

MİTOS ve İKTİDAR

Doç. Dr. Zeliha Etöz

Ankara Üniversitesi
Siyasal Bilgiler Fakültesi



Özet

Mitosu çalışma konusu olarak ele alan farklı disiplinler söz konusudur. Tarihsel olarak bakıldığında, öncelikle filologların, hemen sonrasında da din tarihçilerinin ve antropologların mitosunu konu ettiği görülmektedir. Disiplinler arası farklılıklar, soruların farklılığı kadar yaklaşım ve çözümleme biçimlerini de içermektedir doğal olarak, ancak, mitosa ilişkin farklı disiplinlerdeki çalışmaların ağırlıklı olarak mitos-logos karşıtlığının yarattığı sorunlarla malul olduklarını göstermektedir. Bu karşıtlığın ve bunu veri alan çalışmaların mitosun gerçekliğini ortaya çıkarmada önemli bir engel oluşturduğu görülmektedir. Bu karşıtlığın sorgulamaksızın veri kabul edilmesinin yarattığı en önemli sakıncalardan biri, mitosun iktidarla olan özgül ilişkisini gözlerden saklamasıdır. Çalışmalarda, özellikle de antropoloji alanındaki çalışmalarda mitos ile iktidar ilişkisi ele alınsa da bu karşıtlığın sorunlu yanları göz önüne alınmadığında, bu kez söz konusu ilişki özelliğiz, sıradan bir hale gelmektedir. Bu makalede temel gaye, mitos ile iktidar arasındaki ilişkinin nasıl ele alınması gerektiği sorusundan hareketle mitos-logos ikiliğini değerlendirmek, bu ikiliğin, sonrasında mitos üzerine farklı disiplinlerdeki çalışmalarını nasıl etkilediğini göstermek ve mitos ile iktidar arasında "özgül" ilişkiyi çözümlenektir.

Anahtar Sözcükler: Mitos, iktidar, logos, masal, destan

Myth and Power

Abstract

Myth is a subject matter of different disciplines. Chronologically first of all philologists, then, religious historians and anthropologists focused on it. Differences between disciplines naturally include either separate questions or approaches and methods. However, most of the researches from different disciplines are subject to from problems produced by myth-logos opposition. This contrast and related studies are the very real obstacles against the fundamental relity of myth. If it is disregarded, the most important issue is to disguise the specific relationship of myth with power. Although the studies, especially anthropological ones, mostly concern the relationship of myth with power, this relation becomes underestimated without regarding disputable aspect of this opposition. The main aim of this paper is to consider myth-logos dichotomy, to demonstrate how it affects the studies from different disciplines concerning myths and then to analyze the 'specific' relation between myth and power.

Keywords: Myth, power, logos, tale, epic

Mitos ve İktidar

Giriş

Asıl olarak 19. yüzyılda araştırma nesnesi haline gelen mitos, Rönenans'a kadar geri giden bir ilginin odağı olmuştur elbette. Mitoslar, bekleneceği gibi, en azından o dönemde, Kadim Yunan'ın ihtişamının dikkate değer bir parçasını oluşturuyordu. Mitosa yönelik bu ilginin, çok kabaca ele alacak olursak, bir yanını, mitosun bir tür edebi ürün olması kabulünden hareketle, edebi türler açısından çerçeve, kurgu, içerik örgüsü gibi noktalarda esin kaynağı olması oluşturuyordu. Diğer bir açıdan da mitosa, 'gerçeklik' – hakikat de diyebiliriz, en azından şimdilik- değerleri açısından belirli bilgi türlerinin karşısında, söz konusu bilgi türlerinin sınırlarını, üstünlük ve zaafalarını –bilimsel bilgiyi, dinsel bilgiyi düşünebiliriz örneğin- belirlemede temel bir uğrak noktasıydı; mitosun, halen de ağırlıklı olarak böyle ele alınmaya devam edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır –özellikle antropologlar başta olmak üzere, kimi filolog ve din üzerine çalışanları hemen bunun dışında tutmak gerekir. Bunun, hemen akla geleceği gibi, temelini, kaynağı 'Yunanlıların trajik çağı'na geri giden mitos-logos karşıtlığı kuruyordu, -o dönemde beklenmedik ve şaşırtıcı bir biçimde 'farklı' tanımlanıyor ve ele alınıyorsa da.

Mitosların bir araştırma konusu haline gelmesi ve geliştiği güzergâhlar, elbetteki, bu yazının önemli bir parçasını oluşturuyor, ancak tartışmamız açısından, temel eksen, mitos-logos karşıtlığının kurduğunu ilk elde hatırlatmalıyım. Bu noktada bu çalışmanın asıl derdinin mitosun değerlendiriliş biçimlerinin şu ya da bu biçimde söz konusu karşıtlıkla malûl olup iktidarla olan özgül ilişkisini gözlerden gizlediğini ve/veya mitos ile iktidar ilişkisini teslim etseler de, bu kez, bu ilişkiyi 'sıradanlaştırdıklarını' gözler önüne sermeye çalışmak ve buradan hareketle de mitosa, becerebildiğim kadarıyla, –

özellikle siyasalın işleyişini ele alırken ve çözümlerken- gereken önemin verilmesinin altını çizmek olduğunu belirtmem gerekir. Dolayısıyla öncelikle mitos ve logosun anlamlarına bakmak, bu hat üzerinden gerek filoloji gerek antropoloji disiplinlerinde ve gerekse de din tarihi alanında mitosun nasıl ele alındığını değerlendirmek ve bütün bunlardan sonra mitos ile iktidar arasındaki, ‘özgül’ olduğunu iddia ettiğimiz ilişkiyi tartışmaya geçmek, çalışmanın derdi açısından ilk elde yeterli olacaktır sanırım.

1. Mitos-logos

Karşılaştırmalı mitoloji alanında eserler veren din tarihçisi Bruce Lincoln, Homeros ve Hesiodios’un eserlerinden başlayıp sonrasında Herakleitos, Demokritos gibi Sokrates öncesi filozoflarının ve Platon’un eserlerinin izini sürerek, ‘yalan’, ‘kurmaca’ olarak kullanılan gelen *mythos* sözcüğüne karşılık ‘hakikat’, ‘doğru’, ‘bilgi’ anlamında kullanılan *logos* karşıtlığının, esasında, bir tersine çevirmeyle bu biçime büründüğünü belirtir. Diğer deyişle, Yunanlıların *mytheomai* ve *legein* sözcüklerini, “doğru konuşma” ile “aldatma” arasında, “dürüst” ile “hileli” arasında çoklu bir zıtlığı belirlemenin en uygun ve etkili biçimi olarak bir araya getirdiklerini dile getirerek bu kullanımın zamanını “tarih öncesi” diye tanımlar (Lincoln, 1999: 3-4). Böylelikle *mytheomai*’nin hakikat (*alethea*) ile bağlantılandırılırken *legein*’in yalanla, sahtelikle ve ikiyüzlülükle (*pseudea, etymoisin homoia*) ilişkilendirilmesi her iki sözcüğün çok manidar bir anlam kaymasına uğradığını gösterir. *Logoi* her zaman mücadelenin ya da mücadele tehdidinin dışındaki durumlara işaret ederek kişileri çarpışmaktan, mücadeleye girmekten vazgeçirmeyi ve böylelikle çoğu kere hile ve kandırmacayla onları ikna etmeye yarayan bir söz eylemini gösterir. *Mythos* da sözdür, ancak doğru sözdür, adil, dürüst sözdür ve fiziksel olanı da içermek üzere mücadelede dillendirilen sözdür. Dolayısıyla bu iki söz biçiminin çatışmalı durumlardaki konumlarına bakılırsa savaş ve hukuk alanında doğrunun düzleminden *mythos*’a, yine hukukta ve savaş dışı alanlardaki çatışmalarda bu kez hile ve kandırmacayla *logos*’a iş düşer. Her iki söz biçiminde, söyleyenin ve dinleyenin konumları oldukça dikkat çekicidir: “*mythos* bir otorite konumundaki kişi tarafından tümüyle kamu önünde gerçekleştirilen, her zaman gücün, iktidarın sözüdür”; dile gelen söze karşı mücadeleye girebilmek için sözü söyleyen kadar dinleyenin de özgür ve eşit konumda olması gerekir, işte *mythos* tam da bu koşullarda anlamını bulur ve bunu zorlar (Lincoln, 1999:17). Buna karşılık *logos*, zayıf olanın sözüdür; zayıf, *logos*’u bir silah gibi kullanarak hakimiyetini ve zaferini gerçekleştirir: Hilenin, aldatmanın, ikiyüzlü davranmanın ortaya çıkaracağı adaletsizlikten başka bir şey değildir (Lincoln, 1999:10,13).

Rakip hakikat rejimleri arasındaki mücadele olarak nitelendirilebilecek bu süreç, m.ö. 6. yüzyıla gelindiğinde *logos*'un 'tarafını tutanlar'ın anlamlandırma ve dolayısıyla karşıtlığı sabitletmeye, artık yavaş yavaş egemen olduğunu gösteriyor. Hileli söz, yalan tanıtlamalı söz anlamına gelmeye başlıyor; doğru, dürüst söz, yalan, en hafif deyimle ya da uydurma anlamına gelmeye başlıyor. Böylesine 'radikal' bir kaymanın olmadığı durumlarda da, en iyi örneklerden birini Ksenofon'un, *mythos*'u tanrıları övmek için dile getirilen, hafızaya dayalı sözel ve şiirsel söz biçimi diye ele alışındaki bir anlam kaymasıyla karşılaşıyoruz. Zaten, bundan sonra dikkati çeken, *mythos* için 'olumlu' kullanımın, tümüyle ve her durumda küçümseyici tonla ele alınmasa da etkisi çokça hafifletilmiş ve sınırlandırılmış olarak sözlü, şiirsel söz anlamıyla ele alınmaya başlanmasıdır. Ama önemli olan, söz konusu sözcüklerin anlamlarının, içeriklerinin ve çerçevelerin değişmesi değildir; bu değişiklikte üzerinde düşünülmesi gereken, ifadelendirmelerin bir araya gelişlerindeki, aralarındaki anlam örgüsünün kurulmasındaki düzenleyici ilkelerin ne yönde evrildiğidir. Ortaya çıkan *agonistik* bir sözün, deyim yerindeyse *ehlileştirilmesi*, buna karşılık *pseudea* bir sözün *sağaltılmasıdır*.

Lincoln'den ödünç alarak, Sokrates öncesi dönemde bir yandan, Homeros ve Hesiodos gibi üstatların eserlerindeki her iki sözcüğe ilişkin anlamlar kullanımdayken, diğer yandan sözünü ettiğimiz türde kaymış anlamların da kullanıma girdiğini ve giderek üstünlüğü ele geçirmeye doğru yol aldığını söyleyebiliriz. Burada, kullanımlardaki kaymayı, galiba Gorgias ile Platon'un kullanımlarını vererek manidar ve çarpıcı bir hale getirebiliriz: Gorgias'a göre şiir, ölçülü bir *logos*'tan başka bir şey değildir. Ve *logos*, "fikri yönlendirerek, duygular üzerinde oynayarak, iştahı kabartarak ve hakikatle hiçbir bağlantısı olmayan diğer bir çok yolla ikna edebilen" sözdür der (Lincoln, 1999:33). Fakat burada, Gorgias'ın düşüncelerinde dikkat çeken nokta, söz sanatlarından biri olarak trajediyi değerlendirirken *mythos*'u da 'hileli söz' anlamına gelir bir biçimde kullanmasıdır. *Mythos*, "duyusal olarak harekete geçiren, hileli ya da aldatıcı" bir anlatıdır, ancak buradaki aldatıcılığın iyi bir hedefi vardır, o da izleyenleri "daha ferasetli ve daha iyi" kılmak. Lincoln, bunun nasıl yapıldığını Gorgias'ın bize söylemediğini ifade ederek onun, bir anlamıyla *mythos*'u söyleyenlerin, *mythos*'u söyledikleri için bir "moral proje"yi üstlendiklerine inanmış olduğunu, *mythos*'un ve *logos*'us etrafında geliştirdiği düşünceleri nedeniyle, sanki bir mitos kuramını ima ettiğini belirtir (Lincoln, 1999:34). Bir kez daha vurgulamak gerekir ki Gorgias, *mythos*'u hileyle bağlantılı kullansa da onun, şiir ve trajedi üzerinden *logos* karşısındaki anlam değerini korur gibidir.

Doğru, gerçek anlamı giderek *logos*'a doğru çekilirken *mythos*, en iyi ihtimalle kurmacada, hayalide, olağanüstüde en ağırlıyla yalanda demirlenmeye başlandı. Bu, şiir ve trajedi üzerine değerlendirmelerden, düşünce üretimleri

üzerinden gerçekleşti büyük oranda. Bunun ilklerinden ve en aşikâr olanı Herakleitos'tur. Cahillerin sözlerini çarpıtmaktan korktuğu için esoterik bir dil kullandığını bildiğimiz Herakleitos'un, hiç şaşırtıcı gelmeyeceği gibi şairlerle alay ederek *mythos*'u neredeyse göz ardı edip *logos*'a yoğunlaştığı görülür: Onun için *logos*, sözlü şiirin sözü olmaktan çok yazılı nesir örneklerinden biridir, üstelik anlatı olmaktan ziyade bir argüman örneğidir; böylece de ikna etme çabasında dolap, düzen diye, dolayısıyla kandırma diye değerlendirilen *logos*, sanıldığı aksine, zımnî de olsa dinleyenin reddedip ya da onaylamaya davet edildiği bir sözdür (Lincoln, 1999:26-27). Bu kabuller, bir anlamda *logos*'un sağaltımı için çok önemli bir adımdır. Ancak, asıl adım Platon ve ardından da Aristoteles tarafından atılacaktır. Bu, farklı noktalardan da olsa Lincoln'ın yanı sıra Jean-Pierre Vernant ve tabii Nietzsche tarafından dile getirilecektir.

Platon'un *Devlet* adlı yapıtının 2. ve 10. Kitabında Hesiodos ile Homeros'un nezdinde şairleri, uydurma sözler zikrettiklerinden mahkum ettiğini, tabii *Gorgias* dialoğuyla söylev sanatını ve *Gorgias*'ın nezdinde sofistleri eleştirdiğini biliyoruz. Şairlerin cahil, neredeyse akli başında olmayan kişiler olduklarını ima ederek “[b]enzetmeci şair her insanın içinde kötü bir düzenin kurulmasına yol açıyor, akla aykırı yanımızı gıdıklıyor, o yanımızsa üstünlüğümüzle aşağılığımızı ayırt edemez birbirinden; aynı şeyleri bir büyük görür, bir küçük. Bir sürü görüntüler, kuruntular yaratır, her zaman alabildiğine uzak kalır doğrudan” der (Platon, 1980:605c)¹. Şiirleri sahte, en kötüsü yalan olan şairler *mythoi* kullanarak ün peşinde koşuyorlar görüşünde olan Platon için *mythos*, *logos*'un bir biçimi olarak sınıflandırılan bir anlatı biçimidir, diğer söz ya da anlatı biçimlerinden daha az hakikat payı içerir. Buradan da *logos*'un değil *mythos*'un şairlerin işi olduğu sonucunu çıkacaktır (Platon, 1982: 377a, d). Yalnız bu noktada bir şeyi hatırlatmak gerekir; Platon, asıl olarak *mythos*'u dışlamış ve devletinde şairlerin yeri olmasa da olumsuz değerlerle küçümşenen olağanüstülikle, coşkunlukla malûl *mythos* için bir görev biçer: “O zaman ilk işimiz, masalcıları kollamak olacak. Masalları güzelse, bırakacağız söylesinler. Kötüyse yasak edeceğiz. Anaları, dadıları kandırıp, çocuklara yasak ettiğimiz masalları anlattırmayacağız. Çocukların bedenlerinden önce, masallarla ruhlarını yağurmalarını isteyeceğiz. Bugün masallarla gelince, çoğunu atmalı”

¹Platon'un eserleri için Türkçe çevirilerden yararlandım, özellikle bu iki sözcük için seçilen Türkçe karşılıkları, özgün metinle karşılaştırmaya çalıştım, elbette burada Lincoln'un rehberliğinden yararlandım. Örneğin, *Devlet*'te *logoi* (tekili *logos*) için güzel sözler, *mythos* için ise masal karşılığı tercih edilmiş. Yunanca metinlerle karşılaştırmada yardımları için M. Taylan Esin'e teşekkür ederim.

(Platon, 1982: 377c). Dolayısıyla *mythos*, amaçlı bir endoktrinasyona uygun bir araç derekesine indirilmiş olur.

Mythos ile *logos*'un geçirdiği dönüşüme dair bu kısa ve kaba hatlarıyla ele aldığımız süreç, iki 'söz'cüğün iki farklı/karşıt söz düzenleri içine dahil edilmesine dair bir fikir vermektedir. Söz konusu olan *mythos*'un göz ardı edilmesi değil, başka bir düzleme geçirilmesidir. Tüm Yunan dünyası da –en iyi örnek oluşturabilecek Staoculuk ve Yeni Platonculuk gibi Platon sonrası dönemde- *mythos*'a Platon ve tilmizleri gibi muamele etmemiştir:

Aslında Yunanlılar söyleni, *logos* adına, saçmalığın, yapıntı yalanının karanlıklarına atmakla yetinmemişlerdir. Söyleni kültürlerinin canlı kalmak, sürmek için beslenmek zorunda olduğu ortak gömü gibi edebiyatta kullanmaktan geri kalmamışlardır. Bunun da ötesinde, eskil çağdan başlayarak söylende, bir öğretim ama karanlık, gizli öğretim değeri bulmuşlardır; söylene bir doğruluk işlevi, ama doğrudan doğruya dile gelemeyecek, ulaşabilmemiz için bir başka dile çevrilmesi gereken –bu dilin anlatı metni ancak yerinel bir anlatım olabilir- bir doğruluk yüklemiştir. ...onda gerek *logos*'un doğrudan açığa vurduğu doğruluğu değişmeceli ya da simgesel biçim altında, başka biçimde söyleme yolunu, gerekse yapısı gereği doğruluk alanının dışında kalan, dolayısıyla bilmeye gelmeyen, tanıtlama düzenine göre eklemli söylemden kaynaklanmayan doğruluğu bulduğunu kesinleyebiliriz (Vernant, 1996:210).

Fakat sürecin ortaya çıkardığı gerçek şudur: “[*m*]ythos ile *logos* arasındaki uzaklık şimdi o denli fazladır ki iletişim kurulamaz; konuşma olanaksızdır, kopuş tamamlanmıştır. Bu iki söylem türü aynı nesneyi erek tutsa da, aynı doğrultuya yönelse de karşılıklı birbirlerine yabancıdır. Bir anlatım türünü seçmek artık diğerini bir yana bırakmak demektir”(Vernant, 1996:201). *Logos*'un 'arındırılarak' bu işlem üzerinden *mythos*'un ehlileştirilmesiyle 'ihya' edilen düşünce, bu sabite üzerinden belli sorgulamaların önünü kapatıp bunları gayri meşru kılarken başka soru sorma ve açıklama biçimlerini meşru kılmıştır. Bu müdahalelerle ölçülü hale getirilen, tarihsel olaylar dizgesi olarak düzenlenen *mythos*, ve onun içerdiği inanç değeri savunulabilir hale gelebilir, bu savunabilirlik “kaygılı” bir nitelik taşıyordur kuşkusuz (Nietzsche, 2002:109-110). Güzelliğin ancak aklilikle mümkün olabilmesi düşüncesini tamamlayan, erdemliliğe, ancak bilgili olmakla ulaşılacağı şeklindeki görüşün müellifleri olan Sokrates ve Platon, Nietzsche'ye göre, bu gelişmelerin ilk eldeki müsebbibleridir. Aklın havarileri düşüncüyü 'sağaltıp' 'uygun' ve artık 'rahatça işlenilebilir' koşullara kavuşturmuşlardır, elbette bedelleriyle birlikte: [B]ir ulus ortaya çıkar da, tarihsel olanı kavramaya, çevresinde bulunan söylemsel değerleri yok etmeye kalkarsa, karşıtlık doğar: Bu karşıtlık geleneksel olarak dünyaya bağlanma sonucu, bütün aktöre birikimleri içinde daha önceki varlığının bilinmeyen gerçekötesi alanıyla ilişkiyi koparmaktır. Grek sanatı ve özellikle Grek tragedyasını koruyan, hepsinden önce,

söylencenin yok edilişidir: Çünkü, yurdun toprağından çözülp düşüncenin, aktörenin ve eylemin çölünde başıboş bir yaşam sürmek için onları yok etmek kaçınılmazdır” (Nietzsche, 2002: 198).

İki karşıtlık düzlemi içinde anlam ve içerikleri bir ölçüde sabitlenen bu iki sözcüğün, birbirinden ayrılması, anlam kaymalarına uğrayarak karşı karşıya gelmesi sürecinde “Yunanlıların düşünsel evreninde birçok uzaklık, kopukluk, iç gerilimin ortaya çıkmasına yol açmış bir dizi koşul gerekmiştir” (Vernant, 1996:194). Vernant bu anlamda, dikkate değer olgulardan birinin, sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş olduğunu belirtir. Yazıya dökmenin sözlü yaratıların dışında başka bir anlatı yolu değil, yeni bir düşünce biçimini ortaya çıkardığını vurgular (Vernant, 1996:195). Yazı bilincin yapısını değiştiren bir gelişmedir:

Yazı veya elyazısını bu anlamda, düzgülenmiş ve görünür işaretler kelimelere öyle bir güçle bağlanır ki ses düzeyinde var olan ince, karmaşık yapılar ve göndermeler, aynı kendine özgü karmaşıklık içinde ve görünür biçimde kaydedilebilir. Böylece daha da önce, karmaşık yapılar ve göndermeler de oluşabilir. Ve bunların gücü ağızdan çıkan sözcenin gücünü fazlasıyla aşar. Bu anlamıyla yazı, insanın teknolojik buluşlarının en büyüğü olmuştur. Yazı konuşmaya sadece bir ek değildir. Konuşmayı sözlü-işitsel duyudan çıkarıp yeni bir duyu dünyasına, görmeye bağladığı için hem konuşmayı hem de düşünme biçimini dönüştürür. Çomaklara çentik atmak ve belleğe yardımcı diğer yöntemler sonuçta yazıya varmışlardır, ancak hiçbir insan yaşantısının yapısını gerçek yazı gibi değiştirip yeniden kurmamıştır (Ong, 1995:104).

Vernant’ın vurguladığı bir diğer gelişme, dinsel gelenekler içinde ortaya çıkan karşıtlıklardır. Bu karşıtlıklar da temel karşıtlığa eklenip onu daha da güçlendirir. Bu, öncelikle inanç ögesi açısından ortaya çıkan farklılıktır: Kendi içinde özgünlüğü ile kabul edilemeyen mitosların, içerikleriyle kişilere örnek olabilecekleri bir eylem dağarı olarak ancak, kabul görmesi. Mitosun tamlayanı olan tragedyaadaki değişim bir diğer gelişmedir: Tragedyanın tartışma konusu bir örnekçeyi temsil etmekten çıkıp kamu önünde sorgulanır hale gelmesi; tragedyaada sergilenen mitosların kahramanlarının Atinalı yurttaşlar durumuna gelmeleri (Vernant, 1996:201-204). Kahramanların yaşananlarla aynı düzleme getirilmesi gibi değerlendirilebilecek bu durum, aslında varolan, akıp giden hayata demirli olan mitosun ‘hakikati’yle büyük bir uzaklaşmayı getirmiştir. Mitosun gerçekliğinde mitosu söyleyen onun müellifi, kaynağı değil, sadece aktaranı olduğu halde, –üstelik bu aktaran konumunun mitosun hâkim olduğu toplumsallıkla doğrudan ilişkili olduğunu hatırlatmak gerekir- söyleyen yeni bir sorumluluk ve dolayısıyla yetki alanına dahil edilir. Fakat yeni durumda ortaya çıkan bu sorumluluk konumu, daha önce Lincoln’ün ifade ettiği, *mythos*’un otorite konumundaki kişinin sözünü imlediği ile hiçbir bağı yoktur; *mythos*’un ilksel anlamındaki otorite vasfı söyleyenin söylediğinin sahibi olması,

dinleyenden hiyerarşik olarak üstün olması anlamına gelmemektedir, otorite, dolayısıyla güç, söyleyen değil söylediği, dillendirdiği sözdendir². Buradan hareketle yeni sorumluluk ve yeni yetki konumu, sözü yedeğinde tutanın diğerleri karşısında üstün ve egemen konumu işgal etmesi anlamına gelmektedir –söz ‘Tanrılara ait’ olabilir, ama sözü ‘ben’ söylüyorum, ‘biz’ söylüyoruz!.

2. Sınıflandırmalar ve Mitos

Mythos-logos karşıtlığı bir kez sözünü ettiğimiz biçimde sabitlendikten sonra, mitosun bir araştırma nesnesi haline gelmesinin koşulları da aşağı yukarı belirlenmiş olur. 17.-18. yüzyılda gramer ağırlıklı karşılaştırmalı çalışmalara gelmeden önce, köken dilin hangisi olduğuna kadar geri giden dil ve dillerin sınıflandırılması ile daha sonra filoloji olarak adlandırılacak disiplinin kaba çerçevesi hazırlanmıştır. Dilin temsil oluşu ve bu temsilin nasılı kadar dili, hangi dilsel ögenin temsil ettiği meseleleri etrafında biçimlenen çalışmaların vurguladığı farklılık olur asıl olarak: “Eğer dil varsa, bunun nedeni, özdeşliklerin ve farklılıkların altında, doğal sürekliliklerin, benzerliklerin, tekrarların, kesişmelerin tabanının bulunmasıdır. XVII. Yüzyılın başından itibaren bilgiden dışlanmış olan benzerlik, hep dilin dış kenarını meydana getirmektedir: çözümlenebilecek, düzene sokulabilecek ve tanımlanabilecek alanı kuşatan halka. Söylem mırıltıyı dağıtmakta, ama o olmadan konuşamamaktadır” (Foucault, 1994:173). Farklılığı temele alan bilgi üretim sürecinde dil nesnesini ele alıştı anlamda odaklanması ile 18. Yüzyıl sonu ve 19. Yüzyılın başlarında kurumsallaşan filoloji “söylemin derinliğinde söylenen şeyin çözümlenmesi olarak eleştirinin modern biçimi haline gelmiştir” ve böylelikle “[y]orumlamak ve biçimlendirmek, çağımızın iki büyük çözümlenme biçimi haline gelmişlerdir” (Foucault, 1994: 390-391).

Mitosu edebi bir tür olarak ele alıp, diğer edebi türlerle farkının ne olduğunu tespiti çalışırken daha önceden kendisine atfedilen özelliklerin izinden gidileceği üç aşağı beş yukarı tahmin edilebilecek bir şeydir. Yeri gelmişken hatırlatmak gerekir ki mitos, gerçeğini çerçeveleyen özellikler ve buradan hareketle geliştirilen mitos kuramları asıl olarak Yunan mitosları temel alınarak tespit edilmiş ve inşa edilmiştir. Bu da klasik dönem araştırmacılarının ağırlıklı bir kısmının çözümlenmelerinde Yunan mitoslarına odaklanmalarını getirmiştir. Diğer halkların mitoslarının gündeme gelmesi 19. Yüzyılda,

²Güç dediğimiz edimindedir: “Kuvvet Kavramı kendini daha çok *edimselliğinin* kendisinde öz olarak saklar; *edimsel* olarak Kuvvet yalnızca ve yalnızca anlamında vardır” (Hegel, 2004:141).

özellikle Alman arkeolog ve filologlarının, ağırlıklı olarak başta Mezopotamya olmak üzere doğu ve ortadoğuya yönelmeleriyle olur, ama asıl katkı antropologların etnografik çalışmalarından kaynaklanacaktır. Sümer, Babil, Hitit, Asur mitolojisi üzerini elde edilen bilgiler sadece mitosların Kadim Yunanla sınırlı olmadığını ortaya çıkarmakla kalmamış, aynı zamanda onların özgünlüğünü tartışılır hale getirmiştir. Bu gelişmelerin dikkate değer sonuçlarından biri, mitos ve din üzerine çalışmalarda çok yönlülüğü ve yaratıcılığı teşvik etmesidir (Kirk, 1973:3).

Temel alınacak hat ‘netleştirilince’ nesneye ilişkin çalışmaların güzergâhları da bir ölçüde belirlenmiştir. Mitosları kendi içinde sınıflandırmanın yanı sıra mitosun neliğini tespit etmek ve bu amaçla da mitos, diğer edebi türlerden, yani destan ve masaldan farklılaşan yönlerini ortaya çıkarma girişimleri dikkat çekmektedir. Aslında Kadim Yunandan başlayarak mitosa yönelik her müdahale girişimi, onun bir bilgi nesnesi haline gelişinin adımını oluşturmaktadır. Farklılıkları tespit, kurgu-gerçek ağırlıkları, kahramanların niteliği, içerdikleri anlatı öğelerinin niteliği ve ağırlıkları, nasıl tüketildikleri gibi ölçütler üzerinden gerçekleştirilir; farklı disiplinlerden gelen yeni bilgilerle de tanımı daha da içeriklendirilir. Örneğin, özellikle antropologların çalışmalarıyla mitosun diğerleri gibi sözlü kültür ürünü olduğu gerçeği, bu çalışmaların yanı sıra din üzerine çalışanların geliştirdiği fikirlerle onun kutsal ile bağlantılı olduğu görüşü, mitosun çerçevesini belirlemede ve tabii ki çözümleme biçimlerinde etkisini gösterecektir.

Mitosun ne tür bir anlatı olduğunun belirlenmesinde öncelikle karşılaştırıldığı edebi tür masaldır. Mitosun kahramanlarının tanrılar olmasına karşılık masaldaki karakterler sıradan insanlardır ve belirli isimleri yoktur, genel ya da tipik isimlerdir, dolayısıyla karakterlerdeki farklılık içeriklere de yansımaktadır: masalların konusu basit toplumsal durumlarla, insanların sıradan korku ve arzuları ilgili iken, mitoslarda tanrıların yaşamı konu edinilmektedir. Masal ile mitosun birbirinden ayrılmasının, her iki türdeki karakterlerin farklılığı kadar anlatıya hâkim olan öğelerin niteliği önemli bir tartışma temasını oluşturur. Olağanüstü, doğaüstü öğelerin mitosta yer almasına karşılık, bunların masalda ya yeri olmadığı ya da bazı masallarda bulunuyorlarsa da olay örgüsünde destek ve eklenti kabilinden bulunduğu ileri sürülmektedir. Bunun yanı sıra bir diğer unsur, her iki türde fantezinin varlığı ya da yokluğudur. Masalda fantezinin yerinin olmadığı söylenirken, onun asıl olarak mitosun özelliği olduğu vurgulanmaktadır. Mitos için buna hemen eklenen bir diğer özellik alegorik olması olacaktır. Zaman kategorisi üzerinden yapılan ayrımla da masalın tarihsel bir zamanı olmasına karşılık mitostaki olayların geçmişte, ancak zamansız olduğu belirtilir. Masalla kurulan ayrımlar, sonrasında destanlar üzerinden yapılan karşılaştırmalarla daha ayrıntılı hale gelir. 20. yüzyılın ilk onyıllarına kadar destan ile mitos arasında alışılmamış

bir denklik söz konusudur. Özellikle klasik dönem üzerine çalışan filologlarca bu denklik ortadan kaldırılır. Destanın tarihsel ve mantıksal –çünkü destanların pek çoğunda eski mitoslar ya da mitos parçaları ve yine eski zamanın ritüelleri yer almaktadır, bunların ve olayların bağlantılandırılmasında çıkarıma uygunluk ya da uygunsuzluk olabilmektedir- olarak mitostan sonra geldiği belirtilerek karakterlerinin gerçek kahramanlar olduğu, insana dair temel ve derin sorunları konu edindiği, varolan düzeni yücelttiği yerde bile toplumun hiyerarşik düzenini çözmeye özelliğinin olduğu, buna karşılık mitosun büyüsel ve şamanistik bir dünyasının olduğu düşüncesi de yer edinmeye başlar. Mitosların asıl olarak dinle ilgili oldukları anlayışı kabul görmeye başladıktan sonra da köken ve dönüşüm meselesinin, mitosun, destan ve masaldan farklılaştırılan en ayırt edici özellik olduğu karakteristikler listesine dahil olur (Kirk, 1973:31-37, Greene, 1961:195-197, Adorno&Horkheimer, 1992:109-111, Cohen, 1969:337). Mitosların tek bir biçimi olmadığı gibi, basit bir kurallar setine göre iş görmediğini bir aksiyom olarak alınması gerektiğini söyleyen Kirk, yapılan ayrımlar üzerinden ve dile getirilen özellikleri tartışarak mitosun neliği hakkında şöyle bir betimleme yapar: Mitosun karakterleri doğaüstü varlıklar, tanrılar ve yarı-kutsal kahramanlardır; belirli bir bölgeyle bağlantılıdır; olay örgüsü kahramanların öngörülemez tepkilerine dayanır, ancak olaylarda aldatma, hile ve düzen yoktur; eylemler karmaşıktır ve genellikle birbirine gevşekçe bağlı episodlara ayrılmıştır, burada kimi kez mantığa aykırı olabilecek özgürce bir düzenleme söz konusudur; bazıları destanla karmaşıklaştırılmış olabilir ve son bir özellik olarak da mitos, ele alınan meselelerde “ciddiyet” ögesine sahiptir –bu ögenin belirtildiği halde yeterince ele alınıp incelenmediğini belirtir Kirk (Kirk, 1973:39-41).

Her üçü de sözlü kültür ürünleri olan, masal, destan ve mitos arasında, üzerinde anlaşma sağlanabilecek ölçüt bulmak çok zordur aslında, çünkü üçünün de yapısal açıdan birbirine benzediği görülmektedir. Kendilerine atfedilen değerler farklılaşırken içerikleri, olay örgülerinin düzenlenmesi açısından göz ardı edilemeyecek benzerliklere sahiptirler. Destan olarak sınıflandırılan pek çok örnekte mitoslar ya da mitos parçaları bulunabilmektedir. Örneğin, Odysseia bir destan mıdır, yoksa içinde geçen mitosların asıl anlatıyı ayakta tutan unsurlar olmasından ötürü mitos olarak mı adlandırılmalıdır?

Mitosun özelliklerini temele alarak yapılan sınıflandırmalarda bakıldığında burada kullanılan ölçütlerin, öncelikle mitosların içeriklerine, sonrasında hangi durumlarda söylendiklerine bakılarak ve en nihayetinde de işlevleri gözetilerek geliştirilmiş oldukları görünmektedir. Tabii bunlara ek olarak – değerler, kurum ve pratikler gibi pek çok açıdan benzerlikler taşıdığı düşünülen ve bu nedenle de bir ‘kültür çevresi’ olarak kabul edilen- coğrafi bölge gözetilerek yapılan sınıflandırmalar da vardır; bunların da bir ölçüde

mitosların temalarını ve bu temalardaki benzerlikleri esas aldığı görülmektedir. Yapılan sınıflandırmalarda mitosun kutsalla bağının olduğunun veri kabul edildiğini hatırlatmak gerekir. Bu çerçevede, örneğin din tarihçisi Mircea Eliade, içeriği olduğu kadar, hangi durumlarda gündeme geldiklerini temel alarak mitosları şu şekilde sınıflandırmaktadır: dünyanın ya da evrenin yaratılışını ele alan *kozogoni mitosları* ki hemen hemen her halkın bir kozogoni mitosuna vardır; insanın, topluluğun, bir kurumun, bir soyun, bir bitki ve hayvanın nasıl ortaya çıktığını konu edinen *köken mitosları* ki çoğu kereler kozogoni mitoslarının örneğini izler; çevrimsel dönemleri temel alan, en iyi örneklerini *yeniyıl mitosları* olan mitoslar; dünyanın sonunu ve insanlığın nasıl ortadan kalktığını anlatan *eskatoloji mitosları* ki tufan mitosları buna kısmen örnek olarak gösterilebilir; hastalıkları iyileştirmede, rahatsızlıkları ve arazları gidermede yardıma çağrılan *sağaltım mitosları* ki kimi halklarda kozogoni mitosları bu işi görür (Eliade, 1993: 27-74).

Mitosun tarihsel bir gerçeklik taşıyıp taşımadığı çerçevesinde yapılan tartışmalara ve yapısını tartışma konusu yapan ve “edebi ölçütü” temel alan çalışmalara gönderme yaparak asıl meselenin ve doğru sorunun mitosla “ne yapmak niyetinde bulunduğu”nu belirten filolog Samuel Henry Hooke, mitosları işlev ölçütü üzerinden beşe ayırır: *ritüel mitosları*, *etiyolojik mitoslar*, *kült mitosları*, *prestij mitosları*, *eskatologya mitosları*, bu sınıflamada mitos türleri arasında kronolojik bir süre de gözetmektedir (Hooke, 1991: 9-14). Kısmen de olsa son tür dışarıda bırakılarak Hooke’un diğer türlere ilişkin tanımlarına baktığımızda, bu mitosların tümünün birden vesileleri farklı, ancak işlevleri ortak mitoslar olduğu görülmektedir; topluluğun bağlı bulunduğu, karşılaştığı zorluklar ve tehlikeleri de içine alan koşulları –bu Fısıh bayramı gibi kült mitosları için olsun, ister Enlil ve kuzma mitosunun dahil olduğu etiyolojik mitoslar olsun- dile getirdiklerinden, temel işlevlerden birinin bu koşulları akılda tutmayı, kaynaklık ettikleri kural ve normları yenilemeyi, meşrulaştırmayı ve buradan da topluluğun varlık ve tutunumunu ihya etmek olduğu pek ala söylenebilir. Dile getirmediği halde sınıflandırmanın Ortadoğu mitoslarını esas alması olabileceği gibi, daha önceki bir çalışmada, mitos türlerini ele alırken üslubu da gözettiğini gösteren satırların akla getirdiği, tek ölçütün işlev olmayabileceği gerçeği, işlev farklılıklarından zorlukla söz ediyor olmamızın nedenini oluşturuyor olabilir; nitekim söz konusu çalışmada, ritüel mitosları ile etiyolojik mitosları ayırıştırın noktanın sihirselle güç içerip içermediğini, ilkinin sihirselle bir yanının bulunduğunu, bunun da ritüel mitoslarının diğerlerini zamansal olarak öncelemesinin nedeni olduğunu belirtmektedir (Hooke, 1939:139). Her iki sınıflandırmayı örnek alarak tıpkı kategori oluşturmadaki gibi burada da temel sorunlardan birini, sınıflandırma mantığının kendisinin oluşturduğu görülmektedir. Çünkü her sınıflandırma, işaretlerin şeylerin bir parçası olduğu bir durumdan koparıp onların temsilleri

haline getirir. Böylelikle şeyleri ‘görülebilir’ kılar. Bu durum da şeylere ilişkin nerelere bakılacağını, sorulacak soruları, yanıtların elde edilmesinde ne türden tekniklere ihtiyaç duyulduğunu koşullayacaktır. En önemlisi ayırım kurma ve sınıflandırmanın mitosunu, iki hakikat rejiminin belirleyiciliği içinde, yine her iki hakikat rejiminin biçtiği işlevlere bağlı olarak konumlandırmasıdır: Bir yanda doğru bilgi ve onun yükleneni bilim, diğer yanda gerçek kutsalın mekânı din arasında, ve gerçekliğini bilginin nesnesi olmasıyla, kutsallığını ise dinle bağlantılı olması dolayısıyla kazanan mitos.

Mitosa ilişkin antropolojideki yaklaşımlara geçmeden ve sınıflandırmalarla ilgili bu alt bölümü bitirmeden önce, tartışmamız açısından kimi ipuçlarına sahip din tarihçisi Eliade’nin açıklamalarına bakmak yararlı olacaktır.

Mitosların dinin bir parçasının oluşturduğunu söyleyen Eliade, buradan hareketle, kutsal olan bir öyküyü anlatan mitosun ayırıcı vasfının, varsayılan bir zaman diliminde tanrıların gerçekleştirdiği topluluğun kurucu unsurlarına hayatıyet veren güce işaret ettiğini belirtmektedir. Mitos her zaman bir “yaratılış” öyküsüdür: “Dünya’yı gerçek anlamda **kuran** ve onu bugün içinde bulunduğu duruma getiren de kutsalın bu akınıdır” (Eliade, 1993:13). Mitosların kutsallığının bir işareti, “**kutsal bir zaman süresi boyunca**” ezberden okunuyor olması ise kutsallıklarının bir diğer özelliği, mitosun dillendirdiği öykünün, “topluluk üyelerinden başkasının anlayamayacağı kapalı türden bir ‘bilgi’” olmasıdır. Ancak, mitosun törensel olarak anlatılması ya da ritüelle birlikte gerçekleştirilmesinin, bu bilgiyi “yaşanan” bir bilgi olarak ifşa ettiğini gösterir. Bu fikirler, Eliade’nin mitosunu ritüelle birlikte onun tamamlayıcısı olarak değerlendirdiğinin işaretidir. Mitosun dikkate değer ve bizim açımızdan da bir diğer unsuru, yeniden anımsama ile ilişkisidir. Mitosun ‘sözü’nü, ancak kendilerinin anlayabileceği ‘sözü’ duyarak kendilerini kendileri olarak burada ve bu şekilde mümkün kılan ilkeleri yeniden anımsamalarıyla güçlenmiş olacaklardır (Eliade 1993: 20, 23, 86). Mitosun hâkim olduğu toplulukların bilinç ve düşünce biçimlerinin farklılığına değişik vesilelerle işaret eden Eliade, mitosları ele aldığımızda, [i]nsanda arkaik toplumlara göre, yaşamın **onarılmayacağı**, ama yalnızca, kaynaklara yapılacak dönüşle, **yeniden yaratılacağı** izlenimi uyanmaktadır” der. Mitosun zamanının toplumlarıyla günümüz Batı toplumları arasındaki farklılığı oluşturan bir diğer unsur olarak anımsama biçimlerini ele alır: “Geleneksel toplumlarda **mitsel olayların** yeniden anımsanması vardır; modern Batı dünyasında da **tarihsel Zaman’da da olup biten her şeyin** anımsanması vardır. Aradaki fark, üstünde durulamayacak kadar belirgindir. Ne var ki, her iki **anamnesis** türü de insanı ‘kendi tarihsel an’ının dışına fırlatır” (Eliade, 1993: 33, 129). Var olan zamanın dışına atılmanın yaratacağı etki ve sonuç, buna vesile olanlar –birinde mitos, diğerinde tarih ve araçları- arasında derin

nitelik farklılıkları nedeniyle ayrı ayrı olacaktır. Eliade'nin mitoslara ilişkin dile getirdiklerini yeri geldiğinde tartışmaya katmak ve kendilerinden yeterince değerlendirebilmek için mitos yazınına değişik katkıları olmuş antropoloji alanındaki çalışmalara bakmak faydalı olacaktır.

3. Antropoloji Mitosa Nasıl Bakıyor?

Antropoloji alanındaki çalışmalardaki mitosa ilişkin yaklaşımları, farklı vurgularla ön plana çıkan noktalar açısından beş gruba ayırmak mümkün görünüyor. Bu yaklaşımlarda dile gelen mitosa dair düşünce ve/veya derlenen verilere dayalı açıklamalar, kimisi doğrudan antropoloji disiplini içinden gelen bilim adamlarına, kimi kez de antropoloji içinden olmayan, ancak gerek antropolojideki çalışmaları gerekse de diğer sosyal bilimlerdeki çalışmaları çokça etkileyen bilim adamları ve düşünürlerle aittir. Bu açıdan bakıldığında, beklili de, alt bölüm başlığının farklı şekilde oluşturulması gerekirdi, ancak neredeyse bir yüzyıldır, mitos üzerine yazına hem kuramsal hem de görgül açıdan açık ara en önemli katkıyı sağlayan asıl olarak antropoloji disiplindir. Burada doğrudan bu disiplinden olmayanların fikirleri de, bakıldığında asıl yankısını bu disiplinde bulmuştur, bu nedenle de kuramları antropoloji başlığı altında ele almak en uygunu görünmektedir.

Mitosa dair ilk yaklaşım, içinde, kendinden sonra gelenleri değişik oranlarda etkilemiş olan antropolog James Frazer'ın öncülüğünü yaptığı ve mitos, insan varlıklarının çevrelerindeki olup bitenleri açıklayan ve beşeri kültürün erken aşamalarında hâkim olan, modern insana çoğu kez tuhaf gelecek, alegorilerle yüklü anlatılar bütünü olarak ele alan anlayıştır. August Comte'un insan zihniyetinin geçirdiği üç aşamayı andırır biçimde beşeri kültürün; büyü çağı, din çağı ve en sonunda bilim çağı olarak üç aşamadan geçtiğini iddia eden Frazer, mitoslara, anlatımda ve olay örgüsünde metaforların ağırlıklı olduğu edebi ürünler olarak yaklaşır. Bu nedenle de, ona göre, mitosları belirli olayların, olguların açıklamaları olarak ele alıp açıklanması gerekir; arkaik ve ilkel toplulukların mitoslara ve ritüellere başvurmalarının ardında belirli yararları elde etmenin yattığını düşünen Frazer, insanların iktisadi olmayan akli olmayan saiklerle eyleyebileceğini göz ardı ederek mitosları aklileştirerek ele almaktadır. Örneğin, çok değişik kültürlerde karşılaşılan krallara yönelik yasak ve tabuların amacı “doğanın uyumunu bozarak, kendini, halkını ve evreni genel bir felakete sürükleyebilecek bir davranışta bulunmasını önlemektir” (Frazer, 1991:116). Gerek Kadim Yunan, Roma gibi Avrupa'nın eski halklarından derlenmiş gerekse diğer coğrafyalarda yaşamış ya da yaşayan halklardan gelen verilerle, değişik inanç ve ritüellerin, çok sayıdaki kültürde farklı biçimlerde, ancak ortak amaç ve nedenlere dayalı olduğunu gösterdiği yapıtlarının en bilinen ve en çok etkiye sahip olanı *Altın*

*Dal'*dır bilindiği gibi. Bu yapıtı da dahil olmak üzere, Frazer, getirdiği açıklamalarla, özellikle dinin ilksel kökenlerine ilişkin düşünceleri en baştadır, çokça eleştiriye de uğramıştır: dinin kökenini totemizm olarak Frazer'dan da aldığı verilerle temellendirerek Frazer'in animizmin ilk din olduğu düşüncesini gayretli bir biçimde çürütmeye çalışan, Durkheim olur.

Antropoloji yazınında yeni-Kantçı okulun üyelerinden Ernst Cassirer'in mitosa ilişkin düşüncelerinin göz ardı edilemeyecek ağırlığı vardır. Mitos hakkındaki ikinci yaklaşımın en iyi örneğini Cassirer'in düşünceleri temsil etmektedir. Dahil olduğu felsefe ekolünün doğal sonucu olarak epistemolojik açıdan hermeneutik geleneği sürdüren Cassirer, mitosun hakim olduğu zihniyeti bilimin ve felsefenin karşıtı olarak ele alır. Mitosla kıyaslandığında dinin aklilik açısından felsefe ve bilime yakın olduğunu oysa mitosun dünyasında nesnelere kurulan ilişkide taklit ve duygudaşlığın hâkim olduğu düşüncesindeki Cassirer, mitosa ait uzamın algılama uzamı ile saf bilinç uzamı arasında bir konumu işgal ettiğini söyler: mitosa ait uzamda, her seferinde burada veya orada basitçe burada ya da orada değildir, mitosun uzamındaki şeylerin yeri sabit değildir, her şey her zaman için başkalaşmaya eğilimli gibidir. Mitosun hâkim olduğu dünyada şeyler, insanlara göre düzenlenmiş gibidir, buna karşılık bilimin ve felsefenin dünyasında şeyler nev-i şahsına münhasırdır. Cassirer'e göre, sanki mitosun dünyası tümüyle zihinden çıkanlarla doldurulmuş gibidir. Diğer deyişle mitosun hâkim olduğu dünya sembolik olarak inşa edilmiş bir dünyadır (Cassirer, 1980: 75, 84; 1972:109-110, 120). Kinayenin, işaretlerin anlamlarını genişletmek gibi sembolik araçların çokça bulunduğu, "kuramsal bir öge ile bir sanatsal yaratı ögesini birleştiren" (Cassirer, 1980:78). mitosların anlamlarına ulaşmak tıpkı Hermes'in tanrıların sözünü ölümlülere iletebilmek için bir söz düzeninden bir diğer söz düzenine tercüme etmesi gibi yorumlamak gerekir; Cassirer'in anlayışında mitosları anlamak demek bir anlamda 'aklileştirmek' demek. Ancak, bunun yaratacağı sorunları bir kenara bıraksak bile; yorumlama aracılığıyla aklileştirdiğimiz dünyanın ve onun değerlerinin neden böyle örgütlenmiş olduğunun yanıtına, maalesef ulaşabilecek değiliz.

Mitosa dair üçüncü yaklaşım, etkisini sadece psikolojik antropolojide ya da genel olarak antropolojide değil, sosyoloji ve siyaset bilminde de gösteren, mitosları bilinçdışı süreçlerle ilgisini, bireysel ve toplumsal düzeyde kuran öncülüğünü Sigmund Freud ve Carl Gustav Jung'un oluşturduğu çizgiye dayanır. Cassirer'in mitosların dünyasını zihinsel indirgeme süreciyle olguları zorlamadan ve abartmadan açıklamaya çalışmanın boşuna bir çaba olduğunu belirterek bu açıdan doğrudan doğruya Freud'u hedef alır. Antropolojik çalışmaların sağladığı verileri, psikolojik rahatsızlıkların psikanalitik tedavisi sürecinde ortaya çıkan bilgilerle bir araya getirip, örneğin obsesyon ya da nevroz gibi ruhsal sorunları, yabanıl ya da arkaik toplumların inanç ve

pratikleriyle karşılaştırıp her iki durumu birbirleri üzerinden değerlendirdiği eseri *Totem ve Tabu*'da Freud, atalardan gelen deneyimlerin yeni kuşaklara bilinçli ve bilinçdışı süreçlerle aktarıldığını gösterir. Mitosların önemli bir yer kapladığı arkaik ve yabancı toplumların inanç ve pratikleri, “bilinçdışının içeriği her koşulda insanoğlunun kolektif, evrensel bir özelliği” olduğu için, bir yanıyla bastırılmış olanı, diğer bir yanıyla da bastırılmış olanın geri dönüşünü işaret eder gibidir (Freud, 2002: 359).

Kollektif bilinçdışı ve arketip kavramlarının gerek inşasında gerekse de kullanımlarında değişik kültürlerin mitos ve ritüellerinden yararlanan Jung, kolektif bilinçdışının arketiplerine dair imgelerin mitoslarda da yer aldığını ve tüm mitos figürlerinin içsel yaşantılara tekabül ettiğini söyler:

[E]ğer mitos salt tarihsel bir artık ise, neden şimdiye dek geçmişin büyük çöp çukurunda kaybolmayıp uygarlığın en yüksek doruklarında, Budalılığı ve grotesk tuhaflığı nedeniyle bir ‘delightmaker’ rolü oynamadığı yerlerde bile etkin varlık gösterdiğini sormak gerekir. Birçok kültürde görülen, içinden hâlâ su akan eski bir nehir yatağıdır o. Bunun en açık kanıtı, hilebaz motifinin yalnız mitik biçimde ortaya çıkmayıp her şeyden habersiz uygar insanda da aynı naiflik ve özgünlükle görülmesidir, üstelik de uygar insanın, irade ve eylemlerini belli ki kötü niyetle engelleyen tesadüflerle karşı karşıya olduğunu düşündüğünü her yerde (Jung, 2003:128).

“Mitosun tekrar tekrar anlatılması, henüz anlaşılmayan nedenlerle uzun süre unutulmaması gereken içeriklerin *terapik anamnezi* anlamına gelir” diyen Jung, mitosun –örneğin, sanat gibi “yüksek bir bilinç” ürünlerini hatırlamak gerekir belki de- “bilinç tarafından desteklenip besleniyor” gibi görüldüğünü söyler (Jung, 2003: 130-131). Kimi antropologlar tarafından mistisizme, hatta buna ırkçı sıfatını ekleyenler de vardır, fazlaca dalmakla eleştirilen Jung’un, kendisine yöneltilen eleştirileri göz ardı etmeksizin, ancak bu eleştirilerdeki olası önyargı payını da hesaba katarak mitosa ilişkin dile getirdiklerinin dikkate değer noktalar içerdiğini belirtmek gerekir (Drake, 1967:325-326). Örneğin, mitosların hakim olduğu dönemde sözlü kültürün ve ona has bilinç biçiminin geçerli olduğuna dair bir bilgiye hakim olmadığı için, kendisine anlaşılmasın gelen mitosun tekrarlanmasının, karşılık geldiği ihtiyaç da dahil olmak üzere içinde devindiği toplumsallığın dikkate alınarak anlaşılabilirliğini kestirememiştir, tabii ki toplumsal süreçlere baksa da asıl durduğu zeminin psikoloji olması da burada önemli bir etkidir.

Mitosun toplumsal hayattaki yeri ve işlevinin sorgulama konusu yapıldığı yaklaşımın en önde gelen temsilcileri, işlevselci antropolojinin öncülüğünü yapmış olan Emile Durkheim ve onun toplumsalın işleyişine ilişkin düşüncelerinin yanı sıra, din ve dolayısıyla mitosa ilişkin değerlendirmelerinden etkilenmiş olan Bronislaw Malinowski’dir. Mitosu

dinsel yaşamın bir parçası olarak gören Durkheim *Dinsel Yaşamın İlksel Kökenleri*'nde totemizmin dinin ilk biçimi olduğunu, din denilen toplumsal kurumun inançların ve kutsal addedilen nesnelere birlikte ritüel ve pratiklerin içinde yer aldığı bütünleşmiş bir sistem olduğunu söyler (Durkheim, 1976:47). Yukarıdaki tanımdan da anlaşılacağı gibi mitos ile ritüelin ilişkili olduğunu düşünüyor Durkheim; ona göre mitos *legomenon* (söylenen şey) ise ritüel de *drömenon* (sergilenen şey)'dur. Dinsel eylem ve pratikler, en ilksellerinden tanrısız ya da tanrılı, çok tanrılı, tek tanrılı olanlara kadar, toplumun kolektif bilincini destekleyen ve sürdüren en temel yaşam alanlarındandır. Ritüel gibi mitos da toplumsal yaşamda vücut bulan değerleri sembolik olarak temsil eden, dolayısıyla bir topluluğa diğer topluluklar karşısında kimlik veren unsurlardandır (Durkheim, 1976:419-420).

Özellikle mitosa ilişkin değerlendirme ve açıklamaları ile kendisinden sonraki antropologları en çok etkileyen Malinowski, mitosun bir öykü olduğunu, ama kutsal bir öykü olduğunu, yabancılar için “ahlak kurallarının, sosyal düzenin, ayinin ve törenin gerçek nedeni olduğu”nun varsayıldığını ifade ederek mitosların etkilerini, anlattıkları olaydan, özlerini de yaşamdan ve onun gereklerinden almadıklarını, birçok kültürel olguyu egemenlikleri altında tuttuklarını, bu uygarlığın adeta omurgası olduğunu söyler (Malinowski, 2000:106).

Bu, öne sürdüğüm tezin belki de en önemli noktasıdır: Kutsal sayılan, ayinlerde, törelerde ve sosyal düzende cisimleşmiş ve ilkel kültürün temel ve aktif bir parçasını oluşturan özel bir öykü türü bulunduğunu ileri sürüyorum. Bu öyküler fazladan bilgilerle, kurmaca ya da hatta gerçek öykülerle varlığını sürdürmüyor; bunlar yerliler için daha çok, eski, büyük ve önemli bir gerçeğin anlatılması anlamını taşıyor, bu gerçek aracılığıyla da bugünkü yaşam, insanlığın yazgısı ve etkinlikler belirleniyor ve bunun bilinmesi insana ayinsel ve ahlaki eylemler için motif verdiği gibi, bunun yerine getirilmesi için direktifler de veriyor (Malinowski, 2000:106-107).

Malinowski mitos ile ritüelin ilişkili olduğunu, birbirlerini tamamladığını belirtse de mitosu açıklamak üzere dile getirdiği düşünceler, bu tamamlayıcılıkta vurgunun mitosta olduğunu göstermektedir. Mitosun toplumsal yaşamda dayatma gücüne sahip olduğu ve buradan da toplumsal düzeni sağlamak gibi bir işlev üstlendiği görülmektedir. Malinowski dayanışma ve bütünleşmeye vurgu yapsa da gerek mitosa ilişkin getirdiği düşünceler gerekse de Trobriand adalarındaki toplulukların mitoslarından verdiği örnekler, mitosun, sadece toplumsal dayanışma ve bütünleşme ihtiyacını doyuran işleve sahip bir olgu olduğunu şüpheli hale getirmektedir. Dile getirdikleri ve örnekler, çalışmanın başında mitosa ait ilksel anlamın, onun tarafından ete kemiğe bürünmüş hali gibidir. Fakat Malinowski'nin, mitosa toplumsal yaşamda biçtiği işlevle -dile getirdikleri bundan çok daha fazlasını işaret ettiği

halde- ve meşruluk meselesi olarak ele almayla mitos ile iktidar ilişkisini çok sınırlı bir hale getirdiği de oldukça net görülmektedir.

Malinowski'yi her açıdan çok ağır eleştiren Edmund Leach, onun mitos ile ritüeli ilişkili olarak ele almasını kendisi açısından da geçerli kabul etse de Malinowski'nin bu ikiliye atfettiği işleve, topluluğun tüm mitosları ve ritüelleri arasındaki tutarlığa yaptığı vurguya ve dolayısıyla da toplumsal yaşamın bütünleşme üzerinden çözümlenmesine çok şiddetli karşı çıkar. Antropolojide yapısalcı yaklaşımın önemli temsilcilerinden olan Leach, toplumsal yaşamda çelişkilerin tutarlılıklardan çok daha önemli olduğunu söyleyerek çalışmalarını gerçekleştirdiği Kachin toplumunda, gerek toplumsal ilişkilerde gerekse de mitos gibi inanç ve değerlerde gözlemlediği çelişki ve çatışmaların Malinowski'nin bütünleşmeye ve dayanışmaya ilişkin düşüncelerini hiç de desteklemediğini belirtir. Mitos ile ritüel birbirinden farksızdır ve toplumsal düzen hakkındaki sembolik ifade biçimleridir. Kültürel bağlam içindeki ritüel bir semboller örüntüsüdür. Her hangi bir topluluktaki iki sembol sistemi –soy, mertebe, statü v.b- arasında ortak bir şey, ortak bir yapı vardır; ritüelin toplumsal yapıyı aşikâr kıldığını söylerken demek istediği tam da budur Leach'in. "Ritüelde sembolize olan yapı, bireylerle gruplar arasındaki somut ilişkilerin toplumsal olarak onaylanmış bir sistemdir", aynı hikayenin rakip versiyonları da vardır ve hiçbiri diğerinden daha doğru değildir, bu nedenle de hikaye söylemenin bir amacı vardır, o da hikayeyi söyleyenin kendi statüsünü onaylamak (Leach, 1964: 14-15,265).

Mitosun değişik yaklaşımlar ışığında ele alınmış biçimlerinin şu kısa sergilenmesi, mitos ile iktidar arasındaki özgül ilişkiyi yakalayabilmemiz açısından oldukça sınırlı bir katkıya işaret etse de mitos ile iktidar arasındaki özgül ilişkiyi çerçevlendirmek açısından kendilerinden yararlanılabilir. Eliade'nin mitosunu topluluğunun kurucu unsurlarının itici gücü olarak ele alması, ritüelin de desteğinde mitosun söylenmesinin topluluğun üyelerini yaşanan anın dışına fırlattığını dile getirmesi, yine böyle bir pratiğin, donuk ve dışarıdan bir bilgiyi değil, yaşanan bir bilgiyi mümkün kıldığını söylemesi, özetle, mitosun ilksel anlamına ve buradan da mitos ile iktidar arasındaki özgül ilişkinin niteliklerine dair dikkate değer ipuçları sağlamaktadır. Bu kapsamda olmasa da Jung'un mitosun yüksek bilinç durumları aracılığıyla ve kolektif bilinçdışı süreçlerle sürdürülüyor olmasını belirtmesi ve dolayısıyla mitosların ve onlara ait motiflerin varlıklarındaki direngenliğe işaret etmesi, ve asıl olarak Malinowski'nin dile getirdiklerinin mitosun ilksel anlamının ve dolayısıyla da peşine düştüğümüz özgül ilişkinin 'yamuk bakıldığı' takdirde kendini ifşa ettiğine dair önemli adımlar oluşturduğunu söylemek gerekir.

4. Levi-Strauss'tan Mitos ile İktidar İlişisine

Leach gibi yapısalcı yaklaşımın temsilcisi olan, ancak yaklaşımın kurucusu olması hasebiyle de ondan çok daha fazla tanınmış ve etkileri de o nispette geniş olan Claude Levi-Strauss'un mitosa ilişkin düşüncelerini derli toplu ve doyurucu bir biçimde aktarmak benim için oldukça zordur. Dört ciltlik *Mythologique* eseri düşünülürse bunun dikkate değer bir çaba olduğunu reddetmek pek mümkün değildir. Dert ettiğimiz mesele mitosların çözümlenmesi olmadığından, dolayısıyla Levi-Strauss'un mitosları yapısalcı bir yönden nasıl çözümlendiğiyle ilgilenmenin zorunlu olmaması durumumu mazur gösterecektir sanırım. Buradan hareketle de bu makale çerçevesinde, Levi-Strauss'un mitos hakkındaki düşünceleri için “*the structural study of myth*” makalesi asıl yararlandığımız kaynaktır. Oedipus destanının yapısalcı çözümlenmesini gerçekleştirdiği makalesinde mitosun ne olduğuna dair çok kısa bir değerlendirme yapan Levi-Strauss, öncelikle mitos tanımlarından genel olarak söz ederek başlar, sonrasında ise kendisinin mitosunu nasıl ele aldığından bahseder. Ona göre mitos, kurgulanmış sözün ifade edilmesi, dile getirilmesi anlamına gelmektedir. Yani mitos, söylenmesi gerektir, çünkü tasarlanmıştır. Bu dile getirilenler mitosun bir dil olduğunu söylemek demektir. Fakat, mitosun söz olması demek onun herhangi bir söz olduğu anlamına gelmez. Dilin mitos olması için özelliğinin olması gerekir; mitosun bir bildirim olması gerekir. Bir anlamlandırma biçimidir. Dolayısıyla mitosları içerikleri üzerinden sınıflandırmak, mitosun anlamamız ve açıklamamız açısından pek bir şey ifade etmez. Sözü mitos kılan bildirdiği değil, bildirdiğini söyleme biçimidir. Burada önemli nokta, mitosun ikili yapısıdır. Bu doğrudan zaman ile ilgilidir. Mitos, bir yandan belli bir zamanda meydana gelmiş olduğu iddia edilen olaylara işaret eder. Sözelimi dünya yaratılmadan önce, çok çok eski zamanlarda vs. Fakat, diğer yandan ebedi olana işaret eden özgül bir örüntüyü içerir. Hem zamanda hem de zaman üstünde işler. Diğer deyişle mitosun ikili yapısı hem tarihseli hem de tarihdışılığı bir arada oluşturur. Tarihselliği belirli bir zamanda gerçekleştiği iddia edilen olayların bildirilmesi ile tarihdışılığı ise söylenenin söyleniş biçimiyle hem geçmişte, hem gelecekte hem de şimdide gerçekleşmiş olabileceğiyle kendini gösterir (Levi-Strauss, 1955:430, Barthes, 1990: 155).

Mitosun zaman temelinde ikili yapısını vurgulayan Levi-Strauss, buradan hareketle geçmiş toplumların ya da yabancı toplumların mitosuna karşılık modern toplumun siyasetini koyar. Şunu doğrudan demese de sanki, modern toplumların mitosunun siyaset ve dolayısıyla da kadim toplumların ya da yabancı toplumların siyasetinin ise mitos olduğunu imler gibidir. Bu noktadan hareket edersek, mitos ile iktidar arasındaki ilişkinin izinin, mitosun tarihüstülüğünde bulunabileceği iddia edilebilir. Dolayısıyla da böylelikle alele acele, iktidar ile mitos arasındaki ilişkiyi bir meşruiyet meselesi görme

darlığından uzaklaşmış oluruz. Evet, çoğu kereler iktidar bakımından ya da daha geniş çerçeve içinde siyaset karşısında mitosa biçilen işlev, varolan düzenin meşruiyetini sağlamadır. Bunu söylemek, mitosun ayırt edici karakterini tek bir zaman dilimine hapsetmek ve sadece o zaman diliminde gerçekleşenlerle bağlı olduğunu iddia ederek; mitosun, donuk, değişikliklere kapalı, yeniden örgütlenme imkânı olmayan geçmişten gelmiş bir tür ölü metin haline getirmektir. Oysa mitos, söylendiği zamanın bir ihtiyacına karşılık gelirken, aynı zamanda bu ihtiyacı bildirme biçimiyle geçmişe işaret ederek, bu geçmişin şimdide tecelli ediş biçimini gözler önüne sermek ve buradan da geleceğe dair oltalar atmak gibi hususiyetlere sahiptir. Olanın, olmuş olandan mesafesini, olması gerekene uzaklığını ve başka türlü de olabilme ihtimalini işaretler. Bu bize, mitosun ikili yapısının, iktidarın çifte doğasıyla paralellik arz ettiğini göstermektedir: İktidarın bir yandan istenen ve arzulanan diğer yandan korkulan ve uzak durulmaya çalışılan mahiyeti. Böylelikle mitosun; var olanı istenilir bir şey olarak göstermesinin yanı sıra, var olanın çatlaklarını, krizlerini geçmişle ve gelecekle ilişkiye geçirerek çözülüşünü de işaretlediğini söyleyebiliriz. Tam da bu nedenle, siyasetin işleyişinin ve iktidarın biçimlenişinin ve aynı zamanda bunların farklılaşmasının doğasını gözler önüne serer. Ve mitos bu özelliğini; daha önce sözünü ettiğimiz, topluluğun dışındaki kurucu unsurlarının itici gücü olmakla, yukarıda dile getirilen yarattığı imkânları kendisinin deneyimlenmesiyle ortaya çıkarmasıyla, sapmalara, kırılmalara bastırmaya rağmen, ‘bastırılanın geri dönüşü’nü bizzat kendi yaşam dünyasının macerasında göstermesiyle, ‘söz’ün kendisine egemen olan ve diğerlerini bu egemenlikle baskı altında olanların iktidarından hiç kimsenin ve herkesin olan ‘söz’ün kendi iktidarına geçilebileceğinin işaretleriyle açık etmektedir.

Kaynakça

- Adorno, T., Horkheimer, M. (1992), "Odysseus or myth and enlightenment", *New German Critique*, 56 (Special Issue on Theodor W. Adorno) (Çev.: Robert Hullot-Kentor): 109-141.
- Bartes, Roland (1990), *Çağdaş Söylenler*, (İstanbul: Hürriyet vakfı Yayınları) (Çev.: TahsinYücel).
- Cassirer, Ernst (1972), *La Philosophie des Formes Symbolique: La Pensée Mythique*, (Paris: Les Editions De Minuit).
- Cassirer, Ernst (1980), *İnsan Üstüne Bir Deneme*, (İstanbul: Remzi Kitabevi) (Çev.: Necla Arat).
- Csapo, Eric (2005), *Theories of Mythology*, (Oxford: Blackwell Publishing).
- Durkheim, Emile (1992), *Elementary Forms of Religious Life*, (London: George Allen&Unwin Ltd.).
- Eflatun (1980), *Devlet*, (İstanbul: Remzi Kitabevi) (Çev.: Sebahattin Eyüboğlu, Adalet Cimcoz).
- Eliade, Mircea (1993), *Mitlerin Özellikler*, (İstanbul: Semavi Yayınları) (Çev. : Sema Rifat).

- Foucault, Michel (1994), *Kelimeler ve Şeyler*, (Ankara: İmge) (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay).
- Fraze, James (1991), *Altın Dal*, (İstanbul: Payel Yayınları) (Çev.: Mehmet H. Doğan).
- Freud, Sigmund (2002), *Dinin Kökenleri*, (İstanbul: Payel Yayınları) (Çev.: Ayşen T. Kapkın).
- Greene, Thomas (1961), "The norm of epic", *Comparative Literature*, 13 (3): 193-207.
- Hegel, G. W. Fiedrich (2004), *Tinin Görüngü Bilimi*, (İstanbul: İdea Yayınları) (Çev.: AzizYardımlı).
- Hooke, Samuel Henry (1939), "Myth, rituel and history", *Folklore*, 50 (2): 137-147.
- Hooke, Samuel Henry (1991), *Ortadoğu Mitolojisi*, (Ankara: İmge) (Çev.: Alâeddin Şenel).
- Jung, C. Gustav (2003), *Dört Arketip*, (İstanbul: Metis) (Çev.: Zehra Aksu Yılmaz).
- Kirk, G. S. (1973), *Myth*, (Berkley: Cambridge University Press).
- Leach, Edmund R. (1964), *Political System of Highland Burma*, (Boston: Beacon Press).
- Levi-Strauss, Claude (1955) "The structural study of myth", *The Journal of AmericanFolklore*, 68(270): 428-444.
- Levi-Strauss, Claude (1986), *Mit ve Anlam*, (İstanbul: Alan Yayıncılık) (Çev.: Şen Suer, Selahattin Erkanlı).
- Lincoln, Bruce (1999), *Theorizing Myth*, (Chicago: The University of Chicago Press).
- Malinowski, Bronislaw (2000), *Büyük, Bilim ve Din*, (İstanbul: Kabalıcı) (Çev.: Saadet Özkal).
- Nietzsche, Friedrich (2002), *Tragedyanın Doğuşu*, (İstanbul: Say Yayınları) (Çev.: İsmet Zeki Eyüboğlu).
- Ohen, Percy S. (1969), "Theories of myth", *Man*, 4(3):337-353.
- Ong, Walter (1995), *Sözlü ve Yazılı Kültür*, (İstanbul: Metis) (Çev.: Sema Postacıoğlu Bonan).
- Platon (1982), *Diyaloglar 1*, (İstanbul: Remzi Kitabevi) (Çev.: t. Aktürel, M. C. Anday, A. Cemgil, T. Ünlü, S. Eyüboğlu).
- Vernant, Jean-Pierre (1996), *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, (Ankara: İmge) (Çev.: Mehmet Emin Özcan).