



ISSN: 2980-3616

ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar Dergisi

KIŞ
2023 02



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2,
Kış/Winter 2023]

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

Sahibi/Journal Owner

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Adına

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Rektör)

Baş Editör/Editor-in-Chief

Prof. Dr. Münire Kevser BAŞ (Dekan)

Editörler/Editors

Prof. Dr. Selim Ferruh ADALI

Dr. Öğr. Üyesi Bilal GÜZEL

Alan Editörleri/Subject Editors

Antropoloji/Anthropology: Dr. Öğr. Üyesi Ayşe GÜÇ

Felsefe/Philosophy: Prof. Dr. Mehmet Nesim DORU
Yardımcı/Assistant: Arş. Gör. Abdüssamet ŞİMŞEK

Psikoloji/Psychology: Doç. Dr. Meltem Anafarta ŞENDAĞ
Yardımcı/Assistant: Arş. Gör. Tolga BÜKRÜK

Sosyoloji/Sociology: Dr. Öğr. Üyesi Zehra YAŞIN
Yardımcı/Assistant: Arş. Gör. Doğucan BAYRAM

Tarih/History: Prof. Dr. Selim Ferruh ADALI
Yardımcı/Assistant: Arş. Gör. Onuralp ŞAHAN

Filoloji/Philology: Dr. Öğr. Üyesi Bilal GÜZEL
Yardımcı/Assistant: Arş. Gör. Zeynep SAFİ

Dil Editörleri/Language Editors

İngilizce/English: Öğr. Gör. İsa İlyas KARABAŞOĞLU
Arş. Gör. Göksel BAŞ

Türkçe/Turkish: Arş. Gör. Arif TAPAN

Arapça/Arabic: Öğr. Gör. Mahmut BİLİCİ

ASBÜ Yayınları

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Hükümet Meydanı No: 2 06050 Ulus/Altındağ/Ankara

Telefon: +903125964444-45

Fax:+903123118600

PTT kep: ASbü@hs01.kep.tr



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2,
Kış/Winter 2023]

ii

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. M. Hakan TÜRKCAPAR

Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK

Prof. Dr. Sutay YAVUZ

Prof. Dr. Turan KARATAŞ

Doç. Dr. Murat BOYSAN

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ali Osman KURT- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Israr Akhmad KHAN- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Kayhan ORBAY- ODTÜ

Prof. Dr. Meryem BULUT- Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Ramazan ARAS- İbn Haldun Üniversitesi

Prof. Dr. Sheldon POLLOCK- Columbia Üniversitesi

Prof. Dr. Suavi AYDIN- Hacettepe Üniversitesi

Doç. Dr. Ali Metin BÜYÜKKARAKAYA- Hacettepe Üniversitesi

Doç. Dr. Bekir GEÇİT- Harran Üniversitesi

Doç. Dr. Gülendaml AKGÜL- Çankırı Karatekin Üniversitesi

Doç. Dr. Julian BENNETT- İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi

Doç. Dr. Murat BAYAR- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Doç. Dr. Süleyman ŞANLI- Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Alwi ALATAS- International Islamic University Malaysia



ASA

iii

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2,
Kış/Winter 2023]

TAKDİM

Sayın ASA Dergisi Okuyucuları,

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi yayını olan ASA Dergisi, isminden ve yazarlarından aldığı destek ile Aralık 2023 sayısını çıkarmış bulunmaktadır. ASA Dergisi, insani ve sosyal bilimleri odağına alarak gerçekleştirdiğı yayın hayatının ikinci sayısında Edebiyat, Dil Bilimi, Felsefe ve Tarih alanlarından yazılar kabul etmiştir. Bu sayıda dört Türkçe ve bir İngilizce araştırma makalesi ile iki kitap tanıtımı yer almaktadır. İlk makalede Turan KARATAŞ, Âşık Veysel'in şiirlerinde aşkın söylenişini incelemiştir. İkinci makalede Brian MCPHEE, Ovidius'un *Metamorphoses* eserinin Daedalion bölümünde (11.289-345) yer alan yeni bir "tersine-şecere karakterizasyonu" örneğini tanımlamıştır. Üçüncü makale felsefe konuludur, Mediha Reyhan YILMAZ, öz-bilginin şeffaflığının, dışsalcı perspektifin benimsenmesi ve bu doğrultuda çalışmalar yapılması ile mümkün olacağını içselci ve dışsalcı perspektifin yöntemlerini irdeleyerek ileri sürmüştür. Dördüncü makalede Metin ORAL, çivi yazısı geleneğinde sözcük listelerinin oluşum ve gelişim sürecini kâtip çevrelerinde bu metinleri ortaya çıkaran motivasyonlar ve bu listelerin eğitim dışındaki işlevleri bağlamında incelemiştir. Beşinci makalede Erkut KAYA, İlluyanka mitinin sembollerini ve karakterlerini metin çevirisi ve yerel költ bağlantılarını sunarak ele almış ve arketip kavramı ile İlluyanka mitinin içeriğini ve karakterlerini Jung'un arketip teorileriyle bağlantılı olarak incelemiştir. Altıncı yazıda Abdussamet ŞİMŞEK, Q. Meillassoux tarafından yazılan ve K. Kahveci tarafından Türkçeye çevrilen *Sonluluğun Sonrası: Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme* isimli kitabın tanıtımını yapmıştır. Son yazıda Sena BAYKAL, N. Gökmen tarafından yazılan ve Türk zabıtasında yeni harflerle kaleme alınan ilk eser olan *Mücrimler*'in tanıtımını yapmıştır.

Yayının gerçekleşmesinde emeğı geçen editör kuruluna, yayın kuruluna, yazılarını ASA'nın ikinci sayısına gönderen yazarlara ve bu yazıları dikkatle değerlendiren hakem kuruluna çok teşekkür ederim.

Prof. Dr. Münire Kevser BAŞ

Baş Editör/Dekan



ASA

iv

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2,
Kış/Winter 2023]

FOREWORD

Dear Readers of ASA Journal,

ASA Journal, a publication of the Faculty of Social Sciences and Humanities at Social Sciences University of Ankara, is now providing its December 2023 issue, inspired from its mission and with the support of its contributing writers. Focusing particularly on social sciences and humanities, ASA Journal's second issue has accepted articles on literature, linguistics, philosophy, and history. This issue presents four research articles in Turkish and one in English as well as two book reviews. In the first article, Turan KARATAŞ examines the narration of love in the poems of AÇık Veysel. Brian MCPHEE, describes a new instance of "reverse geneology characterization" in the Daedalion section (11.289-345) of Ovidius' *Metamorphoses* in the second article. The third article is philosophy related. Methods of internal and external perspectives are examined by Media Reyyan YILMAZ who asserts that the realization of transparency of self-knowledge is possible through acknowledgment of an external perspective and research in this direction. The fourth article by Metin ORAL analyzes the process of creation and development of lexical lists in the cuneiform in the context of scribal motivations regarding the formation of the scripts and its function beside education. In the fifth article, Erkut KAYA tackles the symbols and characters of the Illuyanka Myth, presenting the local cult connections and examines the content and characters of the Illuyanka Myth in relation to Jung's theory of archetypes. For the sixth paper, Abdussamet ŞİMŞEK reviews the book titled *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* written by Q. Meillassoux and translated to Turkish by K. Kahveci. In the last paper, Sena BAYKAL reviews *Mücrimler* by N. Gökmen, the first book written in the new Turkish alphabet within the Turkish municipal police.

I extend my gratitude to the editorial board, publication board, the authors who sent their papers for the second issue of ASA, and the board of referees who all contributed to this publication.

Prof. Dr. Münire Kevser BAŞ

Editor-in-Chief/Dean



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2,
Kış/Winter 2023]

v

BU SAYININ HAKEMLERİ/REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Yılmaz YEŐİL- Gazi Üniversitesi

Prof. Dr. Yunus CENGİZ- Mardin Artuklu Üniversitesi

Doç. Dr. Asuman COŐKUN ABUAGLA- Akdeniz Üniversitesi

Doç. Dr. Dinçer APAYDIN- Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Gökhan KAĞNICI- İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Doç. Dr. Nazan TURAN-Gazi Üniversitesi

Dr. Öğrt. Üyesi Arife Ece EVİRGEN- Gazi Üniversitesi

Dr. Öğrt. Üyesi Aslı AYTAÇ- Başkent Üniversitesi

Dr. Öğrt. Üyesi Bahtiyar UYGUN- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Dr. Öğrt. Üyesi Fikret YILMAZ- Bozok Üniversitesi

Dr. Öğrt. Üyesi Gizem Cesur SOYSAL- İstanbul Medipol Üniversitesi

Dr. Öğrt. Üyesi Nebahat İlgi GERÇEK- İhsan doğramacı Bilkent Üniversitesi

Dr. Öğrt. Üyesi Umut DAĞ- Muş Alparslan Üniversitesi

Dr. Öğrt. Gör. Sibel KUŐCA GÜNGÖR- Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Dr. Aydın MUTLU- Araştırmacı

Dr. Vladimir SHELESTİN- Russian Academy



ASA

vi

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2,
Kış/Winter 2023]

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Dergi Künyesi/Journal Information	i-ii
Takdim/Foreword	iii-iv
Bu Sayının Hakemleri /Referees of this Issue	v
İçindekiler /Contents	vi-vii
Veysel'in Şiirinde Aşkın Çiçeklenişi <i>The Blooming of Love in Veysel's Poetry</i> Turan KARATAŞ	161-170
The Odysseus Gene: A Case of Reverse-Genealogical Characterization in Ovid's Metamorphoses (11.312-315,344-345) <i>Odysseus'un Soyı: Ovidius'un Metamorphoses'inde (11.312-315,344345)</i> <i>Tersine-Şecere Karakterizasyonu</i> Brian MCPHEE	171-187
Öz-Bilginin Şeffaflığı: İçselci ve Dışsalcı Yaklaşımlar Ne Vaat Eder? <i>Transparency and Self-Knowledge: What Do Internalist and External Approaches Promise?</i> Mediha Reyyan YILMAZ	188-205
Eski Mezopotamya'da Filolojinin İlk Adımları: Çiviyazılı Sözcük Listeleri <i>The First Step of Philology in Ancient Mesopotamia: Cuneiform Lexical Lists</i> Metin ORAL	206-226
İlluyanka Mitinde Arketip Unsurlar: Gölge ve Kahraman <i>Archetypal Elements in the Illuyanka Myth: Shadow and Hero</i> Erkut KAYA	227-246



ASA

vii

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2,
Kış/Winter 2023]

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

- Meillassoux, Q. (2020). *Sonluluğun Sonrası: Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme*. (çev. K. Kahveci). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 175s. ISBN: 978-625-7070-57-7
After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency (tr. K. Kahveci). 175s. ISBN: 978-625-7070-57-7 247-255
Abdüssamed ŞİMŞEK
- Türk Zabıtasında Yeni Harflerle Yayınlanan İlk Kitap: Mücrimler
The First Book Published in New Letters with the Turkish Police: Criminals 256-262
Sena BAYKAL



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2,
Kış/Winter 2023]

Veysel'in Şiirinde Aşkın ieklenişi

The Blooming of Love in Veysel's Poetry

TURAN KARATAŞ

Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
turan.karatas@asbu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0003-2072-1860>

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 20.11.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 20.12.2023

Yayım Tarihi/Published: 30.12.2023

Atıf/Citation

Karataş, T.(2023).Veysel'in Şiirinde Aşkın ieklenişi .*ASA Dergisi*, 1(2),161-170.

Karataş, T.(2023).The Blooming of Love in Veysel's Poetry . *Journal of ASA*, 1(2),161-170.



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.

Öz

Yaşadığı asrın hatırı sayılır âşıklarından olan Veysel Şatıroğlu, gerek sözünün gücüyle ve içtenliğiyle gerekse şiirlerine giydirdiği kendine has ezgiyle bu güne kadar etkisini ve sevgisini çoğaltarak sürdürmüş bir isimdir. Türkçenin mana katmanlarını yoklayan, ahenginin tadına varan her Türk Veysel'i sever ve dinler. Yanlış ve yaygın bilinenin aksine, Veysel bir mezhebin yahut inanışın sınırları içinde yaşamamıştır. Şiirleri bu dikkatle okunursa açıkça görülür ki o kimliğini Türk ve Müslüman olarak ilan eder. Anadolu değerlerine yürekten bağlıdır. Tabirin tam manasıyla “yerli ve millî”dir. Vatanperverdir. Veysel'in şiirinde somut ve soyut olmak üzere birçok tema, konu dile getirilmektedir. En başta aşk olmak üzere ayrılık acısı ve sıla hasreti, dünya mihneti, tabiat, yurt sevgisi, inanç, çalışmak gibi çeşitli hususlarda duyduklarını, düşündüklerini şiiri aracılığıyla bize ulaştırır Veysel. Yaşadıklarından çıkardığı tecrübeyi de öğütlemeyi unutmaz. Bu makalemizde Âşık Veysel'in şiirlerinde aşkın söylenişini inceledik. Âşığın bu zengin bahiste duyularını ne şekilde dile getirdiğini şiirlerinden çeşitli örneklerle anlamaya ve göstermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Âşık Veysel, şiir, aşk, sevgili

Abstract

Veysel Şatıroğlu, one of the notable âşiks of his century, is a name that has continued to multiply his influence and love to this day with both the power and sincerity of his words and the unique melody he put on his poems. Every Turkish person who explores the layers of meaning of Turkish and tastes its harmony loves and listens to Veysel. Contrary to popular and false belief, Veysel did not live within the confines of a religious sect or a narrow belief. If his poems are read with attention, it is clear that he declares his identity as Turkish and Muslim. He is deeply committed to Anatolian values. He is local and national in the true sense of the term. He is patriotic. Veysel's poetry expresses many concrete and abstract themes and subjects. Veysel conveys to us through his poetry what he feels and thinks about various issues such as love, the pain of separation and homesickness, world misery, nature, love of country, faith, and working. He also does not forget to preach from what he learnt out of his experiences. In this article, we have analyzed the expression of love in the poems of Âşık Veysel. We have tried to understand and show how the Âşık expresses his feelings through this rich subject with various examples from his poems.

Keywords: Âşık Veysel, poetry, love, lover

Veysel'in Şiirinde Aşkın Çiçeklenişi

Sözün Evveli

Yirminci asrın önde gelen halk ozanlarından biri olan Veysel Şatıroğlu (1894-21 Mart 1973), yetmiş dokuz senelik ömrünün neredeyse altmış yılında sazla sözle iç içe yaşamıştır. Maişetinin bir kısmını buradan kazanmış, sazı ve sözü sayesinde bahta kavuşmuş ve itibar görmüştür. Hayat yolculuğuna Sivas'ın Şarkışla ilçesine bağlı Sivrialan köyünde, halk âşıklarının kaynaştığı bir coğrafyada başlayan (Şatıroğlu,1970, s.3-4) Veysel, eli saz tutup türkü söylemeye başlayınca, epeyce bir süre usta malı satmıştır, yani kendisinden önceki âşıkların sözlerini, deyişlerini çığırmıştır. Çiçek hastalığı sonucu çocuk yaşta görme yetisini kaybederek (Bakiler,1989, s.3) ailevi türlü acılar yaşamıştır. Kendisine ait olan ilk şiiri söyleyip yazdığında (1933) kırk yaşına basmaktadır. Yaşadığı bu geçişi, söz ehli oluşunu, kendisine Tanrı tarafından bahşedilen ilahi bir armağan saymaktadır.

Veysel, çalıp söylemeye babasının kendisine on yaşındayken aldığı bir “kırık saz”la başlamıştır (Bakiler,1989, s.6). Halk âşığı olgunluğuna gelinceye kadar, birçok meclislerde bulunmuş, ustaların sözlerini dinlemiş ve nicesini belleğine kaydetmiştir. Gözlerinin ışığı olmayan, okuması yazması bulunmayan, mektep medrese görmeyen birinin bu kadar kıymetli sözler söylemesi, şifaî kültürün ve irfanî geleneğin bir bereketi hatta imtiyazıdır. Çok söylendiği gibi, Veysel kalp gözü açık bir âşıktır. İnsanın iç dünyasını ve “ruh-ı kâinatı” hisleriyle sezgisiyle tanımış ve anlamıştır.

Halk şairlerinin şiirlerinde belli başlı temalar, konular dikkati çeker. Her âşığın bir “derd”i, bir “ah”ı vardır. Ozanın yaşadığı çağa, bölgeye, eğitim durumuna ve sahip olduğu dünya görüşüne göre bunların farklılıklar gösterdiği olur. Fakat birçok âşıktaki değişmeyen temalar vardır; aşk gibi, gurbet/ayrılık ve tabiat gibi. Talihten/felekten ve zamaneden şikâyete de âşıkların sözlerinde sıkça rastlanır. Sevip saydıkları ululara, hayatlarına karışan iyi da kötü kişilere dair söylenmiş şiirler de az değildir. Bir de hayatın zorlukları, çileli yaşantısıdır halk şairini dertli dertli söyleten. Taşlamalar, hicivler de âşığın dilini keskinleştirir. Toplum nezdinde, ortak yaşamalar içinde huzuru bozan, gidişatı aksatan olaylar, insanlar ve durumlar yergiye konu olur.

Aşkın Mahiyetine Dair

Âşık Veysel'in şiirlerinde farklı temalar, konular ve meseleler söze dökülmüştür. Başlı çeken tema kuşkusuz aşktır. Bilindiği ve çok söylendiği gibi, şiirin beslendiği en mühim kaynaktır aşk. Şiir cevherini aşktan almıştır dense yeridir. Aşksız sözün tesiri az olduğu gibi, aşkı terennüm etmeyen şairin de bir tarafı eksiktir. Kâinatın yaratılış sebebi olan bu kavram, sözlerin en kıymetlisi olan şiirin de en temel varoluş nedenidir.

Aşkın özellikleri sınırsız, tarifi ve tasnifi güçtür. Lâkin mecazî ve hakikî olmak üzere iki nevi aşktan bahsedilir. Başka bir deyişle aşk, mahiyeti itibariyle “mecazî/maddî/ beşerî” ve “tasavvufî/ilahî/hakikî” diye iki şekilde mütalâ edilir. Dünyevî/beşerî olana tutulmak, bağlanmak, sevdalanmak *mecazî aşk*; yüce bir varlığa bağlılık ve sevdalılık hali, insanın O'na yani asıl kaynağına ulaşma arzusu da *hakikî aşk* olarak tanımlanabilir. Bunlar bazen iç içelik de arz edebilir. Aslında, hakikî aşka mecazdan gidilir. Çünkü “mecaz, hakikatin köprüsüdür.” Buna “güzel”den “güzellik”e gidiş de denebilir. Yaygın ve âmiyane bir tabirle, Leylâ'dan Mevlâ'ya ulaşmak gibi. Ne var, *mutlak* güzellik olan Mevlâ'ya varmak için, bazen Leylâ gerekemeyebilir. Meczazî ile hakikî aşk arasında geniş bir duraklama alanı vardır ki, bu safhaya *platonik* ya da *felsefî* aşk diyenler vardır.

Dağlar Çiçek Açar Veysel Aşk Açar

Âşığın “Dağlar çiçek açar, Veysel dert açar” dizesini bir kelime değiştirerek ara başlık yaptık. Niyetimiz, âşığın şiirinde aşkın çiçeklenişini ve farklı yüzlerini ima etmek. “Aşk meyinden içen âşık ayılmaz” diyen Veysel'in şiirlerinde söze dökülen aşk, daha çok beşerîdir. Yani dünyevî bir sevgilinin vasıfları, özlemi, cevr ü cefası ve ona duyulan beşerî arzu dile getirilir. Fakat yer yer ilahî olana evrildiği de görülür. Bazen açıkça Allah'a sevgisini dile getirir; bazen de simgelerle, ima ve işaretlerle Tanrı aşkına göndermelerde bulunur.

Veysel, “Saklarım gözümde güzelliğini/Her neye bakarsam sen varsın orda” dizleriyle başlayan şiirinde “hakiki aşkı” terennüm eder. Fakat riyadan korktuğu için olmalı, Allah'a olan muhabbetini kalbinde gizlediğini söyler. Aşkın temeli âlemin sahibi Cenab-ı Hak'tır. Dilinde kelimeler O, dosttan gelen selam O'dur ve her yerde O vardır: Hu çekip inleyen kamışlarda, coşan denizlerin kükremiş dalgalarında, yıldızların kıvılcımlarında Rabbülâlemin'in kudreti âşikârdır. Veysel'i söyleten de O'dur.

Veysel'in en meşhur deyişlerinden biri olan “Güzelliğin on par'etmez” şiirindeki bazı ifadeler, Yüce Yaradan'a hayranlığın bir ifadesi olarak okunabilir:

“Güzelliğin on par'etmez
Bu bendeki aşk olmasa
Eğlenecek yer bulaman
Gönlümdeki köşk olmasa

Tabirin sığmaz kaleme
Derdin dermandır yareme
İsmin yayılmaz âleme
Âşıklarda meşk olmasa

Kim okurdu kim yazardı
Bu düğümü kim çözerdi
Koyun kurt ile gezerdi
Fikir başka başk'olmasa

Güzel yüzün görülmezdi
Bu aşk bende dirilmezdi
Güle kıymet verilmezdi
Âşık ve maşuk olmasa

Senden aldım bu feryadı
Bu imiş dünyanın tadı
Anılmazdı Veysel adı

O sana âşık olmasa.” (Kaya, 2004, s. 114)

Bilhassa şiirin ikinci ve son dördlüğünde mistik bir hava, söylem bellidir. Tabiri kaleme gelmeyen, “derd”i bile yaralara derman olan yüce sevgili Tanrı'dan başkası değildir kuşkusuz. Âşıkların meşki, o eşsiz varlığın bilinmesi içindir. Beri yanda, âşığın feryadının kaynağı O'dur; hayatının manası, adının/nâmının âleme yayılması O'na âşıklığı sebebiyledir. “Anılmazdı Veysel adı/O sana âşık olmasa” dizeleri bu manada söylenmiştir. Bir bakıma âşığa şöhret kazandıran, adını ölümsüz kılan O'nun sevgisidir; böylesine içten ve derin bir bağlılıktır. Bu mertebeye kavuşmak ise kolay değildir. Âşık nice cevri ü cefaya katlanır, nice yolları kateder ve engelleri aşar O'na yakın olmak ve O'nun muhabbetini kazanmak için.

Anlaşılabacağı üzere, bu şiirin felsefî bir derinliği de mevcuttur. Terazide tartıya gelmeyen değerlerden biri olan aşkın, iki tarafın varlığıyla ve bakışıyla/görüşüyle kıymet kazanıyor. Âşık ve maşuk; estetikteki genel tabirle obje ve süje arasındaki ilişki şekli, güzelliği ortaya çıkarıyor. Âşığın, alımlama ve anlama biçimidir onun kıymetini artıran. Veysel âşık olduğu için sevgilinin değeri, onun gözünde paha biçilemez bir seviyeye yükselmiştir. Aştan nasipsiz olanlar, bu kıymeti fark edemezler. Onlarca, alelâde biridir sevgili konumundaki kişi/şey/obje.

Aşkın Beşerî Salınımı

Veysel, baştan ayağa aşkla doludur. “Sevgi bende sevda bende yâr bende” demesi bundandır. Bu ateş öylesine cana işlemiştir ki, âşık adeta yaşadığının farkında değildir. Mecnun misal deli divane olmuştur. Bir güzelin derdi, iç evini tutuşturmuş, büyük alevler içinde yanmaktadır adeta. Tatlı dilleriyle eğleyen sevgili, zincirsiz kösteksiz bağlamıştır âşığı. Yurduna, yuvasına gitmesine dahi izin vermez.

“Mecnun gibi dolanıyom çöllerde
Hayal beni yeldiriyor yel gibi
Ah çeker ağlarım gurbet ellerde
Durmaz akar gözüm yaşı sel gibi

Bir güzelin mecnunuyum ezelden
Veremem terkini gelmiyor elden
Yandım ateşine can u gönülden
Görmesem günlerim uzar yıl gibi

Hesapsız haftalar yıllar geçiyor
Evvel benim idi şimdi kaçıyor
Varıp düşmanlara derdin açıyor
Beni görüp saklanıyor el gibi” (Kaya, 2004, s. 151)

Sevgiliye bağlanan âşık artık onun kulu ve kölesi gibidir; ister azat eder, isterse öldürür. İktidar onun elindedir, hüküm de. Âşığın aklında fikrinde olan sevdiceğidir. Gecesi gündüzü onun hayaliyle doludur. Âşık, sevdiği uğruna her şeyi göze almaktan sakınmaz. Aşk, meşakkatli bir yoldur. Coşkulu ve heyecan dolu bir maceradır. Âşığı daha çok kederlere salıp ağlatsa da onu mesut ettiği demler de vardır.

Her insan gibi Veysel de hayat yolunun daha seherinde, yüreğinde gençlik telaşı, başında kavak yelleri eserken bir dönemeçte adına “sevda” dedikleri bir sahile ulaşmıştır. Orada gördüğü, melek mi huri mi olduğunu anlayamadığı bir güzelin bendesi olmuştur. Bu bir rüya mı, hayal mi yoksa gerçek midir, ayırımsayamamıştır. Âşığın iradesini elinden, aklını başından alan bu güzel, artık onu peşinde sürükleyip duracaktır. Veysel de çârnaçâr, ama bir taraftan da bu ateşle şevk içinde dolanıp duracaktır.

“Bir seher vaktinde gençlik çağında

Hayali kalbime geldi gizlendi

Boynum eğri seme-serhoş gezerken

Aklımı başımdan aldı gizlendi

Bu sevda başımdan ırılmaz dedi

Aşkın deryaları durulmaz dedi

Her güzele meyil verilmez dedi

Bir baktı yüzüme güldü gizlendi” (Kaya, 2004, s. 156)

Gözsüz Temaşa Edilen Güzellik

Veysel, sevgiliyi vafederken büyük bir hünere sahiptir. Yârin güzelliğini sanki görüyormuş gibi anlatışı, okuyanı, dinleyeni hayran bırakır. Bazı ifadeleri geleneğin hazır mirasının terennümüdür, fakat tamamen kendine mahsus buluşları vardır. Sanki görmüş, seyretmiş gibi sevileni. Söz gelimi “Mah cemalin ziya verir güneşe” dizesi, klasik şiirden aşınamızdır. Fakat şu sözler de Veysel dilinden dökülmüştür:

“Yârin beyaz gerdanında

Türlü türlü hâller gördüm

Sıralanmış her yanında

Yıldız gibi benler gördüm

...

Dudu diller inci dişler

Ahu gözler o bakışlar

Kesme kakül sırma saçlar

Zülûfünde teller gördüm

Elmas küpe kulağında

Güller açmış yanağında
Seher vakti dost bağında
Taze açmış güller gördüm.” (Kaya, 2004, s. 218)

Nasıl görmüştür bunları Veysel? Bu güzelliği nasıl temaşa eylemiştir? Akı kararı seçemeyen, gün ışığını fark edemeyen dünya gözünden mahrumken Veysel'e yârin beyaz gerdanını, yıldız gibi benlerini, duduk dillerini, inci dişlerini, ahu gözlerini, mest eden bakışlarını, sırma saçlarını ayan beyan gösteren, seyrettiren aşktan başkası değildir. Aşkın perde ve engel tanımaz gücüdür. Aşk, bütün mesafeleri aşar. Güzeli / güzelliği fark ettiren onun şulesidir.

Bütün âşıklar gibi Veysel de sevgilinin kapısında kul, yolunda kurban olmaya razıdır. Onun ardında dolanır durur. Gâh turnam diye seslenir sevdiceğine gâh keklîğim diye. Yârin her edasında bir baştan çıkarıcılık, her görünüşünde bir fevkaladelik vardır. Onun tavırları, tabiatın en güzel varlıklarına benzetilir. Servi yahut fidan boyludur; uzun, ince. Kaşları kılıç veya yay gibidir. Gezişi keklîk edalıdır. Sedası bülbüle benzer. Güzel sesinde kuşların her birinden bir numune vardır. Velhasıl, sevgilinin her hâlinde, her tavrında bir üstünlük, güzellik görünür âşığa. Yel estikçe dört bir yana dalgalanan zülfünden tabiatın en güzel kokuları gelir. Yüzüne bakmaya kıyamaz âşık; “gözler yıldız, al yanaklar ay” gibidir.

Sonuç

Sözü toparlayacak olursak; Veysel maharetli ve samimi bir âşıktır. Sevmesini ve gönül vermesini bilmiştir. Aşkın her türlü mihnetine katlanmışsa da nimetinden de mahrum kalmamıştır. O, hem Hakk'ın didarına hem de bir “Leyla”nın cemaline meftundur. Her bir şiirinde farklı çiçeklenir aşk. Aşkında yer yer beşerî boyutları aşan bir yücelik görülür. Ne var, daha ziyade suna boylu, keklîk sekişli, bülbül ötüşlü, turna salınımlı dünya güzellerine gönül düşürmüştür. Görme özüne rağmen, cins-i lâtiflerin nice görkünü, görkemini ve güzelliğini dünya gözüyle seyretmiş gibi söze dökmüştür. Veysel bir halk âşığıdır. Hakk'a bağlanmayı, Allah sevgisine gönlünde yer vermeyi de âşıklığın bir gereğı saymıştır.

KAYNAKÇA

Alptekin, A. B. (2009), *Âşık Veysel*. Atatürk Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Kaya, D. (2004), *Âşık Veysel*. Sivas Valiliği Yayınları.

Şatıroğlu, Â. V. (1970). *Dostlar beni hatırlasın*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Bakiler, Y. B. (1989). *Âşık Veysel*. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Etik Kurul İzni *Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale Türk Dili ve Edebiyatı alanına aittir.*

Çatışma Beyanı *Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.*

Destek ve Teşekkür *Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.*



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2,
Kış/Winter 2023]

The Odysseus Gene: A Case of Reverse-Genealogical Characterization in Ovid's *Metamorphoses* (11.312–315, 344–345)

*Odysseus'un Soyunu: Ovidius'un Metamorphoses'inde (11.312–315, 344–
345) Tersine-Şecere Karakterizasyonu*

BRIAN MCPHEE

Dr., Durham University
brian.mcphee@durham.ac.uk



<https://orcid.org/0000-0002-3726-4486>

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 05.10.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 05.11.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2023

Atıf/Citation

McPhee, B. (2023). Odysseus'un Soyunu: Ovidius'un Metamorphoses'inde (11.312–315, 344–345) Tersine-Şecere Karakterizasyonu. *ASA Dergisi*, 1(2), 171-187.

McPhee, B. (2023). The Odysseus Gene: A Case of Reverse-Genealogical Characterization in Ovid's Metamorphoses (11.312–315, 344–345). *Journal of ASA*, 1(2), 171-187.



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.

Abstract

This paper identifies a new instance of “reverse-genealogical characterization” — a literary technique whereby a well-known character’s distinctive traits are projected back onto their ancestor — in the Daedalion episode of Ovid’s *Metamorphoses* (11.289–345). It has widely been recognized that the episode’s sketch of the figure of Autolycus (312–315) alludes to some of the defining characteristics of that trickster’s grandson Ulysses, but I contend that Ovid’s depiction of Autolycus’ own grandfather Daedalion extends this process of genealogical foreshadowing back two generations further. In particular, I argue that the reciprocal pain and injury that typify Daedalion’s post-metamorphosis existence (*aliisque dolens fit causa dolendi*, 345) alludes to the Homeric etymology of “Odysseus” from Ὀδυσσεύς, as expounded by Autolycus himself in the *Odyssey* (19.407). The reverse-genealogical characterization of Autolycus and Daedalion jointly delineate Ulysses’ essential character and particularly highlight traits that undermine his sophistic self-presentation in the Judgment of Arms in *Metamorphoses* 13.

Key Words: Epic genealogy, Odysseus/Ulysses, Autolycus, Daedalion, the name of Odysseus, etymological allusion

Öz

Bu makalede, Ovidius’un *Metamorphoses* eserinin Daedalion anlatısında (11.289-345) ünlü bir karakterin ayırt edici özelliklerinin atalarına yönelik yansıtılmasına yönelik edebi bir araç olan “tersine-şecere karakterizasyonu” için bir örnek ortaya çıkarılmaktadır. Söz konusu anlatıda Autolycus karakteri için yapılan tasvirde (312-315), bu düzenbazın torunu Ulysses’in bazı karakter özelliklerine gönderme yapıldığı, yaygın olarak kabul edilmektedir. Ancak bu çalışmada, Autolycus’un büyükbabasına dair Ovidius’un yaptığı betimlemenin, bu soyağacı önemesini iki kuşak önceye taşıdığı önerilecektir. Özellikle de Daedalion’un dönüşüm-sonrası durumunu niteleyen döngüsel ıstırap ve yaralanmanın (*aliisque dolens fit causa dolendi*, 345), *Odysseia*’da bizzat Autolycus tarafından ifade edilen Odysseus’un Ὀδυσσεύς kelimesine dayanan Homeric etimolojisine göndermek yapıldığı savunulacaktır. Autolycus ve Daedalion’un tersine-şecere karakterizasyonu Ulysses’in esas karakterini bir arada betimlemekle birlikte, bilhassa *Metamorphoses* 13’de yer alan Silahların Hükümü’nde kendisinin sofistçe benlik tasvirini zayıflatan özellikleri vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Destansı soyağacı, Odysseus/Ulysses, Autolycus, Daedalion, Odysseus’un ismi, etimolojik gönderme

Introduction

In the normal course of life, children take after their parents, but in the curious world of “prequel” literature, the reverse is equally possible. In a genetic twist on Barchiesi’s “future reflexive” (Barchiesi, 1993, esp. p. 333–335),¹ it may turn out that a parent or ancestor in the prequel has “prefigured” the traits or deeds associated with a character familiar from an earlier work; readers are meant to notice the family resemblance and think to themselves, “So that’s where they got it from!” Greco-Roman mythological epic, because it deals with a select number of heroic generations, is ideally suited to exploit this technique, especially in those poems that deal with the parents or grandparents of the generation of heroes immortalized in Homer’s *Iliad* and *Odyssey*. A few examples from later Greek and Roman epic will clarify the nature of such “reverse-genealogical characterization” (Hunter, 1993, p. 99):

- Apollonius’ Oileus is praised as particularly “well-skilled at rushing upon the enemy from behind when they broke ranks” (ἐπαΐξαι μετόπισθεν | εὔ δεδαῶς δήοισιν, ὅτε κλίνωσι φάλαγγας, *Argon.* 1.75–76, trans. Race, 2008). As commentators regularly observe, Apollonius has retrojected the singular virtue of Oileus’ son, the Locrian Ajax, back onto his father; for as the *Iliad* declares of the “swift son of Oileus,” “there was no other like him to pursue on foot among the rout of men” (Οἰλῆος ταχὺς υἱός· | οὐ γάρ οἱ τις ὁμοῖος ἐπισπῆσθαι ποσὶν ἦεν | ἀνδρῶν τρεσσάντων, *Il.* 15.520–522, trans. Murray, 1999).²
- In his Latin *Argonautica*, Valerius Flaccus contrives a situation during the Colchian Civil War that maps precisely onto an Iliadic scenario: in both epics, a warrior distinguished by an enormous sevenfold ox-hide shield protects the body of a fallen comrade from the enemy, and in so doing is compared to a lion defending his cubs. The warriors in question in their respective epics are, as it happens, father and son: Telamon (VF 6.345–349) and the greater Ajax (*Il.* 17.128–139).³

¹ This term denotes a type of temporal paradox resulting from the reader’s recognition of an allusion that disrupts the “alignment” between *fabula* or story-time and the historical flow of literary influence (as in, e.g., Theocritus’ allusions to *Odyssey* 9 in *Idyll* 11; the Hellenistic poem postdates Homer’s famed Cyclops episode, but is set at a much earlier point in the monster’s mythological *vita*).

² The parallel is noted already in Wellauer, 1828, ad *Argon.* 1.76, and Campbell, 1981, has even based a textual emendation on its strength. The genealogical connection, evidently first noted by Ardizzoni, 1967, ad loc., is regularly acknowledged by more recent commentators; see, e.g., the discussion of Schollmeyer, 2017, p. 42–44. For further Apollonian examples of “reverse-genealogical characterization,” see Hunter, 1993, p. 99; Harder, 2019, *passim*; McPhee, 2020, p. 154 n. 111.

³ See, e.g., Barnes, 1981, p. 368. The simile at VF 6.358–362 likewise reworks that of *Il.* 17.389–395 (see the notes in Wijsman, 2000, p. 147, 149). In light of these carefully crafted parallels, the doubt raised by Spaltenstein, 2005, ad VF 6.345 (“Val. s’en inspire [i.e., by the Iliadic passage], mais il n’est pas certain qu’il se soit avisé

- Among all the Argonauts, the author of the *Orphic Argonautica* has Peleus win the footrace at the funeral games of Cyzicus, a victory he justifies with the phrase “thanks to his footspeed” (ποδωκείης ἔνεκα σφῆς, 581)—a trait the hero has evidently “inherited” from his famously fast son, the swift-footed Achilles (πόδας ὠκῦς Ἀχιλλεύς; e.g., *Il.* 1.58, 84, 148, etc.).⁴
- Of the many specimens that could be cited from Nonnus' *Dionysiaca*, it will suffice to mention just two striking examples that make the workings of this allusive operation virtually explicit. First, Nonnus represents the Thracian King Oeagrus as a prize-winning musician (19.69–117) precisely on the grounds that he is, by the Muse Calliope, the father of Orpheus (ὡς γενέτης Ὀρφῆος, ὀμέστιος ἠθάδι Μούσῃ, 101; cf. 113), the premier singer of the Greek mythological tradition (Wüst, 1937, col. 2084; Gonnelli, 2003, ad Nonn. *Dion.* 19.69–72, 100–110).⁵ Second, Aeacus' fighting in the Hydaspes River is said to “foretell” (προθεσπίζων, 22.387) his grandson Achilles' combat in the Scamander (22.384–389), so memorably depicted in *Iliad* 21. In extradiegetic reality, of course, this passage exhibits a peculiar type of *vaticinium ex eventu*: the poet has in fact modeled his representation of the grandfather on the Homeric account of the grandson (Goldhill, 2020, p. 126–128).

This paper proposes a new example of this phenomenon in Ovid's *Metamorphoses*. It is *a priori* unsurprising, given the immense chronological scope of Ovid's epic, that he would make use of this technique as well. Indeed, the foregrounding of genealogical connections is one of the fundamental methods by which the poet binds together his unwieldy *carmen perpetuum* (Cole, 2004). Thus, to take a straightforward example: the river god Achelous' gift for storytelling (see esp. 8.611–612) seems to stem from the poetic skill of his famous daughters, the Sirens.⁶

qu'Ajax est le fils de Télamon”) seems unduly skeptical. *N.b.* that the fallen warrior in the *Iliad* is, crucially, Patroclus; Valerius thus injects a measure of pathos into his account by including Menoetius, Patroclus' father, in his adaptation of an Iliadic scene that had revolved around his own son's doom (VF 6.343; Fucecchi, 2006, p. 21 n. 37).

⁴ *N.b.* that other Argonauts are better known for their speed (see, e.g., Köhnken, 2005, p. 71–73, on Euphemus and Iphiclus), whereas Peleus more traditionally wrestles in such contests (see, e.g., Eumelus *Corinthiaca* fr. 8 Bernabé, Ibycus fr. 176.11 *PMGF*, Apollod. *Bib.* 3.9.2, and the artistic depictions listed in Malten, 1923–1924, p. 308), just as elsewhere he wrestles with Thetis (Davies and Finglass, 2014, p. 220). Text of the *Orphic Argonautica* is taken from Vian, 1987; the translation is the author's own.

⁵ Oeagrus does not seem to reveal musical inclinations in any earlier source. Text and translation of Nonnus are taken from Rouse, 1940.

⁶ The author would like to thank Jeremy Lam for this suggestion. Ovid has his internal narrator (an unnamed Muse reporting the words of Calliope) describe the Sirens, dubbed *Acheloides* (5.552; see also 14.87), in strikingly

More subtly, verbal echoes between the stories of Pygmalion and Myrrha suggest that Ovid would have his readers project Myrrha's incest back onto her grandfather Pygmalion's union with the sculpture he has himself produced: the artist sleeps with the woman he has created just as Cinyras sleeps with the one he has pro-created, so to speak (Sharrock, 1991, p. 176–181; cf. Viarre, 1968, p. 239; Leach, 1974, p. 123; Janan, 1988, p. 125–126). But perhaps the most widely-recognized example of this technique comes from the Daedalion episode in Book 11 (289–345), an internal narrative in which King Ceyx of Trachis recounts how his brother was once transformed into a hawk. Here Ovid implicitly draws on the traditional connection between Ulysses' signature character traits and those of his maternal grandfather Autolycus. This article will argue, however, that scholars have missed an additional piece of foreshadowing that further contributes to Ulysses' characterization (and, in point of fact, is inspired thereby) in Ovid's portrayal of Autolycus' own maternal grandfather, Daedalion himself. As it turns out, the “Odysseus gene” goes back at least another two generations in the hero's family tree.

But fittingly, in view of this paper's theme, the analysis shall begin with the descendant before working its way back to the ancestor. Ulysses' connection to the Daedalion episode has attracted critical attention in large part because the hero's descent is the subject of explicit comment later in the *Metamorphoses*, during the debate over the arms of Achilles in Book 13. One arrow in Ajax's argumentative quiver is his exalted genealogy: he traces his lineage through the heroes Telamon and Aeacus back to Jupiter himself, and he is also a cousin of Achilles, the original owner of the arms in contention (21–31). He denigrates his opponent Ulysses, by contrast, as “the son of Sisyphus, and exactly like him in thefts and deception” (*sanguine cretus / Sisyphio furtisque et fraude simillimus illi*, 31–32).⁷ As a rebuttal, Ulysses emphasizes the importance of personal merit over blood (140–141, 148–159; Hardie, 2015, ad 13.150–153; Kyriakidis, 2021, p. 275–277), but he also briefly cites his own divine ancestry: he is also three generations removed from Jove through his father—Laertes, that is, not Sisyphus (141–145)—and he is descended from Mercury through his mother as well (146–147). Thus Ulysses outdoes Ajax by claiming divine ancestors on both sides (*deus est in utroque*

positive terms evocative of their poetic and linguistic skill (*doctae Sirenes*, 555; *canor mulcendas natus ad aures*, 561; *tantaque dos oris*, 562); see Zissos, 1999, p. 105–107.

⁷ Text of the *Metamorphoses* is taken from Anderson, 2008; translations are provided by the author. Ajax heightens the contrast between his and Ulysses' genealogy by noting that Aeacus serves as a judge in the underworld where Sisyphus has been sentenced to his eternal punishment (Hopkinson, 2000, ad 13.26).

parente, 147; cf. *materno ... sum generosior ortu*, 148) and manages to answer the charge of hereditary cunning and thievery by disclaiming Sisyphus' paternity.⁸

But as commentators have pointed out, whereas Ulysses fully outlines his descent from Jupiter (via Laertes, son of Arcesius, son of the chief god, 143–144), his summary claim of descent from Mercury on his mother's side cleverly conceals the identity of his maternal grandfather, Autolycus, an arch-trickster and thief notorious since Homer (*Il.* 10.266–267, *Od.* 19.395–396) and very much cut from the same cloth as a Sisyphus (Gantz, 1993, p. 175–176). As Gross puts it, Ulysses “deliberately avoids reference to Autolycus lest he elicit any dubious connotations that might cling to his maternal grandfather” (Gross, 2000, p. 57; cf. Hopkinson, 2000, ad 13.146–147).⁹ In fact, Ulysses' silence on this score seems designed to provoke the reader to remember Ovid's own earlier treatment of Autolycus' birth from Mercury in Book 11, as part of the Daedalion episode (Pavlock, 2009a, p. 114–115). Although Ulysses tries to suppress the evidence of some of his defining characteristics in rehearsing his genealogy, the reader has already seen these traits modeled by his ancestors—and not just Autolycus, but also, as will be argued, his remoter forebear Daedalion.

Turning now to Book 11: Ceyx relates his brother's story as internal narrator. The warlike Daedalion had a beautiful daughter named Chione, sought by a thousand suitors (301–302). One day, while flying from Cyllene (*vertice Cylleneo* 11.304),¹⁰ Mercury descends the maiden and immediately rapes her. As Mercury's brother Apollo proceeds to rape Chione again that very night, in the fullness of time she bears twins, Autolycus and Philammon, one by each god (11.303–317). The description of her first son¹¹ reveals why Ulysses must have thought it rhetorically advantageous to omit him from his genealogical sketch (11.312–315):

“alipedis de stirpe dei versuta propago
nascitur Autolycus, furtum ingeniosus ad omne,

⁸ Thus Ulysses does not simply ignore Ajax's charge that he is the son of Sisyphus, as Hopkinson (2000 ad 13.26) and Pavlock (2009a, p. 113) assume. The claim *mihi Laertes pater est* (144) functions both to link Ulysses to Jove and to correct the slander of Sisyphian paternity.

⁹ Simultaneously, Ulysses' silence here may help Ovid to downplay the chronological problems inherent in this branch of the hero's genealogy; see Cole, 2004, p. 403–404.

¹⁰ Cf. Mercury's designation *Cyllenius* by antonomasia (13.146) in Ulysses' brief reference to him.

¹¹ This brief digression describing Autolycus and Philammon is justified, if any justification is needed, by Autolycus' metamorphic ability, which makes him congenial to the poem's avowed theme. Perhaps that is why he receives twice as many lines as his twin brother (11.312–315 vs. 316–317). Autolycus is only mentioned once elsewhere in the poem, as the husband of Mestra, Erysichthon's shapeshifting daughter (8.738). These tricky transformers make a fine match (cf. Galinsky, 1975, p. 12; Cole, 2004, p. 388 n. 87).

candida de nigris et de candentibus atra
 qui facere adsuerat, patriae non degener artis.”

(“From the stock of the wing-footed god is born Autolycus, a wily son, adept at any theft, who would often turn black to white and white to black, no unworthy heir of his father’s art.”)

Thus, whether Sisyphus is part of Ulysses’ family tree or not, thievish guile runs in his blood. Indeed, as this passage makes clear, Ulysses’ claim of descent from Mercury *per se* undercuts the distance that he takes from Sisyphus, insofar as Sisyphian thievery and fraud are precisely Mercury’s arts.¹²

The reader’s recollection of this passage serves to undermine Ulysses’ arguments, revealing him for the trickster that he is and warning against his deceitful rhetoric. As if to facilitate this recollection, the poet includes distinctive Odyssean notes in his description of Autolycus: *versuta*, a *hapax* in the epic, is specially chosen as the adjective that Livius Andronicus had used to translate the hero’s signature epithet *πολύτροπος* in the first line of the *Odyssey* (Bömer, 1980, ad loc.; Pavlock, 2009a, p. 115; Reed, 2013, ad loc.), while the ability to change black to white and vice versa evokes a proverbial expression for deceptive rhetoric (Odysseus’ forte) in particular.¹³ The reader is thus forewarned to view Ulysses’ speechifying in Book 13 with some suspicion.¹⁴

What scholars seem not to have noticed, however, is that an integral aspect of Ulysses’ character is also modeled by Autolycus’ grandfather Daedalion. In particular, when Chione dies, slain by

¹² For Hermes’ association with *μητις*, see, e.g., Scherer, 1886–1890, col. 2369–2372; Kahn, 1978, ch. 2; for his connections with Odysseus, see, e.g., Thalmann, 1984, p. 173–174; Pucci, 1987, p. 23–26. The mercurial cunning that Autolycus inherits (*patriae non degener artis*, 11.315) has been displayed earlier in the poem, particularly in the Battus episode (cf. *arte sua*, 2.686). Autolycus’ inheritance of his father’s arts is paralleled and reinforced by Philammon’s inheritance of his own father’s arts, song and citharody (11.317). For congenital treachery in sons of Hermes, see further Apoll. Rhod. *Argon.* 1.51–52.

¹³ Griffin, 1997, ad loc., citing Juv. 3.30, to which Pers. 1.110 may be added. *N.b.* Autolycus’ outstanding skill in manipulating oaths in Homer (*Od.* 19.396). In other sources, Autolycus’ abilities appear to be more expansive: he can change the colors (not just black and white) of horses (Hes. *Cat.* fr. 68 Most), alter animals’ shapes (Pherec. 3 F 120; cf. Tzetz. *Chil.* 8.443–453 = Eur. *Autolycus* test. iv) or brands (Tzetz. ad Lyc. *Alex.* 344), and even add or remove horns from cattle (Hyg. *Fab.* 201)—all abilities that help him disguise his stolen goods. According to Serv. ad Verg. *Aen.* 2.79, he could even transform himself (like Mestra: see n. 11 above). Ovid appears to have given this more limited description of Autolycus’ abilities in order to capitalize on the black-to-white proverb.

¹⁴ Reed, 2013, ad 11.314–315, who seems to interpret Autolycus’ ability as purely rhetorical, notes that it foreshadows Ulysses’ deceptive speech, in which, like a sophist, he can make the weaker argument appear stronger. Cf. Arias Abellán, 1984, p. 113: “In 11, 314–315 ... we find a meaning similar to that of the Spanish idiom ‘hacer lo blanco negro’ with the transference of the antithesis ‘white’ / ‘black’ to ‘true’ / ‘untrue’.”

Diana for daring to compare her beauty to the goddess's, Daedalion leaps from the peak of Parnassus in a spate of suicidal grief (318–339a). Apollo takes pity, however, and transforms the mourning father into a hawk mid-fall (339b–343).¹⁵ The episode concludes by noting the persistence of Daedalion's martial aggression in his new form: "And now as a hawk, not at all kind to anyone, he rages against all birds and in his grief grieves others" (*et nunc accipiter, nullis satis aequus, in omnes / saevit aves aliisque dolens fit causa dolendi*, 344–345).¹⁶

The detail of universal hostility and particularly the epigrammatic polyptoton with which the episode closes are highly suggestive.¹⁷ The emphasis on reciprocal pain especially recalls the meaning of the name of Odysseus as explained in the *Odyssey*, whose ambivalence is captured well by Dimock's translation "Trouble" (Dimock, 1956, p. 56–57).¹⁸ The name, connected in the epic, *inter alia*,¹⁹ to the verb *ὀδύσσομαι, "to hate," and the noun ὀδύνη, "pain," hovers between the active sense of "hating/causing pain" and the passive sense of "hated/suffering pain," both of which are central to Odysseus' character.²⁰ The famous scar that betrays the hero's identity to Euryclea epitomizes this duality: Odysseus received his telltale wound only to wound fatally in turn the boar that had inflicted it (*Od.* 19.447–454; Dimock, 1956, p. 55; Peradotto, 1990, p. 144–146; Cook, 1999, p. 152).²¹ Likewise, when Odysseus and Penelope

¹⁵ For Apollo's possible motivation, see Reed, 2013, ad 11.339. The hawk was Apollo's favored bird and Parnassus (Autolykus' abode already in Homer: *Od.* 19.411, etc.) his domain.

¹⁶ The word *aequus* in the phrase *nullis satis aequus* is perhaps chosen to contrast with the hawk's emphatically curved beak and talons (*oraque adunca dedit, curvos dedit unguibus hamos*, 342). Daedalion's unfriendliness is thus manifested in the curved parts of his transformed body with which he attacks his foes. *N.b.* that his indiscriminate rage seems to stem from his grief over Chione; prior to his transformation, Daedalion is certainly warlike, but not necessarily bloodthirsty (Rudd, 2008, p. 103 n. 1).

¹⁷ The epigrammatic quality of this conclusion is noted by Murphy, 1972, ad loc.; Bömer, 1980, ad loc.; and Griffin, 1997, ad loc.; cf. Solodow, 1988, p. 48. As Davies, 1907, ad loc., points out, polyptoton of this sort is a favored stylistic flourish of the poet (used once every thirty-six lines, according to Kenney, 2002, p. 47), especially if a shift in grammatical voice is involved. See further Wills, 1996, p. 249. In this case, the shift in voice from "feeling pain" to "causing pain" is semantic rather than grammatical; strictly speaking, *dolens* and *dolendi* are both active-voice.

¹⁸ For Ovid's play on the meaning of Odysseus' name in another passage (*Trist.* 3.11.59–66; *n.b. dolere* at line 60), see López-Cañete, 2016 (with good bibliography on the etymology).

¹⁹ The *Odyssey* also connects its hero's names to ὀδύρομαι, "to lament" (Rank, 1951, p. 51–52); Ovid may pick up this valence of Odysseus' name by foregrounding Daedalion's mourning for his daughter (cf. *dolorem*, 11.328; *delamentatur*, 331; and *n.b.* that Daedalion is himself lamented by Ceyx [*flebat; dolores*, 289]).

²⁰ The ambiguity between active (middle deponent) and passive significations for ὀδυσσάμενος (the etymon for "Odysseus" at *Od.* 19.407) was registered already in ancient Homeric scholarship (see Σ V ad loc.), as Ovid likely would have known (López-Cañete, 2016, p. 450 n. 12). The current scholarly *communis opinio* emphasizes the reciprocity of inflicting pain and thus incurring hatred as the key to interpreting this etymology. Of the considerable bibliography on this subject, see, e.g., Austin, 1972, p. 1–3; Clay, 1983, p. 54–68; Peradotto, 1990, p. 120–170; Russo in Russo and Heubeck, 1992, ad *Od.* 19.407; Cook, 1999; Kavanou, 2015, p. 90–100; cf. Zuenelli, 2010.

²¹ As Pavlock, 2009b, p. 180, notes, Ovid's Ulysses recalls the Odyssean scar digression (and with it the nestled sub-episode of the hero's naming by Autolykus) when he shows off his wounds to his Achaean judges (*Met.* 13.262–267).

are at last reunited as husband and wife at the end of the epic, Odysseus summarizes the many adventures of his νόστος according to precisely this dichotomy: “Zeus-born Odysseus recounted all the woes that he had brought on men, and all the toils that in his pain he had himself endured” (ὁ διογενὴς Ὀδυσσεὺς ὅσα κήδε’ ἔθηκεν | ἀνθρώποις ὅσα τ’ αὐτὸς οἰζύσας ἐμόγησε, | πάντ’ ἔλεγ’, *Od.* 23.306–307; Clay, 1983, p. 56).²² Odysseus is the hater and the hated, giver and receiver of pain, *dolens* and *aliis causa dolendi*.

Ovid’s etymological allusion²³ to Odysseus’ name as he describes his ancestor’s hawkish behavior suggests a continuity of character preserved through their bloodline.²⁴ This insinuation particularly capitalizes on the fact that the passage of the *Odyssey* that actually explains the origins and meaning of its protagonist’s name stars none other than Autolycus himself, who christens the newborn during a visit to Ithaca from his home near Parnassus.²⁵ The grandfather derives the name “Odysseus” from his own life experiences as a thief who has cheated many and consequently earned their ire: “Since I have come here hateful toward/hated by many, both men and women over the much-nurturing earth, let his significant name be Odysseus” (πολλοῖσιν γὰρ ἐγὼ γε ὀδυσσάμενος τόδ’ ἰκάνω, | ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξίν ἀνὰ χθόνα πωλυβότειραν, | τῷ δ’ Ὀδυσσεὺς ὄνομ’ ἔστω ἐπόνυμον, *Od.* 19.407–409, author’s trans.).²⁶ By attributing to Daedalion the same traits that “will” typify both the Homeric Autolycus and Odysseus—namely, the general antipathy and reciprocal hatred implied by ὀδυσσάμενος²⁷—Ovid shows that integral elements of the “Odysseus gene” can be traced back not only to Mercury, but also to Daedalion on Chione’s side of the family. In a clever twist, the epigonal Roman poet outdoes Homer’s own genealogical maneuver: Ulysses inherited his eponymous character traits from his maternal grandfather, yes, but it turns out that *he* had inherited them in turn from his own maternal grandfather.

²² Cf. Menelaus’ marveling at what Odysseus both “did and endured” in the wooden horse (ἔρεξε καὶ ἔτλη, 4.271). Text and translation of the *Odyssey* are from Murray, 1995, unless otherwise noted.

²³ For etymological allusions in the *Metamorphoses*, see above all Michalopoulos, 2001; further bibliography in O’Hara, 2017, p. xxiii n. 14, 56 n. 307.

²⁴ It may be relevant that the *Odyssey* once appears to figure its hero as a hawk in a bird omen (*Od.* 15.525–528); see Page, 1955, p. 85. Elsewhere in the epic Odysseus is rather symbolized by an eagle (2.146–163, 15.174–176, 19.548–550; cf. 20.243, 24.538).

²⁵ *N.b.* Daedalion’s transformation occurs once he has leapt from Parnassus (*Met.* 11.339).

²⁶ Here is a probable case of reverse-genealogical characterization already in Homer, insofar as general hostility likely represents a projection of an Odyssean trait back onto his grandfather rather than a fixed characteristic in earlier traditions surrounding Autolycus (Köhnken, 1976, p. 111–112).

²⁷ Autenrieth, s.v. ὀδύσσομαι, notes the word’s reciprocal sense here.

In effect, Ovid gives Ulysses a dual pedigree: his trickery descends from Mercury; his quarrelsome, “Odyssean” nature, from Daedalion. Certain connections in the narrative between Mercury and Daedalion, however, function subliminally to unify these two genealogical streams.²⁸ Most obviously, Ceyx describes his brother’s running in his mad grief over Chione: “Already then he seemed to me to run faster than is humanly possible; you would think his feet had gained wings” (*iam tum mihi currere visus / plus homine est, alasque pedes sumpsisse putares*, 336–337). The figure of speech anticipates Daedalion’s transformation into a hawk (Griffin, 1997, ad loc.), but it also looks back to the description of Autolycus’ birth “from the stock of the wing-footed god” (*alipedis de stirpe dei*, 312; Reed, 2013, ad loc.).²⁹ A bit later, although it is Apollo who transforms Daedalion into a hawk, the description of the metamorphosis is evocative of some of Mercury’s chief characteristics. In particular, his suspension on wings (*subitis pendentem sustulit alis*, 341) and curved talons (*curvos dedit unguibus hamos*, 342) recall Mercury’s gifts to Perseus of his own winged sandals (*alis ... penderet*, 4.616–617) and curved sword (*Inachides ferrum curvo tenus abdidit hamo*, 720).³⁰ Moreover, Ovid chooses the name “Daedalion” from one of a few alternatives in the tradition, and “Chione” may be his own invention;³¹ accordingly, these names might well be significant.³² “Daedalion” is derived from Greek δαιδάλεος, “speckled,” and anticipates the plumage of the

²⁸ Interestingly, the two figures are actually interchanged by Pausanias (8.4.6), who claims that Autolycus, though called the son of Hermes, is in fact the son of Daedalion.

²⁹ Cf. Verg. *Aen.* 8.224, which similarly uses this figure of speech to connect Cacus to one of his literary models, the Hermes of the *Homeric Hymn to Hermes* (Casali, 2010, p. 39).

³⁰ Cf. *telo ... unco* (4.666), *falcato ... ense* (727), *hamato ... ense* (5.80, following the reading of Heinsius). Hermes’ gift of sword and sandals to Perseus would appear to go back to Aeschylus’ *Phorcides* (Gantz 1993, p. 305), and this tradition presumably explains why Perseus sacrifices to Mercury at 4.754. Mercury can be seen wielding this same sword when he slays Argus (*falcato ... ense*, 1.717). For similarities between Perseus and Mercury, see Barchiesi and Rosati, 2009, p. 323–324.

³¹ Cf. Griffin, 1997, p. 142, ad 11.301. The equivalent figures in Hesiod are named Deion and Philonis (*Cat. fr.* 64); for other names assigned to these characters in ancient sources, see Fowler, 2013, p. 184–185. The occurrences of “Daedalion” at Paus. 8.4.6 and Σ V ad *Od.* 11.85 presumably derive from sources other than the *Metamorphoses*, so Ovid likely did not invent this name.

³² The significance of Chione’s name is less apparent than her father’s, but construed as something like “Snow White” (so Courtney, 1980, ad Juv. 3.136; cf. Mart. 3.34), it can be related to her son’s ability to turn white to black and vice versa. If so, the variant reading *colorem* in 11.305 ([*Apollo et Mercurius*] *videre hanc pariter, pariter traxere colorem*) may be worth revisiting. *colorem*, the preference of most editors, produces a nice paradox (the fires of passion ignited by “Snow”), but *traxere colorem* could sensibly refer to a blush; *n.b.* that male blushing as a response to beauty is modeled elsewhere in the poem by Narcissus (3.423; for blushing imagery in the poem, see Dyson, 1999; Barolsky, 2003, p. 53–54). Most importantly, the reading *colorem* would foreshadow Autolycus’ metamorphic ability: the sight of snow-white Chione changes the color of Autolycus’ father’s complexion. Indeed, a blush is nothing more than a suffusion of the capillaries in the facial skin with blood, which is traditionally black in Greek and Latin poetry (e.g., αἷμα κελαϊνόν, *Il.* 1.303), and the ability of blood to change white to black appears in other metamorphoses in the poem (Ethiopians’ skin: *nigrum traxisse colorem*, 2.236; Pyramus and Thisbe: *nigra*, 4.52; *pullos*, 4.160). By causing Mercury to blush, Chione poetically foreshadows her son’s ability to turn white to black.

hawk that the man will become (Griffin, 1997, ad 11.295). But as per LSJ s.v., the basic meaning of the adjective is “cunningly wrought,”³³ with the extended meaning “cunning,” a cardinal quality in Mercury and Autolycus alike.³⁴ Thus, although at first glance the single-mindedly warlike Daedalion (291–294, 298–300, 343–345) would seem to have little in common with Mercury, nevertheless, these links serve to unite the two sides of Autolycus’, and Ulysses’, genealogy.

By way of conclusion, it should be noted that, just as Ulysses’ descent from Autolycus undercuts his arguments with Ajax, so too does the crucial trait that he has inherited from Daedalion—the capacity to inflict and suffer pain, to hate and be hated—conflict with his self-presentation in Book 13. One of the basic premises of both Ajax’s and Ulysses’ arguments is that each speaker has in various ways aided the Greek army and thus deserves the award of Achilles’ arms in return (cf. 101, 136–137, 150, 173, 179–180, 188, 206, 211, 270, 272, 365). The conclusion to Ulysses’ speech begins along just these lines (370–372):

“At vos, o proceres, vigili date praemia vestro
proque tot annorum cura, quibus anxius egi,
hunc titulum meritis pensandum reddite nostris!”

(“But give, all you chieftains, the prize to your sentinel, and in exchange for so many years spent in anxious care, grant me this glory as recompense for my merits!”)

But reciprocal injury, not benefit, is the essence of Ulysses’ character—a trait that goes back at least four generations in the Ithacan’s family. Rather, Ulysses is at his most “Odyssean” when he avenges himself on Palamedes, for instance, even though, as Ajax argues, this personal vendetta damages the larger Greek cause (13.56–62). The reader who remembers the hero’s true nature, revealed in his family tree, may prove more skeptical of his speech than the judges of that ill-starred contest.

³³ Cf. Daedalus, the master craftsman whose myth shares several elements in common with Daedalion’s (Kaufhold, 1993, p. 87; Barbanera, 2013, p. 24 n. 54; see further Myers, 1994, p. 36).

³⁴ Cf. such epithets for Odysseus and others as ποικιλομήτης (*Il.* 11.482; *Od.* 3.163, 13.293), which similarly reflects the Greek association of “dappled” (cf. δαιδάλεος) or variegated textures with cunning; see Detienne and Vernant, 1991, p. 18–20.

REFERENCES

- Anderson, W. S. (2008). *P. Ovidius Naso. Metamorphoses*. 2nd ed. Teubner.
- Ardizzoni, A. (1967). *Le Argonautiche: Libro I*. Ateneo.
- Arias Abellán, C. (1984). *Albus-candidus, ater-niger* and *ruber-rutilus* in Ovid's *Metamorphoses*: A structural research. *Latomus* 43: 111–117.
- Austin, N. (1972). Name magic in the *Odyssey*. *California Studies in Classical Antiquity* 5: 1–19.
- Barbanera, M. (2013). *The envy of Daedalus. Essay on the artist as murderer*. Wilhelm Fink.
- Barchiesi, A. (1993). Future reflexive: Two modes of allusion and Ovid's *Heroides*. *Harvard Studies in Classical Philology* 95: 333–365.
- Barchiesi, A., & G. Rosati. (2009). *Ovidio. Metamorfosi*. vol. 2. 2nd ed. Fondazione Lorenzo Valla.
- Barnes, W. R. (1981). The Trojan War in Valerius Flaccus' *Argonautica*. *Hermes* 109.3: 360–370.
- Barolsky, P. (2003). Ovid's colors. *Arion* 10.3: 51–56.
- Bömer, F. (1980). *P. Ovidius Naso. Metamorphosen: Buch X–XI*. vol. 5. Carl Winter.
- Campbell, M. (1981). Ap. Rhod. 1.74–76. *Giornale italiano di filologia* 33: 207–208.
- Casali, S. (2010). The development of the Aeneas legend. *A companion to Vergil's Aeneid and its tradition*. ed. J. Farrell & M. C. J. Putnam. Wiley-Blackwell.
- Clay, J. S. (1983). *The wrath of Athena: Gods and men in the Odyssey*. Princeton University Press.
- Cole, T. (2004). Ovid, Varro, and Castor of Rhodes: The chronological architecture of the *Metamorphoses*. *Harvard Studies in Classical Philology* 102: 355–422.
- Cook, E. (2009). “Active” and “passive” heroics in the *Odyssey*. *Classical World* 93.2: 149–167.
- Courtney, E. (1980). *A commentary on the Satires of Juvenal*. Athlone.
- Davies, G. A. T. (1907). *P. Ovidi Nasonis Metamorphoseon Liber XI*. Clarendon.

- Detienne, M., & J. P. Vernant. (1991). *Cunning intelligence in Greek culture and society*. trans. J. Lloyd. University of Chicago Press.
- Dimock, G. E., Jr. (1956). The name of Odysseus. *Hudson Review* 9.1: 52–70.
- Dyson, J. T. (1999). Lilies and violence: Lavinia’s blush in the song of Orpheus. *Classical Philology* 94.3: 281–288.
- Fowler, R. L. (2013). *Early Greek mythography*. vol. 2. Oxford University Press.
- Fucecchi, M. (2006). *Una guerra in Colchide: Valerio Flacco, Argonautiche 6, 1–426*. ETS.
- Galinsky, G. K. (1975). *Ovid’s Metamorphoses: An introduction to the basic aspects*. University of California Press.
- Gantz, T. (1993). *Early Greek myth: A guide to literary and artistic sources*. Johns Hopkins University Press.
- Goldhill, S. (2020). *Preposterous poetics: The politics and aesthetics of form in late antiquity*. Cambridge University Press.
- Gonnelli, F. (2003). *Nonno di Panopoli: Le Dionisiache*. vol. 2. BUR.
- Griffin, A. H. F. (1997). A commentary on Ovid *Metamorphoses* Book XI. *Hermathena* 162–163: 1–290.
- Gross, N. P. (2000). Allusion and rhetorical wit in Ovid, *Metamorphoses* 13. *Scholia* 9: 54–65.
- Hardie, P. (2015). *Ovidio. Metamorfosi*. vol. 6. trans. G. Chiarini. Fondazione Lorenzo Valla.
- Hopkinson, N. (2000). *Ovid. Metamorphoses Book XIII*. Cambridge University Press.
- Harder, A. (2019). Sons and fathers in the catalogue of Argonauts in Apollonius’ *Argonautica* 1.23–233. *Eugesta* 9: 1–25.
- Hunter, R. (1993). *The Argonautica of Apollonius: Literary studies*. Cambridge University Press.
- Janan, M. (1988). The book of good love? Design versus desire in *Metamorphoses* 10. *Ramus* 17: 110–137.
- Kahn, L. (1978). *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*. Maspero.

- Kaufhold, S. D. (1993). *The reification of figurative language in Ovid's Metamorphoses*. Diss. Cornell.
- Kenney, E. J. (2002). Ovid's language and style. *Brill's Companion to Ovid*. ed. B. Weiden Boyd. Brill. 27–89.
- Köhnken, A. (1976). Die Narbe des Odysseus: Ein Beitrag zur homerisch-epischen Erzähltechnik. *Antike und Abendland* 22.2: 101–114.
- Köhnken, A. (2005). Der Argonaut Euphemos. *Beginning from Apollo: Studies in Apollonius Rhodius and the Argonautic tradition*. Ed. A. Harder and M. Cuypers. Peeters. 70–75.
- Kyriakidis, S. (2021). Looking backwards to posterity: Catalogues of ancestry from Homer to Ovid. *Lists and catalogues in ancient literature and beyond: Towards a poetics of enumeration*. Ed. R. Laemmle, C. Scheidegger Laemmle, & K. Wesselmann. De Gruyter. 245–280.
- Leach, E. W. (1974). Ekphrasis and the theme of artistic failure in Ovid's *Metamorphoses*. *Ramus* 3: 102–142.
- López-Cañete, D. (2016). *Ovidius Ὀδυσσεύμενος*: Al hilo de *Trist.* 3, 11, 59–66. *Fronteras entre el verso y la prosa en la literatura helenística y helenístico-romana. Homenaje al Prof. José Guillermo Montes Cala*. Edd. J. Guillermo Montes Cala et al. Levante. 447–455.
- Malten, L. (1923–1924). Leichenspiel und Totenkult. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Röm. Abt.)* 38–39: 300–340.
- McPhee, B. D. (2020). *Blessed heroes: Apollonius' Argonautica and the Homeric Hymns*. Diss. North Carolina at Chapel Hill.
- Michalopoulos, A. (2001). *Ancient etymologies in Ovid's Metamorphoses: A commented lexicon*. Francis Cairns.
- Murphy, G. M. H. (1972). *Ovid. Metamorphoses Book XI*. Oxford University Press.
- Murray, A. T. (1995). *Homer. Odyssey*. 2 vol. rev. G. E. Dimock. Harvard University Press.
- Murray, A. T. (1999). *Homer. Iliad*. 2 vol. rev. W. F. Wyatt. Harvard University Press.
- Myers, K. S. (1994). *Ovid's causes: Cosmogony and aetiology in the Metamorphoses*. University of Michigan Press.

- O'Hara, J. J. (2017). *True names: Vergil and the Alexandrian tradition of etymological wordplay*. 2nd ed. University of Michigan Press.
- Page, D. (1955). *The Homeric Odyssey*. Clarendon.
- Pavlock, B. (2009a). *The image of the poet in Ovid's Metamorphoses*. University of Wisconsin Press.
- Pavlock, B. (2009b). Ulysses' wounds in the contest over the arms of Achilles. *Classical World* 102.2: 178–181.
- Peradotto, J. (1990). *Man in the middle voice: Name and narration in the Odyssey*. Princeton University Press.
- Pucci, P. (1987). *Odysseus Polutropos: Intertextual readings in the Odyssey and the Iliad*. Cornell University Press.
- Rank, L. P. (1951). *Etymologiseering en verwante verschijnselen bij Homerus*. Van Gorcum.
- Reed, J. D. (2013). *Ovidio. Metamorfosi*. vol. 5. Fondazione Lorenzo Valla.
- Rouse, W. H. D., with H. J. Rose & L. R. Lind. 1940. *Nonnos. Dionysiaca*. 3 vol. Harvard University Press.
- Rudd, N. (2008). Ceyx and Alcyone: Ovid, *Metamorphoses* 11, 410–748. *Greece and Rome* 55.1: 103–110.
- Russo, J., M. Fernández-Galiano, & A. Heubeck. (1992). *A Commentary on Homer's Odyssey*. vol. 3. Clarendon.
- Scherer, C. (1886–1890). Hermes. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. ed. W. H. Roscher. vol. 1.2: 2342–2432.
- Schollmeyer, J. (2017). Genealogie als intertextuelles Spiel: Zur Charakterisierung Admets im Katalog der Argonauten bei Apollonios Rhodios (1,49 f.). *Philologus* 161.1: 35–46.
- Sharrock, A. (1991). The love of creation. *Ramus* 20: 169–182.
- Solodow, J. B. (1988). *The world of Ovid's Metamorphoses*. University of North Carolina Press.
- Spaltenstein, F. (2005). *Commentaire des Argonautica de Valérius Flaccus (livres 6, 7 et 8)*. Latomus.

- Thalmann, W. G. (1984). *Conventions of form and thought in early Greek epic poetry*. Johns Hopkins University Press.
- Vian, F. (1987). *Les Argonautiques Orphiques*. Les Belles Lettres.
- Viarre, S. (1968). Pygmalion et Orphée chez Ovide (*Met.*, X, 243–297).” *Revue des études latines* 46: 235–247.
- Wellauer, A. (1828). *Apollonii Rhodii Argonautica*. 2 vol. Teubner.
- Wijsman, H. J. W. (2000). *Valerius Flaccus. Argonautica, Book VI: A commentary*. Brill.
- Wills, J. (1996). *Repetition in Latin poetry: Figures of allusion*. Clarendon.
- Wüst, E. (1937). Oiagros (1). *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. ed. A. Pauly, G. Wissowa, & W. Kroll. vol. 17.2: 2082–2085.
- Zissos, A. (1999). The rape of Proserpina in Ovid *Met.* 5.341–661: Internal audience and narrative distortion. *Phoenix* 53.1/2: 97–113.
- Zuenelli, S. M. (2010). Warum Ὀδυσσεύς « Ὀδυσσεύς » heisst: Zur Funktion der etymologischen Erklärung des Namens in *Od.* 19, 406–409. *Rivista di filologia e di istruzione classica* 138.1–2: 5–13.

Etik Kurul İzni *Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale Tarih alanına aittir.*

Çatışma Beyanı *Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.*

Destek ve Teşekkür *Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.*



ASA
ASBÜ Sosyal
Araştırmalar Dergisi
*ASBU Journal of Social
Research*
[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue:
2, Kış/Winter 2023]

Öz-Bilginin Şeffaflığı: İçselci ve Dışsalcı Yaklaşımlar Ne Vaat Eder?

Transparency and Self-Knowledge: What Do Internalist and Externalist Approaches Promise?

MEDİHA REYYAN YILMAZ

Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi
mreyyanymz@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0002-1974-3993>

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 20.10.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 29.11.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2023

Atıf/Citation

Yılmaz, R.M.(2023). Öz-Bilginin Şeffaflığı: İçselci ve Dışsalcı Yaklaşımlar Ne Vaat Eder?. *ASA Dergisi*, 1(2), 188-205.

Yılmaz, R.M.(2023). Transparency and Self-Knowledge: What Do Internalist and Externalist Approaches Promise?. *Journal of ASA*, 1(2), 188-205.



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.

Öz

Öz-bilgi veya kendilik bilgisi, zihin felsefesi özelinde, kişinin ayrıcalıklı bir biçimde kendi zihin durumlarına dair bilgisidir. Öz-bilgi tartışmaları klasik literatürde Descartes ve Ryle'in görüşleri çerçevesinde iki kutup hâlinde görünür olmaktadır. Fenomenal bilinç bağlamında ise öz-bilgi soruşturması, epistemik asimetri sorunu ile paralel ilerlemektedir. Bu çalışmada her iki kutup felsefi olarak ele alınırken nörobilim alanında fMRI çalışmaları esas alınmaktadır. Öz-bilginin ayrıcalıklı erişim sağlıyor olduğu kanısına böylelikle karşı örnekler getirilmektedir. Öz-bilgi ile birlikte içebakış ve sezgi kavramları tartışılması ve tanımlanması gereken diğer kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İçebakış yönteminin deneysel psikoloji serüveni doğrultusunda yine felsefi tartışmalar, bilimsel deney uygulamaları ile birlikte incelenmektedir. Zihin felsefesinde içselci ve dışsalıcı görüşler çözümlenerek öz-bilgi, içebakış ve sezgi kavramlarına dair yaklaşımları verilmektedir. Öz-bilginin bilince göre konumu ve ne kadar şeffaf olabileceği sorularına içselci ve dışsalıcı perspektifin yöntemleri irdelenerek cevap aranmaktadır. İçselci ve dışsalıcı argümanların bilimsel çalışmalarla birlikte değerlendirilmesi sonucunda içselci perspektifin, epistemik asimetriye götüren varsayımları sebebiyle, dışsalıcı perspektifin benimsenerek bu doğrultuda çalışmalar yürütülmesi öz-bilginin şeffaflığını mümkün kılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Öz bilgi, Fenomenal bilinç, Epistemik asimetri, İçselcilik, Dışsalıcılık

Abstract

Self-knowledge, or knowledge pertaining to one's own self, particularly within the discipline of philosophy of mind, refers to an individual's privileged understanding of their own mental states. The discourse on self-knowledge has traditionally been bifurcated, as evident in the classic literature, characterized by the contrasting perspectives of Descartes and Ryle. In the realm of phenomenal consciousness, the examination of self-knowledge aligns with the conundrum of epistemic asymmetry. In the scope of this study, both philosophical poles are subject to scrutiny, with concurrent consideration of functional Magnetic Resonance Imaging (fMRI) studies within the domain of neuroscience. This approach introduces counterexamples that challenge the prevailing notion of self-knowledge providing exclusive access. In addition to self-knowledge, concepts such as introspection and intuition emerge as other constructs necessitating in-depth analysis and precise definitions. The evolution of the introspection method within the context of experimental psychology is examined in tandem with philosophical debates, complemented by empirical scientific experimentation. In the landscape of philosophy of mind, both internalist and externalist viewpoints undergo meticulous analysis, offering their distinct perspectives on self-knowledge, introspection, and intuition. The inquiries concerning the positioning of self-knowledge in relation to consciousness and its degree of transparency are addressed by an exploration of the methodologies inherent to internalist and externalist frameworks. Upon a comprehensive evaluation of internalist and externalist arguments in conjunction with empirical research, it becomes evident that embracing the externalist perspective and conducting studies along these lines will facilitate the achievement of self-knowledge transparency, primarily due to the assumptions of the internalist perspective that engender epistemic asymmetry.

Keywords: Self-knowledge, Phenomenal consciousness, Epistemic asymmetry, Internalism, Externalism

Giriş

Literatürde kendilik bilgisi olarak kavramsallaşan öz-bilgi, kişinin kendi zihin durumlarına ve süreçlerine ilişkin bilgisi olarak tanımlanmaktadır. Öz-bilgi terimi genellikle kişinin ayrıcalıklı bilgi sahibi olabileceği bilinçli durum olarak anlaşılmaktadır. Zihin felsefesinde *ayrıcalıklı erişim*¹ kişinin kendi zihnine/zihin durumlarına, diğer insanların sahip olamayacağı türden erişimini tanımlar. Bununla birlikte öznenin bu ayrıcalıklı konumu, öz-bilginin epistemik statüsü ve şeffaflığı tartışma konusudur. Özellikle içselcilik ve dışsalcılık bağlamında sürdürülen tartışmalar ön plana çıkmaktadır.

Bu çalışmada öncelikle öz-bilgiye dair literatürde yer alan tanımlamalara yer verilecektir. Ardından içebakış ve sezgi kavramlarının öz-bilgi tartışmalarında tuttuğu yer gösterilmeye çalışılacaktır. Son olarak içselci ve dışsalcı görüş bağlamında öz-bilginin ne kadar açık veya şeffaf olabileceği tartışılacaktır.

Nispeten yerleşmemiş bir terim olarak nitelendirilebilecek olan öz-bilginin aslında felsefe için teşkil ettiği önemi hatırlamak konuya açıklık getirecektir. Nitekim Strandberg'e göre "felsefe ile öz-bilgi arasındaki ilişkiyi açıklamak felsefenin ve öz-bilginin kendisidir" (2015, 4). Bu ilişkinin nasıl açıklanacağına dair ise Simone Weil şöyle diyor:

"Kendini bil" Yunanlılar arasında bir atasözü haline gelen ve tüm bilgeliğin bir deposu olan Delphi'deki tapınağın girişinde yazılı olan bir kuraldı. Bu sözün ne anlamı olabilirdi ki? Görünüşe göre bu şu anlama geliyordu: "Neden gelip bana doğanın, geleceğin sırlarını soruyorsun? Tek yapman gereken kendini bilmek." (akt. Strandberg, 2015, 4)

Diğer bir ifadeyle, felsefi düşüncenin kehanet bilgisiyle çeliştiğine işaret edilir. Gerçek anlayış veya bilgelik tapınkların dışında, bireyin kendi iç dünyasında yer alır. Bir filozof olarak kendi varlığını kavramak, felsefenin özünü oluşturur, zira felsefe, bireyin kendi sorularına kendi içerisinde yanıtlar aramasıyla ilgilenir (Strandberg, 2015, 5).

Strandberg'in ifadeleri felsefenin, kişisel keşif ve iç gözlemin önemini vurgularken Descartes'ın felsefesi, bu bireysel içsel farkındalığın temel bir gerçeklik olduğunu öne sürer. Descartes'a göre kişinin, *düşünen bir şey [a thinking thing]* olarak var olması

¹ İngilizce literatürde "privileged access" şeklinde yer alan terimin karşılığı tarafımızdan "ayrıcalıklı erişim" olarak çevrilmiştir.

şüphe götürmez bir gerçektir (Descartes, 2008, 19). Felsefesinde yaptığı da her bir öznenin *gerçekten bildiğini bildiği* tek şey olan, kendini bilmeyi merkeze konumlandırmak olmuştur. Bu şekilde Descartes'ın, kişinin kendi zihni hakkındaki bilgisinin yanılmaz ve şeffaf olduğunu savunduğu söylenebilir.

Zihni ve bedeni iki farklı töz olarak kabul eden Kartezyen Düalizm, zihnin kendi içinde bedenden ayrı bir erişim mekanizması olduğu ve kişinin kendi düşüncelerine ayrıcalıklı erişimi olduğu görüşünü desteklemektedir. Öz-bilgiye yönelik düşünce, Kartezyen düalizmine doğrudan bir destek sunmasa da zihin ve bilme ile ilgili açıklamalarda, özellikle indirgemecilik karşısında, zorluklar yaratmaktadır.

Kartezyen Düalizmin öz-bilgiye yaklaşımı, zihin ile bedenin farklı tözler olarak varlığını ve zihinsel erişimin ayrıcalıklı doğasını vurgularken, Gilbert Ryle'in felsefi davranışçılığı, bu ayrıcalıklı erişim anlayışını sorgular ve öz-bilginin, gözlemlenebilir davranışlar yoluyla elde edilen diğer bilgi türleri gibi hata yapmaya açık olduğuna işaret eder.

Felsefi davranışçı olarak nitelendirilen Gilbert Ryle, başkalarının zihinlerini gözlemlenebilir davranışlardan çıkarım yaparak bilebileceğimizi savunmaktaydı. Bununla paralel olarak kendi zihinlerimizi de bu şekilde bilebileceğimizi iddia etmişti. Ryle'a göre öz-bilgi, gözlemlenen vakalardan elde edilmekle birlikte bu bilgi türü de diğer bilgi türlerinden epistemik olarak ayrıcalıklı değildir. Dolayısıyla, aynı şekilde elde edildiği için aynı hataların yapılma olasılığı mevcuttur. Bu tartışmalar ilerleyen bölümlerde detaylandırılacaktır.

1. Öz-bilgi nedir?

Öz-bilgi, kişinin kendi zihin durumları ile ilgili bilgisine işaret eden bir kavramdır. Söz konusu zihin durumlarına hisler/duyumlar, düşünceler, kanılar ve istekler dahildir. Dretske öz-bilgiyi, “yalnızca zihinsel olmayan nesnelere farkındalığı ile edinilebilen bir tür algı bilgisi” olarak tanımlamaktadır (1994, 264). Öz-bilgi kavramının önemi özellikle bilincin öznel yanı ile ilgili tartışmalar çerçevesinde ortaya çıkmaktadır.

Bilincin öznel yanı ya da fenomenal bilinç tartışmalarında Levine tarafından bilincin söz konusu fenomenal yönünün fiziksel olgularla açıklanamayacağına ve dolayısıyla aktarılamayacağına dikkat çekilmiştir. Levine bu durumu “açıklama boşluğu/gediği” şeklinde kavramsallaştırmıştır (1983, 2006).

Fenomenal bilinç tartışmalarında geçen ve öz-bilgi tartışmalarında yer bulan bir diğer kavram “epistemik asimetri”dir. Kişinin kendi deneyimlerinden yola çıkarak bilinçli deneyime dair edindiği bilgi birinci-tekil-kişi perspektifinden bilinmesi iken bilinçli deneyimin, deneyimleyen öznenin değil bir başkasının edindiği bilgi üçüncü-tekil-kişi perspektifinden bilinmesidir. Açıklama boşluğundan hareketle, hem metot hem edinilen bilgi bakımından farklı olan bu iki perspektif arasındaki kopukluk “epistemik asimetri” olarak adlandırılmaktadır.²

Öz-bilginin, diğer bilgi türlerine kıyasla ayrıcalıklı kılan, dört yanından bahsedilmektedir:

1. Öz-bilgi epistemik olarak özellikle güvenlidir.
2. Öz-bilgi (bazen) yalnızca birinci-tekil-kişiye ait yöntemle elde edilir.
3. Öz-bilgi kapasitemiz bilişsel failliğimizi [cognitive agency] yansıtır.
4. Kişinin kendi zihin durumları hakkında söyledikleri, gerçeğe dair özel bir yetki ve doğruluk varsayımı taşır. (Gertler, 2021, pr. 3)

Öz-bilginin epistemik olarak özellikle güvenilir olması, kişinin kendi bilinçli deneyimine atfedilen ayrıcalıklı erişimden kaynaklanmaktadır. Çünkü öz-bilgi kişinin kendine yönelerek ve kendi bilinçli deneyimlerinden yola çıkarak edindiği bilgidir. Dışarıdan ya da üçüncü-tekil-kişi perspektifinden gözlemlenmesine kıyasla aracısız ve dolaysızdır. Bu nedenle “bazen” yalnızca birinci-tekil-kişiye ait yöntemle elde edildiği düşünülmektedir.

Öz-bilgi kapasitemizin bilişsel failliği yansıtması “nedenlerle şekillenebilen kanılar ve niyetler gibi tutumlarda” öznenin “yapan/icracı olması”na işaret etmektedir. Thomas Metzinger “Bilişsel Faillik Miti” (The Myth of Cognitive Agency) adlı makalede bu kavramı sorgularken bir ayırım yapar:

- Dikkat failliği [Attentional agency]: kişinin dikkatini kontrol etme becerisi
- Bilişsel faillik [Cognitive agency]: hedef/görev ile ilgili kasıtlı düşüncüyü kontrol etme becerisi. (Metzinger, 2013, 2)

Dikkat failliğinin (bundan sonra DF) ve Bilişsel failliğin (bundan sonra BF) sadece fonksiyonel nitelikler olmadığı, öznel yönlerinin de bulunduğu ifade edilmektedir.

² Kavramın detaylı açıklaması için bkz. Güzeldere, 1997, s. 25; Kutlusoy, 2016, s. 71.

Özellikle DF, *qualia*³'ya tekabül etmektedir. Ayrıca, “muhtemelen kişinin kendini bilen bir benlik olarak, epistemik bir fail olarak deneyimlemesinin en erken ve en basit şeklidir” (Metzinger, 2013, 2-3). BF ise “zihinsel hesaplama kapasitesi, bilinçli olarak mantıksal sonuçlar çıkarma, rasyonel, sembolik düşünceye girme vb. gibi karmaşık bir işlevsel yetenekler” ile birlikte “deneyimsel öz-bildirimlere” [experiential self-reports] (“Ben bir kavramı anlama eyleminde bulunan, düşünen bir benliğim,” “Faal olarak belirli bir sonuca vardım.” vb.) yol açabilen, öznenin kendisini yine epistemik bir fail olarak sunduğu bir durumdur (Metzinger, 2013, 2-3).

Öz-bilgi üzerine birbirini yanlışlayan birçok görüş bulunurken, öz-bilginin yanılmaz ve tüm bilgiye sahip [omniscience] olduğuna dair iddialar ortaya atılmıştır. Bu iddia öz-bilgi hakkındaki en güçlü epistemik iddia olarak kabul edilse de (Gertler, 2021, pr. 5) kişinin içinde bulunduğu zihin durumlarına ilişkin yanlış bir kanıya sahip olmasını muhtemel gören karşıt iddialar da göz ardı edilmemelidir. Örneğin kişi, yargı gücüne güvendiği birinin (terapist, aile, arkadaş, otorite konumundaki öğretmen/doktor vb.) kendisi hakkında sözlü veya fiziksel davranışlarına dayanarak yaptığı çıkarımlardan hareketle bir kanı inşa edebilir. Bu kapsamda üç ayrı deney çalışmasına başvurmak mümkündür.

İlk başvuru deney olarak, Jamil Zaki ve meslektaşlarının yürüttüğü bir fMRI çalışmasında, sosyal etkinin içsel tercihler üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Birinci seansta denekler ilk olarak yüz çekiciliğini derecelendirmiş ve bu sırada grup derecelendirmeleri hakkında da bilgi verilmiştir. İkinci seansta ise yüzleri grup derecelendirmesi hakkında bilgilendirilmeden derecelendirmişlerdir. Ardından yürütücüler, fMRI taramasından 30 dakika önce meydana gelen “sosyal etki” izlerini aradıklarında sosyal uygunluğu [social conformity] sübjektif değerlerin *ventral striatum* ve *orbitofrontal korteksin* kodlanmasıyla ilişkili iki beyin bölgesinin aktivitesinde gözlediklerini belirtmişlerdir. Sonuç olarak, uygunluk görevi sırasında sosyal normlara maruz kalmanın içselleştirildiği savunulmuştur (Zaki vd., 2011).

Bu çalışmanın takibi niteliğinde olan Erik Nook ve Jamil Zaki'nin yürüttüğü bir diğer çalışmada, acıkmış olan katılımcılardan sağlıklı ve sağlıklısız yiyeceklerin her birini ne

³ Tekili *quale* olan, bireyin zihinsel/mental deneyimlerinin her birinin fenomenal karakteri olarak açıklanabilecek zihin felsefesi terimi. Diğer anlamları için bkz. Tye, Michael, “Qualia”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/>>.

kadar yemek istediklerini derecelendirmeleri istenmiştir. Denekler her bir cevaptan sonra yaşlıları olan diğer deneklerin cevaplarını da gözlemlemişlerdir. Aynı şekilde, ilk oturumda katılımcılar bilgilendirilirken ikinci oturumda bilgilendirilmeden kendi cevaplarını sunmuşlardır. Yine *ventromedial prefrontal korteksin* aktivitelerine odaklanıldığında, bu korteksin başta sağlıklı yiyeceklere verdiği tepki sağlıklı yiyeceklere göre daha güçlü iken, katılımcıların birbirlerinin tercihlerini öğrendikten sonra gözlenen sinirsel aktivitenin “popüler” olan yiyeceğe göre gerçekleştiği gözlenmiştir. Söz konusu bulgu neticesinde grup normlarının kişilerin kendi tercihleri üzerinde önemli rol oynadığı savunulmuştur (Nook ve Zaki, 2015).

Üçüncü ve son adım olarak, Daniel Campbell-Meiklejohn ve meslektaşlarının yürüttüğü bir fMRI çalışmasında müzik uzmanlarının, kişilerin müzik görüşleri üzerinde etkisi olup olmadığı sorusunun cevabı aranmıştır (Campbell-Meiklejohn vd. 2010). Deneyde, katılımcılara önce şarkı seçimi yaptırılmış ardından seçtikleri şarkı ile ilgili uzman görüşleri aktarılmıştır. Ardından rastgele bir şarkı seçilip katılımcının satış anlaşması yapması istenmiştir. Uzmanın görüşü ile hemfikir olmanın ve değerinde hemfikir olunan şarkının satın alınması ile *ventral striatumda* aktivite gözlenmesine sebep olmuştur. Kişiler uzman ile aynı fikirde olduğunda şarkıyı satın almaya dair *ventral striatum* tepkisi de artmıştır. Bulgular hakkında yapılan çıkarım ise sosyal etkinin kişilerin içsel tercihlerini etkilediği yönünde olmuştur.

fMRI çalışmasından elde edilen bulguların ardından, Descartes’ın ünlü *cogito*⁴ argümanına yönelmekteyiz. Öz-bilgi kapsamında değerlendirilebilecek argümanlardan en bilindik olanı Descartes’ın *cogito* argümanıdır (Descartes, 2008, 25). Bu argümanda kişinin kendi düşüncelerine dışarıdan bir müdahale ihtimali bertaraf edilmektedir. Düşüncenin içeriğine dair saptamalar yapılmayan bu argümanda, düşünmenin var olması yeterli sayılmıştır.

Peki, özne her zaman tüm zihin durumlarına ayrıcalıklı bir erişime sahip midir? Tüm zihin durumları veya zihindeki olaylar ile ilgili tüm gerçekliğe ayrıcalıklı epistemik bir erişim söz konusu değildir. Bilinç dışı [unconscious] zihin durumları/olayları bu kapsamın dışındadır. Bu bağlamda, bilincin süzgecinden geçmeyen, bilinç dışı süreçler göz önüne alındığında, öznenin tüm zihinsel süreçlere ayrıcalıklı bir erişimi olduğu iddiası sorgulanmalıdır. Çünkü bilinçli zihin durumlarına sahip olmanın verdiği ayrıcalıklı erişim, bilinç dışı olaylar için geçerli olmayabilir.

⁴ Tam hâli “Cogito ergo sum” olan cümle “Düşünüyorum öyleyse varım.” anlamına gelmektedir.

Ayrıcalıklı erişimin ne anlama geldiğini bir örnekle tekrar düşünmek yararlı olabilir. Eğer ben bir zihin durumu (Z) içindeysem en azından birçok durumda/anlamda benim Z durumunda olma gerçekliğine ayrıcalıklı bir erişimim söz konusudur. Örneğin ben kendi dairemde oturup çalışırken üst kattaki daireden bir ses duyduğumda bu deneyime dair bende bir kanı oluşmuş olmaktadır. Aynı şekilde, sokaktan bir kedi geçtiğini hayal ettiğimde dahi bunu hayal etmiş olma durumuna özne olarak ayrıcalıklı bir erişime sahip olurum.

Kişinin öz-erişimini epistemik anlamda ikiye ayırmak makul görünmektedir: 1) Kanılara, hayallere, görsel algılamaya [visual appearances], acı/ağrı hissine ve duygulara erişim. 2) Bilinene [knowings], görülene ve hatırlanana erişim (Neta, 2011, 4). Birinci gruptaki olgulara ayrıcalıklı bir erişim mümkün iken ikinci gruptaki olgulara aynı şekilde ayrıcalıklı erişim şüphelidir. Ne kadar başarılı olacakları tartışmalı olsa da söz konusu durumlara erişimin yöntemleri hakkında öneriler karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan kendilerine en çok yer bulanlar içebakış ve sezgi yöntemleri olmuştur.

2. İçebakış ve Sezgi

İçebakış [Introspection], kişinin kendi zihni hakkında bilgi edinme yöntemi olarak literatürde kendine yer bulmuştur. İç gözlem olarak da adlandırılan bu yöntem ile kişinin kendi zihnine başkalarının ulaşamayacağı şekilde ulaşabildiği kabul edilmektedir. Aynı zamanda “bu yöntem, 1860’lardan 1920’lere kadar devam eden bilimsel karakterdeki ilk deneysel psikoloji yaklaşımına da adını vermiştir: *içebakışçılık*” (Revonsuo, 2017, 101). Bilim adamı Wilhelm Wundt’a göre bu yöntem şöyle tarif edilmektedir:

[...] içebakış yöntemi, basitçe, deneyimlere *sahip olmak*, onlara özenli bir şekilde *dikkatini vermek* ve sonrasında onları *sözel olarak betimlemekten* oluşuyordu [...] içebakış, el tepki süresinin ölçümü gibi diğer yöntemlerle beraber kullanılıyordu. (akt. Revonsuo, 2017, 101)

İçebakışçılığın serüveni Wundt’un takipçisi olan psikolog Edward Bradford Titchener ile yapısalcilik yaklaşımı çerçevesinde devam etmiştir. Yapısalcılığın temel varsayımı bilincin “*atomcul bir yapı*”sının olduğu ve “en alt düzeyde *basit öğeler*”den oluştuğudur (Revonsuo, 2017, 102). Titchener’in yöntemi ise şu şekilde anlaşılabilir:

İçebakışa dayalı bir aktarım, sadece özgün deneyim kaybolduktan sonra yapılmalıdır. Böylece deneyimin doğal akışı bozulmamış olur. [...] İçebakışa dayalı inceleme *post mortem* [Lat. ölümden sonra] bir inceleme olmalıdır. (Titchener'den akt. Revonsuo, 2017, 103)

Felsefeci Eric Schwitzgebel, içebakışın tek bir süreçten oluşmadığına işaret eder. İçebakış ne belirli bir bilişsel mekanizmanın ürünüdür ne de mekanizmaların küçük bir toplamıdır. Ona göre süreç içinde vakaların her biri hem kendi içlerinde hem de birbirleri arasında etkileşimde bulunurlar. Bu da içebakışı tek bir süreçten çıkarıp, süreç çoğulluğuna götürmektedir. İçebakışa dayanan yargılar da “insanın değişken kesişme noktalarından doğar” (2012, 29).

A. Bechara, H. Damasio ve A. R. Damasio, 2000 yılında yayınlanan “Emotion, Decision Making and the Orbitofrontal Cortex” adlı makaleleri ile duyguların bilişsel yetenek üzerinde oynadığı rolü araştırdıkları çalışmalarını sunmuşlardır. Iowa Kumar Testini kullandıkları bu deney dizisinde kişilerden öncelikle dört kart destesinden birini, sonrasında seçtikleri desteden bir kart çekmeleri istenir. Şekilde de gösterildiği gibi, “iyi” etiketli destelerde kazanç yüksek olmasa da büyük kayıplar yaşanmaz (Şekil 1). “Kötü” etiketli destelerde ise yüksek kazanç sağlamak mümkünken aniden büyük bir meblağ kaybetme ihtimali daha yüksektir.

The Iowa Gambling Task

	"Bad" decks		"Good" decks	
	A	B	C	D
Gain per card	\$100	\$100	\$50	\$50
Loss per 10 cards	\$1250	\$1250	\$250	\$250
Net per 10 cards	-\$250	-\$250	+\$250	+\$250

TRENDS in Cognitive Sciences

Şekil 1.

Kaynak: TRENDS in Cognitive Sciences Vol.9 No.4 (Bechara vd., 2005, 160)

Deneklerin destelerin davranışlarına dair bilgisi kısıtlıdır; yalnızca bazılarının diğerlerinden “daha iyi” olduğundan haberdardırlar. Buna rağmen “[katılımcılar] hızla

hangi destelerin iyi ya da kötü olduğuna dair bir ‘his’ geliştirirler; bu his muhtemelen yüksek riskli “kötü” desteden seçim yapmadan saniyeler *önce*, katılımcının hangi desteyi seçebileceğini *hayal ettiği* sırada ortaya çıkan küçük duygu etkinleşmelerinden türemektedir” (Damasio’dan akt. Solms ve Turnbull, 2015, 169). Bu süreçte yaşanan duygu deneyimi otonom sinir sisteminin aktive edilmesi sayesinde, “deri iletkenliğindeki değişiklikler kullanılarak doğrudan ölçülebilir” olmaktadır (Damasio’dan akt. Solms, 169). Bechara ve diğerlerinin bu deneyden çıkardığı sonuç ise deneklerin bir nevi “ön uyarı” yoluyla kararlarını verdikleri yönündedir.

Solms ve Turnbull’un iddialarına göre Iowa Kumar Testinde başarılı olan denekler “örtük bir öğrenme sistemi” kullanmışlardır (2015, 170). Katılımcılar kararlarının nedenlerini ya da mekanizmasını açıklayamamaktadırlar. Bu da sezgi ile hareket etmenin tarifidir. Iowa Kumar Testine dayanarak Solms ve Turnbull, zihinsel deneyimlerin içebakış ile erişilebilir olduğunu, içebakışın ayrıcalıklı bir bilme yöntemi olduğunu ve zihnin dış dünyadan ayrı olduğunu iddia etmektedirler. Bu şekilde öz-bilgi, içebakış ile kişinin kendisine açılan bir tür bilgi olmaktadır. Bu perspektif ile vardıkları sonuç ise şu şekilde olmaktadır:

[...] Zihnin kendisi bilinç-dışıdır, fakat biz içe bakarak onu bilinçli bir şekilde algılarız. İçgözlem ya da öz farkındalık amaçlı bu ‘içebakış’ yeteneği, zihnin en asli niteliğidir. İçgözlem aracılığıyla algıladığımız ‘ben’, dışa yönelik duyularımız tarafından (organlardan ya da fizyolojik süreçlerden yapılmış) fiziksel bir beden olarak algılanabilir. (Solms ve Turnbull, 2015, 85)

Solms ve Turnbull’un zihni “bilinç-dışı” olarak tasvir etmeleri ve onu “içeriye bakarak algıla[dığımız]” görüşü, zihin ile benliği dış dünyadan apayrı bir noktada konumlandıklarını göstermektedir (2015, 77). Öz-bilgi onlara göre içebakış ile mümkündür ve şeffaftır.

Öz-bilginin imkânı tartışmasında, içebakışın ve sezginin birinci-tekil-kişî perspektifinden tuttuğu yer ne kadar açık olsa da bu yöntemler sonucunda elde edilenlerin epistemik statüsü sorgulanabilir olmaya devam etmektedir. Bu sorgulamanın iki kutbu olarak içselcilik ile dışsalcılık gösterilebilir.

3. İçselci ve Dışsalıcı Yaklaşım

Epistemik gerekçelendirmenin kıstaslarına dair içselcilik [internalism] ve dışsalcılık [externalism] tartışması ön plandadır. İçselciliğe göre gerekçelendirme, kişinin

yalnızca içsel [internal] süreçleri tarafından belirlenmektedir. Dışsalcılar ise bunu reddederek gerekçelendirmenin o kişi dışında başka ek faktörlere bağlı olduğunu iddia etmektedirler. İçsel olanın ne olduğunun belirlenmesi bu tartışmaların önemli bir kısmını oluşturmaktadır.

Zihin felsefesi tartışmalarında içselciliğe göre bilinç “bedenin (beynin) sınırları içerisinde meydana gelen durumlar ve süreçlere özdeş ya da onlarla ilintili[dir]”, dışsalcılığa göre ise bilinç “kafanın hatta beynin dışında gerçekleşen süreçlere bütün olarak ya da kısmen dayanmaktadır” (Manzotti’den akt. Doğan, 2020, 116). İçselciliğin gelişimini Riccardo Manzotti şöyle aktarmaktadır:

İçselcilik, bilinç her neyse kafanın içinde olmalı diyen bir görüş. [...] Fikir 1950’lerde David Armstrong ve J. J. C. Smart gibi insanlar tarafından şekillendirildi. Bilincin sinirsel süreçler –ya da belli sinirsel süreçler- olduğu fikrini öne sürdüler. [...] Sinirbilimciler kuşkusuz *bilincin* muazzam sayıda *korelatını*, yani beynin bilinçle *bağıntılı* kısımlarını buldular. [...] bilincin *korelatı* bilincin kendisi demek değil. (Manzotti, Parks, 2018, 15-16)

Düşüncelerimizin çoğunun içeriğinin en azından kısmen dış olaylar tarafından belirlendiği görüşünü savunan dışsalcılık, içebakışın sağladığı bilginin yetersiz olduğu şeklinde bir çıkarıma varmaktadır. Çünkü burada içsel süreçler, kişinin kendi düşüncelerine/deneyimlerine ilişkin bilgisinin tek kaynağı olarak görülmemektedir. Dışsalcı görüşün günümüz zihin felsefesi literatüründe formülasyonları çeşitlense de bu görüş Aristoteles’e kadar götürülebilmektedir:

Aristoteles ruhun, deneyimlediğimiz nesnelere –kısa süreliğine de olsa- aynı olduğunu iddia eder. [...] Herhangi bir anda bilincimiz, bilincinde olduğumuz şeyin formuyla aynıdır. (Manzotti ve Parks, 2018, 39)

Zihinsel içeriğe dair dışsalcı görüş, içsel süreçlerle birlikte kısmen de olsa dış dünyaya ait durumların hesaba katılması gerektiğini ifade etmektedir. Örneğin tek ve aynı beyin durumu farklı fiziksel ve/veya sosyal etkenlerle ilişkisine bağlı olarak farklı içerik taşıyabilir. İçsel süreçlerin, zihin içerikleri üzerinde tek başına bir hakimiyeti söz konusu olmamaktadır.

Dışsalcılık “ekolojik algı, cisimleşmiş bilinç, enaktivizm, yayılmış/genişle(til)miş zihin (*extended mind*)” şekillerinde adlandırılmıştır fakat hepsinin temel düşüncesine göre “[...] bedenin yaptıkları zihni oluşturur, zihnin ortaya çıkmasına yol açar veya temelini teşkil eder” (Manzotti ve Parks, 2018, 40). Böylece algı sadece dünyanın

beyindeki temsilleri olmaktan çıkarılmakta ve çevre ile etkileşimi kapsayan bir aktivite olmaktadır.

Manzotti'ye göre içselci yaklaşımla beraber gelişim gösteren beyin araştırmaları bilincin korelatlarını gösterdiyse de bilincin kendisini gösterememiştir. Buna dayanarak Manzotti'nin dışsalıcı argümanı şu şekilde formüle edilebilir:

(P1) Deneyimi oluşturan şey deneyim ile özdeş olmalıdır.

(P2) Kafada nöronlar ve kimyasallar dışında bir şey yoktur.

∴ Beyin, deneyimi oluşturamaz.

Manzotti'ye göre deneyim ile özdeş olan yalnızca deneyimin kendisidir. Beyinde eğer deneyime özdeş bir bulgu yoksa deneyim, sinir sisteminin dışında olmalıdır. Örneğin bir motosiklet gördüğümde deneyimim budur ve “ben” de o deneyime dahilim. “Herhangi bir anda bir kişi, belli bir beden sayesinde hâlihazırda aktif olan bütün nesnelere toplamıdır” (Manzotti ve Parks, 2018, 154).

Sonuç olarak içselcilik, gerekçelendirmenin esasen kişinin içsel süreçleri tarafından şekillendiği görüşünü dile getirirken, dışsalıcılık bu sürecin dış etkenlerle etkileşim içinde olduğunu ileri sürer. Zihin felsefesinde içselcilik, bilinci beden içindeki durumlarla ilişkilendirirken, dışsalıcılık bu ilişkinin kısmen ya da tamamen dış dünya ile belirlendiğine vurgu yapar. Dışsalıcılık, düşüncelerin içeriğinin dış olaylardan etkilendiği görüşünü savunarak içebakışın yeterli olmadığı çıkarımına varır. Bu görüş, içsel süreçlerin, zihin içerikleri üzerinde yalnızca sınırlı bir etkiye sahip olabileceğini iddia eder. Manzotti'nin dışsalıcı argümanı ise, deneyimi oluşturanın deneyimle bütünleşmesi gerektiğini vurgulayarak beyin ve içsel süreçlerin bilinci açıklamak için yeterli olmadığı tezini ileri sürer.

4. Öz-bilgi ne kadar şeffaf olabilir?

Şeffaflık; açıklık, netlik, belirgin bir şekilde algılanma anlamında kullanılmaktadır. Öz-bilginin şeffaflığı tartışmasında ise, burada, öz-bilginin kişinin kendisine ne kadar açık olabileceği ve net bir şekilde bilme imkânı sorgulanmaktadır. Richard Moran'a göre öz-bilginin en temel özelliği şeffaflıktır. Bu şeffaflık sayesinde birinci-tekil-kişi perspektifi ile üçüncü-tekil-kişi perspektifi arasındaki erişim sınırı farkı da belirlenebilmektedir (akt. Way, 2007, 223).

Korku, acı gibi deneyimlerin ya da görsel deneyimin yaşandığına dair kanılar içebakışa dayanmaktadır. Bu kanıların nesnesi dış dünya değil kişinin o an içinde bulunduğu zihin durumudur. Bu kanıların dış dünya hakkındaki kanılardan ne derece farklı olduğu sorusu tartışmalıdır. Çünkü dış dünyaya dair kanılarda olduğu gibi içebakış ile edinilen öz-bilgi de şüphe edilebilir görünmektedir. Chiara Caporuscio, kanılarımızı oluştururken düşüğümüz bir nevi tuzakları araştırır ve içebakış yönteminin her zaman güvenilir olmayabileceğini öne sürer (2021).

Caporuscio'nun argümanına göre söz konusu şüpheleri cevaplandırırken deneyime başvurmak bir "uyumsuzluk" yaratmaktadır. Bu uyumsuzluk öz-bilgiye ya da içebakışa atfedilen özel epistemik statüden kaynaklanmaktadır. Zihin durumları ne kadar "somut ve erişilebilir" görünse de deneyimin kesin bir tarifi verilmek istendiğinde bu başarılammamaktadır (Caporuscio, 2021, 2).

Manzotti'ye göre içebakış bizi aslında dış dünyaya vardırmmaktadır. Daha önce de gösterildiği gibi, beyin bilimi çalışmaları doğrultusunda, bilinç beyinde başlayıp beyinde bitmemektedir. Deneyim ve "benlik" dış dünyadan bağımsız var olmamaktadır:

Zihnimizin içine baktığımızda her zaman dünyaya varırız. [...] Deneyimlerimiz, hiçbir zaman zihinde ya da daha da şaşırtıcısı, beyinde son bulmaz. İç gözlem denen şey her zaman daha çok bir dış gözlem durumu olmuştur. [...] Kendi içimizde ne kadar derine bakarsak, deneyimimiz dünyaya o kadar ulaşır. Beynimizin içinde bir içsel dünya belirmez. İçimize baktığımızda içsel, zihinsel bir dünya değil, evrenin kendisini görürüz. Evreni görürüz, çünkü gördüğümüz evren biziz. (Manzotti, 2022, 326)

Erişilebilir olan deneyimlerin kişiye bulanık veya tarifi zor görünmesinin sebebi dışsalcı yaklaşımı güçlendirir görünmektedir. Örneğin kişi sigara içmek istediğinde bunun nikotin ihtiyacından mı kaynaklandığı yoksa sosyalleşme aracı olarak mı bu davranışa başvurduğu belirsiz olabilir. Ya da benzer olarak, görme alanının merkezi dışındaki deneyimin ne kadar ayrıntılı olduğu da bir sorgulama konusudur. Örneğin "sırtımda hissettiğim şey karıncalanma hissi mi yoksa kıyafetlerimin kumaşından kaynaklanan kaşıntı mı? Birkaç saat sonra yapacağım bir toplantı için endişeli miyim, yoksa heyecanlı mıyım? Aç mıyım yoksa sadece sıkıldığım için acıktığımı mı hissediyorum?" (Caporuscio, 2021, 2).

İçselci görüşle beraber beyin bilimi, özne ile nesneyi birbirlerinden ayırarak ilerlemiştir. Çünkü bilincin öznel yanı gözlemlenememiştir. Ancak bu eksikliği içebakış yöntemi ile gidermeye uğraşılmıştır. Fakat Zaki ve diğerlerinin, Nook ve

Zaki'nin ve Campbell-Meiklejohn'un çalışmaları ile kişinin zihin durumlarının dış etkenler tarafından (bu örneklerde sosyal etki) kolaylıkla değişebildiği gösterilmiştir.

Manzotti, içebakış ile vurgu yapılan “düşünme”nin tasvirini şöyle yapmaktadır:

[...] düşünmek dediğimiz şey dünyayla davranışlarımızın birleşme biçiminden ibaret ve bu yüzden de kolaylıkla yanlış olabilir. Mesela ormanda topladığım bir mantarın yenebilir olduğunu düşünebilirim, ama mantarı yediğimde zehirlenip ölürüm. Bunun sorumlusu mantara dair görsel veya dokunsal deneyimimdeki bir hata değil –deneyim neyse o olmak zorundadır- gördüğüm şeyi davranışla eşleştirmede yaptığım bir hatadır. (Manzotti ve Parks, 2018, 140)

Düşünürken kişinin deneyimi erişim anlamında ayrıcalıklı olsa da isabetli olması bir zorunluluk değildir. Düşüncenin doğruluğu deneyim ile dış dünya arasındaki paralellik veya uyum tarafından sağlanmaktadır. Çünkü düşünürken yapılan “geçmişteki olayları, daha önce karşılaştığımız nesnelere birleştirdiğimizde ne olacağını görmek için onlarla aramızdaki nedensellik ilişkilerini yeniden düzenlemekten ibaret” (Manzotti ve Parks, 2018, 144). Aristoteles'i hatırlayarak, “[...] biz deneyimimizin ta kendisiyiz ve deneyimimiz de dışarıda” (Manzotti ve Parks, 2018, 153).

Sonuç

Öz-bilginin tarih boyunca hem epistemoloji hem de zihin ve dil felsefeleri literatüründe tartışılan bir kavram olduğu görülmektedir. Sokratik diyaloglardan Descartes ile Ryle'a, ardından günümüzde sinirbilim çalışmalarına kadar birçok çerçevede öz-bilginin ne olduğu, kapsamı ve problematikleri tartışılmıştır. Öz-bilgiye atfedilen epistemik statü, onun kişinin kendi zihin durumlarına yönelik bilgisi olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Kişinin kendi durumlarına erişimi, bilincin öznel yanını da kapsayacağından ayrıcalıklı bir erişim sağlayacağı düşünülmektedir.

Öz-bilginin en çok vurgu yapılan özelliği olan ayrıcalıklı erişim, deneyimleyen öznenin ilk etapta sahip olacağı bir durum olsa da her zaman doğru bilgiye erişemeyeceği söylenebilir. Bu iddia bağlamında, bu çalışmanın ikinci bölümünde sosyal etkileşimlerin kişinin değerlendirmelerini etkilediğini gösteren deneysel çalışmalara başvurulmuştur. Söz konusu çalışmalarda kişilerin yüz çekiciliği, yiyecek tercihi ve müzik zevki gibi öznel sayılabilecek düşüncelerinde diğer kişilerin fikirlerine göre değişim fMRI çıktıları olarak gözlenmiştir.

Öz-bilginin ayrıcalıklı ve deneyimin öznesine ait olduğu düşüncesi ile içebakışçılık yöntemi geliştirilmiştir. İçebakışın öz-bilgiye dair ipuçları vereceği düşünülmüştür. Bu çalışmanın üçüncü bölümünde içebakış yönteminin kapsamı ile birlikte sezgi kavramına dair bazı görüşler ele alınmıştır. Zihnin, bilincin ve öz-bilginin nerede aranacağına dair içselci ve dışsalcı perspektifler dördüncü bölümde verilmiştir. İçselci perspektif zihni, bilinci ve öz-bilgiyi dış dünyadan bağımsız olarak tasvir etmişlerdir. Bu anlamda içebakışın ve sezginin içselcilik dahilinde olduğu söylenebilir. Dışsalcı perspektif ise iç süreçler ile birlikte kişinin dış dünya ile olan etkileşiminin de zihinde ve bilinçte rol oynadığını savunmaktadır.

Beşinci bölümde öz-bilginin şeffaflığını sorgulayan argümanlara yer verilmiştir. İç süreçlere veya deneyimlere başvurmanın dış dünya ile uyumsuzluk yarattığı durumlar tartışılmıştır. Kişinin kendi deneyimlerine ayrıcalıklı bir erişiminin olması hatasız ve kapsayıcı olduğu anlamına gelmemektedir. Sonuç olarak, öz-bilginin şeffaflığı dışsalcı perspektifin benimsenmesi ve bu doğrultuda çalışmalar yapılması ile mümkün olabilecektir.

KAYNAKÇA

- Bechara A, Damasio H, Tranel D, Damasio AR. (2005). The Iowa Gambling Task and the somatic marker hypothesis: some questions and answers. *Trends Cogn Sci.* Apr;9(4):159-62; discussion 162-4. doi: 10.1016/j.tics.2005.02.002. PMID: 15808493.
- Campbell-Meiklejohn, D.K., et al., 2010. How the opinion of others affects our valuation of objects. *Curr. Biol.* 20 (13), 1165–1170. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2010.04.055>.
- Caporuscio, Chiara. (2021). Introspection and Belief: Failures of Introspective Belief Formation. *Review of Philosophy and Psychology*:1-20.
- Carruthers, P. (2011). *The Opacity of Mind: An Integrative Theory of Self-Knowledge*. Oxford University Press.
- Descartes, R. (2008). *Meditations on First Philosophy*. (Çev. Michael Moriarty). Oxford University Press.
- Dretske, F. (1994). Introspection. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 94: 263–278.

- Doğan, M. (2020). *Yapay Zekâ ve Bilinç Problemi*. Çizgi Kitabevi.
- Gertler, Brie. (2021). “Self-Knowledge”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/self-knowledge/>>.
- Güzeldere, G. (1997). Introduction. *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates* (Ed. Ned Block, Owen Flanagan & Güven Güzeldere). MIT Press.
- Kutlusoy, Z. (2016). Günümüzün zihin felsefesinin zorlu sorunu. *Felsefelogos*, 60 (2016/1), 71-75.
- Levine, J. (1983). Materialism And Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64: 354-361. doi:10.1111/j.1468-0114.1983.tb00207.x
- Levine, J. (2006). Explanatory Gap. *Encyclopedia of Cognitive Science* (Ed. L. Nadel). <https://doi.org/10.1002/0470018860.s00146>
- Manzotti, R. ve Parks, T. (2018). *Zihnin Ucu Bucağı: Bilinç ve Dünya Bir Midir?*. (Çev. Özde Duygu Gürkan). Metis Yayınları.
- Metzinger Thomas. (2013). The myth of cognitive agency: subpersonal thinking as a cyclically recurring loss of mental autonomy. *Frontiers in Psychology*. 4, 1-19.
doi: 10.3389/fpsyg.2013.00931
- Neta, Ram. (2011). The Nature and Reach of Privileged Access. *İçinde Self-Knowledge*. Ed. Anthony Hatzimoysis. Oxford University Press. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199590728.003.0002
- Nook E. C. ve Zaki J. (2015). Social norms shift behavioral and neural responses to foods. *J Cogn Neurosci*. Jul;27(7):1412-26. doi: 10.1162/jocn_a_00795.
- Parent, T. (2017). “Externalism and Self-Knowledge”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-knowledge-externalism/>>.
- Poston, T. (n.d.). Internalism and Externalism in Epistemology. *Internet encyclopedia of philosophy*. Retrieved June 13, 2022, from <https://iep.utm.edu/int-ext/#:~:text=The%20basic%20idea%20of%20internalism,are%20external%20to%20a%20person.>

- Putnam, Hilary. (1975). The Meaning of “Meaning”. *University of Minnesota Press*, Minneapolis. Retrieved from the University of Minnesota Digital Conservancy, <https://hdl.handle.net/11299/185225>.
- Revonsuo, Antti. (2017). *Bilinç: Özneliğin Bilimi*. (Çev. Selim Değirmenci). 2. Baskı. Küre Yayınları.
- Rowlands, Mark, Joe Lau, and Max Deutsch, “Externalism About the Mind”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/content-externalism/>.
- Schwitzgebel, Eric. (2012). Introspection, What?. İçinde *Introspection and Consciousness*. Ed. Declan Smithies & Daniel Stoljar. OUP.
- Schwitzgebel, Eric. (2019). “Introspection”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/introspection/>.
- Solms, M. ve Turnbull, O. (2015). *Beyin ve İç Dünya: Öznel Deneyimin Sinirbilimine Giriş*. (Çev. Hakan Atalay) 2. Basım. Metis Yayınları.
- Strandberg, H. (2015). *Self-Knowledge and Self-Deception*. Palgrave Macmillan.
- Tye, Michael, “Qualia”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/>.
- Way, Jonathan. (2007). Self-Knowledge and the Limits of Transparency. *Analysis*, Vol. 67, No. 3 (Jul., 2007), pp. 223-230.
- Zaki J, Schirmer J, Mitchell JP. (2011). Social influence modulates the neural computation of value. *Psychol Sci*. Jul;22(7):894-900. doi: 10.1177/0956797611411057

Etik Kurul İzni

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale Felsefe alanına aittir.

Çatışma Beyanı

Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

**Destek
Teşekkür**

ve Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2,
Kış/Winter 2023]

Eski Mezopotamya'da Filolojinin İlk Adımları: Çiviyazılı Sözcük Listeleri

*The First Steps of Philology in Ancient Mesopotamia: Cuneiform
Lexical Lists*

METİN ORAL

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi
metinoral120@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0001-9444-2800>

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 19.07.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 03.09.2023

Yayım Tarihi/Published: 30.12.2023

Atıf/Citation

Oral, M. (2023). Eski Mezopotamya'da Filolojinin İlk Adımları: Çiviyazılı Sözcükler.
ASA Dergisi, 1(2),207-227.

Oral, M. (2023). The First Step of Philology in Ancient Mesopotamia: Cuneiform Lexical Lists .
Journal of ASA, 1(2),207-227.



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.

Öz

Bir metin türü olarak sözcük listelerinin, çiviyazısının tarih sahnesine çıktığı en erken dönemden başlayarak, bu yazı sisteminin tamamen ortadan kalktığı tarihe kadar Eski Yakındoğu’da çiviyazısının ulaştığı hemen her merkezde belgelendiği görülmektedir. Basit bir öğrenme aracı olduğunu düşünmek bu metin türünün bu derece yaygın olmasını açıklar gibi görünmekle birlikte, sözcük listelerinin üç binyılı aşkın tarihinin özel olarak incelenmesi durumunda bu metinlerin kâtip eğitiminde kullanılmak üzere üretilmiş araçlardan fazlası olduğu anlaşılmaktadır. Sözcük listelerinin kâtip eğitimi için önemli araçlar olduğu açıktır. Ancak çiviyazısı kültürüne ait metin türlerinin içinde sözcük listelerin kendi evrimsel süreci incelendiğinde, bu metinlerin gündelik ihtiyaçlardan bağımsız şekilde gelişmiş entelektüel çalışmalar olduğu anlaşılmaktadır. Modern filoloji disiplinleriyle doğrudan kıyaslanacak nitelikte olmamakla birlikte Eski Yakındoğu’daki sözcük listesi çalışmaları, insanlığın ortak entelektüel evrimi içinde modern filoloji çalışmalarını ortaya çıkaran motivasyonların tarihteki en erken örneğini sergiliyor olması açısından önemlidir. Bu çalışmada çiviyazısı geleneğinde sözcük listelerinin oluşum ve gelişim süreci, kâtip çevrelerinde bu metinleri ortaya çıkaran motivasyonlar ve bu listelerin eğitim dışındaki işlevleri bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sözcük listeleri, kâtipler, kâtip eğitimi, çiviyazısı

Abstract

Lexical lists, as a textual genre, have been extensively documented in various centers of the ancient Near East where cuneiform writing was prevalent, spanning from the earliest periods of its emergence to the complete disappearance of this writing system. The widespread presence of lexical lists in almost every center where cuneiform was employed indicates their significance as a textual genre. While initially perceived as simple learning tools, a comprehensive examination of their over three millennia-long history reveals that lexical lists transcend their perceived basic functions. Although not directly comparable to modern philological disciplines, the study of lexical lists in the ancient Near East holds importance in the context of humanity's shared intellectual evolution, as it exemplifies one of the earliest motivations that led to the development of modern philology. This paper aims to explore the genesis and evolution of lexical lists in the cuneiform tradition, the motivations driving their production within scribal circles, and their multifaceted functions beyond the realm of education.

Keywords: Lexical lists, scribes, scribal education, cuneiform

Giriş¹

Eski Yakınoğu'da yazının tarihi, en erken Güney Mezopotamya'daki Uruk kentine ve bu kentin MÖ 3200 civarına tarihlendirilen IV ve III no'lu tabakalarında açığa çıkarılmış tabletlere uzanmaktadır. Söz konusu tabletlerde görülen ve literatürde Arkaik Çiviyazısı olarak tanımlanan piktogram temelli yazı sistemi, Eski Yakınoğu'da 3 binyıl sürecek olan çiviyazısı kültürünün en erken örneklerini oluşturmaktadır. Ancak 3 binyıl boyunca hem Mezopotamya hem de Mezopotamya periferisindeki geleneklere ait sayısız edebi metnin belgelenerek günümüze gelmesini sağlayan ve insanlığın ortak entelektüel tarihindeki en önemli bölümlerden birini oluşturan çiviyazısının bilinen bu en erken formunun entelektüel arayışlardan tamamen bağımsız şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Gelişen tarım, artan nüfus, büyüyen şehirler ve genişleyen ticari faaliyetlerin sonucu olarak ortaya çıkmış olan gündelik hayatla ilgili temel kayıt tutma ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla geliştirilmiş bu yazı sisteminin, insanlığın ilk edebi eserlerini kayda geçirecek noktaya gelebilmesi için üzerinden en az yarım binyıl geçmesi gerekmektedir. Buna karşın yazının kullanılmaya başladığı en erken tarihten itibaren gündelik ihtiyaçların dışında ayrı bir yazın türü de ortaya çıkmaktadır. Yazının icadı, aynı zamanda yeni bir meslek olarak kâtipliğin ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir. Tarihteki bu ilk kâtiplerin görevi sadece yazıyı kullanmak değil, aynı zamanda yeni kâtipler yetiştirerek bu araca ilişkin tüm bilgiyi yeni nesil kâtiplere aktarmaktır. Bunun yanı sıra yazının geliştirilmesi ve mümkün olduğunca fazla sözcüğün yazıya aktarılması da bu aracın gündelik hayatta daha etkili kullanılması için gereklidir. Bu durum, gündelik ihtiyaçlardan bağımsız, tamamen kâtiplik mesleğine ait çalışmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sözcük Listeleri olarak tanımlanan metin türü bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Sözcük Listeleri, diğer alanlardaki listelerden farklı olarak yazının entelektüel amaçlarla kullanıldığı en erken örnekleri teşkil etmektedir. Bu açıdan çiviyazısı geleneğinde sözcük listelerinin, modern anlamda filolojik çalışmalar olmamakla birlikte, insanlığın ortak entelektüel evrimi içinde modern filolojiyi ortaya çıkaran motivasyonların yazılı olarak belgelenmiş en erken örneklerini sunan belgeler olduklarını kabul etmek yanlış olmayacaktır.

Geç Uruk Ve Erken Hanedanlar Döneminde Sözcük Listeleri

Kâtip eğitiminin temel kaynaklarından ve aynı zamanda kâtiplik mesleğinin sembollerinden biri olan sözcük listelerine Eski Yakınoğu'da çiviyazısının kullanıldığı tüm dönemlerde ve bu yazı geleneğinin yerleştiği hemen her merkezde rastlamak mümkündür. Bu metin türünün kökeni, ilk kez Geç Uruk Döneminde Güney Mezopotamya'da yazının icadını takiben oluşturulmaya başlanan ve meslekler, kaplar, giysiler, tahıllar, kuşlar, balıklar, metal eşyalar, ahşap eşyalar gibi günlük hayatta karşılaşılan canlı ve cansız varlıkların arkaik

¹ Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Eskiçağ Tarihi Bilim Dalı'nda Doç. Dr. Erkan Konyar ve Doç. Dr. Selim F. Adalı danışmanlığında 2019 yılında tamamlanmış olan "Hitit Kralı I. Hattuşili'nin Akkadça-Hititçe İkidilli Yıllıklarının (CTH 4) Akkadça ve Hititçe Versiyonlarının Karşılaştırmalı Filolojik Değerlendirmesi" başlıklı yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi'nin kapsamında yer alan Mezopotamya ve Mezopotamya periferisindeki çokdilli sözcük listeleri üzerine yapılmış olan araştırmanın revize edilerek güncellenmesi ve kapsamının genişletilmesiyle yapılmıştır.

çiviyazısıyla yazılmasıyla oluşturulmuş listelere dayanmaktadır. Uruk kentinin III no’lu tabakasında ele geçen tüm arkaik çiviyazılı metinlerin kabaca %15’ini oluşturan bu listelerin (Nissen, 1986, s. 323-24), yazının henüz kullanılmaya başlandığı ve kâtiplik mesleğinin yeni olduğu bir dönemde bu aracın gelecek nesillere aktarılması, geliştirilmesi ve daha kullanışlı hale getirilmesi amacıyla oluşturuldukları kabul edilmektedir (Englund, 1998, s. 86). Arkaik sözcük listelerinin içeriklerinin çoğunlukla ekonomik faaliyetlerle bağlantılı olduğuna dikkat çeken Wagensooner, bu durumun bu listelerin gündelik hayatla ilgili araçlar olduklarına, yani bu dönemde yazının ortaya çıkış amacı olan idari ve ekonomik faaliyetlerle ilgili kayıtlara yardımcı olarak üretildiklerine işaret ettiğini belirtmiştir (Wagensooner, 2010). Fakat Mezopotamya’yla eş zamanlı olarak yazının icat edildiği Mısır’da ve Antik Yunan, Roma ve Çin gibi daha geç dönemlerde yerel yazı sistemlerinin ortaya çıktığı kültürlerin yazılı geleneklerinde sözcük listeleri gibi bir uygulamanın kullanılmamış ya da çok daha geç kullanılmış olması, bu uygulamanın niçin Mezopotamya’da bu kadar erken geliştiği konusunda soru işareti yaratmaktadır. Bu konuya dikkat çeken van de Mieroop, Mezopotamya sözcük listelerini basit eğitim araçları olmaktan ziyade Güney Mezopotamya’da dönemin entelektüel faaliyetlerinin bir uzantısı olarak gelişmiş bilimsel çalışmalar olarak nitelendirmiştir. Bu anlamda arkaik sözcük listeleri, gök cisimlerini, hayvan türlerini ve coğrafi yapıları gözlemekle benzer motivasyonlar sonucu üretilmiş eserlerdir (van de Mieroop, 2022). Burada dikkat çeken önemli bir husus ise Arkaik Kaplar ve Giysiler Listesi gibi bazı listelerde (Englund ve Nissen, 1993, s. 123-34) gündelik metinlerin hiçbirinde kullanılmamış çok sayıda sözcüğün ve işaretin bulunmasıdır. Bu durum sözcük listelerinin hali hazırda yazılmış metinlerden yola çıkılarak sonradan yazılmadıklarını, kâtiplerin bu listeleri idari metinlerden bağımsız bir şekilde teorik olarak oluşturduklarını göstermektedir.

Geç Uruk dönemine ait başlıca arkaik sözcük listelerinin arasında kürek, delgi, çapa gibi çeşitli metal aletlerin ve metalle ilişkili kavramların listelendiği Arkaik Metaller Listesi (Englund & Nissen, 1993, s. 32-34, 134-141); çeşitli meslek isimlerinin listelendiği Arkaik Meslekler ya da diğer adıyla Arkaik LÚ A Listesi (Englund & Nissen, 1993, s. 14-18, 69-86) ve balık isimlerinin listelendiği Arkaik Balıklar (Englund & Nissen, 1993, s. 22, 93-98) ve kuş isimlerinin listelendiği Arkaik Kuşlar (Englund & Nissen, 1993, s. 22, 98-100) gibi listeler sayılabilir. Bu ilk listelerin tamamı tematik olarak tanımlanan ve sözcüklerin anlam yakınlıklarına göre sıralandığı listelerdir. Bu bağlamda listeler ilk etapta metaller, hayvanlar, meslekler gibi genel kategorilerde belirlenmiş ve her bir listedeki maddeler bu kategorilerin kendi içindeki anlam yakınlıklarına göre listelenmiştir. Bu açıdan listelerin düzensiz bir şekilde yapılmadıklarını, ilkel olmakla birlikte kendi içlerinde sistematik bir düzen izlediklerini belirtmek gereklidir. Bunun yanı sıra örneğin Arkaik LÚ A listesinde mesleklerin hiyerarşik bir düzene göre listelendiği ve bu şekilde dönemin Uruk kentinin sosyal yapılanmasıyla ilgili bir kaynak teşkil ettiği yönünde de görüşler mevcuttur (Wagensooner, 2010, s. 287 vd.).

Sözcük listelerinin Geç Uruk Dönemi sonrası gelişimi, özellikle Erken Hanedanlar Dönemi’nde (MÖ 2900-2350) Güney Mezopotamya’da kâtip faaliyetinin en yoğun olduğu Şurupak (Fara) ve Ebu Selabih merkezlerinde ele geçen çok sayıda sözcük listesinden takip edilmektedir. Söz konusu bu iki merkezde Uruk’un IV. ve III. tabakalarında ele geçen sözcük listelerinin bazılarında ufak değişiklikler gözlemlenirken, bu listelerin pek çoğunun içeriklerinde hiçbir temel değişiklik yapılmaksızın Erken Hanedanlar Dönemi

çiviyazısıyla kopyalanmaya ve kullanılmaya devam edildiği görülmektedir². Ancak bu dönemde sözcük listesi serilerinin tamamının arkaik gelenekten gelmediğini ve bu dönemin kâtiplerinin arkaik listeleri kopyaladıkları sırada az sayıda da olsa yeni listeler ürettiklerini belirtmek gerekir. Arkaik sözcük listelerine büyük önem vererek bunların Erken Hanedanlar çiviyazısına aktarımını gerçekleştiren Şuruppak ve Ebu Selabih'deki kâtipler, sadece arkaik listeleri kopyalamakla kalmayarak kendi geleneklerine ait seriler de üretmişlerdir. Bunların arasında Arkaik LÚ A listesine ek olarak yapılmış Erken Hanedanlar LÚ E meslekler listesi, arkaik hayvan listelerine ek olarak yapılmış ve çeşitli domestik ve vahşi hayvanların tek bir seride listelendiği Erken Hanedanlar Hayvanlar B listesi ve Şuruppak ve Ebu Selabih merkezlerinin de yer aldığı Güney Mezopotamya'nın kuzey kesimindeki yerleşimlerin ve coğrafi yapıların isimlerinin listelendiği Erken Hanedanlar Coğrafi listesi gibi listeler sayılabilir (Biggs, 1974).

Sözcük listelerinin tarihsel gelişimi üzerine en geniş kapsamlı derleyici çalışma N. Veldhuis tarafından yapılmıştır (Veldhuis, 2014). Veldhuis, yukarıda kısaca açıkladığımız manzarayı Erken Hanedanlar Dönemi'ndeki sözcük listelerini Bütünüyle Babilli Gelenek, Bölgesel Gelenek ve Yerel Gelenek olmak üzere üç farklı geleneğe ayırarak açıklamaktadır. Bu ayrıma göre Erken Hanedanlar Dönemi'ne büyük oranda değişiklik yapılmadan aktarılan EH LÚ A gibi listeler Bütünüyle Babilli Geleneği, EH LÚ E ve EH Hayvanlar B gibi bu dönemde oluşturulmuş listeler ise Bölgesel Gelenekleri karşılamaktadır. Bölgesel Gelenekler ise metinlerin buluntu yerlerine göre Kuzey ve Güney olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu noktada söz konusu ayırım tartışmalı Kiş Uygarlığı konseptiyle ilişkilenebilir³. Veldhuis'in ayırımına göre son olarak Erken Hanedanlar Dönemi'nin sonlarına doğru Kuzey Suriye'de Ebla'da belgelenen sözcük listeleri ise Yerel Geleneği temsil etmektedir (Veldhuis, 2014, s. 60 vd.).

Çiviyazısının Ebla'ya Aktarımı Ve Ebla Sözcük Listesi Geleneği

Erken Hanedanlar Dönemi'nin sonlarında Şuruppak ve Ebu Selabih gibi Güney Mezopotamya kentlerinde kullanılan çiviyazısının, Kuzey Suriye'de modern Tel Mardik'de konumlanan Ebla kentine aktarımı gerçekleşmiştir. Ebla'da Igrış-halab ve Irkab-Damu dönemlerinde (yaklaşık MÖ 2400) gerçekleşen bu olay, aynı zamanda Erken Hanedanlar Dönemine ait sözcük listelerinin de buradaki kâtiplerce benimsenmesini beraberinde getirmiştir (Archi, 2006, s. 102-109). Ancak Ebla'da Erken Hanedanlar döneminde Şuruppak ve Ebu Selabih'de ortaya çıkan yerli geleneğe kıyasla çok daha güçlü bir yerli geleneğin ortaya çıktığı görülmektedir. Geç Uruk dönemine ait arkaik çiviyazısının resim temeli, Erken Hanedanlar dönemindeki fonetizasyon süreci sonucunda yerini logo-silabik temele bırakmıştır. Yani bu dönemden itibaren çiviyazılı işaretler sadece sözleri değil, aynı zamanda sesleri de ifade eden bir yazı sistemine dönüşmüştür. Anadili Sümerce ve Akkadca olan toplulukların Güney Mezopotamya'daki pek çok merkezde bir arada yaşıyor

² Arkaik sözcük listelerinin Erken Hanedanlar Dönemi'ne aktarım sürecinde geçirdikleri değişim, ağırlıklı olarak ortografide kendini göstermektedir. İçerik olarak çok daha nadir olan değişimlere örnek olarak ise EH Balıklar ve EH Kuşlar gibi örneklerde bazı açıklayıcı ek girdiler gösterilebilir. Arkaik sözcük listelerinin Erken Hanedanlar Dönemi'ne aktarım sürecinde geçirdikleri değişimler için bkz.: Veldhuis, 2014 s. 71 vd.; Söz konusu listelerde ortografide görülen değişimler için bkz.: Greco, 2014.

³ I. Gelb tarafından ortaya atılan ve Kiş kentini merkez alacak şekilde kuzeyde Mari, Ebla ve Nagar kentleriyle Güney Mezopotamya'da Şuruppak ve Ebu Selabih kentlerini ortak bir kültürel yapı altında birleştiren Kiş Uygarlığı konsepti için bkz.: Gelb, 1981. Güncel karşıt görüşler için Bkz.: Sommerfeld, 2021.

olmaları, bu bölgede hem Sümerce hem de Akkadca diline hâkim olan iki dilli kâtip ekollerinin oluşmasını sağlamıştır. Bu noktada arkaik sözcük listelerinin Erken Hanedanlar döneminde herhangi bir fonetizasyon sürecine uğramadıkları, yani her bir sözcüğün logogramlarla yazıldığı listelere bu sözcüklerin Sümerce veya Akkadca fonetik karşılıklarının eklenmesine gerek duyulmadığı, aynı zamanda bu döneme ait yeni listelerde de bu sistemin devam ettirildiği görülmektedir. Ancak Sümerce veya Akkadca konuşan toplulukların yaşadığı en yakın merkezden yüzlerce km uzakta bulunan Ebla’da, bölgenin yerli dilini konuşan kâtiplerin⁴ çiviyazısının yanı sıra yabancı bir dil olan Sümerce veya Akkadca ile özdeşleşmiş logogram karşılıklarını da öğrenmek zorunda olmaları, ilk kez logogramların yanı sıra bunların fonetik karşılıklarının verildiği sözcük listelerinin oluşturulması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır (Cooper, 1993, s. 73). Böylece Ebla kralı Iş’ar-Damu döneminde (yaklaşık MÖ 2350) Eblalı kâtipler logogramların Eblaca karşılıklarıyla birlikte yazıldığı iki dilli sözcük listelerini oluşturmuşlardır (Paoletti, 2015, s. 50-52; Archi, 2006, s. 102-109).

İçeriği ağırlıklı olarak idari metinlerden oluşan Ebla arşivleri arasında, L.2769 no’lu odada açığa çıkarılan C arşivinde iki dilli sözcük listelerine ait çok sayıda tablet ve tablet fragmanı ele geçmiştir (Archi, 1986, s. 78-79). İkidilli sözcük listelerinin ilk edisyonlarını yapan G. Pettinato, bu listelere ait toplamda 114 fragmanı, en iyi korunan listeden başlayarak *A (+AZ)*, *B* ve *C* olmak üzere 3 ana listede toplamıştır (Pettinato, 1982, s. xvii-xxxiv). G. Conti, bu sınıflandırmaya yeni bir liste olarak *D* listesini eklemiştir (Conti, 1990). A. Archi ise G. Pettinato tarafından yapılan isimlendirmelere sadık kalarak, yazım özellikleri ve kolofonlarda geçen kâtip ve dönemin Ebla vezirlerinin isimleri üzerinden yaptığı sınıflandırmaya göre iki dilli listeleri kronolojik olarak *D*; *C*; *A (+A₂)*; *B* şeklinde sınıflandırmıştır (Archi, 1992, s. 17-23). Tüm bu çalışmalara göre Ebla arşivlerinde bulunan iki dilli sözcük listelerini şöyle sıralamak mümkündür:

D listesi: vezir Arrukum döneminde (Kral Irbab-Damu dönemi) yazılmış ve toplamda 880 madde içeren 5 adet orta büyüklükte tableten oluşan bir seri (Conti, 1990; Archi, 2006, s. 46-48);

C listesi: vezir Ibrium döneminde (Kral Iş’ar-Damu dönemi) yazılmış, 1089 madde içeren 1 adet büyük tablet (TM.75.G.5653+);

A listesi: *C* listesinin, aynı dönemde oluşturulmuş bir nüshası (TM.75.G.2000 + 2005 + 2006; TM.75.G.3528; TM.75.G.4526; TM.75.G.4504; TM.75.G.3433);

A₂ listesi: *C* ve *A* listelerine ek olarak oluşturulmuş ve 1090-1457 arası maddelerin de eklendiği liste (TM.75.G.10023 + 11301);

B listesi: vezir Ibni-Zikir döneminde (Kral Iş’ar-Damu dönemi) yazılmış ve önceki listelerde bulunan tüm maddelerin bir araya toplanmaya çalışıldığı, 1410 madde içeren çok büyük bir tablet (TM.75.G.2007; TM.75.G.2004 + 2001 + 2003).

⁴ “Eblaca” olarak adlandırılan Ebla dilinin Akkadca gibi bir Sami dil olduğu kabul edilse de söz konusu dilin kökeni ve diğer Sami dillerle akrabalığı filologlar arasında tartışma konusu olmuştur. Bu dilin kökeni üzerine erken kuzey Sami (Lipiński, 1997, s. 48-50); kuzeybatı Sami (Pettinato, 1975, s. 378); (kuzey)doğu Sami (Gelb, 1977, s. 25; 1981); Eski Akkadcanın kuzeybatı lehçesi (Krebernik, 1996) ve Suriye-Mezopotamya bölgesinin yazılı ortak dili (Gordon, 1997, s. 101) şeklinde farklı görüşler bulunmaktadır

İkιδillilik Eblalı kâtiplerin sözcük listesi geleneğine getirdiği tek yenilik değildir. Geç Uruk ve Erken Hanedanlar Dönemi Mezopotamya sözcük listelerinin tamamı, Metaller, Meslekler, Hayvan türleri gibi sözcüklerin anlam yakınlıklarına göre gruplandırılarak ayrı seriler halinde yazıldığı listelerdir. Bu tür listeler modern bilimde tematik listeler olarak adlandırılmaktadır. Eblalı kâtipler, Mezopotamya'dan aldıkları tematik listelere ek olarak sözcüklerin anlamlarının değil, yazımlarının ön plana alındığı bir sistem de uygulamışlardır. Bu sisteme göre listelerdeki sözcükler, yazımlarında kullanılan ilk işaretlerin benzerliklerine göre gruplandırılarak sıralanmışlardır. Bu sistemin kullanıldığı listeler ise akrografik listeler olarak adlandırılmaktadır. İkιδilli sözcük listelerinin yanı sıra Eşbarkin Listesi olarak bilinen tekdilli bir seri, bütünüyle bu prensibi izleyen en büyük seriyi teşkil etmektedir (Archi, 1992). Ebla arşivleri, şehrin MÖ 24. yüzyıl ortalarında yıkılmasıyla sona ermektedir. İlk kez bu merkezde denenen yazılı iki dillilik ve akrografik listeler gibi pratikler, Ebla'dan bağımsız bir şekilde MÖ 2. binyılın başlarında Güney Mezopotamya'da, dönemin birer gerekliliği olarak tekrar ortaya çıkacaktır.

Eski Babil Geleneğinin Oluşumu Ve MÖ 1. Binyıl'a Kadar Güney Mezopotamya'da Sözcük Listelerinin Gelişimi

Erken Hanedanlar döneminin ardından sözcük listelerine ilişkin ele geçen materyal sınırlıdır. Mezopotamya'da üç yüzyıl kadar süren ve sırayla Akkad (MÖ 2334-2154), Guti (MÖ 2199-2119) ve III. Ur (MÖ 2112-2004) yönetimleri altında geçen bu dönemde sözcük listelerine ait sınırlı sayıda fragman çoğunlukla arkaik listelere kadar uzanan geleneğin devamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni bir uygulama olarak dikkat çeken ilk unsur, Akkad Döneminden itibaren prizma biçimli ve silindirik biçimli tabletlerin de sözcük listelerinde kullanılmasıdır. Akkad Döneminde EH LÚ A, EH Yiyecekler ve EH Metaller, Girsu, Nippur, Kiş gibi merkezlerde ele geçen başlıca sözcük listesi serileridir. Ayrıca bu dönemde Kuzey Mezopotamya'da da ilk kez sözcük listelerinin kullanıldığı görülmektedir. Bunların arasında Gasur ve Şehna'da ele geçen ve standart serilere ait olmayan tematik listelerin yanı sıra EH LÚ E listesine ait bir kopya sayılabilir. III. Ur Döneminde ise başlıca sözcük listesi materyali Nippur'daki Inanna Tapınağı'ndan gelmektedir. Bunlar arasında EH LÚ A, EH Metaller, EH Kuşlar ve EH Bitkiler sayılabilir. Bu dönemde genel olarak Erken Hanedanlar geleneğinin devam ettiği görülmektedir (Civil, 1995, s. 2306; Taylor, 2007, s. 433).

MÖ 2. binyıla gelindiğinde, Eski Babil kâtiplik geleneği (MÖ 2003-1595) içinde sözcük listelerinin de büyük bir gelişim gösterdiği görülmektedir. Bu dönemde MÖ 3. binyıl boyunca büyük oranda özü korunarak kopyalanmaya devam etmiş olan sözcük listeleri tekrar elden geçirilerek geliştirilmiş ve yeni sözcük listesi serileri oluşturulmuştur. Ayrıca ilk kez Erken Hanedanlar III Döneminde Ebla'da uygulanan iki dilli sözcük listesi pratikleri bu dönemde Güney Mezopotamya'da da uygulanmaya başlamış, böylece Sümerce sözcüklerin Akkadca çevirileriyle birlikte verildiği Sümerce-Akkadca iki dilli sözcük listeleri oluşturulmuştur. III. Ur Döneminin sonuna doğru Güney Mezopotamya'nın etnik yapısının giderek değişmesi ve Amurru ve Akkad kökenli Sami toplulukların çoğunluk haline gelmesiyle anadili Sümerce olan bireylerin toplumda azınlıkta kaldığı ve bu dilin günlük hayatta konuşulan bir dil olmaktan çıkarak Eski Babil Döneminden itibaren -bir bakıma günümüzdeki Latinceyle benzer şekilde- artık yalnızca kâtip ve ruhban

sınıfı tarafından konuşulup yazılan ölü bir dile dönüştüğü kabul edilmektedir (Cooper, 1973; Woods, 2006). Yazının icadından itibaren üç binyılı aşkın bir süre boyunca disiplinli şekilde sürdürülen sözcük listesi geleneğinin Ebla gibi yabancı bir bölgede kısa sürede geçirmiş olduğu evrim göz önünde bulundurulduğunda, Güney Mezopotamya’daki sözcük listesi geleneğine Eski Babil Dönemiyle gelen köklü değişimlerin amacının da bölgenin linguistik yapısındaki değişimlerden kaynaklandığını öne sürmek yanlış olmayacaktır. Bu döneme kadar kâtip eğitimi gibi pratik bir amacın yanı sıra kâtiplik sınıfına ait önemli bir gelenek olarak sürdürülen sözcük listeleri, bu dönemden itibaren ölmekte olan Sümerceye ait dil bilgisinin korunarak gelecek nesillere aktarılması gibi yeni bir amaca hizmet etmeye başlamıştır.

Eski Babil geleneğine ait sözcük listelerinin pek çok yönden Erken Hanedanlar dönemindeki öncülerinden ayrıldıklarını görmek mümkündür. Aynı zamanda Sümerce-Akkadca iki dilli listeler de Ebla’daki benzerlerinden ayrılmaktadırlar. Erken Hanedanlar dönemindeki sözcük listelerinde her bir sözcüğün ayrı kutucuklar içine alınarak alt alta sıralandığı bir tablet düzeni kullanılmaktaydı (Fig. 1). Bu sisteme göre düzenlenen Ebla iki dilli sözcük listelerinde de her bir Sümerce sözcük ve çevirisinin ayrı kutucuklar içerisinde alt alta sıralandığı, bu şekilde Eblaca çevirilerin Sümerce sözcüklerin hemen altında yer aldığı bir tablet düzeni oluşturulduğu görülmektedir (Fig. 2). Eski Babil Dönemi’ne ait sözcük listeleri ise kutucuk sisteminin yerine satır, paragraf ve sütun sisteminin kullanılmaya başladığı yeni tablet yazım biçimine uygun şekilde düzenlenmiş, böylece günümüzdeki sözlüklere daha yakın bir formatta sözcüklerin alt alta sıralanarak paralel sütunlarla birbirinden ayrıldığı bir sistem yaratılmıştır (Fig. 3). Bu dönemde geliştirilen iki dilli sözcük listelerinde ise paralel sütunlu format kullanılarak aynı anlamdaki Sümerce ve Akkadca sözcüklerin birbirlerine paralel sütunlarda yazıldığı ve bu sayede Sümerce ve Akkadca karşılıkların aynı hizada konumlandıkları bir sistem uygulanmıştır (Fig. 4).

Paralel sütunlu formatın getirdiği bir kolaylık, ikiden fazla sayıda sütunu bir listeye entegre edebilme imkanı sağlamasıdır; bu sayede Eski Babil Dönemi sözcük listelerinde Akkadca çevirilerin yanı sıra ayrı sütunlarda Sümerce sözcüklerin hem fonetik hem logografik yazımları verilirken, Orta Babil Dönemi’nden (MÖ 1595-1155) itibaren ise sözcük listelerinde Sümerce logogramlara kâtipler tarafından verilen Akkadca isimlerin yazıldığı ek bir sütun ve Mezopotamya dışındaki merkezlerde Sümerce ve Akkadca dillerinin yanı sıra Hititçe, Hurrice ve Ugaritçe gibi dillerde çevirilerin de verildiği sütunlar eklenmiş, bu sayede üç dilli ve dört dilli sözcük listeleri ortaya çıkmıştır. Modern bilimde, bu formattaki listeleri daha rahat inceleyebilmek için her sütunun numaralandırıldığı bir sistem kullanılmaktadır. İlk kez B. Landsberger tarafından önerilen (Landsberger, 1967, s. 125) ve günümüzde kullanılan bu sisteme göre Eski Babil ve sonrasına ait sözcük listelerinde yer alan bölümleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 0 – Bazı listelerde ilk sütundan önce yer alan ve herhangi bir fonetik değeri olmayan tek çivi işareti. Transkripsiyonu “I” şeklinde yapılmaktadır.
- 1 – Logogramların Sümerce fonetik okunuşlarının yer aldığı bölüm. Fonetik Sümerce olarak da tanımlanmaktadır.
- 2 – Logogramların yer aldığı bölüm. Logografik Sümerce olarak da tanımlanmaktadır.

3 – İşaret isimleri. Eski Babil Döneminde nadiren görülebilmekle birlikte ağırlıklı olarak Orta Babil Döneminden sonra kullanılmıştır. Çoğunlukla Mezopotamya kökenli sözcük listelerinde rastlanan bu bölümün, özellikle isimlerin Akkadca olmasından dolayı Mezopotamyalı kâtiplere özgü bir uygulama olduğu düşünülebilir.

4 – Akkadca çevirilerin yer aldığı bölüm.

5', 5'' – Mezopotamya periferisindeki merkezlerde ele geçen serilerde rastlanan ve üçüncü (5') ve dördüncü (5'') dillerdeki (Hititçe, Hurrice, Ugaritçe vb.) çevirilerin yer aldığı bölüm (Civil, 1976, s. 124-125).

Eski Babil Döneminde oluşturulan temel listeler listelerin başında, Geç Uruk'dan itibaren kopyalanmaya devam eden tematik listelerin derlenerek bir araya toplandığı bitkiler, hayvanlar ve çeşitli eşyalar olmak üzere pek çok farklı kategorideki sözcüğün listelendiği, Eski Babil Ura Listesi olarak adlandırılan uzun bir seri gelmektedir⁵. Bunu Geç Uruk ve Erken Hanedanlar dönemi meslekler listesinin güncellenmiş Eski Babil versiyonu olan Eski Babil Lú = *ša*⁶ Listesi izlemektedir. Bunların yanı sıra ilk kez Ebla'da ortaya çıkan akrografik listelerin de Eski Babil Dönemi'nde kullanılmaya başladığı görülmektedir. Basit ve temel logogramların, bunların fonetik okunuşları ve Akkadca karşılıklarıyla birlikte listelendiği Proto-Ea listesi⁷; birleşik logogramların ve Akkadca karşılıklarının listelendiği Proto-Diri listesi; birleşik Sümerce sözcüklerin ve Akkadca karşılıklarının listelendiği Proto-Izi listesi ve Izi listesine benzer işlevde ama bu seriden ayrı bir liste olan Proto-Kagal listesi bu akrografik listelerin başlıcalarıdır. Ayrıca Ugumu; Lu-azag ve NÍG.GA = *makkūru* olarak adlandırılan ve Eski Babil Dönemi'nden sonra devam ettirilmemiş akrografik listeler de bulunmaktadır. Bunların yanı sıra Eski Babil geleneğinde ayrıca dikkat çeken önemli bir gelişme, çekimli haldeki Sümerce isim ve fiillerin Akkadca karşılıklarıyla listelendiği Eski Babil Dilbilgisi Listelerinin oluşturulmuş olmasıdır. Bu listelerde sadece sözcüklerin değil, gramer kurallarının da kayda geçirilme çabası görülmektedir.

Doğrudan Eski Babil Dönemine ait olarak ele geçen listeler arasında Eski Babil Ura ve Eski Babil Lú = *ša* listelerine ait kopyaların yanı sıra Proto-Ea listesine ait Nippur, Sippar, Adab, Kiş ve Ur'da ele geçen kopyalar (Civil, 1979, s. 83-89); Proto-Izi listesine ait Nippur, Sippar ve Ur'da (Civil, 1971, s. 35-39, 56-59) ve Kiş'de ele geçen kopyalar (Veldhuis, 2014, s. 170 dn. 364); Proto-Diri listesine ait Nippur, Sippar, Ur ve Kiş'de ele geçen kopyalar (Civil, 2004, s. 7-64); Proto-Kagal listesine ait Nippur'da ele geçen kopyalar (Civil, 1971, s. 83-90); Ugumu listesine ait Nippur, (Landsberger, 1967, s. 66-70) Ur, Uruk, Larsa, Şaduppum

⁵ Ura listesi eski yayınlarda HAR-*ra* olarak adlandırılmıştır. Bazı güncel yayınlarda da HAR-*ra* ismi kullanılmaktadır.

⁶ Eski Babil Dönemi sonrası sözcük listelerinin isimleri, bu listelerde yer alan ilk girdilerden gelmektedir. Örneğin, mesleklerin listelendiği Eski Babil Lú = *ša* listesinde tüm maddeler LÚ işaretiyle başladığı için bu listenin ismi Lú; Orta Babil Dönemi sonrası iki dilli versiyonlarındaysa Lú = *ša* şeklinde literatüre geçmiştir. Proto ifadesi ise bu listenin, Lú = *ša* listesinin Eski Babil Dönemindeki erken versiyonu olduğunu ifade etmektedir. Lu-azag ve NÍG.GA = *makkūru* listelerinde Proto ifadesinin kullanılmamasının nedeni ise bu iki listenin sadece Eski Babil Döneminde kullanılmış olmasıdır.

⁷ Proto-Ea listesinin iki dilli versiyonları için "Proto-Ea'nın Vokabüleri" ve "Proto-Aa" isimleri de kullanılmaktadır.

ve Susa’da ele geçen kopyalar (Veldhuis, 2014, s. 159); Lu-azag listesine ait Nippur’da ele geçen kopyalar (Civil, 1969, s. 151); NÍG.GA = *makkūru* listesine ait Nippur’da bulunan bir kopya ve buluntu yeri bilinmeyen bir prizmatik tablet (Civil, 1971, s. 91-124) ve Eski Babil Gramatikal Listelerine ait Nippur’da bulunan kopyalar (Hallock & Landsberger, 1956, s. 45-128) sayılabilir.

Orta Babil Dönemi’ne gelindiğinde Eski Babil Ura, Eski Babil Lú = *ša*, Proto-Izi, Proto-Diri ve Proto-Kagal gibi listelerin geliştirilerek genişletildikleri görülmektedir. Örneğin Ura listesine resmî belgelerde kullanılan standart ifadelerin yer aldığı iki tableten oluşan bir kategori eklenmiştir. Bunların yanı sıra Akkadca çevirilerin daha da yaygınlaştığı ve Ura da dahil olmak üzere pek çok listeye Akkadca çevirilerin de eklendiğini görmek mümkündür. Eski Babil listelerinin bu dönemden sonraki versiyonları modern bilimde sırasıyla Ura = *hubullu*, Lú = *ša*, Izi = *išatu*, Diri = *watru* ve Kagal = *abullu* olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca bu dönemde Akkadca sözcüklerin ses benzerlikleri ve eş anlamlılık gibi yakınlıklara göre gruplanarak Sümerce karşılıklarıyla birlikte listelendiği Erimhuš = *anantu* ve SIG₇.ALAN = *nabnītu* tematik listeleri ile tanrı listesi An = *anum* gibi yeni listeler oluşturulmuştur. Doğrudan Orta Babil Dönemi’ne ait olarak bulunan sözcük listeleri, Babil’de ele geçen Kagal = *abullu* (Pedersen, 2005, s. 226); Izi = *išatu* (Pedersen, 2005, s. 103) Lú = *šu* (Bartelmus, 2016, s. 369); An = *anum* (Pedersen, 2005, s. 82); Erimhuš = *anantu* listelerine ait kopyalar ve Nippur’da ele geçen SIG₇.ALAN = *nabnītu* (Finkel – Civil, 1982: 127, 151, 189, 249) Ura = *hubullu* (Bartelmus, 2016, s. 403, 421, 434-35); Diri = *watru* (Civil, 2004, s. 102, 104, 166, 197) An = *anum* (Veldhuis, 2000, s. 70, 90; Peterson, 2007, s. 79-80) listelerine ait kopyalardan oluşmaktadır. Bunlara ek olarak Kuzey Mezopotamya’da MÖ 2. binyılın son çeyreğini oluşturan Orta Assur Döneminde başta Assur ve Ninova kentlerinin arşivlerinde, çoğunluğu Eski Babil geleneğine ait olan geniş bir sözcük listesi koleksiyonundan bahsetmek mümkündür. Bunlar arasında Assur’da ele geçen Izi = *išatu* (Civil, 1971, s. 160), Kagal = *abullu* (Civil, 1971, s. 234), SIG₇.ALAN = *nabnītu* (Finkel & Civil, 1982, s. 229), Ura = *hubullu* (Landsberger, 1958, s. 1), Ea = *nāqu* (Civil, 1979, s. 173), Diri = *watru* (Civil, 2004, s. 105), *Hece Listesi A’nın Vokabüleri* ve *Hece Listesi B’nin Vokabüleri*’ne⁸ ait tabletler (Landsberger & Hallock, 1955, s. 49); Ninova’da ele geçen SIG₇.ALAN = *nabnītu* (Finkel & Civil, 1982, s. 229) serilerine ait tabletler sayılabilir.

Eski Babil geleneğine ait sözcük listelerinin, edebi metinlerin yanında kâtip eğitiminde temel öneme sahip araçlar olduğu bilinmektedir. Özellikle Nippur’da ele geçen çok sayıda öğrenci tableti bu duruma ilişkin doğrudan kanıt oluşturmaktadır. Sözcük listelerinin kâtip adayları tarafından öğrenme amaçlı kopyalandığı 4 çeşit metin bulunmaktadır:

⁸ *Hece Listesi A* ve *Hece Listesi B* (İng.: Syllabary A, Syllabary B), çoğunlukla Kuzey Mezopotamya, Suriye ve Anadolu’da kullanılan işaret listeleridir. Civil bu listeleri Ea serisinin basitleştirilmiş versiyonu olarak tanımlamıştır (Civil, 1979, s. 165-67). MÖ 2. binyılın ikinci yarısında Hece Listesi A ve B’ye Akkadça çevirilerin eklenmesiyle *Hece Listesi A’nın Vokabüleri* ve *Hece Listesi B’nin Vokabüleri* (İng.: Syllabary A Vocabulary, Syllabary B Vocabulary) adı verilen iki sözcük listesi oluşturulmuştur. Bu listeler MÖ 2. binyılın ikinci yarısı boyunca Assur, Hattuša, Emar ve Ugarit gibi Güney Mezopotamya dışındaki merkezlerde kullanılmıştır (Civil, 1995, s. 2309).

Tip 1: Her bir yüzünde 4-6 arası sütunun yer aldığı ve çoğunlukla bir serinin tamamının kopyalanmış olduğu tabletlerdir. Bu tabletlerin bazılarının öğrenciler tarafından Nisaba'nın tapınağına bağışlanmış oldukları, tabletlerin arka yüzlerinde yer alan kolofonlardan öğrenilmektedir.

Tip 2: Öğrenci-öğretmen alıştırmaları olarak da tanımlanan bu tabletlerin ön yüzlerinde sol tarafta yer alan bir sütunda öğretmen tarafından yazılmış bir metin, sağ tarafta yer alan bir veya daha fazla sütunda ise bunun öğrenci tarafından yapılan kopyası bulunmakta, arka yüzünde ise 3-6 arası sütundan oluşan ve öğrencinin ezberden yazdığı bir sözcük listesi kopyası bulunmaktadır.

Tip 3: Daha nadir bulunan bu tabletler tek bir sütundan oluşmakta ve çeşitli sözcük listelerinden alıntıları içermektedir.

Tip 4: "Mercimek" olarak da adlandırılan bu tabletler öğrencinin avuç içine sığacak büyüklükte ve mercimeği andıran oval bir şekildedir. Bu tabletler çoğunlukla üst tarafında öğretmen tarafından yazılan 2-3 arası satırdan oluşan bir pasajı ve hemen altında bu pasajın öğrenci tarafından yapılan kopyalarını içermektedir.

Bu metinlerin içeriklerine ve sözcük listesi serilerinin yapılarına bakılarak yapılan tahminlere dayanarak bir kâtip adayının eğitiminde sözcük listelerinin ne şekilde kullanıldığına ilişkin kısmen bir rekonstrüksiyon yapmak mümkündür. Buna göre yeni başlayan kâtiplerin ilk olarak Ura listesinin ilk iki tabletinde yer alan maddeleri ve Ea = *nâqu* gibi temel işaretleri içeren listeleri kopyaladıkları, bunun ardından Ura'nın ilerleyen serileriyle devam ettikleri, ardından Diri ve Izi gibi daha karmaşık logogramların ve bileşik logogramların yer aldığı listelere ve edebi eserlerden bölümlere geçtikleri ve ardından Erimhuş ve Nabnitü gibi daha gelişmiş listeleri çalıştıkları düşünülmektedir. Gılgamış Destanı'nın Standart Babilce versiyonunun VI. tabletinde görülen sözcük listeleri etkisi, sözcük listelerinin kâtip eğitimindeki önemini göstermektedir. Bu metinde yer yer sözcük listelerine ait serilerde yer alan sözcüklerin sıralamasını izleyen anlatımlar görülmektedir (Weeden, 2021).

Eski Babil Dönemi, MÖ 18. yüzyıldan itibaren bu dönemin şüphesiz en önemli kültürel gelişmelerinden biri olan Eski Babil kâtiplik geleneği pratiklerinin Mezopotamya'nın dışına çıkarak Suriye ve Anadolu'ya ulaşmasına tanıklık etmiştir. Bu dönemde Akkadca, yazılı alanda yalnızca Mezopotamya'daki merkezlerde kullanılan yerel bir dil olmaktan çıkarak çiviyazısının ulaştığı tüm merkezlerde idari metinlerin, diplomatik antlaşmaların ve mektuplaşmaların yazımında kullanılan *lingua franca* haline gelmiştir. Aynı şekilde Sümerce de edebiyat ve çiviyazısının temel öğrenim dili olarak tüm Eski Yakınoğu'da kullanılmaya devam etmiş, Mezopotamya dışında pek çok merkezde Güney Mezopotamya kökenli Sümerce edebi metinler yazılmıştır. Güney Mezopotamya sözcük listeleri, bu gelişmelerden en yoğun şekilde etkilenen metin türlerinden biridir. Yukarıda da değindiğimiz şekilde Hattuşa, Ugarit, Emar, Kenan bölgesi ve Amarna arşivlerinde bu metin türünün yerli kâtipler tarafından kopyalarının oluşturulduğu yer yer bu serilere farklı dillerde çevirilerin eklendiği ve yerli geleneklere göre yeni listelerin oluşturulduğu görülmektedir.

Mezopotamya Periferisinde Sözcük Listeleri Pratikleri

Hitit Arşivlerinde Mezopotamya Sözcük Listeleri

Hitit Krallığı’na (MÖ 1650-1180) ait bu tarihe kadar ele geçen çiviyazılı metinlerin büyük çoğunluğunun geldiği Hattuša (Boğazköy) arşivleri aynı zamanda Mezopotamya periferisindeki diğer çiviyazılı arşivlere kıyasla Güney Mezopotamya kökenli metinlere ait en kapsamlı koleksiyonun bulunduğu arşivler olma özelliğine sahiptir (Bkz.: Beckman, 1983, s. 98). Hattuša arşivlerinde yer alan Güney Mezopotamya kökenli metinlerin içinde önemli bir bölümü de Eski Babil geleneğine ait sözcük listeleri oluşturmaktadır. Hititli kâtipler Güney Mezopotamya’dan aldıkları Sümerce ve Sümerce-Akkadca iki dilli sözcük listelerinin pek çoğuna Hititçe çevirilerin yer aldığı bir bölüm ekleyerek 0-1-2-(3)-4 formatındaki iki dilli serilerin yanı sıra 0-1-2-(3)-4-5 formatında üç dilli seriler oluşturmuşlardır. Hitit arşivlerinde bulunan bu çok dilli listeler arasında en dikkat çeken seri Erimhuš = *anantu* serisinin Sümerce-Akkadca-Hititçe üç dilli kopyalarıdır. Sümerce edebî metinlerin içinden seçilmiş zor sözcüklerin derlenmesiyle oluşturulduğu düşünülen (Veldhuis, 2014, s. 236) ve sözcük listeleri arasındaki en zengin içerikli ve kompleks serilerden biri olan Erimhuš’un bu üç dilli kopyaları aynı zamanda seriye ait ele geçen en eski kopyalardır⁹ Ancak Hitit arşivlerinde bulunan en eski sözcük listesinin, Şapinuwa’da (Ortaköy) ele geçen ve Orta Hitit Döneminin sonlarına tarihli (MÖ 1400-1375) ve yerli bir geleneğe ait olan bir sözcük listesi olduğuna değinmek gerekir (Süel & Soysal, 2003). Bitki isimlerinin listelendiği ve Eski Babil Ura sözcük listesi serisinin bir kopyası olmadığı anlaşılan bu listede, alışılmış formatlardan farklı olarak Sümerce sözcükler aynı sütun içinde yer yer Akkadca çevirileriyle birlikte karışık şekilde verilmiş, ayrı sütunda ise bu sözcüklerin yalnızca Hititçe çevirileri sıralanmıştır (Süel & Soysal, 2003, s. 349-52).

Hitit merkezlerinde yalnızca Şapinuwa ve Hattuša’daki arşivlerde sözcük listeleri ele geçmiştir. Hattuša’da bulunan sözcük listeleri, Hece Listesi A’nın Vokabüleri (Landsberger & Hallock, 1955, s. 49-50; Scheucher, 2012, s. 352, 458-88) Erimhuš = *anantu* (Güterbock – Civil 1985: 95-128; Scheucher, 2012, s. 610-55); Diri = *watru* (Civil, 2004, s. 88-98; Scheucher, 2012, s. 576-603); Izi = *išatu* (Civil, 1971, s. 132-47; Scheucher, 2012, s. 512-47); Lú = *ša* (Civil, 1969, s. 78, 82-4; Scheucher, 2012, s. 504-12); LÚAZLAG = *ašlāku* (Civil, 1969, s. 214-9; Scheucher, 2012, s. 604-10) ve Sag (Civil 1986, s. 36-8; Scheucher 2012, s. 568-76) serilerine ait Sümerce-Akkadca-Hititçe üç dilli formattaki (0-1-2-(3)-4-5) kopyalar ile Kagal = *abullu* (Civil, 1971 s. 148-53; Scheucher, 2012, s. 548-67) ve Ura = *hubullu* (Landsberger & Kilmer, 1962; Scheucher, 2012, s. 488-503) serilerine ait Sümerce-Akkadca iki dilli kopyalardan oluşmaktadır. Şapinuwa’da ise tek dilli Ura serisine ait bir tablet (Schwemer & Süel, 2021, 13-16); Lú serisine ait bir tablet (Schwemer & Süel, 2021, 16-17) ve hangi seriye ait olduğu bilinmeyen iki ayrı tablet ele geçmiştir (Schwemer & Süel, 2021, 9-13).

Ugarit Ve Emar Arşivlerinde Mezopotamya Sözcük Listeleri

Modern Suriye’nin Lazkiye vilayetinde yer alan Ugarit Krallığı’nın (Ras Şamra) sarayında bulunan arşivlerde, eşzamanlı olarak Hitit, Emar ve Alalah arşivlerinde de kullanılmış olan Eski Babil temelli hece sistemli çiviyazısı (Huehnergard, 1989, s. 23) ve Ugarit’te üretilmiş *konsonant* temelli alfabetik çiviyazısı

⁹ Erimhuš’un en güncel ve kapsamlı derlemesi için bkz.: Boddy, 2021.

(Pitard, 1999; Pardee, 2007) olmak üzere iki farklı yazı sistemiyle karşılaşılmaktadır. Arşivlerde bulunan metinler ağırlıklı olarak, alfabetik çiviyazısıyla yazılmış bölgenin kuzeybatı Sami kökenli yerli dili Ugaritçe ve hece sistemli çiviyazısıyla yazılmış Akkadca metinlerden oluşmakla birlikte, hece sistemli çiviyazısıyla yazılmış Hititçe ve Sümerce metinler ve hem hece sistemli hem de alfabetik çiviyazısıyla yazılmış Hurrice metinlerle de karşılaşılmaktadır. Modern Suriye'nin Halep vilayetinde, Fırat Nehrinin batı kıyısında yer alan Aštata Krallığı'nın başkenti Emar'daki (Meskene) arşivlerde ise Ugarit'ten farklı olarak tüm metinler hece sistemli çiviyazısıyla yazılmış, alfabetik çiviyazının kullanıldığı herhangi bir metne rastlanmamıştır. Arşivlerdeki metinlerin büyük çoğunluğu Akkadca ve Sümerce metinlerden oluşmakla birlikte daha az sayıda Hititçe ve Hurrice metin bulunmaktadır.

Ugarit ve Emar arşivlerinde, Güney Mezopotamya geleneğine ait edebi metinlerin yanı sıra çok dilli sözcük listeleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında Ugarit'te, öy. i. ve iv. sütunda Sümerce sözcüklerin Hurrice karşılıklarının verildiği *Ura = ħubullu* serisine ait bir tablet¹⁰ bugüne kadar bulunmuş tek Sümerce-Hurrice sözcük listesidir. Ayrıca yine Ugarit arşivlerinde, Mezopotamya periferisindeki diğer arşivlerde de sıkça karşılaşılan Hece Listesi A'nın Vokabüleri serisine ait, ayrı sütunlarda Sümerce ve Akkadca sözcüklerin Hurrice ve Ugaritçe çevirilerinin de eklenmesiyle oluşturulmuş dört dilli (0-1-2-4-5'-5'') listelere (Nougayrol, 1968 s. 230-51, No. 130, 134, 131, 138) de rastlanmaktadır. Emar arşivlerinde ise, doğrudan bu merkezde ele geçen metinler arasında Sümerce ve Sümerce-Akkadca serilere bölgenin yerli dillerindeki çevirilerin eklendiği sözcük listeleri bulunamamıştır. Bununla birlikte, Hece Listesi A'nın Vokabüleri, *Ura = ħubullu*, *Lú = ša* ve *Izi = išatu* serilerine ait listelerde, Sümerce sözcüklerin Akkadca çevirilerinin yer aldığı sütunun sağ tarafında bölgenin kuzeybatı Sami kökenli yerli diline ait olduğu düşünülen ikincil çevirilerin eklendiği görülmektedir (Cohen, 2010). Ayrıca Schøyen koleksiyonunda bulunan *Ura = ħubullu* serisine ait bir Sümerce-Hurrice iki dilli tabletin de Emar'dan geldiği düşünülmektedir (Civil, 2010, s. 127). Bunların yanı sıra Ugarit arşivlerinde *Silbenvokabular A* (Nougayrol, 1965: 33-9), Orta Babil Gramatikal Listeleri (Kennedy, 1986, s. 75-89), *Ura = ħubullu* (Thureau-Dangin, 1931, s. 228-30, 231-4; Landsberger, 1957, s. 49; van Soldt, 1993, s. 427-46; Reiner & Civil, 1974, s. 42-9, 50-3) *Diri = watru* (Civil, 2004, s. 67-83) ve *Erimhuš = anantu* (Cavigneaux, 1985, s. 7, 44) serilerine; Emar arşivlerinde ise Hece Listesi A'nın Vokabüleri, *Ura = ħubullu*, *Lú = ša*, *Izi = išatu*, *Kagal = abullu*, *NÍG.GA = makkuru* ve *Diri = watru* serilerine¹¹ ait Sümerce-Akkadca iki dilli kopyalar bulunmaktadır.

Kenan Bölgesi Ve Mısır (Amarna) Arşivlerinde Sözcük Listeleri

Levant bölgesinin güney kesiminde, Sina Çölünün kuzeyi ile Ürdün Nehrinin batısında kalan toprakları kapsayan Kenan bölgesinde ilk çiviyazılı metinler MÖ 17. ve 15. yüzyıllardan itibaren görülmeye başlamaktadır. Bu bölgede bulunan çiviyazılı metinler sayıca çok az olmakla birlikte¹², Mısır'da MÖ 15. ve

¹⁰ RS 2.23 + RS 3.360 (Landsberger, 1957, s. 49; Thureau-Dangin, 1931, s. 236-49)

¹¹ Emar'da ele geçen sözcük listelerine ait tüm tablet ve fragmanların edisyonu Gantzert tarafından yapılmıştır (bkz.: Gantzert, 2008).

¹² Kenan bölgesinde MÖ 2. binyılda, Kuzey Suriye'de Alalah, Ugarit ve Emar'da bulunan arşivlere benzer nitelikte herhangi bir arşive rastlanmamıştır. Ancak bu bölgede Tel Afek, Aşdod, Aşkelon, Bet Şean, Bet Şemeş, Tel Gezer, Tel Hazor, Hebron (El Halil), Tel el-Hesi, Eriha (Jericho), Tel Kisson (Tel Keisan), Megiddo, Şehem, Tel Ta'anakh

14. yüzyılları kapsayan Tel el-Amarna arşivlerinde bulunan ve Kenan bölgesindeki merkezlerden gönderilen 300’den fazla mektup¹³, bu bölgede çiviyazılı pratiklerin sanıldığından çok daha yoğun olduğunu göstermektedir.

Kenan bölgesindeki merkezlerde Güney Mezopotamya sözcük listesi serilerine ait herhangi bir tablet bulunamamıştır. Ancak bu merkezlerde ele geçen çiviyazılı tabletler arasında Tel Afek ve Aşkelon’da bulunan ve Sümerce-Akkadca sözcüklere ek olarak ayrı sütunda Kenanca olduğu düşünülen çevirilerin de verildiği yerel üç dilli sözcük listelerine ait üç fragman¹⁴, sözcük listesi geleneğinin burada da yerleştiğini ve yerli kâtiplerin yerli sözcük listesi serileri oluşturmak üzere denemeler yaptıklarını düşündürmektedir.

MÖ 3200’den itibaren idari işlerinin yanı sıra dini/kültürel ve edebi alanlarda *Hiyeroglif* ve *Hiyeratik* olarak adlandırılan ve Mısır’da üretilmiş yazı sistemlerini kullanmakta olan Mısır Krallığı, Yeni Krallık Dönemine (MÖ 1539–1077) gelindiğinde diplomatik ilişkilerin getirdiği bir gereklilik olarak Kenan bölgesinde yer alan vasallarının yanı sıra Hitit, Mittani, Assur ve Babil gibi dönemin büyük güçleriyle ve Arzava ve Alaşiya gibi diğer bağımsız krallıklarla yapılan uluslararası yazışmalarda çiviyazısını kullanmıştır. İlk kez 18. hanedan krallarından III. Amenhotep, IV. Amenhotep (Akhenaton), Smenkhare ve Tutankhamon dönemlerinde ülkede uygulanmaya başlanan çiviyazısı pratiği, 19. hanedan krallarından II. Ramses’in (MÖ 1279-1213) döneminde de uygulanmaya devam etmiş olmakla birlikte, doğrudan Mısır Krallığı’na ait günümüze kadar bulunabilen tek çiviyazılı arşiv modern Mısır’ın Minye vilayetinde, Nil Nehrinin batı kıyısında yer alan Tel el-Amarna (Akhetaton) kentinde, III. Amenhotep, IV. Amenthotep (Akhenaton), Smenkhare ve Tutankhamon dönemine ait 380 kadar çiviyazılı metnin bulunduğu Amarna arşividir (Moran, 1992, s. i-xxxix). İçeriğinin büyük çoğunluğu mektuplardan oluşan Amarna arşivlerinde az sayıda Güney Mezopotamya literatürüne ait metin de bulunmaktadır. Bu metinler arasında Diri = *watru* serisine ait Sümerce-Akkadca iki dilli küçük bir fragman, Güney Mezopotamya sözcük listelerine ait tek örnektir (Rainey, 1970, s. 44; Izre’el 1997, s. 83-4). Ancak bunun yanında çiviyazısıyla yazılmış Mısırca sözcüklerin ayrı sütunlarda Akkadca/Sümerce çevirilerinin verildiği bir sözcük listesi, Şapinuwa arşivlerinde ve Kenan bölgesindeki arşivlerde bulunan yerel sözcük listeleri gibi yerli bir sözcük listesi örneği olarak dikkat çekmektedir (Rainey, 1970, s. 34-5; Izre’el, 1997, s. 77-81).

Mö 1. Binyılda Sözcük Listelerinin Gelişimi

MÖ 2. binyılın son yüzyılında Eski Yakınoğu’nun genelinde yaşanan ve Geç Tunç Çağı’nın sonu olarak kabul edilen politik çöküşün sonucunda Mezopotamya periferisindeki kâtip ekolleri de büyük ölçüde sona ermiştir. MÖ 1. binyılın başlarında batıda tekrar oluşmaya başlayan politik güçlerin yazılı alanda bu kez Mezopotamya’dan bağımsız pratikleri takip ettikleri görülmektedir. Bu dönemde bölgedeki yeni yönetimlerce Geç Tunç Çağı boyunca Hitit Krallığı tarafından kullanılmış olan Anadolu Hiyeroglifleri ve

ve Tabor’da, çoğunluğu MÖ 2. binyılın ikinci yarısına tarihli çiviyazılı tabletler, mühürler ve bazı yazıtlı objelerden oluşan 90’a yakın çiviyazılı materyal bulunmuştur (Horowitz vd., 2002 s. 755-61).

¹³ Amarna arşivinde bulunan tüm mektupların en güncel edisyonu Rainey tarafından yapılmıştır (Bkz.: Rainey, 2015).

¹⁴ Tel Afek’te bulunan fragmanlar için bkz.: Rainey, 1975; Rainey, 1976. Aşkelon’da bulunan fragmanlar için bkz.: Huehnergard & van Soldt, 1999.

dönemin yazılı alandaki yeniliklerinden biri olan konsonant temelli Fenike alfabesi tercih edilmiştir. Çiviyazısının büyük oranda Mezopotamya’da sınırlandığı bu dönemde sözcük listelerinin de bütünüyle Mezopotamya geleneğini takip ettiği, Mezopotamya periferisindeki yerli geleneklerin sona erdiği görülmektedir.

Sözcük listelerinin bu dönemdeki gelişimi çoğunlukla Yeni Assur İmparatorluğu’na ait arşiv ve kütüphanelerden takip edilmektedir. Yeni Assur arşiv ve kütüphanelerinde sözcük listeleriyle ilişkili bine yakın tablet fragmanı bulunmaktadır. Büyük çoğunluğu Ninova’da bulunmuş olan bu fragmanlar ayrıca Assur, Kalhu, Dur-Şarrukin ve Huzirina’da dağılım göstermektedir. Yeni Assur sözcük listesi koleksiyonu içinde Eski Babil geleneğine ait sözcük listelerinin tamamı bulunmakla birlikte, Yeni Assur kâtip ekolünce geliştirildiği anlaşılan yeni sözcük listeleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında \dot{A} = *idu* işaret listesi, Diri ve Izi listelerinin kısaltılmışı olarak tanımlanabilecek Igituh ve ALAN = *lānu* listeleri, Akkadca eş anlamlı sözcüklerin listelendiği *Malku* = *šarru* listesi ve Mezopotamya periferisindeki merkezlerde bulunan Erimhuş listesiyle benzer özellikler taşıyan Antagal listesi sayılabilir.

Yeni Assur ve bunu izleyen Yeni ve Geç Babil dönemlerinde sözcük listelerinin önemli ölçüde bir standartlaşma, ya da bir diğer tabirle ‘kanonikleşme’ sürecinden geçtiği görülmektedir¹⁵. Eski Babil Döneminde aynı serilere ait farklı merkezlerde yazılmış kopyalarda sıklıkla görülen farklılıkların ortadan kalktığı, listelerin birbirleriyle tutarsızlık yaratmayacak şekilde kopyalanarak sıklıkla kolofonlarda kopyaların yapıldığı kaynakların belirtildiği görülmektedir. Bu dönemde metinlerde görülen bu standartlaşma, tefsir metinlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Mezopotamya tefsir metinleri hermeneutik çalışmalarının bilinen en erken örneklerini teşkil etmektedir. Kopyalanan metinlerin standart kabul edilen belli bir formu izliyor olmaları, bu metinlerle ilgili çeşitli açıklamaların yapılması gerekliliğini de ortaya çıkarmış ve söz konusu metinlerin kendi içeriğine eklemeler yapmak yerine bunların ayrı tabletlere toplandığı metinler oluşturulmuştur¹⁶. Sözcük listesi serileri arasında bu tefsir metinlerinin bulunduğu seriler Erimhuş, SIG7.ALAN = *nabnitū* ve Aa = *nāqu* serileridir. Normal sözcük listesi serilerinden çok farklı görünmeyen bu metinlerde Akkadca girdilerin yer aldığı son sütunun daha geniş tutulduğu ve bu sütun içinde sözcüklerin eş anlamlılıkları, anlam çeşitlilikleri ve etimolojileriyle ilgili bilgilerin verildiği görülmektedir (Veldhuis, 2014, 400-404).

Buna ek olarak Yeni Assur ve Yeni Babil dönemlerinde eski serilere yeni eklemeler yapıldığı ve serilerin daha kapsamlı hale getirildikleri görülmektedir. Örneğin Ea = *nāqu* listesine ait kopyalar bu dönemde 8 tablete ulaşarak ve 2,400 madde içermektedir. Benzer şekilde Diri = *watru* listesi 7 tablet ve 2,100 madde, Ura = *hubullu* listesi 24 tablet ve 9,700 madde, SIG7.ALAN = *nabnitū* listesi ise 32 tablet ve 10,500 maddeye ulaşmıştır. Bu dönemde ayrıca Akkadca eş anlamlılıkların sıralandığı listeler ve pek çok listeye eklenen açıklama bölümleri de dikkat çekmektedir. Mezopotamya’da Kuzeybatı Sami toplulukların çoğunluk haline geldiği ve Akkadcanın da Sümerce gibi toplumdaki silinmeye başladığı bir dönemde yapılan bu yenilikler,

¹⁵ Çiviyazılı metinlerde ‘kanonikleşme’ kavramı için bkz.: Hallo: 2010.

¹⁶ Yeni ve Geç Babil tefsir metinleri ve sözcük listelerinde bulunan tefsirler Frahm tarafından detaylı şekilde işlenmiştir (Frahm, 2013).

kâtip çevrelerinin sözcük listeleri üzerinde yaptıkları çalışmalarla bir dili daha koruma çabalarını göstermektedir.

Yeni Assur İmparatorluğu’nun MÖ 609’da Babil ve Med güçleri tarafından yıkılışının ardından Assur kütüphaneleri de sona ermiş, ancak sözcük listesi geleneği ve standart seriler Yeni Babil ve Geç Babil kâtip ekolleri içinde varlığını sürdürmüştür. MS 1. yüzyılda çiviyazılı pratiklerin kesin olarak sona erişine kadar standart sözcük listesi serileri kopyalanmaya ve nesilden nesle aktarılmaya devam etmiştir.

Sonuç

Sözcük listesi geleneği, çiviyazısı kültürünün içindeki en eski ve yaygın geleneklerden biri olarak varlığını 3 binyıldan uzun bir süre boyunca devam ettirmiştir. Kâtip eğitiminde önemli araçlar olarak kullanılmış olmakla birlikte Mezopotamya sözcük listeleri ilk olarak ortaya çıktıkları dönemden itibaren gündelik hayatla ilgili gerekliliklerden bağımsız, yazının bütünüyle entelektüel amaçlarla kullanıldığı bir metin türünü ifade etmektedir. Başlangıçta yeni ortaya çıkmış olan yazı aracının gündelik ihtiyaçların dışında serbestçe kullanılarak geliştirilmesi ve Güney Mezopotamya’da farklı alanlarda da gördüğümüz çevresel etmenleri anlama, isimlendirme ve kategorileendirme düşüncesinin bir parçası olarak gelişmiş bu listeler, kısa süre içinde bir geleneğe dönüşerek birer temel eser niteliğinde Eski Babil Dönemine kadar değiştirilmeden kopyalanarak nesilden nesle aktarılmıştır. Eski Babil Dönemine gelindiğindeyse sözcük listesi alanında yeni bir yapılanma karşımıza çıkmakta, ölmekte olan Sümerceye ait bilginin korunması amacıyla yönelik olarak hazırlanmış yeni seriler görülmektedir. Eski Babil Döneminde hazırlanan bu yeni listeler yeni bir geleneği ortaya çıkarmış ve ilerleyen yüzyıllarda da bu Eski Babil listeleri üzerine yapılan hem içerik hem de biçim yönünden eklemelerle Sümerce bilgisinin korunması sağlanmıştır. Mezopotamya’da Arami nüfusun çoğunluğu oluşturmaya başladığı Yeni Assur ve Yeni Babil dönemlerinde ise sözcük listelerine Akkadcaya ilişkin dil bilgisini koruma amaçlı eklemelerin yapıldığı görülmektedir. Tüm bu yönleriyle Mezopotamya sözcük listelerinin, modern filoloji disiplini ortaya çıkararak insan düşüncesinin tarihteki en erken örnekleri olduklarını ve insanlık tarihinde filolojinin ilk adımlarını teşkil eden ilkel filoloji çalışmalarını ifade ettiklerini düşünmek yanlış olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Archi, A. (1986). The archives of Ebla. Veenhof, K. R. (Ed.), *Cuneiform Archives and Libraries* (s. 72-86). NINO.
- Archi, A. (1992). Transmission of the Mesopotamian lexical and literary texts from Ebla. P. Fronzaroli (Ed.), *Literature and Literary Language at Ebla* (s. 1-39). Dipartimento di linguistica, Università di Firenze
- Archi, A. (2006). Eblaite in its geographical and historical context. Deutscher, G. (Ed.), *The Akkadian Language in Its Semitic Context* (s. 96–109) Peeters Publishers.
- Bartelmus, A. (2016). *Fragmente einer großen Sprache*. De Gruyter.
- Beckman, G. (1983). Mesopotamians and Mesopotamian learning at Ḫattuša. *Journal of Cuneiform Studies*. 35 (1), 97-114.
- Biggs, R. (1974). *Inscriptions from Tell Abū Ṣalābīkh*. University of Chicago Press.
- Boddy, K. (2021). *The Composition and Tradition of Erimḫuš*. Brill
- Cavigneaux, A. (1985). The series Erim-ḫuš = anantu. Cavigneaux, A. vd. (Ed.), *The Series Erim-ḫuš = anantu and An-ta- gál = šaqû* (s. 3-93). Pontificium Institutum Biblicum.
- Civil, M. (1969). *The Series lú = ša and Related Texts*. Institute per l'Oriente.
- Civil, M. (1971). *Izi = išātu, Ká-gal = abullu and Níg-ga = makkūru*. Institute per l'Oriente.
- Civil, M. (1976). *Lexicography. Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on His Seventieth Birthday June 7, 1974* (s. 123-157). University of Chicago Press.
- Civil, M. (1979). *Ea–A=nâqu, Aa–A=nâqu, with their Forerunners and Related Texts*. Institute per l'Oriente.
- Civil, M. (1986). *The Sag-Tablet: Lexical texts in the Ashmolean Museum, Middle Babylonian grammatical texts, miscellaneous texts*. Institute per l'Oriente.
- Civil, M. (1995). *Ancient Mesopotamian lexicography*. Sasson, J. (Ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* (s. 2305-2314). Charles Scribner's Sons Publishing.
- Civil, M. (2004). *The Series DIRI = (w)atru*. Institute per l'Oriente.
- Civil, M. (2010). *The Lexical Texts in the Schøyen Collection*. Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology. CDL Press.
- Cohen, Y. (2010). The 'Second Glosses' in the lexical lists from Emar: west Semitic or Akkadian?. *Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale. Language in the Ancient Near East* (s. 813–839). Eisenbrauns.
- Conti, G. (1990). *Il sillabario della quarta fonte della lista lessicale bilingue eblaite*. Università di Firenze.
- Cooper, J. (1973). Sumerian and Akkadian in Sumer and Akkad. *Orientalia NS*. 42, 239-46.
- Cooper, J. (1993). Bilingual Babel: cuneiform texts in two or more languages from ancient Mesopotamia and beyond. *Visible Language*. 27 (1), 69-96.
- Englund, R. (1998). Texts from the Late Uruk Period. Bauer, J. (Ed.), *Mesopotamien Späturuk Zeit und Frühdynastische Zeit* (s. 15-217).
- Englund, R., & Nissen, H. (1993). *Archaische Texte aus Uruk: vol. 3: Die lexikalischen Listen der Archaischen Texte aus Uruk*. Gebr. Mann Verlag.
- Frahm, E. (2011). *Babylonian and Assyrian Text Commentaries: Origins of Interpretation*. Ugarit Verlag
- Finkel, I. L., & Civil, M. (1982). *The Series SIG₇.ALAN = Nabnītu*. Institute per l'Oriente.

- Gantzert, M. (2008). *The Emar Lexical Texts*. Uitgeverij Boekenplan.
- Gelb, I. (1977). *Thoughts about Ibla: A Preliminary Evaluation*. Undena Publications.
- Gelb, I. (1981). Ebla and Kish Civilization. *La lingua di Ebla. Atti del Convegno Internazionale* (Napoli, 21–23 aprile 1980), 9-73.
- Gordon, C. (1997). Amorite and Eblaite. Huehnergard, J. & Pat-El, N. (Ed.), *The Semitic Languages* (s. 100-113). Routledge.
- Güterbock, H. G. & Civil, M. (1985). The Series Erim-ḫuš in Boghazköy. In *The Series Erim-ḫuš = anantu and An-ta-gál = šaqû* (s. 95-128). Institute per l'Oriente.
- Greco, A. (2014). Considerations on some digressions in the Early Dynastic lexical lists. *Orientalia NS*. 83 (4), 341-379.
- Hallo, W. (2010). The concept of canonicity in cuneiform and Biblical literature: A comparative appraisal. Frahm, E. vd. (Ed.), *The World's Oldest Literature: Studies in Sumerian Belles-Lettres* (s. 699-716). Brill.
- Hallock, R. & Landsberger, B. (1956). *Old Babylonian Grammatical Texts. Materials of Sumerian Lexicon IV* (s. 45-128). Institute per l'Oriente.
- Horowitz, W., Oshima, T. & Sanders, S. (2002). A bibliographical list of cuneiform inscriptions from Canaan, Palestine/Philistia, and the land of Israel, *Journal of the American Oriental Society*. 122 (4), 753-66.
- Huehnergard, J.; van Soldt W. (1999). A cuneiform lexical text from ashkelon with a Canaanite column", *Israel Exploration Journal*. 49, 184-92.
- Huehnergard, J. (1989). *The Akkadian of Ugarit*. Brill.
- Izre'el, S. (1997). *The Amarna Scholarly Tablets*. Brill.
- Kennedy, D. A. (1986). MBGT II (Ugarit). Civil M. vd. (Ed.), *The Sag-Tablet, Lexical Texts in the Ashmolean Museum, Middle Babylonian Grammatical Texts, Miscellaneous Texts* (s. 72-94). Pontificium Institutum Biblicum.
- Krebernik, M. (1996). The linguistic classification of Eblaite: Methods, problems, and results. Copper, J. vd. (Ed.), *The Study of the Ancient Near East in the 21st Century: The William Foxwell Albright Centennial Conference* (s. 233-249). Eisenbrauns.
- Landsberger, B., & Hallock, R. T. (1955). *Sa Vocabulary. Materials for the Sumerian Lexicon III*. Institute per l'Oriente.
- Landsberger, B., & Kilmer, A. D. (1962). ḪAR-ra = ḫubullu, tablets XIV to XVIII. *The Fauna of Ancient Mesopotamia*. Institute per l'Oriente.
- Landsberger, B. (1957). *The Series ḪAR-ra = ḫubullu Tablets I - IV*. Institute per l'Oriente.
- Landsberger, B. (1958). *The Series ḪAR-ra = ḫubullu Tablets V - VII*. Institute per l'Oriente.
- Landsberger, B. (1967). *The Series ḪAR-ra = ḫubullu Tablets XV and Related Texts*. Institute per l'Oriente.
- Lipiński, E. (1997). *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*. Peeters Publishers.
- Moran, W. L. (1992). *The Amarna Letters*. The John Hopkins University Press.
- Nissen, H. J. (1986). The Archaic Texts from Uruk. *World Archaeology*. 17 (3), 317-334.
- Nougayrol, J. (1968). *Textes Sumero-Accadiens des archives et bibliothèques privées d'Ugarit. Ugaritica 5* (s. 1-446). Imprimerie Nationale.

- Pagé-Perron, É., Dahl, J. L., Lafont, B., Renn, J., Englund, R. K., & Damerow, P. (2020-2023). Cuneiform Digital Library Initiative. <https://cdli.ucla.edu>.
- Paoletti, P. (2015). The lexical texts from Ebla: Palaeography, sign identification and scribes in the Early Dynastic Period. Devecchi, E. vd. (Ed.), *Current Research in Cuneiform Palaeography. Proceedings of the Workshop organised and the 60th Rencontre Assyriologique Internationale Warsaw 2014* (s. 49-70). PeWe-Verlag.
- Pardee, D. (2007). The Ugaritic alphabetic cuneiform writing system in the context of other alphabetic systems. *Studies in Ancient Oriental Civilization*. 60, 181-200.
- Pedersen, O. (2005). Archive und Bibliotheken in Babylon. Die Tontafeln der Grabung Robert Koldeweys 1899-1917. Harrassowitz Verlag.
- Peterson, J. (2007). A Middle Babylonian extract of An = Anum 1. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*. 2007-66, 79-80.
- Pettinato, G. (1975). Testi cuneiformi del 3. millennio in paleo-cananeo rinvenuti nella campagna 1974 a Tell Mardikh = Ebla. *Orientalia NS*. 44, 361-374.
- Pettinato, G. (1982). Testi lessicali bilingui della biblioteca L. 2769. Istituto universitario orientale.
- Pitard, W. T. (1999). The alphabetic Ugaritic tablets. Watson, W. vd. (Ed.), *Handbook of Ugaritic Studies* (ss. 46-57). Leiden, Boston, Brill.
- Rainey, A. F. (1970). El Amarna Tablets 359-379. Butzon und Bercker.
- Rainey, A. F. (1975). Two cuneiform fragments from Tel Aphek. *Tel Aviv*. 2, 125-129.
- Rainey, A. F. (1976). A tri-lingual cuneiform fragment from Tel Aphek. *Tel Aviv*. 3, 137-140.
- Rainey, A. F. (2015). *The El-Amarna Correspondence: A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets*. Brill.
- Reiner, E., & Civil, M. (1974). The Series ḪAR-ra = ḫubullu Tablets XX - XXIV. Institute per l'Oriente.
- Scheucher, T. (2012). The transmissional and functional context of the lexical lists from Ḫattuša and from the contemporaneous traditions in Late-Bronze-Age Syria. [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Universtieit Leiden.
- Schwemer, D. & Süel, A. (2021). *The Akkadian and Sumerian Texts from Ortaköy-Şapinuwa*. Harrasowitz Verlag.
- Sommerfeld, W. (2021). Old Akkadian. Vita, J. P. (Ed), *History of the Akkadian Language* (s. 513-664). Brill.
- Süel, A., & Soysal, O. (2003). A practical vocabulary from Ortaköy. Beckman, G. vd. (Ed.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday* (s. 349-365). Eisenbrauns.
- Taylor, J. (2007). Babylonian lists of words and signs. Leick G. (Ed.), *The Babylonian World* (s. 432-446). Routledge.
- Thureau-Dangin, F. (1931) *Vocabulaires de Ras-Sharma*. *Syria*. 12, 225-66.
- van de Mierop, M. (2022). *Antik Yunan'dan Önce Felsefe, Ketebe Yayınları*.
- van Soldt, W. H. (1993). The Ugaritic version of Harra-hubullu 20-21a: a new source. *Mesopotamica, Ugaritica, Biblica: Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992* (s. 427-66). Neukirchener Verlag.

-
- Veldhuis, N. (2000). Kassite exercises: literary and lexical extracts”, *Journal of Cuneiform Studies* 52, 67-94.
- Veldhuis, N. (2014). *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, Ugarit Verlag.
- Wagensonner, K. (2010). Early lexical lists revisited: structures and classification as a mnemonic device. Kogan, E. L. vd. (Ed.) *Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale: Vol. 1: Language in the Ancient Near East* (s. 285-310). Eisenbrauns.
- Weeden, M. (2021). The scholar and the poet: Standart Babylonian Gilgameš VI vs. Iliad 5. Kelly, A. vd. (Ed.), *Gods and Mortals in Early Greek and Near Eastern Mythology* (s. 80-106). Cambridge University Press.
- Woods, C. (2006). Bilingualism, scribal learning, and the death of Sumerian. Sanders, S. (Ed.), *Margins of Writing, Origins of Cultures: New Approaches to Writing and Reading in the Ancient Near East. Papers from a Symposium held February 25-26, 2005* (s. 91-120). University of Chicago Press.

Etik Kurul İzni *Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale Tarih alanına aittir.*

Çatışma Beyanı *Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.*

Destek ve Teşekkür *Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.*



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2,
Kış/Winter 2023]

İlluyanka Mitinde Arketip Unsurlar: Gölge ve Kahraman

Archetypal Elements in the Illuyanka Myth: Shadow and Hero

ERKUT KAYA

Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
kaya.erkutt@gmail.com



<https://orcid.org/0009-0007-5323-7465>

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 24.10.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 06.12.2023

Yayım Tarihi/Published: 30.12.2023

Atıf/Citation

Kaya, E.(2023). İlluyanka Mitinde Arketip Unsurlar: Gölge ve Kahraman. *ASA Dergisi*, 1(2), 228-247.

Kaya, E.(2023).Archetypal Elements in the Illuyanka Myth: Shadow and Hero. *Journal of ASA*, 1(2), 228-247.



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.

Öz

Mitlerin kökenleriyle ilgili sorular, neden ve nasıl oluştuklarına dair araştırmaları içerirken, işlevlerinin incelenmesi, mitlerin toplumsal ve bireysel düzeydeki rolünü anlamamıza yardımcı olur. Bu bağlamda, mitlerin belirli insan ihtiyaçlarına nasıl cevap verdiği de araştırılmıştır. Mitlerin içeriği ve sembollerle ilişkilendirilmesi ise farklı yorumlara açıktır. Bazı teoriler, mitlerin tanrılarla doğal olaylar arasındaki bağlantıları vurgularken, diğerleri sembolik yorumlara odaklanır. Özellikle Sigmund Freud ve Carl Jung gibi psikoloji alanındaki büyük düşünürler, mitlerin insan psikolojisiyle derin bir ilişkisi olduğunu öne sürmüşlerdir. Jung'un modeli, mitlerin kökeni, işlevi ve içeriği arasındaki ilişkiyi ele alabilen nadir modellerden biri olarak dikkat çeker. Bu çalışma, Hitit-Hatti geleneğinde yer alan İlluyanka mitini mitolojik arketipler perspektifiyle incelemeyi hedeflemektedir. Jung'un perspektifini benimseyen bu araştırma, İlluyanka mitinin sembollerini ve karakterlerini anlamamıza yardımcı olmayı amaçlar. Metin çevirisi ve yerel kült bağlantılarının sunulmasının ardından, arketip kavramı ele alınır ve İlluyanka mitinin içeriği ve karakterleri Jung'un arketip teorileriyle bağlantılı olarak incelenir. Bu çalışma, mitoloji ve psikoloji arasındaki geçişken ilişkiyi anlamaya ve İlluyanka anlatısında kendini gösteren psikolojik katmanlarını keşfetmeye yönelik bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arketip, Hitit mitolojisi, Hatti mitolojisi, İlluyanka, Jung, mitoloji, Purulli, sembolizm

Abstract

Myth studies have tended to examine basic aspects of myths, such as their origin, function and content. While questions about the origins of myths involve research on why and how they are formed, examining their functions helps us understand the role of myths at the social and individual levels. In this context, it has also been investigated how myths respond to certain human needs. The content of myths and their association with symbols are open to different interpretations. Some theories emphasize myths' connections between gods and natural events, while others focus on symbolic interpretations. Great thinkers in the field of psychology, especially Sigmund Freud and Carl Jung, have suggested that myths have a deep relationship with human psychology. Jung's model stands out as one of the rare models that can address the relationship between the origin, function and content of myths. This study aims to examine the Illuyanka Legend in the Hittite-Hatti tradition from the perspective of mythological archetypes. Adopting Jung's perspective, this research aims to help us understand the symbols and characters of the Illuyanka myth. After presenting the text translation and local cult connections, the concept of archetype is discussed and the content and characters of the Illuyanka Myth are examined in connection with Jung's archetypal theories. This study aims to make a contribution to understanding the transitional relationship between mythology and psychology and to discover the psychological layers that manifest themselves in the Illuyanka Myth.

Keywords: Archetype, Hittite mythology, Hatti mythology, Illuyanka, Jung, mythology, Purulli, symbolism

İlluyanka Mitinde Arketip Unsurlar: Gölge ve Kahraman

Mitler ve efsaneler insanlık kültür belleğinin önemli bir parçasıdır. Farklı sosyal bilim disiplinleri mitleri anlamak için kullanılmıştır (Segal 1999; Csapo, 2005). Segal, çeşitli akademik disiplinlerdeki mit çalışmalarının üç temel üzerinde yoğunlaştığını vurgular: mitin kökeni, işlevi ve konusu (1999, s. 67). Köken ile mitlerin neden ve nasıl ortaya çıktığını sorulurken, işlev ile mitlerin neden ve nasıl devam ettiğini incelenmektedir. Bu bağlamda mitlerin karşıladığı belirli insani ihtiyaçlara değinilmiştir. Mitlerin konusu ise mitlerin içeriği ve referanslarıyla ilgilidir. Bunlara yönelik yorumlar farklılık gösterebilir; mit çalışmalarındaki bazı teoriler tanrılar ile doğal olaylar arası bağ kuran yorumları vurgularken diğerleri fiziksel dünyayı, insanları veya toplumu kapsayabilen sembolik yorumları benimser (Segal, 1999, s. 77). Mit çalışmalarında kullanılan bazı sembolik yorumlarda Sigmund Freud ile Carl Jung'un geliştirdiği kavramlar değerlendirilmiştir. Segal'e göre Jung'un modeli; mitin kökeni, işlevi ve konusu üzerine olan soruların üçünü birden cevaplayabilen nadir modellerden biridir (Segal, 1999, 67). Bu çalışma, Hatti-Hitit kültür havzasına ait İlluyanka mitini mitolojik arketipler ve insan psikolojisi arasındaki ilişki çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Jungçu bir bakış açısından yola çıkarak, bu çalışma, İlluyanka mitindeki sembol ve karakterlerin insan psişesi ile nasıl ilişkilendirilebileceğini ve bilinçdışının mitolojik öykülerde doğa olayları ile nasıl örtüştüğünü anlamaya yönelik bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Çeviri metni ve yerel kült ilişkileriyle tanıtıldıktan ve analize temel oluşturan arketip kavramı tartışıldıktan sonra çalışmada İlluyanka mitinin içeriği ve karakterleri, Jungçu arketipler ile ilişkilendirilmektedir. Bu ilişkiler kapsamında Gölge ve Kahraman arketip unsurlar ortaya çıkmaktadır.

1. İlluyanka Miti

Hitit devlet dini festivallerinin önemli bir parçası olan ve yazıya dökülüşü Eski Hitit dönemine (yaklaşık MÖ 1750-1500) tarihlenen İlluyanka Miti, mitolojik yılan İlluyanka ile Hatti-Hitit panteonunun başı Fırtına Tanrısı arasındaki savaşı anlatmaktadır. İlluyanka mitinin yazılı iki versiyonu bulunmaktadır (Beckman, 1982; Hoffner, 1998, s. 11-14; Melchert, 2013, s. 258; Karauğuz, 2015, s. 51-56; Tercan, 2019, s. 199-209).¹ İlk versiyonda yılan İlluyanka,

¹ İki versiyonun aşağıda verilen çevirileri için burada ve aşağıda atf verilen yayınlardan yararlanılmıştır. Satır ve bölümler Beckman'ın (1982) yayınına göre hazırlanmıştır. Birinci versiyondaki 1.-26., 57.-73. satırlar, A nüshası; 27.-42. Satırlar, B nüshası; 43.-56. satırlar, C nüshası ile ikinci versiyondaki 74'-78' satırlar, D nüshası; 79'- 106', 116'-147'. satırlar, D nüshası; 106'. 115'. satırlar, J nüshası için bkz. Beckman, 1982, s. 12-18. Çeviriye yardım ettiği için Prof. Dr. Selim Ferruh Adalı'ya teşekkür ederim.

Kiškilišša'da Fırtına Tanrısı'nı yener.² Fırtına Tanrısı tüm tanrıları yardıma çağırır. Tanrıça İnara, bir ziyafet hazırlar ve yılanı yeme-içmeye davet eder. Yılan ve çocukları, sarhoş olana kadar yer ve içer. Bu noktada Tanrıça İnara'nın ayarttığı Hupaşiya adlı bir insan, yılanı urganla bağlar ve Fırtına Tanrısı yılanı öldürür. İnara, Hupaşiya için bir ev inşa eder, ancak o karısı ile çocuklarını özlemeye başlar (Beckman, 1982, Tercan, 2019, ss. 201-202).

1.1 Versiyon 1:

(Beckman, 1982, s. 12-15, 18-19; Karauğuz, 2015, 51-53; Tercan, 2019, s. 202).

§ 1 1)-2) Nerik Kenti Fırtına Tanrısı [merhemli rahibi] Kella'ya göre gökyüzünün Fırtına Tanrısı ... için 3a)purulli (festivali) anlatısı (uttar). 3b)-4)O zaman derler ki:

§ 2 5) “Ülke büyüsün, yeşersin, ülke 6a) güvende olsun!” (denip de ülke) 6b-7)büyüyüp yeşerdiği zaman purulli festivalini 8)gerçekleştirirler.

§ 3 9a) Fırtına Tanrısı ile yılan İlluyanka, 9b-10)Kiškilišša kentinde dövüştüğü zaman, yılan İlluyanka, 11)Fırtına Tanrı'sını yendi.

§ 4 12) Ardından Fırtına Tanrısı tüm tanrıları 13) çağırdı: “Gelin! 14)Tanrıça İnara bir ziyafet hazırladı!”

§ 5 15) (İnara) her şeyi bol miktarda hazırladı, 16-17a) fıçılar dolusu şarap, marnuwan ve [wa]lhi içkileri. 17b)-18) Fıçılarda bolluk yarattı.

§ 6 19) Sonra [İnara, Z]iggaratta kentine gitti.4 20) Hupaşiya adlı insanla karşılaştı.

§ 7 21) İnara, Hupaşiya'ya: 22) “Böyle böyle bir şey yapacağım, 23) sen bana katıl!”

§8 24) Hupaşiya, İnara'ya: 25-26a) “Eğer seninle yatarsam, o zaman gelip kalbinin (dileğini) gerçekleştireceğim!” 26b) [O, onu]nla yattı.

§ 9 27)-28a) Sonra İnara, Hupaş[iya]'yı götürdü ve onu sakladı. 28b)-30) İnara kendini süsledi ve yılan İlluyanka'yı (yeraltındaki) deliğinden yukarı çağırdı: 31) “Bir ziyafet hazırlıyorum! 32) Yemeye, içmeğe gel!”

² Forlanini (2010, s. 125), bu şehrin Şuppiluliuma'nın seferlerinin odak noktalarından biri olduğu ve Nerik ile yakın bir konumda (Oymaağaç Höyüğü, Vezirköprü/Samsun civarı) olduğu belirtiliyor. Kaynaklarda “Kaškilišša” olarak geçen bu şehir muhtemelen Eldivan ve Ilgaz dağları arasındadır (Matthews & Glatz, 2009, s. 69).

³ Hitite *uttar* zengin anlamlı bir kelimedir: “söz, kelime, şey, mesele, konu, söz konusu, tarih, sebep, hukukî durum, dava, dava konusu” (Ünal, 2016, s. 571). Mitin içeriğine *uttar* denilmesiyle hem kil tablet nüshalara yazılan hem de bayramda ve kamusal alanda yüksek sesle okunan ve mitolojik “tarihi” içeren “sözlerin” kast edildiği düşünülebilir.

⁴ Ziggaratta: Nerik-Oymaağaç Höyüğü, Vezirköprü/Samsun bölgesinde başka metinlerden bilinmeyen bir yer adı (Corti, 2017, s. 230).

§ 10 33) Ardından yılan İlluyanka, [çocukları] ile birlikte, 34) yukarı çıktı, ve yediler, içtiler. 35) Fıçılarının hepsinden içtiler. 36) Tıka basa doymuş, sarhoş olmuşlardı.

§ 11 37) Artık deliğe geri inemiyorlardı. 38) Hupaşiya geldi, 39)-40) yılan İlluyanka'yı urganla bağladı.

§ 12 41)-42a) Fırtına Tanrısı geldi ve yılan İlluyanka'yı öldürdü. 42b) Tanrılar yanındaydı.

§ 13 43)-44) Daha sonra İnara, Tarukka şehrinde bir kayalık üzerine bir ev inşa etti. 45)-46a) Hupaşiya'yı eve yerleştirdi. 46b)-47a) İnara ona şunu söyledi: 47b)-49) "Ben kıra çıktığımda, pencereden bakmamalısın! 50)-51) Eğer bakarsan, karını (ve) çocuklarını göreceksin!"

§ 14 52)-53a) Yirminci gün geçtikten sonra, (Hupaşiya) pence[reden] dışarı baktı, 53b) karısını (ve) çocuklarını gördü.

§ 15 54)-55a) İnara kırdan döndüğünde, 55b)-56) (Hupaşiya) "Eve döneyim!" diye ağlamaya başladı.

§ 16 57) İna[ra, Hupaşiya'ya]: 58) ... uzak... 59) ... hiddetle ... 60) ... Fırtına Tanrısı'nın otlaklarını ... 61) ... onu [...].

§ 17 62) İnara, Kişkil[uşša] şehrine 63) [gitti]. Evini [...] yeraltı sularının [yere çıkan bir su kaynağında], 64) kralın eline verdi. 65)-66a) Bu yüzden ilk purulli festivalini düzenliyoruz, 66b) ve [kralın] eli, 67a) İnara'nın 66b) [evinde] 67b) yeraltından gelen s[u kaynağı] (çevresinde olacak).⁵

§ 18 68) Kutsal dağ Zaliyanu tüm (tanrılar) arasında birinci sıradadır. 69) Nerik kentinde yağmur yağdırdığında, 70)-71) asalı adam Nerik'ten hârşi-somunu getirir.

§ 19 72) (Kral ya da kral adına rahip?), Za[liyan]u dağından yağmur niyaz eder, 73) ve ona ekmek ... getirir.

(hasarlı dört satır ve yaklaşık kırk satırlık boşluk, ardından versiyon 2 başlamaktadır)

1.2 Versiyon 2:

İkinci versiyonda, mitteki karakterlerin özel olarak adlandırılmadığını görülmektedir. Bunun yerine "fakir adamın kızı", "Fırtına Tanrısı'nın oğlu" gibi ifadeler kullanılmıştır

⁵ Nerik kentinde kült olarak kullanılan ve dua metinlerinde belirtilen su kaynaklarından birisi olabilir. Bu kaynaklar için bkz. Mouton, 2018, s. 2.

(Hoffner, 1998, 13). Fırtına Tanrısı'nın yılanı yenmek için kurduğu plan, Hitit yasalarında ^{LÚ}*antiyantatar* “içgüveylilik statüsü” olarak bilinen özel bir tür evlilik düzenlemesini içerir. Her ne kadar bu özel evlilik türü, İlluyanka mitinde doğrudan belirtilmese de benzer bir prensibi öneren bir Hitit yasasıyla bağlantılı olabilir (Hoffner, 1998, s. 13). Bu evlilik durumuna göre, “genç bir damat adayı, eşi için “gelin-ücreti” ödemesini yapamayacak kadar fakirse, ödemeyi yapmak yerine kendisini "evlatlık/ damat” olarak sunabilir ve gelin-ücretini kendisi alır” (Tercan, 2019, s. 207; Hoffner, 1997, s. 43).

Bu sayede Fırtına Tanrısı'nın oğlu kendisini “evlatlık damat” olarak İlluyanka'nın evine aldırarak Fırtına Tanrısına yardım eder. Metin kalanında ise uzunluğu belirsiz bir boşluk vardır ve ardından Zalinuwa'nın kültü hakkında bilgi verilen, tanrıların Nerik'teki oturma düzenlerini tartışan bazı ifadeler bulunmaktadır. Ayrıca metin, Tanıpiya kasabasındaki arazi tahsisleri ve yapılarla ilgili bazı ayrıntılar içermektedir. Ana hatlarıyla bu ikinci versiyonda Yılan, Fırtına Tanrısı'nı yenip onun kalbini ve gözlerini alır. Ardından Fırtına Tanrısı, fakir bir adamın kızını alır ve bir oğul sahibi olur. Oğul büyüdüğünde, yılanın kızıyla evlenir. Fırtına Tanrısı, oğluna; yılanın ailesinin yanına gidince gelin ücreti olarak kalbini ve gözlerini talep etmesini söyler. Oğul bu isteği yerine getirir ve kalbi ile gözlerini babasına getirerek Fırtına Tanrısı'nın sağlığını yeniden kazanmasını sağlar. Fırtına Tanrısı yılanla savaşmak için tekrar denize gider ve tam onu yenmeye başladığında, oğul babasına seslenir ve Yılanla beraber kendisine de acımaması için haykırır, “beni de (onlara) dahil et! Bana da merhamet etme!” ifadelerini kullanır (aşağıda, § 26). Fırtına Tanrısı sonunda hem İlluyanka'yı hem de kendi oğlunu öldürür.

§ 20 ⁷⁴⁾ Bu ...

§ 21 ⁷⁵⁾ Bu nedenle... ^{76a)} anlattı. ^{76b)-77a)}[Yılan İlluyanka, Fırtına Tanrısı'nı] yendi. ^{77b)-78a)}[Kalbini ve gözlerini] aldı. ^{78b)}[Fırtına Tanrısı ...].

§ 22 ^{79)-80a)} Ve o, fakir bir adamın kızını eş olarak aldı. ^{78b)} Bir oğul sahibi oldu. ⁷⁹⁾ (Oğul) büyüdüğünde, ⁸⁰⁾⁻⁸¹⁾ Yılan İlluyanka'nun kızını eş olarak aldı.

§ 23 ⁸²⁾ Fırtına Tanrısı oğluna şöyle dedi: ⁸³⁾“Karının evine gittiğinde, ⁸⁴⁾⁻⁸⁵⁾ onlardan (benim) kalbimi ve gözlerimi talep et!”

§ 24 ⁸⁶⁾⁻⁸⁷⁾ O gittiğinde, onlardan kalbi talep etti, ona verdiler. ⁸⁸⁾⁻⁸⁹⁾ Sonra onlardan gözleri talep etti, ona verdiler. ⁹⁰⁾ Fırtına Tanrısı, babası, onları geri aldı. ⁹¹⁾⁻⁹²⁾ Fırtına Tanrısı, böylece kalbini ve gözlerini geri aldı.

§ 25 ^{93'}- ^{94a'}) Eskiden olduğu gibi tekrar sağlıklı olduğunda, ^{94b'}-^{95'}) savaşa gitmek üzere tekrar denize gitti. ^{96'}-^{97a'}) (Fırtına Tanrısı), Yılan İlluyanka'yı yenmeye başladığında, ^{97b'}-^{98'}) Fırtına Tanrısı'nın oğlu Yılan İlluyanka'nın yanındaydı. ^{99'}-^{100'}) Gökyüzüne babasına bağırdı:

§ 26 ^{101'})“Beni de (onlara) dahil et! ^{102'})Bana da merhamet etme!” ^{103'}) Sonra Fırtına Tanrısı Yılan İlluyanka'yı, ^{103'}) ve kendi oğlunu öldürdü. ^{104'}) Şimdi bu, Fırtına Tanrısı ...

§ 27 ^{105'}) [Nerik Kenti Fırtına Tanrısı merhemli rahibi] Kella der ki: ^{106'}) “ ... tanrılar ...

(Yaklaşık 15 satır boşluk)

§ 27a ^{106'}) ... ^{107'})... o yesin diye... ^{108'}) ... Nerik'e geri... ^{109'}) ... serbest bırakır... ^{110'}) Ta[nrıça] Zaşhapuna'yı... ^{111'}) ... ve Nerik Kenti Fırtına Tanrısı, ^{112'})... gitti ve tanrı Zali[yanu ...], ^{113'})... geri verdi. ^{114'}) [...] gönd[erdi....]. ^{114'}) ... Ne[rik]'e... ^{115'}) ... yılan(?)...⁶

§ 28 ^{116'}- ^{117'}) Merhemli rahip için [önde gel]en tanrıları [s]on yaptılar, ^{118'}- ^{119'}) [s]on olanları önde gelen tanrılar yaptılar.

§ 29 ^{120'}) Tanrı Zali(ya)nu'nun kült vergisi ağırdır. ^{121'}) Zali(ya)nu'nun karısı Zaşhapuna, ^{122'}) Nerik Kenti Fırtına Tanrısı'ndan büyüktür.

§ 30 ^{123'}) Tanrılar, merhemli rahip Taşpurili'ye derler ki: ^{124'}) “Nerik Kenti Fırtına Tanrısı'na giderken, ^{125'}) nerede oturmalıyız?”

§ 31 ^{126'}) Merhemli rahip Taşpurili der ki: ^{127'})“Siz diyarit bir taburede oturduğunuz zaman, ^{128'}) merhemli rahipler kura çektiği zaman, ^{126'}) o zaman Zaliyanu'nun (tasvirini tutan) merhemli rahip, ^{127'}) diyarit bir tabure su kaynağının üstüne yerleştirilecek, ^{128'}) ve (tanrı) oraya oturacak.”

§ 32 ^{129'}- ^{130a'})“Tüm tanrılar toplanacak, ve kura çekecekler. ^{130b'}-^{132'}) Kaştama'nın bütün tanrılarında Zaşhapuna, en büyüktür.”

§ 33 ^{133'})“Çünkü o, [Zaliyanu]'nun karısıdır, ^{134'}) ve Tazzuwaşi, onun cariyesidir. ^{135'}-^{136'}) Bu [üçü] Tanipiya kentinde kalacak.”

§ 34 ^{137'}) Ardından Tanipiya'da, ^{138'}) bir arazi kraliyet mülkiyetinden ve[rilecek].

§ 35 ^{139'}) Bu arazi, altı *KAPANU* dönümlük olarak ba[hçe], ^{140'}) bir ev, hizmetçiler için üç ev, harman yeri için bir ev ile birlikte, ^{141a'}) tablet üzerinde yazılıdır. ^{141a'}- ^{142'}) Ben (bu) [konu]ya saygılıyım. ^{143'}) Bunları (güvenilir biçimde) söyledim.

⁶ 106'.-115'. satırların metindeki yeri kesin olarak bilinmemektedir (Beckman, 1982, s. 16). Mitin parçası olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ayrıca kırık olduğu için içeriği de anlaşılmamaktadır.

§ 36 (kolofon) ¹⁴⁴⁾-¹⁴⁵⁾ Merhemli rahip Kella'nın elin[den] birinci tablet. ¹⁴⁶⁾- ¹⁴⁷⁾ [Kâtip] Piḫaziti, başkâtip Walwaziti'nin gözetimi altında bu tableti kopyaladı.

2. İlluyanka ve Ritüel

İlluyanka anlatılarının, Hitit başkentleri Ḫattuša (Boğazköy) ve Şapinuwa'nın kuzeyinde yer alan Nerik şehrinde düzenlenen purulli festivalinde icra edildiği düşünülmektedir (Hoffner, 1998, s. 11). Tercan (2019), purulli festivalinin kıştan bahara geçişi kutlayan bir "Yeni Yıl Festivali" olarak da yorumlandığının altını çizerek, antik Mezopotamya'da "Babil Yaratılış Miti" olarak da bilinen Enuma Eliş destanı ile İlluyanka Destanı arasındaki benzerlikleri vurgulamıştır. Bu destanda, tıpkı İlluyanka mitinde olduğu gibi, Babil tanrısı Marduk'un yılan Tiamat'ı yenmesinin ardından akītu adı verilen bir yeni yıl festivali düzenlenir. Bu festival sırasında Enuma Eliş yaratılış Miti anlatılır (Tercan, 2019, s. 205). İlluyanka anlatıları, genellikle purulli festivali bağlamında incelenmiş, dolayısıyla metnin purulli festivalleri ve ritüel ile ilişkisi çoğu zaman daha çok dikkat çekmiştir. Ḫattuša'da Nerik ile ilgili korunan ritüel metinlerinde baş rahibeye eşlik eden ve "fakir adamın kızı" ibaresiyle nitelenen rahibenin bu adı İlluyanka mitinin ikinci versiyonundaki "fakir bir adamın kızı" (aşağıda § 22) ile bağlantılı olduğu önerilmiştir (Pecchioli Daddi, 2014, s. 293).

Mit ve ritüel arasındaki bağlantılar, özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında modern din araştırmalarının önemli bir odağı olmuştur. Ritüel teorisi, genel bir kategori olarak mit ile ritüel arasında önemli bir ilişki kuran herhangi bir mit teorisine uygulanabilir (Cohen, 1969, s. 343-345; Csapo, 2005, s. 132-181). Bu teori tüm mitlerin ritüellerden kaynaklandığını veya onlarla bağlantılarının olduğunu ileri sürer. Daha yumuşak bir yaklaşıma göre ise, ritüele dayalı bir teori, mit ve ritüeli dış bir uyarana verilen paralel tepkiler olarak karakterize edebilir. Genel olarak ritüel temelli bir teori, ya mitin kaynağı olarak ya da ortak köken noktasına bir şekilde daha yakın olduğu için ritüeli mite göre öncelik verme eğilimindedir. Ritüel analizi diğerlerinden ayıran şey, bir mitin anlamını ve ya işlevini onu bir ritüele bağlayarak açıklama kabiliyetidir. Jane Harrison (1850-1928), ritüel-mit teorisinin önde gelen savunucusu ve yaratıcısı olarak geniş çapta tanınmaktadır. Mitler bireysel düşüncenin ürünleri olarak algılanabilirken, ritüeller daha açık ve somut bir şekilde toplumsaldır. Harrison, Zeus ve Zagreus (Dionysos) mitlerini ve bunların ritüel uygulamalarla olan bağlantılarını analiz ederek ritüellerin merkezi ve özgün, mitlerin ise ikincil olduğunu öne sürdü. Mitler, ritüellerin kökenlerini anlatmak için ya da doğa döngülerini festival ve törenlerle özdeşleştirmek için kullanılabilirdi (Harrison, 1912, s. 13-29).

Harrison ayrıca ritüellerin yeniden inşasını desteklemek için karşılaştırmalı antropolojiyi kullandı; belirli ritüel unsurların evrenselliğini vurguladı ve ritüellerin mitleri anlamının anahtarı olduğunu savundu. Harrison'a göre, Yunan dini araştırmalarında ritüellerin nispeten değişmeyen yönleri ile çok yönlü mitleri arasındaki açık ayrımın farkına varmak çok önemlidir. Küçük Zeus, Dionysos, Zagreus veya Kouros mitoslarının tümünde, çocuğun üzerinde silahlı dans ve sembolik ölüm ve yeniden doğuş gibi çeşitli unsurlardan oluşan tutarlı bir ritüel mevcuttur. Bununla birlikte mitlerin kendisi de değişikliklere uğrar; Zagreus, Dionysos ve Zeus bağlamında farklı şekilde anlatılır; çocuğun mimetik kurban edilişi ve diriliş süreciyle ilgili geniş bir ayrıntı yelpazesi bulunur. Harrison'a göre (1912, s. 16), Tüm bu kompleksin dini önemini kavramak için kalıcı ritüel bileşenlerine odaklanmak son derece önemlidir. Mitler, ritüellere bir geçmiş ve var olma nedeni vermek için aetolojik bir nitelik taşırlar.

İlluyanka mitinin ilk versiyonundaki başlangıca bakıldığında, metinde kendisiyle sınırlı olarak şu söylenebilir ki İlluyanka hikayesinin özellikle purulli festivali sırasında icra edildiğine veya yüksek sesle okunduğuna dair kesin bir kanıt elimizde yoktur. Bu husus elbette varsayılabilir, ancak metin kısa anlatımlıdır ve dolayısıyla dramatik bir performansa elverişli olmayan bu yazılı kısa anlatıma yazılı olmayan söz ve performans üretildiğinin varsayılması gerekmektedir (bu varsayım için bkz. Pecchioli Daddi, 2014, s. 293). Festival ile performans ilişkisi nasıl olursa olsun, Kella, purulli festivalinin ne olduğu hakkında bilgi vermektedir ve mitolojik tarih ve kültürün detayları ile ilgili bilgiler aktarmaktadır; bunlar uttar “anlatı” olarak ifade edilir: “Nerik Kenti Fırtına Tanrısı [merhemli rahibi] Kella'ya göre gökyüzünün Fırtına Tanrısı ... için purulli (festivali) anlatısı (uttar).” (yukarıda, § 1). Metinde ayrıca toprakların gelişip büyüdüğü ifadesi geçmektedir (yukarıda, § 2). Buradan da festivalin tarım yılının başlangıcında yaşamın yeniden canlanmasını simgeleyen bir ilkbahar festivali olduğu anlaşılmaktadır. Mitin, festival ile doğa olayına bir aetoloji sunduğu düşünülebilir ama içeriği mitin farklı yönlerine de işaret etmektedir. Festival ile mit hakkındaki bilgilerin Hattuşa arşivinde korunması da bu yönde bir göstergedir.

Nerik, Eski Krallık kralı II. Hantili'nin zamanından III. Hattuşili'nin saltanatına kadar İlluyanka mitinin mekanı olan Nerik ve bölgesini Hititler, rakipleri Kaşkalılara kaptırdıkları için muhtemelen bu iki versiyon, kutlamayı canlı tutmak amacıyla Hattuşa'da toplanmıştı (Bachvarova, 2016, s. 252). Gilan'a (2013) göre ilk İlluyanka anlatısının işlevi, neden ilk ("orijinal") purulli festivalinin Kişkiluşša veya Nerik'te kutlandığının açıklanmasıdır. Metnin dinleyici kitlesi, festivali kutlayan cemaat değil, Hattuşa'daki alıcılarıdır ve Kella, bu özel

purulli festivalinin anlamını ve tarihini bu alıcıları bilgilendirmeye çalışırken Kiškiliuşa'da kaynaklandığı ve muhtemelen Nerik'te kutlandığı bilinen belirli bir purulli festivalinden bahsetmektedir. Bahar festivalleri yaygın olarak çeşitli bölgelerde, birden fazla tanrı için birden fazla kasabada kutlanıyordu (Cammarosano, 2018). Hattuşa'dan gelen metinler genellikle çeşitli dini festivalleri kapsamaktadır ve yerel ritüeller tarım takvimiyle sıkı bir bağa sahiptir. Özellikle tarım etkinliklerinin başlangıcını ve sonunu kutlayan ilkbahar ve sonbahar festivallerine sık sık atıfta bulunulur. "Meteorolojik" ritüeller, özellikle Fırtına Tanrısı ile ilişkilendirilir ve ilk ilkbahar gök gürültüsü işaretlerine dayanır ve Hitit dünyasına özgüdürler (krş. Karauğuz, 2015, s. 56-59). Purulli, Nerik' özgü daha eski bir bahar festivali iken Hitit dünyasında pek çok yerde bahar festivalleri kutlanırken Purulli festivali adıyla kutlanmıyordu (Cammarosano, 2018, s. 332). Bu festivalin Hatti kökenli olduğu ve Eski Hitit döneminde Nerik ve muhtemelen Zippalanda'da kutlandığı düşünülmektedir (Popko, 1995, s. 149). Dolayısıyla, "Kella, Kiškiliuşa'daki Purulli festivalinin etiyolojisini sunarak bu özel kültün önemini anlatmaya çalışır" (Gilan, 2013, s. 107).

Purulli festivalinin tüm versiyonları ile İlluyanka Miti arasında bir bağlantı vardır ancak Mit'in sadece bu festival için oluşturulduğunu düşündürtecek bir etken yoktur. Diğer bir deyişle, bu mitin içeriğinin kökenleri ve kullanımları sadece festival ve festivalin dinamikleri ile sınırlandırılmaz. Muhtemelen farklı şehirlerde farklı zamanlarda kutlanan bir dizi purulli festivali olduğu düşünülmektedir (Popko, 1995, 149). III. Hattuşili'nin bu festivali Nerik'te yeniden kutlayabilmesinden önceki uzun dönemde festival başka yerlerde de kutlanıyordu. Hatta II. Mursili bunu Hattuşa'da Tanrı Lelwani için kutladı ve II. Muwattalli de Tanrı Telipinu için Utruna'da kutladı (Bachvarova, 2016, s. 253). Anlaşılabileceği üzere, kutlanan bu purulli festivalleri İlluyanka mitosu ile doğrudan özdeş değildir. Birey- mit ilişkisi içerisinde ilgili yeni bir bakış açılarıyla İlluyanka Miti incelenebilir.

3. Jung ve Mitolojiyi Yorumlamak

Sigmund Freud'un çalışmalarından etkilenen ve analitik psikoloji görüşlerini geliştiren Carl Gustav Jung, bilinçdışı, semboller, arketipler, kolektif bilinçdışı kavramlarını öne sürerek kendi modelini geliştirmiştir. Jung'un ortaya attığı modelde analitik psikoloji çalışmaları, insan ruhunun anlaşılmasına dayalıdır ve insanların rüyalarında ortaya çıkan sembollerin yorumlanmasıyla derinlemesine ruh bilgilerini anlamak için kullanılabilir. Mitler ise psikanalitik açıdan insan ruhunun yansımaları olarak ele alınabilir. (Sivri, 2022, s. 51). Freud'un çalışmaları sıklıkla klinik uygulama ve zihinsel bozuklukların tedavisi ile ilişkili gözükse de aynı zamanda bilinç ile insan bilişinin gizli alanları arasındaki karmaşık ilişkiyi araştırarak ve bireysel psikoloji ile kültürel sembolizm arasında önemli paralellikler kurduğu söylenebilir.

“Freud, *Rüyaların Yorumu* kitabında, miti tek bir Yunan trajedisinden insan deneyimleri için evrensel bir şablona, anlatıya dönüştürdü ve Kitabında bahsettiği Oedipus kompleksi, psikanalitik teorinin temel taşı haline geldi” (Bowlby, 2007, s. 14). Mitler ve rüyalar arasındaki paralellik, Freud'un mitleri ve sembollerini anlamada psikanalizi kullanmasına olanak sağladı. Bu bağlamda mitler bilinç ile bilinçdışı arasında bir geçişkenlik gösteriyordu. Freud'dan ilham alan Jung da mitleri kolektif bir rüya olarak ele almaktadır. Jung'a göre kolektif bilinçdışı hem rüyaların hem de mitlerin kaynağını oluşturur (Sivri, 2022, s. 52). Bu bağlamda mitler, insanın bilinçdışıyla ilişki kurma ihtiyacını tatmin etmektedir. Öte yandan Jung'a göre mitin konusunun sembolik olduğunu vurgulamak ile beraber mitlerin gerçek veya tarihsel düzeyde yanlış olduğu anlamına gelmediğinin altını çizer, daha ziyade “psikolojik düzey, gerçek veya tarihsel düzeyi destekler ve zenginleştirir” (Segal, 2011, s. 76).

3.1 Arketip ve Bilinçdışı

"Arketip" kavramı, Platon'un İdea anlayışı ile bağlantılıdır ve bir açıdan Platon'un İdeası ile eş anlamlı olduğu söylenebilir. Yine de Jung, Platon'un felsefi yaklaşımından daha ampirik ve nominalist bir bakış açısına vurgu yapar (Jung, 2003, s. 8). Bu ampirik perspektifte odak noktası, Platon'un savunduğu gibi önceden var olan soyut formlara veya İdealar'a olan inançtan uzaklaşarak daha nominalist bir görüşe yönelmiştir. Yani arketipler, yalnızca ortak özellikleri paylaşan gruplara verdiğimiz adlar (*onoma*) veya etiketlerden ibarettir. Jung arketipleri boş ve tamamen biçimsel olarak tanımlar ve doğuştan gelen bir temsil olasılığı önsel olarak verdiğini belirtir. Dolayısıyla Jung ideal formların ayrı bir uzayı olduğu fikrini reddeder. Arketipsel kavramlar, ideal bir alanda doğası gereği var olan bir şeyden ziyade, daha çok insan

düşüncesinin ve dilinin bir ürünü olmaktan ibarettir denilebilir. “Arketiplerin somut tezahürleri, tıpkı kristallerin büyümesinin aynı temel geometrik oranları korurken çeşitli formlara yol açabilmesi gibi, çok sayıda faktöre bağlı olarak değişebilir” (Jung, 2003, s. 12-13). Dolayısıyla arketiplerin bir anlam çekirdeği olsa da somut tezahürleri çeşitli faktörlere bağlıdır.

Arkaik özellikleri taşıyan imgeleri ilkseldir. Bu imgelerin insan psikolojisinin temel, evrensel bir parçası olduğunu ifade eder. İlksel imgeler, tüm kültürlerde ve dönemlerde bulunan ortak sembollerdir. Jung'a göre, bu ilksel imgeler, insanların kolektif bilinçdışı ile olan bağlantısını temsil eder ve ortak bir insan deneyiminin bir yansımasıdır (Jung, 2016, s. 40). Freud'un ortaya attığı sembollerin ayırımına benzer şekilde, kişisel imge, bireysel deneyimlerden kaynaklanırken, ilksel imge kolektif bilinçdışından türetilir. Bu, Jung'un insan psikolojisinin evrensel ve kültürlerarası bir boyutta da kök saldığına inandığı bir fikri yansıtır. Jung, rüyalardaki mitlere ve dini ritüellere benzeyen imgelerin "arkaik kalıntılar" olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Jung'a göre, bu tür imgeler bilinçdışının önemli bir parçasını oluşturur ve herkesin rüyalarında bulunabilir. Bu imgeler, tarihsel özellikleri nedeniyle canlı ve etkilidir ve bilincin rasyonel dünyası ile içgüdülerimizin dünyası arasındaki bir bağlantı sağlar (Jung, 2007, s. 47-49).

Kolektif bilinçdışına ait bu öğeler, doğal olarak bilinçle anlaşılabilir şeyler değildirler. Kendilerine özgü sembolik bir dilleri vardır. Bu nedenle Jung, en anlamsız görünen rüyanın dahi, dolayısıyla mitin de anlamlı mesajlar içerebileceğini belirtir (Sivri, 2022, s. 53). Jung'un belirttiği gibi, rüyalar ve dolayısıyla “atalarımızın rüyaları” olan mitler, ritüeller arasında süreklilik sağlar. Bu noktada, yukarıda bahsedilen bu tekrarlanan kalıplar yani arketipler önemli bir rol oynar. Segal (2011, s. 76), mitlerin doğaları gereği arketipsel olduğunu vurgular.

Bu bağlamda bir miti yorumlamanın, onun içindeki arketipleri tanımlamayı içerir ve genellikle bu arketiplerden biri baskın roldedir. Ancak arketiplerin mitin anlatısına kusursuz bir şekilde uyması gerekir; ayrı ayrı izole edilemez veya hikâyeye eklenemezler. Arketipleri anlamak için hikayenin şifresini çözmek ve daha da önemlisi mitin yankı bulduğu bireyin ruhunu derinlemesine araştırmak gerekir (Segal, 2011, s. 76). Bu bakış açısına göre bir mit, bir bireye hitap ettiğinde ve onun içsel deneyimlerini yansıttığında anlamlı hale gelir. Dolayısıyla mit, içerdiği anlamı doğrudan aktarmaz, ancak psikanaliz bağlamında incelendiği zaman en verimli şekilde çözümlenebilmektedir. Jung, mitlerin içerdikleri arketiplerin onlara yüklediği anlam derinliğini hiçbir zaman tam olarak aktaramayacağını kabul ederek mit yorumunun sınırlarını kabul eder (Segal 2011, s. 76).

3.2 İlluyanka Mitinde Gölge: Fırtına Tanrısı ve İlluyanka

İlluyanka Miti'nde İlluyanka, Fırtına Tanrısı, İnara ve Hupaşıya olmak üzere dört ana karakter bulunur. Fırtına Tanrısı, nihayetinde Yılan'ı yenerek yeniden gücüne kavuşur. Hupaşıya ise, İnara ve Fırtına Tanrısı'nın İlluyanka'yı yenmelerine yardımcı olan ölümlüdür. Mitte Fırtına Tanrısı'nın yılan üzerinde kontrolü yeniden kazanabilmesi için bir tanrıça ve bir ölümlünün yardımına ihtiyacı vardır. Birçok “ejderhanın katledilmesi” hikayesi, nispeten bu şemada sabit bir anlatı yapısını takip eder. Bu yapıda genellikle kahramanların çoğu, bir felaketi önlemek için ejderhayı öldürmek zorundadır ama sadece birkaçı ilk denemede canavarı yakalar ve ya öldürür. Kahraman genellikle ilk başta feci şekilde başarısız olur ve ejderhayı sadece yardımcıları veya onların sağladığı özel silahlarla öldürmeyi başarır (Gilan, 2013, s. 98). Burada Jung'un bireyleşme kavramına yani bir kendini gerçekleştirme sürecine bakılabilir. Jung'a göre, bütün ve özgün olabilmek için, Gölge de dahil olmak üzere ruhunun çeşitli unsurlarını bütünleştirmesi gerekir.

İlluyanka, Hititçe'de yılan/sürüngen için kullanılan cinsiyetsiz bir cins isim olarak öne çıkmaktadır (Ayali-Darshan, 2020, s. 71, Beckman, 1982, s. 11). Gilan'a (2011, s. 99) göre eğer Joshua Katz'ın etimolojik yaklaşımı takip edilirse ve İlluyanka'nın eski etimolojisini **illi/u* (yılan balığı, keş. İngilizce *eel*) ve *-*anka* (yılan, krş. Latince *anguis*) olarak kabul edilirse (krş. Katz, 1998, ss. 318-321; Rizza, 2002, s. 14), İlluyanka'yı bir yılan balığı olarak değerlendirmek ve su ile olan ilişkisini desteklemek mümkündür. Smith (1919, s. 82), farklı kültürlerdeki mitolojilerde ejderha/yılan'ın suya karşı belirgin bir yakınlık gösterdiğini vurgular; bu efsanevi yılanlar genellikle nehirler ve denizler üzerinde kontrol sahibidir, göllerde, kuyularda yaşar. Ayrıca İlluyanka'nın su ile ilişkisi mitin içinde de geçmektedir. Fırtına Tanrısı Yılan'la savaşmak için denize gider (yukarıda, § 25). Ayrıca, Fırtına tanrısı ve deniz arasında benzer bir çatışmaya Hurro-Hitit Kumarbi Döngüsünde de rastlanmaktadır. Kumarbi'nin yarattığı düşmanların çoğu suyla yakından ilişkilidir (Gilan, 2013, s. 99). İlluyanka'nın böyle önemli bir tanrı düşmanı olması da ejderha ve yılanların pek çok farklı mitolojideki konumuyla uyumludur. Ejderha veya yılan, her dinin hem tanrıları hem de şeytanlarıyla özdeşleştirilmiştir; bu özdeşleştirmenin en derin olduğu tanrılar, en eski tanrı katmanıyla ilişkilendirilebilir (Smith, 1919, s. 79). Mısır mitolojisinden örnek veren Smith (1919, s. 79), suyun hem olumlu hem de yıkıcı yönleriyle ejderhadan etkilendiğine öne sürmüştür ve bu bağlamda ejderha, Osiris ya da onun düşmanı Set ile ilişkilendirilmiştir. İnançlar geliştikçe, ejderha, Babil'deki Tiamat gibi kötücül formlarla ilişkilendirilmektedir. Smith, bu asimilasyon sürecinin ve tanrıların

niteliklerinin birbirine bağlanmasının, farklı ejderha mitolojilerinin temeli olduğunu öne sürmektedir (Smith, 1919, ss. 80-81).

Ayrıca, yılanların kış uykusuna yatma, derisini değiştirme ve kendini yenileme özellikleri yüzünden İlluyanka'nın da öldürülmesine rağmen, yeniden doğma ve kendini yenileme sürecine gireceği düşünülür. Tercan, bu mitte, Fırtına Tanrısı'nın Illuyanka'ya karşı kazandığı zaferi ve ardından ilahi güçlerini yeniden elde etmesini anlattığı için, Fırtına Tanrısı'nın mağlubiyetinden sonra kraliyet gücünün ve ülkenin üretim kapasitesinin yeniden canlanmasıyla ilişkilendirildiğini aktarmaktadır (Tercan, 2019, s. 206). Jungçu bir bakış açısından bu örtüşmeler doğrudan bir alegori olarak nitelendirilmemeli, daha ziyade bilinçdışının doğal olayları anlamlandırmadaki arayışımıza yönelik bir dışavurum olarak görülmeli (Segal, 1999, s. 69). Fırtına Tanrısı ile İlluyanka arasındaki karşıtlık da benzer bir yapı içermektedir. Dolayısıyla Jungçu bir perspektifte yılan, görülmek istenmeyen karanlık yanı temsil eden bir gölge arketipi olarak değerlendirilebilir.

3.3 İlluyanka Mitinde İnsanın Rolü

Mitte, Fırtına Tanrısı etrafında geçiyor ve çözümlendiği nokta Fırtına Tanrısının gücüne yeniden kavuşması olarak gözükse de Fırtına tanrısının bu kavuşmayı sağlayan kendi iradesine özgü bir eylemi anlatıda ön planda değildir. Yolculuk, Fırtına Tanrısının yolculuğudur ama birinci versiyondaki anlatıda, Hupaşiya karakterinin bir “Kahraman Arketipi” ile daha uyumlu olduğunu görebiliriz. Hupaşiya'nın karakteri zorlu seçimler ve ikilemlerle yüzleşme konusundaki ortak bir insan deneyiminin kişileşmiş halidir. İkinci versiyonda ise benzer bir şekilde Fırtına Tanrısının oğlu, Kahraman arketipinin rolünü üstleniyor.

Her iki versiyonda da ortak unsur, olay örgüsündeki önemli farklılıklara rağmen, bir insan ile bir tanrının ortak çabasıdır. Beckman, benzer bir insan-tanrı ilişkisinin “Kayıp Tanrı Mitoslarında” bulunduğunu belirtmektedir; burada, hem ilahi şifacı Kamruşepa hem de bir ölümlünün yardımını gereklidir; görevleri ise, kaybolan tanrının yerine getiremediği bir görevdir (Beckman, 1982, s. 24; Kayıp Tanrı Mitosları için bkz. CTH 322-337 [Laroche, Koşak, Müller, Görke, Steitler, 2022], krş. Karauğuz, 2015, ss. 61-109).

Bu mitlerde Tanrı insan ilişkisi birçok açıdan ilgi çekici olsa da özellikle illuyanka miti dikkate alındığında göze çarpan iki unsur vardır; İlk olarak, her iki anlatıda da Tanrılar ile ilişkiye giren ölümlü bir şekilde acı çekmiş, bedel ödemiştir. İlk versiyonda, metindeki kesintiler nedeniyle Hupaşiya'nın nihai sonu net değil, ancak ikinci versiyonda Fırtına Tanrısı'nın insan oğlunun

kararı onun hayatına mal olduğu metinde açık bir şekilde görülebilir (yukarıda, § 26): “Beni de (onlara) dahil et! Bana da merhamet etme!” Hoffner (1998) ikinci versiyonda, yazarın izleyicinin trajediyi hissetmesini amaçladığını iddia etmektedir. Ayrıca “olay örgüsü, Fırtına Tanrısı'nın iyileşmesine ilişkin ana olay örgüsünün aksine, kült uygulamalarıyla açık bir ilişkiye sahip olmadığı için, öykülerin yalnızca teolojinin yararına değil, eğlendirmek için de anlatıldığına işaret ediyor” olabileceğini vurgulamaktadır (s. 10).

İlk versiyonda, Hupaşiya ile ilk karşılaşmalarında tanrıça İnara, Illuyanka'yı yenmek ve Fırtına tanrısına yardım eder. Bir ölümlü olan Hupaşiya, yardımına karşılık tanrıçayla birlikte olmak ister ve o da kabul eder. İnara, Illuyanka'ya karşı kazandığı zaferin ardından Tarukka'da bir kayanın üzerine inşa ettiği evde Hupaşiya'yı tutar. Onun yokluğunda pencereden dışarı bakmamasını söyler, çünkü bu onun karısını ve çocuklarını görmesine ve onlara geri dönme arzusuna yol açabilir. İnara evden ayrılır ve yirmi gün sonra geri döner. Hupaşiya uzaktayken emrine karşı gelir (yukarıda, § 13-15):

“Daha sonra İnara, Tarukka şehrinde bir kayalık üzerine bir ev inşa etti. Hupaşiya'yı eve yerleştirdi. İnara ona şunu söyledi: “Ben kıra çıktığımda, pencereden bakmamalısın! Eğer bakarsan, karını (ve) çocuklarını göreceksin!” Yirminci gün geçtikten sonra, (Hupaşiya) pence[reden] dışarı baktı, ^{53b)} karısını (ve) çocuklarını gördü. İnara kırdan döndüğünde, (Hupaşiya) “Eve döneyim!” diye ağlamaya başladı.”

İnara-Hupaşiya karşılaşma sahnesi ayrıntılı bir açıklama içermez ve açık bir "baştan çıkarma sahnesi" yoktur. Ancak ölümlüyle teması başlatan İnara olsa da, tanrıçaya yaptığı hizmetlerin ödülü olarak doğrudan ve açık bir şekilde cinsel ilişki talep eden Hupaşiya'dır. “Açgözlülüğünün” bedelini öder. Hupaşiya, İnara'ya verdiği sözü tutmaması yüzünden, Fırtına Tanrısının oğlu ise Hitit aile yapısının ve evlilik geleneklerinin bir sonucu yüzünden cezalandırılır. Beckman, her iki ölümlünün de yardım ettikleri tanrılarla çok yakın bir ilişkiye sahip oldukları ve ölümlüleri tanrılardan ayıran çizgiyi aştıkları için cezalandırılmış olabileceklerini vurgular (Beckman, 1982, s. 25).

Göze çarpan diğer bir unsur ise, ölümlünün yardımının nedense gerekli olmasıdır. Anlatılarda yardımın neden gerekli olduğu açıkça belirtilmemiş olsa da; Illuyanka'da Fırtına tanrısı yılanla olan ilk savaşının sonunda bir şekilde yaralanmış, güçten düşmüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle ikinci versiyonda yılanın Fırtına tanrısının kalbini ve gözlerini aldığı açıkça vurgulanmaktadır. Fırtına tanrısı yalnızca ondan alınan kalbi ve gözünü geri aldığında eski gücüne kavuşabilmiştir (yukarıda, § 21, 24-25). Benzer bir şekilde “Kaybolan Tanrı” mitlerinde

de ölümlüer Kayıp Tanrı'nın eksikliğini doldurduğu söylenebilir. "Kaybolan tanrı tipine ilişkin mitler; aciz bırakılan, kaçırılan veya öfkeyle oradan ayrılacak kadar çileden çıkarılan belirli bir tanrıyla ilgili olduğundan, tüm bunlar o tanrının işlevini yerine getirmesini imkânsız hale getirir" (Hoffner, 1998, s.10).

Sonuç

Bu çalışma, *purulli* bahar festivali ve ritüellerle olan bağlantıları tartışarak Hititlerin, Hatti kökenli İlluyanka mitinin incelemesi başlamıştır. Hititlerin egemen oldukları bölgelerin ritüellerini kaydetmeleri ve bu kaydetme geleneklerinin kullanımları çerçevesinde *purulli* festivali ve Nerik bölgesi ritüelleriyle yakın ilişkili olsa da İlluyanka mitinin sadece bu ritüellere indirgenemeyeceği hususu dikkat çekmektedir. Bu mitin okunmadığı pek çok bahar festivali de Hitit topraklarında kutlanmaktaydı. Tarih boyunca insan belleğinin kilit noktalarında dolanan mitlerin toplumsal olduğu kadar bireysel ve çok katmanlı bir yapı ve konumları vardır. Bu bağlamda da Jungçu bir yaklaşımla İlluyanka mitini yorumlamak da konu ile ilgili yeni bir bakış açısı ve tartışma noktaları arz etmektedir. Buna yönelik olarak bilinçdışı, semboller ve arketiplerin mitler açısından önemini ele aldıktan sonra İlluyanka Miti'ne bu kavramları uygulamaya çalışınca özellikle arketip unsurların tespit edilebildiği anlaşılmaktadır. Mitte, su ile yakın ilişkili mitler geleneği ile bağlantılı Yılan İlluyanka, öldürülen ejderha ve Gölge arketipidir. Sadece tanrılara değil insanlara rol verilmesi de kahraman arketipini gösterir: Hupaşıya ile Fırtına Tanrısı'nın oğlu, Kahraman arketipini karşılar.

KAYNAKÇA

- Ayali-Darshan, N. (2020). *The Storm-god and the sea: The origin, versions, and diffusion of a myth throughout the ancient Near East* (L. Keren, Trans.). Mohr Siebeck.
- Bachvarova, M. R. (2016). *From Hittite to Homer: The Anatolian background of ancient Greek epic*. Cambridge University Press.
- Beckman, G. (1982). The Anatolian Myth of Illuyanka. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 14(1), 11-25. <https://janes.scholasticahq.com/article/2304-the-anatolian-myth-of-illuyanka>
- Bowlby, R. (2007). *Freudian Mythologies: Greek tragedy and modern identities*. OUP Oxford.
- Camamarosano, M. (2018). *Hittite local cults*. SBL Press. Atlanta.
- Cohen, P. S. (1969). Theories of myth. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 337-353.
- Corti, C. (2017). "The North: Hanhana, Hattena, İstahara, Hakpiš, Nerik, Zalpuwa, Tummana, Pala and the Hulana River Land", Mark Weeden and Lee Z. Ullmann, eds. *Hittite Landscape and Geography*. Brill: ss. 219-238.
- Csapo, E. (2005). *Theories of mythology*. Blackwell Publishing Ltd.
- Forlanini, M. (2010). La région autour de Nerik selon les sources Hittites. *SMEA - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 1(52), 119-135.
- Gilan, A. (2011). Das Huhn, das Ei und die Schlange Mythos und Ritual im Illuyanka-Text. In M. Hutter & S. Hutter-Braunsar (Eds.), *Hethitische Literatur: Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken : Akten des Symposiums vom 18. bis 20. Februar 2010 in Bonn* (pp. 99-114). Ugarit-Verlag.
- Gilan, A. (2013). Once upon a time in Kiškiliša: The dragon-slayer Myth in Central Anatolia. J. Scurlock & R. H. Beal (Eds.), *Creation and chaos: A reconsideration of Hermann Gunkel's Chaoskampf Hypothesis* (ss. 98-111). Penn State University Press.
- Harrison, J. E. (1912). *Themis: A study of the social origins of Greek religion*. Cambridge University Press.
- Hoffner Jr, H. A. (1997). *The laws of the Hittites: A critical edition*. Brill.
- Hoffner, H. A. (1998). *Hittite Myths*. Society of Biblical Literature.

- Hutter M. & Hutter-Braunsar S. (Eds.), *Hethitische literatur: Überlieferungsprozesse, textstrukturen, ausdrucksformen und nachwirken: Akten des sfymposiums vom 18. bis 20. Februar 2010 in Bonn* (ss. 99-114). Ugarit-Verlag.
- Jung, C. G. (2003). *Four archetypes: Mother, rebirth, spirit, trickster*. Routledge.
- Jung, C. G. (2007). *İnsan ve sembolleri* (A. N. Babaoğlu, Trans.). Okuyan Us.
- Jung, C. G. (2016). *Analitik psikoloji sözlüğü*. Pinhan.
- Karauğuz, G. (2015). *Hitit Mitolojisi* (2nd ed.). Çizgi Kitabevi.
- Katz, J. T. (1998). How to be a dragon in Indo-European. Hittite illuyankaš and its linguistic and cultural congeners in Latin, Greek, and Germanic. Jay Jassanoff, H. Craig Melchert, ve Lisi Oliver, (ed.) *Mír Curad. Studies in Honor of Calvert Watkins*, University of Innsbruck: ss. 317-334.
- Laroche, E., S. Košak, G.G.W. Müller, S. Görke, ve Ch.W. Steitler. *Catalogue des textes hittites*. hethiter.net/: CTH (2022-10-26). <https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/> [erişim: 17.10.23].
- Matthews, R., & Glatz, C. (2009). The historical geography of north-central Anatolia in the Hittite period: Texts and archaeology in concert. *Anatolian Studies*, 1(59), 51-72.
- Melchert, H. C. (2013). Motivations for Hittite Mythological texts. J. F. Nagy (Ed.), *Writing down the myths* (ss. 257-264). Brepols Publishers.
- Mouton A. (2018). Water and the gods: Ponds and fountains in the Hittite state cult according to Hittite textual evidence. *Ash-Sharq- Bulletin of the Ancient Near East*, 2, 112-120.
- Pecchioli Daddi, F. (2014). Messengers of the Gods: NIN.DINGIR and Tetešhapi. *Die Welt des Orients*, 44(2), 289-300.
- Popko, M. (1995). *Religions of Asia Minor*. Academic Publications Dialog.
- Rizza, A. (2002). Linguistic and cultural layers in the Anatolian Myth of Illuijanka. *Sygraphé*, 1(4), 9-23.
- Segal, R. A. (1999). *Theorizing about Myth*. University of Massachusetts.
- Segal, R. A. (2011). Jung on Myth. In K. Bulkeley & C. Weldon (Eds.), *Teaching Jung* (ss. 75-92). Oxford University Press, USA.

- Sivri, M. (2022). Karşılaştırmalı Edebiyat açısından Mit, Mitokritik ve Sembolik imgelem. *BELGÜ*, (7), 48-58.
- Smith, G. E. (1919). *The Evolution of the dragon*. Manchester, The University press; Longmans, Green & company.
- Tercan, Betül. 2019. Anadolu kökenli bir Hitit Miti: “İlluyanka”. Akkın İ., O., Vargün B., Seferoğlu T., Kaçar E., Şenel N. (Eds). International Symposium on Mythology 2-5 May 2019, Ardahan Uluslararası Mitoloji Sempoyumu. Proceedings Book. Pharmakon. Ardahan: ss. 199-209.
- Ünal, A. (2016). *Hititçe-Türkçe: Türkçe-Hititçe büyük sözlük: Hattice, Hurrice, Hiyeroglif Luvicesi, Çivi Yazısı Luvicesi ve Palaca sözcük listeleriyle birlikte*. Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Etik Kurul İzni *Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale Tarih alanına aittir.*

Çatışma Beyanı *Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.*

Destek ve Teşekkür *Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.*



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2,
Kış/Winter 2023]

Meillassoux, Q. (2020). *Sonluluğun Sonrası: Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme.* (çev. K. Kahveci). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 175s. ISBN: 978-625-7070-57-7
*Meillassoux, Q. (2020). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (tr. K. Kahveci). 175s. ISBN: 978-625-7070-57-7*

ABDUSSAMET ŞİMŞEK

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
abdussamed.simsek@asbu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-1344-8280>

Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/Received: 18.12.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 22.12.2023

Yayım Tarihi/Published: 30.12.2023

Atıf/Citation

Şimşek, A.(2023).Meillassoux,Q(2020) Sonsuzluğun Sonrası: Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme(çev.K.Kahveci).*Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları*.175s. ISBN:978-625-7070-57-7 *ASA Dergisi*, 1(1), 248-256.

Şimşek, A.(2023). Meillassoux, Q. (2020). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (tr. K. Kahveci). 175s. ISBN: 978-625-7070-57-7 *Journal of ASA*, 1(1), 247-255.



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.

Meillassoux, Q. (2020). *Sonluluğun Sonrası: Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme*. (çev. K. Kahveci). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. ISBN: 978-625-7070-57-7

Felsefi etkinliğin, 21. yüzyılı şekillendiren düşünce ve bilim atmosferinde tam olarak nereye konumlandırılabilceği, mahiyeti, amacı ya da böyle bir konumlandırılmaya ilişkin gerçek bir gerekliliğe yönelik şüpheden neşet eden meşruiyeti sorusu, yine felsefenin gündemine yerleşmiş en temel problemlerden biri olarak karşımızda durmaktadır. Esas olarak modern dönem felsefesindeki metafizik eleştirisi ve sonrasında felsefenin zikredilen bağlamda bütünlüğünün ve meşruiyetinin tesis edilebileceği her türlü spekülative zeminin olanağına yönelik giderek artan şüpheyle birlikte, özellikle geçtiğimiz yüzyıldan itibaren öne sürülmüş olan hemen her felsefi teşebbüsün, öncelikli olarak kendi alanını yeni baştan tanımlama, gerekiyorsa buna bağlı bir yöntem ve araştırma nesnesi belirleme yoluna gittiği söylenebilir. Bu durumun felsefe etkinliği adına sunmuş olduğu karmaşık çerçevenin detayları başlı başına hacimli bir çalışmanın konusunu teşkil edebilir, ancak bizi bu inceleme özelinde değerlendireceğimiz esere yönlendirmesi itibarıyla şu kadarını savlamak olanaklıdır: Düşüncenin herhangi türden bir mutlak fikrini gündemine taşıması genel olarak yalnızca felsefi olanağını değil aynı zamanda cazibesini de yitirmiş görünmektedir.

Fransız çağdaş filozof Quentin Meillassoux'nun *Sonluluğun Sonrası: Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme* adlı kitabı, bu düşünce atmosferi içerisinde ilk olarak 2006 yılında yayımlanmış ve kısa zamanda günümüzün felsefe tartışmalarında kendine hatırı sayılır bir yer edinmiştir. Meillassoux'nun, felsefe tarihinde Hegel ile birlikte rafa kalkmış olduğu neredeyse genel geçer bir kabul olarak ele alınan kadim bir gayeyi, düşünce ve mutlağı uzlaştırma fikrini, üstelik bu kez herhangi türden bir metafiziğe başvurmaksızın yeniden gündeme taşıma iddiasında olduğu bu deneme; cüretkâr olduğu kadar sağduyuya ters bir “mutlak”ı zeminine alarak, modern bilimsel devrimlerin yazarın düşüncesine göre felsefeye sunmuş olduğu ancak felsefenin günümüze değin ısrarla kulak tıkadığı asli bir takım olanakların çağdaş bir yeniden inşasına soyunur. Yazarın “spekülative materyalizm” olarak adlandırdığı bu yaklaşım, esas olarak Kartezyen felsefenin doğanın matematikselleştirilebilir olan niteliklerinin kendindeliliğini –başka bir ifadeyle matematiğin spekülative kapsamını- tesis eden nitelikler teorisini canlandırmayı amaçlayan bir felsefi teşebbüsü ifade eder. Bu anlamda spekülative materyalizmin, ne tür bir çağdaş düşünsel krizi çözümlenmeyi amaçladığının, temel

argümanlarının ve ontolojik çıktılarının sıkı bir serimini içeren *Sonluluğun Sonrası*, 2020 yılında Kağan Kahveci'nin tercümesiyle Türkçe'ye kazandırılmıştır; kitabın çağdaş felsefede uyandırdığı yankının ise, şimdiden Meillassoux'yu yaşayan en etkili filozoflardan biri kıldığı ifade edilmektedir.

Sonluluğun Sonrası, birden fazla şekilde incelenmeye uygun bir düşünsel izleğe sahiptir. Badiou'nun kitaba yazmış olduğu sunuşta olduğu gibi, Hume problemi merkeze alınarak spekülative materyalizme yaklaşılabilir gibi, Meillassoux'nun açılış cümlelerinde zikrettiği nitelikler teorisi baz alınarak, çağdaş Fransız felsefesindeki Descartes ve Kant temellükünden de hareket edilmesi olanaklıdır. Okumakta olduğunuz incelemede ise, *Sonluluğun Sonrası*'nin argümantatif ilerleyişine en uygun izlek olarak savlanan mutlak fikri ekseninde bir okuma yapılacaktır. Bu bağlamda üç ana soru üzerinden *Sonluluğun Sonrası*'nin yapısına nüfuz edilebileceği düşünülmektedir: 1) Yazara göre çağdaş felsefe neden yeniden mutlak gündemine alan spekülative bir teşebbüse ihtiyaç duymaktadır? Başka bir ifadeyle, Meillassoux'nun günümüze egemen felsefede gördüğü kriz nedir? 2) Bu krize çözüm olarak sunulan yaklaşımın temel kavram ve sorunsalları hakkında ne söylenebilir? Eşdeyişle, kitabın alt başlığına da adını veren felsefi teklif yazar tarafından nasıl serimlenmiştir ve metafiziksel olmayan spekülative bir teşebbüsün olanak zemini nedir? 3) Bu teklifin olası teorik uzantıları hakkında neler söylenebilir, bilhassa doğa yasalarının olumsuzluğu savı, hangi bağlamda epistemolojik bir şüphecilikten ontolojik bir temele dönüştürülmek istenmektedir ve yazarın başta zikredilen amaçlarıyla bu çıktılar ne ölçüde bağdaşmaktadır?

Birinci soru, yani Meillassoux'nun çağdaş felsefede tespit ettiği krizin açıklanması, kitabın ilk iki bölümünü teşkil eder. Bu bölümlerde Meillassoux'nun (2006/2020, s.67) temel iddiası, özce ifade edilecek olursa, düşüncenin dogmatik unsurlarından arınmak adına mutlak/ koşulsuz olana erişim iddiasından geri çekildiği ölçüde fanatizme yaklaştığı ve teolojik olanın gönüllü hizmetçiliğine soyunduğudur. Bu fikrin yazar tarafından nasıl temellendirdiğini anlamak adına, Kant'tan itibaren felsefenin merkezi kavramı hâline gelen korelasyon ve korelasyonculuğa [*corrélacionisme*] değinmemiz gereklidir. Antik dönem ve orta çağ ontolojisi bakımından, felsefenin en temel sorusu töze dairdir. Yazara göre Kant'ın bu ekseninde felsefe tarihi açısından yaratmış olduğu kırılma, düşüncenin odağını tözden alıp korelasyona/bağlılaşığa sabitlemesi üzerinden anlaşılmalıdır. Bu itibarla, korelasyoncu felsefeden kasıt, yalnızca düşünce ve varlık arasındaki irtibata dair bir erişime sahip olunabileceği, düşüncenin bu iki bağlantıdan birine diğerinden bağımsız olarak erişilebileceği fikrinin içsel bir çelişki belirttiğine yönelik yaklaşımdır (s.8-9). Öznellik ve nesnellik katmanlarının karşılıklı bağımlılığını felsefi

etkinliğin asli araştırma konusu olarak belirleyen bu yaklaşım, bilmenin olanak koşullarına odaklanır; buna bağlı olarak, yazar tarafından naif bir realizme düşmek istemeyen her felsefi teşebbüsün ortak sığınağı olarak addedilir. Bu bağlamda korelasyonculuk, Kant'ın ardından günümüz felsefesine değin uzanan süreç içerisinde egemenliğini muhafaza etmiştir. Örneğin geçtiğimiz yüzyılın başlıca felsefi teşebbüslerinden fenomenoloji en uygun bağlantı olarak bilince işaret ederken, analitik felsefedeki bazı yaklaşımlarda aynı işlevi dilin üstlendiği görülmektedir.

Meillassoux'nun kavramsallaştırması itibarıyla korelasyoncu felsefe, her ne kadar kendi içerisinde çeşitlilikler gösteren geniş bir felsefi spektrumu içeriyor olsa bile, mutlak fikrini düşünceden dışlama bağlamında belirleyici bir ortak paydayı haizdirler. Öyle ki, korelasyonculuğun ilk versiyonu Kant'ın eleştiri projesinde ifadesini bulmuştur ve mutlak'ın özellikle erken dönem modern felsefenin rasyonalist yaklaşımlarında serimlenen realist biçiminin yanlışlanmasını içerir. Ancak metafiziğin, Kant'ın korelasyonculuğuna hilafen, mutlak olanı bu kez idealist biçimiyle ortaya koyduğu bir de spekülative idealizm (Hegel'de olduğu gibi korelasyonun kendisinin mutlaklaştırıldığı felsefi yaklaşım) vardır ki bu da yeni ve daha gelişmiş bir korelasyonculuk modeli tarafından, bu kez korelasyonun olguluğu [*facticité*] lehine yanlışlanacaktır. Paradigmatik örneklerini Heidegger ve Wittgenstein'da bulduğumuz korelasyoncu sonluluğun bu yeni biçimi, Meillassoux'nun terminolojisi itibarıyla korelasyonculuğun sıkı modeli, idealist mutlak'ın yanlışlanmasıyla belirlenmektedir. Dolayısıyla korelasyonculuğun zayıf modeli realist mutlak'a, sıkı modeli ise idealist mutlak'a karşıt konumları zemininde tanımlanır.

Korelasyonculuğa ilişkin bu tespitlerin ardından, cevaplanması gereken soru şudur: Meillassoux'ya göre korelasyoncu felsefenin söz konusu mutlak-karşıtlığı bakımından tetiklemiş olduğu çağdaş düşünsel kriz nedir ve kendisini nasıl gösterir? Bunu anlayabilmek için, öncelikle Meillassoux'nun yaklaşımında anahtar işlevi üstlenen bir ikilemi ortaya koymamız gerekir: Korelasyoncu sonluluk fikri, her türden mutlak olanı ve ona dair her türden erişim olanağını kapatmaz; yalnızca mutlak olana dair rasyonel zeminde temellendirilmiş olma iddiasındaki teşebbüsleri yanlışlar. Ancak bu durum, aslen mutlaka dair rasyonel zeminde temellendirilmiş olma iddiası taşımayan her türlü irrasyonel erişimin ise rasyonel olarak temellendirilmiş olması anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, düşünce kendi yanlış öngörülerıyla hesaplaşmaya girişip bilgisinin sınırlarını çizdiği ölçüde, o sınırların ötesinde kalan bir katman için inancın erişimini saklı tutar. Mevzubahis ikilem bu bağlamda terazinin

iki kefesi gibi düşünebileceğimiz akıl ve inanç karşıtlığına dairdir. Dolayısıyla, metafiziğin sonu ile birlikte felsefede mutlak olanın da sonunun geldiği savı, düşüncenin erişemediği bir alan yaratmakla kalmayıp bu alanı inancın hâkimiyetine gönüllü olarak terk etmesi anlamına gelir ve dinsel olanın çağdaş bir geri dönüşünü belirtmiş olur. Örneğin, günümüzde bilimlerin evvelî [*l'ancestralité*] bir zaman dilimini konu alan her türden beyanı, korelasyoncu dizge içerisinde felsefi açıdan olduğu şekliyle kabul edilemiyorken; aynı dizge benzer bir duruma dair yaratılışçı yaklaşımı, her türden mistik-poetik bir mutlak anlatısını kendisini akla dayandırmaya kalkışmadığı ölçüde yanlışlama olanağından yoksundur. Bu durum yazar tarafından “akıl dinîleşmesi” [*enreligement de la raison*] olarak belirlenmiştir (66). Şüphencilik ve fideizmin birlikte düşünüldüğü bu fikir, Meillassoux’ya göre çağdaş felsefe adına bir fanatizm krizini imler: Felsefe dogmatizmden arınmak uğruna fanatizme yaklaşmıştır.¹ Yapılması gereken, düşünce içerisinde bir tür mutlak keşfederek, yalnızca dogmatizme değil fanatizme karşı da felsefi bir zaviyeden karşı durmaktır. Bu da ancak metafiziksel olmayan bir spekülasyon ile mümkündür. Meillassouxcu proje, işte bu türden bir spekülasyonun felsefe için ödev olarak belirlenmesi ve olanağının ortaya konmasına dayanır.

Bu da bizi başta ortaya koyduğumuz sorulardan ikincisine taşır: yazarın metafiziksel olmayan mutlak’a dair temellendirmesi nedir? Meillassoux’nun korelasyonculuğun felsefe tarihindeki izleği adına sunmuş olduğu çerçeve şu şekildedir: sırasıyla, naif realizme karşı korelasyonun tözü ikame etmesi (zayıf korelasyonculuk), korelasyonu mutlaklaştıran spekülatif idealizme karşı ise korelasyonun olguluğunun öne çıkarılması (sıkı korelasyonculuk). Bu noktada filozof, metafiziğin ikinci hamlesinden esinlenen yeni bir hamleyi önerir: korelasyonel olguluğun mutlak olarak ortaya konması. Bu hamle, aynı zamanda şu anlama gelecektir: yalnızca her şeyin olgusal olması olgusal değildir, yalnızca olumsuzluğun kendisi zorunludur (85). Bu türden bir mutlak, Meillassoux’ya göre korelasyonculuğun sıkı modeli içerisindeki mutlaksızlaştırıcı argümanda örtük olarak zaten varsayılmaktadır; bu anlamda korelasyonculuğun kendi dizgesi içerisinde keşfedilen bu mutlak fikri, ilk etapta düşüncenin kendi sınırlarının dışarısında

¹ Bu noktada yazarın projesinde metafiziğe bir geri dönüş ufkunun bulunmadığı vurgulanmalıdır. Her ne kadar metafizik dönem içerisinde felsefe sonluluk fikriyle sınırlanmamış bir yapı içerisinde fanatizme karşı daha nitelikli bir karşıtlık oluşturabilmişse de, Meillassoux’ya göre Kant’ın metafiziğe getirmiş olduğu dogmatizm eleştirisinin geçerliliği hususunda bir şüphe bulunmadığı unutulmamalıdır. Bu anlamda korelasyonculuğun naif realizme karşı argümanı, Meillassoux’nun yaklaşımına göre başarılı ve gereklidir. Asıl sorun, dogmatizm eleştirisinin nihayetinde skeptik-fideist bir noktaya ulaşması ve mistik bir dünya kavrayışına yol açmasıdır. Bu nedenle düşünce metafiziksel dizgeye dayanmayan, dogmatik olmayan bir mutlaka ihtiyaç duyar. Ancak bu yolla aydınlanma dogmatizme olduğu kadar fanatizme de mesafesini koyabilecektir. Bu bağlamda, yazarın metafiziğin sonu ile fanatizmin yükselişi arasında saptadığı ilişki hakkında Türkçeye çevrilmiş bir makalesi için bkz: Meillassoux, Q. (2022). Dogmatizm-Sonrası Dinsel Fanatizmi Düşünmek, K. Kahveci (Der. ve Çev.), *Spekülatif materyalizm: varlık, zaman, adalet, din, bilim* içinde (ss. 97-107). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

bırakarak inancın erişimi lehine yetersizliğini temellendirdiği mistik katmanı ortadan kaldırmaya yarar. Buna ilaveten, metafiziğin aksiyomatik ilkesi olarak zorunlu varlıktan düşünsel bir çıkış imkânı da sunmakla kalmayacak, çelişmezlik ilkesi ve olumsal şeylerin kendindeligi için de rasyonel bir temel olma işlevini üstlenecektir.

Ancak, sunmuş olduğu tüm bu olanaklara karşın, spekülâtif materyalizmin hareket noktası olarak (aynı zamanda yeniden canlandırılmak istenen nitelikler teorisini temellendirecek mutlak zemin olarak) her şeyin olumsal oluşun mutlak zorunluluğunu imleyen bu “nedensizlik ilkesi” ya da “olgulu olma ilkesi” [*Le principe de factualité*], doğa yasalarının zorunluluğunu dahi yerinden kaydıran kaotik bir çıkışsızlığı ifade etmez mi? Bu problemle birlikte, başta serimlediğimiz soruların sonuncusuna ulaşırız. Meillassoux, hiper-kaos olarak nitelendirdiği bu ilkenin ilk elde işaret ettiği bu sorunsallarla kitabın son iki bölümünde hesaplaşır. İlk şunu belirtmek gerekir: yazara göre düşüncenin korelasyoncu felsefenin egemenliği altında dinsel/mistik ya da teolojik bir karakter arz etmeye başlaması süreci, metafizik dönemden tevarüs eden yeter-neden ilkesiyle yakından irtibatlıdır. Olanın ardında bir neden olduğuna yönelik, esasında metafizik eleştirisinden sonra rasyonel olmayan bir zeminde de olsa sürdürülen bir kabul, düşünceyi olup bitenlerin ardında felsefe üzerinden ya da rasyonel zeminde açıklayamadığı bir neden olduğu fikrine götürür; bu da dünyanın mistik bir kavranışını beraberinde getirmektedir. Sonluluk ve nedenliliğin korelasyoncu yaklaşımdaki mevzubahis birlikteliği, fideist bir çıkış yolundan ziyadesini olanaksız kılar. Bu bağlamda, nedensizliğin aklı keşfi, Meillassoux’ya göre düşünce adına varoluşsal gizemlerden arınma haricinde bir kayba yol açmayacaktır.

Felsefe tarihinde Hume problemi olarak bilinen, diğer tüm şartlar aynı kalmak koşuluyla aynı nedenin aynı etkiyi doğuracağını belirten ilkeye dair düşünsel şüphe, Meillassoux için aklın kendi yetersizliğini değil, gerçek kudretini keşfidir. Nitekim bu problem, şu ana kadar hep doğa yasalarının zorunluluğuna karşı aklın bir itirazı olarak telakki edilmiş, esas felsefi çaba da bu bakımdan mevzubahis itiraza karşı nedenliliğin rasyonel zeminde serimlenebilen bir ispatına yönelmiştir. Oysa yazar için bu aklı akılla karşıya karşıya getirmekten başka bir şey değildir. Problemi ortaya koyan Hume, bu çerçevede doğa yasalarının istikrarını alışkanlık üzerinden kavramayı önerir ve şüphecî yaklaşımı temsil eder. Dogmatik olmayan diğer öneri ise, Kant’ın

transandantal çözümü olup nedenliliği bir kategori olarak telakki etmek üzerine inşa edilmiştir.² Ancak tüm bu yanıtlar, öncelikle nedensel bağın ispatlanması ihtiyacından neşet eden bir varsayımı içerir. Meillassoux bunu matematiksel olasılık hesabının tarihsel gelişimi üzerinden inceler. Kendi felsefesinin bu aksiyomdan hareket etmemesini ise, geçtiğimiz yüzyılda Cantor'un küme kuramında ortaya koymuş olduğu teoremden yardım alarak, doğa yasalarının istikrarı/kararlılığından hareketle onların zorunlu olduğu çıkarımına geçiş yapmanın mümkün tek yol olmaktan çıkması ile temellendirir (143). Bu anlamda, Meillassoux'ya göre metafiziğin sonu, metafiziksel soruların da sonu anlamına gelmez. Bu ikisi paralel düşünüldüğünde, düşünce metafiziğin sorularını gerçek bir problem olmaktan çıkarmakla yetinir; bunun başlıca nedeni de yeter neden ilkesine dair tevarüs eden kabuldür. Düşünce, bu soruların hem dogmatizme düşmeyen hem de spekülative bir yanıtının olanağını soruşturmaktan müteşekkil öncelikli ödevini yerine getirmek için Meillassoux'nun projesinde bu kabulle hesaplaşır ve dünyanın anlamlandırılmasında düşünceyle temellendirilen gizemin dayattığı mistik/dinsel/poetik çıkış yolunun alternatifini ortaya koymak ister. Sınırların ötesine dair mutlak bir değilleme, sınırlanmanın kendisini de ortadan kaldırmış olacaktır.

Sonuç olarak: *Sonluluğun Sonrası*'nda Meillassoux, metafiziksel soruların metafiziksel-olmayan bir spekülative reçetesini sunan nedensizlik ilkesini, düşünsel sınırların ardındaki açıklanamaz katmanı ortadan kaldırmak suretiyle felsefenin içerisinde bulunduğu fanatizm krizine çözüm olarak sunmuştur. Yazar, nedensizliğin mutlak zemininde, nesnenin matematikselleştirilebilir veçhesinin kendindeliğinin tesis edilebileceğini, dolayısıyla nitelikler teorisinin canlandırılabilirliği ve bu sayede modern bilimin felsefeye sunmuş olduğu olanaklara Kant'tan beri süregelen korelasyoncu yadsımanın spekülative bir materyalizm lehine sonlanabileceğini savunur. Bununla birlikte, Meillassoux'nun felsefi projesinin *Sonluluğun Sonrası* ile birlikte nihayetine kavuşmadığına dikkat edilmelidir. *Sonluluğun Sonrası* daha ziyade bir giriş niteliği arz eden bir çalışma olup krizin ortaya konulması ve buna ilişkin çözüm teklifinin ilk temellerini serimleme işlevini üstlenir; bu anlamda eser şu iki sorunun yanıtlanması çabasıyla kendini sınırlar: Düşünce ve mutlağın uzlaştırılması neden gereklidir ve nasıl olanaklıdır? Başta bu felsefi teklifin olası etik-politik çıktıları olmak üzere, bundan sonraki aşamalar için, hem *Sonluluğun Sonrası*'nın kendisinde öne sürülen hem de ona yöneltilebilecek yeni sorular, eleştiriler ve öneriler ışığında spekülative materyalizme ilişkin halihazırda

² Meillassoux'nun bu hususla ilgili daha detaylı bir tartışması için bkz: Meillassoux, Q. (2020) *Bilimkurgu ve Bilimdışı Kurmaca*. (Çev: O. Şişman). Yort Kitap.

Meillassoux, Q. (2020). *Sonluğun Sonrası: Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme*. (çev. K. Kahveci). İstanbul:

Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. ISBN: 978-625-7070-57-7 255

yoğunlaşan felsefi tartışmaların gelişimini, özellikle de Meillassoux'nun bir süredir üzerine çalışmakta olduğu *İlahi Varolmayış [L'inexistence divine]* kitabını beklemek gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Meillassoux, Q. (2020). *Sonluluğun sonrası: olumsuzluğun zorunluluğu üzerine deneme*. (Çev. K. Kahveci). Türkiye İŞ Bankası Yayınları. (Orijinal Yayın Tarihi 2006).

Meillassoux, Q. (2022). *Spekülatif materyalizm: varlık, zaman, adalet, din, bilim*. (Der. ve Çev: K. Kahveci). Pinhan Yayıncılık

Meillassoux, Q. (2020) *Bilimkurgu ve Bilimdışı Kurmaca*. (Çev: O. Şişman). Yort Kitap (Orijinal Yayın Tarihi 2013).

Etik Kurul İzni

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale Felsefe alanına aittir.

Çatışma Beyanı

Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

Destek ve Teşekkür

Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

*ASBU Journal of Social
Research*

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2,
Kış/Winter 2023]

Türk Zabıtasında Yeni Harflerle Yayınlanan İlk Kitap: *Mücrimler*

*The First Book Published in New Letters with the Turkish
Police: Criminals*

SENA BAYKAL

Öğrt. Gör., Polis Akademisi
sena.baykal@pa.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-2026-6469>

Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/Received: 18.12.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 24.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2023

Atıf/Citation

Baykal,S. (2023).Türk Zabıtasında Yeni Harflerle Yayınlanan İlk Kitap: Mücrimler. *ASA Dergisi*, 1(2), 257-263.

Baykal,S. (2023).The First Book Puplished in New Letters with the Turksih Police: Criminals. *Journal of ASA*, 1(2), 257-263.

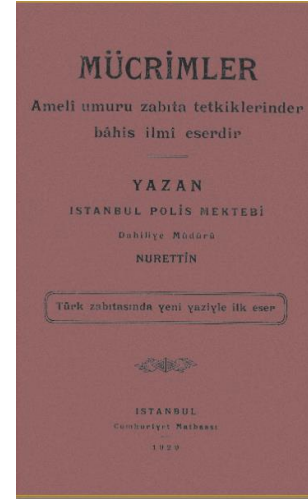


Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.

Türk Zabıtasında Yeni Harflerle Yayımlanan İlk Kitap: *Mücrimler*

Gökmen, N. (2019). *Mücrimler*. İmga, O. (Ed.), Polis Akademisi Yayınları. 110S. ISBN: 978-605-7822-00-0

Sahip olduğu merak duygusu sayesinde dünyayı yorumlama çabası içine giren insan, doğası gereği, bununla yetinmemiş, deneyim ve tecrübeleri sonucunda edindiği bilgileri çevresiyle de paylaşma ihtiyacı hissetmiştir. İlk dönemlerde sözlü olarak bu ihtiyacı karşılamaya çalışan insanoğlunun bu kapsamdaki ilk ürünü resimli tabletlerden sonra epik metinler olmuştur. Toplumda sınıflaşmanın, iş bölümünün, ezen-ezilenin görülmediği döneme ait olan bu eserlerde insanlar, anlatma ihtiyacını ve doğayı olağanüstülüklerle dayanarak açıklamıştır. Dünya haricinde bir kâinatın varlığının bilincinde olmayan insanoğlu ilerleyen zamanlarda iş bölümünü yeni yeni keşfetmeye başlamış ve dünyayı yorumlarken olağanüstü varlıklardan daha büyük bir gücün olduğunu fark etmiştir. Bu bağlamda Doğu'da mesneviler; Batı'da ise romanslar, insanoğlunun dünyayı anlama çabasının sonucunda ortaya çıkan ürünlerdir ve mesnevilerde dinin tüm kuralları şekillendiren formları karşısında insan, kul konumunda yer almaktadır. Bu, insanın yaşama hevesini, gündelik arzu ve ihtiyaçlarını söz konusu formlara göre belirlemesi demektir. Bu dönemde Batı'da ise baskın güç kilisededir. Modern döneme gelindiğinde insanın anlatma ihtiyacını karşılayacak tür olarak romanla karşılaşılır. İnsan, burada olağanüstülüklerden arınmış, sezgicilikten kurtulmuş ve dünyayı akılcı-deneysel bir düzlemde yorumlamaya başlamıştır. Önceki dönemlerde hep olağanüstülüklerle veyahut metafizik bağlamında açıklama gayretini hissederken bu dönemde insan; sorgulayabildiği, eleştirebildiği ve bu doğrultuda anlamlandırabildiği bir kâinat düzeni ortaya koymuştur. Bu süreçte anlatma esasına bağlı metinlerden yararlanan insanoğlunun sahip olduğu bilgi-deneyim düzeyi ile dil birbirine koşut ve destekleyici bir şekilde gelişim göstermiş; toplumda ortaya çıkan iş bölümü ve sınıflaşmanın sonucunda ise “bilim” ortaya çıkmıştır. Çünkü bilim; aynı amaca hizmet eden bilgilerin içinde nedensellik kurarak bir araya getirilmesi, tasniflenmesi demektir. Dolayısıyla bugün her bilim dalının, kendine ait birtakım malzemesi vardır. Bu sürecin sonucunda ortaya çıkan edebiyat, malzemesinin toplumun her ferdini ortak noktada buluşturan dil olması sebebiyle diğer bilim dallarından ayrılırken dili de kendi serüvenine göre şekillendirir. Nitekim Tanzimat'ta fikir yazılarının öne çıkması, bunları yayımlayacak süreli yayınlarla Türk toplumunun tanışması, burada yazıların tam anlamıyla hedef kitleye ulaşmasının amaçlanması dil üzerinde yapılacak ya da yapılması planlanan bazı yenilikleri de gündeme getirir. 1928'de ilan edilen Harf Devrimi en nihayetinde bu sürecin meydana getirdiği en kesin sonuçtur. Bu gelişme, toplumun her ferdini ilgilendiren bir malzemesi olan edebiyat dışında, başka bilim dallarının, dönemin önde gelen aydınlarının da gündeminde yerini alır. Bu durumun en iyi örneklerinden birisi Harf Devrimi'nin ilanından yaklaşık dört ay sonra (15.01.1929) yayımlanan *Mücrimler*'dir. 2019 yılında Polis Akademisi Yayınları tarafından tıpkıbasım olarak bir kez daha okuyucuyla buluşturulan kitabın yazarı Nurettin Gökmen, 1927 yılında Polis Mektebi Müdürü olarak atanmış ve ilgili çalışmasının başına eklediği “Eserim Hakkında Birkaç Söz” başlıklı yazısında bu kitabıyla üç şey amaçladığını bunların ilkinin *yeni yazımızı hevesle, kolaylıkla okumak için meraklı ve mesleki bahisler tertip etmek* olduğunu belirtmiştir. Diğer iki amaçsa hangi suçun ne şekilde işlendiğini göstermek ve suçluların ruh hâllerini betimlemeye çalışmak olarak özetlenebilir. Dönemin Dahiliye Müdürü olmasıyla birlikte Nurettin Gökmen'in, kitabının sonunda okuyucularına “Karilerime” başlığı altında seslendiği



şu satırlar, onun yeni harfle yazı yazma heyecanını bir kez daha gösterirken Türkçeye verdiği önemi de göz önüne sermektedir:

Bu kitabım şimdiye kadar mevki-i intişara çıkan yeni yazılar arasında imla kavaidi itibariyle en doğrusu olmasına rağmen tashih ve tertip esnasında her nasılsa gözden kaçan bazı noksanlardan dolayı karilerime beyan-ı itizar eylerim.

Mücrimler Polis Akademisi Yayınları'nın 71'incisi ve yine bu çatı altında yer alan "Türk Polis Kültürü Kitapları Dizisi"nin birinci kitabıdır. Dizinin diğer kitapları şu şekildedir:

1.Cemalettin Fazıl Erten – Polisin Ceza Tatbikatı

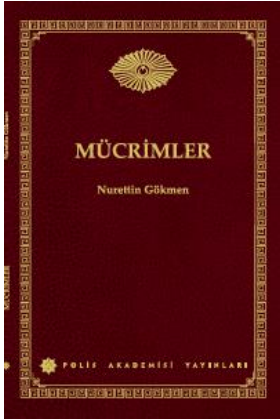
2.Nurettin Gökmen – Tabanca Atışı

3.Nurettin Gökmen- Zorbaları Yakalama Usulleri

4.Hasan Neş'et – Meşrutiyet'te Polis

5.Sabri Özer – Uyuşturucu Maddeler ve Problemleri

6.Nurettin Gökmen, Polis Memurları Hulusi, İbrahim ve Abdülkadir Beyler – Tarihte Zabıta Kıyafetleri



Polis Akademisi Öğretim Üyesi ve PAEM Müdürü Prof. Dr. Orçun İmga editörlüğünde okuyucuyla buluşan "Türk Polis Kültürü Dizisi" kapsamındaki *Mücrimler*'de yer alan şu ifadeler, Polis Akademisi tarafından yapılan tıpkıbasım çalışmalarının amacına ışık tutmaktadır:

Elinizdeki Türk Polis Kültürü Kitapları Dizisi, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde polislik alanında basılan bu zengin kaynakları tıpkıbasım olarak günümüze taşıma arzusu neticesinde doğdu. Bu yönüyle, polis eğitim kurumlarında okutulan ders kaynakları başta olmak üzere, polis kültürümüzün ortaya çıkmasına hizmet eden yazılı eserlerin günümüze taşınması temel bir hedeftir. Kökleri 19. yüzyıla uzanan modern polis meslek eğitimi geleneğinin taşıyıcısı olan Polis Akademisi, bünyesinde yer alan Polis Akademisi Yayınları'yla da geçmişimizin meslekî eserlerine güçlü bir köprü kurmaktadır (İmga, 2019).

"Amelî umuru zabıta tetkiklerinden bahis ilmî eserdir" alt yazısı ile çıkan *Mücrimler*, toplamda on yedi bölümden oluşur. 1929'da İstanbul Cumhuriyet Matbaası tarafından basılan kitabın fiyatı 75 kuruştur ve "Türk zabıtasında yeni harflerle kaleme alınan ilk eser"dir. 2019'da Polis Akademisi tarafından basılan nüsha dizi editörü Prof. Dr. Orçun İmga'nın "Türk Polis Kültürü Kitapları Dizisi Hakkında" başlığındaki yazısıyla başlar. Ardından Nurettin Gökmen'in bir fotoğrafına ve öz geçmişine yer verilir. *Mücrimler*'in ilk baskısının kapağı da ihmal edilmeyerek çalışmadaki yerini alır. Nurettin Gökmen'in "Eserim Hakkında Birkaç Söz" başlıklı yazısından sonra, söz konusu çalışma, kendisiyle aynı adı taşıyan "Mücrimler" bölümüyle başlar.¹ İkinci kısım ise "Mücrimlerde Halet-i Ruhiye" şeklinde isimlendirilir. "Serseriler", "Esrarkeşler", "Kastî Yangınlar", "Sahte Evrak-ı Naktiye", "Kumar ve Kumarbazlar" ve "Kumarhaneler ve Zabıta" başlıkları altında, işlenen suçlara tek tek değinilirken çalışmada dokuz bölümle en çok yer hırsızlığa ayrılmıştır. Söz konusu başlıklar şu şekildedir: "Hane Hırsızları", "Sarkıcı hırsızlar", "Cam kıran ve kesen hırsızlar", "Karmanyolacılar", "Elmas hırsızları", "Duvar ve tavan delen hırsızlar", "Yankesicilik", "Kasa hırsızları", "Kapı hırsızları". Tüm bu bölümlere bakıldığında, Harf Devrimi'nin üstünden kısa bir zaman geçmişken Türk dilinin gelişim süreçleri hakkında izler taşıyan kitapta, bu bağlamda dikkati çeken ilk husus tabîi olarak üsluptur. İlgili başlık altındaki açıklamalarda bugün kullanımdan düşen birçok kelimenin varlığı ile kullanılan terkiplerin sayıca fazlalığı açıkça görülebilir. Dolayısıyla geçen bu dört aylık kısa süre zarfında Osmanlı Türkçesi ile aradaki tek

¹ Özgün hâli de "Mücrimler" adlı bölümle başlar. Önceki kısımlar kitabın Polis Akademisi Yayınları tarafından yayımlanan nüshasında yer almaktadır.

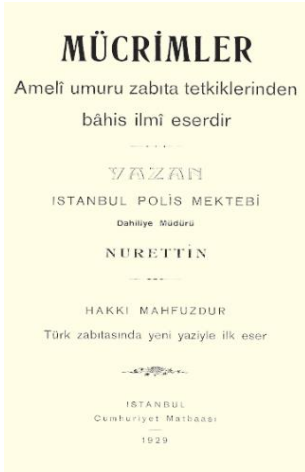
farkın, söz konusu metnin Arap harfleri yerine Latin esaslı alfabe ile kaleme alınması olduğu sonucuna ulaşılabilir:

İka edilmekte olan ceraimin zabıta mesleği nokta-i nazarından en mühimmi, takıbat ve talikikat icrasıyla delail ve emmaratıyla, fâili cürmün meydana çıkarılması hususunda pek ziyade müşkilatta kalınacak bir cürüm varsa o da alekser muhtelif şekil ve derecede ika edilen sirkatlerdir (Gökmen, 2019, s. 5).

Her bilim dalının, kendine ait birtakım malzemesi olduğu görüşü tekrar hatırlanırsa *Mücrimler* aynı zamanda olası bir terimler sözlüğüne de katkı sağlayacak birikime sahiptir. Çünkü kullanım açısından gündelik dilin ötesinde olan terimler, dilin kültür ve medeniyet eksenindeki gelişmişliğini gösterir (Pilav, 2008, s. 267). Bununla birlikte eğitim-öğretim sürecinin sağlıklı olarak ele alınabilmesi ve uluslararası düzeyde iletişimin sağlanması, ilgili alanda kullanılan kelimelerin küresel boyutta anlam birliği kazanmasıyla mümkündür. İçeriğe bakıldığında söz konusu çalışmada kullanılan kelimelerin karşılığının vermediği ve yazarının böyle bir amaçla kitabını yayımlamadığı açıkça görülse de *Mücrimler* (örneğin) güvenlik alanında yapılacak bir terimler sözlüğü için birincil kaynak olabilir. Bugün hırsız, soyguncu yahut eşkıya şeklinde tabir edilen “karmanyolacı” kelimesi *Mücrimler*’de bir bölümün adı olmakla birlikte Ömer Seyfettin’in de bu başlıkta bir hikâyesinin bulunduğu göz önüne alınırsa aynı durum özelde edebî türler, geneldeyse Türk edebiyatı tarihi için geçerlidir. Dolayısıyla bu durum, malzemesi dil olan edebiyat için, terimlerin ayrı bir önemi olduğunu gözler önüne sermektedir.

Mücrimler Türk dilinin gelişim süreçlerini göstermesinin yanında Türk toplumu hakkında küçük bir uyarıda bulunması açısından da önemlidir. Nitekim döneminin gündelik yaşamında kitapta bahsedilen suçların çok fazla görüldüğü söylenemese de *Mücrimler*’in sahibi Nurettin Gökmen, gelecek senelerde bu türden suçların Türkiye sınırları içinde ortaya çıkmayacağını temin edilemeyeceğinden bahsederek bu konuda okuyucusunun dikkatini çeker:

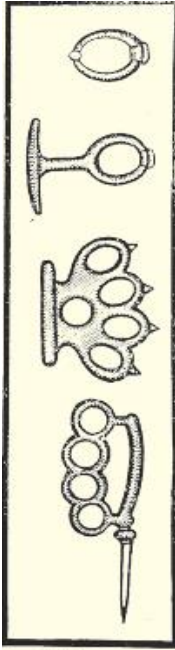
Binaenaleyh, yarına bugünden hazırlanmamız, daima mücadele vaziyetinde bulunduğumuz mütehasıs mücrimler hakkında şimdiden malûmat sahibi olmamız, amelî tecrübelerimizi bu sahadan da ilerletmemiz huzur ve asayişî memleket namına müntesibini zabıta için çok ehemmiyetli bir vazife olduğu kanaatindeyim (Gökmen, 2019, s.4).



Mücrimler’in, Türk eğitim sistemi tarihi hakkında bilgi vermesi söz konusu çalışmayı önemli kılan diğer bir husustur. Nitekim bugünkü Polis Akademisinin ilk basamağı sayılabilecek olan Ankara Polis Enstitüsünün kuruluş sürecini ele alan *Cumhuriyet’in Emniyeti Ankara Polis Enstitüsü* adlı kitabı Prof. Dr. Ali Birinci Türkiye’deki yükseköğretim kurumları üzerine yapılan çalışmalara büyük bir katkı şeklinde değerlendirir. *Cumhuriyet’in Emniyeti Ankara Polis Enstitüsünde* bir polis üniversitesinin kurulmasının sosyal bir gereklilik olduğu vurgulanmakla birlikte bu okulun amaçlarından birisinin alanında uzman kişiler yetiştirmek olduğu belirtilir. Bu bakımdan Ankara Polis Enstitüsü döneminin en son teknolojiyle donatılmasının yanında polislik mesleğinin **ilmî** yollarla verilmesini öncelemiştir. Bu bağlamda, her ne kadar Enstitü’nün kuruluşundan

yaklaşık 10 sene önce yayımlansa da, alt başlığında kendini **ilmî** bir eser olarak nitelendiren *Mücrimler*, Enstitüde ders kitabı olarak kullanılmasa da öğrencilere kaynak niteliğinde bir çalışma olarak Türk basın hayatında yerini almıştır. Nitekim Tanzimat’la ivme kazanan yenileşme çabaları her alanda etkisini göstermiş, eğitim sürecinde kullanılan kitaplar da üzerine düşen payı almış, daha doğrusu almak zorunda kalmıştır. Dönemin Askerî okulları ve önde

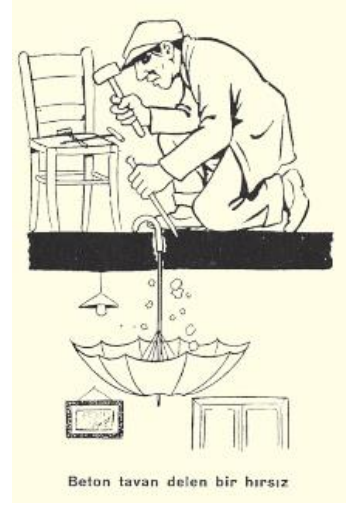
gelen lise/üniversitelerinde kullanılan ders kitapları ve Batı'dan yapılan çeviriler terimlerin kullanımını zorunlu kılarak bu konuyu gündemin üst sıralarına taşımıştır (Pilav, 2008, s. 268).



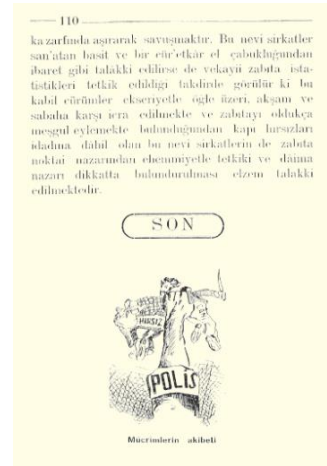
muhtelif muştalar

Mücrimler'in titiz bir çalışma sonucu ortaya çıktığına diğer bir kanıtta kitapta yer alan görsel malzemelerdir. Yazar, okuyucusunun dikkatini kitaba daha iyi verebilmesini sağlamak amacıyla çeşitli karikatüristlere çizdirdiği resimleri de çalışmasının ilgili yerlerinde kullanır. Yazar, böyle bir yol izlemesinin sebebini; suçluların, suç işlerken taşıdığı ruh hâlinin okuyucusunun gözünde canlandırabilmesi olarak belirtmektedir. Bunun yanında günün otantik suç aletleri hakkında da bu görseller sayesinde bilgi sahibi olunmaktadır.

Sonuç olarak toplumunun bütününe yakından ilgilendiren ve edebiyatın ana malzemesi olan dil üzerinde yapılan bu reform sadece edebiyatçıların değil, alan dışından uzmanların da gündeminde üst sıralarda yer almıştır. *Mücrimler*, Harf Devrimi'nden kısa bir süre sonra okuyucuyla buluştuğundan Türk dilinin gelişimi sürecini göz önüne seren önemli bir kaynaktır. Bunun yanı sıra Latin esaslı harflerin kullanımına geçilmesinin Türk insanı ve aydını üzerindeki yarattığı heyecanı da göz önüne serer. Dolayısıyla *Mücrimler* Türk toplumunun yapısı hakkındaki bilgileri de içeriğine almış, Türk eğitim sisteminin tarihine de ışık tutmuştur.



Beton tavan delen bir hirsız



SON



Mücrimlerin akıbeti

KAYNAKÇA

Gökmen, N. (2019). *Mücrimler*. İmga, O. (Ed.), Polis Akademisi Yayınları.

İmga, O. (2023). *Cumhuriyet'in Emniyeti Ankara Polis Enstitüsü*. Ankara: Polis Akademisi Yayınları.

Pilav, S. (2008). "Terim Sorunu ve Eğitim Öğretimde Terimlerin Yeri ve Önemi". Kastamonu Eğitim Dergisi 16 (1), 267-176.

Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe sözlük. <https://sozluk.gov.tr> [Erişim Tarihi: 16.12.2023].

Etik Kurul İzni

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale Türk Dili ve Edebiyatı alanına aittir.

Çatışma Beyanı

Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

**Destek
Teşekkür**

ve Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.
