

MİTOS TEMELLİ RUH TASARIMININ BİR ÖRNEĞİ OLARAK HOMEROS'TA PSYKHE KAVRAMI

*Serdar Uslu**

ÖZET

Homerik ruh kavramı mitos esaslı ruh tasarımlarının önemli bir örneğini oluşturur ve diğer mitos esaslı ruh tasarımlarıyla bazı benzerlikler taşır. Psykhe sözcüğü Homeros'ta yaşam ve eidolon, yani insan bedenini imgesi anlamlarına gelecek şekilde kullanılır. Hareket (kinesis) ve duyumlama (aisthesis) psykhe kavramının başlıca iki boyutudur ve Homeros'ta hareket sözcüğü psykhe ile derin bir ilişki içindedir. Fakat buna karşılık algılama, düşünme, duyumlama ve diğer türden mental etkinlikler bir başka Homerik sözcük olan thumos ile ifade edilirler. Her şeye rağmen insanın hemen tüm ruhsal işlevleri arkaik psykhe kavramıyla bir şekilde önemli ilişkiler içindedir.

Anahtar kelimeler: Homeros, mitos, ruh

ABSTRACT

Homeric concept of soul is an important example of the mythological soul conception and it has some resemblances with the other mythic soul envisagements. The word psykhe means "the life" in Homer and it's also eidolon or the image of the human body. Motion (kinesis) and perception (aisthesis) are two main aspect of the psykhe and in Homer, the word "motion" has a very deep relation with the psykhe. On the other hand, sensation, thinking, perception or the other kind of mental activities are

* Yard. Doç. Dr.; Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

represented by some other Homeric word “thumos.” Despite everything, almost all of the spiritual functions of human being has some important relations of the arkhaik concept of psykhe.

Keywords: Homeros, mythos, psykhe

Felsefe tarihinde önemli bir yeri olan ve başlıca bir sorun alanı oluşturan ruh kavramının mitos esaslı düşüncelerdeki, özellikle de Yunan mitosundaki anlamsal kökenleri üzerine birçok önemli çalışmalar yapılmıştır. Fakat bu çalışmaların mahsullerinden, ruh kavramının, felsefenin kavramsal tarihindeki etkilerini izlemekte yahut ruhla ilgili felsefe sorunlarının hallinde verimli ölçüde istifade edilip edilemediği tartışmalıdır. Oysa felsefe henüz ilk ortaya çıktığı günler itibariyle bile bir düşünce ve kültür ortamı içinde yeşermiş, bu ortamın tabii mahsulleri olarak görülebilecek kavramlarla hesaplaşmış, hatta onlarla iş görmüştür. Felsefenin ilk yönelişi asla kendi yalın çıplaklığı içindeki doğaya değil, insanın özel bir tür doğa tasarımına olmuştur. Kumaşı, en özlü biçimde düşünüldüğünde dahi kültürel olan bir görünüm sergiler bu tasarım. Bu yüzden felsefenin el attığı ilk kavramların hemen tümünün nev’i şahsına münhasır bir kültürün yahut düşünsel iklimin ürünü oldukları söylenebilir ve bu kavramlar içinde ruh kavramının önemli bir yeri vardır. Bu önem, ruh kavramının, dini düşüncenin kökenlerini akli temellere yaslamak gayesindeki başlıca teorilerin motivlerinden biri olmasından kaynaklanır. Ruh kavramı, insanlığın düşünsel tarihinin ilk dönemleri itibariyle peri, cin, şeytan, demon gibi birçok manevi varlık tasarımıyla kaynaşmış durumdaydı ve anlamsal içeriğinin önemli bir kısmını bu tasarımlarla olan derinlikli alışverişine borçluydu. Bu manevi varlık tasarımlarına ve onlara atfedilen madde üstü özelliklere yönelik literatür, daima dini duyuş ve düşünüşün esaslarından biri olarak kabul edilmiştir (örn. bkz. Durkheim, 2005: 69-70). İlkel kültürler üzerine temel referanslardan biri olan *İlkel Kültür* isimli eserinde Tylor, işi, ruh kavramının tüm mitik düşünmenin temelini oluşturduğunu söylemeye dek vardırı (bkz. Tylor, 1920: 417-430). Wundt da, bu değerlendirmeye paralel biçimde, tüm mitik kavram ve tasarımların, mitik dünya kavrayışının temelini oluşturan ruh tasarımının farklı şekilleri olduğu iddiasında bulunur (akt. Cassirer, 2005: 229). Ayrıca ruh, bir yandan madde kavramı ile derinlikli bir ilişki içinde bulunması, diğer yandan anlamsal içeriği itibariyle insan düşüncesini aşkınlık alanına açmakta daima etkili bir vasıta olması nedeniyle madde dünyasıyla kavramlar dünyası arasında tuhaf bir geçiş formu arz eder. Bu özelliği itibariyle, anlamsal gelişimi itibariyle insan düşüncesinin mitostan logosa yükseliş sürecinin en açık biçimde izlendiği kavramlardan biridir.

Öncelikle, ruh kavramının mitos esaslı kültürlerde, çoğun, birçok farklı sözcük üzerinden ifade edildiğini, bu sözcüklerin, bugün ruha at-

fettiğimiz özellikleri nadiren hep birlikte ve çoğu kez de ayrı ayrı temsil ettiklerini vurgulamak gerekir. Yunan özel örneği üzerinden düşünülecek olduğunda, bu kavramlardan biri olan *psykhe* kavramı, ruh tasarımının düşünsel gelişim süreci içinde, giderek tüm ruhsal işlevleri yüklenmiş ve insanın duyuş ve düşünüş etkinliğinin toplandığı, hatta insan olma vasfının dayanağı haline gelen bir odak kavrama dönüşmüştür. O halde yukarıdaki sorulara *psykhe* kavramı üzerinden bir yanıt vermek ve bir zamanlar ruhsal olanın çeşitli veçhelerini ifade etmekte kullanılan diğer tüm kavramları bu kavramla olan ilişkileri üzerinden ele almak en makul yoldur.

Ruh tasarımının insanlık tarihindeki kökenlerini izlemeyi amaçlayan bir yazıya, ruh kavramının ilk nasıl anlaşıldığını, bir tasarım olarak insan zihninde ilk nasıl belirdiğini, insanın ruh denen bir yapının varlığına nasıl ikna olabildiğini sorgulamakla başlamak doğal olsa gerektir. Bu sorular, mitos esaslı düşünmede ruh tasarımının anlam içeriğinin belirlenmesinde önemli bir kerterizdirler. Ruh düşüncesinin, insanın, biri uykudayken, öteki ise uyanıkken sürdürdüğü iki ayrı yaşama sahip olduğu sanısından doğduğu genellikle iddia edilir. Ruh düşüncesinin kökeni üzerine ortaya atılan bu teoriye göre ilk insan için zihinde beliren her tasarım eş değerdedir. Bu tasarımların rüyadayken yahut uyanıkken ortaya çıkmış olmaları arasında bir fark yoktur. İlk insan bunların hepsini aynı ölçüde nesneleştirir. Bir anlamda, bu zihinsel tasarımları dışsal nesnelerin imgeleri olarak, az çok aslına uygun şekilde yeniden üretilen bir şeyin tam bir görünümü olarak telakki eder. Bu teoriye göre ilk insan, rüyasında bir yere gittiğini görmüşse gerçekten oraya gitmiş olmalıdır ama gerçekten oraya gitmesi için maddi bedenden bağımsız ikinci bir beden şarttır (bkz. Durkheim, 2005: 71). Bu teori ilk insanın düşünce biçimlerine yönelik ilk elde fazlaca basitçi bir yaklaşıma dayanıyor olsa da zihinsel olanın ilkin nasıl duyumlanmış olduğuna ilişkin ilham verici düşünceler sunmaktadır. Birincisi, şuurun hep uykuda yahut uyku benzeri hallerde bedenden yitmesi, onun başlangıçtan itibaren daima ruh tasarımının bir parçası olarak görülmesine yol açmış olsa gerektir. Öte yandan ruhu bir *ikinci ben* olarak anlayan bu teori, Yunan ekininde önemli bir rol oynayan birçok hayalet öyküsünü ve bilhassa Homeros'ta geçen bazı hayalet öykülerini gayet iyi açıklamaktadır. Nitekim konuya dışarıdan, genel bir Antik Yunan uzmanı olarak yaklaşanların naif değerlendirmeleri bile, Yunan insanının ruhu böylesi bir ikinci ben olarak gördüğünü savlayanları olumlayan bir mahiyet arz etmektedir. Örneğin Friedel'e bakıldığında, felsefe öncesi dönemin Yunan insanına göre ruh, uyku, baygınlık, vecd ve benzeri hallerde bedeni terk edip bağımsız bir yaşam süren ikinci bir bendir. Aynısını ölüm anında da yapar ama bu kez geçici değil, sürekli olarak (Friedel, 1999: 76). Ruhun

yapısını birçok farklı kültürden devşirdiği renkli örnekler üzerinden inceleyen Frazer'ın *Altın Dal* isimli eserinde, ruhun neredeyse bütün ilkel kültürlerde beden içindeki ikinci ben, insanın içindeki bir başka insan olarak görüldüğüne ilişkin örnekler sunulmaktadır. Bu örneklerin tümü de, "eğer bir insan yaşıyorsa ve hareket ediyorsa, bu ancak içinde onu hareket ettiren bir küçük insan olduğu içindir" yargısına dayanır görünmektedir. Aynı şekilde bir insanın ya da hayvanın eylemi nasıl ruhun varlığı ile açıklanıyorsa, uyku ve ölüm de ruhun yokluğu ile açıklanmaktadır. Bu nedenle ilkel insanın birçok dinsel ritüeli, ruhun bedeni terk etmesini engellemek, terk etmişse onu geri getirmek esasına dayanmaktadır (Frazer, 2004: 121). Homerik ruh tasarımının, Frazer'ın işaret ettiği bu ilkel tasarımdan pek çok bakımdan gelişkin olduğu yadsınamasa da, son kertede Antik Yunan insanının mitos esaslı ruh tasarımı da işte böyle ilksel bir düşünüş üzerinde yükselmiş ve ondan soyutlanarak elde edilmişti (Bu konuda daha detaylı bir başka inceleme için ayrıca bkz. Levy-Bruhl, 2006: 136-145).

Ölümü ruh ve bedenin birbirinden bütünüyle ayrılması olarak gören bu yaklaşım Platon gibi görece geç bir Yunan düşünüründe bile karşımıza çıkmaktadır (bkz. Phaidon, 64c). Fakat Platon'da ruh hiç kuşkusuz insanın biricik benini temsil etmekte ve benliğin yegâne temelini oluşturmaktaydı. *Yasalar*'da bu durum "en çok bize ait olan şey ruhtur" ifadesiyle dile getirilir (*Yasalar*, 726 a). İşbu noktada önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır. Öyle ki; ruhu, uyanıklık hali dışındaki hallerde bedeni terk eden ikinci bir ben olarak gören bu yaklaşım, bedeni de kişinin birinci beni olarak görmekte olsa gerektir. Burada elbette salt maddi anlamda bir bedenden değil, kişinin yaşamsal etkinliklerini sürdürmesini sağlayacak belli türden ruhsal işlevlerle donatılı mitos esaslı ayrıksı bir beden tasarımından söz edilmekte olduğu söylenebilirdi fakat yaşamın ancak bir bedene sahip olmakla mümkün olacağını düşünen ilksel Yunan insanına göre, salt maddi anlamda bir beden bile salt ruhsal bir varlığa yeğlenmiş olmalıdır. Nitekim Yunan mitolojisi, tanrıların, sevdikleri insanları taşaya ya da suya çevirerek onlara ölümsüzlük bahsettikleri birçok hikâye ile doludur. O halde, bu öyküleri vücuda getiren düşünme biçimi açısından, yeryüzünde hiçbir canlılık emaresi sergilemeyen salt inorganik bir beden olarak varlık sürmek, Hades'te ruhsal bir yaşam sürmeye yeğ tutulmuş olsa gerektir. Bu düşüncenin arkasında ne tür bir ruh tasarımı yatmaktaydı? Ruhtan son kertede ne anlaşılırmaktaydı da beden daima ruhun böyle önünde olmaktadır? Daha da önemlisi, ruh ikinci bir ben olarak görülmekteyse, kişinin asıl varlığı, yahut kendiliği, bu benlerden hangisiyle temsil edilmekteydi? Kişinin kendisi diyebileceğimiz şey ruhu muydu yoksa bedeni mi?

İlyada'nın açılış cümlelerinde geçen bazı ifadeler dönemin Yunan insanının ruha ve bedene nasıl baktığını anlamak açısından önemlidirler;

“Söyle bize, tanrıça, Peleoğlu Ahilleus’un uğursuz öfkesini ki, Ahaylılara sayısız acılar getirdi, nice kahramanların ruhlarını (psykhai) Hades’e attı, özlerini (autoi) kurtlara kuşlara yem etti” (İlyada, i-3-5)¹.

Bu sözlerde, bedene insanın kendiliği yahut özü (autoi) olarak göndermede bulunulması, Homeros’un nasıl bir ruh tasarımına sahip olduğunu anlamak açısından da önemlidir. Nitekim Homeros’un ruh anlamında kullandığı sözcüklerden biri olan *eidolon*, özü itibarıyla, beden bir benzeri, bir imitasyonu, temsili, görüntüsüdür. Daha spesifik bir anlamda ele alınacak olursa, bir tür aparisyondur. Özünde imge ya da imaj olarak anlaşılabilir olan *eidolon* (bkz. Barasch&Serrano, 1995: 27), bu durumda bedenin bir imgesi ya da imajı olarak anlaşılabilir. Antik Yunan insanının ruh tasarımına ilişkin başlıca müstakil çalışmalardan birini ortaya koyan Rohde’ye göre *eidolon*, aslında insanın yaşarken bile içinde taşıdığı, bedene görünmez bir ikinci benlik gibi yerleşen bir tür beden ikizidir ve bu ikiz sadece rüyalarda, yani uyanıklık dışındaki durumlarda, daha açık bir ifadeyle bedenden kurtulduğu anlarda ortaya çıkmaktadır (Rohde, 2002: 4-8). *Eidolon* her ne kadar bedenin bir imgesinden ibaretmiş gibi görünse de, özellikle eski Yunan hayalet öykülerinde bir şekilde insan ruhunu temsil ettiği, insan ruhuna karşılık gelecek şekilde kullanılabilirdiği de görülmektedir (bkz. Felton, 2002: 32). Yine de *eidolon*, her şeyden önce bedenin bir ikizi gibi görülmüş olsa gerektir fakat böyle bile olsa Homeros’un eserlerinde karşımıza çıkan bazı ifadeler, onun hiçbir zaman kişinin ta kendisi olarak anlaşılmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim Odysseus, Hades’e yaptığı bir seyahatte Herakles’e rastladığında *“ama kendisi değildi bu, görüntüsüydü Herakles’in”* diye eklemek gereği duymaktadır (*Odysseia*, xi: 601-602). Aynı şekilde, İlyada’da Patroklos’un hayaletinin Akhileus’a görüldüğü sahnelerde hayaletin, gerçek Patroklos ile olan benzerliğine yönelik vurgular, Patroklos’un kendisi ile Hades’teki görüntüsünün yapıcı ne kadar farklı şeyler olduklarını iyice belletmekten öte bir işlev görmemektedirler. Zira benzerlik sadece sathi özellikler bakımındandır. İki yapı arasındaki ontik kumaş farkı örtük ama yine de açık biçimde ortadadır: *“Uyurken geldi zavallı Patroklos’un ruhu, her şeyi benziyordu ona, güzel gözleri, sesi, boyu, posu, gene o rubaları giymişti sırtına”* (İlyada, xxiii: 65-70). Az sonra Homeros, aynı Akhileus’a bu kez şunları söyletecektir; *“Bir şeyler var insanda Hades ülkesinde bile, içinde can (yaşam anlamında) yoksa bile, bir ruh var, bir gölge. Bütün gece talihsiz Patroklos’un ruhu başımın ucunda inledi durdu...*

1 İlyada’dan alıntılanan bu cümleler eserin Ahmet Cevat Emre çevirisinden alınmıştır. Zira Azra Erhat’ın İlyada çevirisinde, Emre tarafından “özlerini (autoi) kurtlara kuşlara yem etti” şeklinde ifade edilen bölüm, “gövdelerini kurtlara kuşlara yem etti” şeklinde ifade bulmuştur. Bu çeviri büsbütün yanlış olmasa da maksadı tam vermemesi nedeniyle tercih edilmedi.

Patroklos'a ne de çok benziyordu." (İlyada, xxiii: 104-108). İlyada'da geçen bu bölümler psykhe kavramının Homeros'ta neye karşılık geldiğine ilişkin bize birçok önemli şeyler söylemektedir. Birincisi; psykhe bedeni terk ettikten sonra artık aslilik özelliğini yitirmiş, bir imgeye, bir görüntüye, kişinin bir benzerine ya da temsiline dönüşmüş olmaktadır. İkincisi; o canlılık ya da yaşama özelliğini sadece bedenle birlikteyken taşımaktadır. Ondan ayrıldıktan sonra bir yaşamı yoktur artık. Ya da bir görüntünün yahut gölgenin yaşamından ne ölçüde söz edilebilirse ancak o ölçüde bir yaşamı olabilir. Üçüncüsü, her ne olursa olsun o, hangi şahsiyete aitse o şahsiyete dair bir şeyler taşımaya devam edecektir. O, "*bir şeyler var insanda Hades ülkesinde bile*" ifadeleriyle açıkça ortaya konduğu gibi, imgesi olduğu insanın geride kalan tek şey olarak sonsuza dek var olacaktır. Sonsuza dek yaşamayacaktır belki ama sonsuza dek var olacaktır. Homeros'ta ölüm, bir anlamda işte böyle sönük, cansız, dumansı, gölgemsi bir varlıktan ibaret hale gelmektedir. Sonsuz yokluksa, insan için dahi mümkün değildir. Öte yandan eidolonun, kişinin şahsına benzemesi nedeniyle şahsi bir karakter taşıdığı da ortadadır (bkz. Jaeger, 2011: 120). Daha açık ifadelerle söyleyecek olduğumuzda, mitos için ölüm asla varoluşun ortadan kalkması değildir, başka bir varoluş formuna geçiştir. Ölüler hep vardılar ve daha da ötesi, bu varlık sadece fiziksel şekilde kavranıp tasvir edilebilir (Cassirer, 2005: 235-236). O halde ölüm yaşamın yahut yaşama şeklindeki varoluşun sonu olabilir ama varoluşun sonu olamaz.

Fakat Homeros'un evreninde insanın sonsuza dek cansız, dumansı, gölgemsi bir varlık olarak kalacak olması yine de insana hiçbir teselli sunmuyor olsa gerektir. Çünkü Patroklos'un durumunu imleyen "zavalı, talihsiz" gibi ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, sadece bir görüntüden ibaret olan böyle bir varlık hali içinde olmak, kişi için belki mutlak yokluktan daha acınası bir durumdur. Nitekim Akhilleus kendisine ölümü öven Odysseus'a şöyle yanıt verir; "*Ballandırma bana ölümü, şanlı Odysseus, bütün geçmiş gömüştü ölülere kral olacağıma el kapısında kulluk edeydim keşke, varlıksız, yoksul bir çiftçinin yanında ırgat olaydım*" (Odysseia, xi: 485-490). Bu durum, tanrıların, insanları suya ya da taşta çevirirken onları neden mükâfatlandırmış olduklarını da açıklamaktadır. Ne olursa olsun yeryüzündeki yaşamın bir parçası olmak, Hades'teki herhangi bir varlıktan yeğ tutulmaktadır.

Bu durumun nihai anlamı, eski Yunan insanının doğrudan doğruya yaşamın kendisini, yaşama gücünü ve becerisini ululayan tutumunda yatması gerektir. Fakat Antik Yunan düşüncesinde, bilhassa yaşam kavramının içeriklendirilmesi bakımından karşımıza dramatik bir anlam kırılması çıktığı reddedilemez. Nitekim Platon'u bir kez olsun dikkatle okumuş olan-

lar, bu büyük düşünür açısından yaşayan tek şeyin ruh olduğunu, beden in aslında bir yaşamı olmadığını görmekte güçlük çekmeyecektir. Platoncu felsefede hikâyesi olan tek şey ruhtur ve ruhun beden içindeki yaşamı, bedenden ayrı olarak sürdürdüğü yaşamının yanında çok sönük kalır. İster beden içinde olsun, ister bedensiz, yaşayan tek şeyin ruh olduğu ve ruhun bu bakımdan insan olmağın yegâne taşıyıcısı olduğu ortadadır. Fakat Homeros'a geri döndüğümüzde, yaşam ile ruh arasında kurulan bu özlü ilişkinin bambaşka bir mahiyet aldığını görmekteyiz. Ruhun, yaşam ile olan ilişkisi, doğasının anlaşılması bakımından da önem taşıdığı için bu konuya bilhassa eğilmekte yarar var.

Jaeger'in *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi* isimli eserinde bu konuyla ilgili önemli bir tartışmaya şahit olunmaktadır. Tartışmanın taraflarından biri olan Bickel'e göre, Homeros'ta psykhe sözcüğü, canlı bir insanla bağlantılı olarak kullanıldığı sürece, bu insandaki yaşamı ifade etmekte kullanılmaktadır. Birçok Homeros yorumcusunun görüşleriyle paralellik arz eden bu tespit, her ne kadar bir diğer önemli Homeros yorumcusu olan Otto tarafından çürütülmeye çalışılmışsa da, Homeros'un eserlerinde geçen birçok öyküyü açıklar görünmektedir (bkz. Jaeger, 2011: 120-121). Fakat ruhun, ölüm olayı gerçekleşikten sonra artık bir yaşamının kalmadığı, Hades'te de yaşamsallıktan mahrum bir gölge olarak dolaşp duracağı söylenmişti. O halde nasıl olmaktadır da ruh, bedenle birlikteyken yaşamı ifade etmekte fakat ondan ayrıldıktan sonra yaşamsallıktan hiçbir nasibi kalmamaktadır? Psykhe sözcüğünün, bazı durumlarda eidolon sözcüğüyle birlikte, kişinin Hades'teki imgesini ifade etmekte de kullanıldığı düşünülecek olduğunda durum iyice çetrefilleşmektedir. Jaeger, bu noktada, psykhe sözcüğüne yüklenen Homerik anlamlarda bir ayırma gitmeyi yararlı görmüştür. Ona göre Hades'te bir eidolon olarak gezinip duran psykhe, insanın canlıyken taşıdığı şekle çok benzediğı için şahsi bir karaktere sahiptir fakat buna karşılık yaşayan kişinin psykhesi, yani canlı beden içindeki psykhe, kişinin içindeki hayvansal yaşamdan başka bir şeyi ifade etmez ve şahsi bir karakter de taşımaz. O halde sonraki yüzyıllarda ve bilhassa felsefi düşünmenin ileri safhalarında karşımıza çıkan insan şahsiyetinin ya da beninin taşıyıcısı olan ruh anlayışı Homeros'ta henüz belirgin değildir. Fakat bu da yaşamsallık sorununu çözmeye yetmemektedir. En nihayetinde ölüm olayı gerçekleşip psykhe bir şekilde bedeni terk ettikten sonra insanın yeryüzündeki bedensel yaşamı sona ermekte, buna karşılık psykhenin de bir yaşamı kalmamaktadır. Demek ki insan yaşamı, Homeros'un evreninde ölümle birlikte nihai bir sona ulaşmaktadır. Bu durumda Pythagorasçı-Platoncu düşünce çizgisinin başlıca mahsullerinden biri olan ölümsüz ruh (ve dolayısıyla sonsuz yaşam) anlayışının Homerik düşünceye ne kadar uzak ve Yunan insanı için ne kadar yeni bir şey oldu-

ğu bu noktada açıklık kazanmaktadır. Fakat o halde Homeros için insan yaşamı denen şey nedir? İnsan yaşamı hemen daima, insanın iki beninin, yani ruhu ile bedeninin bütünlüğü, bir aradalığıdır. Bu bir aradalık bir biçimde ortadan kalktığında yaşam da sona ermektedir. Evet, ölüm gerçekten de ruhla beden ayrılığıdır ve bu da yaşamın sonunu getirmektedir. Oysa Platon'da bu ayrılık süreci sadece sonsuz bir yaşam sürecinin bir parçasıdır ve ruhun başından geçmesi gereken bir yaşamadır. Yaşama asla ölümle son bulmaz ve o ruhun tek başınalığı durumunda da sürüp gider. Bu durumda yaşam artık ruhun mahiyetine dâhil olmuştur. Onun bedenle ortaklığının bir üst sonucu değil, bizzat ruhun bir niteliği, özlüğüdür ve beden yaşamı da ruhtaki bu özlük sayesinde.

Yine de bu tespitler, ruhun Homeros tarafından hem Hades'teki gölgeyi, hem de bedendeki canlılık unsurunu, yani hem yaşamı hem de ölümü ifade etmekte kullanılmasından doğan sorunu gidermeye kifayet etmemektedir. Çünkü burada psykhe sözcüğünün yüklendiği anlamların peşine düşülmüştür ve bu iki zıt anlamın bir sözcük tarafından aynı anda taşınabilmesi hiç kuşkusuz ayrı bir alakayı hak etmektedir. Bu sorunun çözümü yolundaki en etkili adım, *Homeros'ta Ruh İnancı* isimli eserin sahibi Ernst Bickel'den gelmiştir. Bickel'e göre psykhe sözcüğünün hem yaşamı hem de ölü gölgeyi ifade etmekte kullanılabilmesi, sözcüğün en başından beri bu iki zıt kavram arasındaki uçurumu kapatacak bir şeyler içeriyor olması gerektiği sonucunu kaçınılmaz kılmaktadır. Ona göre uçurumu kapatan şey, sözcüğünün kökenindeki "nefes" ya da "soluk" anlamlarında aranmalıdır. Yaşayan kişinin psykhesi, aslında bir tür nefes-ruh ya da soluk-ruhtur ve yaşam solukla birlikte bedeni terk ettiğinde bunun etkisi insanın bedensel deneyiminde ansızın ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Otto, Homeros gibi erken dönem bir ismin eserlerinde bile ruhun yeterince soyut bir tasarım olarak anlaşılmaya başlanmış olduğunu ve Homeros'un eserlerinde ruhun soluk olarak anlaşıldığına ilişkin hiçbir kesin ifadenin yer almadığını iddia etse de, Bickel, Homeros'un *apopsykhō* fiilini soluk vermek anlamına gelecek şekilde kullandığını göstermiş, böylece psykhe ile nefes arasındaki ilişkinin, dolaylı yoldan da olsa, Homeros'ta da açıkça ortada olduğunu savunmuştur (bkz. Jaeger, 2011: 120-121). Otto ile Bickel arasında geçen bu önemli tartışmada Bickel'in tezlerinden yana bir ağırlık sağlaması adına, bir başka önemli Antik kültür uzmanı olan Tylor'un, konuya ilişkin değerlendirmelerini anımsatmakta yarar var. Tylor, *İlkel Kültür* isimli eserinin Animizm başlıklı bölümünde ruh ile nefes arasındaki ilişkinin sadece Yunan dilinde değil, Semitik ve Aryan kökenli birçok dilde karşımıza çıktığını somut örnekler üzerinden ortaya koymaktadır. Buna göre, hepsi de ruhu ve kimi ruhsal işlevleri ifade etmekte kullanılan İbranicedeki *nephesh*, *ruach* ve *neshamah*, Arapçadaki

nefs ve ruh, Sanskritçedeki *atman ve prana*, Yunancadaki *psykhe ve pneuma*, Latincedeki *animus ve spiritus*, Slav dillerindeki *duch*, Almancadaki *geist* ve İngilizcedeki *ghost* sözcüklerinin tümünün de kökeninde nefes, soluk ya da buna benzer anlamlar bulunmaktadır (Tylor, 1920: 433-434).

Hiç kuşkusuz bu değerlendirme insan düşüncesinin epeyi erken dönemlerine göndermede bulunmaktadır ve Homerik ruh tasarımının, ruhu salt soluk olarak görmekten hayli ileri bir aşamada olduğunu kabul etmek gerekir. Sözcüğün bu kökeninin Homeros'un zamanında epeyi karanlıkta kaldığı anlaşılmaktadır (Jaeger, 2011: 121). Fakat burada asıl önemli olan husus, psykhenin kökenini veren nefes sözcüğünün, ilk insanlar için, maddeyle mana, soyutla somut arasında kalacak şekilde anlaşılmaya uygun bir yapı sergilemesidir. Gerçekten de soluk, nefes, hava gibi bazı maddi unsurlar, ilk insanların daha soyut tasarımlara geçmelerini kolaylaştıran bir geçiş formu sergilerler. Onların, ruh gibi anlaşılması zor bir tasarımı elde etmekte soluk, nefes ya da hava gibi hem maddi özellikler sergileyen, hem de madde ötesi esnekliğe sahip kavramlara başvurmuş olmaları şaşırtıcı değildir. Fakat Yunan insanı, tasarımlama etkinliğinde ne kadar soyutlaşırsa soyutlaşsın, ruh kavramının kökeninde, onu bir tür madde olarak anlamaya imkân sağlayacak maddi bir temel, belli belirsiz de olsa varlığını korumuş olsa gerektir. Nitekim Antik Yunan özel örneğinde düşünülecek olduğunda, ruhun daima belli bir maddi temele sahip olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Pythagorasçılar ruhun da pneuma denen temel maddi malzemedен yapıldığını, Platon onun başlangıçtaki şekilsiz *hyleden* Pythagorik tuhaf bir terkip yoluyla vücuda getirildiğini söylerler. Herakleitos onu bir şekilde ateş ile Anaksimenes hava ile ilişkilendirir. Yine de Yunan dünyasında bilinç ile bedensel yaşamın, kökenleri itibariyle, hiçbir zaman bir arada düşünülmediği, bunların daima birbirlerinden ayrı şeyler olarak ele alındıkları anlaşılmaktadır. Bundan da öte, sadece Antik Yunan düşüncesinde değil, çok daha eski doğa tasarımlarında bile, insanın, bedeninden ya da maddi varlığından bağımsız bir bilinçliliğe, bir zihinselliğe sahip olduğunun idrakinde olduğu söylenebilir. Bu da bizi Homeros'un psykhe sözcüğüne yüklediği anlamların tespitinde bir başka önemli noktaya getirmektedir.

De Anima isimli eserinin 1. Kitabının ikinci bölümünü kendisinden önceki düşünürlerin ruh kavramına yükledikleri anlamları incelemeye ayıran Aristoteles'e göre, öncekiler ruh kavramına iki noktadan hareket ederek varmışlardır; hareket (kinesis) ilkesi olarak ruh ve duyu (aisthesis) ilkesi olarak ruh. Çalışmamızın buraya kadarki bölümünden, Homeros'un psykhe sözcüğüne yüklediği anlamların kısa bir listesi çıkarılabilir. Birincisi; psykhe yaşayan insanın içindeki hayvani nitelikli yaşam-

sal güçtür ve bu güç beden tarafından taşınır. İkincisi; psykhe yaşayan insanın uyku, esrliklik, baygınlık gibi bilinçsizlik durumlarında gördüğü rüyaların, hayallerin sorumlusu olan bir ikinci bendir ve insan uyurken bu ben bir şekilde seyahat ederek onun düşlerinin temel alıcısı olur. Üçüncüsü; psykhe aynı zamanda ölüm olayından sonra kişinin Hades'e gidip orada sonsuza dek varlığını sürdüren gölgesi, imgesi, görüntüsüdür. Eski Yunan düşüncesinin temel düşünme dinamikleri itibariyle, bir kez var olan şey bir daha asla yok olmayacağına göre, psykhe aslında kişinin asla yok olmayacak tarafıdır. Yaşamasa bile varoluşunu sürdürecektir. Homeros'tan sonraki birkaç yüzyıl içinde bunlar psykhe tarafından temsil edilen anlamlar olmaktan çıkmış, yaşamsallık salt ruh dışında yer alan can ya da anima gibi güçlere, düşler kişinin kimi zihinsel aktivitelerine bağlanmış, insanın ölümden sonraki varlığı ise Homerik tasarımdan oldukça farklı bir mahiyet edinmiştir.

Fakat, Homeros'tan sonraki birkaç yüzyıl içinde ruh tasarımıyla adeta özlü biçimde ilişkili hale gelecek olan iki unsurun; yani duyuumlama ve hareket unsurlarının, Homeros'ta psykhe sözcüğünün anlam içeriğine dahil edilip edilmedikleri ise önemli bir tartışma konusudur. Aristoteles'in ruhun başlıca iki işlevi olarak tanımladığı bu iki unsurdan ilki olan hareket (kinesis), yaşamla bağı nedeniyle Homerik psykhe kavramına bir şekilde yüklenebilir. Nitekim Peters'e göre Homerik psykhe hareketle sıkı sıkıya bitleştirilmiştir, öyle ki psykhenin bedenden ayrılışı, kahramanın bedeni olan kıpır kıpır organlar yumağını bir somaya yahut hareketsiz bir cesede dönüştürmektedir (Peters, 2004: 323).

Fakat ikinci unsur olan duyuumlama (aisthesis) söz konusu olduğunda durum değişmektedir. Duyuumlama kavramını, hiç değilse Antik Yunan düşüncesinin bu en eski dönemleri itibariyle ve kaba bir kestirim yoluyla, kişinin şuurlu etkinliklerinin toplamı olarak görürsek, Homeros'ta bu tür bir anlamın psykhe kavramı ile ifade edilmediğini, bunun yerine *thumos* sözcüğüne başvurulduğunu söylemek durumunda kalırız. Homeros'a göre *thumos*, göğüs çatalında ya da döşte (*phrenes*) yerleşmiş olan bir tür tindir ve insan onunla hem düşünür, hem de hisseder. Dolayısıyla Homeros, bir anlamda kişinin düşünme etkinliğini göğse, bağıra, sineye yerleştirmiştir ve yakın zaman sonra bilgelik anlamına gelecek şekilde kullanılan *phrenesi* de vücudun bu bölgesinde konuşlandırmıştır. *Thumos* da tam olarak buna işaret eder. Aslında *thumos*'un anlam içeriği de hareket kavramıyla sıkı biçimde ilişkilidir çünkü sözcüğün kökünü oluşturan *tuō*, birdenbire saldırmak, akın etmek, atılmak, hücum etmek, ok gibi fırlamak, öfkelenmek, kudurmak, çullanmak gibi anlamlara gelmektedir ve bunların tümü de insanı eyleme iten, onu etkinlikte bulunmaya zorlayan fiillerdir (bkz.

Peters, 2004: 381, 323, 176). Thumos sözcüğüyle köken akrabalığına sahip olan *epithumia* sözcüğü ise arzulama, isteme anlamlarına gelmektedir (Peters, 2004: 111). Cassirer'e bakılacak olursa, insanın özgün ve bağımsız bir varlık olarak şeylerin karşısında durmasını sağlayan ilk güç de işte bu arzu etme gücüdür. Arzu etme fiili bir anlamda insanın dünyayı kendisi için inşa etmesini sağlar. Arzu içinde hareket eden bilinç, varlığı biçimlendirebilme yetisinin ilk ve ilkel şeklidir. Üstelik bu bilinç, dışın seyri gibi, içte olanın seyrine de geçince her varlık ona bağımlı hale gelir. Böylece insan beni, istemenin büyümlü baskıcılığı ile şeyleri kavramaya ve onları itaatli hale getirmeye çabalar (Cassirer, 2005: 232). O halde *epithumia*, bir anlamda insanın kendi dünyasını yaratması yolunda en temel motivisi, dayanağıdır ve bu da Homeros'un *thumos* olarak andığı, bilinç yahut düşünme etkinliğiyle kökensel bir ilişki içindedir.

Bütün bu değerlendirmeleri bütünlemek ve Homeros'un *psykhe* sözcüğüne yüklediği anlamların tayini bakımından taşıdıkları önemi saptamak gerektiğinde, tespit edilmesi gereken ilk gerçek, Homeros'ta *psykhe* sözcüğünün henüz ruhsal olanın tüm boyutlarını kapsayacak bir anlam genişliğine sahip olmadığıdır. O her ne kadar gerek yaşam, gerekse bedene muhtaç olduğu hareketi sağlayan bir dayanak ise de, henüz kişinin düşünsel etkinliklerini karşılamakta kullanıldığına dair bir emare yoktur. Homeros'tan birkaç yüzyıl sonra ruh, hem yaşam, hem hareket, hem de düşünce ve duygulanımla ilgili tüm etkinliklerin merkezi haline gelecek olduğu halde, Homeros'ta henüz bu anlamlar farklı sözcüklerce dile getirilmektedir. Yine de *psykhe* sözcüğü, birkaç yüzyıl içinde diğer tüm ruhsal işlevleri, özellikle *thumos* ve *epithumia* sözcüklerini de kapsayacak şekilde anlamsal bir genişlemeye uğrayacaktır. Nitekim gerek *thumos*, gerekse *epithumia* sözcüklerinin, Homeros'tan yüzyıllar sonra yaşayan Platon tarafından, ruhun bedenle ilişkili olan iki ölümlü parçası olarak görülmeye başlanmış olmaları son derece önemlidir. Nitekim Cassirer'in *epithumia*yı tüm canlılığın temeli olarak görmüş olması, Platon ve Aristoteles'in bu kavrama yönelik değerlendirmelerinin birebir yansımasıdır. Çünkü Platon, *epithumia*yı insan ruhunun bedene en çok raptolmuş, en düşkün kısmı olarak görürken, Aristoteles onu bitkiler, hayvanlar ve insanların ortak ruhsal temeli olarak tanımlar. Platonik ruh tasarımının anlaşılmasında oldukça önemli olan *thumos* ve *epithumia* kavramlarının her ikisinin de Homerik sözcükler olduklarını tespit etmekteyiz. Üstelik bu iki sözcük, Homerik yazında edindikleri anlamsal içeriği, Platon gibi geç dönem bir düşünürde dahi büyük ölçüde muhafaza etmiş görünmektedirler. Bunlardan *thumos*, Platon'da kişiyi gerek iyi gerekse kötü eylemlere iten bir tür öfke mercii haline gelirken, *epithumia* arzu etmek anlamını büyük ölçüde korumuştur. Fakat *thumos*'un nasıl olup da tarihsel süreç içinde

düşünme etkinliğini karşılamaktan çıktığı ve bu anlamın nasıl olup da ruhun ölümsüz *logistikon* parçasına kaldığı dikkatle takip edilmeye değer bir düşünsel süreçtir. Son kertede Homeros'ta psykhe kavramının, sonradan yükleneceği tüm anlamları taşımaya elverişli bir anlamsal gövdeye sahip olduğu ve sonradan yüklendiği tüm anlamların, Homerik evrendeki kökenlerine dek izlenip indirgenebileceği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2011). *Ruh Üzerine*. Çev: Zeki Özcan. 3. Baskı. Ankara: Birleşik Yayıneviç.
- Barasch, Moshe. (1995). *Icon: Studies in the History of an Idea*. New York: New York University Press.
- Cassirer, Ernst. (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*. Çev: Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları
- Durkheim, Emile. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev: Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları.
- Felton, D. (2002). *Antik Edebiyatta Hayalet Hikayeleri*. Çev: İnci Delemen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Frazer, James. (2004). *G.,Altın Dal I*. Çev: Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınları.
- Friedel, Egon. (1999). *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*. Çev: Necati Aça. Ankara: Dost Kitabevi.
- Homeros. *İliada*. (1971). Çev: Ahmet Cevat Emre. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Homeros. *İlyada*. (1999). Çev: Azra Erhat, A. Kadir. 11. Baskı. İstanbul: Can Yayınları.
- Homeros. *Odysseia*, (1998). Çev: Azra Erhat, A. Kadir. 10. Baskı. İstanbul: Can Yayınları.
- Jaeger, Werner. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çev: Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Levy-Bruhl, Lucien. (2006). *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*. Çev: Oğuz Adanır. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Peters, Francis. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev: Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma.
- Rohde, Erwin. (2001). *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*. Çev: W. B. Hillis (İngilizceye). Oxon: Routledge and Kegan Paul.
- Tylor, Edward Burnett. (1920). *Primitive Culture Vol 1*. London: Murray Edition, John Murray.