nin etrafındaki dağlarla birlikte bakıldığında daha sonradan bozulacak kehanetlerin ilk ortaya çıktığı mağaraları "bir tiyatroya büyük oranda benzerliğe sahip" olduğundan bahsettiğini de hatırlatalım.[205]

Ancak "cevaz" paradigması, yani şamanlığı "şeytani" olanla özdeşleştirme çabası, "doğaüstü"nü hem icat eden hem de onu doğal yollarla açıklanabilir kılmaya çalışan bu tür çabalarla hemen yıkılmaz. Beşerî bilimlerin de yeni yeni şekillenmeye başladığı bir dönemde, salon Aydınlanmacılarının seyahatnamelerde tasvir ettiklerini gördükleri şamanlığı ya da yeni karşılaştıkları benzeri uygulamaları daha "bilimsel" bir gözle gözlemleme düşüncesi, bu arada ortaya çıkar. "İnsanın sosyal bir varlık olarak çalışılması", böylece, yeni bir "metodoloji"nin ortaya çıkmasına; bu yolla da, "insanın zihni [mind] ve ruhu [soul] ile fiziksel bir organizma olarak çalışılması"na; beşerin, muhayyilesinin nasıl çalıştığından, kafatası ve diğer anatomik özelliklerine kadar incelenmesine yol açar.[206] Flaherty'nin dönemin hususiyetlerine kısaca değinerek değerlendirdiği bu ve benzeri konuları daha kapsamlı olarak çalışan Foucault gibi isimlerin katkılarıyla zenginleştirememesi ve daha çok burjuva bir bilimsel merakla yapılan sahadan gözlemlerin, bu tür bir metodolojiyle ve gözlem merakıyla, şaman kıyafetlerinin, araç gereçlerinin ve teatral hallerinin nasıl tasvir edildiğine[207] odaklanması, çalışmasının bir eksikliği olarak görülebilir; ancak burada

205 Bkz., Fontenelle, *The History of Oracles*, s. 65. Geleneksel ekolün "mağara"yı bir sembol, Guénon'un ifadesiyle, "tam olarak ["bir halden diğerine"] geçişin mekanı" olarak görmesi; bu nedenle mağarayı "aydınlık", dışını da "karanlık" olarak değerlendirmesi; dağ ile birlikte düşünüldüğünde mağaranın "kalp"i simgelediğini belirtmesi ve mağaranın "dünyanın eksiksiz bir sureti" olduğundan bahsetmesi bu "yükseliş" fikriyle bağlantılı olmalıdır. Bu konuda bkz., René Guénon, *Mukaddes İlmin Sembolleri*, çev. Filiz Karaküçük, (Ketebe, İstanbul: 2022), s. 245-281.

206 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 68.

207 Flaherty'nin kitabında dönemin seyahatnamelerinde ya da bunlara dayalı diğer çalışmalarda şamanların nasıl resmedildiğine dair çok sayıda illüstrasyon yer alır. Bu konuda ayrıca Hoppál'ın kıyafetlere ayrıca bir bölüm açtığı, bazı resimlerin seyahatnamelerde nasıl açıklandığına

hakkını veremeyeceğimiz derecede farklı uluslara sahip gözlemciler arasındaki gözlem farklılıklarını ve nedenlerini sunan, diğer yandan da çok sayıda seyahatnamede veya bunlara dayalı eserde şamanların nasıl temsil edildiklerini göstermeye çalışan, bu temsillerin de nihayette dönemin çeşitli disiplinlerinin de yardımıyla bir "sentez"e doğru evrilecek bir süreçteki tasvirlerinin nasıl daha çok "farmakolojik meseleler ile psikolojik etkenler yanında sanatı" da dikkate alan bir açıklama modeli etrafında dolandıklarını göstermeye çalışan,[208] bu haliyle de gözlenenden çok gözleyen konusunda çok şey söyleyen çalışmasının en ilginç çabası, şamanlığı şeytani ve egzotik olarak kategorileştiren çabalardan sonra, yeni bir "cevaz"ın, "sanatsal" örüntü olarak "cevaz"ın ortaya çıktığını gösteren bölümlerinde ortaya çıkar.

Dolayısıyla Flaherty'nin anlatısı, Ginzburg'un tütün ile şarap ikiliğindeki gibi, ama yatay olarak değil dikey olarak şekillenmiş, yani mağara metaforunu kullanmak gerekirse, yer altından ya da yerden yer üstüne doğru yükselerek çıkma ve orada tutunma biçimini almış bir sanatsallığın peşine düşer; böylece "yaratıcı ve icra edici sanatlar"da bu yükselme hallerinin neyle ve nasıl gerçekleştiğine odaklanır. Kısacası, şamanlığın veya Avrupalıların gözüne tuhaf gelen başka diyarlardaki başka uygulamaların "şeytani" şekilde tanımlanmasına son verilmesiyle "cevaz", görevini ifa ederek sahneden çekilmiştir, ancak sürekli akan yeni malumatlar karşısında onun

dair kısa alıntılara da yer verdiği, lakin şamanlığa özel bir sempati beslediğinden olacak gözlemleneni tuhaflaştıran gözlemcinin (Flaherty'nin nedenlerini bir çerçeveye yerleştirerek anlamaya çalıştığı) yaklaşımını "gerçek şaman" açısından sorunlaştıran, geneli itibarıyla anyropolojik değil entografik bir şaman tasvirine örnek de gösterilebilecek çalışmasındaki illüstrasyonlara ve fotoğraflara bakılabilir: Mihály Hoppál, *Avrasya'da Şamanlar*, çev. Bülent Bayram ve H. Şevket Çağatay Çapraz, (YKY, İstanbul: 2021), s. 73-89. Yine de Flaherty'nin "sözel dilin kısıtlamaları"nın seyyahları illüstrasyona zorladığı iddiası sorgulanmaya muhtaçtır. Bkz., Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 70. Ancak Flaherty, *bugün tipik şaman kıyafeti olarak evrenselleştirilen kıyafete ilham veren ilk çizimin*, onsekizinci yüzyılda şamanlık çalışmalarının bir merkezi halini alacak ve şamanlığa dair bulunabilen neredeyse bütün maddi kanıtları bünyesinde toplamaya başlayacak olan Göttingen Üniversitesi'ne, çeşitli kafatasları yanında bir şaman kıyafeti de gönderen Baron Georg Thomas von Asch'ın Tunguzlar arasında bulduğunu iddia ettiği bir kıyafetin illüstrasyonlarının bir kaynak olarak kullanılması neticesinde ortaya çıktığını belirtir. Şaman kıyafetlerinin icadına ve bugüne kadar ulanan bir şaman kıyafeti geleneğine dair bir soykütüğü çıkarabileceğimiz bir veridir bu. Bkz., Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 170; ayrıca Asch'ın gönderdiği kıyafetin "wohl das altesteund schonsteStuck dieser Art, das in die wissenschaftlichen Sammlungen Europas gelangte" ["muhtemelen Avrupa bilimsel koleksiyonlarına giren bu türden parçaların en eskisi ve en güzeli"] olarak adlandırılmasına dair, bkz., Gloria Flaherty, "Goethe and Shamanism", *MLN*, c. 104, no. 3 (Nisan 1989), s. 585.

208 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 96.

yerine gelen "uzlaşı" çabaları, Flaherty'nin çeşitli "özümseme" biçimleri adını verdiği sanatsal bir ihata biçiminin ortaya çıkmasına yol açar. Bu açıdan "cevaz"dan "uzlaşı"ya ve "özümseme"ye giden hattın bazı özellikleri şamanlığın Batı tahayyülünde nasıl ihata edildiğini anlamak için önemi haizdir. Flaherty "uzlaşı" için dört rota çizer: Şamanlığa dair anlatılarda ortaya çıkan "olağanüstü"nün "estetik teori" içine yedirilmesi; "başyapıtlar olarak kabul edilen sanat eserlerine" dönüştürülmesi; "kamusal kişilikler" icat ederek "kariyer için yörünge" olarak kullanılması ve önce "heyecan"la karşılanan başka diyarlara dair malumatların giderek "kontrol edilemez" bulunarak "dehşet" verici bulunması ve "irrasyonel olgular" olarak görülmesi.[209] Bunlar (eğer Flaherty'nin onsekizinci yüzyıl Batı tahayyülü için çizdiği hatları bugüne doğru uzatmak gerekirse) bir biçimde bugün de şamanlık denince akla gelen ihata biçimleri olarak değerlendirilebilir; örneğin "estetik teori", sanatın ortaya çıkışını mağara duvarlarına çizilen resimlere kadar geri götürecek, "sanat eserleri"ne dönüştürülme Hollywood'un süper kahramanlarına kadar yayılacak, kariyer peşinde koşanlara neo-şamanik figürler katılacak ve "irrasyonel olgu"lar mitolojilerin bir biçimde neo-Kantçı bir çerçeveden yapısalcılığa kadar çeşitli anlam verme çabalarına kadar genişleyecektir. Ancak çeşitli rakip ekollerin ya da milletlerin edindiği felsefi tutumlarla birlikte ortaya çıkan çeşitli ihata biçimlerinin[210] henüz netleşmediği onsekizinci yüzyıl boyunca, Flaherty bu rotaların nasıl teşkil

209 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 117.

210 Burada kastımız Avrupa algısını da giderek kozmopolitleştiren bir bakış açısının onu mahallileştiren bir geleneği yerinden etmesiyle gerçekleşen bir soyutlama çabasıdır. Örneğin yapısalcılık bir Avrupa ürünü müdür, bir Fransız tavrı mıdır? Ya da Cassirer'in mitleri okuma biçimi bir Avrupa düşüncesi örneği midir, yoksa Alman geleneğinin içinden mi türemiştir? Aşağıda kısaca göreceğimiz üzere Flaherty şamanlık karşısında Rusların, Almanları ve Fransızların nasıl farklı tavırlar takındıklarına değinirken bu tür sorulara da bir cevap teşkil edecek bir rotayı işaret eder. Yine de kastımızı biraz da kendi düşünce tarihimize doğru çekersek, İsmail Kara'nın Türkiye'de tarih anlayışındaki kırılmaları gösterirken değindiği, örneğin Şenbenderzade'nin Avrupa'dan "medeniyet-i Aryaniye" diye bahsetmesi ya da Nurettin Topçu'nun Fransızları dil ve kültür, Almanları ırk ve İngilizleri de ekonomi davası peşinde koşanlar olarak görmesi; ya da Fransızları "tenkitçi", Almanları "akılcı" ve İngilizleri de "tecrübeci" biçiminde tasnif etmesi, hangi kırılmayla birlikte kaybolarak bir Aryan medeniyetini kozmopolit ve enternasyonal çizgide değerlendirmeye yol açmıştır sorusu, doğrusu Türkiye'de şamanlığın karmaşık tahayyül edilme biçimlerini de etkileyecek bir hususu işaret eder. Bkz., İsmail Kara, "Tarih ve Hurafe: Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telakkisi", *Din ve Modernleşme Aasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* içinde, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2012), s. 78, not 19 ve 93-94. Aslında bir yandan enternasyonal bir hatta doğru çekmeye çalışsa da bu tür bir mahallileştirme Marx'ta bile bulunur. Örneğin ona göre Almanlar, proleteryanın filozofu, Fransızlar siyasetçisi ve İngilizler de ekonomistidir.

olunduğuna dair bir tabloyu en azından silüet halinde de olsa görmemizi sağlayacak bir değerlendirme yapar. Bu çerçevede Flaherty'nin çizdiği dört tarihsel rotadan iki tür ihata biçimi ortaya çıktığını görürüz. Birincisi hayli milliyetçi bir hattır ve Fransa'nın, Almanya'nın ve Rusya'nın şamanlığa farklı tepki tarzlarını içerir. Her ne kadar Flaherty ikinci ihata kadar kalın hatlarla çizerek üzerinde durmasa da özellikle kitabının sonuç bölümünde bu konuda kayda değer bir ayrım yapar: Avrupalıların şamanlığı tevarüs etme biçimi ve *"şaman" kelimesinin jenerik bir terim olarak benimsenmesi Almanlar ve Almanca üzerinden gerçekleşmiştir*:

> Şamanizm söz konusu olunca, kelimelerin seçimi bile etkiye sahipti. [Giderek çeşitli fenomenler için ortak bir isim olarak kabul edilecek] jenerik şaman terimi *Schaman* Almanca olduğundan, bu durum, fenomenin incelenmesini, onsekizinci yüzyıl Fransız kültür politikacılarının kendi hegemonyalarıyla özdeşleştirmek istedikleri batıl inançlı, barbar ve eril rasyonaliteleriyle çok bağlantılı olmayan arayışlarla ilişkili kıldı. Dolayısıyla bu, sıklıkla Almanya'nın Aydınlanmayı kucaklama başarısızlığı olarak ifade edilen şeye dair bazı seziler sağlar. Ayrıca Romantizmin evrimiyle ilgili demografinin ve kronolojinin anlaşılmasına da yardımcı olur. Böylece sadece dini ve siyasal güç mücadelelerine değil, modern Avrupa'yla özdeşleştirilen ayırt edici zihinsel kalıpların bilinçli biçimlenmesine de ışık tutabilir.[211]

Ancak Flaherty'nin "modern Avrupa" tarifi kuşkuya açıktır ve Almanya ile Fransa hattında çizdiği eril Aydınlanmacı rasyonellik ile kimi zaman Aydınlanma karşıtlığına da bürünebilen Romantik gelenek arasında şekillenen şamanlık algılarına hem başka bir ülkeyi, Rusya'yı eklediği görülür, hem de bu tür kültürel, dini, felsefi ya da politik etkilerden bağımsız bir "şamanoloji" disiplini oluşturarak şamanlığın yeniden inşa edilmesi gibi bir arayışın sözcüsü olduğundan[212] şamanlığı etnografikleştirmenin daha sonraki uzantılarına (örneğin Eliade'nin aşağıda ayrıca üzerinde duracağımız Hint-Avrupalılardan şamanlığı en azından muaf tutma çabalarını içeren Aryan tavrına) ulaşamayacak bir bakış açısı sunar. Oysa Fransızların şamanlığı ihata etme tarzı "şaman" terimini ödünç aldıkları Almanlar kadar, şamanlık konusunda Almanlarla karmaşık bir ilişkiye sahip, Şarkiyatçılığı bile Alman Şarkiyatçılığının uzantısı sayılabilecek Rusya'yı da tabloya dahil eder. Bunun kabaca iki nedeni vardır: Birincisi, Deli Petro'nun teşvikiyle Sibirya'ya seyahatlerin Avrupa'daki etkilerini bölgeyi ekonomik ve sömürgeci faaliyetlerle dönüştürmek, bölgeye "Avrupalı koloniciler" yerleştirerek yeniden biçimlendirmek için uğraşan, ancak seyahatnamelerde ve genel olarak Avrupa literatüründe Sibirya'ya dair folklorik çıktılardan çok da memnun olmayan Alman asıllı, Büyük Frederick'in çöpçatanlığıyla tahta

211 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 214.
212 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 215.

oturan Rus çariçesi Katerina, oluşmaya başlayan şamanlık literatürünü, ülkesini bir batıl inançlılar diyarı olarak resmetmesinden duyduğu hoşnutsuzlukla kontrol etmeye çalışır. Şamanlığı "Aydınlanma'nın hayli heyecanlı bir biçimde teşvik ettiği ve hayli sadık bir biçimde desteklediği aklî ilerlemesine karşı kumpas kuran karanlık, obskürantist güçlerden mürekkep" olarak gören[213] ve bu anlamda onu ülkesinde de etkili olmaya başlayan, "simya ve gözü pek mistisizm"le özdeşleştirdiği masonluğa karşı mücadelesinde bir araç olarak kullanarak yazdığı anti-masonik üç oyunundan birisine *Sibirya Şamanı* adını veren[214] *Katerina, böylece Avrupa'da ülkesini hem geri ve barbar hem de şamanlık uygulamalarıyla dolu olarak tasvir eden tahayyüllerle uğraşır.* Bu anlamda, şamanlık açısından kendisini Fransız Aydınlanmacılarıyla, en başta da mektuplaştığı ve ölümünden sonra kütüphanesini devraldığı Diderot'la hemfikir görür. Salon Aydınlanmacılığının önemli isimlerinden olan Diderot, ünlü *Ansiklopedi*'lerine yazdığı "şaman" başlıklı kısa bir girdide, onu veya benzeri yerli "rahipler"i çevresindekileri kandırmak için çeşitli numaralar çeken düzenbaz, sahtekar, hilekar ya da soytarı olarak nitelendirir.[215] İlginç olanı, Katerina şamanlık karşıtı bir oyun

213 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 118.

214 Lurana D. O'Malley, "The Monarch and the Mystic: Catherine the Great's Strategy of Audience Enlightenment in *The Siberian Shaman*", *The Slavic and East European Journal*, c. 41, no. 2 (Yaz 1997), s. 225-227.

215 Bu girdi, 1765'te yayınlanan *Ansiklopedi*'nin Türkçede küçük çaplı belli başlı maddelerden müteşekkil seçmesinde yer almaz. Bkz., Diderot ve D'Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, çev. Selahattin Hilav, (YKY, İstanbul: 2000). Flaherty'nin Fransızcasından yaptığı kendi çevirisini Türkçeye aktarırsak, artık giderek Almancalaşmış versiyonunu dikkate alarak üretilmiş jenerik bir terim halini almaya başlayan "şamanlar" girdisi şöyledir: "ŞAMANLAR, isim, eril, çoğul (modern tarih), Sibirya meskunlarının, rahiplerin, hokkabazların, sihirbazların ve büyücü hekimlerin işlevlerini ifa eden sahtekarlara [impostor] verdikleri isim. Bu şamanların, geleceği öngörmek, bastalıkları iyileştirmek, cahil ve batıl inançlı bir halka doğaüstü görünen hileler yapmak için Şeytan üzerinde etkiye sahip olduğu iddia edilir. Bunun için dans ederken ve olağanüstü bir hızla dönerken şiddetli bir şekilde vurdukları davullar kullanırlar; bu eğilip büzülmelerden ve yorgunluktan şaşırmış olduklarındadır ki eğer iyi bir havadaysa Şeytan kendilerine tezahür etmiş gibi davranırlar. Bazen tören, kıt akıllı izleyiciler arasında hayreti ve saygıyı artıran bir bıçak darbesi gibi görünen bir şeyle biter. Bu eğilip büzülmeler, genelde, kafayı çekerken yedikleri bir köpeğin ya da atın kurban edilmesinden önce olur. Bütün komedi de izleyicilerin, bu noktada aynı türden başka hilekarlarla kıyaslanabilir bir kayıtsızlık gösterisinden kendisine övünç çıkaran şamanlara para vermesiyle sona erer". Bkz., Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 123. Ayrıca *Ansiklopedi*'nin Michigan Üniversitesi tarafından online olarak yayınlanan çevirisindeki "şamanlar" maddesi için bkz., "Shamans", *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*, çev. Steve Harris, (Michigan Publishing, University of Michigan Library, Ann Arbor: 2007), http://hdl.handle.net/2027/spo.

yazacakken, Diderot'un yazdığı eserlerinde, örneğin *Rameau'nun Yeğeni*'nde[216] "felsefe ya da hakikat, matematik, rasyonellik, temkinlilik, sakinlik ve sağduyu ile eril olgunluğu", yani "tam bir Avrupacılık"ı temsil eden bir karakterin karşısına, "oyunbazlığı ya da yanılsamayı, hayalperestliğe kaçışları ya da dehayı, irrasyonelliği, ateşli heveskârlığı, duygusal kışkırtıyı, havaîliği ve cinsiyetsiz çocukluğu" temsil eden, böylece dönemin şamaniliği yansıtan ne varsa onları üzerinde taşıyan başka bir karakteri çıkarmasıdır.[217] Neticede şamanlık konusundaki seyahatnameler ve onlar üzerine literatürden edinilen bir şamanilik, Diderot'ta Katerina'nın arzu etmediği bir şekilde Avrupa içine taşınarak sadece rasyonel bir Avrupa'nın dışının irrasyonelliğini değil, Avrupa'daki irrasyonel eğilimleri de içerecek bir biçimde bir anlam kazanır. Böylece "*icracı sanatkâr, yüksek uygarlığın –yani, onsekizinci yüzyıl Avrupa uygarlığının– şamanı olarak düşünülmeye başlanır*".[218] Bu demektir ki *şamanlık ile ülkelerin kendilerini tarif ettikleri kimliklere göre biçimledikleri şamanilik, farklılaşmaktadır*. Katerina örneğinde neredeyse masonik inanç ve uygulamalarla eşdeğer görülen şamanilik, onun mektup arkadaşı ve salon Aydınlanmacılığındaki müttefiki Diderot için performans sanatlarına denk gelir. Almanya ise şamanlık ile şamaniliği ayrıştıran değil, tarihin bir noktasında aynı zeminde buluşturan bir rotaya doğru seyreder. Flaherty'nin anlatısında bu Herder, Goethe ve Mozart üzerinden aksettirilir.

Şamaniliğin icracı sanatlarla özdeşleştirilmesini işaret eden ikinci hat da bu anlayışın, yani şamanlık ile şamaniliği hem tarihsel hem de beşerî düzlemlerde farklı tarihsel ilerleme noktalarında buluşturmaya çalışan anlayışın ürünü olacaktır. Haşlakoğlu'nda ve Lewis-Williams'ta gördüğümüz haliyle hem *homo sapiens*'in kendini bulma mekânı olarak hem de zihindeki haliyle mağara, Fontenelle gibi salon Aydınlanmacılarındaki gibi *bir esin mahalli* olarak değil, artık jenerik bir terim halini almış şamanlığı tarihin ilk evrelerine doğru çekme, şamaniliği de sanatsal bir tarz olarak bütün uygarlığa yayma girişiminde önemli bir metafor olarak *ilk kez* bu tarihsellendirilmiş tahayyülde ortaya çıkar.

Flaherty'nin anlatısına bakıldığında Johann Gottfried Herder, bu noktada kilit bir rol oynar. "Aydınlanma bilginlerinin başka kültürlerin 'hurafeler'ine rasyonalist

did2222.0000.882 (son zyaret: 18 Kasım 2022). Burada "cevaz"dan "doğaüstü"ne, rahipten hilekara, cahil ve kıt akıllı yerlilerden henüz antropolojik makinadan geçmemiş etnografik malumat yığınına, dönemin Avrupa tahayyülündeki şamanın bir portresini toplu olarak bulmak mümkündür.

216 Denis Diderot, *Rameau'nun Yeğeni*, çev. Adnan Cemgil, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2013).

217 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 127.

218 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 131; italik eklendi.

saldırılarını ilk yumuşatanlardan" olduğu iddia edilen[219] ya da aşağıda ayrıca döneceğimiz Grek şamanizmi tartışmalarına ilk kapı açanlardan olduğu ileri sürülen[220] Herder'in bu konudaki görüşleri, genelde yapıldığı üzere, üzerinde durduğu birçok unsur şamanlık literatüründe hâlâ hâkim olduğundan, Aydınlanma'ya Romantik tepki bağlamında ele alınamaz.[221] Herder şamanı, "bütün beşerî toplumların teşkilinde hayati bir etken" olarak tasvir eder ve şamanları, "biraderleri [yani toplumu] doğayla da, kendileriyle de baş edebilsin diye kaostan düzen çıkarmakla sorumlu" olarak düşünür. Yani, ona göre "şamanlar büyünün, müziğin, tıbbın, matematiğin, hukukun ya da davranış kurallarının, yazının –bütün yararlı toplumsal yapıların– başlatıcısıdır".[222] Aydınlanmacıların şamanlığı kendi kapsamlarına alamayacak bir bakış açısına sahip olduklarını iddia eden Herder, tarihi önyargılarla inşa etmek yerine şamanlığın "insan ırkının evrim tarihinde" inkâr edilemez bir rol oynadığının kabul edilmesi gerektiğini iddia eder.

Flaherty'ye göre bu çabasında Herder, seyahatnameler ile onlara dayalı literatütde ele alınan meseleleri belli bir metodoloji içinde ele almak gerektiği düşüncesiyle;

> olası olguları temin etme çabalarını genişletti ve ne kadar şaşırtıcı görünürlerse görünsünler, kendince gördüğü şekliyle *onlara kendi varsayımlarına* göre hakkını vermeye çalıştı. Sonuçta, [hayvani mağara meskunlarından ayrı olarak] *beşerî mağara meskunlarının, o kadar duyusal olarak yönlendirildiğini yazdı ki hayaller [image] ve eylemler onların birincil ve ikincil iletişim araçlarını oluşturdu. Bunu kaydetmek istediklerinde de böylece piktograflara ve hiyerogliflere ulaşabildiler.*[223]

Flaherty'nin o dönemde henüz "şamanoloji" gibi bir disiplinin teşekkül etmediğine dair iddiasının aksine, *bugün sadece en eski Türklere dair değil, başka diyarlara dair bir şamanografya ya da şamanoloji varsa, şamanlığa dair belli bir yazım tekniği ve mantığı varsa, bu yazım ve bu mantık Herder'in şamanların kendi varsayımlarına dair iddialarına hakkını verdiğini ileri süren bu görüşünün sınırlarınca belirlenmiştir* ve onun dışına çıkamaz.

219 Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s. 22.

220 Bkz., Jan N. Bremmer, "Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?", *Horizons of Shamanism* içinde, s. 56; ayrıca bkz., Kocku von Stuckrad, "Refutation and Desire: European Perceptions of Shamanism in the Late Eighteenth Century", *Journal of Religion in Europe*, no 5 (2012), s. 126.

221 Aslında bu genel bir kabuldür ve aşağı yukarı konu hakkında yazan her bilimadamının şöyle ya da böyle değindiği bir husustur. Bunun bağlamını görmek için şamanlık çalışmalarının sınıflandırılmasına dair şu ansiklopedik değerlendirmeye bakılabilir: Roberte Hamayon, "History of the Study of Shamanism", *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* içinde, der. Mariko Namba Walter ve Eva Jane Neumann Fridman, (ABC-CLIO, California: 2004), s. 143.

222 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 139.

223 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 140.

Onsekizinci yüzyılda Avrupa tahayyülünde biçimlenen ve bugün de hâlâ etkisini sürdüren şamanlık tasavvuru açısından dikkat çekici görünebilecek bir husus, Herder'in sadece "büyünün, müziğin, tıbbın, matematiğin, hukukun ya da davranış kurallarının, yazının –bütün yararlı toplumsal yapıların– başlatıcısı" olmakla kalmayan, aynı zamanda piktograflar ve hiyeroglifler, bu arada her türlü yazı tekniği vasıtasıyla bütün iletişimin de ilk uygulayıcısı olan şamanın, beşerî bir toplum olabilsin diye *kaostan kozmos çıkaran* ilk beşer olduğundan da bahsetmesidir.[224] Bu tasvir salon Aydınlanmacılarının mağaraları sadece kehanetlerin mekânı olarak kabul etmelerini aynı hat üzerinden giderek genişletmekle kalmaz, onları Haşlakoğlu ya da Lewis-Williams'ta gördüğümüz üzere, alt ve üst âlemlerin ilk ortaya çıktığı mekânlar olarak da yeniden tesciller. Böylece *sadece zihin ya da bilinç değil, antropoloji, etnografya ve hatta mitoloji de nesnelerinin ilk hallerini tespit etme anlamında ilk beşerin ne yaptığına bağlı olarak mağaraya girer.*

Ancak şamanlığı beşerî hayatla (en azından başlangıcıyla) neredeyse bir kılan Herder'in biraz da Ginzburg'un cismanilik ekseninde ve eleştirel olarak yaptığı okumaya benzer şekilde farklı diyarlarda ve farklı dönemlerde farklı isimler ve biçimler altında şamani unsurlar bulması; hatta bu anlamda Chaucer, Spenser ve Shakespeare gibilerini kuzey Avrupa'nın ilk çağlarının büyülü güçlere sahip halk ozanlarıyla kıyaslaması ile Doğu'nun şamanlarından Greklerde Orfeus'la başlayan, Roma kanalıyla ortaçağ Avrupa'sının gezgin ozanlarına uzanan bir hatta en arkaik şamaniliğin giderek farklı kültürel ve estetik biçimlenmelerle geliştiğini ileri sürmesi[225], hem şaman ile şamaniliğin bir ve aynı şey olduğunu, hem de şamaniliği arkalarında bırakmış kültürlerin onu nasıl estetik bir alana doğru çektiklerini göstermesi açısından kayda değerdir.

Öte yandan, onsekizinci yüzyıl Avrupa'sında şamanlık bağlamında giderek daha kalın hatlarla çizilmeye başlayacak başka bir husus, aslında mağaradaki zihin fikriyatıyla da hayli uyumlu olduğu söylenebilecek, "deha"nın ne olduğuna dair tartışmalara Herder'in katkısı ve bunun Avrupa tahayyülünde şamanlığı ihata etme biçimleriyle alakasıdır. Dönemin çokça tartışılan meselelerinden birisidir "deha" ve "dahi"; Flaherty'nin de "cevaz"la başlayan şamanlığı ihata biçimlerine dair anlatısında benzeri başka kavramlarla birlikte ve performatif sanatlarla da ilişki içinde

224 Flaherty Herder'in bu hususa değişik kültürlere göre farklı isimler alan ve "bir malumatlar fazlalığı" biçiminde ortaya çıkan çeşitli kahinlerin atalarının ilk hali açısından o kadar çok kafa yorduğunu ileri sürer ki Herder, neredeyse onların atalarının Cennet'teki Adem ile Havva olabileceğini düşünmeye bile vardırayazacaktır. Bkz., Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 141.

225 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 142.

son halkayı teşkil eder. Kant'ın pragmatik bakış açısıyla tesis ettiği antropolojide, mevcudiyeti olmayan bir şeyi algılama yetisi olarak tanımlanan muhayyilenin "kavram"la (yani, insanın rasyonel bir varlık olarak kendisinden başka uygun bir "form" tasarlayamamasını sağlayan, örneğin insana "yılan" sıfatı yüklendiğinde bunu sembol olarak anlamlandırarak onun "kötü niyetli kurnazlığı" işaret eden bir anlama atfeden rasyonel temsiliyet "form"larıyla) uyum halinde, taklit etmeyerek, "özgün" bir biçimde yaptığı üretime verilen "deha" tanımını[226] Herder, doğal ve evrensel bir olgu olan şamanilik bağlamında, Fransız icadı olarak değerlendirerek kullanmaz.[227] Bunun yerine, "doğaüstü"nü bir şekilde muhafaza edecek bir kültür tanımına başvurur: "Bütün kültürler evrimlerinde belirli bir noktada, ister Elysium, ister Mutluluk Adaları, ister Walhalla, isterse de Cennet desinler, dünyevi varoluşun ötesinde bir hayat koyutlamışlardır".[228] Bunlar, coğrafya, iklim ve halkın kendine

226 Immanuel Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, çev. Mukadder Erkan, (Fol Kitap, Ankara: 2022), s. 105.

227 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 144. Ancak Kant da "deha" (*génie*) kelimesinin Fransız kökenli olduğunun farkındadır. Bu nedenle kelimenin Latince köküne kadar inerek, her ne kadar (Türkçeye de geçmiş şekliyle, "espri" anlamında) "nükte" biçiminde yan anlamlar kazanmış olarak "ruh" (spirit) kelimesiyle bağlantılı olsa da, "deha"nın (*génie*'nin) temelde "doğuştan gelen ruh" anlamına geldiğini; bu yüzden sözkonusu kelimenin, doğrudan doğruya Almancaya bir çevirisi olarak, "*eigenthumlicher Geist*" şeklinde karşılanabileceğini belirtir. Ancak bu, muhayyile vasıtasıyla özgün bir icatta bulunmak anlamına gelen "deha"yı mistikleştirmek de demektir. Bu nedenle Kant, Latincedeki asıl anlamı da muhafaza edecek şekilde "deha"nın "ikincil bir ruh"a sahip olarak anlaşıldığını belirtir. Herkeste doğuştan gelen bir "ruh" vardır, ama herkese "dahi" denmemektedir. Bu durumda "dahi", muhayyilesini zihinsel güçlerle uyumlu olarak çalıştıran kişi olarak tanımlanmalıdır, burada "uyumlaştırma, öznenin *doğasından* kaynaklanmalıdır, bu nedenle dehanın 'doğanın sanata kurallar koymasını sağlayan yetenek' olarak" anlaşılması sağlanır. Böylece herkes kendi yetilerine göre, bir başkasının zihnine ihtiyaç duymadan, kendi kendini geliştirmeye ve kendi doğasını harikulade bir şekilde gerçekleştirmeye çalışabilir. "Tamamen doğal zihinler (*élèves de la nature, autodidacti*) genellikle deha olarak kabul edilebilir, çünkü onlar başka birinden öğrenebilecek birçok şeyi kendi kendilerine düşünmüşlerdir". Anlaşılacağı üzere Kant'ın "deha"yı tanımlarken kaçınmaya çalıştığı husus, ona "doğaüstü" bir anlam verilmesine engel olmaya çalışmaktır. Ancak "deha"yı taklitten sakınan, özgün olanı bulan bir muhayyile biçiminde tanımlarken, bir yandan ulusal karakterler tasnif eder ("Ulusal karakterin ve içine doğduğu toprağın farklılığına göre, deha da kendi içinde farklı orijinal tohumlara sahip ve onlara farklı şekillerde geliştiriyor gibi görünüyor. Almanlarda deha genelde kendisini daha çok *köklerde*, italyanlarda *yapraklarda*, Fransızlarda *çiçekte* ve İngilizlerde *meyvede* gösterir") ve hem de "deha"nın ürününü bilişsel bir yetinin mahsulü olarak "doğal"laştırır. Bkz., Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, s. 174-180.

228 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 144.

özgü hususiyetleriyle birlikte, kültürler arası fiili pratiğin farklılaşmasına neden olur. Böylece Herder için, bütün bu farklı kültürler arasında şamani bir şeyler varsa da şamanlık artık "uygulanması daha ortodoks dinlerin ve daha yapay siyasal sistemlerin müdahalesiyle kamusal olarak baskılanmış olduğundan basit halklar arasında tecrit edilmiş mekânlarda" varlığını muhafaza eder bir hale gelmiştir. Oysa şamanlık ve nihayette şamanilik, bu anlamda da her türlü "irrasyonel" kabul edilen anlayışlar, mevcut şartlarda bile onsekizinci yüzyıl Avrupalısına göre daha "duygusal" gelse de "doğal" olarak kabul edilmeli ve onlarla öyle yüzleşilmelidir.[229]

Oysa Kant, Herder'de basit ve ilkel düzeyde bir doğa ve doğaüstü ayrımının ilk ortaya çıkışını da ima eder bir biçimde tasavvur ettiği şamanlıktan ayrı bir şamanilik adını verdiğimiz hususu onsekizinci yüzyıldan sonraya da miras kalacak bir biçimde tanzim ve ihata etmeye çalışır. Belki de Lewis-Williams gibilerinin psikonörolojiden istifade ederek evveliyatına ulaşmaya çalıştığı bir doğa-doğaüstü ayrımının temelde zihinsel ve bilinçle alakalı olduğunu iddia ederek ortadan kalkması gereken bir ayrım olduğu yönündeki mağaradaki zihin tasavvuruyla da örtüştürebileceğimiz bu çabasında Kant, "kehanet, falcılık ve gaipten haber verme" gibi iddiaları tasnif eder. Ona göre, "kehanet"lere üç türlü yaklaşılabilir. Birincisi, beşerî tecrübe kurallarına göre ve elbette doğal süreçler izlenerek öngörüde bulunmaktır ki bu "doğal"dır. İkincisi, bilinen doğa hadiselerine aykırı olarak tahminde bulunmaktır ki bu "doğaüstü"dür. Kant üçüncüsünü konumuzla alakalı olarak hayli ilginç bir biçimde tanımlar: "doğadan farklı (dolayısıyla *doğaüstü*) ya da en azından öyle kabul edilen bir nedenden *esinlenmiş*" olmak. Ancak "kehanet" söz konusu olunca, tasnif üçüncüsünü ayrı bir yere koyan ilk ikisi üzerinden yapılır: İlki, "doğal bir beceriye sahip" olarak "önceden söylemek"tir ve kabul edilebilir; ikincisi ise, "doğaüstü bir kavrayışa sahip olduğunu iddia" ederek "aldatıcı bir kahin" rolünü oynamaktır ki Kant, dönemin bütün okumuş yazmışları gibi seyahatnamelerden ve onlara dayalı literatürden edindiği malumatla, ayrıca giderek yaygınlık kazanmaya başlayacak bir antik Grek kültürü hayaliyle, sahtekar, düzenbaz, bilekar, rol yapıcı gibi yakıştırmalar yapılan "aldatan kahin" tasnifine dünyanın çeşitli bölgelerinden çeşitli örnekler verir. Bunlar, "tıpkı gezegenleri okuyarak avuç içinden fal bakan Hindu asıllı çingeneler gibi veya hepsi antik Yunan döneminde Pythia [Delfi rahibesi] tarafından ve günümüzde yırtık pırtık Sibirya Şamanı tarafından gölgede bırakılan astrologlar, hazine avcıları ve simyacılar gibi"dir. Ancak örneğin Romalılar söz konusu olunca iş değişir: Onların "rahiplerinin ve kahinlerinin kehanetleri, dünya olaylarının akışında gizli

229 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 149.

olanı keşfetme iddiasında değil, dinlerine göre kendilerine katıldıkları Tanrıların istencini keşfetme iddiasında"dır ve bu nedenle diyelim ki "yırtık pırtık Sibirya Şamanı"nın yaptığından farklıdır. Kant bunu başka bir örnekle daha açıklar ki bu da onun üçüncü tasnifinde hem "doğaüstü" olan hem de bir anlamda "doğadan farklı" olsa da, yine de "doğal" olarak ortaya çıktığı söylenebilecek "esinlenme" adını verdiği şeydir: Romalı kahinlerin yaptıklarına benzer şekilde, "dünya olaylarının akışında gizli olanı keşfetme iddiası"yla değil, ama ilahların olmasa da kendisinde beliren alametleri okuyarak şiirler söyleyen, üstelik "konuşmasını önceden ve bolca boş vakitte hazırlayan düzyazı hatibinin aksine şair, sırf pasifmiş gibi tavır takınırken, ruh halinin canlı ve güçlü imgesi [hayali] ve hissi ile onu ele geçirdiği uygun anı yakala"yan kişidir.

Böylece herhangi bir şeyi taklit etmeden, kendi içinden geldiği gibi özgün icatlar yapan "deha"nın makbul kabul edilmesi gibi, "esinlenme" de Aydınlanma çerçevesinde makbul kehanetler arasında yerini alır. Tuhaf olanı, Kant'ın tam şamanilikle bağlantılı olabilecek özelliklere sahip bu durumu, "yırtık pırtık Sibirya Şamanı"nın yaptığı iş olarak tarif edilen "ruh"larla konuşma ya da "ruh"un bedenden ayrılarak yolculuğa çıkması durumunu, Grekler söz konusu olunca, tabiri caizse, yumuşatmasıdır. Ona göre bu durum da bir tür "kehanet"tir ve "saçmalığın veya sahtekarlığın son noktası olan" bu tür "kehanet" de, "bir delinin sanki içindeki ruhun yerini alan, çoktan bedenden ayrılmış bir ruh konuşuyormuş gibi (görünmez şeylerin) *görücüsü* olarak kabul" edilmesiyle ortaya çıkar. Ancak bir "ruh"un tasallutta bulunması olarak kabul edilen bu "kehanet"te eğer musallat olan "ruh" (ya da "iblis") iyiyse, buna Yunanların *Mantis*, *Mantis* yorumcularına da kâhin dediğini belirten Kant, böylece aslında seyahatnamelerle ve onlara dayalı literatürle ortaya çıkan şamanilikte jeo-filosofik bir tasnif de yapar. Aynı iş Sibirya'da şamana atfedilerek egzotikleştirilirken, Greklerde ise bir tür delilik olarak da tarif edilen *Mantis*'e atfedilerek evcilleştirilir. İşte Kant'ta da gördüğümüz "deha" ve "esinlenme"yle birlikte ruh yolculuğuna çıkanların belirli bir çerçevede (özellikle de evcilleştirilmesi gereken bir çerçevede) ne kadar irrasyonel olursa olsun bir tür makbul veya izah edilebilir olarak görülmesi, izah edilemeyenlere de dışarıda tutulması, en uzağa atılması gereken unsurlar olarak bakılması, onsekizinci yüzyıl Avrupa muhayyilesinin şamanlığı hem tarihsel olarak hem de coğrafi olarak yaymasının, hem de onu yeni yeni oluşmakta olan kendi Avrupalı kimliği çerçevesinde makbul olmayana atfetmesinin bir neticesi olarak görülebilir.[230] Başka bir ifadeyle, bu son aşamasıyla, *Avrupalı tahayyülde şaman bir*

230 Kant'ın kehaneti doğallaştırma çabası için bkz., Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, s. 124-126. Aslında *Mantis*, bir tür İsrailiyyat üzerinden doğallaştırılır; çünkü Kant'ın tarif

tür performatif sanat sergileyen "dahi" olarak içerilirken etnografik tahayyülde de Sibirya'da var olan bir tür olağanüstü ve doğaüstü mahluk olarak kodlanabilir bir kimliğe kavuşacak ve dışlanacaktır. Ancak içerilen şamanın adı artık şaman olmayacaktır.

III

Bu kırılmayla "doğaüstü" ve "doğal" ayrımının aslında neye dayandığını artık daha net olarak görebiliriz. Yirmibirinci yüzyılda Lewis-Williams'ın ve benzerlerinin "bir tür totem" olan ve "nöromatik" olarak tasarlanan "beyin"e atfettiği "doğaüstü"nü "doğal" bir şekilde ihata edebilme yetisi,[231] onsekizinci yüzyılda henüz sadece sanatçıya has kılınacak; böylece önceleri kâhinlere özgü bir "esinlenme" olduğu varsayılan esrime, dahilerde normalleştirilirken, uzak diyarlardaki şamanlarda anormal özellikleri haiz bir uygulama olarak kodlanacak; ancak bu kodlana *muhayyel şamanlardan ya da şamanlara dair onsekizinci yüzyıl Avrupa muhayyilesinin ürettiklerinden*

ettiği biçimiyle *Mantis*'in yorumcusu kâhin, Batı dillerinde "peygamberlik yapmak" anlamına da gelen "prophecy"nin bir uzantısıdır ve ilham edilmiş bir şeyi aracı olarak açıklayan ya da uygulayan bir anlamı haizdir. Dolayısıyla bu haliyle Eski Ahit peygamberleri gibi de görünür.

231 Modern bir "totem olarak beyin" ve nöromatik" ifadelerini John Lardas Modern'den aldım. Modern, "beyin"i "bir tür totem"; "somut olmayan bir düşünce sisteminin somut bir temsilidir; bu soyut düşünce sistemi birtakım pratikleri besleyip düzenlemekte, bu pratikler ise birtakım düşünceleri besleyip düzenlemekte ve bu düşünceler de birtakım pratikleri besleyip düzenlemektedir" ("the brain is the tangible representation of an intangible system of ideas that feeds and regulates practices that feed and regulate ideas that feed and regulate practices") şeklinde tanımlar ve "kendimizin ve çevremizdeki her şeyin ölçüsünü zihnin bir vasfı olarak olarak, yani nöral ağ süreci enformasyonu açısından ele alma takıntısı" adını verdiği "nöramatik beyin" tasarısının nasıl ortaya çıktığını araştırır. Ona göre, bu tasarıda "beyin sadece beyin değildir"; bir "din makinası"dır ve bu haliyle, "beşer ile uluhiyet [divinity] arasındaki menteşe"dir. Modern'e göre "beyin"in bu "nöromatik" tasavvurunun arkasında ise, "din ile bilim", özellikle de Protestanlık ile bilim arasında bir konumlandırma yatar. Başka bir ifadeyle, "Din ile bilim arasında ontik bir ayrım" varsaymaktan ziyade Modern, "bir dizi özne konumunu, siyaseti ve epistemolojileri, kendilerini dini veya seküler ya da tamamıyla başka bir şey olarak adlandırmalarına bakmadan dönüştürdüğü şekliyle dini-seküler üretimi"ne katkısı açısından inceler. Bu aslında sekülerin dini olana, dini olanın da sekülere yaslandığı ve aşağıda şamanlık bağlamındaki görüşlerine değineceğimiz Talal Asad tarafından öne sürülen bir "dini-seküler" birlikteliğinin "beyin" açısından da yeniden okunmasını içerir. Bkz., John Lardas Modern, *Neuromatic or, A Particular History of Religion and the Brain*, (The University of Chicago Press, Chicago: 2021), s. 375-377, 38. Lardas'ın bu dikkate değer çalışmasının kitabın yazımı bittikten sonra Türkçeye çevrildiğini gördüm ve İngilizcesini de verdiğim cümleyi Türkçesindeki haliyle sundum. Bkz., John Lardas Modern, *Nöromatik: Maneviyatçılıktan Sibernetik Çağına Beynin, Zihnin ve Dinin Tarihi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, (Say Yayınları, İstanbul: 2023), s. 480.

esinlenerek yapılacaktır. *Avrupa için şamanlık hem bir esrime hem de esinlenme biçimi* olmuştur. Esrime Avrupa dışına özgüdür, esinlenme ise Avrupa'ya.

Böylece etnograflar ve antropologlar şamanlığı daha iyi inceleme konusu yapmak için Sibirya'ya ya da Amerika yerlileri arasına, daha sonra da Güney Afrika'da keşfedilen mağaralara koştururken, medeni dünya örneğin Mozart'ın müziğinde hem bilim adamları tarafından *üretimi* konusunda hem de uluslararası camia ve popüler izleyiciler de *icrası* konusunda "olağanüstü"nü takip etmeye çalışacaklardır. Başka bir ifadeyle Mozart öyle bir temsil edilir ki bir yandan şahsında sonradan edinilmiş özellikler nedeniyle değil, doğuştan gelen bir "deha"nın temsilcisi olarak, esinlenmiş bir kimse şeklinde görülür, hem de bilim camiasında ve sanat çevrelerinde popüler düzeyde icrası bir antropoloğun bir şamanın performansını izlermiş gibi takdim edilir.[232] Onsekizinci yüzyıldaki sanatsal icranın anlamında da bir kırılmaya yol açan "bu esinlenme fikri sanatçının dış bir kuvvet tarafından zaptedilmesinin bir sonucu olarak tarif edilen olağanüstü *icrasından* türetilir".[233] Şaman, Avrupa'ya perfomatif sanatı ilham etmiştir ve örneğin Goethe'nin şahsında da[234] bu performans Werther'de başarısız, ancak *Faust*'da başarılı bir şekilde ortaya çıkar.[235]

Argümanı Ginzburg'da gördüğümüz tütün-şarap ayrımından başlayarak Flaherty'de "cevaz"dan performatif sanatlara ve "deha" ile "esinlenme"ye kadar uzanan bir hatta, Haşlakoğlu ile Lewis-Williams'ta zihin ve bilinç üzerinden yapılan bir bilinç-bilinçsiz ya da doğa-doğaüstü arasında bulduğumuz ayrım çizgisini de hatırlayacak bir şekilde, daha geniş bir çerçeveyi gözeterek tekrarlayacak olursak: *Batı tahayyülünde şaman doğa-doğaüstü ayrımının yapılmasını sağlayan bir mekanizma olarak işlev görür.* Bu mekanizmada şamanda tespit edilen birtakım unsurlar, özellikle sanatın ortaya çıkışı çerçevesinde Batı için "deha" veya "esinlenme" biçiminde doğallaştırılırken, evcilleştirilemeyecek hususlar ise ötelenerek tarih öncesi bir evreye ya da tarihsel dönemlerde de uzak diyarlara, mesela Sibirya'ya atfedilir. Ancak bir mekanizma olarak şaman bu içerilme ve ötelenme diyalektiğinde sadece "cevaz" eşliğindeki bir şaraptan performatif sanatlara ulanan hatta hem tek başına değildir hem de başka ayrımların teşekkülüne de yardımcı olur. Ginzburg ve Flaherty'nin anlatılarını daha geniş tarihsel ve düşünsel bağlama yerleştirsek, meseleyi "sekülerizmin

232 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 150-165.

233 Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, (Metis Yayınları, İstanbul: 2007), s. 66.

234 "Goethe'nin şamanizme ilgisi o kadar yoğundu ki kaşifler, etnograflar ve antropologlar tarafından okudukları, Nordik ve klasik mitolojideki geçmiş okumalarıyla kaynaşır ve çeşitli ve beklenmedik yollarla şiirine sızar". Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 178.

235 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 179-182 ve 183-207.

antropolojisi" açısından inceleyen Talal Asad'ın şamaniliğin performatif esrime ve icrada yeniden üretilmesinden önceki bazı aşamaları değerlendirmesi, bu diyalektiğin bazı başka unsurlarla da nasıl iç içe teşkil edildiğini gösterir. Üstelik Asad, şamanlık bağlamında özelikle Flaherty'nin anlatısına onda olmayan, ama mesela Thomas Mann'ın *Doktor Faustus*'unda şamani bağlamda karşımıza çıktığını görebileceğimiz önemli bir unsuru daha ekler: Acıyı. Deha, acı çeker.

Aynı yerden kalkılarak kurgulanan dahiyi şarlatan olarak değerlendirilen şamandan ayıran bir unsur olarak acıya geçmeden önce, Asad'ın anlatısında sekülerizmin antropolojisinin, Ginzburg'un anlatısında şarapta kendisini gösteren teolojik tepkiyi, Flaherty'de de "cevaz"ı antropolojik olarak açmaya yönelik olduğunu belirtmek gerek. Bu anlamda Batı tahayyülünde şamanlığın ihata edilme biçimleri, "din"le, "kutsal"la, "ayin"le, hatta "şeytan" ve "kötülük"le kurulan ve yeniden üretilen, belki de yeniden tanzim edilen ilişkilerden ayrılamaz. Şamanlık konusundaki seküler antropolojideki atalar kültü – animizm – totemizm – mit – din şeklindeki mutat sıralamayı, hatta bu sıralama için gerekli analitik araçlardan olan *totem*, *tabu*, *mana*, *wakan* gibi sanki yerli dillerinden alınmış gibi görünen, ancak anlamlarını tamamıyla Batılı kavrayışlardan edinmiş terimleri yerinden eden bir okuma yapan Asad, bu tür kavramları ya da terimleri Batı'nın kendisini sekülerist, başka diyarları da bunun aksi ne varsa onu temsil eden bir anlayış içinde kavrayan etnosentrik iddiasını masayı tersine çevirerek kendisine döndürür. Başka bir ifadeyle, Batı'nın başka diyarları tanımlamak için kullandığı kavramları ya da terimleri sekülerizmini anlamak için kullanışlı birer araca dönüştürür. Kendi amacımız açısından ifade edilirse, bu tür kavramlar şamanın etnografik keşfinden ziyade nasıl icat edildiğine yeni boyutlar ekleyen kavramlardır.

Asad'ın argümanı, temelde basit bir yer değiştirmeye dayanır. Daha evvelden *teolojik olarak temsil, ifade ve ikame olarak kurulan ilişkiler, antropolojinin ve benzeri sahaların ortaya çıkışıyla önce özcü bir şekilde evrenselleştirilmiş, daha sonra da teoloji bu evrensel antropolojik kategorileri kendi bünyesine dahil ederek onları imanı epistemolojik olarak yeniden inşa etmek için kullanışlı hale getirmeye çalışmıştır.* Bu anlamda evvelden "kutsal", "dini" veya "ayinsel" olarak görülmeyen, bir temsil, bir ifade ve bir ikame (ya da hatırlatma) olarak anlam bulan davranışlar veya inançlar, evrensel bir kavrayışın bir parçası kılınarak bizatihi "kutsal" ya da "dini" ve "ayinsel" bir mahiyet kazanmaya başlamıştır. "Örneğin, vaftiz suyu, bedenden kirlerin arındırılmasına yapılan bir benzetmeyle rubun günahlardan arındırılmasını *temsil* eder; bunu ilk kez Mesih'in yapmış olmasından dolayı iman sahiplerine bu anlamı *ifade* eder ve vaftizi gerçekleştiren papazın sözleri ve eylemlerinden ötürü manevi inayet *taşır*" iken; başka bir ifadeyle, bu tanımda ne "'doğal' işlevlere 'doğaüstü' otorite (yani aşkın bir ihsan) bahşedildiğini söylemek" ne de bu tür uygulamaların "insanların yaşamsal krizlerine çare bulma amaçlı bir psikoterapi (yani, yararlı bir mit) olduğunu söylemek" mümkün iken,

"antropoloji aşkın bir *kutsal* mefhumu" geliştirerek "ayinlerin duygusal düzenleme işlevini yerine getirdiğini" iddia edecek ve böylece bir ayin, "kutsama yoluyla doğal bir işleve tek başına doğaüstü bir otorite veren" bir pratik olarak tanımlanacaktır.[236]

Kısacası teolojik olarak doğaüstü bir anlamı olmayan, olsa olsa bir temsil ilişkisi biçiminde kavranan bir uygulama, evrensel bir "kutsal"ın bir uygulaması olarak doğaüstü bir otoriteye atıfla tanımlanacaktır. Ancak mesele burada da kalmaz. Bu tür bir antropolojik "kutsal" anlayışında, beşerin hayatına anlam katan duygusal yön ve bu duygusallığın kutsanmış olması fikri, "toplumun temsiller halinde geliştirdiği toplumsal açıdan bir değere sahip her şeyi –kolektif durumları, gelenekleri, duyguları– anlatır" bir halde kavranacak ve nihayette "kutsal", "bilişsel kategorilerin evrimsel kaynağı" olarak, nesnelerde "saklı olan evrensel bir nitelik ve dünyevi eylemlerin nesnel sınırı" olarak tanımlanacaktır. Bu tanım, ilginç bir biçimde, Fransız Devrimi esnasında "seküler iktidarı hatırlatan tehditkâr tınılar" da kazanacak ve örneğin İnsan Hakları Bildirgesi, "doğal, devredilemez, *kutsal* haklar"dan bahsedecek; üstelik mülkiyet hakkı "kutsal" kabul edilecek, hatta "kutsal vatan aşkı"ndan bahsedilmeye başlanacaktır. Böylece kutsal, "hem kendisini özneye dayatan aşkın bir kuvvet hem de çok korkunç sonuçlara yol açabilme tehdidi yüzünden ihlal edilmemesi –yani, saygısızlık edilmemesi– gereken bir uzam" olarak yeniden tanzim edilecek ve "gizemli, mitik bir şey olarak, ahlaki ve idari disiplinlerin odak noktası olarak tesis" edilecektir. Başka bir ifadeyle, teolojinin "kutsal"ından ayrı bir anlam öngören antropolojik "kutsal", "birey olarak yurttaşların ve kolektif olarak halkın kutsanmasının doğallaşmış bir iktidar biçimini ifade ettiği modern seküler devletin işlevlerinin ve özlemlerinin ayrılmaz bir parçası olan bir söyleme" aittir.[237]

"Kutsal"ın bu şekilde harici, hatta aşkın bir "doğaüstü" kuvvet ve kudret anlamını kazanmasını kolaylaştıran ise, Asad'a göre, "din" ile "doğa"nın da aynı şekilde

236 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 47-48; italikler orijinalinde. Buradaki son alıntıyı Asad, R. R. Marett'in *Sacraments of Simple Folk*'undan nakleder. Aynı şekilde Marshall Sahlins de antropolojinin "din" tanımının kriz anlarına odaklanan bir tanım olduğunu ileri sürer: "Geleneksel antropolojik anlayışa göre, insanlar önemli işleri tehlikeye girdiğinde veya işlerinin akıbeti belirsiz olduğunda ruhların yardımına başvururlar. Dolayısıyla din, insan işleri tehlikeye girdiğinde ortaya çıkar". Oysa Sahlin'e göre "din" insanın işlerinin başarılı bir netice verdiğinde de ortaya çıkabilir. Sorunun kaynağının antropolojiyi dönem dönem çekip çeviren kavrayışlardan ziyade bizatihi antropolojinin kendisi olabileceği ihtimalini hiç aklına getirmeyen Sahlins'in içkinci bir antropoloji kurma çabası, örneğin Lewis-Williams'ın zihnin ve bilincin ortaya çıkışını mağaradan başlatan anlayışıyla akraba gibidir. Bkz., Marshall Sahlins, *Büyülü Evrenin Yeni Bilimi: İnsanların Çoğunluğunun Antropolojisi*, çev. Melik Pekdemir, (Fol Kitap, Ankara: 2022), s. 35-36.

237 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 46-47.

"evrensel kategoriler" olarak inşa edildiği bir dönemde,[238] kelimenin kazandığı bu yeni anlamın "Avrupa'nın Avrupalı-olmayan dünyayla karşılaşmasıyla bağlantılı" oluşudur". Avrupalı olmayan toplumlarda aralarında şamanlığın da bulunduğu çeşitli uygulamaların Avrupalı tahayyülde yeniden biçimlenmesi, Flaherty'nin "cevaz" dediği teolojik bakış açılarından giderek serbestleşse de, teolojik olarak "şeytani" veya "putperestçe" gibi sıfatlarca yapılan değerlendirmelerin yerini alan "tabu" ya da "fetiş" gibi kavramsal aygıtların eşliğinde rasyonel ile rasyonel olmayan arasında yapılan ayrım nedeniyle, "yalan yere hakikat konumuna yerleştirilmiş, yanlış yere faziletli güç bahşedilmiş" şeyler olarak teolojik içeriği daha rasyonel anlamlara dönüştüren bir şekilde gerçekleştirilir. Üstelik bu tür uygulamaların toplumları da rasyonel olmayan uygulamaların boyunduruğundan kurtularak rasyonel bir yere doğru çekilmesi gereken tahakküm altındaki toplumlar olarak görülür. Asad, teolojiden antropolojiye geçişte "dindışı" denen kategorinin, irrasyonel olanı rasyonel olana doğru çekme vasıtası olarak işlev gördüğünü iddia eder ve bunun sadece artık aşkınlaştırılmış bir "kutsal"a yol açmadığını, "din"in ve "doğa"nın da aynı rasyonel düzlemde aşkınlaştırıldığını belirtir. Böylece *"din" "doğaüstü"nün aşkın bir mekânı kılınırken, "doğa" da rasyonel düzlemin aşkınlığını işaret etmeye başlar*. Ancak bu düzenleme her ne kadar "dindışı" bir alanın ortaya çıkması olarak takdim edilse de ve "dindışılaştırma, gözleri aşkın olandan dünyevi olana kaydırmış görünse de, aslında yaptığı tek şey yanılsama ile gerçek arasındaki engelleri yeniden düzenlemektir".[239] Başka ve şamanlıkla bağlantılı bir şekilde ifade edilirse, şarabın sahte bir muadili olarak düşünülen tütünün teolojik çerçevesinde "şeytani" olarak düşünülen uygulamalar, "cevaz" aradan çekildikten sonraki "kutsal"ın, "din"in, "doğa"nın ve "doğaüstü"nün bu yeni tanziminde, hakikatten nasibini almamış sahte görünümler olacak; icraları da sanatsal performans haline dönüştürülecektir.

Ginzburg, Flaherty ve Asad'ı birlikte okuyan bu son ifade, Asad'ın meseleye yaptığı katkıyla başka bir derinlik daha kazanır. Asad, "ilahi kelâm" anlayışında da ciddi bir kayma yaşandığını gösterir. Daha önceden teolojik olarak "yaşamın bir *telos*'a doğru salahiyetli yeniden yönelimi" anlamına gelen, kişinin amellerinin maddiliğinden ayrılmaz bir boyutu bulunan "ilahi kelâm", antropolojinin devreye girmesiyle "din"in kriz anlarında hayata anlam katan "doğaüstü" güçlere başvuru anlamını kazanır; böylece "*kaynağı* muğlak olan bir sanatkarlık projesine kayış"

238 Asad'ın bu konudaki tezlerinin daha ayrıntılı olarak ele alındığı bir çalışması için bkz., Talal Asad, "Dinin Antropolojik Bir Kategori Olarak İnşası", *Dinin Soykütükleri: Hıristiyanlıkta ve İslâmda İktidarın Nedenleri ve Disiplin* içinde, çev. Ayet Aram Tekin, (Metis Yayınları, İstanbul: 2015), s. 41-71.

239 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 49-50.

olarak görülür. Yani, "ister ağızdan çıkmış ister yazılmış olsun, aynı zamanda zorunlu olarak maddi" olma niteliğini yitirmeye başlar. Artık "belli bir insanın hürmetinin ifadesi, belli zaman ya da mekânlarda ibadetini pratik bir şekilde yapmanın aracı" olmaktan; "kişinin kendi nihai amacı ışığında amellere bakışıyla bağlantılı" olmaktan çıkar, yani kişiden ve amelinden uzaklaşır. Bu dönüşümle birlikte "doğaüstü bir varlıktan çıkan ve müminin rızasını gerektiren bir ifade"; "akıl yoluyla algılanamayan ya da fiziksel olarak gözlenemeyen 'olgular' hakkında ek bilgi" anlamına bürünür.

Bu durumun konumuzla bağlantılı en dikkat çekici yönü ise, bundan böyle bir şeydeki neyin rasyonel, neyin de irrasyonel olduğuna ancak dilinin ifşa edilmesiyle karar verilebileceğidir ve buna "ilahi kelâm" özellikle dahildir; yani "dil, üst-gerçek statüsü" edinir ve temsil ettiğini, "temsil etme", yani doğrudan aktarma ya da "maskeleme", yani gerçeğin üstünü örtme gücü kazanır.[240] "İlahi kelâm" ile esinlenme arasında belirli bir koşutluk kurulmasını sağlayan bu temsili hakikat ya da temsili maskeleme, vahyin nasıl olup da gerçekleştiği meselesini ortaya çıkarır: Nasıl olur da artık aşkın bir varlık halinde kavranan bir yerden, birine ya da birilerine mahsus bir bildirim gelebilmektedir? Nasıl olur da bir ses ya da görü halinde aşkınlıktan bir tecelli, bir zuhur, bir belirme gerçekleşebilmektedir? Aslında şamanlığı da ilgilendiren bir sorudur bu ve artık aşkınlaşmış, doğaüstü kılınmış bir âlemle irtibatın nasıl sağlandığı sorusu, sadece Hıristiyani vahiy anlayışını değil, böyle bir âlemle irtibatlı olduğunu iddia eden şamanlar da dahil mistiklerden şairlere kadar birçok iddia sahibini ilgilendirecek bir genelleme içinde kavranmaya başlanır.

Genelde Kutsal Kitab'ın tefsirinde yaşanan dönüşümler çerçevesinde ele alınmaya çalışılan bu alanı daha geniş bir bağlamda tekrar gözden geçiren Asad, bu konuda "mit" anlayışının etkisini dikkate alan bir çerçeve çizer. Antik Greklerde daha yatıştırıcı ve ikna edici konuşmaya anlamındaki *logos*'a karşı güçlü, tesirli ve üstün gelici konuşma anlamına gelen *mythos* ikiliği, antropolojinin devreye girmesiyle temsili hakikat ile hakikati maskeleme işlevlerine denk bir biçimde değerlendirilir. Böylece *logos* giderek rasyonel olana tekabül etmeye başlar, *mythos* da "*gerçek*'in (yanlış)-temsili" olarak düşünülür.[241] Bu dönüşümle birlikte "doğaüstü" olduğu varsayılan ve dolayısıyla rasyonel olan açısından kaynağı belirsiz olduğu düşünülen *kutsal* metinlerin *mythos* özellikleri haiz olduğu, dolayısıyla *logos* yardımıyla okunması gerektiği iddia edilir. Yani, "doğa" açısından bakıldığında içindeki anlaşılmaz görünen birçok unsur, *logos*'a göre yeniden biçimlendirilmesi gereken "doğaüstü"

240 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 51-52; çeviri hafifçe değiştirildi.
241 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 42.

olarak kodlanır. Böylece daha evvelden Tanrı'nın "bire bir dikte"si[242] olarak görülen vahiy epistemolojik bir uğraşın konusuna dönüşür ve içinde birçok *mythos* bulunan bir ilham ve esinlenme olarak görülür. Vahyin epistemolojik bir okunmaya tabi kılınması, içeriğini de değiştirir ve vahiy artık, sadece ahlaki dersler veren bir külliyata indirgenir. "Dikte" vahiy olduğu söyleneni okuyan ve yorumlayan, dolayısıyla bir *ruhban* sınıfı öngörürken, "mit" vahyin artık *herkes* için anlam verilebilecek ahlaki bir esinlenme ve ilham çerçevesinde yeniden biçimlenmesinin yolunu açar.

Flaherty'nin onsekizinci yüzyıl muhayyilesinde sanatsal performansla özdeşleştirilmeye başlandığını belirttiği şamanlık ile esinlenme, Asad'ın anlatısında tam da bu noktada buluşur. Bir taraftan evvel gelenlere, yani kadim dönemlere atfedilmeye başlanan mitlerle bir görülmeye başlanan aşkın bir kaynağa atfedilen kutsal metinler ile diğer taraftan tarihin evveliyatına yerleştirilen, gerçeğin maskelenmiş ifadeleri olarak mitler, dilin "üst-gerçek" olarak kabullenilmesiyle ve *logos*'la bir tutulan *ratio*'nun emrine amade kılınmasıyla birlikte, *mesel*leştirilmekle kalmaz, mitik ya da teolojik hikayelerinin, hatta folklorik olanlarının gerçekle nasıl irtibatlı kılınacağı meselesini doğurur. Soruya zaten yapısı itibarıyla meselleşmeye açık özellikleri haiz bir teşekkülü olan teolojide verilen cevap, diğer alanlar için de mihenk taşı niteliğini taşıyan bir özellik arzeder:

> Kutsal kitapların mitik açıdan yeniden okunuşunda, Mesih'in çilesi, ölümü ve dirilişi hâlâ temel olarak sunulabilmekteydi [yani, varsa bir akide onun etrafında döndüğü temel hususlardı]. Fakat bu yeniden yapılandırma sürecinde Hıristiyan inancı esinlenme sorusunu gözden geçirme ihtiyacı duydu. Tanrı Eski Ahit *peygamber*lerine ve Yeni Ahit'in *havari*lerine bire bir dikte etmiş olmayabilirdi, ama mütedeyyin Hıristiyan bunların yine de esinlenmiş olduğunun –yani, aslında Kutsal Ruh tarafından zihinlere üflendiğinin söylenebileceği bir anlam arıyordu.[243]

Eski Ahit peygamberleri ile Yeni Ahit havarilerinin, "ruhun gücüne hikmet kazandırmak gibi bir hikmet"e nail olmuş kimseler olarak bu şekilde tasviri, bu kimselerin kuşkucular tarafından "şarlatan", inananlar tarafından da "ilahi sözün sözcüsü" olduğuna inanarak yürüttükleri tartışmaların yoğun bir biçimde yaşandığı bir dönemde, "yeni bir çözüm"ün ortaya atılmasına yol açar: Peygamberler ve elbette havariler, "esinlenmiş sanatçılar"dır. Dolayısıyla sorun, sanatçı ve esinlenme ilişkisine indirgenerek, "sahici esinlenme ile beşerî zayıflık" arasında (Lewis-Williams'ın analitik araçlarından birini kullanırsak) bilinç rotasında deneyimlenen hususlar çerçevesinde çözümlenir. Tevrat'ın peygamberleri ile İncil'in havarileri "esinlenmiş sanatçı" mesabesini indirgenince, aralarında sanatçılarla, diyelim ki bir şairle ya da o dönemde henüz ortada görülmeyen roman yazarıyla çok da fark kalmamış görünür.

242 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 58.

243 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 58; italik eklendi.

Yine de iki fark oluşturulmaya çalışılır: Birincisi, *logos* açısından bakıldığında *mythos* üreten bütün bu sanatçılardan peygamberler ile havariler "Tanrı tarafından *seçilirken*, sanatçıların seçilmiyor oluşu"nda bir fark görülür. "Sanatçılar Tanrı'nın yaratısıyla iletişime geçebilir, ama onun sesini duyamaz". İkincisi, vahyin artık "ilahi iletişim" olarak kavranmaması nedeniyle, her türlü sanatçının bir esinlenme olarak görülen bir iletişime sahip olması, "aydınlanmış trans" diye bir halin ortaya çıkışına yol açar. Böylece birilerine kendiliğinden verilen bir esinlenme veya esrime halinin, "uyuma, uyanıkken hayal görme ve afyon kullanma" gibi yöntemlerle erişilebilecek bir teknik olduğu inancı ortaya çıkar.[244] Başka bir ifadeyle, bir kendiliğinden esrime vardır, bir rüyadan hayale, hatta harici maddeler kullanma yoluyla girilen hallerden gelen "aydınlanmış esrime" vardır ve bir de "doğaüstü"ne erişim iddiasındaki şarlatanca performanslar yoluyla ulaşılan esrime. İlki ilahi kelâmın mitik sözcülerine, ikincisi aydınlanmış sanatçılara ve üçüncüsü de şamanlara özgüdür.

Batı tahayyülünde şamanlığın performatif sanatlar açısından ihata edilmeye çalışılması, işte bu nedenle, Aydınlanma döneminde teolojiden estetiğe uzanan bir hatta, "Avrupa'nın Avrupalı-olmayan dünyayla karşılaşmasıyla bağlantılı" olarak ve "kutsal", "doğaüstü", "din" gibi artık aşkınlaştırılmış kategoriler eşliğinde, ama gerçeklikle ilişkisi de "şeytani" olandan ilkel performans sanatçısına doğru bir evrimi de içerecek şekilde, böyle gerçekleşir. Burada teolojinin Katolikliği, diğer kategorilerin de bir şekilde Protestanlığı içerdiği özellikle vurgulanmalıdır. Buna bugün bildiğimiz anlamıyla "tarih" sahası da dahildir, çünkü Asad "tarih"in "kolektif" (yani, Hegelci bir ifadeyle, dünya-tarihsel), ama "tekil" (yine Hegelci bir ifadeyle Tin'in zamana ve mekâna yayılmış olarak tek bir tezahürü) ekseninde kurgulanmasına "Protestan tarihçilerin nasıl yardımcı oldukları üzerine çok şey" yazıldığını belirtir.[245] Maalesef bizdeki tarihyazımı anlayışının kulağını kapadığı bu "çok şey"in ne ifade ettiğine kısaca değinirsek, bu iddia, *bugün "tarih" dediğimiz ve neredeyse bilimsel olduğunu varsaydığımız sahanın, arkeolojisinden etnografyasına, antropolojisinden filolojisine, akidesi ve geçmişi olmayan Protestanlığın, hayli gelişmiş bir teolojisi ve başka müktesebatı bulunan rakipleri karşısında, kendisini inanç olarak tarihselleştirmek için devreye soktuğu araçlara çok şey muhtaç olduğunu işaret eder.*

Bu iddiayı bir adım daha ileri götürürsek, aslında kolektif, ama tekil bir tarihyazımının kendi nesnesi olan beşer ya da teknik adıyla *homo sapiens*'i inşa etmek için zihninin, bilincinin, buna bağlı diğer yetilerinin ilk kez nasıl ortaya çıktığı meselesi şaman oldukları varsayılan birilerinin mağara duvarlarına çizdikleri resimler üzerinden anlatılmaya çalışılması da aynı çerçeveye girer. Başka bir ifadeyle, şaman mağara duvarlarına çizilen resimlerle ortaya çıkmamıştır; şaman, Lewis-Williams'ın üzerinde

244 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 58.

245 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 55.

dura dura, Haşlakoğlu'nun da kısaca değinerek anlattığı şekliyle, mağara duvarlarına ilk çizilen resimlerle bir doğa ve doğaüstü (bilinç ve bilinçsiz ya da yeraltı ve yerüstü) kategorilerinin de ortaya çıkmasını sağlayan bir şekilde, tarih-öncesinde ortaya çıkmamıştır; aksine, *şaman, onsekizinci yüzyılda yaşanan değişimlerle birlikte aşkınlaşmış bir doğaüstü, din ya da kutsal kategorilerinin ortaya çıkması nedeniyle ve tam da etnografya ve antropoloji sahalarının da belirmeye yüz tuttuğu bir başka diyarların keşifleri yoluyla, Batılı fikriyatın içinden ortaya çıkmıştır.* İşte tam da bu nokta, şamanlığın birtakım seyahatnameler vasıtasıyla keşfedilmesi ile onun Batılı bir muhayyilede "din"den "doğaüstü"ne, "zihin" ve bilinç"ten esin veren bir "ruh"a kadar uzanabilecek icat edilmesini aynı yerde buluşturan bir noktadır.

Şamanlığın ve onu ihata etme biçimi olarak ortaya çıkan şamaniliğin Batı tahayyülünün içinden ortaya çıktığının başka bir işareti ise, şaman ile sanatçı arasında "acı"nın yeriyle ve tarihiyle ilgili kurulabilecek ilişkidir. Bu ilişki bizi Sibirya'ya olmasa da onsekizinci yüzyıldan itibaren başlayan Sibirya algılarına götürür. Dolayısıyla tam da şamanlığın keşfedilmesi ile icat edilmesini birleştiren noktanın nasıl birisi *antropos*'a, diğeri de *etnos*'a özgü bir ayrışmaya uğradığını gösterir.

Buna ayrışmaya işaret etmenin yolu, şamanlığa dair literatürde çok yer edinmese de Asad'ın şamanlık literatürünün gelişmesiyle birlikte Avrupa tahayyülünde "acı" konusunda yaşanan bir değişimi vurgularken belirttiği "sağlıklı ruh hallerini sağlıksız ruh hallerinden ayırt etmeye yardımcı" olan mekanizmaların nasıl tesis edildiğine odaklanmaktır.

2. Zihindeki Sibirya: Sanat, Mit ve Boşluk

Thomas Mann'ın Faust geleneğini sürdüren *Doktor Faustus* adlı romanının kahramanı besteci Adrian Leverkühn, hasta birisidir, yani sağlıklı değildir. Ancak Leverkühn'ün çocukluk arkadaşı ve ömür boyu dostu filolog Serenus Zeitblom tarafından anlatılan hikayesi, daha çok, romanın Almanya'nın İkinci Dünya Savaşı'nda mağlup olacağının anlaşıldığı yıllarda (tam olarak 23 Mayıs 1943'te) yazılmaya başlandığı için o dönemdeki şartlara sık sık göndermelerde bulunan, hatta anlatı Leverkühn ile Zeitblom'un çocukluk dönemlerinden itibaren başladığından Almanya'nın Birinci Dünya savaşı öncesi şartlarını içeren, dolayısıyla iki dünya savaşı öncesi ve sonrası yıllarda Almanlık ve Almanya üzerine bir tablo sunan bir roman olarak görülmüş ve bu çerçevede yorumlanmıştır.[246] Oysa daha başlangıcından itibaren Mann, gelişimlerini onsekizinci yüzyıldan yirminci yüzyıla uzanan hatta izleyebileceğimiz

246 Mann'ın biyografisi ile Almanya'nın geçirdiği dönüşümleri, bu dönüşümlerin eserlerine yansımalarını da dikkate alarak yapılmış iyi bir okuma için bkz., Todd Kontje, *Imperial Fictions: German Literature Before and After the Nation-State*, (University of Michigan Press, Michigan: 2018), s. 177-213.

bir şekilde romanına sanat, deha, esinlenme, yaratıcılık gibi konuları yerleştirir. Bu açıdan roman, bu konuların nasıl ihata edildiğini gösterir. Üstelik şu da ileri sürülebilir: Mann, "tipik olarak Alman bir sembol" olan Faust geleneğini sürdürürken onu o derecede yenilemiştir ki *Doktor Faustus* romanında bir sanatçının hayatına ve hastalığına dair tavrına bazı biyolojik ve psikolojik unsurlar ekleyerek Faust geleneğine daha önceden olmayan bazı yorumlar getirmiştir.[247]

Mann'ın Faust geleneğine eklediği yorumlar, hem şamani bir bağlamla alakalı boyutlar içerir, hem de "acı"yı bu boyutlardan birisi olarak sunar. "Acı" ve hastalık, Asad'ın da vurguladığı üzere, "içeri"ye alınırken, şamanlığın etnografik keşfinde önemli bir rolü haiz Sibirya ise olabildiğince dışarı atılır ve hatta neredeyse olmayan bir mekâna çevrilir. Mann'da Sibirya neredeyse bir "boşluk"a, en iyi ihtimalle bir sürgün yerine tekabül ederken, onsekizinci yüzyıldan itibaren seyahatnamelerle ve onlara dayalı literatürle, hatta eklemeliyiz ki artık performatif sanatlardan başka edebiyat denilen kendine özgü alanla da ilişkili olarak teşekkül eden muhayyel ve aslında "büyülü" bir diyarın izlerini taşır. Bu Sibirya, "doğaüstü"dür ve sanatsal performans olarak "deha" ve "esinlenme" çerçevesinde ortaya çıkan bir izleğin edebiyata da sirayet ediş biçimini yansıtır. Mann'ın aslında *Doktor Faustus* romanında olmasa da, adı ile de, hastalığı ve İsviçre'de dağ başındaki bir sanatoryumda[248] çeşitli hastaların etrafında geçtiğinden, sanki bir mağarada inzivaya çekilmişçesine bir sağaltım ortamını yansıtması itibarıyla da üzerinde durmayı hak edecek *Büyülü Dağ* romanındaki doktorun sözleriyle sunulduğu biçimiyle, "insanı daha da bedensel" yapan, "salt bir bedene dönüştüren" hastalığı iyileştirmek için çıkılan büyülü dağ, "Sibirya'da bir maden ocağı değil"dir;[249] ancak Sibirya, zaten, "tehlikelerle çevrili Avrupa kalesi"ndeki[250] büyülü dağdadır; en azından bir "boşluk" olarak.

247 Carroll E. Reed, "Thomas Mann and the Faust Tradition", *The Journal of English and Germanic Philology*, c. 51, no. 1 (Ocak 1952), s. 17-34.

248 Genelde Mann'ın İsviçre'deki senatoryumu karısının bir süreliğine kaldığı benzeri bir senatoryumdan esinle kurguladığı iddia edilir. Örneğin bkz., Eva Wessell, "Magic and Reflections: Thomas Mann's *The Magic Mountain* and His War Essays", *A Companion to the Works of Thomas Mann* içinde, der. Herbert Lehnert ve Eva Wessell, (Camden House, New York: 2004), s. 137. Ancak bu tür biyografik bilgiler eksiktir. Macar filolog ve sanat tarihçisi László F. Földényi, bizzat Mann'ın İsviçre'de olmasa da "fizyoterapi ve diğer alternatif yöntemler" uygulayan Riva'daki bir senatoryumda çeşitli aralıklarla kaldığını belirtir. Bkz., László F. Földényi, *Yaşayan Ölümün Mekanları: Kafka, Chirico ve Diğerleri*, çev. Emre Güler, (Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul: 2020), s. 60-62.

249 Thomas Mann, *Büyülü Dağ, Cilt I*, çev. İris Kantemir, (Can Yayınları, İstanbul: 2022), s. 222-223.

250 Thomas Mann, *Doktor Faustus*, çev. Zehra Kurttekin, (Can Yayınları, İstanbul: 2022), s. 11. Aynı romanda "Sıkı korunmuş Avrupa kalesi", aynı zamanda bir hapishaneye ve tımarhaneye

I

Doktor Faustus'ta hastalığın birkaç boyutu vardır ve bu boyutlardan her birisi, Mann'ın diğer romanlarında da ortaya çıkan hastalık tasvirleriyle hem örtüşen hem de onları tek bir tema etrafında derinleştiren veçheye sahiptir.[251] Genel olarak hastalık Thomas Mann'da sadece belirtileri bedende hissedilebilen tıbbi bir olgu olarak görülmez; hastalığın bedeni aşan, cismaniliğin ötesini işaret eden bir belirti olarak da bir anlamı vardır. Romanlarda hep olduğu üzere karakterler üzerinden, bazen birbirine zıt görüşler içinde sunulsa da bu anlam kendisini belirli arka planlarda gösterir. Örneğin yazar tarafından ne "dahi" ne de "aptal" olan, ancak "sıradan" da olmayan biri olarak takdim edilen *Büyülü Dağ*'ın toy kahramanı Hans Castrop, hasta yeğenini ziyaret amacıyla üç haftalığına gittiği, ancak yedi yıl kaldığı Davos'taki sanatoryuma bir ziyaretçi olarak geldiği ilk günlerinde hastalığı sıradan insanların dûçar olamayacağı aristokratik bir saygınlık işareti olarak görürken, kendisinin de hasta olduğunu kabullenmekle ve sanatoryumdaki her sınıftan ve coğrafyadan hastalarla karşılaşmakla, hatta "Ortaçağ'daki gibi, Tanrı ile şeytan gibi birbirleriyle" çatışan, birisi İtalyan bir hümanist ve diğeri de Yahudi kökenli Fransız bir Katolik Cizvit, iki kişinin "ruh"u üzerindeki pedagojik savaşına Hamletvari kararsızlık sergileyerek muhatap olması nedeniyle geçirdiği dönüşümlerle, artık hastalığı şeytani bir uyuşukluk olarak görecek ve roman büyülü dağdan bir türlü iyileşmeyen, belki de başından beri hasta olmayan bedenin her türlü hali karşısındaki ruh mukavemetinin sınanacağı cepheye gönderilmesiyle sona erecektir.[252] Hastalık, Castrop'un

de benzetilir: "Avrupa kalemize –Hapishanemize mi desem, tımarhanemize mi–" Bkz., Mann, *Doktor Faustus*, s. 370-371.

251 Burada *Doktor Faustus*'un Mann'ın diğer romanlarında görülen hastalıkları farklı bir boyuta taşıyarak dönüştürdüğü şeklindeki görüşe itibar edemediğimizi belirtmemiz gerek. Bu görüşün erken tarihli bir örneği için bkz., W. H. Rey, "Return to Health? 'Disease' in Mann's *Doctor Faustus*", *PMLA*, c. 65, no. 2 (Mart 1950), s. 21-26.

252 Mann, *Büyülü Dağ, Cilt I*, s. 46, 124; Mann, *Büyülü Dağ, Cilt II*, s.168, 351 ve 458. *Büyülü Dağ*'da Castrop'un "ruh"u üzerinde üçüncü bir kişi daha savaş verecek ve *Homo Dei* olarak adlandırılan Castrop, İtalyan *homo humanus* ile *Operationes Spiritualies* sergileyen Cizvit arasında, Java kökenli bir Hollandalı kahve tüccarı olan, kendisini doğru dürüst ifade etmekten bile aciz, ancak herkesin üzerinde garip bir otorite yaratan bir *homo Bakchaius*'a kendisini daha yakın hissedecektir. Üstelik senatoryumda kalma amaçlarından olan ve Platonik bir tutkuyla bağlı olduğu kadının Javalı Hollandalı'yla birlikte olmasına rağmen. Zaten senatoryum, Javalı'nın düzenlediği karnaval gibi bir geceden sonra neredeyse tımarhaneye döner ve psikanalizin temsilcisi doktorun bile ruh çağırma seansları düzenleyeceği bir çılgınlığın içine girer. *Büyülü Dağ*'da *Doctor Faustus*'taki Zeitblom'a ve kimi zaman da kendisine benzetilen *homo humanus*'un tam anlamıyla aksi kutbu olarak tasarlanan buradaki Cizvit'in Georg

dahi, aptal ya da sıradan olup olmamasıyla değil, "yazgısına birey üstü bir anlam" vermeye çalışmakla ilgilendiğini belirtirken Mann'ın kullandığı ifadeleri ödünç alırsak, "birey üstü bir anlam"ı olan bir şeydir.[253]

Bu nedenle *Doktor Faustus*'ta hastalığın çeşitli boyutları, karakterlerin sunumları itibarıyla farklı, hatta zıt anlamlar yüklenmiş görünse de "birey üstü anlam"ı olan taraflarıyla Mann'ın diğer romanlarındaki hastalık tasvirleriyle benzer özellikleri taşır. Derinleşme ise "birey üstü"ne verilen anlamın romanın yazılma gayesinde kendisini gösteren bir boyut içerir. Bir dostuna yazdığı mektupta Mann'ın tasarlamakta olduğu *Doktor Faustus*'u takdim edişiyle ifade edilirse, derinleşme daha romanın yazılma gayesinde kendisini belli eden bir hastalık teması etrafında döner: "Şimdi aklımda hayli farklı bir şey var, daha tekinsiz bir şey, *teolojik* ve *demonolojik* bir yöne meyilli ... *patolojik*, *gayri meşru* bir *ilham*ın romanı".[254] Mann hastalığı işte teolojik, demonolojik, patolojik ve gayri meşru ilhamın ya da esinlenmenin bir niteliği kılar. Üstelik bunları şamanla da bağlantılı bir izleğe yerleştirerek izah eder.

Doktor Faustus'ta hastalığın teolojik ve demonolojik boyutu, daha romanın başında, anlatıcı Sereneus Zeitblom'un kendisini ve kahramanı besteci Andreas Leverkühn'ü takdimi esnasında ortaya çıkar. Filoloji hocası olan Zeitblom kendisini "ölçülü" diye takdim eder. Bu, bir yandan romanı arkadaşı Leverkühn'ün biyografisini yazımı esnasında yaşanan savaşın getirdiği şartlar altında kalmadan, içinde bulunduğu ruh halinin etkisine olabildiğince kapılmadan yazacağı vaadini sunan bir ifade gibi dururken, diğer yandan derin teolojik bir yarılmayı da yansıtır. Kendisi Katoliktir; üstelik kendisini biçimlendirmiş olsa da ve etkilese de Katolikliği "hümanist dünya görüşü"yle ve "güzel sanatlara ve bilime" duyduğu sevgiyle çelişmemektedir. Kendisini "*sağlıklı*, insan odaklı, uyuma ve mantığa dönük" olarak görür, Aydınlanma döneminde kazandığı anlamla bir *logos* temsilcisidir. Katolik, ama kendisini "Alman hümanistlerin halefi" sayacak denli dengeli, ölçülü ve sağlıklı oluş, "Şeytanca işlere hiç tevessül" etmediği gibi, "bunların insan hayatını etkilediğini" de reddetmesini gerektirdiğini söylediği an, daha anlamlı bir bağlama bürünür. Bu

Lukacs'tan ilham alarak kurgulandığı iddia edilmiştir. Bkz., Klaaus Schröter, *Thomas Mann*, çev. Özden Saatçi-Karadana, (Kavram Yayınları, İstanbul: 1999), s. 116. Mann'ın reddettiği söylenen romandaki Yahudi kökenli Cizvit (karşı-)devrimci ile Lukacs arasında kurulan özdeşlik konusundaki tartışmalar ile bir eleştirmen olarak Lukacs arasındaki ilişkiye dair bkz., Judith Marcus, *Georg Lukacs and Thomas Mann: A Study in the Sociology of Literature*, (University of Massachusett Press, Amherst: 1987).

253 Buradaki "birey üstü"nü Greklerdeki hastalık ve delilik anlaşıyla kıyaslamak ilginç olurdu. Ancak bu konuya aşağıda *psukhe* bağlamında Mann'la ilişkili boyutlarına girmeden döneceğiz.

254 Aktaran François Boller ve Nicoletta Caputi, "Thomas Mann's Depiction of Neurosyphilis and Other Diseases", *Journal of the History of the Neurosciences*, c. 28 (2018), s. 3; italik eklendi.

reddiye, "Şeytanca işler"i "eşyanın tabiatı"na aykırı bulmayı içermez sadece, ayrıca "bir taşkınlık anında bile yeraltı güçlerini yardıma çağırmaya" kalkışmamayı ya da onların kendiliğinden kendisine yakınlaşması için "küçük parmağı"nı bile uzatmamasını da içerir.[255] Dolayısıyla bunlar da Aydınlanma döneminde oluşan şamanlığın da dahil olduğu geniş bir *mythos* algısının uzantılarıdır.

Oysa dostu Leverkühn öyle değildir; onda "dahiyane" bir şeyler vardır ve bunu da aslında bile isteye değil, sanki "küçük parmağı"nı olmasa bile kalemini birtakım güçlere teslim etmiş de onların etkisiyle dökülüvermiş gibi sunar. Arkadaşından öyle bahsettiği için "mahçup"tur; çünkü her ne kadar "deha", kendisi gibi ölçülü birisinde hiç yoksa da; kendisi, Avrupa'ya ve geleneğine imzasını atan o en köklü dillerden biri olan Latincesiyle belirttiği üzere, "*divinus influxibus ex alto* Tanrı vergisiyle donatılmış olmaktan uzak"sa da böylesi "yukarıdan gelen ilahi etkilere" ve ilahi esine gönderme yapan "deha" gibi bir kelimeyi kullanmaktan çekinmesinin makul bir gerekçesi olmaması gerekirken, durum hiç de öyle değildir. Aslında "bu soylu, ahenkli, *insani açıdan kulağa sağlıklı gelen*" kelimede tekinsiz bir şeyler de vardır:

> ... *soylu, ahenkli, insani açıdan kulağa sağlıklı gelen* bir tınıya ve karakter özelliğine sahip bu kelimeyi, "deha" kelimesini sarf etmekten çekinmesi, sevgiyle karşılayıp saygılı bir yakınlıktan söz etmekten, buna değinmekten kaçınması için kesinlikle makul bir sebep olmaması gerekir. Öyle görünüyor. Ancak bu parıltılı alanda insanı hafiften tedirgin eden *şeytanca ve akıldışı bir şeyler* bulunduğu, onunla *yeraltı dünyası* arasında ürpertici bir bağlantı olduğu da inkâr edilemez ve hiçbir zaman da inkâr edilmemiştir.[256]

Orta Çağlar'ın Dante'sini değil, yirminci yüzyılın ikinci yarısının başlarında yazmış ve Nobel ödülü kazanmış bir romancının eserini okuduğumuzu hatırladığımızda, gerçekten şaşırtıcı bu satırlar, sadece Faust geleneğinin Thomas Mann'ın üzerindeki etkisine bağlanamaz. Mann, "yeraltı dünyası"ndan, "şeytanca" şeylerden de bahsedeceği, ama ona "soylu, ahenkli, insani açıdan kulağa sağlıklı gelen" bir yerden bakarak değerlendireceği vaadinde bulunurken dahi, "birey üstü bir anlam"ı olan bir şeyin *bu tanrısal ölçüyü bozduğunu, ona şeytani bir karakter verdiğini* belirtir. Öyleyse tanrısal ölçü de değişecektir: "Acı verse de, kararlı davranarak ortaya bir farklılık koymalıyım; tam anlamıyla yerini bulmasa da, 'soylu', 'insani açıdan sağlıklı' ve 'ahenkli' gibi o güven verici nitelemeleri kullanmak gereğini duymamın sebebi, saf hakiki, Tanrı tarafından ihsan edilmiş ya da belki de *mukadderata yazılmış* bir dehadan söz ediyor olmamızdır, doğal yetilerin günahkarca ve *marazi* bir biçimde kangren olduğu, iğrenç bir satış anlaşmasıyla edinilmiş, yıkıcı bir dehadan değil".[257]

255 Mann, *Doktor Faustus*, s. 12-13 ve 18.

256 Mann, *Doktor Faustus*, s. 13.

257 Mann, *Doktor Faustus*, s. 13-14; italik eklendi.

Sıradan bir filolog olan anlatının kahramanı Zeitblom, bütün uzmanlık maharetini burada sonuna kadar kullanmış ve tüketmiş gibidir. Sanki ölçüyü kendisi koymuş gibi davranır, ancak bolca laf ebeliği yapar ve zaten çok önceden, daha Aydınlanma döneminde konulmuş bir ölçüyü sanki kendi icat etmiş gibi okuyucusuna satar: Bir yanda "Tanrı tarafından ihsan edilmiş ya da belki de *mukadderata yazılmış* bir deha" vardır, diğer yanda "doğal yetilerin günahkarca ve *marazi* bir biçimde kangren olduğu, iğrenç bir satış anlaşmasıyla edinilmiş, yıkıcı bir deha". Ancak en azından buradaki bağlamımız çerçevesinde ifade etmek gerekirse bu, daha şarap ve tütün ikiliğinden beri zaten var olan bir ikiliktir. Dolayısıyla *Doktor Faustus* romanının daha başında yer alan bu teolojik ve demonolojik ayrım, zaten oradadır, yüzyıllardır değişik biçimler altında bir şekilde vardır. Bunun okura, sanki birden keşfedilmiş de "bir satış anlaşmasıyla edinilmiş" bir hakkın neticesi olarak takdim edilmiş olarak sunulması, yazarın ölçüsünü makbul bulduğumuz, marazi olarak görmeyeceğimiz anlamına gelmez. Ortada Mann'ın romanını "Tanrı tarafından ihsan edilmiş ya da belki de mukadderata yazılmış" bir dehanın ürünü olarak görmemizi gerektirecek bir sebep yoktur.

Tuhaf olan ya da aslında şamanlık da dahil, uzak diyarlara dair birçok muhayyel keşfin ya da icadın Avrupa dünyasındaki teolojik gelişmelere bir yankısı olduğunu hatırladığımızda çok da ilginç olmayan husus, romanın daha başındaki bu sağlıklı ve marazi ya da hakiki ve hakiki olmayan deha tanımının, çeşitli biçimleriyle tasvir edilen bir Katolik-Protestan farklılığını da işaret etmesidir. Anlatıcının ölçülü Katolikliğine nazaran marazi dahi besteci Leverkühn Protestandır. Mann'ın hayalî kenti, "sakinlerinin büyük çoğunluğunun Luther inancını taşıdığı" Kaisersaschnern'de "küçük Katolik cemaatine" mensup "yarı aydın orta sınıfın mütevazı seviyesi"ndeki bir aileden gelen, farmakolojik olarak da ticari anlamda da eczacılıkla uğraşan, bu uğraşında "Protestan hanelerinde ... kolay kolay söz konusu" olmayacak derece "laboratuvarı" Yahudi bilginlere açık bir eczacının oğlu olan anlatıcının yine "ölçülü" çevresine nazaran,[258] Leverkühn kente yakın büyük çiftliklere sahip olan bir aileden gelen; "tam bir Alman tipi" olarak değerlendirilen, oğluna da miras kalacak hafif bir migreni olan, sadece Lutherci geleneğin teşekkül ettirdiği Kitab-ı Mukaddes'ten ve onun yorumlarından oluşan "ruhani okumaları" dışında, "başka zaman olsa, 'elementlerin bilgisine vakıf olmak' istediği" şeklinde yorumlanabilecek eserler okumaya da düşkün bir babanın oğludur.[259] Elbette burada "elementlerin bilgisine

258 Mann, *Doktor Faustus*, s. 17.

259 Bu noktada Mann'ın baba tarafının Protestan, anne tarafının ise Katolik olduğunu hatırlatmak yerinde olabilir: "Mann, Lutherci bir baba ile Katolik bir annenin çocuğudur ve Lutherci kilisede vaftiz edilmiştir. Ancak ebeveyni arasındaki inanç farklılığı, Katolik Zeitblom ile Lutherci Leverkühn arasında muhafaza edilir". Bkz., Vincent P. Pecora, *Secularization Without*

vakıf olmak" yine ölçülü bir ifadedir ve Katolik Zeitblom, "bu unutulmuş ve biraz da manidar ibare"yi seçmesini izah etmek zorunda kalır: Bu ibare, "içinde bir zamanlar *büyücülükle* ilintili olduğuna dair kuşkular uyandıran *mitik* bir vurgu barındırıyor". Ancak bu kadarla da kalmaz, "mütevazı ölçülerde ve mütevazı araçlarla doğabilimsel, biyolojik, hatta kimyasal ve fiziksel çalışmalar" yapmak isteyen, bunun için bazen babasının ecza laboratuvarını, tıpkı Yahudi arkadaşları gibi, kullanmak isteyen baba Johathan Leverkühn,[260] bütün bu gayretlerini (ya da kendi *Faust*'unda, İncillerden Yuhanna'daki "önce *logos* vardı" ibaresini, "önce fiil vardı" şeklinde değiştiren Goethe'nin izinden giderek ve teolojik vurguya da dikkat çekerek belirtirsek,[261] bütün bu *fiillerini*) "*büyüyü andıran* gizemli oluşumlarla, müphem, değişken durumlarla, gizliden gizliye, tuhaf bir şekilde belirsizliği işaret eden imalarla dolu" ya da yazarda ürküntü yaratacak denli "tümden ümmî" olan "doğa"nın "kendisine özgü bir dili olması gerektiği" inanarak bu dili sökmeye adadığından, kuşku uyandıracak derecede kaçınılmaz olarak "mistik ya da sezgilere dayanan, yarı mistik bir yöne" hasretmiş birisidir.[262] Kısaca, doğaya sanki bir simyacının baktığı gibi bakar ve bu büyülü arayışında birçok şey iç içe geçer. Besteci Leverkühn, dûçar olduğu iki önemli

End: Beckett, Mann, Coetzee, (University of Notre Dame, Indiana: 2015), s. 59. Ancak Mann'ın annesinin Cermen değil, Hansa Birliği'ne mensup Lübeck'ten Brezilya'ya yerleşmiş bir baba ile Portekiz kökenli bir annenin kızı olarak, Brezilya doğumlu Cermen-Latin karşımı olduğunu, yani bir kreol (creole) olduğunu da hatırlatmak gerek. Bkz., Kontje, *Thomas Mann's World*, s.2-6.

260 Mann, *Doktor Faustus*, s. 25; italik eklendi.

261 "'Başlangıçta söz vardı!' diye yazmaktadır Kutsal Kitap'ta. / Daha burada takılıp kaldım işte! Kim yardım edecek bana! /Bu kadar değer veremem elbette söze, / Eğer ruh beni hakkıyla aydınlatıverse / Bunu başka türlü tercüme etmeliyim, /'Başlangıçta fikir vardı!' demeliyim. / Kalemin hemen öyle acele etmesin! / Şimdi bu ilk satırı iyice düşünmelisin! / Fikir midir herşeye müessir olan ve yaratan? / Şöyle yazılmalıydı: 'Başlangıçta kuvvet vardı!' / Ancak ben henüz bunu yazarken bile / Bir şey uyarıyor beni değiştireyim diye. / Ruh yardım ediyor! Birdenbire gözüküyor çare / 'Başlangıçta fiil vardı' diye yazıyorum iç rahatlığıyla". Bkz., Johann Wolfgang von Goethe, *Faust: Tragedya*, çev. Senail Özkan, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2022), s. 41. Bu konu üzerinden yapılmış bir Faust tahlili için bkz., Harry Redner, *In the Beginning was the Deed: Reflections on the Passage of Faust*, (University of California Press, California: 1982). Bu Goetheci Kitab-ı Mukaddes yorumunun Mann'daki karşılığını, hastalığa hasredilmiş başka bir kitap olan *Venedik'te Ölüm*'ün hemen başında yer alan bir ifadeyle kıyaslamak ilginç olabilir. Burada sanatçı Gustav von Aschenbach, "kafadaki yaratıcı mekanizmanın kesilmeyen işleyişi"ne, "yani Cicero'ya göre belagatin ta kendisi demek olan *motus animi contunuus*"a, enerjisini tamamen tüketen ruhun daimi hareketine tutulduğundan ölçülü davranma amacını yitirir ve sinirleri gerilir. Bkz., Thomas Mann, *Venedik'te Ölüm*, çev. Behçet Necatigil, (Can Yayınları, İstanbul: 2022), s. 13.

262 Mann, *Doktor Faustus*, s.26 ve 31.

hastalıktan babasından irsî olarak geçen migreni bir kenara bırakırsak, iradi olarak yakalandığı frengiyi, babasının doğanın dilini ya da gizemini çözme uğraşılarında örnek verdiği bir kelebeğin, *hetaera esmeralda* denilen bir kelebeğin büyüleyiciliğiyle bağlantılı bir şekilde kapacaktır.

Esmerelda'yla bağlantılı olarak frenginin Mann'da Faust geleneğini nasıl dönüştürdüğünü ele almadan önce, başka bir marazi ortamdan, hayali Kaisersaschnern kentinden de bahsetmek gerek. Babasının evi kentten uzakta bir çiftlikte olduğundan Mann'ın Andrian Leverkühn'ün onunla bağlantısını öğrenim hayatı boyunca müzik aletleri yapıp satan amcasının kentteki evinde ikamet ettirerek kurduğu, dolayısıyla Zeitblom'la okuldaş olmasını sağladığı için gençliklerinin kenti diye adlandırdığı Kaisersaschnern, "hem atmosferi hem de dış görünüşü bakımından Orta Çağ havası oldukça güçlü" bir kenttir. Binaları "gotik ile Rönesans arasında kalmış", "geçmişle bağları kopmamış bir hayatın devam ettiği duygusu uyandıran", "belli bir zamana ait olmamak kavramının, skolastik anlamda *nunc stan* durumunu alnında" taşıyan, asırlardır "değişmeyen kimliği, üzerinden akıp giden, her şeyi durmadan değiştiren zamana karşı kendisini korumuş", bu nedenle de "sofuluğu" yansıtan bir özellik taşır. Dolayısıyla kentin atmosferi de binaları kadar marazidir: "... havasında, insanlığın 15. yüzyılın son on yıllarındaki haletiruhiyesinden, sona ermekte olan Orta Çağ'ın *histeri*sinden, gizemli, salgın bir *ruhsal hastalık*tan bir şeyler asılı kalmış gibidir". Kent moderndir modern olmasına, ancak bu atmosfer o kadar baskındır ki "burada bir an için ansızın çocukça bir haçlı hareketi, kutsal addedilen bir sinir krizi patlak verdiğini, hezeyan içinde komünistlik nutukları atıldığını, 'laik cadı' ateşlerinin yakıldığını, halkın mistik bir havada haç mucizesi görüntüleri verecek şekilde ortalara döküldüğünü tasavvur edebiliriz". Bunların ancak tasavvurda kalmasına, fiiliyata geçmemesine modern polisiye düzen engel olur; ancak kentin "yarı delileri", onun "gizemli, manevi özelliklerinin simgeleri" olarak ortalıkta dolaşır. Bu yarı deliler, bizdeki meczuptan çok, yine Orta Çağ kalıntısı gibidir: Kimi cadıdır, kiminde şeytani özellikler bulunmaktadır. Dolayısıyla, Zeitblom kentlerini tarif ederken "eski çağlardan kalma bu folklorik katman hala hepimizin içinde yaşıyor" der. Bu katmanı "zapturapt alında tutmak için" kendi başına "din" yeterli değildir. *Büyülü Dağ*'daki kahramanın ruhu üzerinde oynayan iki güçten birisinin temsilcisi olan *homo humanus*'un temsil ettiği hümanist bir pedagoji, yani "edebiyat, beşerî bilimler, özgür ve güzel insan ideali" lazımdır.[263]

Ancak bu marazi atmosferde yetişen arkadaşı Leverkühn öyle olmayacak, bu idealin bir üyesi halini almayacaktır. Üstelik hümanist pedagojinin en değer verdiği şeylerden "deha"ya, müziksel kabiliyete ve bu kabiliyeti edebiyatla da kaynaştırarak

263 Mann, *Doktor Faustus*, s. 53-58.

ürettiği mahirce eserlerine rağmen, sadece biyolojik ya da biyografik değil, tamamen atmosfere sinmiş bir marazi hal, "birey üstü" bir şeylerin ürünü bir maraziyat sanatçı olarak yetişmesine katkıda bulunacak, ancak aynı zamanda yıkımını da hazırlayacaktır. Burada, romanda her şey, tıpkı Andrian'ın babasının eski zaman simyacıları gibi görünen gayretlerindeki gibi iç içedir: "... zehir ile güzellik, zehir ile büyü ama aynı zamanda büyü ile Hıristiyan ayini".[264]

"Acı" işte burada devreye girer, ama aynı zamanda şaman da. En başından değil de sondan başlarsak, hümanist Zeitblom, arkadaşı Leverkühn'ün şaheseri *Vahiy*'in kompozisyonunu şamani bulur, kendisini de acı çeken bir şamana benzetir. İncillere eklenen, Yuhanna'ya ait olduğu varsayılan ve kıyamet sahneleriyle yüklü bir takım simgelerle dolu apokaliptik bir metin olan, Hıristiyani Kitab-ı Mukaddes'inin son kitabından esinle oluşturulmuş bir oratoryo olarak *Vahiy* her haliyle apokaliptiktir ve hümanist filolog Zeitblom'a göre, aslında "apokaliptik kültür", "*Vecde gelmeye teşne* kimseler için bir bakıma kesinlik kazanmış hikayeler ve yaşamlar aktaran" bir kültürdür.[265] Dolayısıyla bu oratoryonun metni, sadece "Yuhanna'nın Vahyi"yle kendisini sınırlandırmamış, esrime halindeyken teşkil edilen eserde "geleceği gören" kimselerden de yararlanılmıştır. Eserine Kitab-ı Mukaddes'ten, folklordan, edebi ve sanatsal literatürden birçok şey yanında, "Antikçağ'dan ve Hıristiyanlıktan Dante'ye uzanan gelişme çizgisinde, hatta daha eskilerden, *Şamanlıktan kalma* aşamalara varıncaya dek *hayali olarak üzerinde çalışılmış ne varsa* her şeyi katmıştı".[266]

Hümanist bir kültür adamı olarak kendisinin ürkütücü bulduğu, kültürün barbarlığa dönüşümünü gördüğü eser, "*doğaüstü hizmetler*in yöneticisi olan *rahipler*"in "aynı zamanda *şifacı ve büyücü*" olduğu bir dönemin müziğini de içerir;[267] ancak eserin "kutsandığı ya da maruz kaldığı [bir] esinlenme durumu"[268] içinde ortaya çıkmasına katkıda bulunan unsur, "hastalık" ve "acı"dır:

> Adrian'ın ileriye dönük niyetlerini, üzerinde çalıştığı eseri [yani, *Vahiy*'i], eserin onu nasıl zorladığını, *acılar içinde*, yenik düşmüş bir haldeyken, gücünün kuvvetinin geri gelişini nasıl unuturum? Bir sanatçının depresif ile yüksek yaratıcı hallerinin; *hastalıklı ve sağlıklı durumlarının birbirinden asla kesin çizgilerle ayrılamayacağını* söylerken haksız mıymışım? Hastalık halindeyken, sağlıklı unsurların *hastalığın himayesinde faaliyet halinde kalabildiğini*, hastalık unsurlarının *dehayı harekete geçirerek* kişiyi sağlıklı bir

264 Mann, *Doktor Faustus*, s. 30.
265 Mann, *Doktor Faustus*, s. 521; italik eklendi.
266 Mann, *Doktor Faustus*, s. 522; italik eklendi.
267 Mann, *Doktor Faustus*, s. 534.
268 Mann, *Doktor Faustus*, s. 526.

duruma getirebildiğini söylerken haksız mıymışım? Bu başka türlü olamaz; ... *deha, hastayken alttan alta edinilen, hastalık sayesinde kazanılan yaşama direncinin yaratıcı nitelik kazanmış bir biçimdir.*[269]

"Deha"yı hakiki ve gayri hakiki diye ikiye ayıran ve besteci arkadaşını "dahiyane" bulmaktan mahcubiyet hissederek onun dahiliğinde şeytani bir şeyler olduğunu işaret eden Zeitblom'un hastalık üzerinden yeniden döndüğü "deha"ya bu kez hastalık sayesinde edinilen bir "yaratıcı nitelik" özelliği vermesi elbette ilginçtir. Ancak daha ilginç olanı, hastalıkla esrime hallerinin yaratıcı bir nitelik kazanabileceğini belirtmesidir. Üstelik bu nitelik, en ilkel hale dönüşü ve barbarlığı çağrıştıracak denli yıkıcılık içeren bir eser ortaya çıkarttığını belirttiği besteci arkadaşı için fazlasıyla cömert bir ihsandır. Yine de bu cömertliği sağlayanın, hastalık olarak belirlenmiş olsa da aralarında şamanın da bulunduğu "doğaüstü hizmet" sağlayıcılara özgü olduğunu da hatırlatmak gerekir. Demek ki *Mann da onsekizinci yüzyılla başlayan bir zincirin son halkasını teşkil eder.* Hastalık Mann'da "birey üstü" bir durumu işaret ederken, sadece marazi ortamları veya sağlıksız, ölçüsüz inançları, folklorik katmanların yol açtığı yarı delilik hallerini değil, esrimeye yol açan organik bir madde gibi de işleyen bir hali de içerir.[270]

269 Mann, *Doktor Faustus*, s. 517; italik eklendi.

270 Thomas Mann'ı okurken yorumcularının iğvalarına düşmekten olabildiğince kaçınmaya çalıştım. Ancak bu noktada özellikle *Doktor Faustus*'un nasıl alımlandığına dair birkaç gözlemde bulunmakta fayda var. Yakınlarda çıkan değerlendirmelere bakıldığında, ana eğilim *Doktor Faustus*'un Nazizm'in yükselişini ve mukadder yenilgisini ele alan bir roman olduğu; ancak bunu bir sanatçının "edebi modernizm" karşısındaki durumunu yansıtarak yaptığı şeklindedir. Örneğin Tobias Boes, kitabın Nazi dönemiyle ilişkisini Amerika'da sürgündeyken yazılmış olmasını da gözeterek ileri sürdükten ve ilk yayınlandığında Amerikan kamuoyu ve eleştirilmenleri tarafından pek heyecanla karşılanmadığını belirttikten sonra bunu yeterli bulmaz ve "edebi modernizm" meselesini de dahil etmek durumunda kalır: "Öyle görünüyor ki geçtiğimiz yetmiş yıl boyunca *Doktor Faustus*'a hasredilen eleştirel yorumların bitip tükenmez akışının çoğunluğu, Alman cürmü meselesiyle ilgilidir ve Mann'ın uluslararası bir kamuoyunun [Amerika dışındaki] geri kalanı için anlaşılabilir olma endişelerini, eğer zikrederse, değinerek zikreder geçer. Ancak eğer bu soruya gerektiği önemi verip *Doktor Faustus*'u sadece Alman tarihinin karanlık dip akıntılarıyla değil, giderek globalleşen yayın dünyasında yazarın yeriyle de ilgili bir metin olarak ele alırsak ne olur? Bu ikinci mesele, başka bir soruyla, yani Mann'ın edebi modernizmiyle ihtilaflı ilişkisiyle yakından bağlıdır". Boes'in okumasında Adrian Leverkühn de "avant-garde sanatçının bir arketipi"dir; ancak onunla "faşist diktatör" arasında olağanüstü bir uyum da vardır. Bkz., Tobias Boes, *Thomas Mann's War: Literature, Politics, and the World Republic of Letters*, (Cornell University Press, New York: 2019), s. 233-234 ve 236. Boes'le aynı romanı mı okuduk, emin değilim; ancak onun "giderek globalleşen yayın dünyası"nın ortak bir görüşünü paylaştığında kuşku yoktur.

O zaman geriye Mann'ın Leverkühn'ün hastalığını niye teolojik ve demonolojik olana meyilli olarak kurguladığını ve bunun "acı"yla ilişkisini şamani bağlamı da unutmadan sorgulamak kalıyor. Leverkühn'ün migreni gibi frengisinde de aslında "birey üstü" bir şeyler vardır. Susan Sontag, hastalığı bir metafor olarak incelediği eserinde kanser ile (verem ve AİDS'le birlikte) frenfi arasında bir ayrım yapar: Her ne kadar kanser "evreli" bir hastalık olsa da onun evreleri "vücudun coğrafyası"yla alakalıdır; oysa frengide evreler birbirlerini "zaman boyutuyla takip" eder. Üstelik frengi her zaman evrelerini sonuna kadar taşımaz. Ondokuzuncu yüzyılda Baudelaire'de, Maupassant'ta, Gules de Concorurt'ta, Flaubert'te belirli evrelerde kalmış; belki de bu yüzden tüberkülozla birlikte "duygusallığın artışı"na katkısı nedeniyle, "frengi ile zihinsel faaliyetlerin ('hararetle') yoğunlaşması arasında da bir bağ" kurulmuştur. Frengi, "Avrupa'da, nasıl olduğuysa inanılmaz bir etkiyle olumlu bir çağrışım" kazanmış bir hastalıktır: "Sanki hayatları frengiden ileri gelen bir bunamayla son bulan bütün dikkate şâyan yazarlarla sanatçıları onurlandırmak istercesine, merkezi sinir sisteminde ağır tahribata yol açan çeşidi olan nörosifilizin beyinsel arızalarının, fiilen özgür düşünceler üretmeye ya da sanatsal yaratıcılığa ilham kaynağı olabileceği inancı" yaygındır. Bu nedenle "romanları yirminci yüzyıl başındaki hastalık mitlerinin bir ambarı işlevi gören Thomas Mann" da frengiyi "ilham kaynağı" olarak gören bir kahraman yaratmıştır.

Yine de Sontag'ın Leverkühn'ün "ilham" edinmek için iradi olarak frengi kaptığını iddia etmesinde eksik bir şeyler vardır. Sontag, Leverkühn'ün "kendi isteğiyle" frengi kapmasının sadece frenginin doğasına bağlanmayacak bir boyut içerdiğinin farkındadır. Başka bir ifadeyle, Mann ondokuzuncu yüzyılda frenginin zihni açarak ilham kaynağı olarak kullanılması düşüncesine bir şeyler de ekler. Sontag bunu parantez içinde belirtir: Mann, "frenginin ilham kaynağı olması düşüncesini, romanın baş kahramanı büyük bestekarın, kendi isteğiyle frengi kaparak (*ve ona, enfeksiyonun merkezi sinir sistemiyle sınırlı kalacağı konusunda teminat veren Şeytan'dan aldığı garantiyle*), yirmi dört yıl boyunca çok parlak bir yaratıcılık dönemi geçirdiği *Doktor Faustus* adlı eserinin odağına yerleştirir".[271] Ek, bir metafor olarak hastalığa

Oysa daha eskiler, katmanlarına bakarak nelerden oluşuğuna çok girmeseler de, Thomas Mann'daki acıya ve dehaya verilen önemin altını özellikle çizmişlerdir. Örneğin Joseph Gerard Brennan, "Mann'ı ilk kez okuyan hiç kimse, onun hastalıkla meşguliyetiyle, acıya ilgisiyle, ölümle sempatik alakasıyla çarpılmadan edemez" diyerek Mann'daki hastalığa ilginin sadece fiziksel değil, ayrıca hayatı soylulaştıran metafiziksel bir ilgi olduğuna dikkat çeker. Bkz., Joseph Gerard Brennan, *Thomas Mann's World*, (Russell & Russel Inc., New York: 1962), s. 37.

271 Susan Sontag, *Bir Metafor Olarak Hastalık*, çev. Osman Akınhay, (Agora Kitaplığı, İstanbul: 2004), s. 117-188; italik eklendi.

şeytani bir şeyler eklenmesinden oluşur ve o ekle birlikte (ya da Şeytan'dan alınan teminatla birlikte) hastalık, bir ondokuzuncu yüzyıl Avrupa hastalığı olan frengi, metafor olmaktan çıkar, demonikleşir.[272]

Buradaki demonikleşme edebi bir icat olmaktan ziyade katmanlar halinde var olanın geri dönüşüdür. Bunu demekle ne Nietzsche'deki gibi aynının ebedi bir döngüsünün, ne Eliade'deki gibi bir kutsalın miti olarak ebedi döngünün, ne de Freud'taki gibi bastırılanın geri dönüşünün kastedilmediğini özellikle belirtmek gerek. Belki de ayrıca ve uzun uzadıya incelenmesi gereken bir meseleyi şimdilik en azından bir varsayım olarak ifade etmek gerekirse, Mann'da katmanlaşarak hem *biyografik*, hem *biyolojik* hem de bu ikisinin aynı katman içindeki kesişim noktasının bütününün ifadesi olan *yaşanan hayat* olarak kendisini gösteren hallerde (muhtemelen bütün bunları özetleyen bir ifade olarak, bir sabitlik ya da zorunluluk düzeneği olarak *var olan*da ve kontrol edilemez bir tesadüfler düzeneği olarak bir hareket ve akış içinde *oluveren*de) katmanlar arasındaki ilişki düzlemleri iyi araştırılırsa ortaya çıkaracak derecede hep gizemli kalacak bir taraf vardır.[273] Demonik işte bu var olan ile oluveren arasındaki ilişkide ortaya çıkan bir katmandır; ancak geri dönüveren bu katmansal artığın ya da bakiyenin her zaman demonik olması gerekmez.

Mann'ın sanatsal yaratım için belki de can alıcı bir mahiyette bulduğu bu geri dönüveren, sadece bir kutbu oluşturur ve karşı kutbu olmadan hayatiyet kazanamaz. Buradaki bağlamımız açısından ifade etmek gerekirse; hastalığın ilham verici ve

272 Burada yine Rey'in "*Doktor Faustus*'ta hastalığın demonik gücüne tam teslimiyet yenidir ve derinden etkileyici tecrübedir. Derinden etkileyicidir, çünkü Thomas Mann'ın o zamana kadar dahiye uyarladığı spirit ile demon, üst ve alt dünya arasındaki dolayım, artık aşırı derecede kuşkulu hale gelir ... *Doktor Faustus*'ta insanın ... kozmik bağımsızlığı kaybedilmiştir. İnsan evrenin merkezinden çekilip atılır ve derinliklerin güçlerine teslim edilmiştir. İzzeti *demon*'un üst üste gelen gücüyle yıkılır" şeklindeki görüşünü aşırı şematik bulduğumuzu belirtelim. Rey, insanın kozmik bağımsızlığı ya da evrenin merkezi oluşu gibi iddialarını edebiyat üzerinden kanıtlanabilir bir şey olarak düşünmektedir; oysa folklorik ya da edebi Faust efsaneleri bu kanıtlamaktan ziyade aksini göstermeye çalışır. Bkz., Rey, "Return to Health?", s. 25.

273 Mann'daki katmanlaşmayı ve düzenekleşmeyi en iyi görebileceğimiz bir makale, onun Freud'un sekseninci yaş günü dolayısıyla 1936'da yaptığı bir konuşmanın metni olan "Freud and the Future"dur. Mann, Freud ya da benzerlerinde, hatta filozoflarda var olan bir dili, bir edebiyat yazarı olarak kendi diline ve hatta yazarlık hayatına tercüme ederek dönüştürür. Bkz., Thomas Mann, "Freud and the Future", *Essays of Three Decades* içinde, çev. H. T. Lowe-Porter, (A. A. Knopf, New York: 1947), s. 411-428. Bu makaleye aşağıda başka bir bağlamda değineceğiz. Mann ile Freud arasındaki ilişkiye dair bkz., Herbert Lehmann, "Sigmund Freud and Thomas Mann", *The Psychoanalytic Quarterly*, c. 39, no. 2 (1970), s. 198-214.

esrime uyandırıcı yaratıcı gücü, aslında sağlıktan gelmektedir (ya da bağlamımızı genişleterek, hatta Orta Çağ'a kadar uzatırsak ve bunların her birinin katman oluşturduğunu da düşünürsek, cismanilik olmadan ötesi, tütün olmadan şarap, doğaüstü olmadan doğa, kutsal olmadan dünyevi, Şeytan olmadan Tanrı, simya ya da büyü olmadan bilim ya da akıl[274], ilham ve esrime olmadan sanatsal yaratım, şaman olmadan sanatsal performans düşünülemez). Mann'ın bütün bunları genelleyen diliyle, "en sonunda, en başa dönen bir dünyanın çarpıklığında",[275] "birey üstü" olmadan biyografi ya da yaşanan hayat anlamsız bir yığın olacaktır.

Dostuna "*göz kulak olmak* için duyduğu ... karşı konulmaz" bir "isteğe"[276] sahip hümanist Zeitblom'un pedagojik çabalarına karşın dâhi Leverkühn'ün kendisini içinin (ya da beyninin) derinliklerine dalmaya sevk edecek şeytani çaba da aynı kutupsallık içinde görülür ve böylece yukarıda değindiğimiz marazi-ölçülü ikiliğinin de ötesine geçerek bir Zeitblom-Leverkühn çifti ya da kutbu oluşturur. Dolayısıyla bu katmanda birbirlerine bağlıdırlar; ancak ters istikametleri arzularlar. Bu açıdan Leverkühn'ün frengiye iradi olarak yakalanması "birey üstü"ne temas edebilmenin bir yolu olarak gelişir; ancak Sontag'ın iddia ettiği gibi tamamıyla iradi bağlantılarla gerçekleşmez. Zaten orada olan bir katmanın açıklanması dolayısıyla oluverir. Zeitblom'u ölçülü olmaya sevk eden sebeplere karşın Leverkühn'ü bir ara belki de Faust geleneğine uymak anlamında romana yerleştirildiğini varsayabileceğimiz bir şekilde teoloji eğitimi almaya karar vermeye, sonradan eğitimi yarıda bırakarak "Kitab-ı Mukaddes'i sıranın altına" koymaya ve kendisini "müziğin kollarına" atmaya[277] sevk eden sebepler, baştan verilidir: Diğer katmanları da unutmamak şartıyla, doğa bilimiyle doğanın sırlarına vakıf olmak için uğraşan Protestan babanın onlara doğanın doğaüstü mucizelerini öğretmek amacıyla gösterdiği *hetaere esmeralde* denilen ve saydam kanatları nedeniyle "görünmediği için, uçarken rüzgarın sürüklediği bir çiçek yaprağını andıran" kelebek.[278] Onun bir kelebekten "öte" katmanlar barındırdığını, bu katmanların şamandan iblise, müzikolojiden mitolojiye, demonolojiden nörolojiye kadar uzanabilecek bir özelliği haiz olduğu görülebilir.

Öncelikle Leverkühn'ün frengiyi kaptığı kendisini cezbeden kadının adı kelebekten mülhem Esmeralda olarak adlandırılır. Bunun kadının gerçek adı mı olduğu,

274 Zeeitblom, Leverkühn'le yaptığı bir konuşmada onu "insan aklını sihir içinde eritmek" istemekle suçlarken, Leverkühn de "Akıl ve Büyü ... [b]ilgelik ve keramet dediğimiz şeylerde sık sık bir araya gelir" cevabını verir. Bkz., Mann, *Doktor Faustus*, s. 284.

275 Mann, *Doktor Faustus*, s. 546-547.

276 Mann, *Doktor Faustus*, s. 165; italik aslında.

277 Mann, *Doktor Faustus*, s. 202.

278 Mann, *Doktor Faustus*, s. 27.

yoksa Leverkühn'ün kendisi mi onu öyle adlandırdığı belli değildir; aslında rüzgarla sürüklenen, kendisini ele vermeyen, bir çiçek görünümüne sahip bir kelebek gibi muğlaklaştırılan bu kadın, hem Zeitblom hem de Leverkühn tarafından aynı şekilde adlandırılır: Zeitblomm ona "bir yerlerden gönderilmiş küstah bir elçi" der;[279] Leverkühn ise, "İspanyol ceketli, iri ağızlı, küt burunlu ve badem gözlü bir kumral" olarak tasvir ettiği bu kadına, "iblis" adını yakıştırır.[280] Leverkühn'ün müzik eğitimi almak için gittiği Leipzig'te kendisine mihmandarlık yapan bir adam tarafından yanlışlıkla götürüldüğü ve "zevk cehennemi" olarak adlandırılan bir genelevde karşılaştığı Esmeralda, bakir Leverkühn'ün yanlışlıkla getirildiği bu genelevde kadınlar yerine, bir köşede duran piyanoyla ilgilendiği sırada gelip yanağına dokunarak onu etkiler. Leverkühn daha sonra kadını aramak için geneleve uğrar ancak bir türlü bulamaz. Sonra "eski işyerinden hastanede tedavi görmek üzere ayrılmak zorunda kalmış, yeni bir evde çalışmaya başlamış" bu kadını bulmak için kent kent dolaşır ve nihayet ona kavuşur. İlginç olanı, kadının kendisini "*bedeninde uzak durması* için" uyarmasıdır; kadının uyarısını ilginç kılan husus, içeriğinin hayli şeytani, neticesinin de hayli şamani olmasıdır: Eğer bedeninden uzak durmazsa, Leverkühn'ün bedeni sadece "şeytani bir kötülüğe gebe" kalmayacak, yani bedeninin kontrolünü ruhunu ele geçirecek şeytani bir güç teslim almakla yetinmeyecek, ayrıca sanki bir esrime tekniği uygulayan şamanın dûçar olacağı gibi, bedeninin "doğasını öldürücü bir *kimyasal değişime*" uğratacak bir hale düşecektir.[281] Mann'ın genel olarak hastalığın ilham verici bir durum olduğuna dair görüşüyle uyumlu olarak Leverkühn, bile isteye bu uyarıya kulak asmaz ve frengiyi kapar.

Ancak buradaki frengi artık sadece bir hastahk değildir; onun ötesinde de bir şeyler içerir. Öncelikle kelebek dolayımıyla babasının doğanın sihrine vakıf olma gayretlerini işaret eder. Zeitblom bunu kadının adının çağrıştırdıklarından yola çıkarak açıklar: Kadına "daha ilk başta taktığı isim, benim dışımda hiç kimsenin algılamayacağı bir şekilde, gizli bir şifre, bir hayalet gibi eserlerinde" dolaşıp durur. Esmeralda'yla tanıştıktan sonra ise, kabaca iki yönlü bir mahiyeti vardır: Birincisi, babasının gayretlerini müziğin diline aktarır ve hem kelebek hem de iblisi işaret eden *esmeralda* ismini, "rakam mistisizmi ve harf sembolizmi gibi batıl kuralları ve kabulleri eserlerine gizemli bir biçimde mühürleyen, bunları böyle gösteren" bir besteci olarak, bestelerinde *hetaera esmeralda* diyeceği nota düzenlemesine yediren bir tarzda beste yapar.[282] Yani iblis sadece ruhunu ele geçirerek bedenine değil,

279 Mann, *Doktor Faustus*, s. 223.

280 Mann, *Doktor Faustus*, s. 206 ve 2006.

281 Mann, *Doktor Faustus*, s. 224-225; ikinci italik eklendi.

282 Mann, *Doktor Faustus*, s. 226.

müziğine de hâkim olur. Hatta Mann'ın hastalığa dair genel görüşüyle bir kez daha uyumlu olarak beyine de işler; öyle ki sihir katmanı ile serebral süreç hastalık üzerinden iç içe geçer ve nihayette müzikte bir ifadeye kavuşur. Ancak bütün bunlar Leverkühn'ün "ruhundan kaynaklanmış"lardır.[283] Dolayısıyla Mann'da "birey üstü" öncelikle "ruh"la ilgilidir ve onun bireye geri dönüşü sadece bedensel değil, sanatsal neticeler de üretir.

Frenginin *esmeralda* ismiyle bağlantılı olarak ortaya çıkan ikinci mahiyeti, onun şeytanın bir temsilcisi ya da elçisi olarak sunulmasıdır. Zaten arkadaşındaki "deha"yı ve "esin"i bir biçimde "ürkütücü" ve "ölçüsüz" olarak bulduğundan onu şeytani olarak gören Zeitblom'un Leverkühn'ün dosyaları arasında bulduğu bir "belge"ye dayalı olarak frengi, doğrudan şeytanla yapılan bir anlaşmanın neticesi olarak da ortaya çıkar. Bu "belge"de Leverkühn, "kendi beyninin ürünü" olamayacak veya "beyni[n]de yaratılmış bir hortlak" olamayacak kadar "soğuk" bir ortamda karşısına üç ayrı görünüme, birincisi bir pezevenk, ikincisi bir entelektüel ve üçüncüsü de müzik hakkındaki aykırı görüşleriyle kendisini müziğe yönlendiren akıl hocası kılığına bürünerek çıkan şeytanla yaptığı konuşmanın kaydını aktarır.[284] Burada şeytan, Esmeralda'nın kendi elçisi olduğunu, bu yolla Leverkühn'ü bir *Esmeraldus* (yani, frengili) olarak seçtiğini iddia eder. O kadar ki hastalığın Leverkühn'ün içinde, hatta beyninin her bir bölmesinde işleyişini ona tanıdığı bir zamanın ya da onun kendisiyle anlaşmasının bir sonucu olarak sunar.[285] Dolayısıyla Leverkühn'ün bestelerinin ortaya çıkışına neden olan "esin"den "deha"ya, "hastalık"tan "acı"ya kadar birçok unsurun kaynağı, önce frengi, sonra da onun müsebbibi olan şeytandır. Şeytan Leverkühn'ün sadece bedeninde değil, "ruh"unda da hastalıkla kaptığı bir görüntüdür; "deha"sını ortaya çıkaran "esin"in geldiği yerdir. Şeytan zaten onun en başından itibaren "içinde"dir.[286] İşte Leverkühn'ün bestesi, "Antikçağ'dan ve Hıris-

283 Mann, *Doktor Faustus*, s. 325.

284 Todd Kontje bu üç görünümün sırasıyla frengiyi kendisine bulaştıran kadının pezevengini, Mann'ın romanın yazımı sırasında sık sık mektuplaştığı ve görüştüğü Theodor Adorno'yu ve aykırı görüşlere sahip bir teologu yansıttığını iddia eder. Özellikle Adorno kısmıyla çok da ciddiye alınamayacak bu iddia için bkz., Todd Kontje, *The Cambridge Introduction to Thomas Mann*, (Cambridge University Press, Cambridge: 2011), s. 105. Mann ile Adorno arasındaki mektuplaşmalar için bkz., Theodor W. Adorno ve Thomas Mann, *Correspondence 1943–1955*, der. Christoph Gödde ve Thomas Sprecher, çev. Nicholas Walker, (Polity Press, Cambridge, 2006). Bize göre bu kılık değiştirmeler, daha çok, Goethe'nin *Faust*'unun "İthaf"ındaki görünümleri andırmaktadır.

285 Mann, *Doktor Faustus*, s. 326-328.

286 Erich Kahler, "The Devil Secularized: Thomas Mann's Faist", *Thomas Mann: A Collection of Critical Essays* içinde, der. Henry Hatfield, (Prentice-Hall, New Jersey: 1965), s. 119.

tiyanlıktan Dante'ye uzanan gelişme çizgisinde, hatta daha eskilerden, *Şamanlıktan kalma* aşamalara varıncaya dek *hayali olarak üzerinde çalışılmış ne varsa* her şeyi" içine katarken, hastalığı bir esin kaynağı olarak da gören, ancak sanki onu sadece zehir değil, ilaç olarak da algılayan bu ruh halinden böyle bir "esin" kaynağı edinmiş olarak ortaya çıkar. Çünkü "Deha, hastayken alttan alta edinilen, hastalık sayesinde kazanılan yaşama direncinin yaratıcı nitelik kazanmış bir biçimdir". Mann'da "birey üstü"nün unsurları olarak, farklı katmanlardan gelen şamanla şeytan işte tam da hastalıklı bir "deha"nın, şamanın toplumsal rolünü ifade ederken sık sık tekrarlanan bir görüşün Mann'daki karşılığı olarak da değerlendirilebilecek "her zaman birileri hasta ve çılgın olmalıydı ki, diğerlerinin öyle olmasına gerek kalmasın"[287] görüşünün de ürünü olan bir "deha"nın algılanışında buluşur.

II

Doktor Faustus'ta Leverkühn "acı"sını yaptığı bestelerle teskin ederken Zeitblom'la içinde bulundukları çevreden bazıları da "insana yakışmadığı", katlanmayı "utanç verici" buldukları, hatta "insanı aşağılayan bedeni" kendisine dûçar ettiğini düşündükleri "acı"yı "özgürleştiren, hafifleten, sanki bedeni yokmuşçasına bir iyilik hali sağlayan ... kutlu madde" olarak gördükleri "morfin"e müpteladır.[288] Talal Asad'ın onsekizinci yüzyıldan itibaren şamanizmin etnografik olarak Avrupa düşüncesine dahil olmaya başlamasıyla birlikte "deha" ve "esinlenme" kavrayışlarında yaşanan değişimleri ele aldığı çalışmasındaki izleği takip edecek olursak, bunlardan ilki "sanatsal deha" anlayışına tekabül ederken, ikincisi ise "deneysel fizyoloji"nin bir neticesi ya da ürünüdür. Asad, şamanizmin Batı düşüncesine birisi "esinlenme" ve diğeri de "duyarlılık" anlamında iki kanal üzerinden etkide bulunduğunu; ancak bunların her ikisine de "acı" kavramı üzerinde yaşanan dönüşümlerin eşlik ettiğini ileri sürer.

> Onsekizinci yüzyılda şamanlara dair etnografya bilgisinin artması "esinlenme" fikrinin seküler bir çerçevede yeniden şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Bu yeniden şekillenme dahilinde sadece cisimler dünyasının dışındaki her türlü nedenselliğin [aşkınlaştırılan bir "kutsal"ın her türlü epistemolojik ve rasyonel, hatta bu çerçevede kalmak şartıyla mitolojik çözümlemesinin] bu dünyaya kayması değil, aynı zamanda kademe kademe yeniden tanımlanması gereken bir "içeri" de vardı. Bu kayma *sağlıklı ruh hallerini sağlıksız ruh hallerinden ayırt etmeye yardımcı olmasının* yanında, eski Hıristiyan düşüncesinde olduğu gibi tıp biliminin ahlaka değil –Aydınlanma rasyonalizmine göre– ahlakın tıp bilimine dayalı olması gerektiği öğretisini de doğurdu.[289]

287 Mann, *Doktor Faustus*, s. 347.

288 Mann, *Doktor Faustus*, s. 561.

289 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 60; italik eklendi.

Asad, bu dönüşümün ya da kaymanın "acı"nın sekülerleşmesini işaret ettiğini iddia eder. Başka bir şekilde ifade edersek, artık "acı", "beden"in Protestanlık eliyle Katolik Kilise'sinin "nüfuzundan" kurtarıldığı bir dönemde, ruhanîleştirilmiş olmaktan çıkarılacak, fizyolojinin ve anatominin de yardımıyla "içsel alan"ın, yani beden içindeki canlılığın bir biçimi olarak yeniden kurgulanacaktır.[290] Burada "şamanlar", Flaherty'nin onların şeytani olandan sanatsal performansın teatralliğine doğru dönüşümü tetikleyen salt etnografik tuhaflıklar olmadığını, aynı zamanda bu dönüşüme içerik kazandıran bir mahiyeti de haiz olduğunu göstermesine paralel olarak, ama aynı zamanda Ginzburg'un tütün ve şarap arasındaki karşıtlığa da benzer bir yolla, sekülerleşen bir "acı"nın kabul edebileceği bir çerçevede ve ikili bir karşıtlık içinde değerlendirilir: Şamanlara atfedilen "seansların teatralliği", "kimi zaman müzik ve ritim yoluyla dinleyicileri mest eden ve *hastaların acılarını hafifleten çarpıcı performanslar* olarak kabul ediliyordu. Şamanların *acıyı ya da hastalığı sağaltmak ya da hafifletmek için kullandıkları doğal maddeler*e de bir ilgi söz konusuydu".[291]

Şamanlara dair literatür üzerinden gelişen "acı"yı hafifleten veya sağaltan etkenleri teatral performans ile doğal maddeler olarak iki ayrı alanda incelemesine Mann'ın anlatıları ve özellikle hastalığa yüklediği anlam açısından baktığımızda, Asad'ın giderek ayrışmaya başladığını göstermeye çalıştığı "sanatsal deha" ile "deneysel fizyoloji"nin edebiyat üzerinden ilginç bir biçimde yeniden bir araya geldiğini görürüz. *Doktor Faustus*'ta "Cennet ile Cehennem arasındaki eski kozmik drama, beşerî kalbe aktarılmıştır. Yıldız sistemine ve yeraltı dünyasına yolculuk bile, bilim tarafından beslenmiş fantazmagoryadır. Teolojik çatışma sekülerleşmiştir: Tanrı ile Şeytan, tek bir bedende meskûn kılınmıştır".[292] Üstelik Asad'ın "Şaman doğa dünyasından kaçıyormuş gibi görünen gizli güçlerin çarpıcı bir örneği", "doğaüstü dünyanın mukimleri olarak açıklanmaları ya da çürütülmeleri gerek"en bir örneği olduğuna dair ifadelerini, yere inmiş, doğallaşmış, hatta edebiyata özgü bir şekilde ifade edilmesi gerekirse, *realist* kahramanlarıyla yeniden düşünmemizi gerektiren bir araya geliştir bu. O kadar yere iner ve bir bedende bir araya gelirler ki bunlar, doğallaşmış gizil güçler ya da doğaüstü dünyanın mukimleri, "beden"i muhafaza adına artık coğrafi tasnif bile yapacak kadar arzileşirler. "Acı" burada baş köşede yer alır.[293]

290 Bkz., Roselyne Roy, *Acının Tarihi*, çev. Ayşe Meral, (Albaraka Yayınları, İstanbul: 2022), s. 72-74 ve 89.

291 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 61; italik eklendi.

292 Bkz., Kahler, "The Devil Secularized", s. 120-121.

293 "Queer" literatürünün zaaflarını gösteren örneklerden birisi olarak değerlendirilebilecek bir makalede Karin L. Crawford, Leverkühn'ün aslında "acı"yı değil, "sevgi"yi, aradığını; "acı"yı ona gizil bir biçimde tutkun olan Zeitblom'un atfettiğini iddia eder. Bu gerçekten

Küçük ve göreceli olarak dar bir dünyada geçen, yabancı nedir bilmez *Doktor Faustus*'un aksine, Mann'ın bazı romanlarında dışarıya doğru bir "yolculuk" teması dikkat çekici derecede rol oynar. Elbette burada "yolculuk" da Batı edebiyatının alımlanmasında hep yapıldığı gibi, nesnesini nötrleştiren bir ifadedir[294] ve sanki çıkılmış bir yolculuğu işaret eder gibi değerlendirilir. Ancak eğer Mann'ın dünyasını anlamak istiyorsak, muhakkak başka bir ifadeyle yer değiştirilmesi gereken bir ifadedir. *Venedik'te Ölüm*'ün başında buna dair bir işaret görürüz: Romanın kahramanı Gustav von Aschenbach, romanın başlarında arzu ettiği uzak ve egzotik diyarlara seyahate çıkamaz, bunun yerine başka yolculuğa, zaten âşinâ olduğu Venedik'e giderek seyahat arzusunu disiplin altına alır. Bir yazar olan Aschenbach'u Mann tipik ikilemleri içinde sunar. Bir yanda (tıpkı Zeitblom gibi) "son derecede ölçülü davranma, özen, derinleşme ve dikkatli irade isteyen" bir çalışma içindedir diğer yanda da bu ölçülü olmayı bozan, "kafasındaki yaratıcı mekanizmanın kesilmeyen işleyişini, ... *motus animus continuus*'u", "ruh"un daimî hareketini dizginleyemediği zamanlarda sinirleri ve enerjisini tüketen bir ikilemdir bu.

Yine böyle bir sırada Münih'teki evinden çıkarak küçük bir gezinti yapmak isteyen Aschenbach, verimli, ama kontrollü bir dengeye kavuşmaya çalışır. Ancak kırlarda yaptığı kısa gezintiden sonra bir mezarlık yanında dönüş için tramvay beklerken, nereden geldiğini tam anlayamadığı bir adam görür. Adam "yabancı"dır, en azından Bavyeralı değildir. Kıyafetleri de görünüşü de hali tavrı da "cüretkar, hatta vahşi"dir. Bir an bakışırlar ve sonra da birbirleriyle ilgilenmezler. Fakat adamdaki "göçebelik", Aschenbach'da "bir çeşit serseri bir huzursuzluk, delikanlılara özgü uzaklara susamış bir özlem" doğurur; içinde öyle bir "seyahat arzusu" duyar ki zaten dizginleyemediği "ruh"un daimi hareketiyle, sanki içinde "arzusunun içine bakan ikinci bir göz" açılarak ona seyahat arzusunu giderebileceği tablolar sunar: "Müthiş bir manzarayı gerçek gözleriyle görüyordu sanki; gökkubbenin altında kesif sisiyle ıslak, gür bitkili, görkemli, *tropikal* bir bataklık bölge; adacıklardan, bataklıklardan, çamur yüklü ırmak kollarından oluşan, *insanlardan uzak, el değmemiş vahşi bir doğa* görüyordu". Palmiyeler ve bambular, çeşitli yabani kuşlar da gördüğü hayal geldiği gibi birdenbire kaybolur. Ancak Aschenbach "dehşet ve esrar dolu arzularla" dolar.

şaşırtıcı bir iddiadır, çünkü Mann, *Venedik'te Ölüm*'de ya da Castrop'un Frau Chauchat'a aşkını çocuklukta uzaktan hayran olduğu bir okuldaşına benzerliği üzerinden kurguladığı *Büyülü Dağ*'da bu tür tutkuları(nı) hiç de gizli bir biçimde ifade etmemiştir. Bkz., Karin L. Crawford, "Exorcising the Devil from Thomas Mann's 'Doktor Faustus'", *The German Quarterly*, c. 76, no. 2 (Bahar 2003), s. 168-182.

294 Bu nötleştirici tema o kadar tutmuştur ki Mann'ın "yolculuk"a dair yazıları ya da roman veya hikayelerinden parçalar, ayrı bir kitap olarak derlenmiştir. Bkz., Thomas Mann, *Yol Hikayeleri*, der. Lisa Bönsel, çev. Ayça Sabuncuoğlu, (Can Yayınları, İstanbul: 2022).

Bu şaşırtıcıdır; çünkü şimdiye kadar "seyahat"e, "ara sıra başvurmak zorunda kaldığı *bir sağlık önlemi*nden başka bir gözle" bakmamıştır: "*Benliğinin ve bütün Avrupa'yı benimsemiş ruhu*nun kendisine yüklediği ödevlerle –*alacalı bulacalı dış dünyanın meraklısı olmayacak kadar*– fazlasıyla meşgul, yaratma sorumluluğuyla çok yüklü, eğlenceden yana çok gönülsüz, *yeryüzü hakkında herkesin çevresinden pek ayrılmaksızın edinebileceği görüşle yetinmiş, Avrupa'dan dışarı çıkmak şöyle dursun*, hiçbir zaman *böyle bir arzu bile* duymamış"tır.

Elbette bu arzu da çok sürmez, onu "mantığı ve gençliğinden bu yana alışageldiği nefsine hâkim olma duygusu sayesinde" dizginler, "bu aktif başarısı"yla onbeş gün kadar da çalışır ve zaten gelmekte olan yaz mevsimini de vesile kılarak, bu mevsimde hep yaptığı gibi kır evine çekilmeden önce bir onbeş günlüğüne, "tatlı ve tanrısal bir vakar taşıyan edasıyla *Grek dünyasının en soylu çağından kalma heykelleri*"[295] çağrıştıran "ondördünde uzun saçlı bir erkek çocuğu"na aşık olacağı, bu nedenle tatilini uzatacağı, ancak bir daha evine geri dönemeyeceği ve koleradan öleceği Venedik'e gitmeye karar verir.[296] Burada aslında kösnül bir tutkunun ardında, bilmediği, sadece literatürden ve söylenenlerden tanıdığı, "insanlardan uzak, el değmemiş vahşi bir doğa"ya duyduğu seyahat arzusu ile bu arzusunun hilafına âşinâ bir yere yaptığı seyahatte arzularını harekete geçiren arzu nesnesi arasındaki tezata çok dikkat çekilmemiştir ve roman, Mann'daki eşcinsel eğilimleri işaret eden bir eser olmak yanında, bir sanatçının yaratma çabalarının ve sanatçı hayatının çıkmazlarında trajik bir sona sürüklenmesinin bir anlatısı şeklinde alımlanmıştır. Oysa el değmemiş vahşi doğada münzevi bir seyahat ile "Grek dünyasının en soylu çağından kalma heykeller", tıpkı Mann'ın sanatına esin kaynağı olan hastalık kavrayışında olduğu gibi, birbirini besler. Bunlar birbirinin müştakıdır. Dahası, Mann'ı çok da değerlendirilmediği bir veçhesiyle ele almaya doğru seyreden bir menzile yerleştirir; kendi ifadesiyle, başka şeyler yanında, Şarkiyatçı bir Mann menziline: "Bir kurgu eserine bilimsel bir temel sağlamak gerekli olduğunda çok çalışan biri oldum ... Böylece tıpta ve biyolojide bir uzmana, *sağlam bir Şarkiyatçıya*, Mısırbilimciye, mitoloğa ve dinler tarihçisine, Ortaçağ kültüründe ve şiirinde bir mütehassısa ve benzerlerine dönüştüm".[297] Mann'da varsa bir Şarkiyatçı damar –ki aşağıda "acı"yı Sibirya'yla

295 Mann'ın bu romanda aşağıda ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız Rohde'den etkilendiği öne sürülmüştür. Bkz., Herbert Lehnert, "Thomas Mann's Early Interest in Myth and Erwin Rohde's *Psyche*", *PMLA*, c. 79, no. 3 (Haziran 1964), s. 297-304.

296 Mann, *Venedik'te Ölüm*, 13-17, 23 ve 41-42; italik eklendi.

297 Aktaran Nicoletta Caputi, Daniel Birnbaum ve François Boller, "Thomas Mann and Neurology", J. Bogousslavsky ve L. Tatu, *Neurological Disorders in Famous Artists, Part 4* içinde, (Karger, Basel: 2018), s. 79, italik eklendi.

bağlantılı bir şekilde ele alırken göstereceğimiz üzere, ziyadesiyle vardır– bu, onun, Yusuf dörtlemesini[298] yazarken araştırma konuları arasında Şarkiyatçı malzemeler de olduğu iddiasıyla sınırlandırılamaz.[299]

Mann'da "Avrupa kalesi"nin dışına bakışta, Aschenbach'ın birden içinde doğan seyahat arzusunu işaret eden, ama bu arzuyu "Avrupa kalesi"ni teşkil eden unsurlarla kontrol eden ve disiplin altına alan ölçüye benzer bir ölçü vardır ve bu ilginç bir biçimde Freud'a dair yaptığı bir konuşmasında ifade bulur. Mann, yapıldığı tarih itibarıyla Freud'un psikanalizinin çerçevesini çizen fikriyatı şaşırtıcı denebilecek derecede iyi kavradığını gösteren "Freud and the Future" adıyla yayınlanan konuşmasında, Freud'u Alman edebi geleneğin ve özellikle de felsefesini iyi bilmemesine rağmen, özellikle Nietzsche'nin, Novalis'in, Kierkegaard'ın ve Schopenhauer'un kendi alanlarında içgörüsel olarak ortaya koyduğu başarıları daha bilimsel bir çerçeve kazandıran birisi olarak değerlendirir. Freud'a bilimsel bir nazarla değil, "yaratıcı itkiler"le yazan bir yazar olarak baktığını söyleyen Mann'ın bu yorumunun Freud'u çektiği yer yine de önemlidir: Freud, "münzevi" yerden konuşur ve "yalnız başına olarak düşünür".[300] Bu yalnızlık ve münzevilik, aslında "deha"yla özdeş bir adlandırmadır. Ancak bunu yine kendi "deha" tanımına uygun bir zeminde yeniden tarif eder: Freud'unki gibi bilimsel bir alan ile kendi uğraş alanı olan yaratıcı edebiyat, bir yandan "kendisini psikolojik uyarıda ifade eden" bir "hakikat sevgisi" içermesi itibarıyla, diğer yandan da "hastalığa dair bir anlayış" ihtiva etmesi, hatta "bilgi vasıtası olarak hastalığı"a dair kavrayışa sahip olması itibarıyla[301] ortak bir bağla birbirine bağlıdır. Zaten Freud'u okuduğunda onun, Alman geleneğindeki, özellikle Nietzsche ile Schopenhauer'un felsefesindeki önceden açılmış bir yolu, "hakikat sevgisi" ile "bilgi vasıtası olarak hastalık" arasındaki bağı ele alan bir yolu, hatta kendisinin daha "gençliğindeki zihinsel tecrübeler" vasıtasıyla âşinâ olduğu bir yolu, hatta ve hatta romanlarında ele almaya çalıştığı bir yolu izah ettiğini fark etmesini sağlayan da bu ortaklıktır.[302] Ortada öyle bir ortaklık vardır ki Mann, zaten sezgisel olarak bilinenleri dile getirdiğini söylediği Freud'un *id*'inin Schopenhauer'un "irade"sinin bir tercümesi olabileceğini bile iddia eder: Freud'un *id*'i, tıpkı Schopenhauer'un

298 Thomas Mann, *Yusuf ve Kardeşleri I-IV*, çev. Zeki Cemil Arda, (Hece Yayınları, Ankara: 2006).

299 Bu konudaki neredeyse tek çalışma, Mann'daki Şarkiyatçılığı öncelikle *Yusuf ve Kardeşleri* bağlamında ele alır. Bkz., Kontje, *Thomas Mann's World*, s. 118-150; Kontje'nin bu bağlantıyı incelediği bölümün adı, "*Yusuf ve Kardeşleri*: Faşizm, Şarkiyatçılık ve Antik Kozmopolitanizm"dir.

300 Mann, "Freud and the Future", s. 412-413.

301 Mann, "Freud and the Future", s. 413-414.

302 Mann, "Freud and the Future", s. 415.

"irade"si gibi, "bilinçsizin ruh-dünyası"dır[303] ve Freud'un onu kişiliğin karanlık, erişilemez kısmı olarak değerlendirmesini de, *id*'in ancak "psişik bir ifade"de, o da sadece analizle açılabilecek bir ifadede somatik olarak açığa çıkabilen zorlantılar biçiminde kendini gösterebileceğini belirtmesini de, onun "hangi katmanda ortaya çıkacağı bilinmez" bir şekilde yorumlar. Bu açıdan Freud'un *id*'ini de "bilinçsiz"ini de derinleştirir. Yine de bu derinleştirme o günlerde "ilkel ve irrasyonel olanın ululanması"na varacak derecede "bilinçsize tapınan", ancak analize sağır olan kimselerin işaret ettiğinden farklı bir derinleşmedir.[304]

Lakin bu farkın nedenlerini göstermeye kalktığı an, Mann'dan Şarkiyatçı bir hamle de gelir: Freud'un *id*'inin gayet muhtasar bir özeti de denebilecek bir cümlenin akabinde Mann, *id* ile *ego* arasındaki ilişkiyi Asya ile Avrupa arasında kurduğu tuhaf bir kıyaslamayla açıklar: "Bizzat egoya gelince, patetiktir, takriben ürkütücüdür. *İd*'in atak, öne çıkan ve aydınlanmış küçük parçasıdır; *tıpkı Avrupa'nın büyük Asya'nın küçük ve canlı bir bölgesi olması gibi*". Romanlarında yansımalarını bulmasak, hatta Alman felsefe geleneğinde mutat bir tasnifin psikanaliz üzerinden yeniden ifadesi olarak değerlendirmesek, yeterince ırkçı olsa da,[305] kendi başına çok da anlam ifade etmeyecek bir gözlem olarak görülebilecek bir cümledir bu. Ancak *Venedik'te Ölüm*'deki dizginlenmiş arzudan ayrı olarak, örneğin *Büyülü Dağ*'da bu cümlenin açılımı olabilecek yeterince ifadeyle karşılaşabiliriz. Dolayısıyla Asya'nın atak, sanki profilden bakıldığından yüzün öne çıkmış bir burnu (ya da Derrida'nın ifadesini kullanacak olursak, hem hedef hem de bedenden yükselen bir "baş"[306]) gibi de öne çıkan bir kıta parçası olarak öne çıkık, aydınlanmış, küçük ve canlı uzantısı olan Avrupa'nın, bir "kale" olarak Avrupa'nın *ego*, Asya'nın ise *id* olarak sunulması, *ego*nun *id*'den dünyayla temas ede ede gelişen bir "ben", ("o"ya nispetle bir "ben"[307]) olduğu ve "egonun görevi"nin *id*'in temas ede ede oluştuğu "dünyayı *id* için temsil etmek"le tanımlandığı da gözönüne alındığında, Avrupa'yı hem dünyayı bilen hem de temsil eden olarak sunar. Ancak bu, hayli

303 Burada "bilinçsiz" İngilizcede ve Türkçede neredeyse bütün Freud külliyatının "bilinçdışı" diye çevirdiği, oysa Freud'un kullandığı Almanca kelimen olan "unbewusste"nin tam karşılığıdır. Bir bilinç açık ya da kapalı olabilir ve her iki durumda da ulaşamadığı alanlar bulunabilir; bunlara "dış" demek bilinci yanlış bir yere yerleştirmek de anlamına gelir.

304 Mann, "Freud and the Future", s. 416.

305 Bu cümlenin ırkçı olarak değerlendirilmesi için bkz., Stanley Corngold, *The Mind in Exile: Thomas Mann in Princeton*, (Princeton University Press, Princeton: 2022), s. 181.

306 Jacques Derrida, *Öteki Hedef (Başka Baş)*, çev. Melih Başaran, (Bağlam Yayınları, İstanbul: 2003); Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, çev. Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas, (Indiana University Press, Bloomington: 1992).

307 Freud'un *id* ve *ego* konusundaki eserinin kelimelerin anlamına sadık bir Türkçe çevirisi için bkz., Sigmund Freud, *Ben ve O*, çev. Oya Kasap, (Telos Yayıncılık, İstanbul: 2013).

"endişeli ve acı dolu bir varoluştur". Avrupa "acı"sından ilham alan, ama "bilinçsizde yüce yönetici olan haz ilkesi üzerine belirli bir düzenleyici üstünlük" kurarak, "onu gerçeklik ilkesi vasıtasıyla" düzelten bir varoluştur.[308] Böylece Mann, Freud'u kendi "birey üstü" katmanlaştırmasıyla izah edecek bir düzleme taşır.

Bu hamlede şamanlık konusundaki çalışmaları da kendisine şaman demesi de neo-şamanizmin önemli unsurlarını psikanalizi içine taşıyarak gündeme getirmesi de dikkatlerden hep kaçan Jung önemli bir rol oynar.[309] Mann Jungçu psikanalizin analizi "Garplı düşünce ile Şarklı ezoterik arasında bir köprü kurmak için" kullandığını düşünür. Üstelik onun kadar hiç kimse, Schopenhauer'in felsefi, Freud'un da bilimsel olarak gösterdiği "bütün verili şartların vericisi"nin "içimizde meskûn olduğu" gibi "en büyük şeyler kadar en ufak şeylere dair bütün kanıtlara rağmen, *hiçbir zaman* bilinçli olmayacağı"nı işaret eden bir "hakikat"e o kadar keskin bir şekilde işaret etmemiştir. Böylece Jung, kendimizdeki (ya da "ruh"umuzdaki) bu "verili" olanın anlaşılması için, ne kadar büyük olursa olsun, ne kadar bedel içerirse içersin, önemli bir değişimin gerekli olduğunu ileri sürmüştür: Çünkü "insanın hayvani doğası kendisini kendi şartlarının yapıcısı olarak görmeye karşı savaşır".

Burada bir kez daha Mann'ın Şarkiyatçı tarafı ortaya çıkar ve Şark ile Garp arasında "insanın hayvani doğası"nın "kendi şartlarının yapıcısı" olmaya karşı tavırları açısından bir ayrım yapar. "Şark'ın, hayvani doğamızın fethinde kendisinin Garp'tan daha güçlü olduğunu göstermiş olduğu doğru"ysa da "bilgeliğiyle tanrıları bile ruhtan [soul] ve onunla bir olarak, beşerî ruhun ışığından ve yansımasından neşet eden 'verici şartlar' arasında kavradığını duyduğumuzda şaşırmayız". Bu öyle bir bilgi düzeni oluşturur ki "onunla yolunda eşlik etmesi için ölüye verilen bu bilgi, özne ile nesne arasında ayrım yapan ve onların çakışmasını veya birinin diğerinden çıkmasını reddeden mantık duygusuyla ters düşerek Garplı zihne paradoksal görünür". Çünkü bu Şarklı tutumun öngördüğü "saf şart, mutlak gerçeklik olmayan, 'ruh'la [soul] bir olan ve ona bağlı bulunan psikolojik bir Tanrı kavrayışı, bu tanrılık fikri, Garplı dini duygusu için hoş görülemez olmalıdır; bu kavrayış, Tanrı fikrini terk etmeye eşdeğer olacaktır".[310] Garplı Tanrı duygusu, "saf şart"tır, "mutlak gerçeklik"tir ve öznesi ile nesnesini kaynaştırmaz, çakıştırmaz; ayırır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, bu tür bir Garp ve Şark ayrımı vasıtasıyla Mann, (Schopenhauer ile Nietzsche ve diğer Alman filozoflar izinden felsefi bir bağlamla

308 Mann, "Freud and the Future", s. 417.

309 Jung'un şamanlık konusunda duruşunu entelektüel ilişkileriyle ve içinde bulunduğu teşekküllerle birlikte en iyi analiz eden bir çalışma için bkz., J. W. Boekhoven, *Genealogies of Shamanism*, "The Bollingen connection, 1930s-1960s" adlı bölüm, s. 129-161.

310 Mann, "Freud and the Future", s. 419-420.

birleştirerek Freudçu ve Jungçu) psikanalizi iki farklı bilgi ve aslında "ruh" düzeni kurmak için vasıtaya dönüştürür. Bunlardan Şarklı olanı, "psikolojik teoloji"siyle, tanrı ile ruhu kaynaştırırken, ikincisi *ego* ile dünyanın birlikteliğine dayalı bir düzen tasarlar. Ancak her ikisinde de "bilinçsiz", önce "heyecan verici" ve daha sonra da "keşfedilmiş uyum"uyla ortada yoktur.[311] Bu noktada Mann, Freud'un "bilinçsiz"ini Jungçu bir bağlama öyle yaptığını söylemeden, hatta Freudçu bir bağlamda kaldığında ısrar edercesine çeker. Örneğin Jungçu psikanalizin has kavramı "arketip"i hiç kullanmaz; ama bunun yerine Freud'un bir kişinin bağrında bilinçli veya bilinçsiz olarak yer alan çeşitli katmanların, bütün insanlığın yaşanmış hikayesinin katmanları olduğuna dair düşüncesine yaslanır ve sanatsal yaratıya (bu arada elbette "deha"ya ve "esin"e) uygun bir "uyum" olarak bir "bilinçsiz" tasarlar. Başka bir ifadeyle, hem bireyin (ya da bir roman kahramanının) hem de bütün insanlığın iradi olarak yaptıklarını aşan bir "birey üstü" (ve aynı zamanda beşeriyet üstü) ortak bir "bilinçsiz" alan, bir kez keşfedildiğinde uyumlu (ahenkli ya da armonik) olduğu görülebilecek bir alan olduğunu iddia eder. Bunu da "mit"le yapar. Bu uyumlu, ahenkli, armonik, ama mitik "bilinçsiz" alanın Freudçu psikanalizdeki "bilinçsiz"den farkı, bir *psukhe* topografyası içermemesi, *psukhe*'yi bu alan olmasaydı anlamsızlaştıracak düzensiz bir tikellliğe mahkûm olarak görmesidir. Jungçu bir hamleye açık olan bu tasarının Jungçu psikanalizden farkı ise, onu ezeli bir zamanda değil, bireyin (ya da roman kahramanının) biyografisinde ve biyolojisinde keşfedilebilir olarak görmesi; birey için arketipleştirerek görecelileştirmesidir.

Öyleyse Mann için "mit" nedir? Belki de bu sorunun doğrudan cevabını, Mann'ın *Yusuf ve Kardeşleri* romanının, genelde (ancak yanlış bir çıkarsamayla) onun miti en yoğun olarak kullandığı bir romanın ilk cildindeki ilk cümlelerinde bulabiliriz: "Geçmiş zaman denilen kuyu derindir. Onun dibi görünmeyen olarak nitelendirilmesi gerekmez mi?"[312] Tuhaf bir biçimde zamanı mekânlaştıran, dibi görünmeyen, üstelik Yusuf'la da özdeşleştirilemeyecek, Yusuf'un kuyusunu aynı ortak kuyuya dahil olduğunu gösteren bu cümleler, bu ortak kuyuyu her bir anı birbirine benzeyen bir nitelikte sunar.[313] *Büyülü Dağ*'da da, zaman ile zaman duygusu ayrılarak, ilki ölçülebilir, ikincisi de "tek bir niteliğini bile sayamayacağımız" bir şey olarak

311 Mann, "Freud and the Future", s. 421.

312 Mann, *Yusuf ve Kardeşleri I: Yakub'un Hikayeleri*, s. 9.

313 Hans Blumenberg, *Work on Myth*, çev. Robert M. Wallace, (MIT Press, Cambridge, Mass.: 1985), s. 98: "Sonrası ile öncesi arasında Platonik olmayan bir ilişki ortaya çıkar; yani, asıl ile kopyasının ilişkisi değil, ayna imgesi ile ayna imgesinin ilişkisi, imanın muğlak yönelimiyle nitelendirilen ilişki. Nietzche'nin ebedi döngü formülünde bile soru anın sadece gelecek dünyalar için mi, yoksa geçmiş de için mi karar verip vermediği noktasında açıktı".

tarif edilecektir.[314] Mann için psikanalizin "bilinçsiz"i de böyle bir kuyudur ve bunu, kendi tecrübe ettikleri ışığında psikanalizin de yardımıyla daha aşikâr olarak gördüğünü iddia eder.

Ancak Mann'da "geçmiş"in kuyusu ile bireyin "birey üstü"yle karşılaşması arasında hem bir ilişki hem de bir paradoks vardır. İlişki "bilinçsiz" de dahil "birey üstü" katmanların bireyi alakadar eden tarafından gelir. Mann, bireyi aşan her şeyin "tipik" ya da "şematik" olduğunu, bireyin onlar olmadan yazılamayacak biyografisinde elde hazır malzeme stoğu gibi kullanıldığını belirtir. Bu anlamda biyografi de bireyden çok "birey üstü"nü yazar. Zaten salt bireyin biyografisi yazılacak olursa, bu ancak "hayret" ve "dehşet"le karşılanabilecek bir şey olurdu: "... biyografinin eski ve basit tipi ve özellikle de sanatçıların yazılı hayatları, popüler efsane ve gelenekle beslenmiştir, sanki, öznenin hayatını genelde biyografinin göreneksellesmiş hazır malzemesine özümsemiştir, böylece kendi icralarına bir tür müeyyide uygulamış ve sahiciliğini tesis etmiştir; 'hep olduğu gibi' ve 'yazılmış olduğu gibi'[315] anlamında onu otantik kılmıştır. Çünkü insan tanınmışlığa kıymet verir, yenide eskiyi, bireysel olanda tipik olanı bulmayı sever. Bu tanınmışlıktan hayatta âşinâ olan hissi çıkarır; oysa kendisini tamamıyla yeni, zamanda ve mekânda

314 Blumenberg, *Yusuf ve Kardeşleri* ile *Büyülü Dağ*'da aynı formülün işlediğini öne sürer: "*Büyülü Dağ*, zaman konusunu zaman bilincinin ölüme mahkum olan halkın egzotik durumunda –ekstatik durumunda– iptali olarak resmetmiştir". Oysa *Büyülü Dağ*, *Yusuf ve Kardeşleri*'nin aksine, bir "halk"ı değil, kişileri anlatır ve Mann'da göreceğimiz üzere, kişi sözkonusu olunca "mit"in niteliği değişir. Yine de Blumenberg'in Davos'taki senatoryumda geçen zamanı "ekstatik" olarak adlandırması ilginçtir. Blumenberg, *Work on Myth*, s. 98. Bu açıdan Blumenberg, senatoryuma üç haftalığına ve hasta olarak değil ziyaretçi olarak gelen Hans Castrop'un zaman konusundaki düşüncelerini çok da dikkate almamış görünür. Castrop, daha senatoryuma varır varmaz, kendisini sanki orada kısa bir süreliğine değil, hep oradaymış gibi hisseder. Ziyaretine geldiği kuzeniyle yaptığı bir konuşmada da, "Zamanda 'gerçekten' diye bir şey hiç mi hiç yoktur. Sana uzun geliyorsa uzun, kısa geliyorsa da kısadır. Ama gerçekten uzun mu, kısa mı olduğunu kimse bilemez ... [Zamanın ö]lçülebilmesi için düzgün bir biçimde akması gerekir ama böyle yaptığı nerede yazılı? Bilinçli zihnimize göre bunu yapmıyor, biz öyle varsayıyoruz, düzen uğruna. Demek ki tüm ölçümler adetten..." Bkz., Man, *Büyülü Dağ, Cilt I*, s. 86-87.

315 "Böyle şeyler daima oluyordu" diye yazar Mann, "Kanun" adlı hikayesinde. Burada daima olan şey, Fravun Ramses'in kızının Nil'in kenarında eğlenirken kuyudan su çeken bir İbrani oğlanı arzulaması ve arzusunu yerine getirdikten sonra oğlanın "otuz adım sonra döve döve" öldürülürken kendisinin de hamile kalması üzerine doğan çocuğun "Eski masallardaki gibi" Nil'in kenarındaki bir sazlıkta bulunmuş bir "mucize" olarak sunulmasıdır. Bkz., Thomas Mann, "Kanun", *Mario ve Sihirbaz: Toplu Öyküler II* içinde, çev. Sami Türk, (Can Yayınları, İstanbul: 2013), s. 157.

biricik olarak, bilinene herhangi bir dayanma olasılığı olmayarak resmetseydi, bu sadece *hayret ve dehşet* olabilirdi".[316]

Tikel olarak hayret ve dehşet verici olanın biyografik olarak bilinene, tipik ve şematik olana tabi kılınarak (denebilirse) evcilleştirilmesi, Thomas Mann'ın hastalıktan dehaya, esin ve ilhamdan sanatsal performansa, Asya ile Avrupa arasında kurduğu ilişkiden onun Sibirya'yı ve şamanı nasıl kurguladığına kadar uzatılabilecek görüşleriyle gayet uyumludur ve aslında onsekizinci yüzyıldan sonraki Avrupa düşüncesi için, aralarındaki kimi tâlî farklılıklara rağmen, geneldir. Bu anlamda tikel ile onun bilindik ve tanıdık olana tevdi edilmesinden doğan biyografi, sadece biyografi değildir. Örneğin, ilginç bir biçimde Mann, *Yusuf ve Kardeşleri* romanındaki karakterleri ile Kitab-ı Mukaddes'in şu ya da bu şekilde hikayelerini anlattığı peygamberler arasında kendi kaleminden (ve hayalinden) çıkan karakterlere doğru seyreden bir tanıdık kılma ve bilindik olana çekme tercihi yapar ve burada Şarklı olana özgü kıldığı, ego ile dünya arasındaki temasa karşılık tanrı ile "ruh"u kaynaştıran "psikolojik teoloji" işin nîrengi noktasıdır: *Yusuf ve Kardeşleri*'ndeki "Abram, bir anlamda Tanrı'nın babasıdır. O'nu sezmiş ve ortaya çıkarmıştır; O'na Abram tarafından atfedilen yüce nitelikleri, muhtemelen O'nun orijinal zilyetliğidir, Abram onların mucidi değildir, yine de onları tanıdık kılmakla ve üstelik düşüncesine almakla onları gerçek kılmıştır. Tanrı'nın yüce nitelikleri –ve dolayısıyla bizzat Tanrı–, Abram'a dışsaldır; ama aynı zamanda Abram'dadır ve Abram'a dairdir, ruhunun gücü her bir anda onlardan pek ayrıştırılamaz, bilinçli olarak onlara nüfuz eder ve onlarla kaynaşır –işte ruhî [inward] bir olgunun teyidi olarak, Rab'bin Abram'la kurduğu bağın [bond; sözleşmenin, ahdin] kökeni budur".[317] Bu elbette Hıristiyanlığın Tanrısının "öz"ünü (*Wesen*; esssence) insanın kendi "öz"ünün yansıması olarak değerlendiren örneğin Ludwig Feurbach'ın tasarladığı gibi bir bağ değildir.[318] Her şeyden önce Mann, psikolojik olanın (teolojik olarak tasarlandığında dahi) mitik olana geçtiğini iddia eder ve mitik olan da tikel ve bireysel olana nazaran, tipik ve şematik olanı oluşturur.[319]

Bireysel ve tikel olan ile tipik ve şematik olan arasındaki bu ayırım, aslında Freud'un *Totem ve Tabu*'da geliştirdiği şemanın, kişinin analize açık geçmişi ile be-

316 Mann, "Freud and the Future", s. 421; italik eklendi.

317 Mann, "Freud and the Future", s. 421. "Kanun"da da bu kez Musa'nın tanrısı Abram gibi sunulur: Musa'nın Mısır'dan kaçtıktan sonra aralarında kaldığı Midyanoğullarından aldığı "Görünmezliğin tazammunlarından, yani ruhaniyet, saflık ve kutsallıktan" oluşan bu "Tanrı", "onun içine girmiş"tir; bu durum bir yandan "Tanrı'dan" iken, diğer yandan da "kendisinden"dir. Bkz., Mann, "Kanun", s. 155.

318 Ludwig Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Oğuz Özügül, (Say Yayınları, İstanbul: 2006).

319 Mann, "Freud and the Future", s. 422.

şeriyetin analize açık geçmişinin ilişkisinin, literatürdeki adıyla ontojeni ile filojeni arasındaki geçişken ilişkinin, mit üretimi ve sanatsal üretim üzerinden yeniden inşası için yapılmış bir ayrım gibi durur. Mann, Alman felsefesiyle yeniden ifade edilmiş bir biçimde dile getirmeye özen gösterse de psikanalizin beşeriyetin ilk tarihi inşasıyla hemfikirdir: Psikanalizin "bireysel ruhun [soul] çocukluğuna nüfuzu, aynı zamanda beşeriyetin çocukluğuna, ilkel ve mitik olana nüfuzudur ... [B]eşerî ruhun ilkel temelleri aynı şekilde ilkel zamandır, mitin evinde olduğu ve hayatın kadim normlarını ve biçimlerini şekillendirdiği derin zaman kaynaklarıdır. Çünkü mit hayatın temelidir; zamansız şemadır, hayatın bilinçsizden hasletlerini yeniden ürettiği müttekî formüldür".[320] Ancak Mann, psikanalizin beşeriyet ile birey arasında kurduğu özdeşliği yaratıcı sanatlar söz konusu olduğunda birey açısından yeniden biçimlendirir: Psikanalizde mitsel dönem ile çocukluk çakışırken, sanatlarda bu ilişki yer değiştirir: "Elbette bir yazar hayatı mitik ve tipik olarak değerlendirme itiyadı kazandığında sanatçı kıvamının tuhaf bir artışı ortaya çıkar; aksi takdirde hayatta çok geç ortaya çıkan bir artıştır bu; çünkü *beşerî ırkın hayatında mitik ilk ve ilkel evreyken bireyin hayatında son ve olgun evredir*".[321]

İşte Mann'da "birey üstü" bu son evrede ilk evrelerin katmanlar halinde gelişidir ve psikanalizdeki "bilinçsiz" gibi görünse de sanatsal performansla düzenlenebilen, temsil edilebilen ve üretilebilen bir şeydir. Çünkü "Kişi üstü [extra-personal] olan, bilinçsiz özdeşleşme olan, göreneksel ve şematik olan çoğu şey, yalnızca sanatçının değil, genel olarak beşeriyetin tecrübesi için belirleyicidir" ve bu hem beşeriyette hem de bireyde çocuklukta, bilinçsiz halde iken edinilse de, farkına varılması ve bir üretim olarak sunulması ancak olgunlukta gelişebilir.

Birey ile beşeriyet arasında kurulan bu şematik ilişki, konumuz açısından hayli ehemmiyetlidir, çünkü şunu da söyler: Leverkühn'ün bestelerinin, "Antikçağ'dan

320 Mann, "Freud and the Future", s. 422.

321 Mann, "Freud and the Future", s. 422; italik eklendi. Lee Congdon, Mann ile Macar entelektüeller arasındaki ilişkiyi imceledi̇ği bir makalesinde, 1942 yılında verdiği bir derste Mann'ın aynı şeyi başka kelimelerle ifade ettiğini gösterir: "Belirli bir çağda kişinin salt bireysel ve tikel olan herşey için duyduğu zevki giderek kaybetmesi muhtemelen bir kuraldır ... Aksine ilgi odağı tipik olana, ezeli olarak beşeri olana, ezeli olarak tekrar edene, zamansız olana, kısacası mitik olana doğru değişir ... Çünkü mitik olan beşeriyetin hayatında erken ve ilkel bir biçimi temsil ederken, bireyin hayatında ise bu geç ve olgun bir biçimdir". Bkz., Lee Congdon, "Thomas Mann and Hungarian Intellectuals: The Rewards of Shared Visions", *Hungarian Studies Review*, c. 48, no. 1 (2021), s. 112. Congdon burada dersin adını ve nerede verildiğini söylemez ve Thomas Mann ile Jung çevresinden Macar mitolog Karl Kerény arasındaki mektuplaşmaları içeren, ancak maalesef göremediğim *Mythology and Humanism: The Correspondence of Thomas Mann and Karl Kerényi* adlı esere referans verir.

ve Hıristiyanlıktan Dante'ye uzanan gelişme çizgisinde, hatta daha eskilerden, *Şamanlıktan kalma* aşamalara varıncaya dek *hayali olarak üzerinde çalışılmış ne varsa* her şeyi" içine katması, hatta bizzat Mann'ın hastalıkla, dehayla ve ilhamla bu kadar ilgilenmesi, beşeriyet için önemli olan ilkel ve mitik o ilk katmanların bireyde en olgun döneminde yeniden inşasıyla ortaya serilebilir. Zaten "patetik", "takriben ürkütücü" olan *ego*'nun, "*İd*'in atak, öne çıkan ve aydınlanmış küçük parçası" olmasının "Avrupa'nın büyük Asya'nın küçük ve canlı bir bölgesi olması"na benzetilmesi de bu nedenledir. Jung'un hem mitik ve ilkel olan Asya'yı, hem de mutlak ve saf bir ilah kavrayışıyla ortaya çıkan ve Garp için hoşgörü göstermesi güç olan psikolojik teolojisinin ortaya çıktığı Kitab-ı Mukaddes coğrafyasını bir köprü kurarak ilişkilendirmeye çalışmasının Mann için önemi de buradadır. Mann, Asya'nın ve Kitab-ı Mukaddes coğrafyasının, "birey üstü" katmanlar olarak bulunsa da ancak "atak, öne çıkan ve aydınlanmış" Garp'ın *ego*'sunda teşkil edildiği şekliyle anlamlı ve sanatsal bir biçim kazandığını ileri sürer. Şamanlık da bu katmanlardan birisidir ve sanatçıdaki sanatsal dehanın çıkış şartlarının ilk evrelerinden olmakla, sanatçının olgun evresinde geri dönebilir.

III

Ginzburg, Eliade hakkında yazdığı ilginç bir makalede, Thomas Mann'a da değinir. Makalenin amacı Eliade'nin bir bozuluş alanı olarak gördüğü "tarih"e karşı "ebedi dönüş"ü ileri sürmesi ile biyografisi arasında birtakım irtibatlar kurmak, buradan da Eliade'nin "siyasal tavırları"nın arka planını göstermeye çalışmaktır. Başka bir ifadeyle, Ginzburg'un Eliade üzerine makalesi; neden Eliade'nin "sadece belgeler temelinde geçerli kılınan" bir "tarih fikri"ni, "birkaç yüz belge bırakan bir avuç okumuş adama sahip olduğu için bir ortaçağ kenti tarihe 'katılırken', Avroasyatik Orta Çağlar'ın derin dramalarının ... 'önemsiz' olduğu ve tarihçilerin onları birkaç cümleyle özetlediği" bir "tarih fikri"ni kabul etmeyen, buna karşı "dünya tarihinin yazılı belgeler temelinde değil, sadece *manevi begeler temelinde, yani mitler ve inançlar temelinde* inşa edilebileceği"ni, "Avrupa'nın –özellikle Batı Avrupa'nın Doğu'yla ve göçebelerin Bozkırlarıyla *yazılı belgeler vasıtasıyla değil, mitler vasıtasıyla kıyaslanabileceği*"ni iddia eden bir fikri savunduğunu; böyle bir bakış açısının "örneğin Romen tarihi Batı Avrupa tarihiyle *mitlerimiz temelinde benzeştirilmelidir*" şeklindeki bir görüşle[322] de ilişkisini sorgulayan bir makaledir. Bu tür bir Batı tarihine eklemlenme arayışı, sadece Eliade gibi Romen düşünürlerin değil, Macaristan'ın "dilbilimsel ve tarihsel

322 Mircea Eliade, *The Portugal Journal*, çev. Mac Linscott Ricketts, (SUNY Press, New York: 2010), s. 47-48; italik.

geçmişinin kademe kademe keşfedilme" çabasında şamanlık çalışmalarının da bu kademelerden birisi olduğu, ama bunun "Avrupa Romantik ideolojisiyle bağlantıları olan, *ulusal bir kimlik arayışı ruhunda* gerçekleşmiş ve dolayısıyla araştırma sürecinin de bir şekilde sembolik ve ideoloji yüküyle *bir kimlik hissiyatını tatmin etmeye hizmet ettiği hırslar*"ı[323] yansıttığı Macarların da çabalarında görülebilen bir eklemlenme arayışı olduğundan, Ginzburg'un makalesi ayrı bir ehemmiyet taşır. Ginzburg, Eliade'nin (ya da Batı tarihine eklemlenme çabasındaki ulusların) kendi şimdisine, "geçmiş vasıtasıyla, antik bir modelin bir tekrarı olarak" bakarken aslında neyi amaçladığını göstermeye çalışır.[324]

Eliade'nin şamanlık bağlamında Aydınlanma döneminde icat edildiğini göstermeye çalıştığımız kutsal ile din dışı ve doğa ile doğaüstü yanında mit ile modern anlamıyla tarihi karşıt kılmaya çalıştığını belirten Ginzburg, bunu yaparken Eliade'nin "ilkel ya da arkaik insanın gündelik hayatının tavırlarında zamanın dışında bulunan modelleri ya da arketipleri yankıladığı"; "Zaman dışı modellerin tekrarının ilkel insana mitik köklere bir geri dönüş imkanı sağladığı" fikrini temel aldığını; günümüzde Eliade deyince akla ilk gelenin de, onun bu çerçevede kurduğu "mit ile dine yaklaşım tarzı" olduğunu belirtir. Ancak Ginzburg, bu fikrin Eliade'ye ait olmadığını da iddia eder.[325]

Elbette bir fikrin kaynağının peşine düşülmesi, şamanlığın asli mekanının Sibirya olduğu düşüncesi kadar yavan bir oyalanma olacaktır. Bu açıdan Eliade ile özdeşleşmiş birtakım fikirlerin, varsayımların ya da tarihsel inşaların onun olmayabileceği düşüncesine karşı ihtiyatlı olmak gerek. Ancak Ginzburg'un Eliade ile şamanlık da dahil ileri sürdüğü fikirlerin ortaya çıktığı bağlamı ele alan çalışması, onun mitin kadim anlamına yaptığı ısrarlı vurgulardan ziyade, *Batılı tarihyazımının kıyısında veya kenarında kalanların bu tarihe ancak mitle yapılabilecek bir kıyaslama yoluyla girebilecekleri*

323 Éva Pócs, "Macar Taltosları ve Pagan Macarların Şamanizmi: Sorular ve Hipotezler", çev. Emre Hepdeniz, *Sibirya'dan Balkanlar'a Şamanlar ve Cadılar, Cilt II* içinde, der. Ceren Sungur, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2022), s. 212; italik eklendi. Aslında Macarlar bağlamında bu tür bir ilişkinin soykütüğü daha ilginç bağlantılar da ortaya çıkarır. Örneğin günümüzdeki neo-şamani folklorik ve popüler alımlamalardan Macarların Hıristiyanlığı kabulü dönemindeki tavırlarına, dini dirilişçilikten kutsal taht iddialarına kadar birçok meseleyi gündeme getirerek milli kimlik inşasını Macar şamanlığı bağlamında gözden geçiren bir makale için bkz., László Kürti, "Neoshamanism, National Identity and the Holy Crown of Hungary", *Journal of Religion in Europe*, no. 8 (2015), s. 235-260.

324 Carlo Ginzburg, "Mircea Eliade's Ambivalent Legacy", *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* içinde, der. Christian K. Wedemeyer ve Wendy Doniger, (Oxford University Press, Oxford: 2010), s. 311.

325 Ginzburg, "Mircea Eliade's Ambivalent Legacy", s. 314.

iddiasıyla paralellikler arz ettiğinden, basit bir köken arayışından daha çok mite verilen anlamın açımlanmasına yardım edebilecek bir veçhe taşır. Ginzburg, Eliade'ye, Mann gibi ifade edecek olursak, beşeriyetin kadim dönemlerindeki anlamlarının değil, yaşadığı dönemdeki anlamlarının ne tür katkı sağladığını araştırmaya çalışır. *Neden mit (ve elbette onunla bağlantılı olarak, şamanlık) Avrupa'nın kıyısında olup milli bir kimlik inşasıyla Avrupalılaşmak hırsında olan Romen veya Macar gibi toplumlar için bir kaldıraç görevini haiz olarak düşünülmüştür?* Bu soruyla bağlantılı olarak, bugün Eliade'ye atfedilen fikirlerin aslında onun olmaması ne anlam ifade eder?

Ginzburg, Carl Gustav Jung ile Macar mitolog Karl Kerényi'nin birlikte yazdıkları ve ilk kez 1941'de Almanya'da *Einführung in das Wesen der Mythologie* adıyla yayınlanan ve İngilizceye *Introduction to a Science of Mythology* olarak çevrilen makaleler toplamına Kerényi'nin yazdığı giriş yazısına dikkat çeker. "Mitolojide Kökenler ve Temel" adını taşıyan bu giriş yazısına Kerényi, "Müzik nedir? Şiir nedir? Mitoloji nedir?" diye başlar ve eğer müziğe, şiire ve mitolojiye dair "has bir duygu" yoksa bu sorulara verilen cevapların anlamsız olacağını belirtir. Ancak ilk ikisi için "duygu"nun bir yeri olsa da mitoloji için aynısı söylenemez. Çünkü "Yalnızca has mitolojinin büyük yaratımları modern insan için, onun 'derinlikte, kalıcılıkta ve evrensellikte' sadece bizzat Doğa'yla kıyaslanabilir bir olguyla karşı karşıya olduğunu aşikâr hale getirmeyi bekleyebilir". İlginç bir şekilde bir mit bilimi ortaya koymayı arzulayan bir makalede, bilimin o ana kadar mitoloji için öne sürdüğü teorilerin mitoloji ile modern insan arasına bir mesafe girmesine neden olduğunu iddia eden Kerényi, bu tür "teorik mülahazalardan ve yargılardan" azade, ama bilimsel de olabilecek bir mitin ve mitolojinin nerede bulunabileceği sorusunun peşine düşer. Hakiki mitolojinin modern insana yabancılaştığını ve artık mitolojinin doğrudan tecrübe edilmesi imkânının ortadan kalktığını düşünen Kerényi, mitolojiyle sağlam bir bağ kurmak için gerekli olan şeyi buna göre tasarlar: Bilimsel araştırma ile kişinin kendisi arasında doğrudan bir duygu bağı ve tecrübesi oluşturacak bir mit anlayışı geliştirmek.[326] Bizde daha çok Grek mitolojisini arketip üzerinden izah etmeye çalışan çalışmalarıyla bilinen,[327] ancak mitleri tam da arketip üzerinden yorumladığından neredeyse her mitte beşeri *psukhe*'nin bir ana modelini arayan Kerényi, buna ulaşmak

326 C. Kerényi, "Progelomena", C. G. Jung ve C. Kerényi, *Introduction to a Science of Mythology* içinde, çev. R. F. C. Hull, (Routledge and Kegan Paul, Londra: 1951), s. 1-2.

327 Carl Kerenyi, *Prometheus: İnsan Varoluşunun Arketip İmgesi*, çev. Tacıbaht Türel, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2012); Carl Kerenyi, *Eleusis: Anne Kızın Arketip İmgesi*, çev. Tuba Bayraktar Yaşar, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2012); Carl Kerenyi, *Dionysos: Yok Edilmez Yaşamın Arketip İmgesi*, çev. Bahar Çetiner, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2013); Karl Kerenyi, *Yunan Mitolojisi*, çev. Oğuz Özügül, (Say Yayınları, İstanbul: 2021).

için yapılması gerekenin miti önce bir sanat olarak düşünmek ve akabinde de bu tür sanatla ortaya konan şeyin mitolojinin ana işlevi olarak değerlendirmek olduğunu düşünür: "Mitoloji sanatını belirli bir malzeme, ilahlar ve ilaha benzer varlıklar, kahramanvari savaşlar, Yeraltına yolculuklar hakkındaki hikayelerde içerilen kadim [immemorial] ve geleneksel malzeme toplamı belirler ...Mitoloji bu malzemenin hareketidir: Katı ama hareketli, sağlam ama durağan olmayan, dönüşüme uğrayabilen bir şeydir mitoloji".[328] Bu haliyle dönüşmüş biçimleriyle her zaman var olsalar da, mitlere konu olan temalar, mitologemler hep ilksel zamanda geçer: "Bu kökenlere dönüş ve ilksel oluş [primordiality] her mitolojinin temel unsurudur".[329]

Ginzburg, Kerényi'nin mitolojiye dair bu düşüncelerinin Eliade'de de yankılandığını iddia etmez sadece. Eliade bunu yapmıştır elbette; örneğin Eliade, Manole Usta adlı bir Romen baladına dair yazdığı bir makalenin giriş cümleleri, kelimesi kelimesine, üstelik herhangi bir atıf da göstermeden, Kerényi'nin kökenlere dönüş ve ilksel oluş cümlesini tekrar etmiştir.[330] Ancak Ginzburg'a göre bundan daha önemli olanı, Kerényi'nin söz konusu giriş makalesinde Mann'ın Freud'a dair makalesine yaptığı atıfın serencamıdır. Kerényi, makalesinde, arkaik insan için mitin sadece "bir tür müzik olarak" söylenmekle kalmadığını, aynı zamanda "yaşandığı"nı belirterek, Mann'ın makalesinden bir pasajı yeniden yorumlar: "Thomas Mann, Freud üzerine makalesinde, mitolojik dönemlerin insanlarının haklı olarak 'iktibas gibi [yaşanan] hayatı'ndan bahsetmiş ve bunu daha iyisi olamayacak [kadar benzersiz] bir imgeyle resmetmiştir. Arkaik insan, demiştir, herhangi bir şey yapmadan önce, ölümcül vuruşuna hazırlanan bir boğa güreşçisi gibi, bir adım geri atardı. Geçmişten bir örnek arardı ve hem korunmuş ve hem de çarpıtılmış olarak, şimdiki sorunlarına dalmak için, kendisini sanki bir dalış hücresine girer gibi bu örneğe sokardı. Bu yolla hayatı kendi ifadesini ve anlamını bulurdu. Onun için halkının mitolojisi yalnızca ikna edici, yani anlamla yüklü değildi, ayrıca izah edici, yani anlamın tayin edicisiydi".[331]

Elbette Mann, Freud üzerine makalesinde, bir adım gerileyerek vaziyet alan bir boğa güreşçisi örneğini verir:

328 Kerényi, "Progelomena", s. 3.

329 Kerényi, "Progelomena", s. 9-10.

330 Ginzburg, "Mircea Eliade's Ambivalent Legacy", s. 315. Maalesef Eliade'nin bu makalesine ulaşamadım: Manole Usta konusunda Eliade'nin başka bir yazısı var, ancak burada Romence yayınlanan bu makalesine sadece değinir. Bkz., Mircea Eliade, "Manole Usta ve Argeş Manastırı", *Zalmoksis'ten Cengiz Han*'a içinde, çev. Ali Berktay, (Kabalcı Yayınları, İstanbul: 2006), s.214-235.

331 Kerényi, "Progelomena", s. 5-6.

> Antikitenin *ego*'su ve kendine dair bilinci, bizimkinden hayli farklıydı, çok münhasır ve keskince tanımlanmış değildi. Sanki arkası açıktı; geçmişten çok şey alırdı ve bunları tekrar ederek ona yeniden şimdilik kazandırırdı. İspanyol düşünür Ortega y Gasset, antikite insanının, bir şey yapmadan önce, ölümcül vuruşunu vurmak için geri geri giden bir boğa güreşçisi gibi, bir adım geri attığını belirtmişti. Antikite insanı, bir dalış hücresine kayabileceği ve böylece maskelenmiş ve korunmuş olarak, şimdinin sorunlarına dalabileceği bir örüntü arardı. Dolayısıyla hayat bir anlamda yeniden bir canlandırmaydı, arkaikleştirici bir tavırdı. Ancak işte yeniden canlandırma olarak bu hayata mit olarak hayat da denebilir.[332]

Ancak Ginzburg, Kerényi'nin yazısının Almanca orijinalinde Mann'ın adının geçmediğini, İngilizce çevirisine, muhtemelen Kerényi tarafından, sonradan dahil edildiğini iddia eder.[333] Mesele bu kadarla da sınırlı değildir; Kerényi matador benzetmesinin bizzat Mann'a ait olmadığını, Mann'ın onu Gasset'den aldığını belirtmeyi de ihmal etmiştir ve bu ihmal, hem kendisinin hem de dolaylı olarak Eliade'nin miti, ama aynı zamanda sadece kutsal ve dindışı, doğa ve doğaüstü gibi kavram çiftlerini değil, ilkel insan tasavvurunu da etkileyebilecek bir niteliği haizdir. Ginzburg, bu isimlerin Mann'ın Gasset'den aldığı bir benzetmeyi tersine çevirdiğini görememiş olduklarını belirtir. Ayrıca Gasset, ilkel insan ile mit arasındaki bir ilişkiye değil, antiklerle modernler arasındaki tavır farklılıklarına değinmekte, Greklerin ve Romalıların bir tür arkaikleştirici tavırla, geçmişin bakış açısıyla şimdiye baktıklarını işaret etmektedir.[334] Bu durumda ilginç bir tersine çevirme de ortaya çıkmaktadır: "Şimdi için bir örnek olarak mit, ama şimdiye karşı kılık değiştirmiş bir korunma olarak da mit: Bu fikrin Thomas Mann'la on yıllarca mit ve mitoloji konusunda

332 Mann, "Freud and the Future", s. 424.

333 Ginzburg, "Mircea Eliade's Ambivalent Legacy", s. 315.

334 Ginzburg, "Mircea Eliade's Ambivalent Legacy", s. 315-316. Ayrıca bkz., Jose Ortega y Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Neyyire Gül Işık, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2010), s. 193-194: "Yunan ve Roma insanı gelecek açısından şaşırtıcı bir körlüğe duçardır. Görmez geleceği, tıpkı renk körünün kırmızıyı seçemediği gibi. Ama buna karşılık, geçmişe kök salmış olarak yaşar. Bu anda bir şey yapmadan önce geriye doğru bir adım atar, boğaya öldürücü darbeyi indirmeye hazırlanan Lagartijo misali; geçmişte bugünkü duruma uygun bir model arar, oradan aldığı bilgiyle güncelliğe dalış yapar, hem koruyup hem çarpıtan o şanlı dalgıç giysisinin içinde. O nedenle, tüm yaşamı aslında yeniden yaşamaktır. Bu eskiye rağbet demektir ve antik dünya insanında hep görülür. Ama yaşanılan zamana karşı duyarsız olmak demek değildir. Yalnızca eksik bir zaman duygusu demektir, gelecek kanadı eksiktir de, geçmiş kanadı aşırı gelişmiştir. Biz Avrupalılar öteden beri ağırlığı geleceğe vermişizdir ve onu zamanın en temel boyutu olarak hissederiz; bizim için zaman 'sonra'dan başlar, 'önce'den değil. Yani Yunan-Roma yaşamına baktığımızda bize çağdışı gibi gelmesi anlaşılır bir şey".

yazışan Kerényi üzerinde derin bir etkisi vardı. Kerényi, Mann ile Eliade arasında gayr-i ihtiyari bir bağ olarak davrandı. Tekrar olarak tarihe karşı bir korunma olarak çalışan tekrar olarak mit: Eliade'nin yazılarında takıntılı bir şekilde tekrarlanan bu tema, Kerényi'den ve nihayette de Thomas Mann'dan geldi".[335]

Fikrin sahibinin Ginzburg'un iddia ettiği kadar Mann olduğunu iddia etmek gerçekten güçtür. Yine de ortada araştırılmaya değer bir durumun olduğu da açıktır. Mann'da mitin sanki hastalık gibi, hatta teolojik "cevaz"dan azade olmuş tütün gibi bir işlevi olduğu, ancak antropolojinin ve psikanalizin kurguladığı ilk tarih kavrayışlarının öngördüğü şeklini kabul ederken dahi bu işlevin ilkellerde farklı, "birey üstü"nün katmanlarının sanatsal performansta geri döndüğü bir sanatçıda farklı evrelerde ortaya çıktığı düşünüldüğünde, etkilenme çok da tek yönlü olmayabilir. Üstelik Ginzburg, Mann ile Kerényi'nin mitin irrasyonel iddialar için bir vasıta olarak kullanılmasına karşı onu hümanist pedagojinin bir aracı olarak kullanmak istemelerine karşın, Eliade'nin mit üzerinden inşa ettiği bir ezeli olanın geri dönüşü fikrini "Faşizmin yenilgisinin üstesinden gelmek için bir strateji" olarak kullandığını iddia ederken,[336] Eliade'nin Romanya'daki gençlik yıllarında aşırı sağcı gruplarla ilişkisini aşırı noktalara götürür. Elbette Eliade'nin böyle bir geçmişi vardır; ancak sorun Eliade'de değil, Mann'dan Kerényi'ye, Jung'dan Eliade'ye, onsekizinci yüzyılda başlayan bir mit, doğaüstü, kutsal ve bunlarla bağlantılı olarak şamanlık fikrinin sürekliliğindedir. Bu açıdan Eliade'nin mit konusundaki tutumu, filolojinin ortaya çıkışıyla başlayan bir temayülün giderek incelmesinden kolaylıkla kopartılamaz. Sorun Mann ile Kerényi'nin miti Nazilerin elinden kurtarmaya çalışırken Eliade'nin böyle bir tavrının olmamasında değildir; sorun bizatihi mit ve onunla bağlantılı konuların alanındadır.

Şamanlığın soy kütüğünü çıkaran J. W. Boekhoven, şamanlık çalışmalarının ve şaman şahsiyetinin nasıl bir güç, karizma ve otorite içinde doğduğunu ele alırken, aralarında Eliade yanında, antropolog Paul Radin ve mitolog Joseph Campbell'in de bulunduğu, adını Jung'un İsviçre'deki evinin yakınına inşa ettiği "Bollingen Tower"dan alan, Jung'un etrafında kümelenen uluslararası akademisyenlerin gevşek bir şekilde de olsa birbirine bağlı olduğu bir bağdan bahseder. Eliade'nin Amerika'da Chicago'ya taşınmasıyla şamanizm konusundaki çalışmalarda diğerlerine nazaran daha fazla tebarüz edeceği bu ağın özelliğini ise şöyle özetler:

335 Ginzburg, "Mircea Eliade's Ambivalent Legacy", s. 316.

336 Ginzburg, "Mircea Eliade's Ambivalent Legacy", s. 316.

> Jung, Eliade, Campbell ve Bollingen ağının diğer üyeleri, kendilerini, şamanizm konusundaki hikmetli [erudite] bilimsel bilgileri, alanları daha geniş olduğundan, şamanizm konusundaki diğer akademik bilgi biçimlerini aşan entelektüel ve manevi [spiritual] aristokratlar olarak gördü. Mutat olduğu üzere *toplumsal pratiklerinin ve inşalarının zaman üstü ve esaslı (intrinsic) olduğu* zannına kapıldılar ve bilimsel saf bakış olarak tasvir edilebilecek ürünler olarak değerlendirdiler. Elitizmleri, özcülükleri ve dincilikleri [religionism], kendi zanlarına göre, büyübozumuyla ve Eliade'nin terminolojisi kullanılırsa, *'tarihin dehşeti'yle tehlikeye giren dünyayı yorumlamalarının ana unsurları* olarak tebarüz eder. Şamanolojileri, aynı unsurlarla nitelendirilebilir, çünkü *şamanı, düşünür, arkaik mistik ve kendilerini temel ve evrensel hakikatlere ulaştırmak için şamanın kapasitelerine dayalı olan imtiyazsız kişilerin imtiyazlı rehberi olarak* temsil eder. Şaman olmadan halk saçma tarihsel biçimlerde kaybolurdu.[337]

Buna şunu da ilave etmek gerekir: Boekhoven'in ele aldığı Bollingen ağı, aslında daha geniş bir ağın,[338] literatürde İsviçre'deki Ascona'da bir şatoda yıllık olarak düzenlenen Eranos toplantılarının, *Eranos-Jahrbuch* adıyla bir yayın organı da olan bir toplantılar dizisinin bir parçasıdır ve *Eranos*'un destekçisi de Jung'tur.[339] Eliade

337 Boekhoven, *Genealogies of Shamanism*, s 160.

338 Satır aralarına bakıldığında şamanizm konusunda insanı hayrete düşürecek derecede çeşitli uluslararası ağların varlığıyla karşılaşmak, şamanizm çalışmalarının bu yönünün niye eksik bırakıldığı sorusunu ortaya çıkarır. Örneğin şamanizmin bu tür uluslararası bir bağlamda gündeme getirmekle kalmayan, "küresel şamanizmi diriltmek" için de mücadele eden başka bir organizasyon ise sibernetik ile şamanizmi birleştiren bir arayıştan gelir. Alman mistiği Böhme üzerine doktora tezi yazan, ancak "tantra ve Budist meditasyon gibi çeşitli ezoterik uygulamaları anlamak için sibernetikle ilgilenmeye başlayan" felsefeci C. A. Muses'ın, Bollingen ağının da bir parçası olduğunu gördüğümüz Joseph Campbell'le işbirliği içinde oluşturduğu *Musaios* adlı bu teşekkül için bkz., Modern, *Neuromatic or, A Particular History of Religion and the Brain*, s. 62.

339 Bu konuda bkz., Steven M. Wasserstrom, *Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, (Princeton University Press, Princeton: 1999). Bu kitabın dinler tarihi diye bir alanın ortaya çıkışını filolojiyle ve herhangi bir tarihi ve akidesi olmayan Protestanlığın kendisini tarihsel olarak kurgulamasıyla bağlantılı olarak inceleyen kayda değer bir kitaba imza atan Tomoko Masuzawa tarafından bir eleştirisi için bkz., Tomoko Masuzawa, "Reflections on the Charmed Circle", *Journal of the American Academy of Religion*, c. 69, no. 2 (2001), s. 429-436. Jung'un şamanlıkla bağlantısını, zayıf bir makaleyle de olsa, Türkçede okumak isteyenler için bkz., John P. Douley, "C. G. Jung'un Şamanizm'de Kendilediği Hususlar", çev. Songül Köse, *Şamanizm, Cadılık ve Şifa* içinde, der. Ceren Sungur, (Pinhan Yayıcılık, İstanbul: 2022), s. 187-197. Konu hakkında daha ayrıntılı malumat için bkz., C. Michael Smith, *Jung and Shamanism in Dialogue: Retrieving the Soul / Retrieving the Sacred*, (Trafford Publishing, Bloomington: 2007). Jung'un kendisini şaman olarak görmesini çocuklukta geçirdiği hastalıklarla da bağlantılı olarak inceleyen bir makale için bkz., C. J. Groesbeck, "C. G. Jung and Shaman's Vision", *Journal of Analytical Psychology*, no. 34 (1989), s. 255-275.

Amerika'ya taşınınca şamanizmi hümanist bir perspektifle sunacak, "yeni hümanizm" adını verdiği bu perspektifle, şamanizmin önemli bir parçasını teşkil ettiği ve "yaratıcı hermenötik" yöntemini kullandığını iddia ettiği bir perspektifle, insanın varoluş kalitesini artıran manevi bir uyanışın propagandasını yapacaktır. Yani, Eliade de bir matador gibi birkaç adım geri atacaktır; ancak Freudçu haliyle sadece büyüyü barındırabilen, herhangi bir şamana yer açmaya gerek bile duymayan psikanalizi bile Alman geleneği içinden okuyan Mann'ın geriye attığı adımlardan farklı bir adım olacaktır bu. Belki şöyle demek daha doğru olur: Mann'ın nihai yargısına varmak için attığı geri adım, Sibirya'ya kadar geri gitmez; ancak Rumen milliyetçiliğinin Batılı tarihe katılabilmesi için mitin kıyaslamalı bir kaldıraç olarak kullanılabileceğini savunan Eliade'nin attığı adımın Sibirya'ya kadar uzandığını da kim iddia edebilir?

3. Sibirya ve Tarih

Thomas Mann'ın şamanı, "birey üstü" katmanlardan bir katman olsa da "düşünür, arkaik mistik ve ... temel ve evrensel hakikatlere ulaştırmak için ... imtiyazsız kişilerin imtiyazlı rehberi" değildir. Ancak Flaherty'nin Goethe ile birlikte onsekizinci yüzyıldan itibaren Avrupa tahayyülünde inşa edilmeye başlanan şamanında yaşanan dönüşümlerden de izler taşır. Flaherty, Goethe bağlamında şamanlığı Faust'la ilişkili olarak kurar. Ona göre Goethe'nin *Faust*'u, daha önceden "şeytani biçimde sapkın, hayli gülünç ve [daha] sonra da zararsız biçimde egzotik olarak düşünülen" bir durumu yüceltir ve ona "Batı öntarihinde olduğu kadar tarihinde de ehemmiyetli bir yer verir. Ayrıca şamanizmi felsefeyle, özellikle de Rönesans Neoplatonizmiyle muazzam derecede bir araya getirir. Son olarak, efsanevi Alman kadim şamanını mitik büyücüyle [magus] sentezler; böylece kelimenin bütün olası anlamlarıyla aydınlanmanın modern bir amblemini yaratır".[340]

Flaherty'nin anlatısında, Goethe'nin *Faust*'unun başında yer alan "İthaf"ındaki "schwankende Gestalten" ifadesinden mülhem "müteredditbiçimler" (wavering forms)[341] olarak da adlandırdığı bu karmaşık unsurların sentezinin aydınlanmacı bir

340 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 183.

341 Türkçe çevirilerde bu ifadeyi pek yakalanamamıştır. Hasan İzzettin Dinamo, "Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten, / Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt" şeklindeki Almanca dizeleri, "Vaktiyle bıkkınlıkla gözlediğim gölgeler / yaklaşıyorsunuz yine bir kez daha *salınarak*" şeklinde çevirir. İclal Cankorel ise, biraz yorum da katarak "Yaklaşmaktasınız yeniden, *kararsız* görüntüler, / Gençlik yıllarımda, bulanık gözlerime gözüken" der. Şiirselliği yakalama konusunda daha başarılı olsa da Senail Özkan'ın çevirisinde görüntülerin müteredditliği hayale bağlanarak kaybolmuştur: "Yaklaşmaktasınız yine, *hayal meyal* görüntüler, / Öncelerden görünürdünüz bulanık bakışlarıma". Bkz., Johann Wolfgang Goethe, *Faust: Der Tragödie Erster Teil*, (Philipp Reclam Jun., Stuttgart: 1986), s. 3; Goethe, *Faust*, çev. Hasan

amblem olmasını sağlayan ise Goethe'nin *Faust*'unda teatralliğin oynadığı roldür. Sentez şamanidir; çünkü "İthaf", "trajediyi, sanat eserini, ruhun müstereddit biçimlerine dair bilginin okuyucuya şiir vasıtasıyla iletilebileceği bir alan olarak inşa eder".[342] Bu üç aşamada gerçekleşir. İlk aşamada şair daha önceden yakalamaya çalıştığı gözüne bulanık gelen "görüntüler"in ya da müstereddit biçimlerin kontrolünü, yakalamayı bir türlü beceremediği için biçimlerin kendisine teslim eder: "Peki, siz idare etmelisiniz meğer, / Etrafımdaki sis ve buğu içinden yükselirken göklere".[343] İkinci kıtada bu kabullenme bir adım daha ileri götürülür ve artık bu biçimler vasıtasıyla çıkılan yolculuğun nasıl gerçekleştiği konu edinilir. Artık kontrolü ele geçiren görüntüler, bir tören alayı gibi dizi dizi, "kafile" halinde gelişlerine güç veren "büyülü nefesle", "bir şaman gibi"[344] şairi peşlerinden sürükler: "Görüntüler getiriyorsunuz o neşeli günlerden, / Ve ufkumda bazı sevimli hayaller yükselmekte".[345] Yani, müstereddit şekiller, *temsil olarak* yakalanmaya çalışılan yakın "mutlu geçmiş"i unutulmuş "eski bir efsane" misali "ilk aşk ve ilk dostluk" gibi hatırada canlandırırken, sanki *ruhlar aleminden gölgeler halinde yükselen* kendinden önce göçmüş kimseler gibi de görünmektedir. Herhangi bir hatırlamada vaki olabilecek bir durumu şamani olarak adlandırmak tuhaftır

İzzettin Dinamo, (Yazko İstanbul: 1983), s. 25; Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, çev. İclal Cankorel, (Doğu Batı Yayınları, Ankara: 2011), s. 21 ve Goethe, *Faust: Tragedya*, s. 17; italikler eklendi.

342 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 183.

343 Bu yorumu daha iyi anlamak için Flaherty'nin üzerinde durduğu dizeleri, Senail Özkan çevisisiyle ve ilgili yerleri italikleştirerek, buraya aktarıyorum: "Yaklaşmaktasınız yine, hayal meyal görüntüler, / Öncelerden görünürdünüz bulanık bakışlarıma. / *Acaba sizleri tutmayı deneyeyim mi bu sefer?* / Meyli var mı kalbimin böyle bir vehme hâlâ? /Üşüşüyorsunuz! Peki, *siz idare etmelisiniz meğer,/ Etrafımdaki sis ve buğu içinden yükselirken göklere*; / Yüreğim sarsılıyor gençlik heyecanıyla / Kafilenizin çevresinde esen *büyülü nefes*le". Hem Cankorel'in ve hem de Özkan'ın şekillerin müstereddit olmalarını şairin gençlik yıllarındaki yetersiz idrakine bağlaması, Flaherty'nin ifadeyi ve aslında bütün bir *Faust*'u okuduğu bağlama bakıldığında, elbette Faust'un konusu da düşünüldüğünde, kuşkulu bir yorum olarak değerlendirilebilir. Üstelik Özkan kıtayı hayli "deruni"leştirir: "Bulanık bakışlardan kasıt, Goethe'nin gençlik çağlarındaki idrakidir. Gençlik çağlarında olayların zahirî görüntülerine aldanıyor ve fenomenler âlemine deruni bir bakışla dalamıyordu. Bu kavrayıştan yoksun olduğu için bakışı bulanıktı, olaylar arasındaki derin bağlantıları sezemiyor ve göremiyordu". Bu *derunileştirme, aslında Türkiyat ekseninde vazedilen şamaniliğe karşı koyamamayla alakalı da bir yorum olarak görülebilir, Goethe'yi evrensel hallerin bir mutasavvırı olarak görmekle de*; oysa, demoniliğiyle ve şamaniliğiyle Faust'un evrensel hallerin nasıl tasavvuru olabileceği sorusu hiç sorulmamış gibidir.

344 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 183.

345 Kıtanın devamı şöyledir: "Unutulmuş eski bir efsane misali hemen hemen, / İlk aşk ve ilk dostluk teşekkül etmekte / Hayatın karmaşık, yanıltıcı seyrinden / Acılar tazelenir ve keder duyulur yeniden / Evvel göçen dostları yad ederler / Talih o güzel saatlerini çaldı derler".

elbette,[346] ancak Flaherty, bu hatırlamanın, biyografik olmaktan ziyade, "şimdilerde kavranamaz olan eski bir mit"i ("Unutulmuş eski bir efsane"yi) işaret eden bir şair seslenişiyle ifadelendirilmesine dikkat çekerek, Goethe'nin "ilksel şamanizm biçimleri ile tarih-öncesi çağlarda Avrupa'nın kültürel temelini oluşturmaya başlayan ilk mitoloji arasındaki bir bağlantıdan kuşku duyduğunu", bunun ancak kendisi gibi bir şair eliyle (ya da diliyle) söylenebileceğine inandığını belirtir. Goethe, başkalarında olmadığını düşündüğü bir ayrıcalık talep eder.

İkinci aşama bunu daha da belirgin kılar. Müteredditşekillerin şarkısını şair haricinde söyleyen de anlayan da kalmamıştır artık ve bu nedenle "ruhlar âlemi"ne "bir şaman gibi" teslim olmasının ödülünü de ancak şair alacaktır. Çünkü daha evvelden "ilk şarkılarını" kendisinin söylediği, ancak bir türlü yakalayamadığı "ruhlar", her ne kadar yeni şarkılarını duyamayacak olsalar da, yine de onlara teslim olan şairin eliyle (ya da diliyle) işitilebileceklerdir; şair onlara teslim olmakla, onların sözcüsü olma imtiyazını edinmiştir. Ne var ki artık şarkıları işiten kulaklar, anlamlarını kavramaktan uzak olan, sadece alkışlamakla yetinen "yabancı kulaklar"dır.[347] Bu "kulaklar", şarkılarından haz alsa da yapılan ziyaretle yeniden yüzeye çıkan "ilk aşk ve ilk dostluk"un da işaret ettiği üzere, kendisinin anladığı gibi o şarkılardaki "zorunlu müşterek birliği" ve "kutsal zemini" hissedemeyeceklerdir.[348] Kısacası Goethe imtiyazsız kulakların duyamayacağını duyan imtiyazlı bir kulaktır. Tıpkı "bir şaman gibi".

Öyleyse, üçüncü aşamada, şairin müzik eşliğinde çıkılan bir yolculuktan geri dönüşü sonrasını aktaran dördüncü kıtada bu şamani dil, ne ifade eder? Öncelikle kendisini fetheden, ama kendisinin de fethine çıktığı "sakin, ciddi ruhani âlem"e duyulan özlemle söylenen "fısıltılı şarkısı", bir arp gibi "muğlak nağmeler"le yükselirken, şairi bir ürperti kaplar, gözyaşlarını tutamaz, "ruhu yumuşamaya ve boyun eğmeye başlar". Ancak yolculuğu neredeyse bitmişken "kendi hayatı da olan eserine dair muazzam bir bakış açısı için kendisini iki yere yerleştirir: Sahip olduğum ne varsa, sanki uzaklarda, / Ve asıl gerçeğimi yitirilen oluşturmakta".[349] Sanki doğa ile

346 Hem Senail Özkan ve hem de İclal Cankorel, bu "gölgeler"in, Goethe'nin babası, kız kardeşi ve çeşitli dostları ile yaşadığı ilk aşklar olduğunu tamı tamına aynı isimleri zikrederek ifade ederler.

347 Bağlamı işaret etmek için, yine Senail Özkan'ın çevirisiyle, üçüncü kıtayı alıntılıyorum: "İlk şarkılarını benim söylediğim ruhlar / Müstakbel şarkıları artık duymayacaklar; / Dağılıp gitti o sevimli kalabalıklar, / Ah, söndü gitti artık o ilk yankılar. / Yabancı kulaklarda yankılanıyor şarkım, / Yüreğime korku salıyor alkışları onların / Vaktiyle benim şarkımdan haz duyanlar, / Yaşıyorlarsa hâlâ, yolunu kaybetmiş şaşkınlar".

348 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 184.

349 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 184. Burada Flaherty'nin Faust'tan yaptığı alıntıyı Camkorel çevirisiyle aktardık. Bkz., Goethe, *Faust*, s. 33. Özkan'ın çevirisi burada daha çok yoruma kaçıyor: "Sahip olduğum şeyler uzaklarda bir hayal olurken / Kaybolanların hiç farkı yok bence hakikatlerden".

doğaüstünün ya da kutsal ile dindışının, mit ile rasyonel olanın, ego ile gerçekliğin çiftleşmesini andıran bu dizeleri yorumlayan Flaherty, yolculuk sonunda varılan iki ayrı yere yerleştirmenin, biri sahip olunan yitip gitmişliklerin ve diğeri de yitip gitmişlerden oluşan gerçekliğin, "gerçeklik düzeylerinin, azami bir verimlilikle değiştirilmesi"ni gösterdiğini belirtir. Goethe, ayrıcalıklı konumunu, tıpkı şaman gibi, iki aleme yaptığı yolculuk vasıtasıyla talep etmektedir. Artık normal nedensellik kurallarının "şamanik çerçeve"yle kaldırılmasıyla, "gerçek zaman ve mekân kategorileri hipotetik veya teatral olanda çözülür, böylece açılış sahnesine imkân tanır".

Bu sahne, "Sahnede Ön Oyun" sahnesidir ve "Avrupa teatral geleneği için temel olan üç figürü içerir: Yönetmen, şair ve aktör" ya da Türkçe çevirilerdeki yaklaşık ortak adlandırmayla, "müdür, yazar, soytarı". Sahnede bu üçlü "bütüne kendi katkılarının üstünlüğü"nü tartışmaktadırlar. Dolayısıyla tartışmaları, "ithaf şiirini, yaratıcılık konusuna yaptıkları büyük vurguyla yaymaya hizmet etmektedir". Ancak yönetmenin (müdürün) sahnedeki son sözleri, tıpkı ithaf şairinin döndüğü yolculuktan sonra edindiği (ya da kendisini yerleştirdiği) iki alem gibi, "şamanların yeryüzünde olduğu kadar yukarıda aşağıda neler bulabildiği mefhumunun altını çizmeye yarar":[350] "Öyleyse şu daracık tahta tiyatroda yavaş yavaş / Yürüyüp bütün mükevvenatın etrafını dolaş, / Ve adımlayarak ihtiyatlı bir hızla / Gök'ten inip Dünya yoluyla Cehennem'e ulaş". Artık sahnedeki her şey, "sadece yolculuğun ya da şarkının parçası değildir, yalnızca hayal gücüyle ya da rasyonel yetilerin tehir edilmesiyle kavranılabilen bir oyundur. Başka bir ifadeyle, bu oyun şamanın başka varoluş diyarlarına yolculuğundan ya da yolculuklarından elde ettiği bilgiyi çevresindeki beşerî varlıklara iletmesinin biçimini oluşturur".[351] Onsekizinci yüzyılda önce şeytani, sonra egzotik olarak tahayyül edilen şamanın sanatsal performans biçiminde icrası derken kastedilen de budur. Asad'ın ifadesiyle, "şair, mit-anlatıcısı ve gösteri sanatçısı olan şaman"dır bu.[352]

Elbette Thomas Mann'ın *Doctor Faustus*'u veya bütün külliyatı böyle bir icrayla kıyaslanarak çözümlenemez. Ancak Mann'ın hastalıktan yolculuğa, acıdan mite yüklediği anlamların "birey üstü" katmanların sanatsal performans için bir şekilde yüzeye çıkarak sunduğu anlamlar olması, özellikle *Büyülü Dağ*'da zirve yapar. Davos'taki sanatoryum Castrop'un üç haftalık kısa bir süreliğine ayrıldığı "aşağıdakiler"den onu kendi planlarının aksine yedi yıl süresince kalacağı "yukarıdakiler" safına katarken, "yukarıdakiler" de kendi aralarında katmanlaşmış olarak sunulur. Ancak bunun için önce "hasta" olduğunun kabullenilmesi ve hastalığın "acı"sının içerilmesi

350 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 183-185.

351 Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, s. 185. Flaherty'nin Faist'a dair ayrıntılı okuması daha devam eder, ancak meramı anlatması açısından buraya kadarki hattın yeterli olacağını düşünüyoruz.

352 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s.65.

gerekmektedir. Castrop bir ziyaretçi olarak geldiği sanatoryumda hasta olduğunu nihayette kabul eder. Aslında sanatoryuma ziyaretçi olarak değil, bilmeden de olsa hasta olarak gelmiştir. "Aşağıdakiler" aslında hasta olduğunu bilmeyen hastalardır.

Bu kabullenişle birlikte Castrop giderek daha fazla bedenselleşir; "yukarıdakiler"e özgü bu bedenleşme Castrop'a zamandan mekâna, hastalıktan ölüme, acıdan aşka, doğadan hayata ve benzerlerine kadar birçok önemli meselelerle "aşağıdakiler"in uğraşmadığı kadar uğraşmasını sağlar. O kadar ki Castrop'un hümanist pedagogunun dediği gibi, "yukarıda", artık Avrupalı bile olunmaz: *Büyülü Dağ*'da değil, "Yalnızca aşağıdaki düzlükte Avrupalı olabilirsiniz -kendi tarzınızda aktif olarak acıyla mücadele edebilir, ilerlemeyi daha da ileri götürebilir, zamanı iyi kullanabilirsiniz".[353] Yine de yukarıda Avrupalı olunabilecek bir mesele de vardır: Acı çekme tarzının farklılığı açısından Avrupalı olunabilir: "Yolunu kaybetmişçesine acı çekiyorsunuz ... Avrupai tarzda acı çekmeniz gerekir; güçsüz ve hastalığa açık olduğu için buraya bir sürü adam yollayan Doğu'nunki gibi değil. Doğu acıya acıma ve sonsuz sabır katar. Biz aynı şeyi yapmaya cüret edemeyiz, etmemeliyiz".[354] Kısacası, Mann da tıpkı Goethe gibi iki dünya arasında seyahat eder; ancak ondan farkı, Goethe'deki titreşen görüntülerin artık "birey üstü" olarak mitik bir istikrara kavuşmuş olması, ama bunun aynı zamanda hastalıkla ve acıyla bağını da kurmasıdır. Hastalık ve acı, mitin, doğa üstünün, irrasyonel olanın, akıldışının rasyonel düzleme çekilerek daha edebi bir performansa dönüştürülmesiyle şamanı evreni evcilleştirir ve Avrupai kılar.

Asad gibi ifade edersek buradaki Avrupai acı, "içeri"nin acısıdır ve sadece bedensel bir belirtiyle kendisini gösteren bir his değildir, hastalığın ta kendisidir. Bu nedenle Castrop'un "yukarı"da hasta olduğunu kabullenmesiyle birlikte kendi bedenselliğinin giderek daha fazla farkına varması, çektiği acıyla birlikte aynı zamanda bedenselliken uzaklaşmayı da beraberinde getirir. Şamanlığı kendi tahayyülünde yeniden inşa ederken acının nesnelleştirilmesine hizmet eden ve onun acıyı ya da hastalığı tedavi edici gösterilerini teatral, kendi acısını da fiziksel bir açıklama modeli içinde yeniden kuran bir mekanizmanın da doğuşunun eşlik ettiği bu içerme, şarlatanlık olarak adlandırılan yöntemlerin hem makbûliyet dairesinin belirlenmesine hem de şarlatanlığın ifşa edilmesine yönelirken, sadece bedensel bir çerçevede de kalmaz. Mann'ın kahramanının belirttiği üzere, içeri sadece bedensel değildir ya da beden sadece vücut değildir, o *id* gibi uzanan Asya'dan dünyayla temas ede ede egolaşmış, atak, öne çıkık ve aydınlanmış Avrupa da artık bir "içeri"sidir. Orada acı farklı çekilir, orada hastalık kişiye ilham verir, orada sanatsal yolculuk (Aschenbach'in ya da Castrop'un yolculuğu gibi) arzulandığı gibi olmadığı zamanlarda dahi *ego*

353 Mann, *Büyülü Dağ*, Cilt I, s. 307.
354 Mann, *Büyülü Dağ*, Cilt I, s. 303.

ile gerçekliğin çarpışmasından haberler getirir. İşte Sibirya da bu "içeri"nin teşkil edilmesinde önemli pay sahiplerinden birisi olan muhayyel şamanın mekânı olarak bu çiftleşmelerden nasibini alır.

Rus Çariçesi Katerina'nın ve elbette genel olarak Rusların kendi ülkelerinden onca uzak tutma çabalarına rağmen, *Büyülü Dağ*'da "güçsüz ve hastalığa açık olduğu için buraya bir sürü adam yollayan Doğu"yu Ruslar temsil eder. İşlerin (aralarında dağa çıkmadan önce Castrop'un da bulunduğu[355]) sıradan bir şekilde, denebilirse normal seyrinde, yaklaşan I. Dünya Savaşı'nın ayak seslerinin duyulacağı kadar normal seyrinde geliştiği "aşağı" ile farklı bir mantığa sahip, hatta "ruh"un, yani *psukhe*'nin bile ayrıştırılabildiği[356] "yukarı" arasında bir ayrım yanında, "yukarı" da kendi içinde ayrımlar yapılır. Castrop'un akıl hocasının dediği gibi, acı Doğulular gibi çekilmemelidir. Bunun elbette uygarlıkla bir bağlantısı vardır. Sanatoryum yöneticisi başhekimin hastalarına sık sık sanatoryumunun "Sibirya'da bir maden ocağı" olmadığını hatırlattığı[357] "yukarı"daki Ruslar, "uygarlıktan yoksun", "barbar", "biçimsiz", "bakımsız" Ruslardan oluşan, ama Yunan, Bulgar, Kürt, Sırp gibi kişilerin de aralarında sayıldığı "Kötü Ruslar Masası"nı teşkil eder. Sadece yemek salonundaki oturma düzenini değil, ayrıca genel bir adab-ı muaşeret düzenini de ifade eden bu ayrımda, "Bir de İyi Ruslar Masası var"dır; "orada daha kibar Ruslar oturur";[358] ancak onlar sanki Katerina'nın Rusları gibidir. Zaten nihayette büyülü dağ da Sibirya'da bir maden ocağı değildir.

Öyleyse nedir? Aslında Sibirya yoktur, büyülü dağdaki Sibirya icat edilmiş bir Sibirya'dır, tarih dışıdır, boşluktur; Hegel gibi ifade etmek gerekirse, "Tarihin dışında yatar". Hegel, "Dünya Tarihinin edimsel tiyatrosu"nu (evet, "edimsel tiyatrosu"nu ya da İngilizce çevirisindeki haliyle, "Tarihin gerçek tiyatrosu"nu[359]) sergilerken, Mann'ın psikanalizin diliyle yaptığının bir benzerini Tin'in (*Geist*'ın) tezahürleri açısından yaparken, aslında "Tinin Işığı ve böylelikle Dünya Tarihi Asya'da doğmuştur" der, ama yine Mann gibi "bütününde Avrupa eski dünyanın özeği ... ise, Asya da saltık olarak Doğudur" diye de ekler. Bu "saltık" tarihyazımında Asya'nın nasıl

355 "Castrop ne bir dahi ne de bir aptaldı ve bizim ona 'sıradan' demeye dilimizin varmamasının nedeni zeka düzeyiyle ya da sönük kişiliğiyle ilgisi olduğundan değil, bizim *saygıdeğer yazgısına birey üstü bir anlam vermek isteğimiz*dendir". Mann, *Büyülü Dağ*, Cilt I, s. 46; italik eklendi.

356 Romanda genelde psikanalizi temsil iddia edilen Dr. Krokowski, "ruhları ayrıştırır" (romanın İngilizce çevirisinde "He psycho-analysis his patients" olarak karşılanan bu ifadeyi Mann, "seelenzergliederung" diye belirtir). Mann, *Büyülü Dağ*, Cilt I, s. 19.

357 Örneğin bkz., Mann, *Büyülü Dağ*, Cilt I, s. 223.

358 Mann, *Büyülü Dağ*, Cilt I, s. 58.

359 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree, (Dover Publications, New York: 1956), s. 99.

"saltık olarak Doğu" olduğunu anlatmaya geçtiğinde ise önce Sibirya'dan başlar: "İlk olarak kuzeydeki eğilimli alan, sularını kuzey Okyanusuna döken güzel ırmakları ile Altay Sıradağlarından başlayan Sibirya bizi burada hiçbir biçimde ilgilendirmiyor". Böylece Sibirya, saltık olarak bir yana, onun herhangi tezahürü anlamında bile tarihte yer almaz; "çünkü kuzey bölgesi, ... Tarihin dışında yatar". Ancak sadece Sibirya'yı değil, bütün Yukarı Asya'yı da, *tuhaf bir biçimde Türkiyat'ın hem Türkiye'deki hem de dışardaki kollarının en eski Türklerin Batılı bir tarihyazımı içinde yer alması için en Doğu'ya itilerek neredeyse bir dogma gibi kabul ettiği bir başlangıç noktası olan bir yeri de*, tarihin dışına atar: "Asya'nın tekil bölümlerinden Yukarı Asya'yı (Göçebelerinin *Tarih toprağına* girmedikleri düzeye dek ve girmedikleri sürece) ve Sibirya'yı *tarihsel olmadıkları için* daha şimdiden dışladık".[360] Aslında von Humboldt'ta, Clauson'da ya da Golden'da çeşitli setlerle jeo-politik olarak ayrıştırılmış bir coğrafyayı bu kez tarih eliyle ayrıştıran bu hamle, şamanlığı da tarihin dışına atar. Şamanlığı etnografik olarak keşfeden, sonra da bu keşfinden bir de neredeyse ilk *homo sapiens* gibi kurgulanan ve yer altı ve yer üstü, doğa ve doğaüstü, dini ve dindışı, kutsal ve profan gibi ikiliklerin inşasını gerçekleştiren bir fiil üreten, bunu yapmakla da zihin ve bilinç gibi melekelerin sahih ama gerçeklikle alakası olmayacak derecede ilk kullanıcısı olan bir şamanı da icat eden bir diyar, böylece son hamlesinde kendisini anlamlandıran çeşitli katmanların arasında yer verdiği şamanlığı ruhunun selameti için dışarı atar.

Yine de Asya'nın büyük bir parçasının Hegelci tarihin dışına atılması, geriye kalan bölgelerinin de ikiye ayrılmasına engel teşkil etmez. Sibirya ve Yukarı Asya dışarda tutulmak kaydıyla, "Asya iki bölüme ayrılır: Ön-Asya ve Uzak Asya". (Neredeyse von Humboldt'un, Clauson'un, Golden'in ve benzerlerinin yaptığına benzer şekilde) Uzak Asya, Çin ve Hindistan'dır, Ön-Asya ise Persia. Çin ve Hindistan'da saltık tin, Hindistan'daki kast sistemi ile bölünmüş olmasına rağmen, "doğal olanın ve tinsel olanın yalnızca birliği şeklinde vardır. Bu nedenle Hindistan'da "yalnızca Doğa yoluyla ait olan tikel şeyler" biçiminde ortaya çıkan bir ayrım varsa da her ikisinde de tin bir bütün olarak tezahür eder ve bireye hiçbir hareket alanı tanımayan "dışsal bir düzen" biçimine bürünür. "Avrupalı'nın duygusal yatkınlığı, insansal erdemi ve insansal tutkuları ile" karşılaşacağı için kendisini neredeyse evinde hissedeceği (Kafkas ulusları da dahil) Persia ise, evrensel ve saltık tinin, tıpkı Goethe'nin *Faust*'u yazmadan önceki yolculuğunun sonunda sahip olduklarının uzaklarda yitip gitmesi ve yitirdiklerinin de gerçek olarak elinde kalması gibi, hem fiziksel olarak hem de tinsel olarak ışımaya başlayarak kendisini ilke olarak gösterir; Persia, tinden yoksun bir dış düzen değildir, tinin ilkesi olarak bir düzene sahiptir, (karanlıkla çiftleşmiş

360 G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, (İdea Yayınevi, İstanbul: 2016), s. 78 ve 86-87; i,talik eklendi.

olarak da olsa) ışığın tezahürü tikelde ilke olarak kendisini ilk orada göstermeye görülmeye başlar.[361]

Bu ayrım saltık bir tinsel ilkenin kendisini tezahür ettiriş biçimleriyle de alakalı olduğundan Hegel, bu tezahürleri ele alırken (siyasal, ahlaki ve benzeri biçimler yanında) dini biçimlere de değinir. Bunlar arasında "üzerine bildiklerimiz çoğunlukla yabancılar [yani, Avrupalılar] yoluyla öğrenilen şeyler" olan "Hint tarihi"nde Budizmin yerini tinin tezahür ediş biçimi açısından incelerken, Sibirya bir kez daha gündeme gelir: "Bütün Orta Asya yoluyla orada *Ruslara altgüdümlü oldukları Sibirya'ya* dek yayılan Moğollar [Budizmin bir biçimi olan] Lama'ya yakınır".[362] İlginç bir biçimde Sibirya, ancak Ruslar kanalıyla, onun sömürgesinde olan bir yer olarak tarihe girer. Ancak Moğolların başka bir özelliği daha vardır:

> Lamaizme, Budizmin bu değişkesine özellikle sarılmış olan *Moğolların dirimli her şeye büyük saygıları* vardır. Başlıca *sebzeler ile beslenirler ve hayvanların, giderek bir bitin öldürülmesinden bile kaçınırlar*. Bu Lama tapınması *Şamanizmi, eş değişle büyücülük dinini* tamamlamıştır. Şamanlar bu dinin rahipleri, kendilerini içki [ya da tütün] ve dans yoluyla sarhoş ederler, bu sarhoşluk durumunda *büyülerini* yaparlar, tükenmiş olarak yere düşer ve *kehanet* sayılan sözleri söylerler. Budizmin ve Lamaizmin Şaman dininin yerini almasından bu yana, Moğolların yaşamı yalın, tözsel ve ataerkil olmuştur ve tarihe karıştıkları yerde, yalnızca tarihsel olarak temel dürtülere sahip olduklarını görürüz.[363]

Bugün şamanizmi ululayanların temel özellikleri olan vejetaryenlik ve doğaya saygı gibi özellikleri Moğolların şamani kalıntılarına bağlayan Hegel'in tarihte yer almayan, tarih öncesi olarak bile bir boşluktan başka bir şey ifade etmeyen, ancak Rusların bir sömürgesi olarak tarihe girebilen Sibirya'sında *şaman aslında işte bu boşluktan ortaya çıkmıştır*. Onun tarihsel ve tinsel tezahürü yoktur, olabildiği yerde ise zaten Moğollar onu, bu büyücülük dinini geride bırakmıştır. İşte aslında büyülü dağda olmayan, sadece bir boşluk olarak var olan Sibirya, Çin ve Persia arasındaki at nalı biçimindeki o orta boşlukta doğmuştur. Tarihsiz olarak, tarihin dışına atılmış olarak.

Macar filolog ve sanat felsefecisi László F. Földényi Orta Asya söz konusu olduğunda Türklerden hiç bahsetmeyen Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ni Sibirya'da sürgünken okuyan Dostoyevski'nin okudukları karşısında gözyaşlarına boğulduğunu hayal eder. "Mum ışığında bu paragrafa [Hegel'in Sibirya'nın tarihin dışında olduğuna dair paragrafına] denk gelen Dostoyevski'nin şaşkınlığını hayal edebiliriz. Avrupa'da –idealleri uğruna ölüm cezasına çarptırılıp sonra da sürgüne gönderildiği Avrupa'da– acılarına en ufak bir önem atfedilmediği gerçeğiyle yüz yüze geldiği andaki çare-

361 Hegel, *Tarih Felsefesi*, s. 130-132.

362 Hegel, *Tarih Felsefesi*, s. 128.

363 Hegel, *Tarih Felsefesi*, s. 129-130; italik eklendi.

sizliğini hayal edebiliriz".[364] Demek ki acı Avrupa'nın ortasındaki büyülü dağda acıdır, Sibirya'da değil.

Oysa Sibirya'daki gözlemlerini *Ölüler Evinden Anılar*'da anlatan Dostoyevski'nin Sibirya'sı da aslında Hegelcidir. Burada antropolojinin ya da etnografyanın Sibirya'sına dair tek bir iz dahi bulunmaz. Dostoyevski'nin Sibirya'sı Mann'ın *Büyülü Dağı*'nın bir maden ocağına dönüştürülmüş yeraltı gibidir: Sağlıklarına kavuşmaya çalışan sanatoryum sakinlerinin aksine, cezalarını çekmek için neredeyse her milletten kişilerin bir araya doluşturulduğu bir hapishane, modern ama ortodoks bir kamp yeri. Burada asıl Sibiryalılar bile ortodoks kilisesinin kendi Hıristiyani inançları dışında bir inancı yaymaya çalışması için inşa etmeye çalıştığı kiliseyi kundaklamaktan hapishaneye düşen, İncil'i iyi yorumlayan sofu kimselerdir.[365] Elbette oruç tutan, namaz kılan, Dostoyevski'nin Tatar dediği Kafkas Müslümanlar ya da Ukraynalı veya Polonyalı mahkûmlar da vardır, ancak daha romanının başında "bereketli topraklar" olduğunu, ancak bu bereketli topraklardan "faydalanmasını bilmek" gerektiğini, bunu da ancak "Sibirya'da yaşayanlar"ın bildiğini[366] söyleyen Dostoyevski'nin Sibirya'sı, aslında tam da Hegel'in rasyonel olanına karşı irrasyonel olanı temsil ettiği için Hegelcidir, tam da Avrupalı olana karşı çıktığı noktada Avrupalıdır. Dolayısıyla Dostoyevski Sibirya'da yaşadığı acıya acı denmemesinin ıstırabından daha fazla mustarip olur ve Hegel'in Sibirya'ya dair satırlarını görünce acısının ıstırabından değil, acısının görünmemesinden dolayı oturup ağlar.

Földényi, Dostoyevski'nin "Sibirya'da, tarihsel olarak kabul edilebilir olanın dışında olan, Avrupa'nın bakış açısına göre kefaretle bile kurtarılamayacak bir yerde acı" çektiğine değinir. Burada, bu "hiçliğe indirgenmiş" yerde Dostoyevski'yi ancak Batı rasyonelliğinin kendi sınırlarının dışına attığı, "Hegel'in ve modern Avrupa'nın tamamen imkânsız olduğuna inandığı bir mucize"nin kurtarabileceğini belirtir. Yine de Földényi'nin "mucize"si ancak reddedilene bitişiktir: "Avrupa'nın ruhu, Tanrı'nın varlığını gür bir sesle onaylıyor ancak Tanrı'nın yalnızca evrensel buyruklar değil, kişiye özel biricik kararlar da verebileceği fikrini reddediyordu". Başka bir ifadeyle, *birey ancak mitten başlayarak birike birike yığılan mitolojik, tarihsel, psikanalitik, filolojik, edebi ya da başka türlü "birey üstü" katmanların geri dönüşü nedeniyle birey olarak ayakta kalabiliyordu*. Lakin sürekli bir ikilik içinde gelişen bu hat bir sınır da çizer: "Eğer Hegel, kıta büyüklüğünde bölgeleri tarihsel olarak kabul edilebilir

364 László F. Földényi, *Dostoyevski Sibirya'da Hegel Okuyup Gözyaşlarına Boğuldu*, çev. Nihan Simge Soyöz ve Emre Güler, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2022), s. 13.

365 Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Ölüler Evinden Anılar*, çev. Nihal Yalaza Taluy, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2022), s. 46-47.

366 Dostoyevski, *Ölüler Evinden Anılar*, s. 4.

kategorisinden dışarda tutuyorsa, bu demektir ki tarih bitimlidir, tanrısal değil: Kendisinin ötesinde bir şey tarafından sınırlanmaktadır. Gerekli olan imkânsız olanla sınır komşusudur, doğal doğaüstüyle, yasal olan keyfi olanla ve siyaset ilahiyatla", elbette kutsal da dindışıyla.[367] *Şaman da işte bu sınırda doğar, Sibirya'da değil, onun hiçliğe indirgenmiş uzamı ile tarihsel olanın ortaya çıkış kavşağında; gerçek olanı, doğal olanı, dünyevi olanı, dindışı olanı, rasyonel olanı, sağlıklı olanı, bireye ait olanı ve benzeri çiftlerin tek bir kutbunu doğuran olarak ve Batı muhayyilesi öyle gerektirdiği için. Çıkılması imkânsız bir zihin (ya da tinin) mağarasının içinde.*

Földényi, olmuş ve olacak bütün tezahürlerin biricik nedeni olan Tin (*Geist*) gibi bir kurguyu rasyonel bir kaynak olarak sunan Hegel'in bu akıldışı tasavvurunun "Tanrı'dan gelen bir esin" olduğuna dair bir zandan bahseder: "Ancak bu fikrin bağlamını ve varsayımlarını incelersek şunun farkına varırız: Hegel'in akıl yürütmesi mecburiyettendir: Bastırılmış duygu ve düşünceler, batıl korkular ve en mantıksız kaygılar onu, ussallığa bir şamandıraya tutunur gibi tutunmaya zorlamıştır ... Ancak bu tasarlanarak kurulmuş [rasyonel] tarihin asıl rolü, varoluşun 'nesnel' bir resmini sunmak değil, kendisinin *mühendislerini*, onu *inşa edenleri* tasarlanamayan ve inşa edilemeyene, anlamsız ve mantıksıza [irrasyonele] batmaktan korumaktır".[368] Eğer doğa ve doğaüstü, kutsal ve dindışı, acı ve sağlık, bedensellik ve ruhsallık, birey ve birey üstü, gerçek ve sanı, rasyonalite ve irrasyonelite, hatta Lewis-Williams gibilerinin normal bilinç durumu ile değişmiş bilinç durumu arasındaki sınırı doğuran şaman ise ve bu şaman kurgusu, Batı tahayyülünün, Sibirya'yı hiçlendirdikten sonra bu hiçleştirmeden ürkenlerin bir mühendisliği nedeniyle ihtiyaç duyduğu bir şey ise, böyle bir tavır neye hizmet eder, hangi ihtiyacı giderir?

Tasarlanamayana, inşa edilemeyene, anlamsız ve mantıksız olana, irrasyonaliteye dair bu soru bizi şamanlık ve püritenlik ilişkisine yönlendirir. Bir yokluk olarak tasarlanan Sibirya karşısında varlığın mekânı olarak düşünülen başka bir coğrafyanın modelliğini de çağrıştırarak. Üstelik şamanlığın etnografik keşfinin rahatlığından çıkıp şamanlığın icadının tekinsizliğiyle yüz yüze kalındığında sığınılacak *psişik* bir "mağara" olarak.

Şamanlığın o sınırdaki icadı, aslında bir anlamda *psukhe*'ye de dairdir ve şamanlık da zaten *psukhe*'ye dairdir.

367 Földényi, *Dostoyevski Sibirya'da Hegel Okuyup Gözyaşlarına Boğuldu*, s. 13-14.

368 Földényi, *Dostoyevski Sibirya'da Hegel Okuyup Gözyaşlarına Boğuldu*, s. 18-19. İtalik aslında.

C. ŞAMANIN PSİŞİK YOLCULUĞU

1. Niye "Rumen Şamanlığı" Yok?

Ginzburg'un daha *Gece Savaşları*'nda ima ettiği, *Ecstasies*'de mekânsal ve zamansal olarak yaymaya çalıştığı, Avrupa'nın şamanlığı yeniden keşfini tütün ile şarap ilişkisi çerçevesinde ve "kültürel filtre" açısından ele alırken de kısaca değindiği, ancak üzerinde durmayı sürekli ertelediğimiz bir konuyla ilgili olan tasarlanamayana, inşa edilemeyene, anlamsız ve mantıksız olana, irrasyonaliteye dair soru, aslında antropolojik ve etnografik şamanlık tartışmalarının bir kalemde silip attığı, tartışmaya bile yanaşmadığı bir meseleyle ilgilidir: Greklerde şaman var mıydı? Yine de bizdeki şamanlık tasvirlerinin (ya da daha ziyade belirli bir etnikleştirme anlayışı içinde yürütülen ve o etnik çerçeveye münhasır kılınmaya çalışılan bir hamleyi de işaret edecek şekilde, şamanlık övgülerinin) nedense hep gözlerden ırak tutmaya çalıştığı bir tartışma olarak Grek şamanlığı tartışmalarının Greklerle ilgili olması meselenin tamamıyla Grekleri ilgilendirdiği anlamına gelmez, mesele Greklerle modern ilişkinin mahiyetine dair olduğu kadar, hatta ondan daha çok *psukhe*'ye dairdir.

Greklerde şamanlık var mıydı sorusuna cevap ararken önce yine Avrupa'yla, ancak bu kez şamanlığın milli kimliklerinin inşa edilmesi bağlamında taşıdığı öneme vurgu yapılan Orta Avrupa'yla ve Balkanlar'la başlayacağız. Önce Eliade'nin Ginzburg'un *benandanti*'sini hangi çerçevede ihata etmeye çalıştığına bakacağız. Akabinde onun Rumen şamanlığı meselesini nasıl kurguladığına değineceğiz. Aslında Eliade'nin bir yandan Hint-Avrupalılık ve diğer yandan da Latinlik ekseninde geliştiğini de göstermeye çalışacağımız bu konudaki değerlendirmelerinden, bir bakıma Greklere nasıl bir *istisna* uygulanmaya çalışıldığını gösterdikten sonra Grek şamanlığına dair tartışmaların seyrini olmasa da mahiyetine dair bazı hususlara dikkat çekmeye çalışacağız. Nihayette şamanlığın icat edildiği sınırı nasıl çizildiğini de gösteren bu tür istisnalaştırmaların, şamanlık literatürünün çok da değinmediği bir hususu, *şamanlıkla rasyonel ve irrasyonel arasındaki hattı çizen prütenlik arasındaki bağlantıları* açığa çıkarmamızı sağlayacak. Bu yolla şamanlığı şarlatanca performansa karşı sanatsal performansla, doğaüstüne karşı doğayla, kutsal olana karşı dindışıyla, esrimeli bir bilince karşı normal bir bilinçle, arkaik bir mite karşı yaratıcı ve sanatsal bir mitle, dahası yeraltına veya yerüstüne karşı yerle ilişkilendiren bir coğrafyanın kendisini nasıl tasarladığını yeniden inşa etme imkânını bulacağız.

I

Ginzburg'un *Gece Savaşları* ile meseleye hem morfolojik ve hem de tarihsel olarak daha şümullü bir cevap aradığı 1989 tarihli *Ectasies*'i arasında geçen zaman içinde, *benandanti* çeşitli yorumlara ve kıyaslamalara konu oldu. Her ne kadar *Gece Savaşları*

genelde cadılık çalışmalarına bir katkı olarak görülse de meselenin şamanlıkla bağlantısı da dikkatlerden kaçmadı. Ginzburg, tarihçileri, antropologları ya da etnologları, hatta halkiyatçıları *benandanti* üzerinden alışılageldik açıklamalar dışında başka izahlar geliştirmeye zorlayan bir tablo ortaya koyuyordu. Zorlanmanın nedenini kısaca iki unsura indirgeyebiliriz: İlki, Ginzburg, Engizisyon'un biçimlendirmeye çalıştığı cadılık anlayışına sığmayan, ancak Aydınlanmacı mantığın ortaçağcıl iktidar mekanizmalarına atfederek ihata edemeyeceği bir inanç ve kültün varlığını gösterir. İkincisi ise, Ginzbug'un şamanlık gibi Avrupa dışında her yerde görülen bir tekniğin tam da Avrupa'da, üstelik tarım kültü olarak var olduğuna dair bir iddiasının olmasıdır. Bu durumda, *benandanti*nin tarım kültü ile literatürde göçebe ve hayvancı toplumların inanç ve örgütlenme biçimi olarak kodlanan şamanlık arasındaki analojik olmayan, gerçek bir ilişki, tanımı gereği, birbirlerini dışlayıcı bir özellikte olmayacak mıdır?

Eliade'nin Ginzburg'un *benandanti*'sine adadığı bir makalesinde meseleye bu cihetten cevap aradığı ve olumsuz bir cevap verdiği görülür. Ancak Ginzburg'la doğrudan bir hesaplaşmaya girmez; bunun yerine cadılığın nasıl yeniden inşa edilebileceği meselesine yönelerek *benandanti*'yi daha geniş bir çerçeve içinde ihata etmeye girişir. Cadılığı hem döneminin Batı kültüründe popülerliği açısından, hem de bu ilginin daha genel çerçevesini oluşturan ezoterizme, okültüzme, hatta gnostizme yönelik genel yönelimler açısından değerlendirmek gerektiğini düşünen Eliade, özellikle 16. ve 17. yüzyıllardaki cadı çılgınlığı başta olmak üzere, Batı cadılığına dönük çalışmalardaki seyri de bu ilginin bir parçası kılar. Ona göre elbette Batı'da cadılık konusunda geçmişten beri gelen bir gelenek vardır ve bunlar cadılık tarihyazımının gelişimini etkilemişlerdir. Ancak son zamanlara kadar cadılığın "köken"ini yerli yerine oturtan çalışmalar ortaya çıkamamıştır. Bu nedenle cadılığın "Hıristiyan-öncesi inanç ve ritüellerle ilişkisi" ile "zındıklık" iddiasıyla mahkûm edilmesi sırasında onlara atfedilen "cadı orjileri" bağlamındaki iki "ihtilaflı" konuya dikkat çekerek, bir dinler tarihçisi olarak tarihyazımındaki yeni eğilimleri *benandanti* bağlamında ihata etmeye girişir.[369] Dikkatleri çekeceği üzere, Eliade'nin her iki bağlamı da, her ne kadar birisi öncesini ve diğeri de neyin Hıristiyani olduğunu belirlemeye dönük bir sorunu içerecek şekilde kurgulasa da, Hıristiyanlıkla alakalıdır.

369 Mircea Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", *History of Religions*, c. 14, no. 3 (1975), 150. Burada Eliade'nin metninin Türkçe çevirisini örneğin "communion"u "mezhep" diye çevirmesi ya da cadılığı "büyücülük" diye karşılaması gibi birtakım tercihleri nedeniyle maalesef kullanmak istemedik. Bkz., Mircea Eliade, "Avrupa Büyücülüğüne Dair Bazı Saptamalar", *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar* içinde, çev. Cem Soydemir, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 96-125.

İlk sorunu Avrupa'daki cadılık araştırmalarının tarihi seyri içine yerleştirmeye çalışan Eliade, cadılığın "köken"ine dair üç aşamalı bir gelişim hattı çizer. İlki 19. yüzyılda cadılığı "papalık ve Engizisyon tarafından yürütülen ortaçağ teolojisinin, kilise örgütlenmesinin ve büyücülük yargılamalarının bir ürünü" olarak kabul eden bir yaklaşımdır. Buna göre, "cadılığı cadılar değil, Engizisyon icat etmiştir" ve bu bağlamda cadılık, 14. yüzyıl ortasında varlık kazanmıştır. Eliade'ye göre bu görüş, "dönemin liberalizmi, rasyonalizmi ve ruhban-karşıtlığı" tarafından belirlenmiş bir çözümdür ve "cadılıkta işaret edilen doğaüstü unsurları dikkate alarak cadıların tarihsel varlığını" reddeder.[370] Başka bir ifadeyle bu görüş, cadılıkta fiili olarak var olan unsurları görmezden gelir ve bu da cadılığın şeytani diye adlandıran teolojik yorumla bir anlamda buluşur. Oysa cadılıkta "doğaüstü" bir şeyler de vardır.

1920'lere kadar cadılık literatürüne hâkim olmuş bu Aydınlanmacı görüşten sonra görülmeye başlayan ikinci "köken" arayışı, cadılığı Hıristiyanlık öncesi bir takım pagan dinlerinin Hıristiyanlık sonrası varlığını sürdürmesine, hatta Hıristiyanlık içinde pagan olarak kurumsallaşmış olmasına atfeder. Dolayısıyla bizde şamanlığı İslâm öncesi inançların İslâm sonrası da varlığını sürdürdüğü bir çerçevede kurgulayanlarla neredeyse benzer şekilde cadılığın "köken"i, "kült-örgütlenme"ye, "görünüşte ihtidadan sonra, asırlarca ayakta kalmış Hıristiyan-öncesi Batı Avrupa paganizm"ine atfedilir. Bu kültik yapı ve paganizm, ister istemez "Hıristiyanlığa karşı ayaklanma içinde" olmayabilir, hatta kendisini Hıristiyani görüntü altında sunabilir.[371] Eliade, bu tek etkene dayalı yorumlamayı de yerinde bulmaz. Bu görüş de cadılığa olumsuz özellikler yüklemekte; üstelik cadıların kötü ruhlarla mücadele ettiğini, hatta kendilerinin değil mücadele ettiklerinin cadı olduklarını iddia ettiğini göz ardı eder. Yine de bu görüşte arkaik bir bereket kültüne atıfta bulunulmasını olumlu görür.

Üçüncü "köken" arayışı ise kabaca 1950'lerden sonra hâkim olmaya başlamıştır. Burada cadılık artık teolojik bir mesele olmaktan çıkmış, "folklor, etnoloji, sosyoloji, psikoloji ve dinler tarihi gibi başka disiplinlerin yardımı olmaksızın" çözülemeyecek bir mesele olarak görülmeye başlanmıştır. Üstelik kendisi gibi dinler tarihçilerinin ellerindeki malzeme "cadılığı yerli yerine oturtmaya uygun"dur. Bu açıdan bakıldığında, artık cadılık dünya sahnesinde hem tarihsel olarak daha derin hem de mekânsal olarak daha yaygın arkaik bir anlamın bir parçası olarak görülür. Örneğin "Hint ve Tibet belgelerinin hızlı bir tetkiki, önyargısız bir okuyucu"ya, "Avrupa cadılığının dini veya siyasal zulmün bir teşekkülü ya da Şeytan'a adanmış

370 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 150-151. Eliade'nin yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar bu liberal-rasyonalist yorum karşısında Engizisyon'un iddialarının "Şeytan'ın gerçekliğini temin ettiği için" geçerli kabul eden aşırı muhafazakâr başka bir hattın varlığından bahsetmesi ise ilginçtir.

371 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 152.

ve kötülüğün yayılmasına yoğunlaşmış şeytani bir mezhep" olmadığını; aksine, "Avrupa cadılığıyla özdeşleşen bütün güçlerin, saygınlıkların ve kutsala hakaretlerin [sacrilege] -Şeytan ve Şabat istisna- Hint-Tibet yogileri ve büyücüleri tarafından da iddia edildiği"ni gösterebilir. Üstelik bu Hintli ve Tibetli yogilerin ve büyücülerin "havada uçtuğu, kendilerini görünmez kıldığı, uzaktan öldürdüğü, iblislere ve hayaletlere hâkim olduğu" iddia edilebilir. Kısacası "bu eksantrik Hint hizipçiler", "Batı Avrupa cadı yargılamalarında bıktırıcı derecede alıntılanan bütün suçları ve korkunç törenleri mağrurca üstlenirler" ve üstelik birçok tiksindirici faaliyette bulunmaktan dolayı övünç duyarlar.[372]

Böylece Hint-Tibet yogileri veya büyücüleri ile Avrupa'daki cadılık arasında bir ilişki kuran Eliade, başka bir yerde açıkladığı bu ilişkinin mahiyetini[373], cadılığın cadılık literatüründe genelde olumsuz özelliklerle resmedilmesine karşı bir veri olarak kullanır. Cadılık, "özellikle Batı ve Orta Avrupa'da, Hıristiyanlık-öncesi dini inançların ve ritüellerin ayakta kalmış" biçimleri olabilir; Engizisyon'un "arkaik bir bereket kültünü Şeytan'a tapınma olarak melunca yanlış yorumlamış" olduğu da söylenebilir. Ancak bir "*bereket kültü*"nün "münhasıran *tahripkâr* amaçlara yönelmiş gizli bir topluluk" olarak yorumlanmasını anlamak zordur.[374] Öyleyse Eliade için cadılar kimdir ve cadılık nedir? Şamanlıkla bir ilişkisi var mıdır?

Ginzbug'un *benandantis*i burada devreye girer. Eliade için *benandanti* söz konusu olduğunda karşımızda "popüler ve arkaik gizli bir bereket kültünün Engizisyon'un baskısı altında salt bir büyüsel ya da kara-büyüsel bir uygulamaya dönüştüğü iyi belgelenmiş bir *processus* örneği" vardır. Üstelik "Ginzburg *benandanti* ile topluluklarını kurtarmak için esrik halde yeraltına inen Litvanyalı kurt adamları şamanlarla haklı olarak kıyaslar".[375] Kısacası, "*benandanti* ile *stregoni* arasındaki savaşın, doğanın yaratıcı güçlerini canlandırmak ve beşerî toplumu da ıslah etmek için tasarlanmış iki karşıt grup arasındaki rekabetlerin ve yarışmaların arkaik bir ritüel senaryosuna kadar uzanması muhtemeldir".[376]

İşte Eliade'nin *benandanti*'yi *bütün bir Avrupa'ya şamil kılınabilecek bir kültün yerel bir yansıması olmaktan çıkararak sadece yerel bir folklorik unsura indirgemesi* bu noktadan sonra başlar. Ona göre, "bu Hıristiyan öncesi senaryo, kaçınılmaz değişmelerle ve bazı

372 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 151.

373 Eliade daha 1936 tarihli yoga üzerine yaptığı bir çalışmada bu ilişkinin mahiyetini açmıştı. Bkz., Mircae Eliade, *Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük*, çev. Ali Berktay, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013), s. 389 ve 403.

374 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 153.

375 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 157.

376 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 155.

asli unsurların kaybedilmesiyle, yalnızca Romanya'da ayakta kalmıştır".[377] Üstelik Rumencede "cadı" yanında "vampir" anlamına da sahip[378] *strigoi* adıyla var olan bu arkaik "senaryo", birkaç açıdan daha Batı Avrupa'daki cadılık konusundan farklıdır. Öncelikle söz konusu "arkaik popüler kültür", "Orta ve Batı Avrupa'dakilerden daha gevşek bir kilise kontrolü altında gelişmiştir". Bunun ilk nedeni, "bütün diğer Doğu Avrupalı Grek-Ortodoks Kiliseleri gibi, Romanya Kilisesi'nin Engizisyon'a benzer bir kuruma sahip olmaması"dır. Elbette "zındıklık" bilinmektedir; ancak sistematik ve kitlesel bir cadı avı hiç olmamıştır. Ayrıca, Rumence bir Roma dili olsa da Orta Çağlar boyunca kiliseye ait ve skolastik Latinceden etkilenmeden kalmış, bu da ona Avrupa cadılığını anlamak için "lingüistik arkaizm" sağlamıştır.[379]

Yine de Rumen *strigoi*sinin veya yine Rumenler arasında görülen benzerlerinin "yalnızca Romanya'da ayakta kalmış" bir "arkaik senaryo" olmasını sağlayan etkenler, yalnızca dil ve kilise farklılıklarıyla izah edilmez. Eliade, "senaryo"da da bazı değişiklikleri işaret eder. Elbette *strigoi* de "zar"la doğmuştur, elbette kendilerini köpek, kedi, at, kurt, domuz gibi hayvan biçimine dönüştürebilmektedirler, elbette belirli gecelerde gezintiye çıkmaktadırlar; ancak *strigoi*, kilitli kapıları geçerek evlere girmek, kurtlarla ya da ayılarla oyunlar oynamak gibi "doğaüstü güçleri"ni sadece iyilik için kullanmazlar, "cadılara özgü bütün kötü şeyleri yapar: İnsanlar ve sığırlara bulaşıcı hastalık yayar, insanları 'bağlar' ya da parçalar, yağmuru 'bağlayarak' kuraklık getirir, ineklerden süt aşırır ve en önemlisi, kötü büyüler yaparlar". Ayrıca "*benandanti* tamamıyla *striga*ya karşı savaşırken, Rumen *strigoi* kendi aralarında savaşır ve savaşları da genel bir ağlama ve uzlaşmayla sonuçlanır". Kısacası, "Rumen cadıları başka birçok Avrupa bölgesinde görülen bir örüntü olarak, hayali seyahatlere ve esrik ritüel savaşa dayalı Hıristiyan öncesi bir senaryonun sahihliğini gösterir".[380] Ancak değişik biçimleri olan[381] Rumen *strigoi*'nin neden Batı Avrupa'dakinden daha sahih bir cadı tablosu ortaya çıkardığı konusu Eliade açısından niye önemlidir? Niye Rumen cadı türleri daha sahihtir?

377 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 164.

378 "Latince 'cadı' demek olan *striga* ... Rumencede ... *strigoi* olmuştur, canlı ya da ölü (bu durumda vampir) olarak 'cadı' demektir". Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", s. 158. Eliade'nin Romanya'daki gençlik yıllarında bir parçası olduğu Demir Muhafız adlı faşist bir grubun lideri Corneliu Codreanu'nun ölümünden sonra hareketi bir *strogoi*ye benzetttiğini bu bağlamda hatırlatmak gerekebilir. Bkz., Matei Calinescu, "Eliade and Ionesco in the Post–World War II Years: Questions of Identity in Exile", *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* içinde, der. Christian K. Wedemeyer ve Wendy Doniger, (Oxford: Oxford University Press, 2010), s. 111.

379 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 158.

380 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 159.

381 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 160-164.

Eliade'ye göre Rumen *strigoi*'si, cadılığın kökenini açıklamak için değil, Batı Avrupa'da cadılığa dönüşen bir sürecin arkasındaki daha arkaik senaryonun tespit edilmesi açısından önemlidir. Rumen *strigoi*'si "Batı Avrupa'da cadılığı ve kara büyüyü üreten *sürecin anlaşılması*na katkı sağlar".[382] Bunu da dört açıdan yapar: İlki, "esasen bereket ve sağlıkla ilgili olan bazı önemli pagan ritüellerin ve inançların sürekliliğiyle ilgili hiçbir kuşkuya" yer olmamasıyla; ikincisi, daha bariz olarak Rumen örneğinde görülen bir biçimde, "böyle mitik-ritüel senaryoların, genç erkekler ve kadınlar tarafından ritüel olarak canlandırılan mitolojik (ve daha sonra da folklorik) figürlerde cisimlendirmiş karşıt, ama birbirini tamamlayan iki güç arasındaki bir savaşı içermesi"yle; üçüncüsü, "bu törensel savaşı bazı durumlarda karşıt grupların uzlaşmasının izleme"siyle; dördüncüsü ve en önemlisi de, senaryolarda "topluluğun [collectivity] bu ritüel ikiye ayrılması"nın "belirli bir ikircikliği içermesi"yle ilgilidir. Özellikle bu son unsur, diğerlerine nazaran daha ilgi çekicidir; çünkü Eliade, Ginzburg'un bir oyun ve performans olarak yeniden inşa ettiği daha kadim bir düzlemi, "her zaman, *kozmik hayat ve bereket sürecini* ifade eden çatışma" olarak görerek; üstelik, "çatışmanın negatif unsurlarını canlandırdığı için" gruplardan birinin, "belirli bir anda ya da belirli durumlarda ... kötülüğün tezahürü olarak yorumlanabilmesi"nden söz ederek yeniden inşa eder.[383] Anlaşılacağı üzere, Eliade'nin tasvirinde, Ginzburg'un *benandanti*'sinin *bereket ritüeli ve tarım kültü, kozmik hayatın sergilendiği bir senaryoya* dönüşür. Başka bir ifadeyle, Ginzburg'ta giderek unutulmuş ve unutanlar tarafından sadece dış kabuğu kalmış inisiyatik bir ritüel, Eliade'de her daim sergilenebilecek bir hüviyete bürünür. Ginzburg'un "kalıntı"sı, Eliade'nin "süreç"inin devridaiminde kendisini sürekli tezahür ettirir.

Ancak nedir hala tekrarlanabilen bu kozmik senaryo? Eliade bunu cadıların suçlandığı zındıklığın aslında yaygın bir itham olduğunu; Batı Avrupa'da cadılığı zındıklıkla suçlayan Hıristiyan çevrelerin kendilerinin de erken dönemlerinde aynı suçla suçlandıklarını;[384] üstelik bu suçlamaların altında yatan ve sürekli klişe olarak tekrarlanan *in loca subterranea* (yeraltında olma, yani şer güçlerle ittifak) veya *lucerna extincta* (ışıkları söndürme ya da orji) gibi ithamların "muhayyel evrenlere" (imaginary universes) ait olduklarından, örneğin Orta Asya'da, Himalaya'da, Rusya'da görülebildiğini[385] belirterek izaha çalışır. Ancak bu, "muhayyel evrenler"e atfedilen, özellikle de "dini ve toplumsal kriz zamanlarında, ekonomik veya kilise baskısı altında, ya kendiliğinden veya Engizisyon yargılamalarının sonucu olarak,

382 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 164; italik eklendi.
383 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 164-165; italik eklendi.
384 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 167.
385 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 167-168.

özellikle kara büyüye doğru yeni bir yönelim kazanmış" popüler inançlar olarak yeniden dirilen[386] ithamların fiili bir gerçekliği olmadığı anlamına gelmez. Elbette örneğin cadılara dair iddialar arasında yer alan "gerçek ya da hayali orjistik uygulamalar" "belirli bir dini örüntü"yü takip etmektedir; elbette var olan dini anlayışa karşı "radikal bir protesto" olarak görülebilecek bir yönleri vardır; elbette bu tür protestolar, günümüzde "gençlik kültürü"nde de "mevcut –dini, ahlaki, toplumsal, siyasal– kurumlara karşı toptan bir hoşnutsuzluk" biçiminde kendisini göstererek, her ne kadar dini özelliğini nadiren sergilese de, nihayette "dini bir boyut" taşıyarak kendisini gösterebilmektedir,[387] lakin bütün bu zamansal ve mekânsal olarak farklı unsurlardan çıkarılacak sonuç, bütün bunların aynı kozmik oyunun bir parçası olarak, "özellikle yıkıcı krizler sırasında muhayyileye dadanan bir saadet"in, evren yaratılmadan önceki "efsanevi 'başlangıçlar'ın kayıp güzelliği"nin yeniden yakalanması umudunu taşımalarıdır. Yani, cadılık suçlamalarının arkasında yatan zındıklık suçlamaları ve "Avrupa cadılığının gerçek ya da hayali orjistik uygulamaları, belirli bir dini örüntüyü" açığa çıkarır[388] ve bu örüntü de başlangıçtaki (ya da yaratılış anındaki) kozmik masumiyete duyulan özlemin bir yansımasıdır.

Dikkatleri çekeceği üzere, Eliade, suçlamalarda "gerçek" bir şeylerin varlığına inanır.[389] Başka bir ifadeyle, "mitsel başlangıçların mesut dönemlerine dini özlem"in "yok edilemez göründüğü"[390] bu kozmik performansta, Avrupa cadılığının teşekkülüne giden *süreci* anlamak için daha sahih bir zemin sağlayan Rumen cadılığında da görüleceği üzere, pozitif ve negatif unsurlar, iyi ve şer güçler birlikte rol oynamaktadırlar. Dolayısıyla "arkaik mitik-ritüelistik" senaryoda dualistik bir yan da vardır ve iyilik ile kötülük, çeşitli kozmik tezahürlerin seyrinde birlikte var olabilmektedirler.

Bu elbette Ginzburg'un *benandanti*'yle kastettiği şey değildir. Ancak bizim için önemli olan husus, şamanlık ile cadılık arasında kurulan ilişkiyi, Eliade'nin daha kozmik bir senaryonun sahnelenmesi içinde kaybettirmesidir. Eğer Batı Avrupa'daki cadılığın, onun daha sahih ve arkaik versiyonu olarak Balkanlardaki Rumen cadılığının sergilediği bazı şamanik özellikleri de haiz unsurlar, kozmik başlangıcın mitik ve ritüelistik sahnelenmesinin yansımalarıysa, şamanlık burada nereye yerleştirilmelidir?

386 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 165.

387 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 172.

388 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 171.

389 "Cadıların şahitliklerinde gizli 'orjileri'yle ilgili olarak *gerçek* ile *muhayyel* arasındaki bir ayrım yapmak, imkânsız değilse de zordur". Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 170.

390 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 169.

Eliade, *Şamanizm*'inde, "Altay veya Sibirya şamanizmi derken kastettiğimiz anlamda bir Hind-Avrupalı şamanizminden söz edilebilir mi?" diye sorar ve ekler: "Bu soruya verilecek yanıt kısmen 'şamanizm' terimine verilecek anlama bağlıdır. Bu sözcükle hangisi olursa olsun bütün esrime olguları ve büyü teknikleri anlaşılıyorsa, elbette Hind-Avrupalılarda da –tekrarlayalım: başka yerlerde ve bütün etnik gruplarda olduğu gibi– birçok 'şamancıl' özelliğe rastlanacaktır". Ancak "sadece çeşitli Hind-Avrupa kavimlerinin ne ölçüde –terimin dar anlamıyla– 'şamancıl' bir ideoloji ve tekniğin izlerini korumuş olduklarını araştırmakla sınırlı" bir bakış açısıyla bakıldığında, "göğe çıkış, hastanın ruhunu geri getirmek ya da ölülere kılavuzluk etmek için yer altına iniş, esrimeli yolculuğa çıkabilmek için 'ruhlar' çağırıp onları bedenine alabilmek, ateşe egemen olmak" gibi "şamanizmin başlıca verilerinden birkaçını doğrulayan" unsurlardır söz konusu olan, bütün bir şamani yapı değil.

Bu daraltılmış arayışa rağmen, başka uyarıları da vardır Eliade'nin. Örneğin, "iki uyarıyı gerekli görüyoruz. Başka kavimler ve başka bölgeler hakkında söylediklerimizi tekrarlayarak belirtelim ki, *herhangi bir Hind-Avrupalı dininde* birkaç şamancıl ögenin bulunması bu dini şamancıl ya da şamanizmin egemenliğinde bir yapıya sahip saymak için yeterli ipucu sağlamaz. İkinci olarak, yine unutmamalıyız ki, şamanizmi diğer 'ilkel' büyücülüklerden ve esrime tekniklerinden özenle ayırt edecek olursak, 'gelişmiş' bir dinin şurasında burasında göze çarpan ya da ortaya çıkarılabilen şamanlık kalıntıları ne kendileri ne de içinde yer aldıkları dinin bütünü hakkında herhangi bir olumsuz değer yargısına gerekçe olamazlar".[391]

Peki ama bütün bu alan daraltmalardan ve üst üste uyarılardan sonra "herhangi bir Hind-Avrupalı dininde" (evet, bir *Hint-Avrupalı dininde*[392]) şamancıl unsurlar bulunabilir mi, mesela Hıristiyan bir azizin aziz olma sürecinde ya da inisiyasyonunda manevi olarak yaşadıklarına dair anlatılarda şamani ögelere rastlanabilir mi? "Ne yazık ki bir Hıristiyan ermişine ifritlerin yaptığı işkenceyi bir şamanınkinden ayırt etmek oldukça kolaysa da, bir şamanla Hıristiyan olmayan bir dinin ermişleri

391 Eliade, *Şamanizm*, 11-412; çevirideki yazıma müdahale etmedim.

392 Tuhaf bir din tanımıdır bu. Ancak Eliade, tanımda hayli ısrarlı görünmektedir. Örneğin Eliade'nin Couliano ile birlikte yazdığı bir sözlükte "Hint-Avrupa dinleri" diye bir girdi vardır. Burada Hint-Avrupa dil ailesinin lingüistik gelişimine kısaca değinildikten sonra, Dumezil'in "Hint-Avrupalıların ilkel toplumunda din adamları, savaşçı ve üretici sınıfları konu alan 'üç fonksiyon teorisi'"ne yönelik kısa bir göndermeden başka bir tarifle karşılaşmayız. Başka bir ifadeyle, *mitoloji din olmuştur*. Bkz., Mircea Eliade ve Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*. Çev. Ali Erbaş, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 151-152. Ayrıca bkz., Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), "George Dumezil ve Hindî-Avrupaî Dinler" adlı bölüm, 35-39.

arasında aynı ayrımı yapmak o kadar kolay olmuyor".[393] Çünkü her ne kadar "Hind-Avrupalı kavimlerin tarih-öncesi ve ön-tarih dönemlerindeki –yani *bu etnik grubun manevi ufku*nun, buraya kadar söz ettiklerimizinkine az-çok benzer olduğu çağlardaki– dinleri hakkında çok az kesin bilgimiz olduğu bir gerçek"se de, onların "çoktan gelişmiş, sistemleşmiş, hatta fosilleşmiş dinler"e sahip oldukları, "az-çok 'arı' [pure] bir halde" mitlerinde ortaya çıkmaktadır. Üstelik, eğer Hint-Avrupalılara Eliade'nin "tipik olarak Sibirya ve Orta Asya'ya özgü bir dinsel olgu" olarak[394] şamanizmi tanımlamasında ana unsur olan ve "şamanlık= esrime tekniği"[395] biçimindeki eşitlikte de kendisini gösteren "sihirsel/ dinsel olgu"[396] ("magico-religious phenomena") nitelendirmesi açısından bakılırsa, her ne kadar "toplumun sihirsel/dinsel yaşamlarında belli bir işlev gören" büyücüler ya da esrikler görülse de, onların "sihirsel/dinsel yaşamlarının başat ögelerinin şamanizmde bulunabileceği"ne ihtimal vermez. Bunu "oldukça beklenmedik bir saptama" olarak gören ve "Hind-Avrupalıların dini de morfolojik olarak ve ana hatlarıyla *Türk-Tatarlarınkine* benzediğine göre"; her iki toplumda da "aynı temel ögeler" olarak "semavi Tanrı'nın üstünlüğü, tanrıçaların, ateş kültünün yokluğu ya da önemsizliği" gibi unsurlar açısından benzerlikler taşıdığına göre,[397] böyle bir imkansızlığı neye dayandırdığını açıklamaya girişen Eliade, "zengin iki olgu"ya dikkat çeker.

Bunlardan birincisi, "Hind-Avrupalıların getirdiği ve G. Dumezil'in araştırmalarıyla parlak biçimde ortaya konan büyük yenilik, yani semavi [ya da *rububi*; *divine*] üçe bölünmedir". Sadece manevi alanı kapsamayan, mesela semayı üç parçaya bölmeyi içermeyen, ayrıca bir kast örgütlenmeleri gibi toplumsal örgütlenme tarzlarına da yansıyan bu olgu, Eliade'ye göre, Hint-Avrupalıların henüz birbirlerinden ayrılmadıkları ve ayrışmadıkları bir dönemde fiili olarak gerçekleştiğinden, bu yapıda her bir bölüm kendisine mahsus bir işlevi ve ona müteallik bir miti haiz olduğundan, evveliyatta "mutlaka şamancıl ideoloji ve deneyimler" içermiş olsa da, bir kez kendisini oluşturan yapıyı "sistematik bir sihirsel/dinsel yaşam tasarımı" içinde üçe böldüğünde, "uzmanlaşmayla ve giderek şamancıl güçlerin sınırlanmasıyla" sonuçlanmıştır. Yani, *Hint-Avrupalılar şamani bir takım esrime tekniklerini ve ona dayalı ideolojiyi terbiye etmişler*; bu tekniklerin ve ideolojinin hayatlarının her alanına yayılmasını engellemişlerdi. "Dumezil'in şemalarını izleyecek olursak, söz konusu

393 Eliade, *Şamanizm*, s. 413; italik eklendi.

394 Eliade, *Şamanizm*, s. 22.

395 Eliade, *Şamanizm*, 23.

396 Eliade, *Şamanizm*, s. 23; ayrıca bkz., Mircae Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, çev. Willard R. Trask, (Princeton: Princeton University Press, 2004), 5.

397 Eliade, *Şamanizm*, 414; italik eklendi ve çeviri değiştirildi; bkz., Eliade, *Shamanism*, 378.

yeniden düzenlenmede şamancıl gelenekler büyük çoğunlukla korkunç Egemen'in [terrifying Sovereign] çevresinde toplanmış"tır.[398] Böylece Eliade, yönetici etrafında toplanmış ruhbanların eliyle, Hint-Avrupalılarda evveliyatta var olan şamani unsurların daha sonra bir iktidar tekniğine dönüştüğünü; bu tekniğin yapısını anlamak içinse mit analizine ihtiyaç duyulduğunu işaret eder.

Hint-Avrupalılar arasında "Sibirya ve Orta Asya'ya özgü bir dinsel olgu" olan bütüncül bir teknik ve ideoloji olarak şamanizm olmamasının ikinci nedeni, onları "–şamanizme verilen önem bakımından– Türk-Tatarlardan ayrı tutmağa katkıda bulunan" örgütlenme biçimine ilişkindir. Hint-Avrupalılarda "tarım ve kent uygarlığı tipindeki eski Doğu ve Akdeniz uygarlıklarından gelen etkiler" vardır ve bunlar "Hind-Avrupalılar üzerinde, doğrudan veya dolaylı biçimde, bu halklar Yakındoğuya doğru yayıldıkça kendini göstermiştir". Kısacası, (tıpkı Golden'ın sathi cilasının jeopolitik bölünmenin Aryan mekanlara gidildikçe ortadan kalmasında olduğu gibi) tarım toplumlarında şamani unsurlar varsa da bunlar yine terbiye edilmişlerdir. Bu nedenle, Eliade'nin başlangıçtaki aksiyomuna dönersek, "bir Hıristiyan ermişine ifritlerin yaptığı işkenceyi bir şamanınkinden ayırdetmek oldukça kolay"dır. Sadece o da değil, mesela Eliade'nin mitolojik egemen arketipi olarak gösterilen "Varuna" ya da yine mitolojik olarak çözümleme alanına dahil edilebilecek "savaşçılara özgü büyüler, Büyük Ana Tanrıçayla ilgili büyüler ve esrime teknikleri ve bir 'tarım gizemciliği'" gibi göstergeler, şamani ögelerin terbiye edilmesinin örneklerine dönüşür ve neticede, bunların "şamanizmle ilgisi" olmadığı hükmüne varılır.[399] Elbette bu Ginzburg'un *benandanti*yle göstermeye çalıştığının tam aksi bir sonuçtur. Yine de Eliade için bunun çok önemi yoktur. Çünkü bundan böyle "kuzey Asya şamanizminin tasarım ve teknikleriyle karşılaştırılmaya elverişli" mitolojik unsurları incelemeye de rahatlıkla geçiş yapılabilir; çünkü artık onların nasıl ihata edilebileceğine ve alanın nasıl "saf" (pure) tutulabileceğine dair bir mantığa ulaşılmıştır.[400]

II

Kuzey Avrupa'daki cadılığın kökenini Romanya'nın en arkaik tarihindeki bazı uygulamalarda bularak Rumenlerin Kuzey Avrupa tarihine dahil oluşlarının mitik bir yolunu bulan Eliade'nin Rumen şamanlığı olup olmadığına dair çözümlemeleri de benzeri bir mantıkla örülüdür ve *aslında Rumen tarihinin arkaik köklerinin nerede*

398 Eliade, *Şamanizm*, 414-415; çeviri değiştirildi; bkz., Eliade, *Shamanism*, 378.

399 Eliade, *Şamanizm*, s. 415.

400 Bu nedenle burada Eliade'nin *Şamanizm* kitabında Hint-Avrupalılar arasında var olan şamanik esrime tekniklerine dair çözümlemelerini içeren Eski Cermenlere, Eski Greklere ya da İskitlere, Kafkaslara ve İranilere veya Eski Hintlilere dair çözümlemelerini incelemeyi gereksiz buluyoruz. Bkz., Eliade, *Şamanizm*, s. 416-466.

aranması gerektiğine, başka bir ifadeyle Rumen milli tarihyazımının Batı Avrupa tarihiyle nasıl eklemlenebileceğine dair zımni imalar içerir. Eliade'nin makalesi, öncelikle 1644-1650 yılları arasında Boğdan'da kalan, Bulgaristan'dan Moldovya'ya kadar göreceli olarak geniş bir bölgenin başpiskoposu olarak hizmet gören Katolik Kilisesi idarecisi Marcus Bandinus'un yazdığı gezi notlarında bölgeye dair anlattığı bazı gözlemlere ve onunla ilgili sonraki literatüre, ikinci olarak da bazı Rumen bölgelerinde kadınların Hıristiyanlıkla iç içe geçmiş bazı esrime tekniklerine dair rivayetlere dayanır. Modern dönemde bazı Macar halkbilimcilerinin Bandinus'un gezi notlarını özellikle Moldova'daki bazı "büyü uygulamalarının 'şamani' niteliğine" dikkat çektiği şeklinde yorumladığına değinen Eliade, önce Bandinus'un metnine başvurur ve sonra da bu metinde anlatılanların "şamani" boyutunun nasıl anlaşılabileceğine dair açıklamalar yapar.[401] Böylece bölgede görülen ya da gözlenen ritüellerin şamanlıkla kıyaslamasını yaparak bunların şamani olup olmadıklarını, değillerse ne tür bir niteliği haiz olduklarını belirlemeye çalışır.

Kendisinden uzunca bir alıntı yapmak gerekecek Bandinus, *incantatores* ve *incantatrices* tarafından uygulanan ritüeli şöyle tasvir eder:

> İtalya'da işinin ehli ve aynı zamanda kutsal olan hekimler ne kadar değerliyse, burada da *incantatores* ve *incantatrices* neredeyse aynı denli değerli. Büyü ya da bunun gibi kötücül teknikleri uygulamak ya da öğrenmek herkes için serbest ve onur vesilesi ... Eskilerin, eski *vates*ler (kâhinler) hakkında naklettiği bilgileri bu bölgedeki yerel uygulamalarda görmek mümkün: *Incantatores* geleceğe dair haber vermek istediklerinde, oldukları yerde kalıp sessizce düşünceye dalar, başlarını sallaya sallaya, gözlerini döndüre döndüre, belli belirsiz bir şeyler söyleyerek, kaşlarını çatarak, yüzlerini buruşturarak, ifadelerini değiştirerek, ellerini ayaklarını oynatarak ve bütün bedenlerini titreterek bir süre ayakta dururlar, sonra kendilerini yere atarlar, ellerini açıp ayaklarını yayarak ölü gibi bir saat boyunca (bazen üç dört saat boyunca) öyle hareketsiz kalırlar. Kendilerine gelirken de seyircilere korkunç bir manzara yaşatırlar: İlkin bütün uzuvlarını titrete titrete, yavaş yavaş yerden doğrulurlar, sonra adete yeraltının öç tanrıları tarafından ele geçirilmiş gibi bütün uzuvlarını, bütün eklemlerini kıvırıp bükmeye başlarlar; sanırsın bedenlerinde tek bir kemik bile yok. Ardından sanki bir uykudan uyanıyormuş havasına bürünüp kehanette bulunur gibi düşlerini anlatırlar.[402]

401 Eliade, Bandinus'un köylülerin vebadan korunmak için uyguladıkları bazı ritüellere dair gözlemleri ile bazı modern halkbilimciler Romanya'da Pentakost yortusu sırasında bazı kadınların içine girdikleri esrime tekniklerini şamanlığa benzetmesini de incelemesine dahil eder. Ancak mantığı aynı olduğu için burada bu son iki örneği değerlendirmeye gerek duymadık.

402 Mircea Eliade, "Rumenlerde 'Şamanizm' Var mı?", *Zalmoksis'ten Cengiz Han'a* içinde, s. 249. Eliade'nin bu çalışmasının İngilizce çevirisinde Bandinus'tan aktarılan uzunca pasajın yalnızca Latincesi yer alıyor, Türkçe çeviride ise Latince pasaj de çevrilmiş; ancak burada teknik bir

Birkaç saat boyunca hareketsiz kalma ve son kısımda da kehanette bulunma olmasa modern bir dans performansında yapılanları da andıran *incantatores* ve *incantatrices* denilen göstericilerin Bandinus tarafından İtalya'da saygın ve kutsal addedilen hekimlere benzetilmesinin nedeni ise yöre halkının sadece hastalıkları için değil, neredeyse her başı sıkıştıklarında onlara başvurmasıdır.

Bandinus'un metninden *incantatores* ve *incantatrices* denilen büyücülerin tasviri Eliade'ye göre gerçekten de şamanidir: "Bu esrime biçimi 'şamani' diye nitelendirilebilir". Ancak Eliade hemen "hem Sibirya'da hem Orta Asya'da hem de başka yerlerde dar anlamda şamanizmin ayırdedici niteliğini" oluşturan "bu esrime tekniği"nin yapılış amacına geçer: "Genelde şamanizmin hüküm sürdüğü tüm bölgelerde, şaman ya tanrılarla buluşmak üzere gökyüzüne çıkmak ya da hastanın yolunu kaybetmiş veya cinler [demonlar] tarafından çalınmış ve Ölüler Diyarı'nda [underworld] esir olarak tutulan ruhunu [soul] bulup bedene geri getirmek için esrime içine girer; bir diğer amaç da ölmüş birini ölüler diyarına götürmek olabilir". Üstelik şamanın kendine özgü kıyafetleri, araç gereçleri, "hayvan donuna girme [turn to animal] ve bu biçim altında öteki büyücülerle dövüşebilme yeteneği" gibi özellikleri de vardır.[403]

Bütün bu özelliklere bakıldığında Eliade'nin yargısı kesindir: "Rumen eyaletlerinde bilinen çok çeşitli 'büyücüler' [sorcerer] ile 'şifacılar'da şamanizmin bu oluşturucu unsurlarından hiçbiri bulgulanmamıştır". O zaman Bandinus'un neredeyse Eliade'nin şamanlara dair kitabını asırlar öncesinden öngörerek aktardığı ritüelin kaynağı ile Rumen büyücülerinin kaynağı gibi iki önemli soru ortaya çıkar. Eliade ilkini Rumen kimliğini saflaştırarak yapar: "Bandinus'un Moldovya'da karşılaştığı *incantatores*'in Rumenler değil, Çangöler (Moldav Karpatları'nda yaşayan Macar halkı) olduğunu sanıyoruz". Yani, *incantatores*'i, aslında modern dönemde ulusal kimliklerini yeniden inşa etmek için başka şeyler yanında şamanlığı da kurucu bir unsur olarak kullanan Macarlara havale eder. Dolayısıyla Eliade'nin kendi tasvir ettiği biçimiyle dahi şamanizme özgü olan bütün unsurlar, *Rumenler arasında değil*, "tüm Türk, Fin-Ugor ve Sibirya halklarında" bulgulanmaktadır ve Bandinus'un

tabir olarak kabul etmemiz gerekecek *incantatores* ve *incantatrices*, sırasıyla "büyücüler ve cadılar" şekline çevrilmiş. Aynı işi yapan kadın ve erkekleri, kadınları "cadı", erkekleri de "büyücü" diye vasıflandırarak çevirmek sanki yorum olduğundan Latince metinle uyumlu bir biçimde çeviriyi değiştirerek bunları orijinal adlarla verdik. Eliade'nin metninin İngilizce çevirisi için bkz., Mircea Eliade, *Zalmoxis The Vanishing God : Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*, çev. Willard R. Trask, (University of Chicago Press, Chicago: 1972), s. 191-203. Aşağıda kitabın Türkçesinden alıntılarda köşeli parantez içindeki eklemeler İngilizce çevirisine danışılarak yapılmıştır.

403 Eliade, "Rumenlerde 'Şamanizm' Var mı?", s. 250.

gözlemlediği ritüel de Macar kültürünün "temel dinsel-büyüsel unsurlarından biri"dir. Kısacası, "Macarlar Asya'dan bugün yaşadıkları bölgeye gelirken şamanizmi de beraberlerinde getirmişlerdir".[404]

O zaman Rumenler arasında görülen "büyücüler"in kaynağı nedir? Belki bunların benzerlerine Orta Asya ve Sibirya'da rastlanıyor olabilir. Ama asıl kaynak başka yerdedir: Bu tür uygulamaların hatırı sayılır miktarda çoğunluğunun kaynağı "Güneydoğu Avrupa ve Akdeniz'dedir ve kökenlerinin de antik Yakındoğu'da aranması gerekir. Rumen efsun kaidelerinin arkaizmi ve özellikle de *'halk' tipi değil seçkinlere [learned] mahsus bir kaynağa bağımlı oluşları*, Orta Asya şamanizmi etkisini de ihtimal dışı bırakmaktadır".[405]

Belki *ulusal bir gururu* yansıtan bu hükmün bir kusuru vardır yalnız. Eliade, Bandinus'un metninde geçen bir benzetmeyi, Rumenleri Akdeniz dünyasına bağlayan arkaik bir geçmişi inşa edebilmek için tahrip eder. Bandinus, *incantatores* ve *incantatrices*'i sadece İtalya'da kutsal ve değerli addedilen hekimlere benzetmez, onların eskilerin "vatesler" (*vatibus*) denilen kahinlere de benzediğinden bahseder. Eliade Bandinus'un bu benzetmeyi yapmasını, *incantatores* ve *incantatrices*'i betimlerken antik bazı edebi klişeleri bilinçsizce kullanmasına bağlar.[406] Ancak sorun sadece şamani birtakım hususiyetler taşıyan bir ritüelin tasvirinde bir takım edebi klişelerin kullanıldığını iddia etmekle halledilebilecek gibi değildir. Sorun, folklorik katmanlarda bulunmayan, ancak seçkin ve bilgili kesimler arasında geçerli olan, Sibirya'dan ve Orta Asya'dan Avrupa'ya taşınmış şamanizme de benzemeyen uygulamaların benzer oldukları hallerde bile nasıl diğerlerinden ayırt edilebilecekleri sorusu etrafında döner.

Açıkçası bu sorun bizi tekrar Ginzburg'un cismaniliğine götürür ve soruyu cismanilik üzerinden değil, onun "öte"si üzerinden yeniden sormaya sevkeder: Gerçekten şamanlık ile her ne kadar ona bazı açılardan benzese de kaynağı farklı olduğundan onunla özdeşleştirilemeyecek benzeri uygulamaların bu kadar rahatlıkla (hatta neredeyse klişeye dönmüş tariflerle) ayrıştırılmasını sağlayan mekanizma nedir? Neden Eliade, şamanı, "ya tanrılarla buluşmak üzere gökyüzüne çıkmak ya da hastanın yolunu kaybetmiş veya cinler [demonlar] tarafından çalınmış ve Ölüler Diyarı'nda [underworld] esir olarak tutulan ruhunu [soul] bulup bedene geri getirmek için esrime içine girer; bir diğer amaç da ölmüş birini ölüler diyarına götürmek olabilir" diye tanımlarken aslında Ginzburg'un cismaniliğin "öte"si olarak hem mekânsal hem de zamansal olarak yaydığı bir meselede bu kadar kolay ve rahat bir biçimde "yeraltı"

404 Eliade, "Rumenlerde 'Şamanizm' Var mı?", s. 251-252.
405 Eliade, "Rumenlerde 'Şamanizm' Var mı?", s. 263, çeviri hafifçe değiştirildi ve italik eklendi.
406 Eliade, "Rumenlerde 'Şamanizm' Var mı?", s. 250.

ve "yerüstü" dünyalardan bahsedebilmektedir? Eğer yerin altı ve üstü meselesinin kaynağı, Mann'ın mitikleştirilerek sanatsal bir çerçeveye yerleştirilmiş bir performans kaynağı olarak "birey üstü" katmanlarının Haşlakoğlu ile Lewis-Williams'ın şaman tasvirlerinde karşılaştığımız bir sınırda olma hali biçiminde tasvir ettiği ve onsekizinci yüzyıldan itibaren giderek şekillenmeye başlamış birtakım ikiliklerin eklenmesiyle oluştuğunu gördüğümüz tezahürlerinin bir neticesi değilse, başka ne olabilir? Sahiden Eliade ve benzerleri yeraltı ve yerüstü gibi birtakım dünyaların varlığına inanmakta, ancak şamanların onları örneği Batılılardan farklı tecrübe ettiklerini mi düşünmektedir? Öyleyse böyle bir düşünce nasıl biçimlenmiştir?

Bu tür sorular bizi ilahlara, demonlara, yeraltına (Hades'e) ve yerüstüne (Olimpos'a) gidiş-gelişlere ve en önemlisi de seyahat ettiği söylenen "ruh"un ne olduğu sorusuna yönlendirir. Bu yönlendirmenin ele alındığı bir tartışma da vardır: *Bir Grek şamanlığı var mıdır?* Ginzburg'un *Gece Savaşları*'ndan itibaren yaptığı çözümlemeler de bu tür tarihsel, antropolojik ya da etnografik çalışmalardan ayrı bir minvalde, Haşlakoğlu ile Lewis-Williams'ın nihayette mağara metaforunu bir biçimde kullanmak durumunda kalan denebilirse daha bilişsel temelli olarak ilerleyen araştırmalarda da böyle bir soru kendiliğinden ortaya çıkmış görünür. Ancak Grek şamanizmi tartışmalarının da bir tarihi vardır ve tuhaf bir biçimde tartışmanın ekseni, yine İskitler üzerinden Orta Asya'ya ve Sibirya'ya uzanır. Örneğin Eliade, Ginzburg'un nihayette var olan bir katmanın hatırlatıcısı olabileceği için önemsediğini gördüğümüz bu durumu, bazı yazarların şamani tekniklerin ve mitolojilerin Avrupa'ya ve Grek dünyasına gelişinin, literatürde genelde kabul edildiği üzere, Çanakkale Boğazı ve Karadeniz'deki bazı Grek kolonilerinin Trakya ve İskit halklarıyla irtibatından dolayı ortaya çıkmış bir mesele olarak açıklamayı bile yeterli bulmaz. Ona göre, bu sorun "şaman" ve "şamanizm" terimlerine birçok anlam verilmesinden kaynaklanmak yanında, temelde şamanizmin Orta Asya ve Sibirya kaynaklı bir uygulama olmasının unutulmasından doğmaktadır: "Şaman, kusursuz bir esrime üstadıdır"; ancak her esrime şamanizm değildir, çünkü "arkaik ve geleneksel dinler düzleminde esrime, ruhun göğe uçuşu veya yeryüzünde başıboş dolaşması ya da yeraltı diyarına, ölülerin arasına inişi anlamına gelir". Oysa Grek şamanizmi tartışmalarının aracısı olarak işlev gören, bu bağlamda "Orpheus, Abaris, Aristeas, Hermetimus, hatta Pythagoras ve Parmenides" gibi isimlerle birlikte anılan Trakyalı Zalmoksis'in en ayırt edici unsuru, (şölenlerin verildiği mekânlar olarak) "*andreon* ve şölenler, 'yeraltındaki ev'e gizlenme ve dört yıl sonra yeniden görünme, ruhun 'ölümsüzleştirilmesi' ve başka dünyada mutlu bir hayata ilişkin öğreti", onu şamana değil, "*mysterion*'lara yaklaştırır".[407]

407 Mircea Eliade, "Zalmoksis", *Zalmoksis'ten Cengiz Han'a* içinde, s. 63-64; alıntı yaptığımız altbölümün başlığının "Yunan Şamanizmi" olduğunu hatırlatalım.

Böylece *Eliade'de sadece Sibirya'dan Avrupa'ya bir taşınma ve etkilenme bağlamıyla sınırlı kalmayan, dolayısıyla Avrupa-Sibirya karşıtlaşması biçimiyle de yetinmeyen, ayrıca ruhlar diyarını da bölen bir ayrımla karşı karşıya olduğumuzu fark ederiz.* Bir yanda esrime ile girilen yeraltı ve yerüstü ruhlar diyarı vardır ve aktörü şamandır, diğer yanda da ruhun ölümsüzlüğüne ve öte dünyada bir hayata inanç diyarı vardır. Monoteistik diye tasnif edilen dinlerdeki inançla kıyaslanması pek kabil olmayan bu ikinci diyarın aktörü ise, Eliade değinmez ama ilginç biçimde "ruh"tur.

Elbette Eliade'nin yaptığı tasnif de kendi ifadesini kendisine karşı kullanırsak, hayli klişedir ve örneğin, ama sadece örneğin, Homeros'un *Odysseia*'sında Odysseus'un Troya'dan sonra İthaka'ya geri dönüşü anlatılırken onun ölüler diyarı Hades'e yaptığı ziyareti ve bu ziyarette karşılaştığı gölgeler (*eidelon*) halindeki ölülerin ruhlarıyla karşılaşmasını[408] tasnifin içinde kaybeder. Eliade'nin Rumen gururunu okşamak için şamanlığı Rumenlere yakıştıramaması ve Rumenlerin arkaik geçmişini Akdeniz'in Grek dünyasına bağlaması, aslında şamanlıkla ilgili başka bir meselenin tartışılmasına kapı aralar.

2. Şamanlık ve *Psukhe*

Grekler arasında şamanlık olup olmadığı konusundaki tartışmalarının iki eksende ilerlediği ve dolayısıyla "ruh" anlayışları üzerindeki tezlerde de bu eksenlerin izlerinin bulunduğu görülür. İlki bugün "ruh" dediğimiz ve *psik*olojiden *psik*analize, *psik*onörolojiden *psik*iyatriye sadece tababetle sınırlı kalmayan ve geniş bir bilimsel bir alanı ilgilendiren, bu geniş alana adını da veren Grekçe kelime *psukhe*'nin Greklerin o günden bugüne kadar uzanan bütün bir Batı düşüncesinin teşekkülünden değişimine ve gelişimine kadar temelinde yer alan kendine özgü bir karaktere sahip bir buluşu olduğu yönündedir. Bu anlamıyla, Greklerin *psukhe*'si sadece bu kendine özgülüğü içermekle kalmaz, onu aynı zamanda başka diyarlardaki "ruh"a ya da "ruhlar"a dair benzeri görüşlerden ayırır. İkinci eksen, bu gelişime eklenebilecek etkileri de hesaba katar ve böylece hem Greklerdeki gelişimi ve hem de bugüne uzanan bir değişim ve dönüşüm hattını Museviliği, Roma dünyasını ya da Latinliği, Hıristiyanlığı, Cermenik etkileri, Hint-Avrupalılığı, modern sekülerleşmeyi ve nihayette de bilimlerde ortaya çıkan anlayışları da içerecek şekilde yayar. Anlaşılacağı üzere, aslında her iki eksen de bir biçimde iç içe geçmiştir ve ikisi de *psukhe*'den başlar. Üstelik devasa bir literatüre de sahiptir ve bu nedenle kolayca ihata edilebilecek bir tarafı yoktur.

Yine de *psukhe*'den (Greklerle bağlantılı bir bağlamda ifade ettiğimizi unutmamak kaydıyla) Museviliğin *nef(e)s*'ine, Latinlerin *anime*'sinden milli dillerin ortaya çıkışıyla

408 Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2020), s. 180-205. Ziyaret Thebaili Teiresias'ın ruhuna danışmak maksadıyla gerçekleştirilir, ancak Odysseua, kendi annesininki de dahil birçok ruhla karşılaşır.

şekillenmeye başlayan ve şimdi İngilizcedeki kullanılan karşılığıyla *soul*'a (ve onun Almancadaki benzeri *seele*'ye), Aydınlanmacı ikiliklerin ortaya çıkışıyla biçimlenmeye başlayan Fransızların *cogito*'sundan Almanların saltık ve evrensel olduğu iddiasındaki *Geist*'ına, Fransızlar ile diğer Avrupalılar arasındaki kimi zaman benzer kimi zaman da farklı içeriklerle karşımıza çıkan *spirit*'ten metafiziksel olduğu iddiası edilen kavramlardan kurtulmak amacıyla ön plana çıkarılan, ama en azından başlangıç noktası itibarıyla neredeyse *psukhe*'ye eşdeğer bir anlamda kullanılan *mind*'a kadar uzanan bu geniş ve aslında kapsamı itibarıyla ihata edilmesi güç alanı şamanlıkla bağlantılı bir biçimde ele almak için, Grek *psukhe*'sinin kendisine özgü özellikleri ile onun dışardan gelen etkilerle değişip dönüşmesi arasında birincisini ruhanileştiren ve ikincisini de şahsileştiren bir hattan bahsetmek, Eliade'nin (ve aslında onun gibi birçoklarının) Hint-Avrupalı bir diyarı niye şamanlıktan azade kılmaya çalıştığını ve Rumenlerde şaman olamayacağını göstermek için niye onların tarihlerini Sibirya ve Orta Asya yerine Güneydoğu Avrupa ve Akdeniz'i işaret ederek kurgulamaya çalıştığını anlamamızı kolaylaştırabilir. Burada "ruhani"yi hem (*psukhe*'den *anime*'yi ve sonraki farklı biçimlerini da kapsayacak bir şekilde) *ruhla ilgili* anlamında, hem de aslında Greklerde dahi eklesiyastik (yani, sonradan kiliseye ait anlamına bürünse de Grekçedeki Hıristiyanlık öncesi anlamıyla *topluluğa ait* olan karşılığında bir eklesiyastik) çerçeve içinde kullandığımızı özenle belirtmek gerek. Başka bir ifadeyle, *psukhe*'nin anlamı tek tek bireylerden bahsedildiğinde dahi hep bireyi aşar, Mann gibi ifade etmek gerekirse, "birey üstü"nü işaret eder ve dolayısıyla aslında neyin Grek (ya da Batılı) olduğunu, neyin de olmadığını belirlemek için en derinlerde yatan bir katmandan en yüzeyde gezinen kültürel şekillenmelere kadar neredeyse topluluğa ait her şeyi kapsar; tekrar etmek gerekirse, bireyden bahsedildiğinde dahi.

Bu nedenle örneğin, ama sadece örneğin, *Odysseia*'da Odysseus'un ölüler diyarı Hades'e yaptığı ziyarette karşılaştığı ruhların ne olduğunu anlamak için Homeros'da *psukhe*'nin ne ifade ettiğini araştırmaya girişiğimizde, ne yazık ki çok da tutarlı bir şekilde resmedilmemiş bir alana girdiğimizi baştan belirtmemiz yerinde olacaktır. Lakin (bu çalışma ekseninde ele alacağımız kaynaklar itibarıyla belirtmek gerekirse) Erwin Rohde'nin muazzam, ama neredeyse her adımında kendine özgü bir Greklik de kurgulayan ve rasyonel olma çerçevesinde kurgulanan bu Greklikle uyuşmayan unsurlarla karşılaştığında onları hemen Homeros öncesinden "kalıntılar"a veya dışardan gelen etkilere bağlayan *psukhe*'sinden bir Grek şamanizmi olduğuna inanan E. R. Dodds'un *The Greeks and the Irrational*'inde bu şamanizmin dışardan etkiyle birlikte rasyonel-irrasyonel arasındaki ilişkide aranması gerektiğini öne süren çalışmasına, F. M. Cornford'un olası Grek şamanlığını esinlenme ile deneycilik arasına bir yere yerleştirdiği *Bilgeliğin Başlangıcı*'ndan Jan N. Bremmer'in Greklerde şamanizm

olmadığını ileri süren, bunu da ancak şamanlık çalışmalarından elde edilen ruhlara dair bir görüşü Greklerde ruh konusuna bağlayarak Grekleri yabancı halklardan farklı bir şekilde kurgulayan *The Early Greek Concept of the Soul*'una kadar yapılan araştırmalar, Homeros'da *psukhe*'ye dair tutarlı bir görüş olduğu zannından yola çıkar. Öyle ki ister *İlyada*'dan olsun, isterse de *Odysseia*'dan bütün örneklerde Homeros'un aslında onu bir şahsa bağlayan bir bağlamda kullanıldığı görülmesine rağmen, sanki Homeros Greklerin *psukhe* anlayışının bir temsilcisiymiş gibi, nihayette bir topluluğa (Greklere) dair bir *psukhe* kavramı çıkarılmaya çalışılır ve başka Grek toplumlar da, Greklerden başka toplumlar da Homerosçu *psukhe* anlayışıyla kıyaslanır.

Bu nedenle ilginçtir ki Greklerde de şamanizm olduğunu düşünenler dahi olmadığını düşünenlerle aynı bağlam içine düşerek, Eliade'nin yaptığını gördüğümüz gibi, araya Dionysus gibi isimlerin de katılmasıyla, "Orpheus, Abaris, Aristeas, Hermetimus, hatta Pythagoras ve Parmenides" isimlerini öne sürerek, onların *şahsi psukhe* anlayışlarını gündeme getirir ve böylece (denebilirse elbette) Homerosçu bir *topluluğa ait psukhe*'den niye farklılaştıklarını ele almaya başlar. Dolayısıyla yukarıda çizdiğimiz iki eksenin ayrım hattı, *psukhe* anlayışlarında bir esinlenmeyle veya etkilenmeyle oluşmaya başlayan dönüşüm ya da değişim değil, neyin Grek, neyin de Grek olmayan olduğuna dair zımnî kabuldür. Bu kabul çerçevesinde topluluğa ait genel anlayış ile etkilenmeyle oluşmuş şahsi anlayışlar arasında sonradan şahsi anlayışlar da harici ya da yaban bir topluluğa ait kılınmak kaydıyla bir ayrım yapılarak Greklere ait *psukhe* koruma altına alınır.

I

En tipik örnek Rohde'nin aslında modern çalışmalar üzerinde derin bir belirleyiciliği olmuş, en sıkı eleştirmenlerinin bile Nietzscheci olmakla suçlamaktan öteye gidemediği, oysa *basit ve temel bir analitik analizle bütün yapısı sökülebilecek ve dolayısıyla sadece bu çalışmada değil, Greklerdeki ruh anlayışlarına dair neredeyse bütün Batılı çalışmalarda var olan çelişkiler* ortaya serilebilecek *psukhe* çalışmasının hemen başında görülür. Rohde, Homeros'un şiirlerinde *psukhe*'nin anlamları üzerinde durmaya, onun modernlerin kullandığı şekilde "'beden'e karşı 'zihin' [*Geist*]" olarak adlandırılabilecek bir şey olmadığını göstermekle başlar.[409] Aslında burada ne bedenden ne de Ginzburg'un

409 Erwin Rohde, *Psykhe*, s. 53. Burada *Geist*'in Türkçeye "zihin" olarak çevrilmesinin, Batı dillerinde "ruh"la ilgili kavramların karışıklığından kaynaklandığı iddia edilebilse de, bir ölçüde çevirmenin de tercihidir: "Rohde eserin başlığında yer alan *psukhe*'yi Almanca *Seele* ile eşanlamlı olarak kullanır ve her ikisini de *Geist*'ten ... ayırt eder, ancak her iki sözcük başka bağlamlarda neredeyse eşanlamlı olarak kullanılmış gibi görünmektedir. *Seele* münhasıran, *Geist* ise bazen 'ruh' (*geistig* ise 'ruhsal ya da 'zihinsel') olarak çevrilmiş"tir. Bkz., Özgüç Orhan, "Terimlere Dair Açıklama", Rohde, *Psykhe* içinde, s. 21. Bizce *Geist*'in "zihin" diye

kullandığı anlamda cismaniliğin "öte"sinde ne varsa ondan bahsedilir. Burada "beden" de *Geist*'ın tam karşılığı olmadığını belirtmemiz gereken "zihin" de *psukhe* konusunda aşikâr bir kavrayışın olmadığının göstergeleridir.

Yine de Rohde'nin *psukhe*'nin *Geist* olmadığının belirtilmesi, Grekleri algılama biçiminden bağımsız olmadığından terime getirdiği kısıtlama sadece modern dönemle de sınırlanamaz. Çünkü Rohde'ye göre Grekler gibi cismani olan ya da algılaması "tensel olan bir halkın"[410] evladı Homeros'ta bu cismaniliğe veya tenselliğe aykırı bir şeyler bulmak güçtür. Demek ki aslında ortada "neden" yoksa da bedeni veya cismani bir şeyden bahsedilmektedir. Bu nedenle Rohde, Homeros'u, olabildiğince rasyonel olarak takdim ederek bir kelimeyi başka bir kelimeyle ikame eden mutat Batılı tavırlardan birini benimser. Bu durumda rasyonel olmayan haller ise ya Homeros öncesi dönemlerin Homeros'a uzanan (aşağıda Tylor'un animizm görüşüyle de bağlantılı bir anlamı haiz olduğunu göreceğimiz) "kalıntılar"ı veya yabancı halklardan gelen etkilenme neticesi ortaya çıkan irrasyonel durumlardır. Ancak söylediklerine bakıldığında Rohde'nin hem *İlyada*'da hem de *Odysseia*'da *psukhe*'den bahsedildiği yerleri, bedene karşı zihin (ya da genel anlamıyla "ruh") gibi ya da benzeri bir ikilem içinde değil, bedenle ilişkili bir çerçevede yorumlaması beklenir; fakat durum hiç de öyle değildir. Çünkü *psukhe, şaşırtıcı bir biçimde, bedene ait olmayan bir şey olarak sunulur*. Yani, *psukhe*, bedene karşı zihin (ya da tin veya ruh) gibi bir şey değilse de, yine de bedene ait olmayan bir şey, bedenden başka bir şeydir; Ginzburg gibi ifade edecek olursak, bedenselliğin, tenselliğin veya cismaniliğin her hâlükârda "öte"sidir.

Bu nasıl mümkün olabilmiştir? Bu mümkün olabilmiştir, çünkü Rohde'nin (aslında genel olarak Batı düşüncesinin) ölümlü birer varlık olarak insanlar yanında beşerî hususiyetler taşısalar da onlardan ayrı birer düzlemi olan kahramanlarla ve ilahlarla dolu *İlyada*'yı ve *Odysseia*''yı okuma biçiminde *psukhe*, öncelikle, *zımnî olarak*, beşer üstü varlıklar ile ölümlü varlıkları birbirine bağlayan bir unsur olarak ortaya çıkar. Rohde (ve genel olarak Batı düşüncesi) bunu açıkça ilan etmeden, zımnen yaparlar; çünkü hem rasyonel bir halk olarak Greklerin diğer ilkel halklara dair antropolojik veya etnografik olarak üretilmiş bilgiden farklı bir yere konması gerekmektedir hem de onlardaki en azından rasyonel bir Grek düşüncesi ortaya çıkmadan önceki ilkel dönemlerden gelen ya da yabanıl unsurların etkilemesiyle oluşan bir "kalıntı"ya veya etkiye başvurmadan bunun yapılamayacağı aşikârdır. Dolayısıyla *psukhe*'nin hem beşerle alakalı bir şekilde, ama beşer üstünü ilgilendiren bir şey olarak açıklanması,

çevrilmesi çok kuşkuludur; ancak kimi zaman "tin"de dair önerilen karşılıklar olmasına rağmen *Geist*'a Türkçe bir karşılık önermek zordur. Diğer karşılıkları gibi zorlama bir karşılık önermek gerekseydik, *Geist*'e feyiz ve lütuf anlamları ağırlıklı olacak şekilde "kut" derdik.

410 Rohde, *Psykhe*, s. 57.

Greklerdeki akla hayale sığmaz birçok unsurun, hadisenin, tanzimin, rasyonel olana sığmayan birçok irrasyonel şeyin açıklanmasını kolaylaştırır, hem de bunu *psukhe*'yi Greklere özgü bir şey olmaktan çıkarmadan yapmayı sağlar. *Psukhe* bir kaldıraçtır Rohde için, henüz Platon'nun veya Aristo'nun ufukta olmadığı *Homeroscu dünyada Grek olan ile Grek olmayanı, rasyonel ile irrasyoneli tanzim eden, ikincisini ilkine nakleden Grekçe bir kaldıraç ya da bir metafor, bir vasıtadır.*

Öyleyse ölümlü Grekler için bedenin karşısında olmayan, ama ona da ait olmayan bir "öte" olarak varsayılan *psukhe* nedir? Rohde, beşer ile beşer üstü arasında *psukhe* üzerinden yapılacak bir tanzimde ikincisinin ilkinin rasyonel bir uzantısı olduğunu, en azından Grekler için olmasa da modern dönemin Grek uzmanları için rasyonel olarak açıklanabilecek bir zeminde geliştiğini gösterir bir açıklamaya girişir. Rohde'nin beşer üstü kahramanlar ve ilahlar için de bir açıklama modeli olarak başlangıç noktası haline getirdiği ölümlü insanların bedeniyle ilişkisi bakımından *psukhe* aslında bedendeki bir gölge ya da "suret" (*eidolon*) gibidir;[411] ancak sanki *ikinci bir benlik* gibi bedende ikamet etmesine rağmen, bedene ait olmadığından ya baygınlık, uyku ve benzeri bilinçsiz hallerde geçici süreliğine veya ölümde olduğu gibi ebediyen bedenden ayrılabilir. Ölüm olmadan, sadece baygınlık ya da uyku gibi hallerde bedenden ayrıldığında *psukhe*'nin nereye gittiği bilinmez: Bu tür "'baygınlık' anlarında, Grek düşüncesine ve bizzat Homeroscu ifadeye göre, '*psukhe* bedeni terk etmiştir'. Peki nereye gitmiştir? Hiç kimse bilmez".[412] Ancak ölümle birlikte bedeni terk ettiğinde gittiği yerin bir adı vardır: Hades. Hades'i Rohde, "bedenin yaşamı boyunca fark edilmeyen ve sadece bedenden 'ayrıldığında' gözlemlenebilir olan *psukhe*"nin ölümden sonra süzülerek gittiği ve "loş bölgelerinde hemcinslerinin kalabalığına" katıldığı "Görünmez" (*Aïdes*) olarak tanımlar. Ancak Hades kelimesinin etimolojisini de çağrıştırarak "Görünmez" olarak adlandırılan bu yer, pek de görünmez değildir. *Odysseia*'da Odysseus Okyanus'u gemiyle geçince ulaşılan alçak bir kıyıda, kısır söğütlerle uzun kavakların bulunduğu, çeşitli ırmakların da aktığı bir bataklık arazi olarak tanımlanan bu yere gider ve orada ölmüşlerin *psukhe*'leriyle görüşür.[413] Lakin Rohde, Homeros'tan bu pasajı çözümlerken Homeros'un

411 Rohde, *Psykhe*, s. 52.

412 Rohde, *Psykhe*, s. 55.

413 Odysseus'u Hades'e yönlendiren tanrıça (evet, Homeros'un *rasyonel Grekler*inin dünyasında bir beşerle konuşan tanrıça) Kirke'ye, Odysseus Hades'e gitmek için kendisini yönlendirecek bir klavuz istediğinde tanrıça (evet, tanrıça) Kirke, bunun için klavuza gerek olmadığını belirterek, "... geçtiğin zaman Okeanos'u geminle, / orda Alçak Kıyı var ve Persephone'nin koruluğu, / uzun kavaklar göreceksin, kısır söğütler / derin anaforlu Okeanos'un kıyısında çek karaya gemini, / sonra çık yola, Hades bataklıklarına doğru, orada Akheron'a Pyripkegeton ve Kokytos akar, / Styks'ten gelen sular da dökülür oraya" der. Bkz., Homeros, *Odysseia*, s. 181.

dünyasında Hades'in coğrafi bir yer olmadığını; onun bir soyutlama olduğunu iddia ederek bir anlamda metni *sansür* eder ve sadece Odysseus'un bir "duman" ya da bir "gölge" halinde kendi annesininki de dahil ölmüşlerin *psukhe*'lerini gördüğüne değinir. Ona görünen bu görüntüleri, *psukhe*'nin Homeros'un dünyasında "birçok dilde 'ruh'a verilen isimler gibi, hava ve soluk benzeri bir şeye işaret" ettiğinin ve "kendisini yaşayan insanın nefes alışında" gösterdiğinin bir kanıtını sunar. *Psukhe*, "ağızdan ya da ölmekte olanın açık yarasından" kaçan ve beden olan "hapishanesinden kurtulduktan sonra artık ismiyle müsemma bir 'suret'" olan, Hades'e gittiğinde dahi "en azından bir zamanlar yaşamış olan kişinin genel hatlarını tanınabilir bir şekilde sunuyor" olması gereken bir şeydir.

Peki ama bedene ait olmayan, ancak cismaniliğin "öte"sini de gösteren bu *psukhe*'ler, öldükten ve Hades'e süzülerek uçup gittikten sonra da yaşadığı bedenin bir duman veya bir gölge, bir görüntü olarak görünüşünü taşıyabiliyorsa, bir suret olarak *psukhe* sahiden de nedir? *Psukhe*, o olmadan beden işlevlerini yerine getiremezse de canlıyken bedenin bir işlevi değildir; ondan sadece "yaşayan insandan ayrılması yakın olduğunda veya bu gerçekleştiği zaman" bahsedilir. Rohde'ye göre Homer'de *psukhe*;

> insanın içinde kaldığı sürece, insan kendisinin bilincinde ve akıllı bir şekilde faal olan canlı bir varlıktır. Ancak, insana yetilerini ileten ve ona bilinç, irade ve bilgi ile birlikte yaşam kapasitesi veren şey *psukhe* değildir. Daha ziyade, *psukhe* ve beden birliği esasında, tüm yaşam ve hareket yetileri, işlevleri oldukları bedenin kapsamı içinde yer alır. *Psukhe*'nin varlığı olmadan, beden algılamaz, hissedemez ya da iradesini kullanamaz, ancak bunları ya da herhangi bir yetisini *psukhe* aracılığıyla kullanamaz ... [Homer'de] nadir olmayan bir sıklıkla ... "insanın kendisi" olarak maddi bedenin *psukhe*'sinden farkı vurgulanır –dolayısıyla, *psukhe* her halükârda canlı bedenin bir organı ya da parçası olamaz. Öte yandan, ölümde bızlıca Hades diyarına giden de kişinin gerçek adıyla "kendisi" olarak anılır –bu, burada gölge halindeki *psukhe*'ye (zira Hades'e başka hiçbir şey inemez) bütün kişiliğin adı ve değerinin, insanın "benliğinin" yüklendiği anlamına gelir.[414]

Bir yandan Homer'de *psukhe*'nin beden-zihin ikilemi içinde ele alınamayacağını söyleyen, ancak diğer yandan tam da tanımladığı *psukhe* üzerinden aynı ikiliği başka türlü üreten bu değerlendirmelere göre, bir gölge ya da suret de olan ve "yaşayan insanda ikamet" eden bir "soluk" ya da "nefes" olarak *psukhe*, "ikinci ben" işlevi görür.[415] Üstelik paradoksal bir biçimde, insan bilinçliyken geri çekilen, ama uyku ya da bayılma gibi bilincin kapalı olduğu hallerde faal olan *psukhe*, böylece, Homeros'ta çifte bir varoluş düzlemi öngörür: "Homerosçu görüşe göre, insanlar iki kez var

414 Rohde, *Psykhe*, s. 53.
415 Rohde, *Psykhe*, s. 77.

olurlar. Bir kez dışsal ve görülebilir bir şekilde ve yine ölümle özgürlüğünü kazanan bir 'suret' olarak. *Psukhe bundan başka bir şey değildir*".[416]

Öyleyse gerçekten de *psukhe* nedir? Rohde, Homeros'un yaşadığı iklimde onun sanki "kalıntı" olduğunu ve *İlyada*'da ile *Odysseia*'da kullanımının "hayat" kelimesiyle karşılanabileceğini düşünür: Homeros kelimeyi, "birkaç kez oldukça açık bir şekilde, bizim 'yaşam' diyebileceğimiz yerde" kullanmıştır. Ancak bu "hayat" giderek maddiliğinden soyutlanmaya başlayan bir sürecin ürünüdür ve bu soyutlanmayla birlikte *psukhe* neredeyse solmaya ve kaybolmaya başlayacaktır.[417] Bu nedenle Homeros'un dünyasında *psukhe*, kişi öldüğünde hiçliğe mahkûm olmaz, ama "alacakaranlık yaşamlar diyarına [yani, Hades'e] gider; bedeni, yani görünen insan, çürüyüp yok olur. Esasen sadece şanı yaşar".[418] Baygınlık hallerinde veya uykudayken de bedeni terk edip giden, ancak bu hallerdeyken kapalı olan bilinç açık hale geldiğinde geri dönen, geri döndüğü bedende bilinçli hallerde herhangi bir işlevi haiz olmayan; ama öldükten sonra geri döneceği beden yok olduğu için dönecek yeri olmadığından süzüle süzüle ölüler diyarı Hades'e giden *psukhe*, sadece bedendeki somut can anlamına gelmez, aynı zamanda soyutlanmış hayat olarak yaşayan bu şandır. Zaten süzüle süzüle Hades'e giden "gölge halindeki *psukhe*'ye" ona sahip olan kişinin "bütün kişiliğin adı ve değeri" yanında "benliğinin" de yüklenmesi ancak bu şandan dolayı mümkün hale gelebilir. Hayat *psukhe* değildir, *psukhe* anlamına gelmez; ama tam da yaşamayı sürdüren şanın da bir gölgesi olması nedeniyle *psukhe* hayattır.[419]

416 Rohde, *Psykhe*, s. 54.

417 Rohde, *Psykhe*, s. 78. Doods da Attike Grekçesinde beden anlamındaki *soma*'yla birlikte *psukhe*'nin "hayat" anlamına geldiğini söyler: "Bu anlamdaki *psukhe* ile *soma* arasında hiçbir temel zıtlık yoktur; *psukhe*, *soma*nın zihnî eşleniğidir. Attike Grekçesinde her iki terim de 'hayat' anlamına gelebilir". Lakin yine de *psukhe*'de "üstün öz"ü (super-esse) işaret eden birşeyler de vardır. Bkz., Dodds, *Greeks and the Irrational*, s. 138.

418 Rohde, *Psykhe*, s. 89.

419 Rohde, *Psykhe*, s. 77-78. Hayat burada Türkçedeki "can"a eşdeğer bir şey gibi tasavvur edilmiş görünmektedir; ancak bizde "can" Batı dillerindeki "hayat" [life] gibi bir kez verili kabul edildikten sonra o verili olanın totalleştirilmesi gibi bir anlamı haiz değildir. Burada Jane E. Harrison'un Rohde'nin Türkçe çevirisinin başına alınan "Rohde'nin *psukhe*'si I" başlıklı yazıda öne sürülen, "Homeros ... ölümden sonra bir şeyin devam ettiğine inanır: Bu şey, her ne kadar *psukhe* olarak adlandırılsa da artık yaşam değildir; aksine yaşamın tam karşıtı, yaşamın tüm niteliklerinden yoksun bırakılmış, insanın gölge bir ikizidir" şeklindeki görüşünün özellikle hayatla alakalı kısmının Rohde'nin metniyle çeliştiğini belirtmek gerek. Rohde *psukhe*'yi benliğin bir ikizi gibi görse de ve hayatın *psukhe* demek olmadığını belirtse de, yine de özellikle Homeros'ta ne kadar soluklaştırılmaya çalışırsa çalışsın, *psukhe*'ye hayat anlamı vermeden de edemez. Bkz., Jane E. Harrison, "Rohde'nin *Psukhe*'si I", Rohde, *Psykhe* içinde, s. 27.

İşte bu noktada Rohde'nin (ve genel olarak Batı düşüncesinin) *psukhe*'yi bu kadar muğlak bırakmasının, onun bir yandan bedende olan, ama sanki (başka şeyler yanında, bir şamanın ya da *benandanti*'nin beden ölü gibi yatarken bedendeki bir şeyiyle, cismani olmayan bir şeyiyle başka diyarlara seyahat etmesinde olduğu gibi) ondan ayrılabilir de olan, benden canlıyken ama bilinçsizken ondan ayrılan, bilinç yerine geri geldiğinde de bedene tekrar dönebilen, bedenin ölümünden sonra ise döneceği bir yer olmadığından bedenin şeklini ve şemâilini de yansıtan dumansı, bulutsu, gölgemsi bir suret halini alarak görünmez bir diyara giden bir şey olarak tarif etmelerinin nedeni tam olarak ortaya çıkar. Rohde o kadar üzerine basa basa söylemez ama kahramanları ve ilahları değerlendirirken görürüz ki bu tür bir soyutlanmış hayatla neredeyse eş bir anlam taşıyan *psukhe*, kahramanların ve ilahların nakledilmiş *psukhe*'ler gibi değerlendirilmesinin de yolunu açar. Bu yolu açan elbette Homeros değildir, Rohde'ye göre Homeros halkının bütün inanç ve kültlerini şiirlerine *tamamıyla* yedirmiş bir şair olarak değerlendirilemese de nihayette malzemesini de onlardan alarak şiirsel yaratıcılığında onlara yer veren, ancak bunu yaparken irrasyonel, fantastik veya sihirli unsurları, hurafeleri veya batıl inançları zayıflatan, silikleştiren ve soluklaştıran bir şairdir. Dolayısıyla Homeros'daki kahramanlar ve ilahlar bu malzemenin ürünü olarak değerlendirilir. Ancak onun *psukhe* karşısındaki tavrı, Greklere özgü bu kahramanlaştırmanın ve ilahlaştırmanın da bağlantı noktasıdır. Şiirlerin etrafında geliştiği şahıslar, örneğin Odysseus anlamında değil, ölümsüz kılınan ölümlü kimseler anlamında kullanıldığını özenle belirtmemiz gereken kahraman,[420] Hades'e gitmez, ölümsüzlüğe nakledilir; bunun için de kendisine Hades gibi özel bir mekân tahsis edilmiştir: "Dünyanın bir ucunda, Okeanos'un yanı başında, Elysion ovası".

Bu ova, Rohde'nin tasavvurunda Hades diyarı gibi bir soyutlama ya da "onun bir parçası değil, yeryüzünde bulunan bir diyar", dünyanın "bir ucunda ama yine de bu dünyada bulunan bir diyar"dır: "Göçmüş 'ruhlar' için değil, ruhları görünür benliklerinden ayrılmayan insanlar için ayrılmış bir meskendir: Zira *yaşamı* ancak böyle hissedebilir ve tadabilirler".[421] Bir kez daha, hayat *psukhe* değildir, ama ister benden ayrılmış olsun, isterse de hala bedende ikamet ettiği süre zarfında olsun *psukhe* soyutlanmış bir hayattır ve *psukhe*'leri o hayatın bedene benzer bir sureti olarak Hades'e gönderilenlerin aksine, kahraman sadece canlıyken yaşanmış bir hayatın sureti

420 Homeros'ta "kahraman"ın anlamları ve Odysseus'un kendisine teklif edildiğinde yurt özlemiyle reddettiği kahramanlığa yükseltilenlerin kimler olduğu konusunda bkz., Athanassios Laftidis, "Homeros'ta Yunan Kahraman Tipleri", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: 1993).

421 Rohde, *Psykhe*, s. 91-92.

olarak değil, kendi canlı hayatına malik olarak Elysion ovasına nakledilir: "Tanrıların birkaç gözdesi, *psukhe*'leri bedenlerinden ayrılmadan ve Hades'e inmeden, bu diyara *nakil* olabilirdi".[422] Rohde, Homerosçu bağlamda ölümlü olduğu halde kendilerine ölümsüzlük anlamında olmasa da *psukhe*'leri bedenlerini terk etmeden bir diyara nakledilmeleri anlamında bir hayat bağışlanmasını mucize olarak değerlendirilir: Bir kimsenin "hâlâ hayatta iken, yeryüzünün bir ucunda ebedi mutluluk içinde yaşamak üzere nakli gerçekten de bir mucizedir; ama Homerosçu inanç çerçevesinde destek bulan bir mucize".[423] Ancak birkaç ayrıcalıklı kimseye bahşedilen, üstelik rasyonel olduğu iddia edilen Homerosçu inançlarla da aslında tuhaf bir biçimde uyuştuğu söylenen bu mucizeyi geçerli kılan ve gerçekleştiren husus, *psukhe*'nin bedende ikamet ettiği sıradaki hayatına şiirsel bir şan verme arzusudur.[424]

Bu nedenle Homeros'ta ayrıcalıklı birkaç münferit kahramanın yeryüzünde olan bir yere nakledilmesi, bir anlamda yeryüzü hayatında da şanlı bir tecrittir. Bu kimseler, ilahlar katına yükseltilmezler; örneğin Olympos'a değil, sadece yeryüzünde mutlu bir hayat sürecekleri bir mekâna nakledilirler. Üstelik *psukhe*'leri ile bedenleri ayrılmadan bir hayata, bilinçli bir hayata sahip olarak, Rohde'nin "hayal ülkesi" olarak gördüğü[425] ölüler diyarı Hades'e değil, "dünyanın ucunda Elysion topraklarında ebedi bir yaşam bahşedilen" bu ayrıcalıklı kimseler, dünyadaki fiillerinin bir sonucu olarak, örneğin bir ceza ya da mükâfat olarak değil, sadece "tanrılar ile yakın ilişkiler" içinde olmaları nedeniyle ayrıcalıklıdırlar. Yani, *psukhe*'nin şu ya da bu diyara gitmesi, bir ceza ya da mükâfat değil, bir bağış, bir hediyedir. Bu nedenle, aynı hediye kahramanlara da tahsis edilir; kahramanlara "insanların dünyasını etkileme gücü" de bahşedilmiştir.[426]

Peki ama Rohde'nin Homerosçu bir mucize içinde tasavvur ettiği bu tür bir kahramana ve onun bedenden ayrılmadan ölümlü insanların dünyasından ayrılan *psukhe*'sine dair gerçekten irrasyonel bu inancının kökeni nedir? Aslında bu soru, Rohde'de hem Homeros'la hem de onun öncesi ve sonrasındaki Grek düşüncesiyle ilgili olarak *başka nakil şekilleri* tasarlayıp tasarlamadığından bağımsız cevaplanması güç bir sorudur. Ancak asıl güçlük, mucizevi bir şekilde *psukhe*'leri bedenlerinden ayrılmadan yeryüzündeki bir diyara nakledilen kahramanlara bahşedilen bu mucizevi şeyin, onlara bu hediyeyi verenlerin *psukhe* açısından nasıl biçimlendirildiği sorusuyla ilgilidir. Rohde'nin genel anlamda o dönemin Grek düşüncesinde değil,

422 Rohde, *Psykhe*, s. 92.
423 Rohde, *Psykhe*, s. 95.
424 Rohde, *Psykhe*, s. 99.
425 Rohde, *Psykhe*, s. 124.
426 Rohde, *Psykhe*, s. 98.

bu düşünceyi rasyonel bir zemine çektiğini iddia ettiği Homeros'ta veya modern dönemlerde bu pasajları yorumlayanlarda, ilahların *psukhe* ile nasıl bir ilişki içinde değerlendirilebileceğine hiç değinmez. Gerçekten de Homeros'un *İlyada*'sında ya da *Odysseia*'sında da yer alan ilahlar kimlerdir ve nasıl bir *psukhe*'yle tasarlanmışlardır?

Rohde'de (aslında genel olarak Batı düşüncesinde) bu tür sorulara cevap, dolaylı bir biçimde gelir ve cevabın biri Homeros sonrasına ve diğeri de Homeros sonrasından tekrar Homeros öncesine giden iki uzantısı vardır. Homeros sonrasındaki uzantı, ilahların nasıl doğduğunu anlatan bir *Theogonia*'sı da olan Homeros sonrası Grek şairlerinden Hesiodos'un *İşler ve Günler*'ndeki kahraman ile Homeros'taki kahramanın nasıl farklılaştığına odaklanır. *Psukhe* açısından ifade etmek gerekirse, Rohde'ye göre, Homeros ile Hesiodos arasındaki en çarpıcı fark, "ruhun (ölümden sonra) kendi başına bilinçli bir yaşam sürebileceğine ve yaşayan insanların hayatlarını etkileyebileceğine dair Homeros'ta hiçbir bahis" olmaması; aksine Hesiodos'un öldükten sonra *daimon*'a dönüşen varlıklar tasarlayarak onları hayatlarında olduğundan daha yüksek bir ölümden sonraki hayat bahşeden bir soylar silsilesi tasarlamasıdır. Hesiodos'ta bu *daimon*'lar, aslında bir zamanlar yaşayan ölümlülerin ruhudur. Bu "Homerosçu şiirlerde asla karşılaşmadığımız bir tasavvurdur". Başka bir ifadeyle, Hesiodos, sadece ayrıcalıklı kimselere, o da beden ile *psukhe* birliği içinde ayrıcalıklı bir diyarda ayrıcalıklı bir hayat bahşedilen kahramanların bulunduğu Homeros'un aksine, ölen, yani *psukhe*'si süzüle süzüle Hades'e gitmesi gerekirken bunu yapmayan, aksine "bedenlerinden ayrı olarak, görünmez halde ve tanrılar [ilahlar] gibi yaşamaya devam" eden, "bu nedenle tanrı [ilah] adıyla" anılan bir ruhlar dünyasıyla karşı karşıya bırakır bizi. "Homeros'ta nasıl bizzat tanrılar [ilahlar] çok çeşitli şekiller alır ve kentleri ziyaret edip insanların iyi ve kötü işlerini gözlemlerse, Hesiodos'taki ölülerin ruhları da aynı şekilde yapar".[427] Yani, Hesiodos, ölümlülerin Hades diyarına gitmesi gereken *psuhke*'lerini ilahlaştırır. Onlara sanki Homeros'taki kahramanlar gibi ölümsüz bir hayat bahşeder.

Ama asıl soru şudur: Belli istisnalar dışında, ölüp gittikten sonra yaşayanların dünyasıyla herhangi bir ilişkisi kalmadığından sadece bir gölge ya da suret olarak var olabilen bir *psukhe*'yi *daimon*'lara ve ilahlara dönüştürerek yeniden yaşayanların dünyasına sokan Hesiodos'un tasavvurunun aksine, o rasyonel Homeros'ta çok çeşitli şekillere giren ve kentleri ziyaret ederek insanların iyi veya kötü işlerini gözlemleyen ilahlar nasıl tasavvur edilebilmiştir? Gerçekten de ilahlar ile *psukhe* arasında bir ilişki var mıdır, varsa nasıldır?

Rohde, şu ya da bu nedenle İonia'ya göçmek zorunda kalmış ve bu göçün *psukhe* anlayışına da tesir edecek bir niteliği haiz olduğunu düşündüğü Homeros'un

427 Rohde, *Psykhe*, s. 107.

ışıltılı ve denizle bağlantılı dünyasının aksine, Hesiodos'u dışarıyla bağlantısı zayıf kasvetli bir karasal ortama yerleştirerek[428] bu tür soruların arkasından dolanır. Bize tek söylediği, Homeros'un ilahlarının "pan-Helenik Olympos" ilahları olduğudur. Rohde'de Olympos da arz üzerindeki herhangi bir yerin adı değil, aslında Hades gibi bir soyutlamadır. Bu nedenle Homeros'un Olympos'daki ilahlar dünyasını resmederken, onların "kargaşa ve gereksizliği, tasarımın sadeliğine ve simetrisine indirgemeye yönelik gerçek şiirsel görevini" yerine getirerek ifa ettiğini, dolayısıyla şiirsel bir anlamı haiz olduğunu söyler. Ona göre ilahlar başka bir anlamı işaret etmezler. Şu da eklenmek kaydıyla: Aslında Homeros'ta çeşitli ilahlar varsa da bunların çoğu "ikinci dereceye düşmüş" ilahlardır (örneğin "nehir" ilahlarıdır) ve asıl "toplanma yerleri", çağrıldıklarında gittikleri bir agora olarak Olympos'tur; Olympos ise, bir tarafta "yaşamlarından ayrılmış görünmeyen ruhları kapsayan Hades krallığı"na karşılık, "gün ışığı egemen olan tanrıların buluşma noktası" bir tanrılar krallığıdır; ancak Homeros'taki şiirsel sadeliğe ve simetriye indirgemeye uygun olarak nasıl ki Hades'i yöneten çift ilah varsa, Olympos'u yöneten de çift ilah vardır ve bu iki krallık, Homeros'un şiirsel dünyasında koşutluk oluşturur.[429]

Yine de Rohde'de bu düzen ve simetri sadece şiirsel bir tasarımla sınırlı kalmaz; ilahlar (*theos*) dışında ya da üstünde ilahi (*divinus*) bir düzen de tasarlar. O düzeni de öyle bir tasarlar ki onunla modern dünya tasarımı arasındaki mesafe neredeyse bir başlangıç anının birlikteliğine indirgenir:

> Homerosçu Yunanlar [yani, Grekler], insanın sınırlı tabiatının kendisi dışında hüküm süren güçlere olan bağımlılığının en derin bilincine sahipti. Kendisine bunu hatırlatmak ve kaderine razı olmak onun dindarlık biçimiydi. Onun üstünde tanrılar doğaüstü bir güçle (ki sıklıkla *doğru yoldan sapmış* [misguided] ve kaprisli bir güçtü bu) hüküm sürüyordu, ama evrensel bir dünya düzeni, münferit ve ortak bir yaşamın takdir edilen paya (*moira*) göre birbirleriyle kesişen olayların altında yatan *ilahi bir takdir* tasavvuru uyanmaktadır. Münferit daimonların keyfi gücü böylece sınırlandırılmış ve bunun yanı sıra tanrıların en yücesinin iradesiyle daha da sınırlandırılmıştı. Dünyanın aslında bir kozmos yani insanların dünyevi devletlerinde kurmaya çalışabilecekleri türden mükemmel bir düzen olduğu inancı kendisini hissettirmeye başlamıştı.[430]

428 Başka yerlerde de geçen bu tür bir izahın tipik bir örneği olarak bkz., Rohde, *Psykhe*, s. 114.

429 Rohde, *Psykhe*, s. 73 ve aynı sayfadaki no. 75.

430 Rohde, *Psykhe*, s. 75. Türkçe çeviride parantez içinde yer olan ibaredeki ilahların "yanlış yönlendiren kaprili" oluşlarıyla ilgili kısmı İngilizce çeviriye danışarak "doğru yoldan sapmış ve kaprisli" diye değiştirdim. Ancak bunu yaparken daha ilginç iki durumla karşılaştım. İlki, Almanca baskıda Grek ilahlarının ölümlü varlıklar üzerindeki etkisinin hem Türkçedeki hem de İngilizcedeki gibi kaprisli ve yoldan sapmış değil, "büyü gücü ile" [mit Zaubers Kraft] olmasıyla alakalı. İkincisi ise İngilizce çeviride Türkçe çevirideki "ilahi takdir"

Homerosçu Grekleri ya da onların varsayılan moira anlayışlarını Protestan providentia anlayışıyla kaynaştırarak Protestanlaştırmaya ve modernleştirmeye tabi tutmaktan ayrı olarak aslında burada Rohde'nin Homeros'u hem ölümlü varlıkları hem de ilahları, ondan pay alsalar da kendilerinin üstünde olan bir düzene, bir *moira* düzenine tabi kılması, ilahların kim olduklarına ve neye dayalı olarak ortaya çıktıklarına, üstelik *psukhe* açısından nerede durduklarına dair soruları muğlaklaştırır. Cornford'a göre "Homeros'ta da Tanrılar [yani ilahlar] hem birincil –Tanrıların [ilahların] kendisinden eski– hem de ahlaki olan uzak bir güce tabidir. Buna *Moira*, Yazgı denir". Oysa, *moira*'nın bu gücünün kendisini "ruhlara [spirit], Tanrılara [ilahlara] ve beşeri ruhlara [soul]" dönüştürerek varlığını sürdürdüğü,[431] başka bir ifadeyle ilahların kaynağının *moira* olduğunu düşünen Cornford'un aksine, Rohde'de *moira* sadece Homerosçu Greklere modern ve Protestan bir düzen armağan etmekle sınırlı kalır.[432]

Dünyanın insanların kendi dünyevi çerçevelerinde tekrar edebilecekleri bir şekilde mükemmel bir kozmos olduğuna dair bu iddianın sakladığı asıl şey, ilahların nasıl açıklanabileceğidir. Sadece Homeros'un şiirinde, o da şiirinin içeriğinde değil, şiirsel ifadelerindeki mükemmellikte yakalanabilen bu düzen, ilahların nasıl doğduğu ve

kısmı (Türkçeye de geçmiş İngilizce kelimeyle) "plan" olarak yer alıyor; Rohde'yi Türkçeye çeviren Özgüç Orhon, muhtemelen Almanca metindeki "Fügung"u İngilizce çevirmenin "plan"ından daha uygun bir biçimde İngilizcedeki "providence" karşılığı olarak okumuş. Bu durum, bizce de aslında hem Rohde'nin maksadına daha uygun ve hem de bizim burada Rohde'nin bu pasajını Protestan bir bağlama oturtmamızla daha uyumlu. İtalikler ise eklendi. İngilizce ve Almanca metinler için bkz., Erwin Rohde, *Psych: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among Ancient Greeks*, çev. W. B. Hillis, (Kegan Paul, Londra: 1926), s. 28-29 ve Erwin Rohde, *Psyche: Seelencult Und Unsterblichkeitsglaube Der Griechen*, (Mohr-Siebeck, Leibzig: 1894), s. 40.

431 Cornford, *Dinden Felsefeye*, s. 67 ve 154.

432 Dodds, *moira*'nın sanki bu tür bir düzenmiş gibi sunulmasına karşı çıkar: "*Moira* ise bana göre insanlar herhangi bir izah edilemez şahsi felaketlerinden kendi 'pay'larının veya 'kısmet'lerinin parçası olarak bahsettiklerinde söz konusu edilir, *moira*, basitçe, vuku bulanın niye vuku bulduğunu anlayamadıklarını ifade eder; ancak vuku bulan vuku bulduğu için, hesbelli 'vuku bulmak zorundaydı.' Özellikle ölüm söz konusu olduğunda daima böyle konuşulmaktadır ... Sanki ya Zeus'a buyuran şahsi bir ilahı veya Helenistik *Heimarmene* gibi Kozmik bir Kaderi işaret ediyormuş gibi, buradaki *Moirayı* büyük harfli 'M' ile yazmanın yanlış olduğundan eminim. İlaheler olarak *Moirai*, hem kültte hem de erken dönem edebiyatta her zaman çoğuldur ve bir kuşkulu istisna dışında *İlyada*'da hiç vücut bulmazlar". Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 6-7. Dodds, George Thomson'un *moira*'nın "ilkel komünizmin ekonomik ve toplumsal işlevlerinin sembolleri" olarak neşet ettiği veya "onların neolitik ana-tanrıçalardan doğduğu" görüşünde olduğunu belirtir ki bu da onu Protestanlaştıranlar gibi komünelleştirenlerin de var olduğunu gösterir.

onların *psukhe*'yle ilişkilerinin ne olduğu sorusunda ısrar edersek, çökmeye başlar. Bu nedenle Rohde, Homeros'un ışıltılı dünyasındaki parlaklığı Homeros sonrasının Grek dünyasında gelişen ve Yunanistan topraklarının iç bölgelerindeki kasvetli karasal ikliminde ortaya çıkan Hesiodos'un şiirlerindeki açıklamaları, tekrar geriye, Homeros öncesi Yunanistan'daki Greklerin köhne inançlarına bağlar: Homeros'ta ne Hades'e ne de imtiyazlı mutluluk diyarı Elysion ovasına nakil edilen *psukhe*'ler için bir kült adanmazken, Hesiodos'un dünyadaki hayata etkide bulunabilen birer *daimon*'a dönüşmüş *psukhe*'leri kültiktir ve bu haliyle Homeros'un şiirsel dehasıyla unutturmaya çalıştığı bir geçmişi de haizdir. Bunların Homeros'tan sonra dahi hala baki kalabilmiş olmaları[433] kendilerine sanki korunaklı bir kale imkânı sağlayan iç bölgelerde ortaya çıkmış olmalarıyla ve kültik özellikleriyle açıklanır. Homeros'un aksine kahramanları ve hatta sıradan ölümlüleri bile ilahlaştıran ve neredeyse Olympos'taki ilahlara eş kabul eden Hesiodos'ta aslında yürürlükte olan *atalar kültü*dür ve bir tapınım da içerir.[434] Çünkü Homeros'un *psukhe* anlayışının tapınımsız bir *ruhlar kültü*ne dayanmasının aksine, atalar kültüne dayanan Homeros sonrası Hesiodos'un şiirleri, Homeros'un öncesine kadar uzanarak atalar kültünü Homerosçu bir çerçevede de olsa yeniden diriltir. Bu dirilişte, başka şeyler yanında, atalar kültünü de arkada bırakmaya çalışan rasyonel Homeros'ta neredeyse soluklaşarak kaybolup gitmeye başlayan *psukhe* de yeniden diriltir.

Atalar kültü, ataların ruhlarını, Hades'e değil, daha çok yeraltına, mağaralara ya da dağların altına nakleder: "Mağaralara nakledilenlerde [sadece *psukhe* olarak Hades'e veya hem *psukhe* hem de hayat olarak Elysion ovasına nakledilenlerin aksine] durum oldukça farklıdır: Yer yüzeyinin altında canlı olarak; çok uzaklarda, Hades'in ulaşılmaz puslu ülkesinde değil, burada Yunanistan'ın ortasında ikamet ederler. Sorular ve yakarılar [Hades'teki veya Elysion ovasındaki *psukhe* varlıkların aksine] onlara ulaşabilir ve onlara seslenenlere yardım gönderebilirler. Dolayısıyla onlara güçlü ve etkili bir Ruhlar [*Geister*] *kültü* adanır".[435] Hemen hemen her yörede geçmiş atalardan müteşekkil olduklarından farklı farklı adlar altında yeraltına nakledilen birçok ruh, atalar kültünden türeyerek bir ruhlar kültüne yol açar ve her biri, kahraman ataların şanlı hayatlarından nakledilen ilahlara eş ruhlar olarak ortaya çıkar. Ayrıca "artık yerin içlerinde yaşayan ölmüş insanların ruhlarından

433 "Homerosçu çağın insanlarının *aydınlık ve özgürlüğü*nün tam aksine, tamamen yeni olarak ve ilk kez ortaya çıktıklarına inanmak mümkün olmayan" bu inançlar, sadece "daha önce üstlerini örten *Homerosçu akılcılığın* etkisinden kurtulup yeniden ortaya çıkmışlardır". Rohde, *Psykhe*, s. 147; italik eklendi.

434 Rohde, *Psykhe*, s. 142.

435 Rohde, *Psykhe*, s. 119.

başka bir şey" olmayan ve "yeraltı tanrıları gibi ölümsüz"leşen, üstelik "güç olarak onlara neredeyse eşit" hale gelen kahraman ataların şanlı hayatlarının ikamesi ve nakli olan bu yeraltı varlıklarına tapınılır.[436] Homeros öncesinin atalar kültü böylece Hesiodos'ta ruhlar kültüne dönüşür.

Öyleyse rasyonel Homeros'u ondan sonra ortaya çıkan Olympos gibi bir yerüstüne olduğu kadar mağaralarda mukim ilahların mekânı olarak yeraltına inanmaya ve tapınmaya yer açan bu kültik inançlardan ayıran nedir? Neden Homeros'taki *psukhe*, hem kendinden önceki atalar kültünden hem de kendinden sonraki ruhlar kültünden farklıdır? Homeros'un aksine, kendisinden sonra ortaya çıkan bu kültik inançlar manzumesi, "toprağa bağlıydı, oysa ki Olympos tanrıları *çoktandır* öyle değildi (bir yere bağlı olmaktan kurtulan Kahraman kısa sürede tanrısallığa erişirdi)".[437] Bu durumda eğer Homeros'ta Olympos'taki ilahlar *çoktandır* yere bağlı olmaktan çıkmış kahramanlar ise, o zaman ondaki ilahın ne anlama geldiğini *psukhe* açısından net bir şekilde artık ifade edebiliriz: Ölümlü insanların *psukhe*'leri bir gölge ve suret gibidir, ikamet ettiği bedenden ölümle ayrılınca Hades'e uçarak nakledilir; imtiyazlı kahramanların *psukhe*'leri hayatlarını terk etmeden hayattan farklı bir diyara nakledildiklerinden hayata bağlı olarak, ama tecrit edilmiş halde kendilerine ebediyen bahşedilmiştir ve bu nedenle suret olarak güçlü ve etkilidir; *ilahlar ise Olympos'a nakledilmiş, beşeri unsurlara da sahip olarak soyutlanmış saf birer gölge ve suret olarak psukhe'dir ve ölümsüzdür.*[438] Yani, ilahlar saf *psukhe*'dir. İşte Homeros'ta *psukhe* bu tanzim için *büyülü* bir kaldıraçtır ve bu kaldıraç sadece Eliade'nin kendi Rumen aidiyetini Akdeniz dünyasına doğru nakletmesini sağlamaz, şamanı da Sibirya'ya doğru nakleder.

Bu yoruma tipik Batılı rasyonel Grek tasavvuruyla örtüşmediği ciddi itirazlar gelecektir. Ancak Rohde, *psukhe*'nin Hades'e veya mucize kabilinden mutlu diyarlara

436 Rohde, *Psykhe*, s. 139.

437 Rohde, *Psykhe*, s. 160; italik eklendi.

438 Rohde'nin Homeros'unda böyle bir şey olmadığı; onun *psuhe*'nin ilahiliği meselesini Pindar'a atfettiği iddia edilebilir. Gerçekten de Rohde, Pindar'ı değerlendirirken, onun *psukhe*'ye teolojik bir unsur eklediğinden bahseder: hayatın bir sureti olarak *psukhe*, Pindar'da da Homeros'taki gibi, kişi uyurken ona geleceğe ait rüyalar gösterir; ancak beden aktifken ortalarda yoktur, hatta Rohde onun "bilinçaltının karanlığında yatan" bir şey olduğundan bahseder. Dolayısıyla Pindar'da da *psukhe*, "tek bir kavramda toplanan zihinsel güçlerin bütünlüğü olmaktan uzaktır". Ancak Pindar, Homerosçu şiirlerde ifade edilen bu "insan ikizi düşüncesine ... teolojik bir anlam da eklemiştir: 'Sadece insanın bu suretinin tanrıların soyundan geldiği'" düşüncesini. Bu da Pindar'da ölümlü bedenin yok olmasından sonra "neden ruh-suretin canlı kaldığını" açıklar. Ancak eğer ilahlara canlı ve saf bir *psukhe* atfetdilmeseydi, ilahların ölümlülerin *psukhe*'sini kendi soylarına uygun olarak canlı kıldırması nasıl mümkün olacaktı? Bkz., Rohde, *Psykhe*, s. 370-371.

nakledilmek dışında herhangi bir ölümsüzlük düşüncesini taşımadığını söylerken, bunu bir anlamda ikrar eder: Ölümlülere bahşedilmeyen, kahramana ancak kısmen ve mucize kabilinden bahşedilen, ilahlara ise en saf haliyle bahşedilen ölümsüz bir *psukhe*'ye sahip olmak, anlaşılacağı üzere, sadece ilahlara özgüdür: "Eğer ruh *ölümsüz* ise, özünde Tanrı gibi olması gerekir; bizzat kendisi Tanrılar âleminin bir varlığı olmalıdır. Bir Yunan [yani Grek] ölümsüz dediğinde, Tanrı demiş olur. Bunlar birbirine geçebilecek kavramlardır". Bu aslında Greklerin *psukhe* dediğinde ilahi bir şeyi kastettiği anlamına da gelir. Rohde, özdeşlikleri, ilahların diyarı (yani Olympos) ile eğer mucize kabilinden ilahlar tarafından imtiyazlı kılınmamış iseler, *psukhe*'leri Hades'ten başka gidebilecek bir yeri olmayan ölümlülerin diyarı arasında bir uçurum açmak için dile getirir: "Yunan [yani Grek] halkının sahip olduğu dinin gerçek *temel ilkesi* şudur: Dünyanın tanrısal düzeninde, insanlık ile tanrısallık mekânsal olarak ve doğaları itibarıyla kesinlikle ayrı ve farklıdır ve daima o şekilde kalmaları gerekir".[439]

Aslında bu tasnifin modern ve Protestan olduğunda kuşku olmasa da Jean-Pierre Vernant da, Homeros'taki *psukhe*'ye dair ilginç bir gözlem yaparken aynı üçlü tasnife başvurur: "Kişilerin ... bir *psukhe*'si yoktur; öldüklerinde *psuchai*, [yani] yeraltının karanlığında güçsüz varlığa yol açan uçuşan bir gölge halini alırlar". Vernant'a göre, *psukhe* üç anlama gelir: "*Bir ilahın* yaşayan bir kişinin benzeri olarak yarattığı bir görünüş, *phasma*"; "*ilahlar tarafından* gerçek bir varlığın şeklinde gönderilen hayalet gibi bir ikizin bir rüya görüntüsü olarak düşünülen, düşsel görüntü (*oneiros*)" ve "son olarak, her şeyden önce, ölülerin *psukhe*'sine *eidola kamanton*, ölülerin suretleri denir". Dolayısıyla ona göre "kişiye hitap edildiği gibi *psukhe*'ye hitap edilebilir" ve *psukhe*, "gerçek bir varlığı olmak dışında tastamam [kişiyle] aynı görünüşe sahiptir ki bu, görünüşüne sahip olduğu varlığa benzerliğiyle, *psukhe*'yi bir gölgeyle ya da rüyayla, bir duman huzmesiyle kıyaslanabilir kılar".[440] Bu anlamıyla *psukhe* aslında *ilahların kendi psukhe'vari biçimlerine kıyasla* oluşturdukları kişiye benzer bir görüntüdür. Ancak Robde (ve genel olarak Batı düşüncesi[441]) *psukhe*'yi Homeros'u rasyonelleştirmek

439 Rohde, *Psykhe*, s. 243. Bu konuda Dodds da Rohde'ye hemfikirdir: "Homeros'ta insanlığı ilahilikten ayıran hatta hiçbir etkin bulanıklaşma yoktur". Bkz., Doods, The Greeks and the Irrational, s. 10.

440 Bkz., Jean-Pierre Vernant, "Psuche: Simulacrum of the Body or Image of the Divine?", *Mortals and Immortals: Collected Essays* içinde, der. Froma I. Zeitlin, (Princeton University Press, Princeton: 1991), s. 186-187. Rohde'de *psukhe*'nin rüya görüntüleriyle ilişkisi neredeyse tek cümleyle geçiştirilir. Bkz., Rohde, *Psykhe*, s. 54. Bu konuda daha ayrıntılı olarak bkz., Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 102-134.

441 Örneğin Bruno Snell tastamam bu çerçevede bir *psukhe* resmi çizer. Daha çok filolojik bir okuma yaptığı Homeros metinlerinden *psukhe* yanında *thymos*, *noos* gibi kelimelerin ne anlama gelebileceğine dair bazı çıkarsamalarda bulunan Snell, öncelikle, bunu Homeros'un bu tür

adına rasyonel bir şiirsel (ya da destani) hayal gücünün yararlandığı giderek soluklaşmaya başlayan arkaik bir kalıntısı kılmakla, neyin irrasyonel olduğunu da tespit etmek için bir dayanağa dönüştürme eğilimindedir.

II

Öyleyse kahramanları ve ilahları büyülü ve sihirli bir kaldıraç olarak ortaya çıkaran, nakledilmiş *psukhe* ise, sahiden ölümlüler kimlerdir ve neden onların suretleri beden ölünce süzüle süzüle Hades'e nakledilir? Dahası aynı kaldıraç nasıl Grek olan ile Grek olmayanı, rasyonel ile irrasyoneli ayırmak için de bir vasıtaya dönüşebilir?

Rohde daha önce de değindiğimiz bir işarette bulunur: Bedende ikamet ettiği haliyle *psukhe* aslında ikinci benliktir. Bunu söylemek, sadece kişiye "yetilerini ileten ve ona bilinç, irade ve bilgi ile yaşam kapasitesi veren şey"in ikinci benlik olarak *psukhe* olmadığını söylemekle sınırlı kalmaz, daha da öte anlamlar taşır: Bir suret veya gölge olmayan asli bir kişilik vardır. Kişiye yetilerinin işlevli olmasını sağlatan,

kelimeleri "nasıl tecrübenin özgül işlevlerine ve hususi alanlarına" atıfla kullandığını göstermek için yapar. Bu nedenle onda ölümlü bir insanın *noos*'uyla bir Olympos ilahi Zeus'un *noos*'u arasında herhangi bir fark yoktur, çünkü o nihayette Homeros'un kullandığı ve bu kullanım çerçevesinde anlamamız gereken bir kelimedir. Ancak Homeros bölümünün sonlarına doğru yaptığı gözlem kendi başına ilginçtir ve onun Homeros'u nasıl rasyonelleştirirken ikincil önem atfettiği hususların nasıl da aslında meselenin kendisine ait olduğunu da gösterir: "Homerosçu insan *güçlerinin kaynağına kendi ruhunda [soul] sahip olduğu gerçeğine henüz uyanamamıştır*, ama kuvvetleri şahsına *büyüsel uygulamalar aracılığıyla* da bağlamaz; onları *ilahlardan doğal ve uygun bağışlar olarak* alır. / Kuşkusuz ki Homer'den önceki dönemlerde büyü ve sihir alanı kaplamıştı ve *Homeros'un insan ruhuna dair görüşünün dahi kökleri böyle 'büyülü' katmanlarda yatar.* Çünkü o kadar açıktır ki *noos* ve *thymos* gibi psişik organlar, bağımsız düşünce veya eylemden mahrum olarak, sihirbazlığın [wizardry] merhametindedir ve kendi zihni [mental] süreçlerini bu hata göre yorumlayan kimseler, kendilerini keyfi kuvvetler ile tekinsiz güçlerin bir savaş alanında olarak düşünür. Bu bize Homeros öncesi dönemlerde insanların kendileri ve hayatları konusunda sahip oldukları görüşlere dair bazı muğlak kanaatler verir. Ancak *İlyada*'nın kahramanları, artık kendilerini *irrasyonel güçlerin* oyuncağı olarak hissetmezler; *düzenli ve anlamlı bir dünya inşa eden Olympos'un ilahlarını teyit ederler.* Grekler kendilerini daha çok anladıkça, bu Olymposçu dünyayı benimsediler ve adeta, o dünyanın kurallarını kendi zihinlerine [mind] aşıladılar ... *Homeros'un sözlerinde sunulan insanın kendisine dair anlayışı bize ne kadar ilkel görünürse görünsün, geleceğe de işaret eder: Avrupa düşüncesinin ilk evresidir bu.*" Hem büyülü ve sihirli hem de Olympos ilahlarının insana bahşettiği kuvvetlerle örülü, üstelik ilkel; ama yine de değerli. Bu noktadan sonra, Olympos ilahlarının "doğal bir biçimde" nasıl anlaşılması gerektiğine dair ayrı bir bölüme de yer veren Snell'in Homeros metinlerindeki filolojik çıkarsamalarına ne kadar güvenilebileceği ise insanın ferasetine kalmış durumda. Bkz., Bruno Snell, *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*, çev. T. G. Rosenmeyer, (Basil Blackwell, Oxford: 1953), s. 20-22; italikler eklendi.

şuurunu, iradesini ve bilgisini veren şeyler, *psukhe*'nin aksine, bedenden bağımsız olarak işlev gördükleri hallerde bile bedene bağlıdır ve onunla sona ererler; yani ölürler. Demek ki *psukhe gibi adeta sûretâ daim olamazlar*. Hisler gibi düşünülebilecek bu unsurlara ya da irade gösterme gibi hallere "'diyafram' (*phren*, *phrenes*)" denilir; "aynı şekilde 'kalp' (*etor*, *ker*) kalbin içinde yer aldığı düşünülen ve hatta onunla özdeşleştirilen duygulanımların adıdır. Ancak Homeros için sadece bir formül halini almış olan bu adlandırmalar harfiyen anlaşılmamalıdır"; çünkü her bir organa aitmiş gibi görünen, ancak ondan hep bir fazlası bir his durumunu ya da biliş yeteneğini işaret eden bu adlandırmalarla birlikte, sadece belirli bir organa değil, neredeyse bütün bir bedene ait olan, "sık sık 'diyafram'la yan yana ve onunla yakın bir ilişki içinde, herhangi bir bedensel organdan alınmamış bir ad olan ve ... salt bir zihinsel [*geistig*] işlev olarak düşünüldüğünü gösteren *thymos*" da vardır. "Aynı şekilde, irade, duyu ve düşünme yetileri ve faaliyetlerini tanımlamak için kullanılan birçok başka sözcük de (*noos –noein*, *noema–*, *boule*, *menos*, *metis*) bu faaliyetlerin bağımsız ve bedensiz bir şekilde [incorporeal] çalıştığını gösterir".[442]

Bu durum genelde *psukhe*'yle bağlantılı olarak bugün daha çok Fransızların kullandığı anlamda *spirit*'e (*esprit*) yakın bir anlamla algılanan, ancak giderek tinselleşmeye de meyleden bir çerçevede değerlendirilebilecek *tyhmos* daha bedeni bir anlamı ifade eder. Yani görüntü, suret ve bir duman huzmesi gibi uçucu olan görünmez *psukhe* karşısında *thymos* bedenî, maddî ve görünebilir anlamlarla örülüdür. Bugün Batılı dillerinde yaklaşık olarak ruh, zihin veya tin gibi anlamlara gelen çeşitli kelimelerde görülen o karışık ve iç içe geçmiş işlevler arasında bugünkü karşılığıyla *psukhe*'ye yüklenen işlevlerin birçoğu, işte bu adları organlarla anılan veya bedene bağlı olsa da sanki ondan bağımsızmış gibi duran diyafram, *thymos* ve benzeri işlevlerin *teolojik* "soyutlanması"ndan gelir.[443]

Genelde *psukhe*'ye karşılık *tyhmos* şeklinde özetlenen bu karşıtlığın en işlevsel olduğu yer ise hem Greklerin Grek olmayandan, hem rasyonelin rasyonel olmayandan hem de *psukhe*'nin *thymos*'tan ayrılmasını sağlayan bir düzlemi sunmasıdır (aynı düzlem, başka diyarlara ait kılınan şamanların sözde "ruhlar"la nasıl muhatap olduklarının da çerçevesini belirleyecektir). Her ne kadar bu tür bedensel becerilerin, yetilerin ve yeteneklerin nihayette kendileri saf *psukhe* olan ilahların bir bağışı olduğunu Homeros'tan bile çıkarmak çok kolaysa da Homeros'un rasyonel olarak

442 Rohde, *Psykhe*, s. 76; ayrıca bkz., Rohde, *Psyche: The Cult*, s. 30. Bu tür bir çoğaltmanın eski Türklerin dini bağlamında "ruh" konusunda yapılacağını, ancak yaklaşık olarak "ruh" anlamına gelen, dolayısıyla kolaylık olsun diye "ruh" denilen birtakım kelimeler olabiliğince büyülü ve zoomorfik bir anlama büründürülecektir. Bu konuya aşağıda döneceğiz.

443 Rohde, *Psykhe*, s. 78. Buradaki "teolojik" ifadesi Rohde'de yer almaz.

adlandırılmasını sağlayan, bütün bir Grek hayatını şiirsel hayal gücüne sığdırmaya çalışması yanında, işte bu bedenle olan, bedende olan ve ondan bağımsız olarak faal olabilseler de nihayette bedenle birlikte ortadan kalkan yetiler, yetenekler ve becerilerdir. Beden ölünce *psukhe*'si süzüle süzüle Hades'e gitse de ve orada değil de ölümlüler diyarında şanıyla yaşayabilse de her şeyi ölür; zaten ölümlü de bu demektir.

Bu nedenle Rohde'nin Greklerdeki *psukhe*'nin asıl anlamının Homeros'ta bulunabileceği; bu anlamın da bilinç kapalıyken göreceli olarak, ölümden sonra ise bedenden geriye kalan ne varsa onun sureti olarak varlığını sürdüren ikinci bir benlik gibi görünen *psukhe* görüşü taşıdığı; ancak bu görüşün giderek soluklaşmaya ve silinmeye başladığı şeklindeki çözümlemesi, bu rasyonelleştirmenin bir adımı olarak görülebilir. Böylece *psukhe* üzerinden iki ayrı katmanın ayrıştırılması da sağlanır. Bunlardan ilki, Homeros'taki anlamıyla *psukhe*'nin, aslında Homeros öncesi dönemlerden kalma bazı kültlerin veya inançların "kalıntı"sı olduğu, Homeros sonrasında ise bu kültlerin ya yeniden dirilerek veya Grekleşen bazı başka kültlerin karışmasıyla başka biçimler alarak dönüştüğü, giderek kaybolmaya yüz tutmuş *psukhe*'yi yeniden canlandırdığı iddiasıdır. Diğeri de, felsefenin ortaya çıkışıyla yeni bir anlam kazanmaya başlayan *psukhe*'dir ki bu, Homerosçu soluklaştırmanın aksi istikametinde bir soyutlamaya yol açar: Homeros sonrası çeşitli kültlerin de kimi zaman gelişmesini katkıda bulunduğu, ama esas olarak "bütün olarak evrene" yönelten ve "meydana gelmekte olan her şeyin kökenlerini (*arkhai*); çok çeşitli görünümlere sahip olayları oluşturan basit unsurları; ve temel maddeyi kontrol eden, hareket ettiren ve ona yaşam verirken basit olanı çeşitli olana dönüştüren gücü" arayan filozofların çabasından oluşan bu soyutlamada *psukhe* sanki tözselleştirilir. Böylece *psukhe*, "tüm düşünce, arzu ve irade (*noos*, *menos*, *metis*, *boule*) güçlerinin ve özellikle de tercüme edilemez *thymos* kelimesinin ifade ettiği işlevler için ortak bir ifade" halini alır.[444]

Burada kaba hatlarıyla çizdiğimiz bu iki hattın elbette ki çok çeşitli biçimlerde ve farklı ekollerde bağımsız tutumlar aldığını unutulmamak kaydıyla ve meselemizle ilgili boyutu ön plana çıkararak ifade etmek gerekirse, Rohde Homeros'la soluklaşmaya başlayan *psukhe*'de, Grekleri "yaban" halklarla kıyaslamaya sokabilecek bir nokta bulur. Ona göre, Homeros'la beden canlıyken sadece bilincin kapalı olduğu hallerde ortaya çıkan, öldükten sonra ise Hades'te bir gölge veya suret olarak kendisi gibi gölgelerle veya suretlerle toplaşan ölümlülerin *psukhe*'sinin doğum yeri, Homeros öncesi Grek kültleri ile "yaban" halklarını ortak bir noktada buluşturan ilkel inançlarda yatar. Böylece "din"in bile "akılla yaşadığı", bu nedenle "yabancı" halklara nazaran daha akılcı olan[445] Homeros'la birlikte Grekler, her ne kadar eski kültlerin dirilmesiyle veya

444 Rohde, *Psykhe*, s. 330-331.

445 Rohde, *Psykhe*, s. 76.

yabancı unsurların kendi kültürleriyle Grekleşerek eklemlenmesiyle ilkel "kalıntılar"ı bir biçimde yaşatmaya devam etseler de artık kendine özgü bir yol edinen, bu yolla da Batı uygarlığının gelişim hattının ilk evrelerini temsil eden bir biçim kazanırlar.

Rohde Greklerin diğer ilkel halklardan ayrışmaya başlamasını *ilkel animizmden*[446] *bir kopma* olarak, demek ki ortak noktayı da *ilkel animizm* kurgular:

> Yabancı halklar, bedenden ayrılmış "ruhlar"a [Seele] sınırsız güçler atfetmeye alışkındır: Bu güçler görünmedikleri için daha da ürkütücüdür. Nitekim, tüm görünmez kuvvetleri kısmen "ruhların" eylemine bağlarlar ve korkuyla bu güçlü ruhani varlıkların [Geisterwesen] lütfunu ellerinden gelen en zengin sunularla kazanmak için uğraşırlar. Homeros ise, aksine, *psukhe*'nin görünür dünyaya uyguladığı herhangi bir etkiden ve dolayısıyla bir *psukhe* kültünden tamamen habersizdir. Gerçekten de ruhlar ... böyle bir etkiye nasıl sahip olabilirdi? Bunlar, istisnasız, Hades ülkesinde toplanmıştı.[447]

Aslında *psukhe*'lerin sadece Hades ülkesinde toplanmadığını, bunun bazı *ciddi* istisnaları olduğunu hem Homeros'ta (örneğin *Odysseia*'sında Odysseus'un Hades'e yaptığı ziyarette[448] ya da kahramanların ve ilahların *psukhe* açısından ne anlam ifade ettiğine dair çözümlememizde) hem de Homeros sonrasında yerel atalar kültlerinin dirilerek *psukhe*'yi de peşlerine takmasına ve böylece yeni bir ruhlar kültü oluşturmasına dair bizzat Rohde'nin kendi çözümlemelerinde gördük. Üstelik aynı *psukhe*'nin en saf haliyle Homeros'taki ilahları tanımladığını da. Ancak Rohde'ye göre Homeros'u ve sonrasındaki Grek düşüncesini rasyonel olarak sunmanın bütün mantığını yöneten unsur, Homeros'un şiirsel dehasından ve bedene dair *thymos* gibi kavramlarından başka, ilkel animizmden kopmaya başlamadır: Homeros'ta giderek ortadan kalkmaya doğru evrilen *psukhe* sanki Homeros öncesinin animistik "kalıntılar"ı gibi değerlendirilebilir:

> Bizim için Homeros öncesi Yunan çağları hakkında güvenilir tek bilgi kaynağı Homeros'tur. Eğer bu kadar *düzgün işleyen ve kendi içinde bir bütün olan* Homerosçu dünyada, Homeros'un normal atmosferi ile çelişen münferit olaylar, âdetler, üsluplarla karşılaşırsak ve bunlar yalnızca onunkinden esas itibarıyla farklı bir yönelime sahip ve Homeros tarafından büyük ölçüde arka planda tutulmuş bir dünyaya referansla açıklanabiliyorsa, tasavvur ve adetlerde değişiklik olduğu sonucuna varabiliriz ve hatta varmamız gerekir. *İlias* ve *Odysseia*'da keşfedilebilecek bir geçmiş uygarlık evresine ait 'kalıntılar'a (İngiliz bilimadamlarının daha net ifadesiyle, 'survivals') gözümüzü kapamamak.[449]

446 Aşağıda göreceğimiz üzere, ilk olarak Edward Burnett Tylor'un kullandığı ve literatüre armağan ettiği bu ifade, ilkel sıfatı gelmeden arkaik kavimlere uygulanamaz.

447 Rohde, *Psykhe*, s. 56.

448 Rohde, *Psykhe*, s. 78-89.

449 Rohde, *Psykhe*, s. 59; çeviride "bilim insanları" ifadesi, Türkçe mantığa dayanmadığından (dayansaydı, "bilim insanları tarih öncesi insanlara dair yeni bulgulara ulaştı" türünden bir

Başka bir ifadeyle, Homeros'ta öncesinden gelen âdetler, uygulamalar, görüşler, kanaatler veya gelenekler vardır; bunlar bize yaban halklarla ortaklaşa bir geçmişi ifade edebilecek ilkel animizmin eseridir ve Homeros'un arkasında bırakmaya çalıştığı "kalıntılar" olarak görülebilir.

Buradaki "kalıntı" ifadesi, her ne kadar Rohde "İngiliz bilimadamları" gibi genel bir ifade kullansa da animizm kavramını literatüre ilk sokan Edward Burnett Tylor'a aittir. Tylor, kültürün nasıl nesilden nesile baki kaldığını anlatırken, bir âdetin, bir zanaatın ya da bir fikrin, tıpkı yatağına yerleşen bir ırmak gibi, nesilden nesile akışını sürdürdüğünü belirtir ve buna "kalıntı" der. Kültürün sürekliliğini ifade eden "kalıntılar", bir halkın şartlarında genel bir değişiklik meydana geldiğinde dahi değişikliğin kökenini yeni olanda aramamaya; bunun aksine, yeninin onda süregelene dayalı olduğunu araştırmaya sevkeden unsurlardır. Böylece "gözlenen halkın uygarlığının, bu şeylerin tam yerinin ve anlamının bulunması gerektiği daha eski bir evreden çıkmış olması gerektiği mümkün hale gelir".

Bugün gözümüze sanki alelade bir gözlenmiş gibi görünen bu "kalıntı" fikrini Tylor, hurafe ya da batıl inanç (superstition) konusundaki görüşünü ortaya koymak için kullanır: "Belki de asli anlamı eski zamanlardan 'baki kalma' [standing over] olan *superstitio*, bizatihi kalıntı mefhumunu açıklar". Ona göre artık bir kınama gibi kullanılan ve bu yüzden "canlı yüksek bir kültürdeki ölü düşük bir kültür kırıntıları" biçiminde kavranan hurafe, taşıdığı bu anlam kayması nedeniyle, özellikle etnografik amaçlar açısından kullanılmaz hale geldiğinden, maksadı ifade edememektedir; bu nedenle onun yerine "kalıntı" kullanılabilir: "Etnografik amaçlar için, her hâlükârda, *superstitio* kelimesinin ifade etmekten mahrum kaldığı tarihsel bir durumu işaret etmek için 'kalıntı' gibi bir terimi kullanmak caziptir. Üstelik, yeni biçimini alırken kendi değerini sağlayacak şekilde yeni şartlara uyarlanmış olsa da eski âdetten yeteri kadarının kökenini muhafaza edilmek için baki bırakıldığı yığınla örnek kalıntı olarak göz önüne alınmalıdır".[450]

Elbette *Tylor'ın animizm terimi bugün ona atfedildiğinde dahi onun kullandığı anlamdan çok farklı biçimlere dönüşmüş durumdadır.*[451] Tylor aslında kavrama "din"i açıklamak

cümledeki "insan" kelimelerinin neleri işaret ettiğini kavrayabilirdik, ama kavrayamıyoruz, çünkü ilki uzmandan ziyade sanki bir insan türünü işaret eder hale geliyor) ve anlamsız olduğundan, Türkçeye saygı adına "bilimadamı" kelimesiyle değiştirildi.

450 Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Vol *I*, (John Murray, Londra: 1873), s. 70-72; Çeviride İngilizce "superstition" kelimesini Türkçeleştirmek yerine Latince kökenini yansıtmak ve daha çok tahrifat anlamına gelen "hurafe" veya boş ya da hükümsüz anlamına gelen "batıl" kelimelerinin Türkçede taşıdığı anlamları karşılayamayacağını göstermek üzere Latince *superstitio* kelimesinin kullanımı tercih edilmiştir.

451 Aşağıda döneceğimiz bu duruma dair kısa, ama hayli faydalı bir özet için bkz., Goody, *Mit, Ritüel Söz*, s. 25.

için başvurur ve bunu da aksini iddia edenlere karşı, en ilkel kabilelerde bile "din" olduğunu göstermek için yapar. Ona göre en ilkel kabilelerin herhangi bir "din"i olmadığını iddia edenler, "tıpkı ilahları kendilerininkinden farklı olanlara ateizm atfeden teologlar gibi", onlara "dinsizlik" yakıştırmışlar ve "din"i de "yüce bir ilaha ve ölümden sonra yargılanmaya inanç, putlara tapınma veya kurban uygulaması ya da kısmen yayılmış öğretiler veya ritüeller" gibi kıstaslarla açıklamışlardır. Bu dar tanıma bakıldığında, birçok ilkel kabilenin dini olmadığı söylenebilir. Ancak bu durumda din belirli gelişmelerle tanımlanacak, onun altındaki derin güdü göz ardı edilmiş olacaktır. Bu nedenle Tylor, "din"i, "asgari düzeyde, Ruhanî [Spiritual] Varlıklara inanç" olarak tanımlamak gerektiğini düşünür. İşte animizm, Tylor'ın "derinlerde yatan Manevi Varlıklara inancı araştırmak için" kullanmayı önerdiği terimdir ve terimin "ruh [soul] öğretisi"yle alakalı bir yönü vardır. Yani *animizm aslında bir psukhe teorisidir ve onun üerinden de "din"i tanımlar.* Bu yüzden en ilkel kabileden modern zamanlara kadar hiçbir halkası kaybolmamış bir zincir gibi süregelen bir gelişimin ya da aktarımın daimiliğini anlamayı sağlayan bir yönü vardır. Yani animizm, zannedildiği gibi, ilk ortaya atıldığında, beşerî tarihin ilk aşamalarında takılıp kalmış, ilkel yaban, medeni olamamış grupların gelişmemişlikleri dolayısıyla kendilerini ve evreni tanımak için çevrelerine canlılık atfettikleri bir inanç biçimi değildir. Tylor, bu "din" görüşüyle "doğaüstü yardım veya vahiy olmadan, insan aklı tarafından tasarlanmış teolojik sistemlere ait dini öğretiler ya da uygulamalar"ın, yani "Doğal Din"in araştırılabileceğini; bu çerçevede ilkellerin ve modernlerin dinlerindeki benzeri fikirler ve ritüeller arasında bir kıyaslama yapılabileceğini özellikle vurgular. Dolayısıyla *animizm, aslında evrensel olarak şu ya da bu şekilde var olan bir inancın insan eliyle yapılmış ya da insan aklıyla tasarlanmış biçimlerinin ilk halinden en uygar haline kadarki silsilesinin her bir halkasının birbirleriyle nispete sokulması için kullanılan bir terimdir* ve her modern öğretide veya adette de kalıntı olarak bulunabilir.[452] *Vahiy animizle açıklanamaz, ama beşerî her türlü kültürde var olan dinsel biçimlerin kökeni animizmdir.* Animizm, diyelim ki rasyonalitenin zıttı değildir; rasyonalite doğal olana başvurduğu her an bizatihi animistiktir.

Tylor'ın aslında Rönesans'la başlayan, Aydınlanma döneminde farklı bir biçime dönüşen pagan inançlar ve öğretiler ile hesaplaşma biçimlerinin ve bu biçimlerin Hıristiyanlığa da bulaşmış olma ihtimalinin nasıl ortadan kaldırılacağına dair çeşitli mezhepler veya akımlar tarafından öne sürülen çarelerin bir devamı niteliğinde olduğu söylenebilecek, dolayısıyla etnografik bir çalışma olarak göz önüne alınmadan *önce* Hıristiyanlık içindeki rakip mezheplere veya öğretilere karşı bir tutum taşıdığı

452 Edward B. Tylor, *Religion In Primitive Culture*, (Harper Torchbooks, New York: 1958), s. 4, 8-10.

dikkate alınmak durumunda olan çalışmalarındaki[453] böyle bir "din" ve "kalıntı" anlayışı, Rohde'nin Homerik dünyayı rasyonelleştirmesine ve ondaki irrasyonellikleri de "kalıntı"ya dönüştürmesine hizmet etmiş gibidir. Bu nedenle Rohde, akılcı Homeros karşısında ne kadar irrasyonel olarak gördüğü husus varsa bunu ya Homeros öncesi erişilemeyecek, ancak Homeros vasıtasıyla teşhis edilebilecek önceki bir katmana veya bu katmanları taşıyabilecek toplumsal farklılaşmalara ya da Homeros'un şiirine sonradan ekleme yapan şairlere havale eder. Nihayette ona göre, "Algılaması tensel olan bir halkın"[454] evladı olan Homeros akılcıdır, soluklaşıp yok oluşa doğru evrilen *psukhe* görüşü bu akılcı düzeni taşır; ama ondaki veya ondan sonraki irrasyonel unsurlar, ya animizme özgü "kalıntı"dır veya yabancı halkların kültlerinden aktarmadır.

Tylor'daki "kalıntı" tanımın tahrip edilerek kullandığı rahatlıkla iddia edilebilecek Rohde, Homeros'ta istisna olarak görülen bu tür "kalıntı"ları, Odysseus'un Hades'e gidişi ya da ölülerin yakılması gibi örneklerle atalar kültürüne bağlar; Homeros'un tıpkı *psukhe* görüşünde olduğu gibi arkada bıraktığını, en azından soluklaştırdığını iddia ettiği ve dünyanın değişik yerlerindeki ilkellerde de görülebilecek bu tür kültik inançlar, sonradan Grek topraklarında da Homeros geleneğine rağmen dönüşerek tekrar dirilecek, bu gelenekle birlikte yaşayacaktır. Bu Greklerin kendi gelişim hattındaki bir gelişimin sonucudur. Bundan başka, farklı etkilerle de *psukhe*, Homeros'taki o

453 Örneğin Wouter J. Hanegraaff, Tylor'un animizm fikrinin hem teologlarca ve hem de Aydınlanmacı düşünürlerce ortak bir gaye olan Hıristiyanlığı pagan kültürlerinden arındırma çabasının bir uzantısı olarak görür. Ona göre, vahyi en azından bir kenara bırakarak sadece beşerî kültür olarak dini çalışmakla ve bunu bir dinler tarihi içinde kıyaslamalı bir şekilde yapmakla ortaya çıkan bilimsel zemin, rahip öğretilere ve mezheplere karşı bir avantaj elde etmeye yarıyordu. "Aydınlanma ideologlarının Hıristiyan kültüründen kaldırmaya çalıştıkları temel yanlış tam da paganlıktı ama artık onun [Hıristiyan kültürünün] doğada ruhani gerçekliklerin mevcudiyetini hayal etmeye dönük çoktandır var olmayı sürdüren zaafiyeti olarak yeniden tanımlamaktaydı (tam da 19. yüzyılın sonu itibarıyla Tylor tarafından meşhur biçimde 'animizm' diye anılacak kavram). Hıristiyan bağlılıklara sahip düşünürler ve özellikle de Protestanlar için bu, inanılmaz cazip bakış açısıydı zira Hıristiyanlığı kadim can düşmanlarından arındırma işini tamamlamak üzere ortak bir seferberlik dahilinde bilimsel ilerlemeyle aynı safta buluşmalarını mümkün kılıyordu". Başka bir ifadeyle, *Hıristiyanlığı saflaştırmak ve paganlığın bir devamı olduğu iddia edilen Katolikliğe karşı mevzi kazanmak için yapılan çabalar, aslında Hıristiyanlığı da animistik kılıyordu, ancak bunun bilimsel olduğuna dair zehap Protestanlara bir üstünlük sağlıyordu*. Dolayısıyla animizm kavramının ortaya çıktığı ortam, aslında Hıristiyani bir tartışmanın taraflarına, özellikle de Protestanlara üstünlük sağlayan ortamdı. Bkz., Wouter J. Hanegraaff, *Batınilik ve Akademi: Batı Kültürünün Reddedilmiş Bilgisi*, çev. Emrak Saraçoğlu, (Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul: 2022), s. 177.

454 Rohde, *Psykhe*, s. 57.

parıltılı çağda taşıdığı anlamın dışında bir anlam edinmeye de başlayacaktır. Özellikle, Eliade'nin Rumenlerde şaman olmadığını ileri sürerken rastladığımız, kendi adlarına gizemler veya tapınmalar icat edilen Eleusis, Dionysus ya da Orpheus gibi *şahıslara* bağlı inançlar, Homerosçu bir düzenin; kabaca ifade etmek gerekirse, bir *eidolon* olarak *psukhe* ile *thymos*'la karşılanan "tamamen canlı bir *autos* [benlik/kişinin kendisi] arasındaki .. ayrım"ın[455] üzerinden böyle tanzim edilmeye başlanır. Böylece sonradan *psukhe*'nin ölümsüzlüğüne inancının da giderek benimsenmesinin yolunu açacak bu şahsa bağlı kültler, tapınımlar ve inançlar, Grek rasyonelliğinden ayrıştırılır. Burada bu yolun nasıl açıldığı da sonradan filozofların *psukhe*'yi nasıl tanımlamaya çalıştıkları da bizi çok ilgilendirmiyor; ancak *psukhe* ile *autos* arasındaki ayrımın, ölümlülerde var olan ve *autos*'u temsil eden yeti, beceri ve yetenekleri *thymos*'la özetleyen bir ayrıma da denk geldiği; ilkinin soluk bir suret ve ikinci benlik iken, ikincisinin de bedenin bizatihi kendisine ait benlik olduğu vurgulanmalıdır.

Şamanlık işte bu soluk suret üzerinden ilerleyen bir hatta belirginleştirilmeye çalışılacak ve onun üzerinden tartışılacak bir figürdür. Ancak üzerine yabancı tesirlerin de eklenmesiyle.

3. Grekler ve Şamanlık

Rohde şamanlığı ya da onunla bağlantılı olabilecek hususları, Homerosçu Greklere yabancı bulur. Bunlar Greklere yabancıdır, çünkü yabandan, Trakya'dan, Dionysos kültüyle birlikte, üstelik mistisizm olarak gelmiştir. Eğer Homeros'çu Greklerde aslında saf *psukhe* demek olduğunu da gördüğümüz ölümsüz ilahların diyarı ile Homeros'a geçmişten, animistik inançlardan bir "kalıntı" olarak gelen ve giderek soluklaşmaya başlayan *psukhe*'den ziyade bedenle ve bedende olanlara, *autos*'a tabi o tensel ölümlüler diyarı arasında bir uçurum oluşturulması anlamına da gelen mistisizm, bu etkilerin genel adı olarak işler: Bu etkiler, gizemli ve gözden ırak bir tarikat [sect][456] ekseninde gelişmişlerdir. Başka bir yerde daha önce hiç görülmemiş bir şekilde Greklerin tarihinin

> belli bir döneminde, insan ruhunun ilahiliği [divinity] ve ilahiliğinden doğan ölümsüzlüğü düşüncesi ortaya çıktı. Bu düşünce tamamen *mistisizme* aittir –bu ikinci bir din biçimi, halk dini ya da ortodoks müminler tarafından çok az dikkate alınmış olsa da gözden uzak tarikatlarda kendine yer edinmiş ve bazı felsefi okulları etkilemiştir. Ve oradan da

455 Rohde, *Psykhe*, s. 85, not 102.

456 Rohde'nin kitabının Türkçesinde "sect"in "tarikat" diye çevrilmesi, tam da Rohde'nin klişe yaklaşımına uygun düşmüş görünmektedir. Lakin "sect", daha çok "hizip" ya da "fırka" anlamları ağırlıklı bir kelimedir ve Türkçede "yol, meslek" anlamına gelen "tarikat"a denk birşey değildir. Rohde'nin "sect"i için bkz. Robde, *Psyche: The Cult*, s. 254.

müteakip çağları etkilemiş ve tüm gerçek mistisizmin tasavvurunu Doğu'ya ve Batı'ya aktarmıştır. Tanrısal [göttlichen] ve beşerî ruhun [Geist] temel birliği; insan ruhunun [Seele] ilahi doğası [Gottnatur] ve ölümsüzlüğü.[457]

"Ruh" kelimesine dair karışıklıkları bir kenara koyarak yeniden ifade etmek gerekirse, mistisizm, bu bağlamda en somut anlamıyla *Olympos ile Hades'in arasındaki uçurumun kapanması* anlamına gelir; yani ilahların eliyle bedene benzer bir biçimde oluşturulan bir gölge ya da suret olarak *psukhe* sureti ile ilahlara ait saf *psukhe* sureti arasındaki fark ortadan kalkar. Oysa Grekler öyle bir düzen kurmuşlardır ve öyle bir *psukhe* anlayışı geliştirmişlerdir ki ilahlar ile ölümlüler arasında sanki geçilmez bir duvar vardır. Bu duvarı aşmaya çalışan her çaba, Greklere yabancıdır ve ilkeldir. Üstelik buna ancak aralarında şamanların da bulunduğu birtakım şarlatanlar yeltenebilir.

O zaman *psukhe* açısından şamanlar nerede durur?

I

Genel bir ifadeyle mistisizmle kapandığını iddia ettiği uçurumu hem *psukhe* hem de esrime halinde birtakım "ruh"ların bulunduğu diyarlara seyahat ettiği iddia edilen şamanlar açısından ifade etmek gerekirse Rohde, özetle şunu söyler: Homerosçu bir geleneğe ait Grekler, mistik herhangi bir tecrübe bilmezler, ancak Grek dininin "'deliliği' (*mania*) ... geniş kapsamlı bir öneme sahip bir fenomen olarak gördüğünü" anladığımızda ve onu "ruhsal [ya da psişik: *psychischen*][458] dengenin geçici olarak yok edilmesi, öz-bilince sahip ruhun [*Geist*] ezilmesi, ... yabancı bir güç tarafından 'ele geçirilme' durumu" olduğunu fark ettiğimizde, Greklerdeki *mania* durumları ile onlara sonradan, dışardan, özellikle Trakya'dan Dionysos kültüyle birlikte gelen bir tecrübeyi, şamani de denebilecek bir tecrübeyi kıyaslayabileceğimiz bir zemine

457 Rohde burada aynı "ruh"dan bahsetmiyor aslında. Bu cümleyi, Almanca ifadeler arasındaki farklılığı da gözeterek ve "ruh" kelimesi konusundaki Batılı kavramların karmaşasını da dikkate alarak Türkçeye çevirirsek, şöyle bir cümle ortaya çıkar: "Tanrısal ve beşerî kutun [ya da tinin] temel birliği; beşerî canın tanrısal doğası ve ölümsüzlüğü". Kısaca ifade etmek gerekirse, Rohde'nin cümlesi daha tümel ve aslında yukarıda olan ile daha tikel ve aşağıda olanı kaynaştıran ve bunları birisi yukarıdan beşere doğru ve diğeri de aşağıdan tanrının doğasına ait olana doğru çizilen hatlar üzerinden iki farklı "ruh"un yakınlaşmasından ya da kaynaşmasından bahseder. Bu açıdan *Seele* ile *Geist*'in bu kaynaşmasına belki "ruh"un çarmıha gerilmesi de denebilir. Rohde'nin 1894 tarihli Almanca baskısından hayli farklı olan 1908 tarihli baskısına dayalı bu gözlemler için bkz., Erwin Rohde, *Psyche: Seelencult Und Unsterblichkeitsglaube Der Griechen, Zweiter Band*, (Mohr-Siebeck, Leibzig: 1908), s. 3.

458 İngilizce çevirisinde "psişik denge", "fiziksel denge"ye dönüşmüş. Bkz., Rohde, *Psyche: The Cult*, s. 255.

de ulaşırız. Böylece Greklerin bütün hayatın "idealleri olarak kalplerini ve bakışlarını yükselttikleri tanrılar ve onların gök kubbe gibi hareket etmeden ışıldayan *berraklığının dingin ve ölçülü sükuneti*"yle[459] karşılaştırıldığında ve sükunete *mania* gibi bazı hallerin de dahil olduğu düşünüldüğünde, sükunetin nasıl bozulduğunu da kıyaslamanın şiddetini de fark edebiliriz.

Grek berraklığının dingin ve ölçülü sükunetinde *mania*, herhangi bir beşerî hastalıktan ya da benzeri bir durumdan doğmaz, "olağan halin ilahi bir değişimi"nden oluşur. Yani, bedene ikinci bir benlik gibi eklenen o ilahların bahşettiği dumansı görüntü *psukhe* gibi, *mania*'yı da veren ilahlardır. Rohde'ye (ve genel olarak Batılı Grek tasavvurlarına) göre Homerosçu Grekler bunun dışında bir şey bilmezler; Homeros'ta bu konuya çok fazla yer verilmediğini belirten Rohde de bu konunun nelerden müteşekkil olduğuna çok değinmez. Onu sadece Dionysos kültünün çılgınlığının altını çizmek için bir dolgu malzemesi ve bir kıyaslama olarak kullanır.

Ancak bu kıyaslamada konumuz açısından en ilginç husus, artık *psukhe*'nin sahneden çekilmiş olmasıdır. Bu çekilme, Rohde'nin Homeros'ta bulduğu ruhlar kültüne ait bir unsur olarak *psukhe*'nin soluklaşarak giderek kaybolması gibi bir çekilme ve kaybolma değildir. *Psukhe* oradadır, her haliyle ihtimam gösterilecek bir şey olarak, kıyaslanacak taraflardan birinin malikliğinde. Diğer tarafta ise artık şahsileşmiş kültler ve tapınımlar vardır. Greklere karşı Traklar kıyaslaması böyle kurulur. Olmasına rağmen *psukhe*'nin sahneden çekilmesini sağlayan da kıyaslanan taraflar arasındaki bu bölünmedir. *Psukhe* artık sahnede yoktur, çünkü kıyaslama *psukhe*'nin sahne arkasına alınmasından ve bütün sahnenin o sahne arkasından yönetilmesinden oluşur. Bu nedenle Rohde, Dionysos'a ait bir kültün Grek sahnesine girmesine, onun Olympos'a, demek ki saf *psuhke*'ler diyarına ait olmayan yabancı şahsi bir ilah olduğuna değinerek başlar. Bu Dionysos'un beşerî unsurlarla bezeli saf bir ilahi *psukhe* olmadığı, dolayısıyla *psukhe* veren bir ilah olamayacağı anlamına gelir. Elbette Homeros da dahil Grekler, adından da anlaşılacağı üzere sonradan Grekleştirdikleri bu Trak ilahına, "Sabos ve Sabazios" gibi adlarla, ona benzer özellikleri de "Frigya halkının Dağ-Ana Kibele'lerine adadıkları kült"le aşinadırlar; ancak adına Dionysos diyecekleri bu "Trak Tanrı'sının kültü *Homeros'ta Yunan tanrı* [yani, ilah] *tapınımı* olarak bilinen her şeyden her açıdan oldukça farklı"dır.[460]

459 Rohde, *Psykhe*, s. 244-245; italik eklendi.

460 Rohde, *Psykhe*, s. 246-247; italik eklendi. Bu tür kıyaslamalara kadar Rohde'de Homeros'ta bir ilaha tapınım olduğuna dair ciddi bir çözümleme olmadığını, aksine böyle bir tapınımın Homeros Greklerine uymayan bir şey olduğunun altını çizmeye çalıştığını belirtmek önemlidir. Ancak eğer Homeros'ta bir ilaha tapınım varsa ve bu tapınım Grekler ile başka halkların kıyaslanması noktasında ortaya çıkıveriyorsa, bu ancak *psukhe* sureti veren saf *psukhe* suretine tapınım olabilir.

Peki ama bu şahsi ilah tapınımında Trak halkı veya ona benzer halklar ne yaparlardı da Greklerden farklılaşırlardı? Rohde'nin uzun tasvirlerinden çıkarsanmış muhtasar bir şekilde ifade etmek gerekirse, *Greklere saf psukhe sureti gibi mania da sunan ilahların aksine, bu tür halklar kendi mania'larını bilerek, kendi kendilerine üretmeye çalışmakla Greklerden farklılaşmaktadırlar.* Olympos'a ait olmayan, bu tür şahsi ilahların tapınımlarının "katılımcıları kendilerini bilerek bir tür *mania* haline sokmakta, varlıklarının olağanüstü bir taşkınlığına yol açmaktaydı".[461] Başka bir ifadeyle, Homerosçu rasyonel Greklerde ilahi bir delilik olarak yukarıdan ve *psukhe* gibi verilen *mania*'nın aksine, başka halklar bilerek, kendi kendilerine ilahi delilik olarak *mania*'yı elde etmeye, belki de çalmaya çalışırlar. Rohde bu durumu, *ekstasis* üzerinden açıklar; üstelik onu birisi *mania* durumunda var olan bir hal ve diğeri de *hayatla ilgili değil, varlıkla ilgili bir durum* olarak ikiye ayırarak Grekler ile diğer halklar arasında bir ayrıma daha giderek yapar. Böylece parıltılı bir gökkubbe altında yaşayan, rasyonel Greklerin normal addedilmesi gereken *mania*'sının *ekstasis*'inden farklı bir *ekstasis* durumunun tasvirini de yapabileceği bir zemine kavuşur:

> Her şey [*psukhe*'nin verdiği şanın başka bir adı da olan] olağan yaşamın sınırlarının ortadan kalkmış göründüğü tüm varlığın şiddetli bir uyarılma durumuna işaret etmektedir. Tüm alışılmış yolların dışına çıkan bu fenomen, bu şekilde "kendinden geçmiş" birisinin ruhunun [*Seele*] artık kendinde değil, bedeninin dışına çıkmış olduğu kabulüyle açıklanmıştır. Yunanlıların bu cümbüşçü heyecan halinde olan ruhun [Seele] *ekstatis*'inden bahsedildiği zaman anladıkları lafzi ve asıl anlam buydu. Bu *ekstasis*, "geçici bir deliliktir"; tıpkı deliliğin kalıcı bir *ekstasis* olması gibi. Ancak Dionysus kültünde geçici *alienatio mentis* (aklın yitimi) olan *ekstasis*, boş bir hayal aleminde amaçsızca kanat çırpma olarak değil, bir *hieromania*, bedeni terk eden ruhun [Seele] tanrıyla birleşmek üzere uçup gittiği kutsal bir delilik olarak düşünülmekteydi. O şimdi tanrıyla ve tanrıdadır, *ethnousiasmos* [ilham/cezbe] halindedir; bu halde olanlar *ethnoui*'dur, Tanrıda yaşarlar ve varlıkları Tanrıdadır. Hala sınırlı benliğe sahipken, tüm yaşamın sınırsız güçlerini doyasıya hisseder ve tadını çıkarırlar.[462]

Aydınlanma dönemi ürünü olan kutsal ve profan ayrımını milattan öncelerinin Greklerine kadar yayarak olağan *mania* ve kutsal *mania* diye ikili bir ayrım da gerçekleştiren bu tasvire göre, Olympos ilahları da kişinin aklını başından alabilir, onu manik bir *ekstasis*'e sokabilir. Ancak "boş bir hayal aleminde amaçsızca kanat

461 Rohde, *Psykhe*, s. 249.

462 Rohde, *Psykhe*, s. 254-255. Türkçe ve İngilizce çevirilerinin aksine, Almanca metninde Rohde'nin *ekstasis* halinde "beden"in değil "olağan yaşamın sınırları"yla uyumlu olarak "hayat"ın dışına çıkmaktan bahsettiğini belirtmek önemli. Ancak zaten bunu çeşitli yerlerde Greklerde *psukhe*'nin başka bir adının "hayat" olduğunu belirtirken vurguladığımızdan, bizi çeviri sorunlarının dehlizlerine sürükleyecek bu duruma sadece dikkat çekmekle yetiniyoruz.

çırpma" olarak da görülebilecek bu durumun aksine Dionysos kültü, sadece geçici veya kalıcı bir *mania*'yı işaret eden bir *ekstasis* durumundan farklı bir şeyi amaçlar: Kendilerine *psukhe* sureti veren saf *psukhe* sureti olarak ilahlarla onların vereceği *mania* durumun da ötesine geçerek bu ilahların bahşetmediği bir şeye nail olmak. Bu aslında "ruh"un [Seele] sadece "beden"in değil, "hayat"ın "kısıtlayıcı hapsinden" kurtulması ve "ruhlarla [Geist] ilişkili bir ruh [Geist]" halini de almasıdır: "Artık ruhlarla ilişkili bir ruh olduğundan, kendisini zamandan kurtarıp yalnızca ruhanî gözün [Geisteraugen] algıladığı, zaman ve mekân olarak ondan uzak olan şeyleri görebilir".[463] Başka bir ifadeyle, bedenden çıkılır ve ilahlara ait olan o saf *psukhe*'ye erişilir ve her şey artık o *psukhe*'nin gözüyle görülür bir hale gelir. Kısacası, (*Seele* olarak) kişinin *autos*'una ait olması gereken bir "ruh", yükselerek saf bir *psukhe*'ymiş gibi davranan Olympos'lulara özgü bir alana yolculuk eder, (*Geist* olarak) onların arasına katılır ve onlardan haber almaya çalışarak geri döner.[464]

Rohde aslında bunun Homerosçu Greklerde de bir karşılığının olduğunun farkındadır: "Dionysus'un Trak hizmetkârlarının coşkun tapınımı, *esin mantike*'sine, (genelde Homeros'ta olduğu gibi) ilahın iradesinin tesadüfi, belirsiz ve dışsal işaretlerini beklemek zorunda olmayan, aksine *dolayımsız olarak* ilahlar ve ruhlar alemiyle [*Geisterwelt*] komünyona giren ve bu yükselmiş ruhanî halde [*Geisteszustand*] geleceği görerek ilan eden bir kehanet [prophecy] türüne yol açtı".[465] Demek ki Homerosçu Greklerde de kehanet vardır ve her şey sanki "boş bir hayal aleminde amaçsızca kanat çırpma" olarak görülemez ; ancak bu bir takım alametler okunarak yapılır; yani o saf *psukhe*'ler olarak ilahlar ölümlüler dünyasına herkesin anlayamayacağı bazı işaretlerini bırakır ve bazı yeteneklilerin, yani kahinlerin o işaretleri okuyarak anlamlarını ölümlülere, ölümlülerin anlayabileceği bir şekilde anlatmasını bekler. "Dionysos kültü" ise, alametleri okuyarak ilahların dileklerini anlayan, sonra da bunu kendileri dolayımıyla diğerlerine aktaran kahinlerin aksine, "insanları ruhlar alemiyle [*Geisterwelt*] dolayımsız olarak ilişkiye geçirmek için şiddetli bir aşırılık hali uyandıran bir tertip idi".[466] Yani aradan beşeri aracıları çıkarmayı hedefliyor idi.

463 Rohde, *Psykhe*, s. 255.

464 Aslında bu, şamanlarla ilgili olarak da dile getirilmek istenilen, ancak her nedense özellikle Sibirya şamanları sözkonusu olduğunda ne olduklarına dair hiçbir açıklanma sunulmayan "ruhlar"ın da o gittikleri alemlerin bir tasviri olabilir. Ancak maalesef tam da burada sözkonusu etmeye çalıştığımız nedenlerde dolayı, yani Grekleri şamanlıktan beri tutma çabası gereği, şamanlık sözkonusu edildiğinde "ruhlar"ın ne olduğu özellikle muğlak bırakılır.

465 Rohde, *Psykhe*, s. 255; Türkçe çeviri değiştirildi ve "dolayımsız olarak"a italik eklendi, bkz., Rohde, *Psyche: The Cult*, s. 260 ve Rohde, *Psyche: Seelencult, Zweiter Band*, s. 20-21.

466 Rohde, *Psykhe*, s. 255-256; çeviri değiştirildi.

Rohde'nin dolaysız bir biçimde saf *psuhke*'lere ulaşmaya çalışanların tertibini tasviri tamamıyla Batılı tahayyüldeki şamanlara benzer: *Mania* halinden tamamıyla farklı olan bir takım davranışların göstergesi olarak, ritmik dans ve müzik, çeşitli hayvanların seslerinin taklidi, taşkınlık, çeşitli hayvanların kılıklarına girme, esrime halinde görüler görme, hatta Ginzburg'un tütünüyle benzerlik kurabileceğimiz şekilde kendilerine esrime verecek çeşitli harici maddeler kullanımı.[467] İşte "belki başlangıcından itibaren" Grek dininde olmayan bu tür bir fanatik çılgınlığı şamanlığa bağlayacak ilginç bağlantılara da sahip tasvirler bu mistik eğilimlerin varlığından itibaren sahneye girer.

Öncelikle, rasyonel Greklerde olmayan bu fanatik ve aşırı çılgınlıkta, "bu coşkulu tapınımın heyecan verici tınıları"nda tıpkı Traklar gibi "birçok Grekin kalbinin derinliklerinde karşılık" bulan, onlarda da "bir yankı" uyandıran bir şeyler vardı; onlarda da "yabancı olan her şeye rağmen, içinde tanıdık bir tonu, ne kadar tuhaf olsa da *insanlığın ortak doğası*na hitap edebilecek bir şeyi" uyandırmıştı. Ama insanın ortak doğasına hitap eden bir şeylere rağmen, bu "coşkun Trak kültü", aynı zamanda, "aslında yalnızca dünyanın her yerinde bulunabilecek ve uygarlığın her aşamasında açığa çıkabilecek dini bir dürtünün *kendine özgü ulusal özeliklere göre* şekillenmiş özel bir tezahürüydü". Yani tezahür, dünyanın her yerinde bulunabileceğinden insanlığın ortak doğasında vardı, "insan doğasının derinlerinde yatan bir ihtiyaca yanıt veriyordu"; ama yine de özeldi, ulusaldı, özgüydü ve yereldi. Üstelik Greklerde de yoktu ya da dışardan, içerdeki bir duyguyu veya özelliği kışkırtarak gelişebilmişti.

İkinci olarak, tipik Batılı istisnalaştırma ve yerelleştirme mantığının yürürlükte olduğu bu tasvirleri, birden "insanlık ailesinin seçkin üyeleri arasında yer almayan" ilkel kabilelere geçiş takip eder: "İnsanlık ailesinin seçkin üyeleri arasında yer almayan ama insan bilincinin kişisel varlığının ötesine genişlemesi konusunda özel yatkınlığı ve yeteneği olan birçok kabile vardır. Bu tür [rasyonel Greklerde olmayan bir şekilde Traklardaki şahsi Dionysos kültünde görülen] cezbe ve sanrı hallerine yönelik bir düşkünlük ve dürtüleri vardır ve bu haldeyken onlara gelen çekici veya dehşet verici hayalleri, 'ruhlar'ın [Seele] kısa bir süreliğine taşıdığı başka bir âlemin gerçek deneyimleri olarak ele alırlar".[468] Üstelik bu kabileler veya dünyanın her yerinde görülebilen insanlık ailesinin seçkin olmayan üyeleri, insanlığın bu tür tecrübelerini, "insanın ruhlar alemi [Geisterwelt] ile ilişkiye girmesinin tek yolu olarak gören ve dini ibadetlerini deneyimlerine göre kendinden geçme ve görüleri üretmeye en elverişli bu tür törenlere dayandıran" tarafındadır.

467 Rohde, *Psykhe*, s. 247-253.
468 Rohde, *Psykhe*, s. 257.

İşte Rohde'de şaman, *mania*'ları ancak ilahlar tarafından verildiğinde *mania* olan, *ekstasis*'leri bu *mania* hallerinin dışına hiç çıkmayan ve ilahların keyfi, tesadüfi ve muğlak iradelerini ancak kendilerine alametleri okuyarak yorumlayan kahinler vasıtasıyla bilebilen, bütün bunlara rağmen rasyonel de olan Greklere bile cezbedici gelecek derecede insan doğası için ortak olabilen, ama her şeye rağmen insanlık ailesinin seçkin üyelerine ait olamayan özel, özgü ve yerel bir bağlamda ortaya çıkar:

> Kendilerini ruhlar alemi [Seelengemeinschaft] ile ruh [Geist] temasına sokabilen bu tür "büyücüler" ve rahipler dünyanın her yerinde bulunur: Asya'nın şamanları, Kuzey Amerika'nın "hekimleri" [medicimännen], Grönland'ın Angekokları, Antillerin Butioları, Karayiplerin Piajeleri her yerde karşılaşılan ve özünde aynı olan bir sınıfın özel türleridir. Afrika, Avusturalya ve Pasifik okyanusu adaları da onlardan yoksun değildir.[469]

Rohde'nin uzun zamandır Hıristiyan olan halklar arasında *bile* (muhtemelen Aydınlanma döneminden itibaren Batı'daki din ve mezhep çekişmelerinde rasyonel bir dindarlığa karşı coşkun bir dindarlığı benimsediklerinden hedef alınan coşumcu püriten teşekkülleri işaret ederek) "bu kadim heyecan kültünün közlerinin bir kez daha alev almaya ve onunla tutuşanları tanrısal bir yaşamın zenginliği hissine yükseltmeye" hazır olduğunu belirttiği bu tasnifte, *şaman ortak bir tecrübenin sadece yerel bir örneğidir*. Ancak bu durum sonucu değiştirmez: Adları ister şaman ister büyücü hekim ister Angekok ister Butio isterse de Piaje olsun, "kendilerini ruhlar alemi [Seelengemeinschaft] ile ruh [Geist] temasına sokabilen" bu tür büyücü ve rahipler arasında, onun gözünde tek özelliği Grekler arasında rubun ölümsüzlüğü düşüncesinin gelişmesinde bir aşama olarak görülmesi gereken Trak Dionysos kültünün (ya da rasyonel Homerosçu Greklerin) kahinleri (örneğin esin sahibi olan *mantike*'ler) yer almaz. *Mantikê* (μαντική) ya da benzeri başka Grek figürler şaman değildir.[470] Her ne kadar insanlığın ortak doğasına hitap edebilen bir uyarıcı vasfı olsa da *şaman özeldir, ulusaldır, yabana özgüdür ve yereldir*.

Peki ama bunun nedeni nedir? Rohde'nin insan doğasının derinlerinde yatan bir ihtiyaca cevap verdiklerini söylemesine rağmen, insanlık ailesinin seçkin üyeleri arasında görmediği şamanlar ile benzeri Grek figürler nasıl birbirinden ayrıştırılır?

Psukhe'nin en azından filozofların onu yeniden mesele haline getirene kadar sahne arkasına çekilmesi nedeniyle, Rohde'nin önce şahsileşmiş bir takım kültlere, ardından da o kültler aracılığıyla hem insanlık ailesinin ortak doğasındaki bir tutkuya hem de

469 Rohde, *Psykhe*, s. 258.

470 Elbette bunun istisnaları vardır. Örneğin *mantikê*'ye adanmış bir kitapta Grekler arasında şaman da olan *mantikê*'lerden bahsedilir. Ancak bunlar Eliade'nin de sıraladığı isimlerden müteşekkildir ve dışardan gelerek Grek kültürüne dahil olmuşlardır. Bkz., Sarah Iles Johnston ve Peter T. Struck (der.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, (Brill, Leiden: 2005).

özele, özgüye ve yerele bağlamaya çalıştığı bu sıra dışı deneyim, aslında saf *psukhe* suretleri olarak tasarlanan ilahlar tarafından verili olması gereken bir *psukhe* edinme edimidir ve bu nedenle onsekizinci yüzyılda başlayan şamanlık tahayyülünde şarlatanlık olarak damgalanacaktır. Çünkü her ne kadar *auto*'dan farklı olsa da *psukhe* edinilemez, verilir ve alınır. Üstelik bizi Ginzburg'tan beri uğraştığımız şamanlığın o boş ve tarihin kıyısında bile değil, dışında olan Sibirya'dan gelen etkilerle yayıldığı tezinin Greklere uygulanmış bir türüne; Greklerde varsa bir takım şamani unsurlar bunların Traklar vasıtasıyla dışardan gelen bir etkiyle açıklanabileceğine dair o yaygın kanaate, Ginzburg'un bir şekilde başka türlü açıkladığını gördüğümüz bir kanaate geri götürür.

O zaman gerçekten Greklerden şamani bir takım unsurların azade kılınmaya çalışılmasına ve varsa bile dışardan, yabandan geldiğinin ısrarla vurgulanmasına rağmen, neden Homeros'taki *psukhe* bile bize ayrı bir ruhlar alemi; ölümlülerde ikincil benlik olarak var olan o gölgemsi varlığın ölümden sonra gittiği Hades, *psukhe*'leri artık her daim kendilerine bahşedilen kahramanların bir biçimde ölümsüzleştiği Elysion ovası veya saf *psukhe*'ler olarak tasavvur edilen ilahların meskeni Olympos gözönüne alındığında üçlü bir ruhlar alemi vardır? Rohde'den yararlanarak sormak gerekirse, hem *Geisterweld* (tin dünyası) hem de *Seelengemeinschaft* (ruhlar cemaati) olarak açıklanan ve bir ruhlar dünyasını veya toplaşık ruhlar cemaatini işaret eden bir diyar veya diyarlar nasıl ortaya çıkmıştır? Bu diyarların şamanların seyahat ettiği diyarlardan farkı nasıl izah edilir?

II

Rohde'nin bedenden ayrılan ikiz bir benlik olarak kurguladığı *psukhe*'yi değil, ona dayalı kültleri bir "kalıntı" olarak görmesi, onun ilahlarla, kahramanlarla ve Hades yolcusu ölümlülerle arasındaki ilişkiyi kurmak için olduğu kadar rasyonel Grekleri irrasyonel geçmişlerinden ve yaban halklardan ayırmak için bir kaldıraç olarak kullanmasıyla alakalıdır. *Psukhe* tasavvuru geçmişten gelen bir şey olabilirdi; ancak onu, sonradan insanın bedeni yetilerine, becerilerine ya da yeteneklerine atfedilecek bir unsur şekline dönüşen anlamını da Greklerdeki ölümsüzlük fikrinin kaynaklarının açıklanmasını da zorlaştıracağından, Tylorcu anlamıyla dahi olsa, tamamıyla hurafe veya batıl inanç olarak değerlendirmek (*psişik* bir yol olarak) Batı düşüncesinin Greklerden başlayan gelişimini tasavvur etme yolunu daha baştan tıkamak anlamına gelebilirdi. Yine de bir çıkış yolu gösteren Tylor'dır. Tylor'ın "din"i, "asgari düzeyde, Ruhanî Varlıklara inanç" olarak açıkladıktan sonra bu tür varlıklara inancın derin öğretisini açıklamak için animizm terimini önermesi, burada bir çıkış yolu sağlar.

Aslında Tylor'un bu tür bir inanç için animizm terimini önermesini de tıpkı hurafe yerine "kalıntı" demesinde olduğu gibi, yine dönemindeki bazı başka anlamlarla

yüklü kavramlarla ortak bir noktaya düşmemek adınadır. Ona göre ruhsal varlıkların derinlerde yatan öğretisi, "Materyalist felsefeye karşı olarak Spiritüalist felsefenin tam da özünü somutlaştırır". Ancak "Spiritüalizm kelimesi, genel anlamda kullanılsa da ve bazen kullanılıyor olsa da bizim için, aşırı spiritüalist görüşler benimseyen, ancak dünya çapındaki bu görüşlerin tipik temsilcisi olarak alınamayacak olan hususi bir modern hizbin adı olmak gibi bir kusura sahiptir". Yani, modern dönemde aşırı bir akım olarak spiritüalizm diye bir şey var olduğundan dolayı Tylor, tam da spiritüalizmin de kastettiği bir şekilde bir takım "ruhlar"a (spirit) inanmayı vazeden inanca, bütüncül anlamıyla animizm demiştir: "Spiritüalizme, ruhanî [spiritual] varlıklara genel inanca, burada animizm adı verilmiştir".[471] Yani, animizm, bir *psukhe* öğretisi ve "din"in başka bir adı, vahyî din karşısında doğal dinin bir adı olmak yanında, spiritüalizm denen şeyin de başka bir adıdır.

Elbette bu daha sonra literatürde Durkheim'dan Freud'a kadar uzanan ve onlardan sonra da devasa bir boyut kazanmaya devam eden, kimi zaman doğrudan Tylor'dan değil, Tylor'ı konu edinen ikinci kaynaklardan edinilmiş bir animizm görüşünden önemli ölçüde farklı bir tanımdır. Kabaca ifade etmek gerekirse, bu Tylorcu kelime, antropologların, sosyologların ve psikologların elinde, ilkellerin çevrelerindeki doğaya canlılık yüklemesi gibi bayağı bir tanıma kadar indirgenmiş; hatta büyü ya da sihirle bağlantılı aşırı boyuta da taşınmaya çalışılmıştır. Oysa Tylor'ın animizm teorisi, bunları da içermekle birlikte, basitçe bir *psukhe* teorisi ve buna dayalı bir dünya görüşüdür; örneğin Freud'ta da bu eksende karşılığını bulur.[472]

Buna rağmen Tylor da modernlerde bile olduğunu söylediği animizmi, ilkeller için hususileştirecek bazı adımlar atar. Yani Tylor'a göre *dönüşerek, ancak varlığını muhafaza ederek ilkel kültürlerden modern kültüre kadar ulanan animizm*, "tek tutarlı bir öğretinin kısımlarını biçimlendiren iki büyük dogma"ya bölünebilir: "Birincisi, ölümden ya da bedenin yok olmasından sonra sürekli bir varoluşa muktedir, tekil mahlukların ruhlarıyla [soul] ilgilidir; ikincisi de, güçlü ilahlar mertebesine doğru yükselen diğer ruhlarla [spirit]".[473] Rohde gibi ifade edersek, ilki "kalıntı" olarak geçmişten gelerek Homeros'ta bile yer edinen, Homeros sonrasında ise yabancı tesirlerle ölümsüzleştirilecek bir anlam taşımaya başlayan, böylece *auto* dışında da şahsiyeti temsil etmeye başlayan bir *psukhe* iken, ikincisi tamamıyla ilahlara özgü olan saf *psukhe* öngörür. İlkellerin dininin modernlerin (yani Hıristiyanların) dini gibi "ahlaki unsur" içermediği şeklindeki Hıristiyani bir din tanımına yaslanması

471 Tylor, *Primitive Culture*, *Vol. I*, s. 425-426.

472 Yine de Freud ilkin Tylorcu bir bağlamda tanımladığı animizmi, daha sonra büyü ve sihir eksenine çeker. Bkz., Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, s. 134-161.

473 Tylor, *Primitive Culture*, *Vol. I*, s. 425-426.

dışında Tylor'un neredeyse tarihin bildiği varsayılan bütün kültürleri kapsayacak derecede kapsamlı tanımında ilkeller ile modernler, işte bu noktada ayrışmaya başlar. Bir yanda şahsi ruhlara (soul) ve diğer yanda da "maddi dünyanın hadiselerini ve insanın buradaki ve sonraki hayatını etkileyen veya kontrol eden", "insanlarla münasebete giren, beşerî eylemlerden haz alan veya hoşnutsuz olan", "varlıkları da doğal olarak veya denebilir ki kaçınılmaz olarak hürmete ve teskine yol açan" diye tarif ettiği ruhanî ruhlara (spirit) inanç vardır. Her ikisi de "tam gelişimi içinde, ruhlara [soul] ve gelecekteki bir hale, ilahları ve tabii ruhları [spirit] kontrol etmeye inanç" ve bu inançtan doğan "etken tapınım" şeklinde tanımlanan animizmin içinde yer alsa da[474] ya da Rohde'ye dair incelememizden ilham alarak ifade edersek, verili bir *psukhe*'nin aksine bir *psukhe* edinme gayreti biçiminde iki farklı biçimde tarif edilebilse de, görünüşü itibarıyla basit, kapsamı itibarıyla içine neredeyse her şeyi kapsayacak kadar da şamil olan Tylor'ın animizm tanımı, öncelikle şahsi ruhun ne olduğu sorusunu doğurur. Baştan itibaren *auto*'dan ayrı bir şekilde tanımlanan, ancak saf *psukhe* olarak değil, şahsi olarak düşünülen *psukhe* de nedir?

Tylor bu soruyu "biyoloji" açısından cevaplar. Yani animizm içinde *psukhe*'nin ne olduğuna dair soruya "biyoloji"den gelen tanımlara göre bir farklılaşma yaşanır:

> Öyle görünüyor ki düşünen insanlar, ne var ki kültürlerinin düşük seviyesinde iki grup biyolojik sorunla derinden etkilendiler. Öncelikle, *canlı bir beden ile ölüsü arasındaki farkı yaratan şey nedir; uyanmaya, uykuya, transa, hastalığa, ölüme neden olan nedir?* İkincisi, *rüyalarda ve görülerde beşerî biçimlerde görünen şeyler nedir?* Bu iki grup olguya bakarak antik vahşi [savage] filozoflar, her insanın ona ait olan *iki şeye, bir hayata ve bir hayale [phantom] sahip olduğuna dair* aşikâr çıkarsamada bulunarak muhtemelen ilk adımı attılar. Bu ikisi aşikâr bir biçimde bedenle, onun hissetmesini, düşünmesini ve eylemesini mümkün kılan hayat olarak ve onun görüntüsü veya *ikinci benlik* olarak hayaliyle bağlantılıdır; her ikisi de bedeni terk edebilir şeyler olarak, hayat bedenden uzaklaşabilir ve onu bilinçsiz halde veya ölümde terk edebilir, hayal de bedenden uzakta insanlara görünebilir olarak kavranır.[475]

Burada "biyoloji" canlı bir beden ile ölüsü arasındaki farka; uyanık hal ile uyku haline, transa, hastalığa, ölüme neden olan şeye; rüyalarda ve görülerde görülen şeye dair soruların, elbette ki vahyin değil, öncelikle doğal dinin sorduğu sorular olduğunu göstermek dışında çok fazla anlam taşımaz görünebilir. Başka bir ifadeyle, henüz Lewis-Williams'ta bir örneğini gördüğümüz zihnin ya da bilincin "beyin"e dayalı, serebral bir süreç içinde ortaya çıkışına kadar varacak "biyolojik" bir paradigma dönüşümü henüz ortada yoktur ve asıl mesele doğal din tanımı içinden koyutlanır; bu tür sorulara cevaplar da öncelikle doğal dine göre ayrışır.

474 Tylor, *Primitive Culture, Vol. I*, s. 426-427.

475 Tylor, *Primitive Culture, Vol. I*, s. 428; italik eklendi.

Tylor, işte literatürde yaygın olarak animizle özdeşleştirilerek ona münhasır kılınan tarihin erken evrelerindeki "antik" toplumların "vahşi filozoflar"ının, *psuhke* nedir gibi bir soruya, ikinci bir benlik kurgulayarak cevap verdiklerini düşünür. Ama bu aynı zamanda tastamam Rohde'nin rasyonel Homerosçu düşüncesinde özellikle ölümlülerde de bulduğu şeydir: Yani bir yandan bedende olan, ama diğer yandan bedenden bağımsız olarak işleyen, bir gölge benlik olarak *psukhe* fikri böyle ortaya çıkmıştır.

Ancak dahası da vardır: Tylor, ilkellerin medeni insanların cesaret edemeyeceği bir şeye girişerek ikinci bir adım daha attıklarını belirtir: "Hayat ile hayali kaynaştırmak. Her ikisi de [yani hem *auto*'ya ait şeyler hem de neredeyse onların gölgemsi eşleneği] bedene ait olduğundan, neden birbirlerine de ait olmasınlar ve bir ve aynı ruhun [soul] tezahürleri olmasınlar?" Bu da Rohde'nin Homerosçu *psukhe*'ye hayat anlamı verdiğinde karşılaştığımız durumun aynısıdır; sadece Tylor, Rohde'nin aksine ayrımını, işe "biyoloji"yi sokarak yapar ve bu birleşik "ruh"a, "görüntü-ruh" veya "hayalet-ruh" denilebileceğini belirtir; yani her ikisini de tek bir "ruh"un farklı tezahürleri olarak izah eder. İlkeller arasında bulunan "fiili şahsi ruh [soul] veya ruh [spirit] kavrayışı, her halükârda [işte] buna tekabül eder".[476]

Tylor *önce* "tözsel olmayan beşerî görüntü" olarak da adlandırdığı, "bir tür duman, ince zar veya gölge" biçiminde olduğunu belirttiği bu ilkel "ruh"un özelliklerinin uzun bir listesini de yapar: Bu ruh, can verdiği kişideki hayatın ve düşüncenin nedenidir: "Geçmişteki ve halen mevcut cismani malikinin şahsi bilincine ve düşüncesine bağımsız olarak sahiptir; yerden yere hızla parıldamak için, bedeni terk edip çok uzaklara gitmeye muktedirdir; çoğunlukla elle tutulmaz ve görülmez, yine de fiziksel güç gösterir ve özellikle benzerini taşıdığı bedenden ayrı bir hayal olarak uyanık ya da uykudaki kişilere görünür; ölümden sonra var olmayı sürdürür ve o bedenin ölüsü olarak insanlara görünür; başka insanların, hayvanların ve hatta eşyanın bedenlerine girer, onlara sahip olur ve onlarda faal olur".

Daha sonra "beşerî ruhun [soul] ve ruhun [spirit] popüler kavrayışlarını anlamak için, onu ifade etmeye uygun kelimelerden bahsetmek öğreticidir" diyerek çeşitli ilkel "ırklar" arasında kendi dilinde hem "soul" hem de "spirit" olarak karşıladığı, yani her ikisini de birmiş gibi değerlendirdiği, dolayısıyla ilkellere atfettiği şeyi aynen kendi dilinde uyguladığı bu tür bir "ruh" kavrayışının hangi kelimelerle karşılandığına dair uzun bir liste çıkarır; ancak çalışmasının tamamının ayrıntılı bir açıklamasına döndüğü bu liste,[477] "ruh"un özellikleri olarak ele aldığı her bir maddenin uzun

476 Tylor, *Primitive Culture, Vol. I*, s. 428-429.

477 Özellikle bkz., Tylor, *Primitive Culture, Vol. I*, s. 430-438.

uzadıya açıklaması için etimolojik bir önsöz gibidir[478] ve dolayısıyla *psukhe* nedir gibi bir soruyla uğraşırken hiç de kullanışlı görünmez; etnografik bir merakın ürünü olmak yanında, sonrada etnologların ve antropologların çoğunlukla analitik olarak açıklanması yapılmadan sık sık kullanacakları bir terimler toplamı gibi görünür.

Dolayısıyla animizm tanımının giderek etnografik ve psikanalitik bir içerik kazanmasına ve çeşitli dillerdeki "ruh" kelimelerinin ilk kez sanki etnolojik jenerik birer tanımmış gibi ele alınmaya başlandığı söz konusu liste *psukhe*'yi içermek durumunda kalır. Başka bir ifadeyle, *aslında bir* psukhe *teorisi olarak gelişen animizm, dayandığı* psukhe*'yi de etnografikleştirir*. İşte *psukhe* açısından şamanlıkla ilgili asıl kırılma da burada yaşanır. Tıpkı Rohde'nin Greklerdeki şamanlığın dışardan geldiğini izah ederken *psukhe*'yi sahne arkasına almasına ve sanki ortada bir *psukhe* yokmuş gibi davranmasına benzer şekilde, Tylor da aslında bir *psukhe* teorisi olan animizmde *psukhe*'yi hem genel bir *psukhe* teorisi olarak hem de aynı özelliklere dayansa da etnografik bir *psukhe* olarak kavrar. Böylece etnografik *psukhe*, "nefes olarak ruh [soul] kavrayışı" içine yerleştirilir ve "Semitik ve Aryan etimoloji vasıtasıyla izlenebilir" bir özelliği haiz olarak tanımlanır. Üstelik "ruh"a dair Asya'dan Afrika'ya, Okyanusya'dan Amerika yerlilerine, Avrupa'nın ilkel geçmişinden folklora ve edebiyata uzanan çeşitli tezahürlere, hatta Batılı dillerdeki gündelik konuşmalara kadar uzanan etimolojiler arasında "Semitik ve Aryan etimolojisi"nin ehemmiyeti, onun "dünya felsefesinin ana akımlarına" hâkim olmasıdır.

> İbranicede "hayati ruh [soul], zihin, canlı [animal]" anlamlarının hepsine geçen *nephesh*, "nefes" görülürken, *ruach* ve *neshamah* da "nefes"ten "ruh"a [spirit] geçiş yapar; Arapçada bunlara *nefs* ve *ruh* tekabül eder. Sanskrit *atman* ile *prana*'nın, Grekçe *psyche* ile *pneuma*'nın, Latince *animus, anima, spiritus*'un tarihi de aynıdır. Slovence *duck "nefes"* anlamını ruh [soul] veya ruh [spirit] anlamına dönüştürmüştür ve Çingenelerin [Gypsies] diyalektleri, bu paryalar kelimeyi ister Aryan sözü miras almalarının bir parçası olarak Hindistan'dan getirsinler isterse de onu Sloven taşrası boyunca göçleri sırasında benimsesinler, "nefes, ruh, hayalet" aynı *duk* kelimesine sahiptirler. Almanca *geist* ve İngilizce *ghost* [hayalet] de muhtemelen aynı orijinal nefes anlamına sahip olabilir.[479]

Semitik olan ile Aryani olanı kaynaştıran bu tasnif, örneğin modern Avrupa'da "ruh"un seyahatine dair "kalıntılar"ın var olduğunun gösterilmesine de yarar: "Modern Avrupa ilk felsefenin [animizmi doğuran ilk düşüncenin] hatlarını yete-

478 Burada Tylor'ın çalışmasının tamamıyla sıraladığı "ruh"un özelliklerine ayrılmış ikinci cildine gerekli olmadıkça değinmeyeceğiz. Bunun için bkz., Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom, Vol II*, (John Murray, Londra: 1871).

479 Tylor, *Primitive Culture, Vol. I*, s. 433.

rince yakınında tutmuştur; çünkü böyle fikirler zamanımız için çok tuhaf gelmez. Dil onların kayıtlarını 'kendinden geçmek' [out of oneself], 'kendini kaybetmek' [beside oneself] ve 'bir esrimede' [in an ecstasy][480] gibi ifadelerde tutar; ruhunun [spirit] bir dostunu istikbale çıktığını söyleyen kişi de ifadede bir metafordan daha derin bir anlamı fark edebilir".[481]

Bu ifadeler temel alınan *psukhe*'nin ayrıca etnografikleştirilmesinin yansımaları olmaktan başka bir anlama gelebilir mi? Bir kez daha sorarsak, *psukhe* gerçekten nedir, hatta *soul* nedir, *spirit* nedir türünden sorulara cevap teşkil edebilecek bir zemin sunar mı? Animizmin *psukhe* tanımı, Rohde gibi klasikçilerin tanımladığından farklı mıdır? Değilse neden, farklıysa nasıl? Animizm, Hades, Elysion ya da Olympos gibi fiili ya da hayali diyarları, tanımlamışsa, nasıl tanımlayabilir?

Diğerleri sanki bir mucize ve sanki (üzerinde ayrıca durulmayı hakkedecek ayrı bir mesele olarak) bir mukadderat tayininin bir parçası olduğundan sadece ölümlülerin zaten gölgemsi olan *psukhe*'lerinin toplaştığı bir *Geisterweld* (tin dünyası) veya bir *Seelengemeinschaft* (ruhlar cemaati) mekanı olan Hades'e odaklanmak gerekirse, tıpkı Homeros'un irrasyonel karşısındaki rasyonelliğinde ısrar eden, ancak bu rasyonelliği daha ayrıntılı olarak izah etmeye gelince tıkandığı anlarda Grek şairinin şiirsel dehasına ve şiirinin düzenli oluşuna sığınmak zorunda kalan Rohde gibi, Tylor da sıkıştığı anlarda mitolojiye başvurur. Ancak Tylor'ın Rohde'den bir farkı

480 Aslında bu noktada *ekstasi* için esrime karşılığının çok yetersiz kaldığını belirtmek gerek. Heidegger, *Dasein*'in zamanla ilişkisini ele alırken temelde Batılı kavrayıştaki ekstasinin de genel bir niteliğini verir. Heidegger'e göre, geçmiş, şimdi ve gelecek biçimindeki zamansallık, temelde bir şeye doğru veya birşey boyunca geleceğe doğru geçişi içerir. Ona göre buradaki olmuş olandan şimdi vasıtasıyla ileriye, geleceğe doğru bir seyri gösteren ifadeler Grekçede εκστατικόν ile ifade edilen bir duruma karşılık gelir. Bu durumda *Dasein*'ın zamanla ilişkisi açısından zamansallık (temporality; muvakkat oluş), "kendinde ve kendi için kökensel [primordial] 'kendi dışı'dır". Yani, zaman *Dasein*'ı kökensel olarak kendi dışına çıkarır ve Heidegger buna zamanın kiplerine göre *ekstaslar* adını verir. Zamanı oluşturan da bu *ekstas*lardır. Ancak olağan, sahih olmayan zaman algısında saf anların birbiri ardına dizilişi olarak anlaşılan zamansallıkta yitip giden bir (dışına-) doğru yönelimi vardır ve bu da Heidegger'e göre asli olarak geleceğe doğrudur. Bu anlamda *ekstasi*, *Dasein*'ı geleceğe doğru atar; yani *Dasein* kendinden ileri doğru çıkar; bu çıkışla da *Dasein* kendisine daha sahih bir varoluş kazanabilir. Yine de şu da vurgulanmalıdır ki bu kendinden dışarı doğru çıkış ile Batı dillerinde varoluş anlamına gelen "existence" kelimesinde ex- önekiyle belirtilen (dışarıya-) doğru olma hali arasında sadece etimolojik anlamda değil, nispi anlamda da bir ilişki vardır. Batılı varoşluş hep (kendi-dışına-) doğru var olur (exist) ve durur (stand); "existence" tam olarak bu dışarıya doğru olmanın ve durmanın halidir. Bkz., Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, (Blackwell, Oxforf: 1997), s. 377-378.

481 Tylor, *Primitive Culture*, *Vol. I*, s. 440.

vardır: Tylor, bu anlamda Greklerle diğer ilkelleri ayırmaz. Bunu da diğer ilkellere de Hades bahşederek yapar. Dolayısıyla sadece Greklerin değil, Asya'dan Amerika'ya, Afrika'dan Avustralya'ya neredeyse ne kadar ilkel topluluk varsa onların da kendi Hades'i vardır. Yani sadece Greklerin değil, mesela Yeni Zelanda ilkellerinin de Fijilerin de Madagaskarlıların da kendi Hades'leri vardır.[482] Aynı şekilde Kitabı-ı Mukaddes bağlamında da cehennem Hades olur.[483]

Bu anlamda Hades, aslında Homeros'taki anlamından ziyade "yeraltı" anlamına gelir. Burada ilginç olan başka bir husus, Tylor'ın mitolojik açıklamasının da neredeyse "mağara"ya denk bir şekilde gelişmesi ve sadece vahşi ilkellerde değil, ilkel Greklerde de Hades'in bir mağara gibi işlemesidir. Ancak eğer Homeros'taki gibi bir *psukhe* işi olarak tasarlanmamışsa, Tylor'daki mitolojik Hades'in kaynağı nedir?

Tylor ilginç bir biçimde bunu "güneş"le açıklar. Örneğin şunu iddia eder: "Polinezya'dan ve Amerika'dan vahşi efsaneleri, Elysion ovalarını ziyaret eden Odysseus'un ya da 'engin parlaklıktaki' Euydike'yi geri getirmek için Hades diyarına inen Orpheus'un yukarıdaki dünyadan inen veya aşağıdaki dünyadan yükselen bizatihi Güneş olduğu yönündeki teoriyi destekleyebilir".[484] Yine de burada mağaramsı bir şekilde inşa edilen bir dünya karşısında karanlığı veya aydınlığı temsil eden şahsi biçimler söz konusu da gibidir.

O zaman Hades'e inişi veya Hades'ten çıkmayı güneş olarak açıklayan teori nedir?

> Hades'e iniş sahnesi, her gün gözlerimizin önünde sahnelenen bir harekettir; tıpkı güneşin karanlık yeraltı dünyasına inişini ve şafakla yaşayan insanlar diyarına geri dönüşünü seyreden antik mit yapıcıların gözleri önünde de olduğu gibi. Bu muazzam efsaneler, güneş mitinin episodlarıyla yakından bağlantılıdır. Güneş'in gündelik hayatının en basit poetik benimsenmesiyle oluşmuşlardır ki bu da seher vaktindeki güzelliğinde, gün ortasındaki ihtişamında, akşam üstü ölümünde İnsan'ın hayatını temsil eder; öyle ki mitik hayal, dünya dinlerinin Göçüp Gitmiş Ruhların [Soul] Diyarı'nın Uzak Batı'da veya Yer Altı'nda yattığı şeklindeki inançlarında bile saptanmıştır. Gündoğumu miti insanların Gelecekteki bir Evre'siyle ilgili öğretisine ne kadar derinden dahil olmuştur, Batı ve Yer Altı hayali analojiyle nasıl da Ölüler Diyarı olmuştur, vahşi şairlerin garip gün düşleri klasik bilgelerin ve modern ilahiyatçıların onurlu dogmalarına nasıl da geçmiştir; bütün bunları, burada geniş bir kültür alanından zikredilen ayrıntılar kalabalığı kanıtlıyor.[485]

482 Örneğin bkz., Tylor, *Primitive Culture, Vol. I*, s. 434: "... Fijililer, bir kişinin [öldüğünde] Hades'e giden 'kötü ruh'u [spirit] veya gölgesi ile "aydınlık ruh"u ya da öldüğünde yakınında kalan, sudaki veya bir aynadaki yansıması arasında ayrım yapar".

483 Tylor, *Primitive Culture, Vol. I*, s. 490. Burada İsrailliilerin değil, sünnetsiz Gentilelerin Hades'e gideceklerinden bahsedilir.

484 Tylor, *Primitive Culture, Vol. I*, s. 346.

485 Tylor, *Primitive Culture, Vol. II*, s. 44.

Ancak bu izahat, animistik midir, yoksa sadece mitolojik mi? Bu soru aslında animizmi de kendi doğal dininden saflaştırmış, Rohde gibi ifade edersek insan doğasının derinlerinde yatan bir ihtiyacın insanlık ailesinin seçkin üyeleri arasında olmayan üyelerinin evrensel olmayan, yerel, kendine özgü, kısıtlı inançlarının bir yansıması halini almasından sonra sorulabilecek bir sorudur. Oysa Tylor'da animizm, bütün kültürleri kapsadığından mitoloji de bir adı doğal din olan animizmin açıklama menziline dahildir.

Bu durumda sadece ilkellere hasredilmeyen, genel anlamıyla bütün beşerî kültürü de açıkladığı iddiasında olan animizmi bir *psukhe* teorisi olarak düşündüğümüzde nihayette şairane bir buluşa, güneşin doğup batmasının bir aydınlık ve bir de karanlık dünyaya, ya da yerüstüne ve yeraltına bölündüğü bir buluşa bağlanan bir bölümlenme ne ifade eder ya da gerçekten bir şey ifade eder mi? Yoksa bu da aslında Lewis-Williams'ın yapmaya çalıştığı gibi *psukhe*'nin zihin ve bilinç aralığıyla özdeşleştirilmesine benzer bir rotayı mı işaret eder?

Muhtemelen öyle. Ancak bu durum Tylor'ın animizmi çeşitli evrelere veya coğrafi katmanlara bölmediği anlamına da gelmez. *Psukhe* ve şaman birlikteliği bağlamında düşünürsek, Tylor'ın "bir tür duman, ince zar veya gölge" biçiminde olduğunu öne sürdüğü şahsi "ruh" ile aynı şahsi "ruh"un başka dillerdeki, yani Aryani olmayan dillerdeki karşılıkları arasında yaptığı ayrım, şairane bir mitolojikleştirmenin de eşliğinde "ruh"a dair olabildiğince etnolojik tasvirler yapmasını sağlar. Burada ilginç olan, başka ilkel dillerde "ruh"un ne anlama geldiğinden ziyade, yine o cevaplanmamış soru olarak *psukhe*'nin ne olduğu sorusuna herhangi bir cevabın olmayışıdır. Başka bir ifadeyle, Tylor'ın animizmi kendisine dayandığı *psukhe* kavramını da etnolojikleştirdiğinden, bu kavramın ne olduğuna dair soruları da o etnolojikleştirmeyi de kapsayan animizme geri dönmeden cevaplanamaz. Yani, aslında animizm, aslında etnografikleştirilmiş bir *psukhe* teorisidir. Ancak animizm, sanki *psukhe*ye dair bu etnografikleştirilmiş bir anlamı aşan genel bir teori imiş gibi davranır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Tylor'da da *psukhe* maddi olanın karşısında bir suret, bir görüntü ve hayal gibi kavranan ikinci bir benliktir ve bu Homeros'takine eş animistik tanımdır ki sadece Rohde'nin değil, genelde Batı düşüncesindeki ruh anlayışlarını çekip çevirir. Her ne kadar Tylor'da da "ruh" karşılığı "soul" ve "spirit" kimi zaman tek başlarına kullanılsalar da ve kimi zaman da "spirit"in "soul"un daha yüksek, ruhaniyet kazanmış bir evresine tekabül ediyormuş gibi bir anlamı haiz olsa da, nihayette bu iki kelime sanki aynı şeyi ifade ediyormuş gibi davranılır: Kişinin maddi ya da cismani varlığının ötesindeki ikincil bir benlik olarak davranılan suretler, hayaller, gölgeler ve bunlara ait daha ziyade yeraltı ve yerüstü biçiminde kavranan çeşitli diyarlar.

Tylor'da şaman da aynı çerçevede yer alır ve hem bu tip bir kavrayışın hem de muhtemelen henüz Flaherty'nin "cevaz"ının dışına pek çıkılamamış olmasının getirdiği bir durumun neticesi olarak, her ne kadar güneşe ait o şairane buluşun diyarlarına seyahat ettikleri iddia edilse de genelde "şarlatan"dır.

Muhtemelen Sibirya kaynaklı seyahatnamelerden ve ona dayalı literatürden çok da beslenememesi nedeniyle Batı tahayyülündeki haliyle döneminin gerisinde bir şamanlık algısına sahip Tylor, şamanı, örneğin "hilekarlar" sınıfında değerlendirir: "Büyücü" de denilen Sibirya şamanları, hile ve desise içeren performanslar sergilemekte ve nihayette "hokus pokus"la meşgul olmaktadır.[486] Spiritüalizm başlığı altında kodlanan bu tür şamanlık uygulaması dışında, başka bir yerde de bu kez Fin şamanlarından söz ederek onlara, normal insanlara rüya dışında görülmeyen "ölülerin hayaletlerinin göründüğü"nden bahseder.[487] Başka bir yerde ise, "vahşi kabilelerin ölülerin ruhlarından [soul] zararlı ruhlar [spirit] olarak korktuklarına değinirken, "Kuzey Asya'nın Turani kabilelerinin" bundan daha sert bir korku yaşadıklarına, bunun da "şamanlarından hayattayken olduğundan daha çok öldüklerinde" korku duyduklarına değinir; çünkü şamanlar öldüklerinde "bütün doğalarıyla zararlı olan özel bir tür ruh [spirit] haline" geldiğine inanılmaktadır.[488] İlkellerin hastalığı algılayış biçimlerinden söz ettiği bir yerde ise, hastalığa tutulmanın kehanete tutulmak anlamına gelebileceğine değinirken, kehanete tutulma esnasında bedene yaşatılan semptomların veya epileptik hallerin Sibirya kabilelerindeki şamanlar tarafından özel olarak seçilen çocukların şamanik eğitimleri sırasında onlara özel olarak öğretildiğinden bahseder; böylece çocuk, mesleğine özgü "epilektik yönelimlerle kalıtımsal" olarak uygun hale gelecek ihtilaçları öğrenmiş olur.[489] En ilginç örneklerden birisi de Grek kahinleriyle Sibirya şamanlarını benzeştiren bir konu üzerinden gelir. Tylor, bu tür ihtilaçlar sırasında ortaya çıkan "marazi kehanet tezahürleri"ne ve "manik ilhamlar"a değinirken, Kamçatkalı kadın şamanlarının, bir şimşekle kendisine gelen ilahı nedeniyle, kehanette bulunduğunu belirtir.[490] Ama bunlar ne kadar rasyonelleştirmeye çalışırsan çalışsın Rohde'nin Homeros'unda da yakalanabilecek haller değil midir?

486 Tylor, *Primitive Culture, Vol. I*, s. 154.
487 Tylor, *Primitive Culture, Vol. I*, s. 446.
488 Tylor, *Primitive Culture, Vol. II*, s. 101-102.
489 Tylor, *Primitive Culture, Vol. II*, s. 120-121.
490 Tylor, *Primitive Culture, Vol. II*, s. 121-122.

III

Yine de animizmin Grekleri bile en ilkellerle birlikte değerlendiren, ancak bu değerlendirmeyi ilkellerden modernlere kadar aynı dünya görüşünün değişik evreleri bağlamında toplayan Tylor'da şaman, Rohde'deki gibi bir saflaştırma yoluyla olmasa da başka bir terimin, fetişizmin devreye girmesiyle ikinci kez etnografikleştirilir. Tylor'ın etnografik malzemeye dayalı ortaya çıkan bir figür veya prototip olarak şamana en yakın tarifi de burada ortaya çıkar. Yani aslında Tylor'da şaman, şarlatan, büyücü, sihirbaz gibi tasvirleri olsa da genel olarak, "kaba kabilelerin cansız maddeye gizemli şahsiyetler ve güç atfettiği garip bir hikaye"yle ve ondan fetişizm bağlamında bir kıssadan hisse çıkarılmasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla fetiş, aslında "biyoloji"yi kıstas alarak *psukhe*'yi tanımlamaya çalışan animizmin ikincil literatürde ilkellerin canlı olmayana canlılık yüklemesi gibi bir anlama yol açan hatalı tanımının unutturulan asıl kaynağıdır.

Tylor'ın Kolombo'nun Amerika'ya ulaştığı zamana ait olduğunu belirttiği bu "hikaye"ye göre, Küba'daki bir yerli kabilenin reisi, İspanyolların Haiti'ye ulaştığını duyunca kabilesini etrafında toplamış; onlara İspanyolların çok sevdikleri ulu efendileri için yerlileri nasıl katliamdan geçirdiklerini anlattıktan sonra, içi altın dolu bir sepet ortaya çıkarmış; halkına "işte onların taptığı efendi bu; bu efendilerini aramaya geldiler; öyleyse ona bir şölen düzenleyelim ve ondan buraya geldiklerinde bize zarar vermemelerini isteyelim" demiş; halkı da gece gündüz sepetin etrafında dans edip şarkı söylemiş; sonra kabile reisi halkından Hıristiyanların ilahını hiçbir yerde tutmamalarını, içlerine girmiş olsa bile onu çıkarmalarını isteyerek, içi altın dolu sepeti ırmağın dibine atmalarını emretmiş. Kabilesi de öyle yapmış. Tylor, bu hikâyeden, "sahih ilkel fikirleri" de yansıttığını iddia ettiği bir kıssadan hisse çıkarır. Söz konusu sepet, *sanki yerli halkın Hıristiyan sömürgecilerine karşı bakışını yansıtan bir şey değilmiş de* içine ruhların kaçtığına inanılan, üstelik başka birçok kaba ve ilkel kabilede de gözlemlenebilecek "bariz bir fetiş"miş gibi davranır. Böylece Tylor "fetiş"i, "düşük ırkların psikolojisi"nin bir parçası olarak, "ruhların maddi cisimlere, beşerî bedenlerden tahta parçalarına ve taşa geçici taşınması"na dayalı olarak "demonik bir cinlenme" biçiminde tanımlanır.[491] Yani Rohde'nin mistisizm olarak tarif ettiği ilahların vermediği saf *psuhke*'yi çeşitli tekniklerle edinme edimi olarak tanımladığı şamanilikler, Tylor'da aslında *birtakım nesnelere ruhu göçürme olarak tarif edilebilecek fetişizmle tanımlanır.*

Daha net tanımı ise, sadece antropolojik ve etnografik kullanımlarıyla sınırlı kalmayan, artık Kant'ın rasyonel din tanımından Hegel'in tarih felsefesine, Marx'ın

491 Tylor, *Primitive Culture, Vol. II*, s. 2.

politik ekonomisinden psikanalize, Derrida'nın dekonstrüksiyonundan Baudrillard'ın postmodernizmine kadar birçok alana sirayet etmiş, dolayısıyla modern düşüncenin vazgeçemediği bir kavram olan fetişizmi[492] animizden ayrıştırırken gelir. Tylor, animizmin genel olarak ruhlar teorisi için uygun olduğunu, yani aslında animizmi bir *psukhe* teorisi olarak gördüğünü; fetişizmin ise "belirli maddi nesnelerde vücut bulan, bu nesnelere bağlı olan veya onlar vasıtasıyla nüfuz taşıyan ruhlar öğretisi" gibi animizme tabi bir alana dair olduğunu belirtir. Bu durumda fetişizm, "belirli maddi nesnelerde vücut bulan, bu nesnelere bağlı olan veya onlar vasıtasıyla nüfuz taşıyan ruhlar öğretisi"dir.[493] Yani *psukhe*'nin bir takım özgül nesnelere nakledilebileceğine duyulan inançtır.

Animizmin alt bir adı olarak işleyen fetişizmin *psukhe*'ye dayalı izahı da buna dayalı olarak geliştirilir:

> Artık [animizme dayalı *psukhe* kavrayışı temelinde] görüldü ki ruhlar [soul] teorisi ruhları, ya bağımsız varlığı olan veya beşerî, hayvani veya diğer bedenleri iskan eden olarak görür. Genel ruhlar [spirit] teorisinin ruhlar [soul] teorisi üzerine biçimlendirildiği bu ilkeye göre, böyle bir açıklama olmadığı takdirde muğlak veya saçma görülebilecek düşük [ırkların] din felsefesinin çeşitli önemli kollarını değerlendirebiliriz. Ruhlar [soul] gibi diğer ruhlar [spirit] da ya dünyayı serbestçe dolaşarak var olur veya şu ya da bu kadar süreliğine katı bedenlere iştirak ederler. Düşük [ırkların] animizminde tanımlandığı biçimiyle, ruhların [spirit] doğasını anlama konusunda her bir durumda bir zorlukla karşılaşıp durdurulmadan, bu tecessüm etme [embodiment] teorisine dair emin bir şekilde kavramak iyi olacaktır.[494]

Aslında "bir fikir ve bir sorun olarak, daha önceden temayüz eden bir topluma özgü olmayan yeni bir konu olarak ... onaltıncı ve onyedinci yüzyıllar sırasında Batı Afrika kıyılarının kültürler-arası alanlarında neşet eden" ve dolayısıyla *fetisso* şeklindeki kökeni mutlak olmasa da ve "Hıristiyan feodal, Afrikalı soykütüksel ve ticari kapitalist sosyal sistemler"den kaynaklanan karma bir geçmişe dayanabilse de, Portekizcede Orta Çağlar'da "ifa edilen 'büyülü uygalama' ya da 'cadılık' anlamına gelen, yani Hıristiyan teolojisinden izler taşıyan *feitiço* kelimesinden türeyen fetiş,[495] bir anlamda "biyolojik" olarak zaten canlı olduğu varsayılan beşerî varlıklarda değil,

492 Bu konuda bkz., Hartmut Böhme, *Fetishism and Culture: A Different Theory of Modernity*, çev. Anna Galt, (De Gruyter, Berlin: 2006); Rosalind C. Morris ve, Daniel H. Leonard, The Returns of Fetishism: Charles de Brosses and the Afterlives of an Idea, (University of Chicago Press, Chicago: 2017).

493 Tylor, *Primitive Culture, Vol. II*, s. 132.

494 Tylor, *Primitive Culture, Vol. II*, s. 112.

495 William Pietz, "The Problem of the Fetish, I", *RES: Anthropology and Aesthetics*, no. 9 (Yaz 1985),s. 5-6.

cansız nesneye ruh göçürmeye dair bir fikri yansıtır. Bu nedenle Tylor ona genel *psukhe* teorisinden ayrı ikonoklazmik bir anlam da yüklemeye çalışır. Bu barbar ve vahşi "felsefe"de "tecessüm teorisi" önemli işlevler ifa etmektedir. Bunlardan bir tanesi hastalık durumunda marazi sayıklamalar ve düzensizliklere bir açıklama sunması ve diğeri de bedende iyi "ruh"lar vasıtasıyla arındırılması gereken yabancı "ruh"ların bulunduğunun zannedilmesidir. Bu, "tam olarak fetişizmin ve bir o kadar da putperestliğin anahtarıdır".[496] İşte Tylor'un bugün de literatürdeki şamana en yakın *şaman temsili animizmin putperestliğe eşdeğer alt birimi olan fetişizmle bağlantılı bir şekilde ortaya çıkar*: Seyyahların "ruhlar [spirit] fikrinin ait oldukları maddi nesnelerde ihtiva edildiğini" inandıklarını iddia ettiği ve "ruhların [soul] bir insanın bedeninde ... meskun olduğu"nun düşünüldüğü "Kuzey Asya'nın Turani kabileleri arasında", "Ostyakların nadir veya hususi niteliği haiz nesnelere tapındıklarını ve şamanların veya büyücülerin fetiş nesnelerle bağlantılı olduklarını, Tatarların ise şamanın büyülü kıyafetini süsleyen sayısız paçavranın ve püskülün, zilin ve demir parçasının, sahibine bu büyülü zanaatta yardım eden ruhları [spirit] ihtiva ettiklerini düşündüğünü görürüz".[497] Yani şaman, öldüğünde süzüle süzüle Hades'e giden ikincil bir benlik olarak tasarlanan *psukhe*'ye dayalı belli bir dünya görüşünün, modern zamanlara kadar uzanan bir dünya görüşünün dışında bir yerde konumlandırılır. Bu dünya görüşünde *psuhke* Hades gibi karanlık diyarlara, Olympos gibi parıltılı diyarlara ya da Elysion gibi mucizevi diyarlara gidebilir ve bu gidiş gelişlerde mağaramsı bir yapı ister mitolojik ister nörolojik olarak kurgulansın, hep şairane bir buluşun peşinde gider; ama ufku hep *homo sapiens*'le sınırlı kalır. Şamanlıktaki "ruh" ise kendisini, cansız nesneye, aşağıda göreceğimiz üzere kimi zaman da hayvanlara göçürmekten alır. Çünkü onun ruh görüşü animistik alan içinde tasarlansa da fetişisttir.

Ancak sorun şudur ki aslında bütün bunları doğuran da o ikinci benlik olarak tasarlanan *psukhe*'dir. *Genel olarak Batı düşüncesinde sorun* psukhe*'dedir ve Batı düşüncesinin sorunu* psukhe*'yledir*. Şamanlık da öncelikle bir *psukhe* meselesidir. Batı düşüncesinde "nedir?" sorusunun birçok meseleye giriş mahiyetinde sorulduğunu görürüz. Heidegger örneğinden gidersek, mesela Heidegger "Varlık nedir?" sorusunu sormuş ve arkasında üzerine ciltler dolusu bir külliyat da bırakmıştır, ancak hiçbir zaman "Ruh nedir?" sorusunu[498] ne kendisi ne de bir başkası (örneğin, meseleye mahiyet

496 Tylor, *Primitive Culture, Vol. II*, s. 113.

497 Tylor, *Primitive Culture, Vol. II*, s. 142.

498 Derrida Heidegger'in birçok "nedir" sorusu sorduğunu, bu yolla "varlık"tan başka "düşünme"ye, "teknoloji"ye, "hiçlik"ten ziyade "birşeyler"in niye olduğuna dair sorular sorduğunu, ama hiç bir zaman "Was heisst der Geist?" sorusunu sormadığını belirtir. Üstelik

sorusuyla değil, *mahiyeti haiz olanın nasıl analiz edilebileceği sorusu*yla yaklaşan Freud) sormuştur.

Bu durumda aynı zeminden, *psukhe*'den çıkarsanan, ama *psukhe*'nin ne olduğundan ziyade etnografikleştirilmiş bir şekilde bölünmelerinden faydalanarak geliştirilen ve nihayette şamani olanı veya tam olarak şamanı da tanımlamaya kalkışan bu dünya görüşünün kökenini nerede aramalıyız? Bizatihi Greklerde mi, yoksa her ne kadar onları bazı tecrübelerden muaf kılsa da Greklere dair tasavvurlarda mı? İlkinden tam bir cevap alamadığımız düşünüldüğünde, ikincisini nasıl izah edebiliriz? Niye Greklere öyle davranılmak zorunda kalınmıştır?

4. *Psukhe* ve Püritenizm

Eğer "ruh" konusunda antropologlara güvenecek olursak yolda kalacağınız aşikârdır. Örneğin James George Frazer'in ne *Altın Dal*'ında, ne de *Ruhun Tehlikeleri ve Tabu*'sunda tutarlı bir tanım bulmak mümkündür. Frazer, diyelim ki bir yerde sanki minik bir yansımasıymışçasına ilkel kişinin içine yerleştirdiği "ruh"u,[499] başka bir yerde bir "gölge" (hayali olarak bile değil, dışarıya yansıyan görüntüsü olarak lafzi anlamıyla bir gölge) olarak[500] görebilmektedir ve bunu aralarında herhangi bir açıklama sunmaya gerek duymadan rahatlıkla yapabilmektedir; üstelik "ruh" için genelde "soul" kelimesini kullanmasına rağmen, metinlerinde bol bol "spirit" de geçebilmektedir.

bizatihi Heidegger, *Being and Time*'da, Varlığa *Dasein* yoluyla yaklaşırken, bazı meselelerden kaçınılacağını, bunların başında da "*Geist*" kelimesi olduğunu belirtir. Ancak Derrida, Heidegger'in hiçbir zaman sormadığı, üstelik kaçınmaya çalıştığı soruyu hiç de cevapsız bırakmadığını da gösterir. Bu durumda Heidegger'in külliyatı şu ya da bu şekilde "ruh nedir?" sorusuna da bir cevap teşkil edecek izahlarla doludur. Bkz., Heidegger, *Being and Time*, 72 ve Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, çev. Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby, (University of Chicago Press, Chicago: 1989).

499 "Yabanıl, genellikle cansız doğa süreçlerini, nasıl görüngülerin (phenomena) içinde ya da gerisinde çalışan canlı varlıklarca meydana getirildiklerini varsayarak açıklıyorsa, yaşamın kendisinin görüngülerini de öyle açıklar. Eğer bir hayvan yaşıyor ve hareket ediyorsa, onun düşüncesine göre, bu ancak içinde onu hareket ettiren küçük bir hayvan olduğu içindir. Eğer bir insan yaşıyor ve hareket ediyorsa, bu ancak içinde onu bareket ettiren küçük bir insan olduğu içindir. Hayvanın içindeki hayvan, insanın içindeki insan, işte ruh budur. Ve bir hayvanın ya da bir insanın eylemi nasıl bir ruhun varlığı ile açıklanıyorsa, uyku ve ölüm dinlenmesi de onun yokluğuyla açıklanır; uyku ya da kendinden geçme, ruhun geçici, ölümse devamlı yokluğudur". Bkz., James George Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*, cilt 1, çev. Mehmet H. Doğan, (Payel Yayınları, İstanbul: 2017), s. 212.

500 Bkz., James George Frazer, *Ruhun Tehlikeleri ve Tabu*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2004), s. 87-109, "Bir Gölge ve Bir Yansıma Olarak Ruh" bölümü.

Levy-Bruhl ise, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*'nda "ruh"u bir gölge veya yansıma olarak algılamanın yarattığı anlam kargaşasından bahseder; ancak bunu "gözlemciler"in kendi inançlarını ilkellere atfetmelerine bağlar. Ona göre, ikiz ya da gölge "ruh" ilkeller ondan tam tamına ne kastediliyorsa odur.[501] Ne yazık ki onun da bundan başka "ruh"a dair söyleyebileceği başka bir şey yoktur. Üstelik onda da "gölge ruh" sayısız "ruh" tanımından sadece birisidir ve bütün o dağınık malzemesinden ne demeye çalıştığını; hatta (literatürde önemli bir yer edinen bir antropoloğa karşı saygısızlık gibi görülebilecek, ancak açık bir şekilde söylemek neyi aradığımızı kolaylaştıracağından belirtilmesi de gerekecek bir şekilde ifade etmek gerekirse) ne diye bu konuda çalıştığını anlamak bile mümkün değildir; elbette Batılıların "ruh"u soyutlayabildiklerini, üstelik onun üzerine sayfalar dolusu mülahazada bulunabildiklerini, oysa böyle bir soyutlamadan yoksun ilkellerin "ruh"dan nasıl bahsediyorlarsa onu o şekilde anlamak gerektiğini ifade etmeye çalışmıyorsa.

Bu dağınıklığı toparlamaya çalıştıklarını iddia edenler de vardır elbette. Örneğin Kuzey Amerikalı yerliler arasındaki anlayışları ele alan ve şamanlık çalışmalarında da adı sık sık geçen Âke Hultkrantz, ikili ya da düalist bir "ruh" anlayışını çalışmasının teorik çerçevesi yaparak ilerler: Yerliler arasında gözlemlenen "ilkel ruh-kavramı, iki unsura temel bir bölünmeyle nitelendirilir. *Bizim 'ruh' [soul] dediğimiz şey, ilkel halklar arasında, yaklaşık mukabilini iki kavramsal kategoride bulur*: birincisi, trans halinde tecrübe edilen ve canlı kişinin hafıza-görüntüsüyle de özdeşleştirilen insanın *alter* egosu; ikincisi de, insanda psişik ve fiziksel canlı faaliyetine ifade kazandıran şöyle ya da böyle bağımsız etkenlerin, gözlemler ve deruni hislerden ortaya çıkan kavrayışlar".[502] Demek ki yerliler arasında ilki, alter ego da denilen, ancak yerliler arasındaki kavrayışlara dayalı olarak "serbest ruh" diye de tanımlanan, "bedenin dışında etken" olan "ruh" vardır;[503] bir de değişik adlar altında tanımlanmaya çalışılsa da ve kimi zaman "serbest-ruh" özellikleri haiz olarak nitelendirilse de, bedenle birlikte düşünülen, bedenin işlevlerinin toplamını işaret eden "beden-ruh" vardır.[504] Üstelik Hultkrantz, yerliler arasında görülen bu iki "ruh"un başka bir özelliğinden de bahseder: "Ne serbest-ruh ne de beden-ruh *ruhtan bizim anladığımızı ifade etmez, yine de her ikisi de modern ruh kavrayışımızla kastedilen alanı kapsar*".[505] Başka bir ifadeyle,

501 Levy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, s. 168-194.

502 Âke Hultkrantz, *Conceptions of the Soul Among North American Indians: A Study in Religious Ethnology*, (Caslon Press, Stockholm: 1953), s. 51; italik eklendi.

503 Hultkrantz, *Conceptions of the Soul Among North American Indians*, s. 241.

504 Hultkrantz, *Conceptions of the Soul Among North American Indians*, s. 208.

505 Hultkrantz, *Conceptions of the Soul Among North American Indians*, s. 27, not. 51; italik eklendi.

adı geçen ne kadar "ruh" varsa hepsi bir biçimde serbest ruh ile beden ruh şeklindeki ayrılmış temel bir şemanın içinde yer alırlar, ancak bunlar nihayette modern ruh kavrayışının alanına dahil olsalar da modern ruh onlardan hiç birisi değildir. Demek ki Hultkrantz ilkellerin arasında var olan "ruh" kavrayışlarını ikili olarak tasnif etse de aslında temelde üç "ruh" anlayışından bahsetmektedir ve üçüncüsü de modern "ruh"tur. Nedir modern ruh öyleyse?

Hultkrantz buna "bizim 'ruh' dediğimiz şey" adını verir. Bunun "serbest-ruh" veya "beden-ruh" gibi bir adı yoktur. Hatta Hultkrantz'ın bu iki ayrı ruhsal bölünmeyi fenomenolojik olarak incelediği yerlerde[506] neredeyse her bedensel veya zihni faaliyete bir "ruh" ismi yakıştırarak onları da alt kümelere böldüğü, "nefes-ruh", "bilinç-ruh", "idrak-ruh", "ego-ruh" gibi değişik isimler altında ele almaya çalıştığı "ruh"ların hiçbirisinde de bu "bizim 'ruh' dediğimiz şey"e dair bir tanım bulamayız. Yine de ona en yakın tanım, "tek [unitary] ruh"tur ve kendi bilincinde olmaya, kendini idrak etmeye, psikolojik olarak kendini tanımaya vesile olan, tek ve bölünmez bir "ruh" olarak, belki de *auto* olarak tanımlanır.[507] Bu haliyle de Rohde'de tıpkı sahne arkasına geçerek *psuhke*'ye dair bütün sahneyi tanzim eden ve kendinden başka bütün "ruh" kavrayışlarını tasnif eden saf *psukhe* gibi durur. Modern olan bölünmez ve tek ruh, ikiye ayrılmış olsa da değişik adlandırmalara da sahip olan, birisi "benden-ruh" ve diğeri de "serbest ruh" denilerek ayrıştırılan bütün "ruh" biçimlerini tanımlar, tanzim eder ve bu taksonomiyi yönetir; böylece de kendisini bütünlüklü gösterir. Öyleyse bu modern "ruh" gerçekten de nedir?

Kısaca özetlenmek istenirse, aslında Hultkrantz'ın tanımı, Tylor'la başlayan, Rohde'nin Homerosçu *psukhe* kavrayışında devam eden ikiliğin Kuzey Amerikalı yerliler üzerinden bir tekrarıdır: "Ruh düalizminin karakteristik özelliği, beden-ruhun uyanık kişinin hayatını tezahür ederken, serbest-ruhun beden edilgen bir durumdayken etken olan ruhanî [spiritual] ilke olmasıdır".[508] *Psukhe* gezgindir ve beden uyanıkken edilgendir; beden bilinçsizken edilgen olan *thumos* (ya da diğer benzerleri) ise bilinçli halde etkendir ve her daim sabittir. Bu ikilinin toplamı bize o tek ve bölünmez modern ruhu verir.

Jan N. Bremmer ise, tıpkı Hultkrantz gibi, "Homeros'un Grekleri"nin, "psişik bütünlüğü, bizim 'ruh' kelimemize tekabül edebilecek herhangi bir mefhumu işaret eden herhangi bir kavramdan haberdar" olmadıklarını iddia ederken yine aynı yerden başlar. Ona göre modern Batılı "ruh" kavramı, "psişik bütünlüğü" haiz bir kavramdır. Oysa böyle bir durum Homeros'un Greklerinde mevcut değildir; Grekler "tek [unitary] bir

506 Örneğin bkz., Hultkrantz, *Conceptions of the Soul Among North American Indians*, s. 249-341.
507 Hultkrantz, *Conceptions of the Soul Among North American Indians*, s. 240-241.
508 Hultkrantz, *Conceptions of the Soul Among North American Indians*, s. 27.

beden ve zihin kavrayışına sahip" değildir.[509] Üstelik Bremmer'in de Tylor'ın kalkış noktasını onlara göre tanımlamasına rağmen önce etnografikleştirmeye ve sonra da etnografikleştirdiğini genelleştirmeye tabi tutmasına benzer bir biçimde kavradığı Grekler bu konuda yalnız da değillerdir: Bütün ilkellerde görülebileceği şekilde, Greklerde de var olan bu durumun bir yansıması olarak, "Modern İngilizcedeki *soul* kelimesinin linguistik atası Anglo-Saxon *sawol* kavramı herhangi bir psikolojik bir çağrışımdan mahrumdur".[510]

Dolayısıyla Bremmer de modern "ruh" tanımına kadar, bir yanda "bedene hayat ve bilinç bahşeden beden ruh [soul]" ve diğer yanda da "bireysel şahsiyeti temsil eden serbest ruh, engelsiz ruh" olduğunu düşünenlerdendir.

> Serbest ruh bilinçsizken etken, bilinçli kişinin onun yerini aldığı bilinçli durumda da edilgendir. Edilgen serbest ruhun bedende nerede meskûn olduğu tam olarak açık değildir. Serbest ruhun aksine beden ruhu çeşitli parçalara bölünür. Genelde iki kategori altında toplanır: Birincisi, sıklıkla hayat ilkesi olan nefesle özdeşleştirilen hayat ruhu; diğeri de ego ruhu. Beden ruhu veya onun çeşitli parçaları, kişinin deruni benliğini temsil eder.[511]

Burada da tıpkı Rohde'deki gibi, serbest ruh Homeros'taki karşılığıyla *psukhe*'ye, beden ruhu ise bedene bağlı olarak işlev sahibi olan, ama ona tabi olsa da ondan da bağımsız çalışabilen *nous*, *menos* ve en çok da *thumos* gibi adlandırmalara karşılık gelir. Bremmer de zaten "Homeros'ta *psukhe* serbest ruhla özdeşleştirilir" derken[512] ve beden ruha karşılık olarak kullandığı "ego ruh"un da Homeros'un da dahil olduğu epik gelenekte "*thumos*, *noos* ve *menos*"a karşılık geldiğini[513] belirtirken bunu ikrar eder. Öyleyse aynı şeyi bunca tekrar etmesine rağmen Hultkrantz'ın veya Bremmer'in çalışmasının bizim için önemi neredendir?

Hultkrantz bir yana Bremmer üzerinden ilerlemek gerekirse; Bremmer aslında ruha dair bu *şematik* bölünmeyle şamanlığı da izah etmeye ve tıpkı Eliade gibi, Akdeniz uygarlığının bir mensubu olan Grekleri şamanlıktan azade kılmaya çalışır. Bunu yaparken aslında modernlerin ilkellerin "ruh"a dair görüşlerine dair değerlendirmelerini nasıl bölünmez ve yekpare olduğunu iddia ettikleri kendi *psukhe* görüşleriyle tanzim ve idame ettirdiklerini görmemizi ve buna bir ad vermemizi de mümkün kılar.

Bu ada geçmeden önce, Bremmer'in aslında bir anlamda bir daralmaya da işaret eden "ruh" değerlendirmelerinin nasıl bir hamleyle ortaya çıktığını incelemekte, söz konusu edeceğimiz adın çerçevesini daha iyi kavramak açısından faydası olacaktır.

509 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 8.

510 Jan N. Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, (Princeton University Press, Princeton: 1983), s. 3-4.

511 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 9.

512 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 14.

513 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 54.

I

Bremmer'in hamlesi, Homeros'ta var olan *psukhe*'yi Rohde gibi soluklaştırmaya ve kaybolmaya mahkûm etmek yerine, kelimenin Homeros sonrasında edindiği yeni anlamı Homeros'taki anlamla bağdaştırmaya çalışmakla başlar. Buna göre, Homeros'taki *psukhe*'nin anlamı, Tylor'daki veya Rohde'deki gibi Homeros öncesi Greklerinin animistik bir kalıntısı değil, linguistik bir dönüşümünden ibarettir: "Homeros'tan önce Grekler, büyük bir ihtimalle, *psukhe*'yle veya 'nefes'le özdeşleştirilen hayat ruhuyla [life soul] tedrici olarak yer değiştirmiş ve o zamanda tamamıyla fiziksel işlevini yitirmeye başlamış serbest ruh için bir kelimeleri vardı". Yani aslında Homeros öncesi Grekleri, Homeros zamanında unutulmuş olan ve ilkellerdeki gibi animistik çağrışımları bir kelimeye haizdir. Homeros'a gelindiğinde bu süreç, yarı yarıya tamamlanmış bir haldedir ve "*psukhe* ölümün ruhu olarak serbest ruh anlamını kazanmış, ama nefes olarak da asli işlevini tamamıyla kaybetmemiştir. Aslında bu süreç, nihayette Batılı tek ve bölünmez ruh anlamını edinene kadar da asırlar geçecektir.[514]

Yine de Bremmer, bütün Batılılar gibi, Greklerden bir şeyleri de muhafaza etmek ister. Burada incelediğimiz diğer isimleri aksine, değerlendirmelerini antropolojik veya etnografik farklılıklar temelinde değil, linguistik düzeyde inşa eden Bremmer, Homeros'tan öncesi ne olduğunu ne kendisinin bildiği ne de söyleyemediği için bizim bilebileceğimiz bir kelimeyi temelde nefes anlamına gelen *psukhe* kelimesiyle yer değiştirerek meseleyi kendi modern "ruh" kavrayışına da uygun bir şekilde "ruh"un şahsileşmesi çerçevesine indirgeyerek açıklamaya meyleder. Bu durumda *psukhe* de bu gölge ve ikincil benlik olarak kavranan şeye mukabil olarak değerlendirilen *thumos* veya *noos* gibi şeyler de birer şahsiyet kazanır. Öyle ki Bremmer, aslında saf *psukhe* olarak kavrandığını gördüğümüz ilahları bile şahsiyetleştirir:

> Homeros zamanında kişi iradeyi etik bir etken olarak henüz bilmiyordu, bizim yaptığımız gibi kendi içinde olan ile kendi dışında olan arasında ayrım yapmıyordu. Kendilerini işaret ettiklerinde erken dönem Grekleri, diğer Hint-Avrupalı halklar gibi, kendilerini öncelikle bağımsız bireyler olarak değil, bir grubun üyeleri olarak düşünüyordu. Ne var ki bu tez, çok daha ileri götürülebilir. Grek mitolojisi *Ajax*, *Achilles* ve *Bellerophon* gibi ilahların ve insanların normlarına karşı koyan sayısız kahraman sunar, ancak bunların önemi erken dönem Yunanistan'ın sayısız bağımsız bireyi bildiğini gösterir. Ne var ki ... Grekler şahsiyetlerinin sıfatlarını bizim bugün algıladığımızdan farklı yapılandırılmış olarak algılıyordu. Yalnızca beşinci yüzyıl Atina'sındadır ki yurttaşın kendi bağımsız eylem tarzını belirleyebileceği fikrini bulmaya başlarız. O yüzyılın sonu itibarıyla *psukhe* bilincin merkezi olmaya başladı.[515]

514 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 24.

515 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 68.

Psukhe'nin "bilincin merkezi" olması süreci modern dönemlere kadar devam edecek ve o bölünmez ve yekpare olduğu varsayılan modern" ruh" görüşünün gelişimi böylece yine Greklerdeki başlangıca atfedilecektir, ancak bu gelişimin kendini gerçekleştirme sürecinde *psukhe* de olabildiğince modern psişik şahsiyete uygun bir zeminde tanımlanmaya çalışılacaktır. Bunun en bariz göstergesi, yine, her ne kadar neredeyse şamani bir nitelik arz etse de şamanlıktan arındırılmaya çalışılan serbest "ruh" olarak *psukhe* görüşünde görülür. Bremmer Rohde'nin dışardan etkiyle gelen kültlere dayalı mistik ve manik tecrübelerini de bu anlamda Grek şamanı olması ihtimalini de devre dışı bırakacak bir açıklamaya başvurur.

Bu durumda serbest veya gölge "ruh"un hem Batılı "ruh" görüşünün bilincin merkezi olarak da tarif edilen psişik bir bütünlüğe uygun olarak yeniden tarif edilmesi hem de aynı serbest "ruh"un şamani etkilerden arındırılması gerekmektedir. Çünkü Bremmer de "Arkaik Çağ'ın ruhları bir trans esnasında gezip dolaşmakla maruf şahıslarının efsaneleri, Homeros'ta bulunan serbest ruha inancın devam ettiğini[516] yansıttığını kabul eder. Ancak bunların öncelikle Grek kültürünü temsil etmeyen efsaneler olduğunu ileri sürer: "Bir transta gezip dolaşan bir ruha dair deliller, iki kişi hakkındaki efsanelerde bulunur: Daha sonra Marmara denilen Propontis'teki bir ada olan Proconnesus'tan Aristeas ile Küçük Asya'nın batı kıyısında bir kasaba olan Clazomenae'dan Hermetimus".[517] Görüldüğü üzere, Bremmer Eliade'deki Dionysos'u da sonradan eklediğimiz "Orpheus, Abaris, Aristeas, Hermetimus, hatta Pythagoras ve Parmenides" şeklindeki listeyi hayli tenâkusa uğrattığı gibi, Rohde'nin her ne kadar şahsi bir düzleme çekse de en azından kategorik bir biçime dönüştürerek mistik ve manik olarak adlandırdığı (bizatihi ayrıca sorgulanması gerekecek) bir tecrübeyi de siler.

Öyleyse bu "geleneksel kavramların sadece küçük bir rol oynadığı hayli şahsi tecrübeler"i[518] nasıl kavramak gerekir? Bremmer'e göre iki ihtimal göz önüne alınabilir: Bunlar ya aslen Grektir veya "şamanist bir kültürden" edinilmişlerdir.[519] Aristeas efsanesi, Homeros'ta bulunmayan bir serbest ruh unsuru taşır: Ruhun trans halindeyken gezinmesi. Homeros'un Rohde tarafından çizilen *psukhe* kavrayışında aslında "trans" da bedenin edilgen halde, bilincin de kapalı olduğu ve dolayısıyla *psukhe*'nin nereye gittiği hiç bilinmese de seyahate çıktığı bir durum olarak görülebilir. Ancak Bremmer, Eliade'nin Zalmoksis çözümlemesinde de uzun uzadıya yer verdiği bir hali, trans veya esrime diye adlandırır:[520] "Şunu varsaymak makul

516 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 24.
517 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 25.
518 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 28.
519 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 29.
520 Bkz., Eliade, *Zalmoksis'ten Cengiz Han'a*, s. 57-60.

görünüyor ki Aristeas'ın sözde ölümü, derin bir transtı, çünkü sonrasında ortadan kayboldu ve yıllar sonra geri geldi".[521] Dolayısıyla Aristeas gibi şahısların efsanelerinde yer alan trans, çok bedene müteallik bir durumu, diyelim ki göreceli olarak kısa süreliğine bilincin kapalı olmasını ihtiva etmez; aksine, hem uzun sürelidir hem de sanki ölümden sonra diriliş gibi bir unsur taşır. Ayrıca bedeninin bu uzun süreli, hatta ilk olarak Ginzburg'un *benandanti'ler*inde karşılaştığımız "ölü gibi" ya da hatta "ölü olarak" bilinçsiz bir halde kalması sırasında, Aristeas'ı çeşitli yerlerde gördüğünü iddia edenler de vardır ve bu tür temalara çeşitli folklorik geleneklerde de rastlanabilmektedir.[522] Öyleyse, Homeros'un *psukhe* kavrayışında görülmeyen bu unsur, şamani bir kültürden etkilenme, hatta şamani geçmişin bir kalıntısı olabilir mi?

Bremmer'in cevabı olumsuzdur: "İki yerde birden olma halleri –uyku, trans ve ölüm–, serbest ruh bedeni terk ettiğindeki hallerdir ve bu türden hikâyelerin anahtarının da serbest ruh kavramında bulunabilmesi hayli olasıdır".[523] Bu durumda Homerosçu serbest ruh ile bu tür hikayelerde ortaya çıkan trans halinin serbest ruhu arasındaki fark nedir? Bremmer, çok net bir ayrıma gitmez, ancak cevabı Arkaik Çağ'da sanki serbest ruhun bedenden ayrıldıktan sonra da görülebileceğine dair bir inanç bulunduğu yönündedir: "Serbest ruhun, yani ilkel tecrübede bütün şahsın bedeni terk ettiğine ve maceralar yaşadığına inanıldığı için, aynı zamanda onun bedenin dışındaki seyahatleri sırasında görünür olduğuna inanıldığı görülür".[524] Kısacası, Aristeas'a (ya da onun gibi şahıslara) dayalı hikayelerdeki trans halinde gezintiye çıkan ruh, bedenden ayrılan bir serbest ruhu varsayar. Bu nedenle o da *psukhe*'dir ve bu şahıslara dayalı anlatılar da aslen Grektir, şamani değil. Yine de şamanizm böyle bir *psukhe* anlayışının ortaya çıkmasını etkilememişse de muhtemelen başka diyarlardaki şamani mitleri ve efsaneleri ciddiye alma ve bunlara dayalı kült pratiklerini anlamlı kılma gibi bir işlevi de olmuştur.[525] Demek ki Bremmer'e göre, *şamani ruh anlayışını anlamlı kılabilecek kıstas, aslen Grek olan gölge, suret, ikiz gibi sıfatlarla da anılan serbest ya da gezinen ruh anlayışıdır*. Ancak Bremmer'in kendi kendisiyle çelişmesine neden olan bu ruh anlayışı, Homeros'ta solmaya yüz tutan bir niteliktedir ve sonradan yeniden ortaya çıkışının nedenlerini, Greklere içkin olarak değil, dışardan gelen etkilere bağlı olarak açıklamak gerekmektedir.

Ama bu sonuç bize, Bremmer'in değişik yerlerde bedenlenmiş olarak *göründüğüne dair ilave bir unsur eklediği* Homerosçu *psukhe* anlayışındaki ruhun ne olduğuna, hatta

521 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 29.
522 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 30-31.
523 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 32.
524 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 32.
525 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 48.

Batılı kavrayışlardaki "soul" ve "spirit" gibi ikili bir ruh anlayışının kökeninin nerede yattığına dair herhangi bir açıklama sunmaz. Bremmer, nihayette ruh konusunda son sözü Greklere söyletir ve bu söz, henüz (Batılı kavrayışlara bakıldığında hiçbir zaman gerçekleşmediği görülebilecek, dolayısıyla ancak söylemsel bir iddiadan başka bir anlamı olmayan) tekil bir ruh anlayışına ulaşılamamış bir evrede, bedenden ayrılabilen, beden etkenken edilgen, edilgenken ise etken olabilen, ölümden sonra da süzülerek ölüler diyarına seyreden bir ruh anlayışını temel alır.

Bremmer, Ginzburg'un *benandanti* çözümlemelerine bir eleştiri mahiyeti de taşıyan bir makalesinde, Greklere şamanlık atfedilmesinin kısa bir soykütüğünü de çıkarır. Flaherty'nin Avrupa tahayyülünde şamanlığın hangi evrelerden geçtiğine dair çözümlemesine bir bakıma benzer olan bu kısa soykütüğünde,[526] daha çok Ginzburg'la şaman kelimesinin ilk kez kim tarafından ve nasıl kullanıldığına dönük aslında bu çalışmadaki amacımız açısından çok da önemsiz bir polemiğe de girdikten sonra Bremmer, Greklere şamanlık atfedilmesinin Herder'le başladığını, dolayısıyla onun Alman Romantik geleneğiyle bağlantılı olduğunu iddia eder. Bu soykütüğünün,[527] Greklerin özellikle Herodotos'un tarihindeki İskitlere dair bilgilere[528] başvurarak İskitler'den, dolayısıyla Sibirya'dan nasıl etkilendikleri şeklinde gelişen;[529] bu anlamıyla şamanlığın

526 "Antik şamanizme dair çalışmaların soykütüğüne baktığımda, şamanın Batı Avrupa'da ilk görünür olduğu anla başlamak faydalı olabilir. Klasik bilimadamlarının çalışmaya başladıkları temel nedir? 'Şaman' kavramı ilk kez ne zaman klasik bilimsel çalışmalara girdi?". Bremmer, bu soruyu sorarken geçmişte bu konuda yapılan ve ona göre açıklamaktan ziyade karmaşaya yol açan çalışmalardan ziyade, iki öncü çalışma vardır. Bunlardan ikincisi Ginzburg'un özellikle tütün ve şarap ekseninde ele aldığımız Avrupa'nın şamanliği yeniden keşfine dair makalesidir. Ancak Bremmer, bu makaleyi, Ginzburg'un amacının halefine, Grek şamanlığının dışardan, İskitlerden ve dolayısıyla Sibirya kaynaklı bir gelişmeden etkilenerek ortaya çıktığını gösteren bir örnek olarak gösterir. Bkz., Bremmer, "Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?", s. 52. Aynı makalenin daha önce yayınlanmış biraz daha farklı bir versiyonu için bkz., Jan. N. Bremmer, *The Rise and Fall of The Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, (Routledge, Londra: 2002), s. 27-40.

527 Znamenski, Romantik Şarkiyatçılık dediği bir eğilimin şamanlığın kökenleri konusundaki görüşlerine dair dikkat çekici bir değerlendirme sunar. Bkz., Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*, (Oxford University Press, Oxford: 2007), s. 13-27.

528 Bkz., *Herodot Tarihi*, çev. Mükremin Ökmen, (Remzi Kitabevi, İstanbul: 1973), s. 229-291. Herodotos'un Tarihi'nin özellikle şamanlık çalışmalarında gözardı edilen boyutlarıyla İskitlerin nasıl tasavvur edildiğine dair iyi bir çalışma için bkz., François Hartog, *Herodotos'un Aynası: Öteki Tasavvuru Üzerine Bir İnceleme*, çev. Mehmet Emin Özcan, (İthaki, İstanbul: 2014).

529 Bu hattın en önemli temsilcisi, Meuli'dir. Bkz., Karl Meuli, "Scythica", *Hermes*, c. 70. n. 2 (1935), s. 121-176.

Avrupa'ya dışardan, Sibirya'dan etkilenmeyle girdiği şeklindeki tezin başka bir varyantı olan bölümü bir kenara bırakılırsa, özellikle *psukhe*'yle ilgili kısmı ilginç bir özelliği haizdir. Bremmer burada, başka tezler yanında, Grek şamanlığı konusunda dışardan etkilenmeye de yer veren, ancak onu başka bir açıklama modeli içinden yeniden kuran E. R. Dodds'un tezlerini eleştirir.

Bremmer'e göre Dodds, Grekler rasyonel bir ruh kavrayışına ulaştıktan sonra unuttukları ilkel bir ruh kavrayışını Homeros sonrası dönemde yeniden ve aniden hatırlayıvermişler gibi bir bakış açısına sahiptir. Oysa söz konusu olan rasyonel de denebilecek bütüncül bir ruh kavrayışı değil, serbest ruhtur; dolayısıyla Dodds, ona göre, Greklerin serbest ruhunu dikkate almayan, onu önemsemeyen, hatta onu şamanileştiren bir açıklama tarzına başvurmuştur: "Dodds [serbest ruh özellikleri taşıyan tipik davranışları] şamani uygulamalara bağlar. Bu, 'ilkel' ruh kavramının tipik unsurlarının Grek uygarlığının hayli erken bir döneminde bütün Yunanistan'da zaten ortadan kalktığı ve Homeros sonrası dönemde bazı muğlak nedenlerle aniden yeniden ortaya çıktığı anlamına gelir. [Oysa] bu şamani yorumlama, yersiz paralelliklere dayanır". Bu yersiz paralellikler yerine "bir zamandaki ikili ruh kavrayışının, Hint-Avrupalı halklar arasında olması da dahil, neredeyse her yerde mevcut olduğunun görüldüğünü" varsaymak gerekmektedir.[530] Ancak anlaşılacağı üzere bu serbest "ruh"a *psukhe* denmesinin nedeni, Greklerin Homeros döneminde *psukhe*'nin öncesinde Grekleri ilkellerle aynı yerde buluşturan, ne olduğu bilinmeyen başka bir kelimenin yerine de kullanılmaya başlamasıdır.

O zaman neredeyse her yerde, bu arada Hint-Avrupalılar arasında da var olan ikili ruh anlayışı, (o tuhaf tanımlamayla) "Hint-Avrupalı dini"nde şamanlığa dair herhangi bir şey olmadığını iddia eden Eliade'deki gibi bir sonuca ulaşırken Tylor'dan beri fetişist bir hususiyetinin olduğunu gördüğümüz şamanlığı aslında nasıl kendi dışına atabilmiştir? Bunu sağlayan mekanizma nedir?

II

Dodds, ilginç bir biçimde, bu tür bir mekanizmaya bir ad verir: Püritenizm. Dodds'ta püritenizm, tıpkı rasyonel bir eğilimi içeren Aydınlanma gibi, modern Avrupalı bir olgu değil, Grekler gibi antik bir kavim arasında da bulunabilecek de bir şeydir. Bu anlamıyla Dodds'un aslında Greklerle mi, yoksa modern Avrupalı inançlarla mı meşgul olduğu sorusu açıktır. Ancak *ikili psukhe anlayışının, şamanizmin Avrupalı icadıyla birlikte, modern araştırmalar eliyle Greklere, onlar vasıtasıyla da diğer ilkel dönemlere ve çağdaş ilkel kabilelere yüklenmiş bir mesele olduğu varsayımı*ndan hareket edersek, Dodds'un püritenizm adlandırması, bize (şamani fetişist ruh kavrayışının da arkasında yatan)

530 Bremmer, *The Early Greek Concept of The Soul*, s. 52.

Batılı *psukhe* anlayışının nasıl şekillendiğine ve ruh denince neyin kastedildiğine dair araştırılmaya değer bir kapı açar ve böylece aslında şamanlıkla ilgili olarak niye *psukhe*'yle bunca uğraştığımızı da daha bariz bir biçimde görmemizi sağlar.

İlginç olanı, bu yolun, her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, *psukhe*'ye dayalı açıklama tarzlarına çok rağbet etmemesi; bunun yerine psişik hallere matuf bir çözümleme yapmaya yol açmasıdır. Yani Dodds Hultkrantz'ın ya da Bremmer'in modern ruh görüşünün tek ve bölünmez olduğunu iddia ederken temel aldığı psişik halleri, onların varsaydığından çok daha etkin bir biçimde tam da çözümlemesinin odağına yerleştirir.

Elbette Dodds da Homeros'ta *psukhe*'nin bir gölge ya da suret olduğunu kabul eder; o da sanki Batılı ruh anlayışı "birleşik" bir anlayışa sahipmiş gibi bir zandan hareket eder; yani bugünkü ("soul" ve "spirit" gibi karmaşıklıklarla matuf) bir anlayışı sanki ideal ve sabici "ruh" görüşüymüş gibi kabul ederek onunla Homerosçu *psukhe*'yi kıyaslamaya tabi tutarak yola koyulur:

> Homerik insanın bugün bizim adlandırdığımız şekliyle, birleşik bir 'ruh' [soul] veya 'şahsiyet' kavramı yoktur ... Homeros'un insana sadece öldükten sonra veya bayılma ya da ölme halinde iken yahut da ölüm tehdidi altındayken bir *psukhe* takdir ettiği iyi bilinir: Canlı insanla ilişkide *psukhe*'nin tek kayıtlı işlevi, onu terk etmektir. Homeros'un yaşayan şahsiyet için herhangi başka bir kelimesi de yoktur.

Ortada bütünleşik bir şahsiyet olmayınca, ona ruh veren başka unsurlar da olacaktır: "Thumos, bir zamanlar ilkel bir 'nefes-ruh' [breath-soul] veya 'can-ruh' [life-soul] olmuş olabilir; ancak Homeros'ta ne ruhtur o ne de (Platon'da olduğu gibi) bir 'ruh uzvu'dur".[531] Aynı şekilde insana şahsiyetmiş gibi davranmasına yol açan, ancak şahsiyetin bir faili olmayan, örneğin birden bire geliveren, şahsiyeti tamamıyla kendi uhdesine alan bir tutku ya da iğva olarak tanımlanabilecek *ate* de vardır: "Ancak Homeros'ta *ate* bizatihi şahsi bir fail değil"dir. Öyleyse bunları nasıl kavramak gerekir?

Dodds, bunların Homeros'ta (Grekleri rasyonel bir zemine çekmeye çalışanların silmeye çalıştıkları bir özellik olan) "doğaüstü" bir failliğe atfedildiğini belirtir: "Her zaman ya da pratik olarak her zaman *ate*, bir ruh hâlidir, normal bilincin geçici bir sislenmesi ya da sersemlemesidir. Aslında kısmi ve geçici bir çılgınlıktır ve bütün çılgınlıklar gibi, fizyolojik ya da psikolojik nedenlere değil, harici bir 'daimonca' faile atfedilir".[532] Dolayısıyla Dodds, bir gölge ya da suret olarak anlaşılan *psukhe*

531 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, (University of California Press, Berkeley: 1951), s. 16.

532 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 5. Dodds, "doğaüstü" diye de tarif ettiği bu failliğin üç nedene atfedildiğini işaret eder: "Zeus, *moira* ve karanlıkta yürüyen Erinyeler (ya da başka

bir kenara konulursa, *thumos* ya da *ate* veya benzerleri gibi bir takım ruh hallerinin Homerosçu destandaki kahramanlara hem dışardan müdahale eden hem de onu bir şahsi bir bütünlükmüş gibi davranmaya sevkeden çeşitli hallerce "çok belirleyenli" bir davranış biçimi üreten bir örüntüden bahseder. Homeros'ta bütünleşik, tek veya bölünmez bir "ruh" yoktur; hemen hemen her hali idare ve sevkeden, bunu yapmakla da şahsı bir şey yapmaya veya düşünmeye iten çeşitli haller vardır.

İşte Dodds'un Homerosçu dünyaya belki de en tuhaf müdahalesi burada gelir: *Psukhe*'den hiç bahsetmeden, ancak bu tür hem dışardan hem de onunla birlikte harekete geçen şahıs olduğu için içerden şekillenen "çok belirleyenli" hallere o hiç bahsetmediği *psukhe*'den mülhem "psişik müdahale" adını verir (yani *psukhe*'nin ortadan kaybolduğu durumlarda dahi sahneyi yönetenin yine *psukhe* olmasının başka bir örneğini sergiler). En önemlisi, psişik müdahale, *psukhe* her ne yapıyorsa bu yaptıklarından bağımsız olarak gerçekleşen bir müdahaledir. Yani sanki aslında bir gölge ya da suret olarak kabul edilen *psukhe*'nin ne olduğuna dair bir tarifmiş gibi de işleyen bu adlandırmada işin "müdahale" kısmı, *ate* gibi ruh hallerinden de,[533] "bir ilahtan insana güç aktarımı"ndan da,[534] cesaret ya da ataklık gibi bir anlamı haiz *menos* durumlarında "bazı açılardan normal dışı" davranışlardan da,[535] bir davranışın kaynağının "anonim doğaüstü varlıklar"a atfedilmesinden de[536] doğan bir açıklama biçimine bürünebilir; bir davranış kısaca "doğaüstü" denilebilecek bir kaynakla izah edilerek bu "doğaüstü"nün müdahalesine atfedilir.

Ancak buna *psukhe*'yle alakalı bir adlandırma olarak "psişik" denmesinin Dodds'ta hiçbir açıklaması yoktur. Sadece şu söylenebilir: Dodds, "psişik müdahale" adını verdiği bir ruh halini neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak rasyonel bir açıklama zeminine çekerek, hatta bu zemine indirgeyerek izah etmeye çalışmakta; ancak bunu yaparken elinde Homeros'ta başka bir anlamı içerdiğini, beden edilgenken etken, etkenken ise edilgen olduğunu belirttiği *psukhe*'yi işin içine dahil etmeden adlandıramamaktadır.

ve daha eski bir okumaya göre, kan içen Erinyeler). Bunlardan Zeus şairin hikâyedeki asli hareket ettirici olarak kavradığı mitolojik faildir"; yukarıda da değindiğimiz üzere, *moira* ise ona göre, "insanlar herhangi bir izah edilemez şahsi felaketlerinden kendi 'pay'larının veya 'kısmet'lerinin parçası olarak bahsettiklerinde söz konusu edilir; *moira*, basitçe, olanın niye olduğunu anlayamadıklarını ifade eder; ancak olan olduğu için, besbelli 'olmak zorundaydı'"; Erinyeler ise "aileden ya da toplumsal ilişkilerden ortaya çıkan ve kişinin *moira*sının bir parçası olarak algılanan statü iddiaları"dır. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 6-7.

533 Homeros'ta "*ate*ye ilişkin bütün durumları, 'psişik müdahale' adını vermeyi önereceğim". Bkz., Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 5.

534 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 8.

535 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 9.

536 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 11.

Dolayısıyla *psukhe*, Homeros'taki açıklama nedeni ne olursa olsun, bir davranışın müsebbibi halini alır; hatta o davranışın hareket ettiricisi gibi bir tarifi istemeden de olsa yüklenir. Zaten "müdahale" kısmını Homeros'ta "doğaüstü" veya "normal dışı" olarak tespit edilen "çok belirleyenli" kaynaklara atfen izah edilen "psişik müdahale"nin tam bir tanımı da bunu doğrular: "Psişik müdahale", "ister öznelerin kendi bilinçleri tarafından olsun, ister başkalarının gözlemleri tarafından, nedenleri dolaysız olarak algılanmayan normal beşerî davranışlardan bütün sapmaların, tıpkı havanın normal hâlinden ya da yay kirişinin normal hâlinden herhangi bir sapmada olduğu gibi, doğaüstü bir failliğe atfedildiği" hallerdir[537] ya da "bir kişiye yerleştirilen ve bu yolla onun düşüncesine ve tavrına nüfuz eden beşerî olmayan failler tarafından beşerî hayata karışma" yoluyla "beşerî davranıştaki irrasyonel unsurları yorumlama" tarzıdır.[538] Aslında doğal olana doğaüstü, rasyonel olana irrasyonel, psişik olana da ilahi veya bilinçsiz bir failliğin atfedildiği hallerdir.

Bu durumda, Lewis-Williams'da şahit olduğumuz saf "zihin durumları"na; Ginzburg'un tütün bağlamında dikkat çektiği bir takım harici maddeler vasıtasıyla ruhun saflaştırılabileceğine dair vehimlere; Thomas Mann'da gördüğümüz hastalıklı ve marazi hallerin hilafına saf sağlıklı bir duruma ve dehaya, ama aynı zamanda "saf şart" olarak Garplı Tanrı duygusuna; en çok da Rohde bağlamında ele aldığımız ilahların aslında saf birer gölge ve suret olarak *psukhe* oldukları sonucuna benzer şekilde, Dodds'ta da *psukhe* aslında her ne kadar bir gölge ve suret olarak kavransa da her türlü ruh halini sevk ve idare eden saf bir müdahale ediciye dönüşür.

Elbette diğerleri gibi Dodds da *psukhe*'ye ne yaptığını pek fark etmeden yoluna devam eder. Bir yandan *psukhe*'yi saflaştırdığını, Batılı bir ruhanîleştirmeye tabi tuttuğunu ve dolayısıyla birtakım tutkulara, ruh hallerine, güdülere veya benzeri itkilere psişik bir müsebbip atfettiğini fark etmeden yol alır, diğer yandan da *psukhe* sanki hiç yokmuş, Homerosçu bir gölge ya da suretmiş gibi davranır.[539] Yine de

537 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 13.

538 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 28.

539 Dodds'un bunu yapabilmesini mümkün kılan mekanizma, Tylor'daki "kalıntılar" anlayışını çeşitli kültür örüntüleri ve psikolojik örüntüler varsayarak reddetmesi; örneğin Greklerin, başka toplumlar gibi utanç kültüründen suç kültürüne geçtiğini ileri sürmesi vasıtasıyla gerçekleşir. Burada antropolojiyle psikolojiyi birleştiren Ruth Benedict'in "kültür örüntüleri" çözümlemesi başvuru kaynaklarından başta gelenidir. *Psukhe*, en azından kelime ve kavram olarak, bu tür örüntüler arasında kültürleşerek kaybolur ve kültür örüntüleri arasındaki değişimle de ruh hallerine dair izah da değişir. Bkz., Ruht Benedict, *Kültür Örüntüleri*, çev. Mustafa Topal, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2011). Burada Dodds'un kültür örüntülerindeki değişiklikle birlikte *psukhe* düşüncesinde yaşanan dönüşümlere dair kimi zaman dikkat çekici çözümlemelerine giremediğimizi belirtelim.

Dodds'ta *psukhe*'nin en görünür olduğu ve bariz bir hale büründürüldüğü durum, kendi başına olsa hayli ilginç diyebileceğimiz, ama artık Batı düşüncesinin teşekkülü için olağan bir işlem olduğuna aşina olduğumuzdan çok da sıradan bir ilginçlik taşıyacak bir şekilde ortaya çıkar: Şamanlık bağlamında.

Dodds, *şamanlığa yer açmak için*, görünmez kıldığı, ama her türlü irrasyonel, anormal ve bilinçsiz davranışın da bir şekilde müsebbibi olarak gösterdiği *psukhe*'ye (başkalarında da sık sık karşımıza çıkan bir şekilde) şahsiyete bağlamaya çalışarak ve böylece *önce* psişik müdahale dediği bu anormallikleri, normalleşmiş bir zemine kaydırarak dönmek zorunda kalır. Bir zamanlar gölge ya da suret olan veya gölge ya da suret gibi her türlü davranışın üstünde "çok belirleyenli", ama saf bir unsur olarak asılı duran (yani ilahlara özgü olarak tanımlanan) *psukhe*, "cesaretin, tutkunun, acımanın, endişenin, hayvani hazzın mekânı olarak" görünür ve normal bir nedensellik zinciri içine çekilebilir bir hale gelir. Lewis-Williams'ın ifadeleriyle belirtirsek, henüz değiştirilmiş bilinç durumlarından, yani sanki harici bir madde, mesela tütün alınarak ulaşılmış bir bilinç halinden azade değildir ya da bizzat Dodds'un ifadesiyle belirtirsek, henüz Platon'daki gibi mağaradan çıkışın (veya hep mağarada oluşu fark edişin) yolunu açacak bir şekilde, "aklın mekânı olarak" belirlenmemiştir. Yine de "menzili ... geniş ölçüde Homerosçu *thumos*'un menzili" haline de gelmiştir. Başka bir deyişle, *psukhe psikolojikleştirilmeye başlanmıştır.* Bu dönüşümle birlikte "*psukhe*'nin dönem dönem bilinç organı olarak görüldüğünü ve ona bir tür rasyonel olmayan sezgi bahşedildiğini fark edebiliriz. "Bir çocuk *psukhe*'sindeki bir şeyi onu idrak ederek bilmeden kavrayabilir ... *psukhe*, organizmanın derinliklerinde bir yerlerde meskûn olarak hayal edilir ve sahibiyle bu derinliklerden kendi sesiyle konuşabilir. Bunların birçoğunda *psukhe* Homerosçu *thumos*'un bir halefidir." Kısacası, "*psukhe* canlı benlik" anlamını kazanmaya başlar.[540]

Sonra Dodds, bu benliği anormal ve irrasyonel benlik kavrayışlarıyla kıyaslar. Dodds'un *psukhe* açısından dikkat çekici püritenizm iddiası da bu noktada başlar, aslında *Batılıların kendilerinde bütüncül, bölünmez, birleşik veya tekil bir ruh anlayışı olduğuna dair o gerçekle uzaktan yakından alakası olmayan iddiaları* da. Dodds buna rasyonel benlik adını vererek onu başka türlü (mesela ilkel, vahşi ya da şamani) benliklerden ayırmaya çalışır: "Normal bir [M. Ö.] 5. yüzyıl Atinalısının ağzında *psukhe* kelimesinin bir parça tekinsiz bir tat verebileceği kanaati ister doğru olsun ister olmasın, kelimenin sahip olmadığı tat püritenizm tadı veya metafiziksel bir statü imâsıdır". Başka bir ifadeyle, Greklerin o antik dilinde *psukhe*, belki uçucu, gölgemsi, sûretâ bir görünüşü (ya da görünmeyişi) olabilir; bu görünüşte (veya görünmeyişte) *psukhe*, insanın her

540 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 138-139.

türlü anormal, irrasyonel, bilinçsiz hallerinin kaynağı sanki şahsiyetinin dışında yer alan bir görüntüsü imiş gibi de kabul edilebilir; buna "tekinsiz" de denilebilir, ama hiçbir zaman Grekler beden ile ruhu birbirinden ayırarak metafiziksel bir açmaza ya da çıkmaza düşmemişlerdir. Bunu onlara atfetmek püritenizmdir. Çünkü Dodds, (Türkçede ancak tuhaf bir tat verecek bir çeviriyle) der ki: "Ruh[soul], bedenin gönülsüz mahpusu değildir; bedenin hayatı ya da ruhudur [spirit] ve orada tamamıyla evindedir".[541] Batılıların kendilerinde tutarlı, rasyonel, birleşik ve tek bir ruh anlayışı olduğuna dair bütün iddialarını neredeyse özetleyen bu cümlede aslında en dikkat çekici husus, farklı mefhumların sanki aynı şeyi ifade ediyormuş gibi kullanılması değil, hangi kelimeyle ifade edilirse edilsin, ister "soul", isterse de "spirit" olarak değerlendirilsin, ruhun bedende mahkûm ya da mahpus olmadığı düşüncesidir. Buna Dodds, *psukhe*'nin "ampirik şahsiyet"le eşitlenmesi adını verir ve M.Ö. beşinci yüzyılda Atinalıların her halükârda *psukhe* derken böyle "ampirik bir şahsiyet"i kastettiklerini iddia eder.[542] *Psukhe* işte bu ampirik şahsiyetle psikolojikleştirilir.

O zaman Weber'de bile öncelikle bir tutsaklık anlatısı biçimde tanımlandıktan sonra[543] modern şartlara göre yeniden tarif edilen püritenliğin Grek versiyonu nedir ve nasıl ortaya çıkmıştır? Dodds, (modern versiyona kadar anlamının genel çerçevesi değişmeyecek) Grek püritenizmini, Homerosçu beden etkenken edilgen, edilgenken ise etken olan, beden canlılığını yitirince de süzüle süzele (ilahlar ve kahramanlar hariç) Hades diyarına giden *psukhe* anlayışını, Bremmer'in serbest ruh dediği bir anlayışı, bedene tutsak, mahkûm ve mahpus bir ruh imiş gibi yeniden tanımlayarak biçimlendirir: Homeros'unkinden farklı yeni bir dini örüntü ortaya çıkmıştır ve bu örüntü kişiye "ilahi kökenli sihirli bir benlik bahşeder, böylece ruh ile bedenin arasını açarak ... Avrupa kültürüne yeni bir beşerî varoluş yorumu, püriten diyebileceğimiz bir yorum" sokmuştur.[544]

Dodds işte Avrupa kültürünün Greklerden beri bir parçası olan püriten bir ruh anlayışının, ruhun bedende tutsak olduğunu vazeden bir anlayışın aslında şamani bir ruh anlayışıyla doğduğunu iddia eden bir bağlamda öne sürer. *Püritenlik ile şamanlığı en azından makûsen, yani ters yönlere doğru seyretse de aynı bağlantı noktasında birleştiren* bu bağlam, tastamam Homerosçu *psukhe* tanımını başlangıç noktası olarak alır: "*Psukhe*'nin en etken olduğu vakit, bedenin uykuda olduğu vakittir veya Aristoteles'in eklediği üzere, ölüm anında uzandığı vakittir". Dodds buna, *psukhe*'yi

541 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 139.

542 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 152.

543 Bu konuda bkz., Ahmet Demirhan, "Hatlar, Portreler, Çehreler ve Renkler Ortasında 'Püriten' ve Ülgener", *"İslâmcı"* ve *"Püriten"* içinde, (Nirengi Kitap, İstanbul: 2012), s. 40-59.

544 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 139.

psikolojikleştiren ampirik benliğin aksine, "sihri [occult] benlik" adını verir. "Sihri benlik", aslında şamani benliktir: Böyle bir benliğe

> inanç, Sibirya'da hâlâ var olan şamanist bir kültürün temel unsurudur ve Avrasya kütlesi boyunca İskandinavya'dan Endonezya'ya kadar yayılan hayli geniş bir alan üzerinde geçmiş varoluşundan izler bırakmıştır; bu kültürün yayılımının geniş menzili, onun yüksek antikiteye ait olduğunun delilidir. Bir şaman, dinî hayata bir çağrı alan psişik olarak dengesiz bir şahıs olarak tasvir edilebilir. Bu çağrısının sonucu olarak umumiyetle inziva ve oruç tutmayı içeren ve psikolojik bir cinsiyet değişimi de içerebilen katı bir eğitim döneminden geçer. Bu dinî "uzlet"ten, gerçek veya zannî, zihinsel bir ayrışmaya iradeyle geçebilme kudretiyle çıkar. Bu hâldeyken, onun, Pythia ya da modern bir medyum gibi, yabancı bir ruh [spirit] tarafından tutulduğu düşünülmez; ancak kendi ruhunun bedenini terk ettiği ve uzak diyarlara, çoğu kez de ruhlar [spirit] âlemine seyahat ettiği düşünülür. Bir şaman aslında aynı anda değişik yerlerde görülebilir; iki yerde olma kudreti vardır. Şaman tarafından ezbere bir şarkıyla anlatılan bu tecrübelerden, onu toplumsal olarak önemli kılan ilham, dinî şiir ve büyülü tıp elde eder. Normal üstü bir erdemin ambarı hâline gelir.[545]

Püriten benlik aslında bedendeyken evinde olan *psukhe*'yi bedende bir tutsakmış, hatta en sert biçimlerinde sanki beden *psukhe*'nin mezarıymış gibi[546] kavrarken Homerosçu anlayışta Hades'e giderek hiçliğe mahkûm olmanın aksine "yok edilemez olan, ancak sadece istisnai uyku veya trans hâllerinde işleyebilen" bir benlik varsayan sihirli benlik ise *psukhe*'yi insanın "iki 'ruh'u olduğu, birinin ilahi ve diğerinin de yeryüzü kökenli olduğu" şeklinde kavrayarak ilkini çeşitli seyahatlere gönderir. Dolayısıyla Dodds'ta Homerosçu *psukhe*, "psişik müdahale"nin bir tezahürüne yol açan bir müsebbip olmak yanında, ne kadar "tekinsiz" tınılar çağrıştırırsa çağrıştırsın, canlılığın ya da hayatın başka bir adı olarak kalırken, sihirli benlik giderek bedensel işlevlerin yerini tutmaya başlayacak daha psikolojik, rasyonel ve ampirik bir benlik anlayışını (artık âşinâ olduğumuz bir iddiayla) Greklere İskitler vasıtasıyla Sibirya'dan ulaşan bir etkilenmeye tabi tutmuş ve dönüştürmüştür. Elbette Grekler arasında (adlarına Eliade'de ve Bremmer'de rastladığımız isimler yanında Pisagorasçılık gibi çeşitli akımlar yoluyla da) bu tür sihirli benlik sergileyenler olmuştur; ancak bu tür bir benliğin asıl etkisi, onun püritenizm olarak aldığı biçimdedir. Dolayısıyla sihirli benlik rasyonel, psikolojik ve normal bir *psukhe* anlayışının, irrasyonel, şamani ve anormal bir dönüşüme doğru sevketmiş ve neticede püriten bir *psukhe* anlayışının, ölümsüz ve ilahi bir ruhun bedende ve bu dünyada tutsak olduğu, ölümle birlikte özgürleşeceği bir *psukhe* anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İlginç olanı aslında bu tür bir püritenizmin şamanlıkla sadece etkilenme açısından bir bağının ve bağlamının olmamasıdır. Aslında duvarlarındaki resimlerle meşgul

545 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 140.

546 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 148 ve 152.

olurken karşımıza çıkan "mağara" fikri de böylesi bir tutsaklığın uzantısı olarak ortaya çıkmış gibidir. Mağaradaki zihin sadece zihindeki mağara değildir; ayrıca *psukhe*'nin tutsak olduğu, ancak sihirli bir benlikle (ya da Lewis-Williams'taki gibi, değişmiş bilinç durumlarına girilerek) dışına çıkıldığı zannını da veren bir benliktir. Dodds bunu Greklerde kaba hatlarıyla (psikolojikleştirilmiş *psukhe*'ye dayalı) ampirik benlik ile irrasyonel unsurları Grek kültür örüntüsü içinde eriten sihirli benlik arasında bir uzlaşma arayışında olan bir Platon portesi çizerek ortaya koyar. Başka bir ifadeyle, Platon'un rasyonel felsefesi, şamani ve sihirli benlikle sentezlenerek ya da özdeşleştirerek *psukhe*'yi metafiziksel bir yere doğru çekmiştir. Sihirli benlikten etkiyle oluşan püritenizmin de en sert biçimlerinden birisine yol açan bu *psukhe* tasavvurunda Homeros'taki gibi bendenden ayrılabilir olan, ancak sihirli benlikle harmanlanarak ilahi (ya da Batılı dini kavrayışa uygun bir ifadeyle, ruhanî) bir nitelik de kazanan *psukhe*, "rasyonel Sokratesçi *psukhe*'yle özdeş" hale getirilir:

> Şamanın transı, sihirli benliğin bedenden bilinçli ayrılması, rasyonel ruhu arındıran zihni geri çekilme ve yoğunlaşma uygulaması –Platon için aslında geleneksel bir *logos* otoritesini talep eden bir uygulama– hâlini aldı. Şamanın transta edindiği sihirli bilgi, metafiziksel bir hakikat görüşü hâlini aldı; şamanın eski dünyevi hayatları "hatırlama"sı yeni bir epistemolojinin temeli kılınan bedensiz Formların "hatırlanması"na dönüştü ... Son olarak, Platon'un çok eleştirilen [ideal devleti koruyacak] "Muhafızlar"ını, şamanların rasyonelleştirilmiş bir türü olarak düşünürsek belki de daha iyi anlayacağız; bu "Muhafızlar", ilkel öncülleri gibi, bütün psişik yapıyı dönüştürmek için tasarlanmış özel türden bir disiplin tarafından yüksel makamlara hazırlanan; bu ilkel öncüller gibi, kendilerini beşeriyetin normal tatminlerinden büyük oranda koparan bir adanmaya teslim olması gereken; yine onlar gibi, dönemsel "inzivalar"la derin erdem kaynaklarıyla temaslarını yenileyen ve onlar gibi, ruhlar dünyasında hususi bir statü elde ederek ölümden sonra ödüllendirilecek olan kimselerdir.[547]

Kısacası Platon'un *psukhe*'si püriten bir *psukhe* görüşünü devralmıştır.[548] Dodds'a göre tezahürler âleminin bir yankısı gibi duran mağaradan çıkmak ve tıpkı bedenden ayrılan bir *psukhe*'nin bedensiz saflığını yansıtacak bir şekilde tasarlanan idealar alemine ulaşmak, bütün günahlarından ve ıstıraplarından arındırılması gereken bedene tutsak bir *psukhe*'nin arındırılmasına dair görüşle böylece örtüşür. Bu örtüşmeyi sağlayan, "psişik müdahale"ye açık bir şekilde tasarlanan Homerosçu örüntünün rasyonelleşmeye meyleden ve ampirik olarak yorumlanabilen benlik anlayışına sonradan eklenen sihirli benliğin onu püritenleştirmesidir. Başka bir ifadeyle, şamanlık Rohde'den beri gördüğümüz üzere, sadece rasyonel olan ile

547 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 210.

548 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 212.

irrasyonel olanı ayırmakla kalmaz, aynı zamanda (varsa böyle bir şey elbette) rasyonel benliği de püritenleştirir.

Şamanlık püritenlikle aynı bağlamda doğduğuna göre, bu demektir ki, doğum yeri ister antik Greklerin diyarı, isterse de Aydınlanma dönemi Avrupa'sının sömürgeci açılımlara da girişen doğallaştırılmış uzamı olsun, püritenlik varsayılmadan şamanlık da kavranamaz.[549] *Şamanlık, püritenliğin muhayyel Sibiryalı makûs koludur. Şamanlık püriten bir icattır. Püriten bir ikiz ruh anlayışını meşrulaştırır ve onu daha doğal, daha rasyonel ve daha normal göstermeye yarar.* Şamanlık Sibirya'ya ait değildir, Avrupa'ya; onun bir türlü çıkışını bulamadığı "mağara"sına (ya da "kilise"sine) aittir.

549 Bu nedenle, "'Şamanizm', varlığını Avrupalı Protestan dini modelin hegomonik hakimiyetine borçludur; bu hakimiyet, Avrupa emperyalizminin ve kolonyalizminin şafağında ihraç edilmiş ve yerli dini ve kültürel gelenekleri kendi modeline göre standartlaştırmaya yönlendirmiştir" gibi ülkemizdeki şamanlık söylemlerine henüz hiç ulaşamamış bir ifade bile eksiktir. Doğrudur, şamanlığı biçimlendiren, Avrupalı sömürgeci ve emperyalist girişimler yanında, herhangi bir tarihi ve ilmihali olmayan Protestanlığın kendisini rakipleri karşısında nevzuhur bir din olarak ihsas etme girişimleridir. Ancak bu onun *psukhe*'ye dair bir daha köklü bir meseleyle de alakalı olmadığı anlamına gelmez. Bkz., Karénina Kollmar-Paulenz, "The Invention of 'Shamanism' in 18th Century Mongolian Elite Discourse", *Rocznik Orientalistyczny*, no. 1 (2012), s. 91.

3. BÖLÜM

JEO-POLİTİKTEN POLİTİK TEOLOJİYE GEÇİŞ

Bir yandan şamanlığın keşfi vardır, diğer yandan da şamanlığın icadı. Şamanlığın keşfi, Avrupalı seyahatnamelerde ve onlara dayalı literatürde şaman olduğu varsayılan kimselere ve bunların yaptıkları varsayılan ritüellere dair tasavvurların zaman içinde nasıl bir hat izlediğini ele alır: Bu keşifte ne *psukhe*'den ne de şamanların kimi zaman adına ruhlar denilse de ne olduğu muğlak, hatta müphem bırakılan şeylerle, kimi zaman da bu muğlak ve müphem şeylere doğru ettiği seyahatin aslında nereye olduğundan bahis vardır. Sadece işin tekniğinden ve bu tekniğin içeriğinden bahsedilir. Nihayette bu keşif Aydınlanma'nın vahşiyi ya da ilkeli nasıl keşfettiğine ve nasıl kurguladığına dair anlatılarla asgari düzeyde benzerlikler taşır; onlardan farklılaştığı belki de en önemli husus, şamanlığın bir toplumsallıktan ziyade tekrarlanabilir esrime içeren bir performans içinde tasavvur edilmesidir. Bu nedenle şamanlık bir toplumsallık arz etmez. Toplum (avcı-toplayıcı ya da göçebe gibi adlar taşısa da) zaten vahşi, ilkel ya da barbardır.

Şamanlığın icadı ise daha köklü bir soru üzerinden gelişir: Ginzburg'un izinden giderek ifade edersek, farklı diyarlarda ve farklı dönemlerde farklı biçimleriyle tezahür eden, ancak beşerî tecrübe olarak ortaklık arz eden bedenselliğe dayalı farklı anlatılara yol açan bir cismaniliği nasıl anlamlandırmak gerekir? Bu soruya cevabın iki hat üzerinden geliştiğini, ama her iki hattın da birçok noktada birbirleriyle kesişme eğiliminde olduğunu gördük. Bunlardan ilki şamanı, *homo sapiens*'in

kendisini ve o yolla da çevresindeki dünyayı idrak edişinin başlangıcına yerleştirir. Bu anlatıda şaman, zihnin ve bilincin suretini mağara duvarlarına yansıtarak *homo sapiens*'in evrim zinciri içinde kendisine benzer mahlûklardan ayrışmasını sağlayan, bu yolla da yeraltı ve yerüstü diyarlara dair bir tasavvuru beşeriyete armağan eden ilk mucittir. Ancak şamanlığın icadına dair bu versiyonun ilginç bir hususiyeti, onun şamanlığın keşfiyle buluşarak aynı zamanda "doğaüstü"nün, "kutsal"ın, "irrasyonel"in, "deha"nın, "sağlık"ın ve bunlara dayalı muhayyel diyarların (mesela Sibirya'nın ya da *Büyülü Dağ*'ın başka benzeri tasavvurlarının) icadıyla kaynaştırmasıdır. Böylece *homo sapiens*, Aydınlanma insanı'yla da buluşur ve Aydınlanmacı ilkel ve vahşi tasavvurları, *homo sapiens* tasavvurlarıyla iç içe geçer. Üstelik Aydınlanmacı kültür örüntülerinin bütün teolojik, felsefi, sosyolojik, edebi, ama en çok da birer Aydınlanma bilimi olan antropolojik ve etnografik önyargılarını da meczederek; mitolojisiyle Aydınlanmacı mitler de üreterek.

İkinci hat, *psukhe*'ye dayalı olarak gelişir ve aslında Ginzburg'un cismaniliğin "öte"si diye adlandırdığı, şamanların birlikte seyahat ettiği veya onlarla buluşmaya gittiği ruhlar diyarına dair de bazı varsayımlar geliştirir.[1] Bu tasavvurların kaynağı ilk başta Grekler ve onun destan geleneğinin baş temsilcisi Homeros gibi durur. Ancak bu hat da Aydınlanmacı bir antropolojinin ve etnografyanın oluşturduğu zemini Greklere taşıyarak teşekkül eder. Tylor'ın meşhur animizm teorisinden başlayan ve animistik bir çerçevede tanımlanan *psukhe*'yi Grekler üzerinde uygulayarak ve dönüştürerek elde edilen *psukhe* tasavvurlarını bütün ilkel toplumlara yayan bu hatta, asıl sorun, Grekler ya da ilkeller üzerine mi, yoksa Batılı bir *psukhe* tasavvuru üzerine mi konuştuğumuzu ayırt etmenin güç olmasıdır.

Yine de mağaramsı özellikler taşıyan yeraltı veya yerüstü (şamani) diyarlar tasarlayan, ancak bu diyarların Grek kökenlerini unuttururcasına onları duvarlarında birtakım resimler bulunan mağaraların coğrafyalara atfeden, bu çizimler vasıtasıyla da zihinden bilince, beyinden davranışa uzanan ve temelde cismani evrenin (bir

1 Sibirya'ya dayalı şamanlık literatürünün belki de en kaçındığı alanın burası olduğunu belirtmek bile gereksiz. Yine de buna delil isteyen okuyucu, yakınlarda yayınlanan Ceren Sungur'un *Sibirya'dan Balkanlara Şamanlar ve Cadılar* adıyla derlediği dört ciltlik derlemede "ruhlar"ı konu edinen makalelere bakabilir. Bir tanesinde bile "ruh"un ne olduğuna dair net bir tanım bulabilseydik, kendimizi şanslı addedebilirdik. Ancak bu konuda çok da ısrarcı olmamak gerek. Yukarıda da belirtildiği üzere, neredeyse bütün felsefesini "nedir?" sorusu üzerine kuran Heidegger bile hiçbir zaman "ruh nedir?" sorusunu sormamış, ancak sanki onun ne olduğunu biliyormuş gibi yazmayı da sürdürmüştür. Üstelik Hegel'in *Geist*'ın tezahürüne dair meşhur kitabının, ayrıca mesai harcansaydı belki de şamanlığa dair Batılı tasavvuru felsefi olarak layıkıyla gerçekleştirdiği iddia edilebilecek bir kitabın, en çok *idealist* felsefe diye eleştirildiği bir felsefi ortamın olduğunu da dikkate almak gerek.

"mağara" gibi) nasıl şekillendiğini anlatmaya çalışan ilk hat, her şeyin başlangıcına şamanı yerleştirir. Ne var ki her iki hattın buluşma noktası fiziki ve hayali "mağara"lar olsa da nihayette *psukhe*'ye verilen anlamların karmaşık ortaklaşlığında yatar. Başka bir ifadeyle, bir suret veya gölge olarak tasarlanan *psukhe*, ister adı geçsin, isterse de hiç anılmasın, her iki hattı da ya perde arkasından veya görünmez görünürlülüğüyle yönetir. Dolayısıyla şamanlık *psukhe*'ye dairdir.

Birbirinden kesinlikle ayrıştırılması gereken şamanlığın keşfi ile şamanlığın icadı arasındaki ilişkiyi belki de en net olarak tasvir edebileceğimiz bir örnek, aslında şamanlığın bozkır tarihyazımı çerçevesinde jeopolitik yolculuğunu da gösterebilir. Bu örnek, seyahatnamelerden ve ona dayalı literatürden edinilir ve daha çok teolojiden estetiğe doğru seyreden bir menzilde Batılı tahayyülü harekete geçiren şamanlık anlatılarının ondokuzuncu yüzyılda bir şamanoloji oluşturacak denli uzmanlaşmaya başladığı bir dönemin de özelliklerini yansıtır.

Altaylarda Ülgen diye bir ilahın ya da ruhun keşfinden ve akabinde de icadından bahsediyorum.

1. Ülgen'in Traji-Komik İcadı

Eliade, Ülgen anlatılarında yer alan belirli motiflerin başka halkların masallarında veya efsanelerinde de görüldüğünü; dolayısıyla Asya'dan Avrupa'ya ve Kuzey Amerika'ya kadar geniş bir alanda tekrarlandığını iddia eder. Bu tür masallara bir köken arayan Eliade, Uno Harva'nın Altaylılar arasında görülen Ülgen efsanelerinin Uralların ötesine Ruslar tarafından taşındığı iddiasını da inceler. Bu konuda en net hükmü, özellikle Türkiyatın günümüzde olabildiğince en saf haliyle en eski Türk âdetlerini ve dil yapısını muhafaza ettiğini iddia ettiği Yakutlar arasındaki bu tür efsanelerin, Yakutları Hıristiyanlaştıran Ruslar eliyle geliştiği iddiasıdır. Ona göre bu kadar yaygın bir alana yayılmış efsanelerde belirli motifler belirli kültürler tarafından biçimlendirilmiş olsa da bu tür kozmogonik masallar nihayette insanın psişik hayatının da bir yansımasıdır.[2] Burada *Şamanizm* kitabında başka bir Ülgen tasvirine girişen Eliade'nin bu iddiasını aklımızda tutsak da başka bir hat üzerinden ilerleyeceğiz ve oradan da Altay halklarında Greklerdeki *psukhe*'ye benzer bir şeyin nasıl tasavvur edildiğine dair kısa bir gezintiye çıkacağız. Amacımız şamanda Tengri'ye geçişteki sorunlu alanları işaret etmek olacak.

Abdülkadir İnan, Altay'da bir dağ adı olarak da andığı Ülgen'i içinden çıkılması güç bir mitolojikleştirmeye tabi tutar. Buna göre Ülgen, "şamanizm panteon'u"na ait "tanrılar ve ruhlar"dan birisi, bu "panteon"un "en büyük tanrısı"dır. İnan'ın "Altay şamanlarının dua ve ilahilerinden" çıkarıldığını belirttiği bu ruh ya da ilah, "büyük

2 Bkz., Eliade, *Zalmoksis'ten Cengiz Han'a*, s. 107-172.

ve iyi bir ilah"tır ve Uno Harva'nın iddiasını yankılarcasına, sadece "Altaylılarda muhafaza edilmiştir":

> Ülgen iyilik eden bir varlıktır; ay ve güneş ötesinde, yıldızların üstünde yaşar. Onun huzuruna giden yolda yedi (bazı rivayete göre dokuz) engel (buudak) bulunur. Ülgen'in huzuruna giden bu yol ancak erkek şamanlara, ayin yaptıkları zaman, açıktır. Bununla beraber erkek şaman bile ancak beşinci engel (buudak) olan Demir Kazık (altın kazık) yıldızına kadar ulaşabilir ve oradan geri döner. Ülgen'in sarayı (örgö), altından tahtı vardır. Kendisi insan şeklindedir. Şaman dualarında "ak ayaz" (ak ayak), "ayazkan", "şimşokçi", "yıldırıma", "yuyuçı" (yaratıcı) diye tavsif olunur.[3]

Bu tasvirde ilk dikkatimizi çeken husus, ortada Ülgen adından bir ilahın olması, o ilahın meskûn olduğu Olymposvari diyara da ancak şamanın ulaşabilmesi, yani şamanın seyahat ettiği varsayılan diyarın ilahlara özgü bir alanı içermesidir. Her ne kadar böylece şamanın seyahati "ruh"lara değil, ilahlara dair olsa da İnan şamanlık literatürüne aykırı olarak yaptığı tasvire herhangi bir gerekçe de sunmaz. Bunun yerine *"ruh" ve "ilah" ifadelerinin sanki birbirlerinin yerine kullanılabilir ifadelermiş gibi değerlendirildiği* olabildiğince geniş bir tahayyül gücüne yaslanarak, başka bir ifadeyle "ruh"u aşikâr bir biçimde *psukhe*'yle bağlantılı bir şey olarak tasavvur etmeyen, onu "ilah"la özdeşleştiren, dolayısıyla *psukhe*'yle bağlantısını koparan, ama neyin ne olduğunu da açık bir biçimde tanımlamayan ayrıntılı bir Ülgen tasvirine girişir.

Buna göre, hem yaratıcı ("halik") olan hem de her boyun koruyucu olarak kabul ettiği yedi oğul ve şamanlara ilham verdiğine inanılan dokuz da kız olmak üzere gökte yaşayan çoluk çocuğu bulunan bu ilah, panteonunda başka ilahları da yardımcı olarak kullanır. Şaman Ülgen'in huzuruna çıkarken bu ilahlara başvurur. Başka yardımcı "ruhlar"ı da vardır; mesela yine ilahileştirilen ve "iyi dişi ruhlar"dan sayılan Umay bunlardan birisidir.[4] İnan'ın büyük oranda Rus Türkiyatçılarından A. V. Anohin'e ait bir makalesinin[5] hulasasına dayanan bu tasvir, "Şaman panteon'u"nda Ülgen'in zıddı olan ve yeraltında yaşayan Erlik adlı başka bir ilah ya da ruh da öngörür.[6]

3 Abdülkadir İnan, "Sagay Türkleri (Abakanlılar)", *Makaleler ve İncelemeler, Cilt 1* içinde, (Türk Tarih Kurumu, Ankara: 2020 [1940]), s. 50.

4 Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, (Altınordu Yayınları, Ankara: 2020), s. 31-35.

5 Makale İnan tarafından çevrilmiştir. Bkz., A. V. Anohin, "Altay Şamanlığına Ait Maddeler", İnan, *Makaleler ve İncelemeler, Cilt 1* içinde, s. 405-451.

6 Bahaeddin Ögel, Ülgen'i daha kıyaslamalı bir şekilde tasvir eder ve kozmojenikleştirme yanında, neredeyse monoteistleştirir: "Yunan mitolojisinde, herşeyden önce bir 'oceanus' vardı. İran mitolojisinde ise bir esir 'Aether' her yeri kaplıyordu. Altay mitolojisi de, bir okyanus'u kabul ediyordu. Ancak bunun üzerine de, bir gök ile Tanrı, *Ulu Tanrı Ülgen* vardı.

Çok çeşitli versiyonları bulunan, hepsi de aşağı yukarı aynı tasviri yapan,[7] artık "Türk mitolojisi" denilen derleme bir sistemin[8] olmasa olmazı halini alan, ancak asıl meziyetini şamanlıkla ilişkisi bağlamında sergileyen[9] Ülgen (ve onun mukabili Erlik), İnan'ın da belirttiği üzere, "Altay şamanlarının dua ve ilahilerinden" çıkarılmıştır.[10] Sözel geleneklerden elde edilen bu ilahlar ve ruhlar "panteonu"nu ilk ortaya çıkaran, *Sibirya'dan* adlı hacimli çalışmasında Sibirya'ya yaptığı gezinin gözlemlerini aktaran Alman Şarkiyatçı Wilhelm Radloff'tur. Gerçekten de İnan'ın önce bir dağ adı olarak verdiği, Emel Esin'in Türk kozmolojisine dair çeşitli ruhlardan da bahseden çalışmasında "semaviler" olarak adlandırılan somutlamalar bahsinde Erlik'e kozmolojik bir anlamı da matuf bir yer verilmesine rağmen adının bile geçmediği,[11] Osman

Yaratılış böyle başlatılıyordu. Bize göre *okyanus*, Türk mitolojisine dışardan gelmiş bir motif olabilirdi. Ancak bunun dışında Ulu tanrı kalmıştı". Bkz., Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi, II. Cilt*, (Türk Tarih Kurumu, Ankara: 2014), s. 190.

7 Örneğin bkz., Maria Antonina Czaplicka, *Sibirya'da Şamanizm: Sibirya Yerlileri Hakkında Bir Sosyal Antropoloji Çalışması*, çev. Turhan Acaloğlu, (Selenge Yayınları, İstanbul: 2022), s. 343-344.

8 Derleme dememizin nedeni aşağıda açığa çıkacaktır. Sistemleşmiş bir "Türk mitolojisi" için ise bkz., Fuzuli Bayat, *Türk Mitoloji Sistemi 1: Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2007) ve Fuzuli Bayat, *Türk Mitoloji Sistemi 2: Kutsal dışı, Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler, İyeler ve Demonlar*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2007). Bu iki cildin dizinindeki Ülgen ve Erlik maddelerine bakıldığında, bu konuda söylenenlerin ortaya çıkardığı karmaşaya; her başlığın neredeyse her yerde, her konu altında anılmasına şaşırmamak elde değildir; buna "sistem" denilmesi de mümkün değildir. Şamanlık konusunda bazı kayda değer yorumlar yapan, mesela "Türk kültüründe Şamanlığın yerinin gereğinden fazla artırmış" olduğu kaygısı güden Bayat'ın bu kaygıya rağmen neredeyse her yerde şamani bir şeyler yakalamaya çalışması, ondan bu konuda fazla yararlanmaya da engeldir.

9 Bu konuda şamanlığın el kitabı hüviyetini kazanan Eliade'nin eserindeki Ülgen tasvirlerine bakılabilir. Eliade, çeşitli yerel şarkılara (veya İnan gibi söyleyecek olursak, "dua ve ilahiler"e) kimi zaman insanı tebessüm ettirecek denli bolca yer verirken, şamanı Ülgen'e doğru *gerçekten kavranması güç* yolculuklara da çıkarır. Örneğin Ülgen'e bir at kurbanının tasvir edilişine dair bkz., Eliade, *Şamanizm*, s. 222-232.

10 Bunun bir de "destan" olarak sunulan versiyonu vardır. Bkz., *Altay Destanı: Maaday-Kara*, haz. Emine Gürsoy-Naskali, (YKY, İstanbul: 2021). Ancak ilk kez 1964 yılında derlenmiş bir anlatıya "destan" denmesi ancak izafen olabileceği gibi, çalışmanın ciddi bir filolojik tetkike dahi sunulmadan "şamanist" diye adlandırılması da kuşkuludur. Bu tür aceleci tasrifleri ve adlandırmaları Türkiyatın Şarkiyatçı niteliklerine atfetmek de mümkündür.

11 Emel Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2001), s. 56-91. Ancak Esin'in İnan'ın da baş kaynaklarından olan Anohin'e atfen Ülgen'den bahsettiğini de hatırlatmak gerek. Bkz., Emel Esin, *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, (Kabalcı Yayınevi, 2004), s. 268

Karatay'ın "*çağdaş* bir Altay mitolojisi" olarak adlandırarak bu modern "anlatıyı bize eski Türk dini diye anlattılar; hâlâ da bu konuda bilgisi eksik bazı kimseler eski Türk dinini bu ikilemeci şaman anlayışıyla teşhis ediyorlar"[12] diye *haklı olarak* yakınırken ve Ülgen'in "eski Türklerin değil, bugünkü halkların inancı" olduğunu belirtirken[13] konu edindiği Ülgen, Radloff eliyle nasıl mitolojikleştirilmiş, hatta ruhanîleştirilmiş, teonim halini almış;[14] sonra İnan ve başkaları tarafından nasıl bir "panteon"un ilahı şeklinde sunulmuştur? Çağdaş bir masal üzerinden nasıl bir şamani geçmiş inşa edilmiş ve bu yolla da bozkır tarihyazımının yeniden inşasında hem şamana hem de Ülgen'e nasıl başrol verilmiştir?

Berlin Üniversite'sindeki eğitiminden sonra Sibirya'ya yerleşen ve Altay bölgesinde bir okulda öğretmenlik yaparken bölgede filolojik çalışmalar da yürüten, adını Vasilii Vasilievich Radlov olarak değiştirerek Rus elitleri arasında önemli bir yer edinen ve Rus Şarkiyatçılığının da önemli bir üyesi halini alan Radloff, Sibirya'nın Doğu'sunda yaşayan, "büyük bir kısmı putperest ise de bir kısmı hiç olmazsa resmen hıristiyan sayıldığından, putperest unvanını kullanmaktan" sakınmak için tercih ettiği bir adlandırmayla "gayri müslim Türk boyları"nı tanıtırken, onların "yurt"larını da tasvir ettiği bir bölümde Ülgen'i ilk kez bir "put" olarak karşımıza çıkarır. Dolayısıyla Radloff'un Ülgen'i takdimi, onun Hıristiyan olan bir halk arasında putperestçe bir inancın yansıması olması anlamında, kendi teolojisinin bir uzantısı olarak gelişir.

Radloff, söz konusu halkın içine girme şansına eriştiği bu çadırlarından birinin içinde, yatağın ve bazı çuvalların bulunduğu köşede,

> yere ve çuvallar üzerine halılar serilmiş ve bunların hizasında da dam ağaçlarına putlar asılmıştı. Bunlardan (biri) beş santim genişliğinde ağaç halkanın içerisine takılmış, kolları ve bacakları açık bir şekilden ve diğeri de aynı şekilde halkanın içerisine asılmış ve keçeye sarılarak haç tarzında bağlanmış tavşan derisinden ibarettir. Bunlardan başka ufki bir ipe dokuz adet muhtelif renkte şerit veya bezler asılmış olup, en ortadaki insan veya hayvan biçiminde kesilmiştir. Bu bezlere somo derler. Bütün bu putlar halk tarafından umumi olarak kuday (allah) tesmiye edilir, fakat Altay'lıların orada asılı bulunan tanrıların cinsi hakkında pek ilgilenmediklerini zannediyorum. Bunlar çok defa şaman veya bu işten en anlayanlar tarafından yapılır ve karanlığın kötü ruhlarına karşı korunmak maksadıyla asılır. Bu putlar hakkında hiçbir yerde açık bir şey öğrenemedim: ev sahibi benimle bu

12 Osman Karatay, *Bey ve Büyücü: Tanrı, Hükümdar, Devlet ve İktisat Hakkında Dilin Söyledikleri*, (Doğu Kütüphanesi, İstanbul: 2017), s. 67-68, not. 135; italik eklendi.

13 Karatay, *Türklerin Kökeni*, s. 41, not. 24.

14 Bayat'ın sistemleştirdiği Türk mitolojisinde bu kez şamani bağlamda miolojik bir teonimleştirmeye tabi tuttuğu Ülgen'e dair bkz., Fuzuli Bayat, *Türk Şaman Mitolojisinin Teonimleri*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2022), s. 101-122.

hususta hiç konuşmazdı, yol arkadaşlarım da ya onlara toptan kuday der veya en yüksek allah olarak Ülgön ve karanlık tanrısı olarak da Erlik, Şaytan adlarını zikrederler, veyahut onlara Yersu, Kırgız-Kan, Altayding-Atası (Altayın atası) v.b. derlerdi. Aynı şekilde tavşan derisinin önemi hakkında da bir şey öğrenemedim. Putlardan söz açılmışken şunu da zikretmeliyim ki, birçok yurtların önünde de yere çakılı iki kazık arasına gerilmiş ipe asılı karışık renkte bez parçalarına rastlamak mümkündür. Bu ipe de somo derler. Anladığıma göre somo bezleri, yurtların dokuz ceddi ile koruyucu ruhlarını ifade ediyormuş. Fakat hiçbir zaman Altay' lıların bu putlar önünde ibadet ettiklerini görmedim.[15]

Ancak Radloff haklarında "hiçbir yerde açık bir şey" öğrenemediğini söylediği, yerli halkın da önlerinde ibadet ettiğine şahit olmadığı bu putlar ve onların şamanlık bağlamındaki yeri konusunda bütün bir geleneğin başlatıcısı olarak çok şey de söyleyecektir. Başka bir yerde "Lebed boyundaki Kargızan nehri civarında yine Lebed Tatar'larının bir köyü"ndeyken mitolojileri hakkında şunu öğrenir:

Her şeyi yaratan ilk ced, Kuday-Bay-Ülgön'dür. Bay-Ülgön'ün dört oğlu vardır: Pırşak-Kan, Tös-Kan, Kara-Kan ve Suylap. Suylap'ın oğlu San-Kan'dır. Pırşak-Kan'ın oğlu, buradaki Tatarların koruyucu ruhu olan Kırgız-Kan'dır. Kara-Kan'dan başka bütün bu tanrılar insanlara iyilik getirir, onlara yiyecek ve gıda verir, tehlikelerden korurlar. En yüksek tanrı olan Ülgön için kır at, onun haleflerine ise kızıl at kurban edilir. Bütün tanrılara bundan başka tarla mahsullerinden de sunulur. Tanrılar gökte oturur, Tatarların fikrince burası ancak yedi kattan ibarettir. En yüksek katta Kanım, yani hanımı ile Ülgön oturur, ikinci katta Pırşak Kan, üçüncüde Tös-Kan, dördüncüde Kırgız-Kan, beşincide Suylap, altıncıda Sarı-Kan ve yedinci katta da tanrıların insanlara göndereceği elçiler oturur. Kara-Kan babasından ayrılarak yer altındaki karanlık mekfunlara çekilmiş ve burasını babasının aydınlık ikametgahına tercih etmiştir. Bunun Arlik adında bir oğlu, Arlik'in de Ulap ve Kölök adında iki oğlu vardır. Bütün bu tanrılar yerin altındaki karanlık mahallerde yaşarlar. Bunlara toptan Aza denmektedir. Aza'lar, şeytanlarını insanlar üzerine yollayarak onlara her cihetten eziyet verir. İnsan, bu gibi eziyetlerden ancak kurban sunmakla kurtulabilir. Şamanların vazifesi, işte bu şeytanları yenmek, Aza'ya kara hayvan kurban etmek ve buna karşılık olarak, yapacakları eziyet ve cefayı azaltmaktır.

Bağlamı sunmak için mecburen uzun alıntılarla yer vermek zorunda kaldığımız hiçbir şey öğrenmediğini belirtirken dahi öğrendiği (ya da Avrupalı muhayyilenin şamanlık tasarısına göre yeniden inşa ettiği) şeylere dair anlatısının hemen akabindeki cümlede de Radloff, tıpkı evlere asılı bir takım eşyadan puta, oradan da ilahlığa geçen, ancak onlarla normal halkın değil sadece şamanların meşgul olduğunu belirterek şamanları toplumun hem içinde hem de dışında bir yere yerleştirerek Ülgen'den ve Erlik'ten bahseden ilk örnekteki gibi, şamanı da hemen araya sokuşturur; ancak onu öyle bir şekilde araya sokuşturur ki sanki tasvir ettiği o acayip ve garaip diyarların

15 W. Radloff, *Sibirya'dan 1.2*, çev. Ahmet Temir, (Maarif Basımevi, İstanbul: 1956), s. 282.

somut bir örneği, tam da karşısındadır: "Lebed boyunda öyle bir şamana rastladım ki, davul yerine yay kullanıyor ve bununla ruhları çağırıyordu".[16]

Radloff'un rastladığını söylediği şamanla tasvir ettiği şaman arasındaki bu tür ilginç farklar, sadece şamanlığın nasıl inşa edildiği açısından değil, Ülgen'i de trajikomik bir şekilde keşfi açısından önem taşıdığından, kendi gözlemi ile literatürden öğrendikleri ve ilk değil, ikincil ağızlardan duydukları arasındaki farkları yansıtır. Böylece Radloff, daha ilginç bir şey yapar: Bu ve benzeri parçalı gözlemler, aslında hazır bir bütünün sabaya uygulanmasını yansıtır.

Radloff, *Sibirya'dan*'ın tamamıyla şamanlık ve kültü ile şamanlığın Türk halkları arasına yayılışı konusuna ayırdığı uzun bir bölümüne "Ural-Altay halkları ailesinin batı kollarından olan bütün kuzey Asya halkları, yani bütün Tunguz, Moğol ve Türk boyları, eskiden şamanlığa mensuptular" diye başlar. Bozkır tarihyazımının aynı bölgede yaşayan üç ayrı etnik grup olarak kodladığını bildiğimiz bu "boylar"ın, kendi dönemi olan ondokuzuncu yüzyıl sonlarında özellikle ilk ikisi "Çin'in devlet dini olan Budizm"in, genelde Türkler ise "Altay ve Soyon dağında yaşayanlar müstesna", ayrıca "hıristiyan olmuş ... Rusya ve Sibirya'da bulunan pek az bir kısmı" hariç, "yüzyıllardan çok beri İslamiyet'in tesiri altında" yaşıyorlarsa da; "şamanlık doğudan Budizm ve batı ile kuzeyden de Hıristiyanlık tarafından" sıkıştırılsa da ve eskiden şaman olan Türklerin bir kısmı da "Rus arazisinde Müslümanların tesiri altında" olsalar da, Radloff sanki kendi gözlemlerine dayalı olarak belirtiyormuşçasına, "şaman ayini kültü" dediği bir ayinin bölgede yaygın olarak ifa ve icra edilen bir ayinmiş gibi davranır. Yani "Radloff, birçok çağdaş anlatıyı aşan bir Sibirya yerli maneviyatı [spirituality] tablosunu yeniden inşa" eder.[17] Buna rağmen, başka bir ilginçlik de işte burada başlar. Radloff, önce şamanlık hakkında Avrupa muhayyilesinin ürettiği genel geçer kabulleri niye sahada göremediğini anlatır:

> Şamanların ayin kültünü anlatmadan önce, şamanlığın dünya hakkındaki görüşünü açıklamaya çalışacağım. Umumi bir tasvir yapmak istendiği zaman bu iş pek zordur, çünkü hepsinin de birbirini tutmayan münferit haberlerden toplanması icap etmektedir. Şamanlığı araştırırken bize hiçbir yazılı vesika da yardım etmemektedir. Mesela, eski Yunan'lılar devrinden kalma yazılı efsanelerin bir bütün halinde toplanmasının zorluğunu göz önüne getirirsek, burada umumi bir tasvir meydana getirmenin ne kadar müşkül olacağı kolayca anlaşılır. Bu yolda bizim için biricik kaynak olan *halk, kendisi bile kendi inanışı hakkında ancak karanlık bir fikre maliktir.* Bizim için yegâne emin kaynak olabilecek şamanlar ise sırlarını açığa vurmaktan korkarlar ve kazançları için çok lüzumlu gördükleri esrar perdesine bürünürler. Bu yüzden, *Kebizen Misyonerliğinde hıristiyan olmuş iki şamana rastladığım zaman* çok sevinmiş ve daha zengin malzeme elde edeceğimi ümit etmiştim.

16 Radloff, *Sibirya'dan 1.2*, s. 369-370.

17 Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s.36; italik eklendi.

> Maalesef bu sefer de ümidim boşa çıktı, çünkü onlardan, bu hususta bütün sorularıma şu cümlelerden başka cevap alamadım: Eski Tanrımız, kendisini terk ettiğimiz için bize kâfi derecede dargındır; Şimdi bir de kendisine ihanet ettiğimizi öğrenirse ne yapar? Fakat, eski dinimiz hakkında konuştuğumuzu duyar diye Rus Tanrısından daha fazla korkuyoruz. O zaman nasıl bir kurtuluş yolu buluruz?[18]

Tekrar belirtelim: Ortada aslında kültürel olarak ölmüş veya belki de kültürel olarak hiç var olmamış bir şamanlık vardır; bu ölmüş veya hiç var olmamış şamanlığın hayatta kaldığı söylenen şamanları da artık Hıristiyandırlar; dolayısıyla şamanlığın dünya görüşünü (ya da isterseniz, kozmogonisini) çıkarmak için ortada sadece "birbirini tutmayan münferit haberler" vardır; ancak bunlardan tutarlı bir şeyler çıkarmak zordur. Biricik (evet, biricik) kaynak olarak değerlendirilmesi gereken halk da kendi inancı (evet, artık ölü olduğu veya belki biçbir zaman sahip olmadığı kendi inancı) hakkında "ancak karanlık bir fikre maliktir". Yegâne emin kaynak (evet, yegâne emin kaynak) olan şamanlar da zaten artık şaman değildir ve sırlarını ifşa etmekten çekinirler. O zaman birbirini tutmayan münferit haberlerden, biricik kaynak olarak halktan ve yegâne emin kaynak olan eski şamanlardan herhangi bir bilgi alamayan Radloff, Ülgen'e de yer veren şamani dünya görüşünü hangi kaynaklardan elde etmiştir ve şamanların "ayin"ine nasıl gözlemci olarak katılabilmiştir? Üstelik şamanlık görüşünü o görüşe sahip halkın bile bilemeyeceği şekilde nasıl tasvir edebilmiştir?

> Ben bütün bu zorluklara bakmadan, birçok efsane, destan, masal, hikâye ve şarkılardan, halkın inanışı hakkında zamanla bir sürü ip ucu ve kapalı tasvirler elde edebildim; bunlara bir de şaman dinine mensup kimselerin ve bizzat şamanların parça halindeki birçok izahlarını da eklemekle, birçok yerleri noksan olmakla beraber, şamanlığın dünya görüşü hakkında umumi bir tasvir verebileceğimi zannediyorum.[19]

Yine tekrarlayalım: Aslında şamanlık kültürü ortada yoktur, varsa şamanlar onlar da misyonerler vasıtasıyla Hıristiyanlaşmışlardır; münferit rivayetlerden de toplu bir şamani dünya görüşü elde etmek mümkün değildir; halk (Radloff'un onlara atfettiği) inancı bilmemektedir; ancak Radloff, "birçok efsane, destan, masal, hikaye ve şarkılardan" (evet, "birçok efsane, destan, masal, hikaye ve şarkılardan") "bir sürü ip ucu ve kapalı tasvir" elde edebilmiştir; üstelik "bunlara bir de şaman dinine" (evet, şamanlık dinine) "mensup kimselerin ve bizzat şamanların" (evet, bizzat o olmayan şamanların) "parça halindeki birçok izah"ını da eklemiş, "birçok yerleri noksan olmakla beraber, şamanlığın dünya görüşü hakkında umumi bir

18 W. Radloff, *Sibirya'dan 2.1*, çev. Ahmet Temir, (Maarif Basımevi, İstanbul: 1956), s. 1-3; italik eklendi.

19 Radloff, *Sibirya'dan 2.1*, s. 3; italik eklendi.

tasvir" çıkarabilmiştir? Peki ama bunu nasıl yapabilmiştir? Onca yokluk arasından Radloff olmayan bir şeyi nasıl var edebilmiştir?

Bu soruya ancak "birçok efsane, destan, masal, hikâye ve şarkı"ya atfen bir cevap verilebileceğini artık biliyoruz. Radloff, bir filolog olarak, bulabildiği efsane, destan, masal, hikâye ve şarkıyı derlemiş, bunlardan sonra şöyle bir şamanlık dünya görüşü ortaya çıkarmıştır:

> *Şamanlığa mensup kimselerin fikrince* dünya bir sürü katlardan ibarettir; fakat bunların kuruluşu hakkında onlar kafalarını fazla yormazlar. Böyle bir düşünüş, hiç şüphesiz, *yüksek bir yere çıkan dağlıların gözleri önünde kat kat yükselen dağlardan alınmıştır.* Bu katlar muayyen bir şeyle birbirlerinden ayrılmıştır, çünkü şaman, büyü esnasında bir kattan diğerine geçmek için oldukça büyük kuvvet sarfına mecbur kalmaktadır, bu şekilde kuvvet sarfını ise her zaman bir gürültü takip eder. / *Yukardaki onyedi kat, ışık âlemi olan semayı ve aşağıdaki yedi veya dokuz kat da karanlıklar âlemini meydana getirirler.* Sema katları ile aşağıdaki dünyanın katları arasında, insan oğullarının oturduğu yer yüzü vardır, böylece yer yüzü, üzerinde yaşayan bütün insanlar ile, zikredilen her iki dünyanın tesiri altında bulunur. / Kişi oğullarını yaratan, koruyan ve muhafaza eden bütün *iyi ruhlar, dâhiler ve tanrılar* ışık dünyasının yukarı katlarında otururlar, çünkü *ışık* bütün insanların dostudur ve tabiattaki bütün hayat tezahürlerini elinde bulundurur. Alttaki karanlık katlarda ise *ifritler, kötü ruh ve tanrılar* yaşarlar, bunlar insanlara zarar vermek ve onları mahvetmek isterler ve bütün mücadelesine rağmen neticede onu ebedi *karanlığa* sürükleyip götürürler. /Böyle bir dünya nizamının sebeplerini bize dünyanın yaranlışı hakkındaki efsaneler anlatmaktadır.[20]

Artık anlaşılmıştır ki "Şamanlığa mensup kimselerin fikrince" diye aktarılan bu katlar halindeki, aslında Lewis-Williams'ta bilincin ve zihnin ortaya çıkışı esnasında şekillendiğini gördüğümüz, kimilerince İrani bir düalizme de bağlanacak bu düalist kozmogoni, aslında Radloff'ın kaynak yokluğundan "efsane, destan, masal, hikâye ve şarkı"dan kendi eliyle çıkarsadığı yeniden inşa edilmiş bir dünya görüşüdür ve Radloff işte Ülgen'i (ve onun yeraltı mukabili Erlik'i) duyduğu ve derlediği bir "masal"dan ve "efsane"den inşa etmiştir. Bu nedenle şamani "bir dünya nizamının sebeplerini bize dünyanın yaratılışı hakkındaki efsaneler anlatmaktadır" dedikten hemen sonra, "İşte bunlardan biri" diye bugün Türk mitolojisinin bir parçası, hatta böyle bir mitolojinin ana kültesi kılınmaya çalışılan, neredeyse bütün Sibirya şamanlığı için olmasa da, Türk şamanlığı çalışmalarının baş köşesine de yerleştirilen, Eliade'nin bile *Şamanizm*'inde insanı tebessüm ettirecek derecede bol bol alıntı yaparak aktardığı, "Yer ve gök yaratılmadan önce her şey sudan ibaretti, yer yoktu, gök yoktu, güneş ile ay da henüz yoktular" diye başlayan Ülgen ile Erlik masalını anlatır. Dikkat edileceği üzere "yüksek bir yere çıkan dağlıların gözleri önünde

20 Radloff, *Sibirya'dan 2.1*, s. 5; italik eklendi.

kat kat yükselen dağlardan alınmıştır" gibi bir notla kendi doğal zeminini ifşa etme gereği de duyan bu doğaüstü masalda bir yanda "iyi ruhlar, dâhiler ve tanrılar" ve diğer yanda "ifritler, kötü ruh ve tanrılar" vardır. Ancak bunların *psukhe*-oloji açısından ne olduğu meçhuldür. Radloff'un yeniden inşa ettiği ve bir dünya nizamına çevirdiği bu masaldan ortaya çıkacak tek makul sonuç, şamanların gittiği yerlere dair anlamamız gereken tek şeyin, aslında "dağlıların gözleri önünde kat kat yükselen dağlar"dan oluştuğu anlaşılır. Araya iyi (aydınlık) ve kötü (karanlık) diye ikiye ayrılan "ruh" da sokuşturulur.

Oysa Radloff'un kendi hikayesi başka türlüdür. Znamenski, "Radloff Batılı bilim alemine şamani bir ayinin ilk kez tam bir metne dayalı kaydını sokmakla meşhur oldu" diye yazar.[21] Kastettiği elbette Ülgen'e dair burada sadece nasıl bir bağlamda bize takdim edildiğine yer verdiğimiz Ülgen masalıdır. Ancak şunu da ekler: Ona göre "Ülgen, birkaç Altaylı klan için baş ruhlardan [spirit] birisiydi; başka klanlar Ülgen'i önemli bir ilah olarak hiç görmedi. Ancak, ondokuzuncu yüzyıl itibarıyla, misyoner propagandası altında, *bazı yerliler bu ruhu, Rus Ortodoks ruhbanlarının mutlulukla Hıristiyan tanrısıyla eşleştirdiği yüce müşfik ilah konumuna sevk etti*".[22] Başka bir ifadeyle, aslında Altaylılar arasında yaygın olmayan, sadece birkaç klanın arasında bir masal olarak bulunan bir ilah veya "ruh", ondokuzuncu yüzyıldaki Rus misyonerlerinin baskısıyla Ortodoksların tanrı görüşüne yakın bir kavrayışla yeniden inşa edilmiş bir şeydi.

Öte yandan, şamanlığın Batı tahayyülünde bir söylem olarak nasıl teşkil edildiğini modernlik bağlamında inceleyen Thomas Karl Alberts da Radloff'un Ortodoks inancına yatkınlaştırılmış Ülgen'ı keşfetmesi konusunda başka bir gözlemde bulunur: "Muhtemelen Radloff'un şamanlık söylemine en sağlam katkısı, Altay rubu [spirit] Ülgen'e ilişkin olandır. Radloff, şamani söyleme Orta Asya şamanizminin etnografik temsilinde hızla önemli bir statü kazanan Ülgen 'seansı' diye adlandırılan söylemi sokmuştur" der.[23] Ülgen'in Radloff eliyle Batı bilim âlemine bir "şaman seansı" olarak sokulmasının hikayesinin en ilginç yanlarından birisi işte burada ortaya çıkar. Radloff'un "Sibirya şamanizmi ve genel olarak şamanizm üzerine literatürde sıklıkla alıntılanan bir seans" halini alan ve uzun veya kısa versiyonlarıyla "kanonlaştırılmış ve şamanizm literatüründe bağımsız bir yolculuğa başlamış" bir kayda dayanan *bu masalı bir şaman ayini sırasında kendi kaydettiğine inanılır.* "Oysa Radlof ne böyle bir şaman ayinine şahit olmuş ve ister "efsane", ister "destan", ister "masal", ister "hikâye", isterse de "şarkı" biçimiyle olsun, ne de kendisi kaydetmiştir. Radloff

21 Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s.36.

22 Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s.36-37; italik eklendi.

23 Thomas Karl Alberts, *Shamanism, Discourse, Modernity*, (Routledge, Londra: 2016), s. 55-56.

"kaydı Rus misyoneri Vasilii Verbitskii'nin bir makalesinden ödünç almış ve [Türkçeye *Sibirya'dan* diye çevrilen eseri] *Aus Sibirien*'i için onu Almancaya çevirmiştir. Sözü gelmişken, bu kaydı yerel bir Sibirya gazetesinde yayınlayan Rus ruhbanı da seansı şahsen gözlemlememiştir, Altay Ortodoks misyonunun arşivlerindeki kayıttan ödünç almıştır".[24]

Böylece Radloff eliyle kim olduğu bilinmeyen bir Rus misyonerinin nerede kaydedildiği meçhul bir kaydı,[25] aslında sadece Rus misyonerliğinin değil, Rus Şarkiyatçılığının da bir göstergesi olabilecek bir kayıt, sadece Türk mitolojisi diye derleme bir alanı garip bir şekilde oluşturmakla, hatta Türk şamanlığının önemli bir unsuru haline gelmekle kalmaz, evrensel bir olgu olduğu iddia edilen şamanlığın önemli belgelerinden birisi olarak yolculuğu da çıkar. Bu yolculukta Ülgen başka kılıklara da büründürülür: Eliade'nin kitabında önemli bir belge olarak sunulmak yanında, modern din tarihçisi Julian Baldick bu seansı, "'yüce ilah Bay Ülgen'i onurlandırmak için kuzey Sibirya'nın Türkçe konuşan hakları tarafından ifa edilen "büyük bir dini drama" olarak değerlendirir;[26] Ülgen'in bu kanonlaştırılması sürecinde, Mikhailovskii de ona "altın dağında yedinci semada meskûn ... semavî ilah" der. Leo Sternberg Ülgen'e "Semanın rabbi" adını verir; halkiyatçı Nora Chadwick de, Ülgen'i, "ilahların en yüksek Sema'da meskûn en büyüklerinden" birisi olarak takdim ederken Ülgen'e adandığı iddia edilen seansın "aslında sadece ve öncelikle dramatik bir gösteri değil, bütün bir kabile tarafından paylaşılan dini bir komünyon parçası ve bir tür kamusal ayin" olduğunu belirtir; üstelik onun "Musa'yla ve Sina Dağı'nda Yasa'nın verilişiyle" kıyaslanabileceğini bile iddia eder.[27] Türk akademisinde ve literatüründe ne hale sokulduğunu anlatmak için ise ayrı bir çalışma gerekecek derecede hacimli bir yer kaplayan *Ülgen'in basit bir dağ adından semaya yolculuğu, aslında tipik bir şamanlığın keşfi hikayesidir*: "Ülgen seansı, şamanlık etrafındaki söylemin işleyişlerinin ve yerli dinselliği üzerine Batılı söylemde anahtar bir değişmece olarak şaman figürünü ortaya çıkaran homojenleştirici evrenselciliğin öğretici bir örneğidir".[28]

24 Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s.37; italik eklendi.

25 Popapov ona dair bildiği tek bir destandan bahseder: "Ülgen adının geçtiği ve benim şahsen bildiğim tek destan, 'Kozın-Erkeş' destanıdır". Ancak akabinde ondan bir Altay panteonu da çıkarmayı sürdürür. Bkz., L. P. Potapov, *Altay Şamanizmi*, çev. Metin Ergun, (Kömen Yayınları, Konya: 2012), s. 288.

26 Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s.38.

27 Alberts, *Shamanism, Discourse, Modernity*, 56.

28 Alberts, *Shamanism, Discourse, Modernity*, 58. Burada Alberts'in şamanlığın Rusçu keşfinin "mesihçi eğilimli Rus intelligentsia"sıyla ve "Rus mesiyanik milliyetçiliği"yle ilişkili bir şekilde çözümlemesine kendi bağlamımız açısından gerektiği yeri veremeyeceğimizden değinemedik. Bu ilginç bölüm için bkz., Alberts, *Shamanism, Discourse, Modernity*, 60-67.

Burada dikkat çekici olan husus, "Ülgen seansı"nın, Radloff'un hiç görmediği, ancak bizzat şahit olmuş gibi aktardığı, aslında oradan buradan derlenmiş, o dönemdeki şamanlık literatürüyle de hiçbir biçimde bağlantısı olmadığını kendi ikrar ettiği bir takım masallara dayalı olarak inşa edilmesine rağmen, yani "Batılı söylemde anahtar bir değişmece olarak şaman figürünü ortaya çıkaran homojenleştirici evrenselliğin öğretici bir örneği" olduğu iddiasından ziyade, "yerli dinselliği" üzerine Batılı bir söylemin geliştirilmiş genel bir seans olarak sunulmasıdır.

Bu yerli dinselliği, şamanlığın münhasır, yerel, özel ve özgü olarak kurgulanmasına dayalı olarak, Abdülkadir İnan'ın Ülgen'i bir yandan "ilah", ama diğer yandan da "ruh" olarak adlandırmasındaki karşılıklıkta da görüleceği üzere, kendi özgü, özel, yerel ve münhasır "ruh" da tanımlamak için kullanılır. Başka bir ifadeyle *Ülgen veya ona benzer başka masalsı figürler, Sibirya şamanlığında ne şamanlığın icadındaki ve ne de şamanlığın keşfindeki unsurlarla bir türlü uyuşturulamazlar. O tarihdışına atılarak tarihselliğe dahil edilen Sibirya'da "ruh" da aslında ruhsuzdur.*

2. *Psukhe*'nin Zoomorfikleştirilmesi

Demek ki şamanlığın icadının da şamanlığın keşfinin de Sibirya'yla ya da Türk şamanlığı adı verilen o derleme alanla hiçbir alakası yoktur. Bir icat olarak şamanlık *psukhe*'yle ve onun Batı dillerinde kazandığı bilinç, zihin, ruhanîyat gibi alanlarla, kısaca ifade etmek gerekirse *psukhe*-olojiyle ilişkilidir. Bir keşif olarak şamanlık ise, Radloff'ta gördüğümüz üzere, ne kadar dağınık bulunursa bulunsun, ne kadar bizzat sahada gözlemlenmemiş olursa olsun, ne kadar literatürdeki şamanlık tahayyülleriyle ya da tasvirleriyle alakasız olursa olsun, ne kadar çağdaş ve Rus misyonerleri eliyle Hıristiyanlaştırılan dar bir grup arasında yeniden inşa edilmeye çalışılırsa çalışılsın, önce teolojik "cevaz"ını, akabinde "din" (buradaki bağlamımızda "yerel dinselliği") ile dindışının (burada bağlamda Batılı şamanlık kurgularını tütün-şarap, din-dindışı, kutsal-profan, doğaüstü-doğal, irrasyonel-rasyonel gibi ikilikler üzerinden üretse de, ikiliklerin neredeyse bütün olumlu özelliklerini kendine hasreden Batılı söylemin bizatihi kendisini temsil eden her türlü unsurun), sonrasında da sanatsal performanslar üzerinden "deha"yı, "hastalık" ve "sağlık"ı, "acı"yı belirleyen Batılı kategorilerin üretilmesine katkısı olmasına rağmen, keşfedildiğini iddia ettiği alanları olabildiğince istisnaileştirir. Başka bir ifadeyle, şamanlığın keşfinin Batılı söylemdeki şamanı ile yerinde ve coğrafyasında keşfedilen şaman birbirleriyle uyuşmaz. Eğer her ne kadar şamanlık konusundaki dağınık veya Radloff'un ifade edebileceği gibi, münferit rivayetlerin daha sağlıklı bir şekilde incelenebilmesi için şamanoloji gibi bir uzmanlık alanının inşa edilmesinin zorunlu olduğunu iddia eden Flaherty'yi takip ederek belirtirsek ve onun aksine Batılı şamanlık söylemini yöneten bir şamanolojinin

zaten var olduğunu kabul edersek, belirli bir bütünlük arz eden *şamanoloji*nin içinden geçerek keşfedilen şaman ile herhangi bir bütünlüğü olmayan Sibirya şamanlığı aynı değildir. Bunun bir nedeni, şamanlığın icadında var olan (bilinç ya da zihin gibi yan anlamlarıyla) *psukhe*'nin, şamanlığın keşfinde sürekli bahsedilen ve "ilah" mı, yoksa "ruh" mu olduğu konusunda Abdülkadir İnan'daki gibi aşikâr karışıklıkların başka örneklerde de hep görülebildiği Ülgen gibi tasavvurlarla bir türlü bağdaştırılamamasıdır. Başka bir ifadeyle Grek örneklerinin saf *psukhe* olarak tasarlanan ilahlarının aksine, Ülgen tamamıyla *psukhe*'sizdir.

Eğer Eliade'nin Rumen şamanlığı gibi bir olgunun neden olamayacağına dair çözümlemelerini bu bağlamda yeniden yorumlama gerekirse, onun Rumenlerin köklerini Akdeniz dünyasına bağlaması bu farklılaşmayı daha da netleştirmemize yardım edebilir. Eliade'nin bizi gönderdiği diyar aynı zamanda ikili bir ruh anlayışının ve bu anlayışa dayalı inançlar veya kültler kümesinin ortaya çıktığı da bir diyardır. Bremmer veya ondan önce Âke Hultkrantz gibileri ilk kez Homeros'ta tespit edilen ve dolayısıyla antik Greklere mahsus olan bir anlayışın başka diyarlarda da olduğunu iddia etseler de, gördüğümüz üzere, ikili *psukhe* anlayışı, şamanizmin Avrupalı icadıyla birlikte, modern araştırmalar eliyle Greklere, onlar vasıtasıyla da diğer ilkel dönemlere ve çağdaş ilkel kabilelere yüklenmiş bir meseledir. Beden etkenken edilgen, edilgenken ise etken olan ve Ginzburg'un *benandanti*'de de keşfettiği, dolayısıyla beşerî cismaniliğin ötesini yoklamamızın da yolunu açığı bu *psukhe*, şamanlığın icadının da ana kaldıraçlarından birisi olacaktır. İşin ilginç yanı, böyle bir *psukhe* anlayışının daha çok Grekler ile şamanlık arasındaki ilişkide gündeme gelmesi; Grekler dışındaki tek bağlantısının onları Dodds'ta gördüğümüz rasyonel bir benliği sihirli bir benliğe doğru sevkedecek bir etkilenmeye tabi tutmasıdır. Sibirya şamanlığı ya da yöre Türklerinin ruh anlayışı için *yekpare* böyle bir ikili ya da ikiz ruh inancının varlığı konusunda ise kayda değer bir iddiaya rastlamak mümkün değildir.

I

Yine de imkânsızlık, buna girişenlerin olmadığı anlamına gelmez. Örneğin Uno Harva, Altaylılar arasında da bir "gölge ruh"tan bahseder. Ancak önce *Batı dillerinde "ruh" anlamına gelen kelimelere eşdeğer bir kelime arayışına girdiğinden ve neticede bulamadığından*, garip bir tablo ortaya çıkar. Garipliğin ikili bir boyutu vardır. İlki Harva'nın Türkçe çevirisinde görülür ve bu nokta ilginç bir biçimde Türk şamanlık literatürünün kavrayış sınırlarını görebileceğimiz bir durum da ortaya çıkarır. Aslında Harva'nın Altaylılar arasında "gölge ruh"tan bahsetmesi, bu "ruh"un en azından Homerosçu Greklere atfedilen, temelde de Tylor'un animizme dair varsa-

yımlarından kaynaklanan bir *psukhe* anlayışlarıyla kıyaslayabilmesi için bir başlangıç noktası olarak görülebilir. Ancak Harva'nın Türkçe çevirmeni "gölge ruh" karşılığı kullanılan "shattenseele" kelimesine düştüğü bir dipnotta, böyle bir kelimeyi sözlükte bulamadığını, muhtemelen onun Harva tarafından uydurulmuş olabileceğini iddia eder. Oysa bu literatürde ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmış bir anlayışı yansıtan bir kelimenin muhtemelen Almancaya düz çevirisinden ibarettir. Yani, kelime olmasa da anlayış uzun süredir vardır ve Batı tahayyülündeki şamanlığın da bileşenlerinden birisidir. Yani Türk şamanlık literatürü şamanlığın en önemli bileşeninden habersizdir.[29]

İkinci boyut ise, Harva'nın Altay dillerinde "ruh" anlamına yakın kelimeler arasında yaptığı gezintide ortaya çıkar. Harva, önce "Türkler ve Türklerle akraba halklar"ın "odem" dedikleri, "nefes alıp veren bütün canlılardaki hayat belirtisi" anlamında kullandıkları; bazı "Türkler ve Türklerle akraba halklar" arasında ise farklı kelimelerle ifade edilen ve dolayısıyla onunla aynı anlama gelen bir kelime bulunduğuna değinir. "Altay Tatarları ve Yakutlarda *tin*, Moğollar, Buryatlar ve Kalmuklarda da *amin* veya *ämin*" de denilen *odem* ve onunla aynı anlama gelen diğer kelimeler, ona göre, "hayat, hayat ısısı, yaşama gücü" gibi anlamlara gelir. Ayrıca "odem"in en ayırt edici vasfı, ölüm anında "ağız ve burun delikleri vasıtasıyla bedeni terk" etmesi ve "buhar gibi hiçbir iz bırakmadan ortadan" kaybolmasıdır. Üstelik mesela Moğollar, onun, "bütün vücuda yayılmış olduğuna ve hayatla beraber ortadan kaybolduğuna" inanmaktadırlar. Dolayısıyla *odem* (ya da *tin* veya *amin* ya da *ämin*), aslında ölüm anında bedenden çıkıp giden bir şeydir. Yine de Harva, *odem*'le "aslında *bedenden bağımsız bir insan ruhu kastedilmediğinden, ona bizim anladığımız anlamda ruh adını veremeyiz*" diye de bir eklemede bulunur. O zaman *odem* nedir?

Elbette önce ne "bedenden bağımsız" olabilen ne de "insan ruhu" anlamına gelebilen bir şeydir. Çünkü Harva, adına "ruh" denilen şeyi "bedenden bağımsız" bir şey olarak kavrarken, *odem*'in ve aynı anlama gelen *tin*, *amin* ya da *ämin*'in, bir biçimde bedenden bağımsız olan "insan ruhu" anlamını kazandığından da bahseder. Lakin bunu "zaman içinde ve yabancı kültürlerin etkisiyle" başarmıştır".[30] Bu durumda "nefes alıp veren bütün canlılardaki hayat belirtisi" anlamına gelen *odem*, *tin*, *amin* ya da *ämin* asli anlamıyla "insan ruhu" anlamını taşımadığını mı, yani insandan başka şeylerin insanın içine girerek ona hayat bahşetmesi anlamına geldiğini mi düşünmektedir?

29 Bkz., Uno Harva, *Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*, çev. Ömer Suveren, (Doğu Kütüphanesi, İstanbul: 2022), s. 209, çevirmenin 2. notu.

30 Harva, *Altay Panteonu*, s. 207-208; italik eklendi.

Muhtemelen öyle. Çünkü (muhtemelen "soul" veya "seele" karşılığı) "insan ruhu" anlamını sonradan kazanan *odem*'den başka, onun işlevini başka türlü ifa eden başka bir "ruh" daha vardır: Türkçede veya diğer o sözde Altay dillerinde söylenmediğinden ne karşılığı kullanıldığını bilmediğimiz "insan ruhu, insan bedenini çoğunlukla 'Odem' bedenden ayrılmadan önce terkeder. İnsan ruhu, insan hayatta ve sağlıklı iken de insana hiç zarar vermeden, onun bedeninden ayrılıp bir süre dışarda dolaşabilir. 'İnsan ruhu'nun kendi isteği ile çıktığı bu gezintiler, genelde uyku esnasında gerçekleşir ve bu gezintiler esnasında ruh insanın ölümlü gözleri ve kulakları ile görüp duyamayacağı bazı şeyleri de görür ve duyar". Demek ki neredeyse aynı işlevi gören, ancak diğerinden bedendeki mevcudiyeti esnasında rüyada görülen ne varsa onların da sebebi olmak açısından farklılaşan iki "ruh" vardır ve bunlardan *odem*, aslen "insan ruhu" karşılığına sahip değilken, sonradan, yabancı tesirlerle bu anlamı kazanan da bir "ruh"tur. Aslen "insan ruhu" anlamına gelen ve "hayat, hayat ısısı, yaşama gücü" çağrışımlarını veren, ölüm geldiğinde de ağız ve burun deliklerinden bedeni terk eden *odem*'den farklı olan diğer "ruh" ise sanki rüyada görülen şeylerin sebebi olmak yanında, bedendeyken de serbestçe dolaşan bir "ruh" gibidir.

Yine de Harva "İnsanın uyku veya uykuya yakın hallerde serbest kalan ruhu, o kişinin bilincine sahip başka bir benliği temsil eder" de der. Ancak burada söz konusu olan "ruh", "odem" midir, yoksa "insan ruhu" dediği şey midir, belli değildir. Muhtemelen daha serbest "ruh" gibi tanımladığından, "insan ruhu" dediği şeydir. Bütün bu karışıklıklara rağmen, uyku veya yakaza hallerinde serbest kalan bu ruh, aynı zamanda bilinç anlamını da haiz olmaya başlayınca karışıklık daha da artar: "Kişinin bedeni [uyku veya yakaza durumunda] bilincini yitirmiş durumdadır, ama ruhu bilinci, istekleri ve algıları olarak seyahat halindedir. Bu sebeple, 'insan ruhunu' ifade eden kelime [her neyse o], kimi zaman 'bilinç' kavramını da ifade eder. Ruh, insan bedeninin dışına yaptığı seyahatler esnasında yolunu yitirmez yahut yolsa kendisini bekleyen tehlikelerin üstesinden gelirse, er veya geç evine [bedenine] döner".[31]

Kısmen *psukhe*'yi çağrıştıran bu tasvirlerin en dikkat çekici yönü ise, sağlıklı bir durumu içeren bu tür bir ruh gezintilerinin aksine, hastalık hallerinde yapılan gezintilerde verilir ve bunlar da kısmen *psukhe*'yi çağrıştırır. Çünkü hangi kelimeyle karşılandığını bilmediğimiz, "sadece uyku hallerinde değil, hastalık hallerinde de" bedenden ayrılan "ruh", bir yandan canlılık verici bir şey olarak *odem* gibidir, diğer yandan ise ölümü andırır bir şekilde sunulur, yani bedenden ayrılan, canlılık da vermeyen başka bir şeyin ("insan ruhu"ndan başka bir "ruh"un, mesela fetişistik bir

31 Harva, *Altay Panteonu*, s. 208.

şeyin "ruh"unun) işareti gibidir. Hastalık, yüzün solgunlaşması nedeniyle ölünün yüzünün solgunlaşmasını çağrıştırır. "Bu solgunluğun, hastalığın bir emaresi gibi değil de bir sebebi olduğu düşünülür". Harva, işte bu noktada, bir suret, gölge veya görüntü olarak bir "ruh"dan bahsetmeye de başlar: "İnsanlar, ilkel dönemlerde sebep ve sonuç ilişkilerini bazen yanlış kurmuşlardır. Rüyalarında veya sanrılarında başka kişilerin 'görüntülerini' [Schattenbild; suretlerini, gölgelerini] gören insanlar, bu sebeple kendi gölgelerini veya suyun yüzünde görünen yansımalarını *insan bedeninden bağımsız varlıklar* olarak tahayyül etmişlerdir".[32]

Odem'in Batılı anlamıyla "ruh" olamayacağını, çünkü "ruh"un aslında "bedenden bağımsız" bir şey anlamına geldiğini belirtirken ifade ettiği bir bedenden bağımsız varlık değildir ama bu. Çünkü sadece ölüm, uyku veya yakaza hallerinde değil, hastalık hallerinde de bedenden ayrılan, bir suret, görüntü veya gölge olarak da adlandırılan bu *şey*, ayrıca, "insanın bedeninin *dışında* bağımsız bir hayat" sahibidir ve ölümün ya da bastalığın nedeninin de bu olduğuna inanılmaktadır. Bu nedenle, "Hasta insanın gezintiye çıkan 'ruh'u, uyku halinde iken gezintiye çıkan 'ruh'u gibi insanın gerçek kendisini, yani benliğini [yani, *auto*'sunu] temsil etmez, dolayısıyla hastanın bilinci tamamen yerinde –ve dolayısıyla bedeninde– olabilir". Bu durumda daha evvelden insanın bilinci kapalıyken gezintiye çıktığı için aynı zamanda "bilinç" anlamına da gelen "ruh", bu kez, bilinç açıkken, ama beden hasta iken gezintiye çıkabildiğinden "bilinç"ten ayrı bir şey anlamına da gelir. Harva işte buna "gölge ruh" der: "Gölge ruh", kişinin benliğinin gezintisi sırasında "neler yaptığı hakkında bir bilgi"si olmadığı bir ruhtur ve böylece ortaya bir de "insanın bedeniyle ruhu birbirlerinden bağımsız hayatlar sürebilen iki ayrı benlik" olarak ortaya çıktığı için ikinci veya ikiz bir benlik gibi görünen bir ruh daha çıkar.[33]

Elbette bu tablodan açık bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. *Odem*, *tin*, *amin* ya da *ämin* kelimeleriyle başlayan, ancak sanki Batılı ruh anlamına gelen kelimelerin nezaretinde yürütülen bu karışık tablonun suçunu Harva, incelediği topluluklara atar: Ona göre, "ne Türklerde ve ne Moğollarda, ne de diğer halkların ruhlarla ilgili inançlarında *bütüncül ve kendi içinde çelişki taşımayan bir ruh inanç sistemi bulamayız*". Oysa Harva'nın bedenden ayrılarak gezintiye çıkabilen bir hayat kaynağı anlamındaki *odem*'e mi, yoksa hastalık halinde ortaya çıkan ve ikinci ya da ikiz bir benlik gibi bir işlevi haiz olan adını vermediği o yerel "ruh"a mı, yoksa bu ikisine birden mi *psukhe* sureti gibi bir suret kazandırdığı belli değildir. Ancak (sanki Thomas Mann'ın *Büyülü Dağı*'ndaki senatoryumdaymışız gibi) hastalıkla özdeşleştirdiği "gölge ruh", bundan böyle "görünüm", "şekil", "yansıma", "gölge" veya "suret" karşılığında kullanarak

32 Harva, *Altay Panteonu*, s. 208-209.

33 Harva, *Altay Panteonu*, s. 209.

hem etimolojik olarak ve hem de şamani olarak, ama en çok da sanki animizmin çeşitli tezahürlerinin unsurlarıymış gibi değerlendirilerek ayrı bir ruhlar aleminin kapısını açacaktır. Başka bir ifadeyle Harva, artık, "görünüm", "şekil", "yansıma", "gölge" veya "suret" anlamına gelen, ancak anlaşılacağı üzere kişinin kendisinden veya bedeninden bağımsız bir "hayat"ı (ileride göreceğimiz üzere kozmobiyolojik de olabilecek kadar genişleyen bir "hayat"ı) olan çeşitli ruhların peşine düşecektir. Bu nedenle *"gölge ruh", kimi zaman "cin", kimi zaman "ruh", kimi zaman da "ruh sureti" anlamı kazansa da, kendi "hayat"ı olduğu için, sadece insana mahsus olmaktan çıkacak, "hayvanların da 'gölge ruhları'" olacaktır.* Bu da Altaylılar adını hangi kelimeyle ifade ederse etsin, *"ruh"un nihayette zoomorfik özelliği haiz olarak tasvir edilmesinin yolunu açacaktır.* Kısacası, Harva, her ne kadar kimi zaman *psukhe*'ye benzer bir şey inşa etmeye çalışsa da "ruh"a insan hayatına paralel ikiz bir "hayat" bahşetmesiyle ve bununla bağlantılı olarak, bedenden ayrıldığında "bir hayvan suretinde göründüğü"[34] bir "ruh" anlayışı inşa etmesiyle, *psukhe*'ye bağlı bütün tasavvurlardan bütünüyle ayrı bir ruh tasavvuru inşa eder. Bu "ruh"un en önemli yönü, zoomorfik olmasıdır.

Yani, Sibirya'da şamanlığın kökenleri bahsinde sık sık karşımıza çıkan "Arktik histeri"yle, Sibirya'nın coğrafi konumunun ve ikliminin bölgede yaşayanlarda (Mann'ın *Doktor Faustus*'unun baş kahramanlarından frenginin yaygın olması yanında) Avrupa'da görülen histeri türlerinden farklı bir şekilde tezahür ettiğinden, büyülü-dinsel olgulara yol açmaya müsait belirli bir histeriye yol açtığı şeklinde ondokuzuncu yüzyılda yaygın olan, ama hâlâ da devam eden bir açıklama tarzıyla nasıl bir bağı olduğu ayrıca araştırılması gereken, Harva'nın Altaylardaki ruh tasavvurunu inşa ederken de temel aldığı bu hastalığa[35] (ve dolayısıyla Aydınlanma dönemi şamanlık tasavvurlarının nasıl teşekkül ettiğine) bağlı "gölge ruh", çeşitli nesnelere, (Homeros'ta Dodds'un yaptığı gibi psişik bir anlam vermeye müsait organlar anlamında değil) kafa ya da yüz gibi fiziki vücut parçalarına veya hayvanlara kadar uzanır. Dolayısıyla Harva'nın Sibiryalılara atfettiği "gölge ruh" aslında hastalık esnasında ortaya çıkan, bedenden ayrılsa da, bunu Homerosçu *psukhe*'nin tersine bilinç açıkken, beden de etkenken yapabilen bir "ruh"tur; bu ruh, hastalık nedeni olduğu için, genelde kayıp bir ruhtur ve sağaltım için bedene geri getirilmesi gerekir. İşte Harva'da şaman bu hastalıklı "gölge ruh"la meşgul olan figürdür: "Sibirya şamanizminin üzerine kurulu olduğu bu esas, bu ruh inancı ve şamanın en önemli görevlerinden biri, kayıp ruhları bulup, onları ait oldukları kimselerin bedenlerine geri getirmektir. *Sonuç olarak, bu ruh inancı olmasın, Sibirya şamanizmi de var olamazdı*".[36]

34 Harva, *Altay Panteonu*, s. 216.

35 Bu konuda bkz., Czaplicka, *Sibirya'da Şamanizm*, s. 375-396

36 Harva, *Altay Panteonu*, s. 218; italik eklendi.

Gerçekten de öyle. Eğer Sibirya'da fetişist veya hayvani bir "ruh", zoomorfik özellikleri haiz bir "ruh" olmadan Sibirya şamanizmi inşa edilemezdi.

II

Ama işin başka bir ilginç tarafı, Harva'nın çeşitli Sibirya ya da Altay dillerinde "ruh" anlamına veya ona yakın bir anlama gelebilecek neredeyse her kelimeyi, bu "gölge ruh" altında toplamasıdır. Buna kısmen *odem* ya da *tin* de dahildir, ancak sadece hayvan görünümünde görüldüğü varsayıldığı haller dahilinde, o da kısmen. Onun dışında "güzel görünüm", "şans", "hayat gücü", "doğurganlık", "suret ve gölge ruh" anlamlarını verdiği *kut*, ona yakın bir anlamı haiz *ört*, yine özellikle "suret" ya da "gölge ruh" anlamına geldiğini belirttiği *yula*, "gezintiye çıkan ruh" olarak tarif ettiği *sünä*, *süne* ya da *sünesun*, bedenin dışında da varlığını sürdüren *sür*, kötü bir ruh olarak tarif edilen *körmüs* ya da onun başka versiyonları olan *yayuči* veya *ubur* gibi başka kelimeler de, ona göre temelde, "gölge ruh"tur. Bu "gölge ruh"un kişinin kendi benliğinin bir sureti veya gölgesi olmak gibi bir niteliği de haiz değildir; kendi "hayat"ı vardır çünkü ve çünkü daha çok "küçük bir varlığı", çoğu zaman da "bir kuş ya da böcek sureti"ni, yani hayvan suretini taşıyabilir.[37]

Demek ki Türk ve Moğol halklarının inançları arasında "bütüncül ve kendi içinde çelişki taşımayan bir ruh inanç sistemi" olmadığını söyleyen Harva'nın Altaylı ve Sibiryalı topluluklarda ruha dair çizmeye çalıştığı tabloyu derlemek ve toparlamak mümkün değildir. Her ne kadar Jean-Paul Roux'nun "Bugün, Altaylıların genelde üç 'ruha' sahip oldukları düşünülüyor" derken kastettiği ve bunun "Harva bu kavrayışın geç dönemde oluştuğunu düşünmektedir" diyerek ona atıfla desteklediği bir tabloyla karşı karşıya olduğumuz söylenebilse de bundan da emin olamayız. Yine de eğer Harva üçlü bir ruh sistemi yeniden inşa ettiyse, muhtemelen birincisi *omen* (ya da *tin*), ikincisi "insanın ruhu" ve üçüncüsü de "gölge ruh"tur. Ancak Roux, "eskiden bunlar herhalde çok sayıdaydı" diyerek başka bir yolun açılmasına da neden olur.[38]

Bu açıdan Harva'da ikili ya da ikiz ruh hem vardır hem de yoktur. Vardır çünkü özellikle "insan ruhu" diye adlandırdığı, ancak Altaylılar arasında konuşulan Türkçe veya diğer diller açısından ne olduğunu hiç belirtmediği bir kelime[39] ile "gölge ruh" diye tarif ettiği ve birçok karşılığını verdiği kelimeler yığını böyle bir ikiz ruha

37 Harva, *Altay Panteonu*, s. 217 ve 227.

38 Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, çev. Aykut Kazancıgil, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 1999), s. 110.

39 Harva'nın "yabancı" kökenli olduğunu söylemek dışında fazla bir bilgi vermediği bu "insan ruhu", düşük bir ihtimal de olsa Slav kökenli bir kelimedir; ancak onun Farsça "can" olması da ihtimal dahilindedir.

yaklaşır. Diğer yandan yoktur, çünkü Harva, şamanlığa yer açmak için özellikle "gölge ruh"u şamanın iyileştirmesinin beklendiği hastalıklı ve kayıp bir ruh olarak tarif etmeye çalışır. Bu "ruh"un, beden etken de etken olduğundan, hatta ondan ayrıldığında dahi her ikisi de etken olabildiğinden Homerosçu *psukhe*'yle kıyası kabil değildir. Dahası zoomorfiktir.

Bozkır tarihyazımı bölümüne İngiliz Şarkiyatçı Sir Gerard Clauson ile mektuplaşmalarıyla giriş yaptığımız, "*Şamanizm, ülkemizin bazı bölgelerinde –özellikle de Sibirya'daki halklar arasında– yürütülen din karşıtı ve ateist eğitimin geliştirilmesi açısından büyük önem taşımaktadır*"[40] görüşüne de sahip olduğundan şamanizmi bölge halklarının sömürgeci idaresi için elzem gördüğünü de söyleyebileceğimiz Rus Şarkiyatçı Leonid Pavloviç Potapov ise, ikiz ruh anlayışına yer verdiği Altay halkları arasındaki ruha dair araştırmasına "Sovyet etnografya biliminde, *'ruh' teriminin Altay-Sayan halklarının inançlarına ilişkin kullanılmasının doğru olmayacağı kanıtlanmıştır*" diye bir kati kararla yola çıkarak başlar.[41] Ancak bu kati karar Sovyet etnografyasının her türlü dini inancı maddeci bir temelde açıklamaya çalışmasıyla açıklanamaz. Meselenin daha derin nedenleri vardır: "Altay misyonerleri, bir asırdan fazla bir süredir Altay, Teleüt, Sagay vb. halkları Hıristiyanlaştırmayı başarmış olsalar da *'ruh' terimi ile ilgili Hıristiyan görüşlerini onlara aktaramamışlardır*. Misyonerlerin söylediklerine göre Altaylılardaki ikiz kelimesinin 'ruh' terimi yerine kilise ve misyoner literatüründe ve vaazlarda kullanılması da bir işe yaramıyordu. Başka bir ifadeyle, ikiz kelimesinin 'ruh' olarak çevrilmesi, söz konusu inançların yanlış yorumlanmasına yol açmakta ve bu terimin bilimsel olarak araştırılması bakımından kabul edilemez bir durum oluşturmaktadır".[42] Dolayısıyla hem Hıristiyanlıkla hem de Sovyet etnografya bilimiyle uyumlu bir şekilde davranarak Potapov, *Sibirya'da herhangi bir "ruh" görüşü olamayacağını*; bunun yerine "ikiz" teriminin tercih edilmesi gerektiğini öne sürer: "Bu çalışmamda ben çekinmeden, 'ruh' terimi yerine 'ikiz' kelimesini kullandım". İkiz aslında sadece hem Hıristiyanlıktan hem de Sovyet etnografyasının bütün dinlere karşı tutumundan kaynaklanan bir tercih de değildir. Potapov onun Altay

40 "Sovyetler Birliği'nde, Şamanizm konusuna bilimsel ilgi zamanla artmıştır. İlk başlarda bu konu, bazı Sovyet halklarının sosyalist ideoloji çerçevesinde, yeniden yapılandırılması problemi ile yakından ilgiliydi. Bu konu hala daha güncelliğini korumaktadır ve *Şamanizm, ülkemizin bazı bölgelerinde –özellikle de Sibirya' daki halklar arasında– yürütülen din karşıtı ve ateist eğitimin geliştirilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.* Sovyet tarih ve ilahiyat bilimleri için hem teorik hem de kaynak açısından bu araştırmaların ne kadar önemli olduğunu belirtmeye gerek var mı?". Bkz., Potapov, *Altay Şamanizmi*, s. 27; italik eklendi.

41 Potapov, *Altay Şamanizmi*, s. 52.

42 Potapov, *Altay Şamanizmi*, s. 53.

dillerinde bir karşılığı olduğunu düşünmektedir ve aslında bu karşılık, Hıristiyanlığın ve Sovyet etnografyasının "ruh" inancı karşısındaki tutumu dışında bir de modern felsefedeki "ruh ve madde düalizmi" açısından mümkün kılmamaktadır:

> Altay Şamanistlerinde doğanın canlandırılması, toplumsal bilincin ilkel gelişme düzeyine özgü eski düalist dünya görüşleri esasında oluşturulmuştu. Onların görüşlerine göre doğadaki her nesnenin ve doğa olayının ister dağ veya nehir, ağaç veya taş, kuş veya hayvan olsun, isterse de yıldırım veya yağmur olsun insan olmayan ama söz konusu nesneyle bütünleşmiş bağımsız bir iyesi vardı. Bu iye, insanda görüldüğü gibi bir bilince sahip olmasının yanı sıra çoğu zaman *insana benzer* (dağ, nehir iyesi vb.) veya *hayvana benzer* (kuşlarda, hayvanlarda vb.) görünümüyle ... de fark edilmekteydi. Böylece Altaylılara eski atalarından miras kalan ilkel düalizm ile felsefedeki ruh ve madde düalizmi arasındaki fark, *Altaylılarda nesne veya olgunun iyesinin bağımsız ve insan dışı varlık olması ve maddeleşmiş şekilde tasvir edilmesidir.*[43]

Demek ki Altaylıların "ruh"a en yakın olarak kullandıkları, ancak Batı'daki Hıristiyanlık, Sovyet etnografyası ve felsefedeki karşılıkları açısından "ruh" olarak çevrilmesi mümkün olmayan, aslen "ikiz" anlamına gelen ve ilkel bir düalizm neticesinde oluşan kelime *iye*'dir. Bu düalizmde her *iye*, kendi nesnesiyle bütünleşmiş bir şekilde vardır: "Altaylılar, bu ikiz-iyeye ää (ee/ iye) adı verirler ve her zaman bu kelimeyi tekil üçüncü şahıs haliyle ääzi (Telengitlerde äälü) kullanırlar. Araştırmacılar, bu kelimenin kökeninin Orhun yazıtlarında 'tanrı', 'iye' ve 'sahip' anlamlarında kullanılan eski Türkçedeki 'idi' kelimesi olduğunu belirlemişlerdir".[44]

Anlaşılacağı üzere "düalist görüşleri yansıtan insan dışı varlıklar ile ilgili fantastik inançlar"dan mürekkep bu ikiz görüşünde "ikiz", ne suret ne gölge ne görüntü veya yansıma ne de Homerosçu *psukhe*'nin ilkel veya modern tasavvurlarına başka türlü yakınlaşan bir şeydir. *Aslında eski Türklere dair bozkır tarihyazımının da hayranlıkla kullandığı bir kelime olarak iye'yle yapılan yeniden inşa, animizmin fetişizme özgü bir versiyonundan başka bir şey değildir*; ancak Potapov, bu kelimeyle devasa bir inşaya girişir.

Potapov'a göre, en eski dönemlerde "'insan beyninin ürünü' olan bu fantastik görüşler, insan hayat ve kaderinin ... *insan dışı varlıklar*a bağımlı durumda olduğu şeklinde" bir inanç doğurduğundan[45], evrenin "Gök, Yer ve Yeraltı olarak üç bölgeye ayrıldığı inancı" veya evrendeki çeşitli "bölgelerin dünya ağacı veya dağla birbirine bağlı olduğu inancı" gibi başka şamanist inançlarda da görülebilecek inançların aksine "ikiz", sadece Altay şamanizmine özgüdür ve Altay Şamanizmin kült ve din olarak oluşmasında ve buna dayalı ayinlerinin teşekkülünde "esası

43 Potapov, *Altay Şamanizmi*, s. 49.

44 Potapov, *Altay Şamanizmi*, s. 49.

45 Potapov, *Altay Şamanizmi*, s. 50.

...oluşturan bir öge haline" gelmiştir.[46] Böyle bir inancın elde edilmesini sağlayan kaynakların karmaşık olmasından dolayı her yerde aynı tarzda görülmediğini ve farklılıklar arz edebileceğini belirten Potapov'un "ikiz"i, yine de, bedenle ilişkisinde Harva'nın hastalıkla ortaya çıkan "gölge ruh"una yakın bir anlamı haizdir: "İnsanın 'ikiz'i, uyku zamanında, ateş şeklinde insan bedeninden ayrılır ve çeşitli yerlerde dolaştıktan sonra, insan uyandığında, geri dönmektedir"; ancak "dağ veya orman iyesi"ne yakalanabileceğinden dönmediği zamanlar da olur ve bunun için şamanın rehberliğine başvurulur. Bedenden çıktıktan sonra "sessizce ve görünmeden dolaşan ve sanki ağırlık kaybeden insan 'ikiz'i", aynı zamanda "maddeleşme" ve "bireysel özellikler taşıma" hususiyetine de sahiptir.[47] Demek ki Batılı dillerde "ruh" denilen bir kelimesinin herhangi bir benzerinin olmadığı Altaylar'da "ruh"a en yakın kelime, insana hayvana, dağa bayıra, yabana yazıya, göğe yere vesaire "tanrı" anlamına gelen *idi* kelimesiyle de etimolojik bağları olan ve ancak "ikiz" diye karşılanabilecek *iye* kelimesidir.

Ancak Potapov'un "ikiz"e dair çözümlemesi, "hem ayin yapma mekanizmasında hem ölüm ve defin merasiminde hem de insanların öldükten sonra 'başka dünya'da (paşka yiir), yani yer yüzündeki yaşama benzer yaşam sürdükleriyle ilgili inançlarda söz konusu dogmaların önemli rolleri nedeniyle", Altay dillerinde yaklaşık olarak "ruh" anlamını taşıdığı iddia edilen başka kelimelerle de devam eder[48]. Liste Harva'nınkinden biraz değişiktir ve Potapov'un kullandığı değişik kaynaklara göre farklılıklar arz eder. Örneğin bir kaynağında *tın*, *kut*, *yula*, *süne*, *sür*, *sus* kelimeleriyle karşılaşırken, *üzüt* ve *yäl salkın*'ını da başka kaynaklara dayanarak bunlara ekler. "Böylece etnografya literatüründe *sekiz ruh* adı verilmektedir ki, bu da Altaylılarda insanın *çok sayıda ruhu olduğu inancını* işaret etmektedir".[49] Bu kelimelerin her birisini farklı toplumluklardaki anlamlarıyla ve "ikiz" anlamını taşıyıp taşımadıkları açısından burada giremeyeceğimiz kadar ayrıntılı bir incelemeye tabi tutan Potapov, sadece inanç açısından değil, şamanlarla ilişkileri açısından da ele aldığı bu kelimelerin sonuçta şöyle özetler:

> Literatürde belirtildiği gibi insanda çok sayıda ruh olduğu doğrulanmamaktadır; sadece bazı sebeplerden dolayı ikiz anlamında çok sayıda ad kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Etnografya materyalleri "ruh" teriminin Altay-Sayan Şamanistlerinin inançlarına uyarlanmasının imkânsız olduğunu göstermektedir. Onlara özgü inançlara göre insan öldükten sonra onun ikizi ya "ölüler dünyası"na göç eder ve orada yeryüzündeki hayata benzer

46 Potapov, *Altay Şamanizmi*, s. 51-52.
47 Potapov, *Altay Şamanizmi*, s. 54-55.
48 Potapov, *Altay Şamanizmi*, s. 55.
49 Potapov, *Altay Şamanizmi*, s. 56.

hayat sürdürür ya da ona yeryüzü hayatını veren tanrının yanına geri döner. Ayrıca ayin yapma mekanizmasını açıklayan insanın ikizinin, özellikle de Şamanın ikizinin olduğu şeklindeki inancın önemli fonksiyonları ortaya çıkmaktadır.[50]

Aslında Sibirya veya Altay şamanlığı literatüründe "gölge ruh" veya "ikiz" konusuna girilmeden burada anılan kelimelerin bir şekilde sıralanması ve ne anlama geldiklerinin bir sözlükçesinin çıkarılması da neredeyse alışkanlık halini almıştır.[51] Nihayette bir derleme veya sözlükçe hüviyetini geçmeyen bu alışkanlıkta, iki şey göze çarpar: Birincisi, bu derlemelerle veya sözlükçelerle sonuçlanan çabada, bırakınız daha Homeros'la başlatılan *psukhe* temelli bir yönelimi, modern Batı dillerinde *psukhe* anlamına karşılık gelebilecek herhangi bir mefhumla bir kıyaslama yapmak, Batılı bir "ruh" tasavvurunun alttan alta kendisini hissettirmesi nedeniyle kısmen olabilecek haller dışından, neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla bu tür çabalar, Grek şamanlığı bağlamında gündeme gelen ister Dodds'taki gibi *psukhe* ekseninde geliştirilen bir "sihirli benlik" şeklinde olsun, isterse de Bremmer'deki gibi yine *psukhe* eksenli geliştirilen bir "serbest ruh" şeklinde olsun, herhangi bir *psukhe* çağrışımı olmadan yürütülen çabalardır. Homerosçu bir *psukhe* anlayışına en yakın "gölge ruh" veya "ikiz" gibi "ruh" anlayışlarında ise ya Harva'da gördüğümüz gibi bir (muhtemelen) üçleme temelinde veya Potapov'daki Sovyet Şarkiyatçılığına ve etnografyasına dayalı "ruh"u bir yandan reddeden, diğer yandan reddetmediği hallerde dahi Batılı ve Hıristiyani dini ve felsefi anlayışlardan uzak tutan temelde, Sibiryalı veya Altaylı sözde "ruh" anlayışları ikili "ruh" anlayışlarının animistik başlangıcına bile uzanamayan, en iyi ihtimalle fetişist bir hususiyet arz eden bir hale büründürülür. Muhtemelen Sibirya'ya özgü etnografik anlamının ancak bir şekilde kavuşacağı şamanlık tasavvurunun bunda rolü büyüktür. Çünkü, Harva'nın ifadesiyle, böyle bir "ruh inancı olmasın, Sibirya şamanizmi de var olamazdı".

Her ne kadar Türk şamanlığının yerli uzmanlarından bazıları onun *psukhe*'yle ilişkisini veya ilişkisizliğini hesaba bile katmadan Harva'dan veya Potapov'dan etkilenerek ikiz ruha dair bazı denemelere girişmişlerse de,[52] daha ilginç bazıları da belki de daha milli bir şaman kültürünün bu yolla yeniden inşa edilebileceği

50 Potapov, *Altay Şamanizmi*, s. 07.

51 Örneğin Türk kavimleri söz konusu olduğunda Czaplicka aynı listeyi bazı eklemelerle birlikte sunarken, Roux kolaylık olsun diye "ruh" dediği bu türden kelimeler için başka eklemeler de yapar. Bkz., Czaplicka, *Sibirya'da Şamanizm*, s. 339-346 ve Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2022), s. 154-165. Bu konuya aşağıda *Tengri* bağlamında daha ayrıntılı olarak döneceğiz.

52 Örneğin Sergen Çirkin bunlardan birisidir. Ancak Çirkin'in "ikiz" görüşü, Potapov'un küçük bir özeti gibidir. Bkz., Çirkin, *Güney Sibirya Arkeolojisi ve Şamanizm*, s. 334-338.

düşüncesiyle, ikiz ruh anlayışını en başından reddeder. Örneğin Fuzuli Bayat, ikili ya da ikiz ruh anlayışını "En eski ikizler miti ..... Türk Şamanlığında yoktur" diye kabul etmez. Ancak bu reddediş, şamanlığı kavrayışını da etkiler. Ona göre "Şaman, her yerde aynıdır. Şaman, ezoterik bilgilerin taşıyıcısı, psikolojik ve ekolojik dengenin koruyucusu, görünen ve görünmeyen dünyaların ilişkilendiricisi, ruhların yönlendiricisi ve yetenekli bir tabiptir". Ancak buradaki "görünen ve görünmeyen dünyalar" ifadelerinin neyi çağrıştırdığı yönündeki sorular cevapsız kalırken, bu genel şamanlıktan ayrılan Türk şamanlığı da "milli özelliği" haiz olarak tasarlanır.[53]

Bu nedenle *Sibirya veya Altay kavimleri söz konusu olunca şamanlığın ancak Avrupa tahayyülündeki keşfinden sonraki keşfinden bahsedilebilir.* Başka bir ifadeyle, ancak bozkır tarihyazımının menzili içinde keşfedilir. Bu nedenle şamanlığın icadını gerektiren *psukhe*, zihin ya da bilinç gibi meseleler veya "doğaüstü", "irrasyonel", "kutsal", "deha", bir ilham kaynağı olarak "hastalık" ya da "acı" ve benzeri konular bozkırdaki şamanlığın keşfinde gündeme bile gelmez. Bunun yerine daha çok zoomorfik bir ruh anlayışının kapsamı dahilinde devinip duran bir yeniden inşaya girişilir. *Bu da şamanlığın Türkiye'deki ya da Orta Asya coğrafyasındaki yaklaşık yüz elli yıllık serüveninde hep aynı şeylerin bir devridaim içinde tekrarlanıp durmasına yol açar.* Bir dengeleme vasıtası olarak *Tengri*'ye ihtiyaç duyulduğunda dahi.

3. Şamandan *Tengri*'ye Nasıl Geçilir?

Şamanlığın bir din olmadığını, bir meslek olduğunu söyleyen Osman Karatay, İslâm öncesi Türklerin inançları konusunda bozkır politik teolojisini ele alırken karşımıza çıkan *imperium* ile *Tengri* arasında kurulan ilişkileri bir bağlama yerleştirmemizi sağlayan bir gözlemde de bulunur: Şamanlıkta muhtemelen "eski tek tanrılı inançların kalıntıları olan akide sistemleri büyücü/bilgeler vasıtasıyla sürdürülmektedir". Dolayısıyla, "Büyü ve dinin tevhid edilmesiyle şamanlık ortaya çıkmaktadır. Bu bir din olmadığı için, eski Türk dini de şamanlık değildi, ama bir tarafında Şamani ögeler taşımaktaydı. Çünkü Türkler iyi bildiğimiz erken tarihlerinde, yani İslâm'ın hemen öncesinde kitabını kaybetmiş, tefessüh dönemindeki bir dine sahiptiler".[54]

53 Fuzuli Bayat, *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2019), s. 124 ve 114.

54 Karatay, *Bey ve Büyücü*, s. 68 ve 58. Ayrıca bkz.: "Şamanizm eski Türklerin dininin adı değildir. Kuzey yarım küredeki toplumların yaklaşık tamamında görülen, kabile sihirbazının dini ve toplumsal etkinliğine dayanan, hiçbir tektürlülüğü olmayan ama sathi bir görünümde birleşen uygulamalar bütününün adıdır. Şaman Türklere özgü olmadığı gibi, eski ve yeni Türk toplulukları bu kelimeyi bilmezler bile", Karatay, *Türklerin Kökeni*, s. 40-41.

Elbette böyle bir varsayım, ilk nüvesi Ziya Gökalp'te, onun "İptidai cemiyetlerde din millettir. Sihir ise kozmopolittir. Bir adam dini ayrı, milleti ayrı, ırkı ayrı şamanlara müracaat edebilir, fakat kendi dininden ve cemiyetinden olmayan din reislerine müracaat edemez" şeklindeki görüşünden hayli farklı bir yerden başlayan bir varsayım,[55] şamanlığın keşfiyle oluşturulan ve *sanki insanlar değil de, kullandıkları kelimeler ve o kelimelerin işaret ettiği şeyler canlı varlıklarmış gibi* bir yöntemle, örneğin "ruh" anlamına veya ona yakın bir anlama gelebilecek kelimeleri sıralayarak şamani bir ruhlar alemi oluşturulabileceğini, dolayısıyla şamanların esrimeli hallerinde o büyülü aleme seyabat ettiğini zanneden genel anlamıyla Türkiyatta hakim olan bir bakış açısını tatmin etmez. Şamanlığın icadıyla şamanlığın keşfi arasında *psukhe* üzerinden yaptığımız ayrım açısından dile getirmek gerekirse, *şamanlığın keşfi, şamanlığın etnografik coğrafyasındakilere, sanki şamanlık benliklerinin yapıcı bir unsuruymuş gibi davranır.* Başka bir ifadeyle, şamanlığın icadının sahnesinde baş aktör olan *psukhe*'nin yeri boş kalır. Bu nedenle şamanlıkla herhangi kurumsal bir din arasındaki geçişkenliği, diyelim ki Hint veya Çin dinlerine, Hıristiyanlığa ve İslâm'a geçişi açıklayabilmek, literatürde bolca örneği olmasına rağmen, güçtür. *Şamanlıktan ancak şamanlığa geçilir.* Bu tür dinlerin, en çok da İslâm'ın yayılmasından sonra, sanki her şey yine şamanlığın kontrolünde gerçekleşiyormuş gibi bir yol benimsemek ve her türlü inancın veya davranışın sathı altında şamani bir uygulama ya da inanç yatıyormuş gibi davranmak, bu geçişsizliğin tezahürlerinden biri olarak görülebilir.

Yine de sahası itibarıyla halk masallarından tasavvufa kadar uzanan geniş bir alana yayılan bir geçişkenlik öngören yaklaşımlara hiç girmeden de onun tezabürlerini analitik olarak yakalamak mümkündür. *Geçişkenlik (veya geçişkensizlik), kozmogoniyle varsayılır.* Ancak kozmogoninin gerilimleri de şamanlıktan az değildir. *Kozmogoni, şamanlığın keşfinin menzilini sabitlerken psukhe'ye dayalı icadını bertaraf eder.*

Her ne kadar şamanlık için de örneğin Ülgen *masalı*nın Türkiyat tarafından alımlanmasında olduğu gibi bir kozmogoni tasavvur edilmeye çalışılsa da ve bu şamanlık literatüründe hacimli bir yer de tutmaya başlasa da, Ülgen masalı nihayette ne Homeros'un destanlarıdır, ne de Hesiodos'un *Teogonia*'sı. Olsa olsa şamani bir evrene bağlanmaya çalışılan çağdaş bir masaldır ve ondan en eski Türklere dair birtakım sonuçlar çıkarmaya çalışmak da bozkır tarihyazımının sömürgeciliğine alet olmaktan başka bir anlam taşımaz. Homeros'tan veya Hesiodos'tan da genele şamil birtakım mefhumlar elde etmenin güçlüğü *psukhe* üzerine literatürün karışıklığına bakıldığında kolayca anlaşılabilir; ancak *bir masalı, hem de göreceli olarak çağdaş bir*

55 Bkz., Gökalp, *Türk Medeniyet Tarihi*, s. 124. Bu konuyu daha önce Türkiyat ile Şarkiyatçılık ilişkisini değerlendirirken ele almıştım. Bkz., Demirhan, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiyatın Seyri, Şarkiyatçılığın Menzili*, s. 252-281.

masalı şamanlığın kozmogonisi diye pazarlamanın sıkıntısı, psukhe bugün hala bizimleyken, Ülgen'in masalın kendisi dışında aslında hiçbir yerde olmamasında yatar. Psukhe'nin aksine Ülgen bize ne bugün için ne de (her türlü aksi iddiaya rağmen) evveliyat için hiçbir şey söylemez. Üstelik Homeros'un bir *psukhe* mantığı ve Hesiodos'un da bir *theos* mantığı ürettiği ve onların modern mefhumları belirlediği *psikoloji*den veya *teoloji*nden kolayca anlaşılabilir. Ülgen bir Zeus değildir, olamaz da. *Psukhe* bahsinde gördüğümüz gibi, Zeus veya başka ilahlar, bedenden bağımsız, beşerî hasletlere sahip olsa da ölümsüz, saf *psukhe* suretleridir; Homerosçu *psukhe* anlayışı olmasaydı, Zeus da olmazdı ya da ocak başında anlatılan basit bir masala dönerdi. Ülgen ise, salt bir masal kahramanıdır. Şamanlıkla hiçbir alakası olmayan, herhangi bir dine mensup birisi de Radloff'un uluslararası camiaya sanki kozmogonik bir destanmış gibi sunduğu ve maalesef literatürde de artık devasa bir yer kaplayan o masalı bir ocak başındaki akşam dinlenmesinde çevresindekileri eğlendirmek için rahatlıkla anlatabilir.

Dolayısıyla önce Rus misyonerliğinin, akabinde Rus Şarkiyatçılığının ve sonrasında da bütün bir Türkiyatçı camianın sanki en eski bir gerçeği dile getiriyormuş gibi sahiplendiği Ülgen masalından (veya benzerlerinden) çıkarsanan kozmogoni, zaten başka kalıpların, diyelim ki gök, yer ve yeraltı gibi üçlü bir evren tasarımının veya İrani (yani birisi iyi ve diğeri de kötü bir evren tasarlayan Aryan bir düalizm) içine yerleştirildiğinde işler. Ancak bu başka kalıplar da Ülgen gibi masallardan elde edilmiş değil midir? Bu durum, izlenmesi güç, analitik olarak yaklaşıldığında yakalayabilmesi mümkün olmayan, hayal edildiğinde bile zihinsel bir resminin çıkarılamayacağı bir evren veya insan tasarımları derlemesi ortaya çıkarır. Ama belki de zaten amaçlanan budur. Aydınlanma'yla başlayan "doğa" ve "doğaüstü" ayrımında "doğaüstü"ne ayrılan alanın analitik olmaması, muhayyileyle bile yakalanamaması, irrasyonel olarak kabul edilmesi gerekmekte değil midir? Üstelik modernlerin ilkel toplumlarda tasarladıkları şamana en yakın tasavvur olarak modern "deha" bile kolayca yakalanamazken?

Erol Cihangir, Harva'nın *Altay Panteonu*'na yazdığı "Altay Panteonu Üzerine Tenkidi Bir Yaklaşım" adlı gerçekten kayda değer bir makalede, Harva'nın ya da benzeri başkalarının çalışmalarının "Çarlık sömürge büroları (Şark Sömürge Eyaleti) için hazırlanmış bir saha çalışması olduğunu akıldan çıkarmamak lazımdır" der. *Gerçi uyarısı sahada bulgulananlara değil, bunların "Batı (Avrupa) merkezli bir perspektif içinde sunulmuş" olmasıyla alakalı gibi durur*, dolayısıyla sahada bulgulananlara belki başka bir "perspektif"le bakılabileceği ve onlardan yararlanılabileceği ihtimalini açık tutar, ancak Harva'nın çalışmalarında veya başka benzeri çalışmalarda geçen "mitoloji/mit, efsane/destan, kozmos/kozmogoni, Tanrı/tanrılar, inanç/iman v.b.

gibi kavramlar kök itibariyle birbirleriyle alakalı kavramlar olmakla beraber, bunlar birbirinin sinonimi değildir" diye de ekler. Yani bir Grek miti ile Altay miti, bir Altay kozmogonisi ile Grek kozmogonisi aynı olmayacaktır.

Bunu daha açık hale getirmek için "inanç veya inançlar" alanından bir örnek verir. Bu alanda, Harva'nın veya Sibirya ya da Altay dilleri veya kavimleri, kendi genel ifademizle bozkır tarihyazımı ile meşgul olan başkalarının çalışmalarında görülen "inanç veya inançlar", özellikle *Batılı inançların muadili olarak alınmamalı; belki mukabili gibi görünmelidir*. Çünkü bunların birer inşa olduğu, özellikle Batılı kavramlara dayalı açıklamaların bir takım "indi hükümler" içerdiği fark edilmelidir: "Yani, aslında 'başlangıçta' böylesi bir inanç sistemi veya din olmadığı halde (Şamanizmde görüleceği gibi), bugünkü bilgi ve algımızın ışığında (eldeki mevcut antropolojik ve yazılı malzemeleri kullanarak), 'kurgulayıp', farkına varmaksızın, sonradan öğrenilip icat edilmiş farazi ölçüler koyarak, suni olarak üretilmiş bir 'inanç ve inançlar sistemi' oluşturarak, bir 'din disiplini baline getirmeye çalışıyoruz". Harva'nın (ya da andığımız türden herhangi bir başkasının) çalışması, bu türdendir; "bizdeki karşılığıyla efsane ve menkıbelerle, müşterek olarak icra edilen merasim ve ritüellerin yanısıra, kozmogoninin konusu olan evrenin teşekkülünden, yaratılış ve türeyişe dair Altay soylu halkların tasavvur dünyasını anlama çabası içerir". Ancak bir yerdeki mit, başka bir yerdeki mitle, bir yerdeki efsane başka bir yerdeki efsaneyle, bir yerdeki kozmogoni başka bir yerdeki kozmogoniyle aynı değildir. Bu fark gözetildiğinde, yani Batılı "perspektif" değiştirildiğinde fark edilecektir ki "klasik Batı mitolojisinde '*yaradılış*', 'tanrıların yaradılışına işaret ederken, Altay mitolojisinde '*yaradılış*', doğrudan 'evrenin' yaradılışına işaret eder". Başka bir ifadeyle, *Greklerin mitleri theos (veya saf psukhe) sureti, Altaylıların masalları, efsaneleri veya destanları ise kosmos sureti doğurur*.

Cihangir'in gerçekten ilgiyi hakeden, ancak *psukhe*'si olmayan bir kozmogoniye de razı gelen bir gözlemle öne sürdüğü bu fark gözetilmediğinde "Batı'nın kadim gelenekten (Doğu) kopmasıyla, önce eski Yunan düşüncesi tarafından didiklenecek, Ortaçağ Avrupasında hırpalanacak, daha sonraları, modern Avrupa kartezyen düşüncesi tarafından asli anlam dünyasından (kutsi) kopartılarak, bağımsız ve maddi bir nesneye dönüştürülecek" bütün bir "bozkırlı kozmogonik kavrayış", "Doğu fantazyaları" altında tasnif edilebilir. Oysa Batı mitolojisiyle "şekli" olarak da olsa görülebilecek benzerlikler, "muhteva olarak Batı'nın mitolojik kalıplarında karşılığı olmayan unsurdur" ve ona göre incelenmelidir.[56]

Cihangir, Harva'nın çalışmasının, Batılı perspektifine ve Şarkiyatçı damarına rağmen, bazı hususlarda "hakkını teslim etme"ye ihtiyaç duyduğunu da bu bağlamda

56 Erol Cihangir, "Altay Panteonu Üzerine Tenkidi Bir Yaklaşım", Harva, *Altay Panteonu* içinde, s. ix-xii.

belirtir. Harva, bazı inançlar konusunda Batılı Şarkiyatçılardan ve Türkiyatçılardan, onların yerli mümessillerinden farklılaşan bir yorumlama çabası içine girmiştir: İncelediği çeşitli mitolojik unsurları zorlama bir çabayla başka kültürlere bağlamaya çalışsa da örneğin, sadece "*'Gök Tanrı' inancının herhangi bir tereddüde mahal bırakmayacak şekilde Altay soylu halklara (Turanlılara) özgü bir inanç olduğunu teyit" etmektedir.* Yine de bu Altaylılara özgü inanç, sadece kendi başına anlamlı bulunduğundan değil, başka bir inancın mukabili olduğundan önemsenmiş gibidir. Çünkü Cihangir, "Gök Tanrı" inancıyla, "Batılı oryantalistlerin 'şaman' isminden telif 'şamanizm' adıyla bir kavram uydurarak, bunu Altay-Türk halklarına ait bir 'din' olarak dayatması"na karşı çıkar. Oysa "Altay halklarının hiçbir zaman şamanizm diye bir dinleri" olmamıştır.[57] Böylece Cihangir, *şamanizme karşı Altay monoteizmi diyebileceğimiz bir inancı* devreye sokar.

Gerçekten de Harva (ya da aşağıda göreceğimiz üzere, başkaları) bu inanca "Türk-Moğol monoteizmi" ya da "monoteizm" adını verir.[58] Bunu da Moğollarda ve Türklerde "gökyüzü" anlamına gelen "Tengri" kelimesinin (ya da çeşitli versiyonlarıyla, "Tengeri", "Tengere", "Tingir", "Tangara", "Tura" kelimelerinin), taşıdığı yan anlamların yüklediği bazı muğlaklıklara rağmen ve üstelik bu konudaki inançları bugüne aktararak "ileten Hıristiyanlar" ile "Müslümanlar"ın onu "yanlış yorumlama" ihtimallerine karşın, tektanrıcı bir inancı işaret eden bir kelime olarak görmekten başka bir şey elinden gelmediği için yapar. "Moğolcadaki 'Tengi' kelimesiyle akraba dillerde buna karşılık gelen kelimelerin asıl anlamlarının gökyüzü oluşu, ilk başlarda göğün kendisine tapılıyor olduğunu akla getirmektedir". Ancak *Tengri*'nin "fiil"lerine bakıldığında tapınım, salt göğün yüceltilmesinden ibaret değildir.[59] Ancak asıl sorun da burada başlar. Gerçekten göğü işaret eden bir kelime olarak *Tengri* monoteist bir tanrı olarak kabul edilebilir mi?

Yine de bu soruya keşfedilmiş bir şamanlıktan bağımsız cevap vermek pek de olası değildir. Çünkü şamanlıktan monoteizme veya başka türlü bir teizme geçişkenlik meselesini de daha baştan belirleyen şamanlığın keşfinin başka bir boyutu daha vardır. Bu boyutu, Avrupalı kaşiflerin şamanlarla ilk karşılaştıkları dönemde onları şarlatan da olsa toplumlarının rahipleri olarak değerlendirmelerinin sonradan karşılaştığı dirençte görebiliriz. Ginzburg Avrupa muhayyilesinde şamanlığın (yeniden) keşfinin şaraba karşılık tütüne denk geldiğini belirtirken uzaktan uzağa kendisini belirten bir boyuttur bu: Yerlilerin tütünle yaptıkları sağaltım amaçlı ayinlerde ayini gerçekleştiren kişi ruhban sınıfının bir üyesine denk bir kişi midir? Eğer ortaya bir ruhbaniyet varsa, şaman bir dinin rahibi midir?

57 Cihangir, "Altay Panteonu Üzerine Tenkidi Bir Yaklaşım", s. xx-xxi; italik eklendi.

58 Harva, *Altay Panteonu*, s. 112.

59 Harva, *Altay Panteonu*, s. 113-114.

Doğrusu Batılı literatürde şamanlığın keşfinin ilk yıllarında şaman kelimesinin etimolojisi onun bir rahip olma ihtimalinden başlayarak teşkil edilir. Sonradan sadeleştirilerek Tunguz kökenli bir kelimenin Rusça vasıtasıyla Almancaya, oradan da diğer Avrupa dillerine geçmiş bir hali olarak değerlendirilen ve bu çerçevede hem yerli bağlamını, hem de (bilimsel bir terim olarak) evrenselleştirilme biçimini muhafaza ettiği düşünülen *şaman* kelimesi, bu daraltılmış bir tarihe indirgenmeden önce Dumezil tarafından formülleştirilen Hint-Avrupalı mitolojinin kutsallığı, savaşı ve ekonomiyi işaret eden rahip, savaşçı ve avam şeklindeki üçlü yapısında yönetici kesime denk gelen bir rahip olarak düşünülmüştür.

Örneğin Berthold Laufer, göreceli olarak erken tarihli bir çalışmasında, "Şaman kelimesinin çıktığı gerçek kaynak konusunda ciddi bir şüphe olamaz. Biz onu Ruslardan aldık: Terimi Tunguzlar arasında işitenler ve kaydedenler, onyedinci yüzyılın ikinci yarısında Doğu Sibirya'nın Rus (başlıca Kazak) kaşifleri ve fatihleriydi" dedikten sonra, şunu ekler: "Böylece *bizim 'şaman'ımızın* kökeninin Tunguz dillerinde olduğu, kelimenin aslında hepsinde *śaman* veya *saman* olarak bilindiği ve bundan sonra çeşitli birçok varyasyonuyla belirtildiği bellidir. Terimin yerli kökenli olduğunu düşünmek makul olacaktır, çünkü Kuzey Asya'nın bütün kabilelerinin hususiyeti olan *bir dini kurumun ve işlevin* dışardan bir köşeden ödünçlenebileceği ihtimal dışıdır". Ancak Laufer bir "yine de" ekler ve "yine de Sibirya şamanizmi hakkında çok az şeyin bilindiği ve katı filolojik ilkelerin henüz teşekkül etmediği bir zamanda, Tunguzca *śaman* veya *saman*'ın Çincedeki *śa-men*'den, onun da Sanskrit *çramana*'ya tekabül eden Prakrit yazı dindeki *samana*'nın bir transkripsiyonundan geldiği teorisinin ileri sürülmüş olması da mümkündü". Bu kelimeler ise, "bir Budist rahibinin veya zahidinin teknik bir adlandırılması"ydı.[60]

Onyedinci yüzyılın ortalarından itibaren bu teoriyi ileri sürenlerin görüşlerini ayrıntılı olarak inceleyen Laufer, örneğin dinler tarihi alanının kurucularından Max Müller'in 1857'de gibi bir tarihte bile "Şamanizm Sibirya'ya Tibet, Çin ve Moğolistan vasıtasıyla Hindistan'dan ulaştı" düşüncesinde olduğunu belirtir. Bu tür görüşleri romantik bir pan-Hindistaniliğe (yani, bir tür Aryaniliğe) bağlayan ve şamanlara ait uygulamaların Hindistan vasıtasıyla sadece Sibirya'daki kavimlere değil, Fin-Ugor kavimlerine de geçtiği tezini, bu tür romantik akımların etkisine indirgeyen Laufer, kendi dillerindeki şaman kelimesinin de, "Sibirya şamanının" da Sanskrit *çramana*'dan türeyemeyeceği üzerinde uzun uzadıya durarak Sanskrit kelimenin Hint Budistlerini işaret ettiğini; üstelik Tunguz kökenli *şaman* kelimesinin Fin-Uygur dillerine ve Macarcaya "Hint-Avrupalı diğer dillere de olduğu gibi, sadece bilimsel bir

60 Berthold Laufer, "Origin of the Word Shaman", *American Anthropologist*, c. 19, no. 3 (Temmuz-Eylül 1917), s. 361-362; italikler eklendi.

terim" olarak geçtiğini iddia eder.[61] Bu durum aslında Laufer'in makalesini yazdığı yirminci yüzyılın başları için geçerlidir; *sonrada Macarlar da, Fin-Ugorlar da özellikle milliyetçi bir geçmiş yaratmak için, genel olarak bütün Batılı kültürler de yeniden keşfedilmiş bir maneviyat olarak neo-şamanizm biçiminde, sadece bilimsellikle kalmayan bir şamanizm üreteceklerdir*; ancak Laufer, (Macar Türkiyatçı Gyula Németh'in de şahitliğine dayanarak), hayli zorlama olduğuna bakmadan, Tunguzca kökenli olduğu iddia edilen *śaman* kelimesi ile Türkçedeki *kam* kelimesinin aynı kökenli olduğunu ileri sürerek Sibirya'ya özgü bir etnografik şamanlık üretmek adına bilimsel şamanlık ya da şamanoloji icat etmeyi sürdürür.[62] Neticede:

> Her halükârda *śaman* kelimesinin artık meşru bir biçimde sözde mukabili [Hint-Avrupa kökenli] *çramana, samana* ya da *śa-men*'den mutlak ve gayri kabili rücu bir şekilde ayrılma derecesinin temin edildiği ve bu yanlış eşleştirilmiş çiftin artık bir arada yaşayamayacağı aşikardır. Tunguzca *saman, śaman* veya *xaman* vb., Moğolca *śaman*, Türkçe *kam* ve *xam*, kuzey Asya toprağında *–şamani din biçimi*nin muazzam antikliğinin canlı şahidi olarak– büyümüş ve yayılmış yakın ve ayrılmaz müttefiklerdir.[63]

Aslında burada olan şey, bir kelimenin kökenine dair etimolojik bir aydınlanma değildir. *Şamanın rahip zannedilmesinin ve bir rahiple eşlenmesinin, Hint-Avrupalı topluluklardaki rahiplik inancını sarsacak derecede riskli bulunmasıdır.* Avrupa tahayyülünde şamanlığın ilk şekillenmeye başladığı dönemde şamanların rahiplere muadil bir din adamı sınıfına sokulması, Hint-Avrupalılığın önemli iddialarını sarsacak bir girişimdir. Bu nedenle Osman Karatay'ın "Tunguzların büyücü/rahiplerinin adı olarak Rusça üzerinden bilim dünyasına yayılmış ve tabir halini almıştır. Şimdilerde Hint-Avrupa kaynaklı olduğu görüşü hâkim hale gelmiştir" diyerek[64] Laufer'le neredeyse aynı anlama indirgediği *şaman* kelimesi, her ne kadar Avrupalı dillere de geçtiği için "bizim kelimemiz" halini alsa da Karatay'daki gibi Hint-Avrupalı kökenli olduğu için değil, "bilimsel terim" olarak "bizimdir" ve onun Hint-Avrupalı bir dille akrabalığını ileri süren görüşlerden "meşru bir biçimde", "mutlak ve gayri kabili rücu bir şekilde" vazgeçilmelidir. Bu Clauson'da gördüğümüz yatık at nalı şeklindeki bir Orta Asya kavrayışının veya Golden'da gördüğümüz sanki ortada etnik ve kültürel hatlarla inşa edilmiş başka bir Çin Seddi varmış gibi, bozkırları "ekili alanlardan, barbarları gelişmiş uygar toplumlarından ayıran bir *limes* [tahkim edilmiş sınır] sistemi"yle sınırları çizilmiş bir Orta Asya tasavvurunun mantıki bir sonucudur. Bu açıdan, Grek şamanlığı meselesinde de gördüğümüz üzere, *Hint-Avrupalılarda şaman olmaz hükmü, bozkırı ayıran bir sınır çizme ameliyesinin başka bir tezahürüdür.*

61 Laufer, "Origin of the Word Shaman", s. 363-365.

62 Laufer, "Origin of the Word Shaman", s. 367 ve 360-370.

63 Laufer, "Origin of the Word Shaman", s. 371; teknik terimler haricindeki italik eklendi.

64 Karatay, *Türklerin Kökeni*, s. 41

Şamanların başlangıçta rahiplerle eş tutulması, ama bundan emin bir şekilde vazgeçilmesi aslında bir hakimiyet tasavvurunu da yansıtır. Bu açıdan monoteizm şamaniliğin muadili mi, yoksa mukabili mi türünden bir tartışma, daha başlangıcından itibaren (bozkır tarihyazımının genel hatlarını çıkarırken Golden üzerine yaptığımız gözlemlerden de anlaşılacağı üzere) zaten varsayılmış bir politik teolojik zeminden hareket eder. Yani, şamanlık jeopolitik bir yolculuğun ürünüyken, politik teolojik inşa da bu yolculukla sınırları çizilen ve son örneğimiz olan Laufer'de de görüleceği üzere, illaki Tunguz, Moğol ve Türk dilleriyle ve kavimleriyle sınırlı bir bozkır havalisinin içinden yürümeye çalışır. Bozkırın içini şamanlık değil, politik teoloji inşa eder. Şamanlık burada o inşanın çerçevesini çizer. Bu nedenle şamanlık jeopolitik yolculuğa maruzken politik teoloji, ister şamanlıkla bağlantılı olsun, isterse de onunla hiçbir alakası olmasan tasarlansın, bir kozmogoni varsaymak durumundadır. Dolayısıyla, Erol Cihangir'in Harva ya da benzerlerinin, ne kadar Avrupa-merkezli bakış açıya sahip olsalar da "'Gök Tanrı' inancının herhangi bir tereddüde mahal bırakmayacak şekilde Altay soylu halklara (Turanlılara) özgü bir inanç olduğunu teyit" ettiğine dair görüşü, bozkır tarihyazımında politik teolojik inşanın bir tezahürü olabilir ve dolayısıyla şikâyet edilen Avrupa-merkezli bakış açısını arka kapıdan yeniden bozkır tarihyazımına iade edebilir.

4. BÖLÜM

TENGRİ VE BOZKIR POLİTİK TEOLOJİSİ

Tengri tartışmalarını, bir yandan kozmogoni üzerinden, diğer yandan da hakimiyete dayalı bir politik teoloji üzerinden değerlendirmeden, sanki Türklerin (veya genel olarak Sibiryalı ve Altaylıların) en eski dinlerine dair bir etnografik tartışma içine girilmiş gibi davranmak kendi başına çok sınırlandırıcı bir girişim olur. Elbette sadece Türkçe literatürle sınırlı kalarak, eski Türklerin dininin ne olduğuna dair tartışmalarına baktığımızda örneğin "İptidai cemiyetlerde din millettir" diyerek bu konudaki tartışmaları millileştiren Gökalp'le aşağı yukarı aynı zamanda yazan Mehmet Fuat Köprülü'nün *Türk Tarih-i Dinîsi*'nden[1] Abdülkadir İnan'ın *Eski Türk Dini Tarihi*'ne,[2] oradan Saadettin Yağmur Gömeç'in *Şamanizm ve Eski Türk Dini*'ne[3] ve Sibirya'daki şamanlık konusundaki sorgulamamıza kendisiyle başladığımız Osman Karatay'a, üstelik bu eserlerin kaynakçalarındaki başka kaynaklara varana değin olağanüstü zengin bir literatür vardır ve bu literatürde kimi zaman açık kimi zaman da zımnî şaşırtıcı derecede zengin bir tartışmaya da şahit olmak mümkündür.[4]

1 Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, (Akçağ Yayınları, Ankara: 2005).

2 Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, (Altınordu Yayınları, Ankara: 2018).

3 Saadettin Yağmur Gömeç, *Şamanizm ve Eski Türk Dini*, (Berikan Yayınevi, Ankara: 2020).

4 Bu zenginliği yansıtacak bir makale için bkz., İbrahim Kafesoğlu, "Eski Türk Dini", *Umumi Türk Tarihi Hakkında Tespitler: Görüşler, Mülahazalar*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2017), s. 89-118. Aynı konunun başka bir değerlendirilişi için bkz., İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2018), s. 285-303.

Elbette amacımız burada bu tartışmanın seyrini ele almak değildir; zengin Türkçe literatürde de örneklerine bolca rastlayabileceğimiz şamanlığın bir şekilde bir din veya "dinimsi" bir şeymiş gibi sunulmasının veya şamanlığı da barındıran, yine de ondan farklı eski Türk dini inşa etmenin, ancak şamanlığın etnografik keşfiyle yürütülen bir tarihyazımı içinden mümkün olabileceğini işaret etmektir: *Eski Türk dini gibi bir meselenin ortaya çıkmasını sağlayan şey, şamanlığın keşfinin tetikleyiciliğidir.*

Böyle bir modern tarihyazımının, hatta *dinyazımının* inşaya giriştiği mimariyi değerlendirmek için ise, bir kaldıraç gibi işleyen bir icada ihtiyacımız vardır. Başka bir ifadeyle, şamanlığın tetikleyiciliği, bir kozmogoni inşasına yol açması nedeniyle (örneğin ne kadar zorlanırsa zorlansın, şamani bir evren içinde tasarlanmaya çalışılan Ülgen'e değil) *Tengri*'yle karşımıza çıkar.

Burada başka bir hayli zengin bir tartışma alanına girdiğimizin bilinciyle, öncelikle şu soruları da kozmogonik ve politik teolojik bir *Tengri* kavrayışlarına dair sorular soracağız. Ancak şamanlığın tetikleyiciliğini sınamak adına asıl araştırmamızı şu sorular oluşturacak: Şamanlıktan bir hakimiyet telakkisi çıkabilir mi? Bizzat şamanlık politik teolojik bir okumaya tabi tutulabilir mi? Şamandan *imperium*'a sıçrayış mümkün müdür? *Tengri* şamanlık üzerinden üretilen tarihyazımının ve *dinyazımının* bir icadı olarak görülebilir mi? Şamanlığın icadındaki *psukhe*'nin mukabili, kati sınırlarla ayrılmış bozkırda zoomorfik özellikleri her şeyden çok daha haiz *kozmos* (acun, cihan, evren) olabilir mi?

1. Kuş Uçuşu Hakimiyet

Bozkır tarihyazımı, şaşırtıcı bir paradoks taşır: Türklerin, Batılı bir tarihyazımına dahil edilmesi için mümkün olan en Doğu'ya itilmesini başlangıç alır.[5] Bu paradoks, aslında İngiliz Şarkiyatçı Sir Gerard Clauson'daki gibi yana yatık at nalı şeklinde tasarlanan veya Golden'daki gibi Hint-Avrupalıları Altaylılardan ayıran bir *limes* öngören yaklaşımların da bir neticesidir. Lakin bozkırın hakimiyet merkezinden bahsetmenin de bazı paradoksları vardır. Hakimiyet merkezi, öncelikle tarihsel bir dönemi işaret etmelidir, ancak bu dönemleştirmede neyi temel almak gerekmektedir? İkincisi, bir *Urheimat* varsaymalıdır, ancak bu anayurt nasıl kozmogonik bir türeyişin de merkezi olabilecektir? Üçüncüsü, bir hakimiyet telakkisine sahip olmalıdır, ancak bu telakki hem tarihsel hakimiyet merkezine hem de bir türeyiş öngören *Urheimat*'a özgü olarak nasıl tanımlanabilir?

Konuralp Ercilasun, ilk iki sorunun rahatlıkla cevaplanabileceğini düşünür. Önce tarihsel bir Bozkır Çağı tasarlar ve daha sonra da bu çağa özgü bir yurt düşünür.

5 "Türklüğün türeneği yeterince daraltılmış, Türkiye'de hiçbir delili olmaksızın Altay bölgesine, Batı'da ise daha doğuya, neredeyse Büyük Okyanus kıyısına atılmıştır". Bkz., Karatay, *Türklerin Kökeni*, s. 53.

Bozkır Çağı, belki daha öncesi olsa da bilinemediğinden ve şimdilik üzerinde bir şeyler söylenemeyecek devirler hariç tutulursa, tarihsel olarak ulaşılabilen ve dolayısıyla bilinebilen Hunların lideri "Motun'un MÖ 209'da tahta çıkışıyla" başlayan ve Göktürklerden sonra hakimiyeti ele geçiren "Uygurların 840'ta yıkılmasına kadar geçen bin yıllık süre"yi kapsar. Türklerin bilinebilir tarih sahnesine çıktığı bir dönemden başladığından "Türklerin arkeolojik devri" de denebilecek Bozkır Çağı, bu bin yıllık süre içinde, "bozkırda kurulan siyasi hakimiyetlerde belli başlı özelliklerin ortak olduğu" bir çağ olarak da görülebilir. Bu çağda hakimiyetin bir elden (Hunlardan) başka bir ele (Göktürklere ya da Uygurlara) geçmesi mümkünse de, "merkez" yani anayurt sabit kalmıştır: "Orhun bölgesi", "hakimiyet merkezi özelliği" göstermektedir.[6] Böylece Orhun bölgesi, bin yıllık süre boyunca "Türklerin bozkırda güçlü bir hakimiyet kurdukları zaman ... kendilerine merkez olarak seçtikleri" bölge olarak görülür.[7] Bu bölgenin haricine çıkılsa ve oralara hâkim olunsa da merkez Orta Asya'nın kuzeydoğusuna doğru kayan, denebilirse Uzak Asya diye adlandırılabilecek bir bölgedir. Böylece Ercilasun bozkır tarihyazımının paradoksuna tamamıyla cevap veren bir hakimiyet merkezi ve yurt tasarlar.

Üçüncü meseleyle ilgili olarak, paradoks daha bariz bir hale gelir: Ercilasun, bozkırlıların hakimiyetlerinin *Tengri*'nin bir ihsanı olduğunu düşündüklerini; onu "Tanrı'dan alınan bir tür idare etme yetkisi" biçiminde tasarladıklarını; bunun da "dünya hakimiyeti düşüncesinin dile yansıması" olarak anlaşılabileceğini öne sürer.[8] Elbette bu düşünce de en eski Türk dini gibi bir tarihsellik içinde ortaya çıkmış bir düşüncedir ve başka izahatları da varsa da, en yetkin biçimini Osman Turan'ın *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*'nde[9] veya Bahaeddin Ögel'in *Türklerde Devlet Anlayışı*'nda[10] bulur. Burada, konumuzla ilgili olmadıkça, en eski Türk dini tartışmalarında olduğu gibi, "cihan hakimiyeti" düşüncesinin nasıl kurgulandığı üzerinde de durmayacağız; ancak bu düşüncenin kozmogonik olduğunu belirtmekle ve onun Ercilasun'un izinden giderek ilk yazılı kayıtlarından birisi üzerinde durmakla yetineceğiz.

6 Konuralp Ercilasun, "Bozkır Çağında Hakimiyet Merkezi Neresidir?", *Türk Tarihinin Çağları* içinde, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2020), s. 75.

7 Ercilasun, "Bozkır Çağında Hakimiyet Merkezi Neresidir?", 77.

8 Konuralp Ercilasun, "Bozkır Çağından Bir Görünüm": Tengri-Kut Çan-yü", *Türk Tarihinin Çağları* içinde, s. 69 ve 63. Aynı metnin hakimiyetin dile yansıyan boyutu olarak adlandırılan farklı bir versiyonu için bkz., Konuralp Ercilasun, "Bozkırda Hakimiyet Düşüncesinin Dile Yansıması: Tengri-kut Çanyü", *Türk Tarihinde Asya Hunları: Birinci Hakimiyet Dönemi*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2019), s. 223-230.

9 Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi: Türk Dünya Nizamının Milli, İslâmi ve İnsani Esasları*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2015).

10 Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2018).

Ercilasun'un bozkır hakimiyet telakkisinin *dile yansıyan görünümü* adını verdiği kaynak, Türkçe değildir; Çin hanedan yıllıklarından *Han Hanedanı Tarihi*'nden bir pasajdır. Başkalarınca da dikkat çekici derecede üzerinde durulan ve bazı farklı okunuşlara konu olan pasaj, Hunlar'dan (ya da Hsiung-nu'lardan) bahseder ve onların zaman zaman büyüyen, zaman zaman da küçülerek parçalanan yapılarından dolayı "şecereleri"nin öğrenilmesinin güçlüğüne değinir. Akabinde de "Mo-tu [zamanına] gelindiğinde Hsiung-nu'lar çok güçlenmişlerdi. Kuzeydeki bütün İ'leri[11] kendilerine tabi kılmışlar ve güneyde Merkezi Ülke ile düşman devletler olmuşlardı. [Bundan böyle] Onların soyları ve devlet teşkilatları hakkında bilgi sahibi olunabilmiş ve kaydedilmiştir" diye belirtilir. Yani, Çinliler, Hunları Motun'la birlikte tanımlanabilir bir teşekkül olarak görmeye başlamışlardır. Bunun nedeni ise, Motun'un unvanı olarak kullanılan (kimi zaman Tanhu gibi okunsa da genelde "Şanyü" denilen, Çinceye vakıf ilk Türk tarihçilerden olan Bahaeddin Ögel'in "hakan" anlamını verdiği, ama bir unvan olarak "yabgu"yla da karşılanacak) "Ch'an-yü"nün, "Sema'nın oğlu" veya "Gök'ün oğlu" olarak konumlandırılmasıdır. Demek ki Çinliler, Hunların hükümdarlarını "Gök'ün oğlu" olarak adlandırdıklarını düşündükleri andan itibaren "şecereler"ine dair kayda değer bilgilere yer vermeye başlamışlardır. Pasaj, Motun'u şöyle tanımlar: "Ch'an-yü, Luan-ti ailesinden gelmiş [ve] halkı onu 'Ch'eng-li Ku-t'u Ch'an-yü' olarak tanımıştır. Hsiung-nu'lar 'Göğe' 'Ch'eng-li' derler, 'oğul' karşılığında da 'Ku-t'u'yu kullanırlardı. Ch'an-yü [sözü] ise enginliği gösterir, [dolayısıyla] bu [unvan] 'Gök gibi engin' olduğunu ifade ederdi".[12]

11 Ercilasun "Yi"yi "Çinlilerin yabancı halklara verdikleri genel adlardan birisi" olarak görür. Oysa Batılı dillere genelde "barbar" diye aktarılan kelimenin farklı bağlamlarda farklı karşılıkları olduğunu hatırlatmak önemlidir. *Çin Hanedan Yıllıkları*'nda bu tür adlandırmaların nasıl okunması gerektiğine dair iyi bir çalışmada Gürhan Kırılen, yıllıklarda geçen İ'lerin (ya da farklı bir okumayla Yi'lerin) genelde "barbar" kelimesiyle karşılansa da, aslında Yi kelimesinin "barbar" anlamının Avrupa-merkezli düşünceyle kuvvetlendiğini; öncelikle yön olarak "doğu"yu ve dolayısıyla orada yaşayanları kastettiğini ileri sürer ve o da Ercilasun gibi kelimenin genelde "yabancı" olarak karşılanması gerektiğini düşünür. Bkz., Gürhan Kırılen, *Göktürklere Kalan Miras*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2021), s. 15-36. Britanyalıların bölgeye geldiğinde Çinlilerle ilişkilerinde çevirisi sorun çıkan "yi"nin modern dönemdeki ilginç tarihine dair ise bkz., Liu, *The Clash of Empires*, s. 31-69. Meseleyi etnografik kanıtlarla açıklamaya çalışan Nicola di Cosmo ise, bu tür inceliklere hiç başvurmadan Çinlilere göre "barbarlar"ı "Kuzey Kuşağı" adı altında bir tanımlar. Bkz., Nicola di Cosmo, *Antik Çin ve Düşmanları: Orta Asya Tarihinde Göçebe Gücün Yükselişi*, çev. Gaye Yavuzcan, (Kronik Kitap, İstanbul: 2022), özellikle s. 123-166.

12 Ayşe Onat, Sema Orsoy ve Konuralp Ercilasun, *Çin Kaynaklarında Türkler: Han Hanedanı Tarihi, Bölüm 94A/B, Hsiung-Nu(Hun) Monografisi (Açıklamalı Metin Neşri)*, (Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara: 2015), s. 7-8.

Bu pasajın sadece Hunlar için değil, büyük bir bozkır tarihyazımı için ehemmiyeti, onun Hunların ve daha sonraki bozkır teşekküllerinin hakimiyet anlayışının nasıl teşkil olunduğunu ilk dile getiren metin olmasında yatar. Ancak pasajın ifade ettiği hakimiyeti nasıl anlamak gerekmektedir? Sözü edilen "Ch'an-yü" (Şanyü) kimdir ve "Ch'eng-li Ku-t'u" ifadesinden ne anlamak gerekmektedir? "Gök gibi engin" olmak hakimiyet açısından ne ifade eder?

Ercilasun, ifadeye anlam vermeden önce, onun nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir bağlam oluşturur: Öncelikle kaynak Çinli bir kaynak olduğu için onun "düşünce dünyasına ve Çin anlayışına" bakmak gerekmektedir; çünkü Çinli kaynağın, "çok fazla tanımadığı bir kültürden bahsederken bazı karışıklıklara düşmüş olduğu" görülür. Çince bilmesinin de avantajını kullanan Ercilasun, Çinlilerin Hunca olduğu açık olan ve aslında Hun hükümdarlık unvanı olarak görülebilecek ifadeyi, kendi kültürlerine göre anladıklarını ve buna göre anlamlandırdıklarını belirtir. Buna göre, ifadedeki "Ch'eng-li", *Tengri*'dir; yani, *Tengri*'ye ilişkin ilk yazılı belge Çin Hanedan yıllıklarında geçen bir ifadedir. "Ch'an-yü" de her ne kadar bir yönetici unvanı olsa da nihayette "engin" anlamına gelen bir kelimedir. Ercilasun'a göre asıl sorun ifadedeki "ku-tu" ya da "gu-tu" diye okunan kelimeden kaynaklanmaktadır. Bazıları bunu "oğul" olarak karşılamışlar ve böylece "Ch'eng-li Ku-t'u" ifadesini Gök'ün/Tanrı'nın (*Tengri*'nin) oğlu şeklinde düşünmüşlerdir. Ancak bu kimseler, "Göğün Oğlu" veya "Tanrı'nın Oğlu" anlamına gelen *Tien-zı* gibi bir hükümranlık unvanı bulunan Çinlilerin ifadeyi kendilerine göre yorumlamış olduklarını gözden kaçırırlar. Oysa "Ch'eng-li Ku-t'u"nun Tengri'nin oğlu gibi tasavvur edilmesi mümkün değildir; çünkü "*bozkır bölgelerindeki hakimiyet düşüncesi ve anlayışı, yerleşik bir tarım kültürü olan Çin hakimiyet anlayışı ile aynı olmak zorunda değildir*. Hatta daha ileri gidilerek denebilir ki *yaşayıştaki temel farklılıklar, inanç ve anlayış alanında da ciddi farkları beraberinde getirir*".[13] Yani Ercilasun'a göre, ifadenin Çince karşılığının Çinli bir zihniyeti taşımasının tek gerekçesi, yerleşik kültüre karşı bozkır kültürü farklılığıdır. Elbette bu farklılaştırma, aşağıda çeşitli biçimlerinde daha bariz olarak göreceğimiz üzere, ciddi sıkıntıları da beraberinde getirir. Ve paradoks başlar: "Bozkır"da hakimiyet telakkisinin asıl kaynağı nedir ve neresidir? "Bozkır" mı, mesela Çin mi?

Özetlemek gerekirse, Ecilasun, bozkır tarihyazımının başat unsurlarına ("MÖ 209-MS 840 tarihleri arasında" geçerli olan bir Bozkır Çağı'nın "bazı ortaklıkları, sürekliliği ve bütünlüğü"ne uygun düşen, "konargeçer yapılanma tarzı, hakimiyet merkezinin Orhun vadisi olması ve dünya hakimiyeti fikri"ne[14]) dayalı olarak

13 Ercilasun, "Bozkır Çağından Bir Görünüm": Tengri-Kut Çan-yü", s. 69; italik eklendi.

14 Ercilasun, "Bozkır Çağından Bir Görünüm": Tengri-Kut Çan-yü", s. 65.

"Ch'eng-li Ku-t'u" ifadesini Gök'ün/Tanrı'nın (Tengri'nin) oğlu şeklinde karşılanamayacağını ileri sürer. Gerekçesi gerçekten ilginçtir, ancak ifadedeki "ku-tu" ya da "gu-tu" diye okunan kelimenin tam karşılığının "kut" olması gerektiğini ileri sürmesi ve bunun bir unvan olarak "Tengri-Kut" gibi değerlendirilmesi gerektiğini belirtmesi, makul görünmektedir. Böylece ifade, "Çince kaynağın kut olarak okunan kelimenin anlamını oğul olarak vermesinden" kaynaklanan hatanın düzeltilmesiyle, herhangi bir biçimde Sema'nın/Tanrı'nın oğlu anlamını içermeden, "Tengri-Kut Çan-yü" anlamına gelir ve bugünkü Türkçeyle anlamı, "Tengri (Gök/Tanrı) gibi engin" demektir. "Engin" anlamı verilen ve sonraları "yabgu" unvanıyla karşılanmaya çalışılacak "Çan-yü" ise, "Şanyü" veya "Tanhu" olarak okunabilecek bir unvandır; dolayısıyla ondan da "Gök'ün oğlu" gibi bir anlam çıkarılamaz.[15]

Ancak sorunun sadece Çince bir kaynakta geçen bir ifadenin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını ifade etmek güçtür. Ercilasun'un bozkırdaki bir hükümdara dönemin Çin'inde olduğu gibi "İbn Sema" denemeyeceğine dair itirazı, sadece doğrudan *Tengri*'ye dair bir niteliğin doğru şekilde belirlenmesi anlamını taşımaz.

15 Örneğin Osman Turan'ın böyle bir iddiası var gibidir. Turan, aslında Türkçenin tarih sahnesine çıkışını ele alırken, Türkçe ilk yazılı belgelerin Yeni-Sey ve Orhun kitabeleri olduğunu; bundan önceki devirler için tek bilginin yabancı kaynaklardaki "birtakım isim, unvan ve kelimeler"den ibaret bulunduğunu belirtmek için Ercilasun'un ele aldığı ifadeyi örnek gösterir. Dolayısıyla amacı, gerçekten de dile yansıyan tarihsel bir görünümü yakalamak gibi görünür. Bu anlamda ifadenin politik teolojik anlamı ikincilmiş gibi durur. Yani Turan, alfabesi olmayan, kendi ifadesiyle "fonetik" olmayan, literatürdeki genel adlandırmayla ise sesbirimine (fonograma) değil şekilbirime (piktograma) dayanan, yani ses-merkezci Batılı bir sistemin dışında bir özelliği olan Çin yazı sisteminin aktardığı Türkçe olduğu varsayılan ifadelerin nasıl anlamlandırılabileceğini tartışmaktır. "Çinlilerin kaydettikleri türkçe kelimeler, Çincenin fonetik yazılmaması dolayısıyla çok defa asıllarına irca edilememiştir. En eski türkçe kelimeler Çinlilerin Hiung-nu dedikleri Kunlara aittir. Kun hükümdarlarının unvanı olarak Çinlilerin kaydettiği '*T'ang-li kutu*'nun türkçe '*Tangri*' (gök ve tanrı) ve '*Kut*' (kutsi ve uğurlu) kelimeleri olduğu kolaylıkla anlaşılmıştır. Bu iki kelimeyle birlikte nakledilen '*Tan-yu*' veya '*Şanyu*'nun da Hun dilinde 'Semanın oğlu' manasına geldiği belirtilmiştir, ki bu sayede bu kelimenin de Tangri'dan başka bir şekilde zapdedilmesinden ayrı bir şey olamayacağına bükmediyoruz". Bkz., Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, s. 63. Maalesef dilimizi ve yazımızı gramatolojik kavrayışlarla değerlendirmekten uzak veya değerlendirdiğimizde ise bunu sadece tasvir etmekle yetinen, derinliğine incelemekten çekinen bir dilbilimsel tutumumuzun olması, ses-merkezciliğin veya şekilbirimsel yazısının ne demek olduğunu kavramamızı da güçleştirir. Turan'ın meseleyi sadece Çin yazı sistemindeki bir ifadenin yaklaşık fonetik değerini yakalamaya çalışması da bunun bir göstergesidir. Oysa mesele Çin yazı sisteminin alfabetik bir sistemle yakalanıp yakalanamayacağından daha derindir ve bozkır tarihyazımını da etkileyecek anlamlandırmalara yol açar. Çin yazı sisteminin Batılı sistemden farklarını inceleyen iki faydalı çalışma için bkz., Thomas S. Mullaney. *The Chinese Typewriter: A History*, The MIT Press, Cambridge, Mass.: 2017) ve Zhong, *Chinese Grammatology*.

Daha çok bir hakimiyet telakkisinin nasıl teşkil olunduğunu işaret eder. Yani, söz konusu olan *Tengri* değil, hükümdardır ve dolayısıyla bozkırda hakimiyetin nasıl tesis olunduğudur. Ercilasun olsa olsa *Tengri*'nin kut verebileceğini ve kut sahibi hükümdarın da evrene (*kozmos*'a ya da cihana) şamil bir enginlikteki bir hakimiyete kavuştuğunu iddia eder. Ona göre hem bir hakimiyet merkezi hem de bir yurt olan bozkırda, kendine özgü bir hakimiyet telakkisi vardır ve bu, *Tengri*'nin kendi enginliğinde bir hakimiyet bahşetmesinin işareti olarak görülebilecek bir kut sahibi hükümdarı işaret eder. Ancak anlaşılacağı üzere, Ercilasun *Tengri*'nin ne olduğuna dair bir tartışmaya girişmez. Kozmos onun neliğini doldurmuş gibidir.

Çinli ifadenin nasıl "Göğün oğlu"na dönüştürüldüğüne baktığımızda ise Türkiyatta hep karşımıza çıkan olağan şüphelilerle karşılaşırız. Örneğin Kafesoğlu, Hunların teşkilatlanma tarzlarının Çin modelinin taklit edildiğine dair özellikle yabancı Türkiyatçılar arasında yaygın olan birtakım iddiaları geçersiz kılmaya çalışırken, hükümdarların "Gök'ün oğlu" olduğu iddiasının ilk kez Hunların, Türklerin ve Moğolların tarihine dair 1756'da yayınlanan eserin sahibi Fransız Şarkiyatçı Joseph de Guignes'le başladığını ileri sürer.[16] Gerçekten de, de Guignes Mete'nin iktidar dönemini ele alırken, onun da ecdadı gibi 'Tangu' (Tan-jou) yahut 'Şen-ju' (Chen-ju) namını taşıdığına değinir ve sonra da şunu ekler: "Bu kelime 'Tcem-li-ko-to-tan-jou'nun kısaltılmış şeklidir. Yani Hunların lisanında 'İbn Sema' demektir".[17]

Bahaeddin Ögel ise başka bir tuhaflığa işaret eder. "Ch'eng-li Ku-t'u Ch'an-yü" ifadesindeki "Şanyü"nün "Türkçe Tengri sözünün, Çinliler tarafından bozularak yazılmış, eski bir yazılışı" olduğu iddia edilmiştir. Ögel'e göre, bunu ilk kez Alman ve Rus Şarkiyatçılığının önde gelen isimlerinden Wilhelm Radloff ortaya atmıştır. Oysa "iyi bir türkolog olmasına rağmen, Çincenin eski sözleri hakkında bir bilgiye sahip olmayan" Radloff veya onun gibi Türkiyatçılar, "Şanyü"yü, "Türkçedeki Tengri, Tengri-oğlu ile" karşılamışlardır. Ögel'e göre, zaten "Türkçe Tengri sözü, Mete çağında, Çin kaynaklarında 'imparator' unvanı olarak ve kesin bir Tengri (Tengli) yazılışı ile yazılmıştır".[18]

16 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2018), s. 241. Kafesoğlu'nun bu bağlamda en ilginç özelliği, bir yandan burada üzerinde tartıştığımız ifadedeki özelde "kut kelimesinden herhangi bir şekilde "oğul" anlamı çıkarılamayacağını ileri sürerken ve genelde, "Hiung-nu hükümdarlarının, tıpkı Çin imparatoru gibi Gök'ün (Tanrı'nın) oğlu olarak" görüldüğünün söylenemeyeceğinden bahsederken, diğer yandan da "Çin devletinde 'Gök'ün oğlu' kavramı da aslen Çin değil, Türk menşelidir" gibi bir fikri ileri sürmesidir.

17 de Guignes, *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Batı Tatarlarının Tarih-i Umumisi, Cilt 1*, s. 134.

18 Bahaeddin Ögel, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, 1. Cilt*, (Türk Tarih Kurumu, Ankara: 2019), s. 123.

Ancak Ögel'in ilginç bir gözlemi daha vardır: Söz konusu ettiğimiz ifadenin "şanyü" diye andığı Hun hükümdarı Mete'nin MÖ 176 yılında Çin imparatoruna yazdığı bir mektuba[19] değinen Ögel, Çince bilmesinin de yardımıyla, mektubun başında bulunan bir başka ifadeye değinir. Bu ifadeyi "söz söz [kelime kelime] yorumlayacak olursak, *Gök tarafından tahta oturtulmuş* deniyordu". Ancak sonra hemen ekler: "Burada Gök mü, yoksa Tanrı mı desek doğru olur, bunu bilemeyiz". Ögel, hangi kelimeye Gök mü, Tanrı mı denmesi gerektiğinin bilinemeyeceğini belirtmediğinden, mektubun Çince ifadelerle kıyaslamalı bir biçimini görmeden, bunun *Tengri* olup olmadığını da biz bilemeyiz. Ancak Ögel bize açık bir kapı bırakır: "Bu unvan ve anlayış, Göktürk devletinde de devam edecektir". Demek ki Ögel, Çin Hanedan Yıllıkları'nda yer alan "Ch'eng-li Ku-t'u Ch'an-yü" unvanının "Gök-türk ve Uygur metinlerinde hanlara ait '*Tengri tek tenri'de bolmış*' veya '*Tengri tek kut bolmış*' unvanları"nda da devam ettiğini ileri süren Osman Turan gibi bir devamlılıktan bahsetmektedir[20] ve bu anlamda Gök mü, yoksa Tanrı mı diye karşılamakta tereddüt ettiği kelime, *Tengri*'dir.

Ögel'in bu konudaki tereddüdü, Orhun kitabelerindeki ifadeleri yorumlamasına da yansır. Kitabelerdeki "Türk" kelimesinin geçtiği yerleri sıralarken, "Türk"ün "Türk Tanrısı ve Türk'ün mukaddes yeri ve suyu"yla birlikte anıldığını belirtmek dışında, Kül Tekin Kitabesi'ndeki "*teng-riteg tengride bol-mış tür(ü)k bilge qağan*" ifadesini "Göğe benzer, gökte olmuş, (veya göğe benzer, Tanrı'da olmuş) Türk Bilge Kağan" diye aktarır. Oysa Türklerin genel Tanrı inancını açıklarken, bozkır tarihyazımına uygun bir şekilde ziraatçıların gözlerinin yerde, atlı halkların, yani göçebelerin gözlerinin ise gökte olduğuna dair bir ayrım yaparak Türklere göre Tanrı'nın "Tenri teg Tenri" olduğunu, bunun da "Tanrı'ya benzer Tanrı" veya "Kendine benzer Tanrı" anlamına geldiğini de belirtir. İlginç olanı, "Tenri teg Tenri"yi, "göğe benzer gök" şeklinde açıklayanların yanıldığını ifade etmesi ve böyle bir cümlenin hiçbir "manevi" anlamının olmayacağını belirtmesidir.[21] Bu durumda *Tengri*'ye en azından fiziki anlamıyla gök denmemesi, onun daha manevi çağrışımları olan semayı işaret etmesi gerekir. Yani, *Tengri*'yi bir yerde sema olarak, diğer yerde ise bir ilah olarak karşılar. Ögel, *Tengri*'yi anlamlandırırken gerçekten de müteredditdir.

19 Ögel burada "şanyü"yü yine "hakan" diye karşılamıştır. Ögel tarafından bu mektubun ayrıntılı incelenmesi için bkz., Ögel, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, 1. Cilt*, s.309-312.

20 Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, s. 63.

21 Bahaeddin Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, (Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, İstanbul: 2001), s. 23 ve 699. Ayrıca kağanın yaratılmış bir kişioğlu olduğunu, sadece "kut"u gökten aldığını ele alırken aynı konuyu daha ayrıntılı değerlendirmesi için bkz., Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, s. 76-81.

Öyleyse *Tengri*, gök ya da sema mıdır, yoksa ilah mı? Ya da her ikisi de birden mi?

Golden'in bozkır imparatorluklarına "*Tengri* inancı" dayanak teşkil ettiğine ve bu inancın "Türk halkları arasında yaygın" olması yanında, "*kağanlık ideolojisi* için temel bir destek görevi" gördüğüne dair varsayımıyla birlikte düşündüğümüzde[22] ve onu özellikle "gökyüzüne hürmet" şeklinde açıkladığını hatırladığımızda[23], bu sorunun bağlamının, bir kez daha, bozkır politik teolojisiyle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür.[24]

22 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 21.

23 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 195. Aslında Golden Talat Tekin'in Türkiye Türkçesine yaptığı aktarmayı İngilizceye çevirmiş görünür. Dolayısıyla Tekin'deki "(Ben) Tanrı gibi (ve) Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Hakan" ifadesi, "Heaven-like ('God-like'), heaven-derived, Türk, wise Qagan" olmuştur ve "Tanrı lütufkar olduğu için, benim (de) talihim olduğu için, hakan (olarak tahta) oturdum" da, "Because heaven (so) mandated (and) because I myself possessed heavenly good fortune (qut), I became Qagan" olmuştur. Bkz., Talat Tekin, *Orhon Yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tonyukuk*, (Simurg, İstanbul: 1998), s. 35 ve 37. Oysa Tekin, bu ifadeleri İngilizceye, "I, the Heaven-like and Heaven-born Türkish Bilge" ve "Since Heaven was gracious, and since I was granted with fortune, I succeeded to the throne" diye çevirir. Bkz., Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic*, s. 275-276. Yani Tekin, *Tengri*'yi Türkçe'de "Tanrı" ile, İngilizce ise "Gök" ile karşılar.

24 Hüseyin Namık Orkun sözkonusu ifadeyi, "Göğe benzer gökte (mevcut) Türk Bilge hakan" yapar. Bkz., Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, (Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: 1986), s. 22 ve 27. Ahmet Bican Ercilasun'da ise ifade, "[Ben] semavi Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Kağan[ım]" şeklini alır. Bkz., Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, s. 501. Ercilasun, ifadeye düştüğü bir dipnotta, "İbareyi 'Semavi Yaratıcı'dan olmuş Türk Bilge Kağan" biçiminde ilk aktaran [F. Sema] Barurtçu-Özönder'dir" der. İfadelerin değişik çevirilerine değinerek kendi önerisini sunan bu gözden kaçmış, ancak hayli kıymetli metin için bkz., F. Sema Barutçu-Özönder, "Tengri Teg Tenride Bolmış Türük Bilge Kagan ve Tenri Teg Tenri Yaratmış Türük Bilge Kagan İbareleri Üzerine", *Türk Kültürü Araştırmaları*, cilt. 32, no. 1/2 (1996), s. 89-100. Serkan Şen ise, daha geniş bir değerlendirme yapar. Radloff ve Thomsen gibi Türkiyatçılardan başlayarak Arpat Berta'ya kadar yaklaşık yirmi farklı çeviriye değinen Şen, ifadenin iki şekilde anlamlandırıldığını, bunlardan birisinin Bilge Kağan'a "ilahi" ve "semavi" olarak iki kısma ayrılabilecek bir şekilde "olağanüstü" bir özellik atfettiğini, diğerinin ise "insanüstü olmayan" bir Bilge Kağan'ı işaret ettiğini, bunun da yine "ilahi" ve semavi" diye iki kola ayrılabileceğini, ancak Bilge Kağan'ı "kul" olarak gördüğünü belirttikten sonra, her iki yaklaşımı da hatalı bulur. Ona göre, hatalı okumaya, "tenri teg tenride bolmış türük bilge kagan" ifadesindeki "tenri teg"in "sıfat" olarak kabul edilmesi yol açmıştır. Oysa bu ifadenin "bol- ve yarat- fiillerinin zarfı" olarak görülmesi gerekmektedir. Bu durumda ifade "(Tıpkı) Gök gibi Tanrı tarafından var edilmiş Türk Bilge Kağan" olarak aktarılabilecek; dil içi bir çeviri ile buna "Göğü var eden Tanrı'nın var ettiği Bilge Kağan" şeklinde bir anlam verilebilecektir. Ona göre bu öneri, her iki yaklaşımdaki ilahi ve semavi özellikleri ortadan kaldırır. Bkz., Serkan Şen, "*Orhon Yazıtlarında Geçen Teŋri*

Ancak *Tengri*'nin gök mü, bir ilah mı, yoksa her ikisi de birden mi olduğuna dair soruya daha ayrıntılı olarak dönmeden önce politik teolojik bağlamın altını biraz daha çizecek bir ayrımdan söz etmek gerekmektedir.

I

A. Zeki Velidi Togan, Selçuklu'nun zuhuruyla Orta Asya hakimiyet telakkilerinde bir kırılma olduğunu, bu kırılmanın Osmanlı tarafından yeniden eski nizama çevrilerek düzeltildiğini ileri sürer. Bunu eski Türklerde "sembolik öneme sahip muayyen kuşlar" üzerinden açıklar: Her "oymak"ın "kutsal" saydığı bu kuşlar, daha "Oğuz Destanı'nda, her kabilenin kuşu"nun ve ziyafetlerde "kesilen koyundan yenecek kısmı"n tespit edilmesiyle başlamış ve bu gelenek devam etmiştir. Öyle ki "Türklerde kuşlara ait bu bilgiler aynı zamanda kabilelerin soysal mevkilerini de gösteren kesin belge mahiyetindedir. Kim kimin altında, kim kimi idare edecek, toplantılara kim riyâset edecek, bunlar tespit edilmiştir. Ancak *bunu Selçuklular değiştirdiler. Osmanlılar ise eskiye irca ettiler.* Bu boyların asıl başta geleni Kay [Xi] iken, Selçuklular devrinden sonra Kınıklar başa geçirildi".[25]

Yine de Togan'ın Mehmet Fuad Köprülü'nün sert eleştirisine neden olan Kaylar hakkındaki tezlerini ve bunun Osmanlı'yla ilişkisini bir kenara bırakarak[26] hem

Teg Teŋride Bolmış Türük Bilge Kagan ve *Teŋri Teg Teŋri Yaratmış Türük Bilge Kagan* İfadelerinin Yeni Bir Yorumu", *I. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri*, der. Cengiz Alyılmaz, Özgür Ay ve Metin Yılmaz, (Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları, Afyonkarahisar: 2010), s. 251-259.

25 A. Zeki Velidi Togan, *Asya Tarihi*, haz. İsenbike Togan, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2021), s. 24; italik eklendi.

26 Tartışma, Kayların kim ve bunların Osmanlı hanedanının kendisini ait gördüğü Kayılarla ilişkisinin ne olduğu noktasında toplanmış gibi görünmekle birlikte, bir yandan Osmanlı'yı kuranların Anadolu'ya ne zaman geldikleriyle, ama diğer yandan da Moğollarla ilişkilerinin mahiyetinin ne olduğuyla ilgilidir ve esasta, Oğuzların kimliğini ilgilendirir. Togan Oğuzluğu geniş bir sahaya yayar ve Selçuklu'nun ortaya çıktığı dönemde kabaca üç kısma ayırır: "Moğolistan taraflarında yaşayan" ve Togan'ın yaşadıkları bölgenin adından dolayı "Kıta-Oğuzları" dediği, sonraları "Batı Türkistan'da Sırderya ırmağının kuzeyinde" yerleşen bir kesim; "Sırderyai Talas ve Çu havzalarında Karluk ve Kalaçlarla berabar 'Türkmen' tesmiye olunan", "Göktürkler devrinde *Çin* menbalarında Guss ismiyle zikrolunan", ama kabaca "Türkmen" denilebilecek başka bir kesim ve son olarak "Hazar Türkleri, yani Aral-Hazar Denizi arasında yaşayan" ve "Selçukluların mensup bulundukları", aralarında nizanın eksik olmadığı başka bir kesim. Bkz., Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 257-258. Osmanlı'nın zuhurunda Kayı kabilesinden olsalar da bunun çok da önemli olmadığını ileri süren Köprülü'nün Togan'ın Kaylar hakkındaki görüşlerinin eleştirisi için bkz., Mehmet Fuad Köprülü, "Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Meseleleri", *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* içinde, (ALFA, İstanbul: 2015), özellikle

destansı bir öncenin, hem de Selçuklu'nun ve Osmanlı'nın kuş üzerinden tasnif edildiğini dikkate alarak sorarsak,[27] Selçuklu'nun değiştirdiği, Osmanlı'nın ise eskiye irca ettiği şey nedir? "Oğuz Destanı"na göre, her oymağın kutsal saydığı bir kuş varsa, bu kuşların üstünde sembolik olarak daha üstün, mesela Osmanlı'nın Kay'ını (veya Kayı'sını) Selçuklu'nun Kınık'ı üzerine yerleştirecek kadar üstün daha kutsal bir kuş mu vardır? Örneğin Abdülkadir İnan'ın iddia ettiği gibi, Türklerde daha sonra İran-İslâm geleneklerine yaslanılarak Simurg'a bürünecek, ama aynı zamanda Hint mitolojisindeki efsanevi kuş "Garuda"dan da esinler taşıyacak, İnan değinmez ama belki de Umay-Huma-Humayun çizgisinde Divan-ı Humayun'a kadar uzanacak bir(kaç) kuş simgeselliğinin yanında, "Türklerin kendilerine mahsus bir büyük kuş ... efsanesi" mi vardır ve bu büyük kuş da "ihtimal 'Tuğrul' veya 'Sungur' olabilir" midir?[28] Eğer öyleyse *tuğrul* adı veya unvanı, tuğra üzerine yapılan bazı iddialarda görülebileceği üzere, bu büyük kuşu mu simgelemektedir?[29] Yoksa simgesel kuşlara da bir nizam veren başka bir unsur mu devrededir? Aslında bu soru, doğrudan bozkır tarihyazımında hakimiyet telakkilerinin dahilinde bir sorudur ve ondaki paradoksu daha da belirginleştirmeye yarar.

165-257. Togan buna *Umumi Türk Tarihine Giriş*'in "haşiyeler ve izahlar"ında cevap vermiştir; bkz., A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş: Haşiyeler ve İzahlar*, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2019),771-772.

27 Bu bağlamda Divitçioğlu'nun Osmanlı'ya adını veren Osman Gazi'yi "avcı başı" olarak adlandırmasını ve Osmanlı'ya dair bazı kaynakların "Osman'ın *bey olmadan önce* av(cı)başı (boyla) olduğu izlenimi" verdiğinden bahsetmesini, meselenin hangi bağlamlara taşındığını göstermesi bakımından kaydetmek gerek. Burada Divitçioğlu'nun parantez içinde sunduğu "boyla" ifadesini okumak güç olsa da ve bununla boyu nedeniyle mi av(cı)başı olduğunu, avcı başı olduğu için mi beyliğe yükselebildiğini kastedip kastetmediği anlaşılamasa da, Divitçioğlu'nun Osman'ın şahsiyetinde bir kuş izi görmesini ilginç bir not olarak belirtmek gerek. Bkz., Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 53-54; italik eklendi.

28 Abdülkadir İnan, "Türk Folklorunda Simurg ve Garuda", *Makaleler ve İncelemeler, Cilt 1* içinde, s. 350-352.

29 "Tuğra, an'aneye göre Oğuz Han'ın tahriri alâmeti imiş; bazı Türk âlimleri bu tabirin, efsanevi bir kuş olan (طوغرا Tuğra)dan geldiğini ve bu kuşun Oğuzların büyük Hâkanının arması olduğunu kabul ediyorlarsa da mehaz göstermiyorlar". Bkz., İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "طوغرا Tuğra ve Pençeler ile Ferman ve Buyuruldulara Dair", Belleten, c. 5, no. 17-18 (1941), s. 101. Yine de Uzunçarşılı Ahmet Vefik Paşa'nın "Lehçei Osmani"sini kaynak gösterir ve "Lehçei Osmani"deki maddeyi şöyle aktarır: "توغرا tuğra تورغا turga طوغرول Tuğrul تعريب tağrible طغر Tugr, Fariside طوغرى Toğri ve طغرى Tuğri iki kanadı açık Toğan ve bir nevi Şedid büyük toğan Nişani Hakani ittihaz olunmuştur. Oğuzlar Hakanının Nişani andan yazı ile taklid olunmuştur". Başka kaynaklarda da dolaşarak tuğrayı kuş bağlamında okuyan bir değerlendirme için ise bkz., Ümit Hassan, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2015), s. 33-36, dipnot 10.

Togan'da belirli bir tarihyazımsal model tespit etmek güçtür; onun yaptığı belki de bir şekilde teşekkül etmiş malzemeyi derlemek, toplamak ve anlamlandırmaktır.[30] Bu açıdan tarifleri ve mefhumları elindeki malzemeye göre biçimlenir.[31] Dolayısıyla, "Selçukoğullarının 'Tuğrul Beğ', 'Çağrı Beğ' ve 'Çavlı Beğ' gibi isimlerinin *şahıs isimleri olmayıp 'kuşbeği'lik lakapları* olduğu malumdur. 'Çavlı Beğ' ve 'Çağrı Beğ' lakapları, Karahanlılarda olduğu gibi, Hazarlarda da bulunmuştur" demesi, bize sadece malzemenin nasıl derlenmeye başladığına ve ona nereden bakmamız gerektiğine dair bir işaret sunar. Tuğrul'un, Çağrı'nın ve Çavlı'nın; Osmanlı söz konusu olduğundan Ertuğrul ya da belki de Sungur'un şahıs ismi değil, kuştan gelen birer unvan olması, bu unvanların hakimiyet tesisi için önemli göründüğünü tespit etmeye yarar: Selçuklular, bağlı bulundukları Hazar Oğuzlarından ya da (rivayet değişik olduğundan, Oğuz yabğuluğundan) kopmuşlar, "eski Oğuz idare teşkilatını muhafaza" ederek "kendilerinden birisini *yabğu*, diğerini *inal*, ötekini de *tuğrul beğ, sübaşı* ve saire olarak tayin" etmişlerdir.[32] Burada kuş, yani *tuğrul*, çok önemli değil gibi görünür; önemli olan, kendilerinden birini, muktedir olur olmaz, hakimiyetin kendilerine göre en tepe noktası olduğunu varsayabilecek *yabğu* ilan etmeleridir. Bir unvan olarak *tuğrul*, yabğunun altında bir makamdır. Dolayısıyla burada bir unvan olarak *tuğrul*'un kuşu çağrıştırmasının çok da ehemmiyeti olmaması, öyle "Türklerin kendilerine mahsus bir büyük kuş"u olarak *Tuğrul*'u işaret etmemesi gerekir. Ancak öyle olmayacaktır.

30 Togan, *Tarihte Usul*'de örneğin "Garbli aryani ırkın üstünlüğü fikrini kafamızdan" çıkarmak gerektiği üzerinde durur, bu anlamda Batı'daki ırkçılığı geçici ya da tali mesele olarak görmez, medeniyet fikrinin bizatihi içine yerleştirir; bu tür sorunlarla başedebilmemiz için gerekli olan ise "kendimizi yaratma istidadı"na ulaşmak, öncelikli olan kaynakları bulma, bunları eleştirel olarak okuma, yorumla ve onlara anlam katma meselesidir. Bkz., A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2019), s. xxvii.

31 Burada Togan'da en azından alttan alta kendisini gösteren bir dizge olmadığını iddia etmiyoruz. Türkiye'de 'cereyanlar'ın etkisiyle oluşan bir düşünce ikliminde, üstelik Türkiyatın Türkçülükle eşitlenerek değersizleştirildiği bir ortamda, bu dizgenin çok da çalışılmadığını belirtmeye çalışıyoruz. Örneğin Osman Karatay, Togan'ın Hint-Avrupa dil ailesine koşut olarak icat edilmiş bir "Altay (hatta Ural-Altay) dil birliği" çerçevesinde düşündüğünü iddia ederek Togan'daki malzemeyi bir dizge etrafında şekillendirmeye çalışır. Bu iddia, eleştirilecek noktaları olmasına rağmen, en azından Togan'a sistematik olarak bakılacak bir nokta sunar. Bkz., Osman Karatay, "Moğolların Türklüğü Meselesi", *Zeki Velidi Togan: İlmi Hayatı, Eserleri, Siyasi Faaliyetleri, Hatıralar*, der. Serkan Acar, (Akçağ, Ankara: 2017), s. 59. Gerçekten de Togan, *her ne kadar göçebeliği tam olarak kabul etmese de ve Orta Asya'da yerleşik bir düzene sahip Türkler bulunduğunu kabul etse de*, Altay kuramını benimsemesinin mantıki sonucu olarak, ayrı bir incelemeye konu olacak derecede, *Aryanları daha medeni, Altaylıları da daha siyasi* sayan bir bakış açısına sahiptir ve bu Türkiyatının bir bileşenidir.

32 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 255; italik eklendi.

Bu açıdan Togan'da asıl sıkıntının, Selçuklu'nun, hem kendilerine bir yabğu ilan etme hakları ve iktidarları olup olmadığı hem de böyle bir hak ya da iktidar varsa, neden bunun "her kabilenin kuşu"yla simgeleştirilen bir unvanı taşımadığı noktasında ortaya çıkması gerekir. Başka bir ifadeyle, "her kabilenin kuşu"nun hakimiyet unvanı taşıdığını iddia eder görünen Togan'ın, Tuğrul'un ya da Çağrı'nın önce kuş adı ve dolayısıyla kuşbeyi olmalarından kalkarak, hakimiyet iddialarını ona göre tayin ve tasnif etmesi beklenmeli değil midir? Oysa Oğuzlara ve özelde de Selçuklu'ya dair tarihyazımında üstesinden hâlâ gelinememiş bir sorunu işaret eden bu sorunlar şimdilik bir yana, Togan Selçukluların Oğuz ananesine dayalı olarak da olsa kendi başlarına yabğu tayin etmelerini, "yabğularının bütün Oğuzların yabğusu olmak davasında" bulunması açısından sıkıntı yarattığını iddia eder. Bu sıkıntıya işaret etmek için, başka bir hakimiyet unvanını da yardıma çağırır: "Her 'yabğu' muhakkak ki bir 'hakan'a tâbi sayılacak"tır; bu durumda "Selçuk ve oğulları, Hazar Oğuzlarından ve Hazar hakanından ve Cend'de aralarında birini yabğu tayin ettikten sonra kendilerini Karahanlılara tâbi addetmiş olsalar gerektir". Çünkü tıpkı Hazarlarda olduğu gibi, Hakaniler de denilen Karahanlılar, hakanlık olarak tasavvur edilir. Hakanlık da "hâkim sülale Açenaoğulları"nın hakkıdır.[33] Yani, aslında aslının ne olduğuna dair sarih bir bilgi olmayan, hatta ağırlıklı olarak Türklere yabancı bir unsur olarak kabul edilen, nedense Türkiye'de milliyetçi bir şevkle neredeyse Türklerin yaratılışlarının kökenine yerleştirilerek simgeleştirilen Asena, aynı zamanda Selçukoğullarının hükümranlık iddia etmelerinin gayri meşru olduğu; hükümranlığının sadece Asena soyundan gelenlere mahsus olduğu bir telakkiye konu edinilir. Selçuklu, Asena'dan olmadığı için Asena'dan olan hakan veya kağan ona ne görev verdiyse onunla yetinmek ya da bir hakana veya kağana tabi olmak zorundadır. Aksi görev aşımı olur.

Oysa Selçuklu tarihyazımında Togan'da da görülen böyle bir tabiyetin gerçekleşip gerçekleşmediğine dair sorular ve sorunlar bir yana, kendi aralarından birisini, Selçuk'un oğullarından Arslan'ı, sonra da Musa'yı yabğu seçmeleri[34] ve Oğuz ananelerine dayansalar da, Hazarlara da, Karahanlılara da tam tâbi olmadan, hatta onların örneğin Samanilerle ihtilaflarını kullanarak, tabiri caizse, bağımsızlık ilan etmeleri, asıl düğüm noktasını oluşturur.[35] Başka bir ifadeyle, Selçuklular kendi kendilerine ilan ettikleri *yabğularını neredeyse hakanla eşdeğer tutmaya kalmış*, bu konuda "serbest" davranmıştır.[36] En azından bir süreliğine.

33 Örneğin bkz., Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 81.

34 Yabğuluğun seyrini de gözeterek Selçuk ve oğullarına dair derli toplu bir araştırma için bkz., İbrahim Kafesoğlu, "Selçuk'un Oğulları ve Torunları", *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar*, (Ötüken, İstanbul: 2019), s. 237-249.

35 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 255-256.

36 Bu ifade Mehmet Altay Köymen'indir. Bkz., Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Cilt 1: Kuruluş Devri*, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 2000), s. 12, not. 3.

Burada sorun, *tuğrul* unvanının öyle kabilenin kuşu gibi bir simgeyi işaret etmemesi, üstelik Selçukluların "menşe itibariyle asilzadelerden olmayıp avamdan birinin nesli"[37] olması, yani kendi başlarına hareket edemeyecek bir konumda bulunmaları, belki de zaten bir yabğuya ve onun tâbi olduğu bir hakana zaten bağlı olmaları gerektiğidir.[38] Bu bakımdan Togan, şahıs ismi değil, unvan olduğunu söylediği

Ahmet Bican Ercilasun ise, "1042 yılında Toğrul Bey'in Abbasi halifesi Kaim'e gönderdiği elçisinin, Toğrul Bey'in ağzından 'Ben ise hür insanların evladıyım ve Hün'lerin kral hanedanına mensubun'" dediğini aktarır. Bkz., Ahmet Bican Ercilasun, *Nehir Destan Oğuzname (Oğuz Bitig)*. (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2019), s. 99. Lakin Oğuzname'de Hunlara dair bir katman bulunduğunu ve Hun hanlarına ait bu katmanın Kayı soyunu işaret ettiğini, Tuğrul Bey'in de kendisini Hunlara ait "hür" bir yönetici olduğunu göstermek için pasajı aktaran Ercilasun'un bu sözü naklettiği *Abu'l Farac Tarihi*'nde sözün öncesinde, Tuğrul Bey'in "Ben arap saltanatının başında bulunan zatın vekiliyim (yahut bendesiyim). Hâkim olduğum bütün ülkelerde Halifenin adını ilan ettim. Ahaliyi, seleflerim olan Mahmud ve Mes'ud'un valilerinin zulmundan kurtardım. Ben de herhangi suretle seleflerimin madunu değilim. Onlar da Halifenin birtakım ülkeleri idare eden köleleri idiler" dediği de belirtilir. Yani Ercilasun her nedense ibareyi tam aktarmamıştır. Bkz., Gregory Abu'l Farac, *Abu'l Farac Tarihi, cilt I*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 1945), s. 299.

37 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 255.

38 Tarihsel anlatılarda bu sorun, Selçuk'un babası Dukak etrafında gelişen, sonra Selçuk'la tekrarlanan Oğuz Yabğuluğu (veya gerçekten varsa böyle bir devlet, Oğuz Yabğu Devleti) etrafında kurulur. Kendisinin kime tabi olduğu konusunda çeşitli varsayımların ileri sürüldüğü böyle bir örgütlenme olup olmadığı bir yana, onun bakanlığı kimin temsil ettiğine dair üzerinde uzlaşılmış bir görüş de yoktur. Bu konuya tarihsel anlatılardaki haliyle değil kavramsal düzeyden bakıldığında, yabğuluğun Göktürkler'den sonra Hazarlara bağlı olması gerektiğine dair zımni bir kabul var görünür. Ancak tarihsel anlatılar sözkonusu olduğunda Dukak, Selçuk ve Selçuklu açısından Oğuzlar ile Hazarlar arasındaki ilişkinin niteliği dağılmaya başlar. Hazarlar ile Oğuzların aralarının pek de iyi olmadığı hatırlanır ve Dukak'ın Hazarların Türk iline yapacağı bir saldırıya yabğuluğun desteğine karşı çıktığı için bu çok da sıkı olmayan örgütlenmeden koptuğu ileri sürülür. İslâm kaynakları ise Dukak'ın İslâm iline yapılması düşünülen bir saldırıya karşı çıktığı için oluşumdan koptuğunu ileri sürer. Üstelik Hazarların Abbasiler'in Hazar'ın Batısından sonradan Ruslaşacak alanlara akınlarını durdurmak gibi bir tarihsel anlatı da olduğu düşünüldüğünde, sadece Oğuzlar ve Selçuklu etrafında kurulan bir ilişki çerçevesinde meselenin anlaşılmaya çalışılmasının sıkıntısı da bariz hale gelir ve meseleye Bizans'ın dahlinin de gözönüne alınması gereği ortaya çıkar. Bu çerçevede kısa değinilirle de olsa ve kimi Osman Turan, İbrahim Kafesoğlu, Altay Köymen gibi kaynaklarda öne sürülen çeşitli varsayımlara değinerek de geçse, meseleye daha geniş bir çerçeveden bakan bir anlatı için bkz., Osman Karatay, "Hazar'ın Yıkılışında Oğuz Dahli" ve Selçuk Bey ve Hazarlar: Kim Kime Ne yaptı?", *İlk Oğuzlar* içinde, s. 145-171 ve 172-183. Karatay, burada özellikle Oğuzların Hazarlar'ın yıkılışına katkıları konusunda Peter B. Golden'ı takip eder. Togan ise, Oğuzların yabğusunun Hazar hakanının naibi olduğunu varsayan bir

tuğrul'un unvanlar hiyerarşisindeki yerini de verecek bir şekilde bir sıralama yapar: önde illa ki bir hakana tabi olması gereken yabğu vardır, sonra inal gelir; tuğrul, yani "sübaşı" ondan sonradır. Oysa Tuğrul Beğ, Çağrı Bey ile birlikte, Selçuklu'nun kurucusu olarak anılacak; bir hakana tâbi olması gereken kendi kendilerine atadıkları yabğuluğun bile önüne geçerek, bir subaşı kendisini lider ilan edecektir. Hem de asilzadelerden değil, avamdan bir nesilden gelmesine rağmen. Burada, denebilirse, Togan açısından bir silsile kırılmıştır. Selçuklu idare ve riyaset zincirini değiştirmiştir. Buna, Togan'dan yola çıkarak ve kuştan bakarak, burada *yabğu-subaşı gerilimi* diyeceğiz. Bu gerilimin *Oğuz içre* bir gerilim olduğunu belirtmek ise diğer analitik gerilimlerle ilişkisini tespit etme anlamında önemlidir.

Ancak bizi, kuş bir yana, "hakan"ın ve "yabğu"nun ne anlama geldiğini ve neden diğerlerinden önde olduğunu ayrıca araştırmaya sevkedecek derecede net bir sıralama sunan bu "eski Oğuz idare teşkilatı" yapısı, başka bir yerde, bu kez daha başka bir idare, riyaset ve örgütlenme mantığı açısından sorun olarak sunulur:

> Türkmenlerce 'beğ'lerin yaşça büyüğü 'yabğu' oluyordu; onlarca milletin hakiki reisi ancak yabğu idi. Arslan'dan sonra Yusuf, sonra Musa Türkmenlerce yabğu tanındı. Çağrı Bey Davut ancak 'subaşı' idi ... *Tuğrul Bey ise Türkmenlerce şüphe yok ki ancak 'kuşbeği' idi*; hayatının sonuna kadar o *bu lakabı taşıdığı halde İslâm memleketlerinin idare usulüne istinaden kendisini 'sultan' ilan etti* ve riyasetini İslâm usulünce 'hutbe' ve 'sikke' ve nihayette halifenin menşuru vasıtasıyla Müslüman tebaya tanıttı ve o nispetle *Türkmenlerce bir 'mütegalibe' kesildi*. O daha 1051 senesinde, yani henüz Bağdat'ı nüfuz ve idaresi altına almadan önce 'büyük yabğu' (*yanğu-i kelan*) unvanını taşıyan Musa Yabğu ile harp etti ve onu Sistan'a firara mecbur etti. Alp Arslan ise *'yabğu' lakabını lağv* ve Musa Yabğu'yu azlettiğini ilan etti.[39]

Burada yabğunun üstte hakanın olduğu bir silsile içine yerleştirilmekten ziyade belki de bir hakanın riyasetinde bir tür aksakallı biçiminde sunumu bir yana, neredeyse hakana denk başka bir hakimiyet telakkisinin ortaya çıkışı sorunsallaştırılır. (Nüanslardaki incelikler bir yana Togan'da genel anlamıyla Türkmenler denince kastedilen kesim

görüşe sahiptir. Bkz., Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 253: "Selçuk ve babası Dukak zamanında, Oğuzların yabğusu, aynı zamanda Hazar hakanının naibi (melik) olmuştur". Bu çerçevede Selçuklu'nun Oğuz yabğuluğundan ayrıldıktan sonra Karahanlılar'a (Hakaniler'e) bağlanmaları gerektiğine dair zımni bir kabulü de var görünmektedir. Oğuz Yabğu Devleti görüşü için ise, Oğuz yabğuluğunun "kağanlık makamı için iddiada" bulunmadığını ileri süren Golden'in anlatısına bkz., Golden, "Oğuzların Göçleri", s. 85-97. Ayrıca bkz., Agacanov, *Oğuzlar*, s. 181-249. Bu devletin bütün yapısının İbn Fadlan'ın seyahatnamesinde geçen ve yabğunun da dahil olduğu birkaç unvana dayalı olarak inşa edilmesi ise ilginçtir. Bkz., Ramazan Şeşen, *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*, (Yeditepe, İstanbul: 2021), s. 16 (Türkçe çeviri) ve 19 (Arapça metin): "Oğuz Türklerinin hükümdarına [melikine] Yabgu denir. Bu, hükümdarın [melikin] unvanıdır" ve "و ملك الترك الغزية يقال له: يبغو. و هو اسم الامير".

39 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 268-269; italik eklendi.

olan[40]) *Oğuz idari örgütlenme mantığından ve ananelerinden sapılmış, İslâm memleketlerinin idare usulü benimsenmiş*, "sultan"lık ilan edilmiş ve bu da Türkmenler tarafından hoş karşılanmamış, Selçuklular onlarca "mütegalibe" addedilmiştir. Dolayısıyla Togan, *yabğu-subaşı arasındaki ilk gerilime, hakan-sultan arasındaki ikinci bir gerilim daha* ekler: Hakanın altındaki bir yabgunun altında olması gereken bir subaşı ve kuşbeyi nasıl olur da başımıza "sultan" kesilir?

Elbette bir yanıyla hakanlık üzerinden eskiye ve diğer yanıyla da sultanlık üzerinden yeniye doğru gelişen bir hattı kat eden bu tasniflerin, tarihsel açıklamaları etkileyen, örneğin en azından bazılarında, eski ananelerin Moğolların İslâm topraklarını işgaliyle yeniden hatırlandığını, özellikle İlhanlılar'ın bu hatırlamada büyük pay sahibi olduğunu ve bunun üzerinden eskiye irca eden Osmanlı'nın Moğol hatırlatıcılığıyla kendilerine yeniden nizam verdiğini ileri süren bir boyutu vardır; üstelik ilk gerilim için daha Selçuk'un babası zamanında yabğu ile yaşanan çekişmeler ve Selçuklu'nun atalarının bu nedenle göç etmek zorunda kalmalarına dair tarihsel anlatılar da bu *analitik gerilimlere* tarihsel altyapı sağlar; ancak burada tarihsel gelişmelerden ziyade tarihyazımına damgasını vuran örgütlenme tarzlarıyla ve hakimiyet telakkileriyle ilgilendiğimizden, bizim için dikkate alınması gereken husus, önce hakanın bile önüne geçerek, ancak "eski Oğuz idare teşkilatını muhafaza" ederek yapılan yabğuluk ilanının, sonra da yabğuluğu bile lağveden ve Oğuz ananelerini yıkan bir sultanlık ilanının Togan tarafından Selçukluların bir kütle olarak Türklere mahsus hakimiyet anlayışında getirdiği bir değişiklik olarak sunulmasıdır.

40 Kime "Türkmen" dendiği konusunda Togan çeşitlik tasvirler yapar. Kimi zaman bütün Oğuzları işaret edecek bir anlamda kullanılan ifade, kimi zaman da yerleşik-göçebe gerilimi içinde takdim edilir. Ancak Togan, Oğuz ile Tükmen arasındaki farkın, Selçuklular döneminde ortaya çıktığı hususunda nettir: "'Oğuz' ve 'Türkmen' farkının, yani Oğuzların bu iki zümreye inkısamı keyfiyetinin daha Selçuklular zamanında mevcut olduğu" ona göre kesindir. Bu anlamda "'Türkmen' tabiri daha ziyade, medeni kavimlere komşu olarak oturan ve kısmen ziraatle de meşgul olan yarı yerleşik Oğuzlar ile Karluk ve Halaclara itlak olunmuş"tur ve dolayısıyla "Oğuzlar Türkmenlere ...'yatak' [yatık; yerleşik] nazarıyla bakmış olsalar" gerektir. Bu anlamda "Türkmenlere 'Oğuz' denilmiş fakat hakiki göçebe Oğuzlara 'Türkmen' denilmemiştir". Buna rağmen daha sonra yaygınlaşmaya başlayan "Türk" ismi, "Türkmen"e nazaran daha medeni olanı işaret etmiş; Türkmen de göçebeyi işaret eder hale gelmiştir. Bu durum Togan'ın Oğuzların daha İslâm dünyasıyla tanışmadan önce kentleri bulunduğunu iddia ettiğini gözönüne alırsak iyice karışık hale gelir. Dolayısıyla Togan'ın Selçuklu ile Türkmenler arasında başladığını iddia ettiği gerilim, en azından adlandırma ve yerleşik-göçebe tasnifi düzeyinde çok da sağlam değildir ve amaca matuf olarak kullanılmayı kolaylaştıran bir tarafı vardır; analitik değildir. Yine de bu durumun hakimiyet telakkilerinin de analitik olmaktan ziyade hayli betimleyici ve yapılan ilk tasnifin sürekliliğine bel bağlayıcı bir hususiyet arzetmesiyle de bir alakası olduğu söylenebilir. Öte yandan, Togan'ın Selçuklu'ya tepkiye "Türkmencilik" adını vermesi kendi başına ilginç bir husus olarak not edilmelidir. Bkz., Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 271-274.

Öyleyse bir yandan yabgu-subaşı gerilimini ve diğer yandan da hakan-sultan gerilimini izah edebilecek bir tarihsellik ve bu tarihselliği yansıtabilecek tarihyazımsal bir inşa var mıdır? Varsa gerilim aslında ne anlama gelir? Üstelik bozkır tarihyazımı açısından bu gerilimler neyi işaret eder? Bir yandan kuşlar üzerinden, diğer yandan hakan ya da sultan gibi unvanlar üzerinden gelişen hakimiyet telakkisi nasıl telif edilebilir? İster Göğün oğlu, isterse de Göğün kutu olmak sayesinde edinilen başka bir telakki, bu tasvirde nereye oturur? Kuşlar ya da unvanlara bakıldığında, Tengri bir kaldıraç olarak sonradan icat edilmiş olabilir mi?

II

Togan'da bozkır tarihyazımının zorlayıcılığı altında kendisini pek belli etmeyen, ancak biraz altını kazıyınca bozkır tarihyazımının kabullerinin dışına taşan başka bir gerilim vardır. Üzerinde şaşırtıcı derecede zengin bir literatür bulunan kuş sembolizmine dayalı meseleyi[41], ayrıca bu meselenin Umay'dan Huma'ya uzanan kavramsal tahlilini[42] bir kenara koyacak olursak, bu gerilim, öncelikle anayurtla ilgilidir. Togan da bir anayurt tayinine girişir. "Bence Türk'ün anavatanı, Tiyanşan'ın batı ve kuzey yamaçları ile Aral gölü mıntıkasıdır".[43] Ancak bu anayurt, sabit kalmaz, aksine ikiye bölünür. Birisi belirli bir yerinden edilmeden sonraki anayurt, diğeri de yerinden edinilmeden önce var olan anayurt. Bu anlatıda *Türk, sanki bir şekilde Doğu'ya itilmiş bir kolun genel adı gibidir* ("Türk", "Altaylıların daha bidayette yarı göçebe olarak yaşayan demirci ve kâhin bir zümresidir").[44] Bozkır tarihyazımı da bütün Türklerin *etnos*'a (ya da kandaşlığa) dayalı bütün kökenini bu Doğu'ya itilmiş yerde arayacaktır. Yani, bu daha Doğu'ya itilmiş kol, sanki bürün genel Türk tarihini ondan ibaretmiş gibi değerlendirilecektir. Oysa "Türk", sadece bir kolun adıdır. Çünkü Togan, bozkır tarihyazımının önkabüllerini yerinden eden bir şekilde, göçebelik anlayışını en azından kısmen benimseyen bir bakış açısını haizdir: "Türk" göçebedir, ancak onun ceddi evvelden öyle olmayabilir ("Türklerin tarihte münhasıran göçebe oldukları hakkındaki mütalaalar ... çürük"tür[45]).

41 Bu konuda kaynaklarıyla birlikte Emel Esin'in makalelerine bakılabilir: Emel Esin, "Kuşçı: Türk Sanatında Atlı Doğancı İkonografisi", "Tuğrıl ve Karakuş" ve "Tuğrıl ve Sungur: Türklere Ait İki Kuş Ongunu", *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler* içinde, s. 169-202, 203-228 ve 229-256.

42 Bu bağlantıyı en iyi bir biçimde Ümit Hassan kurar: Hassan, *Osmanlı*, "Uc, Umay, Huma, Tuğra" bölümü, s. 29-42.

43 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 19.

44 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 64. Ancak Togan "İskender'in zamanında Türkistan'ı idare eden hâkim kavmin Türk olduğundan" da bahseder. Buradaki Türk genel adlandırma mıdır, yoksa Doğu'ya giden kol mudur, muğlaktır. Bkz., Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş: Haşiyeler ve İzahlar*, s. 582.

45 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 38.

Togan'ın bu konudaki görüşleri dağınıktır, ancak bu dağınıklığı yeniden inşaya giriştiğimizde bir silüet de ortaya çıkar: *Aslında göçebeleşmiş Türk kolu ile yerleşikliğini devam ettiren Oğuz kolu, farklı tarihlere aittir.* Yine de ayrımı (ön)tarihsel bir zemine oturtabilmemizi sağlayan belli başlı doneleri de sunar:

> İskender'in seferleri ile ilgili gösterilen rivayetlerde Çu havzasında yaşayan 23 Türk veya 22 kabile 'Türkmen'in, topraklarına (hakikatte ziraat sayesinde) bağlı olduklarından dolayı, yabancı hakimiyetini kabul ederek yerlerinde kaldıkları, diğer kardeşlerin burasını terk ederek Çin (yahut Tağ) taraflarına gittikleri halde, bu Türkmenlerin onlara mutabakat etmedikleri söylenmiştir. Umumiyetle bu Arap İskender kıssalarında "şehir Türkleri" (*Turk el-mudun*) ile "bozkır Türkleri" (*Turk el-babarî*) birbirinden ayırt edilmiştir.[46]

Nedense ne yurtdışındaki Şarkiyatçı bağları olabildiğince haiz Türkiyatta ne de ülkemizde bu Şarkiyatçı Türkiyata dayalı olarak gelişen Türkiyatta aşikâr bir biçimde dile getirilmeyen, herhalde bozkır tarihyazımını yerinden edeceği için aşağıda göreceğimiz üzere dile getirenler olsa da bunun ancak dolaylı bir biçimde ve biraz da utangaççça yapılabildiği bu bölünme, Togan'ın herhalde Kaşgarlı gibi kaynaklardan da edindiği bir bölünmedir. Örneğin bu konuda Ahmet Bican Ercilasun ilginç bir varsayım ortaya atar. Kaşgari'da Oğuzların niye Türkmen diye anıldığını ele alan ve Togan gibi nadir isimler dışında şimdiye kadar pek üzerinde durulmamış, kendisinin "Şu destanı" adını verdiği bir destanı işaret eden Ercilasun, "Zülkarneyn"in "Semerkand'ı geçerek Türk ülkelerine" yöneldiği bir zamanı anlatan bu destanda, "Şu" adlı Türk hükümdarının Zülkarneyn'in ordusu karşısında alelacele halkıyla "doğuya doğru" çekilişi sırasında hazırlık yapamayarak "aileleri" de dahil "22 kişi"nin geride kaldığının anlatıldığını belirtir. Kaşgari, bu kişilerin Oğuzların damgalarıyla birlikte 22 boyu olarak andığı kişiler olduğunu ve Zülkarneyn'in onları ve damgalarını görünce onlara "Türkmanend" dediğini, bunun "Türke benziyorlar" anlamına geldiğini aktarır. Sonra "Onlar aslında 24 boydur. Fakat iki Halaç boyu, bazı hususlarda onlardan ayrılır ve dolayısıyla onlardan sayılmazlar" diye ekler. Ercilasun Kaşgarlı'daki bu destana dayanarak bazı çıkarımlarda bulunur: "Şu'ya katılmayan ve kalan 22 aile, sonradan 22 Oğuz boyunu, kendilerine katılan 2 Halaç ailesiyle beraber 24 Oğuz boyunu oluşturmuşlardır"; "Doğuya çekilme konusunda Şu ile Oğuz boyları arasında ihtilaf çıkmıştır. Oğuzlar Doğuya çekilme fikrine itiraz etmişlerdir"; "destandan çıkan en önemli sonuç, İskender çağında, yani M. Ö. 330'larda Oğuzların mevcudiyetidir".[47]

46 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 42-43.

47 Bkz., Ahmet Bican Ercilasun, "Şu Destanı Hakkında", *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, der. Saim Sakaoğlu ve Ali Duymaz, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2016), s. 83-87. Kaşgarlı'daki "Şu Destanı" için bkz., Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 519-520.

Ercilasun'un fikrinde ısrarlı olmadığı için mi, yoksa başka bir nedenle mi daha sonraki Oğuznamelere dair kitabına almadığı bu makalesinin konu edindiği bölünme, sadece (eğer İskender'in fetihlerini öyle adlandırmak mümkünse) "Aryanlar"ın tazyikiyle yaşanan bir bölünme olarak kalmaz. Gerçi Aryan istilası neticesinde göç edenler geri döner ("Eski Türk 'Şu' rivayetine göre, ilk Aryan istilası ve baskısı sonucu doğuya çekilmiş olan Türk kabileleri az sonra geri dönüp gelen hükümdar 'Şu' (yani bu isimdeki sülale) idaresinde Çu havzasında eski hakimiyetlerini yeniden kurmuşlardır"[48]); ancak "Türk" ile "amcazadesi "Oğuz" hakimiyet kavgasına da tutuşur.[49] Her ne kadar Togan efsanelere göre kavganın nedenini, "dünyaya hakimiyet tılsımı olan *yede* [taşının] hakiki sahibi 'Türk'" iken, onu çalarak "hakimiyet davasına kalkışan" Oğuz arasındaki çekişmeye bağlasa da, öyle görünüyor ki mesele sadece (tılsımlı da olsa) bir taş üzerinde yaşanan bir çekişme olarak görülmez. Literatürde çokça tartışılan *yede* taşı, sanki hakimiyetin daha baştan nasıl teşkil edildiği gösteren bir simge gibidir ve "Türk" ile "Oğuz" ("Türkmen") arasında bir bölünmeyi işaret eder.

Bir yanda *Turk el-mudun* ile diğer yanda *Turk el-babari* arasında yaşanan bu bölünmenin hakimiyete yansıması, yine dağınık bir tablo arz eder. Ancak Aryanların baskısı sonucu Doğu'ya çekilen, ama "az sonra" geri gelen "Türk" ve sülalesi "Şu", geri gelmeden önce Çin'de yaklaşık yüzyıllık bir hakimiyet de kuran "Zhou"lar olarak adlandırılır. "Çin'e Türkistan'dan gelen", "MÖ 116-247 senesinde Çin'i idare eden" ve "İlk Türk hükümdarlarından 'Şu'nun, memleketine batıdan Aryaniler tarafından yapılan tazyik neticesinde, doğuya hicret" etmiş olan bu kavim, "Çin'e yeni bir idare sistemi ve yeni akideler" de getirmiştir: "Daha önce Çin'de, dünyayı idare eden büyük ilah 'Shangdi kültü' hâkim iken, Zhoular [yani, Şular] onu ortadan kaldırıp natüralizm ve kahramanlar kültünü yerleştirmişlerdir". "Kahramanlar kültü" derken ne kastedildiği aşağı yukarı literatürden anlaşılabilir, ancak "naturalizm" nedir, çok anlaşılmadığından muhtemelen Togan'ın külliyatında "animizm"le bağlantılı olarak ayrıca incelenmesi gereken bir tabirdir; ancak bunun Kafesoğlu'nun çelişik bir biçimde Hunlara ait olmayan, ancak Çin'e de bozkır göçebeleri tarafından getirilen bir inanç olarak gördüğü Gök'ün oğlu inancı gibi bir inanç olmadığı da aşikardır. Çünkü Togan neyin getirildiğini aşikâr bir biçimde ifade eder: "Herhalde Zhou'lar zamanında, birisi sihirbazlık, diğeri din umdesini temsil etmek üzere, Türklerin çifte krallık usulünün hâkim bulunduğu malumdur; bunlardan *sihirbazlığı temsil eden kralın, Shang'lılardan kaldığı kabul olunmaktadır*".[50]

48 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 49.

49 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 41.

50 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 23; italik eklendi.

Anlaşılacağı üzere, İskender'in istilası zamanında Çu havzasından Doğu'ya doğru göç etmek zorunda kalan, eski yerlerine geri gelmeden önce yüzyıl kadar Çin'e hâkim olan Şu'lar (Zhou'lar) ya da "Türk" kolu, sadece Çin'e "natüralizm ve kahramanlar kültü" armağan etmekle kalmamışlar, onlardan da krallığı (ya da hanlığı veya kağanlığı) çiftleştiren bir sistemin bir ucunu, "sihirbaz kral" ucunu devralmışlardır. Daha ilginci, *yede* taşı üzerinden "Türk" (Şu veya Zhou) ile "Oğuz" arasında yaşanan hakimiyet kavgasının daha net bir tanımının da bu tür bir krallıkla bağlantılı olarak açıklanmasıdır. Bu açıklama ise, Türklere dair birisi MS. 386-534 arasında hâkim olan Çin hanedanlığına ait taribler üzerinden gelen "Çin-Göktürk rivayeti" ve diğeri de Selçuklular adına yazılan anonim bir tarih kitabına dayalı olarak "İran-Hazar rivayeti" adını verdiği iki farklı versiyona dayanarak yapılır:

> Her iki rivayet, Türklerin Çinlilerle temasından, Türkün dört oğlundan (yani esas 4 kabileden) ve Çin tarafından gelen diğer 10 cedden babseder. İran - Hazar rivayeti, ayrıca, Isık-Göl civarında yaşayan ve devletin meşru hükümdarı olan "Türk" ile Ceyhun'da (yani Aral tarafında) yaşayan amcazadesi "Guz" (yani Oğuz) arasında "yede taşı" yani milletler üzerinde hâkimiyeti temin eden tılsımlı bir taş yüzünden uzun muharebeler cereyan etmiş olduğundan, Türk'e, Çin tarafından gönderilen 10 "kam" (şaman), yani Batı Göktürklerinin "On ok" kabilelerinin ilim sahibi olan cedleri geldikten sonra bu hâkimiyet sırrı tekrar Türkün elinde kaldığından bahsediliyor.[51]

Böylece dört oğlundan birisi "kuşa munkalip" olan[52] ve Çin'den gelen, ancak "Göktürklerin On Ok kabilesinin cedleri olarak kabul edilmek icap eden on *kam*"ın[53] da kendisine eşlik ettiği "Türk" ile "Oğuz" arasında bir hakimiyet ilişkisi kurulur. Buradaki "Oğuz", Aryanların tazyiki neticesinde bazıları göç etmek durumunda kalırken yerinde kalan kabileler midir, yoksa başka bir grup mudur, belli değildir; ancak Togan, "Çin'den gelen on kamın Türk'ün memleketine daha mütekamil bilgi getirdiği"ni düşünür. Öyleyse bu *on kam*'dan müteşekkil kamlık nedir?

Togan kimi zaman onu "şaman" olarak da karşılar. Ancak Togan'da *"kam" (veya şaman) keşfedilmiş şamanizmden de icat edilmiş şamanizmden de farklıdır.* İlginç bir biçimde Grek şamanlığı meselesinde adı geçen Aristeas'ın Herodotos'tan günümüze ulaşan bir rivayetine de yer veren Togan, (Batılılarca İrani addedilen, ancak Türk tarihçileri tarafından Turani kabul edilen) İskitlere dair bu rivayetlerde İskitlerin en ucunda, kendisine göre "Orta Tiyanşan"da yaşayan, Herodotos'un Argipeialar adını verdiği,

51 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 28-29.

52 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş: Haşiyeler ve İzahlar*, s. 573. Togan bunun hangi "kuş" olduğunu belirtmediği gibi, daha ayrıntılı bilgi de vermediğinden Selçuklu'daki "kuş"la herhangi bir alaka kurulup kurulamayacağını bilemeyiz.

53 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş: Haşiyeler ve İzahlar*, s. 567.

ancak Togan'ın "tarihte ilk Türk devleti"ni kurduklarını iddia ettiği Argippaylar ya da Argimpaylar dediği bir grubun reislerine "tüyün" dendiğini belirtir. Herodotos'un *Tarih*'inden naklen[54] bu kavmin "saçlarını traş eden ve silahsız, yani ağaç [tahta] kılıçlı" olan reislerinin bu unvanı, ona göre, "Şamani 'kamlar'"ı işaret eder ve bu kavimde "tüyün" kelimesiyle ifade bulur: "Mahmud Kaşgari zamanında 'köy kahyası' manasına inen bu 'tüyün' kelimesi, Şaman-preter'lerinin 'kam'larının devlet reisliğini ifade ettikleri zamanlarda hükümdar ve vali manasını ifade ediyordu".[55] İfade karışıktır ve Togan'ın "kam"a eşit tuttuğu "Şaman-preterler"le neyi kastettiğini ancak tahmin edebiliriz. Togan'ın kitabının tahkikli neşrini gerçekleştiren İsenbike Togan, kelimeye dair "ileri gelen din görevlileri anlamında olmalı" diye bir not düşer; ancak onda, rahip olarak mı almamız gerektiğini tespit etmenin güç olduğu "ileri gelen din görevlisi"nden fazlası da vardır: Bu kavmin reisi, "tüyün" kelimesin verdiği anlama bakıldığında, aynı zamanda "hükümdar ve vali"dir. Yani *kam, hükümdardır*. Başka bir ilginçlik de bundan sonra gelir:

54 Herodotos bu kavmi şöyle tarif eder: "Bu sonuncu Skythlere kadar anlattığımız bütün bu ülke zengin bir ovadır, toprağı çürümüş örgensel maddelerden oluşmuştur. Ötesinde yer taşlık, kayalıktır. Bu taşlık bölgeyi geçince yüksek dağların eteğinde uzanan geniş bir alana çıkılır, burası *doğuştan kel* oldukları söylenen insanların oturdukları yerdir, *kadın erkek hepsi keldir*, burunları yassı, çeneleri fırlaktır; dilleri ayrıdır, Skythler gibi giyinirler, ağaçlardan topladıkları yemişlerle beslenirler. Yağ çıkardıkları ağaca fındık ağacı derler. Aşağı yukarı incir ağacı büyüklüğünde olur; bakla iriliğinde yemiş verir, çekirdekli bir yemiştir bu. Bu yemiş olgunlaşınca bez içinde ezip özünü süzerler, koyu ve siyah bir öz akar; bu akan sıvıya 'askhü' derler; zevkle içerler, sütle karıştırıp öyle de içerler; tortusu yapışkan bir macun kıvamında olur, bundan da çörekler yapıp saklarlar; zira bu ulusun sürüleri azdır, çünkü otlakları fakirdir. Her biri bir ağaç altında yatar; kış geldi mi ağacın çevresine, çadır gibi, beyaz yünden bir örtü gerilir; yazın örtüyü kaldırırlar. Bu halklara kimse zarar vermez, *kutsal sayılırlar;* savaş için silahları yoktur. Komşularında bir anlaşmazlık çıksa, *yargıcı olarak onlara başvurulur* ve eğer birisi, kendi yurdundan kaçıp onlara sığınsa, ona artık kimse dokunamaz. Bunlara, Argipeialar derler". Bkz., Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2012), s. 303; italik eklendi. Togan, Herodotos'un "askhü" dediği kelimeyi "asxu" diye yazar ve önce onun "saxu=sakız" olarak karşılar; ancak "asghu"dan "acı" anlamına gelebileceği ihtimalini de gözetir. Söz konusu ağaç "Ural ve Tiyanşan dağlarında bol bulunan 'balan' (prunus padus, yabani kiraz)" olabilir, onun meyvesi de "ekşi demek üzere aççı (acı)" olabilir. Bkz., Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 40 ve Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş: Haşiyeler ve İzahlar*, s. 587.

55 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 40.

> Bu kelimeye [tüyün kelimesine], Hazarlar ve diğer garp Türk kavimlerinde de tesadüf olunduğundan asla 'budist rahibi' demek değildi; sonradan budist rahipleri nüfuz peyda edip hükümet ve devlet işlerine karışınca bu isim onlara da tamim edilmiştir. Biri sırf sihirbazlık, diğeri dinî yani dinî-siyasî vazife gören çift krallığın, Çu'larda dahi bulunduğunu [hatırlayalım]. Sonradan 'hakan' sırf 'manevî', muavini olan *yuğruş* 'dünyevî' olmak üzere devam eden bu çift krallık sistemi, daha Argimpay'larda, sonra onların halefi olmak üzere ayni Ortatiyanşan'da yaşayan Göktürklerin ecdadında da câri olmuştur.[56]

"Argimpay'lar"da tek kişide var olan çift başlı yönetim, sonradan görev taksimine uğrayacak ve daha önce hem *kamlık* ve hem de *hanlık* icra eden bu görev, "Göktürklerin ecdadı"na gelince ayrışacaktır. Ama Togan, "Filhakika Göktürk hanları hakiki Şamanistlerdi" diye de bir not düşer. Ya çifte krallığın ne zaman ayrıştığı meçhuldür veya artık "kam" başka bir anlamı da havidir. Eğer Togan'ın "Eski 'Türk'ün yanına Çin'den gönderilen on 'kam'ın Isıkgöl mıntıkasına Çin bilgi ve sanatını getiren on kâhin olduğu"ndan bahsettiği yerde "kam"ı Kaşgari'deki gerçek anlamıyla, yani "kâhin" olarak kullandığını varsayarsak, anlam değişikliği "kam"da gerçekleşmiş gibidir. Önceden hükümdarlık yetkisini de haiz "kam" artık "kâhin" olacaktır.[57] Ancak iki husus da baki kalacaktır: Birincisi, *kam ile han bir zamanlar aynıdır* ve ikincisi, *"Oğuz"dan ayrı olan "Türk"te biri hanlık ve birisi de kamlık (sihirbazlık) olmak üzere çifte krallık mevcuttur.*

O zaman Togan'ın neden Selçuklu'nun bir hakimiyet zincirini kırdığını birisi yabgu-subaşı gerilimi ve diğeri de hakan-sultan gerilimi üzerinden ileri sürdüğünü bir

56 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 40.

57 Kaşgari'nin lügatinin çevirilerinde "kam"a "şaman" denmesi, akıl almaz bir müdahaledir. Kaşgari, "kam" karşılığı "kahin" der. Bu anlamda "kahin", Greklerde çokça geçen gaipten haber veren bir falcıyı veya Firavun'un yanındaki sihirbazları da işaret edebilir. Oysa örneğin Besim Atalay, Kaşgarlı'nın lügatindeki "kam"ı "kahin" yanında "şaman" diye de Türkçeleştirir ve böylelikle onu etnografik bir yaklaşıma tabi kılar. Buna delili ise, (kendisiyle aynı geleneği sürdüren Ahmet Caferoğlu yanında) Radloff'tur. Bkz., Besim Atalay, *Divanü Lügat-it-Türk Dizini*, (Türk Tarih Kurumu, Ankara: 1986), s. 257. Kaşgarlı'nın lugatinin Seçkin Erdi ile Serap Tugba Yurteser tarafından hazırlanan versiyonunda ise daha ilginç bir şeyle karşılaşırız: Kaşgarlı'da "kam" "şaman" diye karşılandığı gibi, Arapçada düz "kahin" anlamına gelen kelimeye bile köşeli parantez içinde "kam, şaman" karşılığı verilir: Örneğin "qam arwış arwadı" karşılığında "şaman [kam] büyü yaptı" denilir veya "yatlamak" karşılığında "Kahin [kam-şaman] yağmurun yağması ve bulutların gelmesi için kamladı" denilir. Metindeki bütün "kam" geçer yerlerde de aynı müdahale vardır. Bkz., Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügat-it-Türk*, çev. Seçkin Erdi ile Serap Tugba Yurteser, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2005), s. 153 ve 674. Bu konuda istisna, Ahmet B. Ercilasun ile Ziya Akkoyunlu tarafından hazırlanan nüshadır. Onlar "kam" karşılığı sadece" kahin"i kullanır. Bkz., Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugat'it-Türk*, s. 680. Doğrusu da budur: *Kaşgarlı'da kam, "kahin"dir; başka bir şey değil.*

bağlama yerleştirebiliriz. Togan, hakimiyetin "Oğuz"a değil, her hâlükârda yerleşik olarak kalmayarak göçebeliği tercih eden veya göçebeliğe mecbur kalan "Türk"e ait olduğunu düşünür. Gerçi Oğuz Han destanında anlatıldığı üzere "Oğuz"un içindeki boylarda hakimiyetin kime ait olacağının bir taksimi yapılmıştır ve gerçi "Orta Asya'da hakimiyetin" bir ara "Ogur-Oğuz zümresi"nin eline geçtiği de vaki olmuştur, lakin sanki ilki Togan'da ancak "Türk"ün hakanlığının veya kağanlığının hakimiyeti altında gerçekleşen alt bir taksim gibi durur ve ikincisi ise bir ara dönem olarak kalmış ve onarılmıştır:

> Daha milâdî 266'da şimdiki Moğolistan'da hâkimiyetin Siyanpilere geçmiş olmasını ben Ortaasya'da hâkimiyetin 'Oğuz-Ogur' zümresinden tekrar 'Şu-Türk' zümresine geçmesinin başlangıcı telâkki ediyorum. Fakat 550'lerde hâkimiyetin Göktürklere geçmesi *'Şu-Türk' zümresinin 'hakanlık' sisteminin bu kavmin ve Hazarların idaresinde tekrar ve tam olarak canlanması demek idi*. Bu devletin teşekkülü aynı zamanda *Türklerin Batı Türkistan'ı istirdat teşebbüslerinde yeni bir merhale* demek idi. Bu zaman *Orta Asya'da yerli medeniyetin*, Güney ve Doğu Asya Hind ve Çin medeniyetleri ile birleşerek *garp medeniyeti istilâsını* durduracağı pek tabiî görülebilirdi.[58]

Burada "yerli medeniyet" ile "garp medeniyeti istilası" derken kastedilenin ne olduğu meçhuldür veya akademik olarak değil, Togan'ın siyasal çabaları etrafında anlamlandırılabilir bir meselesidir; "garp medeniyeti istilası", belki Rusların bölgeyi işgalini veya birkaç asır sonra başlayacak Batılı sömürgeci işgalleri işaret ediyor olabilir. Ancak bizim için en dikkat çekici husus, Togan'ın Göktürklerle birlikte "hakanlık sistemi"nin *kurulmasın*dan değil, *yeniden canlanmasın*dan ve bu canlanmanın Selçuklu'nun zuhurunda Hazar'ın kuzeyine hâkim olan Hazarlar'la da devam etmesinden bahsetmesidir. Hatta "İlhanlılarda da eski Göktürk, Karahan ve Hazarlarda görülen çifte krallık sisteminin yaşamış" olduğuna değinir ve silsileye Göktürkler ve Hazarlar yanında, (kendilerine "Hakaniler" de denilen) Karahanlılar[59] ile İlhanlıları da ekler.[60] Muhtemelen kastı, çifte krallıktır. Çifte krallık da (Aryanların tazyikiy-

58 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 69.

59 Togan, Karahanlılara dair verdiği ders notlarında da "Hakanlılar"ın kendilerini tıpkı anne tarafından yürüyen bir soy çizgisiyle oluşan "kam"lardan teşkil olunan bir sınıf gibi, hakanların da belli bir sınıf oluşturduğunu belirtir ve ilginç bir ekleme yapar: "Hakanlılar da kendilerini [kamlar gibi] böyle apayrı ve hususi bir aile olarak görmüşlerdir. Kendilerinin hükümranlığı hukuki bir hak gibi idi ve Türk töresine bağlanmıştı". Sonra da bir tasnife gider: "Türklerde ... iki türlü hükümdar mevcut olmuştur. 1. Doğrudan doğruya kabilelerden çıkanlar ki, bunları[n] isimleri değişik değişiktir. 2. Kabilelerden ayrı olarak bir 'Hakan' sülalesinden çıkan hükümdarlar, ki daha çok Hakan veya Han diye anılmaktadırlar". Bkz., A. Zeki Velidi Togan, *Karahanlılar: 1966-1967 Ders Notları*, (Belirsiz, İstanbul: 1966), s. 5. Muhtemelen Togan'ın gözünde Selçuklu ilk sınıfa aittir.

60 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 423-424.

le göç eden Şular arasında çifte krallığın sihirbazlık ucunun Çin'deki gelenekleri yıkarken yıktıkları aynı gelenekten geldiğini, yani "sihirbazlığı temsil eden kralın, Shang'lılardan" kaldığını iddia ettiğini de akılda tutulmak kaydıyla) bidayette *han* ve *kam* birlikteliği olarak, akabinde "birisi sihirbazlık, diğeri din umdesini temsil etmek" üzere hakanlık üzerinden, son olarak da sadece temsil etmekle kalmayan bazen "şiddetle [meşru güç uygulayarak] idare eden hükümdar" olarak şekillenmiş bir sürekliliği haizdir.[61]

Bu tablonun bir özetini Togan bizzat kendisi yapar: "Göktürkler zamanında Türkler devletçilik itibarıyla ... ilerlemişlerdi. Gerçi Göktürkler ve Hazarlardaki devlet teşkilatı yine eski kâhin 'kam'ların Bozkurt (Açina) oğullarının teşkilatı idi". Başka bir ifadeyle, "Hazar ve Göktür hakanları ... eski demirci tarkanlar neslinden gelmiş"ti. Yine de eskisinden bir fark da ortaya çıkmıştır: "Göktürk hakanları artık eski cedleri gibi kabileler arasında sadece hakem olan demirci tarkanlar değildi; bunlar artık büyük devletler kuran ve bunları bazen şiddetle [siyasetle ve güç kullanarak] idare eden hükümdarlardı". İşte Selçuklu'nun Orta Asya hakimiyet telakkisinde, hem avamdan subaşılarken kendi aralarından bir yagbu seçmeleriyle, hem de bunu ilga ederek hakanlığa denk bir sultanlığa sıçramalarıyla bir değil iki kopuşu birden yaşatmalarının bir bağlamı burada ortaya çıkar:

> Fakat Göktürk ve Hazar memleketleri tam bir ademimerkeziyet ve feodal federasyonlar tarzında idare edilmişti ... Hakana tabi bu feodaller kendilerine tabi, ortasında yüksek suni tepelerde şatoları bulunan kasabaları, şehirleri yahut aşireti muhtar krallar gibi idare etmişlerdir ve her birinin ayrı lakap ve unvanı olmuştur. Mamafih Göktürk hükümdarları tarafından "buyruk", "tutuk", "tudun" gibi unvanlarla tayin olunan ayrı memurlar ve valiler tarafından idare olunan ülkeler de olmuştur, ki bunlar da mahalli idareler yanında merkezi temsil etmişlerdi ve yeni fetholunan yerleri bu gibi memurlar tarafından idare ettiriyorlardı.[62]

Muhtemelen İskender zamanında Aryanların tazyikiyle göç etmek yerine kalanlardan olan "Oğuz"un içinden bir kol olarak Selçuklu'nun neden hem merkeziyetçi hem de ademimerkeziyetçi bir hakimiyet zincirini kırdığını bu tablo anlatabilir, ancak Göktürkler'in o zaman *Tengri*'yle ilişkisi nedir? Sema'nın (veya Gök'ün) oğlu

61 İsenbike Togan, çifte krallığı, birisi "ruhaniyat" ve birisi de "siyaset" açısından ve "boy" ile "devlet" ilişkileri bağlamında izah eder. Temelde makalenin amacının gücü elde edenin hâkim olduğu ve güç ortadan kaybolduğunda hakimiyetin de bittiği şeklindeki Şarkiyatçı bir bakış açısına itiraz etmek olması da kayda değer bir husustur. Bkz., İsenbike Togan, "Türk Tarihinde Uzlaşmacı Tavır: Ruhaniyat-Siyaset ve Boy-Devlet İlişkileri", *Tarih ve Kurgu* içinde, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2022), s. 237-250.

62 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 75.

olup olmadıkları bir yana, *Tengri*'den "kut" almış yöneticiler olması, daha eskilerden gelen bir hakanlık (ve kamlık) bağıyla oluşan bir sülâle içinden gelmeleriyle nasıl uzlaştırılabilir? Eğer en eski zamanlardan beri oluşan bir *kam* ve *han* birlikteliğinden bir çifte krallık ortaya çıkmışsa,[63] *Tengri* burada nerede durur?

Açıkçası, kimi zaman "şaman" ve kimi zaman da "kâhin" olarak adlandırdığı, kimi zaman da belli bir "bilge"lik yüklediği "kam"ı Hint-Avrupalıların "rahip" anlamı vermekten kaçınarak kendilerinden uzak tutması gibi bir tutumu Togan da kısmen takınır. Onların "Budist rahip" olamayacağını söyler; aynı zamanda "kam" gibi davranan "tüyün"lerin adının Budist rahiplere de verilmesinin nedeni, onların "sonradan budist rahipleri nüfuz peyda edip hükümet ve devlet işlerine" karışması sebebiyledir. Ancak bu tutumun arkasında, Hint-Avrupalıların sadece "bilimsel" bir terim olarak kendi dillerine ait hissettiği "şaman" kelimesinin neden sadece Altaylılara ait olabileceğini ileri sürerken reddettikleri bir etimolojinin olması ilginçtir: Ona göre Budizm, "Orta Asya'nın Şamanizmi esasından türemiş bir dindi ve 'şaman' kelimesi de rahip manasında Sankristçe *çramna* [*şramana*] kelimesinin Pali forması olan 'şamana'dan gelerek bu 'Kam' dinine isim olmuştur".[64] Demek ki "kam", Togan'a göre, bozkıra kendine özgü bir hakimiyet telakkisi vermek yanında, dışarıya da etkide bulunarak Budizm gibi bir dinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ama ya *Tengri*? Bütün külliyatını bu anlamda taramak gerekebilir, ancak *Tengri* kelimesi *Umumi Türk Tarihine Giriş*'te ne kozmogonik ne de dinsel olarak yer alır, sadece "astronomik"tir ve Türkçe ile Babil dilleri arasındaki bağlantı konusunda örnek gösterilir.

Togan'a göre Orta Asya, "tarihten önceki devirlerde eski Ön Asya kültürünü Uzakdoğu'ya nakilde vasıta" olmuş, "Prototürkler" de "Asya'nın her iki üç köşesindeki ve Doğu Avrupa'daki medeni kavimlerle karşılıklı tesirleri doğuran uzun temaslarda bulunmuş"tur. *Tengri* kelimesi de bunun göstergelerinden birisidir ve "Babil astronomi"sinin tesirlerinin taşındığını işaret eder: "Sümerlerdeki *dingir* kelimesinin aslı, Moğollardaki *tenggeri* şeklinden anlaşıldığı gibi 'teng' 'eri', yani semanın sahibi demek"tir ve "sema manasındaki bu Türkçe *teng* kelimesi"nin de, "Zhoular ['Türk' de denilen 'Şular'] vasıtasıyla *tian* şeklinde Çin'e ulaşmış olması" mümkündür. Ancak burada "sema" sadece manevi bir anlamı işaret etmez, gökyüzündeki yıldızların astronomik hesaplanması ve ona dayalı takvimlerin oluşturulması işlevini de haizdir.[65]

63 Kafesoğlu, çift krallık meselesinin "Türk devlet anlayışı ve amme (kamu) hukuku bakımından tam gerçeği ifade" etmediği görüşünü ileri sürerken *Tengri*'yi hiç gündeme getirmez. Bkz., Kafesoğlu, *Türk Mülli Kültürü*, s. 263-267.

64 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 67.

65 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 27.

Dolayısıyla Togan'ın tarihöncesi bir zamanlarda *han* ve *kam*'ı birleştiren ve onu Göktürklere, hatta Selçuklu'daki kırılmaya rağmen Osmanlı'ya kadar değişip dönüşerek çifte krallık şeklinde yayan politik teolojisinde *Tengri* yer almaz. Elbette Togan, örneğin bugüne ulaşan Çin hanedan yıllıklarıyla ve Orhun kitabeleriyle *Tengri*'den "kut" alan hükümdarlar oldukları şeklinde bir tasavvura tabi tutulan Hunlar ile Göktürkleri ancak geçmişten, tarih öncesinden gelen ve demirci de olan bir sülalenin hakanlığına tabi bir hakimiyet telakkisine sahip siyasi teşekküller olarak tasavvur eder; lakin bozkır tarihyazımını yerinden eden bazı mütalaalara da sahip olduğunu gördüğümüz Togan'ın elinde mevcut malzemeyi derlemeci ve dağınık bir şekilde sunarken, geçmişten gelen (*kadim*) rivayetler ile Şarkiyatçılıkla başlayan bir tarihyazımının derlediği ve topladığı (*cedid*) varsayımları bir şekilde kaynaştırmaya çalıştığı da unutulmamalıdır. Ama *han* ile *kam*'ın bir zamanlar aynı olduğu varsayımı nereden gelmiş olabilir? Başka bir ifadeyle, bu birliktelik Aryan tazyikiyle göçebe "Türk" ile yerleşik "Oğuz" ayrışmadan önce her ikisi için de ortak mıydı, yoksa göçebe "Türk"ün (ya da Şu'ların) göç ettikleri yerlerden edindikleri bir inanç mıydı? Göç etmeye karar veren Şu'ların Ön Asya'daki bir gelenekten edindikleri, sonra da göç ettikleri yerlerde Çinlilere verdikleri, akabinde onlardan tekrar aldıkları *Tengri*, sadece astronomiye hasredilmiş olarak düşünülebilir mir? Demirci tarkanlar gibi *kadim* bir söylenceyi[66] *cedit* bir bakış açısıyla birleştirebilecek bir varsayım var mıdır? *Tengri* bu varsayımda nereye düşer?

66 Burada kadim bir söylence derken kastım, Eliadeci bir simyacı bir "demirciler" çözümlemesi değil, daha ziyade Geleneksel ekolün Eliadeci bir mitoloji yorumunun da kendisine dayandığı söylebilecek okuması. Örneğin Rene Guenon, demircilik mesleğini, "sihrin aşağı dereceden ve tehlikeli bir türünün uygulanması" olarak tanımlar ve "nihayette bu sihir (*magie*) birçok durumda doğrudan doğruya yozlaşmış bir kötü büyüyle (*sorcellerie*) bir tutulur" der. Şamanizmi eski dönemlerde gelişmiş bir kozmolojiye sahip bir düşünce olarak açıklayan, ancak giderek tahrif olduğunu düşünen Guenon, sanki demircilerin kötü büyüyle özdeşleştirilmesi ile kozmolojisi tahrif olarak sihre indirgenen şamanizm arasında bir rabıta kurar gibidir. Bkz., Mircae Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, çev. Mehmet Emin Özcan, (Kalabcı Yayınevi, İstanbul: 2000) ve René Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Ahirzaman Alametleri*, çev. Halit Bağmancı, (Kapı Yayınları, İstanbul: 2022), s. 227 ve 261-281. Guenon'un şamanlık görüşü gerçekten ilginçtir, ancak onun ve genel olarak Geleneksel ekolün akademik olarak kullanılması, önce Geleneksel ekolün düşünce yapısının ortaya konulmasını gerektirir. Yine de Eliade'de ve örneğin Jung'da belirli bir Guenoncu damar olduğunu hatırlatmak gerekir. Eliade, 1942'de Berlin'de Carl Schmitt'le bir görüşmesinden bahseder. Konuştukları konular arasında, *Moby Dick*'in *Odysseia*'dan sonra denizci ruhun en büyük yaratısı olduğu gibi meseler de vardır; ancak en ilginç konu, Rene Guenon hakkındaki fikir birlikleridir: Schmitt, Eliade'ye "bugün yaşayan en ilginç kişi"nin Rene Guenon olduğunu söylemiş, Eliade de onunla hemfikir olmuştur. Bkz., Eliade, *The Portugal Journal*, s. 32. Türkler ve "demircilik" ile bunun şamanlıkla bağlantısı konusunda ayrıca bkz., Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*, s. 159-162.

2. "Han", Eskiden "Kam" Mıydı?

Ümit Hassan, eski Türk toplumu üzerine incelemelerinde bir dipnotta, Hint-Avrupa dil ailesinin bir özelliğinden bahseder. "Gallia dilinde *rix*, Latincedeki *rex*'e, Hind-Avrupa merkez bölgelerinde hiçbir yerde rastlanmaz. Fakat Veda dilindeki *raj*, söz konusu kelimenin dengi/eşitidir". Hassan'ın "ilginç" olduğunu belirttiği bu özelliği kullanma biçimi ikili bir nitelikte karşımıza çıkar: Öncelikle, aslında Türkiyat literatürünün de sıkça kullanacağı bir unsuru bu vasıta ile dile getirir: Bir dilin ya da dil ailesinin en arkaik özellikleri ve dolayısıyla o dilin ya da dil ailesinin toplumuna dair bulabileceğimiz en eski biçimi, o dilin ya da dil ailesinin periferisinde, yani uçlarında yaşatılmaya ve muhafaza edilmeye devam etmiştir. Hint-Avrupa dil ailesinde bugün 'kral' diye karşılanan Latincedeki *rex* ya da Galcadaki *rix* kelimesine, Hint-Avrupa dil ailesinin "merkez" bölgelerinde rastlanmamakta; ama bu ailenin diğer bir ucundaki Veda dilindeki *raj* kelimesinde görülebilmektedir. Dolayısıyla *rex*, *rix* ya da *raj*, hatta Hassan eklemez ama Hint-Avrupa dil ailesinin başka bir uç bölgesinde olan Keltçedeki *ri, merkezin değil ucun bir özelliği* olarak karşımıza çıkmaktadır. "Hind-Avrupa gelişimi dikkate alındığında, periferik sahalarda [yani, uçlarda] rastlanan dil özelliklerinin ve kelimelerinin melez sayılabilecek yerlerde 'bırakılmış' olduğu gözükmektedir. Yunancada, Germencede, Baltıkçada ve İslavcada olmayan dilsel unsurlar, periferide [uçta], Hindcede, Hind-İrancada ve Türkistan'daki Tokarcada bulunabiliyor".[67]

Bu, hâlâ yaşayan ilkel kavimlerin yaşantılarından ve toplumlarından yola çıkarak daha gelişmiş toplumların özelliklerinin geriye doğru da olsa tespit edilebileceğini söyleyen modern antropolojinin de en azından başlangıcında kullandığı bir yöntemdir.[68]

67 Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, (Alan Yayıncılık, İstanbul: 2000), s. 161, not. 5; italikler eklendi.

68 L. Henry Morgan'ın Amerika'daki İrokua kabilesi arasında yaşayarak onların özellikle soy yapılarını ve örgütlenme biçimlerini araştırmasından beri bu böyledir. Morgan'ın modelinin günümüzde aldığı biçim ne olursa olsun, antik toplumun kandaşlığından örgütselliğe sıçraması; ailenin, yönetim ve mülkiyet fikrinin gelişimi; totem (Türkiyatçılıktaki haliyle ongun), tabu ya da kutsallık, hayvan adlarının kandaşlığın veya alınan çeşitli unvanların seçilmesinde belirleyici olması; hatta eski Türk toplumlarının yönetimselliğinde olmazsa olmazlardan birisi olan ikili yönetim fikri ve daha bir çoğu Morgan'ın *İlkel Toplumu*'nda ilk kaynağını bulur. Onun İrokualarda gözlemleyerek elde ettiği bulguları Grek ve Roma toplumuna uygulaması ise antropolojik yapının çerçevesini çizecektir. Bkz., L. Henry Morgan, *İlkel Toplum: İnsanlığın Barbarlık Döneminden Geçerek Yabanıllıktan Uygarlığa Yükselmesi Üzerine Araştırmalar*, çev. Ünsay Oskay, (İnkılap Kitabevi, İstanbul: 2015). Engels'in Morgan'ı yeniden yorumlaması ise, evrimci bir anlatı sunan Morgan'ın tarihsel materyalizm çizgisinde değerlendirmesi olarak görülse de, Morgan'ın Grek ve Romalı kandaşlığa (ya da *gens*'lere) dair çözümlemelerine Cermenik kavimleri eklemesiyle daha dikkat çekicidir. Bkz., Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, (Sol Yayınları, Ankara: 2017).

Lakin Hassan, merkezde muhtemelen melezleşmeyle bırakılmış olduğunu söylediği, ancak uçlarda yaşamaya devam ettiğini belirttiği bir kelimenin dağılımına dair bu hususun; yani, bir dil ailesinde merkez ve uç (ya da Hassan'ın ifadesiyle, periferi) arasında merkezin değil uçların bu ailenin öz malı olan kelimeleri muhafaza edebildikleri hususunun "değişik dil ailelerine uygulanabilecek bir açıklama yöntemine sahip" olduğunu düşünür.[69] Bu açıdan aslında eski Türk toplumu üzerine incelemelerde bulunan *Hassan için Hint-Avrupa dil ailesi, bir model teşkil eder.*

İkinci özellik de bu noktada karşımıza çıkar. Eğer Hint-Avrupa dil ailesi bir modelse ve "değişik dil ailelerine" uygulanabilecek bir nitelikteyse, Türk dil ve lehçelerinde de aynı özelliğin düşünebilmeliyiz ya da aynı modeli Türk dil ve lehçelerine de uygulayabilmeliyiz. Ona göre, nasıl ki Hint-Avrupa dil ailesinin merkezi örneğin *rex*'e dair hatıralarını geçmişte, arkaik bir dönemde bırakıp başka bir kullanıma geçmiş, ama uçlarda (İtalya, İrlanda ve Hint dillerinde) *rex*'ın en eski anlamı baki kalmaya devam etmişse, benzer şekilde Türk dillerinde de merkez en arkaik formunu en uçtaki dillerde, Yakut ve Çuvaş lehçelerinde bırakmış olabilir: "Genel bir değerlendirmeyle denebilir ki, Yakutça ve Çuvaşçada, arkaik 'ana dil' yapısını destekleyecek kuvvetli belirtiler bulunmaktadır. Özellikle Yakutçada *daha arkaik* özelliklerin bulunduğu anlaşılmaktadır".[70] Aslında bu anlaşılmanın *rex* üzerinden örneklenen Hint-Avrupa dil ailesinin model alınmasından başka bir anlamı yok görünmektedir. Çünkü Hassan *rex*'e (denebilirse) eşdeğer görülebilecek *han* kelimesinin uzun bir tahliline girişmeden önce metodolojik bir hazırlık olarak görülebilecek bu gözlemlerine, Çuvaşça ve daha arkaik bir 'ana dil' yapısını yansıtan Yakutçadan hiç devam etmez; yani *han* kelimesi için Çuvaşçaya veya Yakutçaya hiç başvurmaz.[71]

69 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 160.

70 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 162; italik orijinalinde. Bunun aslında yaygın bir kabul olduğunu, genel anlamıyla Türkiyatın böyle bir kabulü benimsediğini belirtmek gerek. Örneğin Osman Karatay, Yakutların "en az 2500 yıl önce ana Türk kütlesinden" kopan ve "bir daha bağlantı" kur(a)mayan Sahalardan olduğunu; Moğolların düşman olarak gördükleri bu grubu "yağu (yağı, düşman) kelimesinin çoğulu"yla onlara "Yakut (düşmanlar)" dediklerini; Sibirya'yı fetheden Rusların da Moğollardan öğrendikleri bu kelimenin yaygınlaşmasını sağladıklarını düşünür. (Burada -t ekinin çoğul eki olduğunu hatırlatmak gerek). Bkz., Osman Karatay, *Hırvat Ulusunun Oluşumu*, (Kripto, Ankara: 2016), s. 39-40. Sözkonusu varsayıma göre, bu tecrit edilmişlik onlara dilin en arkaik formlarını muhafaza etme imkanı tanımıştır. Ancak Karatay'ın dil düzeyinde bulduğu bu muhafazayı, Hassan gibi toplumsal düzeye yansıtmaya çalışmadığını belirtmek gerek. Hassan özellikle tarih öncesi dönemlerin bazı kalıntılarının Yakutlarda bulunabileceğini düşünmektedir.

71 Hassan'ın sadece dilsel varlık düzeyinde ele aldığı Hint-Avrupa dillerine özgü bir hususun, bir yanda topluma karşılık diğer yanda krallık olarak şekillendiğine dair ufuk açıcı bir inceleme için bkz., Benveniste, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, s. 307-335.

Bunun yerine, A. Zeki Velidi Togan'ın aslında "Orta Asya'nın eski ve tarihten önceki tarihiyle meşgul olan alimlerin çoğu"nun bölgeyi "Aryani kavimler", yani Hint-Avrupalılar ile "Çinliler" için tahsis ettiklerinden proto-Türkler de dahil herhangi bir başka kavme yer bırakmadığını; mevcut medeniyet kalıntılarını da illa ki ve "bilhassa Aryanilere mal" ettiklerini ileri sürerek, bu varsayıma karşı, çeşitli tarihçilerden ve Türkiyatçılardan verdiği çeşitli örneklerle meselenin böyle olmayabileceğini göstermeye çalışırken[72] sunduğu bir veriyi; periferiden çekip çıkararak merkeze almaya çalıştığı bir veriyi "kanıt" olarak kullanır. Dolayısıyla "kanıt", Togan'ın sadece (proto kısmı öncelikli olmak üzere) Türk dilinin değil, Türk kültürünün aslında periferisindeki Germen, Hint, Çin ve Kore dillerine ve kültürlerine etkide bulunmuş olabileceğini belirtirken dayandığı iki Türkiyatçının onun amacına matuf olmayan bir şekilde bir araya getirilmesinden oluşur.

Togan, Hassan gibi en arkaik bir formu aramaz, Türkçenin kendi dışındaki değişik bölgeler arasında bir vasıta olabileceğini göstermeye çalışır. Yani Togan, W. Eberhard'ın "Çin'in dil, milliyet ve medeniyeti"nin, "kavimler tabakasının kaynaşması mahsulü olduğunu" görebilmek için "kenar kavimlerin medeniyetleri"ne bakmak lazım geldiğine dair tezinden bahseder. Burada "kenar kavimler medeniyeti"nden kasıt Çin'in göçebe addedilen komşularıdır, bir dil ailesinin en uçlarında kendisini gösteren dil varlıkları değil. Eberhard, Togan'a göre, bu komşu kavimler içinde Önasya kültürünü Çin'e taşıyan, dolayısıyla hem Çin'in bildiğimiz anlamıyla Çin olmasını sağlayan, hem de taşınmış kültürün ne olabileceğini bize gösteren unsurlar arasında Türklerin de bulunduğunu iddia etmektedir.[73]

Benzer şekilde Togan, "Finlandiyalı mongolist ve türkolog G. J. Ramstedt"ten de, sadece "Türk dilinin yalnız Çin dili üzerindeki tesiri" konusunda değil, "en eski inkişaf sahasının, şimdiki şimali Çin ve Kore mıntıkası olduğu", "Kore dilinde bu en eki Türk dili unsurunun, daha iyi muhafaza edildiği" ve "bu dilin en eski bir Türk şivesinden türemiş olduğu" yönündeki iddiasını da değerlendirir. Bu çerçevede sadece Kore ve Çin dillerinde değil, eski İdil Türkçesi ve Uygurcadan da çeşitli ortak kelimeler eşliğinde, hem günlük dilde kullanılan hem de "devlet idaresine ait ıstılahlar" açısından örnekler verir.[74] Hassan işte bu örneklerden birisini, kendisinin de özellikle vurgulamak istediği bir noktaya değindiğini iddia ederek,

72 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 18-19.

73 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 24-35; Eberhard'ın söz konusu makalesi için ise bkz., W. Eberhard, "Eski Çin Kültürü ve Türkler", çev. İkbal Berk, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 1, no. 4 (1942), s. 19-29. Emel Esin'in Türk kozmolojisi ve *Tengri* konusundaki görüşleri tamamıyla bu tezin açılımıdır. Bu konuya aşağıda döneceğiz.

74 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 25-26.

yani bir dilin uçta daha saf halde kalabileceğine iddiasının bir kanıtı olduğunu ileri sürerek, kendi tezinin bir örneği olarak sunar: Kore dilinde "Devlet idaresine ait ıstılahlardan 'kağan', 'kan' (han), 'tarhan' kelimeleri, *ke-wan*, *kwan* ve *tar-kwan* şekillerinde; dini ve fikri rehber manasındaki 'kan' (şaman) ise sadece *kam* olarak muhafaza edilmiştir". Gerçi Ramstedt'ın iddialarına ihtiyatlı yaklaşır Togan, "ben ancak 'belki' diye ihtiyaç kaydıyla söylüyorum" der; yine de onun "*Türk ve Moğol dillerinin* ilk müşterek şekillerinin numunelerini muhafaza etmek hususunda Çin ve Kore dillerine ayrı bir mevki vermekte hakkı vardır" diye de ekler.[75] Hassan, Togan'ın daha çok en eski Türk tarihinin kaynakları konusunda, o da ihtiyatla değerlendirilmesi gerektiğini belirttiği bir hususu, tam bir eşleştirmeye dönüştürür: "Togan'ın han-kagan ve benzeri kelimelerin ardında bir 'kam' (=şaman) kökünün yattığını kabul ettiği görülmektedir".[76]

Gördüğümüz üzere Togan aslında Hassan'ın iddia ettiği gibi kök bir kelime üzerinden böyle bir özdeşlik kurmaz; etimolojik bir gayretle *kam* ile *han*'ı eşitlemez, daha çok bozkıra özgü hısımlığa veya karâbete dayalı bir silsilenin hâkim olduğu bir hakimiyet telakkisinin muhafaza edilmesi gerektiğine dair *normatif* bir anlayışa yanlanır. Ancak Hassan, Togan'daki bu düşüncenin arka planını sunabilecek bir çerçeve çizdiği için bu düşüncenin nasıl teşkil olduğunu ve köklerini anlamamızı sağlayacak bir işe de girişir. Üstelik Togan'ın kamlık veya şamanlık anlayışının niye bir icat ve bir keşif olarak şamanizmden farklılaştığını da görmemizi sağlar.

Hassan açıkça anaerkil ve en basit düzeyde bile örgütlenmeye geçememiş, tamamıyla kandaşlıktan oluşmuş bir toplumun (ya da örgütlenme olmadığı için benüz toplum bile olamamış bir kütlenin veya ilkel bir sürünün) Türklerdeki (ya da proto-Türklerdeki) ilk balinin "kan" diye adlandırıldığını; tamamıyla kandaş olan bu nüvenin veya rüşeym kütlenin, sadece "han" ve daha sonraki "hakan" ya da "kağan" için değil, böyle bir örgütlenmeye geçişi sağlayan itici güç olarak "kam"ın (şamanın) da kökeninde yattığını ileri sürer. Böylece şamanlığın keşfiyle birlikte yürüyen bir süreçte, şamanlığın *psukhe* üzerinden icadından *başka bir şamanlık icadıyla karşı karşıya kalırız: Şamanlık, toplumun ilk kutsal örgütlenmesidir veya örgütlenmiş kutsallığıdır.* Yani: "Şamanlık, kandaş toplumun örgütselliğini açıklayan sosyal bir temeldir. Diğer bir ifadeyle, örgütsellik ile onun kutsallık planındaki yansıması olan şamanlık, karşılıklı

75 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 26-27.

76 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 164. Han ve kağan kelimelerinin kökeni konusunda çeşitli tartışmalar vardır. Bu tartışmalara dair bir değerlendirme için bkz., Yusuf Gedikli, "Türkçenin *ga+ Ocağından Türeyen Unvanların Köken ve Anlamları (Kapgan, Kabaç, Kadır, Katun (>> Hatun, Kadın), *Kagadun, Kagan (>> HAKAN), Kagıtlaş, Kagılgan, Kagılgay)", *Türk Dünyası Araştırmaları*, nos. 222 (Haziran 2016), s. 152-190.

ve kaçınılmaz bir ilişki içindedir".[77] Daha toplumsal ve örgütsel bir kutsallıktan veya daha kutsal bir toplumsallıktan ve örgütsellikten bahsettiğimize göre, bunun *psukhe* üzerinden veya ilk *homo sapiens* edimi olarak zihnin veya bilincin oluşumunu üzerinden izahı analitik olarak mümkün değildir ve Hassan da zaten böyle bir yola hiç yeltenmez. Bunun yerine, "kandaşlığı" temel alır: "Şamanlık olayı, kandaş toplumların açıklanması ve kavranmasında çok boyutlu bir işlevselliğe sahiptir".[78] Bu durumda her şey "kan" ve ona verilen anlamlar etrafında döner.

I

Öyleyse "kam" nedir?

Kurduğu özdeşlik ayrıca tartışılmak kaydıyla, bu soruya Hassan'ın "Türk kavimleri, şamanlarına genelde *kam* (gam, ham-kham) derler. Altay'dan başlayarak 10'un üzerinde şivede kam adı kullanılır" şeklinde bir cevabı vardır elbette. Ancak bu cevabı, şamanlıktan ziyade antropolojik olarak (Türklerin veya Sibiryalıların değil) *ilk topluluğun* (ya da teknik tabiriyle, *sürü*nün) ne olduğu sorusundan ayrılamaz. Bu nedenle şamanlıktan önce ilk topluluğun nasıl teşekkül ettiği sorusu, öncelikli sorudur; ancak Sibirya'da (dolayısıyla Türk kavimlerinin de en perifesindeki Yakut ve Çuvaş Türklerinde gözlemlenebilir olan) şamanlık da bu sorunun cevaplanması için eldeki en somut veridir.

Bu nedenle, Türkiye'de var olan şamanlık literatüründe belki de başka bir örneği olmayacak bir şekilde analitik olmaya özen gösterdiğini hakkını teslim etmek babında belirtmemiz gereken Hassan'ın şamanlık (ya da kamlık) nedir gibi bir soruya geçmeden önce hesaba kattığı ve "sentetik" olarak üç noktada ayrıştırdığı bir varsayımı vardır: İlk beşerî toplumun (Togan'daki anlayışın aksine) "göçebe toplum" olduğu varsayımına dayanan ve onun yapısını "sentetik" olarak izah etmeye yarayan bu noktalardan birincisi, "'göçebe' hayat tarzı, kendisinden sonra yaşanmış hayat tarzlarının aslıdır. İster kent yoluyla [yani, Greklerdeki gibi] uygarlığa geçiş düşünülsün, ister [bozkır tarihyazımındaki gibi] göçebelikten doğrudan uygarlığa geçiş dikkate alınsın, veri topluluklardaki 'önceki' ya da 'daha önceki' hayat tarzı göçebeliktir".[79] İkincisi, "'göçebe' hayat tarzı esnek ilişkilere dayalıdır". Bu, teknik ilerledikçe göçebe toplumun değişebileceğini, ancak tekniğin olmadığı veya göreceli olarak sınırlı olduğu yerlerde "insan gücü"nün kıymetli olduğu anlamına geldiği gibi, bir topluluğu diğerinden ayıran hususların çok geçişken olduğu anlamına da gelebilir. Ancak üçüncü nokta, bu değişkenliğe daha net bir tanım kazandırır. Bir

77 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 43-44.

78 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 44.

79 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 46.

topluluğun dış dinamiği ile iç dinamiği, açıklayıcı düzeyde çok da anlamı olmasa da tamamlayıcı düzeyde göçebe bir toplumun hangi temelde teşekkül ettiğini gösterebilir. Bu anlamda dış dinamik, kendisi gibi başka topluluklarla mücadeleyi (yağmayı, otlaklardan kovmayı ve savaşı) içerirken, bu dış dinamiği canlı tutabilmek için iç dinamiğin de canlı tutulabilmesi gerekir. İçerinin canlı tutulması için ise temel bir örgütlenmeye ve bu örgütlenmeye dayalı bir inanca ihtiyaç vardır. Bu da bir topluluktaki kandaşlığın derecesini önemli hale gelmesini gerektirir.[80]

Bu "sentetik" noktalardan çıkarılacak analitik bir tanım ise, göçebe topluluğun varılabilecek en nihai noktasını gösterir: Göçebe bir topluluğa dayalı ilk hayat tarzı, sadece Türkler için değil dünya üzerindeki bütün toplumlar için geçerli olmak üzere, en ilkel ve en temel biçimiyle, kandaşlık üzerine kurulmuştur. Bu durumda Hassan'ın önündeki vazife de bellidir: Böyle bir hayat tarzına dayalı bir ilk topluluğun, birlikte eyleme özelliğini dışa vurabilecek bir örgütlenmesi ve bu örgütlenmeye dayalı bir inancı var mıdır? Şamanlık böyle bir örgütlenmenin ve inancın temeli olabilir mi? Yani, "şamanlığın kökeni ve esası itibariyle kandaş inanç sistemi olduğunun kanıtlanması" gerekmektedir.[81]

Böylece Hassan'a göre, yeryüzündeki ilk kolektif topluluğun hangi temelde ve nasıl bir inançla ortaya çıktığı sorusu, cevabını şamanlığın hem tarihsel hem de analitik olarak kanıtlayıp kanıtlanmayacağına dayalı bir arayışa dönüşür: Şamanlık kandaş bir topluluğu nasıl ve hangi inanç çerçevesinde örgütlemiştir? Ancak, *analitik bir kanıt olarak şamanlık*, her ne kadar onun "somut tarih araştırmaları bakımından ele alınması"nı gerektirse de, yani şamanlığın keşfinin analitik eleştirisini içermek zorundaysa da, şamanlığın icadını hesaba katmadığından, nihayette antropolojinin bir kanıtı olarak kalır. Başka bir ifadeyle, şamanlık, (aynı noktadan yola çıkan, ama akabinde başka bir mecraya sürüklenen Freud'un psikanalizini şimdilik ayrı tutmak şartıyla) antropolojinin yeryüzündeki *ilk* kolektif hayata dair bulgularından ortaya çıkan kavramsal ve kavrayışsal tablonun (ya da çeşitli rakip tabloların) sınanabileceği bir alete dönüşür.

Hassan'ın bu aleti kullanmaya sevkeden başka varsayımları da vardır: Bunlardan birincisi, yeryüzünde ilk kolektiflikler (ya da daha teknik tabirle, beşerî sürüler) olarak göçebe toplulukların ileri bir aşamaya geçiş serüvenlerinin dağılımıyla, ikincisi ise bizzat şamanın böyle bir örgüt ve inanç bütünlüğündeki yeriyle ilgilidir. Dağılımda asıl soru, şamanlığın kanıtlanmasıyla ilgilidir. Hassan, bu soruyu, ilk kolektif sürüden ilkellik, barbarlık ve uygarlık aşamalarından geçerek yeryüzünün değişik yerlerinde farklı uygarlık düzeyleri sergileyen toplulukların arasında "en eski 'saf'" ve "yaşanmış" bir şamanlığın nasıl bulunabileceğini sorusuna dönüştürerek

80 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 46-47.

81 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 47.

cevaplandırmaya çalışır. Böylece soru, şamanlığın coğrafi ve aynı zamanda uygarlık seviyesi açısından kökeniyle ilgili bir soru haline dönüştürür. Ona göre, "ilk şamanlığın *varlığı*, tarihöncesinde uygarlık etkilerinden masun ve azade olarak *yaşanmışlığı*, ispat edilebilmektedir".[82] Şamanlık, kandaş toplulukların farklı uygarlık seviyelerindeki başka topluluklarıyla belirli bir etkileşim içinde bir esrime tekniği ve yerüstünde veya yeraltına seyahat etme gibi biçimler edinerek değişip dönüşmesine bakılarak farklı kültürlere (örneğin, kabaca esrime tekniği açısından Hint kültürüne ve yeryüzünün çeşitli kültür katmanlarına bölünmesi açısından da Mezopotamya ve eski İran kültürüne) göre yeni biçimler edinmiş olsa da, en saf ve yaşanmış halinin kanıtlayabileceği yer, "Asya coğrafyası"dır.[83] Yani, *Sibirya şamanlığı, bir şamanın ne olduğuna ve ne yaptığına dair değil, yeryüzündeki ilk topluluğun nasıl olduğuna dair bir sorgulamanın kanıtı halini alır*. Bu, şamanlığın Asya kökenli olduğu anlamına gelmez; sadece şamanlığın en saf halinin gözlemlenebildiği yerin orası olduğu anlamına gelir. Bu anlamda aslında bütün kültürlerin ilk ve en saf hali, şamanlıkta görülen örgütlenme ve inanç birlikteliğiyle başlar.

Böyle bir varsayım açısından şamanın tanımının da değişeceği açıktır. Dolayısıyla Hassan'a göre şamanlık bir esrime tekniği, şaman da esrimeli yolculuklara çıkan olağanüstü bir şahsiyet değildir. Uygarlaşmadan gelen etkilerle böyle bir evreden de geçmiş olduğu söylenebilecek şamanlık, aslında öncelikle, yeryüzündeki ilk kolektif topluluk olan "kandaşlığın *toplu eylemini*" simgeleştiren "temel inanç sistemi"dir.[84] Yani şamanlık, bir yandan *hem bir örgüt hem de o örgüte kolektif inançtır* diğer yandan da *yeryüzündeki ilk topluluğun ve ilk inanç sisteminin ne olduğunun tespit edilmesi konusunda analitik bir kanıttır*. Hassan'da "kam" işte bu anlamda hem kolektif inancın bulunabilecek en saf göstergesi hem de analitik kanıtı olarak işler. Dolayısıyla "kam" şamanlığın nasıl bir örgütlenme aşamasında ortaya çıktığını ve daha sonra göçebe ve kandaş toplumlar ilkellikten uygarlığa doğru evrilirken ne tür dönüşümlerin nedeni olduğunu ispatlanabilir bir biçimde gösteren antropolojik kanıttır: "Şamanlık inanç sistemi, kökeni ve temel özellikleriyle, tek tek kandaş topluluklar bakımından ve hayat tarzı olarak kandaş toplum bakımından *arkaik* bir asla dayanır; dünya gelişimi bakımından *tarihöncesi*'ne aittir; yeryüzünde hiçbir uygarlığın (medeniyet, hazâret) mevcut olmadığı dönemin ürünüdür ve *societas*'la bütünleşir."[85]

82 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 48; italik aslında.

83 Üzerinde daha ayrıntılı durulabilması gerekebilecek, ancak burada ancak özet halinde verebildiğimiz bu meseleye dair Hassan'ın da özeti için bkz., Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 48-52 ve 53-56.

84 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 57.

85 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 57.

Bu nedenle Hassan'da bir icat olarak şamanlık ile bir keşif olarak şamanlık arasındaki fark, bir inanç sistemi olarak şamanlık ile antropolojik bir kanıt olarak şamanlığa dönüşür. Bir inanç sistemi olarak şamanlık, *societas*'la bütünleşen şamanlığın öngördüğü örgütselliği ve inançlar bütünü içerirken, antropolojik bir kanıt olarak şamanlık onun neden olduğu inançların ve örgütsellik tarzlarının takibini sağlar, şamanlık bağlamında yöneticinin ya da mesela *Tengri*'nin yerinin ne olduğunu tayin eder. İşte Hassan'ın Togan'ı ziyadesiyle genişçe yorumlayarak bir kanıt olarak sunduğu "kam" ile "han" arasında sonradan ayrışacak ilk özdeşliğin başlangıç noktası da burasıdır. "Kam", örgütsellik olarak "han"a, inanç olarak ise kutsallığa doğru evrilen bir çizginin kandaşlık üzerinden en gerideki buluşma noktasıdır. Nedir bu nokta ve neden bu denli belirleyici olabilmektedir?

Hassan, buna *gens* der. Ancak Hassan'ın model aldığı Morgancı antropolojideki izah tarzına ve ayrıntılarına girmeden, *içinde doğulan ve doğal olarak mensup olunan topluluk* anlamına geldiğini ve antropolojik olarak en erken devirlerdeki topluluklara atfen, öncelikle kandaş bir bağlamda akrabalık ilişkilerinin nasıl teşekkül ettiğini tespit etmek için kullanılan bu Latince terim, Hassan'da Türkçe olarak (sadece damarlarda akan sıvı anlamında değil, soy, nesil veya ırk anlamında[86]) "kan"la ifade edilir. Yine de *gens* kadar teknik bir terim haline getirilememiş olan *kan*'ı bir yandan sanki *gens*'in karşılığıymış gibi görmek, ama diğer yandan da sanki *gens*'e dayalı bir antropolojik şemaya tabiymiş gibi kullanmak, Hassan'ın onu farkında olmadan metonomik bir araca dönüştürmesini sağlar. *Kan*, *gens*'tir, ama bizatihi üçlü yapısı nedeniyle kutsallığı ve örgütselliği kendi bünyesinde ayrıştırmış olarak muhafaza ettiğinden doğrudan bu tanzimin nasıl teşkil olunduğuyla başlayan Hint-Avrupalı mukabilinden ayrı olarak, *kan* aynı zamanda "coğrafi isim, hayvan ismi, değişik totemik karşılıklar; 'ilk' örgüt isimleri; daha büyük örgüt isimleri, unvanlar olarak yaşatılmıştır". Yani, *kan*, tam olarak *gens* de değildir. Hassan'da Greklerdeki şamanlara dair çözümlemelerde gördüğümüz yerelleştirme, özelleştirme, özgüleştirme de işte burada, bu noktada başlar.

Böylece ortaya şöyle bir sonuç çıkar: İçinde doğulan ve doğal olarak mensup olunan en eski bir topluluğu işaret eden *kan*, aynı zamanda bir dağdır ("Ötüke(a)n), burç adıdır (büyük ayı burcunun adı olarak "yatıkan"), yöneticinin adının temelinde vardır ("Büyük hakan" olarak "Kayrakan"), ama aynı zamanda (özellikle Sibirya Türklerinde) "büyük kam" olarak "tarkan"da olduğu gibi "şaman"dır.[87] Dolayısıyla dil düzeyinde görülen bu yansımalar, Hassan'a göre, bir *kan* tarifinin yapılmasını da mümkün kılar.

86 "Bizim 'kandaşlık' derken kullandığımız kelime, öncelikle (damarda akan) 'kan'ın yarattığı akrabalık"tır. Bkz., Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 171.

87 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 175, 178 ve 180.

Kan, "kökenini kutsal '*gens*'ten alan ve başlangıçta sadece bir arada bulunan insanların örgütlülüğünü" ifade eder.[88] Ancak bu örgütlülük veya "birliktelik", bir yanıyla hala sürü olmayı işaret eder ve diğer yanıyla da "sürü olmaktan çıkan, bir alt-bilince ulaşan, hayvandan farklılaşan"[89] bir yönü de haizdir; *gens*'e mukabil *kan* da, bu yönün alacağı biçimleri işaret eder. İşte bu anlamda "kan" ile "kam" ve "(k)han" buluşur. Demek ki Hassan'da *kan* (ya da *gens*) henüz bilinci kapalı olan, ancak hem kendisini kutsallığa hem de örgütselliğe doğru açacak bir "alt-bilinç" kazanan (denebilirse elbette) yeni doğmuş bir topluluktur. Onun bilinci açık hale geldiğinde ne tür bir varlık kazanacağını gösteren de *kan*'dan (*gens*'ten) gelen *kam* ve *han*'dır.

Hassan'ın bu ilginç denklemi, başka bir unsuru daha içinde taşır: Her ilk(s)el örgütlenme, doğası gereği, anaerkildir veya Hassan'ın kullanmayı tercih ettiği adlandırmayla "anahan"dır.[90] Bu sadece henüz "alt-bilinç" kazanma aşamasına geçmiş *kan*'ın (ya da *gens*'in) değil, daha sonraki aşamalarda değişerek ve dönüşerek, daha önemlisi ise ataerkilliğe veya "babahan"lığa evrilerek biçimlenen her oluşumun

88 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 169.

89 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 170.

90 Bir kıyaslama babından Mehmet Fuad Köprülü'nün de bu konudaki görüşlerine yer vermek yerinde olacaktır: Köprülü "kam"ı aslında Türk edebiyatının menşeine yerleştirir, ama aynı "kam" (ya da *şaman* veya *baksı*), *sadece Türk edebiyatının değil, "eski din sistemi"nin ve "teşkilatı"nın kökeninde yatar.* Köprülü, ilk Türk şairlerini "şair-büyücü" olarak adlandırdıktan sonra şunu iddia eder: "*Büyücülük*, bir nevi *Şamanilik*'dir ki bir taraftan totemizm ile; diğer cihetten *maderi semiyye* (*le clan maternalle*) ile alakalıdır; yani Türkler'de, en eski bir zamanda, *budun dört ulus*'a ve her *ulus* da birtakım *sop*'lara bölünerek *Maderi semiyye* mahiyetini haiz olan bu *sop*'lar *Kila* isminde birer *Maderi Totem* (*le totem maternalle*)'e malik bulunuyorlardı; sonraları bu teşkilat dağılarak –*şimdiki Yakutlar'da olduğu gibi*– ulusların temsilcisi olarak dört büyük *şaman*, sopların temsilcisi olarak da küçük *şamanlar* meydana getirmiştir. O zamanlarda dört ulusun dört *ongun*'u vardı ki bundan da meşhur *oniki hayvan* telakkisi doğmuştur". Köprülü Oğuz Efsanesi'yle birlikte Türklerde yeni bir dinin ortaya çıktığını ve buna da törecilik dendiğini; töreciliğin "peder-şahi (patriarcal) olduğunu ve dolayısıyla totemlerinin de "pederi-totemler" mahiyetinde bulunduğunu; yine de "maderi (matriarcat) teşkilat"ın da bunun yanında devam ettiğini belirterek ilginç bir noktaya ulaşır: İşte pederi ve maderi unsurların yan yana olmasından dolayıdır ki "Türkler'de peder-şahi aile, eski Romalılar'da, bugünkü Çinliler'de olduğu gibi tam şeklini alamadı; eski Cermenler'de olduğu gibi soy ile sop birleşti; yani çocuk hem ana, hem de baba tarafını akraba tanıdı". Bu sırada törecilikle birlikte eskiden dini bir mahiyeti olan "*şair-ruhaniler*" de "adeta bir *sihirbaz* mahiyetini aldılar; eski din *büyü* şeklinde yalnız kadınlarla şamanların meşgalesi oldu". Bkz., M. Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatının Menşei", *Edebiyat Araştırmaları I* içinde, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 1989), s. 58-61; Yakutlarla ilgili ifadenin altını biz çizdik. Köprülü önce Budizmin, sonra da İslâm'ın etkisiyle *bahsı*'ların etkisinin azaldığını, ancak *kam olarak Cengiz sülalesinde etkilerinin devam ettiğini* belirtir.

en derin katmanında "anahanlık" unsurlarının yattığı anlamına gelir. Dolayısıyla (sadece konumuz itibarıyla belirtmekle yetinirsek) şamanlık da, hanlık da, temelde anahanlıktan, en geride anahanlığı yansıtan bir buluşma noktasından doğar: "Şamanlık anahanlığa dayanır. Şamanlık, ana 'hukukuna dayalı kan örgütünün babahanlık tarafından değişime uğratıldığı gelişim boyunca varolmuş; kökenleri itibariyle anahanlığın silinememiş izlerini taşıyan ve zaman içerisinde bep babahanlık kalıbına dökülmeye çalışılmış bir inanç sistemidir"[91] ve "ilk bakışta baba soy çizgisini belirttiği sanılan birçok terim, gerek gerisinde yatan özgün kelime bakımından, gerekse sonradan kavramlaşmış biçimiyle, aslında ana soy çizgisi ve anahanlık çıkışlıdır".[92]

Ancak kamlık karşısında (veya özdeşliğinde) hanlığın başka bir özelliği daha göze çarpar: "Belirli bir kutsallık ifade eden ya da köken bakımından kutsallıkla doğrudan ilişkili olan kelimelerin, zamanla kabile veya kabile birimi anlamına gelmesi, biraz daha zamanla kabile başkanını karşılar hale dönüşmesi ve giderek bazı hâllerde, katmanlaşan ve hatta sınıflaşan toplumda 'hükm' uygulayıcı -hükümdar- anlamlarını da kazanması süreç(ler)inin, aslında yalnızca Asya ve Türklerde değil, bütün dünya tarih öncesi-öntarih-tarih gelişiminde izlenmesinin ve açığa çıkartılmaya çalışılmasının gerekli olduğunu düşünüyoruz".[93] Bu iddia, her ne kadar sadece Asya ve Türkler bakımından sınırlı kalacak olsa da, yani Batı-merkezli bir tarihyazımının çok da rıza gösterebileceği bir iddia olmasa da, denklemin *kam*lık lehine değiştirilmesini de gerektirir. *Aslında ilk han, önceden kamdır*: "'Saf' örgütsellik döneminde [yani, henüz rüşeym halindeki ilk *gens*'te] *khan* ya da *hkan*, 'kam'dan başka bir şey değil"dir.[94] Bunun neticesi olarak, "kökenini kutsal '*gens*'den alan ve başlangıçta sadece bir arada bulunan insanların örgütlülüğünü ifade" eden *kan* da göz önüne alındığında, *kam*'dan gelen *han*'ın "hayat tarzlarının değişmesiyle *kişileşmiş*, yönetimsel olmuş, nihayet siyasallaşmış" bir anlama kavuştuğu söylenebilir.[95]

Bu durumda, kökü itibarıyla bir kraldan çok bir rahip anlamına gelen, kral anlamını sonraları kazanan *rex*'le de buluşan,[96] ancak şamanın rahip anlamını

91 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 71.

92 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 167.

93 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 172.

94 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 177.

95 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 169, italik eklendi.

96 Emile Benveniste'nin sadece etimolojik açıdan değindiği üçlü işlev (rahip, savaşçı ve çiftçi), Georges Dumezil tarafından mit ve destanlardan kalkarak (kahraman, büyücü, kral veya savaşçılık, bereket ve hükümranlık) açılarından ayrıntılı olarak işlenir. Bkz., Benveniste, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, özellikle s. 227-238. Dumezil için bkz., Georges Dumezil, *Mit ve Destan 1: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç işlev İdeolojisi*, çev. Ali Berjtay, (YKY, İstanbul: 2012); *Mit ve Destan II: Hint-Avrupa Destanlarının Tipleri:*

taşıyamayacağına dair iddialarla yine de tek başına kalan *kam*, en has ifadesini Dumezil'in Hint-Avrupa mitolojilerine dair çalışmasında bulan üçlü bir toplum yapısından ziyade (Togan'da da karşılaştığımız) çifte bir krallık anlamını haiz olarak doğar. *Kam*, *han*'dır ve *han* da *kam*, en azından *gens*'in ilk halinde ve anahanlık döneminde; sonra *han*, babahanlığa geçildiğinde *kam*'dan ayrılacak, ama çifte bir vazife de edinecektir:

> Kam'ların kandaş örgütlenmede eşitler arasında sosyal görevli olmaktan eşitler arasında birinci olmağa yönelmelerinin sonuçları, sonraki gelişmelerden de izlenebilmektedir. Babahanlığın sivrilmesi ve yönetim evresine geçilmesiyle birlikte, 'ikili' [ya da "çifte krallık] yönetim biçimine bürünecek gelişmenin kökeni, sosyal görevlilerin, iş bölümü çerçevesinde uzmanlaşmasına bağlıdır.[97]

Bu anlamda Togan'da karşımıza çıkan biri "sihirbazlık" ve diğeri de "dini-siyasi vazife" diye ayırdığı çifte krallığı Hassan'ın yeniden kurgulaması, iki açıdan farklılaşır. Birincisi, tarihseldir ve Togan'ın öncelikle Aryanların tazyikiyle Doğu'ya doğru göçen bir grubun göçtüğü bölgeyi etkilemesiyle ve o bölgeden etkilenmesiyle ortaya çıktığını varsayabileceğimiz çifte krallığı, tarih öncesinin bir evresine, anahanlıktan babahanlığa geçiş evresine kadar geri uzatır. Bu uzatma, Togan'dakinin aksine, bozkır tarihyazımına özgü bir hakimiyet telakkisini değil, antropolojik bir şekilde kurgulanmış saf bir *kan* (*gens*) topluluğunun bu saflıktan çıkarak ayrışmışlığına ve iş bölümüne doğru evrilen, saf örgütselliğin içinden inanç ve siyasetin çıkışını gösteren bir telakkiyi işaret eder. Togan'a göre "Türk"e (ya da daha doğru bir ifadeyle, şular'a) özgü olan, Hassan'a göre bütün beşeriyetin numunesi bir topluluğun kendisine özdeş ilk saf halinden çıkarak örgütlenmeye ve siyaset ile inanç düzlemine geçişinin bir kanıtı halini alır. Başka bir ifadeyle, Togan'ın "Türk"ünün başına gelenler, aslında bütün beşeriyetin değişik zaman dilimlerinde ve değişik safhalarla yaşadığı bir geçişin numunesidir. Dolayısıyla, örneğin Togan'daki gibi daha Argippay'lardan başlayan, Göktürkler'de, Hazarlar'da, Karahanlılar'da ve İlhanlılar'da sürekliliği görülen bir sistem, Hassan'da başka bir şekil alır: En eski biçimiyle "daha Argippay'larda, sonra onların halefi olmak üzere aynı Ortatiyanşan'da yaşayan Göktürklerin ecdadında da cari" olan ikili yönetim ya da çifte krallık, "hakan" unvanının "hep 'manevi' kökenli" (ya da İsenbike Togan gibi ifade edersek, "ruhaniyet" kökenli) olduğunu gösterir.[98] Yani Hassan, çifte krallığı tarihsel olarak biri "sihirbazlık" ve diğeri de dini-siyasi vazife" biçiminde bölmez. *Han*'ın "manevi" bir vazifeyle de yüklü olması açısından bir ayrım yapar.

Bir Kahraman, Bir Büyücü, Bir Kral, çev. Ali Berktay, (YKY, İstanbul: 2016) ve *Mit ve Destan: Roma Tarihleri*, çev. Ali Berktay, (YKY, İstanbul: 2018).

97 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 176.

98 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 178.

Ancak bu tarihsellik, *kan*'dan (*gens*'den) aynı anda türeyen, ancak daha sonra ayrışan *kam* ve *han* birlikteliğinin antropolojik olarak farklı bir evresini işaret eder. Hassan'a göre ondan önce iki ayrı evre daha vardır ve bu evreler açısından da Hassan'ın Togan'dan farklılaştığı görülür: "'hakan'ın (ya da kan, han, khan, vd.nin) tarihöncesinden başlayarak, varlığını, çok kabaca, dört aşamalı düşünelim". Bu dört aşama, "saf örgütsellik", "örgüt'ten yönetim'e geçiş", "yönetim ve yönetim'den siyaset'e geçiş" ve "siyaset ve devlet dönemleri"dir. Anahanlığa da ait olan ilk aşama olan "'Saf' örgütsellik döneminde *khan* ya da *hkan*, 'kam'dan başka şey değil"dir. Çifte krallığın ortaya çıktığı ikinci aşamada ise Togan'ın "sihir"inin yerini "inanç", "dini-siyasi vazife" nin yerini ise "yönetim" alır. Togan'ın her ne kadar bir dönem *kam* ile *han*'ın aynı şey olduğuna dair bir görüşü olsa da bunu (çeşitli etkilenme ve etkilenmeler olmasına rağmen) sanki bidâyette hep öyleymiş ve soylar arasında bir soy ("Türk") hep en öndeymiş gibi sunarak ilk evreye yerleştirdiği çifte hanlığını Hassan, üçüncü evreye yerleştirir. Bu evrede han veya "'hakan' ya da hakan-karşılığı terim-isim'ler hep 'manevî' kökenlidir". Dördüncü aşama olan" devlet" geçiş ise (en azından *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*'de) buradaki inceleme sahamızın dışına çıkacak kadar geç bir dönemin ürünüdür ve Hassan bunu hatıraların canlanmasının da eşliğinde *örf*'ten *hukuk*'a geçiş aşaması içinde (örneğin *Osmanlı*'da[99]) daha ayrıntılı ele alır.

Elbette Hassan'ın eski Türk toplumuna dair çözümlemeleri Togan'daki *kam* ve *han* birlikteliği ve çifte krallık problematiği bağlamında ele almaya çalıştığımızdan daha geniş çaplıdır ve zengindir. Örneğin (Osmanlı bağlamında *örf* adını alacak) *töre*'nin ortaya çıkışını yine *kan*'a (ya da *gens*'e) bağlı bir *töz* üzerinden kurgulanmış tözsellikten çıkarmaya çalışması, ayrıca ele alınmayı hak edecek kadar ilginçtir. Ancak Togan'daki gibi Hassan'da da *Tengri* hakimiyet telakkisinde çok başat bir yer edinmez. Hassan'da da *han*lık *kan*dan, yani soydan, irsiyetten türer; *Tengri* vergisi bir şey değildir. Ancak Togan'ın aksine *Tengri* de *kan*'ın (*gens*'in) *kam* ve *han*'ı birleştiren gelişiminin sonraki bir evresinde doğan bir inançtır, ama nasıl doğmuştur açıklamaktan *kaçınır*.[100] Örneğin, "şamanlığın değişime uğramış gelişkin 'tengri' (gök) inancı

99 Aslında Hassan'da "devlet", geçmişten ödünç aldığı kurumları değiştirip dönüştürerek yeni bir "mekân" oluşturur, ama bunu yaparken ödünç aldığı kurumların eski formlarını da yok eder. Togan'ın problematiğiyle ifade edecek olursak, yabgu-subaşı gerilimi de, hakan-sultan gerilimi de, kandaşlığa uygun gerilimler olduğundan, "sultan" lehine çözülmüş olmalıdır ki ortaya "devlet" çıksın. Bkz., Hassan, *Osmanlı*, s. 15-24.

100 Kaçınır derken kastım, Hassan'ın bu konuyu sadece kaynaklara yönlendirmekle yetinmesi, ama şematik de olsa herhangi bir açıklamadan kaçınmasıdır: "Türklerde ve diğer bazı Asyalı kavimlerde 'tengri' (gök) sözüyle simgelenen inanca sahip olunduğu dönemlerdeki inanç

biçimi ile şamanlığın ilk, 'saf' biçiminin aynı seviyede olması beklenemez. Ancak, bu hâl, örneğin bir Göktürklerin tengri anlayışının esaslarından da anlaşıldığı üzere, 'eski' şamanlık ile büyük hakanlıklar döneminin inanç sistemi arasında, - çoğu vakit gösterilmek istendiğinin tersine-, hem toplum ↔ inanç sistemi ilişkisi bakımından temelli bir farklılık arz etmemekte hem de, öncelikle, daha sonraki inanç formlarının kesintisizce şamanlık üzerinde yükselmiş olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır" der, ancak açıklamaları *Tengri* üzerine ileri sürülen bazı görüşleri etimolojik olarak düzeltmeye çalışmaktan öte gitmez. Üstelik ruhanî olanı dahi "toplum ↔ inanç sistemi" karşılıklı ilişkisinde maddi (ya da materyalist) bir zeminde açıklama çabalarını sekteye uğratacak bir etimolojik açıklama yapar.

Buna göre, Hassan "çeşitli Türk lehçelerinde, her lehçenin fonetik özelliklerine göre, 'tengri, tengere, tangrı, tanrı, tangara, türe' şekilleri" almış olan *Tengri*'yi, öncelikle "göze görünen gök" anlamına alır. Bu çerçevede *Tengri*'nin "astral" herhangi bir karşılığı da yoktur (yani, Togan'ın ima ettiği şekliyle, Sümerlere uzanan bir astronomiye ve ona dayalı bir sema şemasına ulaşamaz). "Türkler, gök (sema) maddi varlık olduğundan, 'tengri'yi de maddi varlık bilmişlerdir". Her ne kadar yer yer "mavi" anlamında kullanıldığı vaki ise de ancak "İslâm sonrasında ve İslâm'a giren Türklerde, 'gök'ün sema anlamında kullanılması kesinlik kazanmış"tır ve "tengri" de "'Allah'ı karşılamaya başlamış"tır. Ancak hala ayakta kalan "şamanî Türklerde 'tengri' kelimesi eski anlamda, gök (sema) anlamında kullanılır".

"Gök", mavi'dir; 'tengri' ise gök (sema)".[101] Bu, *Tengri* kelimesinin aslen "mavi" anlamına mı geldiğini, yoksa gök mavi olduğu için mavi anlamını da mı içerdiğini ifade eder, belli değildir.[102] Ancak bizim için asıl sorun, "şamanî Türklerde 'tengri'

sisteminin şamanî esaslara dayandığını gösterecek pek çok materyal vardır. Bu verilerin sadece sergilenmesi dahi başlıbaşına hacimli bir etüdün boyutlarını zorlayabilir". Oysa birazdan göreceğimiz üzere *Tengri* konusundaki bazı açıklamaları meseleyi "şamani" herhangi düzlemde açıklamakta yetersiz kalır. Şamandan *Tengri*'ye geçiş yoktur. Bkz., Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 70, not. 51.

101 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 79.

102 Burada *Tengri* kelimesinin etimolojisine girecek değiliz, ancak bu konudaki genel tabloyu yansıtması açısından bir örnek vermekle yetinelim. Clauson, etimolojik sözlüğünde "tengri" girdisinde şu bilgilere yer verir: Tengri, "daha eskisi olabilse de, MÖ III. yüzyılda Hsiung-nu'ların diline kadar geri izlenebilen, muhtemelen Türkçe-öncesi, çok eski bir kelimedir. Aslen 'fiziksel gök' anlamına gelmiş görünmektedir, ancak hayli erken bir tarihte dini tınılar kazanmış ve şahsi olmayan bir ilah türü olarak 'Sema' anlamına gelmiştir; erken metinlerde de bu ortak anlamdır. Manici ve Budist metinlerde 'Tanrı' için normal kelimedir ve 'Tanrı' için kullanılan kelimenin *bayat* olduğu KB'de [*Kutadgu Bilig*'te] nadiren görülse de, İslâm döneminde de bu anlamı muhafaza etmiştir". Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, s. 523.

kelimesi eski anlamda, gök (sema) anlamında kullanılır" ifadesinin içerdikleridir. Hassan bu konuda yeterli bir açıklama vermez. Zaten *Tengri* konusunda verdiği bütün bilgi de onun etimolojik anlamı ile şamani ve diğer inançlarda kazandığı anlamlardan ibarettir. Öyleyse her şeyin kendisinden çıktığı *kan*'dan (*gens*'ten) *Tengri*'ye nasıl bir ulaşım sağlanabilir? *Kan* (*gens*) ile *Tengri* arasında da *kam* ile *han* arasındaki geçişlilik veya hem etimolojik hem de işlevsel bir genişleyerek çoğalma gibi bir durum var mıdır?

Tengri açısından Hassan'da (aslında Togan'da da zımnen var olan) problem bu noktada başlar: Eğer "'tengri'='gök' ve 'gök'=mavi" gibi eşitlik varsa, ama aynı zamanda bu eşitliğe rağmen "eski Türkçede 'gök' (mavi) kelimesinin 'tengri' (gök) kelimesinin sıfatı olarak kullanılması" da vakiyse[103] *Tengri*, *kam*'dan mı, yoksa *han*'dan mı gökyüzüne yükselmiş ve maddi mavi gök (gök kubbe) anlamını da karşılar olmuştur? Ne kadar maddi bir zeminde inşa olunduğu iddia edilirse edilsin, Hassan'da da gizli bir kozmogoni olduğu bu noktada iddia edilebilir. Hassan, çok açık ifade etmez, kaçınarak, hatta biraz da reddettiği (örneğin, "şaman 'cübbe' ve 'külah'ında güneş simgeleri bulunur" gibi ifadelerde yakalanabilecek[104]) "astral" simgeselleştirmeye uğratarak bir şema çıkarmaya çalışır; ancak temelde *han*'dan çoğalan bir ruhanîleştirme ve akabinde de bu ruhanî çoğalmanın göğe hamledilerek tekleştirilmesi gibi bir izleği de var kılarak.

Bu bağlamda Hassan, Radloff'un nasıl şamani bir seans olarak bilim dünyasına armağan ettiğini gördüğümüz Ülgen *masalını* gündeme getirerek, önce şunu ileri sürer: "Altaylarda sürmüş çağdaş şamanlıkta Ülgen en büyük tanrıdır". "Çağdaş şamanlık", elbette soykütüğü biraz karışık bir folklorik unsurun Radloff eliyle Sibirya etnografyasına dahil edilmiş bir keşif olarak şamanlığa dairdir. Ancak burada geçen "tanrı" ifadesini nasıl anlamalıyız? *Tengri* mi, yoksa şamanlığın icadında gördüğümüz saf bir suret olarak *psukhe*'nin bir yansıması mı? Aslında ikisi de değildir. Çünkü Hassan, hemen akabinde şunu iddia eder: "Ancak [tabii ki Radloff'un ve benzerlerinin derlediği ve şamani diye sunduğu çağdaş bazı folklorik malzemeden türetilen] birçok şamani kalıntıdan ve duadan anlaşılıyor ki, Kayrakan (Kayrahan: Kayra*khan*), Ülgen'den de önce gelir. (Ülgen'in Kayrakan'ın oğlu olduğu söylenir.) Kayrakan'ın dikkati çeken yönü 'iyi' ya da 'kötü'lükle ilişkili tanımlanmayışıdır. Daha doğrusu, zaman içerisinde 'iyi'nin Ülgen, 'kötü'nün Erlik'le simgelenmiş olmasına karşılık, kam'lar Ülgen'e de Erlik'e de Kayrakan diye hitap edebilir".[105]

Burada kime nasıl hitap edildiğinden, kimin kimin nesi olduğundan bağımsız olarak, başka bir şey vardır: Eğer kendisine ("mavi" mi, gözle görülen maddi "gök" mü

103 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 80.

104 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 80.

105 Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, s. 80-81.

anlamına geldiğini bilmediğimiz) "tanrı" (ya da *Tengri*) de denilen bir mahluk olarak Ülgen'in de öncesi olan bir Kayra*khan* varsa ve bu isimde *kam* da *han* da aynı anda bulunuyorsa, o zaman ikili inanç sistemi çökecek ve ortaya teslis çıkacaktır. Yani, *kan* (*gens*) aynı anda hem *kam* hem *han* hem de *tengri* (kayra*han*=Kayra*kam*=Kayra *tengri*) olarak üçe bölünmüş olacaktır. Tek bir kaynaktan (*kan*=*gens*'ten) çoğalıp genişleyen ve daha sonra tek bir mavi gök=tengri altında yeniden birleşen bir evrilme ancak böyle mümkün olabilir.

Bu durumda ortada (Hassan ne kadar tabloyu totem veya tabu gibi antropolojik araçlarla ya da daha çok etnografik amaçlarla kullanılan "atalar kültü" gibi kavramlarla ifade etmeye çalışılırsa çalışsın) tıpkı Lewis-Williams'da gördüğümüz zihnin ve bilincin şamanlar vasıtasıyla bir mağara duvarına yansıtılarak doğuşu gibi, ama *han* ve *kam* ile birlikte doğan bir *tengri* (ya da *tengri*ler) olmalıdır. *Gens*, sadece *kam* ve *han* değil, *tengri* de doğurmalıdır. Menzil ve seyir itibarıyla ondan farklılaşan bu doğum, kendisini irsi bir *kan*'dan (*gens*'ten) husul ederek üçe bölen bir doğum gerçekleştirmelidir.

Kısacası, Hassan'ın Togan'daki çifte krallığı bozkır tarihyazımına daha çok uyan antropolojik bir zemine çekerek açıklama gayreti, illa ki bu krallığın içinde devindiği bir ulu kan=kam=han anlamına da gelen, ama aynı zamanda "Büyük hakan"=Kayrakan olarak da görülen bir gök=mavi=tengri doğurmak zorundadır. Aksi takdirde Ülgen'e "tanrı" denilmesi mümkün olamaz (ya da eğer böyle bir şey şöyle ya da böyle mümkün addedilirse, bozkır tarihyazımında çokça örneğini gördüğümüz derlemeyle ve toparlamayla yapılmış, ancak analitik olarak çok da anlamlı olmayan bir tarih kurgusu ortaya çıkar). Yani, *çifte krallık, ancak teslis olarak ortaya çıkabilir* ve ne kadar maddi (materyalist) bir inşaya tabi kılınmaya çalışılırsa çalışılsın, *nihayette aynı zamanda bir teogoni de olan bir kozmogoni (veya gök-doğum) içermek zorundadır*. İşte çifte krallığı karâbet açısından inşa eden Togan'ın tersine, onun çifte krallığını daha antropolojik zeminde yeniden inşa eden Hassan'ın (dayandığı Ülgen'in zaten kozmogonik bir folklorik malzeme olmasından bağımsız olan) gizli kozmogonisi de burada yatar. *Han*'la ya da *kam*'la bağlantılı düşünülen *Tengri*, kozmogonik olmaktan öte kurgulanamamaktadır. *Tengri*, istense de istenmese de kozmografiktir. Yani ihtiyaca binaen icat edilmiştir.

II

Bu gizli kozmogoninin en somut, dolayısıyla gizlenmemiş, aşikâr kılınmış biçimini Emel Esin'de buluruz. Ancak Esin'in meseleyi (gök veya mavi) anlamında düşünülen *Tengri* açısından değil, tapınak ve uzantıları anlamında, otağla da ilişkisi bağlamında *tengrilik* açısından[106] ele aldığını belirtmek önemlidir. Başka bir ifadeyle

106 Esin kelime için Clauson'un sözlüğünü işaret eder. Ancak Clauson'da kelime "teŋgrilik" olarak değil, "teŋrilik" olarak geçer ve "teŋgri"den ayrı bir kelimeye, "teŋri" kelimesine bağlanır. Bu

Esin, kozmogonik bir tasavvurun (gök tapınağının) mimari yansımalarına ve bunun sembolizmine odaklanır. Elbette Esin'in *Tengri* hakkında da söyleyecekleri olan bu odağı, Togan'ın Aryanların tazyikinden sonra "Oğuz"la ayrıştırdığı Şu'lar (Çu'lar) veya Zhou'lar (ya da Chou'lar) ile başlatması dikkate değerdir.

Tengrilik'in Esin tarafından nasıl kozmografik bir okumaya tabi tutulduğuna geçmeden önce *tengrilik* adı verilen otağın üç hususiyetini ele almak önemlidir. Birincisi, Esin'de çifte krallık, ikili bir kozmografiye yol açar (veya belki de tersidir: ikili kozmografi, çifte krallığa yol açmıştır). Bu kozmografi, dikotomik bir "alem düzeni" öngörür. Esin dikotominin iki unsurunu "gök" ve "yer" ile açıklar: "Kâinatın bütün tezahürlerini *gök* ve *yir-sub/v*'un (yer-su: yeryüzü) temsil ettiği birbirine zıt, fakat birbirini tamamlayan *iki evrensel 'nefes*'ten oluşmuş olarak kabul eden sistem, proto-Türk ve Türklerin *en eski*, belki de *öz* kozmolojisiydi". "Nefes" kelimesinin çağrıştırdığı *psukhe*'ye de, "nefes"in nasıl kozmogonik bir bağlamda yeniden inşa edildiğine de, yani *psukhe*'nin nasıl *kozmos*'a dönüştürüldüğüne de herhangi bir bağlantı kurmadığından sadece dikkat çekmekle yetineceğimiz Esin'de, bu "öz kozmoloji" Togan'a yakın bir şekilde betimlenir. Esin bu kozmolojiye evrenselcilik veya evrencilik[107] adı verir:

> Çulardan (MÖ 1059-149) önce, bugünkü Kuzey Çin'e hâkim olan Şang sülalesi döneminde, Ti denilen gök tanrısına, doğa güçlerine ve atalara ibadet ediliyordu. Fakat Şangların kozmolojisi dağınık inançlardan ibaretti. Böylece, kâinatın çeşitli tezahürlerini, mekân ve zaman içinde tüm evreni kapsayan bir düzen olarak açıklama girişimi,

anlamda Clauson'da "teŋgri", fiziksel gök iken, "dindar" ya da "adanmış" bir anlam verdiği "teŋri"den türeyen "teŋrilik", önceleri "tapınak", daha sonra da "ilahiyat" veya "uluhiyet" (divinity) demektir. Clauson'un bu bağlamda örnek verdiği bir ifade de ilginçtir: "o1 teŋrilikteki kam". Clauson bunun muhtemelen "tapınaktaki [Budist] rahip" demek olduğunu ifade eder. Bkz., Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, s. 525. Ancak *teŋgri* ile *teŋri*'nin bu şekilde ayrıştılması muhtemelen Clauson kaynaklıdır. Kafesoğlu'nun "tengrilik" üzerinde yeterli çalışmanın olmadığından şikâyet ettiğini ise geçerken belirtelim: "Bozkır Türklüğünün inanç sistemi Gök dininin amel (ibadet) şekilleri ve 'tengrilik' adının verildiği tapınakları hakkında maalesef bilgi sahibi değiliz". Bu ihtiyacı duyulan, ancak bulunamayan bir eksikliği ifade etmekten başka bir anlam taşımaz. Bkz., Kafesoğlu, "Eski Türk Dini", s. 118.

107 Esin başka bir yerde "evrenselcilik" veya "evrencilik" anlayışını şöyle özetler: "Chou'lardan gelen ve Türklerin de müşterek mirası olan ve Han (M.Ö. 209 - M. 220) devri Çin kaynakları vâsıtası ile bize akseden Universalist kosmoloji, ... her halde kültür bakımından, birbirine bağlı bulunan bu boylar arasında geçerli idi. Universalist kosmolojiye göre, kâinâtm başlıca iki ilkesi, gök ile yer, türkçe adı ile 'yir-sub' (yeryüzü ve oradaki sular) idi. Bu kosmolojiye 'iki ilkeli' manâsında Dikotomi de denmekde ve söz konusu iki ilke, cihanşumûl sayıldığı için, Dikotomik Universalism ismi de verilmektedir". Bkz., Esin, *İslamiyetden Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, s. 45

proto-Türk sanılan Çulara atfedilmektedir ya da Çular bu kozmolojiyi anavatanları olan İç Asya'dan getirmişlerdi. Evrensel olma iddiasında bulunduğundan, zamanımız araştırmacıları Çu kozmolojisine *evrenselcilik veya evrencilik* demektedir. Çu kozmolojisi, 'gök' ve 'yer'in temsil ettiği iki ilkeye dayandığı için de dikotomi (iki ilkeli sistem) adını almaktadır.[108]

Sanki Çin'e mal edilen *yin* ve *yang* sistemi gibi tasarlanan ve Türkçede aydınlık ve karanlık ilkelere tekabül eden *yarug-kararıg* biçiminde sunulan bu kozmografinin[109] başka bir özelliği ise, örneğin İrani (yani, Aryani) bir kozmografiden farklılaşmasıdır: "Çinlilerin ve Türklerin dikotomik kozmolojisi, İran dinlerindeki iki ilke üzerine kurulu, ikici (dualist) görüşten büsbütün farklıydı. İranlılar, iki ilkeyi birbirine düşman ve birini iyilik, diğerini kötülük simgesi sayıyordu. Zerdüşt ve Mani dinlerinde, ışık iyilik simgesi, karanlık ise kötülük simgesiydi. Çinliler ve Türkler ise bu iki ilkeye ahlaki bir anlam vermiyordu".[110] Üstelik evrencilik veya evrenselcilik de denilen, cihan hakimiyeti ülküsüne yol açtığı da söylenebilecek bu dualist olmayan, ama dikotomik evren tasarısı, "merkeziyetçi devlet dini tarzındaydı".[111]

Tengrilik'in Esin tarafından tabi tutulduğu kozmografik okumanın ikinci hususiyeti ise, "Çuların icadı evrenselcilik" ile onun Çin'deki "merkeziyetçi devlet dinini uygulamaya yöneltilmiş Konfüçyüs felsefesi ve evrenselci düşünceleri devlet idaresine yaymayan, bireyci bir görüşteki Taoizm" şekline bürünmüş iki ayrı versiyonu arasında Çuların lehine daha "öz", daha etnografik ve daha kendilerine göre yorumlanmış bir fark arayışıdır. Yani, aslında Çuların sistemi ile Çin sistemi, neredeyse aynıdır ve bu bakımdan Aryani dualist evren tasavvurundan derinden farklıdır; ama Çin sistemi ile Çu sistemi de o kadar da aynı değildir: "Her iki eğilim de [Konfüçyüs felsefesi de, Taoizm de], Çinlilerin Hsiung-nu dediği Doğu Hunlarının siyasi ve kültürel geleneğini izleyen Kök Türk Kağanlığı çevresinde bulunuyordu. Tao dini-

108 Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, , s. 19; teknik terimler dışındaki italik eklendi.

109 Esin bunu şöyle benzeştirir: "Çinlilerin, eski Chou (MÖ 1050-249) adını verdiği ve Eberhard'ın proto-Türk sandığı boyun zengin kültürünün pek çok unsuru hem Türklere hem Çinlilere miras kalmıştı. Chou kültüründen Türklere doğrudan doğruya geçen unsurlar, *Çin'e nazaran daha arkaik özellikleri*yle tanınır. Bazı başka unsurların ise sonradan Taocu Çin kültüründen Türklere geçtiği sanılmaktadır. Chou kültürünün temel kozmolojisi evrenin bütün tezahürlerini iki ilkeye ve bu iki ilkenin birbiriyle ayrı oranlardaki karışımına indirgiyordu. Gök, Türkçede *yaruk* (ışık=parlak) ve Çincede *yang* denen ilkenin en yüce yerini oluşturuyor, *yir-sub* ise (yeryüzü ve orada akan sular) Çincede *yin* (karanlık, gölge) ve Türkçede *kararıg* denen ilkenin en yüce yeri sayılıyordu". Bkz., Emel Esin, "Ötüken Yış: Türk Sanatında Ağaçkı Dağ Hakkında Notlar", *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler* içinde, s. 25-26; teknik terimler hariç italik eklendi.

110 Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 22.

111 Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 19.

nin ilkeleri, bütün Hu çevrelerinde yaygındı. Kök Türklerin kağan soyu, Çinlilerin A-shi-na dediği boy, IV.-V. yüzyıllarda tarih sahnesine ilk çıktığı zaman, Yaşıl-ögüz (Hoang-ho) Irmağı'nın batısındaki P'ing-liang'da, bir *Taoist türbe olan dağın civarında* yaşamaktaydı. Merkeziyetçi devlet felsefesi ise, gerek Hsiung-nular, gerekse Kök Türkler tarafından kabul edilmekte, fakat kendilerine göre yorumlanmaktaydı".[112] Dolayısıyla kısa bir özet yapmak gerekirse, dikotomik evrenselcilik veya evrencilik sisteminin Çinliler ile Çular arasında birbirlerine benzeşen taraflarının kozmografik, birbirlerinden ayrışan taraflarının ise hakimiyet telakkisine dayalı olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Esin'deki kozmografyanın üçüncü hususiyeti ise, bunların niteliğine dairdir. Söz konusu bu kozmografya her ne kadar ikili olsa da, dualist, yani birbirine karşı değil, dikotomik olduğundan, "birbiri ile değişik nisbette kaynaşarak, ateş, ağaç, su, yer ve maden'den ibâret beş unsuru meydana" çıkarır; bu "beş unsur da, birbiri ile yine muhtelif nisbetlerde birleşerek, kâinâtın bütün varlık tezâhürlerini vücûda" getirir.[113] Esin bu nedenle ona özellikle "Taoizm yönüyle, kutsal sayılan kâinatın genel ruhu kavramında, 'bir tözlüg bolmak'" anlayışını içerdiğinden, "panteizm"e veya "vahdet-i vücud"a benzetir.[114] Üstelik, bu tezahürlerin nasıl vücuda geldiğini ayrıntılı olarak ele alır; ancak burada ele aldığımız *Tengri* ve *tengrilik* bağlamıyla sınırlı kalırsak, aslında *tengrilik* denilen tapınağın da hem kozmografyayı ve hem de hakimiyet telakkisini içerdiğini belirtmek gerekmektedir. Bunu sağlayan ise, "Türklerin ilk vatanı İç Asya'da, gök timsali"nin "otağın kubbesi" olduğu inancıdır.[115]

Yani otağ, bu üç hususiyeti yansıtan bir yapıdır. Öncelikle dikotomik bir kozmografi öngörür ve evrenselcilik veya evrencilik açısından benzeştiği Çin *yin-yang* sistemini kendi *yarug-karanğ* ilkeleri itibarıyla yansıtır. İkinci olarak, kendi *yarug-karanğ* ilkeleri itibarıyla bazı farklılıklar da gösterir. Farklılığa niteliğini kazandıran ana husus, bozkırdır: Kendisini "merkezi ülke" olarak konumlandıran ve hep sabit olan Çin sistemin aksine, daha "arkaik" olan Çu sistemi ve sonraki benzer bozkır sistemleri hem sabit hem de hareketlidir. Göğün simgesi olarak "otağ" her ikisini de taşır. Sabittir, çünkü "otağ", bir gök timsali biçiminde tasarlandığından semanın kozmografik önemi haiz anlamını yansıtır. Ancak bu kozmografik sabitlik, hakimiyet merkezi olarak otağı aynı zamanda *ordu* (yani devletin merkezi) olan hükümdarla birlikte neredeyse orada düşünülür ve dolayısıyla hareketlidir: "Merkeziyetçi devlet felsefesi ..., gerek Hsiung-nular, gerekse

112 Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 21.

113 Esin, *İslamiyetden Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, s. 45.

114 Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 22.

115 Emel Esin, "Tengrilik: Türklerde Gök Tapınağına Dair", *Sanat Tarihi Yıllığı*, no. 12 (1983), s. 35.

Kök Türkler tarafından kabul edilmekte, fakat kendilerine göre yorumlanmaktaydı. Hsiung-nular ve Kök Türkler bakımından, özellikle güçlü oldukları dönemlerinde dünyanın merkezi Çin'de değil, kendi hükümdarlarının *ordu*'sunda bulunuyordu (hükümdar merkezi olarak ordu tabiri Hsiung-nular tarafından da kullanılıyordu)".[116] Üçüncü olarak Çin'deki sistemle benzerlikleriyle ve farklılıklarıyla dikotomik bozkır sistemi, "ateş, ağaç, su, yer ve maden'den ibâret beş unsuru", Çin'dekinden daha farklı alanlarda "birbiri ile yine muhtelif nisbetlerde birleşerek, kâinâtın bütün varlık tezâhürlerini vücûda" getirir.[117] Üstelik Esin tezahür eden şeyleri ve anlamlarını, sanki kendi başlarına büyülü birer varlıkmışçasına değerlendirerek şamanın esrik halde ziyaret ettiği yerleri ifade eden kelimeler gibi görmez ve "panteizm"e veya "vahdet-i vücud"a benzettiği dikotomik sistemin anlamlı bir parçasını teşkil eden adlandırmalarla "*oğuş, uğuş, kut* ya da *töz*"[118] olarak açıklayacak bir inşaya da girişir; ama tezahürler arasında konumuz açısından da önemli olan "dağ" ayrı bir yer tutar.

Elbette "dağ" Çin sisteminde de benzer bir simgesel değeri haizdir;[119] ancak bozkırda "dağ", bir Kaf Dağı değildir, lakin hem unsurlarla hem de bu unsurlardan meydana gelen mevcudatla bağlantılı bir simgeselliğe de konudur: "Dağların şekillerinin de onların unsur ve yön simgesi olarak niteliklerini belirlediğine inanılırdı. Sivri dağlar ateş unsuru ve gün ortası yönüne ait sanılmaktaydı. Tepesi yarım küre şeklindeki dağlar, Çin'de batıya ve maden unsuruna ait sayılırdı. Türklerde eski devirde, batı yönünün simgesi altındı. Tepesi yarım küre şeklinde, fakat çok yüksek olup sütuna benzeyen dağlar, ağaç unsuruna ve doğuya işaret ediyordu. Tepesinde yayla gibi geniş ve muntazam düzlük bulunan dağlar, toprak unsurunu ve dünyanın

116 Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 21.

117 Bkz., Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s.24-26.

118 Örneğin bkz., Emel Esin, "Altun Yış: Türk Kültüründe ve Kök Türk Devri Sanatında Maden Unsurlarıyla Bağlantılı Dağ", *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler* içinde, s. 11-12. Bu maalesef burada yeterince üzerinde duramayacağımız kadar önemli bir çerçevedir.

119 Örneğin bkz., Esin, "Altun Yış", s. 12. Yüksek dağ "emsallerinden daha yüksek olan ancak olanaklarının zenginliğini mütevazı bir ölçülülükle gizleyen bir ulu hükümdar"ı tasvir eder ya da "Dağa benzeyen hükümdar, yüce bir dağ gibi yer ve gök arasındaki iletişimi sağlayarak yerin ve göğün lütuflarını elinde" tutar; üstelik bazı dağlar " göğün direkleri", bazıları da "kapıları" gibidir. Ayrıca, "şafakla ve baharla doğudan başlayan ve günbatımı ve sonbaharla batıda sona eren dünyevi yaşam döngüsü" de "dağ"la temsil edilir ve bu anlamda dağ", "ölümün ve ölüm ötesine açılan kapının simgesi"dir. Ama belirli dağların başka anlamları da vardır. Örneğin, "Kan-ch'ilan dağı, gök tanrısının yer üstündeki makamı ve göğün bir yönüne hâkim sayılan efsanevi hükümdar Huang-ti'nin, ejder üstünde, semaya uçtuğu mevki olarak, şöhret bulmuştu". Esin, "Tengrilik", s. 39.

merkezini temsil ediyordu. Böyle bir dağın tepesindeki düzlük, gölü andırır şekilde gayri muntazam ve oval bir şekil alırsa, o dağ su unsuruna ve kuzeye aitti".[120]

Bu külli sistemi göğün timsali olan, diğer yandan da "dağ"a benzeyen "otağın kubbesi" simgeler. Ancak bu simgeselliği *tengrilik*'le sınırlandırarak ifade etmek gerekirse, ilk söylenmesi gereken şey, ikisini birleştirenin hükümdar olduğudur. Otağ elbette hükümdardan bağımsızdır ve göğü yansıtır. Bu anlamda kozmografiktir. Esin, "Arabların asgari M. VIII. yüzyıldan beri kullandığı ve İslâm Peygamberinin altında inzivaya çekildiği 'Türk kubbesi'nin hem Türk 'kerekü'süne (çadır, kışlık yurt) ve günlüğüne (hükümdar şemsiyesi) hem de kubbeli veya künbedli yapılara teşmil edilebilen manaları"ndan bahseder. "İç Asya göçebelerinin 'kerekü' (çadır) ve 'yurt' (kütükden mesken) şekilleri" de "bugüne kadar" değişmeden kalmıştır.[121] Yine de onun simgeselliğini teşkil eden şey, hükümdar ve sarayı, yani *ordu*'nun da merkezi olan hükümdar otağıdır. Dolayısıyla gök ile hükümdar, hükümdar otağında buluşur:

> Chou devrinde, ... hükümdar sarayı ... ibadetin merkezlerinden idi. Bu husus, Türkler tarafından da kabul edilecek tasavvurların neticesi idi. Hükümdar gök tanrısının mümessili olduğu gibi, sarayı da, gök tanrısının semavi makamının yer yüzündeki aynı mihverde bulunan eşi sayılıyordu. Saraydaki tapınaklar da, semavi mabedler olarak düşünülen, bazı yıldız manzumelerinin karşılığı addedilmekde idi. Gök tanrısının sarayı, göğün ateşin zirvesinde, Kutb yıldızında sanılıyordu (türkçe adı: Altun veya Temürkazguk) ve Kutb yıldızına komşu Yetiken (Büyük-ayı) manzumesi gök tanrısının maiyeti mensubları olarak görülmekde idi. Gerek sema, gerek yeryüzü, merkez ile dört cihete tekabül eden beş kısma veya ara-cihetler de ilave edilirse, dokuz kısma ayrılıyordu. *Şehirler, saraylar, mabetler, mezarlar, hep bu planda idi*.[122]

Elbette burada "gök tanrısı", *Tengri*'dir; ancak Esin onu sanki verili bir şey gibi alır ve göğün semanın unsurlarını yöneten bir ilah olarak kabul eder. Yine de ne bizatihi otağ ne de bizatihi hükümdar otağı, *tengrilik* değildir, yani *Tengri*'nin ibadet mahalli değildir, olsa olsa simgesel olarak benzeşir. Tıpkı otağın kubbesinin göğün timsali olması gibi, hükümdar otağının da göğün timsali olmasını sağlayan, bu anlamda otağın kubbesi ile hükümdar otağını buluşturan şey, "dağ"dır. Bu nedenle Esin'de Çin'de bu mümkünse de,[123] bozkırda hükümdara "Göğün oğlu" veya "Sema'nın oğlu" adının verilip verilemeyeceği meselesi başka türlü izah edilir. Esin, kendilerinde de otağın

120 Esin, "Ötüken Yış: Türk Sanatında Ağaçlı Dağ Hakkında Notlar", *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler* içinde, s. 28.

121 Emel Esin, "Türk Kubbesi: Gök-Türklerden Selçuklulara Kadar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, no. 3 (1971), s. 159-160.

122 Esin, "Tengrilik", s. 37; italik eklendi.

123 Esin Çin'e göçmüş "Chou"larda bunun mümkün olduğunu belirtir: "Çinde, gök ibadeti yaygın değil, ancak gök tanrısının oğlu sayılan Chou hükümdarının hakkı idi". Bkz., Esin, "Tengrilik", s. 36.

"kozmografik manasını muhafaza" ettiğini ileri sürdüğü Göktürklerde (veya bu makalesindeki yazımıyla Kök Türkler'de)[124] "Tengri-teg, tengride kut bulmış" unvanını, yine, dikotomik ilkeye göre açıklar: "Kök Türk kağanları '*Tengri-teg, tengride kut bulmış*" ..., yani 'göksel hükümdarlar' olarak kabul ediliyordu. Kök Türk metinlerinde de *tengri* (gök) ile *iduk* (kutsal) olarak nitelendirilen *yağız-yir* (yer) ... evrensel iki zıt ve tamamlayıcı ilke, yani dikotomi halinde belirmektedir. Kök Türk kağanlarının *ordu-örgin*'i Ötüken-yış, dört yönün kavşağı, yani kâinatın merkezi sayılıyordu".[125] (Bu tasvir, geçerken belirtelim ki, Ötüken'i arzî bir yer olarak değil, soyut ve taşınabilir, hükümdar nerede ise orası kılabilir bir nitelikte tasarlar. Yani, öyle Orta Asya'nın bir yerlerinde yaylak bir Ötüken ormanı aramaya gerek yoktur.)

Dolayısıyla bizzat otağı, hükümdarlık otağını ve "kâinatın merkezi" olarak "dağ"ı aynı eksende buluşturan nedir sorusu önem kazanır. Esin'in "gök tapınağı" karşılığı kullandığı[126] *tengrilik* işte burada devreye girer. Kozmografik olarak *tengrilik*, göğü, onu kozmografik olarak yansıtan (uzantılarıyla birlikte) "dağ"ı ve otağı dikotomik veçheleriyle bir eksen olarak tasarlayan tapınaktır ve bütün mimarisinde bu eksenliğini gösterir. Üstelik bizatihi otağ ile bizatihi "dağ"dan ayrı olarak *tengrilik* bu eksenliği yansıtan bir tapınımın gerçekleştiği hem fiziki olarak mevcut hem de efsanevi anlamlarla yüklü bir dağdadır.

Bu anlamda da Çin ile bir farklılık arzeder: Çin'de tapınak, "çatılı Çin köşkü" gibidir;[127] ancak bu tapınak, "İç Asya'da K'un-lun denilen efsanevi dağda (belki bugünkü Nan-shan)" düşünülmektedir ve aslında dört köşe olmaktan ziyade semayı yansıtır bir biçimde kubbevari bir unsuru ihtiva eder.[128] Yine de Esin'in "dağ"ın simgeselliğini işaret etmesi açısından olmasa da merkez simgeselliğine tabi kılmasına rağmen, yani soyutlamasına karşın, somutta (bir yerde) izini sürerek onun hangi dağa karşılık geldiğine dair anlatısı duruma göre farklılaşır. Burada ona K'un-lun adı verilirken, yukarıda da gördüğümüz gibi, "Yaşıl-ögüz (Hoang-ho) Irmağı'nın batısındaki P'ing-liang'da, bir Taoist türbe olan dağ"dan da bahsetmektedir. Onu ormanlık bir "Ötüken" gibi de tasarlar,[129] ormanlık olmaktan ziyade madencilikle ilgili bir "altın dağ" olarak

124 Esin, "Tengrilik", s. 41.

125 Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 21. Ayrıca not 35'e bkz. Bu meseleye aşağıda daha ayrıntılı olarak döneceğiz.

126 Esin, "Tengrilik", s. 36.

127 Bu mimari farklılık mezarlara kadar yansır: "Chouların kubbeli kurganları ... daha evvelki ve sonraki yassı tavanlı Çin mezarlarından" farklıdır ve "kubbeli çadır ile ilgi"lidir. Bkz., Emel Esin, "Türk Kubbesi", s. 164. Esin ayrıca bu kubbeli yapının Budist madetlerle benzerliklerini ve farklılıklarını da ayrıntılarıyla inceler.

128 Esin, "Tengrilik", s. 35.

129 Esin, "Ötüken Yış", s. 26.

da.[130] Bütün bu farklılıklar dikotomik ilkeye ve ona bağlı unsurlar ile bunlara göre anlamlı kılınan yönlere dayalı bir şekilde izah edilebilir, ancak dağın eksen oluşunu sağlayan asıl husus, kabaca ifade etmek gerekirse, onun *tengrilik* mekânı olmasıdır. Bu da ancak hükümdarın da eksene dahil edilmesiyle oluşur. Yani *eksen, hem kozmografyayı hem de hakimiyet telakkisini içerecek veya birleştirecek bir şekilde tasarlanır.*

Her neresi olursa olsun, "tengri' dağları"nda yapılan "gök tapınımı", simgesel bir önemi haiz bir "merasim" içerir: "Merasimin bütün tafsilatı İç Asya göçebe aleminin kültürüne bağlı idi. Şehrin dışında bir dağda, yuvarlak bir havuz içinde, otağ gibi bir dairevi planda bir sed üzerinde, keçe halıya oturan hükümdar, kurban vererek, kurbanları yakdırmakta ve pişirtmekde idi".[131] Chou'larda askeri bir tapınak olarak da tasarlanan bu "merasim"deki "dairevi havuz", belki de gökten otağa, otağdan hükümdar sarayına ve oradan da "dağ"a kadar bütün ekseni kuran temel motif olarak görüldüğü gibi *tengrilik* adının da nereden geldiğini gösterir bir mahiyeti haizdir: Bu havuz, "Chou'lardan sonra tarih sahnesine çıkacak İç Asya göçebelerinin, tepesinde göl, veya pınar olan dağlarda gök tanrısına tapdıklarını da hatıra getirir. [B]öyle dağlara, Çince verilen ch'i-lien adı, Hun dilinde ve türkçe 'tengri' kelimesinin muharrefi sanılmaktadır. Nitekim, gök tapınağına da türkçe 'tengrilig' dendigi anlaşılır".[132] Bu nedenle "Türklerde kurban yeri (yağışlık, veya yağışlık orun), otağ gibi, üstüvani şekilde inşa edilecektir. Böylece, gök ibadetinin mahallinin başlıca unsurları, dağ, pınar veya göl ile otağ kubbesi idi. Bu unsurların tapınaklarda da yer aldığı görülecektir".[133]

Ancak *tengrilik*'in başka bir yönü daha vardır: Hükümdarın ifa ettiği ve astral simgeselliği bariz "merasim"in, dikotomik bir kozmografya nedeniyle, "birbirine zıt, fakat birbirini tamamlayan iki evrensel 'nefes'"ten "gök"e ait kutbunun, bir de "yer"e ait kutbu vardır ve bunu da nasıl ki kendisine tapınılan "gök" mabudunun bir maiyeti varsa, aynı şekilde bir maiyeti haiz hükümdarın da "yer"e ait simgeselliği yerine getirecek bir tapınım düzenlemesi vardır: "Dağlar ve ağaçlar, göğün zirvesinden yer-su'nun dibine varan birer eksen gibi görülerek, gök ile yer-su'yu birleştiren ibadet yeri' ve karma *yaruk-kararıg* simgeleri olmaktaydı. Dağın tepesinde gök ayini,

130 Emel Esin, "Altun Yış", s. 11-24.

131 Esin, "Tengrilik", s. 36. Ancak Esin "gök tanrısını" birden "savaş tanrısı" haline de getirir: "Yuvarlak havuzun, çince kaynaklarda *pi-yung* denen ismi, çince degildi ve belki İç Asya dillerinden birinde olabilirdi. *Pi-yung* adı aslen, askeri bir tapınağa veriliyor ve *pi-yung* da Merih'e mümasil olan ve ateş timsali sayılan bir savaş tanrısına kurban adanıyordu. Savaş tanrısı ibadeti, Kara-deniz'in şimalinden Çin sınırlarına kadar, büyün Eurasia göçebelerinde yaygın idi".

132 Esin, "Tengrilik", s. 36.

133 Esin, "Tengrilik", s. 36-37; italik eklendi. Burada son "tapınaklar" ifadesi Anadolu'ya kadar izi sürülebilecek bütün mimari yapıları da kapsar ve Esin "kubbe"nin varlığını da süreklilikle açıklar. Ancak Esin'in inşasının bu kısımları bizi çok da ilgilendirmiyor.

dağın eteğinde bir koruda, daha sonraları bir ağaç dibinde, yer-su ayini yapılıyordu. *Gök ayini, ancak gök tanrısının temsilcisi olan en yüksek hükümdarların hakkıydı.* Yer-su ayinini, bazen hükümdarın kendisi, ikinci sırada, bazen eşi veya ikinci derece bir bey yönetebiliyordu. Fakat, her yeni sülale kurucusu, her tahta çıkan hükümdar, bu ayinlerin bir şeklini icra ediyor ve kendi sülalesinin mukaddes korusunu veya ağacını o yurdun ayin yeri olan dağa dikiyordu".[134]

Bu durumda *Tengri* nedir?

Esin, onu bir "gök" mabudu gibi tasarlar; hatta "Çu döneminde, gök tanrısının insan olarak düşünüldüğü, gök ideogramının bir insan piktogramı şeklinde olmasından anlaşılmaktadır" diyerek onun antropomorfik bir şekilde anlaşılabileceğine de değinir. Ancak bunun da bir kaydı vardır: "Milattan önceki yüzyıllara ait Çin metinleri de gök tanrısına 'en büyük hükümdar' değeri veriyordu". Dolayısıyla "gök" mabudu, ancak hükümdar olarak insan-biçimlidir ve bu da hükümdar göksel olduğu için böyledir. Bu durum onun yine dikotomik evrenselcilik veya evrencilik açısından tarif edilmesini gerektirir. Yine de Esin'e göre gök mabudunun antropomorfik olması, bu evrenselciliğin (ya da cihan hakimiyetinin) "somut"laşması anlamına da gelir.

Ancak temel sorusu şudur: Gökte olanı yerde olanla, yerde olanı da gökte olanla mukabil kılan, (Esin'in *tengridem*'ler ya da "semavi"ler adını verdiği) maiyetleriyle gökteki *Tengri*'yi yerdeki hükümdarla somutlaştıran böyle bir anlayış, daha sonra "Türklerin maddeden yalıtılmış bir ilah kavramına" dönüşmüş müdür?[135] Sorunun başka boyutları da vardır:

> Acaba bütün bu somut kavramlar Kök Türk dönemine kadar yaşamaya devam etmiş miydi? Kök Türk kağan sülalesine adını veren 'Türk' unvanlı hükümdarın, bir kitabede adı geçen Türk tengri ile ilişkisi var mıydı ve bu sözün ne şekilde okunması gerekiyordu: Türk tengri (Türk adlı tanrı) olarak mı, yoksa türk tengri (kuvvetli gök tanrısı) şeklinde mi? Kök Türk sülalesine adını veren Türk ve diğer *kozmik nitelikli kağanlar*, Çin geleneğinde göksel yönlerin ve unsurların somut şekli olup, gök tanrısının merkezi konumu etrafında yer alan "göksel hükümdarlara" ve efsanevi sülalelere benziyorlar mıydı?[136]

Esin'in Çin'deki yer tapınımı gök tapınımına dönüştüren Chou'ların etkisiyle şekillenmeye başlayan kozmografinin de, hakimiyet telakkisinin de Gök Türkler'de de mevcut olduğuna; dolayısıyla Gök Türk hükümlarlarının semavi bir niteliği bulunduğuna işaret ettiğine yukarıda değindik. Ayrıca bu semavi hükümdarlara başka bazı nitelikler de eklediğini belirtmek gerek: "Kağan soyundan kimselerin

134 Esin, "Ötüken Yış", s. 26-17; italik eklendi.

135 Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 56 ve 60.

136 Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 57; itali,k eklendi.

ruhunun göğe veya Yitiken yıldız takımına, yani gök tanrısının mekânı olan Kutupyıldızı yönüne uçtuğu sanılıyordu. Böylece Türklerde de, hükümdar atalarının göksel ruhlar arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Çin'de olduğu gibi Kök Türk kitabelerinde de gök tanrısı bir hükümdar olarak düşünülüp, *tengri-kan* (tanrı han) denmekteydi".[137] Bu son husus Esin'i *han*'ı *kam*'la *kan*'dan (*gens*'ten) çıkaran Hassan'a yaklaştırır gibidir; ancak mesele *Tengri*'nin "maddeden yalıtılmış bir ilah kavramına" dönüşüp dönüşmediği sorusuna gelince değişir.

Esin, bu konuda önce üç farklı görüşe yer verir. Bazı araştırmacıların bu soruya cevabı olumludur. Evvelki panteist anlayış sonradan monoteist bir anlayışa dönüşmüş ve *Tengri*, maddeden münezzeh bir ilah biçimine bürünmüştür. Ancak bu fikre itiraz eden ve Türklerin "doğanın her etkili tezahürüne, örneğin büyük dağlara ve ağaçlara da *tengri*" dediklerini ileri sürerek onun "monoteist dinlerin Türkler üzerindeki erken etkilerini hesaba" katmayanlarca ileri sürüldüğünü belirtenler de vardır. Üçüncü bir grup ise, "Türklerin tengri kavramı Çinlilerinkine tamamen benzemekteydi. Bu üçüncü görüş kabul edilirse, Kök Türklerin maddeden yalıtılmış tek bir ilah düşüncesine varmış olmaları ihtimali, Tao dininin kâinatın bütün ruhuna verdiği panteist (Türkçesi bir tözlüg bolmak: tek ruhlu olmak, vahdet-i vücud kuramına bağlı) anlam ve bir sayısının simgesi gök veya T'ai-chi (ilk tek birlik) olması ile açıklanabilirdi".[138] Kısacası, ilk grup, *Tengri*'yi monoteizmle, ikinci grup animizmle ve üçüncü grup da panteizmle açıklamaktadır. Anlaşılacağı üzere Esin'in kanaati, ikinci grubun (dağlara da "tengri" denmesi gibi) bazı görüşlerini de ihata edebilecek şekilde, üçüncü gruba temayüldür:[139] *Tengri*, "gök tanrısı"dır ve kozmografiktir. Ayrıca hem "astral"dır hem de "ateş, ağaç, su, yer ve maden'den ibaret beş unsur" ile bu "beş unsur"un "birbiri ile yine muhtelif nisbetlerde birleşerek, kâinâtın bütün varlık tezâhürlerini vücûda" getirmesi anlamında da panteistir.

Ancak bu bozkır *Tengri*'si, başka inaçlarla ilişkide de kendisini hem uyarlayacak hem de sürekliliğini gösterecektir. Örneğin, "Buddhist Türk çevresinde, gök tanrısının zirvedeki mevkii 'tengriler tengrisi' denen Burkan'a veriliyordu ve pantheist bir görüşle 'bir tözlüg' (tek ruhlu) sayılan kâinatın ruhu Burkan olmakda idi. Mani

137 Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 59.

138 Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 61-62. Esin'in panteizmi "vahdet-i vücud" ile karşılamasının bazı problemli yanları var, ancak bu ayrı bir tartışmanın konusu.

139 Burada şunu belirtmeyi gerekli görüyoruz: Esin'in külliyatı, bu kanaatin nasıl bir mimari içerdiği sorusu etrafında ayrıntılarıyla incelenmelidir. Bizim yapmaya çalıştığımız şey, belli bir temanın kozmografik bir inşanın hükümdarlık bağlamında ne ifade ettiğine dönüktür ve Esin'in izahatını ancak çok sınırlı bir şekilde ele alır. Dolayısıyla Esin'de kozmolojinin anlamına dair daha kapsamlı ve kıyaslamalı çalışmalara ihtiyaç vardır.

dinine mensub Türkler ise, gök tanrısı ile Türklerdeki zaman mabudu Öd-tengri'yi birleşdirerek, İran pantheist dinlerinin semavi zaman mabudu Zurvan'ın adı ile anıyorlardı. Kosmolojik tasavvurlar ve onlar ile alakalı bulunan tapınak şekilleri de birbirine yakınlaşmıştı".[140] Artık "vahdet-i vücud", yani panteizm değil, "Tevhid dini" hâkim olmaya başlayınca aynı kozmolojik tasavvurlar ile alakalı olarak *tengrilik* de (bütün uzantılarıyla) dönüşecekti.[141] Böylece Hakaniler de denilen Karahanlılara gelince; "İslâmı bir buçuk asırdan beri kabul etmiş oldukları halde, Hakani Türkleri, M. 1070 sıralarında, 'Burkan orun'u (Burkan tapınağını) ve 'tengrilik'i (gök mabedini), ifsat edici mahiyette merkezler olarak görmekde ve böylece bunların devam ettiğine işaret etmekde idiler. Hakanilerin İslâma girmesinden sonraki üç asırlık büyük medeniyet çerçevesinde, Türk mescidi ve minaresi gelişecekti".[142] Yani, Esin'de kozmografya tek özden hasıl olan panteist bir evren veya kozmos olarak ortaya çıkar; ancak bu daha sonra, başka şeyler yanında, "Tevhid dini"ne de dönüşür. Esin'in kanaatini Hassan'la ilgili bağlam açısından ifade etmek gerekirse, *kan*'dan (*gens*'ten) *Tengri* çıkmaz; *Tengri* için önce bu *kan*'ın (*gens*'in) de devinebileceği bir kozmos gereklidir. Bu, şamanın (ya da *kam*'ın) bir takım doğaüstü becerileriyle veya yolculuklarıyla edineceği keşfin neticesinde oluşturabilecek bir evren değildir. Esin'de *kam*, cüzi bir yer kaplar ve bu kapladığı yerdeki varlığı da, her şey gibi, kozmografiktir.[143]

Ancak Esin'in kozmografyasında *Tengri* panteist olsa da monoteist değildir: "Kök-Türk devri Türklerinin *monotheist* olmayıp, epiy sayıda tanrılara inandıkları anlaşılmaktadır".[144] Üstelik, bu kadar çok tanrıya mukabil o kadar çok da "ruh"un da olduğu söylenebilir: "Rûh manâsına, türkçe metinlerde, 'ıduk yir-suv' (mukaddes yer-su), 'kut' (kut verici kuvvet) , 'erklig' (kuvvet sâhibi), 'öz', 'özüt' ve 'yil' gibi tabirlere rastlanır".[145] Yine de Esin Evrencilik veya Evrenselcilik adını verdiği bir inanç içinde "ruh", aşağıda daha temsili bir örneği olarak ele alacağımız Roux'nun çözümlemelerine dair eleştirel okumamızda daha açık hale geleceği üzere, koz-

140 Esin, "Tengrilik", s. 43.

141 Esin, "Tengrilik", s. 48.

142 Esin, "Tengrilik", s. 49.

143 Tek bir örnek vermek bile durumu kavramaya yeter: "Çin kayıtlarında, Türkçe Atlaşgan (atılan) şeklinden geldiği sanılan, Ya-lo-shan adlı Kök Türk savaş tanrısının da, yine Merih'le ilgisi olabilirdi. Ya-lo-shan'ın, bir Türk kadın kam'ından olan oğlu An-lu-shan, Ying-chou ilinde (Çin Seddi'nin en kuzeydoğusunda), 703 yılında, bir gece kızıl ışıklar içinde, bozkırda yaşayan yırtıcı hayvanların ulumaları arasında dünyaya gelmişti." Bkz., Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 63.

144 Esin, *İslamiyetden Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, s. 90.

145 Esin, *İslamiyetden Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, s. 91.

mogoniyi canlı tutmanın bir vasıtası olarak görülür. Kısaca ifade etmek gerekirse, Esin'de *kut*, Türklerde *oğuş* veya *uğuş* denilen ve ateş, ağaç, maden, su ve topraktan müteşekkil beş unsurun terkibi altına girmek anlamını çağrıştırır[146] ve aynı anlam verdiği diğer kelimelerde olduğu gibi, "ruh"dan ziyade anlamları haizdir. Yani, *bozkır ruhu*nu yansıtabilecek her unsur, sanki kendi başına ruh olarak görülmüş ve ayrı ayrı ruhlar üretilmiş gibidir. Bunun evrencilik veya evrenselcilik adı altında derlenip toparlanması ve böylece bir kozmografyaya ulaşılması, tam da bozkır tarihyazımının altında gerçekleşmesi nedeniyle, hep bir gerilim içinde gerçekleşir: *Evrene (kozmosa) doğru açılım, entografik olana doğru daralmayla, buna mukabil etnografik olana doğru daralma da evrense doğru açılımla birlikte yürür.*

Ancak eğer ortada bir kozmogoni varsa, *Tengri* doğası gereği şamanolojik veya etnografik bir indirgemeye tam olarak tabi tutulamaz. Bunun için önce kozmogoninin unutulması gereklidir. İster Hassan'da gördüğümüz gibi gizli olsun, ister Esin'deki gibi aşikâr olarak inşa edilmiş bir kozmogoni *Tengri*'yi ister istemez evrenselleştirir. Yine de bir evrenselleştirme, cihanşümullükten ziyade cihan hakimiyeti tasavvurunu barındırır şekilde, ancak hakimiyet alanı tesis ettikçe ortaya çıkar. Hakimiyet alanı üzerinden inşa edildikçe de *Tengri*'nin nitelikleri kozmogoniyi unutturmaya meyleder. Doğrudan *psukhe*'yle alakalı bir inşaya girişilemediğinden unutturulanın yerini animistik bir çerçeve devralamaz. Bunun için seçmeci bir sentezleme, "ruh"un "ruh" olmadığı, ilahın anlam çoğalmalarına uğradığı, şamanın yerini hükümdarın aldığı bir sentezleme en çıkar yol gibi durur.

Tıpkı Abdülkadir İnan'ın yapmaya çalıştığı gibi.

3. "Ruh" Olarak *Tengri*

Ülgen konusunda onu hem "ruh" ve hem de "ilah" olarak kavradığını, dolayısıyla bu ikisini sanki birbirlerine muadil bir şeymiş gibi değerlendirdiğini gördüğümüz Abdülkadir İnan, *Tengri* konusuna onu önce belirli bir evrensellikten uzaklaşmanın ilk adımı olarak, monoteistik bir zeminden ayrıştırarak başlar ve "Eski Türklerde bir ve büyük tanrı hakkında vazıh bir inanç olup olmadığını bilmiyoruz" der. Sonra da kendinden sonra daha incelikli bir hale getirilecek artık mutat hale gelmiş bir ayrımı çok da kategorize etmeden, biraz dağınık bir biçimde dile getirenlerin de ilki olarak, *Tengri*'yi bir biçimde "bir" olmasa da "büyük" bir inanç haline getirir. Bunu sağlayan mekanizma imparatorluktur. Yani *Tengri* yine yerini bir hakimiyet telakkisi çerçevesini edinir.

İnan'a göre, imparatorluk kurmuş "sülaleler" ile kuramamış olanlar arasında önemli bir fark vardır ve ilki ikincisine nazaran daha gelişmiş bir kült üreterek

146 Esin, *İslamiyetden Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, s. 95-96.

siyaset yapar. İmparatorluklar döneminde imparatorluk bünyesindeki "bütün uluslar için Gök-Tanrı kültü *müşterek ve umumi bir kült* olarak kabul edilmiş, Gök-Tanrı da tanrıların *en büyüğü* sayılmış olsa gerektir".[147] Başka bir ifadeyle, "Eski Türk panteonunda birçok tengriler bulunmuştur. İlk büyük Türk imparatorluğu devrinden sonra bu panteondaki tanrıların en büyüğü Gök Tanrı olduğuna inanılmıştır".[148] Ancak ortada bir panteon olduğuna göre, Gök Tanrı'nın veya *Tengri*'nin "bir ve büyük tanrı" olması, yani monoteistik özellikleri taşıması ihtimal dahilinde değildir. Bu durumda bir tengriler panteonundan *Tengri* nasıl ortaya çıkabilmiştir? İnan için böyle bir sorunun muhtemel cevabı, şamani Türkler (ya da "Eski Türkler") ile Göktürkler arasındaki farklılaşmada bulunabilir. İnan, "Orta Asya'da devlet kuran sülalelerin hepsinde Gök-Tanrı kültünün bulunduğu"nu dile getirir.[149] Kuramayanlar ise tengriler panteonuna tabi olarak kalacaklardır.

Lakin imparatorlukla *Tengri* ilişkisini kuran mekanizma için herhangi bir açıklama sunmaz; yani, bir Gök Tanrı kültünün varlığı mı onların kurucu olmasını sağlamıştır, yoksa kurucu olduktan sonra mı kültü benimsemişlerdir? Bu soruya İnan'da herhangi açık bir cevap bulamayız. Bu nedenle, onda Togan'da ve Hassan'da gördüğümüz bir zamanlar *kam* da olan *han* sülalelerinin sürekliliğine dair bir varsayım göremeyiz. Bunun yerine "iptidai şamanizm" ile imparatorluk dini (ya da kültü) arasında bir ayrım yaptığına şahit oluruz. Çünkü İnan'a göre, Göktürklerden bugüne kalan Orhun kitabelerine bakıldığında, onlarda "Gök Türk ve ilk Uygur yazıtlarında *kuzey ormanlarında meydana gelen* iptidai şamanizm unsurları pek azdır. İptidai Şamanizm'i andıran söz ve cümlelerin fikirleri *şairane ifade etmek için kullanıldığı* anlaşılmaktadır".[150] Yani, iptidai şamanizm Göktürklere gelindiğinde, sadece "şairane" bir ifadede karşılığını görebileceğimiz bir biçime bürünmüştür.

İnan bu şairane dönüşüm için doğrudan *Tengri*'yi örnek göstermez kuşkusuz; üstelik her ne kadar kendilerinde "kuzey ormanlarında meydana gelen iptidai şamanizm unsurları" pek az" olsa da, Göktürkler de nihayette şamanidir ve dolayısıyla onların da bir tengriler panteonu vardır; şairanelik, sadece, özellikle "VI-VIII. yüzyıllarda büyük Gök-Türk İmparatorluğu'nun başında bulunan Türk sülalesinin Gök-Tanrı hakkındaki inanç ve telakkileri"nin "epeyce gelişmiş ve olgunlaşmış" olduğunu gösteren, iptidai şamanizmden çıkarak dünya görüşlerini "daha sağlam ve akla uygun (rasyonel)" hale getirmiş[151] olan bir imparatorluk inancını içerir. Bu

147 Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 27; italik eklendi.

148 İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, s. 27.

149 İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 27.

150 İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 27.

151 İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 27 ve 28.

anlamda doğrudan *Tengri* olmasa da tengriler ve onları anlamlandıran nitelikler olgunlaşmış, sağlamlaşmış ve rasyonelleşmiş olsa gerektir. İnan'ın örneği de bunu gösterir: "Meselâ, Bilge Hakan anasının çocuklarına karşı gösterdiği sevgi ve şefkatinden bahsederken anasını şamanlığın koruyucu ve merhametli dişi tanrısına benzeterek 'Umay gibi anam' diyor". Yani iptidai şamanizmin tengrilerinden birisi olan Umay, artık *tengrilerden bir tengri* olarak değil, merhameti, şefkati ve sevgiyi işaret eden bir anlama bürünmüştür. Aynı şey, kitabelerdeki "iduk" kelimesi için de geçerlidir: "İptidaî şamanizmde 'gönderilen' (yani tanrıya ve ruhlara hediye ve kurban olarak gönderilen, salıverilen) anlamından başka bir şey ifade etmeyen 'ıduk' terimi Gök Türk yazıtlarında 'mübarek, mukaddes' anlamını aldığını görüyoruz".[152]

Bu durumda iptida şamanizm ile imparatorluk dini veya kültü olarak şamanizm arasındaki farkı *Tengri* açısından ifade etmek mümkün müdür? Açıkçası öyle söylemiş olmasına rağmen İnan örneğin, Umay'ın Göktürk kitabelerinde çocuklara gösterilen sevgi ve şefkati dile getiren şairane bir kullanıma tabi olduğundan çok emin de değildir. Bu konuda yaptığı erken tarihli kısa bir mütalaaya, "'Orhun abideleri'nde zikredilen" Umay isminin, "Türklerin milli ilahelerinden" mi, yoksa "diğer kavimlerden" alınma mı, örneğin İranilerin "Huma"sıyla alakalı mı olduğunu sorarak başlar. Yani Umay, (şamanizm için böyle bir şey mümkün olmasa da) ister ilkel şamanizmin olsun, isterse de daha sağlam ve daha rasyonel bir dünya görüşüne doğru evrilmiş bir şamanizmin olsun, bir ilahı mıdır, yoksa başka kültürlerden alınmış bir inancı mı yansıtır?

Bu soruyu cevaplarken İnan Radloff gibi Şarkiyatçı Türkiyatçıların Umay'ı "ilahe ve çocukların hamisi" olarak göstermek için ileri sürdükleri delilleri pek yetersiz bulur;[153] kendi görüşü, "'Umay' ilahesinin pek eski devirlerde Türklerin milli ilaheleri sırasına geçerek ta son zamanlara kadar şamani Türklerde 'Umay kültü'nün muhafaza" edildiği şeklindedir. Onun Türklerin milli ilahesi ve kültü olduğuna, Kaşgarlı'dan da delil göstermeye çalışır. Kaşgarlı'da Umay, "kadın doğurduktan sonra karnından çıkan ve bokkaya benzeyen şey"dir: "Bunun, karında çocuğun yoldaşı [sahib'ül veled] olduğu söylenir. Şu atasözünde geçer: Uma.yka tapınsa ogul bulu'r. Anlamı şudur: Ona hizmet eden erkek çocuğa sahip olur. Kadınlar ondan iyi fal (gelecek) umarlar".[154] İnan'a göre, "'Mahmud Kaşgari' gibi bir İslâm alimi, elbette, 'Umay bir ilahedir' diyemezdi"; ancak ona dair tanımlamalarına bakılırsa, Umay'ı böyle gördüğü de iddia edilebilir. Hatta Kaşgarlı, bir "plasenta"

152 İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 27-28.

153 Abdülkadir İnan, "Umay İlahesi Hakkında", *Makaleler ve İncelemeler, Cilt 1* içinde, s. 397.

154 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, s. 61. Burada "sahib'ül veled" ifadesini, Kaşgarlı'dan yaptığımız alıntıyı Arapçasıyla veren ve ona göre tercüme eden İnan'a dayanarak ekledik.

olarak da tanımladığı Umay'a çocuk anne karnındayken "Sahib'ül Veled" yani, çocuğun sahibi derken ve "Bilhassa Umaya taparsa (ibadet ederse) oğul olur" diye bir tanımlama yaparken, "Umay "kültü"nün "o vakitki İslâm Türkleri arasında da muhafaza edildiğini gösterebilir".[155]

Demek ki İnan'a göre, Orhun kitabeleri de Kaşgarlı'nın lügati de Umay'ın Türklerin milli ilahelerinden birisi olduğunu gösteren delillerdendir. Yine de delillerinin sağlam (ya da rasyonel) olup olmadığından ayrı olarak, İnan'ın Umay'ı tasvirindeki asıl sorun, onun ne olduğuna bir türlü karar verememesidir: Umay, bir "ilahe" midir, bir "kült" müdür, yoksa Kaşgarlı'nın "*bu ruh* hakkında verdiği bilgi"nin "pek İslâmlaştırılmış" olduğuna değinirken kullandığı şekliyle, bir "ruh" mudur?[156] Sentez işte burada başlar: İnan için "Umay *ruh*unun menşei ne olursa olsun [ister "Sanskritçeden" ve "Hint'ten geldiği" iddia edilsin, ister "İran edebiyatında rastlanan Hüma yahut Hümay efsanesi" olsun ve "Yakutların 'Imı' kuşu (ruhu) hakkında söyledikleri" bir efsaneye benzesin] *bu ruh* çok eski devirlerden beri Türklerde milli bir *kült*"tür.[157] Yani Umay, hem "ilahe"dir, hem "ruh"tur ve hem de "kült"tür.

İş *Tengri*'ye gelince, başka türlü bir hal alır. Onun monoteistik bir niteliği haiz olmadığını iddia eden İnan, önce şamanlıkta zaten herhangi bir tanrı inancının olamayacağını belirtir. Yani, her ne kadar Umay'a "ilahe" adını verse de, ne iptidai şamanlıkta ne de Göktürkler'deki gibi olgunlaşmış, sağlamlaşmış ve rasyonelleşmiş bir şamanlıkta, herhangi bir "tanrı" inancının olamayacağını işaret eder: İbn Fadlan'ın seyahatnamesinde geçen ve *Tengri* bağlamında sık sık alıntılanan Oğuzların "bir tanrı"dan ["bir Tengri"den] bahsettiklerine dair haber,[158] ona göre, aynı seyahatnamede Başkurtların "on iki tanrı" ile "en büyük tanrı"ya birlikte inanmalarından bahsedilen pasajla[159] aynı şekilde anlaşılmalıdır. Yani, "'*bir tanrı' tabiri ... Şamanist*

155 İnan, "Umay İlahesi Hakkında", s. 397-398.

156 Abdülkadir İnan, "'Divanü Lugat-it Türk'de Şamanizme Ait Kelimeler", *Makaleler ve İncelemeler, Cilt II* içinde, (Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara: 2020), s. 320.

157 İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 37; italik eklendi.

158 "Aralarından biri zulme uğrar veya başına kötü bir şey gelirse başını semaya doğru kaldırır, 'bir Tanrı!' der. Bu, Türkçede 'bir Allah' demektir. Türkçede bir Arapçadaki vahid, Tanrı ise Allah karşılığıdır". Bkz., Ramazan Şeşen, *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*, s. 10. İbn Fadlan'ın seyahatnamesinin Arapça müshası ile birlikte yapılmış İngilizçe bir çevirisinde ilgili pasaj için ise bkz., Ahmad ibn Fadlan, "Mission to Volga", der. ve çev. James E. Montgomery, *Two Arabic Travel Books* içinde, der. Philip F. Kennedy ve Shawkat M. Toorawa, (New York University Press, New York: 2014), s. 2002.

159 "Aralarından bazıları on iki rabbı olduğunu söyler: kışın rabbı, yazın rabbı, yağmurun rabbı, rüzgârın rabbı, ağaçların rabbı, insanların rabbı, suyun rabbı, gecenin rabbı, gündüzün rabbı, ölümün rabbı, yerin rabbı. Gökteki rab (Gök Tanrı) bunların en büyüğüdür. O da diğerleriyle

için boş bir sözden ibaret"tir. "Şamanistler bu 'bir tanrı' tabirini İslâmlardan veya Hıristiyanlardan almış olsalar gerektir".[160]

Bu durumda İnan'ın bir şamanlık panteonundan bahsetmesi ve bu panteonda "birçok tengriler" bulunduğunu ileri sürmesi, ya kendi kendisiyle çelişmek anlamına gelecektir veya Göktürkler gibi rasyonelleşmiş bir dünya görüşüne sahip şamanistlerde artık (küçük harfli *tengri* gibi) bir cins isim değil, özel isim halini almış *Tengri*'nin bir şekilde ilah olarak değil, şairane bir ifade veya iptidai şamanlıktan gelerek dönüşmüş bir varlık biçimini alması gerekecektir. Başka bir ifadeyle, adı ister Umay olsun, isterse de çağdaş masallardan elde edilen Ülgen, ona cins isim olarak "tengri" denmesi mümkünken ve bu durumda bu özel isimler tengriler panteonunun birer üyesi olurken, onlara *Tengri* denmesi, isim özelleştiğinden mümkün olamayacak; bir Umay tengriden veya bir Ülgen tengriden bahsedilecek, ama tek başına bir *Tengri*'den bahsedilemeyecektir.

O zaman *Tengri* bangisidir? Şamanist bir dünya görüşüne sahip bir siyasal teşekkül olan Göktürklerin bir inancı olarak umumileşmiş ve müşterek hale gelmiş bir inanç olarak anlaşılması gereken *Tengri*, bir ilah mıdır? Cevap yine bir sentez biçimini almuş olarak gelir:

> Bu yazıtlarda [Orhun kitabelerinde] hakan ve beyleri, Türk milletine yaptığı iyilik ve yardımları için, tanrıya içten gelen minnet ve şükranlarını ifade ediyorlar. Hakanları tahta çıkaran, Türklere zafer kazandıran, felâketlerden koruyan *Türk tanrısı Gök-Tanrı'dır*. Türklerin büyük başarılarından bahsederken hakan veya beyler daima "tanrının inayeti ile (tengri yarılkaduk üçün ...)" demeyi ihmal etmemişler. *Dikkate değer ki bu yazıtların birçok yerinde "tanrı" adı tek başına, başka tanrılarla (yer-su, gök) karıştırmadan, söylenmektedir* (tengri il berigme tengri; tengri yarlıkaduk üçün ... ; özümni ol tengri kağan olurttı ; tengri ança temiş ... gibi). *"Tanrı" adı bazan "yer", "gök" ve bazan "yer su" ile beraber zikroluyor* (gök tengri, asra yagız yer ...; tengri yer bulgakın üçün ...; Türk tengrisi Türk ıduk yer subı ança itmiş ...; üze tengri asra yer yarlıkaduk üçün ...). Tonyukuk yazıtının *bir yerinde tanrı ile beraber Umay, yer-su zikrolunuyor* (tengri, umay, yer-sub basa berti). Gök

anlaşır. Her biri diğerinin yaptığına razı olur. 'Allah kâfirlerin zannettiğinden çok yücedir'". Bkz., Şeşen, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, s. 20. Burada parantez içinde "Gök Tanrı" ifadesi çevirmenin eklemesidir. Arapça ifade için bkz., İbn Fadlan, "Mission to Volga", s. 214. İbn Fadlan'ın "rab" demesi, şimdilerde her şeye "tanrı" veya "ilah" dendiğinden, üzerinde ayrıca durulması gereken bir farkı işaret eder. Ancak Türkiyat maalesef bu tür incelikler üzerinden yapılacak bir çözümlemeye henüz çok açık değildir.

160 İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 28; italik eklendi. Başka yerde bunu daha net ifade eder: "Şüphe yoktur ki Oğuzların 'bir tanrı' dedikleri tanrı ve Başkurtların gökteki büyük tanrıya inanmaları, bugünkü Yakutların Ürüng Ar Yoyun ve Alyatlarınn Ülgen hakkındaki tasavvurlarından farklı olmamıştır". Burada yine Rus etkisiyle Hıristiyanlaştırılmış Yakutların, en eskiyi en saf haliyle muhafaza etmeyi sürdürdüklerine dair dogmatizmle karşı karşıyayız. Bkz., İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, s. 29.

> Türk ve ilk Uygur hakanlığı devrinde *maddî bir varlık tasavvur edilen "gök"* ile *onun sahibi olan ruh* birbirinden ayırt edilmemiş olsa gerektir.[161]

Bu karışık ve ilk bakışta çelişik ibareden aslında İnan'ın en azından Orhun kitabelerinde *Tengri*'nin üç türlü zikrolunduğunu çıkarsadığını anlıyoruz. Birisi *Tengri* Türk tanrısıdır; ikincisi, *Tengri* tek başınadır ve başka tanrılarla karıştırılmamaktadır; üçüncüsü, bazen "yer", bazen "gök", bazen "yer su" ile, bir yerde de Umay ile anılmaktadır. Ancak en ilginci, *Tengri*'nin maddi olarak düşünülen göğün sahibi olan *bir ruh* olarak düşünüldüğünün iddia etmesidir.

O zaman *Tengri* bir "ruh" mudur? Greklerdeki ve onlardan esinlenen Batı tahayyülündeki gibi, saf bir *psukhe* sureti şeklinde bir "ruh"? Yoksa henüz ne olduğuna vakıf olamadığımız anlamlara bürünmüş başka türlü bir "ruh" mudur? İnan herhangi bir şekilde nitelendirmede bulunmaz, ancak *Tengri*'nin en azından iptidai şamanizmde bir "ruh" olduğunu açıkça ileri sürer, lakin iptidai şamanizm ile imparatorluk şamanizmi arasındaki farkı da belli belirsiz muhafaza etmeye çalışarak: "Eski Türklerde *tengri* kelimesi göze görünen gök ve 'Allah' anlamlarını ifade etmiştir. Şamanistler nasıl ki bir dağı yahut bir ırmağı aynı zamanda bir ruh telakki ediyorlarsa *Eski Türkler göğü (semayı) öyle, yani maddi bir varlık sandıkları gök ile yüksel ve büyük bir ruhu –tanrıyı– aynı şey telakki etmişlerdir.*[162]

Burada "şamanistler" ile "Eski Türkler" birbirinden ayrıştırılır; bu da İnan'ın ne demeye çalıştığını anlamamızı zorlaştırır. Yine de bu tarifteki asıl sıkıntı, sadece "tanrı" ile "ruh" kelimelerinin neredeyse aynı anlama gelecek şekilde kullanılmasından kaynaklanmaz. Asıl sıkıntı, bir dağ veya bir ırmakla birlikte maddi bir varlık olarak telakki edilen göğün nasıl "ruh" olarak adlandırıldığıdır. İnan animizm ya da bu örnekte bariz bir şekilde söz konusu edilen fetişizm gibi antropolojik kavramlara neredeyse hiç başvurmaz; sanki bu kavramlar ve onlarla ne yapıldığı o kadar da önemli değilmiş gibidir. Önemli olan Eski Türklerde iptidai şamanizmden ayrı olarak bir *Tengri* kavrayışının olması ve bunun hep ikili bir anlamı haiz olmasıdır: Hem iptidai şamanizmdeki anlam hem de daha olgunlaşmış, daha sağlam ve daha rasyonel bir anlam bir şekilde birlikte var olabilmektedir.

Bu durumda daha rasyonel anlamın daha evrensel bir evrilmeye doğru seyrettiği söylenebilir, ancak hem "büyük bir ruh" ve hem de "tanrı" anlamına gelen, cins isim olarak bir tengri (veya tengriler) var mıdır gerçekten? Türkçede "tengri" kelime olarak bir şekilde "ruh" anlamını da taşımakta mıdır? Görebildiğim kadarıyla İnan'ın bu konuda verebildiği tek somut örnek (etimolojisini doğru kabul etmek şartıyla)

161 İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 27; italik eklendi.

162 İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 29; italik eklendi.

Yakutlardan gelir: "Yakutların eski destanlarında ve masallarında [tengri kelimesiyle aynı anlama gelen] *tangara* kelimesi gök (sema) ve gök ruhu (tanrı) anlamını ifade ettiği anlaşılıyor ise de bugün bütün ruhlara ve ölüleri temsil eden putlara da '*tangara*' denilmektedir".[163] Bunun dışında aslında bütün bu karmaşık ve kimi zaman çelişik yapıyı çekip çeviren şamanlıklıktır. İnan, "Şamanistlere göre bütün dünya ruhlarla doludur. Dağlar, göller, ırmaklar ('yer-su') hep canlı nesnelerdir".[164] Bu durumda sema da "ruh" sahibi bir "canlı" olsa gerektir; ancak o zaman "ruh" nedir?

Çok da açık bir tanımlama bulunabileceğimizden emin olamayacağımızı baştan belirtmek gerek. Daha önce de belirttiğimiz üzere, özellikle Türkiyatta *kut*, *can*, *tin*, *amin*, *umay*, *süne*, *sür*, *öz*, *yula*, *jali* gibi değişik lehçelerde kullanılan kelimelerin hepsinin de "ruh" anlamı taşır bir anlama geldiği göz önüne alındığında neden emin olamayacağımız da barizdir. Ancak mesele İnan'da çelişik özellikler arzetse de bazı değişik görünümler de edinir. Örneğin Yakutlarda "tangara kelimesi"nin "gök (sema) ve gök ruhu (tanrı) anlamı"nı taşıdığını, aynı kelimenin "bugün bütün ruhlara ve ölüleri temsil eden putlar" için de kullanıldığını belirten İnan, aynı kelimeyi *tengri* ile değil, *tös* ya da *töz* ile karşılamaya da çalışır. *Töz* veya *tös*, ona göre, Moğolların *ongon* dedikleri, modern dönemlerde "totem" diye karşılanan, ancak genel anlamıyla bakıldığında "put"tur: "Moğolların Ongon tesmiye ettikleri putlar[a] Şamanlıktan kalan Yenisey ve Altay Türkleri *Tös*, *Töz*, Lamayizm tesiri altında bulunan Tuba, Uranhay Türkleri, Moğollarla karışık yaşadıkları halde 'eren' Yakutlar ise, 'tangara', 'emeret' diyorlar".[165] Ancak *tös*, *töz* ya da *tangara*, her zaman bir nesne biçimine bürünmez; *töz* veya *tös* kelimesinin yaygın olarak bulunduğu "Altay ve Yenisey oymakları"nda bu kelime, her ne kadar "büyük ölülerin, bilhassa Şamanların şerefine" yapılmış nesneler biçimin alsa da, genelde her oymağın bir "aru tözü" de bulunur ki bunlar kabilenin büyük "kam"ının veya "ceddiala sayılan dağ, hayvan veya bir efsanevi şahsın adını taşır". Ancak yapılmış veya efsanevi olarak benimsenmiş *töz*'ler dışında, "alemi idare eden *ruhlar-ilahlar*" da *tös* veya *töz* adını taşır. Bugün kullandığımız ve atalardan kalma adet, gelenek ve örf anlamına gelen *töre*'nin de kökeninde yatan *tös* veya *töz*, lafzen "mebde, menşe" anlamını da taşır ve bu anlamıyla "mahluk" olmayan, "ezelden mevcut ruhlar"ı işaret eder. İkinci anlamı ise "yaratılmış ve sonradan var olmuş nesneler" demektir ki ilkini İnan "ceddiala" kültüne bağlarken, ikincisi de genel anlamıyla "put" veya "totem" dediği şeydir. Aynı şekilde Ülgen ve onun karşıtı Erlik'i de birisi arı ve diğeri de

163 İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, s. 30.

164 İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, s. 41.

165 Abdülkadir İnan, "Ongon ve Tös Kelimeleri Hakkında", *Makaleler ve İncelemeler, Cilt 1* içinde, s. 269-270.

kara iki ayrı *töz* olarak tasnif edildiğine bakıldığında, *töz* de aslında *tangara* veya *tengri* hüviyetini haiz olur.[166]

O zaman gerçekten "ruh" nedir? *Töz* müdür, *tengri* midir? Ya da "ruh" aynı zamanda "ilah" ve "töz" müdür? İnan genelde "ruh" ve "ilah"ı "ilah-ruh" olarak birlikte kullanır.[167] Ancak İnan'da (ister mahluk olarak kabul etsin, isterse de ezeli olduğunu iddia etsin) herhangi bir varlığa "ruh" veren bir şey ile insana can veren bir şey arasında herhangi bir ayrım yaptığı görülmez.[168] Üstelik *insan da "bütün dünya"yı "ruhlarla dolu" kabul eden bu etnografik şamanizmde ne icat edilmiş bir şamanlığın sureti olarak (zihin ya da bilinç gibi yan anlamlarıyla)* psukhe *üzerinden ve ne de keşfedilmiş şamanlığın oluşturduğu kutsal-kutsal dışı veya doğal-doğaüstü gibi ayrımlar üzerinden herhangi bir mahalle tabi kılınmaz. Şaman ve onun dünyası her şeyden önce gelir* ve bu dünya, Fuzuli Bayat'ın ifadesiyle, "Sayıları on binlerce olan bu ruhlar"la doludur;[169] sonra da daha rasyonelleştiği iddia edilen bir imparatorluk devrinde *Tengri*'nin bahşettiği bir dünya. Bunun dışında zaten doldurulması gereken bir boşluk da yoktur. Şamanlığın panteonu neredeyse her yeri "ruh"larıyla doldurmuş gibidir; o kadar ki insanın *psukhe*'sine bile yer kalmaz. Zaten işte tam da bu nedenledir ki *mahalli Avrupa muhayyilesi olan şamanlığın icadının ve keşfinin dışında bir alanı işaret eden bütün etnografik şamanlık tasavvurları, şamanı sanki söz konusu etnos'ların benliklerinin yapıcı bir unsuruymuş gibi ele almak zorunda kalır.* Sanki kozmos şaman olmasa hemen yıkılıverecekmiş gibi inşa edilir.

Bu durumda Göktürkerin *Tengri*'si ne anlama gelir? Dahası Göktürklerde de bir "panteon" var mıdır? *Tengri*'nin (tıpkı Zeus gibi) en tepede olduğu bir panteon? İnan, bunu doğrudan ifade etmez; ancak "İslâm dini kabul eden Türkler 'gök' kelimesini 'sema', 'tengri' kelimesini de 'Allah' mefhumuna tahsis etmişlerdir" derken sanki iptidai şamanizmden Göktürk evresine geçerkenki gibi bir anlam değişiminden, olgunlaşmasından ve rasyonelleşmesinden de bahseder gibi davranır; bu yüzden, bir Göktürk panteonu da vardır; ama Orhun kitabelerinde zikrolunan *Tengri* kelimesine verdiği anlama bakıldığında bu panteon belki olgunlaşarak ve

166 İnan, "Ongon ve Tös Kelimeleri Hakkında", s. 270.

167 Bunun başka bir örneği olarak "Türk hurafelerinde masal ve destani hikayelerinde eski ilah-ruhlardan birçoklarının bugüne kadar yaşadığını görüyoruz" diyerek başka bir meseleyi, "albastı" veya "albız" denilen bir meseleyi ele aldığı bir makale için bkz., Abdülkadir İnan, "*Al* Ruhu Hakkında", *Makaleler ve İncelemeler, Cilt 1* içinde, s. 259-267.

168 İlginç bir biçimde Kafesoğlu, bu durumu eski Türklerde ister *ongun* isterse de *tös* veya *töz* anlamında "put" olamayacağını iddia ederken kullanır: "Eski Türklerde 'ruh'ların 'insan' biçiminde tasavvuru olmadığı için, putlara da rastlanmaz". Bkz., Kafesoğlu, "Eski Türk Dini", s. 107.

169 Bayat, *Türk Mitoloji Sistemi 1*, s. 204.

sağlamlaşarak, hatta daha akla uygun hale gelerek baki kalmış gibidir. En önemlisi ise, artık millileşmiştir. Yani İnan'da *Tengri*, hem Türk tanrısıdır, hem tek başınadır ve başka tanrılarla karıştırılmamaktadır, hem de "yer", "gök", "yer su" ve Umay'la tanrısallığını paylaşmaktadır. Bu anlamıyla *Tengri*, maddi olarak düşünülen göğün sahibi olan bir ruh olarak panteonun en tepesinde yer almaktadır ve giderek soyutlaşmaya başlamış külttür.

Anlaşılacağı üzere, İnan'da da *Tengri* kozmografyaya doğru seyreder; ancak tam o kıvama ulaşamaz, tek başına olsa da millileştirilir ve başka kültlerle birlikte bir imparatorluğun mekanını işgal eder. Ne var ki iptidai şamanizmden bu millileşmiş ilaha geçiş nasıl olmuştur? Bir "sülale"nin hâkim olmasıyla diğer yerel kültlerin üstüne yükselmiş bu "tanrı"nın ("ilah"ın veya "ruh"un) başka ne tür özellikleri onu böyle panteonun en tepesine yükseltmiştir? İnan'da (birçok şey gibi) bu meseleler de hiç açık değildir. Ancak şöyle bir ayrım yapmak da mümkün görünür: Bir yanda özel isim halinde beliren Ülgen veya Umay gibi "ilah-ruhlar" vardır, diğer yanda da bütün bu tür "ilah-ruhlar"la aynı özellikleri haiz olsa da cins isim özelliklerini de taşıyan, yani bu özel isimlerin bir ilahlar panteonu olarak bir arada toplanmasını sağlayan, ancak zamanla o da özel isim hüviyetini elde ederek, *Tengri* olarak umumileşerek ve müşterek hale gelerek imparatorluğa bir hakimiyet telakkisi kazandıran hususi bir ilah da vardır. Görünür göğün sahibi olarak bir "ruh"u işaret eden bu ilah, zamanla soyutlanarak evrenselleşmeye de doğru gidecektir. Ancak bunu diğer dinlerin dairesine girdikçe gerçekleştirecektir. Bunun dışında bir "ruh" (yani "ilah") olarak *Tengri*, nihayette etnografik bir bakış açısının ürünüdür, millidir, tek başına kaldığında bile imparatorluğun dünyasını (ya da kozmosunu) kendisi gibi başka "ruh-ilahlar"la paylaşır ve bu dairenin dışına da çıkamaz.

Ancak İnan'da en dikkati çekici husus, bu etnografik *Tengri*'nin kozmografik olmaya en teşne olduğu zaman bile, muhtemelen imparatorluk olarak da olsa etnografik bir inşayı gözetmek zorunda kaldığından, kendi kozmografisini unutturmaya meyletmesidir. *Tengri*'nin imparatorluğu inşa etmek için gerekli olduğu aşikâr olan kozmografik öneminin unutulmasının en büyük payı ise, İnan'da aşikâr olduğu üzere, yine, şamanlığa verilmelidir. İnan'da *Tengri* imparatorluk için gerekli, tam monoteistleşemeyecek kadar da şamanidir. Bütün eski Türklerin dinine dair tartışmaların da hassas noktası burasıdır: *Bozkır tarihyazımında öyle bir dinyazımı tasavvur edilmektedir ki bir yandan "din"in şamani olması istenmekte, ama diğer yandan da kurulan siyasi teşekkülleri taşıyabilecek bir inanç ve örgüt sistemi de inşa edilmeye çalışılmaktadır. Ancak şamanlıktan ancak şamanlığa geçiş olduğu için ne şaman bunu gerçekleştirebilmekte ne de imperium şamanlığın "ruh"unu üzerinden atabilmektedir.*

Öyleyse bütün bu çabalar neden? Neden rasyonel olduğu iddia edilen bir imparatorluktaki "ruh" veya "ilah" anlayışı, olabildiğine çelişik, olabildiğine anlamsız, olabildiğine abes bir inşaya yönelmek zorunda kalmıştır? Bozkır tarihyazımındaki dinyazımı ne tür bir inşayı içermekte ve ne gibi özellikler taşımaktadır ki *Tengri* altında hem şamanlığı hem de imparatorluğu birlikte muhafaza etmeye çalışan böylesi bir çelişik sistem ortaya çıkabilmektedir?

4. "Tengricilik" Nasıl İcat Edildi?

Macar Türkiyatçılardan Edina Dallos, Tengri kelimesinin şamanist mi, yoksa monoteist mi bir bağlamda araştırılması gerektiğine dair bir incelemesinde, *Tengri* ile kozmografyayla arasındaki olası bir ilişkiyi "Çin evrenselciliğinin yerel bir türevi" olarak görür ve "yaygın" olarak kabullenilmediği, iyi temellendirilmemiş, sağlam bir biçimde derinleştirilmemiş olduğu için dikkate almaya dahi değer bulmaz.[170] Bu açıdan Çin ve kadim Türk geleneklerini birlikte okuyan Emel Esin gibi sahanın ciddi uzmanlarını bilip bilmediğinden şüphelenmemiz gereken Dallos'un makalesi, kozmografyayı alenen reddeden dikkat çekici bir örnektir. Bunun yerine Dallos, "1950'lerin ortalarına kadar, Göktürk boyları *dünya dinleri*ni kabul etmeye başlayana dek Şamanizm'i benimsemiş oldukları kabul ediliyordu. Bu görüş, *Rusça yayın yapan araştırmacılar* (Moğollar da dahil) arasında baskın olagelmişti. Ancak, Roux'nun [Tengricilik'e dair] teorisini destekleyen *Batı Avrupalı araştırmacılar*, Şamanizm'in ve tek tanrılı bir inancın bir arada var olduğunu savunmuşlardı" diye özetlediği tabloda, meseleyi şamanizm mi yoksa monoteizm mi ikilemi içinde değerlendirmeye çalışır.[171]

Yine de bu tabloda şamanizm-monoteizmi ikiliğinden önce, bu iki farklı görüşü yalnızca Orhun kitabelerinin ışığında araştıracağını vadeden, bunu da her iki varsayımı da savunan araştırmacıların Orhun kitabelerindeki ifadeleri hep önceden belirlenmiş bir bağlam içinde ele alarak kendilerince tamamlamaya çalışmalarından kaçınmak için yapacağını belirten Dallos'un, soruyu nasıl bir bağlam içinde kurguladığını görmek amacıyla, *şamanlık üzerinden gerçekleşen bir dinyazımının özelliklerini* de tespit etmek adına, dikkat çekilmesi gereken bazı hususlar atlanmamalıdır.

Türkiyatın araştırma menzilini de etkileyecek bu hususlardan ilki, Dallos'un kendi bağlamını "Göktürk boyları *dünya dinleri*ni kabul etme"siyle ilgili olarak

170 Edina Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı? Orhon Yazıtlarında Dini Unsurlar", çev. Hayrettin İhsan Erkoç, *Şamanizm ve İslâm* içinde, der. Ceren Sungur, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2022), s. 12-13, not. 4. Makalenin kaynakçası muhtemelen sehven çeviriye eklenmemiş. Metni kaynakçalı olarak görmek isteyenler için bkz., Edina Dallos, "*Shamanism or* Monotheism? Religious Elements in the Orkhon Inscriptions", *Shaman*, c. 12, no. 1-2 (2004), s. 63-84.

171 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 12; italik eklendi.

sunmasıdır. Yani Dallos, aslında modern evrenselcilik anlayışına uygun olarak icat edilmiş bir çerçevede ortaya çıkan bir "dünya dinleri" kategorisini temel alır. Oysa "dünya dinleri" kategorisinin ortaya çıkışının belli bir tarihselliği ve bağlamı vardır. "Dünya dini" kategorisi, "sanki işin doğası buymuş gibi" bir söylemi barındırarak, "neredeyse değişmez bir biçimde Hıristiyanlığı, Budizmi, İslâm'ı, Hinduizmi ve Yudaizmi içerir ve ayrıca sıklıkla (he ne kadar Çin, Japon veya Doğu Asya dinleri olarak bir grup oluştursalar veya bir araya getirilseler de) Konfüçyüsçülük'ü, Taoizmi ve Şinto dinini de kendi arasına katar. Çok sıklıkla olmasa da ama bazen de Zerdüştlük (Parsi veya Parsilik), Cainizm ve Sihizm de dahil edilir". Ancak "dünya dinleri söyleminin soykütüğü çizgisel, gelişimsel, kümülatif veya kademeli artan bir anlatıya tabi değilse de", nihayette hem dünyanın "Batı" ile "gerisi" diye ayrıştırılmaya başladığı bir dönemin ürünüdür, hem de böyle bir söylemde, "dünyanın birliğini veya bir bütünlük olarak dünyayı temin eden evrensel ilke, Avrupa Hıristiyanlığının veya (eskiden) Hıristiyan âlemi olarak Avrupa'nın doğrudan genişlemesi olarak hâkim olmaya başlar". Kısacası, başka bir adı *kıyaslamalı din çalışmaları* veya bizdeki adıyla *dinler tarihi* olan bir sahayı inşa eden dünya dinleri söylemi, akidesi ve herhangi bir tarihi olmayan, dolayısıyla yeryüzünde yeni peyda olmuş nev-zuhur "rasyonel Protestan Hıristiyanlığın kendi tarihsel olarak hususi kökenlerinden, kendi kültürel sınırlandırmalarından ve sınırlılığından azade olması"; böylece de "muzaffer modern Hıristiyanlığın 'salt' dinden başka bir şey haline gelmesi" için icat edilmiş bir söylemdir.[172]

İkincisi, Dallos'un "Göktürk boyları"nın "dünya dinlerini kabul etmeye başlayana dek Şamanizm'i benimsemiş oldukları"nı kabul edenlerin Moğollar da dahil Rusça yayın yapan araştırmacılar oldukları iddiasıdır. Bir yanıyla şamanlığın keşfinde Rus Şarkiyatçılığına gönderme yapan, ama diğer yandan da sanki Moğollar ile Rusların böyle bir düşünceye doğal olarak yatkınmış gibi bir imayla Şarkiyatçılığın izlerini silen bu iddia, Göktürkler'i, dünya dinleri çerçevesine girene kadar, yani Avrupa-merkezli bir çoğulcu, ama bütünlüklü tek bir dünya tasarımına dahil olana kadar şamanlaştırmakla, tıpkı Avrupa tahayyülünde şamanlığın keşfindeki Sibirya'da olduğu gibi, tarih dışına iterek tarihe dahil eder. Başka bir ifadeyle, burada da bozkır tarihyazımının aynı paradoksuyla karşılaşırız: *Bozkır tarihyazımı, dinyazımı açısından da Türklerin Batılı bir dinyazımına dahil edilmesi için mümkün olan en tarih-dışı bir yerden tarihe giriş yapar.*

Üçüncüsü ise, Dallos'un Rus araştırmacıların şamanlık görüşüne nazaran Batı Avrupalı araştırmacıların şamanlıkla birlikte, "dünya dinleri" söylemi içine dahil edilemeyen, ama yine de belirli bir monoteizmi içeren bir görüşü ortaya attıklarına

172 Masuzawa, *The Invention of World Religions*, s. 6, 2, 11-13.

dair iddiasıdır. Bu iddianın adı *Tengricilik*'tir (Tengrism). Yani Tengricilik şamanlıkla birlikte var olan, ondan ayrı olsa da tam da monoteist olamayan bir inancın adıdır; her ne kadar ortada şamanlığı aşan bir inanç varsa da adı Tengricilik olarak bu inanç, hem genel anlamda dini hem de özel anlamıyla tek tanrılı bazı inançlar taşımaya yatkın olabilse de, şamanlıkla bir arada bulunduğu için, "dünya dini" kategorisine giremeyecek kadar etniktir ve yereldir.

O zaman Tengricilik nedir?

I

Göktürk kitabelerinde geçen *Tengri* ifadelerinden şamanizmin mi, yoksa monoteistik bir inancın mı çıkarılması gerektiğine dair araştırmasına açıkça ifade etmese de Avrupa-merkezci bir dünya dinleri gibi kategoriyi arkasına alarak başlayan Dallos'un temelde iki sorusu vardır: İlki, Orhun kitabelerinde geçen *Tengri* kelimelerinden monoteist bir tanrıya özgü nitelikler çıkar mı? İkincisi ise, kitabelerdeki *Tengri* anlayışı ister şamani, ister mitolojik, ister dini, isterse de kozmolojik olsun, bir şekilde sistemleştirilebilir mi? Dallos'un Roux üzerinden ele aldığı ilk soruya daha ayrıntılı olarak aşağıda döneceğiz, ancak (Rus bilim adamı I. V. Stebleba'nın bir çalışması üzerinden ele alınan) ikinci sorunun, bir özelliğinden bahsetmek gerekmektedir: Dallos'un aradığı, *Tengri*'nin *mevcut bir kozmos*ta (yani, "dünya dinleri" söylemine özgü bir uzamda, daha evvelden alanı ve yayılımı, belki de küreselliği ifade edilmiş bir dünyada veya evrende) ne tür işlevi haiz olduğudur. Dallos bunu üç soru eşliğinde araştırır: "Kozmik düzenin", yani verili bir kozmos anlayışının "kutbu" olarak *Tengri*; "imparatorluğun Tanrısı olarak *Tengri*" ve "evrensel Tanrı olarak *Tengri*".[173] İlkinde ulaştığı sonuç ilginçtir: Orhun kitabelerinde "kozmik düzenin temeli, üst : alt ~ gök : yer karşıtlığıdır". Başka bir ifadeyle, yaklaşık olarak aynı anlama gelen "üst" ile "gök" ve "alt" ile "yer" birbirinin zıt kutbudur. Bunu da kitabelerdeki en meşhuru "Üstte mavi gök ve altta yağız yer var kılındığında (yapıldığında), ikisi arasında kişioğlu da yapılmıştır" diye çevirdiği "*üzä kök: t(ä)nri; (a)sra y(a)ğız: yer: kıl(ı)ndukya: (ä)kin ara: kişi oğlı: kıl(ı)nm(ı)ş*" olan cümeye dayanarak iddia eder; Dallos bu cümledeki "üst" ile "gök" ve "alt" ile "yer"den müteşekkil dört kelimenin geçtiği yerleri kendince filolojik bir okumaya tabi tutar ve bunları karşıt (ya da Esin'in dikomotik -ikili- bir kozmografya adına karşı çıktığı şekliyle dualist –ikici–) kılar.[174]

173 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 16; çeviride "direk" karşılığı kullanılan "pole" kelimesi "kutup" kelimesiyle değiştirildi. Bunun nedeni aşağıda anlaşılacağı üzere *Tengri*'nin bir "kutup" olarak tasarlanması ve karşısına başka bir "kutup" çıkarılmasıdır.

174 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 17 ve 31; ifadenin bugünkü dile aktarımının çevirisi, İngilizceye aktarımıyla kıyaslanarak değiştirilmiştir. Orhun kitabelerinde ifadenin

İkinci soruya verdiği cevap da *Tengri*-kağan ilişkisi çerçevesinde kurulur ve iki boyutludur: Boyutlardan ilki, kağanlığı ve ikincisi de bizzat kağanı ilgilendirir. Gerçi "Göktürk Kağanlığı"nın "gerçek bir imparatorluk olarak kabul" edilemeyeceğini düşünse de ve "Tanrı [God] kavramı"nın ona "derç edilmesi"nin de "daha kati bir tarif" gerektirdiği için "daha geniş bir anlamla anlaşılma"sı gerektiğini belirtse de, ilkini *Tengri* "Göktürk Kağanlığı'nın sürdürülmesine ve genişlemesine yardım eder" diye özetler. İkincisini ise "Tengri kağanı seçer ve onu hükümdar olarak yükseltir" şeklinde sunar. Bir imparatorluk olarak adlandırılması güç Göktürkler'de *Tengri*, hem kağanlığın genişlemesine (bizdeki karşılığıyla, cihan hakimiyetine girişmesine) destek olur hem de bu işi gerçekleştirmeye namzet kağanların seçicisidir.

Tengri'nin evrensel olup olmadığıyla ilgili üçüncü husus ise, "Tengri'nin açık bir şekilde evrensel tanrı, her kişi üzerinde gücü olduğuna ve zamanı –ve böylece, yaşamı olduğu kadar ölümü– kontrol ettiğine değinen yalnızca tek bir cümle barındırır" diye açıklanır.[175] İnan'ın bir yandan tek başına kıldığı, bir yandan nüllileştirdiği ve bir yandan da panteonun en tepesine yerleştirerek kendisine "yer", "su" veya Umay gibi müşterekler tayin ettiği bir *Tengri*'nin biraz daha incelikli bir tarifi gibi duran bütün bu sorgulamadan ortaya çıkan sonuç ise, belirli işlevleri haiz bir sistem içinde düşünüldüğünde, "imparatorluğa en güçlü ve en yaygın bağları olanın Tengri olduğu"dur. Yani, imparatorluk veya kağanlık ile *Tengri*, bir kez daha, birbirlerini destekleyen bir işlevi haiz olarak tasarlanır.

Ancak Dallos'a göre sorulması gereken asıl sorular bundan sonra başlar: "Cevaplanacak ilk soru bu sonucun tengriciliği [yani, Batı Avrupalı araştırmacıların şamanlıkla birlikte inşa ettikleri dini sistemi] *tek tanrılı* bir imparatorluk *dini* olarak adlandırmak için sağlam bir temel sağlayıp sağlamadığıdır". Yani, kağanlıkla işlevsel olarak birbirine bağlı bir *Tengri*'ye dayalı bir sisteme, öncelikle din denebilir mi, ikinci olarak ise böyle bir *Tengri* monoteist olarak adlandırılabilir mi sorularının peşine düşer. *Din* açısından bakıldığında soruya cevabı, bu bağlamda, nedenine dair herhangi bir açıklama yapmasa da muhtemelen kullandığı "dünya dinleri" kategorisinin de etkisiyle, "her ne kadar terimin çok genel bir tatbikine izin veren yeterli tanımlamalara sahip olsa da *din* teriminin *kullanılmaktan kaçınmanın* daha iyi olabileceği" şeklindedir. Yani, bu sisteme din denemez. Sistemin *monoteist* olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı sorusunda da cevap aynıdır: "*Tek tanrıcılık* terimini ise daha da dikkatli ele almalıyız". *Tengri* açısından *din* teriminin aksine

geçtiği yer Köl Tegin kitabesinin Doğu yüzünün 1. satırı ile Bilge Kağan kitabesinin Doğu yüzünün 2. satırındandır. Bkz., Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, s. 507-509 ve 555-557. Burada Dallos'un aktarımı izlenmiştir.

175 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 16-21; çeviri kısmen değiştirildi.

monoteizm teriminden niye kaçınılması gerektiğine dair ise bir neden sunar: "Eğer *tek tanrıcılık yalnızca 'üstün bir varlığın' var olması varsayımına dayanıyorsa*, çok sayıda olgu ve inanç sistemi tek tanrılı kabul edilmelidir. Ancak, *tek tanrıcılık* birtakım başka özelliklerle de nitelendirilir. Bu yüzden, *her ne kadar Tengri yazıtlarda 'üstün bir varlık' olarak gözüküyorsa da metinler tek tanrılı bir inancın var sayılabileceği başka bir gönderme içermez*".[176]

O zaman *Tengri* nedir?

Dallos, kitabelerin "bize Tengri'nin tek kutsal ruhani güç olduğunu söylediğini kesinleştirip kesinleştirmediği" gibi soru karşısında cevabın "hayır" olduğunu belirtir. Demek ki ona göre, Tanrı (veya tanrı) "tek kutsal ruhani güç"tür [the only sacred spiritual force] ve monoteizm de buna inançtır. O zaman *Tengri*'nin ne olduğu sorusuna, ilginç bir şekilde Roux'yu "Tengri *ex nihilo* [yoktan var eden] yaratıcı mıdır değil midir?" diye bir soru sorduğu için "kendi kültürel ve dini ortamını" *Tengri*'ye yansıtmakla suçlayan Dallos'un, muhtemelen kendi "kültürel ve dini ortamını" yansıtarak kurguladığı "tek kutsal ruhani güç" açısından cevap verdiğini varsayabiliriz.[177] Bu durumda ortada hem *din* ve hem de *monoteizm* açısından tanımlanması güç, o şekilde adlandırılması ancak belirli çekinceler eşliğinde yapılan *imparatorluk* açısından ise onunla "en güçlü ve en yaygın bağlar"a sahip olan *Tengri*, Dallos tarafından bir dizi düzenlemeye tabi tutulduğu görülür.

Zımni olarak Avrupa-merkezli bir tanımlamalar kümesi çerçevesinde yapıldığını gördüğümüz bu düzenlemelerin başlangıç noktasını teşkil eden "tek kutsal ruhanî güç" ile *Tengri* öncelikle karşıt kılınır. *Tengri* Tanrı (God) değildir. Dallos'a göre tek söylenebilecek şey, "Tengri'nin tek kutsal ve ruhani güç olmadığı ..., ancak (en azından metinlerde [kitabelerde] öneminin kuşku götürmez olduğu"dur. Ancak *Tengri*'ye dair tasnif bununla da kalmaz; *Tengri* bir "kutup" olarak ancak kendi karşıtlarıyla vardır. Bu açıdan Dallos'un muhtemelen kendi "kültürel ve dini ortamını" yansıtarak kurguladığı Tanrı ile *Tengri* karşıtlığı, *Tengri*'nin üçlü bir karşıtlık içinde düzenlemeye tabi tutulan bir karşıtlıklar sistemi ile inşa edilmesiyle sonuçlanır. Başka bir ifadeyle, Avrupa-merkezli bir din ve monoteizm tanımı içinden Tanrı ile karşıt kılınan *Tengri*, ona göre, aslında üçlü bir karşıtlıklar sistemi içeren bir inanç sistemini yansıttığı için Tanrı değildir.

Bunlarından ilkini yukarıda gördük: *Tengri*, "kozmik düzenin temeli" olarak "üst" ile "gök"ün, "alt" ile "yer"e karşıt olmasına tabidir. Ancak bu düzenleme sadece bununla da kalmaz, *Tengri*'yi oluşturan "üst" ve "gök" kutbu, "kozmik karşıtı

176 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 21; "din" ve "tek tanrıcılık" terimleri haricindeki italik eklendi.

177 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 21-22.

olarak Yer"i, "Tengri'nin muhtemel 'ortaklarından birisi' olarak" kurar. Böylece "Üstte mavi gök ve altta yağız yer var kılındığında" ifadesinden de yola çıkılarak kurulan karşıtlık, başka karşıtlıkların da kurulmasına kapı açar.[178]

İkinci karşıtlık da, yine aynı minvalde ortaya çıkar: *Yer* [Earth], sadece "toprak, ülke, yer" anlamında fiziki siyasi ya da coğrafi bir mekanı işaret etmez, aynı zamanda "inanç sistemi" açısından bir anlamı da vardır: Yer, kutsal olanı da belirleyen, böylece örneğin kağanlığa kut veren *Tengri*'nin karşı kutbudur ve bu nedenle "kutsal" olana karşı "din dışı"nı da temsil eder; ancak bizatihi yer de, "*üzä: türk: t(ä)ñrisi: türk ıduk yeri: subı: (a)nça temiş*" ifadesindeki[179] "ıduk yer sub" tabirinde de görüleceği üzere, *Tengri* karşısında kozmik kutup olarak kutsal olmayanı gösterse de, fiziki siyasi ve coğrafi bir mekanı kutsal olarak gösterir. Böylece ikinci bir karşıtlık ortaya çıkar: Bu "kutsal (*ıduk yer sub*) : dindışı (*yer sub*)" karşıtlığıdır. Yani, kitabeler *Tengri* ile Yer arasında görülen "kozmik bir karşıtlığın yanı sıra" Yer'i de "kutsal" yer ve "dindışı" yer arasında ikiye böler.[180]

Üçüncü karşıtlık ise, kitabelerindeki "*um(a)y t(ä): ög(ü)m: k(a)tun: kut(u)ña: in(im): köl teg(i)n: (ä)r (a)t boltı*" satırından çıkarılır.[181] Huma'dan Humayun'a kadar uzanan bir gelişimi olduğu için üzerinde ayrıca soykütüksel olarak çalışılmayı gerektirecek kadar değişik yorumlara tabi tutulduğuna hep değindiğimiz, ancak İnan'da anlaşılması güç olsa da "ilah-ruh" olarak tanımlanan Umay, Dallos'a göre, Kaşgari'de anlamıyla "plasenta" olamaz. Eğer "kut" veriyorsa ve "*täñri täg kağan*" gibi bir "*umay täg katun*"dan bahsediliyorsa, yani kağanlık veren bir *Tengri* gibi hatunluk veren bir Umay'dan söz ediliyorsa, bazılarının iddia ettiğinin aksine, bir yer mabudesi gibi düşünülemeyecek Umay da "ruhanî"dir. Dolayısıyla, *Tengri* ve Umay başka bir karşıtlık oluşturur. "Umay'la (metinlerde) ilişkilendirilen anlam ruhanî olduğu için, [*Tengri* ile] aralarındaki karşıtlığın temeli cinsiyettir [sex]".

Böylece Dallos birbirine karışmayan üçlü bir karşıtlıklar sistemi inşa eder: Birincisi, gök ile yer karşıtlığı, ikincisi kutsal ile dindışı karşıtlığı ve üçüncüsü de eril ile dişil karşıtlığıdır. Bunlar birbirlerine değmeden, birbirleriyle harmanlanmadan, hatta birbirleriyle çelişmeden bir arada bulunur: "Kozmik karşıtlıkların maddi ve ruhanî yapısında veya cinsel açıdan herhangi bir tezat bulunmaz. Benzer biçimde,

178 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 25.

179 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 31. İfade Köl Tegin kitabesinin Doğu yüzünün 10-11. satırları ile Bilge Kağan kitabesinin Doğu yüzünün 10. satırındandır. Ayrıca bkz., Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, s. 511-513 ve 559-561. Bura : da ifade Dallos'un aktardığı gibi yazılmıştır.

180 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 25-26.

181 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 33. Ayrıca bkz., Ercilasu *Türk Bengü Taşları*, s. 523-525. İfade yine Dallos'un aktarımıyla yazılm

cinsel karşıtlık söz konusu olduğunda, kutsal ve din dışı karşıtlığının herhangi bir önemi yoktur". Dolayısıyla *Tengri*, "birisi kozmik (altta : üstte), birisi dindışı-maddi: kutsal ve birisi cinsel (erkek : kadın) olmak üzere üç karşıtlık çifti takımının" içinde ilkinde ve üçüncüsünde kutuplardan birisi olarak yer olan bir güçtür.[182]

Dallos, bu inanç sisteminin şamani olmadığını söyler, gerekçesi de şamanlığın zihne ve bilince dayalı Avrupalı icadında var olduğunu gördüğümüz yerüstü-yeryüzü-yeraltı üçlü yapısının bu birbirine değmez üçlü ikili karşıtlıklar sisteminde olmamasıdır. Bu nedenle, kendi çevirisiyle, "Üstte mavi gök ve altta yağız yer var kılındığında (yapıldığında), ikisi arasında kişioğlu da yapılmıştır" cümlesinin şamani üçlü yapıyı yansıttığını ve dolayısıyla kitabelerin şamani bir inanç sistemini içerdiğini ileri sürenler, gök ve yer yanında yeraltını işaret edecek bir unsur bulamamaktadırlar.

Buna rağmen, kitabelerde olmasa da bu durum Göktürkler'in, daha evvelden var olan bir şamani inanç sisteminden etkilenmediği anlamına gelmez. Yani, "bu belirli [şamani] üçlü dünya görüşünün yazıtlar temel alınarak yeniden canlandırılamaması, illaki hiç var olmadığı veya yazıtların bir çeşit şamani dünya görüşünden etkilenmemiş olabileceği anlamına gelmez".[183]

O zaman kitabelere bakıldığında ne söylenebilir? Kitabeler, bir imparatorluk dinini mi, yoksa şamani bir dünya görüşünü mü yansıtmaktadır? Dallos, neticede ikisi de der: "Göğü merkeze alan ve o günkü güç yapısını yansıtan [imparatorluğa, ya da daha ziyade kağanlığa dayalı merkezi bir] inançta, Şamanizm uygulamaları çerçevesinde düzenlenen ve uçlara hâkim olan bir inanç sistemi bulunur".[184] Yani, üçlü bir ikili karşıtlık içinde var olan, ama imparatorlukla "en güçlü ve en yaygın bağlar"a sahip olan *Tengri*'yi merkeze yerleştiren, lakin uçlarda ya da periferide de şamani unsurların yer aldığı bir sistemdir bu. Ancak şamanizm gibi bir "izm" olarak kurulduğuna dikkat çekmek için *Tengrizm* de denilebilecek (tabii, varsa eğer böyle bir şey) "Tengricilik *bağımsız bir din* gibi durmamaktadır; lakin dünyayı üçe bölünmüş olarak kavramsallaştıran şamani dünya görüşüyle de herhangi bir benzerlik taşımaz".[185] Sonuçta Dallos, hepsi de "dünya dinleri" kategorisi içinde, Batılı bir din kavrayışının kendisini çoğulcu bir evrensellik içinde sunmasının tezahürü olarak öyle adlandırılmış Hindu*izm*, Bud*izm*, Şinto*izm* ya da Tao*izm* gibi bir Tengr*izm*'in mümkün olmadığını iddia eder.

Ancak sonucu ne olursa olsun, bunu yaparken bir "izm" olarak Tengrizm'in bütün donelerini de sunar. Tengrizm, kozmosu birisi üst ve diğeri de alt olmak

182 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 26-27; çeviride ufak değişiklikler yapıldı.
183 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 28.
184 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 29.
185 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 30 çeviride ufak değişiklik yapıldı.

üzere, gök ve yer diye ikiye böler; yer de aynı şekilde dini ve dindışı veya ruhanî ve dünyevi diye ikiye bölünür; göğe ait olan *Tengri* de kendi kutsallığında eril olarak dişil Umay'la ikiye bölünür. Bir din veya monoteizm olarak olmasa da Tengrizm, nihayette, merkezi bir imparatorluk veya kağanlık ideolojisi olarak periferide yaşamayı sürdüren şamanlıkla birlikte var olan, üçlü bir karşıtlıklar sistemine dayanır.

Bu yüzden Dallos, "Tengricilik" diye bir inancın, "doğal olarak kendi tarihi olan ve sonuçta farklı versiyonları bulunan böyle bir din"in, o adla anılabilecek "bir tür emperyal bir din"in varlığından kuşku duysa da,[186] inanca dayalı *bir ideoloji olarak* Tegrizmin hatlarını da çizer. Bunu yaparken (burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz, sadece bir örnek vermekle yetinirsek, modern düşüncede çokça emsaline rastlayabileceğimiz, eril ve dişil unsurları ilah ve ilahe haline getirecek bir şekilde) kolayca kozmografik olarak yorumlanabilecek bazı unsurları, yerel bir kağanlığın kendisine özgü karşıtlıklar içeren bir sistemi içinde şamani bir evrene yakınlaştıran bir yoruma tabi tutar. Neticede *bir din olarak* veya *bir monoteizm olarak* adlandırılamayacak bu sistem, şamanlıkla birlikte var olabilecek tuhaf bir inanç sistemi veya ideolojisidir.

Ancak asıl soru, Dallos'un "toplumsal örgütlenmelerinin en yüksek bir derecesine eriştikleri bir zamanda Türk ve Moğol halkların karakteristiği olan monoteistik bir din"; "*täñri* denilen 'gök-tanrı'sı tapınımı etrafında, bir tür monoteistik emperyal din" olarak tanımlanmış bir Tengriciliği[187] *bir din olarak* veya *bir monoteizm olarak* asıl icat edenin, Harva'nın kısa bir değinisi olsa da Jean-Paul Roux olduğu iddiasıdır. Dallos, bu durumda ancak 1950'lerden sonra ortaya çıktığı söylenebilecek, eski Türklere atfedilmesi ancak bozkırın yeniden inşa edilmesi çabalarının başka bir ürünü olarak görülebilecek Tengricilik gibi bir din icadını neye dayanarak Roux'ya atfetmektedir?

Dallos, "*Tengricilik* terimi Eski Türkçe *täñri* 'gök, tanrı' kelimesinden gelmekte olup Roux ... tarafından icat edilmiştir" iddiasındadır.[188] Dallos'un Tengriciliğin, şamanizm ile yaşayan bir din olduğunu savunan Batı Avrupalı araştırmacıların bir örneği olarak Roux'nun fikri olduğu iddiası doğru mudur, yoksa Dallos kozmografyayı devre dışı bırakan kendi çifte karşıtlıklara dayalı bir Tengrizm icadı için Roux'yu ortaya sürerken ona sahip olmadığı hir görüş mü atfetmiştir? Üstelik bütün bunlar bize *Tengri* hakkında ne söyler? *Tengri* bozkır tarihyazımında nasıl bir dinyazıma tabi tutulmuştur?

186 Edina Dallos, "A Possible Source of 'Tengrism'", *Competing Narratives between Nomadic People and their Sedentary Neighbours* içinde, der. Chen Hao, (University of Szeged, Szeged: 2019), s. 69 ve 71.

187 Dallos, "A Possible Source of 'Tengrism'", s. 67.

188 Dallos, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı?", s. 12.

II

Öncelikle Roux'da *Tengrizm* veya *Tengricilik* gibi bir iddianın olmadığını belirtmek gerekir. Rox *Tengri*'nin monoteist bir ilah olup olmadığını elbette tartışır; ancak muhtemelen *Tengri* hakkında belki de en kapsamlı araştırmaya imza atmış Roux'da *Tengrizm* veya *Tengricilik* diye terim veya tanım hiç geçmez.[189] Öyleyse mesele nerededir? *Tengricilik* nasıl bir inşanın ürünüdür?

Doğrusu, tıpkı Dallos'un Tengrizmin bir "dünya dini" olarak kabul edilip edilmeyeceğine dair araştırmasının Protestan bir dinler tarihi bağlamı içinden şekillenmesi gibi, Roux'nun araştırmasını belirleyen bir bağlam da vardır ve Roux, her ne kadar araştırmasını eski Türklerin inançları konusuna basretmiş olsa da, bu bağlamı, diyelim ki Hassan gibi bir toplumsal grubun tarihsel süreç içindeki en geride yatan inançlarının merkezde değil periferide aranması gerektiğine dair varsayımı gibi, en geriye değil bugüne dairdir. Roux net bir şekilde şunu iddia eder: Gök-tanrı veya *Tengri* inancı, Türklerin diğer dinlere, ama özellikle de İslamiyet'e girmelerinden sonra da bir şekilde devam etmiştir ve onun olduğu, en eskiye gidilerek değil, özellikle İslamiyet altında veya sathında varlığını nasıl sürdürdüğüne bakılarak bulunabilir. Yani, "Türk halk kitlelerinin *ikiyüzlü davranışları* olmuştur. Yapabildikleri ölçüde *ancak ismen Müslümanlaştılar*". Elbette aralarında "İslamiyet'i içtenlikle" kabullenen bazıları varsa da, "eski dinden tepki yaratmadan koruyabileceklerini yeni dinde sürdürenler", geçmişinden olabildiğince fazla şeyi "özenle" koruyanlar vardır. Bunlar daha çok, "daha az katı [ya da "kökenci"] ve dini sapmalara daha hoşgörü gösteren heterodoks Şii mezhebini" tercih etmişlerdir. Yani Roux, açıkça dile getirmese de *Sünni İslâm'a karşı heterodoks İslâm'ın Türklerin en eski inançlarını sürdürdüğünü* düşünür. "Heterodoks" burada, açıkça, (Türkî karşılığı kullandığımız) Turanî değil, Aryanî (yani İranî) demektir.

189 Roux'nun konu hakkındaki ilk makaleleri 1956'da yayınlanmıştır. Her ne kadar diğer eserlerinde de bu konuda yeterince malumat varsa da bu makaleleri maalesef orijinal dili dışında başka bir dile çevirisini bulamadım. Fransızca bilmediğimden sadece Tengricilik veya Tengrizm açısından tarayabildiğim bu makalelerde Dallos'un Tengriciliği ona arfedecek herhangi bir ifadeye rastlamadım. Söz konusu dört makale için bkz., Jean-Paul Roux, "Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïque", *Revue de l'histoire des religions*, c. 149, no. 1 (1956), s. 49-82; c. 149, no. 2, s. 197-230; c. 150, no. 1, s. 27-54 ve x. 150, n. 2 , s. 173-212. Roux'un ayrıca Orhun kitabelerinde *Tengri* konusunda da bir makalesi vardır ve bu makale Türkçeye çevrilmiştir. Bkz., Jean-Paul Roux, "VII. ve VIII. Yüzyıllarda Orhun Türkleri'nin Dini İnançları", çev. Aykut Kazancıgil, *Kutadgubilig*, no. 8 (2005), s. 259-298. Burada da Tengricilik diye bir ifade veya ona dönük bir tanım yer almaz. Üstelik Roux'nun Türklerin ve Moğolların dinine ayrılmış, diğer makalelerindeki görüşleri daha ayrıntılı bir biçimde bulabileceğimiz bir çalışması da vardır ve burada da Tengricilik yoktur. Daha çok bu son kaynak temel alınarak bir okumaya girişeceğimizi, ancak Roux'nun diğer eserlerine de gerektiğinde döneceğimizi belirtelim.

Araştırması da işte bu Aryanî İslâm'ın bugünkü arkaplanını tespite yöneliktir. "Dolayısıyla, eski Türk ve Moğol dini üzerine yoğunlaşmaya devam ederek, en azından Güney Türkiye'nin göçebe geleneklerini ve ikinci elden, diğer yörelerin yerleşik ve göçebe geleneklerini araştırmanın yararlı olacağını düşündüm". Bu da demektir ki "Belki bu yaklaşım çelişkili görülebilir, ancak sonuçta *Türklerin ve Moğolların dininin, genelde bunun incelendiği ve hala bunun orada yaşadığı iddiasının ileri sürüldüğü Sibirya veya Altay'lardan çok daha iyi bir şekilde, Müslüman ülkelerde muhafaza edildiğini düşünmek* bana daha yerinde görünmektedir; merkezden uzaktaki toplumlar her zaman daha tutucudurlar".[190]

Başka bir ifadeyle, Roux'un çalışmasının ana amacı, eski Türk dininin ne olduğunu tespit etmeye dönük bir yanı olsa da Müslüman *Türklerin eski inançlarını heterodoksi biçiminde nasıl sürdürdüklerini incelemek; yani, geçmişi değil, bugünü yazmaktır*. İşte burada bozkır tarihyazımı içinden gelişen ve genel olarak *dinyazımı* adını verdiğimiz meselenin en özet hali de budur.[191] Yani Roux, bugünkü *Türklerin inançlarını geçmişe atıfla bir dinyazımına tabi tutar ve onu ortodoks olana karşı heterodoks olarak kodlama*ya çalışır.

Bu amaç Roux'un *Tengri* kelimesiyle ve onunla bağlantılı meselelerle ilgili metodolojisine de yansır. Roux, (Şamanizm veya Tengrizm gibi) herhangi bir ad vermediğini göreceğimiz "Türklerin ve Moğolların dinini, sosyologların dönem dönem önerdikleri sistemlerden biriyle tanımlamakta çok zorlanacağız" der. Bu, söz konusu adsız dinin, kabaca animizm veya totemizm gibi antropolojik ve etnografik kavramlar kadar şamanizm gibi bir adlandırmayla da sistemleştirilemeyeceği anlamına gelir. Çünkü bu "din"de "açıkça birçok sistem söz konusudur".

Dahası ve daha tuhafı, "bugün varlıkları bilinmekle birlikte bu sistemlerin hiçbirisinin hiçbir zaman herhangi bir dini yapıyı içermediğini de biliyoruz" diyerek

190 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 47-49; italik eklendi. Bu arada aynı kitabın aynı çevirmen tarafından yapılmış 1994 tarihli baskısı ile alıntı yaptığımız baskısı arasında bazı önemli farklar vardır. Alıntıladığımız pasajlarda köşeli parantez ile verdiğimiz "köktenci" kelimesinin "katı" ile değiştirilmesi bunun bir örneğidir. Bkz., Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, (İşaret Yayınları, İstanbul: 1994), s. 32. Burada son baskıyı temel alacağız.

191 "Dinyazımı" (religiography) terimini, daha önce de yaptığım gibi, kendisinden ödünç aldığım Marcus Dressler'den farklı bir anlamda kullanıyorum. Dressler, ifadeyi Sunni bir çerçevede Alevilik üzerine bilgi üretmesini işaret etmek için kullanır. Ona göre Alevilik üzerine üretilen bilgi bir "dinyazımı" halini almıştır. Bana göre ise, bu ifade Protestanlıkla ortaya çıkan ve belirli Avrupa-merkezci unsurlar taşıyan dinler tarihi (veya kıyaslamalı dinler) alanında üretilen bütün bilgileri kapsayacak bir şekilde genişletilebilir ve nihayette Avrupa-merkezli bir din söyleminin işaretlerini taşır. Bkz., Marcus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, (Oxford University Press, New York: 2013), s. 9. Bu kitabın Türkçe bir çevirisi için bkz., Marcus Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*, çev. Defne Orhun, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2016).

"Türklerin ve Moğolların dini"nin karma bir sistemle ya da daha doğrusu, sistemsiz bir şekilde incelenebileceğini iddia eder. Ancak sistemsizliğin başka bir nedeni daha vardır: Eliade'den yaptığı bir alıntıyla, "En ilkel toplumların dini hayatı gerçekten karmaşıktır ne animizme ne totemizme ve ne de atalar kültüne indirgenebilir; fakat yüce varlıkları da bilmektedirler". Kendisi de "ilkeller"e indirgediği Türklerin ve Moğolların dininin bu karmaşıklığını daha da karmaşıklaştırarak, Eliade'nin söz konusu ilkellerin bazı "yüce varlıklar"ı bilmelerine bir ekleme yapar ve "daha birçok diğer farklı şeyi de" bildiklerini iddia eder. Sistemsizlik bu "din"in tanımlanmasında da kendisini gösterir:

> *Doğa dini* mi, yoksa XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyılın başında sanıldığı gibi *doğacı mitoloji* mi? Kuşkusuz ağaçlar, sular ve yıldızlar *kült*üyle birlikte, ... *fetişizm* ... mi? Evet, çünkü putlar burada büyük bir rol oynuyor. *Atalar dini* mi ... *manizm* mi? Belli bir ölçüde evet. *Animizm-öncesi inancı* mı? Yani ... *büyünün ve dinin sıkı bir işbirliği* mi? Kuşkusuz *herhangi diğer bir dinden daha fazla*. Ancak çok daha fazla olarak, Tylor'ın ... algıladığı şekliyle asıl belirgin öğelerini oluşturan *animizm* söz konusudur, çünkü *genellikle ruh diye adlandırdığımız şey* her yerde hazır ve nazırdır; bunun yanı sıra ... *çok tanrılı bir tek tanrıcılık* ve ... *totemizm* ve *şamanizm*dir.[192]

Türkiye'de çok tutulan ve eski Türklerin tarihyazımında sıkça karşımıza çıkan bir ismin bu sistemsizliği ancak buruk bir tebessümle karşılanabilir. Karşımıza "Türklerin ve Moğolların dini" diye çıkan şey, bir parça doğa dinidir, bir parça doğacı mitolojidir, bir parça da fetişizmdir. Atalar kültünden de manizmden de belli bir ölçek katılmıştır. Ama içinde (diğerleri zaten yetmiyormuş gibi, büyünün ve dinin bir işbirliği şeklinde tanımlanan) animizm-öncesi inancı da vardır, ama sanki yukarıdakiler herhangi bir boşluk bırakmamacasına bütün sahayı kaplamamışlar gibi, "her yerde hazır ve nazır" olan bir "ruh" görüşünü de içeren animizm de. Bunlar da yetmez, (analitiğini kurmak zor olacağından, tuhaf veya abes demekte bir sakınca göremeyeceğimiz bir adlandırmayla) "çok tanrılı bir tek tanrıcılık" vardır bu "din"in içinde, totemizm ve şamanizm de. Yine de kendi de sistemsizliğinin ve birçok şeyi belirli kıvamlarda harmanlayarak "din" diye sunduğunun farkında olacak ki, şunu da ekler:

> Öyleyse bu din tamamen biçimsiz midir? Hayır, ancak her dini görüngüde olduğu gibi, hiçbir şekilde kuramcıların uzun süre sandıkları kadar basit ve kolaya indirgenebilir nitelikte değildir. *Çoğu kez birbiriyle tutarlı ama bazen de açıkça çelişkili veya tam anlamıyla kuraldışı hiçbir orijinal yanı olmayan olayların, yani varlığı diğer dini sistemlerde de bilinen, bazen onlarla ilişkili, ancak çoğu kez onlardan tamamen bağımsız olayların bir karışımıdır.* ... Bunlarda, bizi hayrete düşürecek hiçbir şey yoktur. Dini deneyimlerin dağarcığı sonuçta sınırlıdır ve *dinlere kişiliklerini veren şey, farklı temsiller arasında yapılan seçimle bunları gruplandırılma şeklidir.*[193]

192 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 61-62.

193 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 62.

Gerçekten şaşırtıcı bir iddiadır bu. Hem "Türklerin ve Moğolların dini" diye bir şeyden bahseden, hem bu dini sistemsiz ve karma ya da harmanlanmış bir şekilde inceleyeceğini söyleyen hem de bu karmaşanın suçunu dini tecrübelerin dağarcığının sınırlı olmasına bağlayarak dine kişiliklerini veren şeyin, yani onları tanımlayan araştırmacının, elinde ancak sınırlı gruplandırma şekilleri olduğunu iddia eden bir "din" tanımından gerçekten nereye varabiliriz?

Tengrizme değil elbette. Ancak hem heterodoks bir inanç sistemine dayalı bir dinyazımı gerçekleştireceğini, hem de dinyazımının birçok kategoriyi içerecek derecede sistemsiz olacağını ve karma(karışık) bir yapı sunacağını söyleyen Roux'nun herhangi bir yapı kurmadığını söylemek de zor. Kimi zaman yaptığı "din" tarifini doğrulatmak istercesine, bir o kadar şaşırtıcı derecede çeşitlilikteki etnografik malzemeyi nasıl kullandığına hiç girmeden belirtmek gerekirse, Roux, neredeyse aynı alanı, üzerinde incelediği konu neyse ona göre yeniden adlandıran ve kümeleştiren bir bakış açısına da sahiptir.

Buna göre Roux, üçlü bir tasnif yapar: Bir "görünmez" alan vardır ve bu şamanizm alanıdır. İkincisi, bir "kozmobiyoloji" ve ona bağlı bir "kozmografya" ile "kozmoloji" vardır ve bu da *Tengri*'nin alanıdır. Üçüncüsü de bir "hayat" alanı vardır ve bu ise "kut" ile hülasa edilebilecek bir "ruh" alanıdır. Temelde bu tasnif şamana, *Tengri*'ye ve "kut"a dayalı olarak yapılmış görünür; ancak bu tasnifin asıl sorunu, "görünmez", "hayat" ve "ruh" derken neyin kastedildiğinde yatar. Bütün bunlar da herhangi bir sistematiği olmayan, hatta adı bile olmayan, ancak asıl nüvesi geçmişte değil, bugünde bulunabilen "Moğolların ve Türklerin dini"nin temel yapısını sunar. Elbette heterodoks bir dinyazımının malzemesi olarak.

Roux'un yaptığı sıralamayı takip edecek olursak; önce kendince bir şamanizm tasarımı geliştirir. "Türk ve Moğol toplumlarının dinini tanımlamak için" kullanılan şamanizme hatalı bir biçimde "din" dendiğini belirten Roux, şamanizmi kendi başına "din" olmayan ve dünyanın başka yerlerinde de ya tamamen veya kısmen görülen bir tezahür olarak tanımlar; ancak bu tezahürün asli vatanının Osta Asya olduğunu belirtir: Şamanizm, "eksiksiz ve daha açık olarak, en sürekli ve en değişmez şekliyle ortaya çıktığı Orta ve Kuzey Asya'yı kendi yerleşim bölgesi olarak" seçmiştir. Üstelik bu tezahürün, farklı "din"lere sahip Altay toplumlarında dahi "hayret verici bir eşbiçimliliğe" büründüğü de görülebilir. Yani, şamanizm Altaylıların dini değildir, ancak farklı dinler altında şaşırtıcı bir homojenlik de gösterebilmektedir. Ancak (eğer gerçekten varsa) bu homojenliği neyin sağladığını ve homojen bir şamanizmin ne olduğunu izah etmek yerine, "dinden daha fazla" bir anlamı haiz olduğunu belirttiği şamanizmi şamanın "özgün eylemleriyle" tanımlar: "Şamanizm, şamanın belirli sonuçlar elde etmek için belirli bir bağlamda

gerçekleştirdiği özgün eylemlerin bütünü tarafından meydana getirilmektedir".[194] Yani şamanizm, birtakım esrime teknikleri, cismaniliğin ötesini gösteren birtakım performanslar veya anlatıların mitten masala ve dansa uzanan folklorik bir yansıması, zihnin veya bilincin ilk ortaya çıkışının sergilenebilmesi için ihtiyaç duyulan bir ilk fiil gerçekleştirerek mağara duvarlarına çizimler yapan ilk *homo sapiens*'in failiyeti ve saire değildir, şaman neyi yapıyorsa odur. Şamanizmin ne olduğunu öğrenmek için şamanın ne yaptığına bakmak gerekmektedir.

Öyleyse bir şaman ne yapar?

Roux önce özellikle Anglo-Saksonlar arasında "hekim-büyücü", "şifa verici" veya salt "büyücü" olarak tanımlanan bir şaman tarifine itiraz eder. Şamanı özellikle "büyücü" olarak tanımlamak, ona göre, şamanizme hiç sahip olmadığı bir nitelik vermek ve dolayısıyla onu hiç olmadığı bir yere yerleştirmek anlamına gelir. Üstelik şamanın bulunduğu bir toplumda da ayrıca büyücü, şifacı veya hekim bulunabilir. Oysa şaman, "Herhangi bir sınıflandırmada yerini alabilecek kadar güçlü kişiliğe *doğuştan* sahip olan kişi"dir.[195] Başka bir ifadeyle, şaman seçilmiştir; ancak neye göre, Roux'nun tasvirlerine bakıldığında karar vermek güçtür. Çünkü Roux, şamanın doğuştan şaman olduğuna üç seçilmişlik belirtisi daha ekler: Birincisi "kalıtım"dır; yani sadece doğuştan değil, kalıtım yoluyla da şaman olunur. İkincisi ise, aşağıda açacağımız bir alan olarak "görünmeyenin armağanı" olarak seçilmişliktir. Üçüncüsü ise, talim yoluyladır: Uzun bir "acemilik dönemi veya 'yetki sağlama isteği' "sonucunda da, "sabırlı bir yetişme dönemi"yle talim edilerek de şaman olunabilir. Dolayısıyla şaman, Roux'da gördüğümüz sistemsizliğin başka bir belirtisi olarak hem doğuştandır hem kalıtım yoluyladır hem "görünmeyenin armağanı" yoluyladır hem de belirli bir talim süreci sonucunda elde edilen bir güçtür.[196]

Roux, analitik olarak bağdaştırılması güç bu çelişik unsurları anlamlı bir şekilde telif etmek için herhangi çabaya da girmez. Bunun yerine güçlü bir şaman figürü inşa eder. Şamanın ne yaptığı da bu figürün altında ele alınır. İlginç olanı, şamanın ne yaptığının negatif özelliklerle kıyaslanarak tanımlanmasıdır:

> Şüphesiz ki *en gerçek* Şaman bile kimi zaman *ihtirası* veya rakiplerine karşı duyduğu *kıskançlık* nedeniyle *kendi öz yetenekleri ile ilgili olmayan* alanlara ve kendi özel uygulayıcıları olan büyüyle ilgili her türlü eyleme karışabilir; *sosyal ve siyasi hayatı yönetmek iddiasında olabilir*. Bu tür eylemler *yetkilerinin kötü kullanılması* anlamına gelir. Zaten Şaman, *tamamen hayata dönük ve olumlu eylemler gerçekleştirmek isteyen kişiliği* ile, hiçbir zaman kara büyüye alet olmaz ve *hiç bir zaman kötülük yapmaz*; sahip olduğu yetkileri *kendi kişisel hizmetinde*

194 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 63

195 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 64.

196 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 64.

> *ve kendi savunması amacıyla* dahi kullanmaz. Kabile reisi veya hükümdarlarla anlaşmazlığa düştüğünde kendi etkisinden yararlanabilir, ancak hiçbir şekilde *görünmez gücüne başvurmaz*; ona karşı koyacak herhangi bir gücü yokmuşçasına ve hayatını kaybetmek pahasına, *maddi gücün kendisini yenmesine seyirci kalır*.[197]

Şamanı ihtiras veya kıskançlık gibi herhangi bir duygudan, siyasi herhangi bir amaçtan, kendi hayatına kastedilse dahi herhangi bir maddi güce direnişten mahrum bırakan bu tasvirde onun ne yaptığına dair tek pozitif unsur, onun "görünmez gücü" olduğunun altının çizilmesidir.

Öyleyse aslında bir şaman gerçekten ne yapar?

Roux, "tamamen hayata dönük ve olumlu eylemler gerçekleştirmek isteyen kişiliği" olan bir figür olarak tanımladığı, sanki şahsiyetinden ayrı bir "görünmez" güç bahşettiği şamanı, kimi zaman kendisine atfedilen, çoğu zaman da kendisinde var olmadığı iddia edilen görevlerle "papazlık işlevi"ni haiz neredeyse *katolik* bir role büründürür.[198] Görünmez bir güç tarafından kendisine bahşedilmiş, beşeri herhangi bir duygusu olmayan, dünyevi herhangi bir amaç gütmeyen bir misyon sahibi bir "papazlık işlevi"yle yüklüdür şaman. Ancak şamanın bu tür işlevden en önemli farkı hem şamani evren hem de şamani seanstır.

Şamani evrenin yapısı konusunda Roux kararsızdır: "Şamanizm evrenin gök ve yeryüzü olarak *iki* ya da gök, yeryüzü ve yeraltı olarak *üç* bölüm olarak tasarlanan vizyonunu içerir". Ancak ikili ya da üçlü bir evrene bölünen bu vizyonda bölümler arasında geçişkenlik de vardır: "üstüste gelen bu bölümler gerektiğinde birinden diğerine geçişi sağlayan *kozmik bir eksenle* bağlanır; ayrıca *kolaylık olsun diye* kendilerine 'tinler' ismi verilen *görünmez, fakat hayvanbiçimli olan, her iki evrensel bölümde ve onları ayıran bölgelerde her zaman hazır ve nazır olan kalabalık bir grubun varlığını* da kapsar".[199] Yani iki ya da üçe bölünmüş evren,[200] "kozmik bir eksen"

197 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 64; italik eklendi.

198 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 66. Aşağıda göreceğimiz üzere Roux, bu misyonun "evrensel" bir yolculuğa müsait olmadığını söyleyerek katolikliği geri alacaktır; ancak misyonun katolik, onunla yapılanın ise yerel olduğu söylenebilir. Burada katolik sadece mezhebi bir adlandırmayı değil, kökü "bütün" veya "genel" anlamındaki *holos* kelimesinden türeten katolik kelimesinin köküdeki genelliği, şamilliği ve evrenselliği de içerir. Ancak işlevleri sadece etimolojik olarak değil, *teolojik olarak* da benzerdir.

199 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 64, italik eklendi.

200 Roux'un daha çok şamanın analitiği diyebileceğimiz tasvirleriyle meşgul olduğumuzdan etnografik olarak şamanlığı ele aldığı bölümlerdeki tasvirleriyle çok fazla meşgul olmayacağız; ancak Roux, etnografik olarak da evreni ikiye bölmeye yatkın olduğu belirtilmelidir. Örneğin "En eski çağlarda evren iki bölgeden oluşmaktaydı: Gök ve Yeryüzü" dedikten sonraki çözümlemeleri için bkz., Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 102-104.

vasıtasıyla[201] ve kendilerine kolaylık olsun diye "tin" denilen, ama bunun dışında ne ad verileceği bilinemeyen kalabalık, belki de sayısı onbinleri bulan, yine kolaylık olsun diye şaman tarafından belirlenmiş zoomorfik olarak temsil edilen varlıklarla birbirine bağlanır. İşte şamanın evreninin "görünmez" olmasının anlamı da burada ortaya çıkar. Bu alan (zoomorfik varlıklardan oluşması açısından aralarında ciddi bir fark olan, Hıristiyanlık'taki göklerin krallığı gibi) "görünmez"dir; çünkü şaman dışında, belki şaman tarafından bile, hiç bilinmez.

Öyleyse doğuştan, kalıtım yoluyla veya talimle seçilen, herhangi bir beşerî veya dünyevi histen veya amaçtan uzak olarak sahip olunan, kozmik bir eksenle veya zoomorfik varlıklarla birbirine bağlayan ikili veya üçlü bir "görünmez" bir alanı içeren bir işlevi haiz şaman, "görünmez güç"le sorumlu olduğu görevini nasıl ifa eder? Şaman seansı işte bu ifayı içerir. Şaman, gök ile yerden veya gök, yer ve yeraltından oluşan ikili veya üçlü evrenin "yollarını katetmeye" *çağrılır* ve ister doğuştan ister kalıtım yoluyla, isterse de talimle öğrendiği vazifesini en iyi şekilde yapmaya çalışır: "Evrenin yollarını katetmeye çağırılan Şaman, *yolunu kaybetmemek için* bu yolları mümkün olan en iyi şekilde tanımalıdır; *kendisini izleyen varlıklarla* devamlı olarak karşı karşıya gelme olasılığı nedeniyle *onların geleneklerini, dillerini ve adetlerini öğrenmiş olması* lazımdır ...; belirli hedeflere yönelmesi nedeniyle, bu hedeflere nasıl varacağını bilmelidir. Gerek geçtiği yollarda gerek karşılaştığı varlıklarla elde etmek istediği sonuçlara erişebilmesi için Şamanın kendisine yararlı olacak araçları tanımaya ihtiyacı vardır".[202]

Yolunu kaybetmeden, (aşağıda ayrıca döneceğimiz bir konu olarak) kendilerine kolaylık olsun diye "tin" denilen, ama ne tür oldukları hiç belirtilmeyen varlıklarla birlikte gerçekleştirilen, üstelik bu varlıklara gelenek, dil ve adet de bahşedilen, her şeye rağmen "görünmez" olarak adlandırılan bu alana doğru bu tuhaf ama eğlen-

201 Roux'nun etnografik şamanlık tasvirlerinde "kozmik eksen" genelde "dağ"dır; ancak şaman seansları dağlarda yapılmadığından "eksen"in çoğaltıldığına da şahit oluruz: "İster her zaman birbirinden ayrı olmuş olsun isterse de zaman içinde ayrılmış olsun, Gök ile Yeryüzü, 'Yeryüzünün göbeğinden' hareket edip 'Göğün göbeğine' ulaşan ve gerektiğinde, yeralı dünyasının merkezine erişen evrensel bir eksenle sıkıca birbirlerine bağlıdır ... *[B]u eksen aslında tek olup edimlerinde çok yönlüdür*: bunlar, dağdır ve aynı zamanda büyük bir ağaç, alev ve de dumandır veya yere çakılmış sırıktır, yurt'un [otağın] merkez direğidir. Yurt, dairesel düzlemde yapılmış, özellikleri olan bir evdir; bunun üzerinde, ayrıca bir *mikrokozmos* olan kubbe vardır ve bu yurdun içinde, merkezi bir ocak ile ocağın üst menfezi olarak duman çıkış deliğinden oluşan silindir şeklinde bir boşluk bulunmaktadır". Bkz., Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 105. Burada altını çizdiğimiz "mikrokozmos" meselesine aşağıda döneceğiz.

202 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 64-65; italik eklendi.

celi yolculuk tarifi, şamanın yolculuğunun yeryüzünün herhangi bir yerine giden bir seyyahın yolculuğuyla kıyaslanarak şaman sanki kendisini bir biçimde gezdiği diyarın iklimine uyduran bir sömürge elçisine benzetildiğinde daha da tuhaflaşır ve eğlenceli hal alır:[203] "Bunlar [evrenin katmanlarına giden yollar, yolda karşılaşılan ne oldukları bilinmez mahluklar ve onların gelenek, adet ve dilleri], yeryüzünün herhangi bir seyyahı için söz konusu olduğu gibi, gerçekleştirilecek işe, öngörülen zorluklara ve her kişinin kendine özgü olanaklarına bağlı olarak son derece çeşitli olabilirler". Ancak sadece şaman ve yolculuk seçilmez, "kozmik eksen"i temsilen en uygun maddi bir yer de seçilmelidir; yani, "görünmez" alanın bir şekilde arzda bir temsili alanı da olmalıdır. Bunun dışında başka yapılması gerekenler de vardır:

> ... Şamanı, düşmanlarına veya onların yardımcılarına, ya da "yardımcı tinler" denilenlere benzeten bir kostüm kullanılmalıdır. *Şamanı bir kuş haline getirecek* olan tüyler, kanatlar, gaganın, *bir memeli hayvan şekline dönüştürecek* kemikler ve boynuzların, yani onu toplu olarak *hayvan dünyasının hayatına katmak için* gerekli her türlü aracın elbisesinin üstüne takılması söz konusu olacaktır. Ayrıca vazgeçilmez olan *etkin bir maske* de gereklidir ... Kimi zaman, çoğunlukla at başına benzer *bir değnek, bizim büyücülerin süpürgesi gibi bir tür binek hayvanı*, evreni yansıtan ve gökle yazılı olanı okumaya olanak sağlayan tunç *bir ayna*, sembolik olarak daha az şey ifade eden ..., ancak kayda değer önemi olduğu sanılan *bir başlık, bir kâse* veya *bir kupa* da bunlara eklenir; bir davul, evrensel dansa tempo tuttuğu gibi, ayrıca onu süsleyen astronomik resimlerin de kanıtladığı üzere, evrenin resmi anlamına da gelmektedir.

Ama bu sanki ilkel kabileler arasına giderek etnografik bir gözlem yapan bir seyyah gibi yapılan yolculukta bir hazırlık amacıyla takıp takıştırılan veya kullanılan araç-gereçle ne yapılmak istenmektedir? Şaman bunlarla neyi ifa eder ve "görünmez"den ne hasıl eder? Bütün bu sanki bir şey ifade ediyormuş gibi duran, ancak nihayette hiçbir şey ifade etmediği açıkça görülebilen eğlenceli tasvirlerde hasıl olan şey, Ginzburg'un *benandanti*'sinin çıktığı gece yolculuklarında yapıldığı söylenen şeylerin ortalık yerde ve belki de gündüz vakti yapılmış neredeyse bir tekrarıdır:

203 Başka bir tuhaflığı da eklemeliyiz. Roux, otağın üstünden açılan bu yolu "hayali yol" olarak da açıklar ve akabinde hayli eğlenceli bir tavsirde daha bulunur: Otağın üzerindeki kozmosa açılan ve "büyük bir ulaşım yoğunluğu bulunan bu hayalî yoldan sadece, yetkilerinin büyüklüğüne bağlı olarak az veya çok yükseklere çıkan şaman geçmez [yalnızca en büyük Şamanlar yedinci kat göğe ulaşırlar, buna karşın diğerlerinin üçüncü veya dördüncü katla yetinmeleri gerekmekledir; işte bu yüzden üç veya dört dallı bir ağaçla ... temsil edilirler]; ayrıca serseri ruhlar, ölülerin ve kurban edilen hayvanların ruhlarıyla *sayılamıyacak kadar çok sayıdaki diğer ruhlar* ve *esas itibariyle kuşlar* olmak üzere dünya düzlemini terkedebilenlerin geçtiği gibi, ayrıca *denizlerin dibinde kaybolan balıklar da geçer*". Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 105; köşeli parantezli ifade aslında.

.. gereği gibi hazırlanmış ve silahlandırılmış olan Şaman, müzik eşliğinde kendi ekseni etrafında dönerekten çıkardığı *hayvan* seslerinden, uçma taklitlerinden, *hayvan gibi* zıplama veya sürünmelerinden, kendi varlığının bilincini unutacak kadar sarhoş hale gelebilecektir. Bu durumda, deneyimini, öte dünyaya yolculuğunu, zorlu yükselişini veya tehlikeli düşüşünü, *hayvanbiçimli ruhlarla olan savaşlarını*, bitkin olarak kuvvetten düşünceye kadar mimiklerle canlandıracaktır.

Amaç da bir tarım kültü olarak şekillenen *benandanti*'nin amaçlarından biraz farklıdır: "Şaman seansı, herhangi bir çıkar gütmeden veya bencillik (kişisel mistik konumlar elde etmek) amacıyla gerçekleştirilmemekte, ama .... iyice belirli nedenlerle yapılmaktadır. Burada esas itibariyle *amaç, tinleri bildikleri sırlar hakkında sorguya çekmek*, yani gelecek hakkında bilgi edinmek; hasta kişilerin ruhunu, görünmez veya serseri yaratıklar tarafından çalmak ve onlar tarafından kaçırılmakla tehdit edilen ruhları aramak, yani *büyü aracılığı ile tedavi etmek*tir". Ancak şamanlığı büyüden ayırdıktan sonra şamanlık seansında şamanın işlevini büyü yapmak olarak açıklayan Roux'nun (etnografik şamanlık tasvirlerinde bolca görülen bir örneğin timsali olarak) kendi kendisiyle çelişkiye düşerek tasvir ettiği bu "görünmez"e yolculuk, (gerçekten ne demekse) "evrensel bir yolculuk" değildir.[204]

Temelde Roux'nun şamanlık konusunda bütün söylediği budur. Bundan sonra şamanlığın etnografyasına geçer, Moğollarda ve Türklerde şamanlık uygulamalarına dair çeşitli rivayetleri hem tarihsel (örneğin, eski, orta çağ ve "Müslüman şamanlığı" olarak[205]) hem de tasviri olarak uzun uzadıya ele alır. Bunu yaparken şamanlık ve şamanın misyonuyla bağdaşmaz bulduğu kehanet ile ilgili uzun tasvirlere girişmesi de cabasıdır. Ancak şamanın alanını teşkil eden ve onun amacını ifa etmek için kendisine doğru yolculuğa çıktığı, kendisini de şaman olarak seçen "görünmez" nedir, tatmin edici olması şöyle dursun, herhangi bir açıklamayla dahi karşılaşmayız. Tasvirlerden anlaşılacağı üzere, *"görünmez"in temel motifi tamamıyla zoomorfiktir* ve dolayısıyla şaman, "tamamen hayata dönük ve olumlu eylemler gerçekleştirmek isteyen kişiliği"yle hayvan biçimine girmek için kendisini zorlayarak hayvan biçimli bir "görünmez"e, şamanı seçen ve yönlendiren bir "görünmez"e yönlenir. Bu seçilmişliğin işareti olarak "görünmez"e yönlenen şamanın ne yaptığı konusunda bize tek söylenen ise, bu kez, şamanın "görünmezi yönlendirdiği"dir.[206]

204 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 65; italik eklendi.

205 Bu ilginç adlandırmanın aslında Roux'nun Moğolların ve Türklerin "din"ine dair gerçekleştirdiği dinyazımının asıl amacı olduğuna yukarıda değindik. Roux'nun bu tuhaf adlandırmayı etnografların şamanını Türkiyatçıların şamanıyla ayrıştırarak yapması ise daha da ilginçtir. Bkz., Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 72.

206 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 101.

Kendisini yönlendiren bir "görünmez"i şaman nasıl yönlendirir? Bu soruyla birlikte *Tengri*'nin de alanına, yani kozmobiyolojiye girmiş oluruz.

Roux'da "kozmobiyoloji", adından da anlaşılacağı üzere, kozmosa dair olan bir *bios*'u işaret eder. Ancak bu *bios*, öyle her *canlı* kula nasip olacak bir şey olmadığından, sadece kozmik roller ile bu rolleri ifa edenler açısından sunulur: "Türklerin ve Moğolların düşündükleri şekliyle evren ve biyolojisini tanımlamaya çalışırken, *bunun insan cinsi ile olan ilişkisini tanımlamayı hiç çalışmadım*. Şimdilik bunu oluşturan öğeler sadece kozmik rolleri açısından incelenecektir. Bunları ileride hayatın kaynağı, kült nesneleri ve ölülerin bulunduklan yerler olarak göreceğiz".[207] Dolayısıyla kozmobiyoloji, üçlü tasnifin üçüncü ayağı olan "hayat"a doğru da seyreder. Ancak bu ayağın geliş yeri de şamanın alanı olan "görünmez"dir. Dolayısıyla "görünmez"den kozmobiyolojiye ve oradan da "hayat"a geçilir.

Ancak bu geçişlerde eksik olan unsur "insan"dır. Çünkü olabildiğince kendi tasarımına bağlı kalarak, ancak başka türlü ifade etmek gerekirse; hem şaman ve "görünmez" alanında, hem de *Tengri* ve "kozmobiyoloji" alanında "insan"a yer yoktur; bunun yerine aslında insanın, ama sadece bu "görünmez" ile "kozmobiyoloji"ye tabi olan etnografik insanın benliğine yapışıp kalmış olarak tasarlanan, dolayısıyla "evrensel" olmayan bir yolculuğu "görünmez" olarak kurarken aynı zamanda onun kozmik boyutlarını ve rollerini de içeren bir tasarıma tabi tutan işlevler vardır. Daha açık bir ifadeyle, Roux aslında bu etnografik tasarımda "insan"ın doğaya ve hayvanlara karşı kendisini zayıf ve aciz hissettiği bir ilkelliğe denk düştüğünü düşünür, *hatta insan ile hayvanın eşit olmadığını, üstün olanın "insan" değil, "hayvan" olduğunu ileri sürer*: Hayvanların "insanlara eşit olduğunu söylemek istemiyoruz. Tam tersine insanları aşarlar, geride bırakırlar; çünkü insanbiçimcilik dolayısıyla uçmak, yüzmek, koku almak, geceleyin görmek gibi insanlarda olmayan yeteneklere sahip olan hayvanlar, başlangıçtaki biçimlerini –ki bu insan ruhunun biçimidir– kaybetmemişlerdir".[208] Roux'ya göre "insan", bu zayıflığı ve acziyeti itibarıyla ya birtakım nesnelere veya hayvanlara doğru hep geri çekilir ve kaçar. Bu geri çekilişte ve kaçışta hayvan ve nesneler, "insan"dan hep üstünmüş, "insan"ın bu tek yapabildiği tezahürler ile "görünmez" arasındaki irtibatı sağlamakmış gibi görünür.[209]

Bu bakımdan Roux'da "insan"ın olmaması, şamana ve onun bütün beşerî ve dünyevi hususiyetlerden azade olmuşluğuna yer açmak için gerekli bir işlem gibi

207 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 101.

208 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 199.

209 Roux'nun insan ile hayvan ve evren arasında kurduğu bu tuhaf ilişkinin ayrıntısı için ayrıca bkz., Jean-Paul Roux, *Orta Asya'da Kutsal Birkiler ve Hayvanlar*, çev. Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2005), özellikle "İnsanın Zayıf Yönleri" bölümü, s. 59-91, ayrıca s. 92-167.

de görülebilir. Daha evvelden belirttiğimiz üzere Roux (ve onun gibi şamanlığı etnografik olarak inşa edenler), şamanlığın etnografik coğrafyasındakilere, sanki şamanlık benliklerinin ya da beşeriliklerinin yapıcı bir unsuruymuş gibi davranır. Ama zaten "ruh" da hayvanbiçimli olduğu için sözkonusu benlik de hayvanîdir.

Öyleyse "kozmobiyoloji" ve bunun *Tengri*'yle ilişkisi nedir?

Kozmobiyoloji, evrenin veya kozmosun "görünmez" haldeyken, kendi başına canlılığıdır. Başka bir ifadeyle (her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın) *psukhe*'siz bir canlılıktır. Herhangi bir bileni olmadan ortaya çıkan "kozmobiyoloji", Altay toplumlarında sürekli homojen kalmayı sürdüren şamanizmin aksine, "biç değişmeden", "aynen" muhafaza edilmiş olmasa da, ancak şamanın "görünmezi yönlendirmesiyle" şekli şemali çıkarılan, yani canlandırılan bir kozmos tasviridir. Roux'ya göre bu canlandırılan kozmos tasvirinin, şamandan veya onun neredeyse katolik misyonundaki görünmez güçten başka, "iki temel kavrama sadık" kalınarak ortaya çıktığı, yani bir kozmografya halini aldığı söylenebilir:

> Önce var olan, yani madde olarak kabul ettiğimiz herşey ve canlı yaratıklar arasında gördüğümüz her tür, kendi içlerinde yaşayan ve daha *çok doğru olmasa da* [ya da isabetsiz bir şekilde olsa da] can, ruh veya hâkim-sahip şeklinde nitelendirebileceğimiz ve diğer güçlerden ancak yoğunluk itibariyle farklı niteliği olan bir gücün varlığı sayesinde yaşar. Sonra da her kuvvet, her can, her ruh, her hâkim-sahip, aynı türde değerlere (can, ruh, efendi) kendi içinde bölünebilir veya aksine daha kapsamlı bir varlık, kolektif bir güç oluşturmak için diğerleri ile birleşebilir.[210]

Başka bir ifadeyle, herhangi bir *psukhe* yoktur, aslında beşer de yoktur; ancak iki şey vardır: Birinci olarak, pek de isabetli olmasa da yine kolaylık olsun diye öyle adlandırılan can, ruh, sahip ruh veya tin gibi kozmosun yaşamasını sağlayan bir takım güçler vardır ve ikinci olarak da, kozmosu canlı kılan bu güçler, kendi aralarında çeşitli bölünmeler, ayrışmalar ya da birleşmeler veya toplaşmalar oluşturabilir. Zaten evren de bu iki şey sayesinde var olur ve yaşar. Elbette bunlar, genelde Çin'e hamledilen, ancak Esin'in en eski Türklerde de var olduğunu iddia ettiği "ateş, ağaç, su, yer ve maden'den ibâret beş unsur" da genelde *enasır-ı erbaa* da denilen su, ateş, toprak ve havadan oluşan dört unsur da değildir.[211] Her şeyin herşey bağlantılı olduğu ve herhangi bir unsurun tebarüz etmesine imkân tanımayan akışkan ve canlı

210 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 101-102.

211 Roux, özellikle evrenin taksimine dair bazı hususların Çinlilerden alınma olabileceğini belirtse de, enasır-ı erbaa'yı "günümüzde bazı heterodoks Türk grupları" ile "Türkiye'deki Bektaşilerde" rastlanabilen bir özellik olarak yine kendi dinyazımı çerçevesine sıkıştırmaya çalışır. Ancak bunların kozmobiyolojiyle ne tür bir alakası olacağına hiç değinmez. Bkz., Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 103.

bir kozmostur bu: "*Kozmik düzeyde* gök hem tekliği hem çokluğuyla hissedilir; *bitkisel düzeyde* her ağaç bir bireydir, ancak kendisi de bir toprağa, bir bölgeye ve tüm dünyaya ait olan ve orman denen kolektif bir varlığın bir parçasını oluşturur; *madenler dünyasında* ise, her bir taşın bir ruhu vardır ve bütün taşların ruhları bir taş yığınının tek olan ruhunda birleşir". "İnsan"ın yeri de aynıdır ve o da sayısız "ruh"la ilişkili olarak tasavvur edilir: "*İnsan düzeyinde*, her kişi, günlük dilde birçok ruhu vardır şeklinde tanımlandığı gibi, birkaç güçten oluşmaktadır, ayrıca ailesinin, kabilesinin, aşiretinin ve hatta imparatorluğunun müşterek olan ruhlarına da bağlıdır".[212] Ancak insan düzeyindeki bu "ruhlar", aşağıda "ruh"a dair tasvirlerinde de ayrıca üzerinde duracağımız üzere, illa ki bir insan dünyası olduğu anlamına gelmez; insan hayvandan aşağı olduğu için hep zoomorfik olana doğru seyreder.

Yine de anlaşılacağı üzere her bir düzeyde sanki tikelden genele doğru seyreden bir hiyerarşi de var gibidir ve gök işte bu noktada tebarüz etmeye başlar. Ancak her bir düzeyin kendi kozmogonisi olduğunu da eklemek gerek. Dolayısıyla kozmogonik düzeyde meseleye *Tengri*'nin de dahil olması ne şamanın deruhtesinde "görünmez"in yönlendirilmesiyle şekillenmiş olan kozmobiyolojiyle, ne de bu kozmobiyolojiye uygun bir düzeyler silsilesi inşa eden kozmografyayla değil, her bir düzeyin canlı kozmostaki yerini belirleyen kozmogoniyle belirlenebilir. Böyle bir kozmogoni için ise en uygun delil, kozmos ile imparatorluğu kaynaştıran Orhun kitabelerindeki (metnin çevirisindeki haliyle alıntılayacağımız) "Yukarıda Mavi Gök ve aşağıda *Karanlık Dünya* oluştuğu zaman, ikisi arasında insanın oğullan (*'Kişi'nin oğullan'*) ortaya çıktı. İnsanın oğulları üzerinde, atalarım Bumin Kağan ile İstemi Kağan hüküm sürdüler" ibaresinden gelir.[213]

Roux bunu aşikar olarak dile getirmez, ancak şamanın tasarrufunda addedilen ve başka kişilerle ilişkisi de ancak bu tasarrufa göre tayin edilen "görünmez" alana göre inşa edilen ikili veya üçlü evren tasarımına veya kozmobiyolojiye göre biçimlendirilmiş bir gök ile yer kozmogonisine dayalı olarak ortaya çıkan yer, gök ve kişi, tam da bu şamani kozmobiyoloji nedenle bir *ex nihilo* yaratma olarak görülmez.[214] Başka bir ifadeyle, Roux'nun kitabedeki ifadeleri kendince yorumlayarak Mavi Gök, (metinde olmayan bir eklemeyle) *Karanlık Dünya* ve ve sanki bir özel isimmiş gibi büyük harfle aktardığı, Kişi'nin oğlu olarak tasarladığı bu kozmografya, ancak ruhlarla dolu şamani kozmobiyolojiden *sonra* gelebilir. Sonuçta zaten tam da bu nedenle adı konmamış o "Moğolların ve Türklerin dini"nde dünyanın sonunu veya kıyameti ifade edecek herhangi bir şey de yoktur; "Türklerin ve Moğolların dini", ona göre, "dünyanın yok oluşu"yla ya da "kıyametle", şamani bir kozmobi-

212 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 102.

213 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 106.

214 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 104.

yolojide hem *Tengri* ve hem de imparatorluk doğuran kozmogoniye oranla daha az ilgilenir.[215] Çünkü aslında yok olacak bir "dünya" yoktur. Var olan herşey şamanı yönlendiren ve şamanın zoomorfik özellikleri haiz "hayat"ı yönlendirmek için sevkedildiği "görünmez"in alanındadır.

O zaman *Tengri* nedir?

Elbette öncelikle "insan"ı (ya da sadece kıyaslama babından ekleyeceğimiz, *homo sapiens*'i) devre dışı bırakan, kozmik bir eksenden ve kolaylık olsun diye can, ruh veya tin adları verilmiş bir "görünmez" alandan müteşekkil bir yönlendirmesi olan şamanın ne beşerî ne de dünyevi hasletler içeren görevini ifasının çizdiği sınırlar dahilinde ortaya çıkan canlı bir kozmosa dayalı bir kozmobiyolojide "*Gök'ten* hayali bir tanrı yapmak"tır.[216] Öyleyse Gök nedir? Gök, *Tengri* olmadan *önce*, en "eski çağlardan beri" ikili veya üçlü bir bölünmeye uğramış bir evren tasavvurunun yeri örten ve yerce desteklenen bir bölümüdür ve daha önce de belirttiğimiz üzere, şamanın görev alanına dahildir. Ancak şamani gök ile *Tengri*'nin göklüğü arasında en eski zamanlardan beri bir ayrım var mıdır, Roux herhangi bir şey söylemez. Bunun yerine, şamani "görünmez" alemin dahilinde olan göğü, bu kez *Tengri* ile yeniden tanzim etmeye çalışır.

Bunun için önce Roux, *Tengri*'yi Konuralp Ercilasun bağlamında da ele aldığımız Çin kaynaklarından beri var olan, dolayısıyla isim olarak "bildiğimiz en eski Türk-Moğol kelimesi" olarak görür. Ancak ismin eskiliği, anlamının da en eski haliyle muhafaza edildiği demek değildir. Bu nedenle, bir ayrım da yapar: "İmparatorluk dönemiyle ilgili olmayan küçük yazıtlarda adına daha ender olarak" rastlanan *Tengri*, "her şeyden önce bir imparatorluk tanrısı"dır.[217] Bu nedenle, "Gök'ten hayali bir tanrı yapmak" ile aynı tanrıyı "imparatorluk tanrısı" olarak adlandırmak arasındaki gerilim Roux'nun peşini bırakmaz. Örneğin, kendilerine "göksel" veya "ilahi" sıfatlarını yakıştıran imparatorların veya hanların ya da kağanların mevcut olduğu dönemde gücünü gösteren *Tengri*, kağanlığın yıkıldığı veya ortada olmadığı dönemde sönümlenir: "İmparatorluğun var olmadığı, kabilelerin de dağıldığı dönemlerde, bir zamanlar o denli güçlü olan *Tengri* ortadan kaybolmaya yüz tutar ve halka daha

215 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 108-109.

216 Aslında Roux bu "hayali bir tanrı"nın daha geç bir dönemde ortaya çıktığını düşünür gibidir: "Türkler ve Moğollar tektanrılı dinlerle yakın temas içine girdikleri zaman ve ayrıca *dini tanışmalara da meraklı olmaları dolayısıyla* kendilerine sorulan soruları yaratılışı Gök'e bağlayarak cevaplandırmak zorunda kaldılar ... Bununla birlikte daha X. yüzyılda ... bu Gök ile ... göksel yaratıcı tanrı arasında belirli bir ayrım yapıyorlardı ... Sonuçta, Gök'ten *hayali bir tanrı yapmak* şeklinde belirlenecek olan bu ayırım, bildiğim kadarıyla eski çağlarda hiçbir zaman söz konusu olmamasına karşın, günümüzde ye XVII. yüzyıldan beri geçerli olmaktadır". Bkz., Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 108.

217 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 110.

yakın, daha alt düzeylerdeki ilahi kudretlere yerini bırakır veya parçalara ayrılarak, çok sayıda *Tengri*'ye bölünmeye başlar".[218]

Buna rağmen Roux, *Tengri*'ye, onu olabildiğince monoteist bir *Tengri* olarak tasarlayacak bazı sıfatlar da yüklemeye çalışır. Bunu yaparken, *Tengri*'nin önce negatif sıfatlarından bahseder: İmparatorlar kendilerine "göğün oğlu" olarak adlandırmış olsalar da, (şaman tasvirindeki katolik bir misyonun belirip hemen kaybolmasında olduğu gibi) *Tengri*'nin hiçbir zaman bir "baba" olarak adlandırmadığına dikkat çekmesi, *Tengri*'ye dair sıfatların negatif unsurunu oluşturur.[219] Yani, (Hıristiyanlıktaki gibi) "oğul" vardır, ama *Tengri* "baba" değildir (aşağıda göreceğimiz üzere, "hayat" kısmında "kut"un da dahil olmasıyla bir üçleme ortaya çıkacak ve o da sanki bir ruh'ül-kudüs'müş gibi bir görünüp hemen akabinde kaybolacaktır). İkinci negatif özellik ise, gücünü doğrudan imparatorluğun gücünden almasından dolayı ulusallaşmasıyla ortaya çıkar: "İmparatorluğun tanrısı *Tengri* çok doğal olarak imparatorluk döneminde, başka hiçbir dönemde elde edemeyeceği şekilde *ulusal tanrı* kimliğine bürünür".[220]

Tengri'nin pozitif sıfatlarına gelince, yine bazı çelişik tasvirler söz konusudur: Öncelikle imparatorluğun gücüne bağlı bu *Tengri*, bütün "insanların tanrısı, biricik tanrı" olarak sunulur. Yine de bu kuşatıcılık, bütün "dünyayı örtmek için kanatlarını gerdiğinde Göğün temsili olan görkemli kartal"ın kuşatıcılığına benzetilir.[221] Yani *Tengri* bütün insanların (*homo sapiens*'in?) tanrısı olsa da antropomorfik değil, bozkır tarihyazımına uygun bir dinyazımında zoomorfiktir. Üstelik bu zoomorfolojinin "insan"la (varsa eğer) tek ilişkisi "oğul" sahibi olması, imparator doğurarak bir imparatorluğa sahip olmasıdır.[222] Öte yandan, bazen (Hassan'daki gizli kozmografyanın ortaya çıkışının bir unsuru olarak gördüğümüz) *han* adıyla da adlandırılan *Tengri*, Roux'daki durumuyla, *han*'la aynı özelliklere sahip olur, böylece Gök *deus otiosus* halini alırken, tanrısallığını da *han* yüklenir.[223]

218 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 111-112.

219 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 111.

220 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 112; ikinci italik eklendi.

221 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 113.

222 Aslında hükümdarlığın ya da egemenliğin Batı düşüncesinde "hayvan"la ilişkisi açısından da mesele yine Batı-merkezciliğe bağlanabilir; ancak bu ayrı bir inceleme konusudur. Bu konuda bkz., Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign, Volume I*, çev. Geoffrey Bennington, (University of Chicago Press, Chicago: 2009) ve Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign, Volume II*, çev. Geoffrey Bennington, (University of Chicago Press, Chicago: 2011). Derrida, bu seminer derslerinde, hayvan ile egemenin birbirlerine bağlantılı olduğunu iddia eder. Ona göre ne hayvanlar ve ne de krallar, kanuna tabidir. Ancak krallar kanunun üstünde durdukları, hayvanlar ise aşağısında oldukları için kanunun dışına düşerler.

223 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 114.

Roux'nun *Tengri*'ye bu etnografik özelliklerden daha da soyutlanmış, giderek daha monotoist özellikleri haiz sıfatlar yüklediği de olur. Burada sıfatlar, herhangi bir şeyden bağımsız olma anlamında soyuttur; yoksa herhangi bir münezzehlik özelliği kazanmaz, çünkü aynı sıfatları Gök'le paylaşır. Buna göre, "Paleo-Türk yazıtlarında Gök iki sıfat kazanır. Gök, *üze* 'yüksek'tir ve kök 'mavi', 'mavimtrak'tır. Ayrıca *küç*, 'güç' ve dolayısıyla *küçlüg*, 'kudret'le donatılmışlır, ancak bu kelime hiçbir zaman kullanılmamaktadır. Moğol çağında, Gök, özellikle *möngke* 'sonsuz'dur. *Bütün bunlar, yaklaşık olarak bir Gök Tanrının olağan nitelikleridir*".[224]

Ancak Dallos'un Roux'a bir *Tengricilik* atfederken temel aldığı bu sıfatların bir ilaha mı ait olduğu, yoksa göğün nitelikleri olarak mı belirdiği belirsizdir. Gök ilah gibidir, ilah da gök gibi. Roux'un *Tengri*'yi, bir yandan bir Gök Tanrı olduğu, bunun bazı monoteistik özellikler taşıdığı, ama diğer yandan da aynı ilahın belki de gök gibi olması nedeniyle (her ne demekse!) politeistik bir monoteizm veya çoktanrıcı bir tektanrıcılık içerdiği şeklinde tasvir etmesinin en bariz şekilde ortaya çıktığı nokta da burasıdır. *Tengri*'nin monoteizme yaklaştığı nokta göğün sıfatları olarak ortaya çıkar; ancak kendi başına gök, bütün bu sıfatları taşımayacağından ondan politeistik bir yöne de kaydığı görülür: *Tengri*'den *tengriler*'e geçiş, *tengriler*'in "Gökten ayrılmış, bazıları ona ilişkin, ama tamamıyla aynı tanrıya bağlı ayrı ayrı varlıklar halinde" ortaya çıkmasıyla oluşur.[225] Yine de bu garip adlandırmanın bir nedeninin, Roux'nun bozkırdaki dinyazımını hem sayıları belirsiz "ruh"lara dayalı olarak, hem de imparatorluğun gücüne bağlı bir güç sahibi *Tengri*'ye dayalı olarak inşa etmeye çalışması olduğu söylenebilir.

Roux *Tengri*'yi başka monoteistik ihtimaller açısından da ele alır. Örneğin şamani arka plan nedeniyle "yaratıcı" olamayan *Tengri*'yi "buyruk" (veya kabaca ifade etmek gerekirse, vahiy) açısından da değerlendirir. Ona göre *Tengri*'nin "yarlık" denilen "buyruk"ları vardır, ancak bunların nasıl verildiğine dair bir bilgi yoktur. En büyük ihtimal imparatorun emirlerinin "buyruk" olarak kabul edilmesidir.[226] Türkiyatta Cengiz yasası veya *yasağ*'ı üzerinden ayrı bir kıymete tabi tutulacak, Türklerin ve Moğolların İslâm toplumlarına dahil olmasıyla şeri olana karşı örfü veya kanunu ifade etmek için ayrı bir çalışma alanı olarak belirecek bu alana çok fazla değinmese de, meseleyi yine şamani bir geri plana çekme çabası içinde olduğu görülür: Şamanlar "bazı durumlarda bu emirlerin aktarıcısı" olabilir veya ne demeye geldiğine dair herhangi bir açıklamada bulunmadığı bir şekilde *Tengri* "psikolojik"

224 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 115; son italik eklendi.
225 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 122-123.
226 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 117.

müdahalede bulunabilir.[227] Ancak bu müdahale de aslında temelde zoomorfik, çokça da kozmobiyolojiktir ve *Tengri*'nin emirlerini taşıyanlar, kartal yanında, "dolu tanesi, kuşlar, mavi kurtlar, ışık demetleri, göz kamaştırıcı kızlar, kısacası Gökten inen veya Gökten indiği düşünülen her şey" olabilir.[228] Dolayısıyla aslında "her şey" *Tengri*'nin buyruğu olarak görülebilir.

Yine de *Tengri* çerçevesinde ortaya çıkan o tuhaf politeistik bir monoteizm veya monoteistik bir politeizm tanımlamasının en büyük nedeni, Gök'ün karşıtı Yer'dir. Şamani görünmez alanın ikiye veya üçe bölünmesiyle ortaya çıkan yer, *Tengri* bağlamında yine daha geniş ve gelişmiş bir halde ortaya çıkar. Göğün ve dolayısıyla *Tengri*'nin imparatorluğa bağlanmasıyla Yer'in de serbestleştiği bu karşıtlıkta, Yer'i niteleyen genel sıfat *iduk*'tur. Başka bir ifadeyle, şamani "görünmez" evrenin kozmobiyolojik yeniden inşasında Yer hem şamani evrenden hem de imparatorluktan *iduk* üzerinden "serbest" bırakılır. Elbette burada da Roux'nun delili, Orhun kitabelerinde *üze* olarak adlandırılan Gök'le var kılınan, ancak mavi anlamındaki göğün aksine *asra* olarak nitelendirilen, dolayısıyla "esmer, koyu ve yağız" olarak tanımlanan bir Yer tasviridir.[229] Böylece Roux, Gök kadar ilahi olduğunu belirttiği Yer'i "serbest" de kılar. Bunun vasıtası da *iduk*'tur.

Roux, "kutsal" olarak çevirdiği *iduk*'un, Kaşgarlı'ya dayanarak aslında "serbest bırakılan" anlamına geldiğini söyler: "Her ne kadar bu terim 'adanmış' hayvanlara, 'mutlu ve kutsal' olan her şeye uygulanırsa da ... aynı zamanda avlanmanın, balık tutmanın, ağaçları kesmenin vs. *yasak olduğu yer veya yerleri* anlatmaktadır. Topraklar üzerinde etnografların 'hâkim-sahip'ler veya 'hâkim-tinler' olarak adlandırdıktan nesneler yaşamaktadır ... Bunlar Kaşgarlı'nın 'sahipler, soylular, tanrılar' şeklinde tanımlayacağı Türkçe'deki *idi/izik*, Moğol-Tunguzcadaki *ezen/ecen*'e karşılık gelmektedir".[230]

Bu tarifte önce yeryüzünün ikiye ayrıldığını görürüz. Fiziki yer ve *iduk* yer. Yani Roux, Dallos'taki gibi, ama bazı farklılıklar da içererek, her yerin *iduk* olmadığını; *iduk* olan yerin fiziki yeryüzünden "yer sub" olarak ayrıştığını iddia eder. Orhun

227 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 118. Buradaki psikolojik müdahale, Dodds'un Homerci destanlar evreninde insanın kimi psikolojik hallerinin ilahlara hamledildiğine dair iddiasıyla kıyaslanabilir mi, belli değildir. Ancak Dodds'ta mesele *psukhe*'yle ilişkilidir ve bu nedenle "psişik müdahale" adını alır; oysa Roux, hayvan karşısında aciz hale getirdiği insanın ruhunu zomorfikleştirdiği için *Tengri*'nin psikolojik müdahalesinin bu çerçevede ele alınması mümkün değildir. Dolayısıyla mesele Roux'da muğlaktır. Bkz., Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 5.

228 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 119.

229 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 132.

230 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 133; italik eklendi.

kitabelerinde birkaç kere geçen, belki bugün 'taşına toprağına, suyuna havasına' derken kastedilmeye çalışılan bir anlamı haiz olduğu düşünülebilecek, ancak *bir Türk mitolojisi yaratma adına teknik bir ifade haline getirilerek üzerine hayli kabarık bir literatür biriken* "yer sub", örneğin Köl Tegin kitabesinde Doğu yüzünde 10-11. satırlarda "Üze Türk Teŋrisi, Türk ıduk yiri subu ança itmiş: Türk bodun yok bolmazun tiyin, bodun bolçun tiyin kaŋım İltiriş Kaganıg, ögüm İlbilge Katunug Teŋri, töpüsinte tutup yügerü kötürmiş erinç" şeklinde geçer ve Ahmet Bican Ercilasun cümleyi "Yukarıda Türk Tanrısı, Türk'ün kutsal yeri, suyu şöyle yapmış: Türk milleti yok olmasın, millet olsun diye, babam İlteriş Kağanı, annem İlbilge Katunu Tanrı, tepelerinden tutup yukarı kaldırmış" diye aktarır; üstelik "yer sub"a yaklaşık olarak "vatan" anlamı da verir.[231] Clauson ise ifadeyi "territory" ile karşılar.[232]

Ancak Roux'ya göre buradaki "ıduk yiri subu" ifadesi, öncelikle *iduk* açısından okunmalıdır. Bu açıdan bakıldığında ifade, birisi anlamına ikincisi de işlevine dönük olarak iki yönlüdür. Öncelikle "ilahi" bir anlamı haizdir: Yer, "yeb sub"tur ve "yer sub" da, "yeryüzünün üzerinde dolaşan görünmez şeyleri, yani, yerin hâkim-sahibi olan ve bu sıfatıyla özellikle halka yakın her şeyi temsil eden ilahi dereceler içinde yüce bir yer"i işaret ederek *iduk* olur. İkincisi de "yeb sub"un işlevi açısından açıklanır: "Tıpkı göklerin yıldızları gibi dünyanın ayrıcalıklı kısmı olan *iduk yer sub*, tek[il] veya çoğul olarak, tehlikeli anlarda, halkı coşturmak veya ulusal birliği gerçekleştirmek gerektiğinde, yazıtlarda belirtildiği gibi *Tengri*'yle birlikle harekete geçmekle, fakat *Tengri* olmadan hiçbir zaman müdahale etmemektedir ki bu da beni *iduk yer sub*'un imparatorlukla ilgili olmaktan çok, halkla ilişkili bir tanrısallık olduğu yönünde düşünmeye itmektedir".[233]

Ancak *iduk* olan "yer"i ve "su"yu mukaddes kılarak fiziki yeryüzünden ayıran bu tanımlamanın ilginç tarafı, *iduk*'un mukaddes ya da kutsal anlamı yanında nasıl "serbest bırakılan" bir anlamı da haiz olduğudur. Bu durumun ilk bakıştaki cevabı, *iduk*'un bir takım "hâkim-sahip'ler" veya "hâkim-tinler" de denilen "görünmez şeyler" vasıtasıyla *iduk* olduğu şeklindedir ve Roux da ona sanki *iduk* yerlerin, fiziki yerlerden bu tür "görünmez" şeyler veya "ruh"lar tarafından ayrıştırılarak fiziki olmayan bir anlam kazandığı şeklinde bir anlam verir. Ancak asıl soru, bu yerlerin niye "serbest" kaldığıdır. Roux, buna sadece *iduk* kelimesinin Kaşgarlı'daki anlamını hatırlatarak cevap verir görünür. Yine de Roux'nun bir imparatorluk tanrısı olan

231 Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, s. 512-513. Ercilasun düştüğü bir dipnotta ibaredeki "Teŋri"nin "gök" anlamındaki "teŋri" olamayacağını, bizatihi Tanrı olduğunu ifade eder.

232 Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, s. 46.

233 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 133-134.

Tengri'yle hem birlikte bir işlevi olan hem de ondan imparatorluğa değil, "bodun"a ya da halka ait olmakla ayrıştığından halkın veya "bodun"un tanrısallığı anlamını verdiği "iduk yer sub"taki kutsallık, sanki Roux'nun *iduk*'a Latincedeki *sacer* kelimesine yakın bir anlam vermesinden doğmuş gibidir. Yani Roux, ifadeyi Türkçe anlamlarından ziyade Latinceleştirerek anlamış gibidir.

Öncelikle Kaşgarlı'da "ıdma" diye bir kelimenin bulunduğunu ve bunun özellikle bugün de kullanılan "yılkı" anlamında bir bağlamda "ıdma yılkı" biçimiyle "serbest bırakılmış hayvan" anlamına geldiğini hatırlatmak gerekir.[234] Kaşgarlı, (Roux'nun tercih ettiği *iduk* şeklinde değil de *ıduk* olarak yazılan) kelimeyi ise şu şekilde açıklar: "mübarek olan her şey. Aslı, serbest bırakılan her hayvana *iduk* diye ad veriliyor olmasıdır. Sahibinin üzerine adak olduğu için bu hayvanın sırtına bir şey yüklenmez, sağılmaz, yünü kesilmez".[235] Eğer kelimenin "serbest bırakılmış" anlamı sadece "hayvan" için geçerliyse, o zaman bu durumun Roux'nun yeniden inşa etmeye çalıştığı kozmobiyolojiye çok uygun düştüğünü varsayabiliriz: Roux kelimeyi olabildiğince zoomorfik bir tinselliğe tabi tutmak için onu, yine Kaşgarlı'da "Allahu Teala" ve "sahip, efendi" anlamına gelen ve bugün Türkiye Türkçesinde "iye" biçimiyle hala kullanımda olan *idi* kelimesiyle bağlantılı olarak ele alır.[236] *Iduk* kelimesinin hem "serbest bırakılmış" ve hem de "hâkim-sahip" veya "hâkim-tin" anlamına geldiğini belirtirken delil olarak Kaşgarlı'yı göstermesinin ve onun "Kaşgarlı'nın 'sahipler, soylular, tanrılar' şeklinde tanımlayacağı Türkçe'deki *idi/izik*, Moğol-Tunguzcadaki *ezen/ecen*'e karşılık" geldiğini belirtmesinin nedeni de budur. *Iduk* kabul edilen bir yerin, *Tengri*'yle birlikte ancak onun Gök'le bağlantısı ve dolayısıyla imparatorluğa özgülüğü nedeniyle karşıtı Yer'e mahsun olan ve dolayısıyla imparatorluktan bağımsız olarak halka ("bodun"a) ait olan kutsal bir yer anlamına gelmiş olacağını işaret etmesinin de nedeni budur. Başka bir ifadeyle, *iduk* yer, ancak "hâkim-sahip" veya "hâkim-tin" olarak (*homo sapiens*'e özgü anlamında?) "insan"a değil, onun üstünde yer alan "hayvan"a özgü sahipliklere ait bir yer olarak tasarlanır. Ancak yerin kutsallığı nereden gelir?

234 Kaşgarlı'da yer almaz, ancak "ıdmak" diye fiil bulunduğunu varsayabiliriz. Yaşar Çağbayır, "ıdmak"a şu anlamları verir: "1. Salmak; serbest bırakmak"; "2. Gitmesine izin vermek, göndermek, yollamak"; "3. Yükseltmek"; "4. Neşretmek, yaymak"; "5. Ulaştırmak"; "6. Terk etmek, bırakmak"; "7. Kaçırmak"; "8. Yitirmek"; "9. Mahrum bırakmak". *Iduk* ise, şu şekilde karşılanır: "1. Gönderilmiş, gönderilen"; "2. Salıverilen, serbest bırakılan"; "3. Tanrı adına ayin yapılarak salıverilen hayvan; tanrıya adanan; kutsanmış hayvan"; "4. Kutlu ve mübarek olan; mukaddes; kutsal; aziz"; "5. Sevgili". Bkz., Yaşar Çağbayır, *Büyük Türkçe Sözlük, Cilt 4*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2016), s. 2672.

235 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lügai't Türk*, s. 31.

236 Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lügai't Türk*, s. 42.

Roux, onu "serbest bırakılmış"lıktan çıkarmaya çalışır. Ancak kutsalın nasıl serbest bırakılmış olduğuna dair herhangi bir izah sunmaz. En yakın ihtimal Kaşgarlı'nın *ıduk*'u bir adak olarak adanmış ve bu nedenle sahibinin onun herhangi bir şeyinden yararlanamadığı hayvan olarak tanımlamasıdır. Açıkça Roux *ıduk* ile *idi* kelimesini birbirine bağlantılı düşünmüş[237] ve bütün bir yerin zoomormorfik bir sahiplik veya iyelik ekseninde böyle kutsal addedildiği gibi bir sanıya kapılmıştır. Bunun nedeni ise, *iduk* kelimesi *sacer* kelimesi gibi düşünmesi gibi görünmektedir. *Sacer*, "tanrıya adanan ve yok edilemez bir murdarlığa, ulviliğe ve lanetlenmişliğe müteessir olan, hürmete layık ve korku uyandıran" demektir.[238] Agamben aynı anda çelişik unsurlar içerdiği için muğlak olduğu ve müphemlikler içerdiği rahatlıkla söylenebilecek bu Latince kelimeyi, modern siyasal düşüncenin hukuki-kurumsal olarak nasıl bir "hayat" öngördüğünü ele alırken belli bir soykütüksel bağlama yerleştirerek okur ve Grekçede hayat anlamına gelen *bios* ile *zoê* arasındaki farktan da yola çıkarak çıplak bir hayatın nasıl iktidar biçimlerine tabi kılındığını gösterirken başucu kelimesi yapar. Ancak Roux ile Agamben arasındaki en önemli fark, Agamben'in *sacer*'i *homo* açısından kurgulaması ve bu çerçevede, modern biyosiyasetin temelinde bir yandan kutsal kabul edilen *homo sacer*'i, "kurban edilmesi" yasak olan, ancak öldürüldüğünde de katlinin herhangi bir cezai işlem gerektirmediği sınır bir kavram olarak ele alması; Roux'un ise *iduk*'u hem kutsal hem de sahibi tarafından kullanılması yasak olan bir *zoon sacer* olarak kurgulamasıdır. Bu açıdan Agamben'in *homo sacer* çözümlemesinde dile getirdiği "Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır" cümlesinden hareketle,[239] etnografik bir çerçevede hareket ederken "insan cinsi"ne ancak şaman ve kağan bağlamında yer açan, bunları da zoomorfik bir kozmosa hapseden *Roux'un Moğolların ve Türklerin dinine ilişkin dinyazımının temel etkinliğinin, şamani bir "görünmez" alana yaslanan kozmobiyolojik bir beden inşa etmeye çalıştığı* söylenebilir.

237 Clauson bu bağlantının yanlış bir etimoloji neticesi olduğunu düşünür. Bkz., Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, s. 41: "*idi kut*, sahib-i saadet olarak çevrilmiştir (*ıduk kut*'un yanlış bir etimolojisi)". Aslında "idi"den ayrı bir "ıdı" kelimesi de vardır ve bu da *ıduk* gibi *ıdmak* fiilinden gelir: "Idı", olumsuzu kuvvetlendirmek için kullanılan edattır ve "hiç, hiçbir biçimde", "Mutlaka, ille de", "Asla; kat'iyen; kesin olarak", "Tamamen, tam bir biçimde; tümü ile; bütünüyle; büsbütün; hep birlikte; kamilen; toptan"; "Fevkalade" gibi anlamlarına da gelir. Üstelik "ıdı"nın halk ağzında sıfat olarak "mistik, tembel, hımbıl" ve isim olarak "Aklı ve bedeni az gelişmiş kimse" olarak da ikinci bir anlamı daha vardır. Bkz., Çağbayır, *Büyük Türkçe Sözlük, Cilt 4*, s. 2571.

238 Benveniste, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, s. 460.

239 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2013), s. 9, 89-93 ve 15. Kitabın başlığındaki "kutsal insan", *homo sacer* karşılığıdır.

İşte Roux'un dinyazımının şaman ve "görünmez" alan ve *Tengri* ve kozmobiyoloji ile birlikte inşa etttiği üçüncü alan olan "hayat" alanı ve ona bağlı "kut", bu bedeni daha aşikâr olarak görebileceğimiz bir özelliği haizdir. Aslında Roux'da "hayat" alanı, "ruh" alanıdır. Ne var ki yine, "ruh"u kolaylık olsun diye kullandığını da ekler: "*Kolaylık olsun diye* ruh olarak nitelemeye devam ettiğimiz şey, Altay düşünce tarzında ... yaşayan her şeye insana, hayvana, bitkiye, rüzgâra, yıldızlara, ışığa, madene ve hatta bazıları için ... yapılmış nesnelere [mamul cisimlere] ... hayat veren, genellikle görünmeyen bir kuvvet anlamına gelmektedir".[240] Bir "kuvvet" olarak "ruh" veya bir "ruh" olarak "kuvvet" de elbette öncelikle hem şamani "görünmez" alanı, hem de *Tengri*'ye özgü kozmobiyolojiyi tamamlar. Çünkü her iki alan, her bir nesnenin başka bir nesneyle nasıl kaynaştığını ve "birleşik bir güç" oluşturduğunu ele alan "hayat" alanı olmadan eksik kalır. Bu Esin'de gördüğümüz bir panteizme yönelebilecek bir kaynaşma değildir. Dikotomik bir kozmos tasarlayan Esin'dekinin aksine, Roux'da herşey düalisttir. Düalizmin en net görülebileceği yer de "hayat" alanıdır.

Bu alanın "kut"la alakasını Roux, ilginç bir biçimde, ama zoomorfik kozmobiyolojisine de uygun olarak, Ginzburg'un şamanlığın neye ait olduğuna dair başlangıç sorusu olan cismaliğinin "öte"sine dair soruşturmasını tersine çevirerek kurar. Başka bir ifadeyle Roux, Ginzburg gibi cismanilşiği temel almaz; önce "öte"den başlar ve bu "öte"nin nasıl bir "beden" varsaydığını inşa etmeye çalışır: "Elbette, *her görünmezin karşıtı olarak bir görünür nesne vardır* ve *ruhun da görünür karşıtı bedendir*. Hiçbir ruh bir nesne içine kesin biçimde ve ebediyen hapsedilemez".[241] "Hayat", işte bu şamani "görünmez"den başlayan bir çözümlemenin cismani boyutunun bedeni gibidir ve "görünmez"e tabidir. Yani Roux "öte"den, yani "ruh"tan başlar ve onun "görünmez"liğine uygun bir cismanilik, bir beden ve bir hayat tanzim eder.

Ancak Roux'nun bu etnografik kozmobiyolojisinde (ya da kozmobiyolojiyi olabildiğince Türkçe ifade edersek: 'evrenin hayat bilimi'nde) insanın (*homo sapiens*'in?) yeri olmadığı için, *psukhe* de yoktur. Bu nedenle Roux, "beden varolduğu sürece ruh, beden çok uzakta olduğu durumlarda bile onunla ayrılamaz ilişkiler içindedir ve her an tekrar geri gelebilir ... Beden yok olduğu zaman ruh serbest kalır ve başıboş bir ruh olarak dolaşır veya başka bir yer yerleşerek belki de bedenin oluşmasından önce sahip olduğu özerkliğe tekrar kavuşur" derken, animistik, psikolojik veya teolojik bir "ruh"dan değil, başka bir şeyden bahseder. Zaten "Türkler ve Moğolların, kesin veya göreli bir devamlılığı bulunan nesnelerle (ve işte bu nedenle *taşı ölümsüz olarak nitelendirirler*) doğuma ve ölüme bağımlı olan nesneler arasında yapılması gereken ayırımı doğru olarak algıladıkları görülür" derken Türklere ve Moğollara lütfen

240 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 154.

241 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 155.

bahşettiği ayrım, "beden"le (ya da "nesne"yle) ilişkisinde "ruh"un, kozmobiyolojisine uygun olarak, çoklu bir şekilde tezahür ettiğine dair bir iddiadan başka bir değildir. Bu nedenle örneğin insanın "ruh"u zoomorfiktir ve bu haliyle ne kadar "beden"den ister geçici bir süreliğine, isterse de ölümle birlikte tamamıyla ayrılsın, temel varlık olan hayvani hayata geri döner: "*Hayvanın temel varlık olması* ve hayvan biçimciliğin (*zoomorphisme*) gönderme yapılan temel biçim olması nedeniyle ölüler uçtuklarından özellikle sungura, ayrıca sığırcık kuşu ... ve sinek ... şekline dönüşürler ... Birçok çağdaş öyküde *ruhun vücut bulmadan önce* gökte kuş şeklinde yaşamakta olduğunu anlatılması ... ve bunun oldukça yaygın şekilde düşünülür olması nedeniyle ... *insan ruhunun kuş yapısında olması ihtimali çok yüksektir*". Burada "çağdaş öykü" muhtemelen Roux'nun şamanlığın en eskide değil, İslâmlaşma sathı altındaki daha yenide görülebileceğine dair iddiasıyla paralel olarak heredodoks anlatılardır; bu nedenle Roux, "elimizdeki hiçbir eski belge, ruhun doğuştan önce kuş şeklinde olduğunu kesin olarak teyit etmeye imkân vermemektedir" diye de ekler.[242]

Bu durumda Roux "ruh"u başka yerde arar. İnsanı değil hayvanı üstün gören bir bozkır tarihyazımındaki dinyazımında "ruh", *psukhe* değilse, hatta hayvanbiçimli olduğu söylenmesine rağmen kuş biçimli bile değilse nedir? Hayatın da dayanağı olabilecek, ama "görünmez" bir "öte"den gelerek cismaniliği de kendisine tabi kılabilecek bir "ruh"? En iyi ihtimal, onun belki beşerî "ruh"un kuşla da alakasına şamil olacak bir şekilde, "göğün bir lütfu" olarak anlaşılabileceğidir İşte Roux'nun "hayat"la bağlantılı olan *kut* çözümlemeleri bu noktada başlar ve böylece "ruh" beşere (*homo sapiens*'e) tabi bir kültür ürünlerinde cismaniliğin "öte"si olarak Ginzburgcu bağlamından böyle kurtarılır. Bu elbette şamanlığı şöyle ya da böyle her kültürde şu ya da bu oranda tezahür edebilen genel geçer bir uygulama olmaktan da çıkarır ve tarihin dışına itilmiş bir bozkır tarihyazımında şamanlığın etnografik tasvirini de arkasına alır. Etnografik bir şamanlık olmadan Roux'nun tasvirleri mümkün olamayacaktır.

Bu durumda *kut* nedir?

Roux, tekrarlayageldiğimiz üzere, *kut*'a kolaylık olsun diye "ruh" der. Ona göre, *Moğolların ve Türklerin dininde kendi dilince "ruh" denilen herhangi bir şey yoktur.* Başka bir ifadeyle, Moğollarda ve Türklerde bizim de kolaylık olsun diye *soul* veya *spirit* diyebileceğimiz herhangi birşey yoktur; *psukhe* de yoktur. Peki ne vardır? Daha önce farklı bir bağlamda da belirttiğimiz üzere, "Altaylıların genelde üç 'ruh'a sahip olduğu düşünülmektedir".[243] *Kut* işte önce üç olduğu söylenen, sonra

242 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 155; italik eklendi.

243 Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, s. 110. Roux'nun "ruha"a dair görüşleri için bu eserindeki "Ruh" bölümüne de bakılmalıdır. Ancak *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, bu eserinde daha geniş olarak ele aldığı konuyu daha muhtasar olarak sunar.

da sayısı olabildiğince artırıldığı görülen "sözde *ruhlar*"dan[244] birisidir ve "göğün lütfu" ya da "hediyesi"dir; ancak genelde zannedilenin aksine, sadece "Tengri'nin Kağan'a bağışladığı özel bir güç olan 'hükümdar yüceliği'" anlamını taşımaz; bu tür bir lütuf vardır elbette ve "en eski Türk yazıtlarında *kut*'un hükümdara verildiği, *kut*'un imparatorun içine işlediği ve *kut* sayesinde hükümdarlığını sürdürdüğü, başarı kazandığı açıkça belirtilmektedir"; lakin "hükümdarın buna ait bir ayrıcalığı yoktur". Yani halktan birisine de *kut* verilmektedir. Bu durumda *kut*, "canlı varlıklarda varolan *özel bir kuvvet*, *bir tür hayat dayanağı* gibi *bir nesne* olabilir".[245] Ya da kut, "yaşamın desteği, yaşamsal güç, gökten gelen *ruh*" demektir.[246] Dolayısıyla *kut*, genelde çevrildiği gibi saadet veya mutluluk olarak değil, "hayat için gerekli" olan bir vergi ya da kudret olarak kabul edilmelidir.

Hayatın dayanağı olması, onsuz hayatın olamaması, *kut*'un herşeye (ya da her "nesne"ye) sirayet etmesiyle sonuçlanır. Yine de her şeye (ya da her "nesne"ye) yaşamak için gerekli "kudret"i veren *kut*, bir defalığına verilmez; "devam" eder, "yerleş"ir veya "tasdik" olunur. Böylece hayata "manevi bir değerlendirme" sunar. *Kut*'un dağıtıcısı ise *Tengri*'dir veya ona mukabil neyse odur, mesela soyut anlamıyla "gök"tür. Yine de bazı durumlarda kendileri de *kut*'a tabi olan aracılar da *kut* dağıtıcısı olabilir; ancak her halükarda "göksel" olma hüviyetini muhafaza eder. Zaten *kut* bittiğinde, bir şey (ya da kişi de olsa, bir "nesne") *kut*'suz kaldığında, bunun nedeni, *kut*'un "gökten geldiği gibi, aynı şekilde *uçarak* göğe geri" dönmesidir.[247]

Ancak *kut*, çağrışımlarının hatırlatabileceği gibi, kendi başına ne *moira*'dır ve ne de *spiritus*. Roux ona herhangi bir mekân bulamaz. Hatta onun ister kendi başına, isterse de bir ihsan olarak verildiğinde, "ruh" anlamına gelip gelmediğine karar verilemeyeceğini belirtir. Bu nedenle onu nasıl verildiğine bağlı olarak yine "ruh" anlamına geldiğini varsaydığı başka kelimelerle ilişki içinde bir değerlendirmeye tabi tutar. Bunlardan ilki, özellikle *kut* vasıtasıyla verilen, ancak *kut*'tan ayrı bir çağrışımı olan, "şans" anlamına geldiğini belirtilen *ülüg* açısından yapılan değerlendirmedir. Bugün de geçişken olarak paylaşmak anlamında *üleşmek* şeklinde kullanılan fiilinin kökü *ülmek*'ten türeyen ve "pay, hisse, nasip" anlamına gelen[248] *ülüg*, ona göre, Tanrı'nın ... insanlara bağışladığı ihsan"dır ve kut gibi, "ruh" anlamına gelip gelmediği belli değildir. Üstelik, bu kelime de "gökten" gelen ve "güç" anlamına gelen *küç* gibi, "kişinin içine girerek herkese bağışlanan hayat süresine" uymaktadır. Başka

244 Tırnak içindeki ifade Roux'ya ait. Bkz., Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, s. 109.

245 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 156.

246 Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, s. 111.

247 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 157.

248 Çağbayır, *Büyük Türkçe Sözlük, Cilt 9*, s. 6100.

bir ifadeyle, tıpkı *moira* gibi, kişinin payı veya nasibidir; ancak onun tersine *ülüg* ve *küç*, kişinin içinde bir yerdedir; ne var ki bu yerin neresi olduğu bilinmemektedir. Başka bir ifadeyle, *ülüg* (ve *küç*) sanki "ruh" gibi olsa da nihayette bedenin içindeki varlığıyla değil, bedene girse de bedenden bağımsız varlığıyla, "öte" anlamıyla değer taşımakta ve böylece insandan (*homo sapiens*'ten?) uzaklaşan bir ehemmiyet kazanmaktadır.

Roux'un Altaylılarda var olduğunu ileri sürdüğü ikinci "ruh" *öz*'dür. *Moira*'nın tersine, sanki Latincede nefes ve hayat anlamlarına sahip *spiritus* gibi kurgulanan[249] *öz* de ona göre, kimi zaman ondan daha fazla "kudret" atfedilse de, yine *kut* gibidir ve "bedenin herhangi bir yerinde yerleşik" olup olmadığı bilinmez. Gerçi Roux Kaşgarlı'da onun "göğüs içinde" olduğunun söylendiğini belirtir, ancak bu Kaşgarlı'daki *öz* tanımlarından sadece birisidir ve zaten Kaşgarlı göğüs içinde var olan *öz*'ü "kalp ve karın bölgesindeki organlar"[250] şeklinde tarif ederek organlaştırır. Yani Roux, Kaşgarlı'daki karın bölgesindeki organları ifade eden *öz*'ü biraz tahrif ederek ruhsallaştırmaya tabi tutar: "Kaşgarlı *kendisi*, *nefes*, *ruh*, *kalp* anlamlarının iyice belirtildiği ... bu sözcüğe daha *ruhsal* bir anlam verir". [251] Ancak Türkçede çok geniş anlamlara sahip bir kelimeyi sanki "ruh"u ifade eden teknik bir kelimeymiş gibi ele almak ve *öz*'ü bedene karşıt bir anlama çekmek için onu bedendeki bir "misafir"e de çevirir: "Kaşgarlı'ya karşın bir Uygur metni, bedende dolaşan ve her gün yer değiştiren bir nesneden; örneğin, fareninki gözlerinde, ineğinki kulaklarında, tavşanınki göğsünde vs ... olan bir, *öz konuk*'tan, 'samimi misafir'den söz etmektedir".[252] Roux'un en basit haliyle İngilizcedeki *self*'e benzeyen basit bir kelimeyi olabildiğince teknik bir terime dönüştürme çabasında, herşeye karşın *öz* yine de *spiritus* gibidir, çünkü *öz* için Kaşgarlı'da da bulunan "nefes, ruh, kalp" şeklindeki anlamlar, "nesne"nin bizatihi kendisini değil, nihayette "nesne"nin kendisindeki bir konuğu veya bir misafiri ifade eder: *Öz* "belki de ... solukta bulunan, ağızdan çıkmaya en fazla müsait olan ve genellikle Türkçe *tin* ve Moğolca *amin* şeklinde tanımlanan ruhtur".[253] Yani *öz*, beden haricidir ve hayat verir.

249 Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*, (Routledge, Londra: 2002), s. 651.

250 Kaşgarlı'da *öz*'e "kendi", "bir şeyin iç kısmı", "ruh, can, kalp", "kalp ve karın bölgesindeki organlar", "ağacın özü, yağı", "vadi, dere", "yakın akraba" gibi çeşitli anlamlar verilir. Bu anlamların geçtiği yerler için Ercilasun ve Akkoyunlu çevirisinin "Dizin"indeki "öz" maddesi için bkz., Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lügai't Türk*, s. 794.

251 Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, s. 115.

252 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 158.

253 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 158.

Tin (veya *amin*) de Altaylılardaki üç farklı sözde "ruh"tan üçüncüsüdür. Roux kendi tasarımında her ikisini de "nefes"le özdeşleştirdiği *öz* ile *tin* arasında nasıl bir fark olduğuna hiç değinmez. Yine de sanki aynı anlama gelmiş gibi değerlendirdiği bu iki kelimeden bir konuk gibi bedende dolaşan *öz*'e karşın *tin*, Kaşgarlı'da "nefes" anlamına gelse de,[254] sahip olduğu iki farklı çağrışımla ilkinden ayrılır. Bunlardan birincisi, *tin* aslında kandadır: "Günlük Türkçede 'canlı' tinlig, 'tin'i olan', yani hayatı olan şeklinde söylenir. Moğolcadaki (normal olarak t'nin ç'ye dönüşmesiyle) *çisun*'un 'kan'la etimolojik bağlantısı ruhu kan ile ilişkili kılmaktadır".[255] Bu nedenle Roux uzun uzadıya kan dökmeyle ilgili etnografik bir tasvire de yer verme gereği duyar. Hanedan kanı dökülmesinden kurban edilmeye kadar uzanan bu çözümlemede ilginç olan, "iskelet"in, "kemikler"in, "özellikle de bazı kemikler"in de "kan gibi güçle donatılmış" olduğu iddiasıdır. Bu nedenle kemikler de, hatta kafatası da, cinsel organlar da sanki ruhun mekanı gibi değerlendirilir.[256] İkincisi *tin*, "Sür/sün şeklindeki Türkçe kelime"yle de bağlantılı olan bir anlama da sahiptir: Bu "kökü üzerinden, -n/ne (*süne*) soneki ve r/z değişimi ve Moğolca sünesün/sünezün kelimelerinin karşılık geldiği çok yaygın kullanılan bir dizi kelime oluşmaktadır. Bunun hayat nefesi, bedenden ayrılan ruh, gölge, görünüm, hayal şeklinde tanımlamak gerektiği hususuda bir görüş birliği vardır".[257] Lakin *sün* kelimesinden neşet eden sözde ruh, *tin*'le bağlantılı olsa da, onun kanla ya da kemikle değil, nihayette "kafada bulunan, yüzün şekline sahip olan ve aynı zamanda da 'gölgenin ruhu" anlamına gelebileceğini kabul edebiliriz".[258]

Ancak "gök"ten bir ihsan gibi verilen ve herşeye şamil olan *kut*'la başlayan, kendileriyle bağlantılı başka kelimelerle birlikte *öz* ve *tin*'le giderek anlam daralmasına uğrayarak bedendeki çeşitli organlarla bağlantılı bir "ruh" tasavvurlarına kadar inen "sözde ruhlar", kabaca "Canlıların ve cisimlerin tüm güçleri, tüm ruhları hem canlı kaldıkları nesnelerde ikamet eden hem de bu cisimlerden bağımsız, ayrı bir şey" olarak görülür. Dolayısıyla Roux'nun *ruhlar panteonu* diyebileceğimiz tasvirlerinde bu "sözde ruhlar"ın daha önce ele aldığımız ikiz ruh anlayışından en önemli farkı, her ne kadar üçe kadar indirilmiş olsa da çok olmalarıdır ve belki de en eski devirlerde uçuculuklarıdır:

254 Aslında Kaşgarlı'daki kelime "tın"dır ve sadece insan için "nefes almak" anlamına gelir. Bkz., Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lügai't Türk*, s. 242

255 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 158.

256 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 159-163.

257 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 159.

258 Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, s. 114.

> Bununla birlikte, maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan veya onlarla ancak çok zayıf bir ilişki içinde olan güçlerin ve ruhların eskiden varolmuş olduğunu öngörmek gerekir; böylece *örneğin diğerleri arasında*, ikamet ettikleri veya onlan temsil eden yerde sabit oldukların saptanmayan ölülere ait güçleri ve ruhları belirtebiliriz. Bu güç ve ruhlar, *bir yere bağlı olmaktan çok göçebe olan* melekler, cinler, demonlar, tanrılar ve *yabancı gözlemcilerin* ruhlarıdır. *Bunlar, fevkalade çok sayıda olabilir, ancak şimdiye kadar onlarla ilgili herhangi bir katalog düzenlenmemiştir.*[259]

Peki ama üçe indirgenmesine rağmen henüz kataloğunun çıkarılmadığından ne kadar çok oldukları bilinmeyen bu "sözde ruhlar"dan murat nedir? Şamana ait bir "görünmez" alan, *Tengri*'ye ait bir kozmobiyoloji ve "hayat"a ait bir *kut*'la özetlenebilecek Türklerin ve Moğolların dinine dair inşanın, kabaca iki yönelimi vardır. Birincisi, Roux onlara "doğanın tümünün dilini"[260] anlayabilecekleri bir "din" bahşeder. Elbette bu dinin herhangi bir adı yoktur; ancak "ellerinde bilinen büyük bir öğreti metni bulunmayan, sürekli olarak tarihin değişimleriyle hırpalanmış, tüm büyük uygarlıklar tarafından kuşatılmış ... barbar insanlar"[261] olarak Moğollar ve Türklerin insanı hayvandan aşağı gören bu "din"i "insan toplumlarına benzer şekilde hayvan bitki ve maden toplumları" olduğunu öngörür.[262] Bu aslında "hayatı her şeyden daha çok ön plana" alan da bir "din"dir ve bundan dolayı hayat veren her şeye saygıya dayanır: İnsanı neredeyse herhangi bir "nesne" olarak alan bu "din"de "insan için her zaman söz konusu olan, evrenin bir parçası olarak kalmak, doğanın hareketlerini izlemek ve ona saygı duymak, özetle günümüzdeki ifadesiyle ateşli bir çevre korumacısı olmaktır. İşte bu sebeple, mimari yapısındaki yurt ve yay, ok ve kaplumbağanın oluşturduğu mikrokozmos çoğaltılmaktadır".[263] Mübalağa edilmiş, ancak Batı'daki neo-şamanist akımlarca da hayli yüceltilmiş çevrecilik bir yana, burada dikkat çeken şey, "mikrokozmos"un çoğaltılmasıdır. İlginç bir şekilde "ağaç, dağ, çadır, direk, mezar tümseği" veya "ejderha" gibi kozmik eksenlerin de var olduğu söylenen bu adsız "din"de "mikrokozmos"un sanki sayısız "sözde ruhlar" kadar çoğaltılması, herhangi bir "mikrokozmos"un olmaması anlamına gelir. Çünkü ister "görünmez" alanın faili şaman olsun, ister "kozmobiyolojik" alanın faili *Tengri* olsun, isterse de "hayat" alanının failleri *kut* olarak tezahür eden "sözde ruhlar" olsun, nihayette "kozmosla uyum halinde olmak için", "insanın bitki ve hayvanın yaptıklarına uyması ve onlarla eşzamanlı hareket etmesi"ni gerektirir.

259 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 164; italik eklendi. Buradaki "yabancı gözlemcilerin ruhları"ndan neyin kastedildiğini anlamadığımızı belirtelim.

260 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 198.

261 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 274.

262 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 198.

263 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 275.

Bu zoomorfik bedenlenmede, "Hayvan tanrı değildir, insanı aşar, ama insanla aynı kandan, aynı kemiktendir ve aynı ruhu [ya da "sözde ruhlar"ı] taşır".[264] Bozkır tarihyazımında *Türklerin ve Moğolların o adsız dinine özgü dinyazımında insan, ilkel veya barbar bile değil, aslında hayvandır* ya da en iyisiyle, hayvanın kardeşidir. Bunun nedeni ise, şamanizmin etnografik bir coğrafyaya sıkıştırılmış versiyonunda şamanlıktan başka bir seviyeye değil, ancak şamanlığa geçiş yapılabilmesidir. Roux'nun adına Tengricilik denilen o adsız "din"i aslında çoğaltılmış "sözde ruhlar" ve çoğaltılmış bir "mikrokozmos" barındıran etnografik bir şamanizmdir ve hayvan bedeninde "kozmobiyolojik" bir "hayat" bulur.

İkinci yönelim, Roux'nun (ne kadar üst bir seviyeye, yani uygarlaşma aşamasına çıkarsa çıkabilsin), etnografik şamanizm çerçevesinde inşa ettiği bu "din"in, "çok şekilli olan ve ortadan kaldırılamaz gibi görünen unsurlardan oluşan" bir "insan" ya da hayvan tasarlamasının getirdiği nitelikten oluşur. Öncelikle, "antropologların ortaya çıkardıkları veya tasarladıkları sistemlerin birisinde sınıflandırmaya boş yere çalıştığımız bu din, sonuçta özellikle veya yalnızca bir körükörüne inanç ["bir gizemcilik"] olabilir mi?" Cevap, evettir; ancak başka niteliklerin de eklenmesi şartıyla. Salt bağdaştırımacılıkla, senkretizmle ya da hererodoksiyle açıklanırsa onun birçok yönünü ihmal edecek olan böyle bir mistisizm, "gerek tutarsızlıkları gerekse değişimleri ve aynı zamanda, bu dinin *var olan dinlerin kisvesi altına girmekte göstermiş olduğu kolaylığı* açık"lar. Nihayette adı olmayan, ancak Türklere ve Moğollara özgü bu "din", bir yandan da "gelenekçilik"tir ve "gelenekçilik bir gizemcilik [ya da mistisizm] olup geri kalan herşeyin, en büyüklerin dahi onsuz edemediği insanlara bağışlanan dini iyiliklerden oluştuğu düşünülmektedir".[265] İşte "var olan dinlerin kisvesi altına" kolayca giriveren bu "din", bu nedenle, öncelikle var olan dinler altında aranır ya da daha uygun bir ifadeyle, dinyazımı yoluyla var olan dinlere mensup Türk ve Moğollara kendi dinleri olarak vazedilir.

Buna elbette *Tengricilik* denemez, zaten Roux da ona herhangi bir ad vermez; ancak bugün *Tengricilik* olarak bilinen şey de bundan başka bir şey değil de nedir?

5. *Deus Steppe* Olarak Tengri?

Erol Cihangir'in ister Şarkiyatçılık, isterse de onun menzilinde faal olduğu söylenebilecek Türkiyat yoluyla eski Türklere dair sahada bulgulananlara değil, bunların "Batı (Avrupa) merkezli bir perspektif içinde sunulmuş" olmasına itirazı çerçevesinde kurduğu Greklerin mitlerinin *theos* (veya saf *psukhe*) sureti, Altaylıların masallarının, efsanelerinin veya destanlarının ise *kosmos* sureti doğurduğu şeklindeki gayet ilginç

264 Roux, *Orta Asya'da Kutsal Birkiler ve Hayvanlar*, s. 73 ve 90.
265 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 276-277.

şerhinin de şerhe muhtaç olduğunu Roux gayet güzel temsil eder. Avrupa-merkezciliği doğuran bir bakış açısının bulduğunu değil, sadece yorumladığını reddetmek, nihayette bulduğu üzerinden de Avrupa-merkezciliğe götürür. Bunun bozkır tarihyazımındaki en önemli göstergesi ise Batılı bir tarihyazımına dahil edilmek istenen en eski Türk tarihinin olabildiğince en Doğu'dan, en uçtan ve en geriden başlatılmaya çalışılmasıdır. Öyleyse kozmogoni bozkır tarihyazımına ne yapar?

Ne şekilde inşa edilirse edilsin bozkır tarihyazımında kozmogoniye dair tasarıların iki hattı olduğu söylenebilir. Bir hakimiyet merkezi tasarlayan bir hattır. Bu hatta *Tengri*, *theos* değildir. Göksel bazı hususları haizdir ve bu hususlar çerçevesinde bir bahşedici olarak sunulur. Ancak tek muhtabı hükümdardır ve aslında sadece göğü işaret eder. Bu durumda kozmos hakimiyetle kapatılmış bir alana içkindir. Dolayısıyla bu hattın çizdiği sınırlar, hakimiyet merkeziyle ve hakimiyetin nasıl tesis edildiğiyle sınırlıdır. Cihan hakimiyeti veya Esin'de gördüğümüz üzere Evrencilik ya da Evrenselcilik de denilen bu hakimiyet, zaten var olan bir kozmosun içinde kendi kozmogonisiyle meşgul olur. Bu onun ne kadar kozmosa doğru açılmaya çalışırsa çalışsın, alanını daraltır ve nihayette etnografik bir kozmogoniyle neticelenmesine yol açar. Hakimiyet bitince kendisini ona darlığını veren unsurların oluşturduğu evrene, yani şamaniliğe geri döner. Bu açıdan sınırını göğün çizdiği bu kozmogonide hükümdar yanında şaman da kozmografyanın ikinci muhatabı olarak tebarüz eder. *Han* ile *kam* böylece göğün mümessilleri olarak birleşir.

İkinci hatta *Tengri* bazı açılardan bir *theos* gibidir. Ancak ilkinin hakimiyetle sınırlı bir alanda göğe atfedilmiş bir içkinliğinin aksine burada *theos* olarak *Tengri*, şamana içkindir ve her ne kadar şamandan ayrı bir alanı varmış gibi kurgulansa da, nihayette etnografik bir kozmografyanın yapıcı unsuru sanki şamanmış gibi değerlendirildiğinden, şamandan ayrı bir faaliyet alanına kavuştuğu an ya onun zoomorfik ruhanilerine veya her bir bedenleşmeye "hayat" verdiği düşünülen kozmobiyolojik başka ruhanilere mündemiç bir politeizme doğru seyretmeye başlar.

Ancak her iki hattın en ilginç özelliği de, bu tür kozmografyada, muhtemelen etnografik bir mekana has olması, yani şamanlığın icadının ve keşfinin gerçekleştiği Avrupa muhayyilesinin dışında, tarihin dışındaki veya tarihin kıyısındaki bir coğrafyada gerçekleşmesi nedeniyle, en net ifadesini Rox'da bulduğumuz şekliyle insana veya o genel ifadeyi kullanacak olursak *homo sapiens*'e herhangi bir yer açılmamasıdır. İnsanın (*homo sapiens*'in) yerini ise hayvana özgü veya zoomorfik ruhaniler kaplar. Bozkır tarihyazımı kozmografyayı da tarihin kıyısında tasarlar

Ancak bunun dışında bir *Tengri* tasarısı da mümkün müdür?

Başkaları arasında, birisi Osman Karatay'dan, ikincisi ise Moğollara ve Türklere özgü bir dinyazımı gerçekleştirdiğini işaret ederken kendisini eleştirel bir okumaya

tabi tuttuğumuz Roux'da bahsi geçen, fakat kendi dinyazımının dışına doğru seyreden, her ne kadar etnografik bir çerçeveye de çekilse Emel Esin'in kozmografyasında da bariz bir şekilde önplanda olan dikkat çekici bir hususun yararlanarak iki alternatif *Tengri* okuması yapmak mümkün.

I

Osman Karatay, genelde yaygın olarak paylaşılan bir kanaati de taşıyan ve kozmografik bozkır tarihyazımında hakim olduğunu gördüğümüz bir görüşü de eleştirerek, "'eski Türk panteonunda birçok Tengriler bulunduğu' görüşünü dile getiren A. İnan'a katılamıyoruz" der.[266] Elbette burada İnan'da ruh anlamına geldiği için Tengriler, sadece ilahlar anlamına gelmez; ancak şamanlığın bir din olmadığını, muhtemelen "eski tek tanrılı inançların kalıntısı olan akide sistemleri"nin "büyücü/bilgeler vasıtasıyla sürdürülme"si olduğunu düşündüğüne değindiğimiz Karatay, bozkır tarihyazımındaki *Tengri* tasarımına itirazını, bozkıra özgü diller arasında kimi zaman büyülü bir kullanımı varmış gibi bir çözümlemeye tabi tutulan kelimelerin *daha semantik* anlamlarına dayalı bir yöntemle dile getirir. Dolayısıyla "eski Türklerin inanç dünyası veya Tanrı inancı gibi konuları incelemeyi" amaçlamadan,[267] semantik bir alanla sınırlı kalarak yapar. Üstelik bozkıra özgü olduğu iddia edilen bir inancı, bozkır harici dilleri de işin içine katan bir yöntemle deşmeye çalışır. Böylece Karatay, diller arasında konuyla ilgili bir takım kelimeler için öyle "semantik denklikler" bulur ki hemen hemen her dilden gösterilebilecek bu denkliklerle ortaya modern anlamıyla değil, belki daha pre-modern anlamıyla bir "evrensellik" ortaya çıkarır. Ona göre "semantik denklikler öyle uzaklarda dal budak gösteriyor ki, öyle bir evrensellik taşıyor ki, geçmişte herhangi bir zaman diliminde milli veya yerel bir kültür var mıydı? sorusunu bile gündeme getiriyor. Elbete vardı ve elbete bütün insanlığın tarihine göre çok geç bir zamanda yükselen Arap veya Yahudi kültürleri tüm küreyi etkilemedi ama *bazı (veya belki binlerce) semantik bağlantılar insanların çok eski zamanlarda belli konularda birbirlerinden farklı düşünmediklerini gösteriyor*".[268] İşte *Tengri* de, ona göre, bu denklikler çerçevesinde anlaşılabilecek bir anlayışı ifade eden bir kelimedir. Başka bir ifadeyle çok eski zamanlarda bugün modern anlamıyla

266 Osman Karatay, "Türk ve Tanrı: Dilin Söyledikleri", *Prof. Dr. Salim Cöhce Armağanı* içinde, der. Alparslan Ceylan, (Berikan Yayınevi, Ankara: 2017), s. 626.

267 Karatay, "Türk ve Tanrı: Dilin Söyledikleri", 628.

268 Karatay, "Türk ve Tanrı: Dilin Söyledikleri", s. 621; italik eklendi. Karatay'ın burada sadece Arap ve Yahudi kültürleriyle sınırlı kalmasını belki monoteizmin Sami bir kaynağı olduğu iddiasıyla açıklayabiliriz, ancak bu iddianın Avrupa-merkezci bir dinyazımıyla ilişkisi modern zamanlarda Arap ve Yahudi kültürlerinden daha başattır.

monoteizm dediğimiz şey, modern anlamın kuşatamayacağı kadar evrenseldir ve *Tengri* de böyle bir evrenselliğin bir numunesini teşkil eder. Ama nasıl?

Karatay, her ne kadar Arap ve Yahudi kültürlerine has kılınan ve kaynağını o kültürlerde bulan modern monoteizm anlayışına karşı çıksa da, yani modern zamanlarda hep yapıldığı gibi monoteist bir inancın modeli olarak bu iki kültürü almasa da, semantik denklik arayışına Arap veya Yahudi geleneklerinde var olan *melek*, *melik* ve *malik* kelimesinin aynı kökten türemiş olmasından başlar: "*Melek* ve *melik* 'hükümdar' kelimelerinin benzerliği belki çok azımızın dikkatini çekmiştir ama anlamları arasında ilgi olduğunu düşünmemişizdir. Buna bir de *malik* 'sahip' kelimesini ekleyelim. Hâlbuki bunlar Arapçada ufak vezin farklarıyla aynı kelimelerdir. Arapçanın kardeşi olan İbranicede de *melek* kelimesi yine ufak bazı ses değişikliklerine denk gelen vezin farklarıyla hem ruhanî bir yaratığı hem dünyevi üst yöneticiyi, hem de bir malın sahibini anlatır".[269] Eğer çok eski zamanlarda evrensel bir semantik denklik varsa, ruhanîlik, hükümdarlık ve mülkiyete dayalı benzeri bir denklik başka dillerde, örneğin Türkçede de kurulabilir mi? Karatay kurulabileceğini düşünür. Ancak bunu göstermek için hayli dolambaçlı, açıkçası bazen izlenmesi güç bir yol izler.[270]

Melek, *melik* ve *malik*'e denk bir semantik anlam kümesi arayışına doğrudan Türkçeden değil, Türkçeyle uzaktan, belki de en eskilerde kalan bir evrensellik döneminden Türklerle bağlantıları olduğunu öne sürdüğü Macarların dilinden gelir.[271] Yani Karatay çok farklı bir amaçla da olsa Hassan gibi çeperden başlar. Böylece Macarca "kilise" veya "Tanrı evi" anlamına gelen *egyház* kelimesini *melek*, *melik* ve *malik* kelimelerine benzer bir semantik bir denklik arayışının başlangıcına yerleştirir ve bu birleşik kelimedeki okunuşu *ed* olan "*egy* sözcüğü"nün köklerini araştırmaya başlar. Bugünkü Macarcada artık eski anlamını kaybetmiş bu kelimenin asıl anlamının

269 Karatay, "Türk ve Tanrı: Dilin Söyledikleri", s. 621. Aslında Karatay "melek" kelimesindeki anlamı biraz muğlak bırakmış. Arapçada "melek lügaten kavî, zü'l-kuvve demektir. Lâmın kesriyle 'melik' ve lâmın fethiyle 'meleke' kelimelerinin mânalarıyla alâkadardır". Bkz., Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili, 1. Cilt*, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul: 2021), s. 414.

270 Burada biz olabildiğince sadeleştirmeye çalışan bir yöntem izleyeceğiz. Bu dolambaçlı ve kimi zaman takip edilmesi güç durumun en iyi örneği, dünyanın çeşitli dillerinden birçok kelimenin birlikte okunduğu şu çalışmada bulunabilir: Karatay, *Bey ve Büyücü*.

271 Karatay, Macarları çok eskiden Orta Doğu'dan Güney Ural sahasına göç etmiş, oradan da Avrupa'ya göçen ve Türklerle yakın ilişki içinde olan bir kavim olarak tanımlar. Onlara Avrupa'ya göçtüklerinde "Türk" dense de ve göçerlerken aralarında bazı Türk boyları da bulunsa da, bunun nedeni göç ettikleri yere ve Türkçenin bir lehçesine aşinalıklarına nispetledir. Bkz., Osman Karatay, *Macarlar: Kökler ve Türkler*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2020).

"Türkçe ile karşılaştırmalı olarak" bulunabileceğini öne süren Karatay'a göre, bu kelimenin Türkçedeki karşılığı, Cumhuriyet sonrasında yeniden diriltilen, ancak sadece "iyelik" kelimesiyle ayakta kalabilen "iye" kelimesidir: "İslâm öncesinden kalan halk inancında her şeyin bir iyesinin bulunduğuna inanılırdı. Belli yerlerin, arazinin, toprağın nezaretçisi olan iyelere ise *yersu* denirdi". Bugünlerde "çizgi filmlerde ve genel olarak popüler kültürde", eklemez lazım ki aslında akademik literatürde de, "dağın ruhu" veya "ormanın ruhu" gibi biçimlerde karşımıza çıkan bu çeviri, ona göre, "yanlış olmakla birlikte, maksadı ifade" etmektedir.

Öyleyse nedir maksat? Maksat, "eski Türklerdeki bu iye inancını İslâm'daki melek inancından" ayrılamayacağını göstermektir ve üstelik bu durum "evrensel" bir özelliği haizdir: "Bütün toplumlarda bu vardır; şu farkla ki, tek tanrılı dinler iyeleri, melekleri veya ruhları görevli yaratık olarak görürken, çok tanrılı inançlarda bu görevliler tanrılık makamına yükseliyor".[272] O zaman iyeler, melekler ve ruhlar tek tanrılı dinlerde aynı şeyi, çok tanrılı inançlarda da ondan farklı olan başka bir aynı şeyi mi ifade ederler? Karatay, *Tengri*'yi ilk sınıfta değerlendirir, ancak yine kültürel ayrımlar çerçevesinde değil, evrensel bir ölçekte. Ona göre, "eski Türkler de *açık şekilde tek tanrılı idi*. Fakat bu nasıl bir şeydi? Bu inancın kendine özel yanları var mıydı? Nelerdi? Eski Türklerin ayrıntılı 'itikat' metinleri bize ulaşmadığından bunu tespit çok zor. Belki elimizdeki birkaç sözcükten yola çıkarak *Tanrı'nın sıfatları (Esma'ül-Hüsna) üzerinden bazı sonuçlara varılabilir* ama biz daha pratik bir yol deneyip, *dünya hayatındaki bazı konularla semantik bağlantılar üzerinden giderek* bir şeyler söylemeye çalışacağız. Konuya girişi ise ... *ruhanilik, hükümdarlık* ve *sahiplik* üçlemesi üzerinden yapmalıyız."[273]

Melek, melik ve *malik* kelimelerine denk bir ruhanilik, hükümdarlık ve sahiplik üçlemesi üzerinden gidildiğinde *iye* kelimesinin bunları kapsayacak bir anlam genişlemesi

272 Aslında burada Karatay'ın Şehristanî'nin *Milel ve Nihal*'inde kullandığı bir ayrımı başka türlü ifade ettiğini belirtmek gerek. Yazır'dan naklen ifade edersek, "Şehristanî *Milel ü Nihal*'inde târîh-i edyân nokta-i nazarından der ki: 'İbrâhim aleyhisselâm zamanında bütün firak-ı beşer iki sınıfa râci bulunuyordu: Sâbie, Hunefâ. Sâbie, 'biz ma rifetullahta ve Allah'a tâati ve evâmir ü ahkâmını tanımakta bir mutavassıta muhtâcız. Lâkin o mutavassıt rûhânî olmak lâzımdır. Çünkü rûhânîler mukaddes ve tâhir ve Rabbü'l-erbâb'a karîbdirler. Cismânîler ise bizim gibi yerler içerler ve bizim gibi beşere itaat ederseniz hüsranda kalırsınız' derlerdi. Hunefâ da 'biz beşer, ma rifet ü tâatte cins-i beşerden bir mutavassıta muhtâcız, bir beşer ki tahâret ü ismette, te'yîd ü hikmette derecesi mücerred rûhâniyyâttan daha yüksek olsun. Beşeriyeti haysiyetiyle bize mümâsil, rûhâniyeti cihetiyle bizden mümtaz bulunsun da rûhâniyeti tarafıyla vahiy telakkî etsin, beşeriyeti tarafıyla da nev-i insâna telkin eylesin' derlerdi". Yani, Karatay'ın burada yaptığı ayrım, sâbi ve hanif ayrımının hayli genelleştirilmiş bir hali gibi durur. Bkz., Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili, Cilt 2*, , s. 703.

273 Karatay, "Türk ve Tanrı: Dilin Söyledikleri", s. 622; italik eklendi.

ve anlam kümesi içerip içermediği, doğal olarak ilk yapılacak iştir. Karatay'a göre *iye* kelimesi böyle bir denklik kurmaya müsaittir:

> İye kelimesi bugünkü Türkçedeki söyleyişimizdir. Eski biçimleri *idi/ede* gibi hallere gidiyor. Kaşgarlı Mahmud kelimeyi "efendi, sahip. Tanrı'ya da İδi denir" şeklinde açıklar. Verdiği örneklerde Tanrı anlamının o dönemde iyi yerleşmiş olduğu görülmektedir: *kut kuwığ berse iδim kulınğa, künde ışı yükseben yokar agar* "Tanrım bir kuluna kutluluk ve ululuk verirse, her gün onun işi yükselir". *İδimi ögermen* "Tanrı'mı överim". Hatta daha eski bir biçimin kalıntısı olan ["sahip" anlamındaki] *isi*'den ... gelen ıssız kelimesini bugün kullanıyoruz. İki heceli *ede* kelimesini olması gereken tek heceli biçimine *ed* olarak indirgemeliyiz, zira semantik bize bunu gösteriyor. *Ed* eski Türkçede isim olarak "mal, mülk, servet" anlamına gelir. Fiil olarak ise, bugün basitleştirip *etmek* şekline getirdiğimiz yardımcı fiilin asli biçimi olarak "yönetmek, örgütlemek" anlamındadır.[274]

Kısacası Karatay, Arapçadaki *melek*, *melik* ve *malik* kelimelerine benzer bir üçlemenin *iye*, *idi* ve *ed* kelimelerinde de bulunabileceğini öne sürer. Daha da ilginci *melek*, *melik* ve *malik* kelimeleriyle *iye* ve türevlerinin aralarında bir fark oluşturabilecek husus, ikinci kümenin ortak noktasının "iyi" olmasıdır: "Bu üçlemenin ortak özelliği, ortak paydası 'iyi' olmalarıdır. Bu yüzden aynı kökten gelen *edgü* 'iyi' sözcüğüne sahibiz". Bu özellik de, her ne kadar Arapça ve İbranice benzerlerinde aynı anlam üzerinde bir öbekleşme göremesek de, "evrensel"dir ve "yaygın"dır. Karatay, bu evrenselliği ve yaygınlığı daha da genişletmeye çalışır: Hem *iye*, *idi* ve *ed* öbeğindeki ve hem de *melek*, *melik* ve *malik* öbeğindeki "iyi", "meta" ya da mülk ve Tanrı anlamları İngilizcedeki "*Good* 'iyi', *goods* "mal, meta" ve de *God* 'Tanrı'" kelimelerinde de görülebilir; üstelik bu kelimelerin Germenik kökü de bizi "**gōd(az)* 'iyilik' ve **gud(z)* 'Tanrı'" kelimelerine götürür. Böylece ortada nasıl bir "zihniyet" olduğunu tahmin edebiliriz: "Malın olması hep iyidir; yöneticiyle korunması daha iyidir, bu yöneticinin gökten onaylı olması ise en iyisidir, bir nevi işin garantiye alınmasıdır".[275]

Karatay'ın "semantik denklikler" açısından bizi getirdiği bu noktanın, hem Dumezil'in üçlü yapısına doğru kapı aralayan, hem de pre-modern Doğu siyasetinin hayli meşhur adalet dairesi fikrine[276] doğru yönlendiren yanı vardır ve bu bağlamda ayrıca incelenmeyi hak eder; ancak Karatay araştırmasını yine semantik alanda sürdürmeyi tercih ederek başka denklikler bulur. Bu kez amaç hem kelime öbeklerinde hem de anlamlarında bulunan denkliğin başka evrensel unsurlar içerip içermediğine dönüktür ve dikkate aldığı kelime *kut*'tur. *Kut* aslında İngilizcedeki *good*, *goods* ve

274 Karatay, "Türk ve Tanrı: Dilin Söyledikleri", s. 622-623.

275 Karatay, "Türk ve Tanrı: Dilin Söyledikleri", s. 623.

276 Görebildiğim kadarıyla adalet dairesi fikrinin en kapsamlı çalışması İlker Kömbe'ye aittir. Bkz., İlker Kömbe, "Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları", Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2014).

God kelimelerinin "German kökleriyle çok uzak bir noktada, Nostratik bir ortamda[277] kökteş olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimiz" bir kelimedir. İşte böyle bir özelliği haiz "talih, Tanrı vergisi" anlamına gelen *kut* "kelimesi "Tanrı'yı lütfeden, rızıklandıran olarak tanımak ve tanımlamak" açısından görülebilecek ve dolayısıyla sözü edilen "zihniyet"i taşıyacak bir kelimedir: "Kağanlar *Tengri yarlıkadukın üçün, özü kutu bar üçün* ('Tanrı öyle hükmettiği ve de kut bulunduğu için') tabta çıkarlar ve başarılı olurlar".[278] Dolayısıyla *kut* da Tanrı'dan gelen iyi(lik) demektir.

Ancak Karatay'ın Tanrı ile iyi(lik) arasında kurduğu bağlantı burada kalmaz. Bu kez "German dilleri gibi Hint-Avrupa ailesine ait olan Slav dillerinde ... iyilik kelimesine kökteş olarak" verilen "*gôd 'zaman' kelimesi"yle yola çıkar. Bunu Göktürk kitabelerindeki "*Öd Tengri yaşar; kişi oglı kop ölgeli törümiş*" ifadesindeki "Öd Tengri" ifadesiyle kıyaslar ve ibarenin "Zaman Tanrısı yaşar" şeklinde bugünkü dile aktarılmasını, "metinlerdeki bariz tek tanrılı anlayışla çelişeceğinden" kabul edilemez bulur; ona göre ifadenin en doğru aktarımı, "Zamanı Tanrı yaşar; kişioğlu hep ölümlü türemiş"tir. Bu da "öd kelimesini sıfat olarak kabul" etmeyle ve ifadenin" zamanın iyilik boyutuna bir gönderme" yaptığının anlaşılmasıyla sonuçlanır: "O halde eski Türk aklında Tanrı algısının bir nitelemesini daha kaydedebiliriz: Zamana, dolayısıyla iyiliğe hâkim ve sahip olan, iyiliği veren Tanrı".[279]

277 Nostratik dil varsayımı, "günümüzdeki pek çok dil ailesi"nin "MÖ 14.000-10.000 yıllarında aynı kökene" dayandığını iddia eden bir varsayımdır. Buna göre, "8.000 yıl önce Altay dil grubu ana gruptan ayrıldı. Fakat günümüzde pek çok leksik unsur tarihî bağların tespit edilmesine yardımcı olmaktadır". Bkz., Ekrem Arıkoğlu, "Nostratik Dil Teorisi İçerisinde Altay Dilleri", *Turkish Studies*, c. 4, no. 8 (2009), s. 177.

278 Karatay, "Türk ve Tanrı: Dilin Söyledikleri", s. 623. Ayrıca aynı bağlantının daha uzun bir şekilde incelenmesi için bkz., Osman Karatay, "Kut: Evrensel Dilde Tanrı ve İyilik", *Türk Tarihçiliğine Katkılar: Mustafa Kafalı Armağanı* içinde, der. Üçler Bulduk ve Abdullah Üstün, (Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara: 2013), s. 63-68. Burada Karatay, "Türkçe *kut* ile İngilizce *God*'ın kökteş olduklarını söyleme noktasına geliyoruz. Sümercedeki *gudu*, *gudug* 'rahip' ... kelimesi de bu kökle ilgili olabilir. Zira Tanrı ve Tanrı'ya hizmet edenler için kullanılan kelimeler beklendiği şekilde birbiriyle ilgilidir ve genellikle kısa eklerle Tanrı kelimesinden rahip kelimesi türetilir" görüşünü ileri sürer.

279 Karatay, "Türk ve Tanrı: Dilin Söyledikleri", s. 624. Şunu da eklemek lazım: "Hint mitolojisinden aşina olduğumuz çarkın (şakra) döndükçe arada kötülükleri (de) yollayıvermesi elbete bizde de vardır. Atalarımız felek karşılığı yine *öd* kökünden türetilmiş *ödlek* kelimesini kullanırdı: *Alper Tonga öldi mü, ödlek öçin aldı mu?* Tepsi biçimindeki dünyanın etrafını saran 'evren' adlı bir yılan, ejderha dünyayı, dolayısıyla feleğin çarkını döndürürdü. Burada kötülüklerin ortaya çıkışında Tanrı'yı sorumlu tutmama anlayışı sezilebilir". Yılan ya da ejderha ile evren arasındaki ilişki konusunda ise bkz., Osman Karatay, "Ejderhanın Nesebi Üzerine", *Yılan Kitabı* içinde, der. Emine Gürsoy Naskalı, (Kitabevi, İstanbul: 2014), s. 123-132.

O zaman *Tengri* nedir? Semantik araştırmalarla evrensel olarak *iyeye*, *kuta* ve *öde* malik olan, bunu da dilediğine veren bir *Tengri* midir? Karatay Abdülkadir İnan'ın bir Tengri panteonu olduğuna dair görüşünü işte evrensel olarak "iyi" olan bu niteliklere bakarak reddeder ve Türklerin inancında "bildiğimiz dönem itibariyle tek tanrı, belki başka dönemlerde baş tanrı olarak" bir Tanrı'nın bulunduğunu öne sürer. Yine de bu *Tengri* inancı İslâm'daki *Allah* inancıyla da, belki modern dinler tarihi sahasının tasnifi içindeki monoteizm bağlamında değerlendirilebilecek diğer inançlarla da benzerlikler taşımaz. Öyleyse *Tengri* nedir? Karatay yine semantik bir açıklama sunmaya çalışır. Togan'ın da kurduğu, ancak astronomik olarak bir bağlantıyla açıklandığı bu bağlantıyla, Karatay'a göre, etimolojik kökeni hep muğlak olan *Tengri* kelimesi[280] ile Sümerce aynı anlama gelen *dingir* kelimesi arasında bir denklik kurulabilir: "Türkçe *tanrı* kelimesiyle özdeşleştirilen Sümercede *dingir* sözcüğü cins isimdir ve 'ilah, tanrı' anlamına gelir. Özel isimler ise ilginçtir: Gök tanrısı *An*, yer tanrısı *Ki*, kainatın işleyişinden sorumlu olan *Enki* (Gök+Yer), gözden düşen baştanrı *Enlil* (Yer+Hava)... *Temelde beklendiği şekilde gök var; yer ona katılıyor, birleşiyor*". Ama bu birleşme Esin'deki gibi panteist bir kozmografyayla neticelenmez. "Bunu basit bir 'pantheism' olarak görmek yerine, yerin tabiliğini düşünmek daha yerinde olabilir".[281] Bu da doğal olarak *dingir*'in Gök tanrısı olması anlamına gelir.

Karatay bu doğal duruma, Eliade'nin *dingir*'i "Gök tanrısı" olarak gördüğünü de ekleyerek başka bir delil sunar. *Dingir* ile *Tengri* arasında bir irtibat bulunduğunu ilk iddia edenlerden birisinin Alman Şarkiyatçı Fritz Hommel olduğunu belirten Eliade, "Sümer dilinde tanrı anlamında kullanılan sözcük dingir'in en eski anlamı bir gök epifanisidir: 'parlak, ışık saçan' (dingir Akad diline ellu 'parlak, ışık saçan" olarak çevrilir). 'Tanrı' sözcüğünü ifade eden ideogram (dingir olarak okunur), 'göğü' tanımlayan ideogramla (ana, anu olarak okunur) aynıdır. Başlangıçta bu grafik işaret, bir yıldız hiyeroglifiydi; an(a), an(u) biçiminde söylenince hiyeroglif uzayın aşkınlığını ifade etmektedir: 'yüce, yüce varlık'" fikrini ileri sürer. Ancak bu soyut varlık daha sonra kişiselleştirilmiştir: "Tanrı (dingir) düşüncesi gök hiyerofanileri üzerine kuruludur ('yüksek', 'ışık saçan', 'parlak' 'gök', 'yağmur'). Kısa bir süre içinde bu hiyerofaniler soyut tanrı düşüncesinden (dingir) uzaklaşıp kişileştirilmiş bir tanrı düşüncesi etrafında yoğunlaştılar".[282]

280 Fuzuli Bayat üç farklı ihtimali gözeterek bir girişimde bulunur. Ancak ihtimalleri hayli karışıktır ve "Gök Tanrı dini sistemi" ile "Tanrıcılık" (Tengricilik) arasında gider gelir. Bkz., Bayat, *Türk Mitoloji Sistemi 1*, s. 258-265.

281 Karatay, "Türk ve Tanrı: Dilin Söyledikleri", s. 627; italik eklendi.

282 Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2003), s. 82-83 ve not. 95; italik eklendi. Eliade'nin ilgili notta *dingir* ile *Tengri* arasında kurduğu ilişki

Karatay ise, *dingir* ile *Tengri* arasındaki bağlantıya dikkat çekerken *Tengri*'nin soyutluğunu hiç kaybetmediğini; dolayısıyla çağdaş masallardan elde edilen Ülgen veya Umay gibi kişiselleştirmelerin ya dışardan etkilerle veya sıfatların kişiselleştirilmesi sonucu ortaya çıktığını iddia eder gibidir. Bu açıdan *dingir* ile *Tengri* arasında kurduğu bağlantıyı da neredeyse aynı anlama gelen ve cins isim olan her iki kelime arasındaki semantik denklik açısından yorumlamaya ve bunun üzerinden *Tengri*'yi izah etmeye çalışır:

> O halde cins isim olan dingir'i de buna [yerin tabiliğine] koşut olarak bölemez miyiz? Din+gir Türkçede rahatlıkla tan+yer olarak görülebilir. Gök kök kelimesi mavilik belirtiyor. Tengri ise bildiğimiz dönemde 'sema' anlamında da kullanılıyor ama bu ikincil bir anlam gelişmesi. Peki, daha eski Türkçede gökyüzü için hangi kelime kullanılıyordu[?] Buna aday kelime, daha sonraki çağlarda anlam daralmasına uğrayarak gökyüzünün belli bir zamanda belli bir kısmını ifade eden tan kelimesi olmalı. Yani Tanrı kelimesi Türkçede köken olarak gök ve yer anlamına geliyordu diyebiliriz.[283]

O zaman "gök ve yer anlamına" gelen *Tengri*, bize neyi gösterir? Karatay'a göre temelde iki şeyi. Birincisini Karatay'la vurgulayageldik: *Tengri*, tektir ve sonradan şamanlaştırılan veya paganlaştırılan birtakım ruhlar ya da ilahlar, onun sıfatlarının veya görevlilerinin maksadını aşan ilahlaştırılmaları olabilir. İkincisi ise, Karatay *Tengri* kelimesini çok da ilahiyatla, ruhanîyatla, hatta şamanolojiyle, hatta ve hatta (bozkır tarihyazımındaki gibi olmasa da Hint-Avrupacı Dumezil'deki veya adalet dairesi fikrindeki gibi bir) politik teolojiyle çok da doğrudan bir ilişkisi olmayan bir varsayımı desteklemek için kullanır. Eğer *dingir* ile *Tengri* cins isim ise, Sümerler bunu şahıslaştırılmış bir bağlamı, Türkler ise soyut bir varlığı ifade etmek için kullanmış olsalar da her iki kelimenin arasında kurulan semantik denklik bize (proto-) Türklerin ve (proto-)Türkçenin türeneği konusunda, nostratik dil varsayımına da

ilginçtir: "F. Hommel Sümercedeki *dingir* 'Tanrı', 'ışık saçan' sözcüğünü Türk-Moğolca *tengri* 'Gök', 'Tanrı' sözcüğüyle ilişkilendirmiştir. P. A. Borton gök tanrı *Anu*'nun tarihöncesi çağların sonuna doğru, Orta Asya'dan Mezopotamya'ya getirildiğini ileri sürmüştür. Aslında IV. binyıldan beri tarihöncesi Doğu kültürleriyle (Elam) "Hazar" ve Altay kültürleri arasında bazı temaslar olduğu doğrudur ... Bu tarihöncesi kültürlerin birbirlerine katkıları konusu hala belirsiz bir konudur. Öte yandan III. binyılda Doğu etkilerini Rusya'nın kuzeyine kadar izleyebiliyoruz ... Her durumda 1) Gök Tanrının en eski proto-Türk uygarlıklarına ait olduğu, 2) Hint-Avrupalıların gök tanrısıyla benzerliğinin hayli çarpıcı olduğu, 3) Genelde Hint-Avrupalıların dinsel kurumlarının yapısının öteki tarihöncesi Doğu ya da Akdeniz uygarlıklarınkinden çok proto-Türklerin dinsel kurumlarının yapılarına yakın olduğu doğrudur". Yani, aslında *Tengri dingir*'den değil, *dingir Tengri*'den etkilenmiş gibidir ki bu etkilenmenin mekânı her hâlükârda Orta Asya'dan doğru gelmektedir.

283 Karatay, "Türk ve Tanarı: Dilin Söyledikleri", s. 627; italik eklendi.

uygun düşen bir şey söyler: "Türklerin ve Türkçenin kökleri Fırat-Zağnos bölgesinin bitişken dilli eski ahalisi içindedir".[284]

Külliyatında nostratik dil varsayımı çerçevesinde geliştirilen ve semantik açılardan sürekli işlenen son varsayım belki şimdilik bir kenara bırakılırsa, Karatay'ın oluşturmaya çalıştığı semantik denkliği özellikle *Tengri* kelimesi bağlamında ruhanilik, hükümdarlık ve sahiplik üçlemesi etrafında kurmakla başlaması, fakat bunu sadece *Tengri*'nin "iyi" olarak sahip olduğu sıfatlarıyla sınırlı tutması, özellikle Türk şamanlığı bağlamında sürekli olarak karşımıza çıkmasına rağmen nereden kaynaklandığına dair tatminkar bir açıklama sunulmayan "ruhlar"ı izah etmeye hizmet edebilir; ancak *Tengri* ile dinlerdeki mabud, bu arada da İslâm'daki *Allah* inancı arasında benzerlikler veya farklılıklar kurmaya çalışanlardaki[285] asıl sorunu sadece erteler. Karatay, İnan'daki gibi bir tanrılar panteonunu reddederken, Esin'de yakaladığımız kozmografik veçheyi daha da açabilecek bir yöne doğru seyreder.

Ancak semantik denklik tam da reddetmeye çalıştığı şeyle, yani *Tengri*'nin nihayette *etnik bir mabut olarak* tasarlanmayla sonuçlanır.[286] Karatay, *Tengri*'yi "gök ve

284 Karatay, *Bey ve Büyücü*, s. 211.

285 Bunun kaynakçası da hayli zengin bir örneği için bkz., Hayrettin İhsan Erkoç, "Türklerin İslamiyet'e Geçiş Sürecinde Teŋri ve Allah Algıları", *DTCF Dergisi*, c. 58, no.1 (2018), s. 301-336. Erkoç, kısaca, şunu iddia eder: "Teŋri'nin yaratıcılığı, doğa olaylarını denetlemesi, mutlak güç sahibi olması ve tüm evrenin hükümdarlığı konularında eski Türklerin inançları ve İslâmiyet arasında büyük oranda benzerlikler vardır"; ancak " İslâmiyetteki katı Allah inancından farklı olarak Türklerin Teŋri algılayışı daha esnek olmuştur. Özellikle tanrının tekliği, Teŋri kelimesinin yaratıcı ulu tanrı kavramının yanı sıra birden çok kavram için kullanılmış olması, Teŋri'nin dışında başka varlıklara da tapınılarak kurbanlar sunulması ve Teŋri'nin bir eşinin varlığı inancı gibi hususlarda eski Türk inanışları, İslâmiyetten ayrılmaktadır". Bu nedenle Erkoç'a göre, benzerlikler "Türklerin İslâm'a geçişlerini kolaylaştırmış olsa da bu olayı zorlaştıran inançlar da var olmuştur. Bu yüzden Türkler, Müslüman olduktan sonra ya İslâmiyetle bağdaşmayan bu gibi inançlarından vazgeçmek zorunda kalmışlar ya da çoğunlukla görüldüğü üzere bunları yeni dinleriyle bütünleştirerek yaşatmışlar ve kendi aralarında 'Kitabî İslâm-Halk İslâmı' ayrımının ortaya çıkışına temel oluşturmuşlardır". Erkoç'un son yargısı, geleneksel Avam-Havas farklılığını sosyolojik olarak yeniden üreten "Kitabî İslâm-Halk İslâmı" ayrımının 1950'lerden itibaren yaygınlaşmaya başlayan Amerikan sosyolojik ekollerinin modernleşmeci tezlerinin bir yansıması olması açısından sorunsallaştırılabilir. *Tengri*'yi monoteistik bir düzleme çeken bir örneği için ise bkz., Hikmet Tanyu. *İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, (Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara: 1980). 1980'lerden itibaren Türkiyata hâkim olmaya başlayan bu eğilimin ayrıca eleştirisi gerekmektedir.

286 Bunun başka bir örneği, *Tengri*'yi daha mitolojik düzeyde kuran, ancak bunu yaparken Dumezil'in Hint-Avrupalı toplumlarda kutsallık, savaşçılık ve üretgenlik açısından tespit ettiği bir üçlemeyi *kut*, *küç* ve *ülüg* etrafında yeniden kurmayı deneyen Sencer Divitçioğlu'nun

yer anlamına" birden geldiğini iddia ederken böyle bir etnografik inançtan ayrı bir evrenselliği, ancak çeşitli kavimlerin ortak türeneğinde tespit edebilir; sonrası için ise herşey yine etnografyaya mahkûm olarak gelişir. Öyleyse "gök ve yer anlamına" birden gelen *Tengri*'yi etnografyanın sınırlandırıcılığından kurtarmak mümkün müdür?

II

Roux, sanki bozkırlılar tutarsız bir kozmos görüşüne aitmiş gibi sunduğu bir "gök ve yer" tasavvurundan bahseder. Bu tasavvurda "dünya, tepelerine ve uçurumlarına karşın göreceli yassı, kare bir düzey olarak düşünülmektedir; Gökse hem dünyaya paralel bir daire hem de kubbe olarak düşünülmektedir; bunun açık bir çelişki olması yanı sıra, bu birliktelik bir arada yaşamıştır".[287] Bunun yanında, "eski metinlerde evrensel düzenin Gök ile Yeryüzü arasındaki iyi ilişkilere ya da geometri terimiyle söylersek iyi bir paralelliğe sahip olduğu öne sürülmektedir". Ancak Roux bu tür bir paraleliği, şamanlık üzerinden yerinden eder: "İlk başta, iki bölgenin birbirine yapışık olduğunun düşünülmüş olması olanaksız değildir. Şamanizm, birinden diğerine geçiş fikrini içermekte ve buna göre geçişin sadece, bir Şaman tarafından gerçekleştirilebileceği iddia edilmektedir". Dolaysız ifadelerle sanki en iyi ihtimalle etnologlar üzerinden bozkır ahalisine atfedilen bu tür bir geçiş fikrinin tutarsızlığı veya çelişik yanı, Çinlilerden alınmış olabileceği de iddia edilen bu tür bir geometrik tasavvurun, "Göğün çemberinin Dünya'nın [ya da Yer'in] karesi içinde olduğu"nun belirtilmesidir; ancak bu Roux'ya göre Çin'e ait olan "özgünlüğü bulunmayan bir" kavrayıştır. Üstelik hem hakimiyet merkezini hareketli kılan bir bozkır tarihyazımı, hem de Roux'da gördüğümüz ruhanilerin cisimleşmiş mekânı olarak dağlardan veya benzeri Göğün direklerinden bir tür kozmik eksen olarak bahseden bozkır dinyazımı böyle bir iç içe geçmiş geometrik bir tasarımı mümkün kılamamaktadır.[288]

Ancak Esin'de var olan ve Çin sistemine benzeşen bir kozmoloji ile Karatay'ın Tengri'nin "gök ve yer anlamına" birden geldiğine dair semantik iddiası, bizi Roux'nun kendi dinyazımına uymadığı için Çinlilere atfederek özgün olmadığını öne sürdüğü bu geometrik tasavvuru yeniden düşünmeye sevkeder. Öncelikle Roux'nun çoğalttığı "mikrokozmos"u da yeniden düşünmeyi gerektirecek bir şekilde, *eğer gök daire ve yer de kare biçiminde sembolleştirilmişse*, üstelik Esin gibi ifade edersek, yer ve gök dualist değil dikotomikse ve bu ikili yapı "birbirini tamamlayan

antropolojik inşasında görülebilir. Ayrıca incelenmesi gereken bu üçlemeyi burada sadece değinmekle yetiniyoruz. Bkz., Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*, s. 75-280.

287 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 102; italik eklendi.

288 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 102-103; italik eklendi.

iki evrensel 'nefes'ten" oluşuyorsa, onları bir birlik içinde düşünmek, bir kozmos ortaya çıkardıklarını varsaymak da mümkün olacaktır. Esin, her ne kadar göçebe kökenli olmaları hasebiyle hareketli kılsa da, Çuların "kainatı silindir gövdeli ve kubbeli bir otağa" benzettiklerini söylerken göğü kubbe, yani daire, yeri ise "dört köşeli bir düzlük ... ('Tört taluy ügüz içindeki yer')", yani kare olarak tasarladıklarını söylerken aynı birlikten bahseder;[289] lakin bu tasavvuru etnografik bir zeminde çözümler.

O zaman soru şudur: Eğer gök daire ve yer de kare ise, bunlar "kainat"ı nasıl oluştururlar, gök ve yer nasıl bir kozmos teşekkül eder? Esin'in *yin* ve *yang*'a benzer bir *yaruk* ve *kararug* dikotomisi içinde, bu iki kutbun birbirlerini tamamlayan bir kozmos oluşturduğu da gözönüne alındığında?

"Silindir" bir ipucu verir. Yer, yani kare taşır, gök, yani daire ise, kendisini taşıyan kare de dahil, örter. Ancak bu durum ilk bakışta göğün kozmosun dış yüzünü, yerin de iç yüzünü teşkil ettiği gibi bir sanı uyandırabilir. Oysa yer tezahür edenlerin, Ginzburg gibi ifade edersek cismaniliğin, Roux gibi söyleyecek olursak "beden"in alanıdır. Bu durumda zahir olan, zuhura gelene içtir ve o da göktür. Kısacası, her şeyi kuşatan ve örten Gök'ün kozmosa "'ventral', yani iç bir yüz", bunları taşıyan Yer'in ise "'dorsal', yani dış bir yüz" olduğu söylenebilir. Bu bakış açısına göre, "'içsellik' Gök'e, 'dışsallık' da Yer'e ait olan bir niteliktir".[290] Bu tasavvur Esin'deki panteizmi de, Roux'daki şamanlıktaki bir "görünmez" alandan başlayarak kozmobiyografiye ve "hayat"a ulanan ve sayısız "ruh"la doldurulan bir kozmos tasarımını da düzeltecek bir işlevi haizdir. Üstelik Karatay'ın *Tengri*'yi "gök ve yer anlamına" birden gelen bir kelime olarak açıklamasının üzerinde yeniden durmayı gerektirecek bir kozmografya içerir.

Bu durumda *Tengri* nedir? *Tengri*, Roux'nun herhangi psişik bir tezahüre yer vermeyen, üstelik insanı değil hayvanı üstün kılan bir kozmobiyolojide, şamanın bütün psişik unsurları zoomorfik bir esrimeyle kendi uhdesine alarak yerinden etmesiyle içselliğini kaybetmiş bir göğün dışsallaştırılmaya çalışılmasından ibaret kalmaktadır. Gerçek anlamını bulmak için şamanın sihirli etkisinden kurtulması ve Roux'nun en güzide temsilcisi olduğu bozkıra özgü çeşitli dinyazımlarından kurtarılması gerekmektedir. Ancak bunun için önce bozkır tarihyazımının yana yatık bir at nalı gibi tasarladığı etnografik bir kapalılıktan kurtulmak da gerekir. Bu yapılırsa şamanlığın Avrupa tahayyülündeki icadının ve keşfinin de bütün içerimleriyle eleştirilebileceği bir zemine de kavuşulmuş olur.

289 Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 39-40; "kâinat" kelimesindeki italik eklendi.

290 René Guenon, *Büyük Üçlü*, çev. Yunus Emre Kalın, (Kapı Yayınları, İstanbul: 2022), s. 48-49.

Batılı bir tarihyazımının bir üst-göstergesi olarak bozkır denilerek tarihin kıyısına itilen bir coğrafya böylece "insan"ını keşfedebilir ve kendisine biçilen dondan kurtularak don değiştirebilir.[291]

291 Şamani dönemden kalma inançları içinde barındırdığı varsayımıyla hareket edilerek odağa alındığından olacak "don değiştirme"nin daha çok mitik ve mistik, hatta reenkarnasyonu çağrıştıracak bir biçimde yorumlanması adet olmuştur. "Don değiştirme"nin şamani çerçevede yorumlanması için bkz., Abdülkadir İnan, "Yakut Şamanizmindeki İja Kıul", *Makaleler ve İncelemeler, Cilt I*, s. 458-461. Meselenin, kimi zaman "kökleri derin inançlara dayanan bu düşünceleri, fazlaca deşmek, doğru değildir" ya da "[bunlar] ibret dolu çok güzel örneklerdir... Ancak bunları, teorileri ile yaralamak da doğru değildir" gibi eğlenceli bulunabilecek, ancak (bizce) Şarkıyatçılık izinde giden bir Türkiyatçılık bağlamında yorumlamaktan intina ettiğini gösteren ilginç müdahaleleri olsa da, Bahaeddin Ögel tarafından çeşitli örnekleriyle ele alındığı, ancak meseleye bir ad vermekten de kaçındığı bir değerlendirmesi için bkz., Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi, II. Cilt*, "Don Değiştirme: Türk Gelenekleri ile Destanlarında Don Değiştirme" bölümü, s. 171-182. Burada don değiştirmeyi, hali dönüştürme anlamında kullandığımızı ise belirtmek gerek.

KAYNAKÇA

Abu'l Farac, Gregory, *Abu'l Farac Tarihi, cilt I*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 1945).

Adorno, Theodor W., ve Thomas Mann, *Correspondence 1943–1955*, der. Christoph Gödde ve Thomas Sprecher, çev. Nicholas Walker, (Polity Press, Cambridge, 2006).

Agacanov, S. C., *Oğuzlar*, çev. Ekber N. Necef ve Ahmet Annaberdiyev, (Selenge Yayınları, İstanbul: 2019).

Agamben, Giorgio, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. M. Mine Çilingiroğlu, (YKY, İstanbul: 2008).

_____, *Çocukluk ve Tarih*, çev. Betül Parlak, (ALFA, İstanbul: 2020).

_____, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2013).

Alberts, Thomas Karl, *Shamanism, Discourse, Modernity*, (Routledge, Londra: 2016).

Altay Destanı: Maaday-Kara, haz. Emibe Gürsoy-Naskali, (YKY, İstanbul: 2021).

Anderson, Perry, "Witchcraft", *London Review of Books*, c. 12, no. 21 (8 Kasım 1990).

Arıkoğlu, Ekrem, "Nostratik Dil Teorisi İçerisinde Altay Dilleri", *Turkish Studies*, c. 4, no. 8 (2009), s. 177-184.

Aristotle, Categories and De Interpretatione, çev. J. L. Ackrill, (Oxford University Press, Oxford: 2002).

Arsal, Sadri Maksudi, *Türk Tarihi ve Hukuk*, (Türk Tarih Kurumu, Ankara: 2020).

Asad, Talal, *Dinin Soykütükleri: Hıristiyanlıkta ve İslâmda İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, çev. Ayet Aram Tekin, (Metis Yayınları, İstanbul: 2015).

_____, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, (Metis Yayınları, İstanbul: 2007).

Arwood, Christopher P., "Some Early Inner Asian Terms Related to the Imperial Family and the Comitatus", *Central Asiatic Journal*, c. 56 (2012/2013), s. 49-86.

Aydın, Erhan, *Uygur Yazıtları*, (Bilge Kültür Sanat, İstanbul: 2018).

Bahadır Han, Ebulgazi, *Şecere-i Terakime (Türkmenlerin Soy Kütüğü)*, haz. Zuhal Kargı Ölmez, (Simurg, Ankara: 1996).

Barutçu-Özönder, F. Sema, "Tengri Teg Tenride Bolmış Türük Bilge Kagan ve Tenri Teg Tenri Yaratmış Türük Bilge Kagan İbareleri Üzerine", *Türk Kültürü Araştırmaları*, cilt. 32, no. 1/2 (1996), s. 89-100.

Batıman, Burhanettin, *Faust'un Tahlil ve Tefsiri*, haz. Göktürk Ömer Çakır, (Ötüken Neşriyat: 2022).

Bayar, Murat, ve Yasin Gurur Sev, "Korelilerde ve Türklerde Asaletin Taşıyıcısı Olarak 'Kemik'", *Turkish Studies*, c. 15, no. 2 (2020), s. 793-805.

Bayat, Fuzuli, *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2019).

_____, *Oğuz Destan Dünyası: Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2013).

_____, *Türk Mitoloji Sistemi 1: Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2007).

_____, *Türk Mitoloji Sistemi 2: Kutsal dışı, Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler, İyeler ve Demonlar*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2007).

_____, *Türk Şaman Mitolojisinin Teonimleri*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2022).

Beckwith, Christopher I., "The Pronunciation, Origin and Meaning of A-shih-na in Early Old Turkic", *Central Eurasia in the Middle Ages: Studies in Honor of Peter B. Golden* içinde, der. Osman Karatay ve István Zimonyi, (Harrassowitz, Wiesbaden: 2016), s. 39-46.

_____, *Tibet İmparatorluğu Tarihi*, çev. Ali Fahri Doğan, (Selenge Yayınları, İstanbul: 2020).

Benedict, Ruht, *Kültür Örüntüleri*, çev. Mustafa Topal, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2011).

Benjamin, Walter, *Origin of the German Trauerspiel*, çev. Howard Eiland, (Harvard University Press, Cambridge, Mass.; 2019).

Benveniste, Emile, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, çev. Elizabeth Palmer, (HAU Books, Chicago: 2016).

Benzing, J., "Altay Filolojisi ve Türkoloji Etütlerine klavuz", çev. Sabit S. Payh, *Türk Dili Araştırmalar Yıllığı Belleten*, c. 5 (1957), s. 131-177.

Bijelić, Dušan, *Intoxication, Modernity & Colonialism: Freud's Industrial Unconscious, Benjamin's Hashish Mimesis*, (Palgrave Macmillan, New York: 2016).

Blumenberg, Hans, *Work on Myth*, çev. Robert M. Wallace, (MIT Press, Cambridge, Mass.: 1985).

Boekhoven, J. W., *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*, (Barkhuis, Groningen: 2011).

Boes, Tobias, *Thomas Mann's War: Literature, Politics, and the World Republic of Letters*, (Cornell University Press, New York: 2019).

Boller, François, ve Nicoletta Caputi, "Thomas Mann's Depiction of Neurosyphilis and Other Diseases", *Journal of the History of the Neurosciences*, c. 28 (2018), s. 1-9.

Boodberg, Peter A., "The Language of the T'o–Pa Wei", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, c. 1, no. 2 (1936), s. 167-185.

Boratav, Perter Naili, *Folklor ve Edebiyat II*, (BilgeSu, Ankara: 2017).

Böhme, Hartmut, *Fetishism and Culture: A Different Theory of Modernity*, çev. Anna Galt, (De Gruyter, Berlin: 2006).

Bremmer, Jan N., "Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?", *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniquess* içinde, der. Peter Jackson, (Stockholm University Press, Stockholm: 2016), s. 52-78.

_____, *The Early Greek Concept of The Soul*, (Princeton University Press, Princeton: 1983).

_____, *The Rise and Fall of The Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, (Routledge, Londra: 2002).

Brennan, Joseph Gerard, *Thomas Mann's World*, (Russell & Russel Inc., New York: 1962).

Brown, Tony C., *The Primitive, the Aesthetic, and the Savage: An Enlightenment Problematic*, (University of Minnesota Press, Minneapolis: 2012).

Calinescu, Matei, "Eliade and Ionesco in the Post–World War II Years: Questions of Identity in Exile", *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* içinde, der. Christian K. Wedemeyer ve Wendy Doniger, (Oxford: Oxford University Press, 2010), s. 104-131.

Caputi, Nicoletta, Daniel Birnbaum, ve François Boller, "Thomas Mann and Neurology", J. Bogousslavsky ve L. Tatu, *Neurological Disorders in Famous Artists, Part 4* içinde, (Karger, Basel: 2018), s. 181-183.

Cihangir, Erol, "Altay Panteonu Üzerine Tenkidi Bir Yaklaşım", *Uno Harva, Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar* içinde, çev. Ömer Suveren, (Doğu Kütüphanesi, İstanbul: 2022), s. vii-xxv.

Clauson, Sir Gerard, "Altay Teorisi Karşıtı Bir İddia", çev. Fatma Ertürk, *Dil Araştırmaları*, no. 8 (2011), s. 171-176.

_____, "Philology and Archaeology", *Antiquity*, c. 47, no. 185 (1973), s. 37-42.

_____, "Turk, Mongol, Tungus", *Asia Major*, c. VII, no. 1 (1960), s. 105-123.

_____, "Turks and Wolves", *Studia Orientalia*, c. XXVIII, no. 2 (1964), s. 3-22.

_____, "Türkler ve Kurtlar", çev. Mustafa Levent Yener, *Dil Araştırmaları*, c. 15, no. 28 (Bahar 2021), s. 185-198.

_____, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, (Oxford University Press, Oxford: 1972).

_____, *Sir Gerard Clauson'un Mektupları: 13. Yüzyıl Öncesi İç Asya'da Türkler ve Diğer Kavimler*, haz. Ali Suat Ürgüplü, (Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2015).

_____, *Turkish and Mongolian Studies*, (The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Londra: 1962).

Congdon, Lee, "Thomas Mann and Hungarian Intellectuals: The Rewards of Shared Visions", *Hungarian Studies Review*, c. 48, no. 1 (2021), s. 106–124.

Cornford, Francis Macdonald, *Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, çev. Özgüç Orhan, (Albaraka Yayınları, İstanbul: 2021).

Corngold, Stanley, *The Mind in Exile: Thomas Mann in Princeton*, (Princeton University Press, Princeton: 2022).

Cosmo, Nicola di, *Antik Çin ve Düşmanları: Orta Asya Tarihinde Göçebe Gücün Yükselişi*, çev. Gaye Yavuzcan, (Kronik Kitap, İstanbul: 2022).

Crawford, Karin L., "Exorcising the Devil from Thomas Mann's 'Doktor Faustus'", *The German Quarterly*, c. 76, no. 2 (Bahar 2003), s. 168-182.

Czaplicka, Maria Antonina, *Sibirya'da Şamanizm: Sibirya Yerlileri Hakkında Bir Sosyal Antropoloji Çalışması*, çev. Turhan Acaloğlu, (Selenge Yayınları, İstanbul: 2022).

Çağatay, Saadet, ve Semih Tezcan, "Köktürk Tarihinin Çok Önemli Bir Belgesi Sogutça Bugut Yazıtı", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, c. 23-24, no.1975-1976 (1976), s. 245-252.

Çağbayır, Yaşar, *Büyük Türkçe Sözlük*, 10 Cilt, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2016).

Çirkin, Sergen (der.), *Kökler: Yay Çeken Kavimlerin Şafağı: Dil, Arkeoloji, Tarih, Antropoloji ve Etnografya Işığında Altaylı Halkların Kökeni, Cilt 3: Antropoloji ve Etnografya*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2021).

_____, *Güney Sibirya Arkeolojisi ve Şamanizm*, (YKY, İstanbul: 2022).

Dallos, Edina, "A Possible Source of 'Tengrism'", *Competing Narratives between Nomadic People and their Sedentary Neighbours* içinde, der. Chen Hao, (University of Szeged, Szeged: 2019), s. 67-72.

_____, "Shamanism or Monotheism? Religious Elements in the Orkhon Inscriptions", *Shaman*, c. 12, no. 1-2 (2004), s. 63-84.

_____, "Şamanizm mi Tek Tanrıcılık mı? Orhon Yazıtlarında Dini Unsurlar", çev. Hayrettin İhsan Erkoç, *Şamanizm ve İslâm* içinde, der. Ceren Sungur, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2022), s. 11-34.

Dankoff, Robert, "Dede Korkut'ta 'İç' ve 'Dış' Oğuz", çev. Gürol Pehlivan, *Korkut Bitig: Dünyada Dede Korkut Araştırmaları* içinde, der. Fikret Türkmen ve Gürol Pehlivan, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2021), s. 343-350.

Davletov, Nükhet Okutan, *Hakas Türklerinde Şamanizm ve Ölüm*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2021).

Demir, Necati, *Dede Korkut Kitabı*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2020).

Demirhan, Ahmet, *"İslâmcı"* ve *"Püriten"*, (Nirengi Kitap, İstanbul: 2012).

_____, "Türk Düşüncesinde Şarkiyatçılık Eleştirisi Nerede Aranmalı?", *Derin Tarih Dergisi*, Şarkiyatçılık Özel Sayısı, no. 26 (Aralık 20223).

_____, *'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak: Osmanlı ve Hakimiyet Telakkileri*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2019).

_____, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiyatın Seyri, Şarkiyatçılığın Menzili*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2022).

Derrida, Jacques, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, çev. Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby, (University of Chicago Press, Chicago: 1989).

_____, *On Touching – Jean-Luc Nancy*, çev. Christine Irızarry, (Stanford University Press, California: 2005).

_____, *Öteki Hedef (Başka Baş)*, çev. Melih Başaran, (Bağlam Yayınları, İstanbul: 2003).

_____, *The Beast and the Sovereign, Volume I*, çev. Geoffrey Bennington, (University of Chicago Press, Chicago: 2009).

_____, *The Beast and the Sovereign, Volume II*, çev. Geoffrey Bennington, (University of Chicago Press, Chicago: 2011).

Diderot ve D'Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, çev. Selahattin Hilav, (YKY, İstanbul: 2000).

Diderot, Denis, *Rameau'nun Yeğeni*, çev. Adnan Cemgil, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2013).

Divitçioğlu, Sencer, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*, (ALFA, İstanbul: 2016).

_____, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, (ALFA Yayınları, İstanbul: 2015).

Dobrovits, Mihály, "The Thirty Tribes of the Turks", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, c. 57, no.3 (2004), s. 257 – 262.

Dodds, Eric R., *The Greeks and the Irrational*, (University of California Press, Berkeley: 1962).

Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç, *Ölüler Evinden Anılar*, çev. Nihal Yalaza Taluy, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2022).

Douley, John P., "C. G. Jung'un Şamanizm'de Kendilediği Hususlar", çev. Songül Köse, *Şamanizm, Cadılık ve Şifa* içinde, der. Ceren Sungur, (Pinhan Yayıcılık, İstanbul: 2022), s. 187-197.

Dressler, Marcus, *Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*, çev. Defne Orhun, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2016).

_____, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, (Oxford University Press, New York: 2013).

Dumezil, Georges, *Mit ve Destan 1: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç işlev İdeolojisi*, çev. Ali Berjtay, (YKY, İstanbul: 2012).

_____, *Mit ve Destan II: Hint-Avrupa Destanlarının Tipleri: Bir Kahraman, Bir Büyücü, Bir Kral*, çev. Ali Berktay, (YKY, İstanbul: 2016).

_____, *Mit ve Destan: Roma Tarihleri*, çev. Ali Berktay, (YKY, İstanbul: 2018).

Eberhard, W., "Eski Çin Kültürü ve Türkler", çev. İkbal Berk, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 1, no. 4 (1942), s. 19-29.

Ekici, Metin, *Soylamalar ve 13. Boy: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2020).

Elden, Stuart, *The Birth of Territory*, (University of Chicago Press, Chicago: 2013).

Eliade, Mircae, *Demirciler ve Simyacılar*, çev. Mehmet Emin Özcan, (Kalabcı Yayınevi, İstanbul: 2000).

_____, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Cilt 1: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, çev. Ali Berktay, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2003).

_____, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, çev. Willard R. Trask, (Princeton: Princeton University Press, 2004).
_____, *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*, çev. İsmet Birkan, (İmge Kitabevi, Ankara: 1999).
_____, *Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük*, çev. Ali Berktay, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013).
_____, "Some Observations on European Witchcraft", *History of Religions*, c. 14, no. 3 (1975), s. 149-172.
_____, *Dinin Anlamı ve Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990).
_____, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2003).
_____, *Ebedi Dönüş Miti*, çev. Ayşe Meral, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2020).
_____, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Gece Yayınları, Ankara: 1992).
_____, *The Portugal Journal*, çev. Mac Linscott Ricketts, (SUNY Press, New York: 2010).
_____, *Zalmoksis'ten Cengiz Han'a*, çev. Ali Berktay, (Kabalcı Yayınları, İstanbul: 2006).
_____, *Zalmoxis The Vanishing God: Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*, çev. Willard R. Trask, (University of Chicago Press, Chicago: 1972).
Ellenberger, Henri F., *Bilinçdışının Keşfi: Dinamik Psikiyatrinin Tarihi ve Evrimi*, çev. Ebru Kılıç, (Albaraka Yayınları, İstanbul: 2021).
Engels, Friedrich, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, (Sol Yayınları, Ankara: 2017).
Ercilasun, Ahmet Bican, *Nehir Destanı Oğuzname (Oğuz Bitig)*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2019).
_____, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2016).
Ercilasun, Konuralp, *Türk Tarihinde Asya Hunları: Birinci Hakimiyet Dönemi*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2019).
_____, *Türk Tarihinin Çağları*, (Ötüken Neşriyat, istanbul: 2020).
Erkoç, Hayrettin İhsan, "Türklerin İslamiyet'e Geçiş Sürecinde Teŋri ve Allah Algıları", *DTCF Dergisi*, c. 58, no.1 (2018), s. 301-336
_____, *Yenisey'den Seyhun'a Türkler: Kırgızlar, Türgişler, Karluklar ve Oğuzlar*, (Kronik Kitap, İstanbul: 2021).
Esin, Emel, "Tengrilik: Türklerde Gök Tapınağına Dair", *Sanat Tarihi Yıllığı*, no. 12 (1983), s. 35-51.
_____, "Türk Kubbesi: Gök-Türklerden Selçuklulara Kadar", *Selçuklu Araştırmalar Dergisi*, no. 3 (1971), s. 159-182.
_____, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, (Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul: 1978).
_____, *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, (Kabalcı Yayınevi, 2004).
_____, *Türk Kozmolojisine Giriş*, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2001).
Fadlan, Ahmad ibn, "Mission to Volga", der. ve çev. James E. Montgomery, *Two Arabic Travel Books* içinde, der. Philip F. Kennedy ve Shawkat M. Toorawa, (New York University Press, New York: 2014).
Feuerbach, Ludwig, *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Oğuz Özügül, (Say Yayınları, İstanbul: 2006).
Flaherty, Gloria, "Goethe and Shamanism", *MLN*, c. 104, no. 3 (Nisan 1989), s. 580-596.
_____, *Shamanism and the Eighteenth Century*, (Princeton University Press, Princeton: 1992).
Fontenelle, M. de, *The History of Oracles*, (R. Urie, Glosgow: 1753).
Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, Hülya Uğur Tanrıöver, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2016).
_____, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, (Ayrıntı, İstanbul: 2011).
_____, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: College De France Dersleri (1977-1978)*, çev. Ferhat Taylan, (Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2019).
Földényi, László F., *Dostoyevski Sibirya'da Hegel Okuyup Gözyaşlarına Boğuldu*, çev. Nilıan Simge Soyöz ve Emre Güler, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2022).
_____, *Yaşayan Ölümün Mekanları: Kafka, Chirico ve Diğerleri*, çev. Emre Güler, (Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul: 2020).

Frazer, James George, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*, cilt 1, çev. Mehmet H. Doğan, (Payel Yayınları, İstanbul: 2017).

_____, *Ruhun Tehlikeleri ve Tabu*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2004).

Freud, Sigmund, *Ben ve O*, çev. Oya Kasap, (Telos Yayıncılık, İstanbul: 2013).

_____, *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak, (Öteki Yayınları, Ankara: 1999).

Gedikli, Yusuf, "Türkçenin *ga+ Ocağından Türeyen Unvanların Köken ve Anlamları (Kapgan, Kabaç, Kadır, Katun (>> Hatun, Kadın), *Kagadun, Kagan (>> HAKAN), Kagıtlaş, Kagılgan, Kagılgay)", *Türk Dünyası Araştırmaları*, nos. 222 (Haziran 2016), s. 152-190.

Gil Anidjar, *Kan: Bir Hıristiyanlık Eleştirisi*, çev. Ahmet Demirhan, (Ketebe, İstanbul: 2018).

Ginzburg Carlo, *Threads and Traces: True False Fictive*, çev. Anne C. Tedeschi ve John Tedeschi, (University of California Press, Berkeley: 2012).

_____, "Mircea Eliade's Ambivalent Legacy", *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* içinde, der. Christian K. Wedemeyer ve Wendy Doniger, (Oxford University Press, Oxford: 2010), s. 307-323.

_____, "Our Words, and Theirs. A Reflection on the Historian's. Craft, Today", *Historical Knowledge: In Quest of Theory, Method and Evidence* içinde, der. Susanna Fellman ve Marjatta Rahikainen, (Cambridge Scholars Publishing, Cambridge: 2012), s. 97-119.

_____, "Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia", *Marjorie Mandelstam Balzer, Jan N. Bremmer ve Carlo Ginzburg, Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniquess* içinde, der. Peter Jackson, (Stockholm University Press, Stockholm: 2016), s. 35-51.

_____, *Clues, Myths, and the Historical Method*, çev. John ve Anne C. Tedeschi, (The Johns Hopkins University Press, Baltimore: 1989).

_____, *Ecstasies: Deciphering Wicthes' Sabbath*, çev. Raymond Rosenthal, (Pantheon Books, New York: 1991).

_____, *Gece Savaşları: 16. ve 17. Yüzyıllarda Cadılık ve Tarım Kültleri*, çev. Ceren Sungur, (Pinhan Yayınları, İstanbul: 2022).

Godelier, Maurice, "The Concept of Tribe: Crisis of a Concept or Crisis of the Empirical Foundations of Anthropology?", çev. R. Blohm, *Diogenes*, c. 21, no. 81 (1973), s. 1-25.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust*, çev. Hasan İzzettin Dinamo, (Yazko İstanbul: 1983).

_____, *Faust*, çev. İclal Cankorel, (Doğu Batı Yayınları, Ankara: 2011).

_____, *Faust: Tragedya*, çev. Senail Özkan, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2022).

_____, *Faust: Der Tragödie Erster Teil*, (Philipp Reclam Jun., Stuttgart: 1986), s. 3;

Goetzs, Hans-Werner, Jarnut, Jorg ve Pohl, Walter (der.), *Regna and Gentes: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformations of the Roman World*, (Brill, Leiden: 2003).

Golden, Peter B., "Boz Oq and Üč Oq", *Turkish Language, Literature, and History: Travelers' Tales, Sultans, and Scholars Since the Eighth Century* içinde, der. Bill Hickman ve Gary Leiser, (Routledge, Londra: 2016), s. 147-163.

Golden, Peter B., "Ethnogenesis in the Tribal Zone: The Shaping of the Turks", *Peter B. Golden, Studies on the Peoples and Cultures of the Eurasian Steppes* içinde, der. Cătălin Hriban, (Editura Academiei Romane, Bükreş: 2011), s.17-63.

_____, "Imperial Ideology and the Sources of Political Unity Amongst the Pre-Chinggisid Nomads of Western Eurasia", *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, c. II (1982), s. 37-76.

_____, "Irano-Turcica: The Khazar Sacral Kingship Revisited", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, c. 60, no. 2 (2007), s. 161-194.

_____, "Oğuzların Göçleri", çev. Hayrettin İhsan Erkoç, *Dokuz Oğuzlar ve Oğuzlar Üzerine Araştırmalar* içinde, der. Tevfik Orçun Özgün, (Gece Akademi, Ankara: 2019), s. 65-99.

_____, "Ok ve Oğur ~ Oğuz", çev. Hayrettin İhsan Erkoç, *Dokuz Oğuz ve Oğuzlar Üzerine Araştırmalar* içinde, der. Tevfik Orçun Özgün, (Gece Akademi, Ankara: 2019), s. 9-63.

_____, "Orta Asya'da İslamiyetin İlk Dönemleri ve Karahanlılar", çev. Halil Berktay, *Erken İç Asya Tarihi* içinde, der. Denis Sinor, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2019), s. 459-499.

_____, "Reflections on the Ethnonym Türk", *From the Khan's Oven: Studies on the History of Central Asian Religions in Honor of Devin DeWeese* içinde, der. Eren Tasar, Allen J. Frank ve Jeff Eden, (Brill, Leiden: 2021), s. 1-50.

_____, "The Ethnogonic Tales of the Turks", *The Medieval History Journal*, c. 21, no. 2 (2018), s. 291–327.

_____, "The Stateless Nomads of Central Eurasia", *Empires and Exchanges in Eurasian Late Antiquity Rome, China, Iran, and the Steppe, ca. 250–750* içinde, der. Nicola di Cosmo ve Michael Maas, (Cambridge University Press, Cambridge: 2018), s. 317-332.

_____, "The Türk Imperial Tradition in the Pre-Chinggisid Era", *Imperial Statecraft: Political Forms and Techniques of Governance in Inner Asia, Sixth-twentieth Centuries* içinde, der. David Sneath, (Western Washington University Center for East Asian Studies, Bellingham: 2006), s. 23-61.

_____, "Turkic Peoples: A Historical Sketch". *The Turkic Languages* içinde, der. Lars Johanson ve Éva Á. Csató, (Routledge, Londra: 2006), s. 16-29.

_____, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, (Otto Harrassowitz, Wiesbaden: 1992).

_____, *Dünya Tarihinde Orta Asya*, çev. Yahya Kemal Taştan, (Ötüken, İstanbul: 2018).

_____, *Hazar Çalışmaları*, çev. Egemen Çağrı Mızrak, (Selenge, İstanbul: 2019).

_____, *Türk Halkların Tarihine Giriş: Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da Avrasya ve Ortadoğu'da Etnik Yapı ve Devlet Oluşumu*, çev. Osman Karatay, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2016),

Goody, Jack, *Mit, Ritüel Söz*, çev. Damla Sezgi, (Küre Yayınları, İstanbul: 2017).

Gökalp, Ziya, *Türk Medeniyet Tarihi*, haz. Ali Durmaz, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2018).

Gömeç, Saadeddin, "Kahan ve Katun", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 18, no. 29 (1996), s. 81-90.

Gömeç, Saadettin Yağmur, *Şamanizm ve Eski Türk Dini*, (Berikan Yayınevi, Ankara: 2020).

Gramsci, Antonio, *Subaltern Social Groups: A Critical Edition of Prison Notebook 25*, der. ve çev. Joseph A. Buttigieg ve Marcus E. Green, (Columbia University Press, New York: 2021).

Groesbeck, C. J., "C. G. Jung and Shaman's Vision", *Journal of Analytical Psychology*, no. 34 (1989), s. 255-275.

Grouset, Rene, *Bozkır İmparatorluğu: Attila, Cengiz, Timur*, çev. Reşat Uzmen, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2019).

Guenon, René, *Büyük Üçlü*, çev. Yunus Emre Kalın, (Kapı Yayınları, İstanbul: 2022).

_____, *Mukaddes İlmin Sembolleri*, çev. Filiz Karaküçük, (Ketebe, İstanbul: 2022).

_____, *Niceliğin Egemenliği ve Ahirzaman Alametleri*, çev. Halit Bağmancı, (Kapı Yayınları, İstanbul: 2022).

Guignes, Joseph de, *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Batı Tatarlarının Tarih-i Umumisi, Cilt 1*, çev. Hüseyin Cahit [Yalçın], (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018).

Gumilëv, Lev Nikolayeviç, *Eski Türkler*, çev. Ahsen Batur, (Selenge Yayınları, İstanbul: 2011).

Hafız, Muharrem, *Platon Felsefesinde Khora*, (DM Kitap, İstanbul: 2019).

Hamayon Roberte, "History of the Study of Shamanism", *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* içinde, der. Mariko Namba Walter ve Eva Jane Neumann Fridman, (ABC-CLIO, California: 2004), s. 142-147.

Hamilton, James, "Tokuz-Oğuz ve On-Uygur", çev. Yunus Koç ve İsmet Birkan, *Dokuz Oğuz ve Oğuzlar Üzerine Araştırmalar* içinde, der. Tevfik Orçun Özgün, (Gece Akademi, Ankara: 2019), s. 111-152.

Hanegraaff, Wouter J., *Batınilik ve Akademi: Batı Kültürünün Reddedilmiş Bilgisi*, çev. Emrak Saraçoğlu, (Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul: 2022).

Harrison, Jane E., "Rohde'nin Psykhe'si I", *Erwin Rohde, Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2020). s. 27-28.

Hartog, François, *Herodotos'un Aynası: Öteli Tasavvuru Üzerine Bir İnceleme*, çev. Mehmet Emin özcan, (İthaki, İstanbul: 2014).

Harva, Uno, *Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*, çev. Ömer Suveren, (Doğu Kütüphanesi, İstanbul: 2022).

Hassan, Ümit, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, (Alan Yayıncılık, İstanbul: 2000),

_____, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2015).

Haşlakoğlu, Oğuz, *Felsefece*, (Hece, Ankara: 2021).

_____, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, (Sentez, Bursa: 2016).

_____, *Sanat Felsefesi ve Estetik Yazıları*, (Sentez Yayıncılık, Bursa: 2019).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, (İdea Yayınevi, İstanbul: 2016).

_____, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree, (Dover Publications, New York: 1956).

Heidegger, Martin, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, (Blackwell, Oxforf: 1997).

Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev. Mükremin Ökmen, (Remzi Kitabevi, İstanbul: 1973).

Hobsbawm, Eric J., "Önsöz", *Gece Savaşları: 16. ve 17. Yüzyıllarda Cadılık ve Tarım Kültleri*, çev. Ceren Sungur, (Pinhan Yayınları, İstanbul: 2022). s. 9-10.

_____, *İlkel Asiler: 19. ve 20. Yüzyıllarda Toplumsal Hareketin Arkaik Biçimleri Üzerine İncelemeler*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2012).

Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2020).

Hoppál, Mihály, *Avrasya'da Şamanlar*, çev. Bülent Bayram ve H. Şevket Çağatay Çapraz, (YKY, İstanbul: 2021).

Hultkrantz, Âke, *Conceptions of the Soul Among North American Indians: A Study in Religious Ethnology*, (Caslon Press, Stockholm: 1953).

Humboldt, Alexander von, *Views of Nature*, çev. Mark W. Person, (University of Chicago Press, Chicago: 2014).

Huzinga, Johan, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2000).

İnan, Abdülkadir, *Eski Türk Dini Tarihi*, (Altınordu Yayınları, Ankara: 2018).

_____, *Makaleler ve İncelemeler, Cilt I*, (Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara: 2020).

_____, *Makaleler ve İncelemeler, Cilt II*, (Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara: 2020)

_____, *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, (Altınordu Yayınları, Ankara: 2020),

Johnston, Sarah Iles, ve Peter T. Struck (der.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, (Brill, Leiden: 2005).

Jung, C. G., ve C. Kerényi, *Introduction to a Science of Mythology*, çev. R. F. C. Hull, (Routledge and Kegan Paul, Londra: 1951).

Kaçalin, Mustafa S., *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, (Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: 2017).

Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar*, (Ötüken, İstanbul: 2019).

_____, *Türk Milli Kültürü*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2018).

_____, *Umumi Türk Tarihi Hakkında Tespitler: Görüşler, Mülahazalar*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2017).

Kahler, Erich, "The Devil Secularized: Thomas Mann's Faust", *Thomas Mann: A Collection of Critical Essays* içinde, der. Henry Hatfield, (Prentice-Hall, New Jersey: 1965), s. 109-122.

Kant, Immanuel, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, çev. Mukadder Erkan, (Fol Kitap, Ankara: 2022).

Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, (Princeton University Press, Princeton: 1997).

Kara, Gülnar, "Zhou Tarihi'nin Türkler Bölümü Üzerinde Metin Çalışması", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmalar Dergisi*, c. 4, no.3 (2015), . 542-562.

_____, ve Cahide Baysal, *Çin Kaynaklarında Türkler: Eski T'ang Tarihi (Chiu T'ang-shu) 194a: "Türkler Bölümü" (Açıklamalı Metin Neşri)*, (Türk Tarih Kurumu, Ankara: 2017).

Kara, İsmail, *Din ve Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2012).

Karatay, Osman, "Ejderhanın Nesebi Üzerine", *Yılan Kitabı* içinde, der. Emine Gürsoy Naskalı, (Kitabevi, İstanbul: 2014), s. 123-132.

_____, "Kut: Evrensel Dilde Tanrı ve İyilik", *Türk Tarihçiliğine Katkılar: Mustafa Kafalı Armağanı* içinde, der. Üçler Bulduk ve Abdullah Üstün, (Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara: 2013), s. 63-68.

_____, "Moğolların Türklüğü Meselesi", *Zeki Velidi Togan: İlmi Hayatı, Eserleri, Siyasi Faaliyetleri, Hatıralar*, der. Serkan Acar, (Akçağ, Ankara: 2017), s. 59- 68.

_____, "Türk ve Tanrı: Dilin Söyledikleri", *Prof. Dr. Salim Cöhce Armağanı* içinde, der. Alparslan Ceylan, (Berikan Yayınevi, Ankara: 2017), s. 621-630.

_____, *Bey ve Büyücü: Tanrı, Hükümdar, Devlet ve İktisat Hakkında Dilin Söyledikleri*, (Doğu Kütüphanesi, İstanbul: 2017).

_____, *Hırvat Ulusunun Oluşumu*, (Kripto, Ankara: 2016).

_____, *İlk Oğuzlar: Köken, Türeyiş ve Erken Tarihleri Üzerine Çalışmalar*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2017).

_____, *Macarlar: Kökler ve Türkler*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2020).

_____, *Türklerin Kökeni*, (Kripto, Ankara: 2018).

_____, *Ural-Altay Kuramı*, (Selenge Yayınları, İstanbul: 2020).

Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk: Giriş, Metin, Çeviri. Notlar, Dizin*, haz. Ahmet B. Ercilasun ve Ziya Akkoyunlu, (Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: 2018).

_____, *Divanü Lügat-it-Türk Tercümesi I*, çev. Besim Atalay, (Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara: 1983).

_____, *Divanü Lügat-it-Türk*, çev. Seçkin Erdi ile Serap Tugba Yurteser, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2005).

Kaya, Ceval, "Köktürkçe *İdi Oksuz* Üzerine", *"Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl" Konulu 3. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu, 1. Cilt* içinde, der. Ülkü Çevik Şavk, (Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Ankara: 2011), s. 463-467.

Kerenyi, Carl, *Dionysos: Yok Edilmez Yaşamın Arketip İmgesi*, çev. Bahar Çetiner, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2013),

_____, *Eleusis: Anne Kızın Arketip İmgesi*, çev. Tuba Bayraktar Yaşar, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2012).

_____, *Prometheus: İnsan Varoluşunun Arketip İmgesi*, çev. Tacıbaht Türel, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2012).

_____, *Yunan Mitolojisi*, çev. Oğuz Özügül, (Say Yayınları, İstanbul: 2021).

Klyashtorny, "The Tes Inscription of the Uighur Bögü Qaghan", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, c. 39, no. 1 (1985), s.137-156.

Klyashtorny, S. G., ve T. İ. Sultanov, *Kazakistan: Türkün Üç Bin Yılı*, çev. Ahsen Batur, (Selenge Yayınları, İstanbul: 2019).

Klyashtorny, Sergey Grigoryeviç, "The Royal Clan of the Turks and the Problem of Early Turkic-Iranian Contacts", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, c. 47, no. 3 (1994), s. 445-447.

Klyaştorniy, Sergey G., ve Vladimir A. Livşiç, "Bugut'taki Sogtça Kitabeye Yeni Bir Bakış", çev. Emine Gürsoy-Naskali, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, c. 35, no. 1987 (1992), s. 201-241.

Klyaştorniy, Sergey Grigoryeviç, *Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları* içinde, çev. Serkan Acar, Abdullah Temizkan, Muvaffak Duranlı, Alihan Havuşi ve Erhan Aktaş, (Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul: 2018).

Kollmar-Paulenz, Karénina, "The Invention of 'Shamanism' in 18th Century Mongolian Elite Discourse", *Rocznik Orientalistyczny*, no. 1 (2012), s. 90-106.

Kontje, Todd, *Imperial Fictions: German Literature Before and After the Nation-State*, (University of Michigan Press, Michigan: 2018).

_____, *The Cambridge Introduction to Thomas Mann*, (Cambridge University Press, Cambridge: 2011).

Kömbe, İlker, "Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları", Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2014).

Köprülü, Mehmet Fuad, *Edebiyat Araştırmaları I*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 1989).

_____, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, (ALFA, İstanbul: 2015).

_____, *Türk Tarih-i Dinisi*, (Akçağ Yayınları, Ankara: 2005).

Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Cilt 1: Kuruluş Devri*, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 2000).

Laftidis, Athanassios, "Homeros'ta Yunan Kahraman Tipleri", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: 1993).

Laufer, Berthold, "Origin of the Word Shaman", *American Anthropologist*, c. 19, no. 3 (Temmuz-Eylül 1917), s. 361-371.

Lehmann, Herbert, "Sigmund Freud and Thomas Mann", *The Psychoanalytic Quarterly*, c. 39, no. 2 (1970), s. 198-214.

Lehnert, Herbert, "Thomas Mann's Early Interest in Myth and Erwin Rohde's Psyche", *PMLA*, c. 79, no. 3 (Haziran 1964), s. 297-304.

Leonard, Miriam, *Athens in Paris: Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, (Oxford University Press, Oxford: 2005).

Levi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, çev. Claire Jacobson ve Brooke Grundfest Schoepf, (Basic Books, New York: 1963).

Levy-Bruhl, Lucien, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev. Oğuz Adanır, (Doğu Batı Yayınları, Ankara: 2018).

Lewis-Williams, James David, *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*, (Thames & Hudson, Londra: 2002).

_____, *Mağaradaki Zihin*, çev. Tolga Esmer, (YKY, İstanbul: 2022).

Linder, Rudi Paul, "What Was Nomadic Tribe?", *Comparative Studies in Society and History*, c. 24, no. 4 (1982), s. 689-711.

Liu, Hydai H., *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*, (Harvard University Press, Cambridge, Mass.; 2004).

Mallory, J. P., *Hint-Avrupalıların İzinde: Dil, Arkeoloji, Mit*, çev. Müfit Günay, (Dost, Ankara: 2002).

Mann, Thomas, "Freud and the Future", *Essays of Three Decades* içinde, çev. H. T. Lowe-Porter, (A. A. Knopf, New York: 1947), s. 411-428.

_____, *Büyülü Dağ*, çev. İris Kantemir, (Can Yayınları, İstanbul: 2022).

_____, *Doktor Faustus*, çev. Zehra Kurttekin, (Can Yayınları, İstanbul: 2022).

_____, *Mario ve Sihirbaz: Toplu Öyküler II*, (Can Yayınları, İstanbul: 2013).

_____, *Venedik'te Ölüm*, çev. Behçet Necatigil, (Can Yayınları, İstanbul: 2022).

_____, *Yol Hikayeleri*, der. Lisa Bönsel, çev. Ayça Sabuncuoğlu, (Can Yayınları, İstanbul: 2022).

_____, *Yusuf ve Kardeşleri I-IV*, çev. Zeki Cemil Arda, (Hece Yayınları, Ankara: 2006).

Manuel, Frank E., *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, (Atheneum, New York: 1967).

Marcus, Judith, *Georg Lukacs and Thomas Mann: A Study in the Sociology of Literature*, (University of Massachusett Press, Amherst: 1987).

Masuzawa, Tomoko, "Reflections on the Charmed Circle", *Journal of the American Academy of Religion*, c. 69, no. 2 (2001), s. 429-436.

Masuzawa, Tomoko, *The Invention of World Religions, or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, (The University of Chicago Press, Chicago: 2005).

McNeal, R. A., "The Greeks in History and Prehistory", *Antiquity*, c. 46, no. 181 (1972), s. 19-28.

Meuli, Karl, "Scythica", *Hermes*, c. 70. n. 2 (1935), s. 121-176.

Modern, John Lardas, *Neuromatic or, A Particular History of Religion and the Brain*, (The University of Chicago Press, Chicago: 2021).

_____, *Nöromatik: Maneviyatçılıktan Sibernetik Çağına Beynin, Zihnin ve Dinin Tarihi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, (Say Yayınları, İstanbul: 2023).

_____, *Secularism in Antebellum America*, (University of Chicago Press, Chicago: 2011).

Morgan, L. Henry, *İlkel Toplum: İnsanlığın Barbarlık Döneminden Geçerek Yabanıllıktan Uygarlığa Yükselmesi Üzerine Araştırmalar*, çev. Ünsay Oskay, (İnkılap Kitabevi, İstanbul: 2015).

Morris, L., "The Biblical Use of The Term 'Blood'", *The Journal of Theological Studies*, c. III, no. 2 (1952), s. 216–227.

Morris, Rosalind C., ve Daniel H. Leonard, *The Returns of Fetishism: Charles de Brosses and the Afterlives of an Idea*, (University of Chicago Press, Chicago: 2017).

Mullaney, Thomas S., *The Chinese Typewriter: A History, The MIT Press*, Cambridge, Mass.: 2017).

Nancy, Jean-Luc, *Noli Me Tangere: Bedenin Kaldırılması Üzerine Deneme*, çev. Murat Erşen, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2020).

Necatigil, Behçet, *Tercümeni Nasıl Buldunuz? Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel ve H. Wilfrid Brands'la Mektuplaşmalar*, haz. Serenad Demirhan, (YKY, İstanbul: 2022).

O'Malley, Lurana D., "The Monarch and the Mystic: Catherine the Great's Strategy of Audience Enlightenment in *The Siberian Shaman*", *The Slavic and East European Journal*, c. 41, no. 2 (Yaz 1997), s. 224-242.

Onat, Ayşe, Sema Orsoy ve Konuralp Ercilasun, *Çin Kaynaklarında Türkler: Han Hanedanı Tarihi, Bölüm 94A/B, Hsiung-Nu(Hun) Monografisi (Açıklamalı Metin Neşri)*, (Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara: 2015).

Orkun, Hüseyin Namık, *Eski Türk Yazıtları*, (Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: 1986).

Ōsawa, Takashi, "A Hypothesis on the Etymology of the Old Turkic Royal Clan Name Ašina/Ašinas and the Transformation Process in the Early Abbasid Period", *Chronica*, no. 11 (2011), s. 145–153.

_____, "Birinci Eski Türk Kağanlığı'nda Umına Kağan'ın Güzergâhı ve Onun Oynadığı Siyasi ve Kültürel Rol Üzerine", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, c. 60, no. 1 (2012), s. 59-75.

Ögel, Bahaeddin, "Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar", *Belleten*, c. 21, no. 81 (1957), s. 81-137.

_____, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, 1. Cilt*, (Türk Tarih Kurumu, Ankara: 2019).

_____, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, (Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, İstanbul: 2001).

_____, *Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Köy ve Şehir Hayatı (Göktürklerden Osmanlılara)* cilt I ve II, (T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara: 2000).

_____, *Türk Mitolojisi, II. Cilt*, (Türk Tarih Kurumu, Ankara: 2014).

_____, *Türklerde Devlet Anlayışı*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2018).

Önder, Sevim Yılmaz, *Yazıcızade Ali'nin Oğuznamesi: Metin, Tercüme, Sözlük, Tıpkıbasım*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2019).

Plato, *Apology*, çev. Harold North Fowler, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo* içinde, (Harvard University Press, Cambridge, Mass.: 2005).

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2021).

Pócs, Éva, "Macar Taltosları ve Pagan Macarların Şamanizmi: Sorular ve Hipotezler", çev. Emre Hepdeniz, *Sibirya'dan Balkanlar'a Şamanlar ve Cadılar, Cilt II* içinde, der. Ceren Sungur, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2022), s. 211-252.

Potapov, L. P., *Altay Şamanizmi*, çev. Metin Ergun, (Kömen Yayınları, Konya: 2012).

Radloff, W., *Sibirya'dan 1.2*, ve *2.1*, çev. Ahmet Temir, (Maarif Basımevi, İstanbul: 1956).

Redner, Harry, *In the Beginning was the Deed: Reflections on the Passage of Faust*, (University of California Press, California: 1982).

Reed, Carroll E., "Thomas Mann and the Faust Tradition", *The Journal of English and Germanic Philology*, c. 51, no. 1 (Ocak 1952), s. 17-34.

Rey, W. H., "Return to Health? 'Disease' in Mann's *Doctor Faustus*", *PMLA*, c. 65, no. 2 (Mart 1950), s. 21-26.

Rohde, Erwin, *Psych: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among Ancient Greeks*, çev. W. B. Hillis, (Kegan Paul, Londra: 1926).

_____, *Psyche: Seelencult Und Unsterblichkeitsglaube Der Griechen*, (Mohr-Siebeck, Leibzig: 1894).

_____, *Psyche: Seelencult Und Unsterblichkeitsglaube Der Griechen, Zweiter Band*, (Mohr-Siebeck, Leibzig: 1908).

_____, *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, (Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2020).

Rorty, Richard, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2022).

Roux, Jean-Paul, "Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïque", *Revue de l'histoire des religions*, c. 149, no. 1 (1956), s. 49-82; c. 149, no. 2, s. 197-230; c. 150, no. 1, s. 27-54 ve x. 150, n. 2 , s. 173-212.

_____, *Altay Türklerinde Ölüm*, çev. Aykut Kazancıgil, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 1999).

_____, *Orta Asya'da Kutsal Birkiler ve Hayvanlar*, çev. Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2005).

_____, *Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, çev. Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan Özcan, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2020).

_____, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, (İşaret Yayınları, İstanbul: 1994).

_____, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2021).

Roy, Roselyne, *Acının Tarihi*, çev. Ayşe Meral, (Albaraka Yayınları, İstanbul: 2022).

Sahlins, Marshall D., "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion", *American Anthropologist*, c. 63, no. 2.1 (1961), s. 322-345.

Sahlins, Marshall, *Büyülü Evrenin Yeni Bilimi: İnsanların Çoğunluğunun Antropolojisi*, çev. Melik Pekdemir, (Fol Kitap, Ankara: 2022).

Schmitt, Carl, *Hamlet ya da Hekuba: Zamanın Oyuna Baskını*, çev. Cana Bostan, (Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul: 2020).

_____, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, (Telos Press Publishing, New York: 2006).

Shiratori, Kurakichi, "Kaghan Unvanının Menşei", çev. İbrahim. Gökbakar, *Belleten*, c. 9, no. 36 (1945), s. 497-504.

Sinor, Denis (der.), *Erken İç Asya Tarihi*, der. Denis Sinor, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2019).

_____, "[Kök] Türk İmparatorluğunun Kuruluş ve Yıkılışı", çev. Talat Tekin, *Erken İç Asya Tarihi* içinde, s. 383-424.

_____, "Giriş: İç Asya Kavramı", çev. Ruşen Sezen, *Erken İç Asya Tarihi* içinde, s. 11-32.

_____, "The Establishment and Dissolution of the Türk Empire", *The Cambridge History of Early Inner Asia* içinde, der. Denis Sinor, (Cambridge University Press, Cambridge: 1990).

Smith, C. Michael, *Jung and Shamanism in Dialogue: Retrieving the Soul / Retrieving the Sacred*, (Trafford Publishing, Bloomington: 2007).

Snell, Bruno, *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*, çev. T. G. Rosenmeyer, (Basil Blackwell, Oxford: 1953).

Sontag, Susan, *Bir Metafor Olarak Hastalık*, çev. Osman Akınhay, (Agora Kitaplığı, İstanbul: 2004).

Springborg, Patricia, *Batı Cumhuriyetçiliği ve Şark Hükümdarı*, çev. Burak Ferit Aydar, (Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2020).

Starostin, Sergei, Anna Dybo, ve Oleg Mudrak, *Etymological Dictionary of the Altaic Languages, 1. cilt*, (Brill, Leiden: 2003).

Steiner, Franz, *Taboo*, (Penguin Books, Middlesex: 1967).

Stuckrad, Kocku von, "Refutation and Desire: European Perceptions of Shamanism in the Late Eighteenth Century", *Journal of Religion in Europe*, no 5 (2012), s. 100-121.

Sümer, Faruk, "Oğuzlar'a Ait Destanî Mahiyette Eserler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 17, no. 3-4 (1959)s, s. 359-455.

_____, *Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*, (Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, İstanbul: 2016).

Şen, Serkan, "Orhon Yazıtlarında Geçen *Teŋri Teg Teŋride Bolmış Türük Bilge Kagan* ve *Teŋri Teg Teŋri Yaratmış Türük Bilge Kagan* İfadelerinin Yeni Bir Yorumu", *I. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri*, der. Cengiz Alyılmaz, Özgür Ay ve Metin Yılmaz, (Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları, Afyonkarahisar: 2010), s. 251-259.

Şeşen, Ramazan, *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*, (Yeditepe, İstanbul: 2021).

Tanyu, Hikmet. *İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, (Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara: 1980).

Taştan, Yahya Kemal, "Çevirmenin Ön Sözü", *Golden, Dünya Tarihinde Orta Asya*, çev. Yahya Kemal Taştan, (Ötüken, İstanbul: 2018), s. 13-16.

Tekin, Talat, *A Grammar of Orkhon Turkic*, (Indiana University Press, Bloomington: 1968).

_____, *Orhon Yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tonyukuk*, (Simurg, İstanbul: 1998).

Tezcan, Semih, *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*, (YKY, İstanbul: 2018).

Tietze, Andreas, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*, ed. Semih Tezcan, (Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara: 2016).

Togan, A. Zeki Velidi, *Asya Tarihi*, haz. İsenbike Togan, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2021).

_____, *Karahanlılar: 1966-1967 Ders Notları*, (Belirsiz, İstanbul: 1966).

_____, *Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*, (Enderun Kitabevi, İstanbul: 1982).

_____, *Tarihte Usul*, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2019).

_____, *Umumi Türk Tarihine Giriş: En Eski Devirlerden 16. Asra kadar*, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2019).

_____, *Umumi Türk Tarihine Giriş: Haşiyeler ve İzahlar*, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2019).

Togan, İsenbike, "Sunuş", *Sergey Grigoryeviç Klyaştornıy, Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları* içinde, çev. Serkan Acar, Abdullah Temizkan, Muvaffak Duranlı, Alihan Havuşi ve Erhan Aktaş, (Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul: 2018), s. 8-13.

_____, *Tarih ve Kurgu*, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2022).

Tolstov, Sergey P., *Oğuz Şehirleri ve Oğuzlar*, çev. Ekaterina S. Şeremeteva, (Doğu Kütüphanesi, İstanbul: 2017).

Turan, Osman, *Makaleler 1: Türk Tarihi Araştırmaları, Abide Şahsiyetler, İlmi Münakaşalar*, haz. Yunus Emre Kaleli, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2019).

_____, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi: Türk Dünya Nizamının Milli, İslâmi ve İnsani Esasları*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2015).

Tylor, Edward B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology*, Philosophy, Religion, Art, and Custom, Vol II, (John Murray, Londra: 1871).

_____, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy*, Religion, Art, and Custom, Vol I, (John Murray, Londra: 1873).

_____, *Religion In Primitive Culture*, (Harper Torchbooks, New York: 1958).

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "طوغرا Tuğra ve Pençeler ile Ferman ve Buyuruldulara Dair", *Belleten*, c. 5, no. 17-18 (1941), s. 101-157.

Vernant, Jean-Pierre, *Mortals and Immortals: Collected Essays* içinde, der. Frorna I. Zeitlin, (Princeton University Press, Princeton: 1991).

_____, ve Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç ve Reşat Fuat Çam, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2012).

Wasserstrom, Steven M., *Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, (Princeton University Press, Princeton: 1999).

Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of The English Language, (Random House, New York: 1996).

Wessell, Eva, "Magic and Reflections: Thomas Mann's The Magic Mountain and His War Essays", *A Companion to the Works of Thomas Mann* içinde, der. Herbert Lehnert ve Eva Wessell, (Camden House, New York: 2004), s. 129-145.

Wittgenstein, Ludwig, *The Mythology in Our Language: Remarks on Frazer's Golden Bough*, çev. Stephan Palmié, der. Giovanni da Col ve Stephan Palmié, (HAU Books, Chicago: 2018).

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili, Cilt 1-2*, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul: 2021).

Yutaka, Yoshida, "Sogdian Version of the Bugut Inscription Revisited", *Journal Asiatique*, c. 307, no. 1 (2019), s. 97-108.

Zhong, Yurou, *Chinese Grammatology*, (Columbia University Press, New York: 2019).

Znamenski, Andrei A., *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*, (Oxford University Press, Oxford: 2007).



TARİH

Eski Türk tarihi nasıl inşa edildi?

Oğuznamelerden Dede Korkut'a, Ötüken'den Asena'ya, Ergenekon'dan Turan'a kadar pek çok efsane ve destanın gölgesinde, hepimizin bildiği bir Türk tarihinin inşası başlı başına önemli bir hadisedir. Ahmet Demirhan bu eserinde Türkiyat literatürünün oluşumunda bazı temel meselelerin ve kavram demetlerinin birbiriyle etkileşim içindeki hikâyesini inceliyor.

Şaman ve Tengri'de "Bozkır"ın ortaya çıkışından, Kayı boyu ve kabile anlayışının nasıl çerçevelendiğine, "Orta Asya geleneği" ifadesinin müphem taraflarından, her zaman var olduğu ima edilen kanun-örf çatışmasına kadar pek çok mesele ele alınıyor. Bu yapılırken Türkiyat çalışmalarında antropolojik, etnografik, kozmolojik kavramların pek çoğunun tarihsel gerçekliklerle mutabık olup olmadığının izi sürülüyor.

"Efsanelerden çeşitli unvanlara, bunlara anlam kazandıran semâvî boyutlara, ortaya çıkan siyasi ve etnik teşekküllerin kimliğine ve geçmişlerine, ortaya çıkardıkları siyasal ve toplumsal yapıya, inanç ve örgütlenme biçimlerine ve bütün bunlarla bağlantılı başka meselelere, 'bozkır'ı tarif etmeden bir anlam verilemez. (...)

Bozkır ve bozkır tarihyazımı, Hint-Avrupalı kavimlerin etkisinde olan, olabildiğince Doğu'da olduğu varsayılan bir anayurtta sözde Altaylı kavimlerin, hareketli, yani göçebe; kendine özgü, yani antropolojik olmaktan çok etnografik; ancak siyasi bir teşekkül etrafında birleştiğinde bir güç olabilecek dağınık bir tarihyazımı vaz eder. 'Bozkır' öncelikle Avrupa-merkezli jeo-politik bir tasavvurdur."

Şaman ve Tengri, bozkır tarihyazımı içinde şekillenen bir kurucu figürün ve onun etrafında şekillendiği iddia edilen bir tanrı anlayışının "hikâye"sini önümüze seriyor.

THG
0101659
YEK

DERGÂH YAYINLARI

DERGAHYAY

ISBN: 978-6256839885

9 786256 839885