

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



CORPUS DİZİSİ

JOHN FRED - IAN HODDER

UYGARLIĞIN DOĞUŞUNDA DİN

ÇATALHÖYÜK ÖRNEĞİ



ALFA

UYGARLIĞIN DOĞUŞUNDA DİN

JOHN FRED - IAN HODDER

Lynn Meskell, LeRon Shults, J. Wentzel van Huyssteen,
Harvey Whitehouse, Ian Hodder, Maurice Bloch, Peter Pels,
Webb Keane, Paul K. Wason, Carolyn Nakamura

DİLEK ŞENDİL

1979 yılında Kadıköy Maarif Kolejini bitirdi. Kadıköy Yabancı Diller Yüksekokulu ve İstanbul Üniversitesi Amerikan Edebiyatı Bölümünde okudu. Çeviri serüvenine 1982 yılında yayımlanan Enid Blyton'ın *Cesur Hafiyeler* adlı kitabıyla başladı. Bugüne değin pek çok çevirisi yayımlandı. Dilimize kazandırdığı kitaplar arasında, *Balkanlarda Kaynayan Kazan* (Robert D. Kaplan), *Bağımsızlık Günü* (Richard Ford), *Modern Yunanistan Tarihi* (Richard Clogg), *Balkanları Tahayyül Etmek* (Maria Todorova), *Felicia'nın Yolculuğu* (William Trevor), *Mara ile Dani* (Doris Lessing), *Ölümsüzlük ve Pilgrim* (Timothy Findley), *Salomé Ureña* (Julia Alvarez), *Scipio'nu Düşü* (Iain Pears), *Çatalhöyük: Leopann Öyküsü* (Ian Hodder), *Mitlerin Kısa Tarihi* (Karen Armstrong), *Atlas'ın Yüku* (Jeanette Winterson), *Dehşet Miğferi* (Viktor Pelevin) ve *Güvercin Tüneli* (John Le Carré) sayılabilir.

Uygarlığın Doğuşunda Din

© 2017, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Religion in The Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study

© 2010, Cambridge University Press

Kitabın Türkçe yayın hakları Akcalı Telif Hakları Ajans aracılığıyla Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtını amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak

Genel Müdür Vedat Bayrak

Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu

Çeviri Dilek Şendil

Kapak Tasarımı Füsün Turcan Elmasoğlu

Sayfa Tasarımı Merve Demirci

ISBN 978-605-171-727-2

1. Basım: Mayıs 2018

Baskı ve Cilt

Melisa Matbaacılık

Çiftahavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul

Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29

Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul

Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00

www.alfakitap.com - info@alfakitap.com

Sertifika no: 10905

JOHN FRED - IAN HODDER

UYGARLIĞIN DOĞUŞUNDA DİN

ÇATALHÖYÜK ÖRNEĞİ



Çeviren: Dilek Şendil

ALFA

Hodder'ın *Leopar'ın Öyküsü* kitabından yapılan alıntılar gözden geçirilerek aktarılmıştır –çn.

*Bu kitabın dayandığı proje John Templeton Vakfının
bağışlarıyla desteklenmiştir.*

İçindekiler

1	<i>Çatalhöyük'te Din İncelemesi: Disiplinlerarası Bir Deney</i>	13
	Ian Hodder	
2	<i>Bölgesel bağlamda Çatalhöyük'te sembolizm</i>	52
	Ian Hodder ve Lynn Meskell	
3	<i>Spiritüel dolanıklık: Çatalhöyük'te dinsel sembollerin dönüşümü</i>	105
	LeRon Shults	
4	<i>Görünmeyi kodlamak: Çatalhöyük'te epistemik sınırlamaları ve sembolik davranışı anlamak</i>	139
	J. Wentzel van Huyssteen	
5	<i>Çatalhöyük'te Dindarlık Kipleri</i>	169
	Harvey Whitehouse ve Ian Hodder	
6	<i>Çatalhöyük'te din mi var, yoksa sadece evler mi?</i>	200
	Maurice Bloch	
7	<i>Tarih evleri: Çatalhöyük'te mimari inceliklerin yeni yorumu</i>	222
	Ian Hodder ve Peter Pels	
8	<i>Belirginlik, Yokluk, Alışkanlık: Çatalhöyük'te Neolitik din yaklaşımları</i>	253
	Webb Keane	
9	<i>Çatalhöyük'te "din" in zamansallıkları</i>	296
	Peter Pels	
10	<i>Çatalhöyük'ün Neolitik kozmosu</i>	359
	Paul K. Wason	
11	<i>Çatalhöyük'te büyümlü birikintiler: Zaman ve mekân meselesi mi?</i>	401
	Carolyn Nakamura	
12	<i>Sonuçlar ve değerlendirme</i>	441
	Ian Hodder	
	<i>Dizin</i>	471

ŞEKİLLER VE TABLOLAR

Şekiller

1.1	Anadolu ve Ortadoğu'daki başka yerleşmelerle ilişkili Çatalhöyük'ün tarihlemesi.	17
1.2	Anadolu ve komşu bölgelerdeki Neolitik yerleşmelerin haritası.	18
1.3	James Mellaart tarafından 1960'larda yürütülen Çatalhöyük kazılarında bir görünüm.	18
1.4	Kazısı Mellaart tarafından yapılan Seviye VIB'den "Tapınak" 10 rekonstrüksiyonu.	19
1.5	Şimdiki proje kapsamında Bina 5'teki kazı.	20
1.6	Çatalhöyük'teki kazı alanları.	21
1.7.	4040 Alanındaki binalar.	23
1.8.	4040 Alanındaki korungan.	24
1.9	Güney korungan kazısı.	25
2.1	Çatalhöyük'ten bir geyiğe sataşılıp kızıştırılmasını gösteren duvar resmi.	57
2.2	Çatalhöyük'te bulunan bir taş figür.	57
2.3	Adıyaman-Kilis'ten bir taş figür.	59
2.4	Göbekli Tepeden oymalı bir taş dikme.	62
2.5	Göbekli Tepeden bir oyma.	63
2.6	Göbekli Tepeden bir taş dikme.	67
2.7	Çatalhöyük'teki Bina 77'nin kuzeydoğu köşesindeki kaidelerde yabanboğası boynuzları.	76
2.8	Çatalhöyük'te 4040 Alanındaki süprüntüden iki ucunda insan yüzleri ve her iki tarafında boğa kafaları olan çömlek.	78
2.9	Çatalhöyük'te IST Alanından kil heykelcik.	86
3.1	Çatalhöyük'ten akbaba ve kafasız insan cesedi duvar resimlemeleri.	175
7.1	Bina 5.	228
7.2	Ayrıntılanma göstergesi ile binaların toplam iç alanları arasındaki ilişki.	230
7.3	Şimdiki proje kapsamında kazılan binalarda ayrıntılanma göstergesi ile ana odaların iç alanı arasındaki ilişki.	231
7.4	Binalarda ayrıntılanma göstergesi ile ana odaların iç alanı arasındaki ilişki.	232

7.5	<i>Bir konumda yapıların zaman içindeki sürekliliği canlandıran örnek.</i>	234
7.6	<i>Binalarda ayrıntılanma göstergesi ile ana odaların iç alanı arasındaki ilişki, yenilenen bağımsız binaların ardılıkları.</i>	235
7.7	<i>Şimdiki proje kapsamında kazılan binalarda ayrıntılanma göstergesi ile gözlü depolama alanı arasındaki ilişki.</i>	236
7.8	<i>Şimdiki proje kapsamında kazılan binalarda ana odaların alanlarıyla yan odalar ve Mellaart'ın kazılarında bu çalışmaya dahil edilenler arasındaki ilişki.</i>	237
7.9	<i>Ayrıntılanma göstergesi ile ana mekânın kapladığı binanın toplam alanının yüzdesi arasındaki ilişki.</i>	239
7.10	<i>Daha ayrıntılı binalarda daha çok ambar ve üretim alanı olsaydı, ayrıntılanma göstergesi ile ana mekânın kapladığı binanın toplam alanının yüzdesi arasında olduğu tahmin edilen ilişki.</i>	240
7.11	<i>Şimdiki projede kazılan bina dizinlerinde ayrıntılanma göstergesi ile ana mekânın kapladığı binanın toplam alanının yüzdesi arasındaki gerçek ilişki.</i>	242
7.12	<i>Kısmen Mellaart tarafından kazılan bina dizinlerinde ayrıntılanma göstergesi ile ana mekânın kapladığı binanın toplam alanının yüzdesi arasındaki ilişki.</i>	243
7.13	<i>Şimdi projede kazılan bina dizinlerinde ayrıntılanma göstergesi ile ana mekânın kapladığı binanın toplam alanının yüzdesi arasındaki ilişki.</i>	243
8.1	<i>Bina 52'nin duvarındaki boğa kafatası döşeminin üzerine dizilmiş boya boynuzları, Çatalhöyük.</i>	271
8.2	<i>Cenaze şöleni için manda kurban edilmesi, Batı Sumba.</i>	274
8.3	<i>1980'lerin ortasında Batı Sumba'da bir evin ön verandasında geçmiş şölenlerin andaçları sergileniyor.</i>	275
8.4	<i>Batı Sumba'da günümüze ait bir taş mezar üstüne tasvir edilmiş manda boynuzları.</i>	277
10.1	<i>Güney Alanında Bina 65.388</i>	
11.1	<i>Alan 4040 planında Hodder'in yeni aşamaları.</i>	424
11.2	<i>Güney Alanının planı.</i>	425
11.3	<i>(13342) Yer 122'deki Bina 56'da bulunan topak.</i>	426
11.4	<i>(16492) Bina 77'nin çökme/imha sırasında üzeri kapanmış zemindeki topak ile güneybatı platformunun önündeki geyik boynuzu.</i>	431

11.5 (13359) Bina 65'in üst zeminine yerleştirilmiş nesneler.	434
12.1 Çatalhöyük'ün sosyal ve dinsel sürecinde şiddetin rolünün bir yorumu.	461

Tablolar

5.1 Dindarlık kiplerinin karşılaştırılması	175
11.1 Karma birikintiler	419
11.2 Geyik Boynuzu Birikintileri	421

Katkıda Bulunanlar

Maurice Bloch

London School of Economics, Antropoloji Bölümü (emekli). Konuya ilişkin yayınladığı iki çalışma: *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, Literacy* (1998) ve *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience* (Cambridge University Press, 1992).

Ian Hodder

Stanford Üniversitesi, California, Antropoloji Bölümü. Yakın tarihte Royal Anthropology Institute tarafından Huxley Medal ödülüne layık görüldü, *Çatalhöyük: Leoparın Öyküsü: Türkiye'nin Antik Kasabasının Gizemleri Günışığına Çıkıyor* (2006) yazarı.

Webb Keane

Michigan Üniversitesi, Ann Arbor, Antropoloji Bölümü. Guggenheim üyesidir, yazdığı başlıca kitaplar arasında *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society* (1997) ve *Between Freedom and Fetish: Converting to Christian Modernity* (2006) sayılabilir.

Lynn Meskell

Stanford Üniversitesi, California, Antropoloji Bölümü. *Journal of Social Archaeology* dergisinin editörüdür, yakın zamanda yayın yönetmenliğini üstlendiği iki kitap: *Cosmopolitan Archaeologies* (2009) ile *Archaeologies of Materiality* (2005).

Carolyn Nakamura

Stanford Üniversitesi, California, Arkeoloji Merkezi. Yeni-Asur heykelcik birikintileri üstünde doktorasını Columbia Üniversitesinde yaptı, halen Çatalhöyük'teki heykelcikler üstünde çalışıyor.

Peter Pels

Leiden Üniversitesi, Hollanda, Sosyal ve Davranışsal Bilimler Bölümü. Lynn Meskell ile birlikte *Embedding Ethics* (2003) başlıklı çalışmanın

editörlüğünü üstlendi. Sahra-altı Afrika antropolojisinde uzmandır ve halen European Association of Social Anthropologists yayın organı olan *Social Anthropology/Anthropologie Social* genel yayın yönetmenliğini yürütür.

LeRon Shults

Agder Üniversitesi, Kristiansand, Norveç, Din, Felsefe ve Tarih Enstitüsü. Princeton Üniversitesinde doktora yaptı, yazdığı birçok kitap arasında *The Postfoundationalist Task of Theology* (1999) ve *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality* (2003) sayılabilir.

J. Wentzel van Huyssteen

Princeton Üniversitesi, Princeton Teoloji Bölümü. Yakın tarihte Edinburgh Üniversitesinde Gifford üstüne dersler verdi. Kitapları arasında *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology* (2006) da yer alır.

Paul K. Wason

John Templeton Vakfı, West Conshohocken, Pennsylvania. Eşitlik, sosyal evrim ve arkeolejik kuram üstüne yaptığı araştırmalara dayanarak *The Archaeology of Rank* (Cambridge University Press, 1994) adını verdiği, Çatalhöyük'ten gelen verilerin çözümlemesini de içeren kitabı yazdı.

Harvey Whitehouse

Oxford Üniversitesi, Antropoloji Bölümü. Malenezya dini konusunda uzmandır, ayrıca Oxford Üniversitesi bünyesinde Centre for Anthropology of Mind'ın kurucu başkanıdır. Kitapları arasında *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission* (2004) sayılabilir.

ÇATALHÖYÜK'TE DİN İNCELEMESİ: DİSİPLİNLERARASI BİR DENEY

IAN HODDER¹

Bu kitabın amacı karmaşık toplumların ortaya çıkışında doğabilimciler, arkeolog, antropolog, filozof ve teologların kılavuzluğunda spiritüellik ile ritüellerin rolüne ilişkin disiplinlerarası görülmedik, araziye dayalı bir çalışma ortaya koymaktır. Projenin başından sonuna, 2006'dan 2008 yılına kadar Türkiye'nin ortasında Çatalhöyük'te ve Stanford Üniversitesindeki seminerlerde üyeler her yaz bir hafta boyunca toplandılar. Sahada ekiple konuşup elde edilen verilerin projeye yönelik belli başlı soruları nasıl aydınatabileceğini tartıştıkları özel laboratuvarlarda zaman geçirdiler. Projenin sonuna doğru üyeler kimi tek başına kimi ortaklaşa bu kitabın bölümlerini yazmayı üstlendi. Ortaya çıkan kitap bambaşka çevrelerden gelen bilim insanlarını Çatalhöyük'te "mala başında" çabalayan arkeologlarla birlikte çalışmak üzere bir araya getirerek edinilen bir deneyimin sonucudur. Tartışmalarımız sırasında pek

* Böyle alışılmadık bir sorumluluğu büyük bir hevesle üstlenen John Templeton Vakfı ile projeye katılanlara, bu kitabın dayandığı projeye gösterdikleri destekten dolayı teşekkür borçluyum. Ayrıca uzun soluklu araştırmalarıyla projeyi inşa etmeyi başaran Çatalhöyük Araştırma Projesinin bütün üyelerine ve özellikle Shahina Farid'e minnettarım. Birçok ismi saklı hakemin de yararlı tavsiyeleri oldu, Lynn Meskell'a da ışık tutan katkılarından dolayı minnet borçluyum.

çok katılımcının başlıkta yer alan din” ve “uygarlık” terimlerinin tırnak içinde verilmesini yeğlediği görüldü: Bu konu hem bu bölümde hem 12. Bölümde ele alınmaktadır. Ancak bu terimleri kullanmanın zorluğu ve kullanımları konusunda disiplinlerarası uzlaşma olmasa da verimli bilgi alışverişi Anadolu ve Ortadoğu’da gerek Çatalhöyük’ü gerek Neolitik dönemi yorumlamaya yeni anlayışlar kazandırdı.

PROJEYE GİRİŞ

Holosen çağın başlangıcından yaklaşık 140.000 yıl önce anatomik açıdan modern insanlar küçük gruplar halinde görece gezgin avcı-toplayıcı olarak yaşarlardı. Derken MÖ 12.000’den görece kısa bir zaman sonra insanlar gruplar halinde yerleşik hayata geçmeye, tarım yapmaya ve “uygarlık” ile çağrışım kurduğumuz pek çok adım atmaya başladılar. Bu geçişin sebebi ağırlıklı olarak iklim değişikliği, nüfus artışı, ekonomik ve ekolojik etmenlerdir; öte yandan toplumsal ve bilişsel etmenler de giderek daha çok göz önüne alınmaktadır (Bender 1978; Hayden 1990; Renfrew 1998). Taslak çalışmanın amacı bu önemli geçiş sürecinde spiritüel yaşantının ve dinsel törenlerin ne ölçüde rol oynadığını incelemektir.

Orta Türkiye’de yer alan Çatalhöyük’te (MÖ 7400-6000) süregelen kazıların amacı, böyle önemli bir yerleşmeyi inceleyerek “uygarlığa” doğru atılan ilk adımları ve oradaki sanatı, sembolizmi, ritüelleri anlamaktır. Yerleşme en erken evcil bitkilerden birkaç bin yıl sonra, genellikle “uygarlık” terimiyle ilişkilendirilen Mezopotamya ve Mısır kentleri ve devletlerinden birkaç bin yıl önce görülür. Çok geniş arazisi (137 dönüm), incelikli anlatı sanatı, evlerde yer döşemelerinin altında ortaya çıkan gömüleri ve olağanüstü muhafaza koşulları yerleşmenin hem erken yerleşik tarım hayatını (Cauvin 1994; Mithen 2003) hem de yerleşik köylerden kentsel

toplamlara uzanan genel süreci anlamının anahtarı noktasında yer aldığı anlamına gelir.

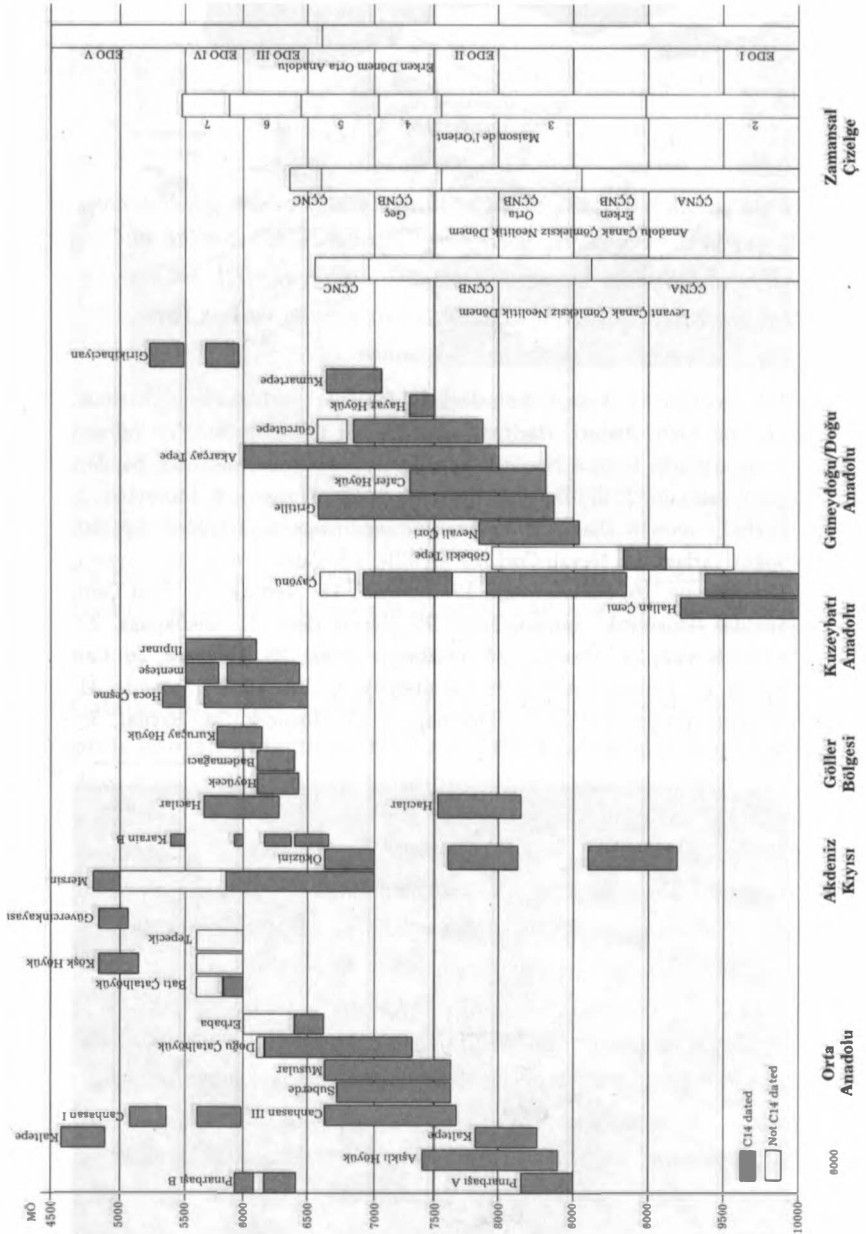
İnsan toplumunun gelişiminde başlama anı genellikle yakın işbirliği içinde çalışan arkeologlarla doğabilimciler tarafından araştırılır. Aslında tarihöncesinin bu dönemi, örneğin paleo-iklimbilimciler, polen analizi uzmanları ve arkeologlar arasındaki etkileşim sayesinde nitelenir. Yerleşik hayatın doğuşu bilimsel ve antropolojik tartışmanın alanına girer. Yakın zamanda yapılan çalışmalar giderek akıl, içerik, sembol, ritüel ve dinin önemine dikkat çekerler (örn. Cauvin 1994; Donald 1991; Hodder 1990; Renfrew 1998; Verhoeven 2002). Öte yandan din antropologları, filozoflar ve teologlar arasında yaygın bir tartışma sürmektedir. Bu kitap böyle bir diyalog yaratmaya, ama bunu belli bir yerleşim yerinden gelen buluntuları ayıklayarak somut bir şekilde yapmaya çalışır.

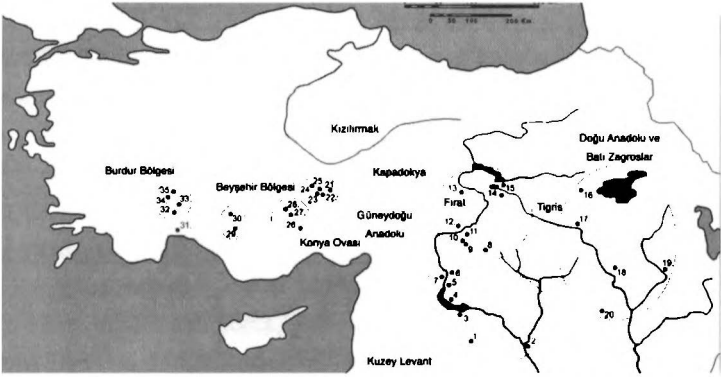
PROJENİN TARİHÇESİ VE GEÇMİŞİ

Bu çalışmanın odak noktası olan Türkiye'nin İç Anadolu bölgesindeki Doğu Çatalhöyük (MÖ 7400-6000) Anadolu ve Ortadoğu'nun en iyi bilinen, Doğu Akdeniz'de geç Çanak Çömleksiz ve onu izleyen Çanak Çömlekli Neolitik dönemlerin aşağı yukarı çağdaşı Neolitik yerleşmelerinden biridir (Şekil 1.1 ve 1.2). Geniş bir araziye yayılması (137 dönüm ve 3500-8000 insan), 1400 yılı aşkın bir süre ikamet edilmiş 18 seviyesi, duvar resimleri, kabartmalar, heykeller ve döşemler biçiminde görülen "sanat" ürünlerinin yoğunluğu sayesinde ünlenmiştir. Anadolu genelinde, özellikle Orta Anadolu'da yakın tarihte yürütülen araştırma Çatalhöyük'e yol açan ve önceden işaret eden ardıl yerel olguları gözler önüne sermektedir (Baird 2007, 2008; Gérard ve Thissen 2002; Özdoğan 2002). Güneydoğu Türkiye'de Çayönü (Özdoğan ve Özdoğan, 1998) ile Göbekli Tepe (Schmidt 2001) diye bilinen erken köy yerleşmeleri halihazırda azımsanmayacak ölçüde toplama ve

incelikli sembolizm gösterirler. Orta Anadolu'da Aşıklı Höyük (Esin ve Harmankaya 1999) ise Çatalhöyük'ten önceki binyıl boyunca çok sıkışık ev kümelerine sahiptir. Ayrıca Orta Anadolu'da, Burdur Göller yöresine komşu Çatalhöyük ile çağdaş ya da kısmen çağdaş olduğu bilinen daha başka yerleşmeler de vardır (Duru 1999; Gérard ve Thissen 2002). Ne var ki Çatalhöyük oradaki sanatın karmaşık anlatı özelliği nedeniyle özel bir önem taşımakta, yapılan çok sayıda sentez (örn. Cauvin 1994 ya da Mithen 2003) tarafından yerleşmeyi özel bir yere oturtmaktadır. Ortadoğu'nun erken Neolitik ve daha geç (tarihsel) dönemlerindeki sembolizmin büyük bölümünü Çatalhöyük'teki bulgular çerçevesinde "okumak" mümkündür, zaten bu yerleşmeden gelen zengin bulgular başka yerleşmelerdeki bulguların yorumlanmasını sağlamaktadır.

Ören yerinde ilk kazılara James Mellaart (örn. 1967) 1960'larda başladı (Şekil 1.3 ve 1.4). 1965'ten sonra sahipsiz kalmıştı, ama 1994 yılında Hodder tarafından yeni bir proje başlatıldı (Hodder 1996, 2000, 2005a, b, c, 2006, 2007). Her iki projeye höyüğün yalnızca %5 kadarı kazılmakla birlikte yüzey araştırması, yüzey toplaması, jeofizik tarama ve yüzey kazıma yöntemleri kullanılarak bütün höyük örneklendirilmiştir (bkz. Hodder, 1996 raporları). Yürümekte olan projede şimdiye kadar 166 ev Mellaart tarafından kazılmıştır. Yerleşmenin başlıca mimari bileşenleri, aralarındaki süprüntü alanları ya da mezbelelikleriyle, yoğun bir şekilde kümelenmiş evlerdir. Sanat ve sembolizm ile gömütlerin tamamı evlerin içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bütün evlerin hem çöplük alanlarında hem damlarında üretim faaliyetlerine ilişkin bulgular vardır. Örneklemlerden hiçbirisi büyük kamu binalarına, tören merkezlerine, üretime ya da mezarlıklara özel alanlara işaret etmez. Çeşitli teknikler kullanılarak ve bir zaman aralığında ikamet edilen evlerin sayısına ilişkin çeşitli varsayımlarda bulunularak yerleşimin nüfusu belli bir zaman (3500 ile 8000) aralığında titizlikle tahmin edilmiştir (Cessford 2005).



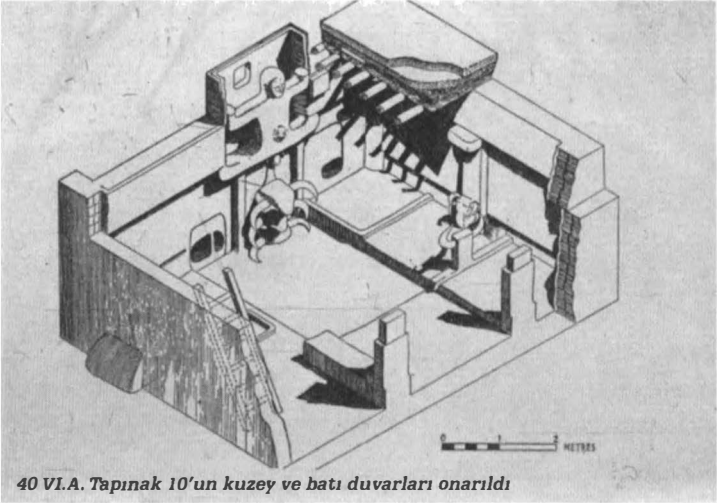


1.2 Anadolu ve komşu bölgelerdeki Neolitik yerleşmelerin haritası.

Kaynak: Eleni Asouti. Haritada Anadolu ve Ortadoğu'nun en bilinen bölgelerindeki başlıca Neolitik ve Epipaleolitik yerleşmelerden bazıları görülmektedir. 1. El Kowm, 2. Bouqras, 3. Ebu Hureyra, 4. Mureybet, 5. Cerfu'l Ahmer, 6. Dja'de, 7. Halula, 8. Göbekli Tepe, 9. Biris Mezarlığı, 10. Söğüt Tarlası, 11. Nevalı Çori, 12. Gritille, 13. Cafer Höyük, 14. Çayönü, 15. Boytepe, 16. Hallan Çemi, 17. Demirci, 18. Nemrik, 19. Zavi Çemi Şanidar (Paleolitik- Epipaleolitik), 20. Kermezdere, 21. Gedikpaşa, 22. Aşıklı Höyük, 23. Musular, 24. Yellibelen Tepesi, 25. Kaletepe, 26. Can Hasan, 27. Pınarbaşı A & B, 28. Çatalhöyük, 29. Erbaba, 30. Suberde, 31. Öküzini (Epipaleolitik), 32. Bademağacı, 33. Höyücek, 34. Hacılar, 35. Kuruçay (Asouti 2005).



1.3 James Mellaart tarafından 1960'larda yürütülen Çatalhöyük kazılarının bir görünüm. **Kaynak:** Ian Todd ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.



1.4 Kazısı Mellaart tarafından yapılan Seviye VIB'den "Tapınak" 10 re-konstrüksiyonu. *Kaynak: James Mellaart ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.*

Çatalhöyük'te her ne kadar 166 ev kazılmış olsa da şimdiki proje kapsamında modern bilimsel teknikler kullanılarak sadece 18 yapıda tam kazı yapılmış bulunmaktadır (Şekil 1.5). Diğer yapıların çoğunda kısmen kazı çalışmaları yapılmış olmasına rağmen bu yapılar halkın ziyaretine açıldığından bu çalışmalar tamamlanmamıştır. 1960'larda yürütülen kapsamlı kazıların tamamı elemeden geçirilmeksizin, kayıtlar sınırlı tutularak ve hiçbir (radyokarbon tarihlleme dışında) bilimsel analize yer verilmeksizin yapılmıştı. Sonuçta, höyüğün yalnızca %5'i kazılmış ve evlerdeki kazının çok küçük bir bölümünün tamamlanmasıyla sonuçlanmış bulunmaktadır.

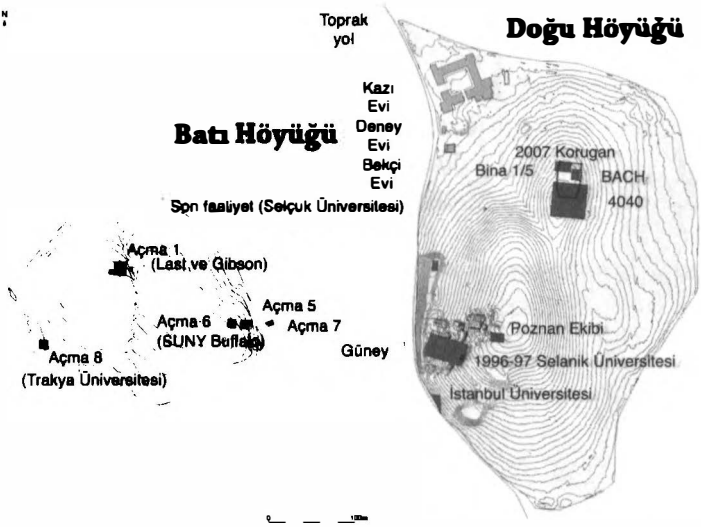
Şimdiki projenin ilk aşamasında (1993-5) bölge araştırmasına, planlamaya ve höyüklerin yüzeyini incelemeye, yüzey toplamasına, daha önceki kazı açmalarının aşınmış profillerinin çizimine ve jeofizik taramaya odaklandık. Aynı zamanda Mellaart'ın kazıp çıkardığı müzelerdeki materyali yeniden değerlendirdik (Hodder 1996).



1.5 Şimdiki proje kapsamında Bina 5'teki kazı.

Kaynak: Jason Quinlan ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

Saha çalışmasının ve bunun yayımlamasının ikinci aşamasında (1996-2002), araştırmanın amacı tek tek yapılar üzerinde yoğunlaştı. Doğu Höyüğünde başlıca iki alanda kazı yaptık (Şekil 1.6). Dolgu birikimi süreçlerini ayırt etmek ve tek tek evlerin işlevini anlamak için Doğu Höyüğünün kuzey alanında yapılar içerisinde en ince ayrıntısına kadar kazılar yapmaya ağırlık verdik (Bina 1 ve 5 ile BACH Alanında Bina 3). Güney Alanında yerleşmenin genel ardıl seviyelerini anlamak, tek tek evlerin zaman içerisinde nasıl yeniden inşa edildiğini ve yeniden kullanıldığını görmek için çalışmalarımızı Mellaart'ın kazdığı açmalarda sürdürdük. Eşzamanlı olarak paleo-çevresel çalışma yürütüldü (Roberts vd 1999), bölge araştırmaları sürdürüldü (Baird 2002) ve Batı Çatalhöyük'ün geç Kalkolitik höyüğünde kazılar yapıldı (Şekil 1.6). Çalışmanın bu ikinci aşaması için monografilerin yayımlanması 2007'de tamamlandı (Hodder 2005a, b, c, 2006, 2007). Projede yararlanılan yöntemler bir kitapta toplanıp daha önce yayımlanmıştı (Hodder 2000).



1.6 Çatalhöyük'teki kazı alanları.

Kaynak: Shanina Farid ve Çatalhöyük Araştırma Projesi,

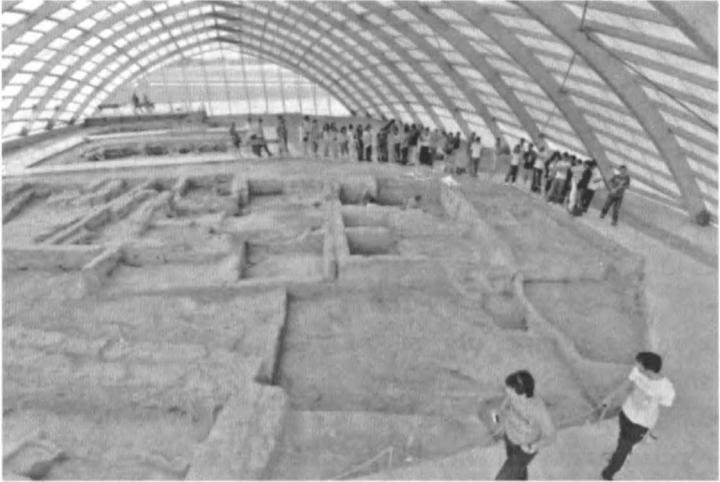
Projenin üçüncü aşamasına yönelik araştırmanın hedefleri tek tek evler olmaktan çıkıp bütün ve daha büyük bir topluluk yapısı olarak yerleşimin sosyal coğrafyasına yöneldi. Kazılar 2003 yılından 2008'e, kazı sonrası çalışmalar ise 2009'dan 2012'ye kadar sürdü. Kapsamlı kazı, yerleşmenin yeni bir alanında, özellikle höyüğün kuzey parçasındaki 4040 Alanında (Şekil 1.7) yürütüldü; 2008 yılında bu alanın bir kısmına bir korugan dikildi (Şekil 1.8) Aynı zamanda Güney koruganında da kazı sürdürüldü (Şekil 1.9), böylece yerleşmenin üst seviyelerinde mimari düzenlemeyi keşfetme ve elde ettiğimiz sonuçları yerleşmenin bu alanında Mella-art tarafından yapılan çalışmalara bağlama olanağı bulduk. Özellikle Poznan Üniversitesinden Arek Marciniak ile Polonya Gdansk Üniversitesinden Lech Czerniak başkanlığındaki TP ekibi ve İstanbul Üniversitesinden Mihriban Özbaşaran başkanlığındaki IST ekibi olmak üzere, başka ekiplerin kazıları yukarı seviyelerin keşfinde yol katedilmesini sağladı.



1.7 4040 Alanındaki binalar.

Kaynak: Jason Quinlan ve Çatalhöyük Araştırma Projesi

Devamındaki Kalkolitik Batı Höyüğünde üç ekip (Edirne Trakya Üniversitesinden Burçin Erdoğan, Konya Selçuk Üniversitesinden Ahmet Tırpan ile Asuman Baldıran, Berlin Üniversitesi ve SUNY Buffalo'dan Peter Beihl ile Eva Rosensstock başkanlığında) tarafından yürütülen kazı MÖ 6. binyıldaki gelişmeleri anlamaya katkıda bulundu.



1.8 4040 Alanındaki korungan.

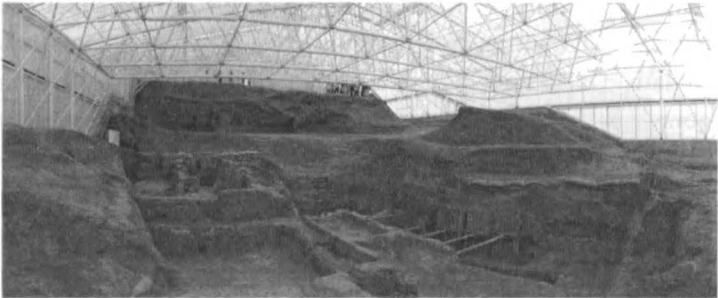
Kaynak: Jason Quinlan ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

4040 Alanında, çağdaş yapılar arasındaki çeşitliliği anlamaya odaklanıldı. Burada kazılan yeni binalar ve süprüntü alanları höyüğün sosyal yapılanmasını daha iyi anlamamızı sağladı. Özellikle ev gruplarının olasılıkla atalara ait aynı gömüt evlerini paylaştıkları küçük kümeler ve daha geniş ölçekli toplu yapıların süprüntü alanları ve/ya dar sokaklarla (bkz. Şekil 1.7) sınırlanmış ev kümelerine ayrıldığına işaret eden net bulgular var artık elimizde. Yerleşmenin Güney Alanında dikkatimizi bir ev “dizini” içindeki üst üste binalar üzerinde topladık (tabandan yukarıya Bina 65, 56, 44 ve 10 yer almakta). Zaman içerisinde üst üste yerleştirilmiş evler

(Bina 10 dizini diye bilinir) aynı grup tarafından uzun süre mesken tutulduğunu neredeyse kesin olarak gösteren sağlam mikro-geleneklerin ve tekrarlanan uygulamaların varlığına ilişkin bulgular sağladılar. İnsana ait vücut parçalarının yeniden dolaşıma alınması (bu yazının devamında da ele alınacağı üzere) kesinlikle buradaki ikametle ilgilidir.

Din ve spiritüellik üstüne diyalogların yürütülmesi

Çatalhöyük belki de en çok, incelikle işlenmiş sembolizmiyle bilinir (örn. Şekil 2.1) ve bunlar sıklıkla kült, din ya da spiritüellik açısından yorumlanır (Cauvin 1994; Hodder 1990; Mellaart 1967). Bundan önceki bölümde anlatılan araştırmanın üçüncü aşaması sırasında, John Templeton Vakfından gelen amaca yönelik fon sayesinde çalışmamızın kapsamını genişleterek din ve spiritüellik hakkındaki şu dört araştırma sorusunu değerlendirme olanağı bulduk: (1) Arkeologlar erken dönemlerdeki spiritüel, dinsel ve deneyüstü olguları nasıl ayırt edebilirler? (2) Spiritüel yaşantı ve dinsel törenlerdeki değişiklikler “uygarlık” yolundaki sosyal ve ekonomik değişiklikler için gerekli bir başlangıç mıdır? (3) İnsan figürleri erken Holosen çağda ruhlar dünyasında merkezi rol



1.9 Güney korungan kazısı.

Kaynak: Jason Quinlan ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.)

mü oynar, öyleyse bu durum bitkilerle hayvanları evcilleştirme olanağı sağlayan insanın faillğine yeni anlayışlar mı getirir? (4) Ortadoğu'da erken Holosen çağın geçiş dönemleri sırasında şiddet ve ölüm aşkın din deneyimin odak noktası işlevi mi görür, ayrıca bu temalar insanların ilk büyük toplaşmalarında sosyal yaşamın kurulması açısından başlıca rolü mü üstlenmiştir?

Öte yandan tarihöncesi sembolizm ve din yorumları üzerine yapılan çalışmalarla sık sık çağrışımlar kurulan tuzaklara düşmeden bu soruların cevapları nasıl verilecekti? Yaygın yaklaşım antropoloji (örn. Binford 1971; Lewis-Williams ve Pearce 2005; Renfrew 1985) veya bilişsel bilimlere (örn. Knappett 2005; Mithen 1998; Wynn 2002) dayalı kültürlerarası modeller inşa etmektir. Buna karşılık arkeologlar yapısalcılıktan fenomenolojiye (görüngübilim) kadar çeşitli antropolojik bakış açılarının etkisiyle derinlemesine bağlamsal okuma yapmayı denemektedirler (örn. Thomas 1996; Tillet 1997). Bu yaklaşımların bir sakıncası veri bağlamına duyarsız kalmaksa, diğeri de geniş karşılaştırmalardan yoksun kalmaktır. Kısacası ya arkeolojik veri bağlamının ya da daha kapsamlı antropolojik terminolojinin bilgileri yetersiz kahr. Bırakın, konuyla ilgili bütün teolojik ve felsefi bilgileri, işin içindeki uzmanlık alanlarının derinliği göz önüne alındığında, ilgili arkeolojik ve antropolojik bilginin tamamına egemen olmak güçtür. Öyleyse ilgili bilgileri Çatalhöyük gibi, dolgu ve sağkalım kipi nedeniyle bilhassa zengin bağlamsal verilere sahip bir yerleşmeyle nasıl bağdaştıracacağız?

Arkeolojinin "mala başında" yapılan yorumlara odaklanmasını savunmuştum (Hodder 1999, 2000, 2004a). Bu sözlerle, bilim dalının sahada veri toplama ile sonuçların yorumlanmasının farklı zaman ve yerlerde yürütülen apayrı süreçler olduğunu kabul etmekte fazla aceleci davrandığı söylemek istiyorum. Arkeoloji yıkıcıdır (çünkü kazı sürecinde nesneler ile bağlamlar arasındaki ilişkileri altüst eder), bu

nedenle keşif sürecinin yorumlardan ayrı tutulması ileride yapılacak yeniden yorumlama ve verilerin denetlenmesi olasılığını sınırlar. Dolayısıyla yorumun mümkün olduğunca keşif anında yapılması daha iyi bir yaklaşımdır. Kazıcılar çalışmaları sırasında yoruma elverişli olanaklara sahip olurlarsa, bulguları yorumlamaları o kadar kolay ve seçenekleri sınama imkânları o kadar fazla olur. Bu yaklaşım aynı zamanda kazının can alıcı ve geri dönülmez anında ilgili grupların verileri yorumlama sürecine daha geniş katılımını sağlar.

Çatalhöyük projesi bu fikri hayata geçirmenin birçok yolunu geliştirmiştir, bunların başında çok sayıda analitik uzmanın kazı açması başındakilerle fikir alışverişinde bulunma olanağı bulduğu “öncelikli turlar” gelir. Ören yerinde, özel laboratuvarların bulunduğu bina da böyle elverişli bir ortam sağlamak üzere hazırlanmıştır. Mala başında ortaklaşa yorum yapma fikri daha geniş bir disiplin yelpazesine de yayılabilir; hatta spiritüellik ve din ile meşgul olanlar da bunların arasına katılabilir. Örneğin arkeologlar açısından, özellikle kurban, adak, şölen ve değiş tokuşa ilişkin etnografik ve tarihsel karşılaştırmalar yapmak önemlidir. Böylelikle Webb Keane’in (1997) saha çalışmasını yürüttüğü Sumba, sığır kurban etme ayini ve onu izleyen şölenin, aynı zamanda atalara tapınma denen törenin yapıldığı klasikleşmiş bir yer olmuştur. Oysa konuyla ilgili bilgiyi Keane’in yazdıklarından edinmeye çalışmak yerine, Webb Keane’in kazı açmasının başına bizzat gelmesi, belirli arkeolojik bulguların yorumuna ilişkin tartışmalara kendi etnografik ve antropolojik bilgilerini eklemesi, arkeologlar açısından çok daha verimli olmaz mıydı?

Böyle bir yaklaşımın başarılı olabilmesi için antropolog, filozof ve teologların Çatalhöyük’te tartışmalara katılmaya, yerleşmeyi ayrıntılı öğrenmeye, aynı zamanda Ortadoğu genelinde Neolitik bağlama ilişkin bir şeyler anlamaya üç yılı aşan bir süre ayırmaları gerekti. Bu sıkıntıya seve seve ve sabırla isteyerek katlanan, disiplinlerarası bilim insanlarına

hep minnettar kalacağım. Bu grupta Robert Bellah, Maurice Bloch, René Girard, Webb Keane, Peter Pels, LeRon Shults, Wentzel van Huyssteen, Harvey Whitehouse ve Paul Watson yer alıyordu. Yerleşmede ve Stanford’da kimi zaman gergin ama çok başarılı ve verimli geçen tartışmalar, arkeoloji ekibinin yerleşmeden ne anladığına bağlı olarak önemli yeni gelişmeler katedilmesini sağladı. Başından sonuna kadar Templeton bilim insanları ile arkeologlar arasındaki işbirliği çift yönlü etkileşim olarak yürüdü. Örneğin bilim insanları grubu Bina 10 dizininin daha fazlasını görmenin önemine değinerek bu sayede dizinin başlangıcını ve özel temel atma etkinliklerini görebileceğimizi belirttiler. Böylece 2007 yılında arkeolojik ekip önemli yeni sonuçlarla birlikte kazıya devam etmeye karar verdi (bkz. Bölüm 7). Bilim insanlarından oluşan grup analitik çalışma açısından hayvansal kalıntılarla ilgilenen ekibin kurban konusuna odaklanmasını önerdi. Ekip de buna uyarak ertesi yıl raporunu gruba sundu. Bilimciler grubu ayrıca toplanan bilgilerin dayanıklı ve kısa ömürlü evlere göre derlenmesini istemişti. Jason Quinlan’ın bu verileri elde etmeye yönelik yürüttüğü çalışmayla Yedinci Bölümde anlatılan sonuçlara ulaşıldı; 2007 yılında ören yerinde bilim grubuna sunulan veriler Peter Pels’in “tarih evleri” tanımlamasını (bkz. Bölüm 7) getirdi ki, bu artık projenin tamamını meydana getiren analitik çalışmanın çerçevesi olmuştur.

Bu kitap, Çatalhöyük’te Templeton destekli projenin de odak noktasında yer alan daha önce sıraladığımız dört kilit sorunun cevabını verme sürecinde katedilen ilerlemenin ana hatlarını çizmektedir. Daha başlangıçta “din” teriminin kullanımı ve o yöndeki yaklaşımlara ilişkin bilim insanları arasında tam bir gerilim yaşanmıştı. Katılımcılardan bazıları dinin gücünün “doğal” bir bileşen olduğunu ileri süren teolojiyle nörobilimi birbirine bağlar gibi, görünen evrensel yaklaşımları benimsemeye daha istekli davranırken, diğerkleri “din”i belirli tarihsel koşulların içerisine gizlenmiş

çeşitli olguları kapsayan bir terim olarak görüyordu. Kimi zaman, örneğin bağlamı öne çıkaran görüşü savunanlar belirli şekillere girmiş evrensel eğilimler olabileceğini kabul ettiğinde, farklı duruşların birbirine yaklaştığı oluyordu. Ayrıca her iki taraf da din ve sekülerlik, özellikle karmaşık olmayan toplumlarda kolay kolay ayırt edilemez noktasında birbirine yaklaştı. Öte yandan öngörülen örüntünün evrensel beklentisinden tutun da belirli olanın eleştirel incelemesine kadar verileri ele alma biçimleri farklılığını koruyordu. “Din” bütün toplumlarda mı ortaya çıktı ya da evrensel biçimleri var mıydı, yoksa terimin getirdiği yük diyalogu sekteye mi uğrattı sorularına yanıt arayan tartışmalar sürdü. Bu kitabın yazarları arasında da, dinin mutlaka inancı kapsadığı yollu evrenselci bir sav ortaya atılıp atılmayacağı konusunda uzlaşmazlık vardı. Bütün bu sorunlar din üstüne yazılmış kitaplarda etraflıca ele alınmıştır, ancak her disiplinin söylemi ve terminolojisi farklılıklar gösterir, dolayısıyla her grubun üyeleri birbirlerinin duruşlarını anlamaya zaman ayırmak zorundaydı. Çeviriden kaynaklanan güçlükler bir yana, özellikle evrenselciliğe bakış açılarındaki farklılıklar değişmedi.

“Din” teriminin geçerli ve elverişli olması, aynı zamanda projenin ortaya koyduğu dört soruya önerilen yanıtlara da renk kattı. Dört soruya verilen değişik yanıtları aşağıdaki bölümlerde, tartışmaların bir özetini On İkinci Bölümde bulacaksınız. Okumakta olduğunuz bu bölümdeyse o dört soruya ve onlarla ilgili ortaya atılan sorunlara ilişkin tartışmaların öncesine ve başlangıcına ışık tutacağım.

1. Arkeologlar erken dönemlerdeki spiritüel, dinsel ve deneyüstü olguları nasıl ayırt edebilirler?

James Mellaart tarafından keşfedildiği günden itibarenünü yayılan Çatalhöyük’teki zengin sembolizm, bu soruya yanıt ararken eşsiz bir bağlam sağlıyordu. Arkeoloji disiplini içe-

risinde ritüelin tanımlanması ve içeriğin yorumlanmasına (örn. Renfrew 1985) ilişkin uzun tartışmalar, yapısalcı yaklaşımdan tutun da tarihsel, bilişsel ve evrimci (örn. Donald 1991; Renfrew 1998; Tilley 1997) yaklaşıma kadar geniş bir yelpazede sürdürülmektedir. Tartışmaya ben de (Hodder 1982, 1976, 1999) arkeolojide bağlamsal ve yorumlayıcı yaklaşımı savunarak katkıda bulundum. Pek çok arkeolog çok yönlü bir yaklaşımın gerektiğini artık kabul edecekti. Çatalhöyük'te belirli nesnelerin belirli insan grupları için bir "aura" ya da deneyüstü nitelikler taşıdığı nasıl açıklanabilir? Sanatın doğası gereği ritüel veya spiritüel olduğunu ya da evlerin kısmen "kutsal alan" veya "tapınak" işlevi gördüğünü göstermek nasıl mümkün olur? Bu soruları ancak arkeolojik verilerin ayrıntılı bağlamsal analizini antropoloji, tarih, felsefe ve teolojinin sunduğu geniş çerçeve içerisindeki özelleşmiş doğal bilim teknikleriyle bağdaştırarak ele alabiliriz.

Yöntembilimsel düzeyde, bize dinsel ya da spiritüel boyutu var gibi, görünen, yaşamın belli yönlerini fark etmek mümkündür. Çatalhöyük'te din açısından yorumlanabilir bilgiler gömütlerde, duvarlarla sekilerde görülen yabani hayvan resimlerinde ve yerleştirmelerde bulunur. Diğer örnekler arasında evlerin içinde insan kafataslarının kuşaktan kuşağa aktarılması (Bölüm 2); erkek yabansıyırlarının da yer aldığı şölenler düzenlenmesi; mezarlara konulmak üzere mağaralardan çökeltilerin (dikitler ve sarkıtlar) çıkarılması veya daha yakındaki başka kaynaklarda bulunanlar da aynı işi görürken, ille de uzaklardan getirilen yüksek kaliteli obsidiyenin değiş tokuş edilmesi sayılabilir. Çatalhöyük'teki evlerin incelikli işlenmesi ve içlerinde bulunan resimler kuşku yok ki günlük faaliyetlerin ötesine geçen anlamlara ve mitlerin karmaşık dünyasına uzanmaktadır. Bu nokta özellikle Çatalhöyük'te görülen sembolizmin çoğunun düpedüz ritüel bağlamlarda karşımıza çıktığı Türkiye'nin güneydoğusunda, MÖ 9. binyıla ait Göbekli Tepe yerleşmesinde daha belirgin-

dir (Schmidt 2006). Kafatasları ve yırtıcı kuşlarla, yabansı-ğırları ve başka tehlikeli hayvanlarla başa çıkmanın doğurduğu anlam kümeleri insanların kasabalara yerleşip tarımı benimsedikleri dönem boyunca, Ortadoğu'nun uçsuz bucaksız topraklarına yayılmıştı (bkz. Bölüm 2). Bu sembolizmin belli ki dinsel ya da ritüel boyutları vardı, ama dinsel sembolizm ile günlük yaşantı arasında nasıl bir ilişki kurulmuştu? Bağlamsal bilgi ve bilimsel analiz böyle bir soruya yanıt vermeye yardım edebilir mi?

Örnek olarak Meskell ve diğerleri tarafından yayımlanan (2008), yerleşmedeki heykelciklerden elde edilmiş ayrıntılı veriler bu nesnelere ilişkin anlayışımızı değiştirmiş bulunuyor. Mellaart'ınkiler dahil, daha önceki çalışmalarda ve yerleşme hakkında kaleme alınmış yazılarda, bu nesnelerin bir ana tanrıça kültünü temsil ettikleri ve dinsel nitelikte oldukları belirtiliyordu. Heykelciklerle ilgili ekibin çalışması bu yorumu tamamen çürütmüştür. Aslında titiz bir nicel değerlendirmeye heykelciklerden sadece birkaçının dışı olduğu görülür. Ayrıca bulundukları dolgu birikiminin koşulları incelendiğinde, nesnelerin "özel" yerlere bırakılmayıp çoğu zaman süprüntülere atıldıkları görülmektedir. Chris Doherty'nin heykelciklerin dokusunda yaptığı inceleme, yöredeki marn toprağından meydana getirildiklerine ama pişirilmediklerine ya da düşük ısıda pişirildiklerine işaret eder (kaynak: kişisel yazışmalar). Çoğunun bugüne dek gelmesi, kazara ocakta ve ateşte yanmaları sayesinde mümkün olmuştur. Demek ki bütün bulgular bu nesnelerin bağımsız dinsel alanda yer almadıklarını akla getirmektedir. Oysa önemli olan dinsel semboller olarak düşünölmeleri değil, onların günlük üretim süreciydi. Hayal edilmesine yardım ettikleri öznelliklere ve sosyal dünyaya etkisi az da olsa günlük anlam kazandırırldı.

Aynı sözler Çatalhöyük'te yürüttüğümüz çalışmaların tamamı için söylenebilir. Projenin daha ilk aşamalarında

Mellaart'ın binaları “kutsal alanlar” ve “evler” olarak gruplandırmasının yanlış olduğunu saptamıştık. Binaların hepsi hem ritüel hem sıradan faaliyetlere ilişkin bol miktarda kanıt sunmaktadır. Hatta bu iki alanı birbirinden ayırmak olanaksız hale gelmiştir. Önceden “kirli” ev işlerinin görüldüğü, evlerin güneye bakan cephelerini sanat, ölü gömme ve ayinlerin gerçekleştiği kuzey cephelerinden ayırmanın mümkün olduğunu savunmuştum (Hodder 2006). Yaptığımız son kazılar ve analizler bu ayrımın eksikliklerini ortaya koydu. Her ne kadar evlerin güney (ocak) ve kuzey (gömüt) cepheleri arasında farklılıklar olsa da, bu fark ev işleriyle ritüel etkinliklerin ayrı tutulmasından kaynaklanmaz. Binaların güney kesimlerinde düzenli olarak gömütlerle, özellikle çocuklar gömütleriyle karşılaşmış bulunuyoruz. Ocaklarla fırınların da bazen kuzeyde konumlandığı görülmektedir. Ama genellikle, gözleyebildiğimiz her etkinlikte gündelik, kutsal ya da özel arasındaki sınırların birbirine karıştığı görülür. Buradan hareketle Wendy Matthews ile Ana Spasojevic tarafından yürütülen mikro-morfolojik ve mikro-atıklar üzerinde yapılan ayrıntılı incelemeler, en kirli “ev” döşemelerinde bile temel atma ve terk etme davranışlarına uygun şekilde bilerek yerleştirildiği anlaşılan bir eşya bulunabileceğini göstermektedir. Fırın inşa edilirken insanlar geçmiş olayları çağrıştıran malzemeler kullanırlardı (örn. kırık, boyalı sıva veya heykelcik parçalarının çok belirgin olması önemli sayıldıklarının ve bilerek oraya konulduklarının işaretidir). Obsidiyen, döşemelerin altına yerleştirilirken insanlar yalnızca yararlı eşyaları saklamakla kalmayıp, döşemelerin altındaki ölümlere gönderme yapıyor da olabilirlerdi. Duvarlar resimlerinde semboller kullanırlardı, ama aynı zamanda resimleri işlevsel kabul etmiş, ölümlerle etkileşime geçmenin yolu olarak görmüş olabilirlerdi.

İleriki bölümlerde, Çatalhöyük'teki dinsel ve günlük yaşamın iç içe geçmişliğini gözler önüne seren pek çok örnek

bulunmaktadır. Fakat saha çalışmalarında ve laboratuvar analizlerinde, giderek belli olayların öne çıktığını göreceğiz. Bunlar daha geniş kapsamlı yüksek uyarılma deneyimini ve daha geniş gruplaşmaları gerektiren mit temalarına işaret ediyordu. En açık örnek yaban hayvanlarını kışkırtıp kızdırmaya, ardından şölenlerde tüketmeye, evlerin duvarlarına kafataslarını, dişlerini ve pençelerini yerleştirilerek onları hatırlamaya odaklanılmasıdır (bkz. Bölüm 2). Biz de büyük hayvan parçalarının görüldüğü yoğun yığınlarda, evcilleşmiş koyunlarla keçilerin kemikleri gibi, kırık olmayan, dahası temel atma ve terk etme etkinliklerini akla getiren mekânlar içerisinde yer alan bol miktarda yaban hayvanı kemikleri bulduk. Bu etkinlikler bir evden diğerine yapılan değişiklikleri belirler ve Göbekli ile Ortadoğu genelinde yaygın görülen sembolizm türleriyle (özellikle tehlikeli yaban hayvanları ve hayvan parçalarıyla; bkz. Bölüm 2) ilgilidir. Dolayısıyla böyle etkinlikler ve nesneler ufku geniş imgelemlere işaret eder, dikkati toplar, ilgi uyandırır. Ama aynı zamanda bunlar sosyal topluluk yaratmanın, çok miktarda eti dağıtmanın, olasılıkla değiş tokuş etmenin ve etkileşime girmenin elverişli yollarıdır. Öyleyse bu olayların dinsel bileşeni, Çatalhöyük sakinlerinin özel anlam kattıkları yaşamın yönlerini belirlemenin bir parçasıdır.

Başka bir örnek vermek gerekirse, Bina 42'de bir kadının, erkek başını tuttuğu bir gömüt bulduk (Hodder 2004b). Erkeğin başı, yüz hatları sıvanarak belirginleştirilmiş ve kırmızıya boyanmış; hatta birkaç kez yeniden sıvanmıştı; bu da sıvanmış kafatasının gömülmeden önce de bu kadın tarafından alıkondüğünü akla getiriyordu. Epey heyecan verici bir buluntuydu, ne de olsa yerleşmede bulunan sıvanmış kafatasının tek örneği idi, dahası bu, Türkiye'nin herhangi bir yerinde keşfedilmiş yegâne örnektir. Gömüt temel çukurunda bulunmuştu: Evin içindeki döşemelerin arasına konmamış, evin döşemeleri oyuğun üstüne inşa

edilmişti. Dolayısıyla bu heyecan uyandıran olayın sosyal bir anlam taşıyordu; yeni bir evin temeliydi. Bu etkinliğin hem kullanışlı hem de dinsel önemi vardı. Mezara yerleştirilmiş dikkat çekici bir başka nesne –leopar pençesi– dinsel önemini artırıyordu. Leoparın Çatalhöyük sakinlerinde mite dayalı nasıl karmaşık çağrışımlar uyandırdığına başka bir çalışmada değinmiştim (2006). Şimdilik bu gömütün bir dönüm noktasına işaret ettiği açık; dinsel olduğu söylenebilir ancak bunun nedeni günlük yaşantıdan bağımsız olması değil; dikkati toplaması, heyecan uyandırması, sınırsız imgelemler çağrıştırması ve benlik ile topluluk arasındaki ilişkiyi ele almasıdır.

Çatalhöyük'teki evler ve içlerinde yerine getirilen bütün faaliyetler örtüşmüş bir şekilde dinsel, toplumsal ve kullanışlı özellikler gösterirdi. İçinde yaşanan evlerin dinselliği, eski evlerle içlerinde yaşamış olanların tahayyül edilmesi, hatırlanması ve onlarla etkileşime geçilmesinden ileri girdi. Aşağıdaki bölümlerde aktarılan ve On İkinci Bölümde özetlenen tartışmalarla fikir alışverişleri, dinsel ve günlük yaşam arasındaki bu bağlantının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Bu da dinin belli faaliyetleri öne çıkarıp benlik ile topluluk arasındaki sosyal ilişkileri ele alırken dünyadaki belli başlı anlayışlarla nasıl kenetlendiklerini irdelemeyi olanaklı kılar.

2. Spiritüel yaşantı ve dinsel törenlerdeki değişiklikler “uygarlık” yolundaki sosyal ve ekonomik değişiklikler için gerekli bir başlangıç mıdır?

Güneydoğu Türkiye, Suriye ve Doğu Akdeniz’de yapılan son arkeolojik keşifler, yerleşik “kasabalar” ile tarım hayatının gelişmesi sürecinde çok erken görülmüş büyük törensel yapıları ortaya çıkarmıştır. Örneğin Göbekli Tepe MÖ 9. binyılda başlamak üzere, kamusal tören ve anıtsal heykellerin varlığına ilişkin açık bulgular üretmektedir. Diğer yerleşmeler ara-

sında Cerfu'l Ahmer, Çayönü ve Nevalı Çori sayılabilir. Bunlardan bazısı, son biyo-moleküler çalışmaların işaret ettiği üzere, Doğu Akdeniz'in tersine, küçük kıvı buğdayın ilk evcilleştirildiğı yere, Türkiye'nin güneydoğusunda Karacadağ dolaylarına yakındır (Huel vd 1997; Jones 2001). Steve Mithen'in ortaya attığı gibi, (2003: 67), ilk evcil buğday Göbekli Tepe gibi, civardaki yerleşmelerle bağlantılı olabilir. Aslında büyük ritüel merkezleri nedeniyle bir araya toplanmış insan kalabalıklarının "kazara" bitkilerle hayvanları evcilleştirmiş olmaları da muhtemel görünüyor (bkz. Wason, Bölüm 10). İnsanlar büyük kalabalıklar halinde toplaşmaları sonucunda giderek daha yoğun miktarlarda toplanması gereken geniş yerel kaynaklara bağımlı olmuşlardı (çünkü aynı çevre koşullarından yararlanan insanlar çoğalmıştı). Yoğunluğun bir bölümü de tahılların saklanması ve yeniden ekilmesiyle ilgiliydi. Göbekli Tepede hâlâ evcil hayvanlarla bitkilerin bulunmadığı tartışılmaktadır (Schmidt 2001). Öte yandan yoğunlaşma, evcilleştirmenin bölgedeki bazı yerleşmelerde görülmesini sağlayan seçici çevre koşullarını yaratmış da olabilirdi. Şimdilerde pek çokları insanların toplaşmaya ve yerleşik hayat kurmaya başlamalarının sebebinin dinsel törenler olduğunu savunmaktadır (Cauvin 1994; Mithen 2003). Çatalhöyük bu tartışmaya doğrudan katkıda bulunmak için çok geç kalmıştır, ancak yerleşmenin konuşlandığı yere ilişkin ayrıntılı çalışmalarımız sembolik yerleştirmeler için kil ve siva arayışının bunda büyük önem taşıyabileceğini akla getirir (Hodder 2006). Buna ek olarak zengin sembolizm de, hiç kuşkusuz, insanları yerleşmeye çeken bir etmen olabilirdi.

Yerleşik hayat ve evcilleştirme için dinde ve spiritüel yaşantıda değişiklikler gerektiğine ilişkin tartışmaların iki bileşeni vardır. İlki Ortadoğu genelinden gelen kanıtlarla ilgilenir, MÖ 11. binyıldan itibaren yerleşik köylerin oluşumuna ilişkin etmenleri ve MÖ 9. binyıla gelindiğinde bunların bitkilerin ve hayvanların tamamen evcilleştirilmesiyle bağlantı-

sını ele alır. İkincisiyse MÖ 7. binyılda bizzat Çatalhöyük'te sığırların evcilleştirilmesine ilişkin etmenlere eğilir.

Daha genel olan ilk soruyla ilişkili olarak arkeologlar uzun süredir yerleşik tarım düzenine geçişin, Holosen'in başlangıcındaki iklim değişikliğiyle nüfus artışına bağlı olduğunu savunmaktadırlar (Flannery 1973). Kaynaklara erişim olanaklarının artması ve nüfus baskısı tarımın benimsenmesine, köylerin oluşmasına yol açmıştı. Daha yakın tarihte birçok yazar, bu etmenlerin oynadığı rolden başka, tarım ekonomisini destekleyen uzun süreli ittifaklar kurulması için sosyal yapıda da değişiklikler olması gerektiği fikrini ortaya attı (Bender 1978; Kuijt 2000). Aynı zamanda, yeni sosyal biçimler ve çevreyle kurulan yeni ilişkilerin, insanların atalar ve hayvan ruhlarıyla kurdukları etkileşimde görülen değişiklikler de dahil kavramsal geçişlere yol açtığı savunulur (Cauvin 1994; Hodder 2006).

Doğu Akdeniz'in güneyinde, Natuf yerleşimleri olan Wadi Hammeh 27 ile Rosh Zin'deki monolitler gibi, Çanak Çömleksiz Neolitik dönemin ritüel yapıları ortaya çıkarılmıştır (Goring-Morris ve Belfer-Cohen 202:72). Ancak köklü toplumsal ve ekonomik değişiklikleri hayatın dinsel ve ruhsal boyutları önceden haber verir fikrinin temeli Göbekli Tepe'dir. Üstüne türlü yabanıl ve tehlikeli hayvan figürleri oyulmuş 4-6 m yüksekliğindeki steliyle bu etkileyici yerleşme din ve ritüelin önemini güçlü bir şekilde vurgular. Yerleşmede ele geçirilen dirlik kanıtları yabanıl kaynak tüketimine dayalı bir ekonomiye işaret etmektedir. Öyleyse burası topluşmanın evcilleştirmeden önce yaşandığını gösteren geniş, yerleşik bir höyüktü; ancak kalıcı bir yerleşim değil de, bölgesel bir kült merkezi işlevi görmüş olabilirdi (Schmidt 2006). Bununla birlikte inşa edilmesi için harcanan ortaklaşa çaba ve uzun süre kullanılmış olması, yerleşik tarım köylerinin oluşumunda gerekli uzun süreli sosyal ilişkileri ve nüfus yoğunlaşmasını akla getirmektedir. Ek olarak büyük taş dikmeler

üstündeki kendine özgü sembolizm (bkz. Bölüm 2) yaban hayvanları dünyasına egemen olan ve onu küçülten insan figürünün önemine işaret eder. İnsanın bu önemli failliği belki de bizim “evcilleştirme” terimiyle karşıladığımız, hayvanlarla ilişkide gerekli ilk adımdı (bkz. Soru 4).

Çatalhöyük'te tarımdan yerleşik düzene geçişi gözleyemeyiz, çünkü burası Ortadoğu'nun genelindeki ardıl katmanların içinde görece geç kurulmuş bir yerleşmedir. Ancak projenin amacı, evcil sığırlara bağımlılığı getiren daha özel değişiklikler dizisine ilişkin ikinci bir soru sormaktır. Daha önce de belirtildiği gibi, Çatalhöyük'teki son kazı Neolitik Doğu Höyüğü ile onu takip eden Batı Höyüğü'nün (Neolitik-Kalkolitik nehrin karşı kıyısında) üst seviyelerine odaklanmıştır. Batı Höyüğü'nden gelen hayvansal kalıntılar üstünde yapılan çalışma sığırların MÖ 6000'e kadar evcilleştirilmiş olduğunu gösterir. Öte yandan, Neolitik Doğu Höyüğü'nün en üstünde sığırın bundan önceki sembolik kullanımına göre değişiklikler yaşanmışa benzer. Mellaart, Doğu Höyüğü'nün üst seviyelerinde birkaç büyük yabanıl boğa yerleştirmesi ve bukranium bulunduğunu belirtmişti. Bunu biz de bulduk. Aynı zamanda hayvan kemiklerinin birikiminde dikkat çekici değişiklikler fark ettik. TP kazı alanında (Doğu Höyüğü'nün en üst seviyeleri) ilk defa insan ve hayvan kemiklerinin bir arada atıldığını görmüş bulunuyoruz. Neolitik Doğu Höyüğü'nün ana ardıllığında hayvan kemikleri gömütlerde asla insan kemikleriyle bir arada görülmezler. İnsan ile hayvan arasında kesin ayrım vardır. Pek çoklarının savunduğu üzere, hayvanların evcilleştirilmesi insanlarla hayvanlar arasında yeni, daha yakın bir ilişki gerektirir. Dolayısıyla Doğu Çatalhöyük'teki üst tabakalarda sığırlarla insanların gömütlere birlikte bırakıldıklarını görmeye başlamamız çok ilgi çekmiştir. Ayrıca Doğu Höyüğü'nün üst seviyelerinde sığır ve diğer hayvan başları yemek dağıtmakta kullanılan seramik kapların saplarında

görölmeye başlar. Yazının kaleme alındığı sıralarda, evcilleştirmeye bağılı olarak sığırlardaki fiziksel değışikliklerin hangi noktada görölmeye başladığı sorusuna hâlâ yanıtsız kalmıştır, bunun yanı sıra evcil sığırların başka yerlerde de görölme olasılığı söz konusudur. Bu değışim, Batı Höyüğündeki sığırların evcilleştirilmesine yönelik daha açık bulgular elde edilmeden önce Doğı Höyüğünün üst tabakalarında yaşanmış olabilir. Şimdilik, sığırlarla ilişkili sembolik değışikliklerin evcilleşmelerinin fiziksel kanıtlarından önce görölmesi veya onlarla çağdaş gelişmesi de mümkündür.

3. İnsan figürleri erken Holosen çağda ruhlar dünyasında merkezi rol mü oynar, öyleyse bu durum bitkilerle hayvanları evcilleştirme olanağı sağlayan insanın failliğine yeni anlayışlar mı getirir?

Modern insanlar 140.000 yıl boyunca avcı-toplayıcı olarak yaşamıştı, etnografik bulgular incelendiğinde onlar yaşadıkları çevrenin verici olduğunu ve karşılığını aldığını gördüklerini; ruh dünyalarının da büyük ölçüde şaman benzeri figürlerin aracılığında hayvanlarla doğıal özelliklerden meydana geldiğini akla getirmektedir (Bölüm 2). Gerek Paleolitik resimlerde, gerek Fransa, İspanya ve başka yerlerdeki "Venüs heykelcikleri"nde insan figürleri görölse de, bu insan tasvirleri hayvanlar üstünde egemenlik kurarken gösterilmez. Böyle imgeler insanların ruhlar dünyasına aracılık etmiş olabileceğini düşündürmekle birlikte, insanların hayvanlar karşısında üstünlüğüne ilişkin bir bulgu yoktur.

Derken MÖ 9. binyılda Göbekli Tepede ve arkasından Türkiye'nin güneydoğusundaki Nevalı Çori'de törensel yapılar ve/ya ortaklaşa kullanılan evlerin içerisinde anıtsal monolitler ortaya çıkar. Bu büyük taşlarda çeşit çeşit yabani hayvan oymaları görölür. Hayvan ruhlarının sembolik dünyası burada insan figürlerinin egemenliğindedir. Paleolitik sanatın tam aksine, Çatalhöyük sanatında insanlar iri

boğalara sataşırken, kızdırırken ve onlar üzerinde egemenlik kurarken gösterilir (Şekil 2:1). Cauvin (1994) hayvanları evcilleştirmede gerektiği üzere hayvanlar üstünde egemenlik kurulmasıyla ilgili olarak insanların artan önemini ele alıyordu; Helms (2003) de evcilleştirmeye ilişkin olarak insan üstünlüğünün ortaya çıkışı hakkında daha geniş bir tartışma başlatmıştı.

Bu soru da yine iki bileşenden oluşmaktadır. İlk Avrupa ve Ortadoğu'dan gelen genel bulguları ele alır. İkinci bileşen ise Çatalhöyük'e özgü bulgularla ilgilenir.

Bu sorunun ilk ve daha genel bileşeni bakımından, Göbekli'deki olağanüstü dikmelerin insanları temsil ettiğinden neredeyse kuşku duyulmaz. İnsan figürlerine yabancı hayvanlara "egemen" veya "üstünde" bir konumda yer verilmesi, hayvanların evcilleştirilmesinin habercisi ya da doğal sonucu olması akla yatkın görünür. İnsanlar ile hayvanlar arasındaki bu yeni, daha yakın ilişki İkinci Soru kapsamında tartışılmıştır. Ancak Çatalhöyük sembolizminde insanın egemenlik kurma özelliği, hayvanlar ve hayvan ruhlarıyla denge ve değiş tokuşa dayalı olmaktan çok, müdahale ve denetime ağırlık veren yeni bir ilişki biçimi getirmesi bakımından önem taşımaktadır.

Sorunun ikinci ve daha özel bileşenine gelince, ruhlar dünyasında insanın odak noktasına gelmesi "şamanlar" veya araçların öneminin artmasına mı bağlıydı? Yoksa ataların öneminin artmasından mı ileri geliyordu? İkinci yorumu akla getirecek nedenler var elbet, öte yandan atalarla ilişki kurmaya aracılık eden ve "şamanik" güçlere sahip yaşlılardan da söz edilebilir. İkinci Bölümde Hodder ile Meskell "hileci" bir figürün olası rolünü tartışıyorlar. Ataların rolüne ilişkin Çatalhöyük'te son yapılan kazılar başların yerinden çıkarılması ve dolaşması gibi, özel uygulamalara yönelik daha çok bulguyu ortaya koymaktadır. Gömüldükten sonra hem erkeklerin hem de kadınlarının başlarının çıkarıldığı belli; an-

cak bu nadir bir işlemdi ve daha ince işlenmiş “tarih evleri” ile ilişkiliydi (bu konuyu daha sonra tartışacağız). Gömülmesinin ardından başları çıkarılmış erişkin erkek ve kadınlar bulduk; bunlardan birinde kadın, doğum kanalına girecek kadar büyümüş bir cenin taşıyordu. Bir örnekte de erişkin iskeletinden baş değil, uzuvlar çıkarılmıştı. Ayrıca temel atma ve terk etme bağlamlarında kafataslarının özel bir şekilde yerleştirildiği örnekler bulmaya devam ediyoruz; erişkin bir kadının kollarında sıvanmış bir erkek kafatası bulduğumuzu yukarıda belirtmiştik. Bununla, benzersiz leopar pençesi arasındaki çağrışım, başları çıkarılmış bütün insanların özel bir konumda olduğuna ve elden ele dolaştırılıp nesilden nesle aktarılan kafataslarının belli bir önem taşıdığını genel bulguları öne çıkarmaktadır.

Çatalhöyük'teki heykelcikler üstünde yapılan ayrıntılı incelemeler, yerlerinden çıkarılabilen başların ve başları tutsun diye gövdelere ağaç çivilerle açılan deliklerin sanıldığından çok daha yaygın olduğunu göstermektedir. Resimlerde de başsız vücutlar akbabalarla ilişkilidir. Göbekli'deki sanatta da kuşları çağrıştıran, penisi sertleşmiş başsız bir vücut sergilenir. Genele bakıldığında, yırtıcı kuşların çıkardıkları kafaları gökyüzüne götürdüklerine ilişkin ortada dolaşan mitlerden söz edilebilir (bkz. Bölüm 2). Bu işlem başların yerlerinden çıkarılarak heykelciklere yerleştirilmesiyle yeniden sahneleniyor olabilirdi. İnsan başlarının çıkarılması ve dolaştırılması, ataların, hayvan ruhları dünyasıyla iletişim kurabilmesine (tıpkı Çatalhöyük'te büyük hayvanlarla etkileşime giren insanların sanatsal tasvirleri gibi) ve aynı zamanda (kafataslarının bakımı ve yeniden sıvanması yoluyla başların çıkarılmasını heykelcikler üstünde yeniden canlandıran) insanlar tarafından iletişime geçilmesine olanak sağlanmış olabilir.

Heykelcikler üstünde çalışanlar giderek vücudun uzuvlarına, kalçalara, göğüslere, göbeksizlere vb hayranlık duyulduğuna

nu fark etmektedirler. Dahası bulduğumuz sanat örnekleri arttıkça, insan figürlerine odaklanmanın da arttığını görürüz. Örneğin Mellaart'ın ana tanrıça diye tanımladığı (1967) geniş ve yayvan figürler aslında ayıdır (Hodder 2006); ancak çıkık göbekleriyle insan biçimindedirler. Bu çıkık göbek motifine Çatalhöyük'te ortaya çıkarılmış bütün baskı mühürlerinde rastlanır. Ama burada göbek duvarlara kazınmış ya da boyanmış sarmal kıvrımlarla ilişkilidir. Bu açıdan bakıldığında insan figürü yerleşmenin her yerinde vardır. İnsanın failliğinde daha az karşılıklı, semboller, içerikler ve mitler dünyasında daha egemen yeni bir anlayışı akla getiren yeni bir konuma kavuşmuştur.

4. Ortadoğu'da erken Holosen çağın geçiş dönemleri sırasında şiddet ve ölüm aşkın din deneyimin odak noktası işlevi mi görür, ayrıca bu temalar insanların ilk büyük toplaşmalarında sosyal yaşamın kurulması açısından başlıca rolü mü üstlenmiştir?

Bu soruda şiddet ile ölüm tartışmalarını birbirinden ayrı tutmanın önemi anlaşılmıştır.

(a) Şiddete ilişkin olarak Ortadoğu'daki erken köy yerleşmelerinde görülen sembolizmin başlıca odak noktasının, doğum ve yeniden doğuş kavramlarını barındıran "ana tanrıça" olgusunu beslediği varsayımı uzun zamandır kabul görmektedir (bkz. Bölüm 2). Ancak gerek Göbekli'de, gerek Çatalhöyük'teki son buluntular, doğum ve yeniden doğuş kadar ölüm ve şiddete de uzanır (Bölüm 2). Templeton tartışmalarının odak noktası, ilk büyük toplaşmalarda bu bambaşka sembolik vurguyu anlamaya yönelikti.

Çatalhöyük'teki son buluntular arasında, dolgun göğüsleri ve yaygın karnıyla önden tipik bir "ana tanrıça," ama arkadan kaburgaları, omurgası, kürek ve leğen kemikleri açıkça görülen bir iskelet (bkz. Şekil 2.9) yer alır. Ayrıca 2004 yılında bir kadının kollarında sıvanmış bir erkek kafatasını

tuttuğu bir mezar bulundu; aynı kadının yanında duran pençeden kolye ucu, yerleşmede ortaya çıkardığımız tek leopar kemiği idi. Doğrusu Çatalhöyük'te ölüm ve şiddet imgeleri ile sembolizmi çoktur. Duvarlara sabitlanmış boğa kafaları, yabandomuzu dişleri, akbaba kafatasları, tilki ve samur dişleri gibi, duvarların üstünde veya içinde başka yerleştirmeler de görülür. Anadolu'nun güneydoğusundaki Göbekli Tepe ve Nevalı Çori erken yerleşmelerinden gelen yeni buluntular tehlikeli yaban hayvanlarına bu denli yoğun ilginin ilk kurulan köylerin ve yerleşik hayatın gelişiminde ana tema olduğuna işaret etmektedir.

Hayvan kurban edilmesinin rolüne ilişkin, hayvansal kalıntılar üstünde çalışan arkeolojik ekibin üyeleri arasında titiz bir tartışma yürütüldüğünden söz etmiştik. Arkeolojik bulgularla ilişkili "kurban" terimini kullanmak epey güçlük yaratabilir. Yaban hayvanları öldürülür, yenir ve bina temellerine bırakılırdı, ancak bu, adanan armağanların ille de "sahip" olunan bir şeyin verilmesi veya belirli bir varlığa, ruha ya da tanrıya sunulması anlamına gelmez. Diğer yandan evlerdeki yerleştirmelerde yaban hayvanlarının keskin ve tehlikeli parçalarından yararlanıldığına dair pek çok bulgu vardı. Bu nesnelerin ağırlıklı olarak şiddete yönelik olduğunu varsayarken dikkatli olmalıyız; çünkü sembolik odak noktası yaban hayvanlarının gücü veya enerjisi olabilir, fakat sanattaki anlatı sahneleri, hiç kuşkusuz insanlar ile hayvanlar arasındaki tehlikeli etkileşimi göstermektedir.

(b) Şiddetin rolüne ilişkin ne gibi, savlar ileri sürülürse sürülsün, yaptığımız tartışmalarda, Ortadoğu'daki erken Holosen çağına geçiş dönemlerinde ölümün deneyüstü (aşkın) dinsel deneyime odaklanma işlevi gördüğü ve insanların ilk büyük toplaşmaları sırasında sosyal hayatı kurarken can alıcı bir öneme sahip olduğu konusunda daha çok uzlaşma sağlanmıştır. Bunun nedeni, "evler" kurulurken ölü ataların oynadığı roldür.

Bu bölümün başlarında, evlerde zemin altında bulunan gömütlerde ele geçirilmiş insan vücudu parçalarının dolaşımına ilişkin bulgular tartışılmıştı. Hem insanların hem yabanboğalarının sıvanmış kafatasları, bir evin temelini atılması veya terk edilmesi gibi, önemli olaylar sırasında oraya bırakılırdı.

Çatalhöyük'teki belirli evlerde, orada yaşamış insanlardan belki daha çok sayıda eksiksiz iskelet bulunurdu. Örneğin sadece 40 yıl aile ölçülerinde bir grup tarafından ikamet edilmiş Bina 1 içinde döşemelerin altında 62 gömüt vardı. Başka evlerdeki insanların bu eve gömüldükleri açıkça görülyordu. Öyleyse bazı evlerin içerisinde hiç gömüt bulunmazken, ortalama gömüt sayısı 5 ilâ 8 arasındadır. Az sayıda evde 30-62 gömüt ortaya çıkarılmıştır, dolayısıyla bunların özel bir niteliği olduğu düşünülebilir.

Templeton grubunun üyeleri bu özel evlere epey ilgi gösterdiler. Aynı zamanda Çatalhöyük'te insanların bukranium (sıvanmış boğa başı) gibi, heykelleri çıkarmak için tabanı kazarak daha önceki evlere ulaştıkları örnekler saptadılar. Diğer evlere göre özel evlerin çoğunlukla yeniden inşa edilmesinin daha uzun sürdüğü ve daha ince işlenmiş sembolizme yer verildiği görülmektedir (Düring 2006). Grubumuzdaki antropologlar bir evin bazen uzun bir zaman sürecinde terk edilmiş evin üstüne nasıl tekrar tekrar inşa edildiğini gözlediler. Onlara göre, bütün bulgular zaman içerisinde hakların ve kaynakların aynı "hane" üyelerine aktarıldığı bir "ev toplumu" ile karşı karşıya olduğumuza işaret ediyordu ("ev toplumları" hakkında daha ayrıntılı tartışmalar için bkz. Bölüm 6-9).

Böylece proje çalışmaları sırasında arkeologlardan evlerin ömrüne ilişkin veriler getirmeleri istendi. Bazı evler kurulur ve yıkılır mıydı, bazıları yüzlerce yıl üst üste yeniden inşa edilmeyi başarırken, diğerleri neden yalnızca bir kuşak dayanırdı? Bu gibi, sorulara yanıt aramak üzere Yedinci Bölümde

ortaya konan veriler toplandı. İçinde pek çok gömüt bulunan evlerin defalarca –dört kez ve üstü– yeniden inşa edildiğine yönelik bulgular vardı ve bu da yüzlerce yıl demektir. Bazı evlerin tekrar kurulması uzun dönemlere yayılmıştı. Bunlar aynı zamanda sanat ve iç mimari düzenlemesi bakımından daha çok ayrıntıya sahipti. İçlerine yerleştirilen sembollerden bazıları daha önceki evlerden alınmıştı. Yapıldıkları malzemeleri yakından inceleyen insan kalıntılarından sorumlu ekip (Dr. Başak Boz) daha önceki gömütlerden alınan dişlerin, aynı evin yeniden inşa edilirken açılmış daha sonraki gömütlerinde bulunan çenelere yerleştirildiği örneklerle karşılaştı. Bu evlerin bir tarih inşa ettiğini savunmak artık mümkündü. Peter Pels “tarih evleri” terimini türetti, biz de bu kullanışlı terimden yararlanmayı sürdürüyoruz.

Böylelikle tarih evleri çok gömütlü ve en az dört yeniden inşa geçmişine sahip binalar şeklinde tanımlanır. Aynı zamanda daha çok sanat ürünü ve ince ayrıntı barındırmaya yatkındırlar (Dürring 2006). Tarih evlerinin başka yönleriyle de araştırılması gerekmektedir. Tuğla ve kil üstündeki çalışmalarda elde edilen bazı bulgular bu evlerin belirli kaynaklara erişim ayrıcalığına sahip olduklarına işaret eder (S. Love, kişisel yazışma). Ancak diğer evlerle karşılaştırıldığında tarih evlerinde ne depolama ne üretim daha fazladır; hatta daha az olduğu söylenebilir. Tarihi, dini ve atalara erişim olanaklarını denetim altına almalarına göre konumlarının belirlendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca mitlere ve ruhlara ilişkin bileşenler taşıyan, yabanboğası şölenlerine malzeme sağlama bakımından odak noktasına gelmiş olabilirler. Ama görebildiğimiz kadarıyla ne üretimin ne depolamanın denetimi onlardaydı. Dolayısıyla sosyal yapı (ev toplumu yapısı) ile sosyal egemenlik (tarih evleri aracılığıyla) yaratılırken üretimin denetlenmesi değil, ritüellerin sergilenmesi, atalarla ve hayvan ruhlarıyla bağ kurulması ve aşkın deneyime katılımın etkili olduğunu savunmak akla

yatkındır. Öyleyse Çatalhöyük'teki din ve spiritüellik evle ve yaban hayvanlarının tehlikeli parçalarının dolaşımıyla yakından bağlantılıydı.

Tartışmalarımız boyunca ortaya çıkan bir başka tema da zaman içindeki değişime ilişkindi. Boğa boynuzu yerleştirmeleri ve ince işlenmiş iç donanımlarıyla erken ve orta seviyelerdeki (Mellaart'ın tanımıyla Seviye XII-öncesi ile Seviye VI arasında) "klasik" Çatalhöyük, höyüğün üst tabakalarına doğru (Seviye V ve üstü) değişim göstermektedir. Bu üst tabakalardaki evlerde daha az sayıda yerleştirme, daha çok sayıda bezeli çanak çömlek, duvarlarda daha az sıva, daha az sayıda gömüt vb vardır. Halen sürmekte olan çalışmada irdelenen olası bir yorum da üst seviyelerde eve dayalı, daha bütünleşmiş ekonominin giderek daha ağırlıklı olarak ortaya çıktığıdır. Bu da yabansıyırları yerine daha çok evcilleşmiş hayvana (koyun ve keçi) ve onların yan ürünlerine odaklanılması demektir. Yine bu üst seviyelerde bulunan heykelciklerde kadın tasvirleri artar. Yerleşmenin erken dönemindeki sosyal konum, şölenler ve erkek üstünlüğüyle ilişkili yaban hayvanlarına yönelmiş görünürken, daha yukarı seviyelerde evin başarısı büyüklüğü, ocağa verilen önem ve kadın tasvirleriyle temsil edilirdi. Pels'in ortaya attığı başka yorumlara Dokuzuncu Bölümde yer verilmektedir.

SONUÇ

Bundan sonraki bölümlerde, burada belirlenen dört soruya disiplinlerarası bilim insanlarının verdiği yanıtlar yer alıyor. Bazı bölümler bilhassa bu dört soruya ayrılmışken, diğerleri üç yılı aşkın tartışmalarımızdan doğan daha geniş kapsamlı ya da ilgili temalara kayıyor. Bu projeye katılan bilimcilerin gözünde din bağımsız bir etki alanı olmadığından ev toplumları, hane sakinleri, siyasal ve sosyal ekonomiler, zaman içinde değişim,

dünyevi eşya daha çok dikkate alınıyor. Doğrusu projenin öne çıkan yönü, din kayıtlarını bir araya toplamanın güç olmasının anlaşılması ve aslında disiplinlerarası bilim insanlarıyla arkeologlar arasındaki diyalogların en önemli sonuçlarından pek çoğunun görünürde dinsel olmayan konuları ele almasıydı. Böylece “tarih evleri” saptamasının ev toplumları açısından Çatalhöyük'teki sosyal süreçleri sınıflandırmakla ilgili olduğu görülür; ancak bu sonuca ulaşılırken, içinde çok sayıda gömüt barındıran belirli evlere özgü dinsel özellikler dikkate alındı. Bu durumda Çatalhöyük'te dinin bizi pek çok yöne götürdüğü ve kapsamlı bir biçimde varolduğu görüldü.

Buna ek olarak dört araştırma sorusu fazla basit ve yalın yollarla ortaya konmuştur. Bir diyalogu başlatmak için yararlı birer araç görevi görürler; ama tartışmalarımızın ilk kısmı daima terimleri eleştirmek, onları paranteze veya tırnak içine almakla ilgiliydi. “Din” ve “uygarlık” terimlerinin kullanımına ilişkin güçlüklerine değinmiştim. “Uygarlık” ve “evcilleştirme” terimlerinin kökenlerine dair tartışmalar çoğu zaman, tarihte veya tarihöncesinde doğrulanması (veya yalanlanması) hiç mümkün olmayan nedensellik zinciri bulunduğunu varsayar. Evcilleştirilmiş bitkilere bağımlı insanların karmaşık sosyal biçimlerde yerleşik toplaşmaları için dindeki değişikliklerin “gerekli bir başlangıç” olduğunu söylemek işe yaramayabilir; çünkü terimlerin nasıl tanımlandığı pek çok açıdan (örneğin bitkiler üzerinde yapılan genetik değişiklikten mi, yoksa yoğun toplama ve işlemeden mi söz ettiğimiz) önem taşır. İnsan tasvirindeki değişikliklerin hayvanlar üstünde yeni aracılık biçimlerine yol açtığı tezine gölge düşülebilir ne de olsa bağlantılı değişkenlerin iç içe geçmesi olasıdır. Şiddet ve ölümün etrafındaki sembolizm ve ritüel yeni sosyal biçimleri mi getirmektedir? Belki, ancak tanımlama, yorumlama ve karşılıklı bağımlılık sorunları basit bir nedensel analizi allak bullak edebilir. Üçüncü Bölümde Shults, dini, karmaşık insan sistemlerinde belirmiş bir özellik olarak gö-

rür. Dört soru bizi daha karmaşık ve daha eksiksiz kavrayışlara götüren tartışma ortamı işlevini yerine getirmektedir.

Bu kitap din ve onun tarihsel çeşitlemelerine dair süregelen tartışmalara benzersiz bir bakış sunar. Teologlar, antropologlar ve arkeologların aralarında tartıştıkları ana temalar spiritüel ve materyal olanın bütünleşmesine, dinde inanışın rolüne, dinin bilişsel temellerine ve onun sosyal rollerine ilişkindi. Öte yandan kitabın en belirleyici yanı, sıradışı bir deneyimi aktarmasıdır ve bu deneyimin karşılığı alınmıştır. Belli bir arkeolojik yerleşmeden gelen verilerle başa çıkılması bağlamında, farklı din uzmanları arasında kurulan diyalog yeni sorgulama yolları, dine ve kökenlerine yeni bakış açıları getirmiştir. Yerleşmede elde edilen veriler diyalogda oyuncu gibi, hareket ederek farklı bakış açılarını bir araya getirip onları birbirleriyle çarpıştırmıştır. Varılan sonuç, karmaşık toplumların erken gelişimlerinde dinin oynadığı rol üstüne yeni bakış açılarını bağdaştıran tutarlı bir genel bakıştır.

On İkinci Bölümde sonuçlarla çıkarımların ana hatlarına tekrar döneceğim. Takip eden bölümler, tıpkı İkinci Bölümde ortaya konduğu gibi, Anadolu ve Ortadoğu'nun genelindeki Neolitik dönemin daha kapsamlı başlama çerçevesini çizmek üzere düzenlenmiştir. Daha sonra Shults ve van Huyssteen tarafından kaleme alınan bölümler, din ve onun uzun süreli evrimini tanımlamaya yönelik konuları ele alıp dini karmaşık insan sistemlerinde belirmiş bir özellik diye görerek felsefe ve din çalışmaları açısından daha geniş bir bakış açısı ortaya koyar. Beşinci Bölümde dindarlığın belirli biçimleri için daha özel bir evrimsel yörünge çizilmiş ve Whitehouse tarafından ortaya atılan modelin Çatalhöyük'e uyarlanabileceği anlaşılmıştır.

Sözü edilen bu kapsamlı ve tanıtıcı bölümlerin ardından antropologların –Bloch, Pels ve Keane– hazırladığı bölümler geliyor. Bunları Altıncı Bölümde tanıtan Bloch, diğer bölümlerde çeşitli yollarla Çatalhöyük'e uyarlanan “ev toplumu”

kavramına geçmeden önce, arkeolojik verilere etnografik anlayış getirilmesinden doğan birtakım sorunları inceliyor. Sekizinci Bölümde Keane dini, varoluşu işaret ederek yokoluşu belirgin kılan bir olgu olarak görürken; belirginlik konusuna verilen önemi de Dokuzuncu Bölüm içerisinde Pels masaya yatırmakta, ayrıca dünyevi eşyanın dinle ilişkili boyutunu araştırmakta.

Onları takip eden iki bölümde Wason ile Nakamura, bu arkeolojik anlayışı geliştirerek Çatalhöyük'teki kozmolojiyi (Bölüm 10) ve normatif dinsel davranışların karşısı olarak tanımlanan büyüünün rolünü (Bölüm 11) mercek altına yatırıyorlar. On İkinci Bölümdeyse, ben yazarların sorguladığı temalara ve projenin ortaya koyduğu dört soruya dönmekteyim. Sonuçları özetleme, bunların Çatalhöyük ile Anadolu ve Ortadoğu'daki Neolitik dönemi anlamaya nasıl katkıda bulunduklarını, aynı zamanda tarihöncesindeki ve daha genel din çalışmalarına etkisini gözler önüne serme çabasındayım. Ek olarak çeşitli bilim insanlarıyla temsil ettikleri disiplinler açısından Çatalhöyük'te çalışma deneyiminin etkilerini değerlendiriyorum.

KAYNAKLAR

- Baird, D. 2002.2002. Early Holocene settlement in Central Anatolia: Problems and prospects as seen from the Konya Plain. *The Neolithic of Central Anatolia: Internal Developments and External Relations during the 9th-6th Millennia CAL BC – Proceedings of the International CANeW Round Table*, İstanbul, Kasım 23-24, 2001, editörler F. Gérard ve L. Thissen. İstanbul: Ege Yayınları, 139-52.
- Baird, D. 2007. Pınarbaşı: From Epipalaeolithic camp site to sedentarising village in central Anatolia. *The Neolithic in Turkey New Excavations and New Discoveries*, ed. M. Özdoğan ve N. Başgelen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 285-311.
- Baird, D. 2008. The Boncuklu project: The origins of sedentism, cultivation and herding in central Anatolia. *Anatolian Archaeology*, 14, 11-14.

- Bender, B. 1978. Gatherer-hunter to farmer: A social perspective. *World Archaeology* 10, 204-22.
- Binford, L.R. 1971. Mortuary practices: Their study and their potential. *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, ed. James A. Brown. Ann Arbor: University of Michigan, 6-29.
- Cauvin, J. 1994. *Naissance des divinités, Naissance de l'agriculture*. Paris: CNRS.
- Cessford, C. 2005. Estimating the Neolithic population of Çatalhöyük. *Inhabiting Çatalhöyük: reports from the 1995-1999 Seasons*. Ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/ British Institute of Archaeology at Ankara Monograph.
- Donald, M. 1991. *Origins of the Modern Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Düring, B. S. 2006. *Constructing Communities: Clustered Neighbourhood Settlements of the Central Anatolian Neolithic, ca. 8500-5500 Cal. Bc*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Duru, R. 1999. The Neolithic of the Lake District. *Neolithic in Turkey: The Cradle of Civilization. New Discoveries*, ed. M. Özdoğan ve N. Başgelen, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 165-91.
- Esin, U. ve Harmankaya, S. 1999. Aşıklı in the frame of Central Anatolian Neolithic. *Neolithic in Turkey: The Cradle of Civilization. New Discoveries*, ed. M. Özdoğan ve N. Başgelen, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 115-32.
- Flannery, K. V. 1973. The origins of agriculture. *Annual Review of Anthropology*, 2, 271-310.
- Gérard, F. ve Thissen, L. (ed.). 2002. *The Neolithic of Central Anatolia: Internal Developments and External Relations during the 9th-6th Millennia CAL BC – Proceedings of the International CANeW Round Table, İstanbul, November 23-24, 2001*, İstanbul: Ege Yayınları.
- Goring-Morris, N. ve Belfer-Cohen, A. 2002. Symbolic behavior from the Epipalaeolithic and Early Neolithic of the Near East: Preliminary observations on continuity and change. *Magic practices and ritual in the Near eastern Neolithic*. ed. H. G. K. Gebel, B. B. Hermansen ve C. Hoffmann Jensen. Berlin: Ex Oriente, 67-79.

- Hayden, B. 1990. Nimrods, piscators, pluckers, and planters: The emergence of food production. *Journal of Anthropological Archaeology* 8(1), 31-69.
- Helms, M. 2003. Tangible materiality and cosmological others in the development of sedentism. *Rethinking materiality* konferansına sunulan tez (McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge).
- Heun, M. Schafer-Pregl, R. Klawan, D., Castagna, R., Accerbi, M., Borghi ve Salamini, F. 1997. Site of einkorn wheat domestication identified by DNA fingerprinting. *Science*, 278, 1312-14.
- Hodder, I. 1982. *Symbols in action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. 1986. *Reading the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. 1990. *The domestication of Europe*. Oxford: Blackwell.
- Hodder, I. (ed.). 1996 *On the Surface: Çatalhöyük 1993-95*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology at Ankara Monograph.
- Hodder, I. 1999. *The archaeological process. An introduction.*, Oxford: Blackwell.
- Hodder, I. (ed.). 2000. *Towards reflexive method in archaeology: The Example at Çatalhöyük*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/ British Institute of Archaeology at Ankara Monograph.
- Hodder, I. 2004a. *Archaeology beyond Dialogue*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Hodder, I. 2004b. A season of great finds and new faces at Çatalhöyük. *Anatolian Archaeology*, 10, 7-10.
- Hodder I. ed. 2005a *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/ British Institute of Archaeology at Ankara Monograph.
- Hodder I. ed. 2005b *Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/ British Institute of Archaeology at Ankara Monograph.
- Hodder I. 2006 *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük* Londra: Thames and Hudson, Türkçe çev: Çatalhöyük

- Leoparın Öyküsü: Türkiye'nin Antik "Kasaba"sının Gizemleri Gü-nüşğine Çıkıyor*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2006.
- Hodder I. ed. 2007. *Exavating Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeologi-cal Research/ British Institute of Archaeology at Ankara Mo-nograph.
- Jones, M. 2001. *The Molecule Hunt: Archaeology and the Search for Ancient DNA*. Londra: Allen Lane.
- Keane, W. 1997. *Signs of Reconition: Powers and Hazards of Repre-sentation in an Indonesian Society*. Berkeley: University of Cali-fornia Press.
- Knappet, C. 2005. *Thinking through Material Culture: An Interdis-ciplinary Perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Pressç
- Kuijt, I., ed. 2000, *Life in Neolithic Farming Communities: Social Or-ganization, Identity, and Differentiation*. New York: Kluwer Aca-demic / Plenum Publishers.
- Lewis-Williams, D. ve Pearce, D. 2005. *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos, and the Realm of the Gods*. Londra: Tha-mes and Hudson.
- Mellaart, J. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. Lond-ra: Thames and Hudson.
- Meskel, L. M., Nakamura, C. King, R. ve Farid S. 2008. Figured lifeworlds and depositional practices at Catalhöyük. *Cambridge Archaeological Journal*, 18(2), 139-61.
- Mithen, S. 1998. *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*. Londra: Phoenix.
- Mithen, S. 2003. *After the Ice. A Global Human History 20.000-5000 BC*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.
- Özdoğan, M. 2002. Defining the Neolithic of Central Anatolia. Gérard, F. ve Thissen, L. (ed.) *The Neolithic of Central Anatolia. Internal developments and External Relations during the 9th-6th millenia cal BC, Proceedings of International CANeW Round Table, Istanbul November 23-24, 2001*, İstanbul: Ege Yayınları, 253-261.
- Özdoğan, M. ve Özdoğan, A. 1998. Buildings of cult and the cult of buildings. *Light on top of the Black Hill. Studies Presented to Halet*

- Cambel, ed. G. Arsebük, M. Mellink ve W. Schirmer, İstanbul: Ege Yayınları, 581-93.
- Renfrew, C. 1985. *The Archaeology of Cult*. Los Angeles: University of California Press.
- Renfrew, C. 1998. Akıl ve madde: bilişsel arkeoloji ve dışarıda sembolik ambar. *Cognition and Material Culture: the Archeaology of Symbolic Storage*. ed. C. Renfrew ve C. Scarre. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- Roberts, N., Black, S., Boyer, P., Eastwood, W. J., Griffiths, H. I., Lambs, H. F., Leng, M. J., Parish, R., Reed, M. J., Twigg, D. ve Yiğitbaşoğlu, H. 1999. Chronology and stratigraphy of Late Quaternary sediments in the Konya Basin, Turkey: Results from the KOPAL Project. *Quaternary Science Reviews* 18, 611-30.
- Schmidt, K. 2001. Göbekli Tepe, Southeastern Turkey: A preliminary report on the 1995-1999 excavations. *Paléorient* 26 (1), 45-54.
- Schmidt, K. 2006. *Sie bauten die ersten Tempel*. Münih: Beck.
- Thomas, J. 1996. *Time, Culture and Identity*. Londra: Routledge.
- Tilley, C. 1997. *Phenomenology of Landscape*. Londra: Berg.
- Verhoeven, M. 2002. Ritual and ideology in the Pre-Pottery Neolithic B of the Levant and southeast Anatolia. *Cambridge Archaeological Journal* 12/2, 233-258.
- Wynn, T. 2002. Archaeology and cognitive evolution. *Behavioral and Brain Sciences*, 25(3), 389-402.

BÖLGESEL BAĞLAMDA ÇATALHÖYÜK'TE SEMBOİZM

IAN HODDER ve LYNN MESKELL*

GİRİŞ

Bu bölümün amacı Çatalhöyük'teki sembolizm ve ritüelleri Doğu Türkiye ve Ortadoğu bağlamında bir yere oturtmaktır. Yerleşmedeki zengin sembolizm yerleşmeye ilişkin geniş bir yorumlar yelpazesi ve Doğuyla eşzamanlı benzerlikler doğurmuştur (Mellaart 1967; Clark 1977; Gimbutas 1989; Cauvin 2000; Özdoğan 2002; Lewis-Williams 2004; Mithen 2004). Benzer sanat ürünlerine ve sembolizme sahip birçok eşzamanlı ve erken yerleşme (örn. Eriha, Cerfu'l Ahmer, Nevalı Çori ve Djade al-Mughara) bulunmakta ve sürekli olarak yeni keşifler yapılmaktadır. Bilhassa Klaus Schmidt tarafından 1994 yılından beri kazıları sürdürülen Göbekli yerleşmesi MÖ 9. binyıldaki Çanak Çömleksiz Neolitik A/B dönemlerinden başlamak üzere eşit ölçüde veya daha dikkat çekici yoğunlukta sembolizm, ritüel ve sanat uygulamaları sergilemektedir.

* Bizi bu karşılaştırmaları yapmaya teşvik eden ve Göbekli ile oradaki tasvirlerle erişmemizi sağlayan Klaus Schmidt'e minnet borçluyuz. Göbekli materyalleriyle ilişkili olanlar dahil burada sunduğumuz yorumların bize ait olduğunu, Göbekli'deki kazıları yürüten kişilerle ilgisi olmadığını belirtmemiz gerekir. Bu bölümde yazılanlara benzer bir makale yayımlanmak üzere (Hodder ve Meskell, baskı aşamasında) ve biz o makaleyi gözden geçirenlere teşekkür ederiz.

Çatalhöyük ile Göbekli zaman ve mekân bakımından çok farklıdır. Aralarında 450 kilometre mesafe bulunan ve farklı bölgesel geleneklere sahip bu iki yerleşme sırasıyla Türkiye'nin ortasında ve güneydoğusunda yer alır (Gérard ve Thissen 2002). Ekonomileri ve mimarilerinde büyük farklılıklar vardır. Çatalhöyük sakinleri evcilleştirilmiş tahıllar ve baklagiller kadar evcil koyunlarla keçiler, ama aynı zamanda yabansıgırı, yabandomuzu, geyik ve tektoynaklılara bağımlıyken, Göbekli'nin besin kaynağı olan her türlü bitki ve hayvan yabanıl türlerdi. Çatalhöyük'teki mimaride toplaşık bağımsız kerpiç evler görülür, oysa Göbekli'de bazıları anıtsal boyutlarda taş yapılar vardır. İki yerleşmedeki ritüel ve sembolizm düzenlemelerinde de büyük farklar görülür: Çatalhöyük'te sanat ve sembolizm kendini evlerde gösterirken, ondan daha eski Göbekli yerleşmesinde sembolizm bağımsız "tapınaklara" odaklanmaktadır. Öte yandan Göbekli ile Türkiye'deki Nevalı Çori ve Çatalhöyük gibi, diğer Neolitik yerleşmeleri karşılaştırdığımızda, bu bölümde irdelemek istediğimiz çeşitli benzerlikler ve tezatlar görmüş bulunuyoruz (ayrıca bkz. Hodder & Meskell, baskı aşamasında).

Çatalhöyük ve Ortadoğu'daki Neolitik yerleşmelerde görülen sembolizm üzerinde yapılan önceki çalışmalarda (Cauvin 2000; Balter 2005) klasik soyağacı ile tanrıça ve boğa kavramları temel alınırken, Mithen (2004), Kuijt (2008), Özdoğan (2001, 2002) ve Verhoeven (2002) gibi, bilim insanları bir dizi yeni yorum getirmektedirler. Biz de yeni boyutları olan ve hem Birinci Bölüm içerisinde hem de Çatalhöyük'teki Templeton projesinde ortaya atılmış sorulara eğilen bireşimsel bir bakış açısı sunmayı amaçlıyoruz. Bu bireşim uzun bir zaman dilimi boyunca çeşitli yerleşimlerde izlenen, görünürde bambaşka temalardan bazılarını bir araya getirir. Ortadoğu'daki Neolitik sembolizmin öne çıkan değişkenlerini kabul ediyoruz, zaten birleşik bir açıklama dayatmak gibi, bir niyetimiz yok. Onun yerine, farklı ortamlar genelinde ve

geniş bir mekân ve zaman dilimi içerisinde tekrarladığı görülen birtakım temaları bulup çıkarmak istiyoruz.

Raporumuzu düzenlerken Anadolu ve Ortadoğu'nun Neolitik dönemindeki sembolizm tartışmalarına egemen olan kadın merkezli anlatılardan başlangıçta uzaklaşmak açısından, erkeklik başta olmak üzere önemli bulduğumuz birtakım temalar üzerinde yoğunlaştık. Daha sonra yabanıl ve tehlikeli hayvan, ayrıca başsız insan ve kuş temalarına yöneldik, çünkü bunlar süreklilik, kuşaktan kuşağa aktarım ve süre kavramlarına dayanan alternatif bir toplumsal açıklamayı kademeli olarak geliştirmemize olanak sağlar. İnsan cesedinin işlenmesi tarihin yaratılmasında önemli bir yer tutuyordu. Ev de önemliydi elbet, sonunda biz de yeniden, evin taşıdığı sembolizme ve oynadığı sosyal role yöneldik.

NEOLİTİK DÖNEMDE FALLUS-MERKEZCİLİK

İlk çiftçilerin bereket ve verimlilik gibi, varsayılan kaygılardan dolayı kadın figürüne odaklanmaları Neolitik sembolizmle ilişkin pek çok tartışmada tarihsel açıdan güçlü bir tema olagelmıştır (Rudebeck 2000). Kutsal metinlere kadar uzanan böyle anlatılar Avrupa'nın 18. ve 19. yüzyıl öğretilerinde yer edinmiştir (Meskell 1995; Hutton 1997). Kilit metin olan Frazer'ın *Altın Dal* adlı eseri etkisini bugün de sürdürmektedir. Tanrıça veya ana tanrıça kavramları James Mellaart'ın Çatalhöyük'e ilişkin ilk anlattıklarında (1967) büyük ölçüde etkili olmuştu. Yakın zamanlarda Cauvin (2000) de Ortadoğu Neolitik dönemi genellikle ilgili olarak bunu vurgulamayı sürdürmektedir (bkz. Rollefson'ın yorumları, 2008: 398, 403, 408). Aynı doğrultuda Verhoeven (2002:251), "Hem kadınlar hem boğalar dirilikle, yani evcilleştirme, yaşama gücü ve doğurganlık ile ilişkili" görüldüğünü söyler. Biz birinin yerine başka bir üst-anlatı koymaya çalışmıyoruz, ama temsili şemaların, anıtsal heykellerin ve maddi kültürün fal-

lus-merkezci öğelerinin daha önce, özellikle de Türkiye'nin Neolitik ortamında önemsiz gösterildiğini ileri sürüyoruz. "Fallus-merkezci" terimiyle temel kültürel gösteren olarak erkeklere ayrıcalık tanınmasından ve Türkiye Neolitik ortamının maddi ve kültürel dağarcığı içerisinde güç ve yetke kaynağı olarak (hem insan hem hayvan) erkekliğinin odak noktasına konmasından söz ediyoruz.

1960'larda Çatalhöyük'te ortaya çıkarılmış duvar resimlerinde yarı kuşlarla yaban hayvanlarının imgeleri görülmüştü. Üst seviyelerdeki iki binada (Mellaart'ın Seviye V ve III olarak belirlediği, yerleşmenin tabanında I'den yukarıya doğru XII'ye kadar saydığı tabakalar) yabanboğaları, yabangeyikleri, yabandomuzları gibi, yaban hayvanlarıyla bir ayı ve bir geyik av, sataşma ve kızırtırma sahnelerinde tasvir edilmişti. Sataşılıp kızdırılan hayvanların pek çoğu dikleşmiş penisleriyle gösterilir, yabandomuzlarının da sırt kulları gözle görünecek kadar kabarıktır. Bir sahnede (Şekil 2.1) yabangeyiğiyle uğraşan insanların sakallı olduğu görülür. Heykelcik derlemlerinde fallus figürlerine dair örnekler bulunur (örn. Şekil 2.2). Çatalhöyük'teki heykelciklerin çoğu küçüktü, çabucak yapılmış ve süprüntülere atılmışlardı; cinsiyet özellikleri olmaksızın ya hayvan ya da yalınlaştırılmış insan figürlerinden oluşuyorlardı (Meskell vd 2008). Çok sayıda (896) heykelcik hayvan şeklindedir ve çoğu (504) boynuzlarla tasvir edilen bu heykelcikler yerleşme tarihi boyunca görülürler. Yerleşmenin sembolizminde boğa, yabankoyunu ve keçi boynuzunun önemi ile Çatalhöyük'teki şölen artıklarında ağırlıklı olarak yabanboğalarının (Russell ve Martin 2005) yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda, heykelcik boynuzlarının erkeksi özelliği işlevleri bakımından önemliydi. Diğer yandan Çatalhöyük'te kadın figürünün baskın olması yerleşme hakkındaki yazıların çoğunda abartılmaktadır. Kedigillerin üzerinde oturan ünlü çıplak kadın heykeli istisna bir buluntudur, aslında dişi heykelciklerin sayısı çok azdır (şimdiye dek ortaya çıkarılmış 1800 heykelcikten 40'ı, Meskell 2007).



2.1 Çatalhöyük'ten bir geyiğin sataşılıp kızıstırılmasını gösteren duvar resmi.

Kaynak: James Mellaart ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

Dahası bu örnekler yerleşmenin üst tabakalarıyla sınırlı kalmaktadır. Yerleştirmelerin daha çok yaban hayvanları, boğalar ve yırtıcı kuşlardan oluştuğu erken ve orta seviyelerde böyle imgelere rastlanmaz (bkz. Mellaart 1967: 102-3).



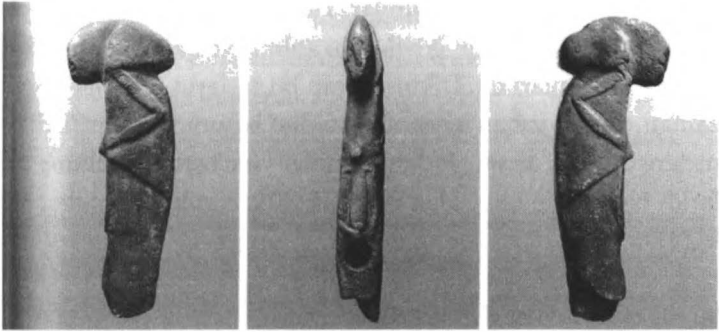
2.2 Çatalhöyük'te bulunan bir taş figür.

Kaynak: J. Quinlan ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

Göbekli verilerinin en şaşırtıcı ve belirleyici yönlerinden biri, dişi sembolizminin görülmemesidir. Hauptmann ile Schmidt'in (2007: 72) belirttiği üzere "Nevalı Çori ve Göbekli Tepede Büyük Tanrıça görünmezliğini korur (Gimbutas 1989 ile karşılaştırın)." Göbekli Tepede kadın heykelleri bulunmamıştır. Yerleşmenin en çarpıcı özelliği, bazı tanımlamalarda elleri ve kolları bulunan insan figürleri diye nitelenen, bazılarının yüzeylerine yabanıl hayvanlar oyulmuş T-dikmelerdir. Bu taş dikmeler iki tanesinin çevresinde yaklaşık bir daire oluşturacak şekilde dizilmiştir, ortadakiler diğerlerinden gözle görülecek kadar büyük olur. İki ana dikme tek başına dururken, dairenin içerisindekiler ocak taşından duvarlarla, duvarların içinde ise taş sekilerle birbirlerine bağlıdır (Schmidt 2007: 74) Kazı sorumluları bunu insan biçiminde (antropomorf) stilize edilmiş taştan varlıklar olarak yorumlar. T-dikmeler insan figürleri ya da tasvirleri de olabilir, gövdesi uzatılmış ve başı büyütülmüş fallus çağrışımları da. Dikine duran bu taşların üstünde çoğu zaman, penisli yaban hayvanı tasvirleri bulunmaktadır. T-dikmelere Göbekli'de sık rastlanır, bunlar yine taştan oyulmuş ve farklı ölçeklerde olur, ama yaklaşık 30 cm yüksekliğinde çok küçük örnekler de görülmektedir. Uzun gövdeli ve saplı dikmelerden bazıları dişlere benzer –yerleşmede sık tekrarlanan bu motifi yine bu bölümün ileriki satırlarında ele alacağız.

Çoğu zaman T-şeklindeki dikmelerin üstündeki oymalar, dişlerini gösterip çenelerini açmış yabanıl ve tehlikeli hayvanları tasvir ederler. Bugün Urfa Müzesinde bulunan Göbekli'deki bazı örnekler bunların özellikle erkek hayvanlar olduklarını ve yüzeyleri silik olsa da bazılarının koca taş gövdelerinin altına ana hatlarıyla penislerin çizildiği açıkça görülmektedir. Birlikte düşünüldüğünde, insansı varlıklar (T-dikmeler) ile erkek hayvanlar arasında, özellikle fallik ve saldırgan yönleri bakımından, yakın ilişki vardır. Verhoeven'in belirttiği gibi, "açığa vurulan temel ilişki insanlar ile erkek yaban hayvanlar arasındaydı" (2002: 252).

Göbekli'ye komşu Yeni Mahalle (Urfa) yerleşmesinde gerçek boyutundan daha iri sertleşmiş penisini sergileyen (iti-fallik) bir figür ortaya çıkarılarak dört büyük parçası bir araya getirildi (Hauptmann ve Schmidt 2007). Bu etkileyici erkek figürü, boynuna oyulmuş kolyeyi ya da detayı saymazsak, çıplak bir tasvirdir ve açık duran parmaklarını üreme organına bastırması dikkatleri hemen dikleşmiş penisin varlığına (veya yokluğuna) çeker. Bir yoruma göre, açılmış parmaklar kabarık penisi kapatmaktadır. Başka bir yorum da penisin hiç yerinde olmadığı, ancak sık çöküntüye yerleştirildiğinde varolduğu yönündedir. Yüzey, olasılıkla kırmızı pigment, doğal aşıboyası lekesi ya da rengi soldurularak belirlenleştirilmiştir. Ayrıca testisler de görünür.



2.3 Adıyaman-Kilisik'ten bir taş figür.

Kaynak: Bettina Freytag-Loeringhoff.

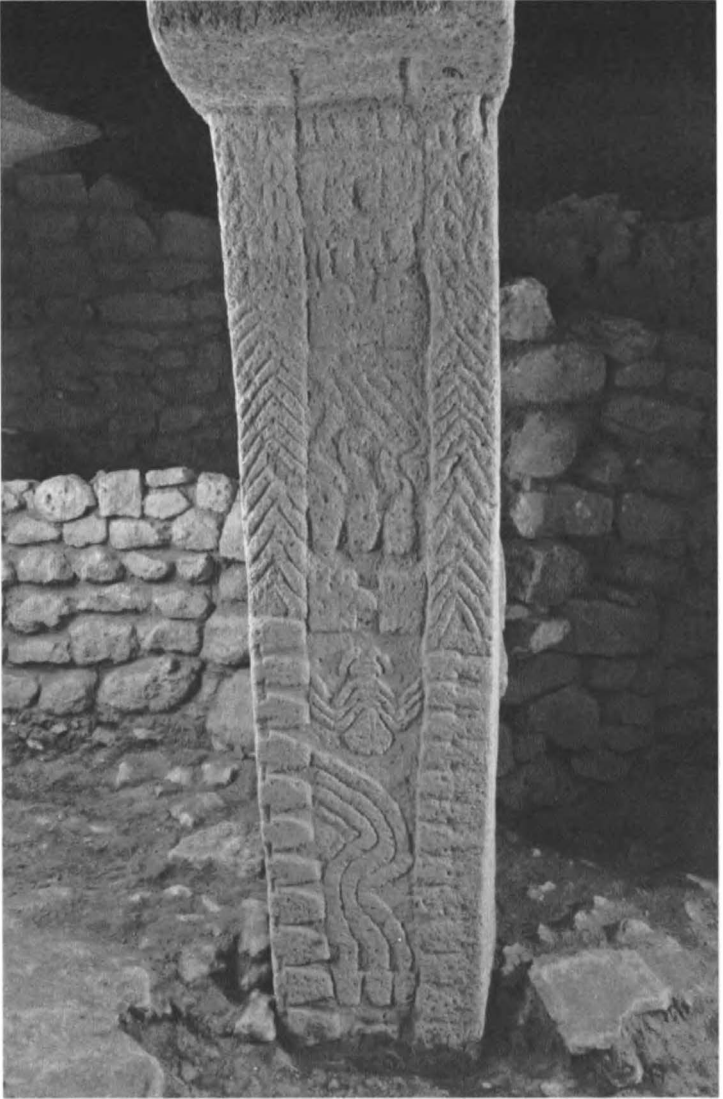
Bu etkileyici örneğin insan biçiminde (antropomorf) olduğu açıkça görülürken, Adıyaman-Kilisik'ten (1965'te ortaya çıkarılmış) T-dikme, insan vücudunu yüz hatlarıyla bağdaştıran, üstü iki fallik gövdesi ve iki çift elle kaplı benzer bir taş figürü akla getirmektedir (Şekil 2.3). T-şeklindeki büyük gövdenin kolları, ön tarafı kazınmış daha küçük fallik gövdenin başına uzanırken, kollarla eller kasık bölgesine iner. Daha küçükçe gövde penis şeklinde bir kabartmaya benzer ve elleri

(içine penisin girdiği) boş deliğin üstüne yerleştirilmiştir. Penisin bu delikte içeri dışarı oynatılması mastürbasyon taklidi yapan bu fallik varlığın cinsel ögesini vurgular. Başka yorumlara göre, buradaki penis ve delik birleşimi hermafrodit niteliğin simgesi olabilir veya bedensel dönüşüm ve değişim olasılıklarının somutlaşmış halidir. Hangi yorumu seçersek seçelim, bir benzerinin üstüne uzanmış başka bir fallik gövde motifi çarpıcıdır; üstelik bu örnek T-dikmelerin aslında antropomorf olduğu ve aynı zamanda fallik olabileceği kuramını belgeler. Yeni Mahalle ve Adıyaman-Kilisik örnekleri eşsiz bir birleşim ve vurgulama sergilerken, birçok yönden tek elinde tuttuğu penisıyla tanrı Min'in hanedan öncesi Mısır'daki figürlerini hatırlatır (Kemp 2000; Bar-Yosef 2002). Burada, doğrudan kültürel bağlar olduğunu savunmak gibi, bir düşüncemiz yok. Aydınlatıcı olması açısından böyle bir karşılaştırma yaptık. Pek çok tasvirde, saldırı işareti olarak bir kolunu havada tutan Min, fallik bir tehdit etkisi uyarır. Ortadoğu'nun tarihöncesi zamanlarından gelen, Mısır mitolojisine göre şiddet, cinsellik ve bereketle (aynı zamanda ölümle ilişkidir ve mumya şeklinde tasvir edilir) ilişkili tanrısal bir varlık olan Min ününü binyıldan fazla korumuştur. Koptos'ta bulunmuş büyük taş oymalar (her ne kadar 4. bin-yıla tarihlenseler de) Adıyaman-Kilisik'tekiler gibi, biçimleri ve penisin içeri dışarı oynatılabileceği belirgin delikleriyle Yeni Mahalle heykellerine şaşırtıcı derecede benzemektedir.

Yeni Mahalle anıtının alt kısmı bir dikme şeklinde bırakılarak Göbekli'de bulunanlar gibi, dik bir stele benzetilmiş ve kısmen gömülmüştü (Hauptmann ve Schmidt 2007). Hauptmann ile Schmidt, Yeni Mahalle figürünün Göbekli'den gelen başka parçaların yeniden inşasını mümkün kıldığını ve büyük taş fallusların olasılıkla buradakine benzeyen iri antropomorf heykellere ait olduğunu ileri sürerler. Göbekli'deki başka bir taş heykel, gerçek boyutundan daha küçük olmasına rağmen, sertleşmiş penisi dikkat çekici bir biçimde

yerinde duran itifallik bir erkeği tasvir eder (Schmidt 2006). Erkeklik organı fikrini güçlendiren bu noksansız figür yalnızca oyma yüz hatları ve ayrıntıları çizilmiş bir penisten oluşurken, vücut kolsuz ya da bacaksız basit bir kütle olarak gösterilmiştir. Göbekli'deki başka buluntular arasında o kadar çok sayıda dibek tokmağına rastlanır ki, Mithen, Finlayson ve Shaffrey (2005) Doğu Akdeniz bağlamındaki fallik çağrışımları inandırıcı bir biçimde tartışmaktadır (ayrıca bkz. Garrod 1957; Weinstein-Evron ve Belfer Cohen 1993; Goring-Morris vd 2008). Göbekli yakınındaki bir kireçtaşı ocağında kayda geçirilen üç kabartmadan her birinde testis torbalarıyla birlikte bir metre uzunluğunda bir fallus tasvir edilmiştir; bunların ana yerleşmeyle çağdaş oldukları düşünülmektedir (Rollefson 2008: 391).

Göbekli ve Nevalı Çori'deki yılan tasviri olasılıkla fallus-merkezciliğe yönelik bu ilgiyle bağlantılıdır. Üzeri süslemelerle kaplı T-dikmenin (Şekil 2.4) bir yüzeyini üç yılanlı iki gövde kaplar, dikmenin altına doğru yanlarda yılan başları görülür. Eğer bunun fallik bir dikme olduğunu kabul edersek, o zaman kıvrılan yılan gövdelerinin de fallisizmi vurguladığını söyleyebiliriz. Schmidt (2007), üstünde büyük bir tilki süslemesiyle, neredeyse dimdik duran başka bir dikmeyi tarif etmiştir. Bu dikmedeki yılanları yorumlarken, mideden ya da aşağı yukarı erkek üreme organını görmeyi beklediğimiz noktadan çıktıklarını belirtir. Buna benzeyen Karahan Tepe (MPPN B) yerleşmesinde bulunan 266 kadar T-dikmeden bazılarında, dikme/gövde üstünde oyma antropomorf kollar ve hayvan bacakları, bir başkasında da Göbekli'dekiler gibi, yılan kabartması görülmektedir (Çelik 2000:7).



2.4 Göbekli Tepeden oymalı bir taş dikme.
Kaynak: Deutsches Archäologisches Institut.

Göbekli'de dişi olduğu açıkça belli tek imge, Seviye II, L. 10-71'de taş dairelerden birinin içinde, alçak bir sekinin üstüne konmuş yassı bir taşa kazınmıştı (Şekil 2.5). Özenle oyulmuş heykel ve dikmelerle karşılaştırıldığında, burada yüz hatları çok sınırlı tutulmuş, pelte gibi, küçük memeleri üst gövdenin yanına sarkan, sıska kolları ve bacakları iki yana açılmış, kaba ve şekilsiz bir figür görülür. En çarpıcı



2.5 Göbekli Tepeden bir oyma.

Kaynak: Deutsches Archäologisches Institut.

yanı vücudun teşhir edilmesi, çıplak figürün sere serpe duruşudur. Özellikle Türkiye ve Doğu Akdeniz Neolitik ortamında daha önce görülmedik bir biçimde, üreme organının açık tasviri, yerinden çıkmış bir penisin girdiği açılmış bir delikle gösterilmiştir. Penisin iki yanındaki çentikli alanların belki penisi vurguladığı, belki de vajinadan yayılan sıvıları temsil ettiği düşünülebilir. Göbekli'den gelen tek dişi portresi olan bu sere serpe figür herkesin üstüne oturabileceği bir sekinin üstünde bulunduğu ve edilgen bir biçimde içine girilmeye müsait olduğundan, bunun kadınlardan beklenen olumlu bir tavır olmadığı, kimbilir belki de doğurganlık ya da anaerkillik kavramlarını çağrıştırmadığı yorumu yapılabilir.

Çatalhöyük ve Göbekli'deki fallus-merkezci vurgu Nevalı Çori gibi, diğer yakın yerleşmelerde de rastlanmaktadır. Daha küçük ölçekte bile olsa heykelcik derlemelerinin de gözler önüne serdiği üzere, Türkiye'nin Neolitik dönemine ait başka yerlerde de buna odaklanıldığı görülür. Mezraa Teleilat'ta Çanak Çömleksiz Neolitik ile Çanak Çömlekli Neolitik arasındaki geçiş tabakaları arasında bulunmuş 94 fallik heykelciği Özdoğan (2003: 517) ayrıntılandırmıştır. Bu kireçtaşı heykelcikler aynı konteksten gelme, dik duran ya da oturan antropomorf figürlerin sayısından epey fazladır ve penisle simgelenen erkek cinselliğine yönelik vurguyu akla getirir. Yakın zamanda Türkiye'de yapılan çalışma genel olarak Neolitik dönemden yüzlerce fallik figürün tasnif edilmesine ayrılmıştır (Nergis 2008). Bir dereceye kadar da olsa, erken dönemin fallik nesneleriyle imgeleri Neolitik öncesi Natuf kontekstinde Doğu Akdeniz'de bulunmaktadır. Örneğin Ain Sakhri'den gelen kalsit yontuda görüldüğü gibi, "Natuf sanatında da erotik unsur vardır" (Henry 1989: 206). Faynan Vadisinde (WF16) Çanak Çömleksiz Neolitik dönemden fallik imgeler hakkında Mithen, Finlayson ve Shaffrey'in yürüttüğü tartışmadan söz etmiştik. Neolitik dönemde Doğu Akdeniz ve Ortadoğu (Ain Sakhri, Salibya, Dhra', El Wad,

Tepe Gran, Nahal Oren, Nemrik, Ain Ghazal, Netiv Hagdud ve Munhata) ile Türkiye (Göbekli, Nevalı Çori, Hallan Çemi, Cafer Hyk, Gritille Hyk, Mezraa Teleilat ve Çatalhöyük) dahil geniş bir coğrafi bölge genelinde fallomorf ve erkek heykelcikleri kaydedilmiştir (Hansen 2007). Nevalı Çori’de kazılıp gün ışığına çıkarılan 700’den fazla kil figür arasında erkek örneklerin sayısı dişi figürlerden biraz daha fazladır (Morsch 2002). Hayvan heykelciklerinin yalnızca 30 olan sayısı, karşılaştırma yapmaya bile değmez (Hauptmann 2007). Daha önemlisi, hem Türkiye hem de Doğu Akdeniz yerleşmelerinde görülen geometrik, belirsiz ya da hayvansı (zoomorf) rnekler genel olarak fallik ya da erkek heykelcikleri sayıca geride bırakır (bkz. Kuijt ve Chesson 2005: tablo 8.2; Meskell vd 2008: tablo 5 ve 6). Aynısı, dişi olduğu belli heykelcikler için de söylenebilir. Başkaca, Rollefson “erkek heykelcikler Doğu Akdeniz’in orta ve güney bölgelerinde de görülür; ama bazı örneklerde erkek üreme organını tasvir etme çabasından uzak durulması teknolojik sorunların bir yansıması olabilir (rneğin Ain Ghazal’daki alçı heykellere şekil verilmesi)” diye rerir (2008: 408). Burada gerek görsel gerek maddi kültür genelinde Neolitik dönemden erkek ve fallik imgelerinin belgelenmesinde bir artış fark edilir, öte yandan Doğu Akdeniz’den gelen kanıtların çoğu Çatalhöyük ve Göbekli resimleriyle heykellerine pek benzemez. Türkiye’deki materyallerin stil ve yoğunluk bakımından Doğu Akdeniz’dekilerden farklı olduğunu belirtmek doğru da olsa, burada değindiğimiz gibi, ortak kaygıların izleri sezilmektedir.

Göbekli, Nevalı Çori, Çatalhöyük ve Türkiye’deki diğer yerleşmelerde bulunan çarpıcı anıtsal imgeler “(daha küçük ölçekte olsa da) Doğu Akdeniz’in merkezi Eriha’da, Ain Ghazal ve Nahal Hemar’da, sıvanmış kafatası kültürünün ritüel arenaya damgasını vurduğu bölgede görülür” (Rollefson 2008: 404). Neolitik fallus-merkezciliği, en azından Türkiye ile ilişkili olarak anlamaya çalışırken, Göbekli’deki başka bir

stel kayda değer bir öneme sahiptir ve aşağıda bu bölüm içerisinde ele alınacaktır (bkz. Şekil 2.6). Bu stel bir kuşla ilişkili itifallık başsız bir gövdeyi gösterir. Başsız gövdeler ve kuşlara vurgu yapılması, kafataslarının yerinden çıkarılıp kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla düpedüz ilişki kurulduğu belli olan Çatalhöyük'te de bulunur. Göbekli'de falluslar ile ölümler arasında bağlantı kurulmuşa benzer. İleride tartışılacağı üzere, geçmişle kurulan bağlar, fallus-merkezcilikten anlam çıkarmada başlı başına bir bağlam olacaktır.

Şimdiye kadar, Anadolu'da ve bir ölçüye kadar Ortadoğu'da insan imgelerinin rolüne biraz olsun ışık tutan Neolitik sembolizmin çeşitli yönleri üstünde yoğunlaştık (bkz. Soru 3, Bölüm 1). Kadın tasvirlerinin olduğunu reddetmemekle birlikte, bunlar Çatalhöyük'ün üst üste inşa edilmesi içerisinde kenarda ve geç yer almışlardır. Göbekli'deyse büyük ölçüde yoktur, bulundukları yerlerdeyse doğurganlık ve anaçlıkla ilişkisiz görünürler. Başka yerlerde dişi imgeler tekrarlanır ancak ağırlık hayvan ve fallus-merkezci tasvirlerdedir. Şimdi de bu yerleşmelerde genel olarak erkekliğin önemini bir bağlama oturtmaya yardımcı olacak başka bağlantıları araştırmak istiyoruz. Bunlar penislerin açıkça sergilenmesi ile yaban hayvanları betimleri arasında, sıklıkla görüldüğü daha önce de işaret edilmiş, olan çağrışımlardan kaynaklanmaktadır. Çatalhöyük, Göbekli ve yakın yerleşmelerde yaban hayvanı betimlemeleri ile yerleştirmeler nasıl çağrışım yaparlar? Bu soru bizi, Birinci Bölümde dördüncü tema olarak ele alınan şiddet alanlarına götürür.

TEHLİKELİ, YABANIL VARLIKLAR

Göbekli gibi, yerleşmelerde ortaya çıkan sembolizmin kendine özgü, belki de şaşırtıcı yönü, evcilleşmiş olanlardan çok yabanıl hayvanlara odaklanmasıdır. Yine Göbekli benzeri bazı yerleşmelerin ekonomileri yalnızca yaban hayvanlarına da-

yandığından sembolizmde evcil hayvanları görmeyi bekleme-
yiz. Kuşkusuz, genetik değişiklik kendini belli etmeden çok
önce insanlar ile hayvanlar arasında giderek daha yakın bağlar



2.6 Göbekli Tepeden bir taş dikme.

Kaynak: Deutsches Archäologisches Institut.

kurulmuş olabilir (Mithen 2004). Ancak diğer yerleşmelerde, evcilleştirilmiş bitkilerle hayvanlardan yararlanılması bağlamında, yaban hayvanları odak noktasında yer almaya devam eder. Schmidt'e göre, Göbekli'de tasvir edilen hayvanların tamamı hayal ürünü yaratıklar olmayıp yerleşmedeki fauna topluluğunda (ağırlıklı olmasa da) bulunmaktadır (2006, 2007).

Çatalhöyük'te bulunan resimli anlatıların ekseriyetle yaban hayvanlarını gösterdiğini görmüş bulunuyoruz. Dahası evlerdeki yerleştirmelerde bukrania (sıvanmış yabanboğası kafaları veya yabankoçu/keçisi kafatasları ile boynuzları) sergilenirdi. Tilki, samur, yabandomuzu dişleri, ayı pençeleri ve akbaba gagaları duvarlara çıkıntı halinde yerleştirilirdi. Gömütlerin içinde bir leopar pençesiyle yırtıcı kuş pençeleri bulduk. Demek ki tehlikeli ya da keskin dişli hayvanların parçaları öne çıkmıştır; uyluk ve önkol kemikleri, azı dişleri vb gibi, parçalar pek öyle sembolik önem taşımaz. Tehlikeli ya da et yiyen yaban hayvanları ve kuşlar da temsili olarak seçilir. Çatalhöyük'te ekonomi evcil koyunlarla keçilere dayanır; ancak bu hayvanlar sembolizmde pek yer almazlar. Yerleştirmelerle özel dolgularda ortaya çıkarılan bütün hayvan kemiklerinin %54'ü, hayvan kabartmalarının %46'sı yabansı-ğırllarına işaret ederken, hayvansal kalıntıların sadece %15'i evsel, işleme ve tüketme bağlamlarından gelir. Buna karşılık evcil koyunlar hayvansal kalıntıların %56'sını ve dolayısıyla et tüketiminin büyük bölümünü, kabartmaların ancak %19'unu, yerleştirmelerle dolguların %13'ünü oluşturmaktadır (Russell ve Meece 2006: Tablo 14.5). Yabanatlarının kemikleri yerleşmede, bazen de özel dolgularda (evlerde temel atma veya terk etme sırasında oluşan süprüntüler) görülür; duvarlarda nadiren at tasvirlerine de rastlanır. Russell ile Meece at tasvirlerinin Çatalhöyük'te görülen resimlerde, kabartmalarda ve yerleştirmelerde sırasıyla %6, %0 ve %1 oranında yer aldıklarını belirtirler. Öyleyse sembolik tasvirler için seçilenler yalnızca yaban hayvanları değildir. Birtakım

geyik resimleri bulunmaktadır, ayrıca geyik boynuzlarına seyrek de olsa yerleştirmelerde rastlanırken kabartmalarda görülmezler. Çatalhöyük'te hem yabanıl, tehlikeli, et yiyen hayvanlara hem de onların keskin, parçalayıcı uzuvlarına belli bir vurgu söz konusudur. Yerleşmeye ağırlıklı olarak getirilen, evlere yerleştirilen ya da canlandırılanlar bunlardır.

Erken Holosen çağda Türkiye ve Ortadoğu'da doğal ortam içerisinde varolan her şeyi tasvir etmeye yönelik genel bir merak olduğu elbette savunulabilir (Mehmet Özdoğan, kişisel yazışma). Bu genel çerçeve içerisinde, yerleşik köyler ilk kurulmaya başladığından itibaren tehlikeli yabanıl hayvanlar ya da yaban hayvanlarının tehlikeli parçaları bilhassa öne çıkar. Daha MÖ 11. binyılda Türkiye'deki Hallan Çemi'de bir "kamu binasının" duvarında yabanöküzü kafatası, kamusal bir alanda üç sıra yabankoyunu kafatası ve kemikten oyma bir yılan bulunuyordu (Rosenberg 2007). Hilazon Tachtit (İsrail) yerleşmesindeki 12.000 yıllık Natuf mağarasından gelme yeni bulgular, yaşlı bir kadının gömülürken yanına, eksiksiz bir insan ayağının yanı sıra yabandomuzu, kartal, yabansıgırı, leopar ve sansar dahil bir dizi tehlikeli ve/ya etobur hayvana ait parçalar konduğunu ortaya çıkarmıştır (Grosman, Munro ve Belfer-Cohen 2008). Doğu Akdeniz'de, Nahal Oren'deki Çanak Çömleksiz Neolitik dönemden Natuf yerleşmesinde, Noy (1991) üstü çizi bezemeli oyma taşlar ve hayvan başı oyulmuş kemik saplar (örn. orak sapları) buldu. Kebara Mağarasında da hayvanları (geyik, at) simgeleyen oyma kemik, kemik parçacıkları ve kemik orak sapları ele geçirilmişti (Garrod 1957). El Wad ve Kebara'dan gelen orak sapları geyik ve keçi başı biçimindedir (Henry 1989). Tilki (*Vulpes* türü) dişleri ekseriyetle kolye ucunun hammaddesi olarak kullanılır (Goring-Morris ve Belfer-Cohen 2002: 70). Natuf sanatında yırtıcı kuş pençeleri (Goring-Morris ve Belfer-Cohen 2002: 71) ile kemikten ve köpek dişlerinden kolye uçlarının (Henry 1989) sayısında belirgin bir artış görürüz.

Onu takip eden Çanak Çömleksiz Neolitik A (uyarlanmış MÖ 9500'den uyarlanmış MÖ 8500'e PPN A) döneminde yabansıgırı imgeleri Türkiye'nin güneydoğusu ile Doğu Akdeniz'in kuzeyine kadar uzanan bölgede bulunur (Goring-Morris ve Belfer-Cohen 2002). Suriye'deki Tell 'Abr 3 yerleşmesinde Bina B2 içindeki duvarlarla çevrili sekinin etrafına sıra sıra yassı taşlar dizilmiştir (Yartah 2005). Bunlar cilalıdır, üzerleri gazel, panter, yabanöküzü gibi, yaban hayvanlarıyla ve geometrik şekillerle bezenmiştir. Benekli ve fazlasıyla stilize edilmiş panterler daha çok kertenkeleye benzer. Bukrania sekinin içine doldurulur, ama aynı zamanda yerleşmede ev diye yorumladığımız küçük binalarda da görülmektedir. Cerfu'l Ahmer'deki araştırmacılar da olasılıkla iç duvarlara asılmış dört sığır kafatası (bukranium) buldular (Stordeur 2000; Yartah 2005). Bir binada ortaya çıkarılan yaklaşık 2 m yüksekliğindeki etkileyici iki stelin kuşları, daha doğrusu yırtıcı kuşları temsil ettiği anlaşılır (Stordeur vd 2000: 40). Ayrıca Cerfu'l Ahmer'in geniş dairesel binalarında yuvarlak seki taşlarının üstünde yılan süslemeleri, yanlarında da bağımsız birer akbaba tasviri vardır (Hallan Çemi ve Nemrik 9'deki paralel sembolizm için bkz. Kozłowski 1992; Rosenberg ve Redding 2000). PPN B döneminde tilkiler, yabansıgırları, yabandomuzları ve yırtıcı kuşlara yapılan sembolik vurgu sürmektedir (Goring-Morris ve Belfer-Cohen 2002: 71-1).

Göbekli'deki tasvirler Neolitik dönemin yaban hayvan çağrışımlarından bazılarına daha iyi ışık tutmaktadır. Sergilenen hayvanlar Çatalhöyük'te bulunanlarla büyük ölçüde örtüşür, ama önem bakımından aralarında farklılıklar vardır. Çatalhöyük'ün akrepleriyle örümcekleri daha az, sığırları daha çoktur. Bu farklılık iki yerleşmenin farklı geçim stratejileriyle ilişkilidir, daha geç yerleşme, en azından sonrasında gelen Kalkolitik Batı Höyüğü sırasında evcil sığırların benimsenmesine tanık olmuştu. Her iki yerleşmede de böyle motiflerin/tarzların kültürel yoğunluğu yerleşmeler genelinde çok

ölçekli görünmelerinden bellidir. Çatalhöyük'te yabanıl hayvan imgeleri minik heykelciklerin yanı sıra, hem boyanmış büyük boğalar hem de gerçek boyutlu bukrania olarak karşımıza çıkar. Göbekli'de, anıtsal boyutlarda olanlardan tutun da elde taşınabilir kireçtaşı örneklerine ve yüksekliği 5 cm'nin altında kalan minyatürlere kadar irili ufaklı pek çok T-dikme vardır (Badisches Landesmuseum Karlsruhe 2007: 273). Şimdiye dek Göbekli'de kil heykelciklere hiç rastlanmamıştır.

Öte yandan Göbekli verileri yalnızca yaban hayvanlarının çarpıcı özelliklerini değil, aynı zamanda onların sert, tehlikeli, sivri parçalarını da gözler önüne sermesi bakımından Çatalhöyük'ten gelen verilerle aynı doğrultudadır. Çatalhöyük'te hayvansal kalıntıların %70'ini evcilleştirilmiş hayvanların (koyun, keçi, köpek) kemikleri oluştururken geri kalanı yabansıgırı, at, yaban domuzu vb hayvanlara aittir (Russell ve Martin 2005), oysa resimler, kabartmalar ve yerleştirmelerde evcil hayvanların oranı farklı ortamlarda %19 dolaylarında seyrederek (Russell ve Meece 2006). Yukarıda da belirtildiği üzere, Çatalhöyük'te yerleşmeye getirilip evlerin duvarlarına yerleştirilen ya da vücuda takılan nesneler yabandomuzu dişleri, yabanboğası, yabankoyunu ve keçi boynuzları, akbalarla yırtıcı kuşların gagalarıyla pençeleri, samur ve tilki dişleriyle ayı ve leopar pençelerinden meydana gelmektedir (Hodder 2006). Yerleşmede bu hayvanlardan bazılarının iskelet parçalarına nadiren rastlanır (Russell ve Martin 2005). Sığır örneklerinde olduğu gibi, iskelet parçaları yerleşmeye getirilse de yerleştirmelerde kafataslarıyla boynuzlar kullanılırdı. Göbekli'de aynı vurgu uzun ve sivri dişlerini göstererek hırlayan heykellerde görülür.

Bütün bunlardan nasıl bir anlam çıkarabiliriz? Verhoeven (2002: 252), Çanak Çömleksiz Neolitik B dönemindeki insan-hayvan bağlantılarının, doğanın egemenlik alanının yabanıl, tehlikeli ve saldırgan boyutlarının ifadesi olduğunu öne sürer. Erkek merkezli imgelerin rolüne ilişkin daha geniş

kapsamlı, klasik tartışmalara yönelebiliriz. Bataille'ya göre (1986), dinsel ritüellerdeki şiddet aşkın deneyimler yaratır. İnsan bu "öteki" dünyadan dönüşmüş olarak geri gelir ve toplumdaki engellerle daha iyi başa çıkabilir. Girard (1977) ise şiddet içeren sembolik imgelerin, insan topluluğu içerisinde ortaya çıkan şiddeti yönetme ve boşaltma yolu olduğunu ileri sürer. Antik çağın pek çok dininde şiddetten çözüme geçişe ilişkin anlatılar bulunur. Daha erken dönemde gelen hayvanlar kavga ederken, yalnızca insanlar intikam duygusuna sahiptir. İntikamı önleyici bir şey yoksa topluluk da olmaz. İntikam, herkesin karşısına çıkıp savaşabileceği bir kurban bulunmasıyla alt edilir; o zaman çözüm bulunur. Korkutan tanrı topluluk için iyidir. Boğa, günah keçisi yapılır ve toplum iyileşir. Bloch (1992), ayinlerde varlıkların "öteki" olan bir "öbür" dünyada nasıl tersyüz edildiğini tartışır. Ona göre, şiddet ve sembolik öldürme, günlük hayatın faniliğinin ötesine geçerek aynı soy grupları gibi, daimi varlıklara dönüşmeye önayak olur. Bu hayatı terk etmekle, kendini de başkalarını da kalıcı ve hayatın ötesinde bir şeylerin parçası olarak görmek mümkündür (bkz. Bölüm 6).

Bloch'inkinden pek farklı olmayan bir tartışmaya geri döneceğiz, ancak şimdilik Neolitik imgelerin ille de "şiddet" ve "saldırganlık" gibi, terimlerin dayatılmasıyla, ayrıca kendi sosyal bağlamında rafta hazır tutulan kuramsal açıklamaların ne kadar uygun düştüğüyle ilgileniyoruz. Göbekli ve Çatalhöyük'ten elde edilen materyaller için daha tarihsel özel savlar ileri sürmeyi yeğlerdik, ama en azından ikinci yerleşme için artık elimizde bu doğrultuda biraz ilerleme kaydetmeye olanak sağlayacak yeterli veri var.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Çatalhöyük'te "şölen" artıkları ile yabanboğalarının kemikleri arasındaki ilişkiye dair kanıtlarla başlayabiliriz. Russell ile Martin'in (2005) işaret ettikleri üzere, özellikle cinsiyeti saptanmış sığır kemiklerinden dişilere ait olanlar günlük tüketim bağlamlarının aşı-

ğı yukarı yarısını, fakat “şölen” artıklarıyla özel dolguların yalnızca üçte birini oluşturmaktadır. Kuşkusuz, yabansığırı nüfusuna ilişkin sürü/yönetim stratejisinin bir parçası olarak erkek sığırlar seçilip ıskartaya çıkarılmış olabilir. Ancak Çatalhöyük'te ikamet edildiği sürenin çoğunda dolguların toplamında erişkin erkek ve dişiler eşit oranda görülürler. Yabanboğalarına yönelik ilgi yalnızca “şölen” artıkları söz konusu olduğunda kendini gösterirken, ayıklamadan çok tüketme/biriktirme stratejisini akla getirir. Peter ve diğerleri (1999: 40) Türkiye'nin güneydoğusunda bulunan bütün sığır kemiklerinin yabancıl olduğu PPN A Göbekli ve EPPN B Nevalı Çori gibi, Neolitik yerleşmelerde artıkların büyük oranda boğalardan (>%60) geldiğini, oysa Gürcütepe gibi, ilk evcil sığırların görüldüğü yerleşmelerde erkeklerin dişilere oranının 1:5 olduğunu gözler önüne sermişlerdir. Bağlamsal kanıtlar olmaksızın Göbekli ve Nevalı Çori'den gelen verilerin ıskartaya çıkarılmayı mı yoksa tüketimi mi temsil ettiğini söyleyemeyiz.

Çatalhöyük'te üst seviyelere doğru (Seviye VII üstü) erkek ve dişi sığırların eşit olan oranlarının değişerek erişkin dişilerin sayısının arttığı gözlenir (Russell ve Martin 2005). Daha genç, erimemiş kemiklerde erkek ve dişileri saptamak olanaklı değildir, dolayısıyla erişkin dişilerdeki artış genç erkeklerin daha çok ayıklanmasının sonucu olabilirdi. Russell, Martin ve Muitenhaus (2005) bu yoruma karşı çıkıyordu, çünkü onlara göre bu örüntünün dişi ve genç grupların hedef alınmasının sonucu olması onlara daha akla yatkın gelmişti. Erkek yabanöküzleri tek başlarına olma eğilimi gösterirler. “Şölen” artıklarında, resimlerde ve yerleştirmelerde öne çıkmalarının nedeni daha çok avlanması zor hayvanları temsil etmeleri olabilir.

Öyleyse boğalar Çatalhöyük'teki şölen ve törenler için tercihen seçilirdi. Bundan başka resimlerdeki geniş grup faaliyetlerinde yaban hayvanları görmekteyiz (örneklerden bi-

rinde insan figürlerinin tamamı sakallı; Şekil 2.1). Demek ki erkeğin itibarına ve “şölene” hayvan sağlamaya, ayrıca bunun evin içerisinde ve ritüel sembolizmde yüceltilmesine sosyal açıdan önem veriliyordu. Hayvan başları, boynuzları, dişleri, pençeleri vb bu kamusal etkinliklerin uzun süreli anıları olarak görülüyor olabilirdi. Bunlar hem belirli hayvan türlerinin belirgin öğeleri hem de dayanıklı sert parçalarıdır. Çatalhöyük'te bir ev (Bina 1) terk edilip içi toprakla doldurulduktan ve üstüne yine bir ev inşa edildikten sonra, alttaki odadan bir duvar kabartması çıkarmak için çukur kazıldığına işaret eden bulgular (Hodder 2006) var elimizde. Aynı zamanda evlere istiflenmiş bukranianın da uzunca bir zaman dilimi boyunca biriktirildiği anlaşılır (Mellaart: Tapınak 10 ve 4040 Alanında Bina 52; Twiss vd 2008). Eğer bina terk edilirken yakılmıyorsa, boğa boynuzlarıyla diğer yerleştirmeler çoğu zaman özenle yerinden sökülür, belki de evin daha sonraki yapılarında yeniden kullanılırdı. Kapatma sırasında, geniş ve yayvan “ayı” figürlerinin başları, elleri ya da pençeleri çıkarılırdı; buna dair bulgular sıvanmış bir ayı pençesine ait kemiklerin keşfedilmesiyle desteklenmişti (Hodder 2006). Baird (2007) tarafından Pınarbaşı yerleşmesinin yakınlarındaki 7. binyıl seviyelerinde saklandığı ve tortulaşmadan önce takas edildiği sanılan sıvanmış az miktarda hayvan kemiği saptanmıştı. Oysa Çatalhöyük'te ancak çok özel veya etkileyici hayvan parçaları saklanır ve kuşaktan kuşağa aktarılırdı. Bunlar gözle görülür, kesici, tehlikeli ve nihayetinde dayanıklı parçalardır.

Göbekli için de aynısı söylenebilir mi? Burada, şölende hayvanların veya hayvan parçalarının kuşaktan kuşağa aktarılmasının rolüne ilişkin yayımlanmış herhangi bir bulgu yoktur. İmgeler, anıtsal taşlardan meydana gelmiş yuvarlak “tapınaklar” içinde yapılan kamusal toplantılarla ilişkili olabilir. Verhoeven (2002: 245), Ain Ghazal, Nevalı Çori, Çayönü ve Göbekli'de kamusal ayin yapılan binalara, yerleşmede “yaşayan nüfusun sadece küçük bir kısmının toplanabildiği”

hususuna dikkat çekmiştir. Saydığı son yerleşme için, binalarda bir defada toplanabilenlerin sayısının 20 ila 35 kişi arasında olduğunu tahmin eder. Göbekli'deki bazı "tapınakların" (Çifte Dikmeli Binanın boyutu 25x5 m) genişliğini göz önüne aldığımızda, biz bu tahmini sayının kolaylıkla ikiye, hatta üçe katlanabileceğini düşünüyoruz; fakat daha küçük sayılar tercih edilse bile küçük bir aile ya da topluluğu içine alacak boyutlarda olsa gerek. Aşağıda da göreceğimiz gibi, Göbekli'deki "tapınaklar" ataların ölümüyle bağlantılı olduğu iddiaları söz konusu. Ancak Göbekli bulguları, üstünlük sergileme ve şölenler sırasında kullanılmış hayvan parçalarının dayanıklılığı sembolik tasvirlerin odak noktasıydı görüşünü zora sokar, çünkü yılanlar, örümcekler ve akrepler için aynısı pek savunulamaz. Totem veya benzeri bir işaret olarak önemli görülseler bile ne şölenlerde yer almaya adaydır ne de kamusal etkinliklerin anıları olmaya.

Sembolizmin pek çok yerleşmede belirli hayvanların tehlikeli, belirgin ve dayanıklı uzuvlarına odaklandığını savunurken, aynı zamanda hayvanlarla vücut parçalarının seçiminde başka etmenlerin de rol oynadığını düşünmekteyiz. Gerek Göbekli gerek Çatalhöyük'te kuşlar tasvir edilmiştir. Çatalhöyük'tekiler yırtıcı kuşlar veya turna benzeri kanatlılardır. Yerleşmedeki kuş kalıntılarının toplamında başta ördek ve kaz olmak üzere dalgıçkuşu ve yaban ördeği gibi, su kuşları ağırlıktadır (Russell ve McGowan 2003). Balıkçılarla diğer yağmurkuşları da yeterince temsil edilmiştir, ancak sanat daha çok hayvan, insan veya balık yiyen büyük kuşlar üstünde yoğunlaşır. Göbekli'de çok daha çeşitli kuşlar gösterilmektedir. Her zaman bunları tanımlamak kolay olmaz, ama orada da yırtıcı kuşlara, su kuşlarına ve kıvrık gagalılara odaklanılmıştır.

Dayanıklılık ve bellek oluşturmaya önem vermek yerine veya bunlara ek olarak, hayvanların sivri parçalarına odaklanması etleri didiklemeleriyle ilgili olabilir. Yukarıda da

belirttiğimiz üzere, Çatalhöyük'teki sembolizmde atların rolü ilgi çekicidir. Yerleşmenin hayvan topluluğunda üç tür tektoynaklı belirlenmiştir (Russell ve Martin 2005): Avrupa yaban eşiği (*Equus hydruntinus*), Asya yaban eşiği (*Equus hemionus*) ve at (*Equus ferus*). Resimlerde birkaç tektoynaklı bulunmakla birlikte özel dolgularda ya da yerleştirmelerde nadiren rastlanırlar. Yabankeçisi, yabankoyunu ve yabangeyiği gibi, otçulların hepsinin eti delebilecek sivri uzuvları varken, atlarda yoktur. Kendilerini korumak için toynaklarını kullanabilirler, ama bunların delici bir etkisi olmaz. Böylece Çatalhöyük sembolizminde diğer yabanıl otçullara göre atların daha az konu edilmesi ilginçtir (Russell ve Meece 2006).

Birinci Bölümdeki Soru 4a ile ilişkili olarak, et didikleyip çıkarma teması ile erkek üstünlüğü ve bellek oluşturulması arasındaki çağrışımı saptamıştık. Çatalhöyük'te bu anı nesneleri "tarih evleri" diye adlandırdığımız evlere yerleştirilir ve gelecek kuşaklara aktarılırdı (bkz. Bölüm 6 ve 7). Görece eşitlikçi bir toplum olan Çatalhöyük'te bazı evler döşemele-



2.7 Çatalhöyük'teki Bina 77'nin kuzeydoğu köşesindeki kaideler üstünde yabanboğası boynuzları.

Kaynak: J. Quinlan ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

rin altına gömüt yerleştirmek için tercih edilir ve bunlar diğerlerine göre daha çok kuşak boyunca yeniden inşa edilirdi (Hodder 2006). Bu tarih evlerine insan kalıntılarıyla yaban hayvanlarının sert, dayanıklı, tehlikeli, sivri parçaları gibi, anı nesneleri istiflenirdi. Şimdi de bunların cesedin işlenmesi/çıkarılması, didiklenmesi ve insan etinin yerine konulmasına ilişkin ritüel bilgileri çağrıştırdığını tartışarak bu kavramı geliştirmek istiyoruz. Böylece Birinci Bölümde ortaya atılan Soru 4b'ye döneceğiz.

BEDENİN DİDİKLENİP ETLERİNİN ÇIKARILMASI

Buraya kadar erkeklerin fallik erillik, saldırgan hayvanlık, tehlike ve dayanıklılık ile etin didiklenmesi ve işlenmesi arasındaki olası bağlantıları ana hatlarıyla belirlemiş bulunuyoruz. Bunlardan sonuncuyu ele alırsak, etli insan cesetlerinin nasıl işlediğine dair anlattıklarımızın çoğu Çatalhöyük'te ev içi gömütlerden gelen daha ayrıntılı bulgulara dayanmaktadır. Şimdilik elimizde, Göbekli'deki gömme uygulamalarına ilişkin tamamlayıcı bulgular yok, ancak yerleşmeden gelen konuyla ilgili bazı imgelerden, aynı zamanda daha genel anlamıyla Ortadoğu'nun Neolitik dönemine ilişkin olduğu kabul edilen uygulamalardan söz edeceğiz.

Çatalhöyük'teki Bina 77'de ana mekânın kuzeydoğuya bakan gömüt platformunu belirlemek veya onu korumak üzere tabanlara yabanboğası boynuzları yerleştirilmişti (Şekil 2.7). Binanın terk edilmesi sırasında kazılmış platformda yerinden çıkarılmış insan kemiklerine dair izler de bulundu; bina terk edilip yakılmadan önce platformdaki insan kalıntılarının kurtarılmaya çalışıldığını tahmin ediyoruz. Platformdan üst kısmından yukarıya doğru mekânın kuzey duvarında boynuzları çıkarılmış bir yabankoçu bukraniumu, altında da küçük bir niş vardır. Boğa boynuzundan kaideler ile gömütpatformu arasındaki özel ilişki pek çok şekilde yorumlanabilir.



2.8 Çatalhöyük'te 4040 Alanında yer alan süprüntüden, her iki yüzünde insan sureti ve her iki yanında boğa kafası bulunan çömlek.

Kaynak: J. Quinlan ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

Belki boynuzlar platforma gömülmüş bir bireye ya da oraya gömülü bireylerin atalarına işaret ediyordur. Belki sivri boğa boynuzlarının gücü ölümleri korumaktadır. Belki de atalar hem gömülü insanlar hem de boğalardır. Bunlara özgü yorum her ne olursa olsun, Çatalhöyük'te insanlar ile sığırlar arasında, özellikle tarihler ve anılar oluşturmaya ilgili yakın bir bağlantıya işaret eden başka örneklerle de rastlanır.

Yakın zamanda bu bağlantının en somut çağrışımı, 2007 yılında yerleşmenin 4040 Alanındaki süprüntüden kurtarılarak parçaları bir araya getirilen dikkat çekici seramik bir kaptır (Şekil 2.8). Çömleğin her iki yüzünde birer insan sureti, iki yanında da birer boğa kafası görülür. Kalıpla biçimlendirilmiş ve çizili insan yüzleriyle sığır başları birbirlerini tamamlar: kaşlar, hatta saçlar boğanın boynuzlarından meydana gelirken, kap döndürüldüğünde insan kulakları da boğa kulakları şeklini alabilir. İnsan ve boğa kafalarını, ayrıca onlar kadar olmasa da yabankoyunu ve keçi başlarını, gövdelerinden ayırıp saklama, bazen de kafatasını sembolik olarak etlendirmek üzere sıvama yolları bakımından benzeşirler (Meskell 2008). Evlerde bukranium ve başka yerleştirmeler için boğa kafataslarının sıva kalıba alındığından söz etmiştik.

Çatalhöyük'ten gelen ölümle ilgili verilerle her ne kadar insan başlarının gelişigüzel değil de ölümden sonra bedenden koparıldığını gösterse de bunun bir amaç için yapıldığına dair bulgular vardır (Molleson, Andrews ve Boz 2005). İnsan cesetleri söz konusu olduğunda yalnızca birkaç bireyin başı koparılmıştır. Halen yürütülmekte olan projede, bugüne dek evlerin zemininden kazılarak çıkarılan 350 iskeletten altı tanesi başlarının koparıldığına dair kesin kanıtlar taşır, ancak çıkarılmış iskeletlerin çoğu, aynı mezara ya da platforma sonradan yapılan eklemelerle bozulduğundan gerçek oran çok daha yüksek olsa gerek. Başsız gövdelerden ikisi şimdiki kazılarda ele geçirildi; kesik izleri vardı ve başlar olasılıkla ilk gömüldüklerinden bir süre sonra kesilip koparılmıştı (Mol-

leson ve diğ. 2005). Bu cesetler yukarıda tanımladığımız, uzun ömürlü olmaları ve barındırdıkları çok sayıda gömütle (Bina 1'de sayıları 62'ye varır) birlikte yeniden inşa edilmeleri bakımından "tarih evlerine" iyi birer örnek olan Bina 1 ve Bina 6'da ortaya çıkmışlardır. Diğer başsız cesetler olası "tarih evleri" içinde ele geçirildi. Bina 60'ta bebeği doğum kanalına girmiş başsız bir kadın, Bina 49'daysa gençlerle birlikte (L. Hager ve B. Boz, kişisel yazışma) başsız üç birey bulundu. Terk etme bağlamında veya temel dolgularında (örn. Bina 17'de evin destekleyici dikmesinin altına yerleştirilmiş) tek tek kafataslarına da rastlanmıştır. İnsan kafataslarının alıkonulması ve biriktirilmesinin tarih oluşturulmakla ilgili olduğu ileri sürülebilir. Bedenlerinden çıkarıldıktan sonra insan kafatasları, özel terk etme veya temel atma bağlamında son kez gömülmeden önce bir süre elden ele dolaştırılmış olabilir. 2004 yılında yeni bir binanın temel çukuruna gömülü bir kadının kollarında ortaya çıkarılan erişkin bir erkeğe (cinsiyeti kafa yapısına göre belirlenmiştir) ait sıvanmış kafatası, Anadolu'da keşfedilmiş sıvalı kafataslarının en erken örneğidir. Gözler dışında yüz hatları belki defalarca (sıvanın kırık kesitinde görülen kırmızı boyalı sıva katmanları ışığında) sıvanmış ve kırmızıya boyanmıştı. Her ne kadar sosyal grupların gözünün önünde veya etkisinde gerçekleşse de, kafataslarını onlar işlese ya da sıvanmasını yerine getirse de, başın çıkarılması ve sıvanması gibi, belli başlı işlemlerin tüm insanlara değil belirli bireylere, muhtemelen saygı duyulan atalara uygulandığı görülür.

Çatalhöyük'teki örnekten başka Köşk Höyük'te ve Doğu Akdeniz'in altı yerleşmesinde (Verhoeven 2002; Bonogofsky 2005; Kuijt 2008) sıvanmış kafataslarının keşfedilmesi uzun ömürlü ve bir dizi ortak bedensel uygulamayı akla getirmekle birlikte bulgularımızda doldurulması gereken daha nice bölgesel ve zamansal boşluklar var. Doğu Akdeniz'de kafatasları toplu halde görülürler. Bonogofsky sıvalı kafataslarının bel-

li başlı atalarla bağlantılı olduğuna dair kanıtları reddeder, gerekçesi de (örn. Köşk Höyük'teki) sıvanmış çocuk kafatası buluntularıdır. Neolitik dönemde çocukların ata olarak kabul edilmediği savı, çocukların saygı duyulan bireyler ya da tanrılarla ruhların somut hali olarak görüldüğü pek çok ritüel bağlamı dikkate almaz (ayrıca bkz. Fletcher, Pearson ve Ambers 2008). Mutlaka erişkinlerin biyolojik soyundan gelme geleneği herhalde ata soyunu neyin oluşturduğuna ilişkin tek ve çok modern bir anlayıştır. İsrail'in kuzeyindeki PPN B Kfar HaHoresh'te yapılan son keşifler hem yabansıgırlarının hem de bir insan kafatasının gövdeden ayrıldığını günışığına çıkarmıştır; bunların ikincisi daha sonra ele geçirilmişti (Goring-Morris ve Horwitz 2007).

Çatalhöyük'te, başsız gövdelerle ilişkili akbabaları, bir örnekteyse insan bacaklarına sahip bir akbabayı tasvir eden yerleşmenin farklı tabakalarında bulunmuş birkaç duvar resminde insan başlarının çıkarılmasına gönderme yapılır. Cessford vd (2006), yerleşim yeri sakinlerinden %70 kadarının evlerde zeminin altına gömüldüğünü tahmin etmektedir, ayrıca KOPAL açmasının dışında yapılan kazılar hayvansal kalıntıların arasında eklem yerlerinden ayrılmış insan kalıntılarını ortaya çıkarmıştır. Kemik kalıntılarında, akbabaların hemen orada veya uzağında ayırma işlemi yaptıklarına dair herhangi bir bulguya rastlanmasa da bazı cesetlerin buna maruz kalmış olabilirler. Öte yandan ölüm ve kuşlar arasındaki sembolik çağrışım Türkiye ve Ortadoğu'nun Neolitik döneminde yaygın görülür, aynı zamanda başın çıkarılmasının kuşlarla, özellikle yırtıcı kanatlılar ya da su kuşlarıyla ilişkilendirildiği önemli ve uzun soluklu anlatılar olduğu anlaşılmaktadır. Zavi Çemi Şanidar'da akbaba, kartal ve toykuşu kanatlarının biriktiği bir dolgu (Solecki ve McGovern 1980; Simmons ve Nadel 1998) ile Cerfu'l Ahmer'de bulunan akbaba tasvirleri işlenmiş Çatalhöyük'tekilere benzeyen taşlar (Stordeur vd 2000), akbabalarla ilgili ortaya atılan fikirlerin

olağanüstü esnek, dayanıklı ve sosyo-uzamsal derinliğe sahip bir dizi uygulama ve uğraşın sonucu olduğuna işaret eder.

Şekil 2.6'da görülen Göbekli dikmesindeki iki kayıt, kuşlar ile başsız bir insan arasındaki ilişkiyi öne çıkarmaktadır. Üstteki kayıta, olası yapılarla bitkilerin tekrarlanan ve stilize edilmiş motiflerini görürüz. Bu motiflerin alt tarafına oyulmuş kuşa benzeyen dört yaratıktan, bazıları yırtıcı kuşların, diğerleri su kuşlarının özelliklerine sahiptir. Dört kuştan üçünün öne doğru uzanmış insan bacakları yaratığa oturuyor izlenimi verir. Hem Çatalhöyük'te hem Göbekli'de başsız gövdelerle ilişkili kuşlar insan özelliklerine ya da insan-hayvan karışımı bir forma sahiptir. Dördüncü kuş tasvirinde bacakların yerini, yılanı andıran üçgen bir baş almıştır. Tüylü kanatlarında bir küre zıplatıyor gibi, görünen yırtıcı kuş, Yeni Mahalle'deki heykele benzeyen boyun detayıyla özellikle ilgi çekicidir. Bir yoruma göre bu küre veya kafatası aşağıdaki kayıta görülen başsız erkeğe aittir, dolayısıyla yine ölüm, kuşlar ve başsız insan arasındaki bağlantıyı pekiştirmektedir. Alt kayıta akrep, yılan, cinsi bilinmeyen dişli bir yaratık gibi, bir dizi tehlikeli hayvan ve kellesi koparılmış fallik bir erkekle birlikte bir su kuşu görülür. Erkek figürü kuşun boynunu okşarcasına kolunu öne uzatırken, penisi kuşun alt kısmına doğru uzanır. Dikmenin bu yüzeyi zarar görmüş ve kafası koparılmış erkeğin bacakları yerinde olmasa da sanki bir şeyin üstüne binmiş ya da orantısızca iri kuşun tam üstüne yerleşmiş gibi, görünmektedir.

Terrazzo binası ve Nevalı Çori'deki başka kontekstlerde ortaya çıkarılıp birleştirilen ve dört parçacıktan oluşan bir başka çarpıcı heykel de kuşlar ile insan başları arasındaki karşılıklı karmaşık ilişkinin somut halidir. Çok parçalı, bağımsız bir "totem direği" olarak betimlenen bu heykelde üç birey üst üste birbirlerini tamamlarlar. En üstte bir kuş, saçları çapraz taranmış iki insan başına tünemiştir (Hauptmann ve Schmidt 2007: 67-8). Aynı başlarla ilişkili, sırt sırta çömelmiş iki

vücut görülür. Hauptmann ile Schmidt, “şiş karınları ve genişlemiş vajina tasvirleriyle bunlar hamileliği temsil ediyor olabilir” önerisi getirirken, bir başka örnek için “kuş sanki her iki ayağıyla insan kafasını yanaklarından kavramış görünüyor” derler. Böyle anıtsal çalışmaların çoğunun ortaya koyduğu üzere ikinci yorum da bir tür şiddet veya şiddet tehdidini anıştırmaktadır. Terrazo binasının erken evrelerinde taştan “kuş adam” anıtı da bulunmuştu. Kazı sorumlusu bunu melez bir varlık olarak yorumlar, ya kuş kılığında bir insan ya da ağzında insan başı tutan bir kuşu temsil etmektedir. Nevalı Çori ve diğer Neolitik yerleşmelerde belgelenen yaygın kafatası kültü ışığında bu örnek –insan/kuş dikmesi ve kuşlarla başsız itifallik erkeği tasvir eden T-dikmesiyle birlikte– “kuşların ve insan başlarının” Neolitik sanatın ana teması olduğu yorumunu desteklemektedir (Hauptmann ve Schmidt 2007).

Başların çıkarılmasına Türkiye ve Ortadoğu’nun Neolitik dönemlerinde sık rastlanmaktadır (Çayönü dahil çok sayıda yerleşmede görülür; Verhoeven 2002: Tablo 3). Bazı zamanlarda ve yerlerde belki kuşlarla, hatta başları alıp götüren kuşlarla ilgili bir anlatı içerisine yerleştirilmiştir. Daha erken dönemden kızıl akbabalara (*Gyps fulvus*) gönderme yapan Çatalhöyük’teki duvar resimleri bunların gagalarını, başları kopmuş ama etleri hâlâ üstünde duran birkaç insan cesedine hedeflenmiş olarak tasvir eder. Kompozisyon yakından incelendiğinde, her bir akbaba gagasının, uzuvları veya etli parçaları değil de daha önce kafanın durduğu yeri hedef aldığı görülür. Bu da akbabaların vücuttan etin didiklenmesi (ekskarnasyon) işlemlerinden ziyade başların çıkarılması ve başsız cesetlerle ilişkili olduğu fikrini destekleyebilir. Üstelik akbabalar ekseriyetle kırmızıya boyanmış, pençeleri belirgin hale getirilmiştir. Tüm bunlar sivri tırnaklı, kemikli ve tehlikeli bir yırtıcı etkisi uyandırır.

Mellaart’ın, Tapınak VII.8 diye adlandırdığı binada, resimlerin altındaki gömütlerde bulunan ölülerin hepsinin

başı yerinde olsa da yedi kadar akbabanın fazlasıyla küçük altı adet başsız insanın üstüne çullandığı görülür. Mellaart aynı zamanda Tapınak E.VII.21'de ortaya çıkarılan dört kafatasının, sıvanmış hayvan parçalarıyla ya da resimleriyle doğrudan ilişkili olarak yerleştirildiğini ileri sürer. İki kafatası "akbaba resminin alt tarafındaki köşe platformda asılı" duruyordu. Bir başka kafatası batı duvarında bukranimun altındaki bir sepette, dördüncüsüye doğu duvarına gömülü bir bukraniumun altındaydı (Mellaart 1967: 84). Mellaart ortaya çıkardığı bölük pörçük başka bir resmi, iki akbaba arasındaki insan figürünün "sağ tarafında, soluna yatmış başsız küçük cesede üşüşen iki akbabayı herhalde uzaklaştırmak çabasıyla amansızca hoplayıp zıpladığı" şeklinde yorumlamıştı (Mellaart 1967: 166). Bu levhadan geriye bir fotoğraf değil de sadece ressamın çizimi kaldığından her olasılığı hesaba katmamız gerekir. Çatalhöyük'teki ev duvarlarına akbaba kafatasları da gömülür, gagaları dışarıda kalacak şekilde üzerleri sıvanırdı (Russell ve McGowan 2003: 445). Yırtıcı pençeleri işlenmiş halde Bina 75'teki bir mezara bırakılmıştı, ayrıca Bina 77'de benzeri üç örnek daha bulundu.

Anlatı sanatının yanı sıra Çatalhöyük'teki bütün heykelcik derlemi benzer biçimde başsızlıkla kurulan bağlantıyı ortaya çıkardığı gibi, kuş imgelerinin zenginliğine ışık de tutabilir. Bir akbabayı veya yırtıcı bir kuşu temsil ettiği düşünülen, taştan oyulma bir heykelcik örneği vardır (Mellaart 1967: 183) Daha genel olarak "kısaltılmış" (Meskell vd 2008) diye tanımladığımız kil heykelcikler altkümüsi, stilize edilmiş veya başı kesilmiş insan gövdelerinin tepesinde oturan kuş benzeri nitelikler (gagalı, sıska kafalı) sergiler. Bu heykelciklerin oturma pozisyonunda öne uzanmış iki bacağı, Mellaart'ın Tapınak VIII.21 diye adlandırdığı binanın duvar resmindeki akbabanın insan bacaklarına benzer. Ayrıca bu kısaltılmış, olasılıkla melez heykelcik formları ile yukarıda ele aldığımız Göbekli'deki T-dikmenin oturan kuş (yırtıcı kanatlılar ve su

kuşları) tasvirleri arasında görsel benzerlikler bulunmaktadır. Nemrik gibi, yerleşmelerden gelme heykelcikler onlardan daha çarpıcı yırtıcı imgeler gösterirler (Kozłowski 2002).

Çatalhöyük'te heykelciklerin çoğu başsız halde bulunur, bir örnekte taş heykelciğin başının (12102.X1) olasılıkla obsidiyen bir dilgi kullanılarak kesilip bilhassa koparıldığına işaret eden bulguya rastlanır. Taş yüzeyleri işlemekten kenarları yassılaştırmış ve aşınmış çok sayıda obsidiyen alet bulunmuştur (Karen Wright, kişisel yazışma). Bir düzine kadar kil heykelciğin üstünde ağaç çivilerle açılmış delikler, başların yerinden çıkarılıp alıkonması işleminin minyatür düzeyde de yerine getirildiğini ortaya koyar. Belirli başları yerinden çıkarma ve tekrar takma becerisi çoklu kimliklere ve anlatısallaştırmaya fırsat yaratıyor olabilirdi (bkz. Talalay 2004; Nanoğlu 2006, 2008). Hamilton, Çatalhöyük'teki sökülebilir kafataslarının "çeşitli duyguları, tavırları veya varolma hallerini sergilemek için kullanıldığını" öne sürmüştü (1996: 221). Yapılan son analizlerde Nakamura ile Meskell'in (2006) tespit ettikleri çivi delikli cesetlerin sayısının takıla-



2.9 Çatalhöyük'te IST Alanından kil heykelcik.
Kaynak: J. Quinlan ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

cak başlardan daha çok olması, başın daha belirleyici olduğunu, cesetlerinse daha kapsayıcı görüldüğünü akla getirmekle birlikte bu durum hiyerarşiye işaret etmeyebilir. Heykelcikler içerisinde sökülebilir başları olan örneklerin neredeyse tamamı iri, dişi figürler: 10'u dişi, gösterişli memelere sahip, ikisi kadın figürünü andırırken, bir tanesi çift cinsiyetlidir. Bunlardan yalnızca biri etli ve tombuldur.

Çatalhöyük'ten gelme heyecan verici bir örnek (12401.X7, Şekil 2.9) etli ve etsiz arasındaki olası gerilimi gözler önüne sermektedir. Ön yüzde, koca memeleri ve midesiyle çıkık göbekli, tipik gürbüz bir kadın tasvir edilir. Kavisli omuzlardan aşağı uzanan sıksa, iskeletimsi kolların ucundaki, neredeyse çizgi gibi, parmaklar göğüslerin üstünde durur. Arka yüzde, omurga örnek alınarak tasvir edilmiş eklemleri oynak bir iskelet, bir leğen kemiği ve omuzların üzerine doğru çıkıntı yapan kürek kemikleri görülür. Yatay ve çapraz çentikler atılarak kaburgalarla omurlar tek tek tasvir edilmiştir. Ağaç çivisinin deliği ilk halinde bu parçanın ayrı, sökülebilir bir başı olduğunu, deliğin etrafındaki çöküntü de başın bu kıvrık alana rahatça sığdığını akla getirir (Meskell ve Nakamura 2005). Daha önceden heykelciklerin, özellikle sökülebilir, kendi başlarının giderek, yüksek alınları, düzleştirilmiş, ufak çapta işlem görmüş yüzleriyle ama ağızları ve ayrıntılı çehreleri olmaksızın sıvalı gerçek kafataslarını temsil ettiği ileri sürülmüştür (Meskell 2007). Başta, dişlerini gösteren, pençeleri yukarıda anlatılan büyük taş dikmelere iliştilmiş hayvan oymaları olmak üzere Göbekli'de bunlarla ilginç benzerliklere rastlanır. Kimi hâlâ yapışık, kimi antik çağda kesilip çıkarılmış bu yaratıklardan birkaçının sırtında aynı iskelet detayları görülürken, karınları ve alt kısımları dolgunluğunu korumaktadır. Birçok örnekte, hatta incelemesi güç olanlarda bile dikleşmiş bir penis görülür. Göbekli hayvanları gibi, Çatalhöyük heykelciği de ölüm (ve gömülme) sonrasında bile sağlam kalan vücudun kemikli, iskeletimsi parçasını açığa çı-

karmakta ve insanın gömülü kemikleri ile biçimli, etli, canlı beden arasındaki gerilimi irdelemektedir.

Burada Neolitik dönem boyunca bedensel eklemlenme ve ayırma süreçlerine yönelik merak olabilir (ayrıca bkz. Chapman 2000; Talalay 2004; Bailey 2005; Daems ve Croucher 2007; Nanoğlu 2008). Kuijt ile Chesson'ın gözlemlerine göre (2005: 177), Ain Ghazal'daki heykelcik başlarının maksatlı çıkarılması, defin işlemlerinde kafatası çıkarma uygulamasıyla örtüşür. Çatalhöyük'te başların gövdeden çıkarılması, dolaştırılması ve elden ele aktarılması, duvar resimleriyle gömütlerden heykel derlemelerine kadar çevrede gözlemlediğimiz ve tekrarlanan bir dizi işlemin parçasıdır. Örneğin kafatası biçimindeki hayvan başlarının (boğalar, akbabalar, keçiler, yabandomuzu çeneleri) duvarlara sabitlenmiş, gömülmüş ve duvar sıvasıyla "yeniden etlendirilmiş" olduğu görülürken, silik bir duvar resmi örneği avlanma sahnesinde başsız bir hayvanı göstermektedir. N. Russell (kişisel yazışma) sıvanmış kafataslarının hem sıvanmış boynuz özleri (çürüme oranı fazla) hem de sıvanmamış boynuz kabukları (çürüme oranı düşük) olduğuna işaret etmektedir. Bu işlemler etlendirmenin farklı düzeylerini gösteriyor olabilir; ne de olsa boynuz kılıfları er geç çürüyecekti, o zaman da benzer bir etki uyandırmak için insanlar geriye kalan boynuz özünü sıvayıp "yeniden inşa" ederlerdi." (Nakamura ve Meskeel 2006).

Çatalhöyük'te yeniden sıvama konteskti evdir. Kalın ke-resteden yapı dikmelerine yerleştirilmiş bukrania da çoğu zaman yeniden sıvanır ve evin duvarlarına gömülürdü. Ev terk edilirken bu ahşap dikmeler yerinden çıkarılarak daha ileride evin yeniden inşası sırasında kullanılırdı. Taşıyıcı kirişler olarak yapısal açıdan onlara gerek duyulmaz, dolayısıyla eve dahil edilmeleri, olasılıkla eskiden bunlara ihtiyaç duyulduğu bir zamana dönmek veya üzeri sonradan sıvanmış bir iskelet gibi, evin içine gömülmüş bir öğeyi hatırlatmak üzere sembolik bir anlam taşıyabilir.

İnsan bedenini örten ete ve onun çıkarılmasıyla ilgili genel sembolik merak, insanların gömülme sürecine dahil edilen uzuvlar ve cesedin işlenmesine dair pratik bilgilerle ilişkili olabilir. Bina 49'da, boyanmış kuzeybatı platformuna bitişik küçük mezarda bir gömüt bulunmuştu. Baş ve gövdesi yerindeydi ama kollarla bacaklar çıkarılmıştı. Baş ve gövdenin mükemmel anatomik duruşu, kollarla bacakların özenle yerinden çıkarılırken kemiklerin kısmen etli bırakıldığını düşündürür. Lori Hager (kişisel yazışma) uzuvlar çıkarılırken büyük özen gösterildiğine ve anatomik bilgi sahibi olduğuna işaret etmektedir. Yalnızca kollar değil, kürek ve köprücük kemikleri de sökül müştü. Tek bir kesik izi bile olmaması cerrahi bilgi ve titizliğin göstergesidir. Daha önceki mezarların yanı sıra ikincil gömütlerin de genellikle bozulduğu görülen Çatalhöyük'te, gömütlerin çoğunda bireylerin etleri yerindeydi. Kemiklerdeki yarı-çürüme ve kuruma gömülme öncesinde gerçekleşmiş olabilir, ancak iskeletlerin anatomik bütünlüğü cesetlerin gömülme sırasında büyük ölçüde etli olduğunu ve başla uzuvların yaygın çürümeden önce çıkarıldığını akla getirmektedir.

Çatalhöyük'te başları çıkarılmış iki gövdedeki kesik izlerine yukarıda değinmiştik. İnsanlar yeni ölüleri gömmek üzere evlerde platformların altını kazarken daha önceki cesetlerle karşılaşır, onları yeniden dizer ve sahiplenirlerdi; Bina 1'de uzuvların ikinci kez gömüldüğüne dair bulgular vardır. Kafatasları çıkarılıp bazen aşiboyasıyla kırmızıya boyanır, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, yüz hatları sıvayla yeniden kalıba alınırdı. Çatalhöyük'teki günlük işler insan bedenine ve etine ilişkin ayrıntılı bilgi gerektirmekteydi. Ama daha önce de gördüğümüz gibi, özellikle bazı evlerde diğerlerinden daha çok gömüte yer verilmişti; ayrıca bugüne dek ortaya çıkarılmış baş çıkarılmasına ilişkin bütün örneklerin "tarih evlerinden" geldiği söylenebilir. Ev kümeleri insanların gömülmesi için yeğlenen ve oradaki bireylerin cesedinin işlenmesi hakkında özel bilgi sahibi oldu-

ğu evler olabilir. Belirttiğimiz gibi, Göbekli'deki "tapınaklar" içinde bulunan gömütlerin rolüne ilişkin elimizde çok az kanıt var, fakat Cerfu'l Ahmer ve Nevalı Çori'deki binalarda morgu çağrıştıran bulgulara dayanarak Schmidt bunların morg işlevi gördüğünü ileri sürer (Stordeur 2000; Hauptmann 2007).

Tarih yaratmada sosyal sürecin bir bileşen olarak cesedi işleme temasının, bu bölümde ele alınan temaların çoğunu birbirine bağladığı düşünülebilir. İnsan cesetlerinin işlenmesi delme, kesme ve etin ayıklanmasını kapsıyordu. Kuşlar başsız insan cesetlerinin etlerini didiklerken gösterilmiştir. Yaban hayvanlarının sembol dağarcığında, eti delen ya da yırtan pençeler, boynuzlar, dişler ve iğneler vurgulanır. Vücudun keskin parçaları alıkonur ve sıvalı halde evlerin duvarlarında saklanır. Yabanıl hayvanların çoğunun cinsi erkektir, penisleri dik olur, bunlardan birinde dikleşmiş penis, başsız bir ceset ve kuş temasıyla bağlantılıdır. Çatalhöyük'teki kil heykelcik örneklerinden birçoğu, hayvan bedenlerinin, ağırlıklı olarak da sığırların, toynaklıların ve domuzların etli kısımlarının delinmesini veya bıçaklanmasını da tasvir eder (Russell ve Meece 2006; Meskell 2007).

Etin delinmesi sırasında kullanılan aletleri göz önünde bulundurmak yerinde olur. Çatalhöyük'ten gelme, mükemmel yontulmuş kamaların çoğu çakmaktaşıdan yapıldı. Bulunan iki kemik saplı, çakmaktaşı kamanın biri yabandomuzu başını (Bina 3'te; Stevanović ve Tringham 1998), diğeri yılanı tasvir eder (Mellaart 1967). Yongalanmış taş uçlar büyük oranda obsidiyendi (Carter, Conolly ve Spasojevic 2005). İncelikli, çift yüzeyi yongalanmış sivri uçlara mezarlar dahil çok çeşitli bağlamlarda rastlanır; bunlar ok, mızrak ucu veya bıçak/kama gibi, kullanılmış olabilirler. Ortadoğu genelinde, ince işli, büyük, çift yüzeyi yongalanmış sivri uçların geç Paleolitik ve Epipaleolitik yerleşmelerle ilişkili olmaması dikkat çekicidir. Avlanma ve toplamanın bu son evrelerinde küçük mikrolitlerden yapılma hafif ok uçları (Henry 1989),

PPN A dönemindeyse kısa dilgiler öne çıkmıştı (Bar-Yosef 1981; Gopher 1994). Çift yüzeyi yongalanmış daha büyük uçlar PPN B döneminde iyice yaygınlaşır (Goring-Morris ve Belfer-Cohen 2001); buysa evcilleşmiş koyun ve keçilere bağımlılığın arttığı, ayrıca tehlikeli yaban hayvanları, ölüler ve et didiklemeyle ilgili sembolik ayrıntıların doruğuna ulaştığı dönemdir. Öte yandan bu aletlerin en yaygın olduğu dönem, tıpkı Çatalhöyük'te ve Doğu Akdeniz'in, örneğin PPN C ve Çanak Çömlekli Neolitik dönemlerinde olduğu gibi, 7. binyıldır. Bu uçlar evcil sürüleri yaban hayvanlarından korurken önemli rol oynamış olabilirler; olasılıkla çobanların kullandığı aletlerdir. Bazıları belki evcil hayvanların kesiminde bıçak işlevi görmüştür. Ama bazı uçlar gerek sosyal ve ritüel törenlerde gerekse insan etinin işlenmesi sırasında yaban hayvanlarıyla karşılaşmalarda rol üstlenmiş olabilir. Daha ince işlenmiş, oyma saplı, çakmaktaşı kamalar için bu bilhassa geçerli olsa gerek.

Peki, et işlemeyi üstlenen insanlar hakkında ne söylenebilir? Uzuvarın özenle ve başarıyla kesilip ayrılmasının beden biyolojisine ilişkin ayrıntılı bilgiye işaret ettiğini belirtmiştik. Bu kimseler ritüel ustaları mıydı acaba? Yukarıda, Bina 10 dizisinde uzman duvar ressamı olabileceğine işaret eden bulgulardan söz etmiştik, ayrıca resimlerin yüksek niteliğine bakarak aynı önermeyi ileri sürmek mümkün. "Şaman" sözcüğünün eşlik ettiği varsayımlardan kaçınmak istesek de öyle görünüyor ki, belirli bireyler ya da yaşlılar ritüel bilgisine sahipti.

"Tapınak VII.21" adını verdiği binadaki akbaba resmi rekonstrüksiyonunda Mellaart (1967), başsız bir cesedin yanında duran insan ayaklı iki akbabayı tasvir etmişti. Russell ile McGowan (2003), turna kanatları olarak kullanıldıkları tahmin edilen turna kemikleri saptamışlardır. Ölümle ilişkili ritüellerde insanlar kuş ve akbaba kılığına girmiş olabilirler. Daha önce belirtildiği üzere, bölgenin Neolitik döneminde

kuş-insan melezi tasvirler çoktur, Çatalhöyük'ün kendi içinde yaygın, kısaltılmış heykelcik figürleri böyle yorumlanabilir. Şekil 2.6'da, Göbekli dikmesinin üzerinde akbaba benzeri bir kuş topla (yoksa kafa mı?) oynarken görülmekte ve insan karakteristikleri sergilemektedir. Melez insan figürleri Çatalhöyük genelinde de Neolitik Ortadoğu'nun başka yerlerinde de yaygın değildir. Kuşlar ve akbabalar dışında, Çatalhöyük'te olası bir örnek de aylardır: geniş ve yayvan ayı kabartmalarıyla ayı mühürlerinin çıkık göbekleri olur. İnsanın aklına Ain Ghazal'daki insan heykellerinin kedi gibi, kısıp gözleri geliyor. Bu canlı türleri birbirleriyle örtüşür, daha doğrusu, hayvan türlerinin insan kılığına sokulması çoğu zaman hayvanlar ile ataların yazgılarının örtüştüğünü veya yerleşik yaşam düzeni ile onun geniş çevresi arasında güçlü bir bağlantı olduğuna giderek daha çok inanıldığını düşündürülebilir.

Levi-Strauss (1963: 224) yırtıcı kuşlar, otobur hayvanlar ile av, tarım, ölüm ve yaşam arasında aracılık eden "hileci" figürden bahseder ki, bu figür Kuzey Amerika'da genellikle bir samur ya da çakal olur. Hileci, karşıt kutuplar arasında arabulucudur, benzeri figürler etnografik açıdan geniş bir alanda görülür. Burada özel bir benzerlik kurmak istemeyiz, ancak Ortadoğu'nun Holosen toplumlarının sembolizminde insana yüklenen yeni önemle bağlantılı olarak (bkz. Bölüm 1, Soru 3) hileci gibi, bir figür Çatalhöyük ve başka yerlerde insan cesedinin işlenmesini üstlenen ritüel ustası gibi, hareket ederek belki de yaşam ile ölümün arabuluculuğunu yapmış olabilir.

Ev

Yukarıda değindiğimiz gibi, Çatalhöyük'te tehlikeli, yabanıl varlıklarla insan ve hayvan başlarının bulunduğu bağlam evdir. Ortadoğu'nun Neolitik döneminde evin sembolik önemi epey dikkat çeker (örn. Watkins 2006), çünkü ev ya da "do-

mus" etrafındaki fikirlerle uygulamalar yerleşik hayata geçiş ve evcileştirme süreçlerinin can alıcı noktalarıydı (Hodder 1990). Çatalhöyük'te açıkça görüldüğü üzere bir evin kuşaklar boyunca aynı yerdeki sürekliliği geç Pleistosen (Buzul) ve Holosen çağlarının çok erken dönemlerinde görülmüştü. Ev uzun süreli bağımlılıklar yaratmak ve yoğun, gecikmeli dönüşü olan ekonomiler açısından büyük önem taşıyan ilişkiler kurmak için kullanılırdı. Daha 21.500 yıl kadar önce Ohala II'deki erken Kebaran'da (Nadel 1990), en büyük kulübe üç zemin dizinine sahipti (Nadel 2006). Celile Denizinin doğu yakasında Ürdün Vadisindeki MÖ 14. binyılın Kebaran yerleşmesi Ein Gev I'de (Arensburg ve Bar-Yosef 1973) bir tepenin yamacına dikilmiş bir kulübe vardı. "Altı katman dizisinin işaret ettiği üzere, kulübede belli aralıklarla ikamet edilmişti" (Arensburg ve Bar-Yosef 1973: 201). Benzer bulgular sürekli ikamet edilmiş Natuf yerleşmelerinde de görülür. Boyd'un yaptığı (1995) Ain Mallaha'daki tabakalanmanın yeniden analizine göre Bina 131-51-62-73 dizini 131'de zemin altındaki 12 iskeletle başlamıştı. Boyd aynı yerde gömüt kümeleriyle başlayan faaliyetlerin sürekliliğine dikkat çeker. Kuzey Irak'ta PPN A döneminin Kermezdere yerleşmesi, tıpkı Eriha gibi, (Kenyon 1981), aynı yerde yeniden inşaya ilişkin sağlam kanıtlar taşımaktadır (Watkins 2004, 2006), ayrıca Eriha'nın PPN B döneminde böylesi sürekliliğe dair daha çok bulgu vardır (Hodder 2007).

Bu bölümde belirlenen temalarla ilgili incelikli sembolizm böyle evlerde daha çok görülür. Hayonim Terası'nın Natuf döneminde kaplumbağa kabuğu ile köpekgiller ve ceylan kemiklerinden oluşan gömütler topluluğu bulunmaktadır (Valla, Le Mort ve Plisson 1991). Yukarıda belirtildiği gibi, Natuf, PPN A ve PPN B dönemi evleri yabanıl, tehlikeli canlılara nice çağrışımlar yaparlar. Göbekli'deki PPN A/PPN B döneminden binaların yabanıl, tehlikeli varlıklara ilişkin sembolizmle dolu olduğunu görmüştük. Cerfu'l Ahmer ve

Göbekli'de, daha büyük, muhtemelen ritüel binalarla daha küçük haneler bulunurken, Türkiye'nin güneydoğusuyla iç bölgesi arasındaki kesin farklılıklardan biri de sembolizmin hanelerde yoğunlaşmasının ikinci bölgede daha yaygın görülmesidir. Öte yandan Göbekli'de bulunan büyük ve küçük binalar biçim olarak birbirlerine çok benzerler, dolayısıyla ortak ritüel ile evsel ritüel arasında kesin bir sınır çizilmemiş olabilir ya da "tapınaklar" ile "evler" aynı göndermeyi yapmayabilir veya "tapınaklar" ortaklaşa evler olmayabilir. Ortadoğu'da evler ile kamusal binalardaki incelikli sembolizm PPN B döneminde doruğa ulaşmıştır.

Ortadoğu'nun erken Neolitik döneminde yabanıl, tehlikeli canlılarla ölüm sembolizmi neden evlerin ve ortak konut benzeri binaların içinde yoğunlaşmıştı? Bu çağrışım sembolizmin rolünü anlamamıza yardım edebilir mi? Çatalhöyük'te Bina 77 içerisindeki boğa boynuzlarının platformun altında gömülü olanlarla özel bir ilişki içerisinde olduğunu yukarıda tartışmıştık. Boynuzların düzenlenmesi ve yerleştirilmesi belki ataları koruyordu. Belki de asıl işlevleri, av etkinliklerini anmaktı. Çatalhöyük'teki bazı örneklerde yabanıl, tehlikeli hayvanların uzuvları evlerde ama saklı halde bulunmuştu. Mellaart evlerin duvarlarında tilki ve samur dişleri, yabandomuzu azıdişleri, ayı pençeleri veya akbaba gagaları örnekleri bulunduğunu belirtmişti, fakat bunların üzeri sonradan birkaç kat sıvandığından duvarda çıkıntı yaparlardı. Demek ki kimi görünür, kimi daha az görünür de olsa yabanıl, tehlikeli varlıklar yaygındır ve birden çok rolleri olabilir.

Etnografik bulgular anatomik bakımdan modern insanların çoğu kez avcı-toplayıcı olarak yaşadıklarını, çevrelerini bağışlayıcı ve karşılık verici gördüklerine işaret eder (Guenther 1999; Ingold 1999). Bu insanların tinsel dünyaları büyük ölçüde hayvanlardan, şaman –ya da hileci benzeri– figürlerin aracılık ettiği doğal özelliklerden oluşuyordu. Fransa, İspanya ve başka yerlerdeki Paleolitik sanatta görülen insan figür-

leri hayvanlara hükmetmezdi. Bir hayvanın öldürülmesine eşya veya gıdanın feda edilmesi eşlik eder; Afrika'nın güneyi, Avustralya ve Güney Amerika boyunca avcı-toplayıcı toplumlarda yaygın olduğu üzere avlanan hayvanın sunulmuş armağanlar karşılığında "verilen" olarak görülüyor olabilirdi (Fowler & Turner 1999; Politis 2007).

Farklı bitki ve hayvan türlerini evcilleştirme süreci Ortadoğu'da uzun zamandır süregelen bir faaliyetti, ne var ki PPN A içinde bazı genetik değişiklikler ortaya çıkmış, derken PPN B döneminin yarısına gelindiğinde domuz ve nihayet, MÖ 7. binyılda sığırın evcilleşmesi açısından bölgesel farklılıklara rağmen art arda evcil bitkiler, evcil koyun, keçi ve köpekler görülmüştür. Böylelikle evlerle binalarda yabanıl, tehlikeli varlıkların artan yoğunluğu ile evcil hayvanların giderek artan kullanımı, evlerdeki istikrar ve sürekliliğin artması ve tarih yaratımındaki artış aynı zaman diliminde yaşanır. Sığırların sayıca üstün olduğu, dolayısıyla evcil hayvanlardan ziyade yaban hayvanı tasvirlerinin tercih edildiğini vurgulayan heykelcik verileri de bunu kanıtlamaktadır. Duvar resimlerinin temaları açısından da aynısı söylenebilir.

Süreçlerin kesişmesine ilişkin bir yorum da, anılar ve tarih oluşturmak amacıyla evlere veya kamusal binalara insan başları gibi, hayvan başlarının da getirildiği yönündedir. Bukranianın (hatta yabanboğası vesaire resimleriyle kabartmaların) şölenleri ya da avcılarının, hilecilerin ve kıızıstırıcıların başarısını ölümsüzleştirdiği düşünülebilir. Bu gibi, eşyanın kuşaktan kuşağa devredilmesi evlerin ve onlarla iç içe geçmiş sosyal toplulukların tarihlerini yaratmaya yardım etmiş olabilir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, Çatalhöyük'te yabanıl, tehlikeli canlıların tamamı görünür değildir. Sembolizmin başka bir boyutu da PPN A ve PPN B dönemlerine gelindiğinde, yaban hayvanları artık hayvan ruhları ya da çevre tarafından "verilir" olmak yerine atalar-

ca “verilir” diye görülür olmuştur. Çatalhöyük’te ambarların etrafında ve evlerde yemek hazırlanan alanlarda sembolizmin yoğunlaştığını gösteren pek az bulgu vardır. Yabanıl, tehlikeli varlıkların uzamsal çağrışımları evlerde, gömütlerin çoğunun ortaya çıktığı ana mekânın iç kısımlarında bulunduğu görülmektedir. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, belirli sığır ve insan artıklarının ele alınış biçimi fazlasıyla örtüşür. Bir de hem insan hem sığır niteliklerinin karşılıklı, birbirini oluşturduğu, çarpıcı bir suratlı çömlek örneği vardır. Mellaart da sakallı erkekleri ya hayvanlara binerken ya da onlara doğum yaptırırken tasvir eden taş heykelcikler ortaya çıkarmıştı, ayrıca insanlarla leoparları birlikte gösteren iki de örnek bulunur. İnsanlar ile güçlü hayvanlar arasında, küçük ve yakın ölçekte yansıtılan, yoğun etkileşimin yanı sıra, yukarıda değindiğimiz, insan biçimi verme (antropomorfize) eğilimleri ritüel alanda odak noktasına yaklaşmayı, daha da yakınlaşmayı ve bir arada görünmeyi işaret ediyor olabilir.

Göbekli’ye dönersek tasvirlerin görüldüğü yerler insan formunda büyük taş dikmelerdir. Hayvanların evcilleştirilme sürecinde, insanlar çevreye karşılığını vermek yerine giderek hayvanları “benimseyip” barındırdıkça, sonra da onları evcil veya ortak sürüler halinde “sahiplendikçe”, yaban hayvanlarının da ataları ya da insansı mitos figürleri tarafından verildiğini kabul etmiş olmalılar. Yaban hayvanlarına sataşırken, onları öldürüp şölende yerken, hayvan ruhları kadar atalara ait varlıklarla da etkileşime girmiş oluyorlardı herhalde. Yaban hayvanları ve insan atalardan gelme tanrılar, kurdukları yakın ilişki sayesinde birbirlerine otorite ve güç sağlıyor olabilirler. Gömütler, nasıl ataları evlere ya da kamusal binalara bağlamışsa, yabanıl, tehlikeli varlıklar da aynı şekilde bağlanırdı.

SONUÇ

Çatalhöyük ve Göbekli'nin sembolizmindeki ilginç farklılıkları önemsiz göstermek gibi, bir niyetimiz yok. Örneğin Çatalhöyük sembolizminde etoburlar (tektoynaklılar, sığır ve geyikler) daha çok yer alırken, tilki, yılan, örümcek ve akrep- lere daha az yer verilmiştir. Bu, yerleşmelerdeki farklı geçim stratejilerine ve çeşitli formlarda yaban hayvanlarının ağırlıklı görüldüğü farklı ortamlara gönderme yapıyor olabilir. Bölümün başında işaret ettiğimiz üzere, iki yerleşme arasında uzun bir zaman aralığı vardır ve başta evcilleştirilmiş bitkiler- le hayvanlara bağımlılığın gitgide artmasına bağlı olarak ikisi arasında önemli sosyal ve ekonomik değişiklikler yaşanmıştır. Örneğin Çatalhöyük'te evlerde bulunan hayvan yerleştirmele- rine odaklanılması daha erken (Seviye V öncesi) binalarda öne çıkarken, başları çıkarılabilir etli heykelcikler geç seviyelerde (Seviye V ve üzeri) daha yaygın görülür. Daha yukarı seviyeler- de, Dokuzuncu Bölümde Pels tarafından irdelenen nedenler- den dolayı, "tarih evi" temalarıyla uygulamalarının öneminde bir kırılma yaşandığı anlaşılmaktadır, aynı durum, bilhassa uzun süren PPN B yerleşmeleri inişe geçtikçe ve Çanak Çöm- lekli Neolitik dönemde dönüşümler meydana geldikçe Neoli- tik Ortadoğu'daki başka yerleşmeler için de geçerli olabilir.

Bölgesel ve geçici çeşitlenmeleri hafife almak arzusunda değiliz. Ortadoğu'da Neolitik dönemin çok-merkezli yapısı son yıllarda iyice aydınlığa kavuşmuş bulunuyor (Özdoğan & Başgelen 1999; Gérard & Thissen 2002; Mithen 2004). Diğer yandan insanların büyük köylere ya da "kasabalara" yerleşerek tarımı benimsediği dönem boyunca kafataslarıyla yırtıcı kuşları, yabansığırlarıyla başka tehlikeli hayvanları kapsayan bir dizi temanın uçsuz bucaksız Ortadoğu toprak- larında dolaşımında olduğu belli. Çatalhöyük ve Göbekli ara- sındaki benzerliklerin yanı sıra, başka yerleşmelerde ortaya çıkardığımız maddi kültürdeki benzerlikler, yerel çeşitlilik-

ler gösterse bile çok uzun bir dönemi ve dört bir tarafa yayılmış bir dizi miti, fikirlerle yönelimleri akla getirmektedir. Bu iç içe geçmişlikleri başka benzerliklerin görüldüğü bağlama ve başta PPN B olmak üzere Neolitik dönemde bölge genelindeki etkileşimler –duvar içi gömüt, türlü taş aletler, obsidiyen ve kabuk takası– bağlamına oturtmak gerekiyor.

Bir seviyede yerleşme, uzun süreli köyler kurma gibi, zamanın başlıca uğraşyla ve bu köylerin işaret ettiği sosyal yapılara olan her türlü bağımlılıkla bağlantılı benzer sembolik temalar görürüz. Uzun sürelilik gecikmeli geri dönüşleri de içerirdi, bunu sağlayan da gerek Çatalhöyük'teki "tarih evlerinde" gerek başka yerleşmelerde tekrar tekrar yeniden kullanılan evlerde görüldüğü gibi, tarih oluşturmaya verilen önemdi. Belirtildiği üzere, evlerin bulunduğu yerde yeniden inşa edilmesi Epipaleolitik ile PPN B döneme kadar bölge genelinde tarih yaratımında yaygın bir temaydı. Başka bir seviyede tarih yaratımının odak noktasına getirilmesi insan kalıntılarının üstünde ve üzerinde yaşamının getirdiği günlük uygulamalar, vücut parçalarının dolaşımı, etlerin kesilmesi ve tekrar oluşturulması gibi, faaliyetleri kapsıyordu. İnsan ve hayvan başları arasında bir eşdeğerlik söz konusuydu, bunların ikincisi belki de yaban hayvanlarının öldürülmesi ve dağıtılması sayesinde cömertlik ve saygınlık kazanılan anlamlı sosyal etkinliklerin andaçları olabilirdi.

Bütün bunların doyurgan dişi veya annelik eden tanrıça terimlerinde saklı olduğuna yönelik pek az kanıt bulunmaktadır. Böyle tasvirler Göbekli'de yoktur; Çatalhöyük'te ise yok sayılır. PPN B dönemine gelindiğinde yerleşmelerin çoğu evcilleştirilmiş bitkilerle hayvanlara bağımlı hale gelirken, sembolik imgeler yabanıl, tehlikeli hayvanlara yoğunlaşmıştı. Erkeklik, yabanıl, tehlikeli hayvanlar, başsız insanlar ve kuşlar dahil bir dizi temayla karşılaşırız. Çatalhöyük ve başka yerlerde bu çağrışımlar süreklilik, kuşaktan kuşağa aktarım

ve dayanıklılık kavramlarıyla olduğu kadar etlerin didiklenmesi ve cesetlerin yeniden etlendirilmesi temaları da bağlantılıydı. İnsan cesedinin işlenmesi tarih yaratmanın önemli bir parçasını oluştururdu. Yaban hayvanı etlerinin didiklenmesi saygınlık kazanmanın ve evcil hayvanlarla hasadın korunmasının kilit bileşeniydi. İnsan ya da hayvan atalar aynı zamanda ölüleri, evleri ve yerleşmenin sakinlerini de korurdu. Cesetler, atalar ve iskeletler bazen yeniden etlendirilirdi ki, tarih yaratımında ve günlük emeğin ürünlerini korumadaki rollerini oynamaya devam etsinler.

KAYNAKLAR

- Arensburg, B., & O. Bar-Yosef 1973. Human remains from Ein Gev 1, Jordan Valley, Israel. *Paléorient*, 1, 201-6.
- Badisches Landesmuseum Karlsruhe (ed.) 2007. *Die ältesten Monumente in the Neolithic*. Londra: Routledge.
- Bailey, D. W. 2005. *Prehistoric Figurines: Representation and Corporeality in the Neolithic*. Londra: Routledge.
- Baird, D. 2007. Pınarbaşı: From Epipalaeolithic camp site to sedentarising village in central Anatolia. *The Neolithic in Turkey New Excavations and New Discoveries*, ed. M. Özdoğan ve N. Başgelen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 285-311.
- Balter, M. 2005. *The Goddess and the Bull*. New York: Simon and Schuster.
- Bar-Yosef, O. 1981. The "Pre-Pottery Neolithic" period in the southern Levant. Kaynak: *Préhistoire de Levant*, ed. J. Cauvin & P. Sanlaville. Paris: CNRS, 551-70.
- Bar-Yosef, O. 2002. Early Egypt and the agricultural dispersals. Kaynak: *Magic Practices and Ritual in the Near Eastern Neolithic*, ed. H.-G. K. Gebel, B. D. Hermansen & C. Hoffmann Jensen. Berlin: Ex Oriente, 49-65.
- Bataille, G. *Eroticism, Death and Sexuality*. San Francisco: City Lights Books.
- Bloch, M. 1992. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bonogofsky, M. 2005. A bioarchaeological study of plastered skulls from Anatolia: New discoveries and interpretations. *International Journal of Osteoarchaeology*, 15, 124-35.
- Boyd, B. 1995. Houses and hearths, pits and burials: Natufian mortuary practices at Mallaha (Eynan), Upper Jordan Valley. Kaynak: *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, ed. S. Campbell & A. Green. Oxford: Oxbow Monograph 51, 17-23.
- Carter, T., Conolly, J. ve Spasojević, A. 2005. The chipped stone. Kaynak: *Changing materialities at Çatalhöyük: reports from 1995-1999 Seasons*. ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 221-83, 467-533.
- Cauvin, J. 2000. *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*.
- Çelik, B. 2000. An early Neolithic settlement: Karahan Tepe. *Neo-Lithics*, 2-3, 6-8.
- Cessford, C., M. W. Newton, P. I. Kuniholm, S. W. Manning, M. Özbakan, A. M. Özer, K. G. Akoğlu, T. Higham & P. Blumbach. 2006. Absolute dating at Çatalhöyük. *Changing Materialities at Çatalhöyük. Reports from the 1995-99 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 65-99.
- Chapman, J. 2000. *Fragmentation in Archaeology: People, Places, and Broken Objects in the Prehistory of South-Eastern Europe*. Londra: Routledge.
- Clark, G. 1997. *World Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daems, A. & K. Croucher 2007. Artificial cranial modification in prehistoric Iran: Evidence from crania and figurines. *Iranica Antiqua*, 42, 1-21.
- Fletcher, A., J. Pearson & J. Ambers. 2008. The manipulation of social and physical identity in the Pre-Pottery Neolithic.. *Cambridge Archaeological Journal*, 18, 309-25.
- Fowler, C. S. & N. J. Turner. 1999. Ecological/cosmological knowledge and land management among hunter-gatherers. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, ed. R. B. Lee & R. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 419-25.
- Garrod, D. E. 1957. The Natufian culture: The life and economy of a Mesolithic people in the Near East. *Proceedings of the British Academy*, 43, 211-22.

- Gérard, F. ve Thissen, L., ed. 2002. *The Neolithic of Central Anatolia: Internal Developments and External Relations during the 9th-6th Millennia CAL BC – Proceedings of the International CANeW Round Table, Istanbul, November 23-24, 2001*, İstanbul: Ege Yayınları, 181-92.
- Gimbutas, M. 1989. *The Language of the Goddess: Unearthing Hidden Symbols of Western Civilisation*. Londra: Thames and Hudson.
- Girard, R. 1977. *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Gopher, A. 1994. *Arrowbeads of the Neolithic Levant*. Winona Lake, Ind., Eisenbrauns.
- Goring-Morris, N., H. Ashkenazi, M. Barzilai, O. M. Birkenfield, V. Eshed, Y. Goren, L. K. Horwitz, M. Oron & J. Williams. 2008. The 2007–8 excavation seasons at Pre-Pottery Neolithic B Kfar HaHoresh, Israel. *Antiquity*, 82 (318).
- Goring-Morris, N. ve Belfer-Cohen, A. 2001. The symbolic realms of utilitarian material culture: The role of lithics. Kaynak: *Beyond Tools*, ed. I. Caneva, C. Lemorini, D. Ampetti & P. Biagi. Berlin: Ex Oriente, 257-71.
- Goring-Morris, N. ve Belfer-Cohen, A. 2002. Symbolic behaviour from the Epipalaeolithic and early Neolithic of the Near East: Preliminary observations on continuity and change. *Magic practices and ritual in the Near eastern Neolithic*. ed. H. G. K. Gebel, B. B. Hermansen ve C. Hoffmann Jensen. Berlin: Ex Oriente, 67-79.
- Goring-Morris, N. & L. K. Horwithz. 2007. Funerals and feasts during the Pre-Pottery Neolithic B of the Near East. *Antiquity*, 81 (314), 902-19.
- Grossman, L. N. D. Munro & A. Belfer-Cohen. 2008A 12,000-year-old Shaman burial from the southern Levant (Israel). *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 105, 17665-9.
- Guenther, M. 1999. From totemism to shamanism: Hunter-gatherer contributions to world mythology and spirituality. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, ed. R. B. Lee & R. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 426-33.

- Hamilton, N. 1996. Figurines, clay balls, small finds and burials. Ed. Hodder, I. *On the surface: Çatalhöyük 1993-95*, sa. 251-264. McDonald Institute for Archaeological Research/ British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, Cambridge.
- Hansen, S. 2007. *Bilder vom Menschen der Steinzeit*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Hauptmann, H. 2007. Nevalı Çori. *Die ältern Monumente des Menschheit-Karlsruhe*. Karlsruhe: Badisches Landesmuseum, 86-93.
- Hauptmann, H. & K. Schmidt. 2007. Anatolien vor 12 000 Jahren: Die Skulpturen des Frühneolithikums. *Die ältern Monumente des Menschheit-Karlsruhe*. Karlsruhe: Badisches Landesmuseum, 67-82.
- Henry, D. 1989. *From Foraging to Agriculture: The Levant at the End of the Iceage*. Philadelphia: University of Pennsylvanian Press.
- Hodder, I. 1990. *The domestication of Europe*. Oxford: Blackwell.
- Hodder, I. 2006 *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük* Londra: Thames and Hudson, Türkçe çev. *Çatalhöyük Leoparın Öyküsü: Türkiye'nin Antik "Kasaba"sının Gizemleri Günışığına Çıkıyor*, 2006 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hodder, I. 2007. Çatalhöyük in the context of the Middle East Neolithic. *Annual Review of Anthropology*, 36, 105-20.
- Hodder I. & L. M. Meskell. In press. A 'curious and sometimes a trifle macabre artistry': Some aspects of symbolism in Neolithic Turkey *Current Anthropology* (baskı aşamasında).
- Hutton, R. 1997. The Neolithic Great Goddess: A study in modern tradition. *Antiquity*, 71(271), 91-9.
- Ingold, T. 1999. On the social relations of the hunter-gatherer band. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, ed. R. B. Lee & R. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 399-410.
- Kemp, B. J. 2000. The colossi from the early shrine at Coptos in Egypt. *Cambridge Archaeological Journal*, 20(2), 211-42.
- Kenyon, K. M. 1981 *Excavations at Jericho III: The Architecture and Stratigraphy of the Tell*. Londra: The British School of Archaeology Jerusalem.
- Kozłowski, S. K. 1992. *Nemrik 9: PrePottery Neolithic Site in Iraq*. Varşova: University of Warsaw Institute of Archaeology.
- Kuijt, I. 2008. The regeneration of life: Neolithic structures of sym-

- bolic remembering and forgetting. *Current Anthropology*, 49(2), 171-97.
- Kuijt, I., & M. Chesson 2005. Lumps of clay, pieces of stone: Ambiguity, bodies and identity as portrayed in Neolithic figurines. *Archaeologies of the Middle East: Critical Perspectives*, ed. S. Pollock & R. Bernbeck. Oxford: Blackwells, 152-83.
- Levi-Strauss, C. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- Lewis-Williams, D. 2004. Constructing a cosmos: Architecture, power and domestication at Catalhoyuk. *Journal of Social Archaeology* 4, 28-59.
- Mellaart, J. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. Londra: Thames and Hudson.
- Meskel, L.M. 1995. Goddesses, Gimbutas and New Age archaeology. *Antiquity*, 69, 74-86.
- Meskel, L.M. 2007. Refiguring the corpus at Çatalhöyük. *Material Beginnings: A Global Prehistory of Figurative Representation*, ed. A. C. Renfrew & I. Morley. Cambridge: McDonald Institute Monographs, 137-49.
- Meskel, L.M. 2008. The nature of the beast: Curating animals and ancestors at Çatalhöyük. *World Archaeology*, 40(3), 373-89.
- Meskel, L. M., & C. Nakamura. 2005. Çatalhöyük Figurines. *Archive Report on the Catalhöyük Season 2005* (www.catalhoyuk.com)
- Meskel, L. M., Nakamura, C. King, R. ve Farid S. 2008. Figured lifeworlds and depositional practices at Çatalhöyük. *Cambridge Archaeological Journal*, 18(2), 139-61.
- Mithen, S. 2004. *After the Ice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mithen, S., B. Finlayson & R. Shaffrey. 2005. Sexual symbolism in the Early Neolithic of the Southern Levant: Pestles and mortars from WF16. *Documenta Praehistorica*, 32, 103-10.
- Molleson, T., P. Andrews & B. Boz. 2005. Reconstruction of the Neolithic people of Çatalhöyük. *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*. ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 279-300.
- Morsch, M. G. F. 2002. Magic figurines? Some remarks about the clay objects of Nevalı Çori. *Magic practices and ritual in the Near eastern Neolithic*, ed. Gebel, H. G. K., Hermansen, B. D. ve Jensen, C. H. Berlin: Ex Oriente, 145-162.

- Nadel, D. 1990. Ohalo II: A preliminary report. *Mitekufat Haeven*, 23. 48-9.
- Nadel, D. 2006. Residence ownership and continuity: From the early Epipalaeolithic unto the Neolithic *Domesticating Space*, ed. E. B. Banning & M. Chazan. Berlin: Ex Oriente, 25-34.
- Nakamura, C. ve L. M. Meskell. 2006. Çatalhöyük figurines. *Archive Report on the Catalhöyük Season 2006* (www.catalhoyuk.com)
- Nanoğlu, S. 2006. Regional perspectives on the Neolithic anthropomorphic imagery of Northern Greece. *Journal of Mediterranean Archaeology*, 19(2), 155-76.
- Nanoğlu, S. 2008. Building biographies and households: Aspects of community life in Neolithic northern Greece. *Journal of Social Archaeology*, 8 (1), 139-60.
- Nergis, S. 2008. Yakin Dogu Neolitinde Phallus Sembol'u Sorunu (The problems concerning the phallic symbols in the Neolithic of the Near East). Doktora tezi. İstanbul: Önsaya Bilim Dalı, Edebiyat Fakültesi, İstanbul Üniversitesi.
- Noy, T. 1991. Art and decoration of the Natufian at Nahal Oren. *The Natufian Culture in the Levant*, ed. O. Bar-Yosef & F. R. Valla. Ann Arbor, Mich.: International Monographs in Prehistory, 557-68.
- Özdoğan, M. 2001. The Neolithic deity: Male or female. *Lux Orientis Festschrift für Harald Hauptmann*, ed. R. M. Boehmer & J. Maran Rahden: Verlag Marie Leidorf, 313-18.
- Özdoğan, M. 2002. Defining the Neolithic of Central Anatolia. *The Neolithic of Central Anatolia. Internal developments and external relations during the 9th-6th millennia cal. BC, Proceedings of International CANeW Round Table, Istanbul November 23-24, 2001*, ed. Gérard, F. ve Thissen, L. İstanbul: Ege Yayınları, 253-261.
- Özdoğan, M. 2003. A group of Neolithic stone figurines from Mezraa-Teleilat. *From Village to Cities: Early Villages in the Near East*, ed. M. Özdoğan, H. Hauptmann & N. Başgelen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 511-23.
- Özdoğan, M. ve Başgelen, N., ed. 1999. *Neolithic in Turkey: The Cradle of Civilization. New discoveries*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Peters, J., D. Hemler, M. S. Seguí, A. von den Driesch. 1999. Early animal husbandry in the Northern Levant. *Paléorient* 25(2), 27-48.

- Politis, G. 2007. *Nukak: Ethnoarchaeology of an Amazonian People*. Walnut Creek, Calif.: Left Coast Press.
- Rollefson, G. O. 2008. Charming lives: Human and animal figurines in the late Epipaleolithic and early Neolithic periods in the greater Levant and Eastern Anatolia. *The Neolithic Demographic Transition and its Consequences*, ed. J.-P. Bocquet-Appel & O. Bar-Yosef. New York: Springer, 387-416.
- Rosenberg, M. 2007. Hallan Çemi. *Die ältesten Monumente der Menschheit*. Karlsruhe: Radsiches Landesmuseum.
- Rosenberg, M., & R. W. Redding, 2000. Hallan Çemi and early village organization in eastern Anatolia. *Life in the Neolithic Farming Communities: Social Organization, Identity and Differentiation*, ed. I. Kuijt. New York: Kluwer, 39-61.
- Rudeback, E., 2000. *Tilling nature. Harvesting culture*. Stockholm: Almqvist and Wiksell.
- Russell, N. ve K. J. McGowan, 2003. Dance of the cranes: Crane symbolism at Catalhoyuk and beyond. *Antiquity* 77(297), 445-455.
- Russell, N. ve L. Martin, 2005. Animal representations and animal remains at Çatalhöyük. ed. I. Hodder I. *Çatalhöyük perspectives: Reports from the 1995-1999 Seasons*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 33-98.
- Russell, N., L. Martin ve H. Buitenhuis. 2005. Çatalhöyük'te sığır evcilleştirmenin yeniden değerlendirilmesi. *Current Anthropology*, 46(5), S101-S8.
- Russell, N. ve S. Meece, 2006. Çatalhöyük'te hayvan tasvirleri ve hayvan kalıntıları. ed. I. Hodder I. *Çatalhöyük perspectives: Reports from the 1995-1999 Seasons*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 209-30.
- Schmidt, K. 2006. *Sie bauten die ersten Tempel: Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger*, Münih: C. H. Beck.
- Schmidt, K. 2007. Göbekli Tepe. *Die ältesten Monumente der Menschheit*, Karlsruhe: Badisches Landesmuseum, 74-5.
- Simmons, T., & D. Nadel. 1998. The avifauna of the early Epipaleolithic site of Ohalo II (19,400 years BP), Israel: Species diversity, habitat and seasonality. *International Journal of Osteoarchaeology*, 8(2), 79-96.

- Solecki, R. L., & T. H. McGovern. 1980. Predatory birds and pre-historic man. *Theory and Practice: Essays Presented to Gene Weltfish*, ed. S. Diamond. Lahey: Mouton, 79-95.
- Stevanović, M. ve R. Tringham. 1998. BACH I Alanı Çatalhöyük *Archive Report* 1998.
(http://catal.arch.cam.ac.uk/catal/Archive_rep98/stevanovic98.html)
- Stordeur, D. 2000. New discoveries in architecture and symbolism at Jerf el Ahmar (Syria), 1997-1999, *Neo-Lithics*, 1, 1-4.
- Stordeur, D., M. Benet, G. der Aprahamian ve J.-C. Roux, 2000. Les bâtiments communautaires de Jerf el Ahmar et Mureybet Horizon PPNA (Syrie) *Paléorient* 26(1), 29-44.
- Talalay, L. 2004. Heady business: Skulls, heads and decapitation in Neolithic Anatolia and Greece. *Journal of Mediterranean Archaeology*, 17(2), 139-63.
- Twiss, K. C., A. Bogaard, D. Bogdan, T. Carter, M. P. Charles, S. Farid, N. Russell, M. Stevanovic, E. N. Yalman & L. Yeomans. 2008. Arson or accident? The burning of a Neolithic house at Çatalhöyük. *Journal of Field Archaeology*, 33(1), 41-57.
- Valla, F. R., F. Le Mort & H. Plisson. 1991. Les fouilles en cours sur la Terrasse d'Hayonim. *Natufian Culture in Levant*, ed. O. Bar-Yosef & F. R. Valla. Ann Arbor, Mich: International Monographs in Prehistory, 93-110.
- Verhoeven, M. 2002. Ritual and ideology in the Pre-Pottery Neolithic B of the Levant and Southeast Anatolia. *Cambridge Archaeological Journal* 12/2, 233-258.
- Watkins, T. 2004. Building houses, framing concepts, constructing worlds. *Paléorient*, 30, 5-24.
- Watkins, T. 2006. Architecture and the symbolic construction of new worlds. *Domesticating Space*, ed. E. B. Banning & M. Chazan. Berlin: Ex Oriente, 15-24.
- Weinstein-Evron, M., & A. Belfer-Cohen. 1993. Natufian figurines from the new excavations of the el-Wad Cave, Mt. Carmel, Israel. *Rock Art Research*, 10, 102-6.
- Yartah, T. 2005. Les Bâtiments communautaires de Tell 'Abr 3 (PPNA, Syrie), *Neo-Lithics* 1(5), 3-9.

SPİRİTÜEL DOLANIKLIK: ÇATALHÖYÜK'TE DİNSEL SEMBOLLERİN DÖNÜŞÜMÜ

LERON SHULTS

Gatalhöyük'te gerçekleştirilen üç yıllık disiplinlerarası projenin genel amacı, hangi spiritüel yaşantının ve dinsel ritüelin, genellikle "uygarlığın" doğuşuna bağlanan yerleşik hayata geçiş ve tarıma doğru can alıcı değişim sürecinin içinde ne ölçüde yer aldığını araştırmaktır. *Leopar'ın Öyküsü* adlı kitabında (2006) Ian Hodder, Çatalhöyük'te zaman ve mekân içerisinde kendini belli eden toplumsal dönüşümlerde, (diğerlerinin yanı sıra) dinsel alanın rolüne ilişkin ilk analizlerini ortaya koyarken "maddi dolanıklıklar" kuramını ileri sürer. Onun bu yorumu bana akla yatkın ve kabul edilir geliyor, dolayısıyla bu deneme yazısında projeye yön veren iç içe geçmiş dört araştırma sorusuna "teolojik" açıdan yanıt vermeye başlamak üzere kavramsal çerçeve olarak "spiritüel dolanıklık" fikrini geliştirip kullanan verileri tamamlayıcı bir bakış açısı sunuyorum.

İzleyeceğim strateji, Robert Neville'in öncelikle eksen çağı dinlerini ele alan ve günümüzün dinlerarası diyaloglarına uyarlanmış bulunan dinsel sembolizmin faydacı kuramını, erken Neolitik dönem boyunca dinsel dönüşümlere ilişkin çalışmalara hayali olarak uyarlamak olacak. Genel aydınlatıcı etkisinin yanı sıra, Neville'in modelinin bu çalışma için biçilmiş kaftan olması, C. S. Peirce'in göstergebilimsel

metafizik kuramını kullanması sayesinde teoloji ile arkeoloji disiplinleri arasında temas noktası sağlamasından ileri gelir. Neville sembollerin *ne* yaptığı, dönüştürücü güçleri ve somut topluluklardaki hedefe yönelik etkenlerle nasıl dönüşüme uğratıldığı üstünde durur. Göreceğimiz gibi, *dinsel* semboller, kişilerin yaşadıkları dünyanın en uç sınırlarını belirleyen koşulları içselleştirmek için faydacı çabalar gösterirken “benimsedikleri” belirli bağlamlar diye tanımlar.

Yukarıdaki iki paragrafta yer alan terimlerin çoğu anlam yüklü ve tartışmalıdır. “Din” kavramının kendisi de zaten belirsiz ve tartışmaya açıktır. İkisi de metafiziksel ve epistemolojik olan “spiritüellik” (ruhsallık) ve “materyalite” (maddesellik) pekâlâ antik ve erken modern düalizme (ikicilik) yönelik kuşkular uyandırabilir. Üstelik okurların çoğu disiplin olarak arkeoloji ile teoloji arasında ilişki kurma fikrinden rahatsız olabilir. Aşağıdaki paragraflarda bu terimleri kullanmamın nedenine, ayrıca akademik teoloji (ve din araştırmaları) alanında kendi anlayışımızı şekillendiren felsefi gelişmelere yeterince açıklık getirmeyi, böylelikle bu endişelerden hiç olmazsa bazılarını gidermeyi ve disiplinlerarası karşılıklı iyileşmeye yönelik yeni olasılıkların doğmasını sağlamayı umut ediyorum.

MADDE, RUH VE DİNİN SINIRLARI

2005-2008 yıllarını kapsayan Çatalhöyük projesinin eğildiği araştırma sorularının hepsi şu ya da bu şekilde dinsel sınırlarla ilgilidir. Bu sınırlar ve varsa bunların sosyal hayatın sınır koşullarına uyum sağlayan insan faillere ilişkin nedensel etkileme gücü nasıl saptanabilir? Projenin disiplinlerarası diyaloga meraklı bir teolog açısından ilgi çekici olmasının sebeplerinden biri de görmezlikten gelmek ya da insan hayatındaki nedensel güçler açısından koparmak yerine Neolitik dönemde sosyal kaynaşmanın dinsel boyutları-

nı araştırmak gibi, zor bir işe soyunan arkeolojik ekibin açık görüşlülüğü olmuştur.

Öte yandan disiplinlerarası bütün sınır aşmaları fırsatlar kadar zorluklara da gebedir. Arkeoloji ile teolojiyi ilişkilendirmenin daha az verimli olmakla birlikte mümkün bile olduğu fikri her iki alanda çalışanlarca kuşkuyla karşılanabilir. İnsan kültüründe dinin doğuşunu yorumlarken eldeki seçeneklerin ya-o-ya-bu –diğer bir deyişle, ya her şeyi *maddi* açıklamaya indirgemek ya da *manevi* olana hoş görünen ayrı bir yorum getirmek– gibi, yanlış bir ikilem kıskacında hâlâ bulanık kalmasıyla sürüncemede bırakılan endişe (her iki taraf açısından) bu kuşkuyu körükler. Söz konusu (basmakalıp) modele göre, arkeologlar maddi eserleri analiz etmek için nesnel araçlar kullanırken, teologlar manevi yönelimlerin öznel alanını araştırırlar, ne var ki iki karşıt kutup asla buluşmaz.

Neyse ki her iki disiplindeki bilim insanları da bu ikilemin kısıkaçlarından birine takılmaktan kaynaklanan metodolojik dallanmalar kadar metafizik monizm ile düalizm arasında zoraki seçim yapmaya giderek daha çok direnirler. Bu bakımdan en önemli gelişmelerden biri, bilim felsefesinde yeni belirmiş karmaşıklık kuramlarına ilginin artmasıdır. 20. yüzyılda “belirme” teriminin bazı kullanımları (tuhaf bir şekilde) hem pozitivist hem de vitalizme bağlandıysa da, burada sözünü edeceğim kuramlar terimi kullanırken belli ki modası geçmiş yaklaşımların her ikisinden de kaçınmak üzere tasarlanmıştır.

Belirme kuramcıları doğalcı indirgemecilik ile doğaüstücü müdahalecilik arasında veya fiziksellik ile ikicilik arasında seçim yapmak yerine, bu zoraki ikilemden çıkmak için üçüncü bir yol savunurlar. Philip Clayton’ın açıkladığı üzere, “Belirme, yeni ve öngörülmedik olguların doğadaki etkileşimlerle doğal olarak üretildiği; bu yeni yapıların, organizmaların ve fikirlerin bağımlı oldukları alt-sistemlerin indirgenebilir olmadığı; dolayısıyla yeni evrilen gerçekliklerin içinden çık-

tıkları parçalar üzerinde nedensel baskı kurdukları görüşüdür (2004: vi). Buysa, insanın failliği veya dinsel yönelimsellik durumunda böyle olguların kendi kendini yaratmanın karmaşık örnekleri, yeni işlevleri ve kabiliyetleriyle karmaşık yapıların doğal yollarla belirmiş kendini örgütlemesi olarak anlaşılması demektir (karşılaştıran Gregersen 2003; Juarre-ro 2002; Murphy & Stoeger 2007).

Buradaki amaçlarımız açısından böyle yaklaşımların “madde” ile “enerji” arasındaki ilişkinin doğasına yönelik bilimsel içgörünün felsefi ayrıntıları olduğunu söylemek yeterli. “Ruh” teriminin dünyada *enerji verilmiş* veya harekete geçirilmiş varlıkları göstermek üzere antik ve erken modern felsefede sıklıkla kullanıldığı ölçüde, günümüzün bilimiyle diyalog kuran “ruhsal” teriminin süregelen herhangi kullanımı da böyle kavramlardan ne anladığımıza dair yerinde değişimleri aktarmakla yükümlüdür. Erken modern dönemde (Newton’ın yasalarından) klasik mekanik nedenselliği mutlak mekânda ($F = ma$) maddi bedenlerin etkileşimine indirgemişti. Geç dönemin (Einstein) modern fiziği ise, “madde” dediğimizin mekân-zamanın enerjik akışından ($E = mc^2$) ayrılamayacağı hususunda diretir. Öyleyse aşağıdaki serim, insanın “ruhsallık” alanının maddi alandan asla ayrı tutulmadığını –sanki iki tip (maddi ve maddi olmayan) varlıkla karşı karşıyaymışız da– ama tamamen (onun içinden çıkmış olsa da) maddesellik alanıyla iç içe geçtiğini varsayacaktır.

Dinin sosyobilimsel araştırmasında da benzer bir değişim görebiliriz. *Materializing Religion* adlı ortak çalışmalarının giriş bölümünde Arweck ile Keenan’ın belirttiği üzere, bütün dinler, fiziksel formlara yerleştirilmiş ve cisimleşmiş maddi araçlarla “içimizde barınırlar.” Bununla birlikte “madde” ile ilişkisi kesilmiş Yeni Platoncu (veya Kartezyen) ruhsallık kavramının reddedilmesi “ruhsal” kestirmeden reddetmeyi gerektirmez. “Bu sınırlayıcı düalizmi dışlamak, o flu ama yaşamsal öneme sahip, beden ile ruh ve akıl ile maddenin kaynaşıp karışarak

birbirinin içine geçebildiği kenarlar boyunca izleri sürülebilir bütünleşmiş veya bütüncül entelektüel yaklaşımın peşine düşme olanağı sağlar... açıklama ve değer bilme arasındaki hudutlar, bilhassa dinsel “sanal” alanlarda, muhtemelen daha pozitivist eğilimlerin görmeye yatkın olduklarından daha zayıf ve daha az vazgeçilebilir olur.” (2006: 8-9).

Öte yandan arkeolojiyle diyalog içerisinde madde ile ruh arasındaki ikiciliğin üstesinden gelmenin çıkar yolu ve bunun sonucunda gelen disiplinle ilişkili kutuplaşma, umut vaat edecek şekilde öne çıkmıştır. C. S. Peirce gerek arkeologlar gerek teologlar arasında yeniden kabul görmektedir. Yapısalcılıkta “Peirce seçeneği”, onlarca yıl arkeoloji üzerinde egemenlik kurmuş yeni oluşan ikicilikle birlikte anahatlarıyla Robert Preucel’in *Archaeological Semiotics* kitabında özetlenir (2006). Preucel’in (ikili yerine) üçlü ve (idealistik değil de) faydacı göstergeler kuramı arkeolojik yorumun yeni kiplerine katkıda bulunmaktadır. Preucel’in de belirttiği gibi, Peirce’in metafizik anlayışı sembol kullanımı tipleri arasındaki gerçek farkı kabul ederken, Kartezyen düalizme direniyordu. Bu modele göre, yönelimsellik ve anlam yaratma, doğayı meydana getiren göstergebilimsel dinamik ağ içerisine iyice yerleşmiştir. Neville’in teolojik açıdan Peirce’ı nasıl yorumladığını daha sonra ele alacağım.

Bu aşamada, göstergelerin yorumcular tarafından karmaşık yollarla “benimsendiği” veya kullanıldığına ilişkin Peirce’in ortaya attığı savın, onun kendini metafizik sinekizme ve bilginin üçlü kuramına adanmasında saklı olduğuna kısaca değinmek önemlidir. Gösterge ile nesne (signum-res, vb) arasında basit düalizmden kaçınan Peirce gösterge, nesne ve yorumlayan arasında üçlü bir ilişki bulunduğunu vurgulamıştı. “Bir Gösterge ya da *Representamen* adına Nesne denen bir İkinci ile böyle özgün bir üçlü ilişkinin yerini tutan bir Birinci’dir, Yorumlayan denen bir Üçüncü belirleyebilmek içinse aynı Nesnenin yerine geçen kendi Nesnesi ile aynı üçlü ilişki olduğunu

varsaymak gerekir.” (Peirce 1998: 272). Peirce bunun ikili göstergebilimsel ilişkilere, hatta böyle ikili ilişkiler karmaşasına indirgenemeyeceğini vurgulamaya özen göstermiştir. Anlamlandırmanın arabulucu (üçlü) bağıntı özgündür ve indirgenemez. Dahası göstergeler (semboller dahil) “salt” anlaşılabilir veya düşünsel olmakla kalmaz, ama kendi dinamik süreklilikleri içinde diğer bütün olgular gibi, “gerçek” olurlar.

Hodder ile Neville’in kuramlarını özetleyip onları iç içe geçirmeden önce dinsel sınırlar anlayışından kısaca söz etmem gerekir. Disiplinlerarası çabaların zorluklarından biri, araştırma alanları içerisinde ve genelinde anlambilimsel kaymalara dikkat etmektir. Özne de “din” gibi, bu gün ve bu çağda tırnak içine alınıp dikkat çekmeyi hak eden tartışmalı ve anlaşılmaz bir görüngüyse, bu bilhassa geçerlidir. Ancak bu görüngünün gözü kara, çekişmeli ve anlaşılmaz yanları, anlamını kavramaya çalışma çabasından kaçınmamıza yol açmamalıdır. “Dinsel” olanın tanınmasına ve dine nedensellik yüklenmesine ilişkin disiplinlerarası tartışmalar, bir disiplinin mensuplarının çoğu zaman “öteki” disiplindekilere kuşkuyla bakması, bazen de onları kendi disiplinlerinin faaliyet yürüttüğü kategorilere uyum göstermeye zorlamasıyla karmaşık bir hal alır. Baskı altına alınan cazibesinden kaçınmak alçakgönüllük ve sabır ister.

Bu yazıya açıklık getirmek amacıyla insan hayatının yeni ortaya çıkmış alanında sosyal grupların, sosyal (ve maddi) açıdan bağlayıcı ve bağlı diğer bütün dinamik kiplerini şekillendiren ve onlar tarafından şekillendirilen nihai sınırlılığa hayranlıkla ve korkuyla bakmaya yatkın oldukları “dinsel” boyutun kabaca işleyen bir tanımından yararlanacağım. [Din anlamına gelen] *religion* teriminin kökeni (*re-ligere*) bile dinin bir bireyin ötekilerle nihai olarak nasıl bağlandığıyla ilgili olduğuna işaret eder. Çeşitli bilimler sosyal bağlanmanın yakın kiplerine, bağlanma uygulamalarına ve uygulamadaki sınırlara odaklanırlar. “Teoloji” de (burada kullanılan anla-

mıyla) insanların kaynaşmasıyla ilgilenirken sosyal kaynaşmanın kendi nihai koşullarına bakar. İnsanlar koşullanma deneyimleriyle, aslında kısıtlanmayla, bütün sosyal (ve maddi) bağlayıcılığın her türlü gerekçesiyle ilişkili sorunların nasıl hakkından gelirler? Nasıl olur da insanlar karşılına çıkan bağlanmamış ve bağlanamayan varlıklara kendilerini bağlamaya kalkışır? Bu soru hem (daha sonra burada tanımlanacak anlamıyla) “sonsuzluk” hem de “sosyal kaynaşma” konularına girmeyi gerektirir.

“Bağlayıcı” olma ve “dolanma” mecazları birbirini pekiştirebilir. Kuantum fiziğinden evlilik danışmanlığına kadar çeşitli disiplinlerde, iç içe geçmiş kuvvet alanları kavramı kendi aydınlatıcı değerini belli etmiştir. Altbaşlıkta üstü kapalı olarak gösterdiğim üzere mesele dinsel sembollerin *dönüştürülmesi* ile ilgilidir. Semboller zaman içinde nasıl değişir ve onları içselleştirmiş olanları ne bakımdan değiştirirler? Dinsel semboller dönüşme ve dönüştürme özelliklerine sahiptir. İnsan hayatının bağlarına dolanmaları dönüşümde onları güç haline getirir. Aşağıdaki paragraflarda, Hodder’ın Çatalhöyük’teki dönüşüme ilişkin yorumuyla diyalog kura-bilen “spiritüel” dolanıklığa kafa yorarken başlangıç noktası olarak Neville’in ortaya attığı dinsel sembollerin faydacı kuramından yararlanacağım.

IAN HODDER’IN MADDİ DOLANIKLIK KURAMI

Bu kısa deneme yazısında Hodder’ın *Leopar’ın Öyküsü*’nde (2006) verdiği analizin hakkını tam olarak veremesem de belli başlı iki temaya işaret etmek istiyorum: Çatalhöyük’teki insanların birbirlerine nasıl *bağlı* olduklarını öne çıkarması ve bu bağlayıcılığın *dönüşümünü* şekillendiren dinamikleri anlama yolu. Hodder’ın “daha çok maddi dolanıklık ve nesneleştirilmeyle birlikte değişimin hızlandığını” (2006: 258) savunan arkeolojik tezinin bana ilginç gelen yanı, son dokuz bin yıl-

dır yaşanan tarihsel gelişmeler kadar yaşadığımız teknolojik, elektronik, enformasyonel açıdan dolaşık çağımıza da uyarlabilir olmasıydı. Teolojik bakış açısıyla yaşamsal öneme sahip bu döneme ilişkin çalışmalardan neler öğrenebileceğimizi irdelemek, aynı zamanda kendi dolanıklığımızı ve dönüşme kabiliyetimizi tanımamız bakımından ilgi çekicidir.

Hodder'ın analizinin arka planında kısmen yerleşik hayata geçiş, evcilleştirme, sembolizm, alet kullanımı ve sanat gibi, "uygarlığın" kökeninde rol oynamış etmenlere ilişkin arkeologlar arasında yürütülen daha geniş kapsamlı düşünce alışverişidir. Hodder da, Cauvin (2000) gibi, kültürün ortaya çıkışında sembollerin önemli bir rol üstlendiğine inanır; ayrıca Renfrew (2001) gibi, insanın materyali içselleştirilmesinden ayrı tutularak anlaşılamayacağını savunur. Öte yandan Hodder'ın "maddi dolanıklık" kuramı insan uygarlığındaki bu niteliklerin nasıl vücuda geldiğine yönelik benzersiz bir öneri getirmektedir:

Materyal dolanıklığın toplumsal yapının nesne dünyasında doğruluğu sorgulanabilecek ve değiştirilebilecek biçimde tasvire yol açıp açmadığı... Materyal dolanıklık arttıkça fail olarak insanın daha çok görüldüğü anlaşılır... İnsanın faillliğini odak noktasına getiren gelişmenin dolanıklık sürecinin tersine dönmesiyle aynı zamana denk geldiğini düşünüyorum. İnsanlar maddi ilişkiler ağına girdikçe toplumsal ilişkiler de 'nesneleşmiş'... toplumsal dünya uysallaşıp *dönüşümlere* daha duyarlı olmuş... insanlar kendilerini maddi nesneleri, insan yapısı nesneleri, anıtları ve çevreyi *dönüştürerek* toplumsal yaşantıları dönüştürebilecek failer olarak görmeye başlamışlardı... (2006: 204-205; vurgulamalar bu yazıya aittir.)

Diğer bir deyişle, "uygarlık" küçük değişikliklerin bir sonucu olarak kişileri materyal nesnelere giderek daha çok bağlayacak ve birbirleriyle ilişkilerini böyle nesneler aracılığıyla yürütecek şekilde ağır ağır evrilmişti.

Hodder'ın kitaptaki analizlerinin çoğu yerleşik hayata geçiş ve evcilleştirme gibi, olguların materyal nesnelerle gidecek daha da dolanık hale gelmenin istenmedik yan sonuçları olduğu şeklinde yorumlanabileceği savını haklı göstermek için yapılmıştır. Aktardığımız alıntıda işaret edildiği üzere Hodder, zamanla "kasaba" içerisinde ve çevresinde yaşanan değişiklikleri veya dönüşümleri, özellikle de sanatın ve (tartışmalı olarak) heykelticiklerin sergilediği insanın faillığının gücüne yönelik farkındalıkta gözle görülür artışı anlamakla bilhassa ilgilenir.

Bu dönüşümlerin anlamını kavrama çabasıyla Hodder, dolanıklık "katmanları" fikrini ortaya atmıştır, bunlar "toplumsal, maddi, üretken, sembolik ve diğer alanlardaki "karmaşık etkinlikler yumağından" oluşur (2006: 59). Bu katmanlar ayrı ayrı faaliyet alanları değil, birbirleriyle kesişen ve birbirine bağımlı, karşılıklı yoğun iletişim ağlarıdır. Bu dolanıklık maddi, sosyal ve kavramsal ilişkiler ağını iç içe geçirir. Hodder, duvarların sıvanması ve obsidiyenin atalarla birlikte gömülmesi gibi, uygulamaların böyle bir dolanıklığı nasıl gerektirdiğini ve pekiştirdiğini gözler önüne sererek bunu göstermektedir. Bu da arkeolojik analizin birtakım süreçsel yaklaşımların içerisinde kaybolmuş anlamın, faillığın ve yönelimin rolüne yönelik ilgisini geri kazanması gerektiği hakkında (başka yerlerde) getirdiği önerilerle tutarlıdır (örn. Hodder, 1990, 1999).

Öte yandan Hodder bu bağlamda, insanların Çatalhöyük'teki sosyal ilişkilerinde birbirlerine bağlanma ve bağımlı olma biçiminde açıkça görülen dinamiklerle örüntülerin analizini yaparken *maddeselliğin* indirgenemez rolünü vurgulamak için didirir. "Maddi varlıklarla bütünleşen insan armağanlar vererek kurduğu toplumsal bağları genişletebiliyordu... Dolayısıyla toplumsal dünya maddi patlamayı getirir, ayrıca biliyoruz ki maddesellik sosyal kaynaşmayı da içermektedir... Demek ki dolanıklığı olumlu geribildirim

döngüsüne iten toplumsal ve materyal tuzaklar iki yönlü işliyordu” (2006: 239-240). İnsanların saklama ve ortaya çıkarma kadar kil, obsidiyen, kemik ve hayvanların sembolik işaretleriyle etkileşimlerinde materyal dolanıklık arttıkça, hayatı bir arada tutan güç olarak “ev” de giderek önem kazanmıştır. Ancak Çatalhöyük’ün zaman silsilesi boyunca evin ve evde üretme potansiyelinin artan önemi sadece materyal bakımından açıklanamaz; “sınırı belirsiz ilişkiler örgüsünde somut, sembolik, ekonomik ve estetik boyutlara” varan farklı bir dizi dolanıklık içerisinde ortaya çıkmıştı (63).

Hodder’a göre materyal nesnelerin “kullanılmasına bağlı olarak insanların elde ettiği yararlardır onları bir araya getiren. Nesnelere önem verilmesinin nedeni insanların daha çok kaynaşmasına olanak vermeleridir. Ama bu aynı zamanda nesnelerle birlikte (hem materyal hem toplumsal) bağımlılıkların, bunun sonucunda da uygulamalar, kavramlar, inanışlar ve yönelimlerin” artması anlamına gelir (242). Materyal ve toplumsal katılımların “günlük döngü”sü sayesinde “üstünlük-hayvan ruhu-avcılık-şölen” örgüsüne olanak veren koşulları doğuran da işte bu “yavaş kitlesel yürüyüş” olmuştu. Her türlü sınır durmadan dürtülmüş, irdelenmiş, saklanmış ve ortaya çıkarılmıştır. Tombulluk ve kalıcılık, canlı ve ölü, evcil ve yabani, varolma ve yok olma gibi, gerilimlere yönelik hayranlık, bizzat evde yerine getirilen duvarlarda ve kafataslarında sıva kullanılması, boynuzlarla pençelerin ve gömütlerin kullanımı (ayrıca iskeletlerin topraktan çıkarılması) gibi, uygulamalar sayesinde çeşitli yollarla evin içine getirilir.

Hodder “Yeni bir sembolik dünyanın yaratılması niye?” yerine “Sembolik dünyalar bu dönemde neden somutlaştı?” diye sormak gerektiğini savunur. İnsanların failliği maddesel açıdan sosyal yaşamlarına dolandıkça ve maddesel yaşantılar sosyal açıdan daha da dolanık hale geldikçe, toplulukların elişi gibi, ağır ağır işlendiğini ileri sürer. Bu dolanıklık yalnızca

yerleşik hayata geçişe ve evcilleştirmeye doğru giden süreç için değil, aynı zamanda insanın failliğine ilişkin duygunun gelişimi açısından da önemli bir etmendi. Sosyal ilişkilerin somut hale gelmesi sayesinde bir yandan değiştirilmeleri ve düzenlenmeleri kolaylaşırken, diğer yandan süreklilik kabiliyetleri de artıyordu. İnsanın failliğine yönelik farkındalığın arttığı, ağırlıklı olarak hayvanlarla başka figürlerini tasvir eden Paleolitik sanatın tersine, erken dönemin Neolitik sanatında insan figürlerinin yaygınlaşmasından bellidir.

Çatalhöyük'teki bireysel "benlik" evin ve onunla ilgili sembolizmin getirdiği uygulamaların ve ilişkilerin içerisinde toplumla özdeşleşir. Ama diğer yanıyla bu pratikler ve artan maddesellik "aynı zamanda bir bölünmeye ve faaliyetler yerine getirildikçe farklılıkların daha iyi anlaşılmasına yol açmaktadır. Bireyselleşmiş benlik başkalarıyla farklılıklarının ve bizzat sınırların –çıkıntıların, kenarların, kaidelerin yanı sıra sembolizm, gömüt ve faaliyetlerin ayrılması– öneminin belirlenmesiyle ortaya çıkar. Bireysel farklılıkları yaratan bu toplumsal süreçtir... [materyal ve sosyal] pratikler bireysel benliğin sınırlarına dikkat çekmektedir (228).

Hodder materyal ve spiritüel alanların birbirlerini dışlamadıkları görüşündedir. İnsanlar "tanrıları elleriyle yaratarak kendi dünyalarını kurdular. Değişimi etkilemek için şeylerden hem ekonomik, hem toplumsal hem de *ruhsal* açıdan faydalandılar. Dünyayı anlamalarının ve denetlemelerinin bir parçası olarak maddeselliğe yatırım yapmışlardı (206, vurgu bu yazıya ait). Fail olarak benliğin materyal ve sosyal dolanıklığı aynı zamanda "av-şölen-üstünlük-soy" ağını şekillendirerek "ruhlar dünyası ve oradaki nesneler hakkında bilginin denetimi" de dahil, bir anlamıyla genelde dinsel veya spiritüel diye tanımlanacak kültürel açıdan bağlayıcı etkileşim biçimlerine katkıda bulunmuştur (250). Hodder'ın "spiritüel" terimini kullandığı yerlerden biri de atalarla bağlantı kurulan ve olasılıkla hayvan tanrılarla veya ruhlarla ilişki

kurulmasına aracılık edilen ev bağlamıdır: buradaki “yaşlılar ruhsal ve maddi etkilerle ilgili sahip oldukları bilgilerle diğerlerini koruyor olmalıydılar” (189).

Hodder bu bağlamda Peirce’in metafiziğindeki ya da yeni beliren karmaşıklık kuramındaki felsefi sorunları ele almazken, ortaya attığı dolanıklık kuramı böyle antidüalist ve indirgemeci olmayan modellerle iyi uyum sağlar. Peirce’tan çok Derrida ve Ricoeur’e yer veren Hodder’ın yaklaşımı faydacı göstergebilimin sezgilerinin çoğuyla bağdaşmış görünmektedir. Çatalhöyük’te sergilenen insan hayatının örüntüleriyile ilişkili spiritüel dolanıklık kuramını gözler önüne sermeye başlamadan önce kavramsal ağın bir türünü –düalizm musibetine düşmeden materyal, sosyal ve spiritüel olana eğilen insanın katılımının apaçık teolojik yorumunu– daha tanıtmam gerekir.

ROBERT NEVILLE’İN DİNSEL SEMBOLLER KURAMI

Belirttiğim gibi, disiplinlerarası diyalogun kaynağı olarak Neville’i seçtim, bunun nedeni karşılaştırmalı din alanında çalışan diğer bütün teologlara göre geç modernitede dinsel sembollere ilişkin yaptığı yorumlar açısından Peirce’in değerini en iyi onun göstermiş olmasıdır (karşılaştırmaya Shults, baskı aşamasında). Neville, *The Highroad Around Modernism* (1992) adlı kitabında Peirce’in hem Aydınlanma (özellikle Kartezyen) modernizminin hem de post-modernizmin zararlı ve bağıntıcı biçimlerinin getirdiği sorunlardan kaçındığını savunur. *Religion in Late Modernity* (2002) adlı çalışmasındaysa, günümüz kültüründe teolojinin kamusal rolüne ilişkin geniş kapsamlı tartışma bağlamında Peirce’in faydacı semboller kuramına övgüler yağdırmaktadır. Neville daha önceki çalışmalarının çoğunu özetlediği daha yakın tarihli *The Scope and Truth of Theology* (2006) kitabında teolojiye yaklaşımını “sembolik katılım” olarak belirler.

Onun dinsel sembolleri yorumlama yaklaşımının yalnızca günümüzdeki karşılaştırmalı dinlere değil, aynı zamanda insan hayatının antik biçimlerinde gerçekleşmiş gerekli değişikliklere de uyarlanması öneriyorum. Bu yazıdaki amaçlarımız doğrultusunda ele alacağımız kitap Neville'in *The Truth of Broken Symbols* (1996) ile sınırlı kalabilir. O kitapta Neville'in önerdiği yöntemin konuyla bağlantılı nitelikleri yeterince açık: *katılım* açısından yorumunu; *sonsuz* ile iç içe geçtiklerinde sembollerin "kırılma" yollarını; belirli *bağlam-lar* içerisinde sembollerin anlamlarını kavramada yönelimsel yorumlayanların önemini ve kişilerin *dönüşümü* açısından dinsel sembolik katılımın faydacı etkisini öne çıkarma.

Peirce'in *pragmatik* göstergebilimiyle metafizik anlayışını geliştiren Neville kendi analizinde sembollerin *ne* yaptığına odaklanır (Bölüm 1). Neville dünyada bulunmanın insan kipini en iyi ifade etme yolunun (ikiciliği varsayan) zihinde gerçekliğin "yansıması" değil, dünyaya "katılım" olduğunu savunur. Bütün organizmalar ayakta kalmak için kendi belirli çevreleriyle ilişki kurar. İnsanlar bunu tepkileri, alışkanlıkları, yönlenmeleri ve benzeri gerçekliklerle gerçek bir etkileşim kurmak anlamına gelen hayal gücünün bireşimsel faaliyeti aracılığıyla yerine getirirler. Peirce gibi, Neville de gösterge (veya sembol, fikir) ile gösterilen (nesne, gerçeklik) arasındaki ikili ayrımı reddeder. Gerçeklik dinamik açıdan birbiriyle bağlantılı ağ olarak anlaşılırken, insan yorumu o ağ içerisine yerleştirilmiş indirgenemez ölçüde üçlü (gösterge, nesne, yorumlayan) bir gösterme sürecidir (semiosis).

Peki ya *dinsel* semboller? Neville'e göre, semboller "özünde" dinsel (ya da din dışı) olmazlar. Diğer bütün semboller gibi, belirli bir bağlamda (aşağı yukarı yönelimsel) faydacı amaçla "benimsenir" durumdadırlar. Dinsel sembolleri benzersiz kılan, dünyanın sınır koşullarına veya kişinin imgelemine dayalı kültürel katılımın dünyayı yapılandıracı sınırlarına girmek üzere kullanılmalarıdır. Neville'e göre, insanın

imgelem düzeyinde dünyaya katılma yolu (genel anlamıyla), temel işlevi olan dünya kurmak veya dünyayı yapılandırmak bakımından daima ve zaten *dinsel* olmuştur. Bunun nedeni, “dünyaya aidiyetin sınır koşulları işlevini gören her tarafa yayılmaya ya da dönem dönem görünmeye yatkın belli imgelere yönelmenin önemi olmaksızın imgelemin deneysel unsurlarını insana özgü bir çerçeveye oturtamamasıdır.”

Neville, dinsel sembollerin sınıra yakın veya dünya kuran varlıklara gönderme yapmayı hedeflediklerini, “tam da dünyanın dünyeviliğiyle ilişkili varlıklara, dolayısıyla sonlu sınırla ve onun içerisinde sınırın oluşturulduğu sonsuzlukla daima ortaklaşa bağlantı kurduklarını” ileri sürer (1996: 11). Dinsel bir sembol bu sınırla iç içe girmekte başarısız kalabilir ya da yetersiz olabilir; ancak onun dinsel olmasını belirleyen, bu gerçek sınır koşullarına girme yönelimidir. Neville burada dinsel sembolleri (dolaylı ya da dolaysız) hedefleyen gönderge olarak teknik açıdan “sonlu/sonsuz karşıtlığı” terimini kullanmayı önermektedir:

Sınıra yakın rastlantısal koşulların, en azından kendi sembollerinin çoğuyla ifade edilen mantığı sonlu ile sonsuz arasındaki sınırı belirlemekten geçer. Bunun anlamı, deneysel dünyaya yönelen bir sınır koşulu olarak sonlu varlığa odaklanmaktır... Sınır koşulu olmaksızın meydana gelecek duruma bir karşıtlık düşünürler... Olası, rastlantısal olayların odak noktası, diğer bütün dünyevi yönelmelerin tutunduğu varlıklar diye sembolleşmeleri nedeniyle sınır koşulları sonlu/sonsuz karşıtlıklar olarak yansıtılır (1996: 58).

Neville dini, kültürlerin “sınır koşullarının sembollerine kılavuzluk eden bir kurum” (55) diye tanımlar, aşağıda göreceğimiz gibi, bu tanım makul ölçüde Çatalhöyük’e uygun düşmektedir.

Sorunun (ya da çözümün, bu nasıl baktığınıza bağlı) kaynağı, Neville’in ikinci bölümde ortaya koyduğu üzere “Sem-

bolle[ın] Sonsuzda Kırılır" olmasıdır. *Dinsel* semboller sonsuzu veya koşulsuzu işaret etmek üzere vardır. Bu amaçla dikkate alındıklarında semboller "kırılır"; çünkü sonsuz (koşulsuz veya er geç koşullandıran durum) sonlu gerçekliklerle aynı koşullar altında gösterilemez; aksi takdirde tam anlamıyla sonsuz olmazdı. Herhangi bir gönderme yapsalar bile dinsel semboller daima dolaylı gönderme yaparlar, bunun nedeni yalnızca çok anlamlı katmanları ve çeşitlendirilmiş elverişli kullanımları birbirine bağlamaları değil, en önemlisi böyle göndermelerin dünyanın sonlu unsurları aracılığıyla olması ve olabilesidir.

Dinsel semboller ya da nesneler sonlu şeylerdir, ancak onları "dinsel" yapan aynı zamanda "gerek kozmolojik bakımdan gerekse insan hayatının zemini, anlamı ve amacı bakımından, bir dünyayı yapılandırıcı öneme" sahip olmalarıdır (1996: 70). Bu önemin anlamı, gönderme nesnesinin sadece sonlu bir varlık (boğa boynuzu, kuş tasviri, sıvanmış kafatası) olması değil, aslında "sonsuzla tezat, sonlu-ötesi bağlama tezat, eğer sonsuz varlık varolmasaydı ya da dünyayı yapılandırıcı öneme sahip olmasaydı, geleceği konuma tezat sonlu varlık olmasıdır. Kısacası tezatlık bir bakıma dünyanın beklenmedik varoluşu açısından veya insanın anlamlılık dünyası açısından sonlu varlığın önemiyle ilgilidir." Demek ki Neville'in kuramından çıkan birinci temel nokta, dinsel sembollerin bir anlamda sonsuzla iç içe geçme çabasıyla ilgili olmasıdır.

Neville sayesinde edinilen ikinci içgörü, sembollerini kendi bağlamlarında ele almayı öne çıkarmasıdır (Bölüm 4). Peirce'in izinden giden Neville, sembolün anlamı ve yaptığı gönderme açısından bir sembolü yapıcı olarak ele almaya yönelen yorumcunun faydacı etkisi ve katılımı olduğunda ısrar eder. Kırılan sembollerin sonlu/sonsuz karşıtlığına girme biçiminin (veya ölçüsünün) yorumcunun *yönelimsel* bağlamı ışığında anlaşılması gerektiğini vurgular. Genişletilmiş

göstergebilimsel kod içerisindeki olası yorumlar *uzanımsal* yorumlardır. Ne var ki göstergebilim içerisindeki uzantının kendisi yorum olmaz. Neville'e göre, bir yorumlayanın birincil anlamı "semiyotik kodların olası formları içerdiği bir şeyi gerçekten yorumlamanın *yönelimsel* eylemi"dir (115).

Bir sembolü yorumlarken bir bağlam, varoluşsal bir konum içerisinde ele almak gerekir, böyle bir yorumun daima bir maksadı (yönelimi) bulunur; herhangi bir sembolün geçerliliğini anlamada bu göz önünde tutulmalıdır. Neville, dinsel sembollerin yorumunun, "sembolün göndergesinin vurucu etkisine, genellikle bir veya birkaç sonlu/sonsuz karşıtlığına, sembol tarafından aracılık edildiği şekilde topluluğu yorumlayan yorumcunun deneyimine bağlı" olduğunu savunur. "Bu vurucu etki pratikle bütünleşmiş sembolün içerik anlamıdır" (119). Öte yandan bir yorumcunun dinsel bir nesneye belli bir açıdan gönderme yapmak üzere dinsel bir sembolü "benimseme" biçimi (veya güttüğü amaç), genel kabul gören göndergenin yorumcunun deneyimine getirdiği farka damgasını vurmaktadır.

Neville'in dinsel sembollerin benimsendiği türlü bağlamlara yönelik tutumu, geldiği Batılı üniversitenin bağlamında şekillenmiştir; dolayısıyla tam da akademik teoloji bağlamıyla işe koyulur. Neville'e göre, (dinsel araştırmaların yanı sıra) akademik teoloji (insanın sonluluğu dikkate alındığında) mutlaka düzeltilmeye muhtaç bir dizi tutarlı semboller ortaya koyarak ilahi meseleler hakkındaki hakikati ifade etmeyi amaçlamaktadır. Böyle bir bağlamda "ilahi meselelere" gönderme yapmaya yönelen bütün sembolik katılımın varsayımsal ve geçici görülmesi gerektiği kabul edilmelidir. Neville'in teolojik yönteminin, hakikat kuramının ve dinlerarası diyaloga ilgisinin ince ayrıntılarını burada tartışarsak konudan epeyce uzaklaşmış oluruz, bu yazının amacı açısından buna gerek yok. Çatalhöyük insanları (bilebildiğimiz kadarıyla) akademik teolojiyle olsa olsa akademik arkeoloji kadar ilgilenmişlerdi (ama açıkça görülür ki genel anlamıyla

“ilahi meseleler” ile haşır neşir oldukları ve geçmişe eşleme-ye meraklıydılar).

Burada konumuzu, dinsel sembollerin benimsendiği diğer dört (örtüşen) bağlam türüne ilişkin Neville’in gözlemleriyle sınırlı tutabilir ve Çatalhöyük’ün dönüşümlerine ilişkin analizimize bu gözlemlerin ne ölçüde ışık tutabildiğini irdeleyebiliriz. Neville bunlardan ilkinde *kültik* hayat adını verir. Dinsel sembollerin işlevleri arasında kutsal, ilahi meseleleri ilgilendiren konular ya da en geneliyle “sonlu/sonsuz” tezatları karşısında topluluğun normlarıyla hareketlerini şekillendirerek hayatını düzenlemek yer alır. Böyle bağlamlarda dinsel sembollerin çifte yorumlayanları olduğunu savunur Neville. Bir yorumlayan “yorumlama sırasında bir göndergeye ayrılmış bir göstergenin anlamıdır” (113). Kültik bağlamlarda dinsel bir sembolü hem temsili hem kılğısal olarak “benimsemek” mümkündür. Diğer bir deyişle, sembolün anlamı gerek sonlu/sonsuz karşıtlığıyla (dinsel nesne) gerekse topluluğun bizzat yaşadığı hayat ile ilişkilidir. Belki de bu en çok, hem ilahi (veya dünyayı yapılandıran sınır) ile bağlantılı hem de sosyal ve ahlaki kodları şekillendiren ritüeller örneğinde görülür.

Neville ikinci bağlamı *sıradan* hayat diye adlandırmıştır. Bu terimi Charles Taylor tarafından geliştirildiği gibi, kullandığını belirten Neville, bununla kendi bağlamının sekülerizmin yükselişinden sonra sosyal kaygılarla şekillendiğine işaret eder. Sıradan hayat “modern kültürde başlıca dinsel ve ahlaki önemin hayata geçirildiği üretim (iş) ve çoğaltma (genelde evsel yaşam) alanları” anlamına gelir (148). Pre-modern toplumların çoğunda (Çatalhöyük dahil) kültik hayat ile sıradan hayat arasındaki güçlü ayrım aynı şekilde devam etmez. Bununla birlikte, eğer uygun nitelikler sağlanırsa, bu kavram insan hayatının faaliyet alanı olarak kullanılabilir. Batı kültürlerindeki kadar ayrı tutulmayan (ya da cinsiyet yargısından uzak) Çatalhöyük’teki dinsel sembollerin iş ve

ev hayatına getirildiği (dolandığı) açıkça görülmektedir. Yine de analizin anlaşılması açısından, Çatalhöyük'te topluluğun dirliğini desteklemiş somut davranışları şekillendiren dinsel semboller alanı olarak sıradan hayattan söz edebiliriz.

Neville aynı zamanda modern toplumların olgusu olan *sıradışı* hayata gönderme yapar. Burada sıradan hayatı zorlayan, sınırları zorlayarak yeni ya da nadide bir şeye ulaşmayı deneyen kişilere işaret etmektedir. Usta ressamlarla şairlerden, müzisyenlerle kâşiflerden veya öne çıkmış din büyüklerinden örnekler verir. Geç modern dünyadaki bu üçüncü bağlam açıkça dinsel sembollerle şekillenmemiş olabilir, ancak Neville izledikleri yolun en azından bazılarının gözünde edimsel açıdan dinsel (tabii onun “dinsel” tanımına göre) gönderme olduğu fikrini ileri sürmüştür. Diğer bir deyişle, böyle kimseler “varlıkların nihai sınırlarıyla hakkını vererek ilişki kurmanın yolu olarak hayatlarını ortaya koyarlardı” (149). Kültik ve sıradan hayatın faaliyet alanları gibi, sıradışı hayat bağlamında da “dinsel” sembollerle iç içe geçme biçimi çifte yorumlayan gerektirir; semboller hem temsili hem kılğısal olarak (aşağı yukarı açıkça) “benimsenir” – gerek sınır yapılandırıcı (dünya kurucu) nesneye gerek sosyal ilişkilerde kişiyi kılğısal açıdan şekillendirmeye bağlanır.

Bizim amaçlarımız doğrultusunda son bağlam Neville tarafından *dindarlık* hayatı diye adlandırılır. Bu bağlamda dinsel sembolik katılım iki yorumlayıcı (benimseme kip-leri) değil, iki göndermeyi kapsar. Diğer bir deyişle, Neville burada, kişinin nihai sınır koşullarıyla ilişkili kendi dönüşümünde dinsel sembollerini dikkate almasının “öncelikle sonlu/sonsuz karşıtlığına, ikincil olarak da belirli dindarların durumuna ve geldiği aşamaya doğru iki yönlü gönderme” yaptığını ileri sürer (152). Dindarın nihai gerçeklikle ilişkisini dönüştürmek (ya da gereğince şekillendirmek) için sembollerini yönelimsel açıdan benimsemesi hem doğrudan “ilahi” olana hem de dolaylı olarak ilahi olanla sembolik

açıdan iç içe geçmiş kişinin kendine gönderme yapmasını kapsamaktadır. Böylesi yönelimsel bağlamda dinsel sembollerin ne yaptığını anlamak nihai gerçeklikle bağ kurmaya çalışan bireyin gelişim aşamasıyla psikolojik durumunun farkındalığını gerektirir.

Bütün semboller sonsuzda kırılır; fakat “kırılmış semboller ölürse beş para etmezler,” bir başka deyişle, ölmeleri halinde “ilahi” ile bağ kurmanın peşine düşen kişilerin canlı seçenekleri kalmaz. Kırılmış sembollerin dindarlık bağlamlarına alınması başka bağlamlara alınmasından çok daha etkileyici olabilir. Sembollerin dindarlıkta kullanılması “semboller güvenli teolojik temsil kuramının ve sorumlu kılışsal uygulamanın ötesine geçirerek ruhu dönüştürücü bir güç elde etmesini sağlar. Söz konusu dönüşümler ruhu tamamen tasfiye edip içini sonsuzla doldurarak onu sonlu/sonsuz sınırına taşıyacak kadar radikaldir” (153). Dinsel sembollerin böyle bağlamlarda “işlemesi” için genellikle tuhaf, hatta dehşet verici olmaları gerekir. Neville sembollerin dindarlık açısından “işleyip işlemediğini” değerlendirirken, temel alınacak ölçütün başka bağlamlarda nasıl işlediklerinden farklı ve tamamen duruma özgü olacağına ısrar eder. Böyle ölçütler faydacı olmak zorundadır; dinsel bir sembol varoluşsal olarak kişiyi dönüştürsün ya da dönüştürmesin sonlu/sonsuz karşıtlığıyla iç içe geçmiştir.

Dinsel sembollere yönelik bu yaklaşımın doğrudan Çatalhöyük'teki verilere aktarılamayacağı çok açık ve bunun tek nedeni “kültik,” “sıradan” ve sıradışı” gibi, kategorilerin başka bir çağda kaldığı pre-modern bir toplum olması değil, aynı zamanda belirli dindarların psikolojik aşamaları, hatta hangi semboller dinsel olarak “benimsemeleri” hakkında çok şey bilmemizin mümkün olmamasıdır. Yine de sonlu/sonsuz karşıtlığıyla iç içe geçmiş dinsel semboller bağlamsal olarak benimsemeye dayalı Neville'in faydacı kuramı eski çağın bu “kasabasının” dönüşümlerinde spiritüel hayatın rolüne iliş-

kin araştırma sorularına teolojik yanıt aramanın başlangıç noktası olabilir.

SPİRİTÜEL DOLANIKLIĞIN DİSİPLİNLERARASI KURAMINA DOĞRU

Şimdi de Peirce'in "gidimli" adım diye tanımladığı mantık yürütmeyi açıklamaya, diğer bir deyişle, Neville'in spiritüel dolanıklığı tamamlayıcı bir model geliştirmek için dinsel sembollerin birbirine nasıl geçtiğine yönelik içgörüsü ışığında materyal dolanık anlamında toplumsal dönüşüm olgusuna ilişkin analizini yeniden kavramsallaştırmaya çalışacağım. "Spiritüel dolanıklık" dinamikleri kamusal, kültik, sıradan, sıradışı ve dindar hayat alanlarının örtüşmesi gibi, kişilerin çeşitli bağlamlarda dünyayı yapılandıran sınırlara (veya sonlu/sonsuz karşıtlığına) girdikçe dinsel sembolleri (aşağı yukarı) bir amaç doğrultusunda benimseme biçimleriyle ilgili olmalı. Aydınlatıcı gücünü kanıtlamak (veya çürütmek) için bu kavramsal çerçeveyi başka somut örneklerde de sınamak gerekir, fakat burada yalnızca Çatalhöyük için olası uygulamaların bazı ilk belirtilerini ortaya koymayı hedefliyorum.

Yukarıda gördüğümüz üzere, gerek teolojide gerek arkeolojide Peirce'in kategorilerinin kabulü maddeye karşı ruh gibi, ikiliklerin zararlı etkilerinin üstesinden gelmeye yardımcı olmuştur. Neville'e göre, insanın dünyayı yapılandıran nihai sınırlarla karşı karşıya kalma duygusunu içselleştirmesi semboller aracılığıyla olur, ayrıca semboller (gerçek, maddi dünyanın tersine) "zihinde" değildir, gerçeklik boyunca pragmatik ve semiyotik işlev görürler. Hodder sosyal kaynaşmanın tamamen maddesellekle dolanıklık olduğunu söyler – bense bunun bir yandan da nedensel olarak karşılıklı onun içinden çıktığını söyleyeceğim. Başka bir çalışmada (Shults & Sandage, 2006) spiritüellikten söz ederken bütünselci antropolojiyle yeni belirmiş karmaşıklık biliminin içyüzünü

birleştiren bir söylem belirlemiştim. Bu yaklaşım günümüz arkeolojisinde maddesellik ve sembolizmin kuramsal modelleriyle uyumludur (karşılaştırın: Gamble 2004; Malafouris 2004; Shults 2007).

İnsanın nihai kısıtlama sorunlarına katılımı materyal ve sosyal dolanıklık alanlarının niteliğini belirleyen dinamiklerin içinde saklı olduğu gibi, içinden çıkmıştır. “Spiritüel” dolanıklık materyal dolanıklığın yerini alan, ayrıca bu ve başka faaliyet alanlarında nedensel olarak etkili insan ilişkiselliğinden türemiş belli bir özelliği tanımlar. İnsanın sosyal kaynaşmasının bağlayıcı ve bağlayan yanını şekillendirir gibi, görünen bu özellik, yaşanan maddi dünyanın nihai sınır koşullarına yönelik dikkati belirleyen arzu ve korkusuyla ilgili olsa gerek. Kişinin koşullandırılma deneyimine yönelik bu dikkat, nihai gerçekliğe ilişkin dönüştürülmüş ve dönüştüren yönelimselliğe duyulan (aşağı yukarı) şiddetli özlemle birbirine dolanmış da olsa insan hayatının maddi, sosyal ve diğer alanlarının niteliklerini belirleyen gerilimlerle indirgenemez.

Spiritüel dolanıklık fikrinin aşağıdaki satırlarda geliştiği gibi, kullanılmasının *materyal* dolanıklık kuramıyla rekabet etmeyi değil, insan hayatının farklı bir boyutuna veya alanına farklı bir bakış açısı getirmek olduğunu akılda tutmak çok önemli. Bu “spiritüel” alan, kanımca, diğer herhangi bir alan kadar “materyal” alana (metafizik açıdan) dolanmıştır. Burada, insan hayatında maddenin dokunmadığı veya serbest bıraktığı ayrı bir esasından ya da kesiminden söz etmiyoruz. Sosyal kaynaşma maddi şeylerin toplaşmasından “öte bir şey” olmadığı gibi, insanın “spiritüelliği” de “maddesellik” içerisine dolanmış olsa bile ona indirgenemez. Öte yandan her ayırt edici alan başka bir alanın açıklayıcı kapsamına indirgenmeksizin, o alanın bütünlüğüne ve ayrılmaz parçası olan ilişkilerinin yeni belirmiş karmaşıklığına itibar edecek şekilde incelenmeye muhtaçtır.

Sosyal kaynaşmanın varoluşsal alanını şekillendiren en önemli gerilimlerden biri, korku ve sevgi diyalektığıdır. Bütün yaşayan organizmalar gibi, insanlar da yok etme tehdidinde bulunuyor görünenden kaçınma ve zevk vaat ettiği görünenin peşine düşme eğilimindedir. Toplumsal etkileşimi yapılandıran hem birbirimize duyduğumuz özlem hem de birbirimize bağlı olma korkumuzdur. Sınırlı olmaya ilişkin toplumsal deneyimimiz muğlaktır. Muhtaç durumdakiler üstümüze gelecek ya da çullanacaklar diye korkarız, ama diğer yandan ihtiyaçlarımızı karşılayacağını umduğumuz önemli öteki kimselerin bizi yalnız bırakmalarından veya terk etmelerinden de korkarız. Başkalarının can sıkacak kadar yoğun taleplerinden bağımsız olmayı arzularız, ama bizi hoşnut edecek yakın ilişki kurma taleplerimiz bizi başkalarına bağımlı kılar. Böylelikle sosyal kaynaşmaya itip uzaklaştırma ve çekip yakınlaştırma damgasını vurur, dolanık halde olduğumuz itme ve çekme kuvvetlerinin etkileşimi söz konusudur.

Sosyal kaynaşmanın sonlu gerilimine yol açan dinamiklerine ek olarak din bilginleri (ve özellikle teologlar) de sosyal ve materyal dolanıklıkta failin nihai gerçeklik (veya nihai değer, anlam) anlayışıyla katılımındaki rolüne soyunmaya meraklıdırlar. Kısıtlanmanın *teolojik* yorumu (haddizatında) aynı zamanda kendimizle kısıtlı olma deneyimimize, özellikle nihai kaygı sorunları karşısında kendilerine ait ve içinden geldikleri bağlamların dönüştürülmesinde insanlar arasında duyulan özleme dikkatle eğilmemizi gerektirir. Böyle bir özlem insan hayatındaki bütün sosyal kaynaşmasının maddeselliğiyle iyice dolanık hale gelmiştir, ancak *sonsuzluk* ile sembolik ilişki kurmada bizi ilgilendiren kişilerin sosyal kaynaşmanın sonlu uzay-zamanıyla nasıl iç içe girdikleri değil, insan katılımının “eşiğindeki” failliğin koşullarıdır.

Sonsuzluğa ilişkin söylem sosyal kaynaşmanın (ya da maddeselliğin) koşullarından kaçmaz. Anlamlandırma edimlerinde daima ve zaten işaret eden ve edilen bu söylem,

karmaşık bir göstergebilimsel kodlama süreci içerisine saklanmıştır. Ne var ki, teoloji disiplini (buradaki anlamıyla) sınırlanmanın anlamına, diğer bir deyişle, insan varlığının nihai olarak anlamlı sınırla varoluşsal uzlaşmasına odaklanır. Dinsel görüngüler, kendi de gerilime yol açan daima ve zaten maddi açıdan birbirine dolanık kişisel ilişkilerden oluşmuş insanın sosyal kaynaşmasının karmaşık, dinamik alanından çıkmıştır. Öte yandan dinsel katılımın dünya iç(eris)indeki görüngüsü kişilerin her türlü değerlendirmeyi nihai olarak koşullandıran doğru ilişkiye açık olmaya (aşağı yukarı) bariz dikkat gösterme ve özlem duyma şekliyle ayırt edilir.

İnsanlar maddesel dolanıklıklarına özen gösterdikleri için kendilerini tehdit edebilecek çeşitli sonlu güçleri ve beslendikleri sonlu kaynakları (mümkün olduğunca) denetim altına almaya çalışırlar. İnsanların spiritüel dolanıklıklarına tepkileriye tamamen kontrollerinde olmadığını hissettikleri güçlerle kaynakları da denetleme gayretine girmeleridir. Ritüeller ve diğer “dinsel” uygulamalar sıklıkla benliği ya da topluluğu denetim altına almaya veya nihai güçlere ya da nihai sınır koşullarını oluşturan ve denetleyen güçlere uygun şekilde bağlamaya yönelmiştir. Maddesellik, sosyal kaynaşma ve sonsuzluk hepsi sınırlarla, başkaları tarafından ve başkaları için sınırlanmışlık içerisinde ve ona karşı sürdürdüğümüz mücadelemizle ilgili olsa gerek – bu mücadeleye hem korku hem sevgi işlemiştir. Bu örtüşen faaliyet alanlarında teolojik düşünme, sonsuz duygusunun, kutsalın ya da nihai dünyayı yapılandıran gerçekliğin anlamayı ve spiritüel uygulamayı insan yorumlarının nasıl şekillendirdiğine odaklanır.

Eğer “din” insanların sonlu arzularını ve korkularını nihai olarak koşullandırıp yönlendirdiğini tahayyül ederek bağlandıkları bir yol diye düşünürsek, söz konusu varsayıma göre bütün insanlar bu anlamda “dindar” demektir. Bu tanım gereğince, bir yandan hayatın sınırları ve bağları içerisinde kafa yorup hareket ederek hisseden, bir yandan da (üstü kapalı

veya açıkça) nihai sınırları belleyip hayal eden Çatalhöyük sakinleri dokuz bin yıl önce de dindardılar. Nihai sınır koşullarıyla belirli bağlamsal ilişki kurma dinamikleriyle değerine ışık tutma ve açıklığa kavuşturma çabası akademik teolojinin amaçlarından biri olduğu ölçüde Çatalhöyük üstüne ortaya atılan aşağıdaki fikirler üç yıldır yürüttüğümüz disiplinlerarası projeye kılavuzluk eden araştırma sorularına ilk “teolojik” karşılıkları vermeyi hedeflemektedir.

Soru 1: Arkeologlar erken dönemlerdeki spiritüel, dinsel ve deneyüstü olguları nasıl ayırt edebilirler?



3.1 Çatalhöyük'ten akbaba ve kafasız insan bedenlerinin tasvir edildiği resimler. *Kaynak: J. Mellaart ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.*

Dinin tanımını yapmanın, hatta onu saptayan evrensel nitelikleri sıralamanın zorluğu nam salmış olsa da çoğu insan “gördüklerinde onu tanıdıkları” konusunda hemfikirdir. Aynı durum Çatalhöyük’te yüz yüze görüştüğüm işbaşındaki arkeologlar için de geçerliydi. Spiritüel dolanıklık kavramı arkeologların erken dönemlerde dinsel alanı tanımada kendilerine daha çok güvenmelerine nasıl yardım edebilir? Eğer spiritüellik insan hayatının en üst seviyede *anlam* kazanmasının sınırlarıyla yüzleşmekle ilgiliyse, dünyayı yapılandıran sınırların yüksek katılımını işaret eden insan yapımı nesneleri spiritüel dolanıklığın örnekleri olarak belirlemek akla yatkın olur. Diğer bir deyişle, Çatalhöyük sakinlerinin kendi sosyal ve maddi yaşamlarını koşullandığına inandıkları nihai sınırlara aracılık, denetleme, olmadı katılma girişimlerini gözler önüne serer görünen öne çıkmış uygulamalar da pekâlâ erken kültürler içerisinde “dinsel” boyutun olası göstergeleri diye okunabilir.

Hodder ile Neville’in kavrayışlarını birleştirirsek, insan hayatının dinsel alanının (veya boyutunun), bireylerin (topluluk içinde) sosyal (ve materyal) dolanıklığa yönelik koşulları meydana getiren nihai olarak sınırlı olmaya, dünyayı yapılandıran sınırlara ilişkin deneyimlerinden anlam çıkarma biçimleriyle ilgili olması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu tanımdan yararlanarak, Çatalhöyük’te (veya diğer erken yerleşmelerde) insan yapımı belirli bir nesnenin ya da örüntünün, günlük hayatın sınırları ve bağlarını şekillendiren dünyayı nihai olarak yapılandırıcı koşullarla başa çıkmada yaratıcı bir yolun nasıl belirtisi olduğunu göstermek suretiyle insanın dünyayla ve dünyada “dinsel” açıdan ilişki kurmasının vurucu etkisine işaret ettiğine ilişkin arkeologların (veya teologların) iddialarını doğrulayabildiklerini ileri sürebiliriz.

Örneğin Çatalhöyük’te karşılaşılan etin kemikten ayrılması ve yeniden etlendirilmesi diyalektiği (bkz. Hodder

ve Meskell, Bölüm 2) dünyayı yapılandırmanın nihai sınır koşulu olarak algıladıkları, adıyla söylersek, yaşayanların etli olması ile etleri didikleyen güçler (akbabalar, yabanıl hayvanlar) arasındaki sınırla başa çıkma (ve bir ölçüde denetim altına alma) diye adlandırdıkları girişimin göstergesi olabilir. Akbabaların kafaları ve etleri çıkarırken gösteren sanatsal tasvirleri (Şekil 3.1) daha geniş kapsamlı avlanma, kızıltırma, şölen düzenleme ve üstünlük kurma anlatısıyla ve kafataslarının (ölümden sonra) çıkarılıp gömülmesi pratiğiyle ilişkilendirmek akla yatkındır. Kafataslarının yeniden etlendirilmesi bu sınırla yüzleşme, belki ataları veya onların etlerini didikleyen güçleri korumanın, harekete geçirmenin ya da yatıştırmanın çabası olduğu akla gelebilir. Duvarların neredeyse sürekli yeniden sıvanması da böyle sınırları dikkate almakla ilgili olabilir. Sıvanmış (ve diğer) nesnelerin gömülmesi ve ortaya çıkarılmasını, etsizleştirme tehdidi ile yeniden etlendirme umudunun dünyayı yapılandırıcı bu deneyimine katılmada yaratıcı girişimin, dolayısıyla yukarıda geliştirdiğimiz “dinsel” veya “spiritüel” dolanıklığın kanıtı olarak anlamak mantıklıdır.

Soru 2: Spiritüel yaşantı ve dinsel törenlerdeki değişiklikler “uygarlık” yolundaki sosyal ve ekonomik değişiklikler için gerekli bir başlangıç mıdır?

Bu soru nedensellik meselesini ele almaktadır. “Din” evcilleştirme ve yerleşik hayata geçme gibi, değişikliklerin belirlmesine katkı sağladı mı? “Din” tanımının nasıl yapılacağı konusundaki anlaşmazlıklara rağmen bu soruya olumlu yanıt verilmesi gerektiği noktasında ekip tam bir fikir birliği içindeydi. Bununla birlikte nedensellik bütün disiplinler için aldatmacalı bir kavramdır. Cauvin ve Renfrew gibi, bazı arkeologlar, bu dönüşümler üstünde, “dinsel” olanlar da dahil sembolik etkilerin nedensel gücünü vurgulamışlardır. Hodder’ın materyal dolanıklık kuramı bunu yadsımaz, ama uy-

garlığa gidişin nedensel yönünün tek taraflı anlaşılmasına karşı uyarıda bulunur. Gördüğümüz üzere Hodder, materyal ile sembolik olan arasında sarmal etkiye sahip karşılıklı bir ilişki tasavvur etmeyi yeğler; maddi bağlayıcılık ne kadar çoksa sosyal bağlayıcılık da artar, bunun tam tersi de doğrudur.

Spiritüel dolanıklığı aynı zamanda bu sarmalın kopmaz bir parçası, insanın sınırlara ve bağlı olma deneyimine yönelik korkusuyla hayranlığının yoğunlaşması olarak düşünebiliriz. İnsan hayatının sınırlarını neyin koşullandığına ya da şekillendirdiğine duyulan merakın artması maddi, sosyal ve ekonomik yapıların ortaya çıkışıyla iç içe geçtiği ölçüde yerleşik düzene geçiş ve evcilleştirme gibi, değişimlerin insanların sonlu/sonsuz karşıtlıklarını ele alış biçimlerindeki değişikliklerle yan yana belirdiğini de söyleyebiliriz. Bu “uygarlaşma” dönüşümleri Çatalhöyük’te materyal ve spiritüel alanların dolanıklığındaki yoğunlaşma ve karmaşıklıkla sayesinde ortaya çıkmıştı. Biri diğerine “prelüt” değildir, sosyal değişimde “interlütler” olarak (senfonik anlamda) birlikte işlemişlerdi.

Bütün bu alanlar gitgide dolanık hale gelirken, (her türlü) sınırlarla başa çıkmanın yeni kipleri olarak “dayandıkları” veya bağlayıcı güçler şiddetlendikçe iyice karmaşıklaştı. Bu faydacı yaklaşımın getirilerinden biri de dinin *ne* yaptığını, spiritüel dolanıklığın hayatın geri kalanına hangi pratik etkileri olduğunu açıklamamıza yardım etmesidir. Eğer Neville’in din hakkında “deneyimsel dünyevilik için sınır koşullarının sembollerine kılavuzluk eden kültürel girişim” diyen fikrini kabul ediyorsak, öyleyse zaman içerisinde ekonomik ve sosyal yapıların giderek yoğunlaştığı koşullarda Çatalhöyük sakinlerinin maddeyle dolanık sembolik ilişkilerini anlama ve yönlendirme mücadelesinde bu kılavuzluğun nasıl işlediğini sorabiliriz.

Bu sarmal karşılıklılığı en iyi gözler önüne seren, bir yandan, boğaların arazide görünmez oldukça sanatta ve mi-

marlıkta boğa tasvirlerinin de azaldığı Çatalhöyük yerleşme dizininin erken dönemlerinde boğalarla maddi ilişkisinin o dönemin “spiritüelliğini” şekillendirmesi olabilir. Göbekli benzeri daha erken yerleşmelerin kullandıkları hayvan tasvirleri epey farklıydı. Diğer yandan, gömülü (ve ara sıra topraktan çıkarılan) ataların anılarıyla bağlantılı zamansal tasvirleri ile zaman derinliği yaratımındaki artış kapasitesi nesnelerin temini, değerlendirilme ve saklanma yöntemini değişikliğe uğratmıştı. Belki de obsidiyenin materyal üretiminde ve spiritüel arabuluculukta oynadığı, her iki alanda da kesinlikle faydacı olarak anlaşılması gereken roller bunu en iyi şekilde gözler önüne sermektedir.

Soru 3: İnsan figürleri erken Holosen çağda ruhlar dünyasında merkezi rol mü oynar, öyleyse bu durum bitkilerle hayvanları evcilleştirme olanağı sağlayan insanın failliğine yeni anlayışlar mı getirir?

Bu sorunun ilk ayağı arkeolojik analiz gerektirmektedir, verilecek yanıt da görece güvenle, evet, olacağı benzer. Sorunun ikinci ayağıysa teolojik düşünmeye daha uygun düşer. 2. Soruya yanıt verirken, insan formlarının odak noktasında yer almasının insanın failliğinde yeni kavramlara “yol açtığını” söylemek yerine sarmal yoğunlaşma terminolojisini kullanmayı yeğledim. İnsanlar giderek maddi ve sosyal açıdan birbirine dolandıkça yönelimselliğe farkındalık da arttı. Büyük olasılıkla sanatta insan formlarının artması ve hayvan sürüleriyle hasadın yönelimsel açıdan denetlenme kapasitesinin büyümesi birlikte güç kazanmıştı. Günümüzün sosyal bilimlerinin gösterdiği üzere insanın failliği diyaletiktir. Diğer bir deyişle, kişinin fail olarak benliğinin farkına varmasına aracılık eden benliği dışındakilerle dolanık ilişkileridir. Tıpkı failin ötekine ve kendine yönelme kapasitesindeki karmaşıklık gibi, kimliğine yönelik dikkati ile ötekiliğe yönelik dikkati birlikte ortaya çıkar.

Çatalhöyük'teki sanat, Neville'in kültik, sıradan, sıradışı ve dindar (adanmış) hayat diye belirlediği bağlamlar üzerinde düşünmemiz açısından durum çalışması sunmaktadır. Kuşkusuz, bunların hepsini doğrudan erken dönem insan kültürlerine uyarlayamayız, ancak öğretici bir amaca hizmet edebilirler. Çatalhöyük'te estetik katılımın bütün bu bağlamlarla iç içe geçtiğini ileri sürmek akla yatkın görünüyor. Ustalar her ne kadar duvarların üstünde sanat üretmiş olsalar da (sıradışı hayat) heykelciklerin hemen herkes tarafından yontulmuş ve elden geçirilmiş, sıradan hayatı şekillendirme duygusuyla ve bu duygunun sonucunda şekillendirilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Eğer kasabanın sakinleri biyolojik ve (psikolojik) olarak modern insanlarsa, o zaman bazılarının sembolleri (heykelcikler, duvar resimleri, obsiyen) adanmışlık bağlamında "benimsedikleri", korku ve ürkme kadar arzu ve hayranlık duygusundaki nihai sınırlara girdikleri düşünülebilir. Büyük olasılıkla bu semboller kültik bağlamda da "benimsenen" ritüellerle yakından bağlantılıydı (belki de onları örnek almıştı). Çatalhöyük'te dinsel sembollerin ne yaptıklarını anlamak, oranın sakinlerinin dünyayı yapılandıran sınırlarla ilişki kurmak üzere "benimsedikleri" farklı bağlamlarda bulunmayı hayal etmeyi gerektirir.

Faillik, spiritüellik ve evcilleştirme arasındaki ilişkiye denetim unsuruna odaklanılarak ışık tutulabilir, yukarıda da belirttiğim gibi, bu denetim insanın sınırlara ve sınırlanmışlık deneyimine katılmasının doğal bir unsurudur. Denetiminin dışında kaldığı belli olan güçlerle insanın karşı karşıya kalma endişesi ile o güçlerden bazılarını denetim altına alma başarısındaki artış arasında spiral etkisi yaşandığını düşünebiliriz. Bitkilerle hayvanların evcilleştirilmesi insanların faillik duygusunu güçlendirip pekiştirirken, aynı zamanda daha başka, etkili güçlere ve böyle sınırlara aracılık etme arzusuna yönelik farkındalığı artıracaktı. Evlerin yapısında da kontrol sorununu görebiliriz. Hepsini yan yana kümelenmiş de olsa,

her birinin kendine ait duvarları vardır. Bütünlükle bireyselliği dengede ve denetim altında tutma girişimleri bizzat mimarlıkta ifade edilir. Dahası dikmelerin altına kafataslarını ya da obsidiyeni gömmek gibi, faaliyetleri failliğin kanıtı – hem maddi (yıkılan duvarları ayakta tutma) hem de spiritüel (tarih evleri kurma ya da güçlendirme) açıdan denetim altına almaya yönelme olarak yorumlamak mantıklıdır.

Soru 4: Ortadoğu’da erken Holosen çağın geçiş dönemleri sırasında şiddet ve ölüm aşkın din deneyimin odak noktası işlevi mi görür, ayrıca bu temalar insanların ilk büyük toplaşmalarında sosyal yaşamın kurulması açısından başlıca rolü mü üstlenmiştir?

Hiçbir şey bizi ölüm kadar nihai sınırlarımızla (sonluluk) yüzleşmeye zorlamaz ve şiddet kadar hiçbir şey dikkatimizi ölüm tehdidinde çekmez. Farklılıkları ve tarih evlerinin ağırlığıyla birlikte ev toplumunun yapısını açıklamanın en iyi yolunun sıradan maddi üretim yerine şiddet ve ölümle başa çıkılan ritüellere başvurmak olduğu, bu yolla aynı zamanda sorunun ilk kısmına evet yanıtı verildiği konusunda ekibin genel fikrine katılıyorum. Bu yazının başlarında geliştirilen din tanımı ve spiritüel dolanıklık kavramının da sorunun ikinci kısmını derinlemesine düşünmeye yardımcı olabileceği kanısındayım. Eğer nihai sınırlanmışlığa, dünyayı yapılandıran sınırlara ve insanın onlarla ilişkisine yönelik artan “spiritüel” ilgi (her ne kadar içinden çıkmış olsa da) “materyal” ve sosyal hayata dolanmışsa, o zaman, Çatalhöyük’te ölü gömme (saklama ve bazen açığa çıkarma) uygulamasında da görüldüğü gibi, bir faaliyet alanın diğerini şekillendirmesi anlam kazanır.

Ölüm insan hayatının varoluşsal açıdan en anlamlı sınırdır, bu nihai sınırlanmışlığa merakın yoğunlaşması anlaşılır bir şekilde sosyal açıdan bağlayıcı ve bağlı olmanın yeni kiplerini oluşturmaya katkı sağlar. Burada da meseleyi çeşitli bağlamlarda sonlu/sonsuz karşıtlığına katılım açısından or-

taya koymak mümkün. İnsanların ilk büyük toplaşmasının niteliğini sıradan hayatı sınırlayan (ya da aşan) nihai sınırı denetim altına alma veya içine geçme arzusunun yoğunlaşmasının belirlediği anlaşılmaktadır.

Eğer bu “spiritüel” alan insanın sosyal kaynaşmasını şekillendiren başka alanlar (bilhassa maddesellik) içine dolanmış (ya da nedensel olarak ağ gibi, sarmış) ise demek ki “dinsel deneyimler” içindeki değişiklikler yaratıcı anlamda materyal, ekonomik ve estetik boyutlarıyla sosyal hayatın ortaya çıkışını şekillendirecekti. Ölüm, sınırlanmayla en şiddetli yüzleşmeyi temsil eder, bizim de Çatalhöyük sakinlerinin “benimsedikleri” sembollerin, gelişimin çeşitli evrelerinde kültleri düzenlemeye, sıradan hayata kılavuzluk etmeye, sıradışı ifadeleri cesaretlendirmeye ve dindarları dönüştürmeye yönelik bu varoluşsal sınırla ilişki kurmaya çalıştıklarını farz etmemiz akla yatkın olacaktır.

SONUÇ

Benim tezim, Hodder’ın maddesel dolanıklık kuramını tamamlayan spiritüel dolanıklığı kavramsallaştırmanın yollarını geliştirmek üzere teoloji ve arkeolojide pragmatik dönüşten gelen ortak kaynakları kullanabileceğimizi yönünde. Bu da aynı farklılaşmış (sosyal kaynaşmayı şekillendiren insanın sınırlanmışlık deneyimini de içeren) görüngüleri yeni bir bakış açısından, tartışmaya fırsat yaratmaktadır: insanın sonsuzluk (bağlı olmanın sınır koşulları) ile karşılaşması. Bu ikinci dinamiklerden “spiritüel” diye söz edebileceğimizi ileri sürmekle birlikte bunun insan hayatının başka bir esası veya bağımsız bir bölmesi olmadığı, aksine (sosyal faaliyet alanı gibi) yeni ortaya çıkan ve zamanla yoğunlaşan karmaşık bir görüngü olduğu konusunda ısrar ediyorum. Dolayısıyla bu, anlam, değer ve gerçekliğin nihai sınırlarıyla çatışmamız eğilimimiz “maddesiz” değil sapasağlam zaman-uzamsal bir görüngüdür.

Yazının başında değindiğim üzere, Çatalhöyük ile haşır neşir olmak yalnızca bilimsel bir çalışma değildir; aynı zamanda sınırlarımızla ilgili varoluşsal endişemizi ve onları denetim altına alma özlemimizi ele almaya yardım edebilir. Lynn Meskell *Object Worlds in Ancient Egypt* adlı kitabında, Mısır'ın insan yapımı eserlerinde varlıklar, özneler, nesneler ve semboller arasında benzer bir dolanıklığı irdelemektedir. Mısır'ın mad-deselliğinde açıkça görülen nesne dünyalarına işaret etmekle kalmaz, çağdaş tüketicilerinin bu gibi, nesnelere nasıl hayranlık ve bağlanma arzusu duyduklarını da gözler önüne serer. Peki, bu eski nesnelere neden bu kadar meraklıyız? “Spiritüel tını, içrek ve gizli bilgi, kalıcılık ve zamansızlık anlayışı, estetik ve beden güzelliği, bilimsel kazanım ve nihayet sonsuz yaşam olasılığı, bunların hepsi üstü kapalı olarak gerek gerçek gerek kopyalanmış materyallerde ve onları sahiplenme hallerinde davranışında sarmalanmıştır” (2004: 219).

Çatalhöyük'ün maddi nesne dünyaları (henüz) tüketime (öyle) açılmadı, ancak insan geçmişinin bu dönemine duyduğumuz hayranlığın arttığına kuşku yok. Bu antik kasabadan gelme sanat eserleri ve diğer insan yapımı nesneler oranın sakinlerinin zamanla sosyal ve maddi hayatlarını kalıba sokma ve biçimlendirme kapasitelerinin arttığını gösterirler. Dinsel sembollerle ilişki kurma yolları dönüştürücü ve dönüşür nitelikteydi. Muhtemelen kitlelerin bu ağır hareketinin (Hodder) her zaman farkına varmamış olmadıkları gibi, aynı şekilde ölüm, şiddet ve sonlu sınırlarını devamlı onlara hatırlatan diğer sorunlarla başa çıktıkça, çoğu olasılıkla spiritüel hayatlarındaki bu yavaş değişimleri açıkça bir yere oturtamamışlardı. Öte yandan aralarından kimi gizemcilerle şamanların, kahinlerin veya sanatçıların giderek nihai sınırlanmışlık duygusunun ve buna eğilmenin öneminin daha çok farkına vardıklarını tahmin edebiliriz.

Bugün de bazı yönlerden daha karmaşık da olsa aynı türden sorular, endişeler ve pratik zorluklarla karşı karşıyayız.

Nihai değer sorularıyla birbirimize yönelirken, bizi *homo sapiens* –bilgelik arzusu *sapientia*– kılan hayatlarımızın o boyutuna saygı ve özen gösterecek şekilde sosyal (ve maddi) hayatlarımızı yönelimsel olarak nasıl şekillendirebiliriz?

KAYNAKLAR

- Arweck, E. ve W. Kenaan, ed. 2006. *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*, Aldershot: Ashgate.
- Cauvin, J. 2000. *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clayton, P. 2004. *Mind and Emergence*. Oxford: Oxford University Press.
- Gamble, Clive. 2004. Materiality and symbolic force: A Paleolithic view of sedentism. *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, ed. D. DeMarrais, C. Gosden ve C. Renfrew. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, 85-93.
- Gregersen, N. H. ed. 2003. *From Complexity to Life: On the Emergence of Life and Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- Hodder, I. 1990. *The Domestication of Europe*. Oxford: Blackwell.
- Hodder, I. 1999. *The Archaeological Process. An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Hodder I. 2006 *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük* Londra: Thames and Hudson, Türkçe çev: *Çatalhöyük Leoparın Öyküsü: Türkiye'nin Antik "Kasaba"sının Gizemleri Günişığına Çıkıyor*, 2006 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Juarrero, A. 2002. *Dynamics in Action: Intentional Behavior as a Complex System*. Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology.
- Malafouris, Lambros. 2004. The cognitive basis of material engagement: Where brain, body and culture conflate. *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, ed. D. DeMarrais, C. Gosden ve C. Renfrew. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, 53-61.
- Meskel, Lynn. 2004. *Object Worlds in Ancient Egypt*. Oxford: Berg.

- Murphy, N. ve W. Stoeger, ed. 2007. *Evolution and Emergence: Systems, Organism, Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Neville, Robert C. 1992. *The Highroad Around Modernism*. Albany, N.Y.: SUNY Press.
- Neville, Robert C. 1996. *The Truth of Broken Symbols*. Albany, N.Y.: SUNY Press.
- Neville, Robert C. 2002. *Religion in Late Modernity*. Albany, N.Y.: SUNY Press.
- Neville, Robert C. 2006. *The Scope and Truth of Theology*. New York: Continuum.
- Peirce, C. S. 1998. *The Essential Peirce*, cilt 2 (Peirce Edition Project). Indianapolis: Indiana University Press.
- Preucel, Robert W. 2006. *Archaeological Semiotics*. Oxford: Blackwell.
- Renfrew, C. 2001. Symbol before concept: Material engagement and the early development of society. ed. Hodder, I. Cambridge: Polity Press, 122-86.
- Renfrew, C. 2004. Toward a theory of material engagement. *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, ed. D. DeMarrais, C. Gosden ve C. Renfrew. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, 23-31.
- Shults, F. LeRon. 2007. Spirituality and figuration. *Image and Imagination: A Global Prehistory of Figurative Representation*, ed. C. Renfrew ve I. Morley. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, 337-40.
- Shults, F. LeRon. (Baskı aşamasında.) Religious symbols at the limits of human engagement. *Theology and Science*.
- Shults, F. LeRon ve Steven J. Sandage. 2006. *Transforming Spirituality*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

GÖRÜNMEYENİ KODLAMAK: ÇATALHÖYÜK’TE EPİSTEMİK SINIRLAMALARI VE SEMBOLİK DAVRANIŞI ANLAMAK

J. WENTZEL VAN HUYSTEEN

I

Teolojik ya da dinsel bakış açısına sahip kimselerin Ortadoğu Neolitik dönemine ilgi duymaları arkeolojik ve antropolojik çalışmalara enikonu girmiş bilim insanlarına tuhaf olmasa bile alışıldık gelmeyebilir. Öte yandan teoloji ve paleoantropoloji/arkeoloji arasındaki olası disiplinlerarası bağlantılar üstüne son çalışmamda, “teoloji ve bilimler” için bütünleyici praksislerin, fazlasıyla bağlamsal alandan çıkıp çaprazlama ilerleyen diyalog içerisinde bulunabileceğini, çünkü farklı disiplin söylemlerinden kopardığımız parçaları katı disiplin sınırlarını aşan yeni bir örüntüye soktuğumuzu savunmuştum (van Huyssteen 2006). Aynı zamanda standart “teoloji ve bilim” diyalogunun genelde insanın kökenlerini ve insan doğasını anlamada paleoantropolojiyle arkeolojinin önemini ne yazık ki göz ardı ettiğini tartıştım. Savlarımı burada tekrarlayacak değilim, ancak bugün felsefi açıdan teolojiye post-temelci yaklaşımla çağdaş paleoantropoloji/arkeoloji içerisinden gelen önemli seslerden bazıları arasında çarpıcı metodolojik bağlantılar bulunduğunu varsayacağım (van Huyssteen 2006). Bu nedenle başta paleoantropoloji ve

arkeoloji olmak üzere bu bilimlerin insanın kökenlerine ve modern insanın davranışlarına odaklanmak suretiyle heyecan verecek ölçüde teolojik kaygılarla kesiştiği ortaya çıkabilir, böylelikle tarihöncesi geçmişe geri dönmek ne anlama geldiğini ve insan olduğumuz gerçeğini teolojik açıdan anlamının yönünü yeniden belirlemeye yardım edebilir.

Bu çerçevede, Ortadoğu'nun Neolitik dönemini anlamaya yönelik herhangi bir çabada, Batı Avrupa Üst Paleolitik döneminin, en azından başlangıç düzeyinde başta Çatalhöyük olmak üzere Ortadoğu Neolitik kültürün sembolik davranışlarını anlamada eşsiz veriler sağlayacağına inanıyorum. Fransa'nın batısındaki mağaralar gibi, burada da tarihöncesi tasvirlerin "manaları" herhangi bir anlam taşıyor mu diye merak etmek, hatta daha çetrefilli olan Çatalhöyük'teki insanlar açısından yaptıkları eserlerin, duvar resimlerinin, heykellerin, bukrania ve ev gömütlerinin ne ifade ettiği sorusunu sormak zorundayız. Boğaların, yırtıcı kuşların ve leoparların çok öne çıktığı Çatalhöyük'te türlü duvar resimleri, heykeller ve gömütlerde karşılaşılan bulgular avcılık ve toplayıcılıktan tarıma kadar uzanan ekonomik değişikliklerin dinsel ideolojilerle ilişkili olduğunu akla getirmektedir. Steven Mithen haklı olarak tarihöncesindeki bu dinsel ideolojileri anlamlı herhangi bir biçimde yeniden kurmanın neredeyse olanaksız olduğu sonucunu çıkarmıştır (Mithen 2004). Yanı sıra tarihöncesinde dine dair uygun bir kuramın veya dindarlık kiplerinin (karşılaştırm: Whitehouse 2004) aslında, arkeolojik kayıtların özgül yönlerine ilişkin yaptığımız yorumlara zenginlik katabileceğini, kimi yorumları diğerlerinden daha inandırıcı kılabilceğini ve dinsel uygulamalarla siyasal yapılar arasında daha önceden dikkate alınmamış nedensel bağları saptamamıza yardım edebileceğini savunur. Dolayısıyla arkeolojik bulgular, dinin antropolojik kuramlarını değerlendiren bir ölçme yolu sunmaları söz konusu olmasa da dindarlığın ekonomi ve toplumla ilişki içerisinde nasıl geliştiğine

daha uzun vadeli bakış açıları getirebilir (Mithen 2004: 19). Çatalhöyük'teki dinsel temaların iç içe geçmişliğini tarihöncesi dinin daha geniş bağlamına yerleştirmek gerektiğini de tartışmak istememin nedeni bu işte.

Öz algımızın ilginç bir kısmı ve modern insanların evrimine bakış tarzımız da kuşkusuz türümüzün tarihinde yer alan daha az somut yönlere hayranlık duymamızdır. Dilin, imgelemenin, öz farkındalığın, bilinç ve mitolojinin muhtemelen bizi insan yapan unsurlar olduğunu sezgisel düzeyde kavradığımız görülmektedir (Lewin 1993: 4). Öte yandan insan olmayı akla en çok getiren bizzat bu unsurlar genellikle tarihöncesi kayıtlarda pek görünmezler. Bu nedenle paleantropologlar yerinde bir tutumla insanın erken tarihinde sembolik insan aklının bulunduğu işaret etmek için daha dolaylı ama bir o kadar makul izlere odaklanmışlar (van Huyssteen 2006: 167).

Bugün tarihöncesi tasvirlerle yönelik geçmiş yaklaşımlara hoşnutsuzluğun artması tasvirlerin üretilip kullanıldığı somut zaman ve mekânlara yeterince önem verilmemesinin doğrudan sonucu olarak görülebilir. Olga Soffer ve Margaret Conkey'in görüşleri temelsiz tekbiçimci varsayımlara, düpedüz tarihdışı, soyut ve genellikle bağlamından koparılmış bilgisel çerçevelere karşı güçlü bir tepki içermektedir (1997). Öyleyse bu tarihöncesi "sanatın" tarihötesi düzeyde bir anlamının varolabileceği ve bunun "bütün zaman ve bütün mekânlarda bütün insanlar için hakikat" olabileceğini ileri süren soyut varsayım kendi içinde sıkıntılı ve bağlamdan kopuktur. Epistemik açıdan uzakta, tarihöncesi geçmişte ötekilerin görüş açılarını temsil etmeye çalışırken dayandığımız zeminin sağlam olmadığını, tam tersine sarsıcı ve kaygan olduğunu teslim ve kabul etmemiz gerekir (Soffer ve Conkey 1997: 3). Bu durumda arkeolojik kayıtlar bize tarihöncesi geçmişin doğrusal bir yörünge yerine karmaşık bir mozaik ortaya koyduğunu göstermektedirler. Dahası insanın erken tarihinin farklı bölgelerinde imge yaratımında zamansal ve

hatta uzamsal kesintiler söz konusudur, örneğin Holosen çağının gelişiyile birlikte Batı Avrupa'da imge üretmek fiilen ortadan kalkarken, aynı dönemlerde Levant'ta çoğalması gibi. Dolayısıyla araştırma alanına tepeden tırnağa yeniden yön vermede mekân ve bağlama kesinlikle önem veren "evrensel" veya kapsamlı bir görüş şarttır (Soffer ve Conkey 1997: 3). Arkeoloji ve/ya paleoantropoloji ile disiplinlerarası bir diyaloga giren teologlar açısından bu husus büyük önem taşıyacaktır. Çatalhöyük'teki büyüleyici ama çapraşık Neolitik döneme ilişkin görüşlerimiz ister istemez parçalı ve çoğulcu olacağı gibi, bize geniş yorumlama olanakları sunacaktır.

Göreceğimiz gibi, "sanat" içindeki maddi eserler güçlü bir vurguyla spiritüel anlayışı düşündürse de yorumlanmaları hiç kolay olmayacaktır. Bütünüyle Çatalhöyük'e özgü zengin materyaller dikkate alındığında, buradaki Neolitik insanların inanışları ve görenekleri neydi, nasıl efsaneler anlatırlardı ve toplumsal yapıları nasıldı benzeri sorular akla gelir. Neolitik duvar resimlerinin, insan eserlerinin ve gömme pratiklerinin oluşturulmasıyla doğrudan ilişkili bir tür anlatı izlenimi uyandıran imalardan kaçmak zordur. İnsan aklının büyüleyici ifadelerinin anlamını asla tam bilemememize ve kendi yarattığımız ulamlarla yorumları bu insan eserlerine yansıtmamaya özen göstermek zorunda olmamıza rağmen, söz konusu resimlerle eserlerin doğal ve doğaüstü mitolojik dünyalar arasında bağlantı kurma işlevini gördüğünü ileri sürmek için sağlam nedenler olabilir. Peki bunu nasıl bileceğiz? Hangi bilimciler böyle bir duruş sergiler ve tartıştıkları görüşler sanat çalışmalarını sembolik, hatta dinsel eserler olarak görmeye ne kadar yatkındır? Eğer bu kültürel ürünlerin bir kısmının sembolik, hatta geçici dinsel anlam taşıdığı yolunda gerçekten makul tartışmalar varsa, Çatalhöyük'teki Neolitik nüfusun bu sembolik mirasının ilk dindarlık biçimlerinin ortaya çıkışına ilişkin bulgulara ışık tutabileceğini, dolayısıyla dinsel inancın doğallığını ve akılcılığını desteklediğini ileri süreceğim. Öte

yandan, her insan toplumu, şu ya da bu evrede, mutlaka insanların kendilerini çevreleyen dünyayla ilişkisini açıkladığı söylenen köken mitleriyle dolu bir tür dine sahip çıktığına göre din, insana özgü davranışlara yönelik herhangi bir tartışmadan eksik edilemez (Tattersall 1998: 201; 2003).

Öyleyse en özgül anlamıyla dinsel inanış, modern insanların arkeolojik kaydında tespit edebildiğimiz en erken özel eğilimlerden veya tutumlardan biridir. Öyle ki din ya da dinsel hayal gücünde sonradan gelişmiş insan aklının içrek veya tecrit edilmiş yetisi olduğu görüşüne meydan okuyan bir doğallık vardır. Çatalhöyük sakinlerinin sanatsal üretimlerinin onları yapan insanların gözünde neyi temsil ettiğini kesin olarak bilmesek bile, belli ki, bu erken “sanat” o insanların dünyadaki yerlerine ve o yeri açıklayan esas mitolojiye dair görüşü yansıtmaktadır. Dinsel inanışın başlıca işlevlerinden biri de ölümün son olduğunun inkârı ve insan deneyiminin kaçınılmaz kısıtlılığının kabulü konusunda türümüzün takındığı tuhaf bir isteksizlik takınma arzusuna mutlaka açıklama getirmesidir. İşte tam da bu nedenle Çatalhöyük kültüründeki sanat eserleriyle gömütlerin bizim açımızdan salt temsilin ötesine geçmesi ve bundan dolayı ayrıntılı bir dinsel sembolizm içermesi mümkün olabilir. Ian Hodder bu anlamda Çatalhöyük için incelikli işlenmiş sembolik bir dünyanın pekâlâ yeniden kurulabileceğini savunmaktadır (2006: 13).

Aslında Çatalhöyük'teki ünlü leopar tasvirlerine ilişkin Hodder'ın ortaya attığı savı, bu ünlü yerleşmek bütünü sanat biçimlerine yaymak pekâlâ mümkündür: Çatalhöyük leoparının etrafında gelişen inanışları ve mitleri asla bire bir ayrıntılandıramasak da değerler, tabular ya da kısıtlamalar kümesinden bir anlam çıkarmak üzere biraz yol alabiliriz (Hodder 2006: 12). Demek ki bize dayatılan gizemli, belirsiz materyale rağmen, çok uzun zaman öncesinden ince işlenmiş sembolik dünyayı açığa çıkarmak ve yeniden inşa etmek için geçici bir yol bulunması gerekir. Çatalhöyük kuşkusuz

Üst Paleolitik dönemde başlamış ve Neolitik dahil geç dönemler boyunca devam etmiş bir dizi yavaş ama önemli değişiklikleri gözler önüne sermektedir.

Bilhassa ilginç olan Hodder tarafından David Lewis-Williams'ın San toplumu ve erken Şaman uygulamalarına ilişkin tartışmalı olmakla birlikte değerli çalışmasına yönelik yapılan göndermedir. Bunlardan ikincisi Neolitik dünyanın ve Çatalhöyük'teki sanatın üç katmanlı evren açısından yorumlanmasını kolaylaştırırken, evlerin duvarlarındaki yerleştirmeler hayvan ruhlarının spiritüel dünyadan çıkıp evlerin duvarlarından evin içine hareketi bağlamında anlaşılabilir (Hodder 2006). Bu tarihöncesi spiritüel âlemde, ruhlar dünyası ve günlük yaşam arasındaki hareketler kolaylaştırılabilirdi, örneğin boğalardaki gücün bukrania aracılığıyla insanların günlük yaşantılarına geçişi buna yardım ederdi (Hodder 2006: 29). Bu karşılaştırmalarla Çatalhöyük'ün bağlantısı belli belirsiz olmakla birlikte, benzerlikler kurulabilse de arada her zaman farklılıklar görüldüğüne işaret eden Hodder ince ayrıntıları belirtmeye özen gösterir (2006: 29).

Çatalhöyük'ün sembolik dünyasında bireylerle ailelerin konumu, sanatta tasvir edildiği gibi, duvarların arkasına nelerin gizlendiğini ortaya çıkarma yeteneğiyle ilişkili olabilirdi (Hodder 2006: 170). Onlara 'şamanlar' desek de demesek de ruhlar dünyası, hayvanlar dünyası, ölümler dünyası ve atalarla ilişkilerde farklı bilinç boyutlarında aracılık eden birileri olmalıydı. Boyama, sıyırma, kafataslarının gömüldükleri yerden kazılarak çıkarılması ve yeniden kullanılmasıyla ilgili faaliyetlerle ritüelleri yöneterek ölüm sonrası işlemleri yönetmek suretiyle saklananı açığa çıkaran bireyler vardı. Dolayısıyla kafataslarıyla heykeller kazılıp çıkarılarak yeniden dolaşıma alınır, kafatasları uzun süre saklanırdı. Ev merkezli grubun dokusunu ören ve bunu süreç içerisinde açığa çıkarıcı bileşene dahil eden de eşyaların böyle dolaşımıydı (Hodder 2006: 170).

Spiritüel boyutla olan bağlantı böyle saklanır, aynı zamanda hayvan ruhlarının atalarının bulunduğu döşeme altlarında ve duvarların ardında ortaya çıkarılırdı. Bu nedenle Hodder açığa çıkarmanın gücüne yüklenen önemin büyük ölçüde yerel, evsel ölçekte, diğer bir deyişle, her hanede yaşandığından söz edebiliyor (Hodder 2006: 170). Kuşkusuz, burada en büyük zorluk, Çatalhöyük'te saklanan ve açığa çıkarılanın tam olarak ne olduğu sorusudur. Ama biz bukrania, insan ve hayvan kafatasları, hatta obsidiyen gibi, ritüel sembollerin bu soruya büyük bir sembolik pencere açtığını biliyoruz. Hodder önemli sembollerin saklanıp açığa çıkarılmasına odaklanıldığına ilişkin bulguları tartışmakta, bununsa evlerde zeminlerin altına gömülmüş ve düzenli olarak ortaya çıkarılan obsidiyen istiflerinin oynadığı rolün önemini artırdığından söz etmektedir (2006: 171). Çatalhöyük'te obsidiyenin rolü üstüne kapsamlı çalışmasında Tristan Carter da yerleşmedeki istiflerin yerinin saptanabildiği zamansal ve uzamsal bağlamların analizini yaparken obsidiyenin gömülmesi ve ortaya çıkarılmasında devreye giren bağlamsal unsurlara odaklanmıştır. Bu bağlam içerisinde Carter istiflenen obsidiyen ve obsidiyen mezar eşyalarını arasında ayırım yaparak obsidiyenin gömülmesi ve yeniden ortaya çıkarılmasıyla insanların gömülmesi ve mezarından çıkarılması arasındaki kavramsal veya ritüel/sembolik bağ olduğu fikrini irdelemektedir (Carter 2007). Beşinci Bölüm'de Whitehouse ile Hodder obsidiyenin gömülmesiyle geri çıkarılması, saklanmasıyla ortaya çıkarılmasının Çatalhöyük yerleşmesinin aşağı tabakalarında daha çok görülmesini ilginç bir bakış açısıyla ele alırlar. Daha yukarı tabakalarda stoklar azalırken yeni özel teknolojiler sayesinde obsidiyen bollaşması, yazarların savunduğu dindarlığın imgeci biçiminden çıkarak kademeli olarak dogmatik hale geldiği tezine katkıda bulunan bir gözlemdir.

II

Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology başlıklı yakın tarihte (2006) yayımlanmış kitabımda Üst Paleolitik dönemin enfes resimlerle donatılmış tarihöncesi mağaralarının duvarlarında açıkça görüldüğü üzere paleoantropolojik açıdan insanın benzersizliği veya türlerin özgüllüğünün epey bağlamsallaşmış ve içselleştirilmiş bir anlayış olarak belirttiğini, bunun da doğrudan tarihöncesi atalarımızın içselleşmiş, sembolleştiren zihinlerine bağlandığını tartıştım. Bu sadece evrimsel epistemoloji ve paleoantropoloji açısından en erken Cro-Magnon atalarımızın dinsel farkındalığa sahip oldukları yönünde birbirine yaklaşan tartışmalara kapı açmakla kalmadı, aynı zamanda daha geniş çaplı bir tartışmayı aklı yatkın kıldı. Bu da *Homo sapiens* tür ilk ortaya çıktığından beri insanları en yakın türlerinden bile benzersiz ölçüde farklı yapan bilinç, dil, sembolleştiren zihinler ve sembolik davranışlar gibi, ayırt edici niteliklerin evriminin mutlaka dinsel farkındalık ve dinsel davranışlar içerdiği savıdır.

Bu bölümde o tartışmayı genişleterek Çatalhöyük insanların sembolleştiren zihinlerine ilişkin neyi inandırıcı bir şekilde ele alabileceğimiz sorusunu teolojik açıdan ele alacağım. İlkın, simgesel ve yaratıcı insan davranışının evriminde kültürle dilin rol oynadığını varsayacağım. Paleokültür tartışmasıyla birlikte uyum sağlayabilirlik ve çokyönlülüğün, sembolik dilin de can alıcı etmen olarak yer aldığı insanın olağanüstü kabiliyetleri olduğu anlaşılmıştır (van Huyssteen 2006). Ayrıca Üst Paleolitik dönemden tarihöncesi madde “sanat” konuşma dilini de içerdiği kabul edilmesi gereken imgelem ve sembolik anlamın derin boyutuna örnek teşkil eder. Gerçekten de mağara duvarlarına resmedilen imgeler yalnızca dilin aracılığında ortak anlam sistemlerinin bulunduğu topluluklarda ortaya çıkabilirdi. İkinci olarak nörobilim ve nöropsikolojide süregelen bazı tartışmalara kısaca değ-

nerek, özellikle Neolitik dönem ve Çatalhöyük'te örneklen-
diği üzere insan zihninin sembolik eğilimlerine uzanan olası
çapraz bağlantıları irdeleyeceğim. Böylelikle duvar resimleri,
bukrania, gömütler, heykeller ve diğer önemli insan eserle-
rinin buradaki antik halkların sembolik zihinlerine göz at-
mamıza yarayan güvenilir pencereler açtıkları görülebilir.
Üstelik içselleştirilmiş insan zihni ve insan bilincine nöro-
bilimsel açıdan bakmanın, Neolitik döneme nörobilimsel
köprü kurma olasılığını getirmesinin yanı sıra farklı bilinç
boyutlarına erişmede insanın evrensel kapasiteye ulaşma
olasılığını artırması, hem tarihöncesi insanın hayal gücünün
olağanüstü kapsamıyla bağlantı kurmayı sağlar hem de bizi
şamanizmin en baştaki formlarını akla yatkın görmeye zor-
lar; indirgemeci bir yorumla bunlar dinsel imgelemen en er-
ken formlarından en azından bazılarını içermektedir. Üçün-
cüsü, dinsel imgelem paleoantropolojik veya teolojik açıdan
insan olmanın tanımında esas olarak ortaya çıkacaktır. Bu
bölümün sınırlı kapsamı içerisinde bu sorunu ele alamam
da dinsel deneyimi etkili bir şekilde açıklamak açısından bu
fikir nörobilim ve/ya bilişsel psikolojinin kabiliyetine mey-
dan okur niteliktedir. Biyolojik kökenler insanın kökenlerini
ve anlayışını doğrudan şekillendirmiş olsa da sadece insanla-
ra özgü dinlerin yaratılışı biyoloji veya nörobilim içinde yer
alan daha önceki açıklamalardan ayrı tutularak sorunsuzca
anlam çıkarılabilecek bir şey değildir.

Üst Paleolitik bağlamlar içerisinde insanlara özel dilin ve
kültürel kapasitelerin kökeninin, çevresel değişkenliklere
uyum sağlama şansını büyük ölçüde artırdığını ve bu artışın
erken modern insanları herhangi bir ortak ata ortamından
ayrıştırdığını bugün artık biliyoruz (Potts 1996: 265). Pa-
leanthropolojik ve arkeolojik açıdan insan olmayı anlamaya
çalışmak kaçınılmaz olarak sembolik kabiliyetin kapsayıcı
etkisini, dolayısıyla insanların anlam yaratırken kullandık-
ları araçları açığa vurmaktadır. Bu durumda kültürel insan

davranışı yalnızca kalıtsal olmayan davranışların aktarılmasını değil, aynı zamanda deneysel yollardan edinilemeyen ya da görünmeyen düşüncelerin, duyarlılıkların, nesnelerin, zaman ve mekânların şifrelerini de içerir. Burada, sadece Fransa ve İspanya'daki görkemli mağara "sanatında" ya da Çatalhöyük'ün çok farklı, karmaşık Neolitik kültürel dünyasında betimlenmiş tarihöncesi tasvirleri maddi kültür bakımından değil, insanın bütün imgeleminin boyutları, yoksunluğunun derinlikleri, ahlaki farkındalığı ve ilahi varlık anlayışının "görünmez" olanın sembolik kodlaması bakımından insanın bu kapasitesine bağlı olması gerektiğini tartışıyoruz. Soyut, sembolik düşünce aracılığıyla görünmezin böyle kodlanması aynı zamanda erken insan atalarımıza inanışlarını soyut düzeye tartışıp savunmaya olanak sağlamıştı. Aslında, Tanrı kavramının kendisi de nihayetinde "kişiyi" soyutlama ve tasavvur etme kabiliyetinin içinden gelecekti (Potts 1996: 265). Bu da insanın zihinsel hayatının biyolojik olarak dünyayı estetik deneyimlerden tutun da spiritüel düşünmeye kadar öngörüşmedik şekilde tecrübe etme ve anlama yollarını içerdiğini akla getirmektedir.

Günümüzün evrimsel epistemoloji ve paleoantropoloji alanında çalışan nice bilimciler gibi, (karşılaştırm: van Huysteen 2006), bir nörobilimci olan Terrence Deacon'ın *Homo sapiens*'in sembolik doğasının neden gizemli veya dinsel yatkınlıkların gerçekten de insan kültürünün özünde evrensel nitelikler olarak görülebilmesini açıkladığı sonucuna varması önemlidir (Deacon 1997: 436). Yukarıda gördüğümüz gibi, aslında mitlere, gizemlere ve dinlere dayalı zengin bir gelenekten yoksun hiçbir kültür yoktur. Dil ve beynin ortak evrimi yalnızca insan beyinlerinin dile tepki olarak yeniden düzenlendiğine işaret etmekle kalmayıp bu öngörülmedik evrimsel geçişin sonuçlarının, insanın dinsel ve spiritüel gelişimi açısından pek çok düzeyde anlaşılması gerektiği konusunda bizi uyarır. Daha yakın tarihte (2003) Deacon dilin

sembolik açıdan varlıklara nasıl gönderme yaptığının, hayatın anlamına dair ipuçlarından yoksun türlerden nihai anlamı sorgulamaları sayesinde kültürü ve bilinci düzenleyen başlıca türlere doğru geçiş sürecinde can alıcı bir katalizör sağladığını ileri sürmüştü. Deacon'a göre (2003) kabiliyetle ilgili yaşımsal farklılıklar tam da bu noktada insanlarla diğer türler arasındaki sınırı çizer. Bu bakımdan bizzat spiritüel deneyim kapasitesinin biliş ve duyguların sembolik başkalaşımının yeni beliren bir sonucu olarak anlaşılabilirdiğini söyleyebiliriz.

III

Üst Paleolitik dönemden gelen görkemli mağara "sanatı" kadar ona eşlik eden ölü gömme uygulamasının da erken şamanist veya dinsel-gibi, faaliyetleri şiddetle çağrıştırdığını ileri süren Deacon'ın (2003) savı, bu tarihöncesi önemli dönemin tasvirlerinden em azından bazılarının şamanistik açıdan yorumlanabileceği yollu Jean Clottes ve David Lewis-Williams'ın ortaya attığı ilginç öneriyle uyumludur. Yakın tarihte yayımlanan *The Mind in the Cave* (2002) başlıklı bir çalışmada bu temaya geri dönen Lewis-Williams, farklı bilinç boyutlarına ilişkin nöropsikolojik araştırmalar kadar nörobilimin de Üst Paleolitik dönemde Batı Avrupa'da yaşamış ve resim yapmış insanların zininsel ve dinsel hayatına dair bugün bilebildiklerimizi sağlayan alanlar olarak görmeyi çok daha kuvvetle savunduğu bir tez geliştirmiştir.

Paleoantropoloji ve arkeolojideki kayda değer ilerlemelere rağmen Üst Paleolitik insanların zifiri karanlıkta harikulâde resimler yapmak için neden Fransa ve İspanya'daki derin kireçtaşı mağaralarına girdiklerini bilmeye yaklaşmadığımız artık apaçık ortada. Yapanlar ve bakanların gözünde bu resimlerin ne anlam taşıdığını hâlâ bilmiyoruz, üstelik nasıl insan olduğumuzun büyük gizemi ve hangi aşamada sanat üretmeye başladığımız sorusu kafamızı kurcamalamaya devam

ediyor. Bununla birlikte Lewis-Williams bir yüzyıllık araştırmanın bize Üst Paleolitik sanatın geniş bölümüne inandırıcı, genel bir açıklama getirmek üzere yeterli veri, “maddi koşullar” sağladığına inanır. Dahası tasvirlerin şimdiye dek anlaşılmamış özellikleriyle acayip içeriklerini artık açıklayacak durumdayız. Lewis-Williams bize gerekli olanın daha fazla veri değil, halihazırda bildiklerimizi köklü bir şekilde yeniden düşünmek olduğunu savunur (2002). Lewis-Williams’ın daha yakın tarihli *Inside the Neolithic Mind* (David Pearce ile birlikte; 2005) adlı çalışmasında Neolitik, özellikle de Çatalhöyük için benzer bir tez ortaya attığı görülmektedir.

Disiplinlerarası bu sorunu ele almada kendi metodolojisini geliştiren Lewis-Williams, tarihöncesi tasvirleri yorumlamada üstkuramları reddeden Margaret Conkey’den etkilenirken, bir yandan fazla genelleyici açıklamalardan uzak dururken, diğer yandan birtakım bağıntıcı yorum biçimlerini aşırı bağlamsallaştırmaktan kaçınır. Lewis-Williams’ın bağlamcılığa yönelik duyarlılığı Çatalhöyük’teki Neolitik toplumun sosyal ve tarihsel bağlamına odaklanmak olarak kendini gösterir. İçselleştirilmiş maddeselliği sezmekte geç kalmayan Lewis, tarihöncesinde aklın ve bilincin rolünü de ciddi bir şekilde göz önünde bulundurur. Çoğu araştırmacıların insan bilincinin bütün karmaşıklığını devamlı görmezlikten geldiklerini, anatomik ve bilişsel modern insan varlığı diye bize tek yanlı bir bakış sunduklarını savunur (Lewis-Williams 2002: 9). Onun zihinsel faaliyetle toplumsal bağlamın etkileşimini incelemeye soyunmasının ardında yatan da bu zengin çevredir. Bilimsel çalışmanın bize “daha iyi” açıklamalar sağlaması için doğrulanabilir, deneysel gerçeklere odaklanması ve herhangi bir hipotezin belirli verilerin gözlemlenebilen nitelikleriyle açıkça ilişkilendirilmesi gerektiği görüşündedir. Ayrıca hipotezin hiçbir parçası bir diğeriyle çelişmemek üzere kendi içinde tutarlı olmalıdır. Fakat en önemlisi *çeşitli bulgu alanlarını kaplayan herhangi*

bir hipotez yalnızca bir adet, dar bulgu türüyle ilgili olandan daima daha inandırıcı olur. Bu bakımdan Üst Paleolitik ya da Neolitik “sanat” tarafından getirilen karmaşık sorunlara eğilmek için yakınlaşan tamamlayıcı bulgu tipleri pekâlâ inandırıcı hipotezler üretebilirler. Kanımca, bu da doğrudan paleoantropoloji/arkeoloji ve dolaylı olarak teoloji içindeki sorunlara disiplinlerarası yaklaşımın üstünlüğüne işaret etmektedir. Yine bu bakımdan yararlı hipotezler sağlam sezgisel potansiyele sahip olduklarından daha başka yaratıcı sorulara ve araştırmalara kılavuzluk ederler. Lewis-Williams ayrıca Üst Paleolitik veya Neolitik araştırmanın tarihsel yö-rüngesini anlamak için kendi bilimsel çalışmamızla araştırmamızın toplumla iç içe geçmişliğini ve eldeki materyalle potansiyel etkileşimini akılda tutmamız konusunda bizi uyarmaktadır (2002: 49). Bu sayede, “asıl anlamları” sonsuza dek kaybolmuş olsa bile Paleolitik veya Neolitik tasvirler ve eserlerle etkileşim kurmamızı kuvvetle desteklediğine, özgün anlatıların tam anlamları sonsuza dek uçup gitmişse bile çapraşık anlatı çatılarını gözler önüne seren bir örüntünün ortaya çıkarılacağına inanıyorum.

Lewis-Williams’a göre, toplumsal bağlamların etkilerini hesaba katarken, aynı zamanda gerçek bir tarihsel geçmiş ve bu geçmişe yaklaşabilen hipotezler ortaya atma olanağını vurgulamak artık temel bir epistemolojik ilke olarak belirmiştir, böylelikle biz de Neolitik dönemde insan aklının başına neler geldiği bilmecesini ele almaya başlayabiliriz. Dolayısıyla bu imgelerin sırrını çözmeye çalışırken insan beynine, zihnine, aklına ve Lewis-Williams’ın deyişiyle, insan varlıklarının civa gibi, değişken bilincine daha yakından bakmalıyız (2002: 68). Lewis-Williams akla ve aklın evrimine aşırı vurgu yapılarak insan davranışlarında geniş bir yelpazeye yayılan insan bilincinin öneminin azaltılmaya yeltenilmesini ve belirli farklı bilinç boyutlarını akıldışı, marjinal, sapkın, hatta patolojik diye bastırılan insan bilincinin geniş yelpazesini kenara itilmesini

haklı olarak eleştirir. Bu özellikle bilimde, hatta yaygın dinler içerisinde normal olarak derin geçmişin araştırmalarından uzak tutulan farklı bilinç boyutları için geçerlidir. Anatonio Damasio'nun çalışmasını çağrıştıran bir hamleyle Lewis-Williams bilinci bir hal olarak değil zihinsel hallerin bir süremi ya da *spektrumu* olarak düşünmemizi önerir (2002: 121). Colin Martindale'in çalışmasının ardından (1981) Lewis-Williams ilk önce tam uyanıklıktan uyku haline giden yörüngeyi de kapsayan bilinç boyutlarının çeşitliliğini tanımlar.

Lewis-Williams, uyanık halden uyku haline doğru bu bilinç çeşitliliğinin yanı sıra, aynı yelpazeden geçen ama farklı etkiler getiren başka bir yörüngeye de işaret etmektedir. Bilincin *yoğunlaşmış yörüngesi* adını verdiği bu yol daha çok içe yönelme ve fantezilerle ilgilenir. Lewis-Williams rüyayı andıran otistik hallerin doğal olarak uykuya dalıştan başka çok çeşitli araçlarla uyarılabileceğini tartışır; örneğin yorgunluk, acı, oruç ve psikotropik madde alımının içsel olarak oluşturulmuş görüntülere doğru yoğunlaşmış yörünge boyunca bilinci değişime uğratmanın araçlarıdır. Bu yolla sanrılar bilerek uyandırılır ya da bilmeden ortaya çıkarlar (Lewis-Williams 2002: 124). Lewis-Williams'a göre, bu ikinci yörüngenin bizi uykuya ve düşe daldıranla çok ortak yönü bulunmakta, ama aynı zamanda önemli farklılıklar da göstermektedir. Düşler bize sanrıların neye benzediği hakkında bir fikir verir, fakat yoğunlaşmış yörüngenin uzak noktasına uzanan zihinsel hallere –düşlemlerle sanrılar beş duyudan herhangi birinde meydana gelebilir– genellikle bilincin değiştirilmiş halleri adı verilir (2002: 125). Her ne kadar bu sözleri yalnızca aşırı sanrılar ve kendinden geçme halleri için kullanmayı yeğleyenler olsa da Lewis-Williams cümlelerinin normal yörüngede düş görmeye ve “içe dönük” hallere de uyarlanabileceğini savunmaktadır. Fakat daha önemlisi, böyle bir tanım özünde Batılı bir kavram olan “akılcılığın bilinci” kavramını genişliğine çıkarır, böylelikle sahici ve iyi diye kabul edilen “sıradan bilinç” ve

saptırılmış ya da “değiştirilmiş” haller bulunduğuna ima eder. Lewis-Williams’a göre, ‘akılcılığa daha az odaklanılmasıyla bilinç yelpazesinin bütün kollarının eşit ölçüde önemli ve sahici olduğu anlaşılabacaktır (2002: 125). Burada sözü edilen zihin hallerinin hepsini insan sinir sisteminin nörolojisi ortaya çıkarmaktadır, dolayısıyla tam insan olmanın temelidir. Bu bakımdan kelimenin tam anlamıyla “beyne göbekten bağlı” olurlar, ne var ki değiştirilmiş boyutlardaki insanların zihninde canlanan görüntülerin tamamen olmasa bile ağırlıklı olarak bellekten kaynaklandığını, dolayısıyla kültüre özgü olduğunu belirtmek gerekir. İşte bu nedenle, İnuit halkları düşlerinde kutup ayları, San insanları antilopları, Bingenli Aziz Hildegard ise Hristiyan Tanrı’sını görürler (Lewis-Williams 2002: 126). Öyleyse bilinç yelpazesi gerçekten de beyne göbekten bağlıdır, ancak daha çok kültürel içeriklidir.

Lewis-Williams bilinç yelpazesi kavramının Neolitik olanlar kadar Üst Paleolitik tasvirlerle yoğunlaşmış bilinç yelpazesi içerisinde edinilen deneyimlerle fevkalade uyumlu bilincin değiştirilmiş boyutları doğrudan birbirine bağlayarak onlara özgü pek çok niteliğini açıklamada bize yardım edeceğini düşünür. Bu sayede, özellikle yoğunlaşmış yelpazenin görsel tasvirlerine dikkatle bakıp onları elden ele aktaranların hangi algıları (ne algılandığının temsili) deneyimlediklerini görürsek, bizi doğrudan tarihöncesi geçmişe götüren nörolojik bir köprü kurmamız mümkün olur.

Sadece Üst Paleolitik ve Neolitik dönemden değil, kendi zamanımızda da anatomik açıdan modern insanların tamamı aynı sinir sistemine sahipti veya sahiptir, dolayısıyla insan bilincinin tüm yelpazesini, esrik deneyimler ya da sanrılar yaşama potansiyeli olarak düş görmeyi tecrübe etmekten kaçınamazlar (Lewis-Williams 2002: 130). Paleolitik ve Neolitik atalarımız tam insan olduklarından, bilinçlerinin bizimki kadar değişken ve parçalanmış olmasını pekâlâ bekleyebiliriz, ama elbette onların çeşitli halleri gözetip de-

ğerlendirme yolları büyük ölçüde kültürel olarak belirlenirdi; Lewis-Williams çarpıcı bir ifadeyle bunu “esrimenin evcilleşmesi” diye tanımlamaktadır (2002: 131). Demek ki bu insanlar, düşleriyle otistik hayallerinin içeriği farklı olsa da, tıpkı bizim gibi, Lewis-Williams’ın tanımıyla, bilincin her iki yörüngesinde hareket etme kabiliyetine sahiptiler. İşte tam da bu anlamda nörolojik köprü sayesinde Üst Paleolitik ve Neolitik tasvirlerle ulaşarak tarihöncesi geçmişe uzanabiliriz.

Buna göre pek çok bilim insanı bilincin değiştirilmiş hallerini tecrübe etme kapasitesinin bizim türümüzün evrensel psiko-biyolojik kapasitesi olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Bilincin bu değiştirilmiş hallerinin örüntüsü mutlaka kültürel olarak belirlense de esrime deneyimi kesinlikle bütün dinlerin bir parçasıdır (Lewis-Williams 2002: 1). Avcı-toplayıcı topluluklar arasında görülen bu tür deneyime “şamanizm” denir. Öte yandan Lewis-Williams bu tartışmalı terimi ihtiyatla kullanmakta ve şamanizmin yararlı bir şekilde insan zihninin oluşumunda evrensele, diğer bir deyişle, değişken bilinçten anlam çıkarma gereksinimine işaret ettiğini ileri sürmektedir. “Şamanizm” ile de genelleyici olmak durumunda olmadığı gibi, terim dünya çapındaki şamanizmin çeşitliliğin üzerini örterken, bunu Rus Ortodoks, Rum Ortodoks, Roma Katolik ve Protestan kiliseleri arasındaki teolojik, ritüel ve sosyal farklılıkların üzerini örten “Hıristiyanlıktan” daha fazla yapması gerekmez.

Üst Paleolitik dönemin insanların hepsi avcı-toplayıcı oldukları için, Lewis-Williams “şamanizm” terimini ne anlamda kullandığı konusunda çok belirgin bir tutum takınır ve bunun en önemli karakteristiklerini tanımlar. “Derin esrime” içindeki bütün hallerde şamanların ruhlar âlemiyle doğrudan ilişkiye geçtiğine inanılır. Ancak *şamanistik* ruh hali diye safdillilikle basit değiştirilmiş bilinç halini şart görmekten sakınmalıyız. Lewis-Williams bunu çok iyi ifade eder: Şamanistik zihin, zihinsel hallerin, ha-

yallerin ve duyguların karmaşık bir şekilde iç içe geçmesidir (2002: 135). Bu tartışmanın can alıcı noktasıysa, bilincin değiştirilmiş hallerinin doğrudan dinin yaratılışıyla ilişkili olduğu yönünde daha köklü bir görüş yatar. Bugün asla kanıtlayamasak da şamanizm uygulaması insanın dinsel ibadetleriyle inanışlarının kökenleriyle gerçekten ilişkili görünmektedir. James McClenon da inandırıcı bir şekilde kültürel intibakın bilincin değiştirilmiş hallerine varan biyolojik temelli bir yeteneğin sonucu olarak şamanizmin sonradan gelen bütün dinsel biçimlerin kökeni olduğunu savunmaktadır (1997: 349). İşte bu özgül anlamı bakımından şamanizmi, dinsel tezahürün her biçiminin, dolayısıyla bütün dinlerin genelgeçer kaynağı olarak tanımlayanlar da vardır (Lewis-Williams 2002:135).

IV

Üst Paleolitik döneme ilişkin (artık David Pearce ile birlikte) yaptığı çalışmalar ışığında, Lewis-Williams erken Neolitik dönemin olasılıkla insanın bütün tarihinin en önemli dönüm noktası olduğunu tartışmaktadır (Lewis-Williams ve Pearce 2005: 6). Bu dönemin en geniş kapsamlı hareketi yaklaşık 10.000 ilâ 5000 yıl önce görülmüştü; tarımın hayat tarzı haline geldiği ve insanların bitkilerle hayvanları evcilleştirmeye, aynı zamanda ölümlere odaklandığı anlaşılan karmaşık inanış sistemleri geliştirmeye başladığı zamanlardı (Lewis-Williams ve Pearce 2005: 17). Beni en çok ilgilendiren Batı Avrupa'daki Üst Paleolitik dönemle bu dönemin arasındaki gizemli ve genellikle çözülmemiş bağlantıdır. Neolitik dönemle birlikte can alıcı sorular ortaya çıkar: Toplumlarda bu büyük değişikliklere yol açan neydi? Sıvanmış kafatasları ve diğer ritüel nesnelerini niye yapmışlardı? Böyle karmaşık sorulara basit yollarla yanıt verilemeyeceğini bugün artık biliyoruz. Çatalhöyük insanların din ve sembol dağarcıkları-

nı yeni geçim kaynaklarına göre uyarladıklarını da öğrenmiş bulunuyoruz (Lewis-Williams ve Pearce 2005: 21).

Bu iki dönemde üretilmiş eserlerle resimler arasında doğrudan bir bağlantı olmayabilir, ancak insanın aynı sembolik zihinlerinin ürünü oldukları açıkça görülür. Türkiye'nin güneydoğusundaki Göbekli Tepe ve diğer yerleşmelerde insanlar henüz tarıma geçmeden önce bile büyük taş dikmeler oyar, onları hayvan, kuş ve sürüngen tasvirleriyle süsler, sonra da onları çökmüş mezar odacıklara dikerlerdi (Lewis-Williams ve Pearce 2005: 6). Böyle bir genelleme aslında insan beyninin evrensel nörolojik işlevine (Barnett 2004) ve onun dünyasından metafizik ve dinsel anlam çıkarmak için bitmek bilmeyen çabaya yorulabilir. Öte yandan bu evrensel özellik insanların bireysel zihinlerinin, ayrıca düşünceleri, imgelemleri ve anılarının özgül içeriğiyle mutlaka dengelenirken bir yandan da özgül kültürel içeriklerle iyice sarmaş dolaş olmuştur.

Ortadoğu gerçekten de tarımın ve geniş yerleşmelerin ilk görüldüğü bölgeydi, Çatalhöyük de bu süreçte başlıca rol oynamıştı. Bu ünlü yerleşme sakinlerinin yaşama biçimlerine, daha önemlisi nasıl düşündüklerine, neye inanmış olabileceklerine ve yerine getirdikleri ritüellerden bazılarına dair bulgular korunmuştur. Çatalhöyük'ün acayip ve çoğu zaman ulaşılmaz tasvirleri buradaki antik insanlar açısından ne anlama geldiklerine ışık tutacak değerli kapılar açarlar. Ancak Lewis-Williams ile Pearce'ın hatırlattığı üzere anlam zor bir kavramdır. Sormamız gereken sorular: Anlam kim içindir (Lewis-Williams ve Pearce 2005: 7)? Neolitik insanlar inanışlarını nereye kadar bilinçli olarak ifade etmeye çalışmışlardı? Bu anlamın ne kadarı eyleme eklenlenmiş olabilir; ayrıca ünlü resimlerde ya da eşyaların yerleştirilmesinde ve evlerdeki gömütlerde canlandırılan "eylem" anlamının herhangi bir biçimini "somutlaştırmış" mıydı? Bu soruları sorabilmek için dil, bellek ve sembolik davranışlarımızı sağlayan zihinsel yeteneklerimizin evrensel yönleriyle bireysel kültürlerin ben-

zersizliğini eşit biçimde anlamamız gerekir. Çatalhöyük'ün gizemlerini anlamaya çalışırken nörolojik açıdan yaratılmış evrenseller ile kültürel özgüllükler arasındaki etkileşimin büyük önemi olacaktır; bütün insan davranışlarının sadece rasyonel, ekolojik ve uyarlanabilir temellerle açıklanabileceği varsayımıyla bu materyale yaklaşmamız mümkün olmaz. Üstelik ileride açıkça görüleceği üzere, bütün sembolik davranışlar ve elbette dinsel davranışların tamamı, yukarıda ileri sürüldüğü gibi, esrik bileşenler içermektedir, ayrıca dinsel davranışların tamamı dua, meditasyon, ilahi, dans ve daha başka yöntemler aracılığıyla bir ölçüde insanın bilincini değiştirmeye yönelir. Demek ki değişken bilinç, geçmişte ya da günümüzde her toplumun başa çıkması gereken bir etmen-dir diyebiliriz (Lewis-Williams ve Pearce 2005: 10).

Çatalhöyük'te zamanın insanların büyük ölçüde Üst Paleolitik dönemdeki emsalleri gibi, kendi çağlarının net kozmolojilerini ve dünya görüşlerini inşa etmiş olmaları epey akla yatkındır. Üst Paleolitik dönemin resimli mağaralarıyla ilişkili olması bakımından, döşemelerin altında bulunduğu inanılan bir âlemde bulunan ölü gömütleri gibi, gündelik barınma ve yaşama için yapılmış evler de kozmosun modelleri haline gelebilirdi. Bu durumda, Çatalhöyük insanlarına özgü mitleri asla bilmeyecek olsak bile, bu belirsiz mitolojilerin günlük yaşama aşkın gerçeklik anlamı kazandırmada nasıl bir rol oynadıklarını göz önünde bulundurmak fark yaratacaktır.

Konuyu bilişsel din bilim açısından tartışan Harvey Whitehouse, dindarlığın imgeci ve öğretisel kipleri arasında ciddi bir ayrım yapmak suretiyle, kanımca, dindarlığın imgeci kipinde bilincin değiştirilmiş hallerinin tam anlamıyla esrik, epey uyarılmış biçimleri gibi, dinsel deneyimlere yer açmıştır. Dindarlığın imgeci kipleri fazla uyarıcıdır ve esrik ibadetler, abartılı ritüeller, bilincin değiştirilmiş halleri ve duygu yüklü, temelinde olaysal bellekten yararlanarak bilinmezi açığa çıkarıcı deneyimlerle örneklenir (Whitehouse 2004). Dindarlı-

ğın öğretisel kiplerine gelince, onlar kişisellikten uzaklaşmış, soyut deneyimlere dayanır, dinsel bilginin doğası açısından anlambilimsel belleğe bağlıdır ve belirli ritüellerin tekrarlanmasıyla ortak inanış kümelerinin kabul edilmesiyle ayırt edilir. Whitehouse savını daha da ileri götürerek dindarlığın bu imgeci kiplerinin aynı zamanda dinsel faaliyetlerin antik biçimleri olduğunun arkeolojik ve tarihsel bulgular tarafından da desteklediğini tartışırken, Lewis-Williams ve Pearce'ın ortaya attığı esrik, hayali ya da şamanistik dinsel deneyimler en erken, tarihöncesi formlardır savıyla buluşmuş görünmektedir. Whitehouse dindarlığın imgeci kiplerinin Üst Paleolitik döneme kadar uzanan arkeolojik kayıtlarda görüldüğünü açıkça savunur (2004: 77; ayrıca bkz. Whitehouse and Hodder, Bölüm 5). Lewis-Williams ve Pearce daha da ileri gider ve dinsel deneyim, inanış ve ibadetin muhtemelen Neolitik dönemde devrimci değişimleri uyarıcı olduklarını tartışırlar. Burada, Neolitik dönemin başlangıcında ve Mezolitik (Üst Paleolitik ve Neolitik arası dönem) sırasında ruhlar âlemine erişimde artık (Fransa ve İspanya'daki Üst Paleolitik insanların yaptığı gibi) mağaralardan değil, yer üstünde kurulan yapılar ve kentlerden yararlanıldığı kesinlik kazanmış gibidir (Lewis-Williams ve Pearce 2005: 59).

Ayrıca Neolitik Ortadoğu insanların gömme uygulamalarında neden böyle ince ayrıntılara girdikleri sorusuna yanıt bulmaya çalışan Lewis-Williams ve Pearce, ritüellerin toplumsal uyuma sağladığını, dolayısıyla toplumun çevreye göre uyarlanmasına katkıda bulunduğunu dile getiren işlevsel açıklamaya karşı çıkarlar. Onun yerine, Neolitik insanların sıralı gömme uygulamalarına başvurma nedenlerinin yalnızca çevre koşullarına uyarlanabilirlik kaygılarından değil, başta kozmolojik olmak üzere mitolojik sebeplerden kaynaklandığı görüşündedirler. Buna göre, Lewis-Williams ile Pearce kozmos anlayışlarının çoklu kozmolojik seviyelerde yaşanmış ölüm-sonrası varoluşun çoklu evrelerini içerdiğini,

yaşayanların az görülen bir dizi cenaze töreniyle bir evreden diğerine geçmeleri için ölümlere “yardım” ettiklerini ileri sürerler (2005: 78). Ancak bu yanıtın yalnızca bir yarısıdır, çünkü mezardan çıkarılacak, uzuvları ayrılacak, özel işleminden geçirilip yeniden gömülecek cesetlerin bilhassa seçildiği açıkça görülmektedir. Bu gelenekleri canlı tutan ve açıklayanlar hiç kuşkusuz spiritüel konulara ilişkin derin bilgi sahibi, güçlü, nüfuzlu kimselerdi. Muhtemelen seçilmiş ölümlerin ölümden sonra bile aynı güçlere sahip olduklarına inanılıyordu.

Yerleşmenin Neolitik tarihinde dinseliliğin imgeci biçiminden öğretisel biçimine sahiden kademeli geçiş olup olmadığı anlamaya çabalayan Çatalhöyük ekibinin karşısındaki asıl mesele budur. Steven Mithen tarafından Çanak Çömleksiz Neolitik döneme ilişkin ortaya atılan savlar, erken Çatalhöyük için geçerli gibi, görünse de Çatalhöyük insanların atalarına bir biçimde resmen tapındıklarını düşünmekten kaçınmamız gerekir. Onun yerine, ölümlerle ve varolma boyutları tartışılmaksızın, dünyadaki varlıklarına saygı duyulmaktan çok hoş görülen atalarla kesintisiz bir diyalog sürdüğünü tasavvur etmeliyiz (Mithen 2004: 35). Arkeolojik bulguların bu türden imgeci yorumlanması aslında resmi bir rahipliğin olmayışına işaret eder, öyleyse Çatalhöyük'teki gömme ayinlerini aile/hane içinde ve bireysel temelde yerine getirilip yorumlanan ritüeller olarak düşünmemiz yerinde olur. Bununla birlikte, eğer ev içi faaliyetlerle ilişkili bağlamlara kafatası zulalamak, birincil ve ikinci gömütler yerleştirmek gibi, cenaze ritüelleri, kafatasları daha sonra sıvanmak ve süslenmek üzere özel işleminden geçirilen, rahip misali özel bireyleri kapsadıysa, o zaman dindarlığın daha öğretisel kipine doğru kademeli bir geçiş süreciyle karşı karşıyayız demektir. Çatalhöyük gibi, belli başlı bir yerleşmede dindarlığın yapısının zaman içerisinde evrilmesi olasılığıyla ilgili Mithen'in sorusuna yanıt vermek üzere, Whitehouse ile Hodder tam da bu sorunu Beşinci Bölümde ele alıyorlar (Mithen 2004: 33).

Ortadoğu'nun Üst Paleolitik ve Epipaleolitik dönemleri hakkında ne kadar az şey bilsek de Neolitik döneme Üst Paleolitik ışığında bakabiliriz. Avrupa'daki Üst Paleolitik dönemin insanları mağaralarda tasvirleri yapmaya başlamadan önce belli ki hayvanların ve varlıkların toprakaltı ruhlarına inanırlardı (Lewis-Williams ve Pearce 2005: 83). Üst Paleolitik dönemin sonunda bu tür kozmoloji ve dinden belirgin bir şekilde uzaklaştığı açıkça görülür. Peki, arkeolojik bulgulara gözlemleyebildiğimiz başlıca değişiklikler nelerdir? En önemlisi, Neolitik insanlar yer üstünde kozmosun emsallerini inşa etmişlerdi. Böylece Neolitik insanlar mağaradaki toprakaltı geçitlerin karmaşıklığını ortadan kaldırarak yerine kendi tasarladıkları öngörülebilir yapıların basitliğini koymuş oluyorlardı. Lewis-Williams ile Pearce'a göre, bunun anlamı kozmosun daha iyi denetim altına alınması, inanışların toplumsal ve kişisel gereksinimlere uygun şekilde ayarlanma kabiliyetinin kazanılmasıydı (2005: 85).

Lewis-Williams ve Pearce bu yolla Neolitik döneme yönelik yaklaşımlarının hem Mellaart hem de Ian Hodder'ın izlediği bilişsel arkeolojiyle olabildiğince aynı çizgide ilerlediğini görmek isterler: burada Neolitik döneme ait görüşler yalın yapay analizden uzaklaşarak inanışlarla ritüelleri bütüncül anlamaya yönelir (Lewis-Williams ve Pearce 2005). Bu bakımdan fazla süslü odalarla sıvanmış boğa başları –yani bukrania– mitolojik bir dünyanın kanıtı olarak görülebilir. Ancak Lewis-Williams ile Pearce bir adım daha atarak bütün insanların nörolojik mirası ve tarihöncesi din hakkında bugün bildiklerimiz ışığında, bunların kozmolojiye ve Çatalhöyük sakinlerinin inanış sistemlerine etkisinin bir anlam taşıyıp taşımadığını, Çatalhöyük'teki çeşitli buluntuları eşgüdüm nitelikte olup olmadığını sorarlar. Özellikle Çatalhöyük mimarisiyle iç içe geçmiş kozmolojik yansımaların ortada olduğunu savunmaktadırlar. Aynı zamanda ve Mellaart-sonrasında, ne kutsal ve seküler kavramlar ne de kutsal

ve seküler mekânlarla ilişkiler arasında zorunlu ayrımlar yapılır (Lewis-Williams ve Pearce 2005). Bu görüş çerçevesinde evsel ve ritüel faaliyetler katı çizgilerle ayrı tutulmamış ama bölünmez bir şekilde bütünleşmiştir. Ne var ki, yine bu görüş, Whitehouse'un hiçbir resmi din ideolojisinin heykeller, kült binaları veya gömme uygulamaları ile ilişkilendirilmeyeceği imgeci din kipiyle arasına belirgin bir mesafe koyduğuna işaret ediyor da olabilir; öyleyse insan ürünü bu dinsel eserler ritüel performansların epey kişisel yorumlarıyla deneyimlerinden daha fazlası değildir, bunlar da büyük ölçüde tartışılmadan bırakılmış ortak inanışlar kümesine genel hatlarıyla bağlıdır (Mithen 2004: 21). Ayrıca Hodder ile Whitehouse'un, pek çok yönleriyle birbirine tamamen tezat görünmekle birlikte dindarlığın imgeci ve öğretisel kiplerinin çoğu zaman faaliyet alanlarının ya da işlemlerin görece ayrıık evreleri olarak tek bir geleneğin içerisinde bir arada göründüklerini tartışmaları önemlidir (Bölüm 5).

Bu geniş tartışma kapsamında insan zihnine ait fiziksel yapıtarafından bilincin değiştirilmiş hallerine özgü imgeler ve dünyayı görme yolları yaratıldığını ileri süren Lewis-Williams ve Pearce'ın temel önermesi bana akla yatkın geliyor, bilhas-sa Çatalhöyük'ün erken seviyelerinde karşılaştığımız şeylerde etkisi olduğuna inanıyorum. Ayrıca geometrik ve diğer soyut şekiller insanların esrik bilincin değiştirilmiş hallerinde neler gördükleriyle pekâlâ doğrudan bağlantılı olabilir (Hayden 2006: 278). Öte yandan daha tartışmalı, dolayısıyla daha az inandırıcı bir başka çabaysa, üç katmanlı kozmos kesinlikle Üst Paleolitik ve Neolitik dünya görüşlerinin bir parçası olsa bile dünyayı katmanlı kozmos olarak görme anlayışını bey-nin sinirsel yapısıyla ilişkilendirmektir. Bilincin değiştirilmiş halleri Neolitik dinin başlıca niteliği olmalıydı, bunun erken "şamanistik" izleri tıpkı boğa, akbaba ve diğer kafataslarının eşiksel yapılardan çıkarcasına duvarlara gömülmesiyle kesin olarak nesneleştirilmişti. Hayvan kafaları sadece duvarların

bir parçası olmakla kalmayıp aynı zamanda duvarlardan *dışarı bakması* da şamanizmin erken biçiminden yana süregelen tartışmaları kuvvetle desteklerler (Lewis-Williams ve Pearce 2005: 111; Hodder 2006: 70). Ayrıca bu, öldüklerinde insanlara ve hayvanlara aynı işlemin uygulanmasıyla da doğrulanır, başka Neolitik yerleşmelerden gelme sıvalı insan kafataslarında, kalıplanıpsıvanmış boğa kafataslarında bunu görürüz. Üst Paleolitik dönemin derin kireçtaşı mağaralarında gezinmekle Çatalhöyük'te odaların küçük açıklıklarında emekleme deneyimini tanımlayan ve ikisini karşılaştıran Lewis-Williams ve Pearce (2005: 105) kulağa fazla kurgusal gelebilir, öte yandan Whitehouse'un ortaya attığı dinin imgeci kipi aşırı duygu yüklü etkinlikleri, olaysal bellekle iç içe geçmiş bilinmeyeni açığa çıkarıcı deneyimleri ve bukranianın işlenmesi, akbaba ve diğer kafataslarının duvarlara gömülmesiyle insan kafataslarının sıvanması etrafında yapılanları daha doğru yansıtmaktadır. Dahası erken Natuf gömütlerine ilişkin Steven Mithen'in savları Çatalhöyük için de eşit ölçüde doğrudur: kemiklerin yeniden gömülmesi ve kafataslarına özel zulalar açılması ölülerle süregelen bu diyalogda epey duygu yüklü bir deneyim olmalıydı (2004: 27-35).

SONUÇ

Neolitik dönemde din ya da spiritüellik üzerine düşünürken "din" diye tanımlayabileceğimiz kesin çizgilerle belirlenmiş, bağımsız bir alan görmeyi beklememeliyiz. Bu da doğal ve doğaüstü, materyal ve spiritüel arasında kolay ve net ayrımlar yapmaktan kaçınmamız gerektiği anlamına gelir. Sadece özel sanatsal nesnelerle eserlerin değil, aynı zamanda günlük maddi (ev ve diğer yapılardaki) yaşamın da oranın sakinleri açısından spirütellikle derinden bağlı olduğu Çatalhöyük'ün karmaşık maddi kültürü kesinlikle bütüncül bir yaklaşımı hak eder. Buysa arkeologların erken dönemlerde spiritüel

ya da dinsel olguları yalnızca o zamanın insanların miras bıraktıkları eşyalar sayesinde saptamadıklarını gösterir. Tasvirler, heykeller ve diğer insan eserlerinin daima sembolik olması gerekmez, ama olağan yaşama alanlarını sembolik âlemler olarak işaret edebilirler.

Demek ki Çatalhöyük dünyasına bütüncül bir yaklaşım, bu Neolitik kentte ortaya çıkarılmış sanatla günlük yaşamdan gelme arkeolojik miras –diğer bir deyişle, evler ile onların yapıları, gömütler ve kafatası çıkarma ve yeniden takma gibi, gözle görülen ritüeller– arasında bağlantı kurmamızı, aynı zamanda bukrania, akbaba ve samur kafataslarının anlaşılmasında bir şekilde duvarlara gömüldüğü evleri ritüelleşmiş yaşama alanları olarak görmemizi sağlamaktadır. Bu bakış açısına göre, tamamen dinin imgeci kiplerine özgü bu sembolik maddi dünyayı insan zihninin sembolleştirmede benzersiz nöroestetik kabiliyetine bağlamak hiç de zorlama olmaz. Derin materyal-spiritüel dolanıklık bu anlamıyla Çatalhöyük'teki Neolitik materyalin sahici “şamanistik” okumasına asla işaret etmez. Öte yandan insan beyninin nörolojik işlevinin, tıpkı bedenimizin yapısı ve uzuvlarının işlevi gibi, insanın evrensel olduğu ve en azından Çatalhöyük'ten gelme bazı materyallerin erken imgeci, derin din kültürünü düpedüz akla getirdiği, bunun taşıdığı önemli deneysel ve ritüel unsurların daha geç, daha öğretisel dindarlık kiplerine aktarıldığı pekâlâ varsayılabilir.

Epistemik açıdan bu Neolitik kültüre doğru nörolojik bir köprü kurulduğunu kabul etsek bile, uçsuz buçaksız yorumlayıcı köprüyü geçmek de bu antik kültürün inanış ve anlam sistemlerini irdelemeye çalışmak da hâlâ fazlasıyla zordur. Bilişsel din bilimi açısından Çatalhöyük'teki maddi kültüre bütüncül bir yaklaşım, sembolik bağlam ve bilinmez ritüel uygulamaların o zamanın insanları için ne anlama geldiğini kabul edecektir, zaten her türlü dinsel ibadetin mutlaka deneysel uygulamalarla ilgili dünya görüşlerini, kanaatleri ve

inancıları öngördüğünü söylemek hiç de yanlış olmaz. Paleantropoloji ve arkeoloji açısından bunun doğrudan sonuçları vardır. Neolitik dönemde dinsel inanışların neyle meşgul olduğunu asla bilemesek de, evlerin duvarlarındaki resimleri kayıp kültürlerin eserleri olarak incelemek, bu antik sanat biçimlerinin hiçbir zaman çözmei başaramayacağımız, fakat o insanların gözünde dünyayla baş etmenin yolunu temsil eden, sembolik ve diğer anlatılara, düşlere, umutlara ve kaygılara düpedüz bağlı olduğu gerçeğini değıştirmez. Bu bakımdan inanışlar ve onlara eşlik eden ritüeller doğal ile doğaüstünü kutsal açıdan bütünleştirerek o inanışların gerçekten neyi temsil ettiğini tam olarak hiç bilinmese de, sonunda dinin tanımını ortaya koyar.

Tarihöncesindeki ve diğer dinlerin nörolojik alt katmanları nedeniyle, her ne kadar tanımını yapmak istesek bile, din asgari düzeyde daima (i) denenmiş ve (ii) ritüelleşmiş (iii) inanış sistemleriyle örneklenen “evrensel örüntü” içinde örneklenir. Ben bunun Harvey Whitehouse’un imgeci ve öğretisel din kipleri için de geçerli olduğunu, soyut inanış sistemleri olmakla birlikte dinin öğretisel kipleri içinde daha da soyutlaştıklarını savunuyorum. Whitehouse ile Hodder pek çok açıdan birbirlerine tamamen ters düşseler bile dindarlığın öğretisel ve imgeci kiplerinin bu işlemin görece başka başka evrelerinde tek bir gelenek içerisinde yaşayabildiğini tartışabilmelerinin en önemli sebebi dinin bu üç temel karakteristiğinden ileri geliyor olmalı (Bölüm 5). Dinin üç temel unsuru her zaman fazla bağlamlaştırılır ve Çatalhöyük örneğindeki gibi, ancak kendi kültürel özgüllüğünde bilinebilir. Hiç kuşkusuz, Çatalhöyük toplumu kendine ait bir kültüre, kendine ait inanış kümelerine, onları tecrübe etmek için katı yöntemlere ve hepsine örnek olan normlarıyla ritüellere sahipti, bireyler doğumdan itibaren bunları öğrenir ve yaratıcı bir şekilde bunlarla etkileşime girerlerdi. Eğer David Lewis-William’ın nörolojik olarak

oluşturulmuş örüntülerle kültürel özgüllükler arasında etkileşimi sağlayanın insan bilinci olduğunu ileri süren savını kabul edebilirsek, o zaman bütün dinlerin esrik ya da gizemli bileşenlere sahip olduğunu ve hepsinin dua, meditasyon, ilahi, dans vesaire aracılığıyla insan bilincini değiştirmekle ilgilendiğini söyleyebiliriz. Neolitik dinin Çatalhöyük kültürüyle maddi dolanıklığı aslında bu bilinmeyen antik mitler sayesinde günlük hayata, spiritüel gerçeklik örtüsüyle birlikte onu üç katmanlı bir kozmolojide yaşama duygusu kazandırmıştı.

Beşinci Bölümde av, şölen, dans ve insan kalıntılarının gömülmesine ilişkin seyrek görülen ritüellerin aynı zamanda duygusal uyarılmanın en yüksek doruğuna çıktığı anlar olduğuna işaret eden birtakım bağımsız arkeolojik bulgular bulunduğunu Whitehouse ile Hodder akla yatkın bir şekilde savunuyorlar. Böyle bulgular kısmen penisleri dikleşmiş hayvanların görüldüğü av sahneleri kadar insan kalabalıklarının yaban hayvanlara sataşp kızıştırdığı sahnelerin yer aldığı resimli kalıntılarda da bulunur. Hodder ve ekibi ayrıca evlerin duvarlarına yerleştirilmiş boğa boynuzlarının (bukrania) önemli şölenlerle ritüellerin başlıca işareti olduğunu ve bu etkinliklerin, temel ritüeller ve gömütlerle birlikte epey heyecan yüklü kültürel mitlerle uygulamaları kapsayan nadir sahneler olduklarını gözler önüne sermektedir (Bölüm 5). Baskı mühürlerinden gelen daha geç bulgular, bilhassa ritüel eylemler hakkındaki söylemin parçası olduğu anlaşılan kesin anlatı bileşenlerine sahip resimli tasvirler, dindarlığın daha öğretisel kipinin ortaya çıkmasıyla uyumlu yerleşme genelinde türdeşleşme hamlesini akla getirir. Buysa, Çatalhöyük yerleşmesinin yukarı seviyelerinde boğa boynuzlarıyla yaban hayvanlarına ait parçaların azalarak görülmesiyle çakışmaktadır. Whitehouse ile Hodder ileri sürdükleri merak uyandırıcı son önermede, tarih evleriyle ilişkili yaşlılar, ritüel ustaları ve şamanların önceden varolan imgeci biçimlerden

söyleme dayalı bilgi türleri çıkarıp giderek daha gelişmiş öğretisel stratejiler türettikleri yönündedir.

Önemli noktalardan biri de ev içi donanımlarla duvar sanatının yerlerine ilişkin yapılar arasındaki mimari uyumun boyutudur. Hodder'ın ortaya koyduğu program ana odalar-daki duvarların her yıl, hatta düzenli olarak yeniden sıvanan boğa kafası heykelleriyle birlikte bazen daha sık aralıklarla yeniden sıvandığını doğrulamaktadır. Çatalhöyük insanları-nın yaşantılarında görülen böylesi uyumluluk ve rutinleşme Whitehouse'un öğretisel dindarlık kavramıyla enikonu bağ-daşır görünmektedir (Mithen 2004: 37).

Din, tipik insan davranışını ilgilendiren herhangi bir tartışmadan çıkarılamaz, son çalışmamda dinsel inanışın, belirli bir anlamda, modern insanların arkeolojik kayıtlarında saptanmış en erken eğilimlerden biri olduğunu göstermeye çalışmıştım. Üst Paleolitik ve Neolitik sanatın onu yaratan insanların gözünde neyi temsil ettiği açık değilse bile, bu erken sanat belli ki o erken insanların dünyadaki yerlerine ilişkin görüşleri ve o yeri açıklayan mitolojiler toplamını yansıtıyordu. Bazı sanat ve ritüellerin indirgemeci şamanistik yorumu, erken Çatalhöyük tarihinde çok yaygın olan dinin imgeci kipini daha kapsamlı bir biçimde anlamamıza yardım edebilir. Yine bazı sanat ve ritüellerin sınırlı dinsel (şamanistik) yorumu, dinsel inanışın tarihöncesi atalarımızın yaşamlarında ve davranışlarında da doğal olduğunu akla getirmektedir. Her ne kadar dairesel tartışma gibi, görünse de, daire kısır döngü değildir. Eğer Cro-Magnon ve Neolitik atalarımız bütün olası yönleriyle "biz" olsalardı, yalnızca onların özbilincini, ahlaki farkındalığını ve estetik imgelemine değil, aynı zamanda dünyanın ve bu dünyanın ötesini anlamak için ortak evrensel dinsel eğilimlerini doğru bir şekilde tartışmamız gerekirdi.

Kuşkusuz, indirgemeci şamanistik hipotezin bile can alıcı noktasında bilincin değiştirilmiş hallerinin doğrudan dinin yaratılışıyla ilgili olduğuna dair derin bir anlayış yatar. Son

kitabımda şamanizm, bilincin değiştirilmiş halleri açısından biyolojik temelli kapasiteye kültürel intibakın sonucu olarak görülebilir, hatta dinsel tezahürün her biçiminin, dolayısıyla bütün dinlerin kaynağı diye adlandırılabilir diye savundum (van Huyssteen 2006). Bu husus sembolik insan zihninin doğası gibi, daha derin bir sorunun tam ortasında yer almakla kalmaz, ahlaki ve spiritüel kapasitemizin evrimsel kökenleri açısından yaşamsaldır. Gizemli ve dinsel yatkınlıklarımızı insan kültürünün evrensel niteliği olarak görebileceğimize inanmamın sebebi de bu. Kitabımda, insanları diğer türlerden ayırt edenin tam da bu sembolik kapasite olduğunu tartıştım, ayrıca bu bakımdan iç içe geçmiş sembolik deneyim kapasitesinin biliş ve duygunun sembolik dönüşümünün yeni beliren sonucu olarak anlaşılabilirliğini savunulur bulduğumu belirttim.

KAYNAKLAR

- Barrett, J. L. 2004. *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham, Md: AltaMira Press.
- Carter, T. 2007. Of blanks and burials: Hoarding obsidian at Neolithic Çatalhöyük. *Technical Systems and Near Eastern PPN Communities*. Antibes: Editions AODCA, 343-55.
- Deacon, t. 1997. *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language of Language and the Brain*, New York: W.W: Norton.
- Deacon, T. 2003. Language. *Encyclopedia for Science and Religion*, cilt 2, ed. J. W: van Huyssteen. New York: Macmillan, 504-8.
- Hayden, B.D. 2006. Prehistoric imaginings. *American Scientist*, 94, 278-80.
- Hodder I. 2006 *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük* Londra: Thames and Hudson, Türkçe çev: *Çatalhöyük Leoparın Öyküsü: Türkiye'nin Antik "Kasaba"sının Gizemleri Günışığına Çıkıyor*, 2006 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lewin, R. 1993. *The Origin of Modern Humans*. New York: Scientific American Library.
- Lewis-Williams, J. D. 2002. *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*. New York: Thames & Hudson.

- Lewis-Williams, D. ve Pearce, D. 2005. *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos, and the Realm of the Gods*. Londra: Thames and Hudson.
- Martindale, C. 1981. *Cognition and Consciousness and the Origins of Art*. New York: Thames & Hudson.
- McClenon, J. 1997. Shamanic healing, human evolution, and the origin of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(3), 349-50.
- Mithen, S. 2004. From Ohalo to C, atalh"oy"uk: The development of religiosity during the early prehistory of western Asia, 20,000–7000 BCE. *Theorizing Religions Past: Archeology, History and Cognition*, ed. H. Whitehouse ve L. H. Martin. Walnut Creek, Calif.: Alta Mira Press, 17-43.
- Potts, R. 1996. *Humanity's Descent*. New York: William Morrow.
- Soffer, O. ve Conkey, M. 1997. Studying ancient visual cultures. *Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol*, ed. M. Conkey, O. Soffer, D. Stratmann ve N. G. Jablonski. San Francisco: Allen Press, 1-15.
- Tattersall, I. 1998. *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*. New York: Harcourt Brace.
- Tattersall, I. 2003. Response to Robert Proctor's 'Three roots of human recency: Molecular anthropology, the refigured Acheulean, and the UNESCO response to Auschwitz.' *Current Anthropology*, 44(2), 232-4.
- Van Huyssteen, J. Wentzel. 2006. *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Whitehouse, H. 2004. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Lanham, Md.: AltaMira Press.

ÇATALHÖYÜK'TE DİNDARLIK KİPLERİ

HARVEY WHITEHOUSE VE IAN HODDER

GİRİŞ

Toplumsal ve kültürel olgular fazlasıyla kalıplaşmış örüntülerle düzenlenir ve aktarılır. Bu örüntülerin doğasını ve sebeplerini anlamak, aksi takdirde keşfedilmeden kalacak tarihöncesi toplumların bazı özelliklerini yeniden inşa etmemize yardımcı olabilir. Bu bölümde gözden geçirdiğimiz örüntüler bir yanda *ritüel performans*ın (bilhassa duygusallık, sıklık ve açıklayıcı eleştirel düşünme) belirli özellikleri, diğer yanda *sosyal morfolojinin* (bilhassa antik kültürlerin ölçeği, yapısı ve dayanışması) belirli nitelikleri arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Çatalhöyük'te tarihöncesi ritüellerin doğasına yönelik elimizdeki karşılaştırmalı bölük pörçük malumattan dinsel bilginin nasıl kurgulandığını, yerleşmenin ömrü boyunca nasıl aktarılarak dönüştüğünü ve ritüele dayalı ittifakların nasıl oluştuğunu, etkileşime girerek değiştiğini gözler önüne seren beklenmedik ölçüde zengin bir tablo çizebileceğimizi göstereceğiz. Amacımız, Çatalhöyük'ten gelen bulgulara ışık tutmak açısından dindarlığın kiplerine dair daha kapsamlı bir anlayıştan yararlanmak ve yerleşmedeki ritüel performans, sosyal ve siyasal yapı arasındaki nedensel bağlantılardan bazılarını tartışmaya açmak. Antropolojik anlamayı Çatalhöyük'ten gelme özgül verilerle birleştiren bazı yorumların diğerlerinden daha akla yatkın olduğu gösterilir düşüncesindeyiz.

DİNDARLIK KİPLERİ KURAMI

Çatalhöyük'te irdelemeyi hedeflediğimiz örüntüler ritüelleri yönetme ve deneyimlemede izlenen oldukça farklı iki yoldan gelmektedir. Çağdaş ve tarihsel ritüellerin kültürlerarası çalışmasından elde edilen çarpıcı bir gözlem, ritüele katılanların yaşadığı *duygusal uyarılma* yoğunluğu ve performans *sıklığı* arasındaki ters orantı olduğu yönündedir. Sadece çok seyrek yapılan ritüeller genellikle heyecan ve coşku dolu etkinliklerdir, büyük tantana koparırlar. Bunun tersine, düzenli ritüeller onlara kıyasla tamamen uysal geçer. Demek ki ritüeller iki türlü gerçekleşme eğilimi gösterirler: (1) düşük sıklık, yüksek uyarımlı (ergenliğe geçiş, kraliyet ve devlet ritüelleri ve binyılcılık kültleri bunların tipik örnekleridir); (2) yüksek sıklık, düşük uyarım (örn. ayinler, kutsamalar ve kefaret adakları).

Ritüellerin yerine getirilme biçimlerinin böyle ikiye ayrılmasını irdelemek bizi öğretisel ve imgeci dinamikler arasındaki ayrıma dayalı "dinsellik kipleri" kuramına götürdü (Whitehouse 1995, 2000, 2004). Öğretisel kip sık tekrarlanan derslere ve ritüellere dayanır. Dinsel bilginin çoğu dilde kodlanır, öncelikle tanınmış liderler ve buyurgan metinler aracılığıyla aktarılır. Yüksek sıklıkta görülen ritüel performanslar karmaşık fikirler ağının aktarılmasına ve görece sistemli ansiklopedik bilgi gibi, bellekte saklanmasına olanak tanıyarak öğretilenlerin ortak bellekte standartlaşmasına yol açar. Böylelikle standartlaşmış temel kurallardan onaylanmamış sapmaları tespit etmek kolay olur. Aynı zamanda rutinleşme sayesinde ritüellerin anlamlarına dair yaratıcı düşünmenin belirli türleri bastırılarak değişikliğe gitme riskleri azaltılır. Her iki nedenden dolayı ritüel ve amentülerin sık sık tekrarlanması katı din kurallarının tesis edilmesine katkıda bulunur (ve onunla yakın ilişkilidir). Sözlü olarak der-

lenmiş öğretilerle anlatıların üstünde durulması evanjelizm ve misyonerlik çalışmaları aracılığıyla etkili ve hızlı yayılma sağlar. Hitabet ve öğrenmeye ağırlık verilmesi de ulu önderlerin ve öğretmenlerin ortaya çıkışını kolaylaştırır: gurular, peygamberler ve rahipler. Bu gerçek, standartlaşma ve katı kurallarla birleşince buyurgan dinsel bilginin içeriği ve düzenlenmesi üstünde söz sahibi olan merkezileşmiş din adamları hiyerarşisinin belirlemesini kolaylaştırır.

Bunun aksine, dindarlığın imgeci kipi seyrek görülen, heyecanın doruğa çıktığı, aşırı yoksun bırakma biçimlerini, fiziksel acıyla eziyet çektirmeyi ya da psikolojik açıdan rahatsız edici eylemleri içeren, örnek olarak üyeliğe kabul törenlerinde yaşanan travmalar, toplu cinnet ve gizem kültlerini sayabileceğimiz ritüellere dayanmaktadır. Böyle uygulamalar ritüel çilelerinin parçalı belleğe kalıcı ve canlı kaydedilmelerine yol açarak işin içine karışan eylemlerle insan eserlerinin gizemli anlamına uzun uzadıya kafa yormayı teşvik eder. Öğretisel geleneklerle karşılaştırıldığında imgeci uygulamaları yaymak daha zordur. Bunun başlıca sebebi dinsel bilginin konuşma veya metin içinde özetlenmek yerine ritüellere toplu katılımdan doğmuş olmasıdır. Ayrıca travmatik ritüeller de, onları birlikte deneyimleyenler arasında güçlü bağlar oluşturarak belirli bir ritüel döngüsü sırasında hazır bulunanların belleklerinde yer eder. Örnekle belletilen örüntüleri izlemeye dayalı yerelleşmiş kültlere eğilim daha fazladır, dolayısıyla öğretisel kipin tipik göstergesi olan aynı ölçeği, tektipleşmeyi, merkezileşme ya da hiyerarşik yapıyı hiçbir zaman bulamayız.

* Dine çağırma ve dini yayma, -çn.

Tablo 5.1 Dindarlık kiplerinin karşılaştırılması

Değişken	Öğretisel	İmgeci
<i>Psikolojik özellikler</i>		
1. Aktarım sıklığı	Yüksek	Düşük
2. Uyarılma seviyesi	Düşük	Yüksek
3. Temel bellek sistemi	Semantik şemalar ve	Olaysal/flash bellek imalı metinler
4. Ritüel anlam	Öğrenilmiş/kazanılmış	İçsel meydana gelmiş
5. Tezahür yöntemleri	Retorik, mantıklı bütün- leşim, anlatı	İkoniklik, çokseslilik ve çokdeğerlilik
<i>Sosyopolitik özellikler</i>		
6. Sosyal tutunma	Dağınık	Yoğun
7. Liderlik	Dinamik	Edilgin/yok
8. İçerme/dışlama	İçerici	Dışlayıcı
9. Yayılma	Hızlı, etkili	Yavaş, etkisi
10. Ölçek	Büyük ölçek	Küçük ölçek
11. Tektiplilik ölçüsü	Yüksek	Düşük
12. Yapı	Merkezileşmiş	Merkezden uzak

Kaynak: Whitehouse (2004)

Tanımı gereği öğretisel kipin egemenliğine girmiş bütün dinsel gelenekler ritüel ve hitabetin bol tekrarlamalı biçimlerini barındırır. Ne var ki belli koşullar altında bu tür rutinleşme sıkıntıya sebep olabilir ve istekliliği köreltirdi. Moral bozukluğunda katı kurallar koyma yöntemlerinin genellikle daha az etkili olduğunu, duruma göre (standart dışı) olmadık çeşitlerinin ortaya çıkmasına ve yayılmasına yol açtığını görürüz. Bu da yaygın olarak öğretiyi yeniden düzenleyen akımların beklenmedik sonuçlar getirmesini doğurur. Çoğu kez bu yeniden düzenlemeler imgeci türden tezahürlere ve öğretisel yetkinin

tazelenmesine zemin hazırlayarak yüksek düzeyde dinsel heyecanı getirir. Din polisi iktidarı yeniden ele geçirdiğinde, şaşmaz bir şekilde rutinleşmeye geri dönüldüğüne tanık oluruz. Demek ki dindarlığın öğretisel ve imgeci kipleri pek çok yönden birbirlerinin ne kadar karşıtı olsalar da (bkz. Tablo 5.1), çoğu zaman tek bir geleneğin içerisinde, faaliyetin görece ayırık evreleri ya da alanları olarak görünürler. Öyle ki öğretisel kipin aşırı ve yetersiz polislik etmede kırılganlığı dönemsel imgeci patlamaları neredeyse kaçınılmaz kılar.

Kipler kuramı dinin küresel ve tarihsel açıdan düzenlemesiyle dönüşmesi bakımından belirli tekrarlanma eğilimlerini yansıtmaya ve açıklamaya yöneliktir. Dünya genelinde bulunan ve kayda alınmış geçmişe uzanan dinlerin ayrıntılı örnek çalışmalarından yararlanılarak kipleri sınamaya epey çaba gösterilmektedir (Whitehouse ve Laidlaw 2004; Whitehouse ve Martin 2004, 2005). Yerküre çevresindeki 75 örnek kültürden seçilmiş 645 din karşısında kipler kuramının¹ özündeki beklentileri sınamayı hedefleyen yeni bir proje üstünde çalışılmaktadır.²

¹ Bu ana beklentiler şöyle sıralanabilir: (1) Bir ritüelin sıklığı katılanlarda yol açtığı uyarılma seviyesiyle ters orantılıdır (büyük tantana, şarkı, dans, müzik, farklılaşmış bilinç boyutları ile acı veren veya travmatik işlemler uyarılmayı artırıcıdır). (2) Yüksek sıklıktaki ritüellere göre düşük sıklıktakilerde uyarılma daha yüksek olacaktır. (3) Düşük sıklıklı ritüeller daha çok ses ve kendiliğinden yorumlayıcı düşünmenin inceliğini getirir. (4) Bunun tersine, yüksek sıklıklı ritüeller daha çok ses yayan ve sözel (veya metinsel) aktarılan öğreti ve anlatının inceliğine sahip geleneklerde yaşanır. (5) Bir ritüelin sıklığı katılanlarda uyandırdığı birbirine tutunma düzeyiyle ters orantılı olacaktır. (6) Yüksek sıklıklı ritüellerin yapıldığı dinler bundan yoksun olan geleneklerden daha çabuk yayılırlar. (7) Yüksek sıklıklı ritüellerin yapıldığı dinler bundan yoksun geleneklerden daha kapsamlı olur. (8) Yüksek sıklıklı ritüellere sahip dinler bundan yoksun olan geleneklerden daha hiyerarşiktir.

² Bu araştırma Avrupa Komisyonu tarafından desteklenen uluslararası işbirliği projesinin bir bölümünü oluşturmaktadır, ayrıntılar için bkz.: <http://www.cam.ox.ac.uk/research/explaining-religion>.

Whitehouse yayımlanmış pek çok yazısında dindarlığın imgeci kipinin öğretisel kipten çok daha eski çağlara uzandığını tartışır. İlk hesaplamalarına göre, imgeci uygulamalar en az Üst Paleolitik döneme kadar giderken, oysa öğretisel dinamiklerin ancak erken devlet oluşumlarının kurulmasıyla birlikte görülmeye başlamıştır. Whitehouse öğretisel kipin altı bin yıl kadar önce kendiliğinden belirmesinde kilit yerleşmelerden birinin Aşağı Mezopotamya olduğunu savunuyordu. Bu savla ilişkili öne çıkan anlaşmazlığın kaynağı, uygarlıkların ilk filizlenmesinde öğretisel uygulamaların görülüp görülmediği değil, öğretisel kip yazı sistemlerinin gelişiyi mi başlamıştır, yoksa öğretisel dinamiklerin görülmesi yazma uygulamalarının gelişmesine ve yaygınlaşmasına yardım etmiş ve nihayetinde okuryazarlık geleneklerini geliştirmiş midir tartışmasıdır (Bunlardan ilki Goody 2004 ve Boyer 2005 tarafından, ikincisi Whitehouse 2000, 2004; Johnson 2004; ve Mithen 2004 tarafından ortaya atılmıştır).³ Bu bölümde sunulan kanıtlar ikinci görüşü desteklemektedir. Ama aynı zamanda öğretisel kipin ortaya çıkışını Batı Asya'ya, bölgenin tarihöncesi döneminin, ilk ileri sürüldüğünden daha önceki bir dilimine yerleştirir. Bu bölümde öğretisel kipin tohumlarının Çatalhöyük'teki dönemin sonunda çoktan yeşermekte olduğunu tartışıyoruz.

Bu olasılığı göz önüne alan ilk biz değiliz. İmgeci dinamiklerin işleyişiyle MÖ 20.000 ve 7000 yılları arasında batı Asya'da öğretisel kipin kademeli olarak belirmesini ayırt etmeye harcanan sıkı çabaların bir parçası olarak Çatalhöyük'te dindarlık kiplerine dair bulgulara yakın tarihte Steven

³ Mithen'in belirttiği üzere, "Yerleşimin bütün çapı, tanrısal varlığı ve hükümdarları olması ve yapılarının mimari açıdan uyumu nedeniyle, her ne kadar okuryazarlığa dair bir bulgu bulunmasa da Whitehouse'un tanımıyla imgeci kipten çok öğretisel kipe yönelen bir dindarlık türüyle karşı karşıya olduğumuzu düşündürmektedir." (2004: 36)

Mithen işaret etmişti.⁴ Bizim gibi, o da kipler kuramının “arkeolojik kayıtlara özgü yorumlarımızı zenginleştirmeye, bazı yorumları diğerlerinden daha akla yatkın kılmaya ve dinsel ibadet ve siyasal yapı arasında önceden kabul edilmemiş nedensel bağlantıları saptamaya” yarayacağını savunuyordu” (Mithen 2004: 18). Bununla birlikte Çatalhöyük'te öğretisel dinamiklerin ortaya çıkışına ilişkin bulguları değerlendirmede yetersiz kalmıştı. Biz daha gözü pek ve daha ayrıntılı bir tablo sunabileceğimizi düşünüyoruz.

ÇATALHÖYÜK'TE DÜŞÜK SIKLIKTA YÜKSEK UYARIMLI RİTÜELLER

İmgeci kipin en güvenilir tanısal niteliği yılda en fazla bir kere (pek çok örnekte daha seyrek) sergilenen toplu ritüellerdir. Şimdilik ritüel terimiyle ne kastettiğimizi bir yana bırakırsak (ileride bu sorun kendini iyice hissettirecek), böyle ritüelleri “düşük sıklıklı” olarak tanımlarız. Düşük sıklıklı ritüeller katılanlar arasında genellikle sık yerine getirilen ayinlerde fark edilenden daha yüksek duygusal uyarılmanın doruğa tırmanmasını açığa vurur. Böyle ritüellerde yaygın olarak tekrarlanan uyarma araçları kızıştırma, kırbaçlama, yakına, eti delme, deriyi çizme, dövme, uzuvların çıkarılma-

⁴ Mithen'a göre, “Öyleyse bu bakımlardan 1990'ların araştırmasından çıkan Çatalhöyük yorumları dindarlığın imgeci kipiyle daha uyumlu görünmektedir. Öte yandan Mellaart'ın yorumunun önemli bir yönü, ev için donanımlarla duvar sanatının yerlerine ilişkin yapılar arasındaki uyumun boyutları hususu hâlâ geçerliliğini korur. Hodder'in çalışma programı boğa kafası heykellerinin düzenli olarak yeniden sıvanması gibi, ana odalardaki duvarların da her yıl, kimi örneklerde daha sık aralıklarla yeniden sıvandığına dair ortaya attığı iddiaları doğrulamıştır (W. Matthews, kişisel yazışma). Buradan edindiğimiz izlenim, insanların hayatlarındaki muazzam uyum ve rutinleşmenin Whitehouse'un öğretisel dindarlık kavramıyla daha bağdaşır göründüğüdür. Yeni araştırma tamamen yayımlandığında bu izlenimin doğrulanıp doğrulanmayacağı göreceğiz.” (2004: 36)

sı, dilin kesilmesi veya hassas dokuya kemik ya da başka keskin nesneler sokulmasını kapsar. Ancak bu ritüellerin tehdit, terk, kaçırma, aşagılama, hapsedme, hakaret ve yıldırma gibi, psikolojik işkence içermesi de yaygındır. Bu çilelerin yanı sıra, katılanlar çoğu zaman oruç tutma, susuz kalma, atletik yarışlar, hücre hapsi ya da uykusuz kalma benzeri dayanıklılık sınavından geçerler. Olumsuz uyarılma öne çıkarıldığından böyle uygulamalara “dehşet ayinleri” adı verilmiştir (Whitehouse 1996), fakat düşük sıklıklı bazı ritüellerin de, ya mazoşistik yönlerinden ötürü (örn. Papua Yeni Gine’de penis kanatarak kendini tahrik etme; Lewis 1980) ya çileleri aşmanın getirdiği yoğun rahatlama duygusu nedeniyle esrime unsurları içerdii görölür. Birkaç kültürel geleneğin günlük ya da haftalık olarak dehşet ayinleri performansına gerek duyması (veya böylesi rutin işkenceyi az sayıda seçilmiş yandaşlarıyla sınırlı tutmaları) pek şaşırtıcı değilken, hayret veren bir başka gözlem, yine alışılmadık ölçüde yüksek uyarım seviyelerine ulaşmayan, hemen yukarıda belirttiğimiz çile çekilen düşük sıklıklı ritüellerin nadiren görölmesidir. Düşük sıklıklı, düşük uyarımlı ritüeller yerine getirildikçe bunların yüksek sıklıklı ritüellerin başka çeşitleri olduğu, harmanlanıp lezzetlendirilerek çeşitli özel günleri belirtmek için başvuruldukları anlaşılır. Ancak sahiden düşük sıklıklı (katılanların çoğunun seyrek gördükleri işlemler kümesinden oluşan) ritüeller alışlageldiği üzere fazla duygu yüklü olurlar. Bu sav çağdaş dinlerden geniş bir örnekler kümesi kullanılarak gözler önüne serilmiştir,⁵ ayrıca Çatalhöyük’te av, şölen, dans ve insan kalıntılarının gömölmesine ilişkin düşük sıklıklı ritüellerin yüksek duygusal uyarılmayı doruğa

⁵ Quentin Atkinson ve Harvey Whitehouse tarafından hazırlanan İnsan İlişkileri Alan Dosyaları veritabanına 500’ü aşkın ritüelin karşılaştırması gösteri sıklığıyla yüksek duygusal uyarılma arasında çarpıcı bir ters orantı bağıntıya işaret eder (elde edilen tüm sonuçlar henüz yazılıp yayımlanmadı).

tırmandırdığına dair en azından birtakım bağımsız arkeolojik bulgulara rastlanır. Bu bulguları göz önünde bulundurarak düşük sıklıklı ritüel performansların böylesi şiddetli bir "buzlu su" etkisi uyandırmasından sorumlu genel nedensel mekanizmaları inceleyeceğiz.

Çatalhöyük'teki düşük sıklıklı, yüksek uyarımlı ritüellerin bir kısmı resimli kalıntılardan gelir. Seviye V ve III'te iki evin duvarları, birinde sakallı oldukları belli insan kalabalıklarının yaban hayvanlarına (boğalar, geyikler, yabandomuzları ve de bir ayı) sataşp kızıştırdığını gösteren resimler bulunur (Mellaart 1966, 1967). Av ve sataşma sahnelerinde hayvanların penisleri dik tasvir edilmiştir. Yerleşmedeki artık dolgularında yabanboğalarının etli parçaları çoğu zaman şölenlerle ilişkilendirilir. Geyiklerle yabandomuzlarının etli parçalarının yerinde olmaları nadir görülür, araştırmacılar bugüne kadar yalnızca bir ayının pençelerini bulmuşlardır. Seyrek görülen diğer buluntular da bir leopar pençesi ve iri yırtıcı kuşların pençeleridir. Dolayısıyla yaban hayvanlarıyla kuşların nadiren, muhtemelen cesaret ve kuvvet gösterisinin yapıldığı erkeklik şölenlerinde öldürüldüğünü ileri sürmek mümkün görünmektedir. Bu hayvanların çoğu yerleşme dışında tüketilirdi, ancak yabanboğası eti yerleşmedeki şölenlerde yenir ve dağıtılırdı. Daha sonra hayvanların sert ve tehlikeli parçaları (pençeler, boynuzlar, dişler) ganimet veya hatıra olarak evlerin duvarlarına gömülür, duvarlar sıvanırken, onlar da defalarca sıvanırdı. Çatalhöyük'te sataşmayla kızıştırmanın ölçüsünü ve duygusal gerilimi kısmen, günümüze kadar kalmış yerleşmedeki sanatta tasvir edilmiş sahnelerde görülen kalabalık insan figürlerinden anlayabiliriz. Çatalhöyük'teki yabanboğalarının sağrıları 2 metre yüksekliğindeydi. Böyle bir hayvanı yere devirmek ya da sataşp kızıştırmak büyük tehlike (belki de ölümcül) demekti. Sataşma ve kızıştırma sahnelerine dans ve müziğin eşlik ettiği düşünülür (çingirak ve davul tasvirlerinden bellidir).

Çatalhöyük'te böyle avların sonucunda yapılan şölenler, sadece avın yarattığı korku ve tehlike ortamı nedeniyle değil, aynı zamanda bu etkinliklerin büyük ölçekli olması bakımından heyecanlı toplumsal etkinliklerin yer aldığı anlardır. Bir yabandomuzunun etiyle bin insanın karnının doyabildiği (Orta Anadolu'da verilen o dönemin şölenlerinde evcilleşmiş sığırların sayılarına dayanılarak) hesaplanmıştır. Çatalhöyük'teki hayvansal kalıntılar yerleşmedeki şölenlerin ölçeği ve sıklığı hakkında başka ipuçları da sunar. Ölçek konusunda hayvanlara ait parçalar evlere ve ev kümelerine dağıtılmış da olabilir, ne de olsa parçaların dağıtımında biraz yanlış davranılması söz konusuydu. Örneğin Bina 52 bir bukraniumun üst tarafına istifli 11 boğa boynuzu bırakmıştı. Şölenlerde belirli evlerin hayvanların belirli parçalarını aldığı anlaşılmaktadır. Öyle bile olsa, bu evlerin sayısının azımsanamayacak kadar yüksek olabilirdi, zaten şölen artıkları genellikle birden çok hayvana ait kemik kalıntıları içerir. Sıklık konusuna gelince, eğer duvarlardaki boğa boynuzu yerleştirmelerini önem taşıyan şölenlerle ritüellerin başlıca belirteci diye görürsek, bir tek evde en fazla altı tane ve yukarıda sözünü ettiğimiz istiflenip yerleştirilmemiş 11 boynuz bulunur. Benzer biçimde, ev başına bir ilâ üç olmak üzere geniş çaplı şölenlerden kaldığı düşünülen birkaç artık ele geçirilmiştir. Evlerin ömrünün yaklaşık 80 yıllık olduğunu hesaba katarsak, demek ki şölenlerin ve yaban hayvanlarının dahil olduğu etkinliklerin her 70-80 yılda bir yapıldığını tahmin edebiliriz.

Evlerle ilişkili temel atma ritüelleri her 70 ilâ 100 yılda bir gerçekleşirdi, bazen bunların şölenlerle ilişkili olduğu görülür. Ev temelinin erken doğmuş ve küçük çocukların gömülmesi gibi, heyecan yüklü etkinliklerle ilişilendirildiğine ve evlerin dikmelerinin tabanına insan kafataslarının yerleştirildiğine dair bulgularla sık karşılaşılır. Bina 42 örneğinde, evin temelinin hemen yanı başında bir kadının sıvalı kafatasını elinde tutan bir erkeğin mezarı yer alır. Evlerin temellerine

erken doğan ve küçük çocukların gömülmesi belki de bu evlerin sakinlerinden çok daha geniş bir grubun varlığını akla getirmektedir (ortalama olarak hane başına beş ilâ sekiz kişi düştüğü düşünülür, buysa evin temeli atılırken erken doğanların gömütlerinden bir küme oluşturmayacak kadar küçük bir grup anlamına gelir). Aslında bir evin kapanması ve temelinin atılmasıyla evdeki önemli bireylerin ölümü arasında bir ilişki olabilirdi. Evlerin kapanmak üzere hazırlanması ve yeniden inşası incelikli törenleri ve yoğun dikkati akla getirir.

Çatalhöyük'te gömütlerin sıklığının belirlenmesi karmaşık bir dizi etmene bağlıdır, örneğin bazı evlerde ("tarih evleri") sayısı 62'ye kadar varan gömüt bulunurken, diğerlerinde bu sayı çok az olabilir ya da hiç olmayabilir. Belli ki ölümlerin belirli evlere gömülmesi tercih ediliyordu. Ayrıca (yerleşmenin hemen dışındaki KOPAL Alanında bulunan insan kalıntılarında görüldüğü üzere) herkesin yerleşmedeki evlere gömülmemiş olması da muhtemel. Bebek gömütleri yaygın olsa da bütün bebeklerin evlere gömülüp gömülmediğini saptamak zordur. Eğer Çatalhöyük'te bebeklere ait olmayan gömütlerin sayısı ev başına ortalama beş ilâ on ise ve yapıların ömrü 70-100 yıl arasında değişiyorsa, demek ki aşağı yukarı her ev (ille de evin içinde olması gerekmez) aşağı yukarı her on yılda bir gömüt çıkarıyordu. Gömme ritüelinin kendisi gösterişli eşyalar ya da cesedin işlenmesini pek gerektirmezdi, ölümler birkaç eşyayla birlikte gömüte yerleştirilmeden önce çömelme pozisyonuna getirilerek sıkıca bağlanırdı. Bazı örneklerde başlar sonradan gövdeden çıkarılırdı, gömme sırasında önemli bir unsur da önceden mezara yerleştirilen kemiklerin bozulmadan işlenmesiydi. Etkileyici diğer ritüellere gelince, Neolitik Ortadoğu boyunca ölümlerin ve akbabalar gibi, yırtıcı kuşların işlenmesi arasında bir çağrışım kurulduğuna yönelik bulgular vardır. Çatalhöyük'te insan bacaklarına sahip akbaba tasvirleri görülür, ayrıca yerleşmede bulunan işlenmiş bazı turna kanadı kemiklerine

dayanarak Russell ile McGowan (2003) turna dansı fikrini ortaya atmışlardır. İnsanların kuş kılığına girmeleri pek çok mit ve ritüelde görülen “hileci” figürlerin göstergesi olabilir (Hodder ve Mespell, Bölüm 2). Gömme ritüelinin daha başka, heyecan yüklü yönleri de çoktan gömülmüş ve kısmen çürümüş cesetlerden kafatasalarıyla diğer parçaların özenle çıkarılmasıydı. Başların ve diğer uzuvların çıkarılmasında gösterilen ihtimam kapsamlı anatomik bilgiye sahip olduğu ve ayrıntılara dikkat edildiği izlenimini uyandırmaktadır. Baş çıkarılırken oluşan kesik işaretlere bakılırsa, bu işlem sırasında olasılıkla obsidiyen keskiler kullanılırdı. Bir örnekte kafatası yeniden sıvanmamıştı, ayrıca kırmızı boya sürülmüş kafataslarına da rastlanır. Bütün bunlar gömütün görece seyrek gerçekleştiğini, bunun ortak karar alma (gömüt için yer belirlemek gibi) süreci ve aşırı heyecan yüklü kültürel mitlerle uygulamalar gerektirdiğini akla getirmektedir.

ÇATALHÖYÜK’TE GİZEM KÜLTÜ

Ne zaman düşük sıklıklı, yüksek uyarımlı ritüellerle karşılaşsak, içrek bilgilerin elbette yaşlılarla ritüel ustalarının denetiminde açığa vurulmasına ve ritüel tefsire ilişkin gelenekleri genellikle buluruz. Bu örüntü günümüz dünyasında Batı Afrika’daki erkek kültlerinden (Højbjerg 2004) Amazon’daki şamanizme (Verswijver 1992), Yeni Gine’de üyeliğe kabul törenlerinden (Barth 1987) Yunanistan’ın kuzeyinde ateş üstünde yürüyenlere (Xygalatas, 2008) kadar geniş bir yelpazeye yayılmış geleneksel toplumlarda defalarca gözlenmiştir. Aynı zamanda erken Hristiyanların çalışmalarından (Leopold 2004) tutun da ortaçağ rahibelerinin yaptığı araştırmalara (Clark 2004) ve antik Yunan’daki dinlerden Roma İmparatorluğu’ndaki Dionysos kültlerine (Beck 2004) kadar belgelenmiş geçmişte de tekrar tekrar saptanmıştır. Örüntünün nedenlerini ortaya döktüğümüzde düşük sıklıklı ritüel

performanslarla yüksek duygu yoğunluğu arasında gözlenen güçlü ilişkiyi açıklamak için yol gösterecektir.

Seyrek yerine getirilen ama güçlü duygusal vurgusu olan ritüeller insanların hayatlarında ayırt edici olaylar olarak hatırlanır. Böyle “olaysal” anılar (Tulving 1972) ritüel performanslarda yer alan eylem ve nesnelerle ilgili her türlü ayrıntı kadar yaşanan deneyimin başka benzersiz özelliklerini de belirler. Bu anılar kalıcı olma eğilimindedir, hatta bir ömür boyu sürerler. Ayrıca belli bir kurallı yapı içinde, sadece yaşananları değil aynı zamanda orada kimlerin bulunduğunu, nasıl hisler uyandırıldığını, hemen arkasından neler yaşandığını öne çıkaran olaysal çağrışımı belirlemek üzere kimi araştırmacıları “flaş bellek” tanımını kullanmaya yönelten belirli bir canlılık veya gerçekçiliği de genellikle barındırırlar (Winograd ve Killinger 1983). Flaş belleğin işleyişini irdeleyen kapsamlı psikolojik araştırma, bir etkinliğin ayırt ediciliği (nadirlik) onun bıraktığı duygusal izle birleşince nasıl uzun ömürlü ve canlı hatırlandığını açıklamaya yardım etmektedir (Conway 1995). Ne var ki biz *ritüel* etkinliklerini hatırlamada bu türden bir bellek düzenini harekete geçirmenin izlerini anlamaya daha yeni başlıyoruz. İşte bu noktada “ritüel” teriminin anlamını kısa açmamız gerekiyor.

Ritüelleşmiş davranışları ötekilerden ayırt etmenin birkaç yolu olabilir. Ancak bizim amaçlarımızın öne çıkan niteliği, ritüelleşmiş eylemlerin asla teknik güdülenmeler kümesine indirgenemez olmasıdır. Eylemin amacına herhangi bir kılışsal katkısı olmayan ve buna yönelmeyen nitelikleri barındırırlar. Bazı örneklerde ritüeller tamamen teknik güdülemelerin apaçık belli olmadığı edimlerden meydana gelir. Eylemlerden ya da oyuncuların yönelimlerinden böyle usullere neden başvurulduğu anlaşılamaz. Olağan koşullandırma meselesi olan ritüel yazıların kökenleri daha önce gelenlerin sorumluluğundadır, ayrıntıları genellikle zamanın sislerinde kaybolmuştur. Geline bu nokta, açıklamalı yoruma olanak

sunar. Bazen yetkili ağızlar bize ritüel usullerinin anlamlarını anlatırlar. Bazen de bir ritüelin ayrıntılarının ne anlama gelebileceğini hiç bilemeyiz. Yalnızca olağan olmayan koşullarda tefsir sorunlarına uzun uzadıya kafa yorarız. Düşük sıklıklı, yüksek uyarımlı ritüeller böyle fırsatlardır. Bu alışılmadık deneyimlerin anıları kalıcıdır, dolayısıyla ne anlama geldikleri de bilmece olarak kalır. Aşağıdaki somut örnek üzerinde bir düşünün.

Yunanistan'ın kuzeyinde kendilerine "Anastenaria" adını veren ortodoks Hristiyan bir topluluk çeşitli yerel ve ulusal azizlerinin şerefine yerine getirilen ritüeller döngüsü içinde kızgın kömür ateşinde dans ederler. Oldukça düşük sıklıklı bu ritüel tahmin edileceği gibi, gürültülü müzik, çılginca dans ve hayvan kurban etmenin de katkısıyla yüksek seviyede duygusal uyarılma getirir. Ancak ritüellerin en etkileyici ve duygusal açıdan yoğun özelliği kızgın kömürde yürümedir. Antropolog Dimitris Xygalatas (2007) tarafından Anastenaria kapsamında yerine getirilen çeşitli ritüellerin anlamlarına ilişkin kapsamlı açıklamalar toplanmıştı. Ritüellerin üzerinde uzlaşmış herhangi bir resmî ya da geçerli anlam yoktu, hatta öğreti ve ritüel tefsirinde yetkili ağız olması gereken Rum Ortodoks Kilisesi geleneğe pek de sıcak bakmıyordu. Sonuç olarak insanlar ritüelleri diledikleri gibi, yorumlamakta özgürdüler. Xygalatas ateşte yürüme ritüellerine ilişkin yorumlar önerme yetisi olanların sayısının ritüellerle gelen duygusal uyarılma ölçüsüyle doğru orantılı arttığını ortaya çıkarmıştı. Bilhassa yoğun tesirli hallerle (örn. mum veya tütsü kullanımı, ortak yemek, aziz ikonlarının taşınması) ilişkilendirilmeyen ritüellerin (her ne kadar duygu yüklü nitelikler taşısa da) anlamı ve önemini açıklayabilen yalnızca birkaç kişiden oluşan görece küçük bir grup vardı. Bunun tersine, hayvan kesimi veya çılgin müzikle dans gibi, yıllık ritüellerin en uyarıcı yanlarına dair yorumlar yapanların sayısı daha fazlaydı. Ama en çarpıcı buluntu kızgın kö-

mürler üstünde korkunç bir çileye işaret ediyordu. Ritüelin bu bölümünde uyarılma düzeyi açık ara en yüksek seviyeye çıkardı. Bu konuda açıklamalı fikirler ileri süren bilgi sahiplerinin oranı büyük ölçüde artıyordu. Bunun nedeni ateşte yürümenin çok bilinen bir anlamı olması değildi; aslında ritüele katılanlar kızgın kömürde yürümenin anlamına dair çok çeşitli anlayışlara sahiptiler. “Kendiliğinden yorumlayıcı düşünme” yoluyla birbirilerinden bağımsız kendilerince yorumlar yapmış görünüyorlardı.

Ritüelin anlamı konusunda derin düşünmeye sevk edici özelliği daha olası düşük sıklıklı, yüksek uyarımlı ritüellerin psikolojik işleyişlerini iyi anlamak adına, Whitehouse ve meslektaşları kurmaca ritüellerden yararlanarak psikolojik deneyler yürütmekteler (Richert, Whitehouse ve Stewart 2005). Bu çalışmalarda, katılanlar düşük ve yüksek uyarımlı olarak gruplara ayrılır. Ritüellerde uygulanan işlemler hiç değişmese de katılanların duygusal ruh halleri “ileri tekno” özel efektler dahil çeşitli yollarla yönlendirilir. Daha sonra eğitilmiş görüşmeciler katılanlara ritüel sürecini baştan sona anlatmalarını ve ritüelin her bir ögesinin olası anlamı hakkında düşüncelerini dile getirmelerini isterler. Sonuçta ortaya çıkan açıklamalı fikirler sonradan hem oylum hem de benzeşme özgüllüğü açısından kodlanır. Böyle deneyler yüksek uyarımlı koşulda katılanların her iki ölçümde önemli sonuçlar verdiklerini defalarca göstermiştir.

Etnografi, historyografi ve psikolojik deneylerden gelme bulgular bir araya toplandığında daha önce dikkat çekilmiş nitelik kümelerinin kültürel seçimin bir sonucu olduğu görülecektir. Önemli bir duygusal tekme vurmayan düşük sıklıklı ritüeller, ilgili eylemleri öne çıkarmak için gereken anımsatıcı ve açıklayıcı etkiler uyandırma yeteneğinden yoksundurlar. Kalıcı olan düşük sıklıklı ritüeller ise güçlü duygular, uzun süreli ve canlı anılar uyandırabilenler olacaktır, böylelikle tefsirin anlamına ilişkin içrek bilinmezlerini uzun uza-

diya düşündürebilirler. Gizem kültünün özüdür bu. Bu araştırmaların akla getirdiği düşük sıklıklı ama yüksek uyarımlı ritüellerin çoğaldığı yerde insanların kaçınılmaz olarak dinin gizemlerine ve ritüel tefsirin sorunlarına, dünyanın saklı ya da göze görünmez özelliklerinin günışığına çıkabileceği, ritüelin anlamı ve amacına ilişkin meselelerde ağır ve zahmetli düşünme süreçleri sayesinde üzerlerine ışık tutulabileceği görüşüne epey kafa yorduklarını göreceğiz.

Çatalhöyük'teki dinsel yaşamın bu görünümünü arkeolojik bulgularla uyumludur. Hodder başka bir çalışmasında Çatalhöyük'te önemli sembollerin saklanıp çıkarılmasına odaklanan bulgulardan söz etmektedir (Hodder 2006). Ardıl yerleşmenin erken dönemlerinde obsidiyen istifleri döşemelerin altına konur ve belirli aralıklarla çıkarılırdı. Resimler yapılır, sonra üzerleri örtülür, ardından bir daha yapılır ve tekrar kapatılırdı. Bir çift leoparın benekleri yeni desenlerle Bina VIB.44'teki 40 kere, VII.44'te 7 kere yeniden boyanmıştı (Mellaart 1967: 119; Todd 1976: 57). Ayı pençeleri, tilki ve samur dişleri, yabandomuzlarının uzun dişleri ve akbaba gagaları duvarlara yerleştirilir, üzerleri örtülür, sonra çıkıntı olarak durdukları yerde defalarca sıvanırlardı. Gömütler yeniden kazılıp açılarak içlerindeki kafataslarıyla vücut parçalarını çıkarılırdı. Saklama ve ortaya çıkarma kesintisiz bir işlemi.

Bukrania (evlerin duvarlarına ve dikmelerin üstüne gömülen sıvanmış boğa kafaları) gibi, sekiler boyunca dizilmiş boğa boynuzları da erkek kültü ritüellerini uzun uzadıya düşündürecek günlük ilgi odakları sağlardı. Boynuzlar, pençeler ve dişler duvarlara yerleştirilir ve saklanır, sadece üzerlerini örten sıvanın şişmesiyle bazen görülür, boğa avını ve şöleni "görünür kılardı." Çatalhöyük'teki yerleşme tabakasının en azından (bukrania ve yerleştirmelerin daha yaygın olduğu) ilk yarısında şölen ve ritüel gücün sembolleri ev içinde hep varlık gösterirlerdi, önemli büyük etkinliklerin sürekli andaçlarıydı.

ÇATALHÖYÜK'TE DİNSEL İTTİFAKLAR

İmgeci kipin bir başka özelliği de ritüel sıklığı, duygusallık ve açığa çıkarma örüntüleri ile ritüellerin kümelenmelerinin ölçeği, yapısı ve etkileşimi arasındaki ilişki başta olmak üzere sosyal morfolojiyi kapsamaktadır. Nadir, doruğa çıkan, açığa vurucu ritüeller katılanları sımsıkı bağlayarak birbirlerine tutunmalarını sağlar. Bunun bir nedeni, sosyal psikolojide fazla kanıt gerektirmeyen kökleşmiş bir ilke olarak paylaşılan deneyimin duygusallığının insanları bir araya getirmesidir. Ama bir diğer nedeni de olaysal hatırlatmanın sonucu olmasıdır – katılanların çoğu yerine getirilen büyük ritüelde başka kimlerin bulunduğunu tam olarak hatırlarlar (Whitehouse 1992, 2004). Demek ki bu yolla oluşturulmuş tutunmacı ritüel topluluklar biraz müstesnadır, çünkü kimse orada bulunmayan birinin bulunduğu dair bir anı uyduramayacağı gibi, bir başkasının da oraya katıldığını belleğinden çıkaramaz. Bu müstesnalık ve tutunma özelliği aynı zamanda grup içinde eşitlikçi değerleri, hepsinden önemlisi tehlike karşısından sadakat duygusunu yükseltir. O kadar ki bu yollarla kurulmuş gruplar cazibesine dayanmakta zorlandıkları tehlikeli serüvenlere hayranlıkla atılırlar. İmgeci kipin yeşerdiği pek çok toplumda bu, ritüel kümelerinin askeri hücrelerin veya baskın çetelerinin oluşması anlamına gelir. Oysa Çatalhöyük'te ve keşfedilen daha başka yerlerde, muhtemelen son derece tehlikeli yaban hayvanlarının ortak avlanmasında tutunmacı ritüel topluluklar esastı. Çatalhöyük civarında yabanboğalarının ve başka büyük saldırgan hayvanların kovalanması hiç kuşkusuz tehlikelerle doluydu, yüksek seviyede sosyal tutunma ve işbirliği gerektirirdi. Resimli av tasvirleri bir boğayı yakalamak için gereken kişi sayısının otuzun üstünde olduğunu göstermektedir.

Av faaliyetlerini cenaze uygulamalarıyla da bağdaştırmak için güçlü sebepler vardır. 2008 yılında Bina 77'da ortaya çı-

karılan içinde gömütlerin yer aldığı ama hepsinin yabanboğazı boynuzlarıyla çevrilip sarıldığı ve korunduğu görülen bir platformun bulunması bu bağlantının mükemmel ifadesidir (Şekil 12.1). Bu bağlantı Neolitik dönemin daha erken zamanlarından beri süregelir. Schmidt'e göre (2006), anıtsal taş stellerin üstünde boğa ve başka yaban hayvanlarının oymalarıyla Göbekli Tepe "tapınakları" ölümler tapınağı işlevi görmektedir.

Çatalhöyük'teki cenaze uygulamalarının yakından incelenmesi, imgeci kipin topluluğu parçalayarak yaygın açığa çıkarma geleneğinde her biri kendi farklı yolunu izleyen küçük tutunmacı ittifaklar çokluğuna çaplı tutunmacı birliklere böldüğüne dair ortaya attığımız varsayımınla uyumludur. Bugüne dek kazı yapılan evlerin çoğunda döşemelerin altında ya hiç gömüt yoktur ya da çok az (en fazla beş veya altı) bulunmuştur. Emekleme oyuklarıyla birbirine bağlı, ocağı ve fırını ortak olan yaklaşık üç ilâ beş evin ölümleri bazen, tercihen atalara ait tek bir binaya (yani aynı yerde en az dört kez yeniden inşa edilerek gömütlerle maddi sembollerin depolama alanları haline gelmiş "tarih evleri" içine) gömerlerdi (Bina 1'e 62 birey gömülmüştü, ama 20-30 daha yaygın bir sayıydı; bkz. Bölüm 7). Evler atalardan kalma bu yapıların yanında olsun diye çoğu zaman "itilip kakılırdı", bazen de öyle bitişik inşa edilirdi ki ufacık olurlardı. Bunlar öyle küçük görünürler ki ataların evine yakın olmak için sembolik "yer tutucu" görevini üstlenmiş oldukları düşünülebilir. Terk etme ve temel atma şölenleri ve ritüeller de böyle küçük ölçekte yerine gelmiş olabilir. Çift evleri birbirine bağlayan inşaat "salları" örnekleri dönemin inşaatına tarzına işaret eder, ayrıca özellikle yerleşmenin aşağı seviyelerinde (Seviye VI'ya kadar) temel atma ve terk etme etkinliklerini çağrıştıran şölen artıklarına rastlanır. Ölü kültü duvar sanatında da görüldüğü üzere akbabaları ve gömütlerdeki insanların başlarının çıkarılmasını kapsar. Bu kafalar temel atılırken ve terk edilirken bizzat evde (dikmelerin tabanına yerleştirilmiş halde) bulun-

muşlardı. Ayrıca duvar resimlerinde insanları akbaba kostümleri giymiş halde gösteren bulguların yanı sıra ve turna dansı kostümleri giydiklerine dair bulgular da vardır (Russell ve McGowan 2003). Öyleyse ölü kültü, evlerde kan bağıyla oluşan ufak çapta toplu grupları, ayrıca kuşların, dansın ve iskelet artıklarının işlenmesini gerektiren gibi, bir dizi ritüel temayı ve uygulamaları kapsıyordu.

Mevcut bulgular gömütlerin çoğunda etin tamamı yerindeyken ve cesetler sıkıca bağlanmışken defnedildiklerine işaret etmektedir. Bunlar odaların kuzeye bakan kısımlarındaki gömme platformlarının altındaki sığ mezarlara yerleştirilir, ancak erken doğmuş bebeklerle çok küçük çocuklar genellikle evin güney tarafındaki fırına ve girişe gömülürlerdi. Daha geç gömütlere eklenen gömme platformları önceki iskeletlerin yerinin bozulmasına ve yeniden sıralanmasına yol açardı. Mezarlar kazılarak erken gömütlerden gelme, kısmen etli kafatasları üst omurgada kesik izleri bırakan obsidiyen keskiler yardımıyla önemli bireylerin gövdelerinden çıkarılırdı. Bu kafatasları genellikle saklanırdı, bilinen bir örnekte yüz hatları sıvayla şekillendirilip kırmızıya boyanarak yeniden "etlendirilmişti." Bir başka örnekte baş gövdede bırakılmış ama kürek ve köprücük kemikleri dahil kollarla bacaklar insan kadavrasının ayrıntısıyla bilindiğini gösterecek şekilde özenle ve düzgünce kesilmişti (Bina 49). Aynı zamanda bir bireyin değişik bireylerin kemikleri bir araya getirilerek iskelet biçiminde yeniden meydana getirildiğini, daha önce gömülmüş bir çeneden çıkarılan dişlerin, aynı bina dizininde daha sonraki bir mezara yerleştirildiğini gösteren örnekler vardır (bkz. Bölüm 7). Örneğin "tarih evi" olan Bina 1 içine bedenlerin veya uzuvların ikincil olarak yeniden gömüldüklerine işaret eden örneklerle de rastlanır.

Pek çok yönüyle Çatalhöyük'teki gömme uygulamaları Ortadoğu'nun ve İç Anadolu'nun erken Neolitik dönemi boyunca görülenleri tekrar etmektedir. Ayrıca yerleşme boyunca, evle-

rin içine çömelme pozisyonunda gömülme ve mezara birkaç eşya bırakılması gibi, pek çok ortak uygulama görülür. Ancak daha ayrıntılı baktığımızda, Çatalhöyük'teki toplu küçük ev kümelerinde ölümlere uygulanan işlemler arasında epey farklılıklar vardır. Örneğin Seviye VII'deki Alan 129'da tamamen alışılmadık bir gömüt bulduk. Aslında yerleşmedeki mezarlarda hayvan kemikleri hiç görülmez. Fakat bir tek mezarda ön ve arka bacakları bir erkeğin bedenine doğru uzatılarak yatırılmış bütün bir koyun yatıyordu. Başka iki örnekte de cesedin üzerine samur gibi, küçük bir etobur dışkısı istiflenmişti (Jenkins 2005). Yine bir örnekte ceset bacakları iki yana açılmış sırtüstü yatarken üzerine bir hasırla kalas yerleştirilmişti (Hodder 2006). Mellaart her ne kadar farklı cinsiyetlerin altına (dişiler ortadaki doğu platformuna, erkeklerse kuzeydoğu platformuna) gömüldüğü platformların düzenlilik gösterdiğini iddia ettiyse de, yakın tarihteki kazılar yaş, cinsiyet ve gömme yeri arasındaki ilişkilerde belirgin değişkenlikleri ortaya çıkarmıştır. Süreklilik gösteren yerlerde, bunların ev kümeleri içerisinde dikey durduğu görülür. Demek ki aynı yerde, aynı temel üstünde inşa edilmiş B.65-56-44-10 dört ev dizininde, gömüt için ana odanın ortadaki doğu platformu ve çocukların gömülmesi için de güneybatı köşesi tekrar tekrar kullanılmıştır (Regan 2007).

Tam aynı yerdeki ev kümeleri içersinde belirgin anıların bulunduğu ve platformların altındaki gömütlerin önemi-ne dair çok sayıda bulgu vardır. Sonradan buraların kazılması daha önceki mezarlarla kafataslarının tam yerinin keşfedilmesini sağladı. Bu anılar kayda değer zaman aralıklarına yayılıyor olmalıydı. Ev başına ortalama gömüt sayısı sekizdir. Öte yandan evlerin ortalama ömrü 70 ilâ 100 yıldır. Öyleyse evlerdeki gömütler yaklaşık her on yılda bir açılmış olabilir. Cessford (2005) nüfusun üçte birinin yerleşme dışına gömüldüğünü tahmin etmektedir, biz de bu noktada başsız gövdelerin etsizleştirmesini ve etlerin akbabalar tarafından didiklenmesini tasvir eden resimlerdeki sahnelerle ilişkili

uygulamalar bulmayı bekliyoruz. Yerleşmede bulunan cesetlerden etlerin ayrıldığına yönelik hiçbir bulguya rastlamadık. Ancak yerleşme dışındaki KOPAL açmasında, tıpkı hayvan kemikleri gibi, işlenmiş insan vücuduna ait ve aralarına başka "atıklar" karışmış parçalar bulduk. Yerleşme dışındaki insan kalıntılarının nasıl işlemiden geçirildiğine ilişkin bildiklerimiz çok az olmakla birlikte bunların yerleşmedekilere kıyasla daha da seyrek görüldüğünü söyleyebiliriz.

ÇATALHÖYÜK'TE ÖĞRETİSEL KİPİN ORTAYA ÇIKIŞI

Templeton projesi anlatısal yorumu akla getiren baskı mühürleriyle resimli tasvirlerden gelen bulgular ışığında Çatalhöyük'te yerleşimin üst seviyelerde aktarımın daha söylemsel tarzlara doğru kademeli geçişe odaklanmıştır. Bu geçiş giderek yayılan anlatı geleneklerinin dindarlığın öğretisel kipinin ortaya çıkışıyla tutarlılık içinde yerleşim boyunca bağdaşıklaşmış olabileceğini de akla getirir. Böyle gelişmeler görece yüksek sıklıklı aktarım gerektirirdi. İmgeci uygulamalar da söylemsel dinsel bilgi tabanını desteklemek için fazlasıyla düşük sıklıktadırlar. Görece istikrarlı kozmoloji, anlatı ve ritüel tefsir külliyatı oluşturup yaymak için çok daha yüksek aktarım sıklıkları gereklidir.

Yerleşmenin yukarı seviyelerinde görülen gerçek boğa boynuzları ve başka yaban hayvanlarına ait parçaların yerleştirmelerinde azalma görülmektedir. Bazı bukrania yerleştirmeleri sürmekle birlikte, bunlar genellikle gerçek boynuzlar değil sıvadan yapılma kopyalardır. Aslında yerleşmenin yukarı seviyelerinde avlanmanın düşüşüne işaret eden bulgular çoktur; civarda yaşayan yabanboğalarının sayısı azalmış da olabilir. Seviye V'te gerçek boğa boynuzları ve kafaları yerine çanak çömlek kulplarında sembolik küçük boğa kafaları bulunmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi, sataşma ve kızıştırma sahnelerinin yer aldığı resimler Seviye V'ten itibaren de

görölür, üstelik bunların belli bir anlatısal bileşene sahiptir. Ritüel eylemlere ilişkin söylemin bir parçası olmuşlardır.

Yerleşmenin yukarı seviyelerindeki dinsel yaşamın söyleme dayalı büyük bileşeni Seviye V sonrasında baskı mühürlerinin ortaya çıkışıyla da görölür. Bunlar olasılıklı insan ya da hayvan derilerine baskı yapmak için kullanılıyordu, hepsinde apayrı şifreli işaretler vardı (Türkcan 2005). Ne kadar soyut da olsalar işaretlerden bazıları ellere, hatta göbeklere benzer, ayrıca leoparı ya da ayıyı andıranlar örnekler de bulunur.

Yine yukarıda belirtildiği gibi, yerleşmenin daha aşağı seviyelerinde "döşemelerin altındaki istiflerde veya zulalarda obsidiyen "varlığını hissettirmektedir." Yukarı seviyelerde bu istifler yok olur, fakat özel tekneolojiler sayesinde obsidiyen bollaşır. Seviye V'ten yukarı doğru giderek daha karmaşık, usta işi çanak çömlekler görölmektedir. Batı Çatalhöyük dönemine (Kalkolitik, MÖ 6000'dan itibaren) kadar karmaşık desenlerle süslenir. Batı Höyüğü döneminde de yetişkin evlerinde gömütler büyük ölçüde son bulur. Gömme işlerinin yerleşim dışında, belki de mezarlıklarda yürütöldüğü tahmin edilmektedir. Hiç kuşku yok ki daha gömme uygulamalarının önceden parçalanmasıyla onların yerini daha geniş ölçekli, belki daha merkezi uygulamalar almıştır. Evlerin terk edilmesine ilişkin ritüeller de değişir. Artık (Neolitik Doğu Höyüğünde Seviye VI'dan itibaren) evler daha sık yakılmaktadır. Buysa yerleşme genelinde yaygın tektip uygulamaları akla getirir.

Buna göre, yerleşmenin daha yukarı seviyelerinde çarpıcı ve seyrek imgeci etkinliklere ilişkin bulgular daha az da olsa yüksek sıklıklı, düşük yoğunluklu ve söylemsel açıdan incelikli ritüel bulguları daha çoktur. Daha erken seviyelerde heyecanlı etkinliklerin güçlü göstergelerinin tersine, yerleşmede giderek rutinleşen dinsel yaşamın ortaya çıkışını, bunun günlük şifreler ve uygulamalara dağılmasını nasıl açıklayabiliriz?

Tahminlerden biri, öğretisel kipin imgeci kip içerisindeki boşluklardan doğduğudur. Heyecanlı ve tehlikeli etkinlikler-

de ganimetlerin varlık göstermesinin Çatalhöyük'teki imgeci kipin ana bileşeni olduğunu görmüştük. Yaban hayvanlarıyla kuşların eve getirilip yerleştirilen sert ve tehlikeli parçaları devamlı oradaydı, uzun uzadıya düşündürerek etkinliğin etkisini, neyi çağrıştırdığını ve nasıl yaşandığını hatırlatırdı. Bu etkin semboller yeniden sıvanarak, bazen de yeniden boyanarak (örneğin Mellaart'ın Tapınak EVI.8 binasında devamlı yeniden boyanmış bukrania desenleri; Mellaart 1963) sürekli canlı tutulurdu. Çatalhöyük evlerinin duvarları her mevsim, belki her ay özenle hazırlanıp sürülmüş yeni beyaz marn çamuruyla yeniden sıvanırdı. Demek ki bu imgeci dinsel kipin bile hep tekrarlanan ve rutinleşen bir yanı vardı.

Tekrarlama ve rutinleşme gerçekten de "tarih evleri" dediğimiz uzun ömürlü binalar içerisinde tarih yaratmanın başlıca bileşenleriydi. Söz konusu evler daha çok gömüt içermeleri bakımından yerleşmenin aşağı seviyelerinde ağırlık kazanır ve mimari süslemeleri açısından bir ölçüye kadar daha incelikli işlenirler (Düring 2001). Tarih evleri ganimetlerle ritüel sembollerin biriktirilip kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla ayırt edilir. Ama aynı zamanda, özenle tekrarlanan ev pratikleri, ev içindeki düzenlemeleri, döşemelerde ve duvarlardaki kat kat sıvalarıyla ayırt edilmektedir. Tarihleri biriktirme ve yaratma açısından gerçekten öne çıkarlar.

Tarih evleriyle ilişkili yaşlılar, ritüel ustaları, "şamanlar" önceden varolan biçimlerden çıkardıkları söylemsel bilgi biçimleri kurmak suretiyle giderek öğretisel stratejiler geliştirmiş olabilirler. Yukarı seviyelerde, yerleşmenin daha aşağı seviyelerinde somutlaşmış uygulamalardan çok, söylemsel kipler meydana getirilmiş olabilir. Öğretisel kipin söyleme dayalı dinsel uygulamaları, onları düzenli olarak canlandırıp önemi vurgulayan imgeci kült bütününden kaynaklanan fikirleri giderek daha çok kullanıp genişletmiş olması da muhtemeldir.

Yerleşmenin yukarı tabakasında gördüğümüzü düşündüğümüz yabansıgırlarının "kovalanması" da basit bir uyarı

etkisi yapar. Batı Höyüğüne gelindiğinde evcilleşmiş sığırlar sahneye çıkmıştı. Diğer yaban hayvanları (leopar, yabandomuzu, vb) eskiye göre daha az bulunuyor olmalıydılar, dolayısıyla imgeci kipin yüceltilmesi ve varlık göstermesi için eskisi kadar elverişli değillerdi. Aynı zamanda yerleşmenin yukarısında çanak çömlek ve obsidiyen üretiminde, ayrıca evcilleştirilmiş bitkilerle hayvanların bütünleşmiş ve daha yoğun üretimini temel alan büyük evlerin ortaya çıkmasında merkezileşme eğilimlerinin giderek daha çok varlık göstermesi söz konusudur. Bu sosyal dönüşüm tarih evlerinin büyük üretim merkezlerine dönüşmesiyle, daha öğretisel kiplerin iyice özelleşmesi ve gelişmesiyle ilişkili görünmektedir.

SONUÇ

Bu bölüm bizim ve başkaları tarafından arkeolojik bulgular-
dan çıkarılmış genelleştirilebilir kuram ve yorumların birleşimine dayanarak Çatalhöyük'teki dinsel yaşamın belirli niteliklerini yeniden kurmayı amaçlamaktır. Benzer bir çabaya soyunan başkaları da vardır elbet (örn. Lewis-Williams ve Pearce 2005); bunun sakıncası, ayrıca kültürlerarası modelin yorumları “çarpıtma” riski olmasıdır, o kadar ki başka yorumlar mümkün görünürken Çatalhöyük yorumsal bir şemaya sığdırmaya zorlanabilir. Arkeolojik veriler çoğu zaman yetersiz kalır, yerleşmeden elde ettiğimiz bulgular ne kadar zengin olursa olsun, Çatalhöyük'te dinin yorumu yeniden değerlendirmeye ve yeniden yorumlanmaya açıktır. Peki, biz bu bölümde verileri karmaşık bir kültürlerarası şemaya zorlama eğiliminden uzak durabildik mi?

Çatalhöyük'ten gelen en açık bulgunun yüksek uyarımlı bileşenler taşıyan düşük sıklıklı ritüelleri kapsadığı konusunda Mithen'a katılıyoruz (2004). İri ve tehlikeli hayvanlarla sosyalleşmiş ve ritüelleşmiş etkileşimlerin, onların doğal sonucu olan şölenlerin görece daha seyrek yaşandıkları ve

yüksek uyarımlı etkinlikler oldukları konusunda kuşkuyla pek yer yok. Çatalhöyük verilerinin başka yönleri Tablo 5.1 içinde özetlenen imgeci kipin beklentilerine uygun olarak yorumlanabilir. Örneğin avlanma ya da sataşma ve kızdırma sırasında öldürülen hayvanların sert, sivri parçaları tek tek evlere getirildiğine göre yapılmış olan özgül yorumlarda değişkenlikler olmalıydı. Tek tek evlerdeki bukrania ve diğer hayvan vücutlarına ait parçalarla özgül etkileşimin çeşitliliğinden anlaşıldığı üzere hem çokseslilik hem de çokdeğerlilik söz konusuydu. Başka bir örnekse, boğa boynuzlu sekilerin genellikle evlerdeki ana odaların doğuya bakan cephesinde görülmesi, ancak Bina 52 içinde boğa boynuzlu bir sekinin batı tarafında bulunmasıdır.

İmgeci kip beklentileri doğrultusunda, Çatalhöyük toplumunun görece merkezden bağımsız olması muhtemel, ne var ki Yedinci Bölümde Hodder ile Pels tarih evleriyle diğer evler arasında bir ölçüde sosyal farklılaşma olduğunu tartışırken, İkinci Bölümde de Hodder ile Meskel "hileci" figürünün olası rolünü ele alırlar. Öte yandan yoruma ilişkin en büyük zorluk herhalde gömme uygulamaları olsa gerek. Bunlar, en azından yetişkinlerin ölümünde ve gömülmesinde görece seyrek görülmeleri bakımından imgeci bileşenler taşımaktalar, ayrıca yüksek uyarımlı olarak yorumlanabilecek yoksunluk duygularını, ölümler ve çürüyen bedenlerle etkileşimleri kapsadıkları tahmin edilir. Ne var ki bu türden sonuçlar çıkarırken ihtiyatı elden bırakmamalıyız. Çatalhöyük sakinleri muhtemelen ölümlere yakın olmayı severlerdi, onların artıklarıyla kokularının içinde yaşamaktan, derileriyle kemiklerine dokunmaktan memnun olurlardı. Örneğin ölü kafataslarının günlük yaşantı içinde olması göz önüne alındığında, cenazelerin ve cesedin parçalarına ayrıldığı törenlerin ille de yüksek uyarımlı etkinlikler olması gerekmediği görülür. Öyleyse ritüelleşmiş davranışın düşük sıklıklı niteliklerinin mutlaka (daha sık ritüel esaslarının aksine), nispeten doruğa çıkan uyarılma anlarına

yol açtığını gösterebilsek de, en azından dünya çapında çağdaş ve tarihsel olarak belgelenmiş örneklerle dayanarak, o anların Çatalhöyük sakinleri tarafından nasıl kurgulandığını ve nasıl yaşandığını asla ayrıntılı belirleyemeyebiliriz.

Çatalhöyük ve ötesindeki kült uygulamaları ve tefsir geleneklerinin çeşitliliği etrafında başka zorluklar da vardır. İmgeci kip örneklerin izini sürüp örüntülere dayanarak yerleşmiş kültürleri önceden görürken, öğretisel kip alışlageldik tutumu geniş ölçekli ve tektipleşmiş geleneklerine bakmaktır. Çatalhöyük'te evler arasındaki sembolik ve ritüel farklılıkların ayırt edilebildiği su götürmez. Aynı şekilde yerleşmelerle bölgeler arasında bölgesel ölçekte nice özgül farkın olması dinsel ortamın iyice parçalanarak sayısız yerel geleneklere ayrıldığına dair görüşümüzü desteklemektedir. Öte yandan Papua Yeni Gine'de ergenliğe geçişin imgeci kültürlerine ve binyılcı akımları irdelediği araştırmalarında Whitehouse'un (1995, 2000) keşfettikleri kadar biz de bugün Orta Türkiye'den Kuzey Suriye'ye ve hatta Güney Levant'a uzanan geniş alanlarda, örneğin insan başının yerinden çıkarılmasına, insan başlarının sıvanmasına, ölüm ritüellerinde akbabaların rolüne ve tehlikeli yaban hayvanlarının odak noktada yer almasına (Hodder ile Meskell'in sözünü ettiği, Bölüm 2) ilişkin çarpıcı sürekliliklerle karşılaşmış bulunuyoruz. Diğer bir deyişle, davranışın belirli ölçüde benzer kalıpları, ritüel uygulamanın ve tefsir yorumunun ayrıntılarında yerleşmiş değişkenlerin bolluğu sürerken bile büyük ölçüde tekrarlanabilir ve çok uzun ömürlü olabilir. Bu değişken nitelikler iyi anlaşılmadıkça, gerçekten standartlaşmış öğretisel amentülere karşı imgeci dinamiklerle ilişkili antik örüntülerin geniş yayılımına dair bulguları ayrı tutmak güç olur. Öte yandan Çatalhöyük'te öğretisel kipin ortaya çıkışına ilişkin önerilerimizi haklı çıkardığını düşündüğümüz bulgular, yalnızca yerleşmedeki eylemlerle eşyaların kurgulanmasında *tekrarlanan temalar* değil, ayrıca daha etkili olan standart-

laşmış yöntemlerde *söylemsel* kullanımın giderek artması ve *buyurgan* çeşitlerinin ortaya çıkmasıdır.

Öğretisel kip dinamiklerinin ortaya çıkışı siyasal birliğin daha merkezi, geniş ölçekli ve hiyerarşik örüntülerine zemin hazırlayan sosyal oluşumların evriminde önemli bir dönüm noktasıdır. En genel anlamıyla, Çatalhöyük'te Doğu ardışıının yukarı tabakalarında dindarlığın öğretisel kipine doğru kaymalar MÖ 7. binyılda görülür ve daha öğretisel kipiyle Batı Höyüğünün oluşumu MÖ 6000'dedir. Öyleyse bu gelişmeler Levant'taki Çanak Çömlekli Neolitik döneme geçişte ve Mezopotamya'da ince süslemeli çanak çömleklerin Hassuna'da ortaya çıkışıyla aynı zamanda yaşanır. Bu ikincisini, Mezopotamya'da görülen Samarra ve Halef tarzı kültürler izler, onlar da Ubeyd ve Uruk ile MÖ 3. binyılda Sümerlerin ortaya çıkışına yol açmıştır. Uçsuz bucaksız alanlar ve zamanlar boyunca basit süreklilikler yaşandığını savunmak kolay olmaz, zaten Levant'taki Çanak Çömleksiz Neolitik dönem sonrasında olduğu gibi, kökten kırılmalar olduğunu savunanlar çıkacaktır. Bununla birlikte MÖ 6000 dolaylarında ortaya çıkmış öğretisel kipi bazı öğelerinin Mezopotamya'nın daha karmaşık merkezi siyasal sistemlerinin habercisi olduğu pekâlâ ileri sürülebilir.

Öğretisel kipe kayma, sosyal ve ekonomik alanlardaki diğer değişiklikler arasında Ortadoğu'nun karmaşık merkezi toplumlarına zemin hazırlamada önemli bir etmen olarak gözükmektedir. Toplumsal kuram büyük ölçüde asıl geçiş sürecinin değişen teknolojiden ve üretim biçimlerinden kaynaklandığını varsayar. Örneğin öğretisel kipi ortaya çıkışını açıklamada okuryazarlığın gerekirci kuramlarından sürekli yararlanılır (Goody 2004; Boyer 2005). Bu arada Marksist geleneklerin ve kültürel materyalizmin ilham verdiği kuramlar da çeşitli kılıklar altında erken devletlerin oluşumunu şekillendirmede üretim güçlerinin ve ilişkilerinin rolünü vurgularlar. Burada anlatılanlar daha farklı bir görüş önermektedir: önemli olan giderek karmaşılaşan sosyal morfo-

lojiye ivme kazandıran uyuşmaz kiplikler ile ritüel aktarımlarının sıklıkları arasındaki ilişkidir.

KAYNAKLAR

- Barth, F. 1987. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, R. 2004. Four men, two sticks, and a whip: Image and doctrine in a Mithraic ritual. *Theorizing Religions Past: Historical and Archaeological Perspectives*, ed. H. Whitehouse ve L. H. Martin. Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press, 87-103.
- Boyer, P. 2005. A reductionistic model of distinct modes of religious transmission. *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, ed. H. Whitehouse ve R. N. McCauley. Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press, 3-29.
- Cessford, C. 2005. Estimating the Neolithic population of Çatalhöyük. *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph.
- Clark, A. L. 2004. Testing the two modes theory: Christian practice in the later Middle Ages. *Theorizing Religions Past: Historical and Archaeological Perspectives*, ed. H. Whitehouse ve L. H. Martin. Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press, 125-42.
- Conway, M. A. *Flashbulb Memories*. Hillsdale, N.J.: Erlbaum Associates.
- Düring, B. S. 2001. Social dimensions in the architecture of Neolithic Çatalhöyük. *Anatolian Studies*, 51, 1-18.
- Goody, J. 2004. Is image to doctrine as speech to writing? Modes of communication and the origins of religion. *Ritual and Memory: Towards a New Comparative Anthropology of Religion*, ed. H. Whitehouse ve J. Laidlaw. Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press, 49-64.
- Hodder I. 2006 *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük* Londra: Thames and Hudson, Türkçe çev: *Çatalhöyük Leoparın Öyküsü: Türkiye'nin Antik "Kasaba"sının Gizemleri Günışığına Çıkıyor*, 2006 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Højbjerg, C. 2004. Universalistic orientations of an imagistic mode of religiosity: The case of the West African Poro Cult. *Ritual and Memory: Towards a New Comparative Anthropology of Religion*, ed. H. Whitehouse ve J. Laidlaw. Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press, 173-85.
- Jenkins, E. 2005. The Çatalhöyük microfauna: Preliminary results and interpretations. *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph.
- Johnson, K. 2004. Primary emergence of the doctrinal mode of religiosity in prehistoric southwestern Iran. *Theorizing Religions Past: Historical and Archaeological Perspectives*, ed. H. Whitehouse ve L. H. Martin. Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press, 45-66.
- Leopold, M. A. 2004. Syncretism and the interaction of modes of religiosity: A formative perspective on Gnostic-Christian movements in late Antiquity. *Theorizing Religions Past: Historical and Archaeological Perspectives*, ed. H. Whitehouse ve L. H. Martin. Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press, 105-21.
- Lewis, G. 1980. *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis-Williams, D. ve Pearce, D. 2005. *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos, and the Realm of the Gods*. Londra: Thames and Hudson.
- Martin, Luther H. 2004. Toward a scientific history of religions. *Theorizing Religions Past: Historical and Archaeological Perspectives*, ed. H. Whitehouse ve L. H. Martin. Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press, 7-14.
- Mellaart, J. 1963. Excavations at Çatalhöyük 1962: Second preliminary report. *Anatolian Studies*, 13, 43-103.
- Mellaart, J. 1966. Excavations at Çatalhöyük, 1965: Fourth preliminary report. *Anatolian Studies*, 16, 165-91.
- Mellaart, J. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. Londra. Thames and Hudson.
- Mithen, S. 2004. From Ohalo to Çatalhöyük: The development of religiosity during the early prehistory of Western Asia, 20,000–7000 BC. *Theorizing Religions Past: Historical and Archaeological*

- Perspectives*, ed. H. Whitehouse ve L. H. Martin. Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press, 17-43.
- Regan, R. A. 2007, Building 65 sequence. *Çatalhöyük Archive Report 2007*, 100-12 (http://www.catalhoyuk.com/sites/default/files/media/pdf/Archive_Report_2007.pdf).
- Richert, R. A., Whitehouse, H. ve Stewart, E. 2005. Memory and analogical thinking in high-arousal rituals. *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, ed. H. Whitehouse ve R. N. McCauley. Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press, 127-45.
- Russell, N. ve McGowan, K. J. 2003. Dance of the cranes: Crane symbolism at Çatalhöyük and beyond. *Antiquity*, 77, 445-55.
- Schmidt, K. 2006. *Sie bauten die ersten Tempel: Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe*. Münih: C. H. Beck.
- Todd, I. 1976. *Çatal Hüyük in Perspective*. Menlo Park, Ca.: Cummings.
- Tulving, E. 1972. Episodic and semantic memory. *Organization of Memory*, ed. E. Tulving ve W. Donaldson. New York: Academic Press, 381-403.
- Türkcan A. 2005. Some remarks on Çatalhöyük stamp seals. *Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph.
- Verswijver, G. 1992. *The Club-Fighters of the Amazon: Warfare among the Kaiapo Indians of Central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit te Gent.
- Whitehouse, H. 1992. Memorable religions: Transmission, codification, and change in divergent Melanesian contexts. *Man*, 27, 777-97.
- Whitehouse, H. 1996. Rites of terror: Emotion, metaphor, and memory in Melanesian initiation cults. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(4), 703-15.
- Whitehouse, H. 2000. *Arguments and Icons Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: Oxford University Press.

- Whitehouse, H. 2004. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press.
- Whitehouse, H. ve Laidlaw, J., ed. 2004. *Ritual and Memory: Towards a New Comparative Anthropology of Religion*, Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press.
- Whitehouse, H. ve Martin, L. H., ed. 2004. *Theorizing Religions Past: Historical and Archaeological Perspectives*, Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press.
- Whitehouse, H. ve Martin, L. H., ed. 2005. History, Memory, and Cognition. *Special issue of Historical Reflections / Reflexions Historiques*, 31 (2).
- Winograd, E. ve Killinger, W. A. 1983. Relating age at encoding in early childhood to adult recall: Development of flashbulb memories. *Journal of Experimental Psychology: General*, 112, 413-22.
- Xygalatas, D. 2007. *The Burning Saints: Emotion and Motivation in the Fire-walking Rituals of the Anastenaria*, Londra: Equinox.
- Xygalatas, D. 2008. Firewalking and the brain: The physiology of high-arousal rituals. *Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*, ed. J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, R. Genet, C. Genet ve K. Wyman. Santa Margarita, Ca.: Collins Foundation Press, 189-95.

ÇATALHÖYÜK'TE DİN Mİ VAR, YOKSA SADECE EVLER Mİ?

MAURICE BLOCH

İHTİYATLI GİRİŞ

Çatalhöyük gibi, arkeolojik bir yerleşmeyi yorumlamak için sosyal antropologlar nasıl bir uzmanlığa sahip olmalıdır? Bu soruyla karşılaşan antropologlar, ne kadar rahatsız edici de olsa, uzmanlık düzeylerinin, hali-hazırda yerleşme üstünde doğrudan veya dolaylı çalışmalar yürüten profesyonellerden muhtemelen çok daha az olduğunu kabul etmelidirler. Çünkü o profesyonel kimseler günışığına çıkardıkları kalıntılardan veri elde etmek için şahane teknikler kullandıkları gibi, buluntuları kuramsal bilgelikle yorumlamak üzere disiplinlerinin tarihi boyunca meyve vermiş eğitimi almışlardır. Dahası coğrafi ve tarihi bağlama ilişkin daha fazla genel uzmanlık bilgisine sahiptirler. Dolayısıyla ellerindeki materyalden yorum çıkarmayı en iyi onlar bilir. Böyle bir projeye dahil olan sosyal antropologlar arkeoloji tarihinden yoksun kaldıkları için beceriksiz, bilgisiz amatörler durumuna düşme, tıpkı amatörler gibi, geçmişte yapılan hataları tekrarlama riskini göze alırlar, oysa disiplinin kendisi bunlardan kaçınmayı nice zahmetlerin sonunda öğrenmiştir. Öyleyse 21. yüzyılda bir kendini arkeolojik bir yerleş-

mede bulmuş bir sosyal antropologun yorum konusunda 19. yüzyıl arkeologlarından farklı davranmaması mümkün mü? Pek sayılmaz. Amatörler gelişigüzel benzerliklere dayanarak buluntuların şu ya da bu yönüne süslü anlamlar yükleme cazibesine elbette kapılırlar. Böyle hataların karakteristik özelliği çağdaş insanların yararlandıklarıyla belli belirsiz aynı görünen niteliklerin ya da nesnelerin geçmişte de benzer çağrışımlar uyandırması gerektiğini varsaymaktır.

Başka bir disiplinde gezinirken bu türlü tuzakların en kötüsüne düşmekten kaçınmak için antropologun kendini sıkı bir sorgudan geçirmesi gerektiği görülür. Şu soruları sormalıdır: Yorumlama sürecine diğerlerinin daha iyi yapamadığı neyi getirebilirim? Yetersiz ya da yanlış yönlendirici vasıfları anlama yüklemekten nasıl kaçınabilirim? Verilecek yanıtlar antropologların arkeologlardan daha iyi bilir gördükleri yerlerden gelmelidir. Kendimle ilgili çekinerek iki öneride bulunacağım. İlki, yaygın paylaşılmasa da yararlı olabileceğini düşündüğüm kuramsal bir yaklaşım, ikincisi de Madagaskar'ın günümüzde yaşayan toplum ve kültürlerinden ikisine ilişkin ayrıntılı bilgiler.

Bu etnografik bilginin konumuzla bağlantısı pek göze çarpmaz. Ne de olsa Madagaskar'ın bu yörelerinin zaman ve mekân açısından erken Neolitik Çatalhöyük ile arasında büyük mesafe vardır. Örneğin yaklaşık 40 yıl boyunca üstünde çalıştığım Malgaşların küçük bir orman topluluğu olan Zafimaniri hakkındaki araştırmalarımın 10.000 yıl önceki Orta Anadolu ile arasında nasıl bir ilgi kurulabilir?

Sosyal bilimler tarihinde bir zamanlar bu soruya yanıt vermenin kolay olduğu anlar vardı. Şöyle diyebilirdim: Madagaskar halklarının sahip oldukları basit teknoloji tarihöncesi Çatalhöyük sakinlerinin kullandıklarıyla eşit sayılabilir, bu nedenle her iki bölgede pek çok fikrin, değerlerin ve uygulamaların ortak olduğu tahmin edilebilir. Buysa Zafimaniri hakkında bildiklerimi Çatalhöyük'e yansıtabileceğim anlamı-

na gelirdi. Böyle bir akıl yürütmenin yanlışlığı artık biliniyor. Kendi de türümüzün bilişsel karakterinin ürünü olan insan tarihinin karmaşıklığı nedeniyle teknoloji ile din ve akrabalık gibi, sistemler arasındaki gerekli, hatta muhtemel bağlantıların yanıltıcı olduğu kanıtlanmıştır. Üstelik Çatalhöyük insanları insan türünün çoğunluğunun ataları oldukları gibi, büyük ihtimalle benim de kalıtsal ve kültürel atalarım olurken, Magadaskar'ın orman insanları hiç kimsenin uzak ataları olamaz. Tarihleri ve onun getirdiği değişimler günümüzdeki herhangi bir tarihin ömrü kadardır. Muhtemelen ve hatta büyük ihtimalle Madagaskar insanları da bizler gibi, kısmen erken Neolitik dönemde Orta Anadolu'da yaşamış insanların kültürel ve kalıtsal *torunları* olurlar. Buna göre şu veya bu kalıtsal özelliğin salt çözümlenmemiş benzerliklerine dayanarak Zafimaniri ve Çatalhöyük arasında kurulacak doğrudan analogiyi sadece üstünkörü anekdotlar olarak ele almak gerekir.

Öte yandan benim gibi, bir kimsenin sokaktaki herhangi birinden çok daha fazla yardımcı olabileceğini düşünecek küçücük bir umut ışığı da yok değil. Eğer Madagaskar hakkında bildiklerimin Çatalhöyük için de doğru olabileceği fikrini ortaya atarsam, bunun nedeni yalnızca Çatalhöyük'te bulduklarımızın benim Madagaskar'da bulduğum öğeleri anımsatması değil, aynı zamanda Madagaskar'da bu öğelerin bir örüntünün parçası olmasıdır, onun için örüntünün farklı parçalarının genel sebeplerden ötürü birbirlerini gerektirdikleri tartışılabilir. Ayrıca bu örüntünün ilişkisiz yer ve zamanlarda neden tekerrür edeceğini açıklamak gerekir. Bu izahat eninde sonunda kaçınılmaz olarak türümüzün geriye doğru genel karakteristiğine kadar giden nedensellik zincirleri önermesine dayanacaktır. Zor bir iş olsa da, eğer böylesi nedensellik önerilebilirse, o zaman Çatalhöyük'ün doğrudan belgelenmemiş yönlerinin belirli öneme sahip olduğu yollu önerilerim meşruluk kazanabilir. Benzerliklerin kabulüne

eşlik etmesi *gereken*, belli kültürel formülasyonun ötesine geçmiş ve ona bağımlı olmayan sebeplerle bir şeyin neden bir başka şeyi gerektirdiğini açıklayacak kuramsal savlar olmalıdır. Bu bölümde bunu yapmaya çalışacağım.

Böyle bir yaklaşımın sonucunda, yalnızca Çatalhöyük'ten gelme tekrarlanmış örüntülerin parçası olan, dolayısıyla öğeler arasında gerekli bağlantıları akla getiren buluntuları dikate alacağım. Bu yöntemin eleştirilecek sonucu yerleşmeyi ünlü kılan ve herkes gibi, beni de heyecanlandıran ilgi çekici buluntuların neredeyse hepsini görmezlikten gelmek zorunda kalacak olmamdır. İki yanında iki leopar figürü görülen hanım (tabii eğer kadınsa) veya sıvanmış kafatası ya da daha acayip başsız gömütler, leopar pençesi vb ile ilgili diyecek bir sözüm yok. Üstünde enikonu düşünülmüş kışkırtıcı duvar resimleri hakkında diyecek bir şeyim de olmayacak, olsa bile baskıya girmeyecek. Bunun sebebi bütün bunların bir kere yaşanan anlar olması, dolayısıyla sistematik açıdan diğer öğelerle ilişkilendirilememesidir, oysa etnografik benzeşimler çağrışım *örüntüsü* ile birlikte geçerli olur. Onun yerine, Çatalhöyük evlerinin tekrar tekrar görünen yönleri üstünde yoğunlaşacağım, çünkü böyle bir örüntüye nasıl ve neyin yol açtığını açıklayabilecek genel sebeplerle güvenilir ölçüde bağlanabilecek tekrarlanma örüntüsü yalnızca odur.

Çatalhöyük evleri

Çatalhöyük ile ilgili bir husus açıktır. İkamet döneminin çoğunda burası evlere önem verilen bir yerdi. Evlerin önemi, pratik işlevlerinin çok ötesine geçerdi. Farklı kısımların baktıklarını yönün özenle belirlenmesi ve incelikli duvar süslemeleri bunların hiç de gelişigüzel yapılar olmadığını göstermektedir.

Başkaca, bu evlerin özgül bir yanı vurgulanmıştır. Evlerin sürekliliğine büyük değer verildiğine dair sağlam bulgular olduğu görülür. Çatalhöyük'teki evlerde ikamet dönemi

değişkenlik göstermekle birlikte içlerinde yüz yıla kadar oturururdu. Böylesi uzun ikamet sürekli bakım ve onarımı gerektirir, zaten yerleşmedeki evlerin büyük bölümünde bu çok belirgindir. Çarpıcı olan zaman içerisinde evi aynı durumda tutmaya yönelik olduğu anlaşılan bakım tarzına önem verilmesidir. Kesintisiz yeniden sıvanma işleminin sonunda kalın bir kabuğa dönüşmesi bunu gözler önüne serdiği gibi, durumun tuhaflığını da ortaya koyar. Bu bariz istikrarı sağlayan, hayatın genelinde olduğu gibi, ardı arkası kesilmeyen hareketti. Tahminimce, yeniden sıvama ocaklardan gelen is yüzünden çabucak bozulma tehdidi altında kalan özgün beyazlığı korumaya yönelikti, başarılıydı da. Resim ve kalıp gibi, yeni katmanların altında silinip gidecek süslemeler yeni yüzeylere özenle kopyalanırken, işin bu "onarıcı" yönü daha da ileri giderdi. Ağır işçilik gerektiren bu faaliyetin estetik değeri, etik değerden ayrı tutulmazdı.

Süslemeyi koruma altına almak kadar önemli bir faaliyet de Çatalhöyük evlerinin iç düzenlemesi ve planının değişmesi, zarar gördüğünde eski haline sokulmasıdır. Demek ki mekân içinde yerine gelmiş, muhtemelen hayatın en önemli zamanını alan çeşitli faaliyetler, aynı faaliyetin tekrarları olarak görünürler, ne de olsa tıpatıp benzer şekilde inşa edilmiş yerlerde yerine geldiklerinden, yerleşme sakinlerinin iskelelerinde yapılan değişikliklerin de akla getirdiği üzere, büyük ölçüde aynı yolla sergilenmesi gerekli kurgulanmış faaliyetlerle istikrar sağlanırdı. Bu durağan-hareketli tekrarlama yalnızca zamanın geçtiği algısının durgun yönüne değil, aynı zamanda uzun ömürlü evler örneğinde insanların yer değiştirme kavramına işaret etmektedir. Ocağın başında çömelmiş kadın hep aynı birey olmayacaktır, ancak bu farklı kişiler aynı yerde aynı hareketlerle aynı işi görecektir. Rollerin bu istikrarı sadece evle sınırlı kalmaz, tekrar ederek korunan yapısıyla yerleşmenin sakinlerine tam anlamıyla dayatılırdı. Öyleyse toplumun uzun vadeli sürekliliği yaşayanların bedenlerinden çok eve bağlıydı.

Sürekliliğin üstünde önemle durulduğunu düşündüren bir başka nokta da benzer yerleşmelerde evin yenisiyle nasıl değiştirildiğidir. Aynı yerde bir yenisi inşa edilebilsin diye evlerin dönem dönem yıkıldığı açıkça görülürdü, ancak yeni evi eskisinin yerini alacak şekilde yapmak durağanlığı da beraberinde getirmişti. Tekrarlamanın büyük önem taşıdığı belliydi, zaten pratik ve dekoratif özellikler gibi, ya nakledilmek ya da kopyalanmak suretiyle dikmelerin de aynı konuma yerleştirilmesi de bunu göstermektedir. Bilinçli çökertilerek veya yakılarak evlerin imha edilmesi dolayısıyla bir sona erdirmeyeyleminden çok süreklilik meselesiydi.

Nihayetinde evlerin önemini ve sürekliliğini vurgulayan yalnızca evlerin ince işlenmesi ve uzun ömrü değil, ona rakip olarak üstünde durulacak başka herhangi bir konu olmayışydı. Sosyal hayata yüklenmiş her türlü anlam sanki evlerin içinde yer alıyordu. Ne geniş toplulukları buluşturan sembolik yerler, ne de saray, mahkeme ya da toplanma evi olabilecek büyük evler vardı. Sadece evler vardı, hepsi bu. Öyleyse evlerin, gösterdikleri sürekliliğin ve bitişikliğin öne çıkması sayesinde, şimdiki bilgimiz ışığında, Çatalhöyük'ün tamamının neye benzeyebileceğini gözümüzde canlandırabiliriz.

ZAFİMANİRİ EVLERİ

Evlere ve sürekliliklerine verilen önem, Çatalhöyük'teki buluntuların sosyal antropologlara düşündürdüğü gibi, son zamanlarda ortaya atılmış pek çok açıdan "ev-temelli" diye nitelenebilecek toplumlar sınıfının varolduğunu akla getirmektedir. Aslında böyle toplumların varoluşu ve onlar hakkında bildiklerimiz yukarıdaki alt başlıkta belirttiğim temkinli tahminleri bile kaçınılmaz olarak etkiledi. Bu bölümün başlıca amacı bunun riskli bir yöntem olup olmadığı ve nasıl doğrulanacağı sorusudur. Ne var ki konuyu daha kuramsal açıdan ele almadan ve Çatalhöyük'ü "ev temelli" bir toplum

olarak görmenin cazibesini okura açıklamadan önce Zafimaniriler arasındaki durumu çok kısaca tarif ederek en çok fikir veren hususlara ana hatlarıyla değineceğim (daha çok ayrıntı için bkz. Bloch 1995).

Zafimaniriler arasında da evlere önem verildiği bellidir, tabii bu, diğer insanların çoğunun evlerinin derme çatma, geçici ve sade olduğu dünyanın bu kısmında ancak çok sağlam, ince işlenmiş ve süslenmiş oldukları sürece geçerlidir. Zafimaniri evlerinin dayanıklılığı ve dekoratif motifleri topluluğun, başlangıçta dikmeleri, duvarlarla pencereleri süslemek üzere uğraştığı oymacılık becerilerini geliştirmiş, bunlar yakın zamanda UNESCO tarafından Dünya Mirası listesine alınmıştır. Bu oymalar evlerin yapıldığı tahtanın kalıcı sertliğinin kutsamanın ifadesidir. Sürekliliğe vurgu her yerde görülür. Zafimaniri evleri ve içerikleri yönlendirilmiştir, dolayısıyla orada yerine getirilen faaliyetler örüntüsü tekrarlanır. Bu kırsal Madagaskar'da standart bir durum olmakla birlikte, burada sabit mekân düzenlemesi üstünde daha ayrıntılı durulur ve adanın diğer yörelerine göre daha çok yüceltilir. Evlerin bakım ve onarımıyla güzelleştirilmesi hanede yaşayanların yerine getirdikleri akrabalık ilişkileri açısından en önemli görevlerdir. Önemi olan bir eve zarar vermekten daha büyük ahlaki bir suç yoktur (Bloch 1996).

Nihayetinde olası başka sembolik odak noktaları üzerinde evin sembolik egemenliği kurduğu açıkça görülmektedir. Bazı Zafimaniri köylerinde toplanma yerleri bulunsa da bunlar pek fark edilmez, oysa civardaki topluluklar için tam tersi söz konusudur. Malgaş bağlamında konuyla ilişkili olarak en çok göze çarpan Betsileo ve Merina gibi, benzeş gruplar arasında Zafimaniriler sembolik ve estetik açıdan diğer insanların sosyal ilgi odağı olan mezarlara fazla ilgi göstermezler.

Çatalhöyük ile Zafimaniri'nin durumu genelde birbirine bağlı bu yönleri bakımından benzerlik gösterir, Malgaş örneğinin bilebildiğimiz daha başka yönleri olmasına rağmen,

Anadolu'da bunları kaçınılmaz olarak ancak tahmin edebiliriz. Her iki örnekte de evlerin kalıcılığı başta gelir, buysa insanların dönüşülebilir ve yerleri doldurulabilir olmasıyla çelişmektedir. Öyleyse Zafimaniri örneğinde, bir kimsenin, yalnızca kendinden önce gelenler olarak değil ama eşit öneme sahip daha önceki hane sakinleri diye gördüğü atalarıyla iletişim kurduğu yerin mezar değil ev olması şaşırtmamalı. Çatalhöyük sakinlerinin döşeme altlarının bir kısmına gömülü ölümlerle ilişkisi belki de Madagaskar'da karşılaştığımız türden bağlantılar gerektirir. Fakat bunu asla öğrenemeyeceğiz, ancak böyle bir durum ev-temelli başka bir toplumda, örneğin Firth'ün enine boyuna araştırdığı Tikopya'da görülmektedir. Burada bir evin alanı döşeme altlarına ölümleri gömmek üzere kullanılırdı, ardıllık basit bir akraba soyu meselesinden çok, evin o sıradaki sakinleriyle döşemelerin altında gömülü önceki hane halkı arasında bir meseleydi (Firth 1936: 76).

Zafimaniri evlerinin bir başka yönünün Çatalhöyük'ü çağrıştırdığı düşünülür. Zafimaniri evleri her şeyden önce çiftlerin varolduğu yerlerdir. Erillik ve dişilik meyve vermek üzere burada bir araya gelir. Bu hem cinsiyete dayalı faaliyetler hem de bu faaliyetlerin maddi yanı için geçerlidir. Dolayısıyla Zafimaniriler kadınların yaratıcı, üretken ve dönüşümcü katkısıyla ilişkilendirilen ocak ve o ocağın aletleri ile erkeklerin yaratıcı, üretken ve besleyici katkısıyla ilişkili evin direğinin nasıl birleştiğinin altını çizerler. İkisinin ortak bir kurumda buluşması ana girişin iki yanında evi örten tek yapıyı ayakta tutmak için birbirine gereksinen çatıdaki desteklerin birleşimiyle çoğu zaman retorik olarak canlandırılır.¹ Bunlar büyük ihtimalle Anadolu'da aynı formda varlık göstermemiş incelikli fikirlerdir, ancak Çatalhöyük evi de

¹ Bu desteklerin bir tarafı mutlaka çift sayıda olmalıdır, çünkü çift rakamlar erkeklerle, öbür yüzdeki tek rakamlar kadınlarla ilişkilendirilir.

görüldüğü üzere olasılıkla cinsiyete dayalı çeşitli yaratıcı ve dönüştürücü faaliyetlerin bir arada yürütüldüğü yerd.

KURAMA DOĞRU: EV-TEMELLİ TOPLUMLAR

Her iki yere ilişkin mevcut yayınları kolayca tamamlayabilecek bu kısacık iki öykü basit bir temel örüntünün olası tekrarlandığı konusunda okuru ikna etmiş olabilir. Her halükârda orta derecede “ev-temelli toplumlar” kuramının gelişimine bu örüntünün birden çok yerde tekrarlanması yol açmıştır.

Ev-temelli toplumlar, *sociétés à maisons*, fikri modern şeklini Claude Lévi-Strauss’un çalışmalarıyla (1979) kazanmıştı. Lévi-Strauss’un fikri ancak uçsuz bucaksız ve biraz da kişisel sosyal evrim kuramı içerisinde anlaşılabilir. Lévi-Strauss’a göre antik insanlar kendilerine insan hayatının geçirdiği süreci ve insan olmayan varlıklarla farklılaşmasını açıklarken, en çok o erken toplumlarda insanların yararlandıkları değiş-tokuş ihtiyacına odaklanmışlardı. Her şeyden önce eşlerin değiş tokuş edilmesi söz konusuydu, ensest ilişkinin tabu olması bunu gerekli kılmıştı; erken insan toplumunun püf noktası buydu. Bu sistemlerde sembolik sosyal üreme değiş tokuş yapan gruplar *arasındaki* mekânda gerçekleşirdi. Sonradan, Fransız antropologun çalışmasında mantık gereğince herhalde erken Neolitik dönem olduğu ileri sürülen belirsiz bir zamanda bir değişim yaşandı. Bu değişiklik her şeye rağmen değiş tokuş yapan grupların araya kalıcı mesafe koymayı sürdürmesiyle oluşan sembolik üreme bağlamı yerine değiş tokuşun yeni bir şey yarattığı kazanılmış birliğe doğru kaymaydı. Tamamlanmış birim başarılı birleşmenin sonucu olarak ilgi odağına oturdu. Kaçınılmaz olarak bir kadınla bir erkeğin yarattığı bu yeni oluşum pek çok örnekte maddi bir şekle büründü, yani ev halini aldı. Bu maddi form sonradan toplumun sürekliliğini, Lévi-Strauss’un adına “ögesel yapılar” dediği özelliğe sahip, tekrarlanan değiş tokuşun so-

yut kavramından devrıldı. Bu yeni formda üreme bütünü ifade eden bir bina içinde yaşanan birleşmenin nedeniydi. Lévi-Strauss'un çalışmalarında alışıldık olduğu üzere neyle karşı karşıya olduğumuzu tam olarak bilmiyoruz. Acaba tarihten mi bahsediyor, yoksa sistemlerin mantık olasılıklarından mı? Kuram özgül örneklerle nasıl bir bağlantı kuruyor? Bu epey çetrefilli bir soru, çünkü kuramı desteklemek üzere Lévi-Strauss'un sözünü ettiği etnografiye şaşıran uzmanlar onu yorumunu tuhaf bulurlar. Öte yandan yine Lévi-Strauss'un çalışmalarında sıkça görüldüğü gibi, karanlıkta kalmış bütün yönlerine rağmen ortaya koyduğu kuram hem verimlidir hem de beklenmedik bir şekilde birçok noktaya ışık tutar. Birincisi, kuram sayesinde antropologlar bizzat evin önemine odaklanmışlardı. İkincisi, bilim insanlarını maddi kültürle sosyal örgütlenme arasındaki bağlantının doğasına önem vermeye teşvik etmişti. Üçüncü olarak da yemek pişirme, temizlik, uyuma, ev inşa etme ve daha önceden dünyevi olarak değerlendirilen daha pek çok faaliyet üstünde yüksek düzeyde kuramsal düşünmeye yol açmıştı.

Lévi-Strauss imzalı senaryo pek az kanıta dayandığından "amaca yönelik safsata" olabilir, ancak hayatın sembolik üremesinde evlerin odak noktaları gibi, görüldüğü ve binaının maddeselliğinin sosyal üremenin bir yönü haline geldiği toplumlar üstünde çalışan antropologlar arasında çok ses getirmiştir. Lévi-Strauss'un ev-temelli toplumlara ilişkin çalışmasından önce evlerin mimarisinin insanlar açısından çekirdek değer ifade ettiği anlaşılan yerlerde pek çok araştırma yapılmıştı (örn. Cunningham 1964). Bununla birlikte onun yazdıklarından esinlenen bir grup antropolog 1990 yılında bir araya gelerek Lévi-Strauss'un tahmini görüşlerine nasıl bir gerçeklik yüklenebileceğini irdelemek üzere çok çeşitli yerlere ilişkili özgül bilgilerini bir havuzda topladılar. Bunun sonucunda *About the House* adlı kitap ortaya çıktı (Carsten ve Hugh-Jones 1995). Kitapta çeşitli durum örnekleri toplan-

mıştır, Zafimaniri de içinde olmak üzere bunların arasında dünyanın çok farklı kısımlarında görülen örnekler de yer almaktadır. Örnekler belirli izleklerde birbirleriyle gevşek bir bağ kurarlar, bunların çoğu Lévi-Strauss tarafından öngörülmüştür. Bu sayede yerelliğin ve zamanın özgüllüğünün ötesine geçen bir olgunun –“ev-temelli toplumların”– varlığını tartışma olanağı doğdu.

Carsten ve Hugh-Jones'ın kitabında incelenen çeşitli örneklerde tekrarlanan ortak izleklere, Zafimaniri evleri tartışmasında değinilmektedir. Bunların Çatalhöyük'e de uyarlanabilir olduğu anlaşılır, çünkü evlerin sosyal sürekliliğin temsilinde başlıca, hatta yegâne odak noktası olduklarını ortaya koyarlar.

Evler bir dizi faaliyetin yürütüldüğü yerlerdir. Bu faaliyetler kendilerine adanmış belirli bölmelerde yerine getirilsinler diye uyarlanırlar, özellikle yemek pişirme faaliyetlerinin görüldüğü alan için bu kaçınılmazdır. Böyle olunca eylemler ve yerleri arasında bir zamansal diyalektik kurulur. Çünkü yemek pişirmek her ne kadar zamanın sadece bir diliminde yapılırsa da, kimin ne pişirdiği değişikliğe uğrasa da, ocak zaman içerisinde, koşullara bakılmaksızın malzemeden soyutlanarak sabit pişirme yeri olarak kalır. Somut ocak böylece tıpkı “kedi” sözcüğüyle gösterilen kavramın kurallar çerçevesinde gönderme yaptığı özgül bir zamanın sonsuzluğunda varola gelmiş çok sayıda özgül hayvanla karmaşık bir ilişki kuran soyut bir kavram olması gibi, soyut bir “kavram” olur. Öyleyse ocak için de asıl faaliyetlerle bunları mümkün kılan sosyal ilişkileri gösteren bir tür kavram denebilir.

Pişirme işlerinin gerçekliğini ve “ocak” kavramı arasındaki bu basit bağlantı onun anlamını açıklar. Böyle bir ilişki “sembolik anlam” fikrinin taşıdığından çok daha güçlü bir belirleyendir, tıpkı eski ve çok yanlış sonuca götüren göstergebilimsel modeldeki gibi, daima keyfi bir gösteren-gösterilen ilişkisine işaret eder. Ocağın “kavram” temeline dayalı

başka ayrıntılar da geliştirilebilir, ancak kavram ve faaliyet her ne kadar kökten farklı bir düzenin görüngüleri olsa da bu ayrıntılar kavramın daima pişirme eyleminin burada yapıldığına bağlı olmasını temel alacaktır. Ocak bir kavramdır ama güdümlü bir kavramdır ve bu durum benzer şekilde “ev” kavramı için de geçerlidir. Ocak örneğinde daha başka anlamlar birikmesi daima kısmen insanlar arasında yaygın pişirme faaliyeti, ateşin fiziksel karakteristikleri, ısıya maruz kalan maddenin kimyasal dönüşümü vb ile belirlenecektir. İşte bundan dolayı “ev-temelli toplumları” doğal bir ulam olarak görmek mantıklıdır; her kavram örneğinin ne kadar eşsiz yönleri olursa olsun, evlere verilen önemin böyle tekrarlanmasının nedeni bu, dolayısıyla Çatalhöyük'te olup bitenlere dair bir tahmin yürütmenin akıldan uzak acelecilik olmamasının nedeni de budur. Sosyal bilimlerin ortaklaşa kullanılan “sembol” sözcüğünün uyandırdığı çağrışımın yanlış sonuç doğurmasının nedeniyse güdümlenme olmayışını akla getirmesidir.

Pişirme faaliyetinin koşulları ev-temelli toplumlarda evlerin başka yönlerine de uyarlanabilir. Ev-temelli toplumların çoğunda evler sadece pişirme ve yemenin gerçekleştiği mekânlar değildir, evrensel düzeyde olmamakla birlikte genellikle çiftlerin kurduğu ve ürettiği yerlerdir, işte bu da tekrar tekrar gördükleri işin esas kısmı haline gelir. Evin bölme-leri ekseriyetle dişi, diğer kısımları erkek olarak görülür. Öte yandan bu tür toplumlarda önemli olan *birleşme* olduğundan ev sosyal üremenin çekirdeği haline gelir. Lévi-Strauss “ev-temelli toplumlar” ile bu işleve sahip soy grupları arasında değiş tokuşun yaşandığı toplumları karşılaştırırken bunu demek istemişti. Ancak pişirme konusunda olduğu gibi, evin “evine aldığı” erkekle kadın arasında doğurgan birleşme üremenin fiili süreçleriyle güdümlenmiş bir ilişki içindedir. Ev maddeselliği sayesinde zamansallığını dengeler, hatta bir ölçüye kadar onun ötesine geçer. Kavramların artık dünya

hakkında öze ilişkin kuramlar taşıdıkları anlaşılmaktadır. Bu ev-temelli toplumlardaki evler için de geçerlidir, ayrıca ev-temelli toplumlarda “ev” kavramının kilit kuramı, yine güdümlenmiş olan sosyal süreklilik “kuramı”dır (bkz. Medin ve Wattenmaker 1987). “Kavram”ın güdümlenmesi Zafimaniriler arasında görüldüğü gibi, ata evlerinin ve onların süregelen güzelliğinin doğan çocukların, onlardan doğan çocukların ve kurucuların ölümünden çok uzun süre sonra da doğurganlığın süreceği umuduna işaret etmektedir.

Bunu daha ileri götürebiliriz. Ev-temelli toplumların evleri çoğunlukla ev kümelerinin içine kurulmuştur. Eğer evler “kavram”ına bu yüklendiyse, bu ev kümeleri yerellik ve bitişikliğe dayalı daha geniş bir sosyal sisteme işaret eden ama kavramsal özü yine de evler olarak kalan türetilmiş “kavramlar” yaratmak zorundadır.

Demek ki Lévi-Strauss’un çalışması ile Carsten ve Hugh-Jones’ın derlemesi tekrarlanan bir örüntüyü akla getirir, bu da günışığına çıkarılan göstergeler ışığında Çatalhöyük’te pekâlâ yaşanmış olabilir. Ancak bunun tek nedeni ev-temelli toplumlar anlayışının dünyadaki ve evlere yüklenebilecek anlamları güdümlen tırümüz hakkındaki nesnelere dayandırılabilmesidir. Bu güdümlenme sayesinde tarihsel yol bizi, örnekler arasında herhangi bir izlek gerekmeksizin, bir kere daha insan türünün tarihinde farklı yerler ve farklı zamanlarda bulabileceğimiz özgöl formüllere götürmüştür.

Bir sosyal antropolog olarak böyle bir sonuca varmak Çatalhöyük’te neler yaşanmış olabileceğini anlama çabasına yapacağım katkının, orada ortaya çıkarılan bulguların Mars’ten gelmiş küçük yeşil insanların etkisinin ürünü olduğuna inanan birinden azıcık daha bilgiye dayandığı konusunda beni biraz olsun umutlandırıyor. Öte yandan “ev-temelli toplumlar” formunun çok önemli güdümlenmesinin dayandığı, insan toplumlarının büyük çoğunluğunda geçerli ve çok daha genel olmakla birlikte insan toplumlarının neden ev-temelli

toplumlar gibi, *bir nevi* tek ve rakipsiz yollar izlemeyi tercih ettiklerini açıklayan bir başka öge daha var.

İNSANLAR NEDEN TEKRAR TEKRAR EV-TEMELLİ TOPLUMLAR YARATMAYA KALKMIŞ OLABİLİRLER?

Bunu çok daha genel bir düzeyde irdelemek için insan toplumlarının karakteristiğine odaklanmak gerekir, bunlar anın ötesine geçen zamanda sürekliliğin temsili üzerine inşa edilirler. Böyle bir temsil insan varlıklarının deneysel görünümü ve birbirleriyle etkileşiminin sürekli hareket halinde, kesintisiz değişim ve değişme içinde olması bakımından bir dereceye kadar sağduyuya aykırıdır. Bu durumda kalıcı sosyal temsil imgelemin algı başarısını gerektirir. Evlerin tikel sosyal görünüm kazanabileceği kavramlar olarak benimsenmesine yol açan imgelemin bu başarısı için böyle bir sosyal –deneyüstü– temel gereklidir.

Aşağıda 2008 yılında kaleme alınmış programatik makaleyi özetliyorum (Bloch 2008). Hayvanların sosyal örgütlenmesinin pek çok yönü şempanzeler ya da bonoboların insanları andırması gibi, bizim türümüzle yakından ilişkilidir. Her üç tür de güç, mevki ve ittifak uğruna sürekli siyaset ve rekabet halindedir. Bunlara etkileşimsel diyorum. Öte yandan insan olmayan varlıklarla bizim aramızda en azından kökten bir fark bulunur. İnsanlar fenomenolojik olarak roller ve birleşik gruplar oluştururlar. Bunlar bir yönüyle o rollere doğuştan sahip ya da o gruplara mensup insanları aşan bir varoluşa sahiptirler. Burada “aşmak” derken bu rollerle grupların insanlardan bağımsız ve çok farklı bir zaman ölçeğinde varlık gösterir gibi, görünmelerinden bahsediyorum (Gluckman 1962). Örneğin bir kralın rolü bilindiği üzere hak sahibininkinden ayrıdır, bu da krallığın “somutlaşmış” hali olduğu söylenen asa, tabure ve taç gibi, belirli özel araçlar verilmiş birinin kral

yapılabilmesinden anlaşılmaktadır. Kabileler veya uluslar gibi, birleşik grupların da kendilerine ait hayatları olduğu görülür, tapınaklar ya da özgün yerleşmeler birer göstergedir. Öyleyse bunlar içlerinde her ne kadar çok sayıda insan barındırsalar da, genellikle tek vücut olurlar. Üyelerinin doğumuna, ölümüne veya geçirdikleri başka dönüşümlere bakmaksızın hayatlarına devam ederler. Sosyal çevrenin bu yönleri hayatın deneysel akışını olumsuzlarcasına deneyüstüdür denebilir.

Deneyüstü sosyal çevre insanların ötesine geçen bir “hayat” gerektirdiğinden, zamanla karmaşık bir oyuna dahil olur. Tıpkı aralarındaki ilişkiler gibi, insanlar da sürekli akış halindedir; buysa günlük hayatın etkileşimsel fenomenolojisidir. Öte yandan deneyüstü sosyal çevre büyük bir istikrar içinde gibi, görünür. Aşırı durumlarda ideal olarak değişmeden kişiden kişiye aktarılan roller için de aynısı geçerlidir. Grupların olağanüstü bir süreklilik gösterdikleri görülür, öyleyse bir kabilenin üyeleri, “Biz bu ülkeye üç yüz yıl önce geldik” gibi, sözler edebilirler, oysa buradaki “biz” sözcüğü konuşan kişi, hitap ettiği kimse(ler) ya da orada yaşayan diğerleri açısından doğru değildir. Dahası roller ve birleşik gruplar gözle görünür örüntüler oluşturmak üzere birbirlerine bağlanırlar, ilk antropologlardan bazıları yanıltıcı bir terimle buna “sosyal yapı” adını vermişlerdi. Büyük ölçüde görünmez bu deneyüstü sosyal çevre, insanlardan ve onların hayat stratejilerinden bağımsızdır, insanlardan başka hayvanların sosyal çevresinden epey uzaktır.

Bu deneyüstü imgeleme ilişkin akla gelen bir soru da bunun fenomenolojik gerçekliği nasıl belirleyebildiğidir. Bunun en önemli mekanizması ritüel olsa gerek. Hiç kuşkusuz, ritüellere ilişkin yaygın kabul gören gerçeklerden biri de üyeliğe kabul ritüelleri gibi, rolleri ve birleşik gruplara üyeliği “yaratır” olmalarıdır. Geçiş törenleri kuramı her zaman bunun altını çizmektedir. Bir kimse vaftiz aracılığıyla Hıristiyan

topluluğun üyesi “olur” veya kılıç kuşanma ritüeliyle şövalyeye “dönüşür.”

Böyle ritüellerin bir başka ortak noktası da, en azından başlangıç aşamalarında, bireyin gözle görünür sabit ve sağlam niteliğiyle rollerin ve birleşik grup üyeliğinin deneyüstü dünyasına alınarak kesintisiz değişim ve etkileşimin sıradan dünyasından koparılmasını gerektirmesidir. Dolayısıyla Van Gennep ile Turner tarafından da vurgulandığı üzere, bu kabul törenleri insanları ilkin dünyevi dünyadan ayırır.

Ritüelin genel olarak neden günlük hayattan uzaklaştığına dikkat çekmeye değer. Dil örneğinde olduğu gibi, normal insan etkileşimi yönelimlerin karşılıklı okunmasına ve ayarlanmasına bağlıdır (Grice 1982; Sperber 1986). Başkalarını anlamamızın sürekli değişim gösterip ayarlanması onların eylemlerini veya sözlerini yorumlamamızı yönetir. Bu durmadan değişip duran akış, rollerle birleşik grupların deneyüstü dünyasında reddedilir, dolayısıyla “ritüel” sözcüğünün bildik anlamının başlıca yönlerinden birinin yönelimselliği saptamayı imkânsızlaştırmak olması şaşırtıcı değildir (Humphrey ve Laidlaw 1994; Bloch 2004). Bunun nedeni, eylemlerin varsayılan öncülerinin veya ister söz içersin ister içermesin, ritüel seslerinin öncülerinin failer ya da konuşmacılar olmaması anlamında ritüelin yönelimselliğini ötelemesidir. Kendilerine ritüel koşullarında nasıl oynanması gerektiğini gösterenleri *takip* etmeleri bakımından bunlar ötekilere boyun eğgerler. Failerle konuşmacılar kendilerine ritüel koşullarında nasıl hareket etmeleri gerektiğini gösterenleri *takip* etmeleri bakımından ötekilere boyun eğgerler. Eğer kullanılan sözcüklerle eylemlerin usulünde yönelimsel öncüler olsalardı, o zaman bu sözlerle eylemler ritüel olmazdı. Demek ki ritüel yönelimsellik ile roller ve birleşik grupların varolabildiği durağan dünyayı kurmak için eylemlerle sürekli yaratılan bir hayatın karmaşasından beslenmektedir. İşte deneyüstü sosyal çevre budur.

Öte yandan deneyüstü sosyal çevrenin görünmez sanal dünyasında ona biraz fenomenolojik gerçeklik kazandırmanın başka bir yolu daha vardır. Bu da onunla ilişkili maddi kültür aracılığıyla mümkün olur. Aynı zamanda bu görünmez deneyüstünün görünür maddi izleri olma işlevi görebilir. Daha önce kullanılan örneklere dönersek, ritüel olarak ileri sürülen deneyüstü artık gözden kaybolunca taşlar ve tahtlar ritüellerin görünmez izi olarak kalırlar. Aslında bu nesneler pekâlâ ritüel ve deneyüstü için üretilmiş olabilir, örneğin taşlarla asalar böyledir, ancak bu işlev, bambaşka bir varolma sebebine sahip ama böyle kullanılmaya yatkın oldukları için ritüele dahil edilebilen maddi nesneler aracılığıyla da kazanılabilir. Buna yaygın bir örnek, Avustralyalı Aborjinlerin ritüellerinde başlıca rolü oynayan doğal ortamdır. Böyle bir durumda doğal ortam, belli ki sadece ritüel haline gelmiş ritüel ve daimi sosyal çevrenin dayanağı değildir. Buysa onun deneysel belirtinin ötesinde varolan bir “kavram” içinde deneyüstü hale gelmesini gerektirmektedir.

Ev-temelli toplumlardaki evlerde veya ocak gibi, sadece bir kısımlarında olan budur. Bu evlerin o toplumlarda pratik bir yanı olduğu belli, fakat ayrıca zamanı alt etmek ve böylelikle “kavramlar” haline gelmek üzere inşa edilmişlerdir. Onları deneyüstü sosyal çevrenin ve ona hayat veren ritüellerin görünür artığı diye görebiliriz. Ne var ki etkileşimsel ve deneyüstü yüzleri arasındaki ilişki Aborjinlerin doğal ortamıyla erkek çocukların ergenliğe girişi arasındaki ilişkiden daha yakın ve daha karmaşık olur. Bunun nedeni, yukarıda tartışıldığı gibi, evler bir yandan deneyüstü sosyal sistemde istikrar noktalarına dönüşürken, aynı zamanda sürekli faaliyetlerin yerine geldiği alanlar olmasıdır. İkisi de ev sürecinin akışkanlığını reddeder ve bunda kendi anlamını bulur. Deneyüstü, insan çapında yaygın pratik faaliyetlerden ayrı tutulamaz.

Öyleyse Çatalhöyük’te neler olup bittiğine ilişkin öneride bulunmak adına antropolojik kayıtlardan belirli bir ölçüde

güvenle yararlanılmasının nedeni, ev-temelli toplumların iki misli güdümlenmiş olmasıdır. Şöyle bir mantık yürütülür. Bütün insan toplumları gibi, (birkaç istisna dışında), Çatalhöyük toplumunun da deneyüstü, zamana kafa tutan sosyal bir öge içerdiğini ve böyle bir desteğe ihtiyaç duyduğunu varsayabiliriz. Bu destek çoğu zaman görünmez deneyüstü sosyal çevrenin maddi tezahürünü gerektirir. Sosyal çevreyi ifade etmek üzere maddeyi kullanmanın kolay bir yolu da evler inşa etmektir. Çünkü doğaları gereği evler anın ötesine geçen bir sürekliliği temsil etmeye yatkındırlar. Hem evler hem de içlerinde yürütülen faaliyetler kolaylıkla kavramlara dönüşür, bundan dolayı da deneyüstü sosyal çevrenin amaçlarına uygundurlar. Ancak böyle üretilen kavramlar keyfi olmayıp pratikle bağlantılıdır. Bu toplumlarda “ev” kavramını belirleyen hem deneyüstünün evrensel gereklilikleri hem de içlerinde yürüyen etkileşimsel ve kılğısal faaliyetler olur.

Demek ki ev-temelli toplumda karşılaştığımız örüntünün tekrarı evrensel olması gerekmeyen ama nihayetinde insan çapında yaygın karakteristiklerin belirli bir birleşiminin sonucunda ortaya çıkmış sık görülen nedensel zincirin ürünüdür. Öyleyse “ev-temelli toplumlar” ulamı tekrarlayan etmenlerin birleşiminden tekrar tekrar meydana gelmiş tekrarlamalı bir görüngüdür. Bu durumda Çatalhöyük'te nelerin olup bittiğini, Madagaskar ve ev-temelli toplumların görüldüğü başka yerlerde yaşananlar ışığında aydınlatılabileceğini söyleyebiliriz.

SAKINCALI BAŞKA ADIMLAR

Peki, daha ileri gidebilir miyiz? Sürdürdüğümüz tartışmada şimdiye dek Çatalhöyük buluntularından elde edilen bilginin sadece çok küçük bir bölümünden yararlanılmıştır. Bunun nedenlerini bu yazının başında sıralamıştım. Bu son bölümde Çatalhöyük evlerinin tekrarlanan başka bir karakteristi-

ğini göz önünde bulundurmak gibi, bir risk daha alacağım: Duvarlardaki bukrania kullanımında ve bazen de ünlü “boğa güreşi” gibi, sahnelerde karşılaşılan görsel tasvirlerden, başta sığır olmak üzere, güçlü yaban hayvanlardan estetik olarak yararlanıldığı anlaşılmaktadır.

Çatalhöyük'teki süslemelerde yaban hayvanlarına ağırlık verildiği, özellikle koyunlar gibi, evcil hayvanlardan yararlanılmadığı görülmektedir. Evcilleştirildikleri ve önemli ekonomik değeri temsil ettikleri bir dönemde böyle davranılması şaşırtıcıdır. Bu gerçeğe ve üstünde odaklanıldığı görülen diğer hayvanların tercih edilmesine dayanarak böyle bir seçimi açıklayacak iki noktanın öne çıkmış olabileceğini ileri sürüyorum. Biri, Çatalhöyük'te sıkça göze çarptığı üzere, belki de boynuzlarıyla örneklenmiş hayvanların kuvveti ve erkeklik gücü olabilir, çünkü genellikle bu roledirler. İkincisiyse, bu güçlü kuvvetli hayvanların olasılıkla boğa güreşindeki gibi, denetim altına alınarak öldürülmesidir.

Bu önyargılı önermeler hiç kuşkusuz yine benim, dünyanın başka kısımlarında edindiğim etnografi bilgimin etkisinde, dolayısıyla halihazırda yaptığım gibi, güdümlenmiş anlamlar açısından doğrulanabilir niteliktedir.

Savımı desteklesin diye *Prey into Hunter* (Bloch 1992) adlı kitabımda ana hatlarını belirttiğim kurama kısaca değineceğim. O kitapta deneyüstü sosyal çevre adını verdiğim fenomenolojik oluşumun mutlaka metafizik bir sorun doğurduğunu tartışmıştım. Deneyüstü sosyal çevre görünmez bir roller dünyası ve insanların zamanın bir diliminde eyleme geçebildikleri gruplar kurabilmek etkileşimsel olandan uzaklaştıran bir ritüeli gerektirir. Deneyüstü dünya dönüştürülebilir varlıklardan biri olmadığı için bu uzaklaşma kaçınılmaz olarak hayattan ve yaşama gücünden uzaklaşmaya işaret etmektedir. Bu da ritüellerde sergilenen, adına “geri tepen şiddet” dediğim, yaşama gücünün fethedilmiş şekliyle heyecanla yeniden fethedilmesine, o da deneyüstünün “yeniden

canlanmasına" yol açar. Örneğin kurban ritüellerinin çoğunda bu sergilenir ama bunun gibi, daha niceleri vardır.

Yeniden canlandırma ideal olarak yaşama gücünün söğürülmesiyle ilgilidir, bunun için iri, kuvvetli hayvanlarla temas edilir. Bu hayvanlar evcilleşmiş olabilir, fakat böyle olduğunda genellikle yeniden yaban olarak tasvir edilirler. İspanik boğa güreşleri böyledir. Bunun genel sebebi yabancılığın uysal olmayan evcilleşmemiş güçlerle ilişkilendirilmesidir. Öte yandan hayvanlar ekseriyetle zaten yabandılar, örneğin Roma'da kurban etmek üzere aslanlar kullanılırdı.

Bu kuramdan yararlanarak Çatalhöyük'teki evlerde yabansıgırının öne çıkmasının bu yolla açıklanması gerektiğini *çekine çekine* ileri süreceğim. Yukarıda gördüğümüz gibi, evler muhtemelen bedenden ayrı deneyüstü varlıkların demir atma yeridir ama bu imgenin ritüelde oluşumu etkileşimsel hayatın akışkan, değişen yönlerinin olumsuzlanmasını gerektirir. Ev-temelli toplumlarda evler meydana getirmek için canlı varlıkların sürekli değişen görüngüsü ritüel açıdan uzaklaştırılmalıdır. Daha önce de sözü edildiği üzere, üyeliğe kabul ritüellerinin ilk evrelerinde bu açıkça görülür. Buna göre fenomenolojik açıdan istikrarlı, zamana karşı duran ev "kavramı" insanların ve yürüttükleri faaliyetlerin akıcı gelgeç ömrünün yerine geçer. Uhrevi olan deneyüstü ev böyle meydana geldiğine göre ritüel olarak yeniden canlandırılması gerekir. Yeniden canlandırıcı öge evin egemenliğinde olmalıdır; aksi takdirde evlerin kendi varoluşu tehlike altına girer. Demek ki gücü geri verilmeli, hatta vurgulanmalıdır, ama bu *yalnızca* fethedilmiş, denetlenmiş bir biçimde olabilir. Fethedilmiş ve öldürülmüş yabansıgırının heyecanla getirilmesi, hatta etinin tüketilmesi sonradan eve enerjisini ve ömrünü yeniden kazandırır. Böylece bukrania ya deneyüstünü yeniden hayata döndürmeyi başaracak ya da kurban türü ritüellerde görüldüğü anlar kutsanmış olacaktır.

YA DİN?

Bu kitabın yayımlanmasıyla sonuçlanan Templeton girişimi Çatalhöyük'te dini konu ediyordu, ancak bu bölümde din hakkında tek söz edilmedi. Bu kazara olmadı. Nedeni, nasıl Hristiyanlık oraya gitmeden önce Zafimaniriler arasında da din olmadığından kesinkes eminsem, Çatalhöyük'te de dinin hiç varolmadığına inanmam. Demek ki orada din aramak boşa kürek çekmektir. İngilizce "din" sözcüğü kaçınılmaz olarak İngilizce konuşanların bu konuda bildiklerin gönderme yapar, ayrıca terimin en düşük düzeyde yeniden tanımlanması ya da başka anlam yüklenmesi belirli bir tarihin çağrışımlarından kaçamaz. Genellikle Hinduizm ve Budizm "dinleri" gibi, sözlerle ifade edilen olgulardan bahsetmenin de aynı şekilde yanlış anlamalara yol açtığı açıktır (Fuller 1992). İngilizce "religion" (din) sözcüğü ve onunla ilişkilendirilen "belief" (inanış) sözcüğü en fazla beş bin yıllık bir tarihi akla getirmektedir. Öyleyse Çatalhöyük'ün kurulmasından sonraki bin yıllar söz konusu. Daha önceki bir yayında dinin yaratılmasına yol açmış olabilecek süreçleri ve bunların kaçınılmaz olarak önceden beri varolan kültürel ve bilişsel olgulardan yararlandığını ortaya koymaya çalışmıştım (Bloch 2008). Böyle kullanılan bu unsurlar çok sayıda başka gelişmeleri için de kullanılmış ve kullanılmaktadır. Eskiden beri varlık gösteren bu unsurlar insanın sosyalliğinin doğasıyla ilgili olsa gerek. Bazıları ev-temelli toplumlarda özgül bir biçimde bulunur, işte ben de bundan dolayı evlerden, rollerden, birleşik gruplardan ve dinden çok deneyüstü, yani aşkın olandan söz ediyorum.

KAYNAKLAR

- Bloch, M. 1992. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, M. 1995. The resurrection of the house. *About the House*, ed. J. Carsten ve S. Hugh-Jones. Cambridge: Cambridge University Press, 69-83.
- Bloch, M. 1996. La consonation des jeunes homes chez Zafimaniry de Madagaskar, *De la Violence*, ed. F. Heriter. Paris: Odile Jacob, 201-22.
- Bloch, M. 2004. Ritual and deference. *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*, ed. H. Whitehouse ve J. Laidlaw. Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press, 123-37.
- Carsten, J. ve Hugh-Jones, S., ed. 1995. *About the House*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cunningham, C. 1964. Order in the Atoni house. *Bidragen tot de taal Land – en Volkekunde*, 120, 34-68.
- Firth, R. 1936. *We the Tikopia*. Lomdra: George Allen and Unwin.
- Fuller, C. J. 1992. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Gluckman, M., ed. 1962. *Essay on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Grice, H. 1982. Meaning revisited, *Mutual Knowledge*, ed. N. Smith, Londra: Academic Press, 223-43.
- Humphrey, C. ve Laidlaw, J. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual*. Oxford: Oxford University Press.
- Lévi-Straus, C. 1979. *La voie des masques*. Paris: Plon.
- Medin, D. ve Wattenmaker, W. 1987. Category cohesiveness, theories and cognitive archaeology, *Concepts and Conceptual Development*, ed. U. Neisser. Cambridge: Cambridge University Press, 25-62.
- Sperber, D. 1986. *Relevance*, Oxford: Blackwell.

TARİH EVLERİ: ÇATALHÖYÜK'TE MİMARİ İNCELİKLERİN YENİ YORUMU

IAN HODDER VE PETER PELS

Bu bölüm Çatalhöyük'te yapıların çeşitlenmesini ele almaktadır. Bu izlek yerleşmedeki din ritüelleri tartışmasına uygun düşer, çünkü Mellaart başlangıçta binalar arasındaki mimari çeşitlilikleri "tapınak" olup olmadıklarına göre yorumlamıştı. Şu anda yürütülen proje çalışması, içinde her ne kadar gömüt, sembolizm ve ritüel barındırsa da Çatalhöyük'teki bütün binaların konut olarak hizmet ettiklerini kesin bir şekilde göstermektedir. Öte yandan yerleşmenin tamamı görece eşitlikçi olsa bile, bazı yapıların diğerlerinden daha ince işlenmiş gibi, görüldüğü konusunda Mellaart haklıydı. O zaman daha incelikli binaları nasıl anlamamız gerekiyor, bu nasıl olmuştu? Hangi sosyal ve dinsel rolleri üstlenmişlerdi? Bu bölümde ilk olarak yakın tarihte yapılmış çalışmalar ışığında Çatalhöyük'teki mimaride görülen nicel çeşitlilik araştırılmaktadır. Daha sonra bina çeşitliliğine ilişkin buluntuları daha ince işlenmiş yapıların yeniden yorumu bağlamında "tarih evleri" olarak nitelendirir. Çatalhöyük'ün kendisine odaklanırken başka yerleşmelerle karşılaştırmalar ve benzerlikler hariç tutulur. Avrupa'nın güneydoğusunda zaman içinde oluşan höyük evi ardıllığının politikasına iliş-

kin çalışmalar çok şey borçluyuz (bkz. Tringham 2000; daha genel bir değerlendirme için bkz. McAnany ve Hodder 2009).

Çatalhöyük'teki binalar arasında çeşitlenme üstüne yapılan çalışmanın tarihçesi Mellaart (1967) tarafından Doğu Höyüğünün güneybatı kesiminde "rahip mahallesi" içinde yoğunlaşmış "tapınaklar" saptamalarını da içerir. Başkaları (örn. Wason 1994) da soysal farklılaşmaya odaklanmıştır. Tim Ritchey (1996) mimari incelik açısından (platform, dikme, resimlerin sayısı vb) herhangi bir ikamet tabakasındaki binaların en çoktan en aza doğru ince işçiliklerine göre sıralandığında yumuşak ama düzenli bir düşüş gösterdiğini gözler önüne sermişti. Mellaart'ın kazı yaptığı binaların mimari inceliği üstüne Düring (2006) tarafından yerine getirilen kursosuz ve sistematik çalışma ince işçilikli binaların içerisinde bazen çok sayıda gömüt bulunduğu, bazen de birkaç yenden inşa sürecinden geçtiklerini ortaya koydu. Ev boyutları hakkında önceden yapılmış (Cutting 2005 saymazsak) pek az çalışma vardı, belki de bunun nedeni evlerin boyutlarının görünürde fazla çeşitlilik göstermemesidir.

Mellaart'ın topladığı ve yayımladığı materyaller üstünde yapılan çalışmalar belirli obsidiyen özü ve heykelcik türlerinin daha ince incelikli binalarda yoğunlaştığına dair işaretler verir (Conolly 1996; Hamilton 1996), ne var ki bu savlara ilişkin bulgular zayıf kalır. Binaların farklı dolgu ve terk etme tipleri, farklı tarihleri, farklı işlevleri ile çeşitlilik gösterdiği bilinmektedir (örn. bazılarında boncuk üretimi yoğun). Biz de yerleşmede "mıntıkalar", diğer bir deyişle, atık alanları ya da dar yollarla sınırlanmış geniş (10 ilâ 30 arası veya daha çok) ev kümeleri saptadık (ayrıca bkz. Aşıklı Höyük, Esin ve Harman-kaya 1999). Bulgulara dayanarak bu mintikalarda yuvalanmış küçük ev kümelerinin gömüt evleri olarak ortak (Bina 1) kullanıldığı ve yakındaki evler arasındaki mimaride görülen mikro-gelenekler (batıya bakan sekilerin, duvarlarla bitişik çıkıntılı fırınların, vb ağırlıklıydı) bulunduğu tahmin edilmektedir.

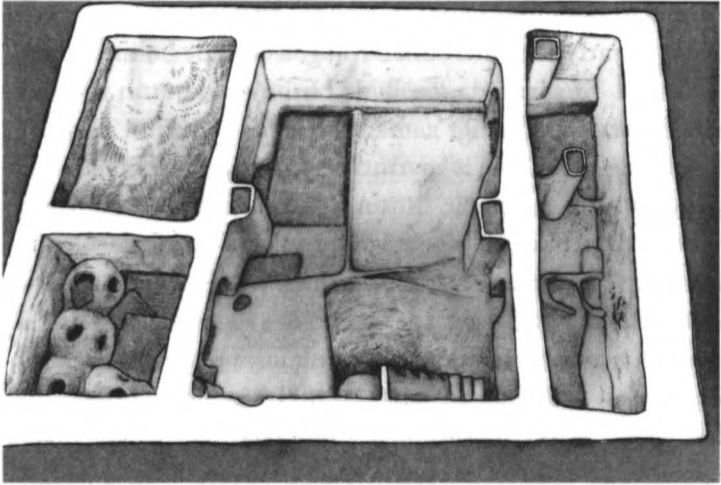
Bu çalışmayı evlerin eşit olmadığı ve birbirlerine karşı özgül simgesel ve siyasal ya da ekonomik bağımlılıklar geliştirmiş olabildiklerini savunan Düring'in (2006) tezi üstüne kurduk. Bu tez ışığında Çatalhöyük'teki evlerin mimari çeşitliliğinin binanın boyutu ve gömüt sıklığıyla ilişkili incelenmesi gerekiyor. Daha sonra, Çatalhöyük insanların diğer evlere kıyasla daha çok deneyüstü bilgi ve simgeler biriktirdikleri "tarih evleri" diye tanımlaması ve böyle evlerin daha geniş "ev toplumları" kategorisinin özgül yorumu içine yerleştirilmesi gerektiğini savunuyoruz. Bu son kategorinin örnekleri son yıllarda arkeolojide (örn. Boric 2007; Chesson 2003; Joyce ve Gillespie 2000; Kuijt 2000) daha geniş kabul görmektedir, Çatalhöyük'teki böyle toplumların daha geniş bir çerçeve içerisinde tanımlanması da bu kitapta tartışılmaktadır (Bölüm 6, Bloch).

NİCEL ÇÖZÜMLEME

Bazı Çatalhöyük evlerinin "tarih evleri" olarak tanımlanması dayanağı (1) Çatalhöyük'ü "ev toplumlarının" etnografik kayıtlara benzerliklerine göre yorumlamak, (2) yerleşme içerisindeki tek tek evler arasındaki farklılıkları görmek, (3) böyle farklılaşmanın evler arasındaki gerek hiyerarşi ve uzmanlaşma gerekse alışverişin görece ölçüsüne işaret ettiği hipotezini kurmak şeklinde sıralanabilir.

Bu çalışma için son kazıların sonucunda, hiç olmazsa en eski zeminlere ve genellikle çöp çukurlarının diplerine inen tam planlı binalardan yararlanıldı. Yakın tarihteki kazılardan elde edilen bütün veriler aşağı tabakalardan yukarıya doğru Seviye IV/V'e kadar bir araya toplandı. TP Alanı dahil edilmediği gibi, çizimlerde Bina 3 yer almadı (çünkü bu binanın verileri ayrı yayımlanmıştır, Stevanović ve Tringham 1998). Kazı çalışmalarına devam ettiğimiz yerlerde mevcut binalara eklediğimiz Mellaart'ın topladığı veriler onun planlarıyla çizimlerini bir dereceye kadar (tıpkı "Tapınak" 1, 8 ve 10'a ka-

dar çıkan ardılıklarda olduğu gibi; bkz. Hodder 2007a) doğrular niteliktedir. Binalardaki mekânlar (merdivenlerin girdiği ve normalde gömütlerin görüldüğü) ana odalar ve (ana odadan geçerek girilen ve genellikle ambarın yer aldığı) yan odalar olarak tanımlanır. Odalar iç alanları olarak ölçülmüştür (Şekil 7.1). Aşağıda, metinde sözü edilen bütün binaları resimlendirmek ve planlarını göstermek mümkün olmamıştır. Binaların planlarına www.catalhoyuk.com adresindeki veri tabanından erişilebilir.



7.1 Bina 5 genellikle ambar ve üretimle ilişkilendirilen yan odaların yanı sıra ocak, fırın ve platformların bulunduğu ortada ana odasıyla Çatalhöyük'teki tipik oda düzenlemesine sahiptir. Bu binanın tepesi kuzeye, ocak, fırın ve merdiven girişi de ana odanın güneyine bakar.

Kaynak: J. Swogger ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

Binalar arasında mimari çeşitliliği incelemek için mimari inceleme işçiliğinin ölçüsünü belirlemek gerekiyordu (ayrıca bkz. Ritchey 1996). Burada kullanılan ölçü, basit yoldan binanın herhangi bir evresindeki zemin kesitlerinin, teknelerin, sekilelerin, yerleştirmelerin (bukrania ve diğer hayvan kafaları dahil

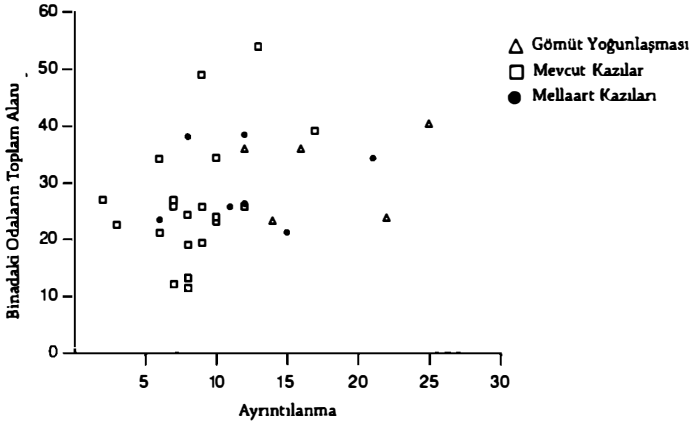
duvardaki kabartılar), dikmeler ve binanın ana odasındaki resimlerin sayısının toplamıdır. Böyle bir ölçü pek çok sorunu da beraberinde getirmektedir. Örneğin bazen ana odayı tespit etmek zor olur. Şekil 7.1'de görülen Bina 5'i ele alalım, taşıdığı bazı karakteristiklere bakılırsa doğu odasının, ana odanın bir parçası olduğu tartışılabilir, ama burada yan oda olarak tanımlanmıştır, çünkü ortadaki geniş odayla arasında bir duvar vardır. Başka örneklerde kimi en üst noktaya kadar yükselen, kimi yükselmeyen bölme duvarlar da görülür, demek ki yan oda kesin bir tanım değildir. Bu çalışmada odaları tanımlanırken (dar bölmeler yerine) tamamen ya da kısmen tuğla duvarlarla sınırlı olmalarını göz önünde bulundurduk.

Başka bir sorun da, özellikle bir binanın bütün zeminlerinde kazı yapılmadığı zaman, bir evin evresinin herhangi bir döneminde "ince iş" ayrıntıları olduğunu kesin bilmenin genellikle güç olmasıdır. Bütün olarak bakıldığında, böyle nitelikler çoğu binanın bir evresinde düzenli olarak görülebilir, ancak çok kısa ömürlü resimler için bu söz konusu olmaz. Ayrıntılanma göstergesi için resimler sayılırken, tamamının aynı çağa ait olup olmadığına bakılmasızın, duvar sıvalarında görülen (kırmızı badanalar dahil) resimlere dair herhangi kesin izler de hesaba katılmıştır. Bir duvarın aynı evresindeki farklı resimler de tek bir resim olarak dikkate alınmış olabilir.

Mellaart'ın binaları söz konusu olduğunda bu sorunlar daha da katmerlenir. Yakın tarihteki kazılar yerleşmedeki binaların bir ikamet tabakası içerisinde çok sayıda evrelerden geçtiğini gözler önüne sermektedir, ne var ki Mellaart bunları (Seviye I, II, III, vb içinde) birleştirmeyi uygun görmüştü. Bu nedenle ince işlenmiş hangi ayrıntının hangisine ait olduğunu bilmek güçtür; olasılıkla Mellaart'ın planlarıyla çizimleri herhangi bir evrede bulunandan daha çok sayıda özellik içeriyordu. Zaten kendi de ince ayrıntılı özellikleri anlatırken hayal gücünü kullanma eğilimi göstermiş, örneğin siva topraklarını boğa boynuzları diye yorumlamıştı. Demek ki ileri-

de de göreceğimiz üzere, Mellaart'ın bina verileri ayrıntılanma göstergesinde yer alan ortalamalar, halen sürmekte olan kazılardan gelen bina verilerindeki ortalamalardan daha yüksektir. Aşağıda vereceğimiz çizelgelerde Mellaart verileri genellikle ayrıca belirtilmiştir.

Binadaki Odaların Toplam Alanı ve Ayrıntılanma



7.2 Ayrıntılanma göstergesi (metinde anlatılmıştır) ile binaların toplam iç alanları arasındaki ilişki. Binalar ikiye ayrılır: Mellaart'tan ve şimdiki kazılardan gelenler. Döşemenin altında 12'den fazla gömüt olan binalar da belirtilir. *Kaynak: Laura Baker ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.*

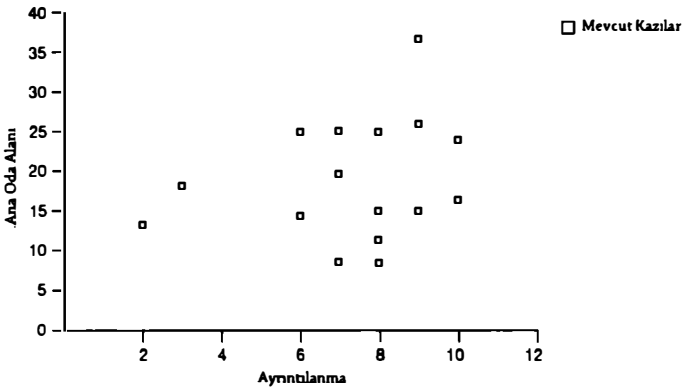
Ana odadaki dikmelerin sayısı ayrıntılanma göstergesine alınmamıştır. Bunun nedeni zamanla dikme kullanımının azalması, yerini tuğla sütunların almasıdır, bunların kalıntısı fazla olur (Bina 44'te görüldüğü gibi). Ocaklarla fırınların sayıları da hesaba katılmamıştır. Bunlar o kadar çok yenilenmişlerdir ki neyin sayılacağını –fırının yeniden her astarlanmasını mı, yoksa yerinin her değiştirilmesinin mi– dikkate alınacağını bilmek pek kolay olmaz. Ocakların sayısında bu sorun yüzünden epey azalmıştır. Ayrıca daha erken tabaka-

larda fırınlarla ocakların sayısı ya daha çoktur ya da yerleri daha çok değiştirilmiştir.

Şekil 7.2’de görülen dağılım grafiği ayrıntılanma ölçüsüyle yapıların toplam iç alanı karşılaştırılır. Şimdiki (bugünkü ekibin 1993’ten beri yaptığı kazılarda elde edilen) veriler açısından iki değişken arasında zayıf bir ilişki bulunmaktadır, ancak Mellaart’ın verileri dikkate alındığında ortak değişim o kadar belirgin olmaz. Çizimde çok sayıda gömüt barındıran binalar da işaretlenmiştir. (bu verilerle ilgili sıkıntılar için bkz. Hamilton 1996) Halen süren kazılar zeminlerde kazı yapılmadan durdurulduğu yerlerde gömütlerin olup olmadığı bilinmemektedir. Bu kısıtlamalar kapsamında 12’nin üstünde gömüt bulunan binaların daha ince ayrıntılandırıldığı görülür. Bu gözlem Düring tarafından varılan sonuçları doğrulamaktadır. Öte yandan çok gömütlü binaların büyük olması gerekmez.

Elde bulunan verilerde boyut ve ayrıntılanma arasındaki zayıf karşılıklı ilişki pekâlâ ev boyutlarının artmasının sonucu

Ana Oda Alanı ve Ayrıntılanma



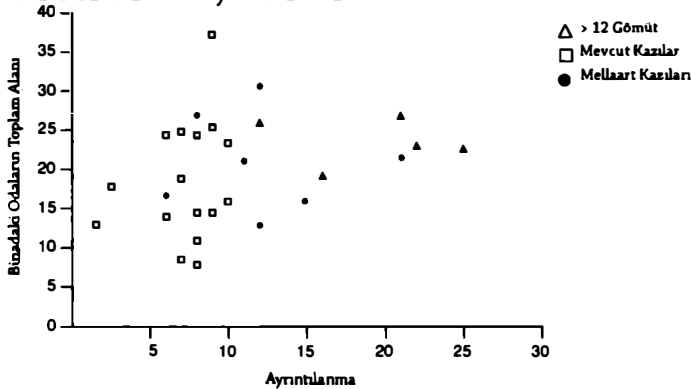
7.3 Şimdiki proje kapsamında kazılan binalarda ayrıntılanma göstergesi ile ana odaların iç alanı arasındaki ilişki.

Kaynak: Laura Baker ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

olabilir. Bir yapıda kullanabilir alan arttıkça platformlar, se-kiler, yerleştirmeler vb için de daha çok yer ayrılabilir. Ancak resimler için aynısı geçerli değildir. Ayrıca çok sayıda gömüt için daha geniş bir alan gerekebilir, ne var ki, yukarıda da belirtildiği üzere, çok sayıda gömütlerin bulunduğu yerler ille de en büyük yapılar olmaz.

Şekil 7.3'te görülen dağılım ana oda boyutlarının (alan) da ayrıntılanma ölçüsüyle zayıf bir karşılıklı ilişki içinde olduğunu akla getirir. Bu çizelge yalnızca halen süregelen kazılardan elde edilen verileri göstermektedir. Mellaart'ın verileri eklendiğinde (Şekil 7.4) iki değişken arasındaki zayıf ilişki devam eder. Bundan başka, Mellaart'ın binaları daha çok ince ayrıntılı tanımlama eğiliminde olduğunu yine görürüz. Yukarıda dikkat çekildiği üzere bu, olasılıkla farklı evrelerden gelme çökmüş özelliklerin tek bir planda toplanmasıdır. Yine de çok gömüt barındıran (hem Mellaart'ın hem de yakın tarihte yürütülen kazıların verilerindeki) yapıların daha ince ayrıntılı olması söz konusudur.

Ana Oda Alanı ve Ayrıntılanma

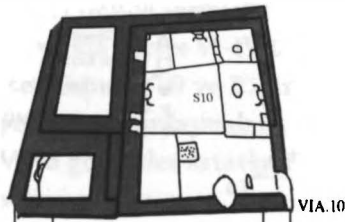


7.4 Binalarda ayrıntılanma göstergesi ile ana odaların iç alanı arasındaki ilişki. Binalar ikiye ayrılır: Mellaart'tan ve şimdiki kazılardan gelenler.

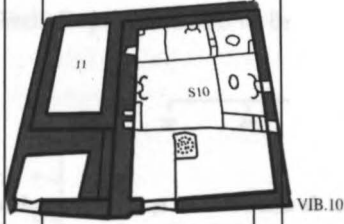
Döşemenin altında 12'den fazla gömüt olan binalar da belirtilir.

Kaynak: Laura Baker ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

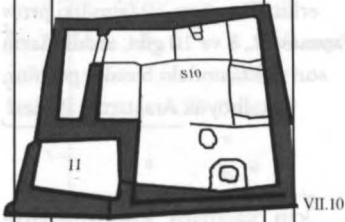
Yapıların ayrıntılandırılmasında zamanla ortaya çıkan çeşitlenmeyi belirli bina dizinlerinde araştırmak mümkün. Hodder ve Cessford kuşaktan kuşağa yeniden inşa edilen yapılarıdaki mekân kullanımında sürekliliği tartışırlar (2004; Şekil 7.5; ayrıca bkz. Düring 2007). Her ne kadar Şekil 7.2'deki verilerle aynı olsa da Şekil 7.6'nın verilere yeniden inşa edilmiş bina dizinlerine ilişkin bilgiler de eklenmiştir. Burada sürdürülmekte olan kazılardan iki ardılık yer alır: Bina 5'ten Bina B1.2B ve B1.2C'ye ile Bina 65'ten 56 ve 44 ve 10'a kadar. Aynı zamanda, kısmen Mellaart, kısmen de şimdiki ekip tarafından kazılan üç ardılık dahil edilmiştir. Bunlar "Tapınak 10" dizini (17, 6, 24, "Tapınak 10"), "Tapınak 8" dizini (18, 16, 7, 20, "Tapınak 8") ve "Tapınak 1" dizinidir (23, 22, 21, 8, "Tapınak 1"). Bina 65'ten 10 dizinine kadar bütün bu ardılıkların hepsi büyük bir yangınla son bulur, ardından bazen epey farklı bir plan içerisinde daha küçük ve daha az ayrıntılı yapılar inşa edilir. B1.2C'nin yanık kalıntılarına inşa edilen B1.4 buna örnek olarak gösterilebilir. Yangının etkisine başka bir örnek de çok daha büyük sayılabilecek (uzun bir bina dizinin parçası olmayan) Bina 52'nin yanmış kalıntılarına yapılan küçük Bina 51'dir. Her iki örnek de (kazara ya da kasten belli değil) büyük bir yangının bambaşka ve daha küçük bir yapı inşa edilmesine yol açtığına işaret etmektedir. Aynı yerde bulunan başka örnekler (Bina 45 ile Seviye VI Binaları 79 ve 80) büyümenin durmasına veya mekânın yeniden düzenlenmesine yol açan büyük bir yangın olurken, yanmış Bina 77'nin üstüne inşa edilmiş bina, Bina 77'nin duvarlarının çok ufak bir sapmayla esas alındığını gösterir. Bu çalışmada kullanılan ardılıklara dönersek, VI.A "Tapınak" 10 ve 8'in yerini Seviye V'te Mellaart'ın sırasıyla, Tapınak 3 ve 6 dediği binalar almıştır, ancak hem bu yapılar hakkında hem de "Tapınak 10" ile "Tapınak 8" dizinleriyle stratigrafik ilişkilerine dair Mellaart'tan gelen çok az bilgi vardır.



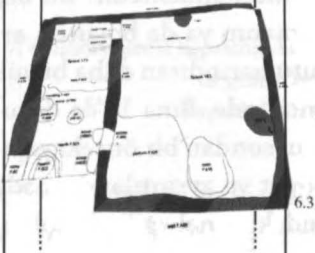
VIA.10



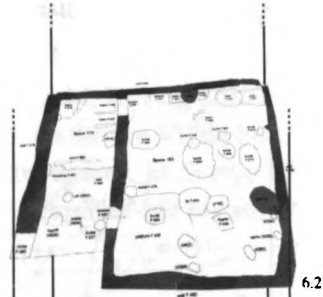
VIB.10



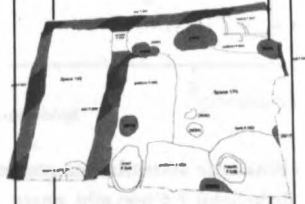
VII.10



6.3



6.2



17D

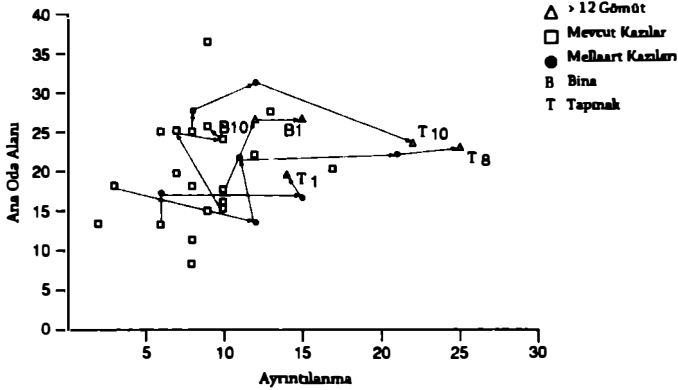


17E

7.5 Bir konumda yapıların zaman içindeki sürekliliğini canlandıran örnek. Bu yapı Bina 17, Aşama E'den itibaren (sağda en alt köşe) Bina 6'nın aşamaları boyunca yeniden inşa edilerek Mellaart'ın Taban VII, VI.B ve VIA'daki "Tapınak 10" a kadar devam eder.

Kaynak: Tim King ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

Ana Oda Alanı ve Ayrıntılanma



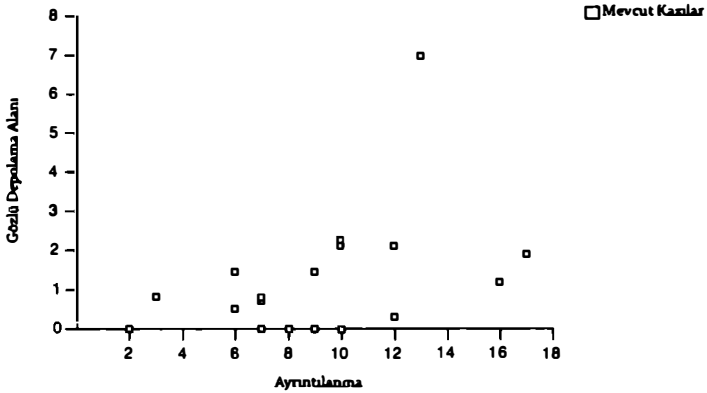
7.6 Binalarda ayrıntılanma göstergesi ile ana odaların iç alanı arasındaki ilişki Şekil 7.4'teki gibi, gösterilmektedir, ancak bu örnekte yenilenen bağımsız binaların ardılıklarına yer verilir. Bina 1 ve 10 (şimdiki proje tarafından kazılan) ile Mellaart'ın "Tapınak" 1, 8 ve 10 gibi, ardılıkların son noktasındaki binalar görülür.

Kaynak: Laura Baker ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

Şekil 7.6'te büyük bir yangın çıkıp yapının küçülmesine yol açana dek bu beş bina dizini incelenmektedir. Bu beş örnekten dördünde, ayrıntılandırmanın ya da boyutun artışındaki ardıllık çok sayıda gömütü barındıran daha büyük bir yapıda doruğuna ulaşır. Beşincisinde, Bina 10'da doruğuna çıkan ardılığın sonuna doğru, sondan bir önceki yapıda (Bina 44) 10 gömüt vardır. Boyut ve ayrıntılandırmada gözlenen bu artışların zaman içindeki genel eğilimler olduğu tartışılabilir. Mellaart'ın "Tapınak" 1, 8, 10 dizinlerinin tamamı Seviye IX ya da X'da (veya "Tapınak 1" örneğinde olduğu gibi, daha erken) başlar ve Seviye VI'da en yüksek noktalarına ulaşırlar, böylelikle bütün yerleşme bu tabakalar boyunca boyut ve ayrıntılandırmada artış görülür. Ha-

milton (1996) Seviye VI'da bulunan gömüt yoğunlaşmasını gözler önüne sermiştir. Öte yandan bina 65, 56, 44 dizinleri olasılıkla Seviye VI-IV'ü kapsamaktadır, Düring (2007: 146) ise "Tapınak" 9 ve 31 ardılıklarında Seviye VII'de bulunan gömüt yoğunlaşmalarını gösterir, demek ki Seviye X'dan VI'ya gömütler artarken yerleşme çapında tek bir süreç yaşanmamıştır.

Gözlü Depolama Alanı ve Binaların Ayrıntılanması



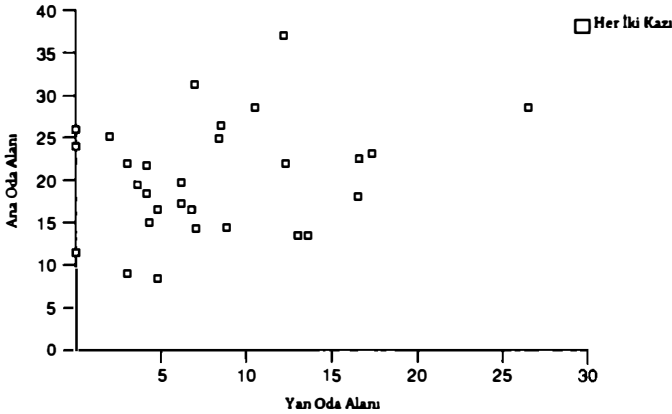
7.7 Şimdiki proje kapsamında kazılan binalarda ayrıntılanma göstergesi ile gözlü depolamanın toplam alanı arasındaki ilişki.

Kaynak: Laura Baker ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

Belli yapılardaki ayrıntılanmanın artışında uzun vadeli süreçleri anlamak için bu binalarda depolama ve üretimin rolünü anlamak yararlı olacaktır. Şekil 7.7'de gözlü depolama alanıyla ayrıntılanma arasında zayıf bir ilişki vardır. Gözlü depolama alanını ölçmede zorluklarla karşılaşılır. Bu gözlerin birçoğu belli belirsiz ve zor fark edilir olduklarından Mellaart'ın binalarından gelen veriler dikkate alınmamıştır.

Sürdürülen kazılarda gözler, tıpkı fırınlar gibi, genellikle konumu değişmiş, kullanıma girip çıkmıştır, bu durumda binanın diğer nitelikleriyle ilişkili olarak hangi evrede bulundukları her zaman kesin saptanamaz. Bir niteliğin göz mü, yoksa tekne mi olduğu çoğu zaman belirsizdir; eğer duvarların üstü kesilmişse orası ya gözdür ya da tekne. Bazı örneklerde (Şekil 7.1'de görülen Bina 5'teki güneybatı odasındaki gibi) duvarların üstündeki sıva izlerinden gözlerin yüksekliğini görebilir, böyle örneklerde hacimleri hesaplayabiliriz, ancak çoğu zaman bu mümkün değildir. Gözlerin yüksekliklerini varsayarak hacimlerini tahmin etmek yerine, biz Şekil 7.7 için göz alanından yararlandık.

Ana Oda Alanı ve Yan Oda Alanları



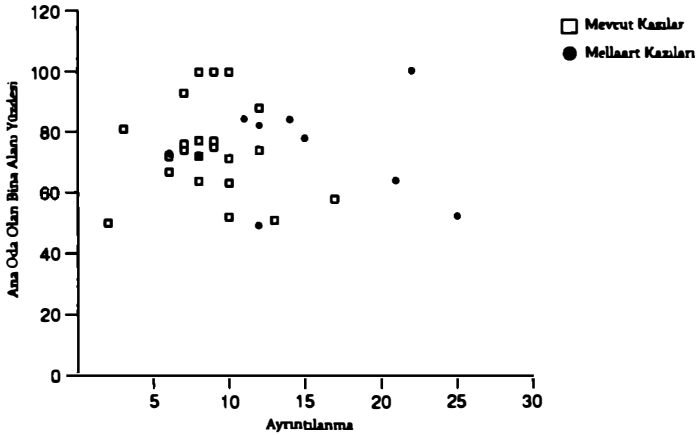
7.8 Şimdiki proje kapsamında kazılan binalarda ana odaların alanlarıyla yan odalar ve Mellaart'ın kazılarında bu çalışmaya dahil edilenler arasındaki ilişki. *Kaynak:* Laura Baker ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

Şekil 7.8'de ana oda alanı ve yan oda alanı arasında çok az bir ilişki gösterilmektedir. Yan odalar çok çeşitli işlevlerde

kullanılır. İçlerinde genellikle gözler, fırınlar ve ışıklar bulunur, duvarlarda çok az sıva vardır. Bu odalardaki mikro-eserler çoğu zaman yüksek yoğunluktadırlar; zeminleri, kirli ya da temiz, beyaz sıvalıdır. Yan odanın boyutu yaklaşık olarak ambar ve üretim alanı kadardır, ancak gözlerle fırınlar ana odalarda da görülür. Şekil 7.7 ve 7.8'de dikkat çekilen zayıf ilişkiler olsa olsa binanın ve oturma biriminin boyutunun bir işlevi olabilir. Binanın boyutu arttıkça yan odalarla depolamaya daha çok alan ayrılabilir. Binaları kullanan insan sayısı arttığında, daha çok üretim ve depolama alanına gerek duyulur.

Özetlersek, Çatalhöyük'teki binaların boyutları çeşitlilik göstermektedir. Bina ve ana oda boyutlarının değişkenliği mimari ayrıntılandırma ambar ve üretim alanıyla zayıf bir ilişki içindedir. Bunların hiçbirisi, şimdilik, üst ve ast binalar arasında kesin bir farklılaşma akla getirmemektedir. Değişkenlik tamamen yapılarla oturma birimlerinin boyutundaki değişikliklerin sonucu olabilir. Bu son nokta Şekil 7.9'da iyice açıklık kazanır. Eğer ayrıntılandırma ile binalarda ana oda olarak kullanılan toplam iç alanının yüzdesini karşı karşıya koyarsak, hiçbir yönde eğilim olmadığını görürüz. Bütün olarak ayrıntılanmaya bakılmaksızın, yüzde aşağı yukarı aynı kalır (bu toplam boyut için de geçerlidir). Bu durumda, yan oda, ambar ve üretim alanıyla ilgili bildik oranın dışında fark edilebilir herhangi bir bina kategorisi şimdiye dek görülmemiştir. Ancak bu bazı binaların üretim ve depolamayı denetlemediği veya diğerlerinin üretimine ve ambarlarına bağımlı olmadığı anlamına gelmez.

Ana Oda Alanı Yüzdesi ve Ayrıntılanma

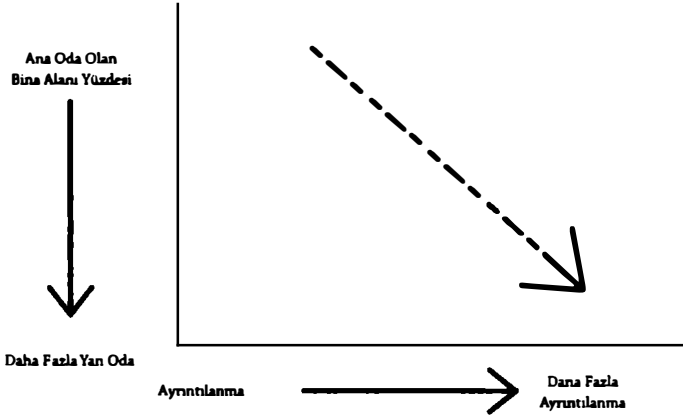


7.9 Ayrıntılanma göstergesi ile ana odanın kapladığı binanın toplam alanının yüzdesi arasındaki ilişki. Şimdiki ve Mellaart'ın kazıları ayrı gösterilmiştir.

Kaynak: Laura Baker ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

Öyleyse daha fazla ayrıntılandırılmış binalarda yan oda üretimi ve depolama alanının görece daha çok olması söz konusu değildir. Peki, tek tek bina dizinlerini nasıl görebiliriz? Şimdiye dek daha ayrıntılandırılmış binaların daha çok gömütle ilişkilendirildiğini ve kuşaklar boyunca binalar aynı yerde yeniden inşa edildikçe, gömütlerle ayrıntılanmanın –ta ki boyutun birdenbire bir küçülmesi ve evin tıpatıp örneği başka bir ev inşaatının kesintiye uğramasını getiren yangına dek– yoğunlaştığı yerlere dönüşebildiklerini de görmüş bulunuyoruz. O zaman bu bina dizinlerinde yan odalara ve ambara verilen alanın görece ölçüsü ne olur?

Bina Dizilimlerinde Tahmin Edilen Değişim



7.10 Eğer daha çok ayrıntılandırılmış binalarda daha çok depolama ve üretim alanı olsaydı, ayrıntılanma göstergesi ile ana odanın kapladığı binanın toplam alanının yüzdesi arasında olduğu tahmin edilen ilişki.

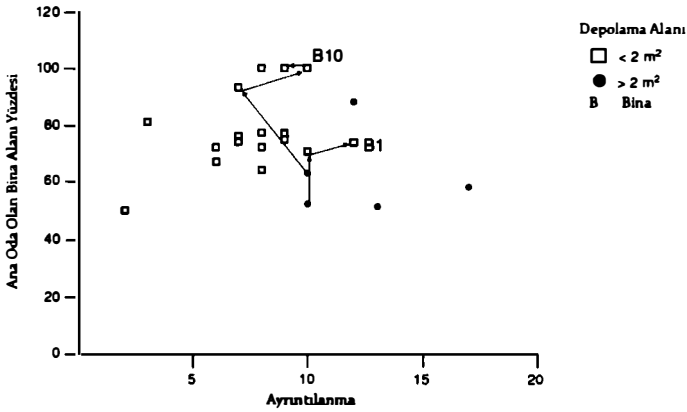
Kaynak: Laura Baker ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

Şekil 7.10 binalar zaman içinde daha ayrıntılı hale geldikçe ve gömütlere odaklandıkça nasıl varsayımlarda bulunabileceğimizi göstermektedir. Ayrıntılandırmanın ölçüsü yerleştirmeleri kapsar, bunlar bukrania ve diğer hayvan kafalarından oluşan duvarlardaki kabartılar ve duvarlara yerleştirilmiş vücut parçaları olarak tanımlanmıştır. Yaban hayvanlarının bu parçaları yiyecek aradıkları ve avlandıkları sırada ele geçirilmiş olabilir, oysa resimler daha geniş bir bağlamı akla getirmektedir. Sosyal topluluklar yaban hayvanlarını kızdırıp kızıştırmakla meşgul olurlardı. Ayrıca yerinde şölen artıklarının orantısız ölçülerde yaban hayvanı da içerdiğini biliyoruz. Dolayısıyla evlerdeki yerleştirmelerin karşılığı şölen formunda kayda değer ekonomik ve sosyal kaynaklar sağlama becerisi olarak düşünülebilir. Binalarda ayrıntılanma artıp

yerleştirmelerin sayısı arttıkça, görece daha çok depolama ve üretim alanına gerek duydukları ya da bunları destekleyebildikleri söylenebilir. O zaman da sosyal-ritüel faaliyet alanlarında egemenlik kurmaları kadar üretim ve depolama açısından üstün hale geldiklerini düşünebiliriz. Öyleyse binalar daha fazla ayrıntılandırıldıkça daha çok yan oda üretimi ve depolama alanına sahip olduklarını tahmin edilebilir.

Öte yandan süregelen kazılarda elde edilen bilgilere baktığımızda bunun tam tersiyle karşılaşırız (Şekil 7.11). Şekil 7.6'da kullanılan bina izinlerinin aynısı Şekil 7.11 ile 7.12 için de kullanılmıştır. Şimdiki kazılarda 5, B1.2B, B1.2C kadar 65, 56, 44, 10 dizini de zaman içerisinde yan oda alanında küçülme gösterir. Bunların toplam iç alanını ortadaki ana oda kaplamıştır. Bu şekilde ayrıca daha geniş depolama alanına sahip ($>2 \text{ m}^2$) binalar da yer almaktadır. Eğer Mellaart'ın bina izinleri dikkate alınır (Şekil 7.12), bütün izinlerin sağa doğru hareket ettiğini görebiliriz; yan oda alanının görece ölçüsü izinler boyunca neredeyse aynı kalır. Ayrıca bilhassa Şekil 7.13'te çoklu gömütü barındıran o binaların benzer ölçüde ayrıntılandırılmış diğer binalardan daha az depolama alanına sahip olduklarını görürüz.

Bina Dizinleri, Yan Alın ve Depolama Alanı: Mevcut Kazıları

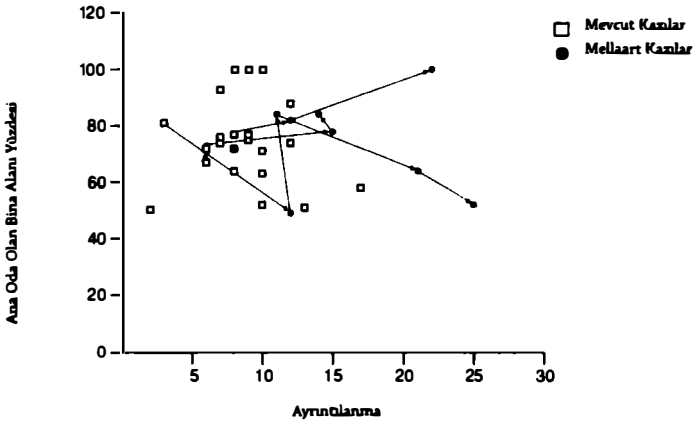


7.11 Şimdiki projede kazılan bina dizinlerinde ayrıntılanma göstergesi ile ana odanın kapladığı binanın toplam alanının yüzdesi arasındaki gerçek ilişki. 2 m²'den fazla depolama alanı olan binalar da gösterilmektedir.

Kaynak: Laura Baker ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

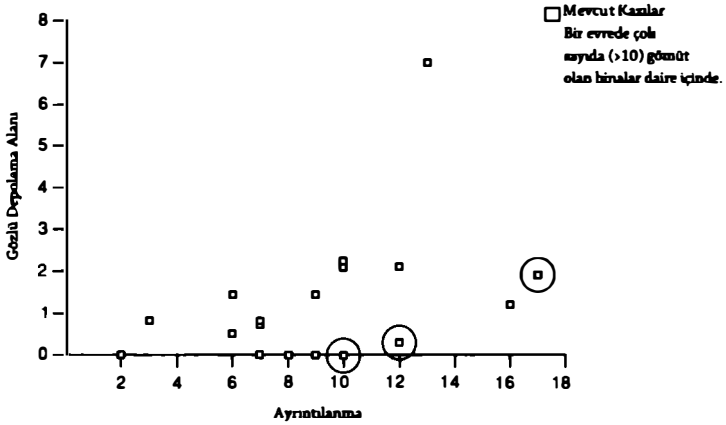
Bina dizinlerini özetlersek, binalarda daha ayrıntılı (ve bazen daha büyük) hale geldikçe, çok sayıda gömüt barındıran mekânlara dönüştükçe, yan oda ve depolama alanları ya görece aynı kalmakta ya da azalmaktadır. Ana oda giderek toplam alandan daha fazla yer tutar ya da yan oda alanında kademeli daralma veya üretim faaliyetlerinde (fırınlr, ocaklar, gözler, vb) kademeli eksilme görülür.

Binaların Ayrıntılanması, Yan Oda Alanı



7.12 Kısmen Mellaart tarafından kazılan bina dizinlerinde ayrıntılanma göstergesi ile ana odanın kapladığı binanın toplam alanının yüzdesi arasındaki ilişki. *Kaynak: Laura Baker ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.*

Depolama Alanı Binaların Ayrıntılanması



7.13 Şimdi projede kazılan bina dizinlerinde ayrıntılanma göstergesi ile ana odanın kapladığı binanın toplam alanının yüzdesi arasındaki ilişki. (bkz. Şekil 7.7) 10 gömütten daha fazlasını barındıran binalar belirtilmiştir. *Kaynak: Laura Baker ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.*

Bu bulguların bir yorumu da genel olarak görece farklılaşmamış bir toplum içerisinde bazı evlerin zaman içerisindeki üretim başarısını sembolik ayrıntılaşmaya ve gömütlere aktardıklarına işaret eder. 5, B1.2B, B1.2C dizininden öğrendiğimiz kadarıyla (daha kapsamlı bir tanım için bkz. Hodder 2007a; Hodder ve Cessford 2004), binaya gömülenlerin sayısı içinde yaşayabilecek insan sayısından çok daha fazladır. Bina, muhtemelen bir şekilde ilişkili diğer evlerin ölülerini gömmek üzere kullanılmıştır. Binalarda gitgide bukrania ve kafatasları gibi, nesneler de birikmeye başlar; bunlar zamanla artan ayrıntıların bir parçası olur. Elimizdeki verilerde en net örüntü, daha çok sayıda gömütün daha fazla ayrıntılandırılmış binalarda bulunduğunu gösterir (Şekil 7.2 ve 7.4). Ayrıca çok sayıda gömütü olan daha ayrıntılı binaların zaman içinde ortaya çıktığını görmüştük (Şekil 7.6). Anı nesnelerinin toplandığı uzun ömürlü evlerin “tarih evleri” diye adlandırmak hiç de mantıksız olmaz. Bu tarih evleri geniş akraba veya başka gruplar ya da “hane” (“ev toplumu” içinde daha geniş binalar topluluğu) için atalar ve ritüeller sağlar veya denetler duruma gelmiş olabilir. Merkezdeki tarih evleri daha az üretim ve depolama alanına sahip olabilirdi, çünkü akraba, ata ya da “ev” topluluğundaki diğerleri onlara kaynak ve gıda sağlardı.

Stevanović ile Tringham çalışmalarında Bach binasında (Bina 3) da üretim ve depolamaya verilen önemin değişim göstererek gömütlere yöneldiğine işaret ederler. Onlara göre, oturma biriminin değişken boyutları açısından bu kayma, aile yaşamı döngüsünde ailenin boyutlarındaki değişikliklerin sonucudur. Bu yorum kısa ömürlü Bina 3 için mümkün görünmektedir. Bu bina süprüntü üstüne inşa edilmiş, bir daha hiç yenilenmemiştir. Birkaç gömütü barındırıyordu. Zaman içinde geçirdiği değişiklikler tek bir binanın farklı evrelerindeki kullanımı boyunca görülmektedir. Gerçek tarih evlerinin kayda değer sürelerde dayandığı anlaşılır. VIA ve VIB'deki “1, 8, 10 Tapınakları” zeminlerin üst üste yığıldığı sağlam yapılarıdır

(öyle ki “Tapınak 10” içindeki bukrania giderek sık sık yenilenen zeminlerin altına çökmüştür). Seviye X’den VIB ve VIA’ya kadar olan ardılıklar 500 yıl kadar sürmüş olabilir (Cessford 2005). Aile boyutlarının büyümesi ve küçülmesi bakımından bu ardılıklarda ayrıntılandırmaya ve ölü gömmeye giderek daha çok odaklanıldığı yorumunu yapmak güçtür.

Büyük ve ince ayrıntılarla işlenmiş evlerin tamamının tarih evlerine dönüşmediği açıktır. Şekil 7.2 ve 7.4’de çok sayıda gömüt barındırmayan geniş ve/ya ayrıntılı evler görülebilir. Bunlardan bazılarında uzun dönemler boyunca ikamet edilmediği anlaşılmaktadır (zemin ve duvarlara yalnızca birkaç kat sıva atılmıştır). Öyleyse çok sayıda gömüt bulunmayan ayrıntılı geniş binalar ile gömütü olanlar arasında ne gibi, farklılıklar vardır? Yoksa yalnızca zaman üstüne düşeni mi yerine getirmiştir? Diğer bir deyişle, “tarih inşa etmek” için yeterli zaman ve fırsat tanınırsa, büyük ve ayrıntılandırılmış bütün yapılar tarih binalarına mı dönüşür (bkz. Keane, Bölüm 8)? Ya da ayrıntılandırılmış gömüt binalarına dönüşsünler veya dönüşmesinler ayrıntılı binaların üretim stratejileri arasında bazı farklılıklar mı vardır? Bu sorulara yanıt vermeden önce farklı bina tiplerinden daha çok örneği incelemek gerekmektedir.

TARTIŞMA

Görece eşitlikçi bir toplumda belli evlerin zaman içerisinde “tarih” biriktirmeyi başardıkları anlaşılır (ne var ki burada “tarih” ne anlama geliyor diye sormak gerekir, buna ileride değineceğiz). Bunun başarılması yüzyıllar almış olabilir, öyle ki sürekli bina dizinlerinin bazılarında dört ilâ altı yeniden inşa sürece boyunca ayırt edici karakteristikler korunmuş, her yeniden inşa ortalama 70-100 yıl sürmüştür. Biriktirilen “tarih” içinde insan kalıntılarının da olduğu anlaşılmaktadır. Bina 1 içerisindeki platformların altında 62 insan gömülüdür, önce başka binalara ya da daha öncekilere gömülüp son-

radan parçaları ikinci mezarlara gömülenler de bunlara dahildir. Yakın tarihte yaptığı çalışmalardan birinde Başak Boz, 65, 56, 44, 10 bina dizininde bir evdeki iskeletten alınmış ve aynı ardıllıkta daha geç dönemin binasında gömülü başka bir iskeletin çenesine yerleştirilmiş dişler tespit etmiştir. Daha erken döneme ait evlerin duvarlarında yer alan yerleştirmeleri geri kazanmak için daha ileriki dönemin evlerinde çukurlar kazıldığını gösteren net bulgular vardır (Hodder 2006). Boğa boynuzlarının ve yaban hayvanlarından dayanıklı diğer parçaların saklanarak gelecek kuşaklara aktarılmış ve evlerin içine konmuş olması muhtemeldir.

Birkaç yerde insan cesetlerinden ayrılarak ev dikmelerinin tabanına, gömütlere veya terk etme dolgularına bırakılmış kafatasları ortaya çıkarmış bulunuyoruz. Birinde yüz hatlarını doldurmak için kafatasları sıvanmıştı (bkz. Bölüm 2). Bu tek tek kafatasları birkaç farklı ev tipinde bulundu. Ama cesetlerle ilgili en açık bulgular çıkarıldıkları tarih evlerinden gelir. Numune alınan miktar çok değildir. Bina 1'de kafası olmayan birine ait bir, Bina 44'te iki ve "Tapınak 10" dizinindeki Bina 6'da yine bir gömüt görülmüştür. Duvarları kat kat sıvanmış, içinde çok sayıda (toplam 20) gömüt barındıran çok ayrıntılandırılmış Bina 49'da, ayrıca yukarıya doğru Bina 59 olarak devam eden, çok geniş ama daha alçak fakat henüz kazılmamış Bina 60'ta da kafasız mezarlar bulunur (kafasız mezarlara ilişkin bilginin kaynağı Lori Hager ve Başak Boz). Tüm bu evlerin uzun ömürlü oldukları, bulguları görebildiğimiz yerlerde pek çok kez yeniden inşa edildikleri ve hem daha geniş hem de ince ayrıntılandırılmış olma eğilimi gösterdikleri anlaşılır. Alınan az miktarda numunenin üstünde her ne kadar daha çalışılması gerekse de kafaların (belki diğer vücut parçalarının da) tarih evlerindeki bireylerden çıkarılıp başka evlere yerleştirilmiş olması muhtemeldir. Bu sayede ölümlerin dolaşımı aracılığıyla tarih evleriyle akrabalıklar kurulabiliyordu.

Yerinde, evlerin tekrarında “tarihler” oluşturulması erken dönemlerde görülmeye başlamış ve Ortadoğu’daki Neolitik toplumların uzun süreli bir bileşeni olmuştur (Hodder 2007b). İnsan kafataslarını dolaşımı ve mezara bırakılmasına ilişkin başka tezler de ileri sürülmüştür (örn. Kuijt 2008; ayrıca bkz. bu kitapta Bölüm 2).

Bu bölümde olası “tarih evleri” saptaması yeni yorumlarla varsayımlara doğru bir başlangıç noktasıdır. Buraya kadar aynı konumda gerek çok sayıda gömütü bulunan, fazla ayrıntılandırılmış ve çok kez yeniden inşa edildiğine dair bulgular taşıyan evler gibi, tarih evlerini de deneysel açıdan tanımladık. Artık “tarih evleri” kavramını ve bunun başka hangi araştırmalar getirdiği tartışmalarını incelemek gerekiyor. Mellaart’ın buluntularını yeniden çözümleyen Düring (2001, 2006) ritüel açıdan ayrıntılandırılmış evlerin küme evlerin merkezini meydana getirmiş olabileceğini, ama yerleşimin yukarı tabakalarında (Seviye VI-sonrası) kümelenmenin azaldığını ileri sürmüştür. Buna göre “tarih” ve tarihsiz evlerden gelme geniş bulgu yelpazesinin biraz daha incelenmesinde, evler içerisindeki üretim ve tüketim, gündelik ve ritüel uygulamalar açısından gerek zaman gerekse mekânda herhangi bir farklılaşmanın ayırt edilip edilmediğini görmek gerekir. “Tarih evleri” etrafında kümelenmiş ev grupları arasındaki (gıda, mezar, obsidiyen, vb) paylaşımının ölçüsü belirlenmeli ve evler arasındaki çeşitli olası bağımlılık biçimleri araştırılmalıdır. Diğer evler kurulup çökerken, kimilerinin “tarih evleri” olmayı nasıl başardığına ilişkin hipotezler geliştirmek bilhassa önemlidir. Bazı yapılarda tarih biriktirilirken, ötekilerde biriktirilmemesine yol açan koşullar nelerdir? Her şeyden önce “evler” nedir, nasıl olur da “tarihler” içerirler, onları diğer evlerden ne ayırmaktadır?

Bu noktada “ev” ve “ev toplumu” kavramı üstünde biraz düşünmenin yararı olabilir. (ayrıca bkz. Bölüm 6) Claude Lévi-Strauss “ev toplumları” kavramını ilk (1975) ortaya attı-

ğından itibaren bunlar “evi” başlı başına bir sembol ve sosyal örgütlenmenin düzenleyici ilkesi olarak gören toplumlar olarak anlaşılmaktadır. Eğer Lévi-Strauss bunları ağırlıklı olarak akrabalık düzenlemesi açısından düşündüyse, Bourdieu (1977) ile Bachelard’dan (1964) esinlenen daha sonraki yaklaşımlar bir evin süreçsel yanını vurgulayarak hem akrabalık ilişkilerini hem de maddi çevreyi –hem eşyaları barındıran evler hem de inşa edilmiş şeyler olarak evleri– zamanla evrildiğini gördükleri bir analizin öğeleri olarak ele alırlar. (Carsten ve Hugh-Jones 1995; Joyce ve Gillespie 2000) Öte yandan Lévi-Strauss’un yaptığı analizin iki yönü dikkat çekmeye devam eder: “manevi kişilik” olarak evin kurulması (bkz. Gillespie 2000) ve akrabalık ilişkilerinin bir tür “benimsenme” yerinin “ev” olması ((Carsten ve Hugh-Jones 1995: 12) Ev toplumları çoğu zaman evleri içlerinde ikamet eden insan kuşaklarının ötesine geçen bir ömre ve sürekliliğe sahip bireyler olarak benimserler (bkz. Bloch, Bölüm 6) Bu süreklilik zaten evin hem bağımlı bir kimliği, hem de binanınkinden ayrı bir kimliği (kendine ait inşa edilme ve kullanım tarihçesine sahip fiziksel bir yapı) ve aynı zamanda (fiziksel yapının içinde yaşayanlarla aynı olsun ya da olmasın) hane halkının kimliğinden de ayrı bir kimliği olduğu anlamına gelir. İçinde barınan bağımsız herhangi bir üyeden ayrı, dolayısıyla gerek fiziksel yapıdan gerekse yiyeceği ve işi paylaşan hane halkından bağımsız bir gelişme gösterir; çünkü ev açısından yapının kalıcılığı vazgeçilmez bir koşul olmakla birlikte kullanıma bağlı olarak yapının kendisi, tıpkı o evde pişen aşı yiyen, ekonomik üretime katkıda bulunan insan gruplarının niteliği gibi, şekil ve anlam değiştirebilir.

“Ev” ve “ev toplumları” hakkındaki bu görüş aynı zamanda bize Çatalhöyük ile ilişkilendirebileceğimiz, yaygın olarak küçük ölçekli geleneksel toplumlarla ilişkili görülmeyen sosyalleşmenin üç yönüne işaret eder. (1) Kendine özgü özellikler ve bir ölçüde sosyal atomculuk üreten bireyselleşme

süreçleri (fakat burada insanlardan çok ortak evler söz konusu), (2) Bir evin rolünü diğerinden ayıran iş bölümü süreçleri ve (3) bireylerin (ancak burada ulus devletler yerine evlerin üyeleri olarak) farklılaşmasında tarihin başlıca rolü. İşte farklılaşmanın bu üç boyutunun “ahlaki kişilik” olarak (“tüzel kişilik” gibi, modern insanın kullanımına benzeyen, içindeki insanların dengi olmayan) evin üretilmesinde birlikte çalıştığı düşünülebilir, ancak bu sabit kategoriden çok bir süreç, zaman içerisinde oluşturulan bir kimliktir.

Öyleyse “tarih evleri” adı, yerleşim çapında evrensel ama “tarih”i bünyesinde toplama kiplerinde özelleşmiş belirli evleri tanımlayan evlerin farklılaşması sürecinden gelmektedir. Bütün olarak ele alındığında Çatalhöyük bulguları, çanak çömleklerin, aletlerin, insanlarla av ganimetlerinin bir soy topluluğundan çok belirli anılara işaret edecek şekilde insanlar tarafından gömülmek suretiyle kendileriyle özgül geçmişler arasında bağlar kurmaya başladıklarına yönelik pek çok gösterge ortaya koymaktadır (Hodder 2006: 149). Örneğin gömütler bilhassa “tarihsel” görünür, topluluğun buradaki insan varlıklarını seçkin kimseler olarak belleklerine kazıdığını tahmin edebiliriz; bukrania ve diğer av ganimetler özgül binalarda özel konumlara yerleştirilmiş, bir başka deyişle, “mitsel” olacak kadar “bağımsız” evlerle fazla ilişkili görünürler. Belirli binaların zaman içerisinde süregelmesi ya da silinmesi ve/ya terk edilmesi orada ikamet eden farklı kuşakların evi sürdürme ya da bırakmaya yönelik aldıkları kararların ifadesidir, dolayısıyla bu kararlar mitin soya ilişkin karakterini taşımaz. Bir bina seviyesinden diğerine belirli leopar kalıpları, el ve akbaba resimleriyle sağlanan süreklilik “bağımsız” karakteristiklerin evlere damgasını vurduğuna dair kesin bir göstergedir. Bırakın heykelcikler ve Mellaart’ın “tapınaklar” diye tanımladığı yapılar arasında herhangi bir ilişkiyi, heykelcik dolgularıyla evlerin ayrıntılanması arasında doğrudan karşılıklı ilişki bulunamasa da (Meskell ve diğ. 2008: 150)

bazı heykelcik birikintilerinin binalarda bağımsız “yaşamöyküleri” olduğuna, biri diğerlerinin toplamından neredeyse daha çok heykelcik barındırırken, taştan insan figürleri üstünde yapılan son araştırmada başka birinin tek bir buluntu içermesi, bir başkasında da neredeyse sadece dörtayaklı heykelciklerin görülmesi çarpıcıdır (Meskell ve diğ. 2008: 145-8). (Resimler sadece “tarihsel” *görünür* olabilir: bunları olayların tasvirleri olarak yorumlamayıp av hayvanlarının bolluğu gibi, gelecekte erişilecek arzulanır durumunu gösterdiklerini varsayarsak, belli bir anıyı yüceltmediklerini görürüz.)

Evler arasındaki farklılaşmanın siyasal ekonominin can alıcı sorusu olan ayrımın belirtilerinin hangi temele dayandığını gündeme getirir. Yerleşimin ömrü boyunca hane ekonomisine ilişkin bulgular cinsiyetler arasında keskin ayrımlar olmaksızın büyük ölçüde bütünleşmiş bir manzara ortaya koyduğundan, bu soru kuşaklar boyunca evlerin farklılaşmasının ne amaçla olduğuna dönüşür. Bir kere daha “tarih evi” terimi (alışkanlık edinilmiş ve/ya mite dayalı belleğin tersine) tarihsel anıların kaynak olarak biriktirilmesine işaret eder. Eldeki bulgular tam olarak farklılaşmanın dayandığı olaylara (şölenler, avlar, gömütler, nesneleri zula etme ve saklama) ve yerleri hatırlama yeteneğine işaret edebilir, dolayısıyla tarih evlerinin anma yetenekleri hayli gelişmiş (ve kuşkusuz, anımsatıcı ipucu olarak tarih evinin maddeselliğiyle dolanık hale gelmiş) saygı gören –gerekmese de çoğu bilhassa yaşlı– üyelere sahip, daha güçlü hanelerde “kurulduğunu” gösterebilir. Eğer (yalnızca olayların değil, aynı zamanda uzmanlaşmış becerilerin birikimine ilişkin) anıları başka evlerle, olasılıkla eşitsiz koşullarda değiş tokuş edilmesi gereken bir kaynak diye yorumlarsak, yerleşimin gelişimindeki belli evlerde bu evlerin aynı zamanda semt ve/ya topluluğun başlıca ilgi odağı olabildiğini düşünebiliriz.

Buna göre bir binayı canlandırıp bağımsız bir “eve” çeviren hane halkının, manevi akrabalık olsun ya da olmasın, söz sa-

hibi olma yetkisinin her iki cinsiyete mensup –tarım, çobanlık ve avlanma arasında belli bir işbölümünün ifadesi olarak– yaşlılar arasında paylaşıldığı birkaç kuşak çekirdek aileden oluştuğu varsayılabilir. Yaşlılar bağlantılı sosyo-ekonomik becerilerin (hayvancılık, sosyal iletişim, imalat ve cinsellik) aktarımını gözetip kayıırlardı, bazıları bu konuda diğerlerinden daha becerikliydi ya da bununla nam salmışlardı, böylece başka hanelerin kalabalık üyeleri tarafından aranır, bunun sonucunda daha çok söz sahibi olur, güç elde ederlerdi. Buysa, anıların depolanmasıyla, büyük olasılıkla özgül olaylara ve deneyimlere dayalı becerilerin, bilgilerin biriktirilmesiyle ifade edilen (insan ve hayvan kemiklerinin eve gömülmesi ve onların platformlarla, alçılarla ve/ya heykel ya da kalıplarla işaretlenmesi) sınırlı sayıda evde üretici gücün yoğunlaşmasını getirdi. Belli yaşlılar güç ve söz hakkı kazanıp fiziksel dayanıklılıklarını kaybederken, hem kılğısal anlamda hem de orada depolanan eşyaların, becerilerin, yeteneklerin koruyucusu olma anlamında giderek eve kapanmış olabilirler. Başarılı bir ev böyle korumacı yeteneklerini, ister ailede doğmuş olsun, ister evlat edinilsin ya da üyeliğe alınmış olsun (veya akrabalık ağıyla bunun sınıflandırılmasının doğası gereği ölçüsünde), ertesi kuşaktan başka koruyuculara aktarır, dolayısıyla bir evin yapısal kusurları görüldükten sonra aynı şekilde yenilenmesi veya becerilerle yeteneklerin önemli ölçüde aktarılması gereği artardı (münferit bir örnekte, daha önce tanınmış bir koruyucu olan birinin kafatasının, sonraki kuşakta bu yetenekleri devralmış biriyle birlikte gömüldüğü görülür). Bu evler aslında “her şey içeri getirmiş” olurlardı (Hodder 2006: 58), ancak bu, örneğin kabartmalar ile yerleştirmelerde yabansığırlarının anılarına veya pek çok evde dolgulara ve başka münferit örneklerde görüldüğü üzere, diğer (leoparlar gibi) yaban hayvanlarının tasvirlerine ayrıcalık kazandıran ifadelendirmeler şeklinde yapılırdı. Hane üretiminin daha evsel (kadınısı?) kısmı ifadelendirilmez, hatta önemi azaltılırdı. Böylece her bir evin kendine ait, daha çok ay-

rıntılandırılmış başka evlerle karşılaştırmalı ifade edilen veya evin bireyselliğini (yani bağımsız özelliklerini) belirgin kılan farklı olaylarla eylemlerin damga vurduğu bir tarihi vardı.

Eğer bu yorum akla yatkın olsa bile başka ihtimallerin de tartışılıp araştırılması gerek: Evlerin dağıtılma yollarına ilişkin bulgular var mı? Genç çiftlerin kendi evlerini kurmak üzere ayrılmasıyla hanelerde bir ölçüde bölünme yaşanmış olmalı, bu durumda eğer büyük çocuklar evden önce ayrılırsa, geç doğan çocukların hakkı gibi, özgül örüntülerin tercih edildiğini akla getirmektedir. Yakın aile üyeleri büyük ölçüde birbirlerine yakın olmak isteyeceklerinden, bölünme aynı zamanda belli sayıda evlerin kümelenmesini de açıklayabilir. Bu da bir bakıma tarihin yalnızca evin içine değil dışına doğru da hareket ettiği izlenimini uyandırmaktadır.

Son olarak yerleşim yerinde bütün olarak yaşanan kademeli değişiklikler, merkezdeki “tarih evleri” örüntüsünün uyumunu biraz olsun kaybetmeye başladığı belirli anlara işaret ediyor olabilir, çünkü (binanın ve hane halkının giderek bağımsızlaşmasıyla ölçülen) evin bireyselliğinin özelleşmiş kutlamalarla bağı giderek azalmıştır. Düring’in izinden giden Pels (Bölüm 9) yerleşimin daha yüksek bina seviyelerinde belirli evlerin çevresinde daha az yoğunlaştığını ileri sürmüştür. Tarih evleri Seviye VI’ten sonra ortadan kalkmayıp çoğu evler daha çok olmada eşit sayıda gömütle öne çıksa da bunların evin ömrünün birdenbire kısılmasının, yerleştirmelerle anı yaratmanın ve av ganimetleri yerleştirmelerinin azalmasının, tuğla yapımı ve taşınmasında, ayrıca çanak çömleklerin daha çok ayrıntılandırılmasında gerekli işgücünün düşmesinin etkisiyle değiştikleri anlaşılır. Demek ki Doğu Höyüğü boyunca, Batı Höyüğüne doğru ve yerleşimden uzaklara doğru yavaş dağılmanın öncesinde ve onunla eşzamanlı olarak hane halkının giderek bağımsızlaşmasının, bir “tarih evi”nin yakın komşuları üzerinde nüfuzunu kullanabildiği dönemin kısılmasına yol açtığı ileri sürülebilir.

KAYNAKLAR

- Bachelard, G. 1964. *The Poetics of Space*. New York: Orion Press.
- Boric, D. 2007. First households and 'house societies' in European prehistory, *The Durable House: House Society Models in Archaeology*, ed. R. A. Beck, Jr. Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper No. 35. Carbondale, Southern Illinois University.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J. ve Hugh-Jones, S., ed. 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cessford, C. 2005. Absolute dating at Çatalhöyük, *Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 65-99.
- Chesson, M. S. 2003. Households, houses, neighborhoods and corporate villages: Modeling the Early Bronze Age as a house society. *Journal of Mediterranean Archaeology*, 16(1), 79-102.
- Conolly, J. 1996. The knapped stone. *On the Surface: Çatalhöyük: 1993-1995*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 173-98.
- Cutting, M. V. 2005. *The Neolithic and Early Chalcolithic Farmers of Central and Southwest Anatolia: Household, Community and the Changing Use of Space*. British Archaeological Reports S1435. Oxford: Archaeopress.
- Düring, B. S. 2001. Social dimensions in the architecture of Neolithic Çatalhöyük. *Anatolian Studies*, 51, 1-18.
- Düring, B. S. 2006. *Constructing Communities: Clustered Neighbourhood Settlements of the Central Anatolian Neolithic, ca. 8500-5500 Cal. Bc*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Düring, B. S. 2007. The articulation of houses at Neolithic Çatalhöyük, Turkey. *The Durable House: House Society Models in Archaeology*, ed. R. A. Beck, Jr. Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper No. 35. Carbondale, Southern Illinois University, 130-53.

- Esin, U. ve Harmankaya, S. 1999. Aşıklı in the frame of Central Anatolian Neolithic. *Neolithic in Turkey: The Cradle of Civilization. New Discoveries*, ed. M. Özdoğan ve N. Başgelen, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 115-32.
- Gillespie, S. D. 2000. Beyond kinship: An introduction. *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, ed. R. A. Joyce ve S. D. Gillespie. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1-21.
- Hamilton, N. 1996. Figurines, clay balls, small finds and burials. *On the surface: Çatalhöyük 1993-95*, ed. I. Hodder. Cambridge: Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 251-264.
- Hodder, I. 2006 *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük* Londra: Thames and Hudson, Türkçe çev: *Çatalhöyük Leoparın Öyküsü: Türkiye'nin Antik "Kasaba"sının Gizemleri Günışığına Çıkıyor*, 2006 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hodder, I. 2007a. *Excavating Çatalhöyük: South, North and KOPAL Area Reports from the 1995-99 Seasons*. Cambridge: Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology at Ankara Monograph.
- Hodder, I. 2007b. Çatalhöyük in the context of the Middle Eastern Neolithic. *Annual Review of Anthropology*, 36, 105-20.
- Hodder, I. ve Cessford, C. 2004. Daily practice and social memory at Çatalhöyük. *American Antiquity*, 69, 17-40.
- Joyce, R. A. ve S. D. Gillespie, ed. *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kuijt, I. 2000. Near Eastern Neolithic research: Directions and trends. *Life in Neolithic Farming Communities: Social Organization, Identity, and Differentiation*, ed. I. Kuijt. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers.
- Kuijt, I. 2008. The regeneration of life: Neolithic structures of symbolic remembering and forgetting. *Current Anthropology*, 49(2), 171-97.
- Lévi-Strauss, C. 1979. *La voie des masques*. Paris: Plon.
- McAnany, P. Ve I. Hodder. 2009. Thinking about stratigraphic sequence in social terms. *Archaeological Dialogues*, 16(1), 1-22.

- Meskel, L. M., Nakamura, C. King, R. ve Farid S. 2008. Figured lifeworlds and depositional practices at Çatalhöyük. *Cambridge Archaeological Journal*, 18(2), 139-61.
- Ritchey, T. 1996. Note: Building. *On the Surface: Çatalhöyük: 1993-1995*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 7-17.
- Stevanović, M. ve R. Tringham, 1998. The BACH 1 Area. *Çatalhöyük Archive Report 1998*.
(http://catal.arch.cam.ac.uk/catal/Archive_rep98/stevanovic98.html)
- Stevanović, M. ve R. Tringham. 2012. *Last House on the Hill: BACH Reports from Çatalhöyük, Turkey*. Cotsen: Los Angeles, CA.
- Tringham, R. 2000. The continuous house: A view from the deep past. *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, ed. R. A. Joyce ve S. D. Gillespie. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 115-34.
- Wason, P. 1994. *The Archaeology of Rank*. Cambridge: Cambridge University Press.

BELİRGİNLİK, YOKLUK, ALIŞKANLIK: ÇATALHÖYÜK'TE NEOLİTİK DİN YAKLAŞIMLARI

WEBB KEANE¹

Tarihöncesi dinin peşine düşmenin ardındaki dürtü, salt gereksinimden bağımsız olmakla nitelenmiş insanın varoluşundaki o öğeleri arayıp bulmaktır. Bu görüşe göre, din yalnızca bilinenin ötesine geçmede genel kültürel kapasitenin özellikle güçlü bir biçimidir. İnsanların yaratma ve yeni gerçekliklere karşılık verme, henüz gerçekleşmemiş gelecekleri öngörme, dünya içinde ve üstünde kendi failliklerini uygulama kabiliyetlerini kapsar. Dinler aynı zamanda karakteristik olarak insanın failliğini yerinden eder ya da reddeder. Öyle ki, failliğin yerinden edilmesi ve kullanılması diyalektik açıdan birbirinden ayıramaz olabilir. Bilinmeyen eski çağın insanları ateş yakmayı öğrenmişlerdi, onların soyundan gelenlerse bunu kendilerine iş edinmesi –hatta bunun iş olduğunu kabul etmesi– için Prometheus'un

¹ Templeton Vakfının desteğiyle proje Ian Hodder tarafından yönetildi. 2006'da saha çalışmalarına katılanlar arasında benden başka Maurice Bloch, Peter Pels, LeBon Shults ve Harvey Whitehouse vardı. Lynn Meskell ile Shahine Farid de grup çalışmasında etkin görev almışlardı. Bu projeye davet edildiğim, bütün katılanların ortaya koyduğu içgörü ve çıkardığı tartışmalar için minnettarım. Bu yazıya ilişkin yorumları için George Hoffman, Adela Pinch, Andrew Shryock, Mary Weismantel, Norm Yoffee ve özellikle Ian Hodder'a teşekkür borçluyum.

ateşi tanrılardan çalması gerekiyordu. Nesneleştirilmiş faillik, alışkanlığı yaratıcı veya ahlaki sorumluluk taşıyan ya da en basitinden gözü pek eylemlere dönüştüren düşünömselliği olanaklı kılar. Eğer bu savlar kabul edilecek olursa, sonucunda din, Neolitik dönemde insanın failliğinin yeni formlarının gelişmesinde can alıcı bir rol oynamaya uygun görünecektir.

Bu bölümde hem bu savları geliştiriyorum hem de onlara meydan okuyorum. Neolitik dinin kuramlarında yer alan belirli varsayımları eleştirerek başlıyorum ve tarihöncesi dini tasavvur etmek üzere birtakım deneme-yanılma yolları öneriyorum. Daha sonra Çatalhöyük'ün sanatına, hayvanlarına ve evlerine dönerek düşünmeye özendirmesi açısından, kendi etnografik materyallerimden yararlanıyorum. "Din" ulamı çeşitli kaynaklardan gelen geniş bir uygulama, fikir ve deneyim yelpazesıyla birlikte sınıflandırılır. Bize din gibi, görünenin, "belirginlik" ve "yokluk" dediğim sonuçlar doğuran uygulamaların kesişmesiyle ortaya çıkar. Bu sonuçlar kendilerini çevreleyen alışıldık ve tekrarlanan faaliyetlerden ayrılarak onların arasına yerleşirler. Örneğin Çatalhöyük'te öldürme ve şölen gibi, heyecan verici etkinliklerden sonra geriye kalan sığır boynuzları bütün evlerde olduğu gibi, süregelen üretimin büyük ölçüde belirginleşmemiş doğum, beslenme ve ölüm döngüleriyle şekillendiği belirli evleri belirgin kılma sonucunu getirirler. Ek olarak bazı evler aynı belirginleşmemiş faaliyetlerin ortasında, olasılıkla etkisi yüksek yokluklara işaret eden nesneleri (insan gömütleri, duvarların içindeki hayvan kalıntıları, üzeri sıvanmış resimleri) saklarlar.

Bir yanda belirginlik ve yokluk, diğer yanda alışıldık, gündelik yaşam, aradaki diyalektik insanların hem kendilerinin hem de başkalarının failliğini kabul etmelerine, yeniden biçimlendirmelerine ve yeniden benimsemelerine yol açabilir. Faillik üzerine kafa yoranlar insanlar ve insan olmayanlar eylemlerinin sorumluluğunu üstlenme ve değerini biçme kabiliyetini elde ederler. Bu değerlendirmeler yeni faillik bi-

çimleri üretirken yararlı bilgi sağlarlar. Geçmişe dönük olarak “din” adını verdiğimiz bu uygulamaların tarihsel sonuçlar doğurmasının bir yolu budur. Sonuç olarak sosyal olguların maddeselliğini ve insanların o maddeselliğe yönelik tepkilerine aracılık eden göstergebilimsel ideolojileri ele almanın arkeologlara teleolojik düşünmenin çekici bazı yanlarından uzak durmada yardımcı olabilebileceği kanısındayım.

SANAT, DİN VE FAYDA

Çatalhöyük'te din hakkındaki kurguların çoğu görsel sergilerle dayanmaktadır. Bu yerleşme insan yapımı yüzeylerde bilinen en erken resimlerden bazılarını üretmiştir. Resimlerle kabartmalar kazı yapılan evlerin çoğunda bulunur. Motifler ve el izlerinin yanı sıra hayvanlarla insanların çarpıcı figürleri görülür. İç duvarlarda da leopar ve ayıların boyalı siva kabartmaları vardır. İlk bakışta, daha yaygın hayvan kalıntıları bırakan koyun ve keçilerin aksine, yerleşmede kalıntıları nadir görülen yaban hayvanlarının resimleri ile kabartmaları göze çarpar (Russell ve Twiss 2008). Bunlar duvarlara, dikmelere ve sekilere gömülmüş bukrania, yaban hayvanlarının sıvanmış kafataslarıyla boynuzları, tilki ve samur kafataslarıdır. Bazı duvarlarda görülen çıkıntıların ardına yabandomuzlarının altçeneleri gizlenmiştir.

Evin fiziksel yapısıyla bütünleşen çalışmaların aksine, çok sayıda ufak heykelcik genellikle evlerin arasındaki süprüntü yığınlarında bulunur (Hodder 2006: 194; Nakamura ve Meskell 2008). Heykelcikler çabucak yapıldı, çoğu zaman bir elin avucundan daha küçük olurlardı. Bunların arasında Çatalhöyük'ten gelme belki de en ünlü nesne, görüldüğü kadarıyla, kolları kedigil cinsinden iki hayvanın üstünde duran tıknaz, dişi insan figürüdür. Bu imge Çatalhöyük'ün bir ana tanrıça kültünün yuvası olduğu yollu ilk kurguları doğurmuştu (Gimbutas 1982; Mellaart 1967; Meskell 1998 ile

karşılaştırın). Oysa çoğu, belli belirsiz insan ya da hayvan-gibi, formlar verilerek kabaca şekillendirilmiştir.

Bu sanat, Neolitik döneme damgasını vurmuş, artan simgesel faaliyetlere örnek olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda o dönemde yaşamış insanların dinine ilişkin üretilen kurguların da başlıca odak noktası olmuştur. Aslında sanat ve din arasındaki ilişki yazarların tanımladığı üzere adeta önceden belirlenmiştir. Maddi kalıntıların sanatın ya da dinin bulguları olarak asıl tespiti faydadan yoksun oldukları varsayımından ileri gelir. Eğer faydanın yokluğu sembolik düzenin tanısal ise, o zaman sembolik düzenin açıklanması onun anlamlılığında gizlidir. Buna göre, sembolik düzenin bu tanımı anlam alanını kılışal olandan ayırır. Bu ayrılma yalnızca kılışal anlamsızlığı getirmekle kalmaz, aynı zamanda sanat ve dinin anlamını tanımlar, aşağıda ikisinin de eşit ölçüde nasıl yanlış yönlendirici olduğunu ele alacağım.

Jacques Cauvin'e göre, örneğin sembolik devrim, düzgün keskiler üretmek ve keskilere yassı pullu rötüşler yapmak için çift kutuplu çekirdekler üstünde çıkmaktaşı yontmanın Çanak Çömleksiz Neolitik B dönemin başlarında kendini göstermesiyle bunları faydanın gereklerinin ötesine taşır (2000:243). Boğa kafataslarının sergilenmesine ilişkin yazılarında Cauvin şöyle der: "Bu aletler sembolik olmalı, çünkü yabanboğalarının çok azı avlanırdı" (2000: 238). Benzer şekilde Bleda Düring'in (2001) Çatalhöyük evlerine ilişkin veriler üzerinde yaptığı çözümlemeler, temiz ve kirli alanlar arasında düzenli bir karşıtlık göstermektedir, bunlardan ikincisi yiyecek hazırlanmasıyla ilgilidir (Hodder 1999: 186), ayrıca bu gözlem mikro-analizle de doğrulanmıştır (bkz. Matthews, Wiles ve Almond 2006). Düring'in vardığı sonuç, bunların sırasıyla "sembol yüklü" ve evsel iş alanları olduğudur. Bu tanı örgüsü maddi kayıtların işlenmesinde yaygındır: görünür fayda olmaması durumunda, sembolik bir şeyle karşı karşıya olduğumuzu varsaymamızı gerektirir.

Britanya'nın eskiden beri süregelen sosyal antropoloji geleneğinde faydadan yoksun olan, büsbütün dinsel diye tanımlanır. Bu düşünme biçimi, dinin daha yakın tarihli bazı tanımlarında da devam etmektedir. Örneğin Harvey Whitehouse'a göre, "Hem ritüelin hem sanatın ortak yanı herhangi bir kılışal amaca hizmet etmeyen öğeleri özümsemek, dolayısıyla teknik güdülenmelere indirgenememektir" (2004:3). Benzer bir görüşü benimseyen Steven Mithen de şöyle yazar: "Doğrudan dinsel fikirlerle ilişkilendirilen insan eserleri herhangi bir faydacı açıklamadan yoksundur" (1998: 98). Eğer sembolik olmak, anlamlı olmak diye tanımlanıyorsa, din de sembolik olanın kusursuz ifadesidir. Madem din anlamla tanımlanıyor, o zaman sorulması gereken başlıca soru ne anlama geldiği olmalıdır.

Bu yaklaşımların ortaya koyduğu varsayımlarda birkaç sorun var. Bunlardan ilki, hiç kuşkusuz, faydadan yoksunluğu doğru tespit etmenin düpedüz sıkıntılı olması. Kanıt yokluğunu nasıl yokluğun kanıtı olarak alamazsak, bir şeyin yararını araştırmacının tahayyül edememesini de onun hayal gücünün veya etnografik bilgisinin boyutlarının sınırlarından başka bir şeye yoramayız. Örneğin modern zamanlarda Latince gibi, "ölü" bir dil üstünde çalışmak kadar yararsız bir şey olabilir mi? Öte yandan yararsız olması, ancak Tanrı'nın konuştuğu dilin bu olduğunu veya bu dilin büyüleyici bir güce sahip olduğunu düşünmediğin zaman ya da gösterişçi eğitsel tüketimle sergilenen mevkîin sosyal faydasını göz ardı ettiğinde geçerlidir. Büyük Konstantin askerlerinin kalkanlarına Hristiyanlığın *labarum* işaretini yararsız bir sembol olarak yerleştirmemişti: ilahi gücü çok kılışal bir amaç uğruna, yani savaşta zafer uğruna devreye sokmuş oluyordu. Bunun aksine, işini bilen Avrupa devlet bürokrasileri dinsel amaçlara hizmet etmek üzere tasarlanmış kiliseye ait yapılardan türemiştir (Gorski 2003). Amerikan araba kültürüne aşina olan herkes ulaşımın işleviyle mevkî, cinsiyet ve güç arasındaki ayrılmaz bütünlüğü kabul edecektir.

Elbette Amerikan beysboluyla Avrupa futbolunun dinsel ya da kılğısal oldukları gibi, bir yargıya varmamamız gerekir.

Bağımsız deneysel gözlemler kümesi olarak “sembolik” olanı tecrit etme çabaları, gerçekten yararlı olanla sembolik olanın ayrıldığı haksız bir ikilik doğurur. Arkeolojik bulguların yararlı ve simgesel diye ayrılması insan faaliyetlerinin kılğısal yanlarının simgesel *olmamasını* gerektirir. Öte yandan kültürel antropolojinin süregelen içgörüsü, avlanmanın bile belirli değerleri temel alan kültürel tercihleri yansıttığı yönündedir (Sahlins 1972). Artık Cauvin’in boğa kafataslarına dönebiliriz. Varsayalım ki bunlar düzenli olarak hayvanları yiyerek beslenen insanlar tarafından sergilenmiş; bu onların sergilediklerini daha az sembolik mi kılar? İlle de öyle olması gerekmez, Doğu Asya’nın pirincine bakın (Ohnuki-Tierney 1993). Çatalhöyük’teki hayatın belli ki mütevazı yönlerinin de sembolik olup olmadığını bilemeyiz. Dahası herhangi biri örneğin faydadan yoksun olduğunu göstereceksek, dine örnek olarak bu ne gereklidir ne de onun göstergesi sayılır. Din kimileri için nihai fayda olabilir. Talihsizlikten korunmada, ilahi güçlere erişimde ya da iyi bir hayata rehberlik etmede ondan daha işlevsel başka bir şey olabilir mi?

Çatalhöyük sakinlerinin yalnızca avlandıkları ve başlıca gıda kaynakları olmayan hayvanların kafataslarını kullanıp sergilemeleri kuşkusuz önemlidir.² İşte bu örüntü böyle hayvanların belirli dikkat ve ilgi odağı oldukları izlenimini uyandırır. Ancak buradan, çanak çömlek yapımı, mercimek ekimi ya da kuzen evliliklerini sembolik kabul etmeyecek şekilde bukrania sergilenmesinin bilhassa sembolik olduğu sonucu çıkarılmaz; etnografik ve arkeolojik kayıtlar tam da “kılğısal” nesnelerin “anlamalı” olduğuna ilişkin örneklerle doludur (Bradley 2005; Fogelin 2007; Walker 1998). Bu ayrıca yaban

² 2008’de tek bir koyun kafatası bir duvara gömülü ve üzeri sıvanmış olarak bulunmuştu (Çatalhöyük Araştırma Projesi), ancak hayvanın yabani mi, evcil mi olduğu belli değildir (Nerissa Russell, kişisel yazışma).

hayvanlarının nasılsa evcilleşmiş olanlardan daha sembolik olduğunun kanıtı da değildir. Saha araştırması yaptığım Endonezya adalarından Sumba'da yaşayan insanlar manda yetiştirirler. Onların nitelikleri hakkında durmadan konuşur, mezarlarında tasvirlerine yer verir, boynuzlarını evlerinde saklarlar. Mandalar ataların ruhuna adanan pahalı bir kurban ve adaktırlar. Ancak bu onları geyiklerden, atlardan, yabandomuzlarından, köpeklerden veya tavuklardan ne daha çok ne daha az yararlı ne de daha çok ya da daha az anlamlı yapar. Aşağıda değineceğim üzere onları sadece belirginleşmemiş ortamda belirgin bir şekilde öne çıkarır.

DİNSEL FİKİRLER?

Eğer gereksinim neden ve sonucun maddi dünyasıyla özdeşleştirilecek olursa, din de bunun tam tersiyse, ikincisinin maddi-olmayan fikirlerle özdeşleştirilmesi olağandır. Semboliğin apayrı bir alan olması ve araçsal olmayan belirli nesneler sınıfıyla özdeş olabilirliği ölçüsünde, o nesneler düşünme ve faaliyet dünyasıyla belirleyici bir ilişki içindedir. Bu ilişki genellikle temsil niteliğindedir: maddi nesne kendisini doğuran fikri ifade eder ve mantıksal olarak ona tabidir. Öte yandan Carolyn Nakamura ile Lynn Meskell şöyle derler:

Temsil kavramı gerçekten kopmayı zorunlu kılar, söz konusu nesneyle yakınlığından çok bir benzerlik, yorumlama ya da algılama tarzını betimler... Temsil kavramını benimserken heykelciklerin gerçek olan bir şeyin yerine geçtiği ve o gerçekliğin veya bir kimsenin ya da bir nesnenin yansıması oldukları, ancak onların ta kendisi gibi, gerçek ve elle tutulur deneyimlendikleri sonucuna varırız (2006: 229).

Bu husus yalnızca Neolitik dönemin uzak dünyası için söz konusu değildir. Erken Hristiyan ikonları ilahi gücü betimleme değil, onu var kılma işlevi görürlerdi (Belting 1994);

Hindistan'da tanrı figürü ibadet edenin karşısında durduğu o gözü sunar (Davis 1997; Pinney 2004; karşılaştırmalı Morgan 2005). Navaho kum resimleri (Newcombe 1937) gibi, bazı görsel imgeler ile Avustralyalı Walbirilerin çeşitli yayın organlarında görülen desenleri her şeyden önce yaratıldıkları ve sonunda yok edildikleri sürecin sonuçlarıdır; salt göze hitap eden imgeler değildir (ne de modern zamanın çapraz bulmacalarında ortaya çıkan görsel motifler). Üzerleri sıvanmış ve "nadir, geçici etkinlikler" olarak kısa ömürlü oldukları görülen Çatalhöyük resimleri için de benzer bir durum söz konusudur (Matthews ve diğ. 2006: 285).³ Biri baksın diye yapılan bir resim bile önemli maddi koşullar öngörmektedir. Sahara kaya sanatı hakkında Holl'un dediği gibi, "Bu araçların inandırıcı fikirlere dönüşmesi beceri ve anlama kabiliyeti kadar duysal ve motor yeteneklere bağlıdır" (2004: 5). İnsan elinden çıkma eserleri, hatta resimleri temsiller olarak ele almak, temel maddeselliğin *ötesine* ve bunu olanaklı kılan, sonuca giden her şeye bakmak anlamına gelir.

Çatalhöyük'te tarihöncesi din tartışmaları, maddi nesneleri temsili fikirler olarak ele alma eğilimindedir.⁴ Örneğin Cauvin duvarla gömülü boğa boynuzları ile taştan oyularak kil kalıplara dökülmüş dişi heykelticikler diye gördüğü figürle-

³ Tahminen hızla islenen iç duvarlar düzenli olarak tekrar tekrar sıvanırdı; örn. bir duvar 70 yılda 700 kere badanalanıp yeniden sıvanmıştı (Matthews 2005). Resimleri muhafaza etmek özel çaba gerektirirdi, öyle ki kabartmalardan bu çaba esirgenmez, düzenli olarak yeniden sıvanmak suretiyle yenilenirlerdi.

⁴ Çatalhöyük'te başlıca din kuramlarının hepsine bu eleştiri yöneltilemez. Örn. David Lewis-Williams (2004) evler içerisinde hayatın fenomenolojisini yeniden kurmaya çalışmaktadır. Ne yazık ki geçerli bulgular Çatalhöyük'ün şamanizmin yuvası olduğu sonucunu pek desteklemez. Lewis-Williams şamanizmin evrensel nörofizyolojik deneyimlerden çıktığını ileri sürmektedir, ancak benzeri bütün iddialar gibi, bu da o deneyimlerin, neden diğerlerinde değil de sadece bazı sosyal dünyalarda ayrıntılandırıldığını göz ardı etmektedir.

re özel bir önem verir. Vardığı sonuç, “Kadın ve boğa, bu iki figürün kaderinde ilahi çifti temsil etmek vardı, ana tanrıça ve boğa tanrı Neolitikten klasik döneme kadar Yakındoğu ve doğu Akdeniz’de devamlılık göstermişlerdi; mesela boğalar, kendi de bir boğaya binerken tasvir edilen Fenike ve Hitit tanrısı Ghada’yı gölgede bırakırlar” (2000: 238). Bu yoruma ve gözünü kırpmadan binyılın sonuna atlamaya çekinceli yaklaşmak gerekir.⁵ Burada, temsili yaklaşımın nasıl bu doğrultuda yönlendirme yaptığı noktasını vurgulamak istiyorum. İlki, Cauvin’i boynuzlarla heykelcikleri karmaşık tek bir bütünün parçaları olarak görmeye itenin temsil kategorisinin kendisi olması: büyükbaş erkek hayvanlar, dişi heykelcikler. Peki, ama bu denli farklı canlı türleri Çatalhöyük’ün herhangi bir nesne kümesinde neden birleşsin? Görüldüğü kadarıyla, Cauvin’in onları ilişkili görmesine yol açan ne formları, ne üretim aracı olmaları, ne işlendikleri konum ne de buna dair bulgular, ama temsil ettikleri kavramdı. İkisi de temsili oldukları için karmaşık bir form oluşturmuşlardı. Onun yorumu büyük ölçüde bu belirsiz sınıflandırmada yer almalarından dolayı ilk bakışta onları bir arada görmesine bağlıdır.

Maddi bulgulara temsili yaklaşım Çatalhöyük’teki dinin başlıca bilişselci yorumlarında bilhassa önemli rol oynamaktadır. İkinci yaklaşımın iki temel önermesi göz önüne alındığında, bu şaşırtıcı olmayabilir. Yukarıda da belirtildiği üzere bunlardan birinde, din, tıpkı sanat gibi, kullanışlığın aksi olarak tanımlanır. İkincisine göre, din esasen inanışlardan oluşur. Buradan çıkarılacak sonuç, uygulamalar gibi, maddi nesnelerin de ifade ettikleri inanışlara bağlı oldukları yönündedir. Demek ki bizi bekleyen görev, nesneden inanışa doğru nasıl bir yol izleyeceğimizi bulmak. Mithen’a

⁵ Nakamura ve Meskeel (2008) heykelciklerin cinselliğe ya da üremeye yönelik özel bir ilgiyi değil, “ana tanrıçaların” alışıldık tasvirlerini gösterdiklerini savunurlar. Pek çok örnekte figürlerin dişi olduğu bile kesin değildir (Voight 2000: 283).

göre, bunun anlamı Çatalhöyük resimlerini insanların zihninde yer alan fikirlerin tam tasviri olarak görmektir. Çatalhöyük'e benzer bir temsili yorum getiren bir başka bilim insanı da Trevor Watkins'dir. Paleolitik dönemden Neolitik'e geçişi, insanların "kendileri ve dünyaları hakkında soyut kavramları, inanışları ve fikirleri dışsallaşmış, kalıcı biçimlerde içselleştirme aracı olarak tasarladıkları" doğa ve kültür arasındaki denge kayması olarak tanımlar (2004: 97). Her iki örnekte de Mithen ve Watkins maddi nesneleri maddi olmayan kavramlara kanıt olarak ele almaktadırlar. Böyle kurgulayıcı bir strateji izlemenin yanlış bir tarafı yok elbette. Ancak maddeselliğin olası sonuçlarını görmezden gelmemize ve *herhangi* bir faaliyet kipinin bıraktıklarına benzer dizinsel gerektirimler yerine, ne kadar dünyevi ve faydacı olursa olsun, nesnelerin kavramları ifade etmek üzere işlevini yerine getirdiklerini varsaymamıza yol açtığı zaman sorunlu hale gelir. Sonuç yazısında da belirteceğim gibi, onları göstergesel diye görmeninse, içinde sosyal açıdan hareket ettikleri ve tarihsel bakımdan dayandıkları nedensel bağa konumlamak anlamına gelir kanısındayım.

Fikirler yalnızca faaliyete dönüştükleri ölçüde maddi izler bırakırlar. Ancak sadece metodolojik bir engelden ibaret değildir. Zihinsel hayatı toplum içerisinde yaşandığı şekliyle düşünmek daha gerçekçi bir yol olabilir (Keane 2008). Fikirlerle ulaşma çabasıyla nesneleri *görmezden* gelmeye çalıştıkça maddesellikleri bilgilendirici olmaktan çıkar. Ancak o maddesellik yalnızca belirtken olarak değil, sosyal hayat içerisinde yer almaları açısından da can alıcı önem taşır. Resimler ve heykelciklerin, evler ve gömütlerin olduğu gibi, maddi nesnelerin nedenleri, sonuçları ve tarihleri vardır. İnsanların algılarına giren, anılarını canlandıran, düşünmeye sevk eden, eyleme geçmeye iten maddi nesnelerdir. Maddi olarak belki gerçekleşebilecek belki gerçekleşemeyecek olanakların koşullarıdır onlar. Maddi oldukları için nesneler sosyal kay-

naşmaya aracılık eden ortak deneyimlerin parçasıdır. Bi-reysel bilişlerin duyusal girdileri olmaktan ibaret değildirler.

DİNİN ÖĞELERİ

Tarihsel olarak bilinen toplumların etnografik çeşitliliği, tarihöncesi dinin sorgulanması açısından şu genel belitleri akla getirmektedir:

İşlev: Din ille de birtakım belli başlı psikolojik ya da sosyolojik işleve hizmet etmez. Herhangi bir deneysel ortamda pek çok işlevi olabilir ya da hiç olmayabilir, o işlevlerse bağlamdan bağlama değişebilir.

Soybilim: Tarihöncesi kalıntıları çok daha geç dinlere bağlama çabası, bulgular ışığında yalnızca tartışmalı değildir, aynı zamanda kalıcı olmayı başaramamış tarihöncesi bağlamların önemli öğeleri pahasına daha sonraki dönemlerde varlığını sürdürmekte ısrar edenlere yönelik teleolojik önyargıları özendirir.

İnanışlar: Din ille de herhangi *istisnai* inanışlarla tanımlanmaz, hele derin anlamlar düşünmesi gerekmez.⁶ Örneğin tarihsel açıdan, etrafında fikirlerin gelişip değiştiği uygulamalarla disiplinleri içerebilir. Hatta o dinsel uygulamaların aynı türden fikirleri içine almadan kalıcı olacağını ihtimal vermesek bile benzer inanışlar farklı uygulamaları destekleyebilir ve farklı inanışlar, çelişen yorumlara rağmen serpilen aynı uygulamaların temelini oluşturabilir.

⁶ Etnografik uzun süre ritüel, büyü, kehanet, esrime vb uygulayanların bunların nasıl ve neden işlediklerine dair herhangi bir kuramdan muhtemelen yoksun olduklarını bilirler, hatta soru ilgilerini bile çekmeyebilir. İnançların odak noktasında yer alması felsefi açıdan içe kapanık bağlamlarda da sorgulanabilir (Kellner 2006; Lopez 1998; Sharf 1998).

Tanrısal Varlıklar: Din ille de doğaüstü failerin varolmasıyla tanımlanmaz. Bu kısmen dinin tanımsal temeline inançları yerleştirmeye karşı uyarıları dikkate almanın sonucudur. Ama etnografik gözlemin sonucu da budur, bazen din ve hiç fail gerektirmeyen büyü arasına (Du Bois 1993; Keane 2007; Pels 2003) ya da ruhlar, atalar ve doğaüstü olmayan (Kopytoff 1971) yaşlılar arasına bir çizgi çekmek anlamsız olur.

Din: Her zaman ve her yerde adına “din” diyebileceğimiz sınırları açıkça çizilmiş başlı başına bir alan olduğunu varsaymamalıyız (bkz. Asad 1993; Masuzawa 205; Saler 1993).

Bu belitler insan toplumlarının önemli bir boyutunu çözmeye yönelik değildirler. Aksine, burada ileri sürdüğüm, dinin kabul edilen ulamlarına uygun görünen ne varsa, görece belirginleşmişten belirginleşmişe doğru yayılan dikkat biçimleri ve değer hiyerarşileri süreminin bir ucunda yer aldığıdır. Yelpazenin belirginleşmiş ucu ayrışık uygulamaları, fikirleri ve kurumları bir araya getirmektedir. Günümüzün gözlemcilerinin “din” gibi, algıladıkları o görüngülerin tek bir kaynağı olamaz. Büyük olasılıkla deneyimlerden, bilişsel gizilgüçlerden ve toplumbilimsel görüngülerden oluşan geniş bir yelpaze, nihayetinde din adını alacak farklı oluşumlarda bir araya gelebilecek materyalleri sağlamıştı. Bu listenin ucu açık kalmalıdır, yelpazenin kesinlikle “dinsel” olmayan ucundan, “dinsel” olmaya en iyi adaylara kadar uzanan deneyimlerle fikirleri elbette içermektedir (bkz. Smith 1982).

BELİRGİNLEŞMİŞ VE YOK

Çatalhöyük’ten gelen materyaller “dinsel” olmaya aday sayılacak deneyimin iki yönünü akla getirir, dikkat çekecek kadar *belirgin* olanlar ve birtakım önemli veya etkili *yokluğa* işaret ettikleri anlaşılanlar. İkisi de “dinsel” diyebileceğimiz olgularla sınırlı değildir. Dini tanımlarken ne gereklidirler

ne de yeterli. Oysa belirginlik ve yokluk, “spiritüellik” ve “aşkınlık” gibi, başlıklar altında sınıflandırılmış deneyimlerin karakteristik özellikleri olarak görülür. Bu terimlerin aksine, “belirginlik” ve “yokluk” maddi bulguları ayıklama görevini üstlenmişlerdir.

“Belirginleşmiş” derken bir faaliyetin veya deneyimin, sıradışı duygusu uyandıran ve özel ilgi isteyen niteliklerini kast ediyorum (Keane 2008). Burada can alıcı nokta, belirginleşmişlik duygusunun, neyin sıradan olduğu neyin olmadığına ilişkin kendi önsel varsayımlarımızdan değil, bulgulardan gelmesidir. Başkalarına neyin olağan, neyin tuhaf geldiğini de, neyi kanıksadıklarını, neye inanmakta zorluk çektiklerini de önceden bilemeyiz. Dört bir tarafta cadılar ya da ruhlar olmasını beklemek üzere yetiştirilmiş birine bunlar çok sıradan gelebilir. Ama bu, hayatın kendini değişmez, aynı düzlem olarak insanlara sunduğu anlamına gelmez. Herhangi bir sosyal ya da kültürel dünyada *insanların gözüne* tuhaf görünen öğeler bulunur. Öte yandan her durumda dışarıdan gözlem yapanlar o öğelerin ne olacağına karar verirken sezgilerine güvenmemelidir. Özel ilgi odağı *yapılma* yollarına, şu ya da bu şekimle nasıl belirginleştirildiklerine bakmaları gerekir.

Örneğin Çatalhöyük’te sığira özel muamele yakıştırıldığı, küçük ya da evcilleşmiş hayvanlara göre bunun onları sıradışı kıldığını herkesin dikkatini çekmiştir. Ancak bizzat o özel muamele bazı hayvanların evcilleştiği dünyada sığırın ayırt edici özelliğinin yeni ortaya çıkmış anlayışına diyalektik bir tepki olabilir. Yabansıgırı sıradan deneyimden ayrıldıkça, özel muamele bu hayvanları daha çok dikkat isteyecek şekilde öne çıkarmaya başlamış ve daha da belirginleşmelerini sağlamış olabilir. Bu dikkat tamamen aracısız deneyimden çıkmayabilirdi. Ian Hodder (kişisel yazışma) Çatalhöyük’te yaban hayvanlarının insanlarla çoktandır yakın ilişkide olduklarına işaret etmektedir, dolayısıyla yabanıl ve evciller arasında kesin bir ayrım olmayabilirdi. Gelgelelim, bunların

kalıntılarına yapılan işlemlerde ayırım açıkça görülür. Öldürme ve sergileme uygulamaları sıradan deneyimde daha az görünür olan ayırımı keskinleştirmeye yol açmış olabilir. Daha sonra sığır giderek evcilleştikçe, bu belirginlik daha az ilginç olmuş, bağıntısı veya akla yatkınlığı azalmıştır. İnsanların evcilleştirme güçlerinin giderek genişleyen kapsamı göz önüne alındığında, belki de sığır üstünde egemenlik kurulmasıyla birlikte insan gücü failliğin başka tezahürlerinden daha az etkili görülmüştü. Çatalhöyük'ün daha yukarı seviyelerinde bukrania yerleştirmeler ve sığır kalıntılarının oranında koyunlara kıyasla keskin düşüşlerin bir nedeni bu olabilir.

Benim hipotezim, bir yandan dikkat çekmek üzere belirginleştirmenin sadece deneyimin *herhangi* bir yönüne parmak basmadığı, ama diğer yandan deneyimde öne çıkan her şeyin böyle belirginleşmiş *olmayacağı* şeklindedir.⁷ Bazı varlıklar (örneğin yabansıgırı) belirli uygulamalarla dikkat çekecek kadar belirgin *oldukça*, onlarla ve sıradan (koyun gibi) varlıkların ortamı arasındaki ayırım her nasılsa daha çok vurgulanır, böylece daha iyi algılanır olacağından, onları daha ilginç kılarak gördükleri ilgiyi artırır. Çektikleri dikkatin artması sadece dine değil, evcilleşmeye de katkıda bulunmuş olabilir.

Belirginleşmiş eylemler onları yerine getirenler açısından bir nevi risk, zorluk ya da çok çalışmayı göze almaya bağlıdır. Ritüeller her zaman katı, kurallara bağlı veya tekrarlamalı olmazlar, ancak görünmez faillerle iletişim kurmak ya da genel işleyişe karşı durmak gibi, karşı karşıya kaldıkları birtakım özel pragmatik zorluğa *karşılık* bir ölçüde dikkatli olmayı ge-

⁷ Colin Renfrew (1994, karşılaştıran Renfrew ve Bahn 1991) ritüel göstergeler listesine "ilgi odağı yapılma" özelliğini de dahil etti. Benim yaklaşımım onunkini ayıran, belirginleştirme sürecinin yalnızca dinsel sistemin ürettiği bir şey olmayıp deneyime karşı yeni belirmiş *içinden* "dinsel" olanın da çıktığı bir dizi diyalektik tepkiden biri olduğu noktasıdır. Belirgin olma hali bireyin gelişimi açısından dikkat çekmesinden önce gelir.

rektirdikleri anlaşılmaktadır.⁸ Dinsel denen faaliyetlerin ortak yanı tesirli bir varlığın ya da gücün hissedilen *yokluğunu* çağrıştırmak veya ortaya koymaktır. Örneğin adaklar çoğu zaman maddi olmayan bir alıcıya maddi bir armağan sunma sorunuyla baş etmek üzere tasarlanmıştır; aynı şekilde ritüel konuşma da görünmez veya işitilmez bir dinleyiciyle iletişim kurmaya yönelik özel çabalarla belirginleşmiştir (Keane 1997a, b).

Fakat meseleyi böyle koymak, inanışları maddi faaliyetlerin önüne geçirir. Peki (katılımcıların, özellikle de acemilerin yaptığı gibi) ya maddi uygulamalarla başlarsak? Kapsadıkları özel çabalar ve biçimsel nitelikleriyle dinsel uygulamalar *üstesinden gelmek üzere tasarlandıkları anlaşılan zorlukları kendileri doğururlar*. Bu faaliyetler süreç içerisinde göstergebilimsel kiplikler boyunca geçişler ya da dönüşümler aracılığıyla aşkınlığı oluştururlar. Bu sayede başka yoklukları (örn. gezginler, başkalarının ölümleri, kaybedilen mülk) değil, çağrıştırdıkları *asıl yokluğu* (yani ölümleri ya da koruyucu ruhları veya şeytani güçleri) deneyimlenmeye elverişli kılar ve ilgi odağı olarak bağlantılı yokluğu belirginleştirirler.

Bu olasılık insanın gösterge sürecinin temel yapısına zaten eklenmiştir. Aksi halde saldırgan bir hamle diye görülebilecek çalım var ile yok arasındaki karşıtlığın önemine işaret eder ve onu büyütür (Bateson 1972). Buna göre, Çatalhöyük'te bir sığır duvar resmi, başka ne yaparsa yapsın, önemini yalnızca canlandırdığı hayvanı var etmekle değil, aynı zamanda o resimle hayvan arasında *varolmayan farka* işaret ettiği için kazanır.⁹ Var olma ve yok olmayı konulaştırma ka-

⁸ Ritüeli dinle bağdaştırmamak gerekir (bkz.: Humphrey ve Laidlaw 2007). Ne var ki tanımsal sorunlar bir yana, tarihöncesi dine ilişkin maddi bulguların ritüellerle üretilmiş olma olasılığı yüksek (Kyriakidis 2007), bu da beni zorunlu olarak bu noktaya odaklanmaya itiyor.

⁹ Bunun, yukarıda alıntı yaptığım Nakamura ve Mesckell (2006) tarafından dile getirilen temsil yaklaşımları eleştirisiyle çeliştiğini belirtmem gerek. Onlar bulunmayan göndergeye odaklanmanın sonuçlarını vur-

pasitesi –ve onun gelişmesine yardım edebilecek yansıyabilirlik– “anlam” üstünde geleneksel olarak odaklanmak yerine, “sembolik” olanı tanımlamanın daha yararlı bir yolu olabilir.

Deneyimin belirli yönlerine özel dikkat çekmek üzere daha belirginleştirmek ille de din üretmez; savaş veya zor işler de böyle bir dikkat gerektirebilir. Yokluğun üretimi de aynı şekilde ille de din demek değildir: o anda fiziksel varlık gösteren bireylerin ötesine uzanan herhangi bir akraba topluluğu bile zaten yokluklarla meşguldür. Ancak belirginlik ve yokluk birbirlerine yaklaşıp konulaştırıldıklarında, antropologların dinsel dedikleri o çeşitli varlıklar ortaya çıkmaya başlar. Bilhassa ötekilik duygusu yaratmak suretiyle failliği daha açık çizilmiş deneyim, düşünme ve yeniden benimsenme nesnesine dönüştürmeye yardım edebilir.

YABAN HAYVANLARININ ÖLDÜRÜLMESİ VE SERGİLENMESİ

Çatalhöyük'te yenebilir bitkiler, koyun ile keçiler evcilleştirilmiş, ama sığır ve tek toynaklılar yabani kalmıştı. Evcilleştirme süreçleri dur durak bilmeden ilerlediği bir noktadaydı. Bunu derken, Çatalhöyük'teki insanların tarihte nereye doğru gittiklerini veya bir bakıma belirli bir yöne doğru ilerlemeleri *gerektiğini* bildiklerini varsayan teleolojik yanıştan söz etmiyorum (bkz. Pels, Bölüm 9). Onun yerine, durdurulamaz noktaya gelme duygusu pekâlâ insanların *ilgi çekici buldukları tezatlara farkındalığını pekiştiren* bir şekil almış olabilir. Deneyimin belirli öğeleri dikkatin, hatta yenilikçi çabaların olası odağı diye belirginleşmeye başlamıştı.

Çatalhöyük'te yiyecek aramanın yerini tarım alırken, avlanma da sürülerin güdülmesiyle bir arada varlık gösteriyordu. Hayvansal kalıntıların büyük çoğunluğu, izotop analizinin or-

gularken, ben bulunan nesnenin öneminin iki parçası arasında *ayrım* yapabilen yolların altını çiziyorum.



8.1 Çatalhöyük Bina 52'nin duvarındaki boğa kafatası yerleştirmesinin üzerine dizilmiş boğa boynuzları.

Kaynak: Jason Quinlan ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

taya koyduğu üzere, başlıca protein kaynağı olan koyun ve keçi gibi, evcil hayvanlardan gelmişti (Richards ve Pearson 2005; Russell ve Martin 2005). Ne ki binalarda yabansıyırlarından bukrania ile boğa, ayı, leopar ve tek toynaklıların tasvirleri görülmektedir (Şekil 8.1). Üstelik şölenlerde koyun ve keçilerden çok sığır tüketildiğine işaret eden bulgular başka da çoktur. Bunlar birleşince, insanların imgelemine yaban hayvanlarının ele geçirdiği akla gelir. Hiç kuşku yok ki Paleolitik avcılarının imgeleminde böyle hayvanların etkisi güçlüydü. Çatalhöyük'te artık avlanmanın öldürülen ama avlanmayan hayvanlarla olası tezat oluşturması önemlidir. Bu göstergebilimsel ekonomide sadece geyiklerle boğalar insanların öldürüp yediği canlılar değildi, aynı zamanda evcilleştirilmemiş hayvanlardı. Yabanıl ve evcil arasındaki tezat, yalnızca biz gözlemcilerin Çatalhöyük insanlarına yüklediği bir karşıtlık olarak görülmez, aynı zamanda maddi kalıntılardan çıktığı anlaşılan dikkat odağıyla kendi çıkarlarının yakınlaşmasıdır.

Bazı gözlemciler boğa kalıntılarıyla leopar tasvirlerini Çatalhöyük'teki dinde şiddetin başlıca rol oynadığına kanıt olarak görür. Fakat şiddet ulamı çok geniş kapsamlıdır, ayı kızdırmanın verdiği sadist heyecandan tutun da linç saldırısına, celladın ya da kiralık katilin vurdumduymaz tavrına kadar her şeyi içine alır. Çarşıdan satın almak yerine kendi etlerini kendileri kesenler, ev hayvanlarıyla hiç ilişki kurmamış kimseler hayvanları öldürmenin şiddet olduğunu göremeyebilir.

Hayal gücünüzü harekete geçirmek için günümüzün Sumba adasında manda katliamını gözünüzün önüne getirin. 1990'larda Sumba toplumu çobanlığa ve küçük ölçekli geçimlik tarım ekonomisine dayalıydı (Keane 1997a). Mandalalar ve atlar işe koşulan başlıca hayvanlardı, ilki pirinç tarlalarını ezerek ekime hazırlar, ikincisi de yük taşımada kullanılırdı. Ayrıca düğünlerle cenazelerde ve başka büyük etkinliklerde tören armağanları olarak takas edilen en değerli ve en seçkin mallar arasında sayılırdı. Mandaların çoğu ve bazı atlar sonunda kesilip parçalanır, etleri kurbanlık olarak herkese dağıtıldı. Şölen bağlamı dışında hiç et yenmezdi, geleneklere göre, ataların ruhlarına adak adanmadan tek bir tavuk bile öldürülmezdi.

Yukarıda belirttiğim gibi, Sumba ve Çatalhöyük arasında birtakım kesin tezatlar vardır. Bir kere Çatalhöyük'ün yabonöküzlerinin aksine, ama koyun ve keçileri gibi, Sumba mandaları evcilleştirilmişti. İkincisi Sumba'da manda öldürmek kurbanlık değeri hiyerarşisi içinde yapıldı, betel cevizi adamak, tavuk, domuz ve at kesmek de buna dahildi.¹⁰ Bu hiyerarşi emeğin türünü, akrabalık bağlarının ölçüsünü ve hayvanın kendi varlığında somutlaşan takas ilişkilerinin gücünü yansıtmaktadır. Üçüncüyse ritüel uzmanlarının en çok önem

¹⁰ Evlere yerleştirilen boğa kafatasları, altçene kemikleri ve benzer artıklar Çatalhöyük'teki ritüellerde hayvanların kullanıldığına dair en güçlü kanıtlardır, ayrıca turnaların önemine ilişkin ortaya atılan kurgular için bkz.: Russell ve McGowan (2003).

verdiği, dualar ve kurbanların iç organlarından okunan kehanetler gibi, bileşenlerin geride hiç maddi iz bırakmamalarıdır.



8.2 Cenaze şöleni için manda kurban edilmesi, Batı Sumba.

Kaynak: Webb Keane.

Daha büyük hayvanlara kıyasla tavuk kurban etmek daha yaygındı, ama bizzat öldürmek pek ilgi görmezdi. Küçük ve güçsüz hayvanların öldürülmesinde abartılı bir yan yoktur, seyretmeye değer bir sahne yaşanmaz. Manda kesimiye muazzam bir halk gösterisi sunar (Şekil 8.2). Köy meydanında yapılır, seyretmeye dayanan herkes büyük bir coşku yaşar. Peki, bu coşkunun nedeni nedir? Bir kere, servetin ve harcanmasının sergilenmesi belli bir heyecan yaşatır. Hayvanın öldürülmesi, insanların ağzı sulanarak beklediği büyük miktarlarda et demektir. Seyircilerin çoğu öldürme işini üstlenen delikanlıların tehlikeye atılarak sahneledikleri cesaret gösterisinden gözünü alamaz. Palanın öldürücü darbesiyle mandanın can çekişmesinden adeta büyülenir, bazen de buna ilahi anlam yüklerler.

Sumba yerlileri bu sahnede ne bulurlardı? Güç, üstünlük, korku, öldürenlerin sergiledikleri atletiklik, gençlik ve erkeklik, kurbanla özdeşleşme veya ondan çok uzakta olma duygusu, sadizm ya da empati, hayvanların acıyla debelenmelerinin uyandırdığı merak, ara sıra görülen gülünç durumlarla eğlenme, hatta koca hayvanın aşağılanmasıyla alınan zevk (Hoskins 1993): herhalde Çatalhöyük'teki bir resimde, yabanöküzünü kızıştıran adamların tasvirinde yansıtılan his de bu. Hayvan kesimi aynı zamanda et üretir. Sumba yerlileri et yemeye bayılırlardı, ama bu sadece şöenlerde yaparlardı. Böyle bedensel hazların var saydıkları verme ve almadan, ortakçılık ve karşılıklılıktan ayrı düşünülemez. Öldürmeye dair bulgular karşımıza çıktığı zaman şiddetin temel ilgi odağında olup olmadığını kesinkes bilemeyiz. Sadece heyecandan ibaret de olabilir, burada öldürme kalabalıkta olma ve şöeni bekleme hissini uyandırmaktan ayrılmaz.

Dolayısıyla madem Sumba yerlileri kendilerini kurban edilecek hayvan kılığında nesneleştiriyorlar, o zaman nesneleş-



8.3 1990'ların ortasında Batı Sumba'da bir evin ön verandasında geçmiş şöenlerden andaçlar sergileniyor. Asya mandası boynuzları dış duvar boyunca dizilmiş; domuzların altçene kemikleri duvardan dış dikmeye doğru iplere asılmış. *Kaynak: Webb Keane.*

tirdikleri hayvanı kendi canları gibi, özümsemişler demektir. Bunun verdiği doygunluk hissinin ve dinçliğin pekâlâ farkındadırlar. Ölü hayvanın karkası şölene katılanların yeniden canlanan bedenlerinin bir parçası olur; insanın eylemlerinin nesnesi olan hayvan, hem hayvanı öldürerek oluşturdukları faillik aracılığıyla hem de onu tüketimini yerine getirerek kendilerine mal etmek suretiyle insanların öznel olmasına katkıda bulunur. Bu bir tür nesneleştirmedir, kişinin bir yönünün dışsallaşması, aynı zamanda nesne dünyasının özneleştirilmesidir.

Nesneleşme süreci yalnızca yiyenlerin bedenlerinde değil, evlerinde de izler bırakır. Etnografik kayıtları iyice incelediğimizde insanların şölen artıklarında gizli belirli olasılıkları keşfettiklerini görürüz. Örneğin sığır boynuzları sadece kendi başlarına (iri, sert, sivri olmalarıyla) etkileyici olmakla kalmaz, zamanla herhangi bir anda biriktirilebilir ve numaralandırılabilirler (Şekil 8.3 ve 8.4). Sumba'da şölen verenlerin evlerinde geçmiş şölenlerden kalma dizi dizi altçene kemikleriyle boynuzları sergilenmektedir (Keane 1997a; ayrıca bkz. Adams 2005; Hodder 2005).

Bu sergiler daha ilk bakışta, şölen veren kimseler olarak her hane halkının görece kudretini görünür kılar. Hem belirli hayvanlara duyulan içsel ilgiyi hem de şölenin zorunlu kıldığı sosyal farklılaşmayı gözler önüne serer. Boynuzların birikmesi uzun zaman dilimlerine yayıldığı (ve bazı evler hiçbir zaman şölenler düzenleyecek olanaklara sahip olmadığı) için bunlar kuşaklar boyunca evin konumunun *tarihsel gerçeğini* simgeler. İlginçtir, Çatalhöyük ile bağlantılı nokta, evlerdeki sergiler arasındaki farkın ille de kategorik olmayıp (bazı evler tanım gereği boynuzları sergiler) rastlantısal olmasıdır (kazı yapanlar gelişimin farklı evrelerinde evler tespit etmektedir).



8.4 Batı Sumba'da günümüze ait bir taş mezar üstüne tasvir edilmiş
manda boynuzları. *Kaynak: Webb Keane.*

Çatalhöyük'te temsil edilen ve başlıca besin kaynağı olan hayvanlar tamamlayıcı dağıtım içinde var olurlar. Koyun ve keçiler yemek için iyi olabilir ama sergilenmeye çok uygun değildirler. Geçmişe bakıldığında, evcilleşmeye giden yolda kilometre taşları olarak insanın faillliğini nesneleştirirler, fakat belirginleşmiş bağlamlarda ona *destek* vermezler. Sığır neden daha? Sadece tehlike arz etmelerinden dolayı olmasa gerek, insan denetiminin tam eşiğinde yaşadıkları için: çünkü onları öldürebiliriz ama bunun kesin olacağını bilemeyiz. Diğer yandan tam evcilleşmiş hayvan enikonu zapt edilmiş demektir; işte bu da daha geç dönemin evlerinde sığıra yönelik ilginin gözle görülür azalmasının bir nedeni olabilir.¹¹

Öldürmenin amacı ille de şiddet, hatta can almak değildir. Valerio Valeri'nin belirttiği üzere, öldürmek varolmaktan yok olmaya doğru dönüşüm veya geçişin her an yaşanan deneyimini abartılı hale getirir: "Kurban ölümleri ve imha... görünür olandan görünmeze geçmeyi simgeler, dolayısıyla kurbanın neden olduğu dönüşümleri kavramayı olanaklı kılar" (Valeri 1985: 69; karşılaştıran Bloch 1992). Sumba yerlileri öldürmenin görünmez dünyaya köprü olduğunu açıkça ortaya koyarlar. Kurbanlık hayvanlar, canlıların tezahür eden dünyası ve ölümlerin görünmez dünyası arasında mesaj taşımak üzere ölmek zorundadır.

Belki de ölümün ya da şölenin hangi yönünün kilit öneme sahip olduğuna karar vermemiz gerekmiyor. Bütün bunlar iç içe girmiştir (bkz. Keane 2003). Böyle birbirine dolaşmış niteliklerin tüm bileşenleri (servet, sosyal güç, yabancı hayvanlara boyun eğdirmeye, gençlik çılgınlığı, erkeklik cesareti,

¹¹ İlginçtir, bazı Sumba mitleri sığırların ahırda geçen rahat hayat karşılığında bağımsızlıklarından başka, konuşma yetilerini de teslim ettikleri için hor görüldüğünü akla getirir (Hoskins 1993). Sanki Sumba yerlileri onları mücadele edecekleri kadar tehlikeli yaban hayvanları olmalarını dilemişlerdi, öte yandan yalnızca dilsiz hayvanları kurban edebildiklerinin de farkındaydılar.

bolluk ve ete doyma hissi saldırganlık, korku, görünürden görünmeze, canlı hayvandan ölü ete geçiş, yenebilir nesnenin canlı özneye karışması) ilke olarak dikkate, ayrıntılandırılmaya ve gelişmeye açıktır. Bu dolaşıklığın farklı bileşenleri farklı koşullarda devreye girebilir; bir bağlamda örtülü kalamlar bir başkasında öne çıkabilir, ama yine başka bir bağlamda geri çekilebilirler. Herhangi tarihsel bir anda ve sosyal dizilimde deneyimler ve uygulamalar yelpazesi nice olası yollar açar. O yollardan yalnızca birinin üstün olması gerekmez: besicilik ile tarım ve ticaret, atalar ile hayvan ruhları ve tanrısal varlıklar bir arada yaşayabilir.

Çatalhöyük'te koyun ve keçilerin belirginleşmemiş karakteri karşısında, yabanöküzleriyle geyiklerin belirginleşmiş olması denetim ile denetimsizlik arasındaki ayrımın, yerleşme sakinleri açısından epey çarpıcı olduğunu akla getirir. Yabanöküzleri üstünde kurulan denetimi, çekişmeli faillik sorunu olarak düşünebiliriz: Yabanöküzlerinin kendi güçleri insanın gücüyle karşılaştırılır. Bu da doğayı dönüştürülmesi gerekli bir şey olarak gören insan algısına kadar giden Neolitik gelişmelerin "belirli varoluşsal doyumsuzluklar" içinden çıktığını ortaya atmış Cauvin'i anlamının bir yolu olabilir (2000: 242).

EVDE GÖMÜTLER VE ALIŞILDIK YAŞAM

Dinin başka başka süreçlerin kesişmesi sonucunda ortaya çıktığını ileri sürdüm. Çatalhöyük'te bu yakınsaklığın fiziksel bir boyutu olduğu görülmektedir: Belirginleşmiş, yok ve alışık olan her şey ev içerisindeki günlük yaşantıda bir araya getirilir. Ele geçirilmiş yabanıl, tehlikeli hayvanlar öldürme etkinliklerini vurgular, hatta bazı örneklerde, yemek yeme, günlük işlerin akış yeri olduğu su götürmeyen evin içine dahil edilirdi. Çatalhöyük'teki insanlar yaban hayvanlarının izleriyle yaşarlardı. Bu izlerden bazılarının etkili yokluk de-

neyimini canlandırmak üzere tasarlandığı görülmektedir. Örneğin saklanmış altçene kemikleri duvarlardaki çıkıntılar olarak gösterilir – görülemeyen bir şeyi işaret ederler. Bunlar evlerin bir yokluğa işaret etmesinin yollarından sadece birkaçıdır. Örneğin üzeri sıvanmış resimler artık görünmese de herhalde hâlâ hatırlanırdı.

Çatalhöyük'te en yaygın yokluk biçimi belki de platformlara gömülmüş ölümlerin görünmeden evdeki canlılarla bir arada yaşamalarıdır.¹² Öne çıkan bukrania sergilerinin tersine, bu evler küçük olduğu için gömütler küçümsenirler. Eğer doğum, çocuk yetiştirme, yemek pişirme ve besleme, ev odaklı belirginleşmemiş alışıldık faaliyetlerin yanı sıra ölümün de süregelen üreme döngüleri içerisinde bir yere sahip olduğunu düşünürsek, bu bir anlam kazanır. Fakat duvar-ıçi gömütlerin de yelpazenin daha belirgin olan ve olmayan uçları arasındaki geçişi oluşturduğu anlaşılmaktadır. İnsan ölümlerinin etkili olaylar olduklarını ve tıpkı sığır şölenleri gibi, gündelik yaşamın akışına karşı, vurgulu, etkinlik-türü (öyle değilse bile sığır öldürmenin failligini sergilemenin gözler önüne serdiğine benzer) bir karakter kazandıklarını varsayabiliriz. Yabanıl hayvanların gördükleri cinsten bazı cesetler üstünde yapılan işlemler kafaya özel dikkat çekildiğini düşündürmektedir. Belirli cesetlerin başları çıkarılmıştı, ayrıca anlaşıldığı üzere, bazı kafataslarının gömüldükleri yerden sonradan alınarak başka bağlamlarda yeniden kullanılmıştı. Başsız gömütler resimlerde tasvir edilen başsız insanlar ile

¹² Evlerin tamamında gömütler olmasa da bilinen gömütlerin neredeyse hepsi evlerin içinde yer alır (birkaçı süprüntülerde; Hodder ve Cessford 2004: 29). Yapılan bir ön analiz (Düring 2001: 10-11; ayrıca bkz.: Düring 2003) binaların %20'sinde gömütler ve kalıplar bulunduğunu göstermişti. Boyutları ve planları açısından evler birbirlerine çok benzemekle birlikte gömütler onların arasında eşit dağılmaz, ama tek bir evde sayısı 62'ye kadar çıkabilen kümeler oluştururlar (Hodder ve Cessford 2004: 35-6).

kafaları bilerek kırılmış ya da takılıp çıkarılmak üzere tasarlanmış çok sayıda heykelciği hatırlatır (Nakamura ve Meskele 2006; Voigt 2000). Sökülmüş insan kafatasları temel ve terk etme dolgularının bazılarında görülür (Hodder ve Cessford 2004: 35). Bukrania gibi, bazı insan kafataslarının sıvayla “yeniden etlendirilmiş” olduğu görülür (Hodder 2006: 148). Başa böyle özen gösterilmesinin ne anlama geldiğini, hatta bir tek anlamı olup olmadığını belirleyemeyiz, ama yapılan işlemler belirginliğin sağlam kanıtları olarak görülür.¹³

İnsan cesetleri, sığır boynuzları, yabandomuzu altçene kemikleri, resimlerle kabartmaların hepsi kendine evin içinde yer bulur – bu yerler pişirme, yeme ve uyuma alanlarına yakındır. Ancak yukarıda da önerdiğim gibi, boynuz sergileri ile resimler salt kategorik bir ayırt edicilikten çok, bağımsız bir evin süregelen yaşantısının veya tarih içindeki yerinin izleri olabilir. Boynuzlarla resimler, her evi şekillendiren ve evleri başka bakımlardan tektip kılan sıradan alışkanlıkların belirginleşmemiş arkaplanına karşı öne çıkan birikmiş işaretlerin değişim ölçüsünü oluşturmaktadır; hatta bu, belirli evlerin payına düşmüş çok sayıda gömüt için de geçerli olabilir. Ana odalar daima platformlarla bölünür; fırınlar ve ocaklar genellikle güneye bakar, giriş merdiveni de yakınlarında olurdu, sanat çalışmaları ve gömütler kuzeyde, geniş kabartmalar ise batı duvarlarında yer alırdı (Hodder ve Cessford 2004). Yaşama alanının kesin yoğunluğunun yanı sıra bu tektiplik Çatalhöyük’ün çarpıcı özelliklerinden biridir. Evlerin çoğu birbirine benzemekle kalmaz, temel planda çok

¹³ Geçmişte Sumba yerlileri baskınlarda kafaları ganimet diye alır, köy ortasındaki meydana konan sunaklarda sergilerdi, bu güne kadar insan kurbanlara ait o kafaların ya da cesedin tamamının görülmedik ölçüde büyük, modern yapıların temel atma ritüellerinde kullanıldığına inanılmıştır (kafa avcılığı hakkında bkz.: Keane 1997a: 41-3, 256-7). Ancak kafa avcılığı bizzat bunu yapanlar tarafından bile çok geniş bir yelpazeye yayılan yorumlara açıktır.

küçük oynamalarla aynı konumda 500 ilâ 1000 yıla kadar yeniden inşa aşaması geçirirler (Hodder ve Cessford 2004: 20).¹⁴ Bunun, işleri görmeye bilmeden düzenli yollar getirme koşullarını yansıtan yapılandırıcı tekrarlamalar, uygun, doğru işlemi, göz okşayıcı uyumu yaratmaya yönelik bedensel ve estetik hissi olan habitus izleri olduğu anlaşılmaktadır. (Bourdieu 1977).¹⁵ Sumba evlerinden gelme buluntular, bu tektipliliğin alışkanlıktan doğan bir sonuç olduğunu düşündürür, buysa iz sürmek gibi, bir kural veya karardan çok, öncülerin çizdikleri yol boyunca bir adımın diğerini dalgınlıkla takip etmesine benzer. Sumba'da evler kozmolojinin bütün boyutlarını somutlaştırır. Onları inşa edenler önceki evlerin dikilmesine yapılan yardımlarda edinilen deneyimlerden yararlanır, kendilerinden önce gelenler gibi, aynı noktalara ana dikmeler yerleştirmek, sağlam kurtarabildikleri her malzemeyi yeniden kullanmak çok hoşlarına gider. Burada önemli olan, yeni evlerde formlarını çoğaltan maksatlı yönelimler ve biçimsel düzenlemeler değil, eski evlerin maddeselliğidir.

Sumbalıların günlük rutin işlerinde, bazı alışkanlıklar yelpazenin kendine göre "dinsel" ucuna yakın düşer: betel cevizinin ruhlar için süssüz bir rafa bırakılması, geçmişteki kurban edilmiş domuzların altçene kemiklerinin sergilenmesi, en son ataların tavanarasında olduğunun bilinmesi. Diğerlerini böyle anlamlandırmak zordur: mekânlar arasındaki sezgisel ayrımlar daha çok erkek ya da kadın faaliyetlerine

¹⁴ Bazı bulgular daha eski bukranianın evin eski katmanlarından çıkartılıp sonraki evler inşa edilirken kullanıldıklarını akla getirir (Hodder 1999: 189; Hodder ve Cessford 2004).

¹⁵ Hodder ile Cessford bu tektipliliği doğuran rutin davranışları "kural" sözcüğüyle karşılarlar, oysa, kanımca, "kural" yanlış yönlendirici bir sözcük, çünkü bilinçli temsilleri, bizzat faaliyetin dışında kalan modelleri düşündürür (Taylor 1993). Bourdieu'nün "habitus" kavramı, yapıların ille de buyruklar ya da yasaklar gerekmesizin kendilerini üreten koşullarda bedensel olarak üremelerini kapsayan kendine özgü *nedensel mantık* içerisinde yer almaktadır.

uyuyordu, belirli bir ocak taşını hareket ettirme yasağı gibi, görece dışa ve içe dönük mekânlara uyardı. Bir Sumba yerlisinin evinde, ataların vazgeçilmez değerlerinin saklandığı en içerideki odanın uyuma ve sevişme yeri olarak seçilmesi doğru gibi, gelir. Bedensel alışkanlıklar kozmolojik modelleri böyle hayata geçirirler.

İnsan yönelimleri çocukların meydana getirildiği ortam olan evin içinde somutlaşır (Watkins 2004). Mekânlar (kulübelerin ya da çadırlarinkinden çok farklı) sağlam duvarlarla ayrılır ve birbirlerini göremezler: dört bir tarafta, yukarıda ve aşağıda insanlar olur, bilinirler, olasılıkla işitilirler ama görünmezler. Bu yapı kendi içinde de bazı nesneleri gözden uzak tutar: duvarları, üzeri sıvalı altçene kemiklerini ve resimleri barındırır; platformlar cesetleri örter. Böyle yerlerde algılanabilir ve algılanamaz (ama bilinen) olanlar arasındaki oyun, yukarıdaki ayak izlerine dair basit deneyimler ve öbür odalardan gelen sesler imgelemi hareketi geçirir.

Çatalhöyük evleri, sakinlerinin günlük deneyimlerinin görünür ve görünmez, var ve yok arasındaki oyunu kapsadığını düşündürür. Damdan merdivenle evin içine, parlak gündən aşağıdaki karanlığa inmek (Last 1998) ya da bir odadan diğerine gitmek ne kadar sıradan olsa da herhalde imgelemi harekete geçiriyordu (ayrıca Konya Ovasının uçsuz bucaklığı düşünülüğünde, belki de evlerden başka hiçbir yerde böyle deneyimler yaşanmazdı). Bu günlük deneyimler, yokluğun daha belirginleşmiş göstergeleri (gömütler, altçene kemikleri, bukrania, resimler) ile birlikte görünme ve gözden kaybolmanın, görünürlük ve saklanmanın yaşandığı bir sahne olarak evin daha genel bir yönünü meydana çıkarmış olabilir. İç mekânları duvarlarla bölünerek birbirlerini görmeleri engellenir: her tarafta, yukarıda ve aşağıda insanlar vardır, bilinirler ama (belki sesleri dışında) algılanmazlar. Algılanabilir ve algılanamaz, var ve yok (ama bilinen) arasındaki oyun aşkınlık duygusunun edinilebileceği sıradan bir deneyimsel

kaynaktır. Ruhlar kavramının hayattan ölüme geçişe tanıklıktan geldiğine dair eski bir kuram vardır. Daha az bilinen bu kavramın aynı zamanda öbür odalardan gelen boğuk seslerin yol açmış olma ihtimalidir. Görsel sergiler ve saklı altçene kemikleri, ölüm sonrasında insan kafataslarının işlenmesi ve daha erken tabakalardan eski bukranianın kazılıp çıkarılması yerleşme sakinlerinin var ile yok, görünür ile görünmez arasındaki geçişleri denetim altına alma merakının kanıtı olabilir. Hem görünür şekilde varolanı hem de düpedüz yok olanı, belirginleşmiş ve alışkıyı içeren ev fiziksel, belki de kavramsal bir kesişme noktası olabilir, bunların birleşmeleri, adına “din” dediğimiz sonucu doğurur.

ÖZNELER İLE NESNELERİ

Sıvanmış ya da “yeniden etlendirilmiş” kafatasları hayvanların etli, canlı varlıklar olmaktan indirgenerek insan eylemlerinin kemikli nesnelere dönüştürülme sürecini tersine çevirir görünmektedir. Daha az çarpıcı olan obsidiyenin işlenmesiyle insanın failliğinin bir nesnesini üretme özelliği taştan alınmasıdır; kendini nesneleştirme biçimi olarak çanak çömlek yapımı da bir kafatasını yeniden etlendirmeye, nesne-dışı bir şeyden zarımsı yüzeye sahip bir nesne üretmeye benzer. Eğer öldürmek canlı bir öznenen cansız bir nesneye dönüşmeye sebep oluyorsa, insan elinden çıkan eserlerin işlenmesi de tam tersini yerine getirir, yani nesne olmaktan çıkarak onları yapan öznelere uzantıları olurlar. Her iki durumda da sonuç, insanın failliğinin ve dünyayı dönüştürme kabiliyetinin ifadesidir.

Anadolu’daki Neolitik döneme insanların yaptığı işlerin yüksek miktarındaki muazzam artış damgasını vurmuştu, binalar, çanak çömlek ve dokuma da bunlara dahildi (Hodder 2006: 241, 2007). İnsanlar ilk kez gündelik yaşamlarını büyük ölçüde insan kurgusu olan ya da insanın süregelen

yönlendirmesine maruz kalan çevrelerde, kasabalarda, tarım alanlarında ve otlaklarda geçiriyorlardı (Watkins 2004).¹⁶ Lynn Meskell insan eserlerinin maddeselliği “dünyayı maddeleştirmenin, nesne-dışından nesne, özne-dışından özne üretmenin içindeki gücün varlığını temsil eder” diye belirtir (2004: 249). Örneğin Çatalhöyük’ün heykelcikleri küçük mevcudiyetler gibi, görünürler.

Nakamura ile Meskell (2007: 238) kil heykelciklerden söz ederken, “Çatalhöyük’ün tasvir edilmiş dünyası dikkatimizi baş ve boyunlara, mide ve kalçalarına, daha az olmakla birlikte kollara, bacaklara, ayaklara, yüz hatlarına çekmektedir. Gövde başlıca ilgi alanıdır.” Bu gövdelerin yuvarlatılmış biçimi hakkında yazan Voigt’un vardığı sonuç, heykelciklerin tombul ya da gebe olduklarını söyleyemsek de görünür sıkletlerinin anlamı “boş zamanlarının görece bol olduğu ve bugün köy kadınlarının yerine getirdiği ağır iş yükü altında olmadıkları” yönündedir (2000: 288). Böyle imgelerin olduklarından başka bir şeyin tasvirleri olduğunu varsaymamaya özen göstermemiz gerekir, buna rağmen gözlemin anlamlarının ucu açıktır. Etnografik deneyim bazı imgelerin etkili oldukları izlenimi uyandırır, çünkü *karşı-olgusaldırlar*. Bilişsel yaklaşımların da ortaya koyduğu üzere bu hatırlanmaya değer olmanın ötesine geçer. Daha özgül olarak, çekirdek sosyal değerlerle ilişkili rahatsız edici belirli endişelere veya gerilimlere seçenek sunarlar. Sumba gibi, değiş tokuşun başlıca önem taşıdığı bir toplumda, bazı mitler değiş tokuşun taraflarının acımasız baskısı olmadığı bir dünyanın düşlemlerini gözler önüne sermektedir (Keane 1997a). Tarım ve hayvan gütmeye gibi, yeni emek biçimlerinin insanlar üzerinde etkisini göstermeye başladığı bir

¹⁶ Pels’in (Bölüm 9) parmak bastığı gibi, *insan eserleri* sayısında görülen artış “maddesellik” artışıyla karıştırılmamalı; avcılık ve toplayıcılık da, her şey gibi, maddi koşullar kümesi içerisinde ve onu kullanarak yerine getirilir.

dünyada emeksiz bir hayat özellikle ilginç olabilir. Doğrusu, bazı imgeler hayatın çarpıcı, ahlak yüklü koşulları üstünde derin düşünmeyi teşvik edebilir.

Nesneler faililiğin buyruğundadır ve öznelere uzantısı olarak hizmet edebilirler. Ama aynı zamanda onlardan ayrı duran varlıklardır. Evlerdeki süslemelerin asıl amacı ne olursa olsun, insan öznelere kendilerini tanıdıkları çevrenin parçası olmuşlardı. Ev bizzat buna örnek teşkil eder. Duvarların arasında yaşayan insanlar kendi ürettiklerini bildikleri, gelecekte bakımı ve yeniden üretilmesi gereken bir mikro-kozmosun içine kapanırlar. Duvarlar sayesinde içerisi ve dışarı arasında kesin bir ayrım yapılır, evin içindekiler insanların dış dünyayla iç içe geçmeyi içselleştirmeleri olabilir. Tristan Carter'ın 2006 yılında Çatalhöyük'te düzenlenen çalışmada ifade ettiği gibi, içeriğiyle birlikte ev "kutuya hapsedilmiş dünya" olarak görülebilir.

Eğer ev bir dünya için bir sandıksa, bu onların kapalılıklarına yönelik büyük dikkati açıklayabilir. Bazen asırlarca süren yeniden inşa edilme serüvenleri boyunca evlerin kimliklerini sürekli korudukları görülür. Bir ardıllığın sonu bazen bilerek yerine getirilen eylemlerle belirginleşir. Ambarlar ve zeminler temizlenir, fırınlarla odaların içi doldurulur, keresteler sökülürdü (Hodder ve Cessford 2004: 32). Terketme dolgularının arasında yanmış hayvan kemiği ve boynuzu, kızıl geyik boynuzu, öbek öbek değirmen taşları, cilalı taştan balta başları, aletlerle işlenmiş kemike, sepet ya da hasır bulgular (örn. House ve Yeomans 2008: 39), dağınık sığır kürek kemikleri ve muhtemelen kazma aletlerine (Russell ve Twiss 2008: 119) rastlanır; ayrıca bazı örneklerde denetimli yangınlar çıkarıldığı anlaşılan evler görülmektedir (Hodder 2008: 2; ama ayrıca Farid 2008: 27). Gündelik yaşamın alışıldık döngüsünün aksine, bir evin ya da evler kümesinin böyle özenle denetimli bir şekilde sona erdirilmesi (gömütler gibi) görünürlükten görünmezliğe, varolandan

yok olana geçiş üstünde denetim kurmanın bilinçli çabasının dışavurumudur.¹⁷

Watkins'e göre, Paleolitik dönemden Neolitik döneme geçiş büyük ölçüde insanın elinin değmediği bir ortamdan mimarinin kurgulanmış dünyasında yaşanan günlük hayata geçmektir. Şöyle der: "Mimarlık sayesinde topluluğun tarihinde 'bellek tiyatroları' inşa etmişler... içinde yaşayanlar ile eski sakinlerini ve daha pek çok şeyi kaydetmiş, muhafaza etmiş ve aktarmışlardı" (2004: 97). Bilişsel yaklaşımdan beklenene göre, Watkins bu tiyatroyu (diyelim ki güç kullanımı ya da bedensel alışkanlıkların aşılmasından çok), öncelikle fikirler meselesi, dünyanın ve kozmosun yapısını düşünmenin ayrıntılandırılması olarak görür. Bu bölümün başlarında eleştirdiğim bu görüşün kavramsal yönelmesi, dine ağırlık veren, kılıgısalan ayrı ve amaca yönelik faaliyetler diye ele alır. Buna rağmen, Watkins'in mimarlığa yönelen dikkati, özellikle analizin bütün yükünü sırtlamayı yalnızca "sanatın" üstüne yıkmaması bakımından değerlidir. Evi, sanat çalışmalarının görmeye yanaşmadığı şekilde, dinin maddeselliğinin can alıcı bir bileşeni olarak görmemizi sağlar.

Ancak bu bizi Çatalhöyük'teki insanların ruhlar dünyasıyla basit bir gizemli birlik içinde yaşadıkları sonucuna götürmemelidir. Çatalhöyük'te sığır, yırtıcı kuşlar ve leoparların belirginleştirilme şekli yaşanan deneyimin bazı yönlerinin diğerlerinden daha çok ilgi çektiği, dikkat topladığı ve konudan konuya ayrıntılı yansıtıldığını akla getirir. Bu süremin daha belirginleşmiş ucuna yaklaşırken, insanların güçlerini ve sosyal ilişkilerini kullanma koşulları öne çıkar, nesneleşir, dolayısıyla somutlaştırıldıkları süreçlerin sonuçları olarak tanınır hale gelirler. Nesneleşmiş biçimde insan ve hayvan failliği kamusal biçime girerek insanların algılarına ve ahlaki değerlendirmelerine maruz kalır.

¹⁷ Temel atma dolgularında da bazı bulgular vardır (Hodder ve Cessford 2004: 32).

Evcil ve yabanıl hayvan, ayrıntılandırılmamış ve ayrıntılandırılmış ev, göze görünür ve saklı arasındaki gibi, belirginleşmiş olan ile olmayan ayrımları din ulamına içerik yüklemeye başlayan değer ve dikkat hiyerarşilerini nerede bulabileceğimizi gösterir. Yokluğu abartılı hale getirmek hemen hazır bulunan insanların failliğine tezadı pekiştirirken, onların görünürle görünmez arasında geçişe yol açma ve denetleme güçlerine dikkat çeker. Sıradan rutin işlerinin ortasında insanların failliği algılamaları ya da en azından üstüne kafa yormaları pek olası değildir. Alışkanlıkların arka planına yerleşmiş, belirgin ve yok ön plandaki eylemler, olaylar, hatta onların kaynakları görülür, işte bu yolla bizzat faillik fikrinin nesneleşmesine yardım edebilir, üstünde düşünülmesine, değerlendirilmesine ve dönüştürülmesine olanak sağlayabilir.

MADDECİ GÖSTERGEBİLİME DOĞRU

Steven Mithen, “Maddi semboller neden dinsel fikirler ile ritüelin bu denli temelinde yer alır?” diye sorar (1998: 97). Buna karşılık biz de şöyle sorabiliriz, “Maddi nesneler neden bizi dinsel fikirleri düşünmeye iter?” Görünür bir kullanımı olmayan maddi nesneler sembollerdir, bu nedenle fikirleri temsil ederler, ki belirli fikirlerin dini tanımladığı yollu varsayımı yukarıda eleştirmiştik. Burada işlevselciliğe dönmeksizin materyalist semiyotik yardımıyla dinin sosyal karakterini anlayabileceğimizi öneriyorum (bkz. Keane 2003; Preucel 2006).

Fikirler olmadan toplum olamazdı, fakat insanlar başkalarının zihninden geçenleri okuyamazlar. Onların fikirlerine erişim, böylelikle o fikirlerin topluma yayılma ve tarihe dayanma olanağı biraz maddeleşmeye, biraz sözlere, bedensel hareketlere, insan eserlerine, dönüşüme uğramış çevrelere ve böyle gelişmelere bağlıdır. Maddeleşmelerin iki önemli özelliği vardır. İlki onları üretenlerin yönelimlerinden görece bağımsız olmalarıdır (örn. sözler yanlış anlaşılabilir; eserler

yeni amaçlara yöneltilebilir). İkincisi maddeleşmelerin hepsi nedensel ilişkiler ağlarını kapsar. Ancak bu, maddeleşmeler özgül nedenlerin kesin etkilerinden ibarettir anlamına gelmez. Amaca yönelik eylemler karakteristik olarak geleceğe dönüktür, bunun birkaç sonucu olur. Birincisi insanlar geleceği öngörürken maddi çevrelerinde o güne dek gerçekleşmemiş olanaklara tepki *verebilir veya vermeyebilir* ama *bazı* olanaklara tepki verirken *diğerlerine vermeyeceklerdir* (Keane 2003). İkincisi eylemler yalnızca hedefledikleri (ve elbette hedeflemedikleri) sonuçlar doğurmakla kalmaz, aynı zamanda o yönelimlerin gerektirdiği önkoşulları getirirler (bunu Renfrew'un 2004'te "iç içe geçmişlik" dediği kavramla karşılaştırın). Maddecî bir göstergebilim nesneleştirmenin tamamen sosyal kuramıyla birleşince, toplum ve tarih analizinde, ayrıca insanların kendi failliklerinin keşfinde ve kullanımında nedenselliğin yerini yeniden düşünmemize yardım edebilir.

Çatalhöyük'te bir evin duvarlarının sıvanması marn çıkarma alanları, evi kazacak aletler, çamuru taşıyacak kaplar ve bir tür işbölümüyle zaman gerektiriyordu (Hodder 2006: 60). Hodder bu koşulların aynı zamanda insanların bir araya toplanma ve örgütlenme, hayvanları öldürme ve şölenler düzenleme yolları bulmalarını, yani "karmaşık ilişkiler ağı" gerektirdiği kanısındadır. Bunun önemli bir yönü *maddi* dolanıklıkların *sosyal* olanları üretmesi ve onlar tarafından üretilmesidir; bunun karşılığında, sosyal olanlar yeni maddi bağlantı noktaları üretir. Birine ya da diğerine itici güç olarak ayrıcalık tanımaya sebep yoktur. Bu emeğin kapsadığı insan eserleri, sosyal alan genelinde failliğin dağıtımını olanaklı kılar. İnsan faaliyetinin maddeselleşmesi onu kamusal hale getirirken, maddi nesnelerden ayıramayacak ama onlara da indirgenmeyecek kadar bazı insanların faaliyetlerini başkalarının faaliyet alanına genişletir (Latour 2005).

İnsanların faaliyetlerinin maddi getirileri diğer insanların onları göstergesel diye ele alarak, bunun nasıl mümkün

olduğuna ilişkin sonuçlar çıkarmalarına olanak sağlamaktadır (Keane 2003). İnsanlar ne zaman böyle (göstergebilimsel ideolojilerine dayanan) çıkarımlar yapsalar, maddi nesnelerin anlamlılığı nedensel bir mantığın parçası olur. Örneğin bir yerde sıvalı duvarların bulunması birilerinin o işi yerine getirmek üzere örgütlendiği sonucuna varmalarına olanak verir, bu tıpkı bukranianın varolmasının geçmişteki şölenleri ve düzgün obsidiyenin uzak mesafelerdeki kaynaklara erişimi göstermesine benzer. Gelgelelim, böyle olası yorumların *ille de* gerçekleşmiş olması gerekmez. Ne de gelecek eylemlere kılavuzluk etmeleri gerekir. Olasılığın koşulları hedef değil, yalnızca koşuldur. Bunların birtakım belirli faydacı yargılara ya da bizim açıkça gördüğümüz kılğısal sebeplere dayandığını varsaymamız için hiçbir neden yoktur. Teleolojik düşüncenin cazibesine kapılmaktan kaçınılmalıdır.

Evcilleşmiş sürüler de işin içine girdiğinde, av artık ne anlam, (çünkü av bundan böyle hayvan gütmenin kavramsal olarak tam karşısında yer almaktadır) ne de uygulama düzeyinde (avlanma sırasında harcanan zaman ve enerji çanak çömlek yapımında, obsidiyen yontmada, mitlerin anlatılmasında, evlilik pazarlıklarında, vb kullanılabilir) aynı olabilir. Avlanmanın getirisi bu olasılıkları nesneleştirir. Ama bu özgül veya amaca yönelik kavramları doğurmak istemesi ve onlardan türemesi bakımından, nesneleşmenin kendi başına anlamlı olmasını gerektirmez. Ancak faaliyet ya da insan eseri bir kere nesneleştikten sonra anlamlı kılınmaya ve değerlendirmeye alınmaya *elverişli* olur. Eylemde bulunan, düşünen, değerlendiren ve seçen özne için nesne haline gelebilir. Faillğe kafa yorma kapasitesi, hem geri çevirebileceğimiz (her türlü büyü) faillik iddiasında hem de kabul edebileceğimiz şeylerin (ritüeller ile kutsal metinlerin insan kaynakları) reddinde kendini gösterir. Bizzat faillik üstünde kafa yorabilen bir fail, eylemin ödülleri ve failin sorumluluklarını değerlendirerek onu yargılayabilir. Değerlendirme

yapan bir özne potansiyel ahlaki bir öznedir. Faillik üstüne kafa yorma oyuncular ile sonuçları bağdaştırmaya, sorumluluk yüklemeye olanak verir (Keane, 2015). Yukarıda ileri sürdüğüm gibi, sembolik ve pratik ya da materyal arasında daha yararlı bir ayrım da dikkatin belirginleştirme ölçüleri arasında yapılacak olmalıdır: Nesneleştirme, insan öznelliği, failliği ve değeriyle ilişkisi karşısında deneyimin belirli kısımlarına özel dikkati belirginleştirmenin bir yoludur.

Eğer Neolitik dönem sırasında insanlar kendilerini insan faaliyetinden giderek daha çok etkilenen bir bağlam içerisinde buldularsa, kendi çevrelerinde göze çarpan herhangi bir *insan* failliğinin rolünün önemini *kabul* ve teslim edip etmedikleri sorusu başlı başına bir merak konusudur (bkz. Brown ve Walker 2008). İnsan kültürleri kendi çevrelerinde hangi varlıkları (insanlar, tanrılar, ruhlar, vb) fail olarak kabul edecekleri, hatta bizzat kendi failliklerini ne ölçüde tanıyacakları konusunda çeşitlilik gösterirler. Uygulamada, failliğin nasıl tanındığı ya da tanınmadığı *göstergebilimsel ideolojiler* (Keane 2007: 16-22), yönelimsel gösterge veya amaca yönelik fail olup olmasının bulguları sayılabilecek anlayışlar aracılığıyla sağlanır. Buna göre, eğer mikrop kuramına inanırsak, olağan koşullarda hastalık bir failin varlığına kanıt olmaz; ama eğer etrafımız cadılarla sarılmışsa olur. Benzeş belirtiler her örnekte bambaşka göstergebilimsel durumlar sergilerler, bu da arkeolojik yorumlarda temkinli olmayı hatırlatır.

Kendini tanıma kendiliğinden olmaz: insanların kendi failliklerini reddetme veya yerinden etme kabiliyetleri iyice doğrulanmıştır. İşte o yerinden ediş insanların faillğe yönelik dikkatlerini keskinleştirir. İnsan eserleri potansiyel olarak göstergeseldir, çünkü onları yapanların eylemlerinden izler taşırlar. Ancak o insan eserleriyle karşılaşınca ille de o failliği tanımaları ya da ilginç bulmaları gerekmez (Sumba yerlileri geleneksel olarak eski çağlardan kalma taş uçlar bulduklarında, onların şimşek ruhlar tarafından yaratıldık-

larını düşünürlerdi). Buna karşılık doğal kökenden geldiğini düşündüğümüz nesnelere faillik de yükleyebilirler (Sumbalı-lar ayrıca belirli kutsal değerde eşyaların kötü sahiplerinden kaçtıklarını ve yangına yol açtıklarını da söylerler). Ancak insanların çevrelerindeki insan eserlerine bakarak faillğe ilişkin yaptığı çıkarımlar ölçüsünde, o nesneler failliği yapıp dağıtmada vazgeçilmez araçlardır, böylelikle geçmişteki münferit eylemler bugünün sosyal dünyalarının parçası haline gelebilir. Bir ev, duvar resmi, hatta evcil koyun sürüsü için aynısı söylenebilir, üstelik göz önündeki anlamlarına ya da görünür faydalarına bakmaksızın geçerli olabilir.

Maddeci göstergebilim nesneleşmenin ardındaki ve ondan çıkan mantıksal-nedensel bağlantı noktasını araştırır. Sosyal hayatın maddeselliğinin iki yönünü ciddiye alır. Bunlardan ilki bütün sosyal eylemlerin bir tür maddi formda yerine geldiğidir. Demek ki nedenselliğe açıktır, bundan dolayı beklenmedik öncüler ve hedeflenmemiş sonuçlarla, yani tarihle karşı karşıya kalır. İkincisi bütün insan deneyimi kısmen, en azından Neolitik dönemden beri, bağlamlarının bir kısmını oluşturan önceki insan eylemlerinin yarattığı maddi formların karşılığıdır: bir eylemin ardındaki ilk dürtü ne kadar özel olsa da maddeselliği kaçınılmaz olarak ona sosyal bir karakter kazandırır; bu herhangi bir hedef ya da failin ötesine uzanır. Eğer sosyal açıdan canlı tutulabilirse, aşkınlık deneyimi bile çoklu göstergebilimsel kipliklerle onlar arasındaki ilişkilerin kaynaklarından yararlanır. "Dinsel" diye bir kümeye topladığımız deneyim ve uygulamanın o boyutları, özel dikkat çekmek için deneyimin bazı kısımlarının ve yokluğa işaret eden göstergebilimsel olanakların belirginleştirilmesiyle başlayan olanaklar üstüne kurulur ve gelişir. Belirginleştirme ve yokluk maddi formların yönleridir. Maddi nesnelerin dinin odak noktasında yer alması hiç rastlantı değildir.

KAYNAKLAR

- Adams, R. L. 2005. Ethnoarchaeology in Indonesia: Illuminating the ancient past in Çatalhöyük. *American Antiquity*, 70(1), 181-8.
- Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Bateson, G. 1972 (1955). *Steps to an Ecology of the Mind*. New York: Ballantine Books.
- Belting, H. 1994. *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, çev. Edmund Jephcott. Chicago: University of Chicago Press.
- Bloch, M. 1992. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bradley, R. 2005. *Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe*. Londra: Routledge.
- Brown, L. A. ve W. H. Walker, ed. 2008. Special Issue: Archaeology, animism, and non-human agents. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 15(4). Çatalhöyük Research Project. 2008. *Çatalhöyük 2008 Archive Report*, (http://www.catalhoyuk.com/downloads/Archive_Report_2008.pdf).
- Cauvin, J. 2000. The symbolic foundations of the Neolithic Revolution in the Near East. *Life in Neolithic Farming Communities: Social Organization, Identity, and Differentiation*, ed. I. Kuijt. New York: Kluwer Academic / Plenum, 235-51.
- Davis, R. H. 1977. *Lives of Indian Images*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Du Bois, J. W. 1993. Meaning without intention: Lessons from divination. *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, ed. J. H. Hill ve J. T. Irvine. Cambridge: Cambridge University Press, 48-71.
- Düring, B. S. 2001. Social dimensions in the architecture of Neolithic Çatalhöyük. *Anatolian Studies*, 51, 1-18.
- Düring, B. S. 2003. Burials in context: The 1960s inhumations of Çatalhöyük East. *Anatolian Studies*, 51, 1-18.

- Farid, S. 2008. A review of the Mellaart level system and the introduction of a new phasing system at Çatalhöyük 2008. *Çatalhöyük 2008 Archive Report*, (http://www.catalhoyuk.com/downloads/Archive_Report_2008.pdf).
- Fogelin, I. 2007. The archaeology of religious ritual. *Annual Review of Anthropology*, 36, 55-71.
- Gimbutas, M. 1982. *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 BC: Myths and Cult Images*. Berkeley: University of California Press.
- Gorski, P. S. 2003. *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hodder, I. 1999. Symbolism at Çatalhöyük. *World Prehistory: Studies in Memory of Grahame Clark*, ed. J. Coles. Proceedings of the British Academy 99. Oxford: Oxford University Press, 177-91.
- Hodder, I. 2005. Socialization and feasting at Çatalhöyük: A response to Adams. *American Antiquity*, 70(1), 189-91.
- Hodder, I. 2006 *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük* Londra: Thames and Hudson, Türkçe çev: *Çatalhöyük Leoparın Öyküsü: Türkiye'nin Antik "Kasaba"sının Gizemleri Günışığına Çıkıyor*, 2006 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hodder, I. 2007. Çatalhöyük in the context of the Middle Eastern Neolithic. *Annual Review of Anthropology*, 36, 105-20.
- Hodder, I. 2008. Season review. *Çatalhöyük 2008 Archive Report* 1-4. (http://www.catalhoyuk.com/downloads/Archive_Report_2008.pdf).
- Hodder, I. ve Cessford, C. 2004. Daily practice and social memory at Çatalhöyük. *American Antiquity*, 69, 17-40.
- Holl, A. F. C. 2004. *Saharan Rock Art: Archaeology of Tassilian Pastoralist Iconography*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.
- Hoskins, J. 1993. Violence, sacrifice and divination: Giving and taking life in Eastern Indonesia. *American Ethnologist*, 20(1), 159-78.
- House, M. ve Yeomans, L. 2008. Building 77. *Çatalhöyük 2008 Archive Report* 38-52. (http://www.catalhoyuk.com/downloads/Archive_Report_2008.pdf).

- Humphrey, C. ve Laidlaw, J. 2004. Sacrifice and ritualization. *Archaeology of the Ritual*, ed. E. Kyriakidis. L.A.: Cotsen Institute of Archaeology, 255-176.
- Keane, W. 1997a. *Signs of Reconition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*. Berkeley: University of California Press.. L
- Keane, W. 1997b. Religious language. *Annual Review of Anthropology*, 26, 47-71.
- Keane, W. 2003. Semiotics and the social analysis of material things. *Language and Communication*, 23(2-3), 409-25.
- Keane, W. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Keane, W. 2008. The evidence of the senses and the materiality of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(1), 110-27.
- Keane, W. 2015. Minds, surfaces, and reasons in an anthropology of ethics. *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, ed. M. Lambek. New York: Fordham University Press.
- Kellner, M. 2006. *Must a Jew Believe Anything?* Portland, Ore.: Litman Librar of Jewish Civilization.
- Kopytoff, I. 1971. Ancestors as elders in Africa. *Africa: Journal of the International African Institute*, 41(2), 129-42.
- Kyriakidis, E. 2007. Finding ritual: Calibrating the evidence. *The Archaeology of Ritual*, ed. E. Kyriakidis. L.A.: Cotsen Institute of Archaeology, 9-22.
- Last, J. 1998. A design for life: Interpreting the art of Çatalhöyük. *Journal of Material Culture*, 3(3), 355-78.
- Latour, B. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis-Williams, D. 2004. Constructing a cosmos: Architecture, power and domestication at Çatalhöyük. *Journal of Social Archaeology* 4(1), 28-51.
- Lopez, D. S: 1998. Belief. *Critical Terms for Religious Studies*, ed. M. C. Taylor. Chicago: University of Chicago Press, 21-35.
- Masuzawa, T. 2005. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.

- Matthews, W. 2005. Micromorphological and microstratigraphic traces of uses and concepts of space. *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute Monographs / British Institute of Archaeology Monograph 38, 355-98.
- Matthews, W., Wiles J. ve Almond, M. 2006. Micromorphology and microanalysis of archaeological surface materials and residues: An investigation of source material and the life-cycle of buildings.. *Çatalhöyük 2006 Archive Report*, 285-94.
- Mellaart, J. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. Londra. Thames and Hudson.
- Meskel, L. 1998. Twin peaks: The archaeologies of Çatalhöyük. *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*, ed. I. Goodison ve C. Morris. Londra: British Museum Press, 46-62.
- Meskel, L. 2004. Divine things. *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, ed. D. DeMarrais, C. Gosden ve C. Renfrew. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, 249-59.
- Mithen, S. 1998. The supernatural beings of prehistory and the external storage of religious ideas. *Cognition and Material Culture: The Archaeology of Symbolic Storage*, ed. C. Renfrew ve C. Scarre. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, 97-106.
- Morgan, D. 2005. *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley: University of California Press.
- Munn, N. D. 1973. *Walbiri Iconography: Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Nakamura, C. ve Meskel, L. 2006. Figurine report 2006. *Çatalhöyük 2006 Archive Report*, 226-41.
- Nakamura, C. ve Meskel, L. 2008. Figurine report 2008. *Çatalhöyük 2008 Archive Report*, 110-19. (http://www.catalhoyuk.com/downloads/Archive_Report_2008.pdf).
- Newcomb, F. J. 1937. *Sandpaintings of the Navajo Shooting Chant*. New York: J. J. Augustin.

- Ohnuki-Tierney, E. 1993. *T-Rice as Self: Japanese Identities through Time*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Pels, P. 2003. Spirits of modernity: Alfred Wallace, Edward Tylor, and the visual politics of fact. *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, ed. B. Meyer ve P. Pels. Stanford, CA.: Stanford University Press, 241-71.
- Pinney, C. 2004. *Photos of the Gods: The Printed Image and Political Struggle in India*. Londra: Reaktion Books.
- Preucel, R. W. 1994. *Archaeological Semiotics*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Renfrew, C. 1994. The archaeology of religion. *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, ed. C. Renfrew ve E. B. W. Zubrow. Cambridge: Cambridge University Press, 47-54.
- Renfrew, C. 2004. Towards a theory of material engagement. *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, ed. D. DeMarrais, C. Gosden ve C. Renfrew. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, 23-31.
- Renfrew, C. ve Bahn, P. 1991. *Archaeology: Theoris, Methods and Practice*. Londra: Thames and Hudson.
- Richards, M. P. Ve Pearson, J. A. 2005. Stable isotope evidence of diet at Çatalhöyük. *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute Monographs / British Institute of Archaeology Monograph 38, 313-22.
- Russell, N. ve Martin, L. 2005. The Çatalhöyük mammal remains. *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute Monographs / British Institute of Archaeology Monograph 38, 33-98.
- Russell, N. ve McGowan, K. J. 2003. Dance of the cranes: Crane symbolism and beyond. *Antiquity*, 77, 445-56.
- Russell, N., and Twiss, K. 2008. Animal bones 2008. *Çatalhöyük 2008 Archive Report*, 110-19. [www.catalhoyuk.com/downloads/Archive Report 2008.pdf](http://www.catalhoyuk.com/downloads/Archive%20Report%202008.pdf) (accessed October 13, 2009).
- Sahlins, M. 1972 (1968). *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine Publishing.
- Saler, B. 1993. *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologist, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Leiden: E. J. Brill.

- Sharf, R. H. 1998. Experience. *Critical Terms for Religious Studies*, ed. M. C. Taylor. Chicago: University of Chicago Press, 94-116.
- Smith, J. Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, C. 1993. To follow a rule. *Bourdieu: Critical Perspectives*, ed. C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone. Chicago: University of Chicago Press, 45-60.
- Valeri, V. 1985. *Kinship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, çev. Paula Wissing. Chicago: University of Chicago Press.
- Voigt, M. M. 2000. Çatal Höyük in context: Ritual at early Neolithic sites in central and eastern Turkey. *Life in Neolithic Farming Communities: Social Organization, Identity, and Differentiation*, ed. I. Kuijt. New York: Kluwer Academic / Plenum, 253-93.
- Walker, W. H. 1998. Where are the witches of prehistory? *Journal of Archaeological Method and Theory*, 5, 245-308.
- Watkins, T. 2004. Architecture and 'theatres of memory' in the Neolithic of Southwest Asia. *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, ed. D. DeMarrais, C. Gosden ve C. Renfrew. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, 97-106.
- Whitehouse, H. 2004. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, Ca.: AltaMira Press.

ÇATALHÖYÜK'TE "DİN"İN ZAMANSALLIKLARI

PETER PELS¹

Bu deneme yazısının başlangıç noktası, Çatalhöyük yerleşmesinden gelen maddi bulguların işaret ettiği farklı zamansallıkların özenle ayrılmasıyla, orada yaşayanların sürdürdüğü hayatın içinde yeri olan bilhassa belirginleşmiş her türlü "dinsel" ya da "aşkın" deneyime ilişkin çalışmaları ilerletebileceği varsayımına dayanır. Ancak bunları yazarken, Çatalhöyük'ün maddi kayıtlarının analizinde "dinin zamansallıkları"nın nasıl yararlı olabileceğine ilişkin savlarımı anlamlı kılacak belirli bir kuramsal ve yöntembilimsel çerçeveye ihtiyacım olduğunu anladım. Arkeolojik deneyimden yoksun biri olarak arkeolojik analizin

¹ Çatalhöyük yerleşmesindeki Templeton seminerlerine beni davet ettiği için, sorulara yanıt vermekten, varsayımlar üstünde tartışmaktan hiç kaçınmadığı ve ilk taslaklara ilişkin isabetli yorumları için Ian Hodder'a çok şey borçluyum. Ayrıca 2006, 2007 ve 2008 Templeton seminerlerinde arkeolojinin keşfedilmemiş topraklarına doğru heyecan dolu bir serüvene katılmamı sağlayan bulunan diğer herkese teşekkür ederim. Bu yazının kaleme alınmasında bilhassa katkısı olan Maurice Bloch, Başak Boz, Tristan Carter, Shahina Farid, Webb Keane, Serena Love, Wendy Matthews, Lynn Meskell, Carolyn Nakamura, Nerissa Russell, Nurcan Yalman ve Katheryn Twiss adlarını belirtmeliyim. Yazdığım konuyla ilgili kütüphane araştırmasının çoğunu yerine getiren Anke Kamerman'a eldeki malzemeyi anlamayı sağlayacak önemli bilgileri ortaya çıkardığı için teşekkürü borç bilirim.

bir yanda maddi kayıtların, diğer yandan *longue durée* (uzun süreli) kuramsal anlatıların çifte dayanağı üstünde nasıl asılı kaldığına şaşırmıştım. Gidimli bir süreçte bunları bir araya getirme çabasının, arkeolojik yorumun esas olduğu anlaşıyor.² Çatalhöyük özelinde bu sürece katkıda bulunma çabasıyla attığım adımlar şöyle sıralanabilir: İlk olarak maddi kayıtlarda farklı zaman ölçeklerine bakarken, neye baktığımız sorusuna yanıt vermeye çalışıyorum, buna verilecek yanıtın bir bölümü, nihai anlamını, uzun süreli bir anlatıdan almış gerçeklere bakmanın kaçınılmaz olmasıdır. İkincisi Neolitik döneme uyarlandığında, "sembolizm" ve "din" kavramlarının konuyla ilgisini sorgulamayı gerekli görüyorum. Üçüncü de bu çabanın, Çatalhöyük'ün şimdiye dek görülen maddi kayıtlarına dayanarak bu uzun süreli anlatıyı kendime göre uyarlamam gerekiyor. Sonuçta Çatalhöyük'teki dinin zamansallıkları ancak bu temele oturtularak göz önüne alındığında akla yatkın olabilir.

Bu süreçte birkaç nokta öne çıkacaktır, öyle umut ediyorum:

İlk olarak tezleri sağlam olsun istiyorlarsa, insanın maddi dolanıklıkları ile bunların evrimsel değişimin daha geniş anlatılarıyla ilişkisine dair genellemelerin zamansal ölçütlerini daha açık izah etmeleri gerekecek;

ikinci nokta Çatalhöyük'teki maddi bulgulardan anlam çı-

² Gidimli mantık, çıkarımlı (maddi bulgudan yola çıkan) mantıktan ve tümdengelimden (kuramsal olarak üretilen hipotezler) farklıdır, yani kuramsal anlatı içerisinde nasıl değer biçilecekleri konusunda daha çok göstergesel gösterenlerden çıkarsama yapar veya kestirimde bulunur. Dolayısıyla açıklama ve açıklanacak ifadeyi, kuram ve gerçeği aşağı yukarı eşzamanlı belirler. Bu akıl yürütme biçimi klinik tıp, paleontoloji, arkeoloji, tarihyografi ve etnografi diye birkaçını sayabileceğimiz pek çok disiplinde yaygındır (bkz.: Ginzburg 1983).

karmak herhangi evrensel evrim şemasından çok yerleşimin “yerel” diyebileceğimiz evrimine –tikelliğine– bağlı olabilir;

üçüncüsü Çatalhöyük’te dinin rolü, aşkın ya da kutsala değer biçerken daha “geleneksel” önceller gibi, görünen benzeşimler kurmak yerine, modern dünyanın –kısmen sekülerleşmiş– –sosyalleşmiş– düzenlemeleriyle karşılaştırmalar yapmanın daha çok yardımı olabilir;

dördüncü nokta da Çatalhöyük’ün dinsel ya da aşkın karakteristiğine ilişkin en olası izleri bulacağımız yer, zaman ölçekleri arasındaki örtüşmedir.

Bunları çözmeye çalışırken, yerleşmede çalışan arkeologların ortaya koyduğu çözüme dayalı içgörülerle karşılaşınca, çıkardığım sonuçlarda yanılmış ya da peşin hükme varmış olabileceğim birçok durum beni şaşırttı. Aşağıdaki notlar, yorumsal vurgudaki olası değişmelere ya da bir öyküleme çizgisinin diğerine yeğ tutulmasına ilişkin fikir vermekten biraz daha fazlasını sunarken, genellikle bir tür yorumsal belirsizlikle sonuçlanır. 1993’ten beri yerleşmede yapılan arkeolojik çalışmanın yorumsal ve yöntembilimsel kesinliğine herhangi bir katkıda bulunduğu iddialarında fazlasıyla alçakgönüllü kalmasını gerektiren bir tür yorum belirsizliğine düşer.

MADDESELLİK VE ZAMANSALLIK

Arkeologlar hem eldeki bulguların doğası hem de kuramsal gelenek gereği, “uzak zamanlar” ve Çatalhöyük özelinde “Neolitik Devrim”in neden ve nasıldan ele alan insan evrimine ilişkin sorunlara yoğunlaşmak yerine, kısa süreli zaman ölçeklerine (Foxhall 2000) nadiren açıkça odaklanmışlardır (bkz. Keane, Bölüm 8). Çatalhöyük’teki arkeologlar kuşkusuz daha küçük zaman ölçeklerine de yakından bakıyor olsa-

lar bile (bkz. Fairbairn ve diğ. 2005; Hodder 2005b; Hodder ve Cessford 2004; Matthews 2005b), arkeologların yaygın olarak evrimsel zaman ölçeğiyle meşgul olmasının maddi bulguları inceleme açısından ne anlama gelebileceğini sormaya değer.

Çatalhöyük'ten gelen verileri nasıl birleştirmek gerektiğine kafa yoran Ian Hodder, yerleşik hayata geçiş ve tarım konusunda, maddileşmede daha "sembolik maddi kültüre" doğru bir kayış olduğu varsayılabilir yollu Colin Renfrew'ün önerisini uyarlamıştır:

"Renfrew'a göre, maddelerin sembolik güç kazanmaları, bunun sonucunda da onlarla iç içe girmenin toplumsal ve ekonomik değişiklikler getirmesi yalnızca Neolitik çağa özgüydü. Fakat Üst Paleolitik dönem ve öncesinde nesneler kesinlikle sembolik güce sahiptiler. Buna bağlı olarak çözmemiz gereken problem, tarıma, yerleşik yaşama ve Tunç çağına geçişte maddi dolanıklık ne gibi, değişikliklere uğramıştı?... Maddesellik nasıl değişmişti?" (Hodder 2005a: 9-10)

Burada kullanılan maddesellik kavramı önemli ve ayırt edicidir: doğal ya da teknolojik gerekliliğin çeşitli biçimlerinde olduğu gibi, insan varlıkların karşısına çıkan ve onları değiştiren nesnelere odaklanmak yerine "maddeselliğe kayış" insanlarla nesneler arasındaki ilişki içinde baştan aşağı değişikliği gerekli kılarak her ikisinin doğasını da değiştirir. Buysa, nesnelerin ve teknolojilerin fetişleştirilmesinden uzaklaşarak nasıl öznelere nesneler inşa ediyorsa, nesnelerin de öznelere inşa ettiğinin kavranmasına doğru kuramsal hareketin, en azından kısmen, sebep olduğu "maddi kültüre" yönelik ilginin yakın zamanda yenilendiğini yansıtmaktadır.³

³ Bu yenilenen ilginin izlerini Appadurai (1986), Gell (1992), Miller (1987) ve Pietz'in (1985, 1987, 1988) yayınlarında, ayrıca 1996'dan beri yayınlanan *Journal of Material Culture*'da bulabiliriz.

Gerçekten de bu, Hodder'ın daha önce yöneltile soruya verdiği "Orada olup biten bir başka şey de daha fazlasının yaşanmasıydı; insanların yaptıkları çok şey vardı" (Hodder 2006: 241) karşılık temelinde Çatalhöyük'e ilişkin verilerin birleştirilmeye başlanmasını haklı çıkarmaktadır. Bu hususta, "maddeselliği" daha doğru anlamada bunun işe yarayacağını belirtmek isterim. "İnsanların yaptığı işlerin yüksek miktarındaki muazzam artış" (Keane, Bölüm 8), her ne kadar hafife alınmayacak bir saptama olsa bile ne "dayanıklı malzemelerin sayısında muazzam artış vardı" (Hodder 2005b: 183) demekle ne "maddi kültürün bollaşması söz konusuydu" (Matthews 2005b: 125), ne de "Neolitik Devrim" yaşandığı sıralarda "insan kültürü giderek daha somut, daha maddi hale geldi" (Renfrew 2001: 128) demekle tamamen aynı anlama gelir. Kuşkusuz, "maddi kültür" bir laf salatasıdır, çünkü maddi tezahürleri olmadıkça kültürü nasıl bilebilir ya da nasıl yerine getirebiliriz? Çatalhöyük'ün "insanların nesnelerle haşır neşir olmaları sayesinde kendilerini giderek toplumun içinde buldukları" bir anı temsil ettiğini kabul etmek, bu nesnelerin olasılık koşullarını oluşturan üretken dolanıklıklar nedeniyle büyük önem taşımakla birlikte (Hodder 2005a: 10), *insan yapımı* nesnelerle ilgili "maddesellik" ve "somut" tanımı sınırlanmadıkça, insan kültürünün giderek *daha* maddi ya da somut hale geldiğini söylemek aynı değildir. Bu da bizi 1980'lerden bu yana yenilenen "maddi kültür" çalışmalarının öncelikle mercek altına yatırdığı özne-nesne ayrımını tekrar gündeme getirir. İnsan eserlerini içeren "maddi kayıtlar" aslında bir arkeologun işe başlarken eline aldığı arşiv olabilir (Hodder 2006: 185 ile karşılaştırm), ancak bu, ağırlıklı olarak insan eliyle yapılmamış nesneler (hayvanlar, yabani bitkiler, doğal çevre) ile birlikte yaşayan bir avcı-toplayıcının hayatının daha az maddi olduğu anlamına gelmez.

Maddeselliği, yani insan varlıklarıyla nesneler arasındaki ilişkiyi, insan yapımı "maddi kültür" ile sınırlanmış olarak

anlamak, doğrunun ve bulgunun doğasına ilişkin kültürel çekişme bağlamında, bugünkü şekli 19. yüzyılda ortaya çıkmış maddeselliğe ilişkin varsayımlar kümesine hem yaklaşıp hem de onunla çelişir. Bu bağlamda, belirlenen entelektüel doğrultuya bağlı olarak "maddesellik" anlam değiştirmişti, böylece "materyalistler" maddi bulguya dayanmayan herhangi bir önermeyi "metafizik" gerekçesiyle reddederken, "spiritüalistler" maddenin kendi başına herhangi bir bulgusal değer taşıdığını reddettiler, öte yandan Hristiyan ve agnostik bilimciler hangi bulguların kültürel (dolayısıyla değişken ve yanıltabilir), hangisinin doğal (dolayısıyla yadsınamaz, "nesnel" ve/ya tanrı eliyle üretilmiş; Pels 2008) sayılabileceğini tartışıyorlardı. Bu konuyu daha kapsamlı ele almanın yeri bu yazı değil; 19. yüzyılda ortaya çıkmış maddeye ilişkin ezici varsayımlardan birinin de onun esasen seküler doğası ve doğa ile kültür arasındaki güçlü ikilik içerisinde sınıflandırıldığı olduğunu belirtmek yeterli olacaktır. Neolitik dönem boyunca insan kültürünün "daha maddi" hale geldiği önermesinin, bu modern varsayımlardan bazılarını verilerin yorumuna aktardığı anlaşılmaktadır. Bu bir sorun değildir, çünkü söz konusu varsayımlar "etiksel" açıdan doğru olabilir. Öte yandan Çatalhöyük sakinlerinden farklı kuşakların, kendilerinden önce gelenlerin ya da sığır güden torunlarının yaşadıkları maddi çevreyle nasıl ilişki kurduklarını anlamada bunların her zaman en uygun yol olup olmadıkları sorgulanabilir. Bir daha vurgulamak gerekirse, insanların giderek sosyal ilişkilere girdiğini, çünkü ev, çanak çömlek üretmenin ya da evcil bitkilerle hayvanlar yetiştirmenin sosyal ilişkiler gerektirdiğini "etiksel" açıdan söyleyebiliriz. Ancak Neolitik evleri, kapları, koyunları, mısırları, yırtıcıları ya da av hayvanlarını doğal veya kültürel, maddi veya spiritüel, fail veya hedef diye sınıflandıran göstergebilimsel ideolojilerin neler oldu-

* Yani nesnel bakış açısıyla, -çn.

ğunu tahmin etmek gerekir, dolayısıyla doğal nesnelerin maddeden daha az maddi oldukları var sayılmadıkça, kimse Neolitik uğraşların “daha” maddi olduklarına karar veremez. Bu en azından varsayımsal olarak, Çatalhöyük gibi, yerleşik hayata geçiş (evler ve insan eserleri), koyun ve keçilerin güdülmesi (yerleşimin hayatında belli ki önemli), ayrıca av ve şölen (yabanıl hayvanlara önem verilir) ile el ele giden farklı maddi dolanıklıkların görece önemine temas edilen bir yerden gelme bulguların yorumunda önemlidir, çünkü bunların her biri hiç olmazsa oranın sakinlerinin gözünde farklı bir “maddesellik” anlamına geliyor olabilirdi.

Buraya kadar görecilik meraklısı kılı kırk yaran ve “uzak zamanda” arkeolojik yorumlarla pek ilgisi olmayan tahminler yürüten biri olarak suçlanabilirim. Yukarıda değindiğim maddeselliği kesinlikle ilişkisel görmenin yararları, ancak hangi maddesel ilişkinin hangi faaliyet (örn. yaban hayvanlarıyla mamul eşyaların ya da evcil sürülerin ilişkilerini karşılaştırırken) için çok önemli olduğunu tayin etmekle ilgisi ve bunun Çatalhöyük verilerinin gerek zamansallıklarını gerek aşkın özelliklerini anlamamızı nasıl belirlediği görülecektir. Bunu daha sonra ele alacağım; şimdi insanlar ve evler arasındaki ilişkinin birtakım maddesel ve zamansal yönlerine yakından bakarak zamansallıkları birbirinden ayırmanın yararına ışık tutmak istiyorum.

Evrimsel zaman ölçeğinde maddeselleşmede görülen değişiklikler özgül sorular üretir: Bir kere insanlar neden evler inşa etmeye başladılar? Bunu neden Çatalhöyük’te yaptılar? Seviye VI ile V arasında, yaklaşık MÖ 6400-6300 yıllarına denk gelen dönemde değişenler ne? İnsanlar Doğu Höyüğünü neden terk edip Batı Höyüğüne –ya da başka yerlere– taşındılar? Burada sözünü ettiğimiz zaman ölçeklerinde, bu gelişmelerden ancak birkaçının (daha sonra değineceğimiz gibi, olasılıkla Seviye VI-V geçişi hariç) insan bilincinde yer ettiğini varsaymak mantıklı olur. Yöneltilen sorular evrimsel

başlangıçlar ve bitişlerle ilgili görünmektedir, bunlar genelleştirilerek muhtemelen yerkürenin diğer bölgelerine veya en azından Ortadoğu'daki diğer insan yerleşimlerine, ama mutlaka bir anlatı içindeki etkinliklere yayılabilir (Foxhall 2000: 485). Aranan yanıtlara, yine evrenseller düzeyinde rastlandığı ya da insanların benzer şeyler yaptıkları yerkürenin diğer bölgeleriyle karşılaştırılmaya uygun oldukları görülür. Merkantilizmin yükselişi, sanayi devrimi ya da ulus-devlet gibi, böyle açıklayıcı öykü örgüleri çetrefilli durumu anlamak için gerekli bireysel, hatta ortak "emik" bilincin kapasitesinin ötesine geçtiği görülen çok değişkenli analiz yapmayı gerektirir. Sözü ettiğimiz örüntüler toplu ve ihtimallidir, çıkacak sonuç tekil yerine getirilen eylemlere değil, insan eylemleri sınıfına bağlıdır. Bu anlatı örüntüsünde "maddesellik" toplu ele alınır, dolayısıyla özgül yerlerden kazılıp çıkarılmış nesnelerden birkaç soyutlama çıkarılmıştır.⁴

Bir Çatalhöyük evinin ya da bina dizininin yaşam sürecinde (yani farklı evlerin neredeyse aynı şekilde birbirinin üstüne inşa edildiği en çok a.y. 500 yıl) bir seviye aşağısında maddi kültüre ilişkin farklı sorular ve anlayışlar ortaya çıkar. Burada insan failliği daha az soyut rol oynamaktadır, çünkü insanlar toplama bir veri daha eklemek yerine, evleri bileerek aynı şekilde yeniden inşa etmek durumundaydılar, bunu yapmak için de açıklanabilir somut gerekçeleri olmalıydı. Bu da başlangıç ve bitişlerle ilgili sorular sordurur, ancak gözlemciler olarak artık bir ölçüye kadar yalnızca "bizim" olmayan sorular, bir evin neden aynı şekilde yerle bir edildiği ve neden o şekilde yeniden inşa edildiğine yöneliktir. Evi inşa edenler açısından bir başlangıcı mı işaret ediyordu, yoksa önceden varolmuş bir ev örüntüsünün bilincine vardıkları

* Yeni öznel bakış açısıyla, -çn.

⁴ Mary Poovey (1998) somut, Rönesans kavramı olgusalıktan çıkıp 19. yüzyılın daha soyut, istatistik ve toptancı "gerçekler" anlayışına doğru bir kayma olduğunu kaydeder.

için bir bakıma “zaten” başlamışlar mıydı? Bir evin bitişine ya da yıkımına ne yol açardı? Aynı zamanda birkaç yüz yıllık bir ev ardıllığının ömrü, evi insan faillikinden çıkarmaktadır, hele o faillik insanların ömrüyle tanımlandığında böyle olur. Burada tartıştığımız örüntü bireysel insan etkinlikleri ve eylemlerine, dolayısıyla insanların amaçları ve akılcılığına dolanıktır, ancak tamamen o eylemlerle belirlenmezler, çünkü onlara hükmeden yönelimler söz konusu zaman ölçeğini, diğer bir deyişle, evin ömrünün tamamını kapsamazlar. “Zayıf” anlamda, ev ya da ev ardıllığı sürekliliğin failidir, evi kuranlar da onun “hedefi” denebilir. (Evin veya ev ardıllığının aynı zamanda güçlü anlamda fail olup olmadığını bilmek için Çatalhöyük’teki evlerin kurucularının evi yorumlarken başvurdukları göstergebilimsel ideolojilere ulaşmamız gerekmektedir.)⁵

Öte yandan insanın yaşam döngüsüne baktığımızda, başka sorular ve başka maddesellikler öne çıkmaktadır. Herhangi bir kimsenin bir evin içinde doğup doğmadığını asla kesin bilmesek de çocukların orada büyüdüğünü, sosyal yatkinliklerinin ev –Kabiliye evi örneğiyle Bourdieu’nun evin bizzat nesneleştirdiği sosyal örüntü üzerinden alışkanlık edinme koşullarında tartıştığı maddesellik– ile ilişkili olarak gelişip olgunlaştığını kestirebiliriz. Bourdieu’nün öne sürdüğü koşullarda bu “nesneleştirme ve simgeleşmenin diyalektiği” açısından “mükemmel bir örnek” oluşturmaktadır” (1977: 87-9). İşe yaraması açısından, ayırt edici karakteristikler, yerel olarak maddeleştirilmiş olması (gözlemcinin verileri yer değişikliğiyle toplamanın ürünü olmaması) ve bireysel olarak simgeleştirilmesi (fail olarak nesnel maddenin ürünü olmaması) gerektiğidir. Dahası bir etkinlik olmaktan çok bir yapıdır (habitus doğurur), dolayısıyla söylem düzeyine çık-

⁵ Connerton’ın izinden giden Hodder’ın “anma” belleği (2005b: 184) dediği duruma örnek olabilir.

mayan bilginin üstünde düşünmeyi gerektirir: bağımsız bireysel bilincin ürünü değildir.⁶ Bu da Foucault'nun "özneleştirme" dediği bir nesneyi somut örüntüler aracılığıyla özne yapma sürecine dahil edeceği türden bir maddeselliktir.

Öyleyse farklı zaman ölçeklerinde maddeselliğin bu üç örüntüsü nesnel ve öznel etmenler ve maddelerin bileşimi bakımından birbirlerinden farklıdır: sonuncusu maddeselliği, evin fiziksel yapısı ile örüntülü etkileşim içinde yerel özneyi yapan ilişkiyle bir tutarken, ikincisi ev kurucuların öznelliğini anma ve yeniden inşa etme eylemleriyle tanımlayan fiziksel bir varlığın (ev) etkinlik-gibi, failliğine dönüştürür. Oysa birinci örüntü yerel bir özne yaratmaz; onun maddeselliği daha çok arkeologun özne üretmesine bağlıdır. Ne var ki maddesellik ile zamansallık ilişkisinde önde gelen bu farklılıklara rağmen, bunların hepsini görmek için insanlarla evler arasındaki ilişki bakımından Çatalhöyük'te neler olduğunu anlamamız gerekmektedir.

ÇATALHÖYÜK ZAMANSALLIKLARI

Böylece Çatalhöyük verilerinin yorumlarıyla bağlantılı farklı zamansallıkları daha ayrıntılı belirlemeye çalışmanın ve onlarla ilgili farklı zaman ölçekleri arasındaki ilişkilere biraz daha kafa yormanın önemi görülmektedir. ("Din" hakkında düşünmenin konuyla bağlantısına daha sonra döneceğim.) Her şeyden önce (Foxhall 2000: 496 ile çelişmek pahasına) arkeolojik açıdan *longue durée* dönemselleştirmenin herhangi bir yorum için ne ölçüde çıkış noktası olarak kaldığını merak ediyordum. Ancak o kapsayıcı zaman ölçeği içerisinde (çoğunlukla insan eseri sınıflandırmalarıyla

⁶ Bu da "alışkanlık belleği" için bir örnek (Connerton'dan aktaran Hodder 2005b: 184); etnografik yorum açısından önemi Comaroff (1985), De Boeck (1995), Bourdieu (1977), Jackson (1993) ve daha başkaları tarafından vurgulanmıştır.

desteklenen) arkeolojik uzun sürenin Fernand Braudel'in önerdiği (iletişim altyapısı olarak Akdeniz tarihine gönderme yapan, 1972, 1973) *longue durée* kavramının özgün halinden de, Giddens'in (sosyal kurumların insanüstü zaman ölçeğini konu eden, 1979: 198) önerisinden de farklı olabileceğini belirtmek gerek. Buraya kadar saptanmış zaman ölçekleri, Çatalhöyük yerleşiminin tarihinde yer alanlardır, bu bakımdan binaların kullanımında (aynı örüntüye sahip ardıl binalar dahil) uzun dönemli süreklilikler ve değişimler, bir binanın yaşam seyri, insan ömrü döngüleri, yıllık, mevsimsel ve diğer yıl-ıçı döngüler ile günlük rutinler anlamına gelmektedir (bkz. başta Matthews 2005b; ayrıca Foxhall 2000; Hodder 2005a, b; Hodder ve Cessford 2004). Özgül bir zaman ölçeği analizinin uzun veya kısa dönemli döngülerle kıyaslanmadıkça bir anlam ifade etmeyeceğine dikkat çekmek önemli – bunun tek nedeni ne pek çok örnekte zaman dilimlerini birbirine bağlayan belirli bir dönem veya döngünün başlangıcını ya da bitişini belirlemiş *etkinlik* algısı, ne de bu etkinliğin kendisinin genelde uzun dönemli bir seviyede yaşanması. (Zamansallıklar ve aşkınlık arasındaki bağlantıyı incelerken bu daha da önem kazanacaktır, bunu sonuç bölümünde ele alacağız.) Son olarak verilen örnekler insanlarla nesneler ("*kendi başına* varlıklar" yerine) arasında *ilişki* anlamında "maddesellik" tanımının fiziksel ("*binaların* ömrü" gibi) madde açısından zaman ölçeklerinin tanımlarının yerine, sosyal ("*bir evin* ömrü" gibi) ilişkiler açısından zaman ölçekleri tanımlarını koyma olasılıkları üzerinde düşünmenin önemini akla getirmektedir – bu da aşağıda tartışacağım üzere maddi uygulamalar ile anlamlandırma (ben buna "belirginleştirme" veya "ifadelendirme" diyeceğim) biçimleri arasında gereken geçici evrensel bağlantıyı öne sürmek anlamına gelir. Aşağıda konuyla en ilgili olasılıkları sıralıyorum:

• Yerleşimin yaşam aralığı (kal. MÖ 7400-7100 ile kal. MÖ 6200-5900). Bunun da yerleşmeye yönelik ortak arkeolojik ilgi odağını yansıttığını, Çatalhöyük materyallerinin herhangi yorumunda üst anlatı olmayı sürdürdüğünü ve şunları içerdiğini anlamamızı gerektirir: (1) Çatalhöyük'ün Neolitik Ortadoğu'daki uzun dönemli gelişmeler içerisinde konumlanmasını; (2) Seviye VI ve V arasında yaşanan dönüşümler (daha sonra ele alacağımız) gibi, bu yaşam aralığı içerisindeki başlıca değişimleri. Bu veya başka herhangi bir seviyede tarım, yerleşik hayata geçiş, estetik biçimler, "ev toplumlarının" ortaya çıkışında vb evrimsel değişimlere ilişkin çözümlemeli söz dağarcığı olmazsa olmaz.

• Bir ev dizininin yaşam aralığı (başta Seviye X-VI olmak üzere en çok 500 yıl boyunca evler aynı ya da benzeri örüntülerle birbirinin üstüne inşa edilirdi). Belli başlı örüntüleri zemin planlarında ve kemiklerle insan eserlerinin gömülmesindeki süreklilikle gösterilir; belli başlı etkinlikleri ya örüntünün kopyalanması ya da planın terk edilmesinin ardından gelen silme ve imhadır: böylece anmanın (veya unutmamanın) apaçık rol oynadığı birinci seviyede ilkin etiksel sınıflandırmalar ve emik anlamalar arasındaki ilişki görünmeye başlar.

• "Evlerin" (bazılarının yaşı yaklaşık 80 yılı bulsa da yerleşimin yaşam aralığının bütün aşamalarında öyle olmaz) yaşam döngüsü. "Ev" ile ev dizini arasındaki ilişki bellek yitimi (silme ve imha) kadar anma (kemiklerle insan eserlerinin gömülmesi) eylemleri açısından kuşaklararası süreklilik ve kopukluk sorununu doğurur. Bireyin ortalama ömrü 35 yıl olduğuna göre, en azından Seviye VIII-VI'da, bir "ev" en az üç ya da dört kuşak boyunca (ortalama 20 yılda bir) yeniden yapılmak durumundadır.

• Hane halkının yaşam döngüsü. Bir hane halkının hem düzgüsel (akrabalık ve evlilik) ulamlar hem de kılğısal (konut, ortaklık ve ekonomi) düzenlemelerle tanımlanabilir (Sanjek 1996: 286) olması burada yorumun (tıpkı "ev" ve ev

dizininin ölümsüzleştirilmesi gibi) yöresel ulamlar ile uygulamanın maddi izleri arasında sallandığını gösterir. (1) “Ev” ile “hane halkının” özellikle ortakçı ve ekonomik düzenlemeleri dikkate aldığımızda (tıpkı hane halkının bir kısmının mevsimlik iş için evde olmadığı toplumlarda olduğu gibi) farklı birimler olabildiklerinin; (2) hane halkının tanımı gereği (“ev” için geçerli tanımda yer almasa da) çeşitli cinsiyetler ile yaşları farklı kişilerden meydana geldiğinin; (3) hane halkının, neredeyse tanımı gereği, her gelen yeni kuşak tarafından yeniden yaratılması ve yeniden oluşturulması gerektiğinin: gençlerin topluluğa kabulü uygulamalarında bunun temel zamansal gönderge olduğu ve kuşaklararası süreklilik kazanması için bir “ev”in değişmesi gerektiğinin anlaşılması can alıcı öneme sahiptir.

- Bir insanın yaşam döngüsü (ortalama 35 yıl). Bu, doğum ve çocukluk, olgunlaşma, cinsiyet farklılaşması, doğurganlık, teknik becerilerin kazanımı, iş görme becerileri ve uzmanlaşma, seyahat, biriktirme ve istifleme, toplumsal katmanlaşma, kıdemlilik, yaşlanma ve ölüme kadar bütün bulguları kapsamaktadır.

- Yıllık, mevsimlik ve diğer yıl-içi döngüler. Yıllık ve mevsimlik döngüler arasında fark gözetmenin pek bir anlamı olmaz, çünkü takvimlerle saatlerin yokluğunda Çatalhöyük sakinleri açısından yıllık döngüyü yaşamak tamamen kış, bahar, yaz ve güz deneyimlerinin egemenliği altındaydı. Dahası yıllık ve mevsimlik döngülerin bağlantılı ele alınması, bu zaman ölçeğinde, yerleşim “içinde” ve “dışında” (avlanma ve hayvan göçü, göçebelik ve hayvan yetiştiriciliği ile tarım alanında) yer almak arasındaki maddi ilişkiyi iyice öne çıkarılmaktadır. Bir de ısınma veya serinleme, aydınlanma ve kararırma, ısınma ve kuruma gibi, daha uzun süren döngüler hem kılışsal hem de simgesel olarak örneğın bireysel yaşam döngüleri kadar günlük üreme turları gibi, “düşünmesi hoş” işaretler sunuyor olmalıydı.

• Aylık döngüler. Zamanın aylık deneyimlerle yaşanması, menstrüasyon, insan doğurganlığı ve cinselliğine veya aya, muhtemelen gece görüşüyle avlanmaya bağlandığında dışileştirilebilir. Çatalhöyük'ün deneysel verileriyle kurulan bağlantı, kısmen duvarların neredeyse aylık olarak sıvanmasında gizlidir ve insanın yaşam döngüsüyle menstrüasyon düzeyinde bazı yorumsal olasılıkları akla getirir. Öte yandan bunların ikisi de başka zaman ölçeklerini ele alan tartışmanın şemsiyesi altına girebilir, ancak ben bu zaman ölçeğine daha fazla değinmeyeceğim.

• Günlük döngüler. İnsan deneyiminin en kısa zaman ölçeğinde, kişinin ışık ve karanlık, sıcak ve soğuk, uğraşma ve dinlenme, uyanma ve uyuma, açlık ve doyma örüntülerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bunlar eşikten içeri ve dışarı, merdivenden aşağı ve yukarı, dam ile evin içi arasında, yerleşim yerinden dışarı ve içeri hareket örüntülerini (ve onlara eşlik eden doğal ortamın "içinde" ve "dışında" ya da güneşin doğduğu, tepeye çıktığı ve battığı yeri belirleyen pusulanın işaret ettiği noktaların içinde olmayı) kapsar.

Yukarıda da tartışıldığı üzere, insanlar ve evlere dair örnekler yardımıyla bu zamansallıklar yalnızca kısıdan uzun döneme giden ölçekte farklılık göstermekle kalmaz, aynı zamanda onların aracılık ettiği ve zamanın belirli bir deneyiminin nasıl nesneleştirildiğini tanımlayan (dolayısıyla arkeolojik kayıtlarda iz bırakan) maddeselliklerde (insanlarla hayvanlar, bitkiler, doğal ortamlar dahil varlıklar arasındaki ilişkiler) de farklılaşır. Farklı zamansallıklara bu analitik bakıştan yararlanarak dinsel ve/ya ritüel faaliyetin nasıl böyle izler bırakabildiği ve bırakıp bırakmadığı üzerinde durmak istiyorum. Ancak bundan önce iki adım daha atmam gerekiyor. İlki hangi tür arkeolojik kaydın "dinsel" veya "ritüel" ya da "büyüsel" sayılabileceğine kısaca değinmek; ikincisi de bu bölümde savunduğum gibi, Çatalhöyük'teki "büyük anlatı"

netleştirilmeden yerleşmede, “dinsel” ya da “ritüel” bir yana, herhangi bir konuda yorum yapmanın mümkün olmadığını ortaya koymaktır.

“DİNSEL” OLANIN İZİNİ SÜRMEK

James Mellaart'ın *Çatal Hüyük: Anadolu'da Bir Neolitik Kent* (1967) eserinin en çarpıcı özelliklerinden biri savını büsbütün din ya da ritüelle birlikte “sanat” denklemine, diğer bir deyişle, estetik ayrıntılandırmanın izlerine dayandırmasıdır. Tikel bir akıl yürütme çizgisini temel aldığı görülen bu yorumsal strateji gereğiye göre, bir kere herhangi bir kulgusal faydaya işaret etmeyen herhangi bir şey sanatsal olmalıdır, ikincisi de tarihöncesi toplum, modern toplumdaki bağımsız sanat üretimi alanına sahip olmadığı için sanatsal üretim de ancak doğaüstü (ya da ona yakın) bir varlığın hizmetine kendini adamakla mümkün olabilir. Bu akıl yürütme kipi maddesellik, anlamlandırma ve din hakkında yanıltıcı varsayımlara dayanır, burada “dinsel” bir şeyin maddi izi olarak nelerin sayılabileceğini göstermek amacıyla bu yanıltmacalardan bazılarını ele almak zorundayım. (Bu tartışma Sekizinci Bölümde Webb Keane'in benzer temalar üstüne verdiği engin bilgilere çok şey borçludur.)

“SEMBOLİZM” YANILTMACASI

“Sembol” sözcüğü kullandığımız çoğu örnekte “göndergeci olmayan veya bilinmeyen gösteren” anlamına gelmektedir. Ne var ki göndergeden yoksun bir gösteren olan sembol, sadece gösterenin çok özel (sözel gösterenleri örnek almış) bir halidir, ama göstergelerin (kendileri oluşturan faaliyetlere işaret eden gösterenler) analizde çok daha önemli ve öne çıkan öğeler olduğu arkeolojide pek dikkat çekmeyen belirli yazılı gösterenler bunun dışında kalır (Keane, Bölüm 8). Daha önemlisi, göstergesel gösterenlere yoğunlaşınca, dikkatimizi

yokluk sergileyenden, dolayısıyla madde olmayan ve çoğu zaman sembolün bilinmez göndergesinden çekerek *var* olan gösteren veya göstergenin maddeselliğine yöneltmemizdir. Atılacak bir sonraki adım, sembolik anlayışlarının çoğunun içinde gizli temsil kuramının yerine, gösterge anlayışında gizli edim kuramını koymak olacaktır; çünkü gösterge bazı seyirciler için bazı faaliyetlere işaret eder (bu önermeyle yazının başlarında yararlandığım ilişki-olarak-maddesellik kuramını bir kere daha anlamış oluyoruz). Varlıkların edimsel kapasitesine ilişkin bu kuram ilk bakışta yarar görünmeyen (yani "sembol" olarak görünen) bir şeyin başka türlü yorumlanma seçeneğini akla getirmesi açısından can alıcı öneme sahiptir. Herhangi bir maddi varlığın edimsel kapasitesi bulunduğunu, yani bir duvar ya da baltanın sadece maddi bir duvar ya da balta değil, aynı zamanda insanların gözünde bir duvar veya baltanın göstereni olduğunu kabul edince, anlamlandırmayı kendi taşıyıcılarından ayrı tutamayacağımızı görür, böylece bir varlık ve onun yararları ile estetik ayrıntılandırılma arasından bir ikilik üretemeyiz. Maddi nesnelerin edimsel yönleri kabul edilince, fayda ve estetik ayrıntılandırma artık birbirine karşı olmaktan çıkarak birbirlerini pekiştirirler: estetik ayrıntılandırma kullanımın bir uzantısını, belirtecini ya da ifadelendirilmesine göstermektedir.

Kuşkusuz, hâlâ Çatalhöyük sakinlerinin çevrelerini saran maddi nesnelerin kullanımı ve edimini nasıl algıladıklarını yeniden kurgulamanın zorluğuyla karşı karşıya bulunuyoruz. Yukarıda içyüzü çizilen taslak neresinden bakarsak bakalım, şu soruyu sormamızı sağladığı gibi, onu gerekli kılar: Duvar resimleri, bukrania, baskı mühürleri ya da merdivenler insanlara ne yapar (Hodder 2006: 195 ile karşılaştırm)? Bu insanlar günlük yaşam içerisinde nasıl edimler yerine getirirlerdi ve hangi faillik bunu onlara sağlardı? Yine belirtmekte yarar var, 1980'lerden itibaren bu doğrultuda ortaya atılan maddesellik kuramlarında değişiklik dikkati çekecek-

tir. Ian Hodder, “Çatalhöyük’te sanat ve sembolizmin, temsil ve sembolizm ile pek az ilgisi vardır. Bu olsa olsa hayvanları, ruhları ve ataları denetim altına almak ya da onlarla iletişim kurmak için kullanılan bir araç olabilir” derken, böyle bir yaklaşımın sonuçları bakımından mükemmel bir örnek sergilemektedir (1999: 190). Böyle bir bakış açısının ille de fiziksel açıdan yok bir gönderge diye anlaşılan “dinsel”i gerektirmediğini, çünkü hayvanlar ya da ataların duvarlara veya zemin altlarına gömülü kendi göstergeleri aracılığıyla var olabildiklerini unutmayın.

“DİN” YANILTMACASI

Dinsel ile birlikte hemen kullanışlı olmama denklemi (ne de olsa tarihöncesi toplumlar modern “sanat” kurumundan yoksundu), hiç kuşkusuz, dinin sekülerist algısına dayanmaktadır, dolayısıyla dinin kavranmasının sekülerizmin, en azından akademik çevrelerde, baskın geldiği bir döneme tarihlendiğini gözler önüne serer. Talal Asad bu haliyle “din” ulamının 19. yüzyılın karşılaştırmacı ve sekülerleşen bilinci temel aldığını, bundan dolayı bizim din anlayışımızın mantığa aykırı bir biçimde, bir kamusal alanı, hatta onsuz bir dünyayı düşünmenin ilk kez mümkün olduğu sosyo-tarihsel koşullara dayadığını göstermiştir (Asad 1993). Dinin hangi tanımı kullanılmak ya da savunulmak istenirse istensin –tikel yorumsal yararlar açısından ben çoğunu savunmaya devam ediyorum– bunlar mutlaka “seküler” denene karşı ortaya çıkmış ve öyle anlaşılacak durumunda kalacaktır, böylelikle “dinsel” sosyal hayattan ayrı bir alanın adıdır. Bu da modern bilimde “din” ile ilgili iki önemli adlandırma için geçerli olur: sosyal hayatın diğer bölümlerinden ayrılmış bir kurumu ifade eden “kilise” (veya “mezhep” ya da “kült”) ile inanca bağlanabilecek önermeler olduğu fikrinden çıkmış, bir seküler göndergeyle (“bilgi” diye belirginleşmiş)

eşleşmek suretiyle bağlanması dayatılanlardan ayrı "inanış."⁷ Her iki adlandırma da onu modern dünyanın temel belirteci olarak algılanan seküler bilgidен ayrı tutarak dinsel "yabancılaştır." Buna göre "din" yanıltmacası bizi kurumsal ve öğretisel birlik veya tutarlılığa sahip, dünyevi ya da seküler (dolayısıyla maddi) varlık göstermeyen oluşumlara ilişkin önermelere dayalı ayrı bir uygulama aramaya iter. Mellaart'ın özgül bir "rahip mahallesi" içinde erkek "boğa tanrı" ile "ana tanrıça"ya tapınmaya adanmış "tapınaklar" araması, bu yanıltmacaya mükemmel bir örnektir (1967: 71, 100, 180 ve başka yerlerde). Ancak Çatalhöyük tasvirlerini "birleşmiş, birbirine bağlanmış ve tutarlı külliyat" olarak pek çoklarının kabul ettiği, Düring tarafından eleştirilen varsayım, o insanların "sembolizmi ile dininin yansıması" diye yorumlanabilir (2006: 191) – aynı zamanda bu yanıltmacanın mirasından bir parça diye görülebilir.

Dinselin izini sürmede uygulama seçeneği, kutsal "yabancıllıktan çıkararak" sosyal eylemin daha bilindik, daha az mesafeli kiplerine yerleştirir (Rowlands 2005 ile karşılaştırın). Bunun eldeki modellerinden biri insanların onları "fetişleştirmek" –diğer bir deyişle, onlara insanları harekete geçirecek faillik yüklemek– suretiyle maddi nesnelerin kendilerine getirmesini arzu ettikleri kurtuluş, beslenme veya dönüşümü belirgenleştirmede gösterdikleri ortak eğilimleridir (karşılaştırın: Gell 1998; Meskell 2004). Böyle anlam yüklemeler öğretisel açıdan belirginleştirilmeyebilir veya tutarlı bir kavramsal modelin parçası olmayabilir; modern insanlar örneğin "tahtaya vurdukları" zaman nadiren belli bir öğreti ya da inanışlar kümesini kullanırlar, fakat üstüne vurmak suretiyle (boyanmamış) tahtayı *fetişleştirmiş* olurlar. Üstelik bu eylemler herhangi bir açıdan aşkın yanı olmayabilir, bilakis her bakımdan en dünyevi ya da en seküler bir anlama gelebilir –tıpkı kişisel bilgisayar yerine Macintosh bilgisayara sahip olunca

⁷ Dinin önermeli anlamasının ortaya çıkışını Baird tartışmıştır (1998).

bazı insanların kendilerini daha rahat, daha önemli veya daha mutlu hissetmelerine benzer. Nihayetinde bunlar çoğu zaman yukarıda değindiğimiz nesnelerin edimsel kapasitesine dayanmaktadır– Macintosh kullanıcılarının üstün nitelikleri konusunda bizi ikna etmek için sıraladıkları kapasiteler gibi. Bu, kurtuluş öğretilerinin belirli nesnelerin kutsallığını ayırtılandırmada önemli olmadığını söylemek anlamına gelmez –“Büyük Birader”den bireysel kurtuluş yolu olarak Macintosh bilgisayarı tanıtan 1984’in ünlü reklamı, yalnızca Orwell’in bilimkurgu kitabına metinlerarası göndermeler yapmakla kalmaz, anarşist bilgisayar korsanlığı ideolojisinin on yıllık ayrıntılandırmasına da değinir– dini daha az yabancı anlamının onun günlük uygulama (bu örnekte kişisel bilgisayarların insanların günlük yaşantısında yaygınlaşması) içinde kökleşmiş olmasıyla başlayabileceğini ve başlaması gerektiğini söylemektir. Tıpkı Marx Frazer ile Malinowski’nin bir süre önce sezdikleri gibi, “ilkel” dini, ortaçağın ve erken modern Hristiyan modellerin anladığı özelleşmiş dinlerle değil, günümüzün toplumuyla karşılaştırmamız gerekir.

Çatalhöyük’teki “din” böyle bir yaklaşım seçeneğiyle izlenebilir mi? Webb Keane (Bölüm 8) “dikkatin belirginleştirme ölçüleri”ne fazla kafa yorarak bulduğumuz izlerin bağlantısını kuramadığımızı, oysa “belirginleşmiş” terimini insan faaliyeti üzerinden maddi nesne ediminin ifadelendirilmesi olarak tanımlayabileceğimizi ileri sürmüştür. Belirginleştirilmiş bir nesne, ediminin (bir yönünü) ifadelendirmenin en zayıf anlamıyla olsa bile insanların faillik yüklediği bir şeydir. Arkeolojik bulgulardan yararlanırken bu faillikten kesin olarak ne anladığımızı pek açık açık dile getiremeyiz; (Sekizinci Bölümde Keane’in dediği gibi, insan eylemlerinin sonuçları ile hedeflerini ayırmamıza olanak veren) söylemlerin izlerine doğrudan erişemediğimiz sürece bunların dayandığı göstergebilimsel ideolojiler büyük ölçüde ulaşılmaz kalırlar. Ancak maddi izler faaliyetleri birkaç analiz seviyesinde göstergelemektedir. Resim, hiç olmazsa öy-

künmeci eylemi, bir hayvanın kafatasının gömülmesi veya defnedilmesi anma eylemini, evin yeniden inşası sürekliliği; evin içi sosyal örüntünün belirginleşmesini göstergelerken, faaliyetlerin mikro izleri bu örüntüyü pekiştirir; içerisi ve dışarısının kesin varoluşu –ev ve dam, yerleşim yeri ve arazi, yerleşim yeri ve kırılık alan gibi– hareketin göstergesidir. Tek başına ele alındığında gösterge olarak maddi iz, bırakın göstergelenmiş eylemin ulaştığı hedefin sonucundan bir mantık çıkarmayı, edimini değerlendirmeye bile yaklaştırmaya yeterli gelmez. Ama beni en çok etkileyen, izlerin toplaşmasını tanımlanabilir çalışma konusuna getirirken karşılaşılan engelleri aşmada, başta Çatalhöyük Araştırma Projesi olmak üzere mevcut arkeolojinin gücü oldu. Bu işlemin önemli ve anlaşılır örneklerinden biri başkalarının yokluğuna karşı özel bir belirtecin değerinin ölçülmesidir: buna önemli bir örnek olarak Hodder'ın "leopar bilmecesinin" ana hatlarını, neredeyse gündelik kullanımın parçası olmuş (koyun ve keçi artıkları gibi) belirginleştirilmeden kaldığı anlaşılan maddi nesneler ile yerleşmede çok nadir görüldüğü anlaşılan, ama büyük ölçüde ayrıntılandırılarak belirginleştirilmiş (leopar ve yabanboğası kabartmalarıyla resimleri gibi) maddi nesneler arasında karşıtlık kurmak suretiyle çizme çabası (Hodder 2006: 9) gösterilebilir; buradan çıkarılan ilkinin dünyevi, ikincisinin bir ölçüde kutsal olduğu sonucu böyle örneklerde neredeyse doğrulanmış gibidir.

"Kutsal" terimini kullandım, ancak bu, inanın bağımsız bir alanı ve kültik davranış olarak varoluşunun belli olmadığı toplumlarda "dinsel" olanın izini sürmenin ne anlama geldiğini biraz daha ayrıntılandırmayı gerektirir. Fetişist ile Macintosh kullanıcılarını ve hayatlarını daha iyi kılsın diye benimsedikleri bir eşyadan sıradışı bir şey bekleyen diğer insanları birleştiren, ne kadar dünyevi ve muhafazakâr olursa olsun, daha gelişmiş bir gelecek beklentisi, arzusu ve dileğinin öne çıkmasıdır. Bu nesneyi "belirginleştirme" ya da "ifadelendirme" hiçbir şeyin olmasa bile arzusunun güçlendiğinin

maddi olarak dile getirilmesiiyle profandan kutsala doğru atılan bir adımdır.⁸ Buna göre, Çatalhöyük'te bir evin duvarlarının badanalanması düpedüz faydacılığa (yani evi aydınlık ve temiz tutmaya) indirgenebilse bile, boyanıyor olmaları onun altında yatan kutsallığın ifadelendirilmesidir. Ancak bu kutsallığın barınmasını dar anlamıyla "dinsel" ile karıştırmamak gerekir, çünkü yalnızca ayrıntılandırmanın bir düzeyini gösteriyor olabilir, diyelim ki modern bir evin oturma ya da yemek odasına kıyasla daha profan olan mutfağına benzetilebilir. Ama daha önemlisi bu bizim üç farklı anlamda ifadelendirme derecelerinden söz etmemizi sağlar. Birincisi maddi eşyaların belirginleştirilmeleri ya da ifadelendirilmelerinin gündelik yaşantıyla aralarındaki ilişkiden ötürü farklılık göstermesidir, bazıları daha sıradışı (veya daha az profan) olur. İşte tam da bu nedenle, leopar ve boğa göstergelerini önemli ve akıl çelici bir bilmeceye dönüştürmek anlam taşımaktadır, çünkü eğer leopar, boğa ve akbaba, diyelim ki yerleşim yerinde günlük deneyimin parçası değillerse, gösterenleri profandan aşkın bir varlığı gösteriyor şeklinde yorumlanabilir – tıpkı evlerdeki gömütlerin özgül bir anda o evde yaşayan hane halkının zamansallığı aşmasına işaret ettiği gibi. Aşkınlığın bu formlarını öbür dünya (leopar, boğa ya da ata ruhlarının) âleminin varoluşu olarak anlamak fazla aceleci bir tutum olmakla birlikte, göstergebilimsel ideolojilere erişimimiz böyle bir sonucu desteklemeyecek kadar sınırlı kaldığından kutsallıkta bambaşka bir ölçüye, örneğin bir süprüntüye atılmış bir heykelciğe işaret ediyor da olabilirler.

İfadelendirme derecelerinden söz edebileceğimiz ikinci bir anlamsa ifadelendirmelerin *birleşimi* temelinde, diyelim ki yeniden inşa sırasında aynı örüntülerin tekrarlanmasına,

⁸ Durkheim'ın kutsal ve profan karşıtlığının, kutsal (veya dinsel) ile seküler karşıtlığından daha uygun düştüğüne dikkatinizi çekerim, çünkü "seküler" teriminin "bu dünya" anlamının tersine, mesnetsiz bir "öbür dünya" varsayımı ortaya koymaz.

çok sayıda gömüt ve duvar resmi bulunmasına ve/ya bazı evlerin yaşam süreleri boyunca giderek daha az profan ve daha aşkın ya da kutsal oldukları yorumunu yapmamıza olanak tanıyacak şekilde çok sayıda kafatası ya da kemiklerin defnedilmesine bakarak, örneğin "tarih evleri"ni (Hodder ve Pels, Bölüm 7) ayırt etmeye çalıştığımız böyle belirginleştirici bulgu toplaşmalarında gösterilebilir. Aşkın olana yönelik bu yaklaşım ileride ortaya koyduğumuz zamansal çözümlemeye kesinlikle uygun düşer. Son olarak ifadelendirmenin farklılaşan derecelerine ilişkin üçüncü anlamını, Hodder'ın nesneleri saklama ve ortaya çıkarma (Hodder 2006: 183) diye saptadığı uygulamada bulmak mümkün olur. Öyle ki günışığına çıkarma ve saklamanın diyalektiği büyü eylemlerinin doğasından gelir (Pels 2003: 37; Taussig 2003), ayrıca Mauss'un "gizli" büyü ile "kamusal" dini birbirinden ayrı tutması da aşkın değeri ifadelendiren pek çok dinsel uygulamanın parçası olabilir (bkz. Nakamura, Bölüm 11). Ancak bu deneme yazısında maddesellikleri ifadelendirmenin bu yönünü daha fazla ele almayacağım; o konu daha derin araştırmalara ve başka fırsatlara kadar beklesin.

BİR ÖYKÜ ANLATMAK

İster nitel araştırma yapalım, ister nicel, bir öykü anlatmamız gerekir. Bununla sözsüz anlamların ya da bulguların değerini karalamaya çalışmıyorum, bulguların maddeselliğinin onları yorumlamak açısından eksik kalan olasılıklar "bohçası"ndan ibaret olduğunu (Keane 2003 ile karşılaştırmın) ve maddi göstergelerden dayandıkları temellere göre kurgulanabilecek olası anlatılar üretmek için yorumlama yeteneğimize başvurmamız gerektiğini vurgulamak istiyorum (bir önceki başlık altında da yapmaya çalıştığım buydu). Sosyal bilimsel metodolojide kestirim veya gidimli mantık aşaması (bkz. dipnot 1) genellikle "geçerlik" altında

işlenir, buysa soruların yöneltildiği koşullar ile araştırmanın irdelemeyi hedeflediği vaziyet arasında en uygun yolun belirlenmesidir (ve çoğu zaman göz ardı edilir). Bu denemenin başında tartıştığım gibi, diğer disiplinlere göre çok daha fazla olmak üzere arkeolojide dönemselleşme ve *longue durée* içerisindeki zamansal dönüşümleri tanımlamak suretiyle meydana gelen kümeleşmiş nesnelerin zamansallık ve kümeleşmenin diğer, aşağı seviyelerini yorumlamada püf noktası olmalarına şaşırmıştım. Böylece bu deneme yazısının başlıca amacı olan Çatalhöyük'te dinin zamansallıklarının ayrıntılarını gözler önüne sermeye geçmeden önce, yerleşmedeki sınırlı okumalarım ve deneyimlerim ışığında hayalimde canlandırdığım Çatalhöyük'ün olası öyküsünü ortaya koymam gerektiğini düşünüyorum. Bu da muhtemelen başkaları tarafından dile getirilmiş ve çoğu Hodder'ın *Leopar'ın Öyküsü* (2006) kitabında bir araya toplanmış temalarla kavrayışın tekrarlanmasından biraz daha fazlası olacaktır. Ancak bu, yapılan çözümlemeyi daha da ileri götürmek için kullanıldığında zamansallığın ölçeklerinde ayrıntıya girme metodolojisinden neler çıkabileceğini ayrıntılarıyla işlemek açısından, Çatalhöyük'ün "gerçekten" neye benzediğine ilişkin önermelerde bulunma amacını gütmaz. Yine de bu metodolojinin çarpıcı yanı, bir önceki bölümde ana hatları çizilen dine yönelik yaklaşıma ve Keane'in görüşüne (Bölüm 8) uygun olarak böyle tikelliklerin ayrıntılarını ortaya koymaya çalışırken insan evrensellerine ilişkin akla yatın önerilerde bulunmaya çalışırken bile evrensel örüntüden çok tikel bir ize odaklanmaktır.

Genel açıdan bakıldığında Çatalhöyük'ün, bir yanda Göbekli Tepe gibi, ritüel yerleşmelerden çıkan insanların evcilleşerek Aşıklı Höyük gibi, ortak ritüel merkezleri olan ev yerleşmelerine doğru gelişmiş, diğer yanda ilk olarak Çatalhöyük Doğu Höyüğü yerleşiminin yukarı seviyelerinde, muhtemelen takasın daha "organik" biçimi ya da işbirliği teme-

linde giderek birbirlerine bağımlılıkları artan evlere tanıklık etmiş, bunun sonucunda diğer yerleşmelerin yanı sıra Doğu Höyüğünün de herhalde sığırların evcilleştirilmesiyle bağlantılı bir şekilde Batı Höyüğüne doğru hareketinin yaşanmış bir ardıllık arasında kalan Konya Ovası yerleşimindeki benzersiz bir aşamayı temsil ettiğini varsayıyorum. O gelişim sürecince, bilhassa MÖ 7000 ile 6400 yılları (veya Seviye XII-VI) arasında Çatalhöyük'ün kendine çektiği Konya Ovası sakinlerinin çoğuyla bitki, koyun ve keçilerle geçinen hanelerin yaşadığı bir ev yerleşimine dönüşmesi, böyle bir yerleşim (ayrıca onu inşa edip devamlılığını sağlayacak su, kil, kireç vb gibi, kaynakların hemen el altında olduğu çevre) ile tarım, hayvan gütmeye ve avlanma alanlarından oluşan, sadece obsidiyen ve kereste için bazen uzak bölgelere gitmek üzere dışına çıkılan daha geniş bir çevre arasında oldukça dengeli bir etkileşim örüntüsüne sahip bir ekonomiyi akla getirmektedir.⁹

Düring o tabakalarda özgül mimari bir örüntü fark edilebileceğini ileri sürdüğü için kazının, en azından kısmen Seviye V'ten yukarı doğru çözüldüğü görülen VIII-VI Seviyelerini mercek altına yatırıyorum (Düring 2001a). Yerleşim mimarisi içerisinde yaşanan bu değişim, sanatsal üretimdeki değişiklikler ve özellikle duvarlardaki bukrania kalıplarıyla diğer gömme nesnelerden duvar resimlerine, baskı mühürlerine kadar "daha anlatsal" sanata (Hodder 2005b: 189-90) doğru giden, ayrıca aşağıda tartışılacağı üzere (obsidiyen üretimde uzmanlaşma için bkz. Conolly 1999: 798; Düring 2001b: 221, 235) çanak çömlek üretiminde tasarım ve boyutun daha çeşitlendiği, figürlü kulplar ve çiziklerle süslemelerin arttığı değişimin eşlik ettiği (N. Yalman, kişisel yazışma) hareketle doğrulanmaktadır.¹⁰ Bu değişimden önce binada baskın

⁹ Mellaart'ın tabakalarının stratigrafisiyle olayların tutarlı ardıllığı arasındaki tartışmalı ilişkinin farkındayım (Cessford 2005a: 67; ayrıca Düring 2001b: 226-35), elimden geldigince o tuzaklara düşmemeye çalışıyorum.

¹⁰ Bu örüntü heykelciklerde erkeklerin yerini kadınların almasına Se-

olan mimari örüntünün başlıca karakteristiği evlerin beşte birinin (gömütler, hayvan kabartmaları ve hayvan kemiklerinin gömülmesi suretiyle) kademeli olarak ayrıntılandırılmış anma merkezlerine dönüştüğü bitişimli bir yerleşimdir. Ritüel açıdan ayrıntılandırılmış evler sıklıkla Seviye VI sonrası kalıcı olan gömütlerle belirginleşirken, damdan girilen daha az ayrıntılandırılmış birkaç evle büyük ölçüde bağlantısı olduğu belirlenmiş yerleşim içerisinde bu evlerin artık merkezi konuda yer almadıkları görülür (Düring 2001a, b). Evlerin odak olmaktan uzaklaşmasına karşılık Seviye VI-sonrası ve Batı Höyüğünde sanat ve baskı mühürlerinin kullanması, duvar desenlerinin çanak çömleğe aktarılması “anıların giderek evden uzaklaştırıldığını” akla getirmektedir (Hodder 2005b: 195). Aynı zamanda Seviye VI-sonrasında yerleşimin boyutunun küçüldüğü ya da höyüklerle dağıldığı görülmektedir (Düring 2006: 246; Hodder 2006: 254).

Maddi buluntuların bu özetinden ne tür bir öykü çıkarılabilir? Hayal gücümle bunlardan bazılarını nasıl ete kemiğe büründürdüğümü izleyin. Çatalhöyük’ün maddi çoğalma için gerekli hammaddelerin bol bulunduğu bir yerde –Konya Ovasına akan Çarşamba Nehrinin kil ve marn çukurlarının yakınında– kurulmuş bir “ev toplumu” olduğu anlaşılmaktadır (Joyce ve Gillespie 2000). Bir binayı canlandırıp “ev” yapan hane, benimsenmiş akrabalık olsun ya da olmasın, söz söyleme yetkisinin, kadın veya erkek, yaşlılar arasında bölüşüldüğü, dolayısıyla tarım, hayvan yetiştirme ve avlanma için yapılan iş bölümünde belli bir cinsiyetin görece önemini

viye VI ve V arasında rastlanabileceği teziyle desteklenir (Hamilton ve Voight’tan alıntı yapan Hodder 2006: 254). Yakın tarihte eleştirel gözle heykelcikler üstünde yeniden yapılan inceleme, varılan böyle sonuçlardan bazılarını kuşkuda bırakırken (Meskell ve diğ. 2008), diğer yandan yukarı tabakalardaki kadın imgelerinde gerçekten bir değişim olduğunu doğrulamaktadır.

ifade eden, birkaç kuşak çekirdek aileden meydana gelmişti. Yaşlılar gerekli becerilerin (hayvan yetiştiriciliği, sosyal iletişim, imalat, cinsellik) aktarımını gözetir ve koruma altına alırdı; bazıları daha yetenekli olur ya da bu konuda diğerlerine göre daha çok ün yaparlardı, dolayısıyla hane içinde daha çok aranan kimseler olurlardı, bunun sonucunda daha çok söz ve güç sahibiydiler. Bu durum sınırlı sayıdaki evlerde (hem insanların hem de hayvan kemiklerinin evin içine gömülmesi, sonra platformlarla ve/ya yontular ya da kalıpların sıvanarak belirginleştirilmesi suretiyle ifadelendirilerek) anıların depolanmasıyla ifadelendirilen çoğalma gücünün giderek daha çok yoğunlaşmasını ve büyük ihtimalle beceriyle bilginin birikimini getirdi. Belirli yaşlılar güç ve söz sahibi olup fiziksel güçlerini yitirdikçe, hem kılışal anlamda hem de orada depolanan malların, becerilerin, kapasitelerin ve kimliklerin bekçiliğini yapmak anlamında giderek eve kapandılar. Başarılı bir ev böyle bekçilik kapasitelerinin bir sonraki kuşaktan, ister aynı ailede doğmuş olsun, ister o aileye sonradan katılmış veya alınmış olsun (ya da akrabalık ağının boyutlarına ve nasıl sınıflandırıldığına bağlı olarak her ikisi de olabilir), başka bir bekçiye aktarırdı. Böylece yapısal kusurları görülmeye veya önemli becerilerle kapasitelerin önemli aktarımı gerekli olmaya başladıktan sonra evin aynı şekilde yeniden inşa edilme ihtiyacı artardı (tek bir örnekte ün yapmış daha önceki bekçinin onun kapasitelerini devralmış sonraki kuşaktan biriyle birlikte gömüldüğü görülür). Öyle ki bu evlerde "her şey içeri getirilirdi" (Hodder 2006: 58) ama ifadelendirmelerde, örneğin pek çok evin kabartmalarında, yerleştirmelerinde ya da dolgularında yabansıyırlarının anısına ayrıcalık verildiği görülür, diğer yaban hayvanlarının (leoparlar gibi) tasvirlerine tek tük rastlanırdı. Hane halkının üretimine ilişkin daha evsel (dişi?) bölümler ifadelendirilmez, belki de önemsiz gös-

terilirdi. Her evin kendine ait tarihi, daha ayrıntılı işlenmiş diğer evlere kıyasla ifadelendirilir ya da bağımsız bir evin ölümsüzleştirilmesini belirginleştiren farklı etkinlikler ve eylemler belirgin kılınırdı.¹¹

Evler muhtemelen hane halkı bileşimiyle farklılaşır: eğer ayrıntılandırılmış bir evde anı ve becerilerin bekçisi barınıyorsa, genç çekirdek ailenin yaşadığı bir eve göre oradaki ekonomi bilgi karşılığı takas edilen armağanlara daha bağımlı olabilir. Her halükârda evde görülen işler mevsimlere bağlı olarak farklı olmalıydı, daha kurak ve sıcak geçen mevsimler boyunca yerleşim dışında veya damlarda daha çok faaliyet (hayvan yetiştirme, tarım) yerine getirilirken, güzden bahara kadar insanlar duman kaplı odalara girerlerdi. Günlük ritimler de yakacak ve su getirmek için olsa bile içeri dışarı hareket etmeyi gerektirirdi. Çatalhöyük insanların beslenmesi dikkate alındığında, avlanma ve şöenler belki de yalnızca dönem dönem yapıldı, yaz boyunca günlük ritim çoğunlukla koyunlarla keçilerin güdülmesinden ve tarlaların sürülmesinden ibaretti. Sıcak yüzünden yerleşimde yaz mevsiminin damda geçmesi olasıydı, böylece ev insanlardan çok eşyaları barındıran bir yer haline gelirdi. Öte yandan başta sığır olmak üzere, yaban hayvanlarıyla şöenler yapılır, “ev” bütünlüğünü ve/ya dönüşümünü belirginleştirmek üzere yaban hayvanlarından yararlanılırdı. Epey huzurlu bir yerleşme olarak görünen Çatalhöyük, insanların kaynaklar uğruna birbirleriyle rekabet etmek için üzerlerinde çok az baskı olan bir yeri akla getirir – belki de öldürücü mücadeleye giremeyecek kadar çok fazla sağ kalım baskısı vardı. Seviye VI’dan sonraki dönemden kalma duvar resimlerinde yalnızca boğalar, geyikler, ayılar ve yabandomuzlarıyla mücadeleye ilişkin işaretlere rastlanmaktadır.

¹¹ Heykelciklerin üretilmesi ve kullanılması daha değişken, anılara daha az bağlı görünmekle birlikte evlerin bağımsız yaşamöykülerine vurgu yaparlar (Meskell ve diğ. 2008: 148).

Evlerde çıkarılan denetimli yangın Seviye VII'den itibaren yukarıya doğru görülürken, Seviye VIA yerleşmesinin bir bölümünde rastlanan büyük yangının muazzam bir kargaşanın belirtisi olduğunu savunmak çok abartılı olabilir. Ne var ki Seviye VI ve Seviye V arasında, yerleşimin dağılmaya başlamasının eşlik ettiği değişiklikler farklı türde bir ev toplumuna doğru büyük ama yavaş bir geçişi akla getirmektedir. Erkek heykelciklerin yerini kadın heykelcikler alıp bukrania ve yabancı hayvanlarının diğer kalıpları yerlerini, hayvanları kızıştırma ve avlamanın tasvir edildiği duvar resimlerine bırakırken, yerleşimin de özgül olarak ayrıntılandırılmış evlerden çok giderek değişken, yerel düzeyde üretilmiş sanata ve baskı mühürlerine yoğunlaşmaya başladığı görülür. Dahası Seviye V'in yukarısında çanak çömlek üretimi, maddi kültürdeki bu değişim, aslında evlerin sandık olmaktan çıkıp Levant'ın belirli alanları için düşünüldüğü üzere çanakların muhafaza kapları haline gelmesinden daha farklı olmayabilir (Gamble 2004: 92). Seviye XII-VI'dan gelen çanak çömlek, giderek incelen toprak kaplar (Seviye VIII-VII) ve eklenen kulplar (Seviye VII) gibi, kademeli değişiklikleri gözler önüne sererken, Seviye VI'dan Seviye V'e yaygın mineral katkılı siyah kapların kullanımından, birdenbire çeşitli renklere ve malzemelere geçiş, çanaklarla minyatür kupaların eklenmesi dahil desen çeşitliliği, günlük çanaklar ve daha özel kaplar arasında fark, daha önemlisi hayvan ya da insan başı figürlü kulplarla süsleme, çanakların üstünde oyma çizikler gibi, büyük bir değişim görülür, ayrıca ödül olarak ikiz insan ve boğa kafaları oyulmuş çok güzel bir kupaya da bu tabakada rastlanmıştır¹² (Şekil 2.8). Seviye V'in yukarısında keramiklerle toprak kapları birbirinden

¹² Kupanın üstündeki yüz, Konya Müzesinde gördüğüm yine Seviye V'ten gelme alnı, gömülü cesedin alnına dayalı duran sıvanmış kafatasındaki burunla çarpıcı benzerlik göstermektedir (bkz. Hodder 2006:23, levhalar 13 ve 14). Buysa kupanın evde bulunanlara benzer aşkın göstergeler sergilediği yorumunu desteklemektedir.

ayırmak giderek güçleşir, teknoloji ve tasarımdaki ilerlemeler IV ve III Seviyelerde görülmeye devam ederken, belirleyici bir kopukluğun yalnızca Seviye V'te yaşandığı anlaşılır.¹³

Bu gelişme aynı zamanda yerleşim yerinde ekonomik değişikliklerle de ilişkili görünmektedir. Hayvansal kalıntılar yukarı tabakalarda sığırlara daha az rastlandığını gösterir: Seviye VI'dan sonra av hatırası olarak saklanan kemikler azalıp avlanmaya daha az vurgu yapılırken, sığırların evcilleştirilmesi ancak yerleşim yerinin dağılmasından sonraki birkaç yüzyılda gerçekleşmiştir. Eşzamanlı olarak koyun ve keçi yetiştiriciliğine bel bağlanmanın artması, göçebeliliği olmasa da yerleşime yakın doğal ortamların mozaiginde tarımla hayvancılığı aynı cinsiyetin emeğiyle birleştiren bütünleşmiş ekonomiyi işaret eder. Bu da hane halklarının hem birbirleriyle bütünleştiğini hem de av partilerinin ortaklaşa hareketi gerektirdiği örgütlenme dönemine göre, birbirlerinden daha bağımsız hale geldiklerini düşündürmektedir.¹⁴ Eğer avlanma erkeğe ayrılmış bir faaliyetse, onun azalması ve ekonominin yerleşimle bütünleşmesindeki artış, duvar resimlerinde (bizzat av hatıralarının değil de) av sahnelerinin neden bu aşamada görüldüğünü, aynı zamanda kadın figürlerinin (Mellaart'ı keşfettiği ünlü "hayvanlar tanrıçası" heykeli gibi) neden artık (leopar gibi) av sembollerinden daha ağırlıklı görüldüğünü açıklayabilir. Resimler erkekliğin avlanmadan gelen, yani insan eliyle yapılmamış, maddi kalıntılarla bağlantılı olduğunu akla getirir, ancak bu vurgu Seviye V'ten sonra azalmaktadır. Hane halklarının bağımsızlığındaki artış da duvar örme ve bina inşa etmeye dair bulgularda kendini belli ederken, bu

¹³ 30 Temmuz 2008 günü Çatalhöyük çanak çömlek laboratuvarında yaptığım harika gezintide kendi bulduklarını özetlemeyi benden esirgemeyen Nurcan Yalman'a teşekkürler.

¹⁴ 29 Temmuz 2008 günü Çatalhöyük'teki hayvansal kalıntılar laboratuvarında benimle bu bilgiyi paylaşan Nerissa Russell ile Kathryn Twiss'e teşekkür ederim.

konuda (ıslak harç kullanımından tutun da kendi yerinde duvar örmekten, kalıba dökülüp muhtemelen yerleşme dışında güneşin altında kurutulmuş tuğlalara geçişe kadar) yaşanan büyük değişim, Seviye VIII ile VII arasında (kil topaklardan çanak çömleğe geçişin eşzamanlı görüldüğü süreçte görülür, Cessford ve Near 2005: 180); ayrıca komşuların, aynı malzemeleri kullanırken bile onu farklı şekilde işlemeleri bir ölçüde bağımsız ev inşa etmenin süregeldiğini göstermektedir.¹⁵

Eğer böyle bileşik bir öykü akla yatkınsa, o zaman Neolitik Ortadoğu'nun gerek kısa, gerekse uzun dönemli değişiklikleri hakkında merak uyandıran sorular akla gelecektir: Çatalhöyük yerleşimin ekonomisinde görece (ne de olsa Seviye VI ile V arasında yaşanan değişimin hızını abartmamalı) ayrık iki dönemi sergiliyor olabilir mi? Bunlardan ilki, bir hane halkının günlük, gündelik malzemeleri doğal yeri olan evde ve yerleşmede üretmesi ile uzak mesafede yapılan avlanma ve onunla ilintili şölenin *birleşmesinin sonucu* olarak ortaya çıkar. Daha ileriki diğer aşama, avlanma kadar onun ev içinde anılmasına da bağlı olmaktan çıkarak avlanmayı resimli tasvire dönüştürüp yerine daha evsel işlere önem veren hane halklarının daha bütünleşmiş ekonomisine işaret etmektedir. Eğer o iki aşamada cinsiyetler farklılaştıysa (daha sonraki av sahneleri bunu düşündürür), o zaman daha bütünleşmiş ekonominin geç aşaması bir bakıma tarihöncesinin dişileşme dalgasını, yani avlanma gibi, yerleşim dışında erkeklere özgü becerilerin ekonomik gerekliliğine yönelik önemin azalmasını mı gösterir? Burada "maddi dolanıklığı" yeniden yorumlamanın, yalnızca insan eserlerini içermekten çıkıp tikel olarak evcillere karşılık yabancı olan hayvanlarla iç içe geçmeyi de kapsamayı yorumsal açıdan can alıcı öneme sahiptir.

¹⁵ 2007 ve 2008 kazı mevsimlerinde yaptığımız çeşitli görüşmelerde, Çatalhöyük'te duvar örmenin sırlarından bazılarıyla beni tanıştıran Serena Love'a teşekkür borçluyum.

ÇATALHÖYÜK'TE "DİN"İN ZAMANSALLIKLARI

Bu deneme yazısının son bölümü, Çatalhöyük'ten gelen materyalin ve karşılıklı ilişkilerin analizinde farklı zaman ölçeklerini göz önüne aldığımızda "din" – veya daha önce tartışıldığı üzere, insanların önemli buldukları faaliyetleri ve ilişkileri, onların kutsallığını ya da aşkınlığını belirginleştirmenin ölçülerini farklılaştırmak suretiyle nasıl ifadelendirdikleri hakkında neler söyleyebileceğimize kafa yormaktadır. Bunun bölük pörçük ve gelişigüzel olması kaçınılmaz, ne de olsa benim amacım, farklı Çatalhöyük verilerinin farklı zaman ölçekleri çalışmasına nasıl uyduğunun kapsamlı bir dökümünü yapmak yerine, daha çok kendi yaklaşımımın (eğer varsa) kullanılabilirliğini resmetmeye ve örneklemeye yöneliktir.

YERLEŞİMİN ÖMRÜ

En uzun zaman dilimi "*longue durée*" göz önüne alındığında "din" meselesinin belirleyici bir rol oynamadığını tartışacağım. Eğer Çatalhöyük'ün konumunu yerleşik hayata geçişin yükselişi, tarım ve hayvanların evcilleştirilmesi gibi, Neolitik Ortadoğu'daki uzun dönem gelişmeler içerisinde ele alırsak, "din" ve "sembolizm" gibi, terimlerin kendilerine yabancı bir koşulu doğuran kopmalar ve anlamlandırmalara yol açtığı ölçüde konuyu karıştırdıkları anlaşılır. Eğer maddi gösterenlerin, yani insanlar üstünde etkili nesnelerin aracılığı olmaksızın hiçbir sosyal örüntünün ya da onun değişmesinin söz konusu olmadığı kabul edilirse, "din (ya da sembolizm) yerleşik hayata geçişe (de) sebep olmuştur" önermesinin kritik yanı bir anda tümüyle ortadan kalkmış olabilir. İşin içyüzünün böyle anlaşılması her türlü basit teknolojik ya da çevresel gerekirciliği saf dışı bıraktığı gibi, onun karşıtını, yani "kültür" veya "din" insan evriminde daha önemlidir" önermesini de geçersiz kılar.

Öte yandan bu, yerleşmenin zaman ölçeğinde neler yaşandığının değerlendirilmesinde "dinsel" meselelerin ko-

nuyla ilgisiz olduğu anlamına gelmez. Tam tersine: Ortadoğu bağlamında Çatalhöyük'ün "büyük resmi" Göbekli Tepe gibi, ayrıntılı bir tören merkezinde yapılan kazı ve Çayönü ile Aşıklı Höyük gibi, yerlerde tören binalarına yönelik güçlü vurgunun "köy yaşıntısının gelişimine ilişkin anlatıları büyük ölçüde değiştirdiğini" (Hodder 2006: 134), öyle ki insan yerleşiminin ilkin, insanlar henüz Çatalhöyük ev toplumu-
nun belirleyici özelliği olan esnek iş bölümünü geliştirmeden önce ortaklaşa topluluklar tarafından yapılan kutsalın nesneleştirilmesiyle özendirildiğini (Hodder 2006: 135) göstermekten geri kalmaz.¹⁶ Burada ana hatlarını çizdiğim anlatıyla birleştiğinde, Çatalhöyük'ün –Çayönü ve Aşıklı Höyük'e kıyasla– görece bağımsız evlere dayalı (a.y. kal. MÖ 6400'e kadar), ikinci evresinde (Doğu Höyüğü terk edilene dek) büyük av partileri için gerekli yerleşim çapında iş örgütlenme olanağını bile yitiren parçalara indirgenmiş bir toplum olduğunu düşündüren bulgularla karşılaşabiliriz. Buna ek olarak benzer karşılaştırmalar yapıldığında, Çatalhöyük'teki gömme gelenekleri "tutucu" (Hodder 2006: 124) görünmekte, ayrıca yerleşim çapında ortaklaşa tören faaliyetlerine görece "düşük" ilgi gösterilmesiyle başlı başına "yerel" kültürel bir yol izlendiği izlenimi uyanmaktadır.

Çatalhöyük'ün yaşam süresi içerisindeki büyük değişikliklere ilişkin bulgular insanların özel dikkat çekmek istedikleri nesneleri nasıl belirginleştirdikleri sorusunu getirir. Seviye

¹⁶ Durkheim'in mekanik ve organik dayanışma ayrımını kullanan Hodder (2006: 134), kanımca burada riski göze alıyor, çünkü "toplumun" mekanik dayanışma anlayışı bütün insan topluluklarının yaş ve cinsiyet farklılıkları ile olası evrensel iş bölümü yaptığını görmezlikten gelmektedir. Bu yazıda varsayılan Çatalhöyük yerleşiminin iki evresi her şeyden önce (avcılar ve evsel üreticiler arasında) daha organik bir iş bölümünden daha bütünleşmiş (ve dolayısıyla daha mekanik) dayanışmaya doğru bir ilerleme olduğunu düşündürür, bu da Durkheim'in önerdiğini ardılığın tam karşıtıdır.

VI ve V arasında yer alan geçiş yollarından biri, hem insanları hem hayvanları içine gömerek belleği evlerde yoğunlaştıran bir toplumun, hayvan kalıntıları söz konusu olduğunda ayırtısını yapmaya daha az ilgi gösterdiği şeklinde yorumlanabilir (öte yandan Doğu Höyüğü'nün V-II Seviyelerinde insan gömütlerinin önemi sürmekteydi). Aynı zamanda evlerin dağınıklaştığı, artık aynı sürekliliği göstermedikleri, daha merkezi, ayrıntılandırılmış binalar etrafında kümelenmelerinin azaldığı görülmektedir.¹⁷ Daha yörelleşmiş ve özelleşmiş taş üretimine (Conolly 1999: 798); bir yapıda oturma süresinin kökten kısalmasına (Cessford ve Near 2005: 175); Seviye V'ten önce duvar resimlerinde "avlanma" ya da "sataşma" sahnelerinin hiç yer almamasına, ayrıca Seviye VI'dan sonra figüratif şekiller görülmemesine (Düring 2006: 194, 199) ilişkin aynı dönemde yaşanmış değişikliklere ait başka bulguları da bunlarla birleştirmek gerekir. Düring'e göre, Seviye V'ten sonra geçmişle bağlantı "artık eskiden olduğu kadar önemli değildi" (2001b: 222). Hodder ise değişikliklerin daha çok evsel üretimdeki artışla ilgili olması gerektiğini ileri sürer (2006: 255), ayrıca yukarıda da gördüğümüz üzere hayvansal kalıntıların bulguları temelinde bu, daha bütünleşmiş bir hane ekonomisine işaret ediyor olabilir.

Ölümsüzleştirmenin izlerine kuşkusuz en fazla Çatalhöyük insanlarının deneyimledikleri aşkınlık ölçüsünde bakabiliriz – evler (ileride tartışacağız), atalar ve (ruhları, tabii eğer varsa, içkin soyundan gelen) hayvanlardan daha aşkın herhangi bir deneyime ilişkin hiçbir bulgu görmüyorum, o başka.¹⁸ Yerle-

¹⁷ Bunu büyük ölçüde Düring'e (2001a, 2006) ve Mellaart'ın (1967: 82) "tapınaklar ve evler tablosu"na dayandırıyorum. Mellaart'ın "ana tanrıçalar" adını verdiği ama Hodder'ın "insan-ayısı karışımı bir canlı" diye yorumladığı (akla yatkın bir yorum yapabilmem için incelemem gereken) figürleri göz önüne almıyorum.

¹⁸ Burada, Bantu dillerinin çoğunda ölenlerin gittikleri özel "ruhlar" âlemini (*kuzimu*, bkz.: Brain 1973) tanımlayan bir terim olduğunu göz-

şim tarihinin belirli bir aşamasında Çatalhöyük insanların atalar ile hayvanları nasıl ölümsüzleştirdiği üstüne yapılan böyle yorumlar, tamamen gözlem yapan kişinin verileri toplamaya dayanmakla birlikte insanların bizzat deneyimledikleri nesneleştirme ve simgeleştirme diyalektiğine ilişkin varsayımlar sunmaktadır. Ancak bu diyalektiğin kendisi, yalnızca "ev" olarak saptayabildiğimiz zamansal ardılıklarında yaşanır.

BİR EV ARDILLIĞININ YAŞAM SÜRESİ VE BİR EVİN YAŞAM DÖNGÜSÜ

Evlerin zamansallıklarına dair özel belirteçlerin bazı bulgularını tartışmaya çalıştığımızda, bir ev ardıllığının yaşam süresi ve bir evin (ya da fiziksel alt-katmanı olan binanın) yaşam döngüsünün içinden çıkmayacak şekilde dolanık olduğunu görürüz (bkz. Matthews 2005b), dolayısıyla ben ikisini birlikte ele alacağım. Burada başlıca ulamlar zemin planlarındaki süreklilik ve kesinti bulguları; bir binanın silinmesi ve imhası, özel bir uygulama olarak yakılmasına ilişkin bulgular; kemiklerle insan eserlerinin gömülmesi ve gömütlerdir. "Ev" fiziksel bir binanın kalıntılarından hem daha fazlası hem daha azıdır, çünkü kimliği ölümsüzleştirme biçimlerine ve onun ötesine geçen zemin planlarının tekrarlanmasına, dolayısıyla tıpkı yapı ustalarının fiziksel binada unuttukları ve yeniden inşa sırasında dahil etmedikleri öğeleri de içermesi gibi, ancak bilinçli bir düzeyde yerine getirilebilecek çoğaltılması, ölümsüzleştirilmesi ve/ya imhasıyla ilgili kararlara bağlıdır. "Ev" bu denklem içerisinde, temel atma ve silme eylemleriyle ilgi odağına çekildiği kesin olan kuşaklararası bir kişilik olmaktadır. Bu bir yandan evin aşkın konumunu –daha çok

lemleyen Kopytoff'un atalar ve yaşlılar arasındaki sürekliliğin (1971) yaşlılar ölünce aslında değişmediğini ileri süren kanıtsız önermesinden ayrılıyorum. Yine de bu, Çatalhöyük sakinlerinin benzer bir ayrı dünyaya inandıklarını kanıtlamaz elbette.

verinin toplanması Çatalhöyük insanları için bunun ne anlamı geldiğine dair başka ipuçları da sağlayabilir- gösterirken, bizim bu anlamları kavramamız, oranın tarihi ve mitleri arasında çizgiyi nereye çezeceğimizi tam bilememenin getirdiği güçlükle sınırlı kalır (Hodder 2006: 6 ile karşılaştırın).

Çatalhöyük'te zemin planlarının süreklilikleri ve kesintileri üstünde yapılan bir çalışma, sürekliliğin en çok VII-VI Seviyelerde, özellikle VI ve V arasında sürekliliğin görünen kopmasıyla ilişkili yaşandığını gözler önüne sermektedir (bkz. Düring 2006: 219 şema). Bu bulgular bir evin temelini atılması ve silinmesi sırasında yerine getirilen törensel faaliyetlerle ilgili Hodder tarafından birleştirilmiş, tamamının XII-VII Seviyelere gönderme yaptığı anlaşılan ve bir evin başlangıcıyla sonuna dair özel belirginleştirmeyi evlerde uzun süreli (80 yıla kadar) ikametini yaygın olduğu, ev ardıcılıklarının 500 yıla kadar varabildiği (Hodder 2006: 117-18, 129-30) döneme bağlayan bulgularla desteklenmektedir. İlginçtir, Seviye VI ile V arasındaki süreklilikte olası bir kopukluk Güney Alanında, Mellaart'ın "büyük yangın" dediği, belki de kasten ve kontrollü çıkarılmış olan geniş çaplı yangınla gelmişti (Cessford ve Near 2005: 172). Dahası yangın çıkarma höyüğün üst tabakalarında daha düzenli bir uygulama olarak görülürken, Seviye VI öncesi binaların törensel silme faaliyetlerinde söz konusu olmadığına anlaşılmaması, Cessford ile Near'ı "bu fenomenin [binaların kasten yakılması] ortaya çıkması binalardaki alışıldık ikamet süresinin kısalmasıyla çakışmaktadır" sonucuna götürmüştür, bu süre yaklaşık beş kuşağı kapsayan ortalama 110 yıldan 25-35 yıl ortalamasına (yani Çatalhöyük sakinlerinden birinin yaş ortalamasına veya onun altına) iner (2005: 175). Cessford ile Near yangının ve onun "seyirlik" görünümünün "dönüştürücü" karakterine dikkat çekerler (2005: 175, 182), bu da bir evin ikamet uzunluğunun azalmasının yangınla dönüşümün törensel "gösterisi" gerektirdiğini, belki böylece daha

"yaşlanma" şansı bulmadan önce terk edildiği durumlarda evin failliğinin sıfırlandığını akla getirir. Ama unutmayalım, böyle bir akıl yürütme için öncül bir öyküye, verilerin bir "nesne" (buradaki örnekte bir "ev") üstünde toplanmasına ve bunun sonucunda, belirteçlerin ne anlama (burada "evin" muhtemel kutsallaştırılması) geldiğini yorumlama noktasına gelmeden önce, bu nesnenin "özel olarak" nasıl belirginleştirildiğine odaklanılmasına ihtiyaç vardır. Bulgular ancak böyle bir öykü eşliğinde "müstakil" hanelerin giderek kendi ikametlerini yok etmek ve yeni bir baştan kurmanın yolunu açmak için sergiledikleri törensel faaliyet kapsamında orayı yaktıkları yorumunu destekler niteliktedir.

Ayrıca Seviye V'ten yukarı doğru ikametinin farklı tabakalarında "evin" görece zaman ölçeklerine dikkat edersek, önceki tabakalarda yer alan uzun ev ardıllığının gitgide daha az görüldüğünü fark ederiz. Bu deneme yazısında ortaya konan öykü çerçevesinde, söz konusu değişimin, tarım, bina kurma, hayvan yetiştirme ve avlanmanın oldukça geniş çaplı karışımını evin içerisine getirme üstüne kurulu ev toplumunun sonunu temsil ettiğini tartışabiliriz; bu da temel atma ve tekrarlama eylemleriyle "ev"nin sürekliliğe duyduğu ihtiyacın özel olarak belirginleştirilmesini gerektirir, çünkü bu bileşim bağımsız kuşakların ötesine uzanan sosyal ilişkilere kadar avlanma göstergelerinin birikmesiyle, yerleşimi ve hemen yakın çevresini aşan "yaban ortam" ile sosyal ilişkilere dayanmaktaydı. Eğer bir binada ikamet süresinin kısıtlanarak tek bir kuşağa indirilmesiyle ev ardıllığının ortadan kalkmasına yol açıldığı tahmini gerçekten doğruysa, bu bizi (hayvansal kalıntıların düşündürdüğü üzere) giderek bütünleşmiş bir ekonomiye ve bağımsız evlerin öne çıkmasına işaret ettiği anlaşılan sosyo-ekonomik değişikliklerle ilişkili olduğunu varsaymaya götürür. Çatalhöyük insanları en azından Batı Höyüğüne göçene dek ev başlıca gömüt yeri olarak kalmıştı. Zemin planları evlerin gitgide çeşitlendiğine ya da "çok odalı"

(Hodder 2006: 253) hale geldiğine işaret eder. Tuğla boyutlarının küçülmesi, insanların ev inşa ederken gitgide kendi kendine yeterli geldiklerini düşündürür (Hodder 2006: 252-3). Sıvanın daha az ve daha kalın kullanılması duvarların eskisine göre daha az “özel olarak belirginleşmiş” yapıldığına işaret ederken, bazı bezemelerin yerini çanak çömleğin aldığını, ayrıca çanak çömleğin kesinlikle daha çeşitli ve ayrıntılı işlendiğini (Hodder 2006: 251 ve N. Yalman, kişisel yazışma), hayvan avlama, kızdırma ya da sataşmayı tasvir eden daha çarpıcı duvar resimlerinin ancak Seviye V’ten sonra ortaya çıktığını akla getirmektedir (Düring 2006: 194). Kadın gömütleri ile (Mellaart’ın buğday çukurunda bulduğu ünlü “hayvanlar tanrıçası” dahil) kadın heykelciklerindeki artış ve diğer bulgular evsel üretime daha çok önem verildiğine işaret eder (Hodder 2006: 254-5). Bu izlerin tamamının, bize Seviye V’ten yukarı evin her ne kadar aşkın konumunu hepten kaybetmese de daha az aşkın hale geldiğini anlattığını ileri sürmekteyim. Bu izler her halükârda, hane halkı düzeyinde yaşanan değişiklikleri göstergelerken, bunun gibi, kestirimlerin mutlaka farklı zaman ölçeklerinin birbirleriyle nasıl ilişki kurduğu değerlendirmesine dayandığı gösterirler.

BİR HANENİN YAŞAM DÖNGÜSÜ

Hane, başlangıçta binanın fiziksel alt katmanından görece özerk ilişkiler ve faaliyetler ağına bağlı olması bakımından evden farklıdır (Matthews 2005b ile karşılaştırm). Antropologların bir haneyi akrabalık ve evlilik ilişkileri açısından ele almaları yaygındır, ancak bu kültürel vurgu insanları birbirine bağlayan barınma, ortak yaşama ve ekonomik ilişkilerine odaklanarak yerini daha sosyal antropolojik kaygılara bırakmak zorunda kalmıştır. Bir kere daha altını çiziyorum. Hane binada bazen fiziksel varlık göstermeyen –tarla sürmek veya koyun gütmek için güneybirliğine giden, mevsimlik olarak av-

lanma, hayvan otlatma ya da değiş tokuşun uzun çaba gerektirdiği dönemlerde uzaklaşan- insanları birbirlerine bağlar, ayrıca tanımı gereği, her yeni kuşakta kendini yenilemesi gereken diğer uzmanlıklara değilse bile cinsiyet ve yaş doğrultusunda iş bölümüne dayanır. Aslında bu gençler kadar yaşlılar için de topluluğa kabul törenlerinin en önemli işlevlerinden biridir, ne de olsa cinsiyet ve yaş grupları kesişmesi yeni alınan üye üstünde etki bırakması gereken sosyal (ve çoğu zaman kutsal) dönüşümün genellikle açık ve belli başlı endişe duygusu uyandırmaktır. Kabul törenleri, özellikle çocukları sorumlu ve yetenekli erişkinlere dönüştürmeyi amaçladıklarında, zamanın getirdiği yeni koşullara uyum sağlamak üzere sürekli değişir, hatta bu devletin kurduğu okullarda hane halkını üretim kurumu olarak marjinalleştirme noktasının ötesine kadar varır (Pels 1999, bölüm 3 ve 4 ile karşılaştıran). Çatalhöyük'teki kabul törenlerine ilişkin muğlak olmayan herhangi bir bulgudan yoksun gibi, görünsek de hanelerin topluluğa kabul aracılığıyla erişkinlerin ortaklaşa yeniden üretimi sayesinde çoğaldığı toplum modellerini, hele bir de bize hanelerin ev (kadınların topluluğa kabulündeki belirli uygulamalar gibi; Pels 1999, bölüm 4) ile makilik alanlar ve daha geniş dünyayı (erkeklerin topluluğa kabulündeki belirli uygulamalar gibi; Pels 1999, bölüm 3) iç içe geçiren ilişkilerden meydana geldiğini hatırlatıyorsa, akılda tutmak gerekir.

Hanenin *konut* odaklı -"ev"- olduğuna önceki başlık altında değinmiştim, şimdi de bir hanenin tarlalar ve makiliklerle maddi açıdan dolanık hale geldiği için evle uyumlu olmadığını, ancak evi kendi maddi alt katmanını aşan bir kişiliğe, yani binaya dönüştürdüğünü hatırlatmam gerekiyor. Hanenin ekonomik odağı -üretim ve yeniden üretime ilişkin işgücü ve araçları, bilgi birikimi, gıda kaynaklarının görece dengesi, binanın bütün ekonomisini içine alması- daha aşağıdaki bir zaman ölçeğinde, yani yıllık, mevsimlik ve yıl içi döngüleri ile tartışmaya bırakmak belki de en iyisi olacak (ama buna sonra

dönelim). Hanenin *ortak yaşam* odaklı olması hiç kuşku yok ki ocak ve fırının piroteknik yerleştirmesine dayanır, bunlar aynı zamanda günlük olağan işler ve ritimlerde de rol oynar. Öte yandan bir binanın yaşam süresi boyunca birkaç fırın ve ocağın olması ve konumlarının değişmesi (Cessford ve Near 2005: 177) belli ki, benim de değiştiğim ve böyle yeniden oluşumların kutsala dikkatin derecelerini ne ölçüde belirginleştirdikleri sorusunu sorduran bu yaşam süresince hanenin yeniden oluşumuna işaret etmektedir.

Bu zaman ölçeğinde tartışılması gereken son bir husus da, hanenin Çatalhöyük'te başlıca sosyal birim olarak görülebildiği için aynı zamanda toplumları bir arada tutan, Marx'ın da dediği gibi, sosyal çelişkilerle özdeşleştirilecek bir düzey olmasıdır. Bunlar bireysel ile ortaklaşa, özel olarak belirginleşmiş "üstünlük-hayvan-avlanma-şölen" karmaşası ile evsel üretim ve cinsiyet arasındaki gerilimler (Hodder 2006: 207) ve en önemlisi yaş ayrımıdır (2006: 214-17). Çoğu toplumlarda böyle gerilimler çelişkinin bir tarafına vurgu yapmak suretiyle genellikle başat veya baskın, dolayısıyla kutsallaşmış olanı özel olarak belirgin kılar. Çatalhöyük söz konusu olduğunda bu bakış açısı çerçevesinde birçok vurguyu ayırt edebiliriz. Birincisi Seviye V öncesindeki düzenlemelerde bireysel ve ortaklaşa arasındaki ilişki, bazı evlerin diğerlerinden daha baskın hale gelerek bütün hanelerin birbirine benzemediğini, kimi hanelerin evleri yeniden inşa etme işinde daha karmaşık yollara girdiklerini göstermesiyle ifadelendirilmişti. Seviye V'in yukarısına doğru meydana geldiği anlaşılan değişiklikler, ayrıntılandırılmış evlerin etrafında evlerin daha az yoğunlaşması bakımından, kadın kimliğinin ayrılarak belirginleştirilmesi bakımından ve bazı maddi dolaşıklıkla (Seviye VII'nin yukarisından itibaren tuğla örmek gibi) daha az ortak emek gerektirmesi bakımından, bireysel hanelerin ortaklaşa olmaya doğru bağımsızlıklarına işaret edebilir.

İkincisi bu durum cinsiyetler arası ilişkilerde ve eşitsizliklerde olası kaymaları çoktandır göstermektedir. Eğer Seviye V öncesi koşullarda cinsiyet alışılmadık şekilde gömütlerle, iş bölümü ya da beslenme biçimiyle tikel olarak belirginleştirilmeden kalıyorsa (Hodder 2006: 210), eğer evde baskın olan birtakım aşkın işaretler "üstünlük-hayvan-avlanma-şölen" karmaşasından geliyorsa, yabancı yaşamla ilişkilendirilen bu karmaşaya hem erkeklerin hem kadınların maruz kaldıklarını, ayrıca hane halkına yönelik daha "evsel" katkıları bitkiler ve güdülen hayvanlar kadar ifadelendirmediğini en azından tartışabiliriz. Daha önce de işaret edildiği üzere, (leoparın var olması karşısında Hodder'ı şaşırtan) bu bariz uyumsuzluk yaban hayvanları ve avlanmanın günlük yaşantıdaki profan rolüne uymayacak ölçüde ifadelendirilmesini belirgin kılmaktadır. Alt tabakalarda bir evin ve bir binanın uzun yaşam süresiyle bir arada düşünüldüğünde, bu durum bir evin birkaç kuşak boyunca devamını sağlama almak için ihtiyaç duyulan sosyal otoritenin yabancı hayat ve avlanma göstergelerine, gerekli değişiklikler yapılmak koşuluyla hane içerisinde onunla ilgili bilgilere ihtiyaç duyulduğunu düşündürür. Buna karşılık, işlevselci basit bir çıkarımla, daha yukarı tabakalarda avın resme indirgenmesi (örneğin bir boğa ya da yabandomuzunun kemikleriyle orada bulunması yerine av *tasviri*) avlanmanın hane içerisindeki aşkın etki gücünü kaybettiğini, bunun da hayvansal kalınlardan gelen bulgularla desteklendiğini ortaya koymaktadır. Demek ki üst tabakalarda kadın kimliğinin ifadelendirilmesini, daha erkeksi "üstünlük-hayvan-avlanma-şölen" karmaşası pahasına evsel üretimin artan önemiyle ilişkilendirmek caziptir. Hane halkı cinsiyet farklılıklarının artık yerleşimde uzatmalı yokluk sergilemenin ve yerleşime mesafenin, özellikle "yaban" hayat ile yerleşimi kıyaslayacak şekilde ifadelendirilmesini temel almayan bir rejimin içinde hayvancılık ve tarımın bütünleştiği bir ekonomiye gitgide daha bağımlı hale gelmiş olabilir. Bu durumda hane hal-

kının, dolayısıyla kendi içindeki otoritenin idamesi de farklı, çanak çömlek üretiminde yeni çeşitlenmeler için gerekli daha “ev içi” becerilere (belki de ateşin törensel önem kazanmasıyla ifadelendirilen) yeni piroteknoloji, ortak pişirme ve daha genel anlamda yerleşim yakınlarında hayvancılık ile tarımın birleştirilmesine daha bağımlı olacaktı. Yine de bu yukarı seviyelerde evin yaşam süresinde neden azalmaya işaret ettiğini açıklamaz, ama eğer avlanmada gelecek başarıları güvence altına almak için sonuçlarının daha çok ifadelendirilmesi gerektiği anlaşılan (sonuçların belirsiz olması bakımından bir faaliyetin daha büyüyle ifadelendirilmesi gerektiği tezinden hareketle; Malinowski 1954) belirsiz bir uğraş olduğunu; ve bunların tersine, yukarı seviyelerdeki toplumu destekleyen daha güvenli ve bereketli, bütünleşmiş bir ekonominin böyle büyüleri ve onların kutsal emanet sayılmalarını kuşaklar içerisinde gereksiz kıldığını ileri süren birtakım yan ve şimdiye dek tartışmalı hipotezlere başvurursak, o başka.

Emeğin cinsiyet ve yaşa göre bölüşümü ile Çatalhöyük'te hane içerisindeki kültürel ifadelendirmeler, kanımca, yorumun birçok düzeyinde daha deneysel incelemeyi hak etmektedir. Örneğin başlangıçta evsel üretim merkezleri nedeniyle yalnızca evle ilişkilendirilen, ocak ve fırın üstünde yoğunlaşan ve hem ev hem hanenin hareketleriyle ifadelendirilen belirli piroteknik kabiliyetlerin şekil değiştirdiğini düşünmek akla yatkın görünür. Ateş evrensel olarak dönüşümü (Cessford ve Near 2005: 172 ile karşılaştırm) ve Çatalhöyük'te erken doğmuşlarla küçük çocukların gömüldüğü ocakla fırının konumu nedeniyle doğumu çağrıştırır. Fakat ateş aynı zamanda, Seviye V'ten yukarıya doğru yerleşim boyunca hızla yayılarak yeni evleri “doğurmada” kullanılmışa, ayrıca giderek daha karmaşık pişirme yaptığı anlaşılan daha büyük fırınlarda yoğunlaşmışa benzer. Eğer elde bulgular olsaydı, bu faaliyetlerin çanak çömlek üretimi (ek olarak üretimin yeri ve kullanılan teknoloji) ile ilişkisinin değerlendirildi-

rilmesi muhakkak çok aydınlatıcı olurdu. Craig Cessford ile Julie Near tarafından yerleşmenin farklı kesimlerinden yeni toplanmış bulgulara ve laboratuvar buluntularına dayanarak kaleme alınmış heyecan uyandıran deneme (2005) yeniden gözden geçirilirken, olası cinsiyet ilişkileri göz önünde tutulup piroteknik becerilerde uzmanlaşmayla birlikte ele alınırsa, hane içerisindeki ilişkilerde şimdiye dek bilinenden daha karmaşık bir resim ortaya koymaya epey yardım edecektir.

Son olarak hane içerisinde yaşla ilişkilendirilebilecek gerilimler üstünde biraz durmak gerekir. Gömme uygulamalarının doğumu (yani erken doğmuşların gömülmesini) bir evin temeliyle, çok küçük çocukların gömülmesinin de güneye bakan cepheyle, diğer bir deyişle, evsel üretimle ilişkilendirdiği görülmektedir. Yetişkinlerle ergenler çoğu zaman evlerin kuzey ve doğu platformlarına gömülürlerdi, ama daha önemlisi, bazı örneklerde yerleşme dışında gömülmüş olmalarıdır (Cessford 2005b), bu da kendi içinde, aslında doğrudan evle uyumlu olmayan hane kimliğine alternatif, erişkin bir "belirginleştirme" olasılığını akla getirir. (Yukarıda da önerdiğim gibi, Çatalhöyük'te "her şeyin" evin içine alınmadığını öngören ve onları özgüleştirmeye çalışan maddesellik anlayışından yararlanmalıyız.) İkincil gömütlerin sadece erişkinlerle ergenleri kapsamı, hiç olmazsa bunların belli bir yaştan sonra tek bir ulamda birleştiklerini düşündürür (Hodder 2006: 215). Nihayetinde gerek yaşlı erkeklerin gerekse kadınların akciğerlerinin dumanla kaplanması, "yaşlılar" (kişiye böyle bir itibar kazandıran koşul ne olursa olsun) açısından eve kapanmanın kültürel bir tercih veya gereklilik ya da her ikisi birden olabileceğini akla getirmektedir (Hodder 2006: 210). Nitekim hane içinden birinin hayatının başlangıcı ve bitişi orta yaştan (bu kaç yaş olabilir ki?) çok evle ilişkiliydi, ayrıca ergenlikten ileriye doğru "orta yaş" ev dışındaki hane faaliyetlerine ayrılmış önemli bir yeri işaret eder – bunlar (en azından bize göre) belirginleştirilmeden kalmış ama günlük anlamı olan

faaliyetlerdir. Her ne kadar topluluğa kabul ritüellerine dair izlerle karşılaşmasak da yaş ve cinsiyetin birbirlerini ifadelendirmeleri kaçınılmaz görünür; doğumun (menstrüasyon başlangıcının yanı sıra kadının olgunlaşmasının belirtici olur) ev (kısımları) ile ilişkide özel olarak belirginleştirildiği noktası bu hususu destekler. Yine de daha yukarı seviyelerde kadın gömütlerindeki artış (Hodder 2006: 254) “yaşlılığın” da evle ilişkisinde giderek dişileştiğine işaret ediyor olabilir.

İNSANIN YAŞAM DÖNGÜSÜ

Çatalhöyük insanının ortalama ömrü 35 yılı aşmazdı, doğumda ve ileri yaşta (50 veya 60’a kadar) bireylerin evle ilişkilendirildikleri görülür. İkinci gömütlerde yalnızca erişkinlikler ve ergenlere yer verilmesi, olgunlaşmanın birey olmada ayrı bir ulama dahil edildiğine, (pek ihtimal vermesem de) kızların menstrüasyonu başladığında (“doğal” olarak) belirginleşmemiş, ama erkeklerin ergenliği söz konusu olduğunda kültürel olarak belirginleşmiş bir evreye girdiğine işaret edebileceğini akla getirir. Ne var ki topluluğa kabule ilişkin bulguların bağlantısı tartışmalı olmaya devam eder (bkz. Hodder 2006: 217). Aynı şekilde, her ne kadar daha önce değindiğimiz gibi, doğumun ocak ve fırına bağlanması, bilhassa kadın dünyasının sınırlandırılma olasılığını akla getirirse de, cinsiyet farklılıklarının özel belirginleştirilmesi veya ifadelendirilmesine ilişkin pek az şey söyleyebiliriz. Bu da doğurganlık ve cinselliğe dair anlaşılır göstergelerin neredeyse tamamen yokluğuna, diğer bir deyişle, insanların evrensel olarak bütün dikkatlerini çevirme eğilimi gösterdikleri konunun tam ortasındaki boşluğa işaret eder. Çatalhöyük gençleri cinsellik deneyimi edinirler miydi, eğer öyleyse bunu nerede ve hangi yaşta yerine getirirlerdi? Çatalhöyük insanları evde cinsel ilişkide bulunur muydu? Eşleşmeler nasıl yapılırdı? Sosyal yaşamın bu yönleri hakkında elde fazla bulgu olmadığı bellidir.

Doğurganlık ve cinselliğin kültürel uygulamalara ilişkin elimizde hiç gösterge bulunmadığı anlaşılmakta; arkeologların genelde böyle bulgulara erişemedikleri görülmektedir.

Benzer biçimde teknik yeterliliklerin, iş becerileri ve ustalıkların kazanılmasına, seyahat ve ticaret deneyimleri ile insanları bunlara sevk eden nedenlere ilişkin bulgular kısıtlıdır. Çatalhöyük örneğinde büyük olasılıkla bunun nedeni tarım, besicilik, avlanma ve takasın aslında yerleşimin içinde yapılmaması olabilir. Dolayısıyla yukarıdaki alt başlıkta hanenin evden farklı olduğu ve onun ötesine uzanan ilişkiler ağını akla getirdiğine dair gözlem, hanenin yapısı ile bundan kaynaklanan insanlar arasındaki farklılıkların ve kişiye ömür boyu özgül bir konum sağlayan uzmanlıkların, haddizatında evden gelen bulgular temelinde yeterince incelenemez olmasıyla bir dereceye kadar çıkmaza girmektedir. Bu aynı zamanda, Çatalhöyük'ün sosyal düzenlemelerinde yerleşim tarihini yeniden kurgulama çabasında evlerden gelen bulgulara fazla ağırlık verilmemesi konusunda bir uyarı niteliğini taşır.

İnsan eserleri kadar vücutlar ile simgelerin biriktirilmesi ve istiflenmesine ilişkin bulgular görürüz, bunları kademeli sosyal katmanlaşmaya, diğer bir deyişle, özel statünün belirteci kutsallaşmış ve kişinin hayatı boyunca ilerlemesini öne çıkaran mülkiyet biçimi (bilgi, bellek ya da servet) kiplerine işaret edebilecek kanıtlar olarak ele alabilirdik. Özellikle ayrıntılandırılmış evlerden gelme bulguları, o evlerde bilhassa öne çıkmış "yaşlılar"ın (ardıl) varlığıyla ilişkilendirmeye çalışmak abartılı olmaz. Aşağı seviyelerden bulgular bir araya getirilip evler genelinde karşılaştırılırken, Seviye VII-VI'ya gelindiğinde evlerin beşte birinin diğerlerinden daha çok ayrıntılandırıldığını ortaya koyar. Bu büyük ihtimalle obsidiyen ve heykelciklerin (Hodder 2006: 178) biriktirilmesine bağlıydı, dolayısıyla kimi haneler ile kimi bireylerin diğerlerine göre mallara ve bilgiye daha çok erişim olanağı bulduklarını akla getirmektedir. Gömüt sayılarının evlere dağılımında

fazlasıyla eşitsizlik göstermesi, yalnızca belli bir evin konumunu göstermez, aynı zamanda onunla ilişkili özgül kişileri ölümsüzleştirme ihtiyacına da işaret eder. Son olarak, kalıpların ve gömme yaban hayvanlarının evler arasında daha fazla ya da daha az olması oradaki insanların başka evlerde yaşayanlar karşısında kendi farklılıklarını ifadelendirme gereği duyduklarını göstermektedir. Öyleyse Çatalhöyük'te bireyin yaşamı boyunca gittiği yolu, onun belirli bir evler ve haneler ağı içerisinde aldığı ayrışık yer belirliyor olabilir. Bu da bireylerin ömür boyu yalnızca evler arasındaki farka değil, daha önemlisi, bireyin yaşam süresince birikim ve sosyal katmanlaşmanın "kutsallaşmış" anlarına ilişkin doğrudan bulgular yok görünmesine rağmen Çatalhöyük'teki arkeolojik kayıtlarda karşılaştığımız gömme uygulamaları gibi, aşkınlıkla kutsallaştırıldığı anlaşılan otoritenin ortaklaşa -yerleşim çapında- kavramsallaştırılmasına dayanan bir sosyal katmanlaşmayı düşündürmektedir.

En nihayet kıdem, yaşlanma ve ölüm için de benzer bir durum söz konusudur. Sosyal farklılaşmanın ölçüsü az olmakla birlikte (Hodder 2006: 179), elinde defalarca sıvanmış bir kafatası tutan kadın gömütünün, kafatası (sıvanarak) kendisi olağanüstü belirgin kılındığı, aynı zamanda kafatası da onu tutan erkeği belirginleştirdiği (ayrıca kafatasının çehresi aynı tabakada keşfedilen daha soyutlanmış "surat-kap" ile benzerlik gösterdiği) için belirli bireylerin kutsal konumuna yüceltilmesine özel bir örnek olduğunu varsayabiliriz.¹⁹ Bunu, kafatası sahibiyle onu diğerlerinden ayıran erkeğin, ikisinin de kafalarının birbirini ifadelendirmesi -alınları birbirine değiyordu- gerekecek kadar hayatlarında belirli eylemlerin göstergesi olarak yorumlamak, bu *tikel*, bireysel insan kafalarını birbirine bağlı anlam küpleri olarak

¹⁹ Kafatasının çehresi ile kaba ilişkin bu yorum bana aittir, yapılacak analizlerle desteklenmeyebilir.

vurgulamak boş laf olmasa gerek. Nasıl bir anlam içerdiklerini bilmesek bile, gömütün içinde bu bireylerin sağlıklarında edindikleri özgül olarak saygı gösterilen bir deneyim veya bilginin ifadelendirildiğini varsayabiliriz. Ne anlama gelirse gelsin, bu gömütte ifadelendirilen her neyse, aynı dönemde oraya gömülmüş leopar pençesiyle de pekişmiştir.

İnsan yaşamı döngüsünün özel belirginleştirilmesine ilişkin son bir bulgu da insan başlarının bedenden ayrılarak (genellikle kafaları korunan hayvan heykelciklerinin tersine, Düring: 2006: 155)²⁰ ifadelendirilmesidir; buysa kafanın ya da bir kafa tasvirinin bedenden farklı bir zamansallığa, failliğe veya yaşam döngüsüne sahip bir şey olarak algılandığını (dolayısıyla birey ömrünün aşkınlığının göstergesi olduğunu) akla getirmektedir.

YILLIK, MEVSİMLİK VE DİĞER YIL-İÇİ DÖNGÜLER

Çatalhöyük insanlarının kış, bahar, yaz ve güz deneyimine odaklanınca göze ilk çarpan, ev kadar kadar yerleşimin "içine" ve "dışına" hareket etme, bu hareketleri belirginleştirme olasılıkları, ama aynı zamanda hangi yıllık döngülerin "olumlu düşünme" veya sosyal hayatın diğer kollarını ifadelendirme yolunu açtığının öne çıkmasıdır. Buna karşılık söz konusu döngülerin hangi belirteçlerinin maddi kayıtlarda belli olduğunu sorabiliriz. Öte yandan mevsimsellik düzeyinde dünyanın dört bir yanındaki insanların, genellikle en fazla günlük kullandığımız "tahtaya vur" gibi, birçok folklorik deyişle belirginleşmiş en profan aşkın imgelemlerle meşgul olduklarının bilindiğini de söylemeden geçemeyiz.

²⁰ Burada Mellaart'ın tanrıçalar diye tanımladığı yayvan figürler, başları bir binanın terk edilmesi sırasında çıkarıldığından, Hodder'la (2006: 201) çelişme pahasına, insansıdırlar.

Yerleşimde yürütölen faaliyetlerin mevsimlik çizelgesi (Fairbairn ve diğ. 2005: 97) hem Çatalhöyük insanların yılı nasıl geçirdiklerini hem de evde ve evi kullanırken oradaki varlık göstermelerini nasıl çeşitlendirdiklerini gözler önüne serer. Mevsimsel zamansallıklar yılın farklı dönemlerinde evden kırlara nasıl ulaşılacağı sorularına işaret etmektedir; soğuk kış boyunca herhalde insanlar yerleşimde toplanırlardı, dışarı çıkışları –av hayvanlarının hareketine bağılı olarak avlanma hariç– civarda odun toplamak, ot yolmak, toprağı bellemek ve kışlık ürünü ekmek gibi, işlerle kısıtlı olurdu (bir kere daha “maddesellik” insanın üretimine bağılıdır anlayışına karşı uyarımızı yineleyelim). Baharda sıcaklık ve ışığın artması insanları damlara ve tarlalara yöneltir, ama bu hareket yağmur ya da sellerle kısıtlanırdı. Aynı dönemde koyunların yavrulaması, tohumların çimlenmesi ve kuş yumurtalarının toplanması yılın bilhassa doğurgan ve üretken dönemini vurgulardı. Yazın avlanma ve besicilik nedeniyle, kurak iklimin daha geniş çevrede odun toplama olanağı vermesi nedeniyle ve belki de yolculuk şartlarını kolaylaştırdığı için yerleşimde kalanlar çeşitlilik gösterirdi. Avcılar yazın sonlarında azgın av hayvanlarıyla karşı karşıya kalırdı. Güz besbelli, en azından besin ve odun depolamak, koyunlarla keçileri ağıllamak için ev içine girilen dönemdi. Tarım ve besicilik, yıl boyu yerine getirilebilen avlanmaya göre daha mevsimsel olduğu için, araziyle mevsimlik ilişkinin zamansallıkları farklılık gösteriyor olmalıydı.

Öyleyse bu yıllık/mevsimlik zamansallıklar Ian Hodder’ın *Leoparın Öyküsü*’nde başlıca soruya dönüştürdüğü sorunsalı bir kere vurgular. Çatalhöyük bulgularının şimdiye dek avlanma ve şölende yaban hayvanlarının tüketilmesiyle ilişkilendirilen (Hodder’ın aynı zamanda üstünlük ve hayvan ruhlarıyla iletişim kurmakla ilişkilendirdiğı faaliyetler) Çatalhöyük evlerinde fazlasıyla belirginleştirilirken, ekinler, toplanan bitkiler ve evcil koyunlarla keçiler gibi, yaygın geçim kaynakları

nın ifadelendirildiği ya hiç ya da nadiren görülürdü (Hodder 2006: 47). Nitekim Çatalhöyük evleri yıllık ve/ya yıl-içi döngülerini kendine özgü bir şekilde ifadelendirmişti: bir ölçüde hem daha kalıcı görülen (sığır ve domuzların avlanması ile leopar, tilki ve akbaba gibi, düşman, hayvan yırtıcılarla karşı karşıya gelmenin yıl boyu sürebilen endişeler olması anlamında) hem de daha uzak görünen ("yaban" anlamında) zamansallıkları vurgulanırken aslında, bizzat evin içindeki yaşam mücadelesine en yakın ve en kalıcı olanları ifadelendirilmezdi. Başka sözlerle dile getirecek olursak, Çatalhöyük'te ev Çatalhöyük insanların en azından maddi açıdan dolanık hale geldiği varlıklarla faaliyetleri ifadelendirmiş ve kutsallaştırmış olduğu görülür, bunun da kendi içinde, maddesellik anlayışının fazlasıyla insan yapımı bileşenlerine dayandığı konusunda bizi uyarması gerekmektedir.

Bu uyumsuzluk şaşırtıcı olmamalı, çünkü pek çok toplumda güç sahibi kişiler egemenlik kurmak için eldeki temsili olanakların sınırlı bir bölümünü kullanırlar. Saha çalışması yaptığım köylü toplumunda 20. yüzyılın başı ve ortasında erkeklerin topluluğa kabul törenleri "makilik" alanda yapıldı. Yaşlılara layık saygı gösterilmesinin önemi vurgulanırken, devamında çoğunlukla erkek çocukların uzak dünyalardaki olanakları dile getirilirdi: avlanma, ticaret, göçmen işçi ve nakit ekonomisi. Tarla sürmek ve ev inşa etmekten hiç söz edilmezdi, bunun bir nedeni çocukların bunu zaten bilmesi, diğeri de ev ve tarlanın soyun devamı için üremenin kadınlara ait ideolojik konumun işareti olmasıydı. Bunun aksine, kadınların topluluğa kabulü (ebeveynin yaşadığı) evde yerine getirilir, kıza yine uygun saygı kuralları öğretilerek soyun gücü belletilirdi, ama arkasından daha çok kaynak ve yükümlülük olarak cinsellik üstünde durulurdu. Erkeklerin sahilten veya ekeneklerden dönüşte sergilenmek üzere getirdikleri andaçları saymazsak, bu törenlerin hiçbirisi evin kendinde kayda değer herhangi bir iz bırakmazdı (bkz. Pels 1999). Ç-

talhöyük'te olduğu gibi, bu toplumda da evdeki (ya da beslenme biçimlerindeki) eşitsizlikler (cinsiyet ve yaş grupları arasında) neredeyse hiç belirginleştirilmezdi; başlıca geçim faaliyetleri (tarlalarda, dam altlarında ya da eşiklerde nazarlık ve muskalarla ifadelendirilen büyü dışında) profan bırakılırdı; ayrıca fark yarattığı anlaşılan tek özel belirginleştirilme erkek faaliyetlerinin anılmasıydı, oysa kadınların faaliyetlerini anmak için bir şey yapılmazdı.

Yıllık döngüler Çatalhöyük insanlarına günlük yaşantıyı (ya da bölümlerini) belirginleştirme ve/ya kutsallaştırma olanakları mı sağlıyordu? Burada bir olasılık, evin kendi örüntüsünün mevsimlik farklılıkları yansıtmaya ölçüsüdür, ancak bu örüntüyü daha sonra değineceğimiz üzere günlük rutinler bağlamında tartışmak daha uygun olur. İçeri dışarı ya da dam çapında hareket mevsimden mevsime değişirken, örneğin damlarda yaşamının belirli bir binaya ulaşırken evsel faaliyetleri ya da uyuyanları rahatsız etmeden damdan dama hangi yolların izleneceğinin daha net ifadelendirilmesi gereken yaz aylarına göre, kış süresince damlar (en azından VIII-VI Seviyelerin bitişik yerleşiminde) belli ki daha çok kamusal alanlara benzerdi.²¹ Aynı şekilde giriş/çıkış yolu mevsimlik belirlenebilirdi, çünkü Çatalhöyük insanların doğumu (en azından kuşlarla koyunlarınkini), çimlenmeyi bahar ve (yağmurun, selin getirdiği) ıslaklıkla bağdaştıramamış olma ihtimali pek yoktur. Böyle bir ifadelendirme örüntüsünde doğumun diğer (evin güney cephesi, güneşin tepeye çıkması, ocak, ateş ve evsel üretim gibi) çağrışımlarıyla ister uyum içinde,

²¹ Çatalhöyük binaları hakkında Düring'in ilk düşünceleri epey ilginç olmasına rağmen kamusal alanlar ve sokaklar arasında, ayrıca kamusal alan olmaması ile yok görünmesi arasında fazla kolaycı bir bağlantı kurmaktadır (2001a: 1-2). Seviye VIII-VI'daki dam mekânlarını özel mülkiyetler ("ön bahçe"; Düring 2001b: 232) olarak dikkate almak yerine (yan yana demir atmış gemilerin geçiş alanlarını belirleyen gizli kod misali) sınırlı kamusal erişime açık alanlar diye düşünmek ilgi çekici olacaktır.

ister sürtüşerek bir arada varolması gerektiğini savunmak için yapısalcı bir sistemi varsaymak gerekmez. (Yapısalcı ve bilişsel çözümlemelerle buradaki fark, hipotezin tartışılan gösterenleri her şeyden önce keyfi kılan bilişsel düzenlerden çok akla yatkın maddi dolanıklıklar ve aracılıkların gözlemine dayandırılmasıdır; Keane, Bölüm 8 ile karşılaştırın.)

Bu zamansal ölçekte ele alınması gereken son bir örnek de maddi kayıtlardaki yıl-ıç döngüleri ilişkin bulguların nasıl yorumlanacağıdır. Wendy Matthews'un (2005a) keşfettiği üzere, duvarların yılda üç ilâ dokuz kez sıvanması hem duvarın oldukça ayırt edici bir ifadelendirilmesi hem de bir bilinmezdir: bunu neden yaparlardı? Sıvayı bu sıklıkta uygulamak duvarın kullanışlı korunak ve bölme işlevlerinin üstünde ve ötesinde "performansını" göstergeler. İş yüzünden kararıp merdiven aralığından aşağı süzülen sınırlı ışığı yansıtamayacak ya da içeriği sivrisineklerden koruyamayacak hale geldiği için sık sık badanalanması duvara yine de tikel bir anlam kazandırır; ancak bunu, örneğin evin bir şaman aracılığıyla iletişim kurulan ayrı bir "toprakaltı" ruhlar âlemi olduğu (Lewis-Williams'dan aktaran Hodder 2006: 196) yorumuyla bağdaştırmak güçtür, öyle olsa o "toprakaltı" ışığı nereden gelecekti? Duvarların kullanımına ilişkin bulguları bir sisteme oturtmak suretiyle böyle çağrışımları biraz daha irdileyebiliriz. Neresinden bakılırsa bakılsın, duvar resimlerinin tıpkı sıvalar gibi, geçici olduğu görülür. Sıva ve resmin (evin içine hayvan kemiklerini getirme veya aile üyelerinden birini gömmenin tersine) ilişkili faaliyetler olduğu ve duvarları sıvayanların aynı zamanda özel günlerde onlara resim yapanlar olduklarını ileri sürmek fazla abartıya kaçmak mı olur? Eğer bu akla yatkınsa, Seviye V'ten önceki duvar resimlerinde akbabalar, "kilimler", eller ve bal petekleri (ya da geometrik desenler, bkz. Hodder 2006: 166-7, 190) görülürken, Seviye V'ten yukarıda yalnızca av ve kızdırma sahneleriyle (Düring 2006: 194) karşılaşmamızdan ne gibi, bir anlam çı-

karabiliriz? Acaba bu duvarlara resim yapanların “dışarıdaki” güçlü dünyayla ilişkilerinin değiştiği anlamına mı gelir? Daha kışkırtıcı bir soru soralım, Çatalhöyük’te duvarların aylık ve geçici olarak sıvanmasıyla resimlendirilmesi daha profan bir evsel faaliyetinin göstergesiyken, bireylerin ve hayvan kalıntılarının gömülmesi aşkınlığı mı göstermektedir?

GÜNLÜK RUTİN İŞLER VE RİTİMLER

İnsanların deneyiminde en küçük zaman ölçeği belli ki ışık ve karanlık, sıcak ve soğuk, yorucu ve dinlendirici, uyanma ve uyuma, aç ve tok süreçlerinin birbirine dönüşmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu aynı zamanda “yukarı” ve “aşağı”, “içeri” ve “dışarı,” “ön” ve “arka” gibi, birçok mevsimsel örüntüyü iç içe geçiren ve pusulanın işaret ettiği, en azından güneşin doğduğu, zirveye çıktığı ve battığı yerleri tanımlayan uçlarına göre arazinin düzenlenmesi sonucunda onlara anlam veren hareket örüntüsünü de içermektedir (bkz. Wason, Bölüm 10). Dolayısıyla böyle ritimler beden ve nesne arasında gelişen yeme, uyuma, kişisel hijyen, en önemlisi de atık üretimi gibi, günlük maddi ilişkilerin altını çizer. Neredeyse tanımı gereği, bu faaliyetlerin en geniş bölümü herhangi bir özel anlamda belirlenleştirilmemiş ve profan kalır veya sadece çöpe atıkları-mızla belirginleşir; bunlardan sonuncusu, bu zaman ölçeğindeki başlıca deneysel faaliyetlerin temel belirteçlerinden biri olarak Çatalhöyük’te evin temiz ve kirli alanlarını ayırmada önem kazanmaktadır (Hodder 2006: 51). Bu dünyevi örüntünün özel ifadelendirilmesini en ez iki yönüyle incelemek mantıklı görünür. (1) Günlük faaliyetlerin profan örüntüsünün büyük ölçüde olağandışı ya da aşkın olarak belirginleşmiş her şeye şablon olarak kullanılacağını varsayarak; (2) Daha çok büyü diye bilinen (bkz. Nakamura, Bölüm 12) korunma ve dileklere ulaşma araçları gibi, dinsel faaliyetlerin en evrensel ve günlük olasılıklarını yakın mercek altına yatırarak.

Saptayabildiğimiz günlük döngülerin büyük bölümü, pusulanın kolları tarafından belirginleştirildiğini söyleyebileceğimiz güneşin yörüngesiyle özetlenebilir. Buysa bizzat evin kullanım örüntüsünün, olağandışı ya da kutsal olma derecelerini ifadelendirmede günlük faaliyetlerin temel örüntüsünden ne ölçüde yararlanılabileceğini göstermesi bakımından önemini akla getirmektedir. Seviye XII-VI evleriyle sınırlı kalırsak, ateş yakma yerleri civarında güneye bakan "kirli" alan, çoğu güneybatı tarafına yerleştirilmiş ambarlarla saptanabilir. Kalıba alınmış şekillerle yerleştirmeler ve sekilerle ayaklar doğuda yoğunlaşırken, bazıları kuzey ve batıda yer alırlar ama evin güney cephesinde sayıları çok daha azdır. Duvar resimleri kuzey ve doğuda bulunur. Gömütlerin evin dört bir yanına dağıldığı anlaşılmaktadır, eğer bir örüntü söz konusuysa bu, güney cephesinde yeni doğmuş ve küçük çocuk gömütleriyle ilişkilendirilirken, erişkinlerle ergenlere ait ikinci gömütler, kuzey ve doğudaki platformları altında ve genel olarak evin kuzeye bakan cephesindeki platformlu gömütlerle ilişkili olabilirdi (bkz. Düring 2006: 185-8, 194, 200; Hodder 2006: 215 ve birçok yerde). Öyleyse evin, daha çok ışık alan güney cephesinde iş görme ve depolamaya yönelik pragmatik tercih kuzey ve doğu cepheleri önemli sayıda estetik ve ritüel ayrıntılandırmaya adanarak ifadelendirilmiştir. Güney ve doğum, ışık ve sıcaklığın olası çağrışımlarına, hatta bu sonuncusunun güneşten ya da ateş yakma yerlerinden kaynaklandığına yukarıda dikkat çekmiştim. Kuzey ve doğu da benzer şekilde en azından istatistiksel olarak insan gömütleri, yanı sıra hayvan kemiği yerleştirmeleri, ayrıca akbabalar ve daha soyut resimler formunda ölümle ilişkili görünüyordu. Pek çok örnekte batı ve kuzey işlenmiş tarım ürünlerinin depolandığı yerdir. Evin güneybatı cephesini kuzeydoğusuna karşı koyan ifadelendirmede ikili örüntüye dair en azından istatistik bulgular olsa da bu örüntünün sayısız istisnaları aynı zamanda bunun kendi yaratıcı izlekleri

boyunca bireysel haneler tarafından çoğaltılması gerektiğini akla getirir. Çok ilginç deneysel bir alıştırma da bu istisnaların, böyle genel örüntülere ne ölçüde uyduklarını veya uymadıklarını, özellikle her seviye içerisinde genel olarak ayrıntılı ve daha az ayrıntılı evlere nasıl dağıldıklarını, Seviye VI ile V başta olmak üzere, yukarı ve aşağı seviyeler arasında yaşanan değişimle nasıl benzerlikler taşıdıklarını analiz ederek bir sisteme oturtmaya çalışmak olacaktır.

Günlük döngü, pusula noktalarından başka yukarı çıkma ve aşağı inme, özellikle güneşin doğuşunun getirdiği evin içerisinde yükselme ve güneşin batışına eşlik eden alçalma hareketi ile deneyimlenirdi. Çatalhöyük evlerinde “yukarı” ve “aşağı” şaman toplumlarının ayırt edici özelliği olduğu söylenen üç katmanlı kozmosa uyum göstermek, böylece toprakaltı seviyesi ara seviyeye (Çatalhöyük’te damı) ve üst seviye olan gökyüzüyle (Lewis-Williams’dan aktaran Hodder 2006: 196) bağlamak diye yorumlanmıştır.²² Mimari aracılığıyla yukarı ve aşağı böyle açıkça ifadelendirmiş, iç mekânlarını badanalayarak aydınlık kılmaya bu denli enerji harcamış bir toplum ile bu yorumu bağdaştırmak bence zordur; ancak evin iç, karanlık, aşağıya inen bölümleri ve temeli ile yukarıya çıkan, güneş ve evsel üretimin başlıca ışıkları arasındaki olası çağrışım öyle kolay kolay göz ardı edilemez. Damlarda ve tarlalarda neler olup bittiğine ilişkin başka bilgilerin yokluğunda daha fazlasını söylemek güç olacaktır.

Son olarak tüketim ve atık üretiminin günlük döngüsü birkaç türlü ifadelendirilmiştir: birincisi düzenli temizliğin iz-

²² Etnografik kayıtlarda “şamanizm” denen karmaşa genellikle kutup bölgelerinin ya da ilkel ormanın göçerleriyle ilişkilendirilir, ayrıca düzenli olarak sele uğrayan toplumların kendi yaşam alanlarında toprakaltına yer ayıramadıkları görülür (bu son hususla ilgili ilginç bir açıklama için bkz.: Harrison 2004). Lewis-Williams’ın yaptığı yorumu dayandırdığı anlaşılan San insanların “aborijin” statüsü büyük bir çekişme konusudur (“Kalahari münazarası”).

leri, ikincisi de bunların sonucu olarak atık alanlarında neler bulunabileceği. Böyle izler günlük rutinelere haşarat ve kirden uzak beyaz duvarlı, sert zeminli bir iç ortam yaratma arzusunun ve ifadelendirme içerdiği için ilkinde daha çok olmakla birlikte her ikisinde de dileklere ulaşma araçları diyebileceğimiz konuda sorular akla gelir. Bunların ikisi de dileklerin yerine getirilmesi diyebileceğimiz konuda sorular sordurur: İlki böyle izler günlük rutinlerin haşarat ve kirden uzak beyaz duvarlı, sert zeminli bir iç ortam yaratma arzusunu ve ifadelendirmesine, diğeri insanların kesintisiz hareketinin yerleşime hangi haşarat ve kiri getirilmesine yol açtığına bakarak yerleşimin içi ve dışı arasında (arzulanan) tezata ilişkin olur. Bunlar yalnızca sanitasyon açısından değil, insan sağlığı ve güzelliğine kavuşma arzuları açısından da kişisel hijyenle doğrudan bağlantılıdır. Sağlıkla ilgili kaygılara gelince, "dünyevi" sağaltım araçları olarak gövdeye odaklanan insan heykelciklerinin çoğunun iyileşme sürecinde bedeni etkiledikten sonra süprüntülere atıldığı yorumuna katılıyorum (Meskell ve diğ. 2008: 146). Süprüntülerde bulunan bıçaklanmış dört ayaklı heykeller de dileğe ulaşmada benzer bir davranışı açıklıyor olabilir, ancak bunlar başarılı geçen bir avın ganimetleriyle beraber görülürken (bkz. Hodder 2006: 194), son yapılan analizler heykelciklerin avlanmayla bağlantısının kuşkulu olduğuna işaret etmektedir (Meskell ve diğ. 2008). Bu "kullan-at" eşyalar günümüzün "mal fetişizmi" benzeri kutsallığın ifadelendirilmesi, büyü'nün dünyevi bir türü olabilir, daha geniş kozmolojik şemalarla ya da semiyotik ideolojilerle ille de sistematik bağlantılı olması gerekmez. Son zamanlarda heykelciklerin bereketlik ritüelleriyle ilişkilendirilmesini eleştirenler de bu yorumu desteklemektedir (Meskell ve diğ. 2008). Ne var ki onların ifadelendirmeleri içinde bulundukları bağlamla da belirlenmiştir: Eğer süprüntüler aynı zamanda fosilleşmiş insan dışkılarıyla doluyorsa, o zaman bu, heykelciklerin aslında atık –sadece kullanımı süresince değer taşıyan

ama amacını yerine getirdikten sonra değersiz- materyaller olduklarını düşündürür (Meskell ve diğ. 2008: 150).

SONUÇ

Zamansallıkları analitik açıdan ayırt ederken Çatalhöyük materyallerinin analizini göz önünde bulundurmak gerektiğini gösterebildiğimi umuyorum, yerleşmede ileride yapılacak araştırmalarda yorumlar üstüne çalışmanın işin içyüzünü anlamanın yararı olabilir. Geriye baktığımızda, bu deneme yazısında incelenen Çatalhöyük materyalinde maddi izlerden kutsallaşmış faaliyetler bulup çıkarmaya yarayacak en ilgi çekici ipuçlarının zamansal ölçekler arasındaki örtüşmeden gelmesi beni bilhassa şaşırttı. Arkeolojik yorumlamanın olmazsa olmazı insanın büyük çaplı evrimine ilişkin anlatılarını şimdi-lik bir kenara bırakırsak (ama buna döneceğim), kanımca bu örtüşmeler aşkın deneyimden anlam çıkarmada, hedeflediğimiz zaman ölçeği ne kadar kısa olursa olsun, biz sosyalsayimcilerin gereksindiğı deneysel evrenseli göstermektedir. En temel görüngübilimsel düzeyde “din” şimdi ve burada olmayan (bunlardan ikincisini hem profan hem seküler, hem “sıradan” hem “bu dünyadan” diye alırsak) varoluş düzeni algılarını kapsar. “Dinin” bu günlük görüngübilimi tarihöncesi arkeolojinin bilgi üretimini kavramaktan büyük ölçüde uzak kalır; buna karşılık etnograflara açıktır, çünkü onlar anlaşılabilir bir eylem ya da insan eseriyle karşılaştıklarında, insanlara bunun ne anlama geldiğini, ne istediklerini ya da arzuladıklarını sorabilirler. Bununla, yorum sorununa etnograflardan yana (müthiş naif) bir çözüm önermeye çalışmıyorum, fakat insanların kendi maddi çevrelerini maddi olmayan ve görünmez (doğüstü olması gerekmez; geçmiş ile geleceğin de kendi aşkın yanları olur) varoluş düzenleriyle ilişki kurmalarını sağlamak için etnograflar onlarla konuşma yoluna başvurabilirken, tarihöncelerini araştıran arkeologların böyle ilişkileri,

eğer mümkünse, yeniden kurgulamak zorunda kaldıkları gibi, bilinen bir hususu vurguluyorum. Bu deneme yazısı üstünde çalışırken din araştırmasında zamansallıklar ve onların örtüşmelerinin sistematik serimlemesinin etnografik açıdan, en azından bir ölçüye kadar, insanlara bir nesnenin ne anlama geldiğini sormanın yerini tutabileceğine giderek daha çok kanaat getirdim, *çünkü bizzat aşkınlık –sözlük anlamıyla– farklı zaman ölçeklerinin birbirlerini ifadelendirdikleri anlamına gelir.*

Bu en açık şekilde hem en karmaşık sosyal kurumu hem de kendi toplumunun en maddi izi olarak anlaşılan Çatalhöyük evleri örneğinde belli olur. Bir evin "tarih evi" (Hodder ve Pels, Bölüm 7) olması için aşkın olarak ifadelendirilmesi ya da belirginleştirilmesi gereken yerde, buna ilişkin maddi bulguların büyük bölümünün aslında zaman ölçeklerinin kavuşumunu belirginleştirdiğini görürüz: temel atma, doğum, silme, kasten imha veya yakma, aletlerin ya da çanakların tahribatı, ölüm, hayvan ve insan gömütleri gibi, başlangıçlarla bitişler. Öyle ki sakinlerinden daha uzun ömür sürecek bir evi yeniden üretmek ister istemez, evin daha uzun zaman ölçeğinin insanın yaşam döngüsündeki daha kısa zaman ölçeğine, ikincisinin ilkinin katılması ölçüsünde ifadelendirilmesi demektir, başlangıç ve bitiş belirteçlerinin bunları belgeledikleri görülür. Aynı şekilde evin veya binanın uzun dönemli zamansallıklarını ifadelendirmekle gün boyu yürütülen faaliyetlerin de "aşkınlaştırılmış" olmasını bekleriz, zaten evin kuzey cephesinin "temiz", güneyin ise "kirli" olarak farklılaşmış kullanımının da bunu ortaya koyduğu görülür. Her iki durumda da zamansal ölçeklerin örtüşmesine ilişkin analizin, etnografların çok "kolay" ulaşabildikleri anlaşılan gözlemci ve katılımcı bakış açılarının (veya "etiksel" ve "emik" görüşlerin) bileşimini başardıklarını görürüz. İki durumda da örtüşmenin aşkınlığı ifadelendirdiği söylenebilir. Bunun gibi, aydınlatıcı daha başka örtüşme örneklerinin bulunabileceğine kuşku yok, ama

bu denemenin amacı tam bir analiz yapmak yerine böyle analitik olasılıkları belirlemektir.

Öyleyse arkeolojik araştırmada “dinsel” izleri nasıl tanıyabiliriz sorusuna verdiğim cevaba başka bir gözlem daha ekleyebiliriz. İlk yanıt, yararlı ve sembolik arasında ayrımı uygun düşmeyen durumlara aktarmamak için dikkatli olmamız gerektiğidir, çünkü bütün maddi pratik, doğası gereği edimsel olur, her bir nesne daima kendi göstereni ya da sembolüdür, bir nesnenin belirteci aynı zamanda kendi kullanımının minimal “fetişizmini” içerir. Buradan devam edersek, ikinci yanıt, gündelik yaşamda güçlü ifadelendirme ile ifadelendirmelerin (leoparlar gibi) varlığı ya da yokluğu arasında tezatı da içeren farklı ifadelendirme derecelerinden, onlara toplu ifade derecesi veren ifadelendirmelerin bileşiminden ve saklama ve/ya ortaya çıkarma aracılığıyla nesnelerin ifadelendirilmesinden söz etmemizin mümkün olduğudur. Artık ölü konusuna dinselini izini sürme kipini de ekleyebiliriz: zamansallıkları mercak altına yatırmak, ayrıca bulgularda bu zamansallıkların örtüşüğünü gördüğümüz ve aşkınlığın maddi izlerini bulmayı beklediğimiz yerlere bakmak suretiyle özgöl bir toplum hakkında bildiklerimizden mantıklı bir anlam çıkarabiliriz.

Nihayetinde böyle bir analitik yaklaşım arkeolojinin varlık sebebi olan büyük çaplı insan evriminin anlatılarıyla nasıl bağdaşır? Bruce Trigger “yorumlama tarzındaki belli başlı değişikliklere” rağmen arkeolojik açıdan “sınıflandırılmış insan eserlerinin” pek çoğunun ayakta kaldığını (1989: 383) belirtir, biz de bu sınıflandırmaların desteklediği anlatılar için benzerini söyleyebiliriz. Göze çarpan eleştirel çalışmalara karşın, Çatalhöyük’ün ünü, özellikle de din anlatısına bakarken hâlâ böyle sınıflandırmalarla anlatılara dayanmaktadır. Yerleşik hayata geçiş gibi, böylesi evrimsel bir ilerlemeye din sebep oldu önermesi hâlâ tüyleri diken diken ediyor, ben de bu yazının hazırlıklarını sürdürdüğüm sıralarda Çatalhöyük’ün ev toplumunu, yaşadığımız modern toplumla karşılaştırmayı

önerdiğimde çok az destek buldum. Öte yandan burada ele alınan bulgular Çatalhöyük'ün tikel olarak dinsel bir toplum olmadığı hipotezini – hatta yerleşimin ömrünün, Göbekli Tepe ve Aşıklı Höyük gibi, yerlere kıyasla iki aşamalı sekülerleşme sürecini gösteriyor olabileceği haklı çıkarmaktadır. Bunlardan ilki, yaban hayvanları ve ataların varlık göstermesiyle aşkınlık biçimlerinin ifadelendirilmesinde “ev toplumunun” ortaya çıkmasıyla “tarih evlerini” merkez alan, şatafattan uzak ama orta düzeyde kamusal ve ortaklaşa bir pratik sağlanmasıdır. İkincisiyse, “tarih evler” içindeki kamusal ve ortaklaşa aşkınlığın izleri gitgide kenara itildiği ve sadece gömütle belirlenleştirilmiş müstakil “evler” kaldığı, hatta höyüklerde doğru yayılıp kaybolduğu ölçüde hanelerin kamusal ve ortaklaşa eylemlerden bağımsızlaşması, genellikle sekülerleşmenin kilit süreçleri olarak görülen bireyselleşme ve özelleşmeyi artırmasıdır. Çatalhöyük'ün insanlık tarihinde, insan eserlerinin insanlar tarafından kullanılmasındaki muazzam artış ile nesneleri imal eden insanların aynı zamanda (en azından kendilerine yönelik) yaratıcı oldukları, dolayısıyla onlara bir dünya yaratacak diğer güçlere daha az ihtiyaç duydukları dikkate alındığında, mantıksız gelmeyen sekülerleşmenin bir formuyla başa baş bir ardıllık sergilediğini ileri sürmek uygun olabilir. Ancak bu, hiç kuşkusuz, sekülerleşme sürecinden düpedüz evrimsel ilerleme olarak söz ettiğimiz anlamına gelmez; daha ilerideki uygarlaşma süreçlerine ilişkin bilgimiz bize tam tersini göstermeye yeterlidir. Eğer yerleşik hayata geçiş süreçleri ile tarih(öncesi) içinde yenilenmiş göçebelik süreçleri (Deleuze ile Guattari'nin bir zaman savundukları gibi, 1980:434) yer değiştirmiş olsaydı, insan eseri ve hayvan, yabani ve evcilleşmiş maddeselliklerin farkı şöyle dursun, atalarımızın, “bize” (biz kimsek) göre daha çok değil, daha az dinsel olma ihtimaline inandırmalarına olanak tanıyan bulgularla yüzleşmeye ve onların faaliyetlerinden geriye kalanları o doğrultuda yorumlamaya hazır olmamız gerekirdi. Kanımca, bu deneme

Çatalhöyük'e dinsel bir yapı yakıştırmaksızın ve onu ilkel ana tanrıça kültüne veya bir o kadar kadim şamanizme dönüştürmeksizin, orada neyin dinsel olduğu sorusuyla başa çıkmanın yolları olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu, varolan baskın anlatılara uymasa bile, Çatalhöyük'ü en azından evrimin anlatısal uzamında bir an olarak görmeden önce maddi bir yer olarak ele alan deneysel tutuma uygun düşer.

KAYNAKLAR

- Appadurai, A. ed. 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Baird, R. J. 1998. How religion became scientific. *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*, ed. A. L. Molendijk ve P. Pels. Leiden: Brill, 205-29.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brain, J. L. 1973. Ancestors as elders in Africa: Further thoughts. *Africa*, 42, 122-33.
- Braudel, F. 1972. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, cilt 2. New York: Harper & Row.
- Cessford, C. 2005a. Absolute dating at Çatalhöyük, *Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 65-99.
- Cessford, C. 2005b. Estimating the Neolithic population of Çatalhöyük. *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 325-28.
- Cessford, C. ve Near, J. 2005. Fire, burning and pyrotechnology at Çatalhöyük. *Çatalhöyük Perspectives: Themes from the 1995-*

- 1999 *Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 171-82.
- Comaroff, J. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: Chicago University Press.
- Conolly, J. 1999. Technical strategies and technical change at Neolithic. *Antiquity*, 73, 791-800.
- De Boeck, F. 1995. Bodies of remembrance: Knowledge, experience and the growing of memory in Luunda ritual performance. *Rites et ritualisation*, ed. G. Thinès ve L. De Heusch. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 114-38.
- Deleuze, G. Ve Guattari, F. 1980. *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Düring, B. S. 2001a. Social dimensions in the architecture of Neolithic Çatalhöyük. *Anatolian Studies*, 51, 1-18.
- Düring, B. S. 2001b. Cultural dynamics of the Central Anatolian Neolithic: The Early Ceramic Neolithic-Late Ceramic Neolithic transition. *The Neolithic of Central Anatolia. Internal developments and external relations during the 9th-6th millennia cal. BC, Proceedings of International CANew Round Table, Istanbul November 23-24, 2001*, ed. Gérard, F. ve Thissen, L. İstanbul: Ege Yayınları, 219-36.
- Düring, B. S. 2006. *Constructing Communities: Clustered Neighbourhood Settlements of the Central Anatolian Neolithic, ca. 8500-5500 Cal. Bc*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Fairbairn, A., Asouti E., Russell N. Ve Swogger, J. G. 2005. Seasonality. *Çatalhöyük Perspectives: Themes from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 93-108.
- Foxhall, L. 2000. The running sands of time: Archaeology and the short-term. *World Archaeology*, 31(3), 484-98.
- Gamble, C. 2004. Materiality and symbolic force: A Palaeolithic view of sedentism. *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, ed. D. DeMarrais, C. Gosden ve C. Renfrew. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, 85-95.

- Gell, A. 1992. The technology of enchantment and the enchantment of technology. *Anthropology, Art and Aesthetics*, ed. J. Cote ve A. Shelton. Oxford: Clarendon Press, 40-67.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press.
- Giddens, A. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press.
- Ginzburg, C. 1983. Morelli, Freud ve Sherlock Holmes: Clues and scientific method. *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*, ed. U. Eco ve T. A. Sebeok. Bloomington: Indiana University Press, 81-118.
- Harrison, S. 2004. Forgetful and memorious landscapes. *Social Anthropology / Anthropologie sociale*, 122, 135-51.
- Hodder, I. 1999. Symbolism at Çatalhöyük. *Proceedings of the British Academy* 99, 177-91.
- Hodder, I. 2005a. Changing entanglements and temporalities. *Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 5-22.
- Hodder, I. 2005b. Memory. *Çatalhöyük Perspectives: Themes from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 183-95.
- Hodder, I. 2006 *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük* Londra: Thames and Hudson, Türkçe çev. *Çatalhöyük Leoparın Öyküsü: Türkiye'nin Antik "Kasaba"sının Gizemleri Günışığına Çıkıyor*, 2006 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hodder, I. ve Cessford, C. 2004. Daily practice and social memory at Çatalhöyük. *American Antiquity*, 69, 17-40.
- Jackson, M. 1983. Knowledge through the body. *Man*, 18, 327-45.
- Joyce R. Ve Gillespie, S. D., ed. 2000. *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 115-34.
- Keane, W. 2003. Semiotics and the social analysis of material things. *Language and Communication*, 232, 409-25.
- Kopytoff, I. 1971. Ancestors as elders in Africa. *Africa: Journal of the International African Institute*, 41(2), 129-42.

- Malinowski, B. 1954 [1925] *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York: Doubleday.
- Mauss, M. 1972. *General Theory of Magic*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Matthews, W. 2005a. Micromorphological and microstratigraphic traces of uses and concepts of space. *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute Monographs / British Institute of Archaeology Monograph 355-98, 553-72.
- Matthews, W. 2005b. Life-cycle and life-course of buildings. *Çatalhöyük Perspectives: Themes from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 125-49.
- Mellaart, J. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. Londra. Thames and Hudson.
- Meskell, L. 2004. Divine things. *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, ed. D. DeMarrais, C. Gosden ve C. Renfrew. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, 249-59.
- Meskell, L., Nakamura, C., King, R. ve Farid, S. 2008. Çatalhöyük'te şekillenen yaşam dünyaları ve biriktirme uygulamaları. *Cambridge Archaeological Journal*, 182, 139-61.
- Miller, D. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell.
- Pels, P. 1999 *A Politics of Presence: Contacts between Missionaries and Waluguru in Late Colonial Tanganyika*. Reading: Harwood Academic Publishers.
- Pels, P. 2003. Introduction: Magic and modernity. *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, ed. B. Meyer ve P. Pels. Stanford, CA.: Stanford University Press, 1-38.
- Pels, P. 2008. The modern fear of matter: Reflections on the Protestantism of Victorian science. *Material Religion*, 4(3), 264-83.
- Pietz, W. 1985. The problem of the fetish, I. *Res*, 264-83.
- Pietz, W. 1987. The problem of the fetish, II: The Origin of the Fetish. *Res*, 13, 23-45.
- Pietz, W. 1998. The problem of the fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment theory of fetishism. *Res*, 16, 105-23.

- Poovey, M. 1998. *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago: Chicago University Press.
- Renfrew, C. 2001. Symbol before concept: Material engagement and the early development of society. *Archaeological Theory Today*, ed. Hodder, I. Cambridge: Polity Press, 122-40.
- Rowlands, M. 2004. The materiality of sacred power. *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, ed. D. DeMarrais, C. Gosden ve C. Renfrew. Cambridge: McDonald Institue for Archaeological Research Monographs, 197-203.
- Sanjek, R. 1996. Household. *Encyclopedis of Social and Cultural Anthropology*, ed. A. Barnard ve J. Spencer. Londra: Routledge, 185-288.
- Taussig, M. 2003. Viscerality, faith and skepticism: Another theory of magic. Bir başka büyü kuramı. *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, ed. B. Meyer ve P. Pels. Stanford, CA.: Stanford University Press, 272-306.
- Trigger, B. 1989. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

ÇATALHÖYÜK'ÜN NEOLİTİK KOZMOSU

PAUL K. WASON

E vrenin temel niteliği hakkındaki fikirler çoğu zaman düşüncemizde saklıdır, dolayısıyla balık için su neyse, biz de onun değerini bilmekte zorlanırız. Ama kozmosun büyüklüğü ve şekli, bizi çevreleyen dünyada nedenselliğin niteliği –ne var, kim var ve nasıl “işliyor”– her ne düşünürsek düşünelim herhangi bir konuda aklımızdan geçen her şeye nüfuz eder. Kozmolojimiz dünyada nasıl yaşadığımızı derinden ve çeşitli yollarla etkileyecektir.

“Kozmos” derken, enine boyuna gerçekliğin doğasını kastediyorum. Bir halkın kozmosu, kozmolojilerini, evrenin boydan boya yapısının en genel ya da kökten anlaması, onun dünyayı nasıl gördüğünün basit resmidir (Smith 1995).¹ Bu da başkalarının “dünya görüşü” dediklerine çok benzer.² Ço-

¹ Hetherington kozmolojiyi “evrenin düzenlenmesini ve evrimini anlamamız” olarak tanımlarken (1993: 4), Rappaport “kozmojik aksiyomlar” hakkında konuşmayı tercih ederken, “evrenin esas yapısına ilişkin, daha açık söylersek... kozmosun kurduğu paradigmatik ilişkiler doğrultusunda varsayımlar” diye tanımlar. (1999: 264) Bunların değerler olarak aynı olmadıklarına ama esas gerçekliğe yönelik belitlerin neredeyse kaçınılmaz olarak değerler ürettiğine parmak basar.

² Örneğin Apsáalookeler üzerinde klasikleşmiş monografisinde Robert Lowie, “Dünya Görüşü” başlığı altındaki son bölüme, “Apsáalookelerin evreni çok dardı” diye başlayarak o insanların uzamsal açıdan durdukları yeri nasıl saptadıklarını anlatır. (1935: 327) Robert Redfield dün-

ğumuz kozmolojiyi bilimsel bir mesele diye görürüz. Bilimsel araştırma sayesinde bugün zihinlerimizde yer alan evren, bir asır önce herhangi bir insanın zihninde tasavvur ettiğinden bambaşkadır. Daha dönüştürücü örneklerden birkaçını sayarsak, galaksileri keşfetmemiz, evrenin yaşının birkaç milyon yıldan daha fazla olduğunu ve genişlediğini anlamamız, DNA'nın kalıtsallığın püf noktası olduğunu, ayrıca bilinmesi mümkün olanın yalnızca teknik değil, kaçınılmaz sınırları da bulunduğunu öğrenmemiz ancak yirminci yüzyılda gerçekleşti. 1856'da Almanya'nın Neander Vadisinde bir kafatasının keşfedilmesi, Lyell ve Darwin gibilerin takdire şayan çalışmalarıyla birlikte kendi varoluşumuzu nasıl anladığımıza dair çarpıcı bir yeni gözden geçirmeye önayak olmuştu.

Bütün bunlar kozmosumuzu dönüştürmüştür. Geldiğimiz yer tam olarak ne olduğumuzu belirlemez, ama nereden geldiğimize *inanmamız*, kapasitelerimizi nasıl anladığımızı ve ne yapmaya çalışacağımızı etkiler. Kozmosun ne olduğuna ve nasıl işlediğine dair kendi anlayışımız baş döndüren keşifler dizisine hâlâ uyum sağlamakla meşgulken, muhtemelen canlıların doğası hakkında atalarımızın düşündüklerine ilişkin tasavvurlarımızı da etki altına alır.

Ancak tarih boyunca ne ve kim, faillik ve nedensellik –varlıklar niçin olur– hakkındaki fikirler genellikle daha dinsel ve felsefi fikirler olagelmıştır. Bazen onlara verdiğimiz değerin çok daha üstündedirler. Varlıkların nasıl işlediğini ele alalım. Yaygın *karma* kavramında veya onsekizinci yüz-

ya görüşünü şöyle tarif etmiştir: "Bir halkın karakteristiği olan evrene bakışı... kültürden, değerler sisteminden (etos), düşünce kipinden ve ulusal karakterinden farklılaşan bir dünya görüşüdür. Bir toplumun üyelerinin kendi faaliyet sahneleri üzerinde etkili özelliklere ve karakterlere sahip resimdir bu. Dünya görüşü bilhassa tikel bir toplumda bir insanın kendini diğer her şeyle ilişkide görme yoluyla ilgilidir. Benliğinden ayrılan ve onunla ilişkili olarak varoluşun özellikleridir. Kısaca, insanın evrene dair fikridir." (1952, aktaran Gill 2002: 15)

yılın yaradancılığında ve onunla yakın ilişkili, dönemin mekanikçi biliminde olduğu gibi, evreni önceden belirlenmiş bir hadise diye mi anlarız? Eğer gerçekten böyle düşünseydik, bu neler yaptığımızı nasıl etkilerdi? Emniyet kemeri takmayı reddeden insanlar hakkında nice öyküler duyarız, eğer ecelleri geldiyse buna çare olmadığını, gelmediyse de buna ihtiyaç duymadıklarını söylerler.

Yoksa bu düşünceyi sürdürmek için biz dünyamızı müt-hiş gelgeç ve gelişigüzel, belki de Grek tanrılarının birinin kaptislerinin esiri diye mi anlıyoruz? Burgess Shale fosilleri üzerinde Stephen Jay Gould ile Simon Conway Morris arasında geçer tartışma, temel kozmolojik varsayımlarımızın canlılara nasıl baktığımızı nasıl etkilediği konusunda öğreticidir. Bu materyaller tarihe kökten bir koşul mu hazırlar (Gould 1990), yoksa hayatın tarihi daha yapısallaşmış mıdır, hatta zekânın ortaya çıkışına varacak kadar tesadüfen değil de kaçınılmaza mı yakındır (Conway Morris 1998, 2003)? Bu sorular yarım milyar yıl önce neler olduğu üstüne gizemli ağız dalaşları değildir, kozmolojimizi, bunun ne tür bir dünya olduğunu derinden anlamamıza dokunan (daha önemlisi, ondan kaynaklanan) bir tartışmadır.

İster yücegönüllü bir yaradanın ellerinde olduğumuza, ister dikkatimiz çekmek ve kurban için yarışan önemsiz atalarla çevrildiğimize inanalım, bunlar toplumu emniyet kemerlerinden çok daha fazla etkileyecektir. Ayrıca Neolitik hayat o zamanki insanların gözünde, kozmosun etkileyici (harekete geçiren) nedenleri ya da faileri diye gördüklerinden eşit ölçüde etkilenirdi. Ancak her şey bu kadar basit ve dolaysız değildir. Bir kere insanlar her zaman inanışlarıyla tutarlı bir hayat sürmezler. Ek olarak maddi kalıntıların diziliminden yola çıkmak suretiyle genel, kaba hatlarıyla bile olsa, bir inanış sistemine varılması, her ne kadar arkeologların yeterince aşına oldukları bir yol ise de içinden çıkılması güç sorunlara gebe-dir.

Şimdilik yalnızca insanların kozmolojisini meydana getiren gerçekliğe ilişkin inanışların “temel” yapısını vurgulamak istiyorum. Böyle konular hakkında ne düşündüğümüzün, günlük yaşantımızın en küçük ayrıntılarından toplum çapındaki büyük kararlara kadar her şeyi etkilemesi kaçınılmaz görünür. Oysa pek çok arkeolog, ben de dahil, insan işlerinde “nedenselliğin” tek yönlü, örneğin besin bulmak gibi, fiziksel bir ihtiyaçtan, besini nasıl elde ettiğimiz hakkında geriye dönük “ideolojik” gerekçelere doğru ilerlediği gibi, başka türlü düşünme eğilimi göstermektedir. Belki de antik düşüncenin perdesini kaldırarak bir yere varacağımıza kuşkuyla baktığımız için keşif yapamayacağımız yerleri göz ardı ediyoruzdur. Hoş, bu da yeterince makul sayılır. Bir halkın kozmolojisinden çok beslenme biçimlerini daha kolay öğrenebiliriz, dolayısıyla bunlardan ilki, geçmiş anlamamızda daha çok yer tutmaktadır. Oysa insanların kozmosa ilişkin inanışlarının, eylemlerini etkilediğini, örneğin yerleşim yeri olarak neden belli bir noktayı seçtiklerini, ama sonra dönüp yerleşimin yerini kaynakların elverişliliğiyle açıklamaya çalıştıklarını onaylayacak olsaydık, bir şeyleri kaçırdık. Söz konusu olan geçim sorunlarının önemli olmaması değil, insanların ne yaptıklarını tam olarak açıklamada bunların yeterli olmamasıdır. Ayrıca temel kozmolojik bakış açıları geçim faaliyetlerini pekâlâ etkileyebilir, bunun tersi de geçerlidir.

Aşağıdaki başlıklarda, Çatalhöyük’ün Neolitik insanlarının yaşadığı kozmos hakkında neler öğrenebileceğimizi irdeleyorum. Dünyadaki zaman, mekân ve nedenselliği nasıl anladıklarından biz neler çıkarabiliriz? Burada amacım din nedir meselesini şimdilik es geçerken, bu projenin özündeki dört sorudan bazılarını ele almak.

Çatalhöyük’teki kozmolojik bakış açıları için bağımsız olarak gösterilmese de sakinlerinin ruhsal varlıklara inanması ve en azından özünde üç katmanlı kozmolojiye bağlı

olmaları gibi, kültürlerarası çalışmalarda çok yaygın birkaç hususla başlamak doğru olacak kanısındayım (Lewis-Williams ve Pearce 2005). Kuşkusuz, bu sadece bir başlangıç noktası. Din ve kozmoloji kavramlarının olası herhangi bir biçim alabildiklerini görmeye yatkınız, herhalde bunun nedeni zaten hepsinin akıldışı olması. Öte yandan bilim-öncesi kozmolojiler önemli bakımlardan (tıpkı bizim kozmolojimiz için olabileceği gibi) ya yanlış ya da eksik kalırken, burada aynı akıldışılık söz konusu değildir. Bir kozmoloji içindeki öğelerin birbirleriyle iyi uyum sağlamaları muhtemeldir, eğer tutarsız veya aykırı görünürlerse, olasılıkla bunun en basit nedeni altında yatan öncülleri bizim anlamamamızdır. Ayrıca büyük olasılıkla, deneysel gözlemlenen “gerçekliğe” (güneşin gökyüzünde hareket etmesi gibi) ve olayların gelişinde tutarlı görünen örüntülere (mevsimlerin düzenli değişiminin genel olarak zamanın/tarihin döngüsel olduğu görüşünü öne çıkarması gibi) dayanıyor olabilir. Benzer şekilde, kendimize göre yönelttiğimi daha başka sorular olsa da, dünyayı saran kozmolojilerin aynı konuda birtakım bilgiler vermelerini bekleyebiliriz: fiziksel sınırların nerede oldukları, insanların nerede uyum sağladığı, canlıların ne zamandır görüldüğü, değişime uğrama olasılıkları, başka ne tür varlıkları olabileceği ve olayların nasıl işlediği.

Eğer kozmolojiler, kısmen deneysel zemine ve sisteme oturmuşsa –bu rasyonel araçlar ne kadar yanlış yönlendirici olursa olsun– yalnızca belirli formlara girebileceklerini varsayabiliriz. Kozmolojiler yüzeysel olarak ne kadar çeşitlenmiş görünse de, olasılıklar alanı genellikle kültürde olduğu gibi, sınırlıdır (Cronk 1999), yine de dünyayı anlamanın eski çağdan kalma, öyle değilse uzak görünen yollarının bazı ana hatlarını ayırt etmemiz mümkündür. Yerel bilgilerin güçlü öğeleri hep olacaktır, ayrıca bu benzersiz fikirlerin bir kozmolojinin en ilginç ve belirleyici öğelerinden bazılarını oluşturduğu inkâr edilemez. Yanı sıra, diğer bilişselci arkeolog-

larla birlikte (Mithen 1996; Donald 2005) ben de her şeyin benzersiz ve belirsiz olmayacağını savunuyorum.

Örneğin bir halk (bir ya da hiçe karşı) çok sayıda yaradana ya da spiritüel varlıklara inanıyorsa, biz ne görebiliriz? Belki biçimsel, ritüel alanlarda varlıkların imgeleri arasında daha çok çeşitlilik ya da ritüel tapınma biçimlerinde daha çok çeşitlilik. Tarihöncesi bir yerleşmede erişilen materyallere bakarak, yandaşlarının hep savunageldiği gibi, Hristiyanlığın tektanrı-cı olduğunu söyleyebilecek miyiz? Tek bir tanrısal varlığın tasvirleri üç yönüyle pekâlâ üç ayrı tanrı olarak görülebilir. Pek çok azizin öne çıktığı o geleneklerde Reform döneminin daha katı sanat ve mimarisinde tasvir edilmiş olanla aynı dini temsil ettiğini söyleyebilecek miyiz? Muhtemelen hayır.

Fakat antik kozmolojinin öğelerini irdelemek açısından bu görüldüğü kadar sorun olmayabilir. Hristiyanlığın çeşitlemeleri uzun tarihi ve geniş coğrafi yayılımı boyunca çok farklılaşan kozmolojilerle bağlantılandırılmıştır. Bazı benzerlikleri birbirine karıştıracak olursak, bu kozmolojiler arasındaki köklü çeşitlemelerden bazılarını saptayabiliriz. Demek ki titiz bir analiz sayesinde çoktanrı, tektanrı ve daha başka sistemleri ayırt edebiliriz.

Çatalhöyük'te eskiden varlık göstermiş kozmolojinin öğelerini saptamamıza yardım edecek kadar çok bulgu var, bu kısa çalışmamda yüzeyi şöyle bir taramaktan daha fazlasını yapmadım. Duvar resimleriyle yerleştirmelerin, kozmoloji açısından yorumlanabileceği uzun zamandır ele alınan bir konudur (Mellaart 1967; Lewis-Williams ve Pearce 2005), ayrıca heykelcikler pek çok yönden alabildiğine tartışmalar başlatmıştır (Gimbutas 1991; Cauvin 2000; Meskell 2008; Meskell ve diğ. 2008; Nakamura ve Meskell 2009). Öte yandan evlerin baktığı yönün belirlenmesinde olduğu gibi, dünyevi hayatın örgütlenmesinin de kozmolojik bakış açısının içyüzünü gösterebileceğini göreceğiz.

ZAMAN

Gerek deneyimimiz gerekse zamanı kavrayışımız dünyayı nasıl anlamamız ve yaşamamız gerektiği açısından büyük önem taşır. Bu muhtemelen en geleneksel kozmolojiler kadar zamanın evrenin kendi iskeletinin bir parçası olduğu günümüzün bilimsel kozmolojileri için de geçerlidir. Burada zamanın irdeleyebileceğimiz nice olası “boyutları” arasından, ilk olarak değişim ve dayanıklılık, geçmişin anlayışları ve geleceğe bakış açılarını ele alacağım.

GENEL ANLAMDA ZAMAN, DEĞİŞİM VE DAYANIKLILIK

Arkeologlar zamanı anlama ve algılamının etrafında dönüp dolaşan sorunları giderek daha çok kurcalamaktadırlar (Lucas 2005). Antropoloji ve zamanın tarihi araştırmaları (örn. Le Golf 1982; Gosden 1994) göstermiştir ki, pek çok değişik zaman anlayışları olabilir, daha önemlisi bunlar bir arada varolup kendi farklı sosyal rollerini oynayabilirler.³ Zamanı ölçme mekanizmalarının değişmesi, zamanı ve sosyal süreci nasıl anladığımız ve nasıl algıladığımızı da etkilemiştir, ayrıca zaman, kutsal zaman ve dünyevi ya da fiziksel zamanın psikolojik algılarının dünyaya çok farklı bakma

³ Gallois bize “her birimizin hayatının bizi dizi farklı zaman biçimlerinin –şimdiki zaman, anıları, umutlar, ölüme dair bilgimiz, ölümden sonra neler olduğuna dair tahminlerimiz, doğaya bakışımız, başkalarının hayatlarındaki zaman hakkında görüşlerimiz, daha pek çok şey- ve bunların fazla kafaya takmaya meraklı olduğumuz kolay yönetilebilir daha genel bir zaman anlayışı içinde çözülmesi aracılığı ve bir arada yürüyüşünden meydana geldiğini” hatırlatır (2007: 13). Sanayi öncesi toplumlarda gündüz ve gece, ay ve yıl döngülerinin daha kısa diğer bölümlenmelere göre evrensel olarak belki daha çok öne çıktığı fiziksel zamanın geçişi bütün insanlar için temel ve ortakken, zamana dair diğer duygular olasılıkla fiziksel zamanın tabanı kadar kozmolojinin diğer unsurlarının da etkisi altındadır.

yollarını getirdiği yaygın kabul görmektedir. Zamanı nasıl algıladığımızın değişmesi, bulunduğumuz yeri nasıl anladığımıza ilişkin değişiklikleri etkilemiştir. Öyle ki Batılı insanların kozmosu nasıl anladıklarına ilişkin en büyük değişimin, evrim (genel olarak faniliğe ve değişime verilen değer), görecelik (henüz günlük hayatı pek fazla etkilemez) ya da evrenin boyutuna verilen değer aracılığıyla değil, kozmosun yaşının idrak edilmesi, bunun (dünya kültüründe en büyük gelişmelerden biri olan arkeoloji bilim dalının yolunu açmasından başka) insanları bambaşka bir bağlama oturtmasıyla yaşandığı tartışılmaktadır.

Kozmoloji ile dinin yakın ilişkisini anlamak açısından, zamanı kişisel olarak deneyimlemek önemlidir. Deneyimin bazı dinsel çeşitleri, aşkın bir varlığa gerek duyulmaksızın, sıradan deneyimin ötesine geçmek anlamına gelebilen aşkınlığı da içine alır. Zamansızlık deneyimi buna örnek gösterilebilir. Değiştirilmiş bilinç hallerinde zaman ve mekân ile insan ve hayvan ulamları kırılıp değişebilirler. Lewis-Williams ile Pearce (2005) Çatalhöyük'te değiştirilmiş bilinç halleri yaşandığını tartışırlar.

GEÇMİŞ

Çatalhöyük'te günlük hayatın maddi bağlamı, insanların zamanın geçişini, süreyi ve geçmişi şiddetle kavramalarını kapsardı. Her gelen kuşakla giderek yükselen bir höyükte yaşamak onlarda bir tür *longue durée* duygusuna yol açmış olsa gerek. Her yeni ev inşa edildiğinde veya atık çukuru kazıldığında, daha erken dönemlerin binalarına ait duvarların yanı sıra önceki sakinlerin bedenleri ve eserleriyle karşılaşılırdı. Duvarlar için gerekli tuğlalar, harç ve sıva ekseriyetle daha önceki malzemelerden yapılırdı, böylece daha erken zamanlardan kalma ufak çanak çömlek parçalarıyla boyalı sıvaları bugünkü sıva, tuğla ve harçlarda görmek mümkündür. Düz-

lük arazi, zaman içerisinde aynı yerde yaşayanların oluşturduğu insan yapısı höyüklerle tezattı.

Kuşkusuz, zamanın geçişini kavramak ne çok derin ne de çok özgül olmayabilirdi. Avcı-toplayıcı toplumlarda birkaç kuşak ötesine kadar uzanan pek az zaman anlayışı vardı (Woodburn 1980). Fakat karmaşık avcı-toplayıcılar ile çiftçiler arasında emek girdisinin geri dönüşü gecikmeli olur, bunun sonucunda daha uzun soluklu ve daha özgül tarihler kurulabilir. Ortadoğu'nun Neolitik dönemi boyunca genel olarak atalara yönelik merak görülmektedir (Goring-Morris 2000; Kuijt 2008).

Mellaart'ın kazılarından gelen buluntuların en çarpıcı yanlarından biri, evlerde öne çıkan zemin altı gömütlerdi, bu örüntü halen yürütülmekte olan proje kapsamında kazılan evlerde de yaygındır.⁴ Bunların çoğu birincil gömütlerdir (Andrews, Molleson ve Boz, 2005), yani tam ifadelendirilmiş ve bozulmamışlardır. Ama ikincil gömütler ile türlü şekillerde bozulmuş olanlar da görülür; bazen çıkarıldığı mezardan çok uzun süre sonra ikamet edilen evlerde [bedenden] ayrılmış kafatasları bulunur.

İnsan kalıntılarının gömülme sonrası işlenişi Ortadoğu'nun Neolitik yerleşmelerinde epey yaygın görülür. Örneğin zemin altlarında kafatası kümeleri veya Çayönü'deki gibi, özel bir binada (Özdoğan ve Özdoğan 1990) bulunduğu da olur. Öte yandan Çatalhöyük'te tek tek gömülmüş atalarla özgül bağlar kurulduğu ileri sürülebilir, çünkü tek tek kafatasları, bir örnekte sıvanmış, diğerindeyse bir başka bireyin mezarında, bir kadın elinde tutarken bulunmuştur (Hodder 2006). Çatalhöyük'te öldükten sonra başları göv-

⁴ 1960'larda günışığına çıkarılan gömütlere ilişkin yayımlanmış kayıtlar üstünde çalışmak için çaba gösteren biri olarak mevcut projede yapılan titiz kazılarla analizlerin, gerçekliğin Neolitik anlamasını araştırma kabiliyetimize yapacağı katkının değerini ölçemeyeceğimizi söyleyebilirim.

deden ayırma işlemine tabi tutulan (bunun daha yaygın görüldüğü Levant'ın Çanak Çömleksiz Neolitik dönemi başka yerleşmeleriyle karşılaştırıldığında) pek az birey vardı, ayrıca bunların daha baş gövdeden ayrılmadan özel işlem gören kimseler olduklarına dair (yerleştirilme biçimlerinden, yanlarına gömülen eserlerden ve izotop incelemelerinden gelen) bulgulara rastlanmaktadır.

Çatalhöyük'te insanların çağları ya da devirleri, akbabalar atamız olmadan veya leoparlar köy kurmadan önce, bizim ilerlettığımız ya da yozlaştırdığımız altın çağda dünyanın neye benzediğini tasavvur ettiklerine dair herhangi bir bulgu yoktur. Öte yandan Güneydoğu Anadolu'da Göbekli'den gelen bulgular, doğal dünyaya, belki de cinsellikleriyle (Hodder ve Meskel, Bölüm 2) can verenin baskın, iri insan erkekleri olduğunu düşündürür (Schmidt 2000). Göbekli'deki dikmelerde görülen devasa insanların atalar olup olmadığı o kadar açık değildir. Hodder (2007a) daha önceki gömütlerin üstündeki evlerin konumuna bakarak Ortadoğu'daki yerleşik hayatın gelişiminin çok erken evresinde bulunduğunu ileri sürer (ayrıca bkz. Goring-Morris 2000; Kuijt 2008). Bu bulguları okurken Çatalhöyük'te zemin altı gömütlerin ve Göbekli'deki dikmelerin saygı gören ataları sergilediğini düşünmek cazip gelir. Bu görüş belirli buluntularla da pekişir. Örneğin Çatalhöyük'te bir kafatası bir evin dikmeleriden birinin kaidesine yerleştirilmiş halde bulunmuştur. Bu hiç kuşkusuz, evin temelindeki ataları akla getirmektedir.

Ama bunlar gerçek atalar mı, öyle olsaydı, onların arasında yaşayan insanlar için bunun anlamı neydi? Testart (2008) koparılmış kafataslarının topluluklar arasında yaşanan savaşlarda tutsak alınmış düşmanlara ait olabileceğini ileri sürmektedir. Buna göre kafataslarından gelen güç, bize savaşma ve savaşkanlık başarısı hakkında daha çok şey anlatırken, atalar hakkında daha az şey söyler. Diğer yandan Çatalhöyük'ün insan kalıntılarında yaralanma ve savaşa ilişkin bulguların çok

az olduğu; Konya Ovasındaki Çarşamba Yelpazesinde mevcut kaynaklar uğruna rekabet eden birbirine yakın yerleşimlere ait hiç bulgu olmadığı dikkate alınır, Çatalhöyük'teki zaman anlayışında ataların muhtemelen önemli bir yer tuttıkları, üstelik bunların büyük olasılıkla, en azından Çatalhöyük'te, belli tarihsel atalar oldukları görülmektedir.

Hodder, uzak ataların veya yalnızca yakın tarihte ölenlerin saklanıp sonraki kuşaklara aktarılıp aktarılmadığını görmek için Çatalhöyük'teki kafatasları ve başsız iskeletlerin tarihlenmesinde bütünleştirilmiş bir programa gerek duyduğumuza işaret eder. Yine de ölümlere yakın olmanın Çatalhöyük'te büyük önem taşıdığını düşündürecek pek çok bulgu vardır.

Kuijt bilge bir gözlemle bellek ve unutkanlığın karmaşık yollarla bir araya geldiğini ve zaman içinde değiştiklerini söyler. Ölümlerle ilgili olarak başlangıçta “hatırlama ve anma deneysel – kişisel ve dolaysız olur. Ancak daha uzun zaman geçtikçe, hatırlama ölenlere yönelik göndermelere dayanır, ölmüş olmak, uzak ve anonim olmak diye nitelendirilir” (2008: 174-5). Bu genel anlamda epey akla yatkın gelebilir, belki de bu süreçte büyük bir adımı başka bir genellemeyle, yaşayanlar arasında ölen(ler)i şahsen tanımayan kimse kalmadığında ne olur sorusuyla saptamak mümkündür.

Bu kişisel belleğin nasıl işlediğine ve kişinin ötesinde bir soyutlama anlamında toplumsal belleğin, zamanın geçişinden bambaşka bir bilinmezliğe doğru ek bir yatkınlık getirmesine dayanan iyi bir genelleme diye görülür. Ama aynı zamanda sadece etkilenmeler değil bir halkın kozmolojisine dayanmaktadır. Çatalhöyük'te ve Kuijt tarafından tanımlanan başka yerleşmelerde bu pratikler kısmen bu “anonimleştirme” sürecini yavaşlatma veya atlatma, yalnızca bütün ataların değil ama belirli bir atanın anısını elde tutma çabasıdır.⁵

⁵ Belli başlı kişilere odaklanan kendi toplumsal belleklerimizle karşılaştırıldığında, bunların ille de yaşayan insanların bireyler olması gibi,

Neresinden bakarsak bakalım, Çatalhöyük'teki buluntular bu Neolitik insanların bireyin evrende bir önemi olduğu yollu bir gerçeklik görüşüne sahiptiler. Fakat bizim gördüğümüz anma türünün ille de geçmişteki insanların ruhlarıyla bağlantı kurmaya yönelik ayinler anlamında atalara tapınmayı işaret etmesi gerekmez; onun yerine, ritüelde, şimdi ki zamanın "ruhunu" temsil ediyor olabilirler (aynı cümlede tamamen farklı anlamlarda "ruh" sözcüğünü kullanmanın ortak pratiğine başvurduğum için beni bağışlayın).

Bu da Çatalhöyük sakinlerinin sarıldıkları kapsayıcı dünya görüşü hakkında en az iki noktayı akla getirmektedir. İlki, kişisel ve bireyselin önemli ve kanlı canlı beden (iskeletle bağlantısı devam ederek) aramızdan ayrılmasıyla bile onun çok ötesinde kalıcı oldukları, ikincisi de bizzat geçmişi kavramalarının kısmen kişisel, yani yarı-anonim "sosyal" bireyler de olsalar, özgül bireylerin anılarına bağlı olduğu anlayışydı. Bir yanım, bütün insanların karakteristik özelliği olması bakımından bunu kendinden menkul önemsiz bir şey gördüğümü söylemek istiyor. Fakat işin içinde bundan daha fazlası söz konusudur. Evet, bütün insanlar bireyselliğin farkına varırdı, tıpkı (bazıları yaşam uğruna çiftleşen) diğer bütün memeliler ve kuşlar gibi, ancak birinin kozmolojisinin niteliği olması baki-

büsbütün aynı bireyler olması gerekmez. Bu yazıyı kaleme aldığım bu günlerde Abraham Lincoln'ın 200. doğum günü kutlanırken, yayımlanan çeşitli makaleler adına "Lincoln" dediğimiz bu varlığı her yeni gelen kuşakta kendi yararımız açısından bir dereceye kadar nasıl yeniden yarattığımızı ortaya koymaktadır. Hakkında çok şey bildiğimiz özel bir insan, yaşadığı dönemde ortalama bir Amerikalıya göre bugün ortalama Amerikalı onun hakkında çok daha fazla bilgiye erişme olanağına sahip, ancak o insan artık aynı kişi değil. Kuijt'un tarif ettiği süreç içerisinde Lincoln, bir bakıma her çağın insanların "kişiliğini" kendi dönemlerini yansıtan bir nesneye dönüşmüştür. Böyle kimselerle ilgili bazı anlatılarımız en katı anlamıyla tarih vasfını taşıyalar da bu gerçektir. Gömülen her kimseye eşlik eden bu türden anlatıların da Kuijt'un tarif ettiği süreç aracılığıyla değişmesi yeterince akla yatkındır.

mından, dünyada ve toplum için bireyin “anlamı” ile ilgili büyük farklılıklara yer vardır. Paleolitik sembolizmde insanların (daha etkin insan figürü tasvirleriyle karşılaştığımız) Neolitikten daha farklı (heykeltikler arasında görülen insan formlarına benzeyen pek çok sembolik figürün “vulva”, vb temsil ettiği düşünülür) tasvir etme eğilimi Neolitik dönemden gerçekten bazı değişiklikler olduğunu akla getirebilir.

Kuşkusuz ölmüş ataların etkin ruh faillerine tapınma veya hiç olmazsa, onların yakınlığını ve iyi niyetlerini koruma çabalarını görüyor *olabilirdik*. Peki, Çatalhöyük sakinlerinin kozmolojisine aralarında yaşayan etkin kişisel atalarının ruhları da dahildi diyebilir miyiz? Bu bana o kadar kesin gelmiyor. Zemin altındaki gömüt daha az fiziksel veya daha gizemli bir amaca yönelik fiziksel yakınlığı koruma çabasını akla getiriyor. Yukarıda da belirttiğim üzere, aksi gösterilmedikçe, ben bunu kozmolojilerinin etkin ruh failleri içerdiğini varsaymak için akla yatkın bir başlangıç noktası olarak dikkate alıyorum.

Ancak kazı sırasında tam olarak nelerin bulunduğu baktığımızda bunun, bilhassa kimin hangi binada gömüldüğü ve kafataslarını geri çıkarma gibi, özel bir işleme kimin seçtiği konusunda, büyük bir sosyal boyutu olduğu görülür. Mellaart'ın kazılarından toplayabildiğim bilgilere dayanarak daha önce yerleşmede yaşamış insanların aslında yalnızca küçük bir bölümünün evlerde zemin altlarına gömüldüğü sonucunu çıkarmıştım (Wason 1994: 159-160). Buradan yola çıkarak bu uygulamanın ölümlerin genel olarak nasıl bir işleme tabi tutulduğuna ilişkin ortaya atılan fikirlerden çok, sağ olan insanların ölmüş belli başlı bireylere nasıl ihtiyaç duydukları veya onlardan ne istedikleriyle ilgili olduğu sonucuna vardım. Bu aynı zamanda statü ayrımlarına kanıt gibi, görünüyordu.

Ne var ki, yakın tarihte yapılan çalışmalar toplam nüfus içinde evlerde zemin altına gömülenlerin oranının çok daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Bu buluntuların analizi henüz tamamlanmamış olsa da, halen yürütülen proje kap-

samında kazıp çıkarılan iskelet parçalarının şu aşamada yaklaşık 400 bireyi bulduğu tahmin edilmektedir. Fakat birtakım belirsizlikler söz konusu, bunlar yerleşmenin tam olarak ne kadarında kazı yapıldığına, aynı zamanda herhangi bir zamanda Çatalhöyük'te ikamet etmiş insanların sayıları hakkında yürütülen çok değişken tahminlere bağlı. Öte yandan sınırlı da olsa daha önce vardığım sonuçlardan bazıları hâlâ ihtimal dahilinde görünürken, artık günışığına çıkarılan mezarların sayısı yerleşmenin toplamının büyük çoğunluğunu gördüğümüzü düşündürmeye yeterli sayılır. Çok sayıda gömütte kazı yapmış ve hatırı sayılır insan kalıntısında analizler yürütmüş olan Lori Hager ile Başak Boz bütün çeteleler tamamlandığında burada yaşamış insanların çoğunun aslında zemin altlarına gömüldüğünü göreceğimiz kanısındalar (Hager ve Boz, kişisel yazışma). Genç erkeklerin yeterince temsil edilmemesi olası, ama bu, onları farklı yollarla gömme tercihindən çok yerleşim yerinden uzakta ölmelerinden kaynaklanıyor olabilir. Daha önce ileri sürdüğüm sosyal boyut, bireylerin tamamının yaşadıkları binalara gömülmediği (ne de olsa ev başına düşen gömüt sayısı bazı örneklerde çok değişken) ve temel atma gömütleri gibi, alışılmadık buluntuların başka sembolik anlamlar taşıdıkları ihtimaliyle, ayrıca mezar eşyası anlamında genellikle hiçbir şey içermeyen erişkin gömütlerine göre çocuk gömütlerine hayret uyandıracak kadar çok eşya bırakma eğilimiyle ilgilidir.

Her halükârda gerçekliğin Neolitik görüşü önemli bir etmen olarak ataları içermesi bakımından önemli görünür, ama belki de bütün bireyler önemliydi. Yanı sıra, insanların özgül sebepler için özgül bireylere özel ilgi duydukları anlaşılmaktadır. Yoksa bu yaşayanlar arasındaki sosyal ilişkilere benzemeyen ya da sadece çok az benzerlik gösteren bir tür farklılaşma, hatta hiyerarşiyi içine çeken "öbür dünya" görüşünü mü akla getirir?

Çatalhöyük'te ata kültü bulunduğundan emin olamasak da, gömme pratiklerinin dikkate alabileceğimiz başka sonuç-

ları var. Yerleşmede evlerin bitişik düzenine ilişkin bir açıklama, insanların mümkün olduğunca ölümlere yakın yaşamak istediklerini söyler. Bazı evler diğerlerinden daha çok (Bina 1 zemin altında 62'ye kadar çıkar) gömüt içermektedir, üstelik bu ata evlerinin etrafına sonradan başka evler kümelenmiş olabilir. Bu evlerin içerisinde insanlar muhtemelen beyaz zeminlerde ve insanların altına gömüldüğü platformlarda uyurlardı. Cesetlerin sadece birkaç santimetre ötesinde uyunmanın onları ölümlere çok yaklaştırdığı anlaşılır, ne de olsa onlardan sızan tensel sıvılarla kokuları deneyimleyebilirlerdi.

İnsanların ölümlerin beden anatomisinden çok iyi anladıklarına dair epey bulgu vardır, zaten vücut parçalarının (daha çok kafaları, ama aynı zamanda uzuvların ve diğer kısımların) yerinden çıkarılma yöntemi büyük bir titizlik ve kesin anatomik bilgiye, ayrıca onların nereye gömüldüklerine dair sağlam bir belgeye işaret etmektedir. Platformların altındaki mezarlara yenileri eklenirken, karşılaşılan daha önceki cesetler çoğu zaman yeniden düzenlenir ve yeniden sıralanırdı. Kuijt ikincil gömütün olası sonuçlarını şöyle tarif eder: “İkincil gömme uygulamaları bir bakıma sonsuza dek yeniden doğuşu kolaylaştırarak, hayatın kuşaklararası ilişkilere dayandığını vurgulayıp geçmiş, bugün ve geleceği birbirine bağlar. Ölüler, artık varlık göstermeler de, geçmişe ait değildirler: onun yerine, yaşayanlar arasında başka bir yerde ikamet ederler” (2008: 176). Hoş, “geçmiş” bizim düşündüğümüzle aynı olmayabilir tabii. Belki de geçmiş, Çatalhöyük insanlarının daha çok parçasıdır veya kendilerini kozmolojimizin bize izin verdiğinden daha çok onun parçası görürler. Canlıları gelgeç bir unsur, geçmişiyse tıpkı üstünde yaşadıkları höyük gibi, daha somut, daha sabit olarak düşünüyor olabilirler.

Ne olursa olsun, bu insanlar ölümlere çok yakın bir yaşam sürerlerdi. Aynı zamanda önceki yerleşim düzenleri ve önceki faaliyet örüntüleri tekrar eden evlerde yaşarlardı. Yıllar, asırlar, hatta binyıllar boyunca her günün böyle tekrarlan-

ması gelenekler içerisinde güçlü bir yaşam duygusunu akla getirir. Öte yandan insan vücudu parçalarının çıkarılması için yapılan belli başlı kazılar, bilinçsiz bir tekrardan çok tarih kaygısını düşündürmektedir (Connerton 1989). Ayrıca boynuzlar, kafatasları, dişler ve pençeler başta olmak üzere, hayvan bedenlerine ait parçalar evden eve aktarılarak özgül tarih bilinçleri yaratılır, böylece “tarih evleri” meydana gelirdi (bkz. Bölüm 7). Bina 1’de bir çukura konmuş mercimeklerle aynı zamanda bırakılmış bir sığır kafatası ve boynuz özlelerinin 80 ila 150 yıldan daha yaşlı olmaları ihtimali yüksekti (Hodder 2007c). Bina 52’yi kazananlar bir duvara yerleştirilmiş sığır kafatasının üstüne istiflenmiş 11 yabansıgırı boynuzu ortaya çıkardılar. Olasılıkla bu kadar çok boynuzun orada birikmesi bir zaman almıştır.

Çatalhöyük’te ikamet edildiği dönem boyunca insanların gömme uygulamaları, tarih evleri ve bizzat höyüğün yükselmesiyle gelen ağır gerçekliğin katlanmış etkisi, yalnızca soyut bir geçişin değil, kısmen *bizim* geçmişimiz, kısmen *bizim* atalarımızla ilişkili yarı-kişisel bir “yer” ile bağlantısı olmasının yanında, hayata verilen tarihsel derinlik duygusunun şekillenmesine yardım etmiş olabilir. Orada hayatın sürekliliğini elle tutulur hale getirirken, belki de türlü yollarla sosyal eylemsizliğe katkıda bulunurdu. Bunun da başka bir karmaşık tartışma başlatacağını kabul etmek gerekir, fakat kanımca, Çatalhöyük parlak bir yaratıcılık aleviyle başlamış olsa da, mesken tutulduğu 1400 yıl süreklilik ateşi daha çok sakin, istikrarlı bir şekilde yanmıştı.

GELECEK

Ya gelecekle ilgili fikirleri neydi? İleriyi planladıklarına dair bulgular var mıdır, yoksa genelde tahayyül edildiği gibi, onların yaratıcı ve yönelim sahibi insanlar olduklarını yazan modern bilim insanlarının tersine, derin geçmişte yaşayan,

sadece koşullara göre tepki veren insanlar olduklarına inanmak için herhangi bir sebebimiz var mı?

Aslında Çatalhöyük'te geleceğin düşünüldüğünü gösteren epey bulgu var. Günlük hayatın maddeselliği insanların gelecek olayların ve onların sonuçlarının farkında olmasını kapsıyordu. Bilhassa kerpiç-tuğla evlerin, taş temel atılmadan inşasının getirdiği kısıtlamalar giderek daha iyi anlaşılmıştı. Ev duvarları genellikle önceki duvar kalıntılarının üstüne, aynı hizada olmasına özen gösterilerek örülürdü. Dolgu veya süprüntü üstüne dikildiği yerlerde, duvarlar çöker ve yamuk dururdu. Yan yatan duvarların doğrultulup destek atılarak sağlamlaştırıldığı pek çok örnekle karşılaşılmıştır. Böylece duvar kalıntıları üstüne yeni evler yaparken, insanlar geleceğe daha sağlam bir temel bıraktıklarını, ileride duvarın çökmesini önleme yolu bulduklarını anlamışlardı.

Evler ilk inşa edilirken özenle planlandıklarına, aynı zamanda ayinle onaydan geçirildiklerine dair başka bulgulara da rastlanır. Örneğin Kuzey Alanında Bina 1 için zemin döşenmeden önce yapılan doldurma işlemi sırasında, binada yer alacak bütün platformların genel planı hazırlanmış; tamamı çok önceden tasarlanıp planı çıkarılmıştı. İnşaat aynı zamanda ritüeli de kapsardı. Örneğin ana odaya girerken eşikte üç tane yeni doğmuş bebek mezarı vardı, oraya Bina 1'in inşaat aşamasında yerleştirilmişlerdi. Bina 1'in inşaat dolgularındaysa, erken doğan bir bebek ve birkaç erişkin gömülüydü. Bina 1'in inşaatı sırasında dört bebeğin gömülmesi bilhassa ilgi çekicidir, çünkü binadaki ikamet süresince hiç bebek gömülmemiştir (Hodder 2007c). Temel atma gömütünün en açık örneğine Güney Alanındaki Bina 42'de rastlanır. Boydan boya açılmış ama üzeri, zemine atılan birinci kat sıvayla kaplı bir platformun temel dolguları, elinde bir erkeğin sıvanmış kafatasını tutan bir kadının mezarıydı. Burada ayrıca çok nadir görülen bir leopar pençesi vardı (Hodder 2006). Önemi büyük olan bu gömüt, kısmen moloz ve döküntü üzerine inşa edilmiş bir binanın altında bu-

lundu. Yeni bir temeldi, bu çok özel temele dahil edilen mezar, yerleşmenin bu kesiminde geçmişten kalma kullanımların bilerek terk edildiğini ve büyük değişime gebe geleceklerle bağlantılandırıldığını akla getirmektedir. Yer 105, Seviye VII'de olduğu gibi, başka örneklerde, duvarların altında, o yerin gelecek hayatı için sanki duvarları koruyan ve işin içinde toplum odaklı ritüel faaliyetinin de olduğunu akla getiren, olasılıkla şölenlerden kalma hayvan kemiği birikintileri görülür.

Yerleşmede uzun süre dayanan bir gelenek de (görece tektip ve muhtemelen önemli olmalarının akla getirdiği üzere) bir binanın terk edilişi sırasında sergilenen, herhalde doğası gereği ritüel bir dizi işlemin yerine getirilmesi idi. Bunlar kullanım değişikliği, başlangıç ve bitişi kapsıyordu, çünkü eski konut iyice kapatılıp yeri doldurulurken, üstüne er geç, olasılıkla aynı planda yenisi inşa edilecekti. Bu da demek oluyor ki, Çatalhöyük'te bir binanın kapatılması aynı zamanda yeni bir binanın başlangıcıydı, çünkü binanın üst duvarları yıkılıp iç donanımlarıyla döşemeleri çıkarılır, evin içi doldurulur ve yeni bina inşa edilirdi. Halen süren kazılar (örneğin Bina 2 ve Bina 49 gibi, 4040 Alanındaki başka binalar) bir binanın içindeki sıvalı şekillerin sökülmesi birçok örnekte şölen artıklarıyla ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Sökme ve doldurma işleminin ilk evresinde, yabanboğaları başta olmak üzere, iri hayvanların etli parçalarında yoğunlaşma görülür. Bu da terk etmenin sosyal ve sembolik bir etkinlik olarak anlaşıldığını, kılğısal bileşkenlerinin olduğunu düşündürmektedir. Kuşkusuz, burada özenle kapatılması en muhtemel binalar ataların konutu ve istirahat yerleri olarak önceden önem taşıyanların seçilmesinde, bir bakıma, geçmişe gönderme söz konusu, ancak aynı faaliyetlerin yeni inşaatın temelini hazırladığı düşünüldüğünde aynı zamanda geleceğe yönelik olduğu da söylenebilir.

Çatalhöyük'te geleceğin düşünüldüğünü gözler önüne seren en açık örnek belki de obsidiyen ile diğer eserlerin (örne-

ğin beyaz çakıllar) küçük çukurlara veya zemin altlarındaki zulalara bırakılmasıdır. Yıllık döngü içerisinde sonradan tüketilmek üzere evlerdeki gözlerde çok çeşitli besinler depolanırdı. Ancak obsidiyen ve diğer zulalanan malzemeler daha uzun sürelerin dikkate alındığını akla getirmektedir. Pek çok evin ocak/fırını ile merdiven girişinin yanında en azından bir küçük kürek durur. Bu küreklerin içinde 77 kadar obsidiyen parçası bulunmuştur. Bu obsidiyen parçalarından bazıları boş, bazıları çeşitli aletler yapılmak üzere ön kalıplar şeklindeydi. Yine bu zulalarla ilişkili, yerinde obsidiyen işlemeye dair bulgular da görülür, en az bir örnekte obsidiyen yongaları bu zulalarda bulunan ön kalıplardan birine uymaktadır. Küreklerden bazıları ya boştur ya da sadece birkaç parça içerir. Obsidiyenin ön kalıplar halinde 170 km mesafede Kapadokya'daki kaynaklardan getirildiği ve evin içine taşınarak gömüldüğü kesin görünüyor. Sonradan gerek duyulduğunda, insanlar toprağı kazarak parçaları çıkarır ve hemen oracıkta, evin içinde işlerlerdi. Evlerde ikamet 70 ila 100 yıl kadar sürdüğü, içlerinde çok az obsidiyen zulaları olduğu için bu obsidiyen stokları olasılıkla uzun vadeli gelecekte kullanılmak üzere saklanırdı.

Nakamura nesnelerin “büyülü” zulalarından bahseder (Bölüm 11). Bunlardan hiç olmazsa bazıları, olasılıkla geleceğin insanlarını veya evlerini koruma amaçlı ileriye dönüktü. Yerleşmede ama bilhassa gömütlerde obsidiyen aynalar da bulunmuştur. Belki yüzlerine renk sürerken, takılarını takarken kullanılıyorlardı, belki de geleceği okumak gibi, ruhsal dünyayla bir tür ilişki kurmakla ilgilediler.

Obsidiyen zulalarına yerleşmenin sadece aşağı tabakalarında rastlanır. Aslında Çatalhöyük'te geçmiş ve geleceğe yönelik bütün odaklanma ardılık boyunca değişim gösterirken yukarıki seviyelerde azaldığı görülür. Obsidiyen zulaları yukarı seviyelerde görülmezken, evlerin sürekliliği de azalma gösterir (Düring 2006). Doğu Höyüğünde TP Alanı (bkz. Poz-

nan Ekibi, Şekil 1.6) ile Batı Höyüğündeki Kalkolitik ikamet evresine gelindiğinde, Çatalhöyük'te evlerin içinde gömütler nadiren görülmeye başlar, hatta büsbütün kaybolurlar. TP Alanındaki kazılar Neolitik Doğu Höyüğünün kullanımının sonunda ikamete ilişkin kayda değer bilgileri günışığına çıkarmış bulunuyor, zaten bu dönemde önceki evleri özenle doldurma ve üzerlerine yenilerini inşa etme geleneği büyük ölçüde kaybolmuştur. Onun yerine duvarlar artık karmaşık ve çöken katmanlar dahilinde öncekilerle aynı hizada yerleştiriliyordu. Çatalhöyük'ün erken seviyelerindeki ev toplumu, hane içerisinde hakların gelecek kuşaklara aktarılmasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla *longue durée* ile yakın ilgisi vardır. Yerleşmenin yukarı seviyelerinde bu sistem değişirken (bkz. Bölüm 9), bulgulara bakıldığında, geçmiş ve geleceğe odaklanmada, en azından inşaat faaliyetleri bağlamında, azalma görülür.

Biraz ileriye bakmak anlamında planlama yapıldığına dair bu ipuçlarından başka, doğal olarak daha rutin planlama gerektiren mevsimlik faaliyetlere ilişkin pek çok gösterge daha var elbette (Fairbairn ve diğ. 2005). Herhalde bugün olduğu gibi, o zamanda da insanların çoğu gün, ay, mevsim ve yıl döngülerine dayalı rutin bir dünyada yaşıyordu. Büyük ölçekli projelere ya da ortaklaşa büyük faaliyetler planlamaya yönelik bulgular çok azdır. Her ne kadar özenle ve baştan sona epey karmaşık şekilde yürütülse de, yiyeceğin depolanması her hane içerisinde bile öyle geniş ölçekte yapılmazdı. Hanelerin çoğu muhtemelen aileye yıl boyunca yetecek kadar tahıl stoklamazdı, ama bu ileriye dönük planlama hatasından çok yabancı bitkiler dahil esasen çok çeşitli gıdalarla beslenmeye devam ettiklerinin göstergesidir (Atalay ve Hastorf 2006: 301). Ancak burada yeniden değerlendirmeye alınan öğeler bazı alanlarda yıllık planlamadan daha fazlasının yapıldığını düşündürür.

MEKÂN

BÜTÜN KOZMOSUN ŞEKLİ

Şimdiye dek yerleşmeden elde edilmiş bilgilerde Çatalhöyük sakinlerinin kozmosun büyüklüğünü ve şeklini kavradıklarını gösteren herhangi bir belirti bulunmamıştır. Yıldızları ve evleriyle ilişkili konumlarını nasıl anladıklarına ya da yeryüzünü sonsuz mu, yoksa kesin sınırlarla çevrili mi diye düşündüklerine dair sağlam ipuçları da yoktur. Kozmosu genişleyen, daralan, durağan veya bunların bir karışımı olarak görüp görmediklerini gösteren herhangi bir belirtiyile de henüz karşılaşmış değilim.

Çatalhöyük kozmosunda ayrı kozmolojik bölgeler ya da bölümlere ilişkin görüşler ortaya atılmıştır. Daha önce belirtildiği üzere, üç katmanlı bir kozmos olduğu tahmini yürütmek akla yatkın gibidir. Bu görüş, Lewis-Williams ve Pearce (2005) tarafından tartışıldığı gibi,⁶ vücudumuzun sinirsel

⁶ Lewis-Williams ile Pearce birçok bölümde ele aldıkları tartışmalarını şöyle sonuçlandırır: "Özetle, gerek nöropsikoloji gerekse dünya dünya etnografisinin üç katmanlı bir kozmosta ve seviyeler arasındaki harekette evrenselliğe yakın inanış, insanın sinir sisteminin değiştirilmiş çeşitli boyutlarda işleyişine bağlanabilir. Burgaç bir tünele ya da cehenneme doğru tepetaklak bir giderken, uçuş göklere veya tepedeki bir âleme varır. Bu sonuç, bir toplulukta her bir üyenin değiştirilmiş boyutların tamamını tecrübe ettiği anlamına gelmez... Bilinç yelpazesinin tam sanrılı ucunda bu hallere girmeyenler düşlerinde [ya da başka dinsel deneyimlerinde] hayali deneyimin tadına varmayı başarırlar. Bu da onların güvencesidir" (2005: 69).

Bu ortaya atılan fikirlerin en ilgincidir, her ne kadar yaptıkları bilimsel çalışma boyunca izlense de çok sağlam bir tez sayılmaz. Onların fikrine göre dinler özünde, insanlar arasında yaygın, diğer pek çok inanışın ileri sürdüğü gibi, zihinlerimizin dışındaki bir tür gerçeklikle temas kurmaktan değil, kısmen bilincin değiştirilmiş boyutlarında edinilen deneyimden türemişlerdir. Ayrıca hem de konuda hem de başka çalışmalarında (Clottes ve Lewis-Williams 1998; Lewis-Williams 2002)

yapısının ürünü olsun ya da olmasın, kâh ayrıntılandırılmış,⁷ kâh biraz çabayla üzeri örtülmüş, ama somut yerel bulguları irdelemeden önce bile çok mantıklı bir başlangıç noktası olacak kültürlerarasında yaygın temel bir anlayıştır. Yerleşmenin özel düzenlemesi tutarlı bir şekilde bu görüşü destekler. Kozmos öyle düzenlenmiştir ki, yüzeyinde yaşayan insanların, daha derinlerde zemin altlarında ölümlerin ikamet ettiği aşağıdaki dünyaya (merdivenle) indikleri hayal edilebilir. Ölümlerin veya en azından ölü kafataslarının, akbabalar veya başka kuşlar tarafından gökyüzüne götürülmesini bu kitabın İkinci Bölümünde Hodder ile Meskell ele almaktadır.

EVLER, GİRİŞLER VE ZEMİN PLANLARI

Çatalhöyük'te yaşanan dünyanın en azından astronomik açıdan bir anlamı olacak şekilde düzenlendiğine ilişkin pek çok bulgu vardır. Yeni bir ev kazılırken neredeyse daima neyin nerede yer alacağı konusunda isabetli tahminler yapılır. Ocak ve fırın kural olarak merdiven girişinin yanında, varsa

Lewis-Williams ile hemfikir olanların gözünde, Paleolitikten Neolitik döneme geçişte tümü olmasa bile çoğu insanların dünya genelinde etnografik olarak Şamanizm diye bildiğimiz bir dini olması önemlidir. Kuşkusuz, bu fena halde eleştirilir (örneğin Paul Bahn bu fikrin yayılmasından "şa-mani" diye söz eder, bkz.: Wason 2007), ancak kültürlerarasında bu denli yaygın bilinen bir şeyin bizim bilişimizde kökleri olabileceği fikri hem akla yatkın hem de potansiyel olarak çok önemlidir.

⁷ Bazen bir halkın kozmos modelinin ayrıntılandırıldığı görüldüğünde, ya özünde üç katmanlı bir kozmolojiye sahiptir ya da bizim ayrıntılandırma anlayışımız yanlıştır. Örneğin antik Mezoamerikalıların dokuz veya daha çok dikey katmanın üst üste dizildiği bir evren tahayyül ettiklerine inanılır, oysa Nielsen ile Sellner Reunert bunu büyük ölçüde Fetih-sonrası Avrupa'dan gelen (Vatikan Külliyyatı A'da yazdığı gibi) fikirlerle bağlarlar. Onlar "basit üç katmanlı modelin, her katında yatay bölünmelere yapılan güçlü vurguyla birleşmesi, bizi İspanyol istilasından önceki baskın şemaya muhtemelen daha çok yaklaştırır" (2009: 411) sonucuna varmışlardır.

obsidiyen zulaları da evin güney cephesindedir. Evsel faaliyetlerin çoğunun yürütüldüğü ve ikamet edilmiş dönemden kalma tortuların bulunduğu bölümdür burası. Evin kuzeyine doğru ilerlerken, daha başka ve daha yüksek platformlarla karşılaşılır. Üzerleri güney cephesindeki zemin alanlarından farklı (daha parlak beyaz) sıvanmıştır, gömütlerin çoğu burada bulunur. Kuzeye her yaşta insan gömülür, ancak ana odanın kuzey duvarında sadece erken doğmuş bebeklerine rastlanır. Yerleştirmelerle resimlerin çoğu kuzey yönünde görülmektedir. Büyük boğa resimleri kural olarak ana odanın kuzey duvarında bulunur. Ancak evin kuzey ve güney kısımları arasındaki bu farklılıkları doğuran kurallar mutlak değildir, fırınlar kuzeye taşınabilir, ayrıca özgül yerel zorunluluklar kendine özgü sıralanmalara yol açabilir, ama yine de bu sıralanma kurallara bağlı olduğu fikrini doğrulayacak kadar tutarlıdır. Önemli bir nokta da iç zemin planı ve tasarımının, başka binaların planları yerine, ana yönler (ya da güneşin hareketi) ile karşılıklı ilişkili olmasıdır, dolayısıyla kuralların “keyfi” kültürel adetlere değil, insanların uçsuz bucaksız kozmos düzenini anlamasıyla ilgili olduğunu akla getirmektedir.

Evlerde batı ve doğu arasında da farklılıklar da görülür, ama bu da değişkenliğe daha açık kapı bırakır. Örneğin pek çok evde başlıca doğu platformunun güney ucunda bir seki bulunur. Bu sekiye bazen boğa boynuzları yerleştirilir. Fakat bir örnekte, 4040 Alanı içindeki Bina 52’de bulunan boynuzların yerleştirildiği seki, ana odanın batı duvarıyla aynı hizadaydı. Bu sıradışı bir binaydı, bitişik iki ev arasında yıkılan duvarın molozlarından yapılmıştı, dolayısıyla bunun sonucunda kendine özgü bir yerleştirme ortaya çıkmış olabilir. Yayvan tumbul ayı figürüne daha çok ana odaların batı duvarlarında rastlanır. Merkezdeki doğu platformu çoğu zaman ana gömüt platformudur, ama bazı evlerde ana gömüt platformu kuzeybatıya bakar. Görüldüğü kadarıyla, evler ya merkez doğu ya da kuzeybatıya odaklanırken, kırmızıya boyanmış duvarlar ve

duvar resimleri şu veya bu konumda yoğunlaşmıştır (Bina 1 ve 49'u, Bina 44, 56, 60 ve 65 ile karşılaştırın). Büyük bukrania daha çok ana odaların batı duvarlarında görülür.

Demek ki Çatalhöyük'te evlerin kuzey-güneye yönelmesine güçlü bir vurgu söz konusuyken, doğu-batıya yönelme daha az vurgulanır. Ayrıca bu mekânların etrafında hareketi de dikkate almalıyız. Evin ana odasında beden nasıl hareket ederdi (bkz. Hodder 2007c), ayrıca gün boyunca mekân nasıl deneyimlenirdi?

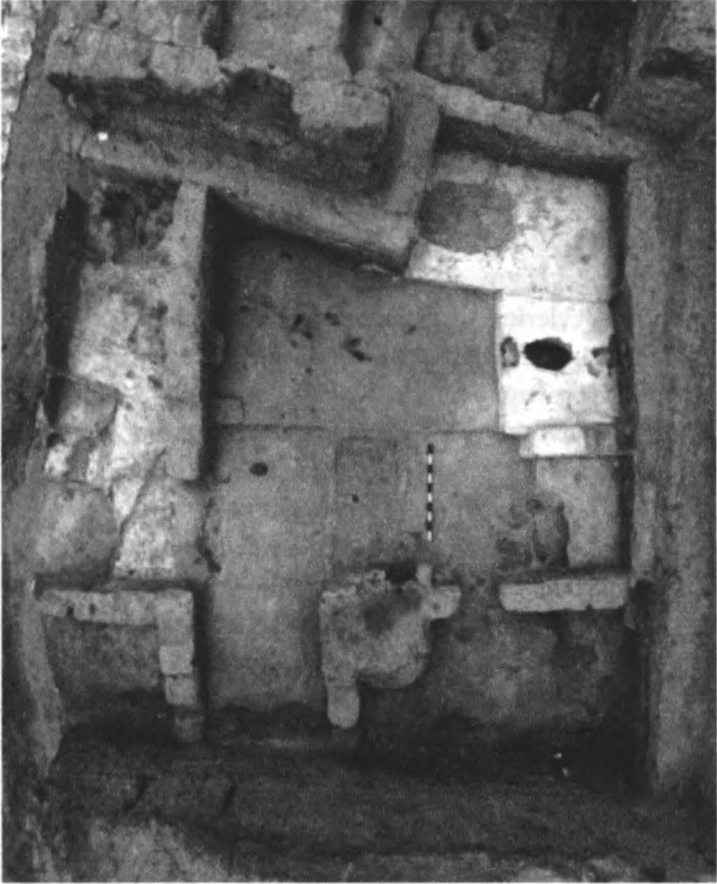
Eve girince güney duvarındaki merdivenden aşağı inilir. Bunun yeri daima bu yöndedir, böylece eve giren doğuya doğru hareket eder. Merdivenin dibine gelen, ana odanın güneydoğu köşesindeki küçük bir platformda duruyor demektir (Şekil 10.1). Buradan kuzeye yönelmek zor olur, çünkü orada genellikle, kuzeye doğru hareketi engelleyen, bazısına boğa boynuzları gömülü bir seki bulunmaktadır. Dolayısıyla o noktadaki biri, batıya doğru fırını geçip ana odanın güney tarafına girmek zorunda kalır. Burası ışığın en çok (dam girişi ile fırın ve ocaktan) girdiği, aynı zamanda yemeğin hazırlandığı, ayrıca erken doğmuş olanların ve çocukların gömülü olabileceği yerdir.

Sharon Moses (kişisel yazışma) evin etrafındaki saat yönlü hareketin doğumdan ölüme kadar bir kişinin hayatı boyunca izlediği yolun benzeri olarak görebileceğimizi ileri sürer. Böylece güneydoğu girişinden ve üretim ile doğumla ilişkili güney alanından yola koyulan biri batı duvarlarındaki (topluluğa kabul ve ileri yaşla ilişkilendirilebilen, bkz. Bölüm 2) bukranianın yanından geçerek kuzey duvarlarında bulunan gömüt sekilerine doğru hareket ederdi. Saat yönünde hareketin devamında merkezi doğu platformuna varınca, daha güneye ilerleyemez, çünkü orada merkezi doğu platformunu güneydoğu girişinden ayıran seki vardır. Bina 1 içindeki merkezi doğu platformunda erişkin gömütlerinin sayısı, aynı evin kuzeybatı platformund gömülmüş olanlardan daha

çoktur. Önemli gömütler genellikle orada bulunur ya da kırmızı boyayla belirginleştirilmiştir (örneğin Bina 60).

Çatalhöyük evlerinin çok az ışık aldığı genel bir tahmin-dir, çünkü pencerelere işaret eden hiçbir bulguya rastlanmaz. Demek ki bütün ışık, aynı zamanda ateşten tüten dumanın çıktığı damdaki merdiven giriş aralığından geliyordu. Yerleşmedeki deney evinin inşaatı, giriş deliğinden giren dikdörtgen şeklindeki güneş ışığının beyaz badanalı duvarlardan yansiyarak evlerin ana odalarında görüş mesafesi sağladığını göstermiştir. Damdan girişin tasarlanmasının altında nasıl bir mantık yattığı adeta bir bilmecedir, çünkü evlerin çoğunda dış duvarlar açık alanlara bakıyordu; savunma amaçlı gibi, ortaya atılan bildik gerekçelerden biri olabileceğiye uzak bir ihtimaldir. Klişeleşmiş bir mantık yürütme riskini göze alarak bir, iki espri yapmaya değer diye düşünüyorum: Madem böyle bir tasarımın olası hangi *gerçek* işe yaradığını hayal edemiyoruz, öyleyse bunun dinsel bir amacı var diyebiliriz – öte yandan iç zemin planı nasıl yalnızca sınırlı alanın stratejik kullanımından ibaret olmayıp daha derin bir anlam ifade edebilirse, bir eve merdivenden inerek girmenin de kozmosun önemli katmanları arasında hareketi temsil etme olasılığını düşünmek de ilginç olabilir.

Görsel sanatçı Eva Bosch'un yakın tarihli bir eseri, gün boyunca giriş deliğinden gelen ışık dörtgeninin ana odanın güney kısmında hareket ettiğini ortaya çıkarmıştır (Hodder 2007b). Elbette içeriye olabildiğince daha çok ışık girmesini sağlamanın çok önemli kılğısal bir değeri var, ayrıca zeminle aynı seviyedeki kapı girişine göre dam açıklıklarının daha çok veya daha yararlı ışığı içeriye soktuğu görülmektedir. Bu yine de evin sakinlerinin kozmosu anlamaları açısından bir anlam da taşıyabilir. Evin bu kısmında görüş mesafesinin daha çok olması, yemek pişirmeden hazırlamaya, yağ çıkarmadan boncuk yapmaya kadar faaliyetlerin bu alanda yoğunlaşmasını açıklayabilir. Fakat Bosch'un çalışması aynı



10.1 Güney Alanında Bina 65. Resmin en altı güney. Ana odanın güneyinde fırın ve ocak, ayrıca güneydoğusundaki merdiven giriş platformu görülüyor. Ana odanın kuzey ve doğusunda beyaz gömüt platformu, ayrıca batısında ambar var.

Kaynak: Jason Quinlan ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

İnsanlar bölge çapına dağıldığını bildiğimiz küçük yerleşimlerini terk ederek neden Çatalhöyük'teki geniş yerleşmede yaşamak üzere bir araya gelmişlerdi? (Baird 2005) Yerleşim neden bu denli yoğunlaşmıştı? Bunun nedeni bina malzemelerin-

den tasarruf etmek değildi, çünkü çoğunlukla her evin bağımsız duvarları vardı. Savunma amaçlı da olamazdı, çünkü ortada çatışmaya dair hiçbir bulguya rastlanmadığı gibi, savunmaya yönelik bir önlem de görülmez. İnsanların özelleşmiş işlevlerden yararlanmak veya onlara katılmak üzere bir araya geldiklerini ileri sürecekt kadar uzmanlaşmaya işaret eden bulgular da yetersiz. Orada toplanma sebeplerinin yoğunlaşmış kaynaklar olması da muhtemel görünmüyor, çünkü son araştırmalar o insanların çeşitli kaynaklar için düzenli olarak biraz mesafe kattığını göstermektedir. Çatalhöyük'ün özgül konumu elbette zengin kaynaklara sahipti, ama en azından bazı tarım arazileriyle yerleşme arasında epey mesafe olduğu görülür (Rosen ve Roberts 2005), üstelik koyunlarla keçiler otlatılması için hatırı sayılır bir yol katedilirdi (Pearson ve diğ. 2007).

Belki de insanları yerleşmeye çeken bu tikel konumun özel bir anlamı vardı. Elbette Türkiye'nin güneydoğusunda çok görünür bir tepeye kurulmuş dokuzuncu binyılın Göbekli Tepe yerleşmesi bölgesel merkez olarak görülmeye başlamıştı. (Schmidt 2000). Çatalhöyük oradan farklıydı, tören merkezi değil de tam bir yerleşimdi. Buna rağmen tercih edilmesi, şimdilik bizim gözümüzden kaçsa da, sakinlerinin kozmolojisi içerisinde anlam ifade eden bir veya birtakım özel niteliklere bağlı olmalıydı. Çatalhöyük'teki seçkin sembolizmin başka hiçbir yerde örneği bulunmaz. Sembolizm kamusal alanlar yerine evlerde görülse de, muhtemelen yerleşmedeki sembol dağarcığı özellikle o yere ait diye kabul edilirdi.

Douglas Baird önceki binyılda Çatalhöyük'e 7 km mesafede mesken tutulmuş Boncuklu yerleşmesinde kazı çalışmalarına başlamıştır. Boncuklu muhtemelen bataklık araziye kurulmuştu, hayvan ve bitki kalıntıları bir ölçüde sulak alan kaynaklarıyla beslendiklerini işaret eder. Aynı durum bilhassa su kuşlarıyla ilişkili olarak MÖ dokuzuncu binyılda korunaklı Pınarbaşı yerleşmesi için de geçerlidir (Baird 2007). Çarşamba Çayının uğradığı mevsimlik taşkınlar nedeniyle Çatalhö-

yük'ün bataklık alana çok yakın olduğunu biliyoruz. Acaba Çatalhöyük konumu gereği bölgede yerleşim yeri ile sulak alan kaynakları arasında özel bir ilişki mi sürdürmekteydi?

Geçim ve iş açısından zengin sulak alanlardaki kaynakların arasında yer almak kuşkusuz avantajlar sağlıyordu. Eğer bir yere yerleşmeye niyetlenilmiş, ama dağınık kaynaklardan yararlanmaya devam edilmişse, demek ki tercih edilen yerel kaynakların karışımını sunan başka bir seçenek yoktu. Bu her ne kadar insanların büyük bir yerleşimde neden bir araya geldiğini açıklamasa da, böyle bir yerleşim için burası bilhassa arzu edilmmişti.

Alüvyon yelpazesinin kenarında konumlanmak da yerleşmedeki kerpiç inşaatlar, sıvanmış duvarlar ve diğer ayrıntılar için gerekli çok çeşitli kil ve marn kaynaklarına erişim olanağı veriyordu. Ama su çoğu zaman sembolik boyutlara sahipti. Lewis-Williams ile Pearce (2005) suyun, aşağı kozmolojik seviyede yaygın bir sembol (örn. bir şaman yolcuğunu genellikle su aracılığıyla yapardı) olduğunu tartışırlar. Bu fikir insanların yerleşimlerini sembolik olarak aşağı kozmolojik seviyeyle bağlantılı, dolayısıyla ölümle ilişkilendirilen bir yerde konumlandıklarına işaret etmektedir. Bu belki de bir eve girmekle başka bir âleme inmek arasında paralellik kuran daha önceki kurgu kadar ataların dikkate alınmasıyla da bağlantılıdır.

Russell ile McGowan (2003) Çatalhöyük'te bulunmuş bir turnanın kanatlarındaki kesiklerle yıpranma izlerinin kanat ve tüylerinin kostüm diye kullanılmasından kaynaklanabileceği yorumunu yapmışlardır. Çatalhöyük sanatında su kuşları sergilenir, ayrıca Göbekli dikmelerinde seçkin bir rolleri vardır. Hodder ile Meskel'in İkinci Bölümde belirttiği üzere, Çatalhöyük'teki pek çok heykelcikte kuşları andıran nitelikler bulunur. Bu iki bilim insanı aynı zamanda ölümlerin çıktıkları yolculuğa, en azından kafataslarının bedenlerinden ayrılıp yukarıya çıkarılmasına kuşlarla su kuşlarının

da katıldığını savunurlar. Kafataslarıyla ilgili onların bu tezi daha çok akbabalarla ilişkili olsa da, su kuşlarının da bununla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Bunun dışında, insanların Çatalhöyük'te, suyla sembolik çağrışımları nedeniyle toplandıklarını gösterecek pek az şey var, ama yerleşmenin insanları çekmesinin nedeni, pekâlâ bu yerle iç içe geçmiş sembolizm olabilir. Baird'in (2005) belirttiği gibi, Çatalhöyük'te ikamet edilen dönem, yerleşmenin konumlandığı alüvyon yelpazesindeki yerleşmelerin gözden kaybolduğu bir dönem. İnsanları bu özel yere çekiliyordu (ve belki de aynı zamanda oradan itiliyordu).

İNSANLAR VE DİĞER VARLIKLAR

Bu Çatalhöyük evreninde kaç türlü varlık vardır ve insanlar geri kalanlarla nasıl uyum sağlar? Bu projenin yönelttiği Üçüncü Soru (bkz. Bölüm 1) bu noktada önemli: "İnsan figürleri erken Holosen çağda ruhlar dünyasında merkezi rol mü oynar, öyleyse bu durum bitkilerle hayvanları evcilleştirme olanağı sağlayan insanın failliğine yeni anlayışlar mı getirir?"

Bu sorunun altında ya da yakınlarında bir yerde, tarıma yönelmenin nedenselliği sorunu yatmaktadır. Burada öylesine bir tesadüf değil de sonuçları hedeflenmemiş gerçek bir "icat" veya bir "karar ya da plan" söz konusu olabilir miydi? İnsanlık tarihinin teleolojik bir ögesi vardı da insanlar bazen meydana gelen sonuçlara fiilen sebep olacak şeyler mi yaptılar? Çevre sorunları yaşadığımız çağda hedeflenmemiş sonuçlar zihnimizi kurcalar, ama bazen hedeflenmiş sonuçların ortaya çıktığını, Neolitik insanların da ne kadar bizlerden farklı olsalar bile niyet sahibi ve failer olarak kendilerini anlayan insanlar olduklarını unutmamalıyız.

Bu doğrultuda düşünürken belki de "ölçek" önem kazanır. Amansızın önemi ve anonim diyebileceğimiz süreçler ile tarihteki yalnız dehalar arasında uzun zamandır süregelen

akademik bölünme kısmen devam etmektedir, çünkü iyi belgelenmiş tarihsel dönemler için bile somut bulgular belirsizliğini korur. Örneğin Thomas Edison çoğu zaman basmakalıp mucit bir deha olarak anılır. Gerçekten de etkili bir akkor ampul “icat” etmeye niyetlenmiş ve bunu başarmıştı. Ne var ki sık sık anlatılan hikâye, meşakkatli deneme-yanılma sürecini pek de sistematik olmadığı ya da doğru malzemeleri arayarak debelenmekte inat edildiği söylenen uzun soluklu çabayı vurgular. Öyleyse ya o ya bu ikiliği söz konusu değildir ve herhangi bir etkinlik yönelim ve şans unsurları barındırabilir. Eğer yakın tarihin bireysel görüşünü değiştirme işi abartıldıysa, bunun karşısında biz de bunları bazen yaratıcı bireylerden ayırt etmenin çok daha kolay olduğu arkeolojik bağlamlarda süreci ve eğilimleri gereğinden fazla vurgulayabiliriz.

Arkeolojik bağlamda bir etkinlik, değişim, hatta yatkınlık, insanın bilinçli yönelimselliğinin ürünü mü, yoksa başka çabaların yan ürünü mü, söylemek mümkün olabilir mi? Peki, insanın benlik kavramındaki değişiklikler ve arkeolojinin faillik derken neye gönderme yaptığı saptanabilir mi? “Faillik saptaması” bir anlamda arkeolojinin bütün ilgi alanı sayılabilir. Bu taşlar ne olduğunu çıkarabildiğimiz ya da çıkaramadığımız bir sebepten ötürü insan failer tarafından kırılmıştı, yoksa buz aşınmasıyla doğal bir şekilde kırılmış değillerdi. İlk taş aletleri veya insanların Yeni Dünyaya ilk girişlerini ararken, gerçek insan eserleri yerine ortalığı karıştıran “jeo-eserler” ile ilgili zaman zaman sorunlar yaşanırken, Neolitik dönemde bu o kadar sorun yaratmaz, biz de daha incelikli bir çabaya gerek duyarız.

Her konuda ama en dar anlamda ileriye düşünmek biraz olsun tarih bilincini veya en azından şimdiki “gidişat” dışında düşünmeyi gerektirir. Greklere kadar *tarih bilinci* olmadığını ileri sürenler olur. Fakat bu kitabın birçok bölümünde, Çatalhöyük insanları için tarih yapmanın hayatın başlıca yönü olduğu tartışılmaktadır. Bu bölümdeyse yerleşme sakinlerinin,

farklı bir ölçekte bile olsa, kesin bir planlama ve gelecek bilincine sahip olduklarını gösteren bulgular olduğunu gördük.

Bütün bunlar kesin bir yönelimselliğin göstergesidir. Cauvin'in (2000) izinden giden Hodder (2006), Ortadoğu'da Holosen çağın başlangıcında insan failliğine dair yeni bir anlayışın ortaya çıktığını, Göbekli'deki dev stelin de bunu en iyi özetleyen eser olduğunu ileri sürer. Bu büyük dikmeler insan formundadır ve bu insan formları üzerlerine oyulmuş yaban hayvanlarına boyun eğdirirler. Benzer şekilde Çatalhöyük'ün yukarı seviyelerinde günışığına çıkan resimlerde yaban hayvanlarını kızıştırıp kızdıran insanlar tasvir edilir. Yaban hayvanları üstünde böyle baskı kurmak, onların evcilleştirilmesine ilişkin hayvanlarla eşit olmayan ilişkinin önkoşuludur.

Seviye VI'dan itibaren insan tasvirlerinin artmasıyla birlikte zamanla üretilen heykelciklerde önemi değişiklikler olduğu fikri ortaya atılmıştır (Hamilton 1996, 2006). Hamilton ayrıca cinsiyet tasvirlerinde değişimi, erken seviyelerde erkek heykelcikleri ağırlıklı görülürken sonraki seviyelerde dişi heykelciklerin giderek yaygınlaştığını, bunda başlıca geçişin Seviye VI dolaylarında yaşandığını tespit etmişti. Bölgesel olarak ele alırsak, erkek imgeleri üstündeki vurgu ancak Göbekli Tepe gibi, erken yerleşmelerde, erkek imgelerine yönelik güçlü vurgunun ışığında bir anlam kazanır. Yukarıda da belirtildiği üzere, bu doğru olduğu ölçüde, en azından Üçüncü Sorunun cevabı kısmen "evet" olabilir. Öte yandan halen sürmekte olan kazılardan gelme birincil materyallerin önemini vurgulayan yerleşmeden gelen heykelcik materyallerinin geniş çaplı yeniden analizi bu eğilimlerin tamamını doğrulamamaktadır. Mesken ve diğerleri (2008) bunların kısmen de olsa 1960'lar ile günümüz arasındaki kazı yaklaşımlarındaki farklılıkların sonucu olduğunu ileri sürerler.

Yine de elimizde insan bireyselliği (daha önce işaret edildiği üzere) ile failliğine dair güçlü bir kavrayışın başka bulguları da var. Görüldüğü kadarıyla yalnızca insanların değil,

diğer varlıkların da yönelimsel oldukları düşünülüyordu. Ölü insanlar, atalar yaşayanları; hatta evi ya koruyor ya da tehdit ediyor olabilirlerdi. İnsan kafataslarını bir evin dikmelerinin tabanına yerleştirmek (Hodder 2006) kafataslarının bir tür faillik üstlendikleri anlayışını akla getirir. Erişkin ölülerin gömüldüğü evin alanı daima üstün tutulur, özenle temizlenir, ince beyaz sıvayla kaplanır, bazen de koruyucu süslemelerle donatılırdı. Çatalhöyük'te ve Ortadoğu'nun başka Neolitik yerlerinde görülen sembolizmde çeşitli yaban hayvanlarının başköşeye oturtulması bu kitabın İkinci Bölümünde ele alınmıştır. Bina 77'de iki büyük boğanın boynuzları ile bir yabankoyunu boynuzları ve kafatası gömüt platformunun etrafını tamamen sarar; anlaşıldığına göre, orada gömülü ataları sar-malayıp korumaktadırlar (Bölüm 12).

Maddi nesnelerin de fail olarak görülmesi muhtemeldi. Ölüleri çevrelemek, korumak veya belirginleştirmek için nasıl boyama yapıldığına zaten değinmiştik. "Büyülü" nesnelerin nasıl kullanıldığı Nakamura tarafından Onbirinci Bölümde ele alınmıştır. 44, 56, 65 olarak etiketlenen bina dizinlerinde her bir binanın merdiveninin dayandığı zemine (bir şekilde eve girişle ilişkilendirilen) bir çanak yerleştirilmişti. Yine bu ardıllıkta ana gömüt platformunun dış kenarını çepeçevre saran sıvaya obsidiyen kesimler saplanmıştı. Ya duvarlara ya da cesedin üstüne yerleştirilmiş hayvan kemikleri, dişleri ve pençeleri de bir tür koruyucu veya ölümsüzleştirme faili olarak görülmüş olabilir.

Neolitik Ortadoğu'nun pek çok alanında –insan, hayvan (ruh), madde– failliğin kavranmasında artış olduğu ileri sürülebilir. Gerçekliği anlamada Neolitik bakış açısına göre sorulacak ilginç bir soru da dünya üstünde bir etki bırakabilme kabiliyeti olarak bu failliğin kavranmasının akıl ve madde, benlik ve öteki arasında bir ikilik varsayıp varsaymadığıyla ilişkilidir. Çatalhöyük'te Templeton grubunun seminer tartışmaları sırasında, Harvey Whitehouse insanların sezgileri

gereği ikici (düalist) olduklarını ve yerleşmedeki insanların anlayışında ruhun bedenden ayrıldığını veya “akıl” gibi, maddi olmayan bir varlığın, “beden” gibi, maddi bir varlığı etki altına alabildiğini tasavvur ettiklerini varsayabileceğimizi ortaya atmıştı. Ancak bugün bazı bilim insanları genelde ikiciliği ve bedeni etkisi altına alan bir akıl fikrinin düpedüz yanlış olduğunu göz önünde bulundursalar bile bu anlamda ikiciliğin insanlar arasında çok yaygın bir inanış olması söz konusudur. Aksi yönde bulgular olmadıkça, Çatalhöyük insanların görünmez failer, ruhsal varlıklar (cinler) âlemine inanmış olmaları ihtimali hiçbir şeye inanmamış olmalarından daha yüksektir. Bu varlıklar arasında hiç kuşkusuz atalar öne çıkmışa benzerli.

Çatalhöyük'te en azından çeşitli türden ikili karşıtlıklar olduğu yollu bulgular var. Evin içinde kuzey ve güney, doğu ve batı arasındaki ayrımlara zaten değinmiştim. Yabanıl karşısında evcil gibi, klasik yapılar bile akla yatkın bir şekilde tartışılabilir. Çatalhöyük sanatı ve sembolizminin tamamına yakını yaban hayvanlarıyla özdeşleştirebileceğimiz varlıklara odaklanmaktadır. Yaptığımız ikici sınıflandırmalarda evcil diye tanımladığımız hayvanlar (koyun ve keçi) sanat içerisinde nadiren gösterilmekte ve yerleştirmelerde çok az yer almaktadırlar. Köpeklerle gösterilen özel muamele (özel birikintilerde kullanılmaları ama tüketilmemeleri), büyük olasılıkla tarihte ve bugün köpekler ile insanlar arasındaki özel bağı temsil ediyor olabilir. Evcil koyun ve keçiler için uygulanan (et, ilik ve yağ çıkarılması gibi, geniş kapsamlı) birikme işlemleri, yaban hayvanlarına uygulanan (yabansığırının geniş çapta tüketilmesine veya ayı ile leopar gibi, yerleşim dışı yırtıcıların tüketimine yönelik özel) işlemlerden önemli ölçüde ayrılır.

Ancak Çatalhöyük sakinlerinin ruhu maddeden ayırırken ikici olduklarını gösteren çok az bulguya rastlanır. Yukarıda da işaret edildiği üzere, atalar, hayvanlar ve maddelerin dünyayı etkileme anlamında fail olabileceklerini düşündürecek

çok şey bulunmaktadır. Çatalhöyük'teki sembolizm özgöl amaçlara ulaşmayı, olayların meydana gelmesini hedefleyerek büyük ölçüde yararlı olabilir. Çatalhöyük'te benimsenen "akıl teorisi" varlıkları cansızlaştırmaya kadar varır. Yaşadıkları gerçeklikte insanlar oturdukları evlerin duvarlarına bakmazlarsa yan yatıp yıkılacaklarını, eğer önceki duvarların sert temelleri üstüne inşa edilmezlerse çöceklerin bilirlerdi. Fakat muhtemelen evin yıkılmaması ya da başına başka afetler gelmemesi için izleyecekleri kılğısal ve ruhsal yolları birbirinden ayırmazlardı. Ataların yaşadıkları dünyaya zarar verebileceklerine inandıklarına dair bulgular olmakla birlikte hiç kuşku yok ki atalar yaşayanlardan farklıydılar. Peki, onları hangi bakımdan farklı görürlerdi? Yaşayanlar ve öölüler, ten ve ruh, görünür ve görünmez, vb arasında kesin bir bölünme var mıydı?

SONUÇ

Bu çalışma her ne kadar başlangıç düzeyinde olsa da, şu aşamada bile Çatalhöyük'ün Neolitik sakinlerini çevreleyen dünyayı, onun boyutlarını ve zaman aralıklarını nasıl tasavvur ettikleri, işlerin nasıl yürüdüğü ve insanların kendilerini nasıl idrak ettiklerine dair birkaç söz söyleyebiliriz diye düşünüyorum.

Bugünleri için önem taşıyan bir geçmişin varlığını kabul ederek bir tarih duygusuna sahip oldukları görülür. Geçmiş kavramaları yerleşmenin zaman derinliğini (yaklaşık 1400 yıllık kesintisiz yurtlanma) bizim ölçtüğümüz gibi, tam anlamaları gerekmez, ancak ataların kalıntıları, aynı yere yeniden inşa edilmiş evler ve bizzat büyük höyük gibi, bir dizi somut gösterenlerin yardımıyla esasını anlarlar. Bu tarih içinde insan unsuru, hatta kişisel unsur barındırıyordu. En azından onların tarihsel bakış açılarına dair *bizim* elimizdeki bulguların çoğu insan faaliyetiyle, daha çok da özgöl bireysel ataları ilgilendiren faaliyetlerle ilgilidir.

Çatalhöyük insanların dünyayı ve onun parçası olarak kendilerini nasıl gördüklerinin önemli bir ögesi de bireyin kavramaktan geçiyordu. Ancak bireyden bizim ne anladığımız ve onunla ilişkili benlik kavramı görece yakın tarihin kültürel öğeleriyle kurgulandığından (Taylor 1990) böyle sözcükleri dikkatli kullanmamız gerekse de, özgül bireysel atalara yönelik dikkat onların dünyalarının kesinlikle önemli bir yönüdür.

Bu yerleşmede doğal olarak planlama gerektiren, belki de nüfus artışıyla karmaşılaşan, mevsimlik faaliyetlerin karmaşık döngüsüne dair pek çok gösterge bulunur. Hatta buranın sakinleri de bugünün insanları gibi ömürlerinin çoğunu günler, aylar, mevsimler ve yılların rutin “doğal” döngüleri dünyasında yaşamış bile olabilirler. Her ne kadar büyük çaplı projelere (örn. uzun soluklu planlamayı temsil eden topluluk kapsamında altyapı gelişimi) ya da ortaklaşa büyük faaliyetlerin planlanmasına ilişkin bulgular olmasa da, yıl ölçeğinde yapılandan daha uzun planların esaslı göstergeleri vardır. Bunlar inşaat döngüleriyle bağlantılı faaliyetleri de içermektedir, bazıları dönemsel ritüeller (ev kapatmak, yeni temel atılırken insan kalıntıları bırakmak) ve evin ömrünün büyük bölümünde kullanılmak üzere boş obsidiyen parçaları zulalamak olarak nitelendirilebilir.

Ev ve onun tasarımında kozmolojik sıralamayla bağlantıyı akla getiren birkaç öğeye rastlanır. Çok katmanlı (göstermek yerine varsayımlar yürüterek başlattığımız) kozmoloji, yukarıdan eve inmeyi ve insanların yaşadıkları alanın altına ölümlerin konmasını içeriyor olabilirdi. Tipik zemin planının, hem kendi içinde hem de dört ana yönle ilişkisinde tektip olması, dünya genelindeki insanlar arasında çok yaygın olduğu üzere kozmosun güneşin hareketi veya başka türlü ölçülen yönler gibi, birtakım doğal niteliklerle ilişkili düzenlendiğini akla getirmektedir.

Yerleşim, kapsayıcı herhangi bir tasarım ya da planlamaya işaret etmekten çok toplaşma sayesinde büyüyordu, üs-

telik şimdiye dek hiçbir topluluk/hane-dışı/özelleşmiş yapı fark edilmemiştir. Büyümesi, bölgedeki ufak tefek birkaç yerleşimin terk edilmesiyle ilişkilendirilir. Yerleşme yeri seçilirken, elverişlilik sebepleri (yerel kaynaklar) ve kozmolojik çağrışımların bir araya gelmesi dikkate alınmış olabilir. Bu ikincilerin ne olduğu açık değilse bile, su ve çok katmanlı kozmolojinin aşağı seviyeleri arasındaki sembolik çağrışımlarla ilgili olduğu akla gelebilir. Bu da gömütlere, atalara ve duvar resimleri ile kabartma eserlerde görülen, herhalde şiddet ve ölüm sembolizmine verilen özel önemle ilişkili olsa gerek.

Bugün bize tanıdık gelen bazı "ırgat" köyleri sakinlerinin tersine, Çatalhöyük insanları kaynakları güvence altına almak uğruna biraz mesafe kat ederlerdi. Mellaart'ın öne sürdüğü geniş çaplı ticaret ağı biraz abartıya kaçmış, zaten doğrulanmamıştır, buna rağmen, avcı-toplayıcılarda görüldüğü üzere, yakın çevreleri dışındaki başka insanlarla temas halinde olmaları muhtemel, çünkü belli mesafelerde kaynak arayışını, hatta en uzak mesafedeki uğraklarında obsidiyen aramayı sürdürmüşlerdi. Kafa yapıları hiç de dar görüşlü olmayabilirdi, ancak bunun ötesinde, onların dünyanın ve çeşitli kısımlarının nerelere uzandığı hakkında gerçekten ne düşündüklerine dair bulguya ulaşabilmiş değilim.

Çatalhöyük insanları kendileri hakkında ve genelde olarak insan olmak hakkında ne düşünürlerdi? Kozmolojinin bu alanına eğilirken, biraz açıklık getirsin diye projenin Üçüncü Sorusuna geri dönmüştüm: İnsan figürleri erken Holosen çağda ruhlar dünyasında merkezi rol mü oynar, öyleyse bu durum bitkilerle hayvanları evcilleştirme olanağı sağlayan insanın faillğine yeni anlayışlar mı getirir? Bu aslında çok karmaşık bir soru, ancak bulduklarım doğrultusunda açıklık getirebildiğim noktalarda "evet" yanıtı vermekten yanayım.

Diğer Neolitik bağlamlarda belirtildiği gibi, heykelciklerin ve başka sembolik araçların insana veya insansı tasvirlerle verdiği önem, Paleolitik çalışmalarda görülenlerden çok daha

fazladır. Bu eserlerin hangi parçasının ruhsal dünyaya gönderme yaptığı bu noktada açık değildir. Ne var ki 1960 kazılarının yorumlarında önerilenden daha az olması muhtemel veya en azından kimilerinin ileri sürdüğü gibi, heykelcikler belli ki tanrıçalar değildi anlamında, doğrudan bağlantı daha az olabilir. Nedensellik kuralı bu materyallerin herhangi birinde de açıkça görülüyordu, ancak bazı yönleriyle tek bir yerleşmeye odaklanılmasından ancak bu beklenebilirdi, ama o da söz konusu değişikliklerin ta en başında olmazdı. Araştırma projesinin yeni aşaması, bölgesel yatkinlıklara ağırlık vermeye yönelirken bunun çok ilgi çekeceği bellidir.

İnsan tasvirleri, başta heykelcikler ve duvar resimleri olmak üzere, araçların tamanında bulunur. Daha geç dönemlerde insanların heykelciklerde daha yaygın temsil edildiği önermesine karşı çıkmaktadır, fakat yerleşmede durgunluğa ilişkin bulguların, yerleşme ilk kurulurken yaratıcı patlamayı besleyen gelişmelerden çok daha fazla olduğu dikkate alındığında bu hiç şaşırtıcı gelmez. İnsanlar, Göbekli Tepe'nin erken dönemlerindeki gibi, hayvanları kızdırıp kızıştırırken ve genellikle de onları boyunduruk altına alırken tasvir edilmiştir, bunların arasında, sonradan evcilleştirilmiş olan yabanöküzü gibi, iri ve tehlikeli hayvanlara da rastlanır.

Demek ki insanların kendilerini bireyler ve dünyadaki failer olarak algıladıklarına yönelik bulgu vardır. Failliğin, ölü atalar ve bazı hayvanlar dahil, insanlardan başka varlıklara da yüklenmiş olduğu görülmektedir. Nesneler bile büyüyü düşünme yoluyla bir tür nedensel tesire sahipti, öyleyse bu görüş, dinsel düşüncenin özündeki, hemcins fail-varlıklarla nasıl birlikte çalışıldığını düşünmeyi kapsayan evrendeki nedensellik ve erek görüşünden epey farklıdır.

Düalist düşüncüyü gösteren epey bulgu olmasına rağmen, bunların bizim düşündüğümüz anlamda beden-ruh ikiliği olması gerekmez. Öte yandan ölümler, artık önceki gibi, fiziksel anlamda olmasa da, dünyadaki failer olarak algılanıyor-

sa, insanların bir tür ruhsal varlık anlayışına sahip olmaları muhtemel. Nedensellik ve faillik için de benzeri söylenebilir. İnsanlar hem kendilerini hem ölmüş atalarını çok çeşitli bağlamlarda etkili failler olarak görüyorlardı. Nesnelere veya formüllere güç yükledikleri büyüsel bir bakış açısıyla düşündükleri anlaşıyor. Onların zihinlerinde yaşattıkları dünyayı, başka varlıklara ve çevrelerindeki dünyaya bakışlarını anlamada bütün bunlar büyük önem taşır.

KAYNAKLAR

- Andrews, P., Molleson, T. ve Boz, B. 2005. The human burials at Çatalhöyük. *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute Monographs / British Institute of Archaeology Monograph 261-78.
- Atalay, S. ve Hastorf, C. A. 2006. Food, meals, and daily activities: Food habitus at Neolithic Çatalhöyük. *American Antiquity*, 71(2) 283-319.
- Baird, D. 2005. The history of settlement and social landscapes in the Early Holocene in the Çatalhöyük area. *Çatalhöyük Perspectives: Themes from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 55-74.
- Baird, D. 2007. Pınarbaşı: From Epipalaeolithic camp site to sedentarising village in central Anatolia.. *The Neolithic in Turkey New Excavations and New Discoveries*, ed. M. Özdoğan ve N. Başgelen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 285-311.
- Cauvin, J. 2000. *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clottes, J. ve Lewis-Williams, D. 1998. *The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves*. New York: Abrams.
- Connerton, P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conway Morris, S. 1998. *The Crucible of Creation: The Burgess Shale and the Rise of Animals*. Oxford: Oxford University Press.

- Conway Morris, S. 2000. *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cronk, L. 1999. *That Complex Whole: Culture and the Evolution of Humans Behavior*. Boulder, CO: Westview Press.
- Donald, M. 2005. *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Düring, B. S. 2006. *Constructing Communities: Clustered Neighbourhood Settlements of the Central Anatolian Neolithic, ca. 8500-5500 Cal. Bc*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Fairbairn, A., Asouti E., Russell N. Ve Swogger, J. G. 2005. Mevsimsellik. *Çatalhöyük Perspectives: Themes from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 93-108.
- Gallois, W. 2007. *Time, Religion and History*. Harlow: Pearson Education Ltd.
- Gill, J. H. 2002. *Native American Worldview: An Introduction*. Amherst, MA: Humanity Books.
- Gimbutas, M. 1991. *The Civilization of the Goddess*. San Francisco: Harper.
- Goring-Morris, A. N. 2000. The quick and the dead: The social context of aceramic Neolithic mortuary practices as seen from Kfar HaHoresh. *Life in the Neolithic Farming Communities: Social Organization, Identity, and Differentiation*, ed. I. Kuijt. New York: Kluwer Academic, 103-36.
- Gosden, C. 1994. *Social Being and Time*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Gould, S. J. 1990. *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*. New York: Norton.
- Hamilton, N. 1996. Figurines, clay balls, small finds, and burials. *On the surface: Çatalhöyük 1993-95*, ed. I. Hodder. Cambridge: Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 251-263.
- Hamilton, N. 2006. The figurines. *Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 187-213.

- Hetherington, N. S. 1993. Introduction: Different cultures, different cosmologies. *Cosmology: Historical, Literary, Philosophical, Religious and Scientific Perspectives*, ed. N. S. Hetherington. New York: Garland, 3-8.
- Hodder, I. 2006 *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük* Londra: Thames and Hudson, Türkçe çev. *Çatalhöyük Leoparın Öyküsü: Türkiye'nin Antik "Kasaba"sının Gizemleri Günişığına Çıkıyor*, 2006 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hodder, I. 2007a. Çatalhöyük in the context of the Middle East Neolithic. *Annual Review of Anthropology*, 36, 105-20.
- Hodder, I. 2007b. *Çatalhöyük 2007 Archive Report 1-4*. (http://www.catalhoyuk.com/downloads/Archive_Report_2007.pdf).
- Hodder, I. 2007c. *Excavating Çatalhöyük: South, North and KOPAL Area Reports from the 1995-99 Seasons*. Cambridge: Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology at Ankara Monograph.
- Kuijt, I. 2008. The regeneration of life: Neolithic structures of symbolic remembering and forgetting. *Current Anthropology*, 49(2), 171-97.
- Le Goff, J. 1982. *Time, Work and Culture in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lewis-Williams, D. 2002. *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*. Londra: Thames and Hudson.
- Lewis-Williams, D. ve Pierce, D. 2005. *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos and the Realm of the Gods*. Londra: Thames and Hudson.
- Lowie, R. H. 1935. *The Crow Indians*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Lucas, G. 2005. *The Archaeology of Time*. Londra: Routledge.
- Mellaart, J. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. Londra: Thames and Hudson.
- Meskel, L. 2008. The nature of the beast: Curating animals and ancestors at Çatalhöyük. *World Archaeology*, 40(3) 373-89.
- Meskel, L., Nakamura, C., King, R. ve Farid, S. 2008. Figured lifeworlds and depositional practices at Çatalhöyük. *Cambridge Archaeological Journal*, 182, 139-61.

- Mithen, S. 1996. *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*. Londra: Phoenix.
- Nakamura, C. ve Meskell, L. 2009. Articulate bodies: Forms and figures at Çatalhöyük. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 16(3), 205-30.
- Nielsen, J. ve Sellner Reunert, T. 2009. Dante's heritage: Questioning the multi-layered model of the Mesoamerican universe. *Antiquity*, 83, 399-413.
- Özdoğan, M. ve Özdoğan, A. 1990. Çayönü: A conspectus of recent work., *Paléorient*, 15, 65-74.
- Pearson, J., Buitenhuis, H., Hedges, M. L., Russell, N. ve Twiss, K. C. 2007. İzotop analizinden ilk keçigilleri gütmeye stratejilerine yeni bir ışık: Neolitik Anadolu'da bir durum çalışması. *Journal of Archaeological Science*, 34, 2170-9.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Redfield, R. 1952. İlkel dünya görüşü. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 96, 30-6.
- Rosen, A. ve Roberts, N. 2005. The nature of Çatalhöyük: People and their changing environments on the Konya Plain. *Çatalhöyük Perspectives: Themes from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/ British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 39-54.
- Russell, N. ve McGowan, K. J. 2003. Dance of the cranes: Crane symbolism at Çatalhöyük and beyond. *Antiquity*, 77, 445-55.
- Schmidt, K. 2000. Göbekli Tepe, Southeastern Turkey. *Paléorient*, 26, 45-54.
- Smith, J. Z. 1995. *The Harper Collins Dictionary of Religion*. San Francisco: Harper.
- Taylor, C. 1990. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Testart, A. 2008. Des cranes et des vautours ou la guerre oubliée. *Paléorient*, 34(1), 33-58.
- Wason, P. K. 1994. *The Archaeology of Rank*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wason, P. K. 2007. Art: Rock art and shamanism. *Encyclopedia of Human-Animal Relations: A Global Exploration of Our Conne-*

ctions with Animals, ed. M. Bekoff. Westport, CT: Greenwood Press, 99-103.

Whitehouse, H. 2004. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Latham, MD: AltaMira Press.

Woodburn, J. 1980. Hunters and gatherers today and reconstruction of the past. *Soviet and Western Anthropology*, ed. E. Gellner. Londra: Duckworth, 95-117.

ÇATALHÖYÜK'TE BÜYÜLÜ BİRİKİNTİLER: ZAMAN VE MEKÂN MESELESİ Mİ?

CAROLYN NAKAMURA

Ne zaman büyü? Diğer bir deyişle, eğer böyle bir şey mümkünse, bir eylem ya da bir nesne ne zaman büyülü hale gelir? Derek Collins (2000) yakın tarihte Grek büyüsünü tartıştığı çalışmasında, bu zekice soruyu yöneltir,¹ bu soru aynı zamanda Neolitik dönemde büyü üstüne yapılan her araştırma için gerekli gibidir. *Ne* yerine *ne zaman* diye sormak büyü'nün, sembolik karşısında pragmatik, ritüel karşısında günlük ve doğal karşısında doğaüstü arasındaki basit ayrımları geri getiren herhangi üstünkörü nitelendirmeyi içinden çıkılmaz hale sokar. *Ne zaman* sorusu bağlamın ince ayrıntılarının altını çizer ve tarihöncesi kişilere, belirli anlara ve faaliyetlere "büyülü" diyebileceğimiz bir duygu aşılatabilen karmaşık güdüler, stratejiler ve arzular atfeder. *Ne zaman* sorusu, din ve büyü'nün ayrık formlarının arkeolojik algının düpedüz ötesinde kaldığı bir yerleşim olan Çatalhöyük'te spiritüelliğin potansiyel göstergelerini incelemede da-

¹ Goodman'ın sanata yaklaşımının (1976) izinden giden Collins, "bizzat büyü pratikleri ile varlıklarının doğurduğu nedensellik ve faillik kavramlarını" aydınlığa kavuşturmak adına Grek büyüsünün özgül koşullarına ve tanımlarına odaklanan felsefi tartışmaların dar bakışından kaçınmak için büyü "nedir" yerine "ne zaman" oluşur sorusuna odaklanır (2000: 20).

ima daha uygundur. Benzer şekilde şu soruyu yöneltmek de yerinde görünüyor: Çatalhöyük'te büyü *nerede*? Eğer pratikler ve varlıklar belli başlı anlarda büyüsel hale geliyorsa, bu başlıca mekânlarda olur. Çatalhöyük'te büyüye dair herhangi bir "bulgu" varsa, zaten kendini belli edecektir, ancak bu hazır durumda ya da somutlaşmış kültürel formda değil, özgül zamanlar ve mekânlarda daha gizli kapaklı olur.

Çatalhöyük'teki Neolitik topluluğunun dünyaya veya yaşayan insan nüfusunun ardındaki güce olan merakı inkâr edilemez. İnsan ve hayvan kafataslarının sıvanması, dolaşımı ve yerleştirmesine, duvar resimleri ve kalıpa dökülmüş araçlardaki insan ve hayvan tasvirlerine bakıldığında, sosyo-dinsel alanda belirli hayvanlarla ölümlere de bir tür güç yüklenmiş olabileceği akla gelmektedir. Dahası bazen kuşaklar boyunca devam eden kimi evlere yönelik özgül ve kesintisiz dikkat, evin kendisinin Çatalhöyük'teki spiritüel hayatta oynadığı başlıca rolün göstergesidir (Hodder 2005b, 2006b). Geçmişte, belirli çağrışımlar uyandıran nesnelerin –saymak gerekirse, heykelticikler, gömütler, duvar resimleri ve sıvanmış heykeller– arkeolojisi ve yorumları biraz üstünkörü ele alınır ve zorlamalı ama nihayetinde spiritüelliğin, din ve sanatın uydurulmuş anlatılarıyla onlara iğreti can kazandıran bir çalışma alanı muamelesi görürdü. (Gimbutas 1974; Mellaart 1967). Elbette bu eğilim kısmen o dönemin yorumlama alışkanlıklarını ve ideallerini yansıtıyordu, ama artık fevkalade dönüşüme uğramış arkeolojik kayıtlar ve standartlar kümesiyle karşı karşıyayız. Buna göre, yalnızca din ve spiritüelliğe ilişkin sorular değişmekle kalmamış, aynı zamanda onları arkeolojik açıdan sorgulama yöntemleri de değişmiştir.

Çatalhöyük'te dinsel veya spiritüeli neyin meydana getirdiği yollu zor tartışmayı bu kitaba katkıda bulunan diğer kimselere bırakarak Çatalhöyük'te büyüsel faaliyet alanının neden meydana gelmiş olabileceğine odaklanacağım. Bu iki izlek kuşkusuz birbiriyle ilişkilidir; öyle ki büyüye bakma-

dan önce dinin kapsadığı maddesel formlarla uygulamalar hakkında biraz net bir fikir edinmek gerekir. Dinsel faaliyet alanında arkeolojiye kısaca değindikten sonra, belirli materyallere ve onların niteliklerine, karışık birikintilere ve bulundukları özgül konumlarla zamansallıklara odaklanarak Çatalhöyük'te olası birkaç büyüsel değeri tartışacağım.

DİNDEN BÜYÜYE

Ortadoğu'da Neolitik dönem sırasında dinsel ve büyüsel uygulamalara ilişkin münazara ve münakaşalar samimi olarak ancak yakın zamanda yeniden başlamıştır (Cauvin ve Watkins 2000; Gebel ve diğ. 2002; Lewis-Williams 2004; Mithen 1998; Watkins 2004). Kuşkusuz, Neolitik yaşamın daha kılışsal ve araçsal yönlerine karşı tartışmaların çoğu sembolik ve ritüelistik uygulamalara odaklanmıştır.

Böylesi katkılar Neolitik dönemde dinler hakkında gerekli konuşmalara kapıları yeniden açarken, Webb Keane haklı olarak arkeolojik bulguları yararlı (araçsal) ve sembolik nesnelere ayırıştırmanın belirli sonuçlarını (Bölüm 8; ayrıca bkz. Bölüm 9'da Pels'in "din yanılmacası" tartışması), en önemli si de dolaylı yoldan açıkça sembolik *olmayan* diye kabul edilmiş insan faaliyetlerinin kılışsal yanını hatırlatmaktadır.

Bu nokta önemli, çünkü arkasından başka analitik sonuçlar gelir. Araçsal ve sembolik arasında olduğu kabul edilen ayırım Çatalhöyük'te din kuramlarının çoğunun dayandığı temeldir (Keane, Bölüm 8).

Çatalhöyük'teki sembolik materyaller genel estetik yoğunlaşmaları ve oluşumlarıyla benzersiz bir çağrışıma sahiptir, dolayısıyla yerleşmedeki din tartışmaları ve kuramlarının görünür ilgi odağıdır. Ne var ki son kazılarda sembolik âlemi dinsel ibadet ve inanışın tek söz sahibi gören anlayışa meydan okuyan arkeolojik bulgular giderek artmaktadır

(Hodder 1996, 2005a, b, 2006a, b). Dolaylı olarak araçsal ve sembolik âlemler arasındaki alışlagelmiş ayrımı sorgulayan Tristan Carter (2007), obsidiyen endüstrilerinde “sosyal” ve “teknolojik” olanı ayrıntı anlam nitelikleri ve ulamları olarak ele almamak gerektiğini ileri sürer. Örneğin Çatalhöyük’teki evlerde boş obsidiyen yongalarının zulalanması pek çok amaca ve yönelime hizmet etmiş olabilir: sonradan çıkarılmak üzere malzemenin saklanması, evin yapısına dahil edilmesi (Carter 2007), aslında bir tür adak adanması veya büyü yapılması.

Farklı bir şekilde heykelcik materyalleri de spiritüel hayat-taki sembolikten araçsalı ayırmamayı savunur. Mellaart ile Gimbutas’ın bir zamanlar saygı ya da tapınma nesneleri –idoller veya ana tanrıçalar– olarak görülen heykelcikler artık ritüelleşmiş ama daha çok günlük ve tek kullanımlık bir uygulamayı kapsar görünmektedir (Meskell ve diğ. 2008). Mevcut kazıların birincil bağlamlarda heykelcikleri nadiren ortaya çıkarması, ayrıca zulalar (aşağıda ele alacağımız Bina 65’ten gelme 14522.X8 hariç) ile platformlarda ise hiç bulunmaması önemlidir. Bu nesnelerin en yaygın olduğu yerler süprüntü ve dolgulardır. Obsidiyenin aksine, maddenin kendisine –ev içinde saklanması, muhafaza ve dahil edilmesi– yönelik merakın, onun yaratılmasındaki “araçsal” sürece, bir amacın, dileğin veya hevesin yerine getirilmesine, sonunda çoğu zaman evin çöp alanında ya da oda doldurulurken ortadan kaldırılmasından daha az olduğu görülür. Lynn Meskell ile birlikte defalarca tartıştığımız üzere, heykelcik pratikleri *çeşitli sonuçlara ulaşma yolu* olmaları bakımından değerli gibiydi; diğer materyallerde görüldüğü cinsten özenle işlenmiş nesnenin kendisini içermeyen bir dizi uygulamayı kapsıyorlardı (Meskell ve diğ. 2008; Meskell ve Nakamura 2005; Nakamura ve Meskell 2004, 2006). Gerçekten de heykelcik pratiklerinin dilek tutma araçlarını *çağrıştırdıklarını* ileri sürenler olmuştur (Hodder 2006b; Voight 2000). Ne var ki böylesi sıradan kullanılmaları heykelciklerin spiritüel ya da ritüel faaliyetlere dahil edilme olasılığının önüne geçmez.

Bu kitabın bazı yazarları dinsel hayatın çeşitli kiplerine yönelmeye doğru, bilhassa evin çevresinde dönen değişime dikkat çekerken, Çatalhöyük'te dinsel boyutları sorgulamada pragmatik, materyal-semiyotik yaklaşımları irdelemektedirler (örn. Keane, Pels, Shults). Böyle yaklaşımlar bilhassa tarihöncesi açısından uygundur, ne de olsa maddeselliği epifenomenal halinden (özellikle din tartışmalarında) kurtarır ve sosyalliğin ayırık ve arınmış âlemlere doğru yanlış yönlendirici şekilde bölünmesine gerek duymaz ya da onu haksız yere desteklemezler.

Bu akademisyenler her ne kadar dinin farklı yönlerine odaklansalar da, Çatalhöyük'te büyü tartışmasına yararlı bir başlangıç sağlayan dinsel faaliyet alanının birkaç nicel yönünü öne çıkarırlar. Din/spiritüellik LeRon Shults tarafından (Üçüncü Bölüm) insan katılımının nihai kısıtlamaları açısından ele alınmıştır. Dinin dünyadaki sınırlayıcı koşullarla veya bir kimsenin yaratıcı kültürel katılımının dünyayı kurgulayan sınırlarına değindiğini vurgular. Peter Pels de benzer bir anlayışla (Dokuzuncu Bölüm) dinden, aşkınlık deneyimi açısından söz eder, ama Pels'in eşsiz katkısı, zamansallıkların ve nasıl örtüştüklerinin sistematik araştırması açısından aşkınlığı ifadelendirmeye yöneliktir. Dolayısıyla bu kavramlar Neolitik dönemde dinsel hayatı incelemede kılgsal çıpalar olarak deneyimlerin kısıtlı yanları ile zamansallıklarını saptar ve önerir. İlgisini insan eylemleri ile faillğine yönelten Webb Keane, "dinin kabul edilen ulamlarına uygun görünen ne varsa, görece belirginleşmişten belirginleşmişe doğru yayılan dikkat biçimleri ve değer hiyerarşileri süreminin bir ucunda yer aldığı" diye belirtmiştir (Bölüm 8). Burada "dikkat çekecek kadar belirgin" olma fikri belirli bir göreve, materyale ve/ya âna yoğunlaşmış çeşitli derecelerde faaliyet ve çabalara ışık tutarken, analitik dikkatimizi insanların yaşadıkları dünyanın sınır koşullarıyla etkili bir biçimde nasıl başa çıktıklarına yöneltir.

Söylemeye gerek yok, bütün bu hususları büyü tartışmasına uyarlamak mümkündür. Büyü pratikleri de temelde

sınırlar, kısıtlı durumlar, zamansal yer değiştirmeler/birleştirmeler ve “özel” belirli dikkat türleriyle ilgilenir. O kadar ki Çatalhöyük’te, hatta daha genel bağlamda Neolitik dönemde büyüsel ve dinsel faaliyetler arasında ayırım yapmak yararlı veya uygun olur mu diye merak edenler olabilir. Bu dönemde büyü ve din, bir anlamda birbirinden ayrılamaz olsa da, pek çokları ikisi arasında belirli bir farklılık olduğunu savunacaktır. Peter Pels büyüü en açık şekliyle, korunma ve dileklere ulaşma gibi, dinsel faaliyetin en gündelik biçimi olarak görür (Bölüm 9). Ian Hodder da büyüsel olduğu kadar koruyucu ve nazarlık olarak yorumladığı belli uygulamalardan söz eder (2006b). Dahası büyüyle korunma ve/ya dileklere ulaşma adına *arkeolojik göstergeler* olarak eşik alanlarda yerine getirilen tahrif/parçalama, “tuhaf” nesneler bırakma, “sembolik” materyallerin yok edilip orada yakılması ve eşyaların (veya cesetlerin) saklı yerlere konması edimlerinin genel kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Böyle eylemlerin tamamı veya hepsi Çatalhöyük’teki büyüsel dilin bir parçası olabilirken, bunların ifadelendirilmesi hem göstergesel hem bağlamsal olarak dikkate almayı gerektirir. Ancak böyle titiz bir dikkat gösterdikten sonra büyüü, arkeolojik açıdan dinden farklı bir nitelik olarak nasıl ele alabileceğimiz sorusuna eğilebiliriz.

Genel anlamda, büyüünün analitik kategorisinin ancak başka bir şeye karşı gelmeye veya onu devirmeye hizmet ettiği sürece, açıkça göz önüne geldiği anlaşılan, epey kaygan bir kavram olduğu kanıtlanmıştır. Büyüsel düşünmenin en “kanıtlayıcı” örneklerden birini, batıl inanışı düşünün. Bir gelenek artık ona inanmak için geçerli bir dayanak kalmadığı zaman boş inanışa dönüşür. Daha doğrusu inanma gerekçesi gözden düşmüştür veya uzak geçmişten ya da ücra bir yerden kaynaklandığı düşünülmektedir. Boş inanlar bir anlamda tam bir dogma, doktrin ya da inanış olmak yerine sadece bir izdir. Bir işe yaradıkları –bir şey yaptıkları– anlayışı vardır, böyle bir tesirleri olduğu düşünülebilir ama neden işe yaradıklarına kimse açıklık geti-

remez. Eğer bir açıklama olsa bile bu, işaretin tesirine inanan olup olmamasıyla ilgili değildir; sadece işe yarar. Öyleyse boş inanlar, ancak daha çok yeğlenen açıklayıcı veya nedensel bir öğretinin varlık gösterdiğini çağrıştırdıklarında ortaya çıkarlar.

Büyünün anlaşılma yanı, belli ki "karşı duracağı," böylelikle kendini görünür kılacağı yapısal bir zemine (bilim, din veya akılcı düşünce gibi) gerek duymasıdır. Bilhassa bilimsel ilgi konusu olarak büyü, antropoloji bilim dalının gelişimiyle yakın bir tarihçeye sahiptir. James Frazer ve Edward Tylor gibi, Victoria dönemi bilim insanlarının ilk çalışmaları, büyüsel uygulama ve düşünmeyi Ötekini tanımlayan bir özellik, akılcı bir gözlemcinin bakış açısının işe yaramadığı yerlerde ondan ayrılan yöntemler dizisi olduğunu etkili bir biçimde ortaya koyuyordu (Graeber 2001: 240). İşte o günden sonra büyü, akılcı düşüncüyü karıştırdığı (bkz. Zande kabilesi için etnografi tartışması, Evans-Pritchard 1937; MacIntyre 1970; Winch 1964) veya din ile bilimin (Frazer [1989] 1857; Tylor [1871] 1977) ya da modernitenin (Benevides 1998; Styers 2004; Taylor 1989) önünde engel olduğu anlaşılan fikir ve uygulamalar tartışılırken ileri sürülerek müthiş bir açıklayıcı güç edinmiştir.

Claude Lévi-Strauss, Edmund Leach gibi, önde gelen pek çok bilim insanının büyü, bilim ve din arasında mutlak ayrım yapılmasına zekice karşı çıkarılarken, belki de bunun nedeni, en anlaşılır ve kalıcı biçimiyle büyüü niteleyen ilişkili alanlara karşı olmasa bile tezat oluşturma kapasitesi olabilir. Dahası büyüünün fark edilebilir olması için genellikle bir şeyi –egemen düzeni ya da yapıyı– zor duruma sokması gerekir, ayrıca biraz da kurnazca, altüst etmeye çalıştığı sistemin kendisine *ait* görünür; modernitenin şaşmaz yol arkadaşı olagelmış (Pels 2003) ve tarihin çeşitli noktalarında din ile bilimin hem dostu hem kıskırtıcısı olmuştur (Tambiah 1990).

Bunun nedeni düzenli sistemlerin ve kurallı yapıların çığnenmeye, kırılmaya veya "başka türlü" evrilmeye yatkınlığı olabilir. Belki de Michael Taussig'in (1999) tasavvur

ettiği gibi, böyle sistemler kendi içlerinde anlık kırılmaların yaşandığı olaylara açık kapı bırakmakta (ve hatta onları talep etmektedir). Bu fotoğrafta büyüünün ille de dine rakip ya da seçenek olması gerekmez. Daha çok işbirlikçisidir: dinin pürüzsüz işlevini ve kalıcılığını güvence altına alan gerekli, ayrılmaz parçası (kaçamak, kaçış yolu?). George Bataille'ın izinden giden Taussig kuralların çiğnenmesi,

insan kültürüne büyük ölçüde biçimini ve yoğunluğunu veren kuralları reddetmek değil[dir, diye vurgular]... Tam tersine, çiğnenmiş kural daha çok göze batır, daha abartılı güç elde eder, çünkü çiğnenmesi suretiyle, yegâne maksadı ve yoğunluğu, olumsuzlaşmasının çözülemez olumsuzlanması şeklinde çelişkinin çözülmesi değil şiddetlenmesi olur (1999: 141).

Kabul edelim, Taussig'in sözünü ettiği, Dionysos ve Rabelais'nin karnavalsı (karnavalesk) aşırılıklar aracılığıyla ötekine dönüşmede daha ölçsüz mizansenlerdir; ancak böyle bir kural çiğneme anlayışı daha üstü kapalı etkileşimleri sürdüren, daha az aşırı ama asla daha az "kuşkırtıcı" olmayan koşullarda tutulur.²

Öte yandan kural çiğneme başka bir meseleye de işaret eder. İnsanların yaratan olduklarını ileri süren Marksizm'in dine yönelik bildik eleştirisini hatırlarsak, din, her türlü yabancılaştırma formlarının ilkörneğine dönüşür, çünkü insanların yaratıcı becerilerini ve failliklerini, önlerinde eğildiğimiz ve iyilik istediğimiz hayali güçler ile varlıklara yansıtması gerekmektedir (Graeber 2001: 239). Burada, insanlar kendi yarattıklarının onları denetim altına aldığını görürler (ayrıca bkz. Godelier 1999). Dolayısıyla din, insan

² Hodder yerleşmedeki tehlikeli hayvan parçalarına değinirken benzer bir fikri benimser. Georges Bataille ile Maurice Bloch'un izinden giderek tehlike ve şiddetin kaynaşmasıyla aşkınlık anlarının yaratılabileceğini ileri sürer (Hodder 2006: 203).

eylemi dışında insan sosyalliği ile yaratıcılığının kaynağını saptaması bakımından fetişisttir. Bunun aksine, Graeber'in değerlendirmesinde büyü asla fetişist olmaz, çünkü

büyü, dünyayı etki altına alarak (bunlar her ne olursa olsun) *kişinin yönelimlerinin gerçekleştirilmesi* ile ilgilidir. İnsanların yönelimleri ve yaratıcı becerilerinin oraya yansıtılması ve o insanlara aca-yip, yabancılaşmış kılıklarda görünmesi meselesi değildir. Bilakis, bunun tam tersidir (2001: 240; vurgular sonradan eklendi).

Dinsel yapıların kurallarını çiğnemek (yabancılaşma hali) insanın yaratıcı güç kaynağını bir an için bile olsa geri alması anlamına gelir. Büyü –yönelimsel konuşmalar (Malinowski 1935; Tambiah 1990) veya edimler (Mauss [1950] 2001) aracılığıyla– doğrudan eylemi etkilemeye bakar, bu eylemin ille de aracı bir kaynağa ihtiyaç duyması gerekmez. Böylece büyü, insanın failliği ve yaratıcılığı için, dinsel ya da diğer sosyal formların insan eylemi ile inanışını yapılandırıldığı ve kısıtlandığı bağlamlarda, önemli bir izlek veya çıkış yolu sağlayabilir.

Öyleyse büyüsel uygulamalar insanın yönelimselliğine ulaşmanın bir yolunu açmaktadır. Neolitik örnekte belirli materyaller ile edimlerin seçimini özendiren kesin anlamları kavramak ne kadar mümkün olmasa da, yaratıcı insan yönelimi ve eyleminin odak noktası haline gelen özgül anlar ve mekânlar saptanabilir. Böyle edimler genellikle alışıldık ve alışılmadık, “kutsanmış” ve “seküler,” günlük ve yabancı dünyaların çarpışmasına yol açar. Bu yolla, büyüsel üstünde çalışmak aynı zamanda insan yönelimselliği ile gücünün dinsel veya başka sosyal formlarla ilişkisinin boyutlarını günışığına çıkarılabilir.

ÇATALHÖYÜK'TE BÜYÜNÜN İFADELENDİRİLMESİ

Tarihöncesinde büyüünün arkeolojik çözümlemesini yapmanın gerçek sıkıntılarını dikkate alırsak, birkaç yorumsama ayrıcalığı ve varsayımını kabul etmemiz gerekir. İlk başlangıçtan

itibaren büyüünün asgari düzeyde “tanımı” ortaya konmalı, büyüü başka bir olguyla, bu örnekte din ile ilişkisinde yeri belirlenmelidir. İkincisi onun böyle dinsel formlarla uzak yakınlık paylaştığını gözümüzde canlandırmamız gerekiyor. Büyü bu formlar içerisinde, onlarla birlikte veya onlara karşı işlesin ya da işlemesin, başka yollar izlemelerine rağmen her ikisinin de benzer kaygıları ele aldığı tahmini akla yatkın görünmektedir. Belirli normatif dinsel örüntüler ile ideallere ters düşen veya onları “çiğneyen” bir tür araçsal faillik anlamında büyüünün buluşsal konumunun belirlenmesini öneriyorum.³ Kabul edelim ki bu adım büyüü dinin ötekisi olarak yeniden yapılandıran pek beğenilmiş söylemi hatırlatırken, aynı zamanda büyüünün dine ait olduğunu teslim eder (bkz. Pels 2003). Üstelik böyle konumlanmasının bir yararı da büyüü arkeolojik açıdan okunur kılmaktır; daha büyüsel (ters düşen) ve dinsel (uyum sağlayan) yanları olabilen belirli uygulamalara, mekânlara, malzemelere, toplasmlara ve zamansallıklara odaklanmamıza olanak sağlar. Bu Neolitik aralıkta dinden uzaklaşarak büyüye yaklaşmanın hayli belirsiz bir girişim olduğunu söylemeye gerek yok. Ne var ki bu soruların ardından büyüselin Neolitik dönemde dinselden ayrı bir olgu olup olmadığını söyleyebilme- li, hatta daha önce belirtilen yaygın kabul görmüş arkeolojik göstergelerden bazılarını göklere çıkarabilecek ya da bazılarını yerin dibine batırabilecek durumda olmalıydık.

Öyleyse bu çerçeveden yola çıkarak ilkin büyüünün doğduğu zemini, diğer bir deyişle, inanış ve ibadetin “normatif” ala-

³ Kuşkusuz, Malinowski ([1948] 1992 ile Mauss'un ([1950] 2001) fikirlerinden etkilenerek çıkarılan, Malinowski'ye ([1948] 1992:70) göre, sonuca gitmek üzere gözlerden uzak ve gizlilik içinde, Mauss'a ([1950] 2001: 28-9) göre, genellikle belirli örgütlü düzenlere karşı yerine getirilen kılışsal bir davranış olarak büyüye ilişkin bu geçici tanım büyüselde dair en yaygın anlayışları tarif eder hale gelmiştir. Bu fikirler genelde büyü (ve dinle arasındaki ayrım) ile ilgili Frazer ve Tylor'nun ortaya attığı daha önceki fikirleri geliştirip üstünde değişiklikler yapar.

nı olarak dinsel faaliyeti saptamamız gerekmektedir. Çatalhöyük'te "belirginleşmiş dikkatin" hangi deneysel kısıtlamaları, hangi uzam-zamansal çerçeveleri ve formları dinsel faaliyet alanına giriyordu? Arkeolojik açıdan en aydınlatıcı bulgular, hepsi ev içerisinde güçlü bir varlık gösteren atalara ve yaban hayvanlarına (bilhassa boğalar ama aynı zamanda akbabalar, leoparlar ve muhtemelen ayılar) özel odaklanması sayesinde elde edilir (Hodder 2006b). Bundan başka kil ve sıva üstündeki kılışal vurguyu fark edebiliriz. Bu malzemeler boldu ve günlük hayatta yaygındılar. Bina malzemeleri, çanak çömlek ve kil topakları dahil en faydalı nesneler kilden yapılır. Sıva duvarları, zeminleri, platformlar ile yabankoyunu ve sığır bukrania dahil süslemeleri örter ve çoğu zaman onlarca kat üst üste atılır. Ev gerek hayatın gerekse ölümün süreçlerini kapsardı. Hem insanlar hem evler gömülürdü (evlerin "gömüldüğü" yerler diğer evlerin altı veya süprüntülerdi), ayrıca her ikisinin de belirli kalıntıları geri çıkarılabilirken, diğer materyaller (obsidiyen, kil topakları, yemek artıkları) ile hayvan parçaları (çene kemikleri, kürekkemikleri, boynuz özlery, pençeler) ya zulalarda saklanır ya da kendi yaşam döngülerinin çeşitli evrelerinde binaya dahil edilirdi (Hodder 2005a). Bu etkinliklerin yerleşme genelinde ve zaman içerisinde düzenli meydana geliş, Çatalhöyük'te normatif ritüel uygulamaların temel çizgisini akla getirmekte; dahası bu uygulamaların çoğunun yaşam ve ölüm, yabanıla karşı evcil güç, görünür ve görünmez de dahil insan deneyiminin sınırlarını keşfetme anlayışıyla bir bakıma iç içe geçtiği düşünülmektedir.

Zaman ve mekân üstünden göz önüne alındığında, maddi kayıtlar birkaç önemli temanın altını çizmiştir. En temel seviyede Çatalhöyük'te günlük hayatı *kil* dünyaları meşgul ediyordu. Kil bazlı malzemeler ve faaliyetler ev içi alanlarda kesin bir egemenlik kurarken, tikel nitelikleri ile pürüzsüzleştirme, saklama, aydınlatma, inşa etme, hatta aslında yeniden etlendirme ve ruh verme (Meskell 2008) kapasitesine

sahip sıva gibi, belirli formlara sembolik güçler atfedilmesi muhtemeldir. Kilin kolay işlenebilir, yeniden kullanılabilir, birleştirilebilir ve dönüşümsel kapasitesi daha genel kapsamda sembolik düzeye yansımış olabilir. Gaston Bachelard şiirsel bir dille şöyle hayal ediyordu:

Kil de pek çok insan açısından bitmek bilmeyen düşlere dönüşecek. İnsan sonsuza dek hangi çamurdan, hangi kilden yapıldığını merak edecek. Çünkü *yaratmak için mutlaka bir tür kil gereklidir*, biraz plastik madde, içinde toprakla suyun buluşarak birleşebileceği belirsiz bir madde (1983: 111; vurgular sonradan eklenmiştir).

Kil yerleşmenin her yerinde bulunsa da, bu bolluk ona bir tür sembolik güç yüklenmesine engel değildir. Kil insanın yaratılışı ve uyumu için mükemmel malzemedir. Onun uyumlu vasıfları, insanlara doğal dünya ile ilişkileri üzerinde daha çok denetim kurma olanağı verebilir, ayrıca yaratılış, bolluk ve kendini korumayla ilişkilendirilebilir. Kilin çeşitli (faydacı ve sembolik) kiplikleri, Hodder'ın ortaya attığı ev odaklı dolanık kılğısal, simgesel ve ayinsel alanlar fikirler ile tamamen örtüşmektedir (2006b). Ek olarak, bizzat (kilden yapılmış) ev de dinsel ibadetin başlıca faaliyet alanını, tekrarlamalı gömme işlemlerini, belleği ve ilgi odağının, Keane'in (Bölüm 8) deyişiyle, "fazlasıyla belirginleştirilmiş" biçimlerini meydana getiren belirli insan ve hayvan vücudu parçalarının yeniden çıkarılmasını tayin ediyordu.

Hodder bu faaliyetlerin çoğunu atalara ve kuşakların sürekliliğine yönelik kalıtımsal merak olarak yorumlamaktadır. Öyleyse mekân açısından ev içerisinde fırınları ve katmanları, ardıl yeniden inşalar arasında dinsel dikkatle belirginleşmiş "mekânlar" olarak tanımlayabiliriz. Yerleşme, Mellaart'ın zamanından beri, görkemle varlık gösteren ev içi boğa imgeleri –odalardaki bukrania yerleştirmeleri– ile ünlenmiştir. Fakat

son kazılar, aynı zamanda erken doğmuşların gömütleri ile hayvan kemiği (özellikle kürekkemikleri) birikintilerinden oluşan temel atma veya inşa etme/kapatma birikintilerinin ayırt edilir örüntülerine de işaret eder (Hodder 2006b). Bundan başka evlerin, insanların ve yaban hayvanlarının özgül kaynaştırılmasına dikkat çekildiği görülür. Bu fikir, insanlarla yaban hayvanlarının etkileşimini tasvir eden duvar resimleri, tek parça hayvanlar (F.1702) veya hayvan pençeleri ya da dişleri (bkz. 8814, 10829, 11306, 16503 birimler) ile birlikte insan gömütleri, ev süslemeleri ile yapılarına (gerek saklanarak gerekse doluşturılarak) dahil edilmiş hayvan ve insan cesetleri, ayrıca bırakılan “şölen” artıklarına katılmış çanak çömlek (insana dair kesin gösterge) gibi, pek çok kayıta görülmektedir (Russell ve Martin 2005). Ne var ki bu dahil edilmelerin bedensel düzeyde görülmediği anlaşılır, çünkü yerleşmede hayvan-insan karışımı açık seçik örneklerle rastlanmaz (ancak bkz. Hodder 2006b; Russell ve McGowan 2003). Zaman açısından bu uygulamalar geçmiş ile şimdiki zaman arasında bir bağ kurma kaygısını akla getirmektedir – Hodder buna “tarihin icadı” der (2006: Bölüm 6). İnsan kafatasları ile heykellerin geri çıkarılması, geçmişi genel değil de özel olarak (böyle malzemelerle bireylerin tam olarak konuldukları yerleri) hatırlamayı gerektiren davranışlardı (Hodder 2006: 147). Böyle anma işlemlerinde güvenli bir gelecek kaygısı saklı olabilir, ama bu muhafaza edici uygulamalara araçsal olarak odaklanmak geçmiş, bilinen ve/ya hatırlanan ile maddi bağlantılar oluşturmaktan geçer.

Böylece evin kendisi, hane-ata-yabanıl hayvanın bütünleşmiş materyal grubu, vücudun güçlü parçaları (kafatasları, boynuzlar, dişler, pençeler, çene kemikleri ile kürekkemikleri) ve saklı tutularak açığa çıkarmaya dayalı anma uygulamaları, günlük yaşantının içine katılmış aşkın veya spiritüel bir şeye işaret eden bir bakıma standart uygulama kümelerinin tespit edildiği yer gibi, görünüyordu. Burada, böyle pratiklerin belirli –saymak gerekirse, topluluk ve hane, insanlar ve

yabanıl hayvanlar, şimdiki zaman ve geçmiş arasında- kurucu ilişkiler oluşturmaya ve sürdürmeye odaklandığı izlenimi uyanmaktadır. Ayrıca başlangıçlar ile bitişlerin, fırınlar ile ateş yakma yerlerinin belirginleştirilmesine büyük önem verilmiştir. Dinsel faaliyet alanının (metinsel kaynaklarda) daha özgül betimlendiği başka bağlamlarda, bu pratiklerin pek çoğunu büyüsel diye yorumlamak mümkündür (Nakamura 2004, 2005). Bu konuya sonradan dönmek üzere, önce Çatalhöyük'teki dinsel alandan biraz olsun ayrılmış gibi, görünen bu pratiklere değinmek istiyorum.

Eğer büyü'nün bir yolla belirli olağan uygulamalara ters düşmeye hizmet ettiği fikrinden gidersek, dikkatimizi yerleşmedeki günlük yaşantıda ve pratiklerde yaygın görülmeyen birtakım alışılmadık materyallerin bulunduğu belirli birikintilere çevirebiliriz. Bu belirsiz fikirleri akılda tutarak işe koyulunca, ilk önce mekân ve zaman içerisinde ilişkili görünen türdeş ve ayrışık toplu malzemelere ayrılmış kazı birimi kategorisi olan "topaklar" için Çatalhöyük veritabanını taradım.

Yaklaşık 250 topak birikintisini elemeyen geçirin, ilgi çeken birkaç örüntüyle karşılaştım. Birincisi birikintilerin birçoğunda daha geniş başka materyallerle birlikte bir, iki acayip nesnenin bulunmasıydı; bu materyal grubunun çoğu tek parça halinde obsidiyen, çanak çömlek, çakmaktaşı ve/ya taş içermekteydi (bkz. Tablo 11.1). İkincisi diğer birikintilerde bazı insan kafatası, bebek bacağı, fosil gibi, alışılmadık buluntuların yanına veya hayvan kemiği, taşlar, değirmen taşı, heykelcikler gibi, daha yaygın materyallerle birlikte bırakılmış obsidiyen, geyik boynuzu, çanak çömlek kırıntıları, kristal, boya özü, özel taşlar veya balta başları türünden belirli materyallerin birleşimlerinin tekrarlandığının görülmesiydi. Son olarak bu birikintilerin çoğu binalarda bulunmuştu (bkz. Tablo 11.1 ve 11.2; Şekil 11.1 ve 11.2).

Bu birikintiler inandırıcı, hatta biraz beklenen olasılıklara ışık tutmaktadır. Bir olasılık da kristal (speleotem/mağara çökeltileri) ve boya özü gibi, karmaşık birikintilerde ortaya çıkan nadir ve muhtemelen yabancı belli başlı materyallere bir tür özel güç veya anlam yüklenmesidir. Bir diğeri, belirli materyaller *birleştiklerinde* birtakım güç veya anlam edinmeleri olasılığıdır (Şekil 11.3). Sonuncusu da Tablo 11.1'deki birikinti tanımları dökümünün gözden geçirilmesi, eşik yerlerde ve anlarda sıkça oluşan bu birikintilerin, dolgu birikintileri, zeminlerin terk edilmesi, inşaat, çöp çukuru ya da seki yapımı gibi, evin yaşam döngüsünde kapama veya geçiş (dönüşüm) noktaların akla getirmesidir.

Tablo 11.1 Karma birikintiler

	Birim	Alan	Yer	Bina	Süsleme	Seviye Aralığı	Malzemeler	Birikinti Tanımı
1	1212	Kuzey	187	1	-	VII-VI	Hayvan kemiği, obsidiyen, kabuk, diş	B.1 güney kısmında dolgu birikintisi
2	4210	Güney	117	2		IX	Obsidiyen +1 çakmaktaşı	Obsidiyen zulası
3	4401	Güney	163	6		VIII	Porsuk çenekemiği, oışten kolye ucu, taş+1 çakmaktaşı, +1 obsidiyen, yeşil perdah taşları, balla ucu	Dışkı birikintisi, binanın güney duvarına yakın fırının altında
4	4915	Güney	173	6		VIII	Kil topu, hayvan kemiği, taş, obsidiyen	Yerin doğu cephesinde zemin birikintisi
5	4989	Güney	178	23		X	Çoğu obsidiyen yongaları ve özleri +2 yanmış kemik +1 taş	Ocak ve fırın ardışıklıklarıyla ilişkili zemin birikintisi
6	5021	Güney	170	17	538	IX	Hayvan kemiği (porsuk patisi), obsidiyen, çakmaktaşı, heykelcik, değirmen taşı, çanak çömlek	Güney köşesinde ateş yakma yeri
7	5022	Güney	170	17		IX	İnsan kafatası, değirmen taşı, obsidiyen, kilnesne, hayvan kemiği	Geri çıkarma çukuru birikintisi, kuzeybatı köşesi
8	10281	4040	94	52		VI, V	Hayvan kemiği, kabuk boncuk, taş	Boynuz özleri, batı duvarı

9	10666	Güney	120	44	1325	?	Taş, hayvan kemiği, Dışkı birikintisi, kil nesne, obsidiyen	fırından gelen moloz
10	10845	Güney	112	50	-	VII	Kürek kemiği (2:1 M, 1 F) +1 obsidiyen	Duvar dolgusu arasındaki birikinti
11	12400	İST	-	-	1980	?	Obsidiyen ve çakmaktaşı	Kil kutudaki zula
12	12401	İST	283 (252)	63	-	IV-V	Taş, heykelcik, çanak çömlek, obsidiyen	Dolgu birikintisi
13	12485	İST	301	-	-	IV, V	Hayvan kemiği (köpek kalatası, bukranlı) +1 heykelcik, obsidiyen, çakmak taşı	Kuzey alanında dolgu birikintisi
14	12516	Güney	257	53	-	VI	Değirmen taşı ve kerpiç tuğla yanında 2 obsidiyen yongası	Kuzeydoğu sekisinin kuzeydoğu köşesinde olası inşaat birikintisi
15	12806	Güney	122	56		III	Fitolitler, işlenmiş kemik, obsidiyen, +1 çakmaktaşı	Zemin birikintisi
16	12807	Güney	122	56		III	Hayvan kemiği, taş, obsidiyen, çakmaktaşı	Zemin birikintisi
17	13212	4040	227	58	2250	IV, III	Kil nesne ve obsidiyen	Çukur/dışkı birikintisi
18	13342	Güney	123	56		III	Taş, boya özü, kristal, balta başı	Dolgu birikintisi (bkz: Şekil 11.3)
19	13359	Güney	297	65		V, VI	Obsidiyen kesikler, +1 kemik çuvaldız, +1 yuvarlak çakıl	Gömme ayağın yanındaki kuzeydoğu alanı (bkz: Şekil 11.5)
20	13365	Güney	298	65	-	V, VI	Taş, kemik, obsidiyen, kristal, boya özü	Duvar ve amber arasında dolgu birikintisi
21	13370	Güney	299	65	-	V, VI	Taşlar, kemikler, kemik alet, kristal, fitolitler, obsidiyen	Fırın duvarının arkasında dolgu birikintisi
22	13491	4040	276	60	2369	V, VI	Obsidiyen	Tuğla birikintisi
23	13640	4040	100	49	1493	VII-VI	Bukranla, ezgi taşı, hayvan kemiği, tohumlar	Geri çıkarma çukuru birikintisi, kuzeydoğu köşesi
24	13937	İST	284	63	2313	IV, V	Kürek kemiği +1 çanak çömlek	Havza birikintisi
25	14009	Güney	297	65	2098	V, VI	Çakıllar, kemik, obsidiyen, kemik aletler, kristal	Oturağa yerleştirilmiş birikinti

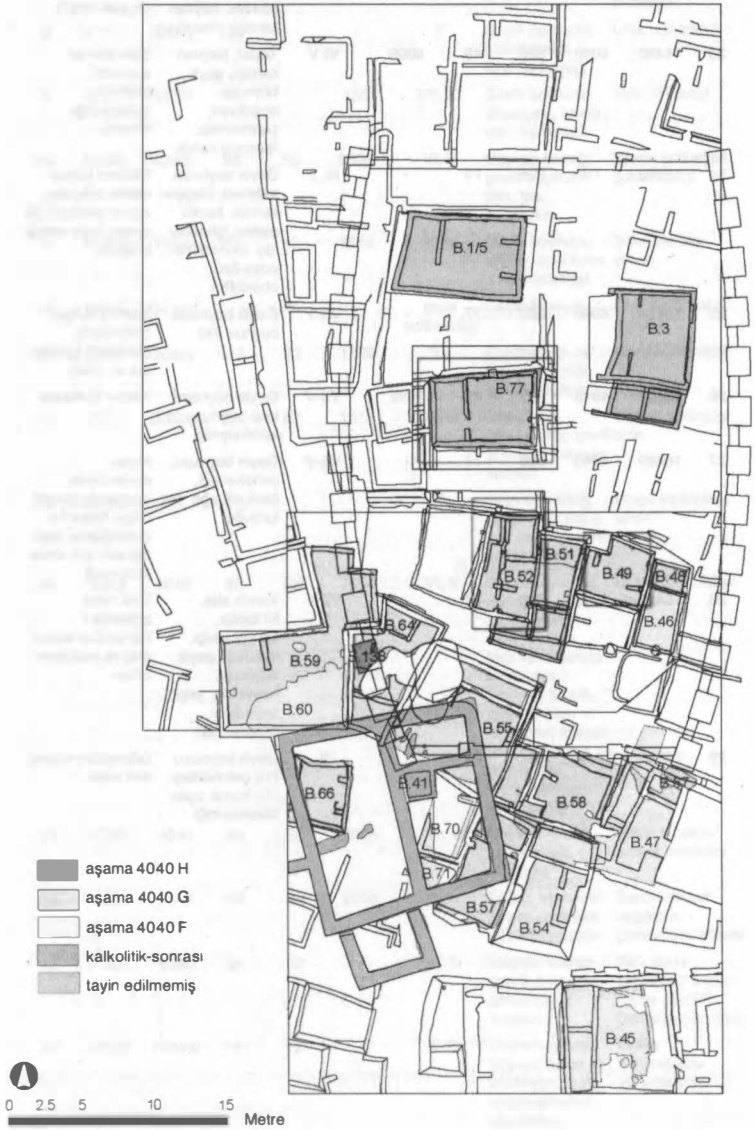
26	14019	Güney	297	85		V, VII	Hayvan kemiği, taş, çanak çömlek, kılı neane, heykelticik, obsidiyen, boya özü, kristal	İnşaat/terk birikintisi; seki düzeltme/dökme?
27	14078	Güney	299	85	2080	V, VI	Taş, fosiller, kristal, perdah taşları	Finn içerisinde taş lakoz katmanı ve ek materyaller
28	14522	Güney	297	85	2086	V, VI	Hayvan kemiği, heykelticik, bebek bacağı, taş, obsidiyen, kristal	Seki birikintisi; İnşaat/terk etme birikintisi
29	14923	4040	322	55	-	taşın edilmemiş	Taş öbeği +1 kemik alet	İnşaat/terk etme birikintisi; zemin birikintisi
30	18554	Güney	328	75		V	Hayvan kemiği (kürək və çəne kemiği, kafatası, kaburgalar) ve taşlar	Çukur birikintisi
31	17094	Güney	299		-	V, VI	Hayvan kemiği	Kemik öbeği (dış alan)
32	17097	Güney	299		-	V, VI	Hayvan kemiği, obsidiyen	Zemin birikintisi

Tablo 11.2 Geyik Boynuzu Birikintileri

	Birim	Alan	Yer	Bina	Süsleme	Serhiye aralığı	Malzemeler	Birikinti Tanımı
1	Bilinmiyor	TP	328	74	-	III	Geyik boynuzu + boya özü	Alanın batısında dolgu birikintisi
2	1052	Güney	108	MEL House 18	-	VII	Geyik boynuzu, boncuk, obsidiyen, heykelticik	Farkılaşmamış bina dolgusu (batı duvarı yanı)
3	1350	Kuzey	185	1	17	VII, VI	Hayvan kemiği	Çukur öbeği
4	1889	Güney	117	2	257	IX	Kil toprak, seramik, hayvan kemiği, işlenmiş kemik, geyik boynuzu, obsidiyen, heykelticik, değirmen taşı +1 çakmaktaşı	Bilerek ambarın üstüne konmuş evsel atık,
5	2268	BACH	88		-	VII, VI	Taş, geyik boynuzu, eğir kafatası, heykelticikler, obsidiyen, tuğlalar	Odada terk etme birikintisi
6	3037	Kuzey	153		-	VII, VI	Hayvan kemiği (geyik boynuzları ve boynuz özü)	Dolgu birikintisi

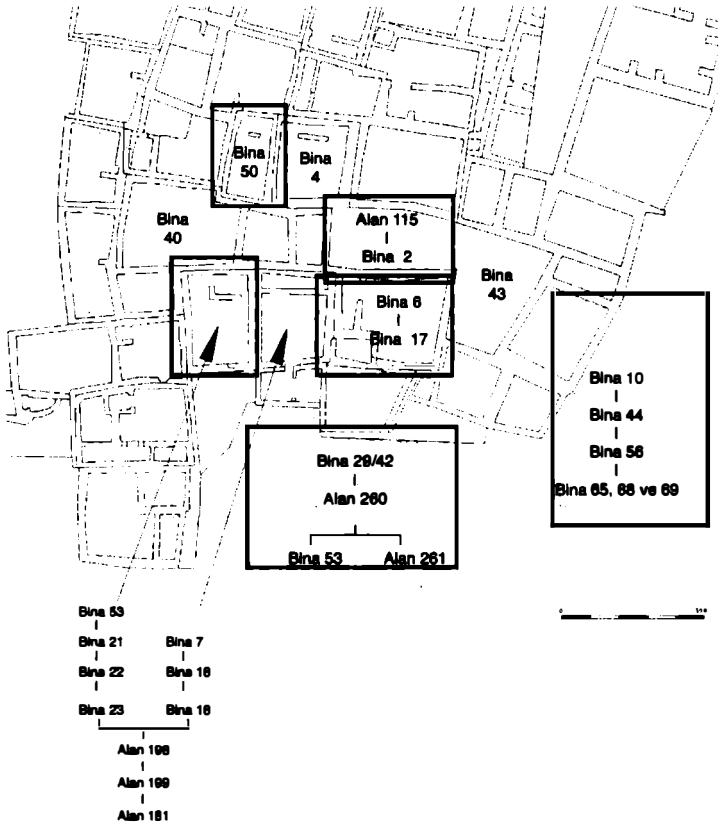
7	4677	Güney	172	18	516	X	Geyik boynuzu	Ambar duvarı birikintisi
8	4717	Güney	198			X	Geyik boynuzu, kürekkemiği, hayvan kemiği	Ufuk birikintisi?
9	6250	BACH	88		165	VII, VI	Geyik boynuzu, obsidiyen, kemik alet, aşıboyası	Seki birikintisi
10	10292	4040	93	52	2003	VI, V	Hayvan kemiği, geyik boynuzu alet, taş, obsidiyen	Zemin birikintisi/ çukur öbeği
11	10499	Güney	202	42	1515	V, IV	Geyik boynuzu aletler, obsidiyen +1 çakmaktaşı	Gömütte alet zulası
12	10802	Güney	-	44	-	tayin edilmemiş	Geyik boynuzu	Ufuk birikintisi inşası?
13	10835	Güney	112	50	1709	VII	Çakmaktaşı ve hayvan kemiği (geyik boynuzu)	Gömüt birikintisi
14	11317	Güney	202	42	1515	VI, V	Obsidiyen, çakmaktaşı, geyikzula boynuzu (hayvan kemiği)	Gömüt birikintisi/
15	11897	İST	-	-	-	?	Hayvan kemiği (geyik boynuzu), taş, obsidiyen ve çanak çömlek	Dolgu birikintisi/ şölen?
16	11904	4040	93	52	2004	VI, V	Geyik boynuzu, domuz çenekemiği, sığır toynağı, keçi kemikleriyle boynuzları, işlenmiş kemik, gıda artıkları +1 obsidiyen mızrak ucu; üstünde 1 dikil/kristal, 1 yaban domuzu çenekemiği	Güneydoğu köşe ambarı
17	11923	4040	93	52	2004	VI, V	Hayvan kemiği, çenekemiği, geyik ambar birikintisi boynuzu	Şölen birikintisi/
18	11965	4040	93	52	2040	VI, V	Taşlar, obsidiyen, koyun kemikleri, geyik boynuzları	Sandık/sepet birikintisi, güneydoğu köşesi
19	11969	4040	94	52		VI, V	Hayvan kemiği (geyik boynuzu, çenekemiği, kafatası)	Terk etme birikintisi? Duvar nişine gömülü bukraniumun üstü
20	13352	Güney	121	65	-	III-IV	Geyik boynuzu, boynuz özleri +1 obsidiyen keski, kürekkemikleri, taş aletler, heykelcik?, obsidiyen, çakmaktaşı	Dolgu birikintilerine yerleştirilmiş
21	13571	TP	318			III, II	Geyik boynuzu (1), işlenmiş taş (4)	"Geçidin" doğu duvarındaki "niş"

22	13932	IST	284	63	1997	IV, V	Geyik boynuzu, taş, çanak çömlek, hayvan kemiği, obsidiyen	Zula; inşaat/terk etme birikintisi (olarak 1997)
23	14460	4040	335	49	4006	VI-V	Taşlar, hayvan kemiği, geyik boynuzu, obsidiyen, çakmaktaşı, işlenmiş kemik	Seki altında süprüntü birikintisi, (güneydoğu köşesi)
24	15803	TP	326	74		III, II	Geyik boynuzu, kafatası, üstçene kemiği, kemik aletler, işlenmiş taş, kil nesneler, boya özü, obsidiyen	Binanın güney cephe dolgusu, ayrıca güneydoğu duvarı kapı aralığı dolgusu
25	16459	4040	337	77		VII-V	Geyik boynuzu, boynuz özü	Yanmış dolgu birikintisi?/ çöküntü? (güney duvarı yanı)
26	16488	4040	337	77	3092	VII-V	Geyik boynuzu, keçi boynuzu özü, kürekkemiği	Ambar birikintisi
27	16489	4040	336	77	-	VII-V	Geyik boynuzu, çenekemiği, kaplumbağa kabuğu	Kuzey duvarındaki oyuğun önündeki dolgu birikintisi (taş/öğütme taşı/ taş alet terk etme birikintisi)
28	16492	4040	336	77		VII-V	Kemik alet, kil toplar, kürekkemiği, kafatası, geyik boynuzu, heykelcik, yeşil balta başı, öğütme taşı	Terk etme birikintisi? Güneybatı sekisi önü ve mekânın ortası
29	16523	Güney	332	75		V	Geyik boynuzu (1), çakmaktaşı (1), kemik uçlar, kürekkemiği	Güneybatı köşesi atık alanı



11.1 Alan 4040 planında Hodder'ın yeni aşamaları.

Kaynak: Çatalhöyük Araştırma Projesi.



11.2 Güney Alanının planı. Karışık veya geşik boynuzu birikintileri siyah çerçeveyle alınmıştır.

Kaynak: C. Nakamura ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.



11.3 (13342) Yer 122'deki Bina 56'da bulunan topak: sarı boya özü (sağda), balta başı (üstte), taş (ortada) ve kristal/speleotem (solda).

Kaynak: J. Quinlan ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

BÜYÜSEL EŞYALAR

Büyü gözlerden uzak ve saklı yerler ararken, belki de bunun tek nedeni kendi performansının gücünü hapsetmektir. Duyusal düzeyde büyü, algının normatif kiplerini tutsak etmek, sarsmak ve hatta dengesini bozmak üzere hareket eder; böyle anlarda kişi beklentisinde bambaşka bir aksama algılayacaktır. Toprak, pürüzsüz kil ve harç yüzeyler ile dayanıklı insan ve hayvan kemikleri varlık gösterirken, kristal ve boya özü gibi, materyaller renk, görünüm ya da sertlik gibi, kendi farklı nitelikleriyle öne çıkardı (benzer doğrultuda birikintilerden gelen bazı taş ve çakıllar da renkleri, biçimleri veya genel niteliklerinden dolayı seçilmiş olabilir). Bunların hiçbiri yerleşmede yaygın karşılaşılan materyaller değildi.

Speleotemlerden, yani sarkıtlar ve köpekdişi kalsitlerden çıktıkları için kristal formlar mağaralarla ilişkilendirilir

(Gürcan 2008). Öyle ki renkleri, sertlikleri ve göz alıcı doğal formları günlük hayata egemen olan kil maddeselliğin kayda değer bir kesinti doğuracaktı. Dahası bu materyaller mağaralar ve başka uzak mahallerle ayrı ayrı çağrışımlar kuracaktı. Ne olursa olsun, orada bulunmaları hane içine yabancı, farklı veya öbür dünyadan bir nitelik sokmak demekti. Böyle kesintiler muhtemelen kayırılan (dolayısıyla inşaat birikintileri benzeri ya da bir seki içine veya duvarlar arasına yerleştirilmiş saklı bağlamlarda tekrarlanan; bkz. Tablo 11.1) ve herkesçe bilinmeyen veya genel nüfusun erişemediği bir tür güç kazandırıyordu. Bunlar da gizlilik içinde yerine geliyor olabilirdi. Kristal içeren çoğu birikintilerin Güney Alanında, neredeyse yalnızca Bina 65'te (13365, 13370, 14009, 14019, 14078, 14522) görülmesi önemli bir nokta; bu bina tarih evi dizinlerinden birine (65, 56, 44 ve olasılıkla 10, bkz. Regan 2006) ait; bu birikintilerin tamamı belirli odalar ya da yerleştirmelerde kullanıma girip çıktığında geçici (ve dolayısıyla eşikteki) anları belirginleştirmiş görünmektedir. O kristalin neredeyse yalnızca Bina 65 ile ilişkilendirilmesi dikkate alındığında (tabii yakılmış Bina 52'de bulunan bir ambar gözüyle ilişkili kristal kütle hariç), bu materyal ile ev arasında tikel bir ilişki kurulabilir. İlginç bir biçimde Mellaart (1967) da raporunda, "özel" binalarda kırık sarkıt bulgularından söz etmişti.

İster B. 65 içinde olsun ister yanında, bu birikintilerde (13342, 13365, 14019, 15803 ve TP) boya özünün nadiren görülmesi de merak uyandırır. Boya özü öbekleri bazen gömütlerin (F.200, F.760, F.3010, F.6000) içinde iskeletlerle birlikte ortaya çıkar ve başka bir bağlamda nadiren bulunur. Tablo 11.1'de boya özüyle birlikte dökümü verilen birikintiler, bir duvar ile ambar gözü veya fırının arasında ya da bir duvarın yanında görülür. Karen Wright (kişisel yazışma) B.65'te yaygın görülen (boya elde ederken kullanılan özleri ezen) ezgi taşlarından yola çıkarak burasının duvar ressamlarının evi olabileceğini ileri sürmüştür. Yetersiz ama cazip

bu öneri, boya özünün büyüde kullanılma olasılığını ortadan kaldırmaz. Aslında resmetme ediminin kendisi büyüsel bir çağrışım uyandırmış olabilir, çünkü duvar resimleri aralıklı olarak görülüyordu (Hodder 2006: 190), zaten üzerlerine birkaç kat daha sıva atılarak yeniden resim yapılması etkili, geçici olarak sınırlı, edimsel bir eylem akla getirmektedir.

Yalnızca nadir ve yabancı materyallerin tikel gücü olmazdı. Pek çok bilim insanı yerleşmede görece her yerde bulunan obsidiyenin Çatalhöyük'e hem sembolik hem ekonomik açıdan dirlik getirdiğini ileri sürer (Carter 2007; Conolly 2003; Hodder 2005b, 2006b). Yukarıda sözü edilen daha az yaygın materyaller gibi, obsidiyen de kilin yumuşak niteliklerine büyük ölçüde tezdır. Obsidiyen sert, koyu parlak ve tehlikelidir; keskin ve ölümcül gizilgücünü ortaya çıkarmak kayda değer bir beceri gerektirir, öte yandan yansıtıcı hale getirilebilir (aynalar gibi, bkz. Mellaart 1962), üstelik her yerde bulunması eve ayırt edici bir konum kazandırmaktadır (bkz. Carter 2007). Belli ki obsidiyen evlerde sürekli zulalanan birkaç materyalden biridir. Zulalardaki obsidiyen parçalarının tamamı ön kalıplardır (Carter 2007), yani başka bir şeye dönüşmek üzere olan bir materyal. Carter kimilerinin bu zulaları, ya sermaye (Mellaart 1963) ya da simgesel güce materyal grupları (Conolly 2003; Hodder 2006b) olarak yorumladıklarına dikkat çekerek bu istiflerin aslında her iki değerlilikten de yararlanmalarının mümkün olduğunu, çünkü binanın *parçası olarak* içine dahil edilmek üzere saklandıklarına işaret eder (Carter 2007). Obsidiyene çeşitli nedenlerden dolayı değer verildiği görülür, materyalin belirli formlarının –işlenmiş parçalar ya da kırıntılar değil ama başka bir materyale dönüşme potansiyeli olan *ara* ön kalıplar– kapalı kalması ve/ya evin içine katılması gerekecek kadar etkili sayıldığı muhtemeldir.

Yerleşme genelinde obsidiyen hemen her yerde görülürken, o kadar yaygın olmamakla birlikte karma birikintiler ve eşik bağlamlarda önemli sıklıkta karşılaşılan başka bir ma-

teryal de geyik boynuzudur (Tablo 11.2). Russell ve Martin (2005) genel olarak geyiklerin yerleşme yerinde çok yaygın görülmediğini, ancak erken seviyelerde (XII.B öncesi) onlara ait kalıntıların bol olduğunu belirtirler. Bu noktadan sonra höyükte sadece geyik boynuzları ve derilerinin ortaya çıkması geyik etinin büyük miktarda tüketilmediğini akla getirir. Geyik boynuzları karşımıza alet (kazmalar, yonga rendeleri, yumuşak çekiçler, bıçak sapları/saplar), takı, kolye ucu, ön kalıp ve atık malzeme formunda çıkar (Russell 2007, 2008). Hammadde olarak geyik boynuzu her ne kadar kil ile kemiğin ağırlıklı görüldüğü kasaba manzarasıyla taban tabana zır olmasa da yerleşmede görece nadir bir materyaldir. Russell ile Martin yerleşmede geyik eti yemenin tabu olabileceğini ileri sürerler, ayrıca yerinde bulunan geyik parçaları ve onlara uygulanan işlem göz önüne alındığında, geyikler muhtemelen sığırdan çok başka anlamlar ifade ederlerdi (2005).

Birikinti (ve olasılıkla ritüel) koşullarında, geyik boynuzu binaların belirli yerlerinde ve dolgu birikintilerinde ortaya çıkmasıyla bilhassa belirginleşmiştir. Geyik boynuzu çoğu zaman oda ve ambar gözü kapatılırken veya geçiş etkinlikleri, oyuk/niş/kapı aralığı alanlarını belirginleştirdiği, ayrıca belirli bireylerin gömüldüğü bağlamlarda diğer materyallerle birlikte ortaya çıkmaktadır (Tablo 11.2). Öyleyse obsidiyen gibi, geyik boynuzu da çok işlevliydi ve farklı değerliliklere sahipti; doğal sertliği ve sivriliği sayesinde görsel, belki simgesel açıdan etkileyiciydi, ama aynı zamanda çeşitli aletlere dönüştürülebilir, böylelikle pek çok üretim faaliyetinde kullanılabilirdi.

Burada dikkat çekici olan geyik boynuzu birikintilerinin pek çok farklı binada ortaya çıkmasına rağmen, bilhassa iki binada özellikle “tematik” oldukları görülür: Bina 52 ile 77 (Tablo 11.2; Şekil 11.4). İkisi de muhtemelen kasten “yakılmış” (Cessford 2005; Hodder 2008; Twiss ve diğ. 2008) bu binalar VII ile V arasındaki seviyelere tarihlenir ve 4040 Alanında yer alırlar. Bu binalardaki geyik boynuzları ve boynuzu

aletler bilhassa ambar gözleri, köşeler ve kapama ya da "terk etme" hareketleriyle ilişkiliydi.

Simgesel olarak geyik boynuzu pek çok çağrışımlar yapan bir materyaldir; özellikle döngüsel tazelenme benzetmesiyle süreklilik anlamı taşıyabilir. Görsel açıdan geyik boynuzları kökleri ve ateşi de çağrıştırdığı gibi, aynı zamanda geleneği, saldırgan erkekliği, kurbanı vb simgeleyebilir. Diğer hayvanların boynuzları sürekli büyüyüp ömürleri boyunca şekillenirken, geyiklerinki her yıl dökülür ve yeniden büyür; aynı yerde çıkarlar, ama ölüm ve yeniden doğumun tekrarlanan döngüsüyle hayatın sürekli değiştiğinin somut kanıtıdır. Belli ki geyik boynuzları yeniden büyürken daha önceki örneklerinin tıpatıp kopyası olmazlar; benzeşirler ama asla aynı değildirler. Çatalhöyük sakinleri de başka kültürlerde olduğu gibi, geyik boynuzuna bir tür içkin yenileştirici güç yüklemiş olabilirler: kesintisiz dönüşüm (büyüme, ölme, yeniden büyüme) sayesinde hayatın (süreklilik) gücü. Geyik boynuzu kendini yenileştiren bu gücü, görsel, hatta simgesel olarak eve ve dinsel faaliyet alanına egemen olan diğer hayvan boynuzlarının daha sarsılmaz ve biriken gücüyle çelişir (ama karşısında olması gerekmez).

Nihayet yerleşmede geyiğin varlık göstermesine ilişkin olarak bu hayvanların ile vücutlarından bazı parçaların estetik ve/ya sembolik açıdan el üstünde tutulduğuna dair göstergeler var. İşlenmiş hayvan dişleri de boncuk olarak ortaya çıkar. Bunların çoğu porsuktan (Russell 2008), köpekten (Güney'de B.44 içinde F. 2050) ve yabandomuzu (F.1710) dişleridir. Öte yandan geyik dişleri ve uzun kemiklerden yapılmış *sahte* geyik dişi formları da yine boncuk formunda görülürler (bkz. B.17'de F.563'den gelme 5169.X2-13 ve F.1710'dan gelme 10829.X5, 7, 15). Taklit edildiği anlaşılan tek boncuk formları geyik dişleridir, bu kopyalama işlemi geyik dişlerine ya da genel olarak geyiklere verilen özel önemi gösteriyor olabilir.

Bu çeşitli materyallerin simgesel anlamları üzerinde yalnızca kurgusal tahminler yürütebilsek de kullanım ve birikinti bağlarıyla birlikte tikel maddi yapılarının incelenmesiyle fikir verecek bazı ihtimallere ulaşabiliriz. Obsidiyen, geyik boynuzu ve dişlerinin ortak niteliği hepsinin doğal, sert, sivri ya da keskin olması, dolayısıyla tehlike, güç ve hatta savunma duygusu uyandırabilmeleridir. Hodder ile Meskell (Bölüm 2) yerleşmede dişlerle pençelerin erkek üstünlü-



11.4 (16492) Bina 77'nin çökme/imha sırasında üzeri kapanmış zemindeki toprak ile güneybatı sekisinin önündeki geyik boynuzu.

Kaynak: J. Quinlan ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

ğü, belleğin oluşturulması ve etin delinmesiyle potansiyel ilişkisinin altını çizerler. Ben de buna ek olarak yaban hayatın ve onun gücünün göstergeleri olan bu materyallerin nazardan korunmaya yönelik savunma –Derrida'nın ifade tarzıyla, "saldırıya geçen savunma" (Derrida 1994)– amaçlı kullandığını ileri süreceğim. Bu türlü nazarlık mantığı yaralama, delme ve öldürme gücüne sahip belirli materyaller ile hayvan parçalarını sahiplenir, çünkü bu nesneler savunmaya

yönelik sergilendiklerinde olası saldırganları etkili bir biçimde savuştururlar. Gövdesiden ayrılmış hayvan başlarına (bilhassa boynuzlar, çene kemikleri ve dişler) ile pençe ve patilerine verilen önem dikkate alındığında, insanların olasılıkla bu vücut parçalarını hayvan gücünün biricik kaynağı ve yoğunlaşma yeri olarak gördükleri söylenebilir. Bu fikir, hem kafaları hem “elleri” (sığır bukrania, kuş ayaklarıyla pençeleri ve ayı pençeleri vb) asıl hayvan cesetlerinden ve onların sıvanmış tasvirlerinden ayırmaya yönelik belirgin merakla desteklenir (Mellaart 1962, 1963). Dikkat çekici bir başka nokta da diş ve pençelerin sergilenmesinin, yırtıcılara ya da saldırı durumları gibi, tehdit uyarısı karşısında memeliler arasında görece tutarlı *savunmacı* bir davranış olmasıdır (Blanchard ve Blachard 2000). Öyleyse boynuz, diş ve pençelerin çıkarılması, yer değiştirilmesi ve fetişleştirilmesi bütünden ayrılmış parçada etkili ölçüde yoğunlaşmış sembol diye görülüyor olabilirdi (Albrecht 1999). Sanki yabanıl hayvanın gücü ve dirliği bütün şiddetiyle bu işe yaramaz kılınmış parçalara aktarılmıştı, ama böylesi gücün artık yabanıl, tehlikeli bir hayvan failliğiyle sınırlı kalmadığını; onun yerine böyle iğdiş edilmiş formların gücünün savunma amaçlı benimsenip yeniden yönlendirilmesinin mümkün olduğunu unutmamak gerekir.

Öyleyse benzer şekilde ya da öykünme biçiminde diş, geyik boynuzu ve obsidiyen gibi, keskin ya da keskinleştirilmiş başka materyaller çeşitli zamanlarda bu tür “evcilleştirilen” apotropaik mantık içerisinde işlemiş olabilir. Bu işe uygun olarak böyle materyalleri gömütler, köşeler, mekânlar arası, bina ve göze çarpan geçiş katmanları gibi, eşik ve belki de tehlikeli alanlarda buluruz. Mekân ve zaman temalarına daha sonra dönmek üzere şimdilik çağrışım ve düzeylerin gücüne kısaca değinmek istiyorum.

BÜYÜSEL BİRLEŞİMLER

Çatalhöyük'te belirli materyallere büyüsel nitelikler yüklenilirken, aynı materyallerin daima ya da yalnızca büyü olmadıklarını biliriz. Örneğin obsidiyen ve geyik boynuzu aynı zamanda keski, delgi, çekiç ve diğer aletlerin işlenmesi için hammadde sağlıyordu. Tıpkı bir geyik boynuzunun sadece çekiç veya bir dişin süs eşyası olması gibi, bazen bir obsidiyen parçası da basit bir keski olurdu. Büyüsel nitelikler yalnızca materyallerin kendinden değil, mekân ve zamanda belli bir çağrışım oluşturmalarından da kaynaklanırdı.⁴ Tablo 11.1 ile 11.2'de çeşitli materyal gruplarının bulunduğu yaklaşık 60 birikintinin dökümü verilmektedir, bunlardan bazıları büyüsel bir edim veya etkinliği tanımlayabilir. Birleşimlerde yaygın olarak ortaya çıkan materyaller arasında obsidiyen, hayvan kemiği (bilhassa kürek ve çene kemikleri), heykelcikleri, çanak çömlek kırıntıları, çakmaktaşı, değirmen taşı, işlenmiş kemik, renkli taşlar ve çakullarla balta başları bulunur. Böyle derlemeler aynı zamanda atık birikintilerinde de ortaya çıkar, dolayısıyla bu materyaller bir araya geldiklerinde kendi içlerinde büyüsel bir işlemin göstergeleri olmayabilirler. Öte yandan başka bir materyal derlemi içinde farklı bir materyal parçası görülmesi dikkat çeker. Örneğin kazı yapanlar bir obsidiyen zulasında tek bir parça çakmaktaşı örnekleri (örn. 4210) ve taş öbekleri arasında bir kemik alet (örn. 14929) bulmuşlardı. Gündelik olmayan nesnelerin araya girmesi de belirli birikintilerin farkını belirginleştirmektedir. Daha "etkileyici" gruplaşmalardan bazıları şunları içerir:

⁴ Bu fikir "normal" ortama karşı büyüsel mekânlarla zamanların (genellikle biçimsel giriş ve çıkış ayinleri ve tabularla) yönelimsel *işaretleme* veya sınırlandırmasını öne çıkaran Mauss'un "büyü ortam" anlayışından büyük ölçüde uzaklaşır. (Mauss 1950] 2001: 61, 123) Onun yerine benim önerdiğim belirli eşyaların, failliklerin, mahallerin ve anların toplandığı yerde görülen büyüün *meydana gelmesi*. Keane'in ileri sürdüğü "özel dikkat" fikri (Bölüm 8) anlamında insanın işaretlenmesi elbette böyle etkinliklerin parçasıdır, ancak normale karşı anormal kipleri ya da ulamların sabit sınırlandırmasını ve ayrılmasını gerektirmez.



11.5 (13359) Bina 65'in üst zemininde olasılıkla terk etmeden önce yapının ana batı duvarındaki gömme ayağın yanına yerleştirilmiş nesneler: kemik bir delgi, altı parça obsidiyen ve küçük yuvarlak bir taş.
Kaynak: J. Quinlan ve Çatalhöyük Araştırma Projesi.

[4401] B.6 fırının altında dışkı birikintisinde porsuk çene kemiği, diş kolye ucu, yeşil perdah taşları, balta ucu ve obsidiyen ile çakmaktaşıdan birer parça;

[5019/5022] B.17 kuzeybatı köşesindeki çöp çukuruna bırakılmış bir insan kafatası, değirmen taşı, obsidiyen, kil nesne ve hayvan kemiği;

[14522] B.65 güneydoğu köşesinde inşaata hazırlanan bir sekinin altına bırakılmış hayvan kemiği, heykelcik, bebek bacağı, obsidiyen ve kristal.

Aynı ya da iki tür materyalin gruplaşması yerine birçok farklı objelerin gruplaşması çok daha farklı çağrışımlar kurma kapasitesimizi gerektirir. Böyle derlemler yönelimsel olarak mı

yerleştirilmişti? Öyleyse o zaman bu objelerin seçilmesinin nedeni ve amacı neydi? Bir kere daha, zıtların yan yana konması veya aralarındaki oyunda dikkatimizi çeken bir şey var. Bazı örneklerde derlemler hayatın çeşitli yönlerinde yer alan materyallerin temsil edildiği görülür, örneğin yemek, çalışmak, el işi yapmak (hayvan kemiği, obsidiyen, değirmen taşları, aletler); dolayısıyla bunlar hatıra (Russell 2008; Twiss ve diğ. 2005) veya adak birikintileri olarak yorumlanmıştır (Hodder 2006b).

Ne var ki başka örneklerde bazı materyallerin daha metonimik veya sembolik ilişkiler çağrıştırdığı görülmektedir. Örneğin çene ve kürek kemikleri, etleri yenmeyen hayvan parçalarına karma birikintilerde sıklıkla rastlanır (ayrıca bkz. Wilson 1999). Yukarıda ele aldığımız materyallere ek olarak balta başları, çakmaktaşı, heykelcikler, boynuzlar ve insan kemikleri de düzenli olarak ortaya çıkar. Belirli materyaller de diğerlerinden daha sık birlikte görünürler, ileride yapılacak çalışmalarda bu ilişkileri daha yakından incelemek ilginç olacaktır. Özgül ilişkilere bakılmaksızın, genelde bu gruplaşmalar çeşitli dünyaların çarpışmasını akla getirir: evsel, yabancı, yıkıcı, yaratıcı, hayvan ve insan. Bir seçenek de bu obje derlemlerinin yalnızca kendi özgül bağlantılarının gücüne değil, köklü belirsizliğin tanıtılmasına da yatırım yapmaya çalıştıklarını düşündürmektedir. Bildik nesneleri alışılmadık birleşik bağlamlara yerleştirmek, algının normatif kiplerinde bir tür karışıklık anlamına gelir. Bilinen ve bilinmeyen arasında yerini almış bu birikintiler “yerinden çıkmış” objeler olarak görülebilir. Öyleyse ortak görüşü altüst eden bir etkinliğe yol açacaktır (Nakamura 2005). Benzer şekilde bu materyal gruplaşmalarının, Deleuze’ün resmin gücü diye gördüğü (benim, büyüünün gücü, dediğim) gücün dengine ulaşmayı nasıl etkili başardıkları şaşırtıcıdır: karmaşık ilişkilerin ve onu doğuran fikirlerin bütünselliğini aşan bir gücü canlandıracak şekilde tanıtılması (2003). Büyüseli elemek, ayıklamak ve çözümlemek mümkündür, ama pek işe

yaramaz; hem izlenmesi gereken kurallar vardır hem de sosyal güç kazandıran onun kavranmasında değil, yerine getirilmesi ve etkisindedir.

BÜYÜSEL ANLAR VE YERLER

Belirli materyaller ve gruplaşmalar insan dikkatinin büyüsel diye nitelenebilecek, eşsiz biçimini günışığına kavuşturmuşa benzer. Ancak Çatalhöyük'te büyü'nün en cazip bulgularına belki de mekân ve zamanın tikel belirginleştirilmesinde rastlanmaktadır. Tablo 11.1 ile 11.2 içerisinde dökümü verilen birikintiler ortak zemin yüzeyine saçılmış nesne öbeklerinden tutun da iç süslemelere hapsolmuş nesnelere kadar çeşitli bir yelpazeye yayılır. Kazı yapanlar özgül yerlerde ve geçiş anlarındaki konumlarına göre, bazen bu birikintilerin çoğuna gönderme yaparken "terk etme/kapatma" ve/ya "temel atma" birikintilerinden söz ederler. İnşa ve yeniden inşa/yeniden kullanım edimleri Çatalhöyük'te son derece ritüelleşmiş uygulamalardır. Bu birikintilere ek olarak yerleşmede evlerin temizlenmesi, düzlenmesi, doldurulması ve yeniden inşasında ayırt edilen sistematik bir örüntü vardır. B.65-56-44-(10) dizinleri gibi, bazı tarih evleri böyle uygulamalarda süslemeler ile yapıların kapatılıp başka yerlere konumlanmasına ve evin içine dahil edilen birikinti çeşitlerine kadar çarpıcı ölçülerde tutarlılık içindedir (Regan 2006, 2007). Sosyal hayatta evin odak noktasında olmasına bakınca, böyle süreçlerin dinsel faaliyet alanlarına dahil edilmesi mümkün görünmektedir. Ne var ki bu birikintilerin saklı (hatta adanmış ve/ya apotropaik) niteliği dikkate alındığında, daha göz önüne çıkmış, topluluk-bina spiritüelliğinin genel tuzaklarından biraz daha farklı bir etki doğurduklarını düşünmek cazip olur.

Hodder (2006b) ile Pels (2003) yerleşmedeki belirli belleksel ve spiritüel uygulamaları kamçılayan günışığına çıkar-

ma ve saklamanın can alıcı ekonomisine işaret etmişlerdir. Fakat insan kafatasları, heykeller ve mimari materyallerin önceki temellerden geri çıkarılması sürecin belleğini ve açığa çıkarıcı yanını vurgular. O birikintilerde “geri çıkarılması” anlamlı olmayan ne vardı? Belki unutulmamışlardı, ama eğer hatırlamanın anlamı açığa çıkarılmak ve yaşayan insanların faaliyet alanına yeniden sokulmaksa, bu etkinliklerin hatırlaması gerekmiyordu. İster adak olsun, ister kurban etme, korunma, tanınma, oluşum veya bunların hepsinin yerine getirdiği iş, farklı türden bir ekonomi planlamaktı. Çünkü bu birikintilerin açığa çıkarıcı olmayan mantığı, öncelikle yeniden dolaşıma koymaktan çok biriktirmedir. Dahası bu birikintiler belirli “hayat formlarının” (yani süslemeler, odalar ve evler) sınırlarını belirginleştirirdi. İnşa etme, geri çıkarma, kapama ya da dönüştürme anlarında, sadece süslemeleri ya da evleri değil, belirli *liminal anları* belirginleştirmek açısından da önemlidir. Akla gelen bir soru da, acaba böyle “belirginleştirme” sadece özgül nesnelere (fırınlara, ambarlara, sekilere ve platformlara gibi) değil, Keane ile Pels’in (Bölüm 8 ve 9) anlattıkları üzere, zaman içinde kesintisiz yeniden doğma süreçlerine –geçiş, eşik ve kesin potansiyele kadar tikel anları– de faillik mi yüklediğidir.

Kılgısal düzeyde, yerleştirilmiş birikintiler evin kendisiyle doğrudan ilişki kurmaya aracı olurdu. Gerek süslemelerde veya yaşadıkları mekânlarda gerek onların dönüşüm anlarında, belirli bir tür hayatı ya da gücü belirginleştirir, dolayısıyla tanımış olurlardı. Böyle eşik bölgeler belirsiz gizilgüçleriyle oldukça heyecan yüklü olur, çünkü iki varoluşsal boyut arasındaki o kararsız alanda yer almaktadır. Demek ki geçiş anları ve mekânları sürekli yeniden doğuşun esas niteliğinin somut kanıtıdır. İşte böyle sınırlanmış anlar, gelecekte bir sonuca müdahale etme ve onu etkileme adına kazançlı fırsatlara gebedir.

SONUÇ: BÜYÜSEL DÜZENLER

Bulunmuş ve günışığına çıkarılmış eşyalardan çok saklı kalarlar geleceğe yönelik farklı türden bir kaygıyı ifade eder. Bunlardan ilki "tutsak" kaldıkları için bir anlamda ebedileşir, geleceğin özgül bir anında geri çıkarılmanın o yüce anını asla yaşamaları gerekmez. Eşik yerlerinin dayanıklı derlemler, genellikle hayatın her alanından gelme parçalanmış nesneler ile böyle belirginleştirilmesi, bir tür büyü gücü denetimini akla getirir. Daha açıkçası geçici (eşikte) olanın yönelimsel olarak kalıcı maddesellik ile yan yana getirilmesi, kuralları çiğnemeyi yüceltir. "İki arada" yerleri belirginleştirmek ayrı nesneler, yerler ve zamanlardan çok *bağlantıya* odaklanmaktır. Bu sınırlanma ya da kısıtlamanın mükemmel bir inkârıdır (aslında ihlali), aynı harekette kendi mutlak gücünü ve anlamını da bildirir – bir o kadar da değerini artırır. Eğer insanlar kendi dünyalarını (din âlemi) anlamlandırmak için sınırlamalar ve kısıtlamalar yaratıyor ve onların peşine düşüyorlarsa, ara sıra onları yeniden ayarlamak ve değişikliğe uğratmak için kadim haklarını da ellerinde tutarlar. Öyleyse büyüsel olsa olsa, neredeyse tamamen unutulmuş, fakat akıldan yoksun bir tür bedensel ya da materyal formda kalmakta direnen, belirli bir ön (veya öteki) hakikatin fark edilmesi ile hayata geçirilmesinde düpedüz araçsal bellek olabilir. Ayrıca böyle edimlerin ortaya koyduğu kurnazca iddia, düzen ve duyunun tam da kendilerinin çiğnenmesi ve çözünmesi üstüne kurulu olduğudur; büyü ılımlı bellek kılığında işlerin başka türlü yerine gelme olasılığına açık kapı bırakır.

Çatalhöyük'te belirli çağrışımlar uyandıran buluntular ile birikintilerin tam anlamını tespit etmek hiç mümkün olmasa bile insanın belirginleştirilme biçimi olarak büyüün ille de belirli materyallere ve onlara eşlik eden faillere ya da belirli insanlarla becerilerine bağlı olması gerekmediği fikri vurgulanır. Bazen daha kararsız bir failliği kapsadığı da görü-

lür, belki de gözlem veya tanımanın araçsal, hatta aşkın edimini başarmak için özgül bir zamanı, işlemin gerçekleştiği yeri, gruplaşmış materyalleri ve onlara eşlik eden “faillikleri” çembere almak suretiyle çağrılan bir failliktir bu.

Kuşkusuz, Çatalhöyük'te bu türlü güç ayrıcalıklı ve kullanılan bir kazanım olabilirdi, ayrıca “büyüsel” materyaller ile birikintilerin bazı evlerde tikel yoğunlaşması merak uyandırır. Belirli grupların büyüsel yöntemlere farklılık gösteren “erişim” olanağı var mıydı ve bu yerleşme genelinde dinsel ya da spiritüel kazanımların dağılımıyla nasıl bir karşılıklı ilişki içindeydi sorusu akla geliyor. Yukarıda belirtildiği gibi, Bina 52 ve 77 ile 65-56-44-(10) bina dizinleri görüldüğü kadarıyla bu türlü ama benzersiz yollarla “alışılmadık” birikintilerin varlık göstermesiyle özellikle belirginleşmişti. İleriki çalışmalarda daha az ve çok belirginleşmiş birikintiler arasındaki önemli farklılıkları açığa çıkarmak üzere öbekleşmelerin genel ulamını daha ayrıntılı araştırmak gerekir, ayrıca bu evlerin ve içlerindeki kalıntıların üstünde biraz daha düşünmek yerleşmede büyü ve spiritüelliğin daha özgül sosyal değerliklerine ışık tutabilir.

KAYNAKLAR

- Albrecht, T. 1999. Apotropaic reading: Freud's "Medusa's Head." *Literature and Psychology*, 45(4), 1-30.
- Bachelard, G. 1983. *Water and Dreams: An Essay on the Imagination of Matter*. Dallas: Dallas Institute of Humanities and Culture.
- Benevides, G. 1998. Modernity. *Critical Terms for Religious Studies*, ed. M. C. Taylor. Chicago: University of Chicago Press, 186-204.
- Blanchard, D. C. ve Blanchard, R. J. 2000. Defensive behaviors. *Encyclopedia of Stress*, ed. G. Fink. San Diego, CA: Academic Press, 652-56.
- Carter, T. 2007. Of blanks and burials: Hoarding obsidian at Neolithic Çatalhöyük. *Technical Systems and Near Eastern PPN Communities*. Antibes: Editions AODCA, 343-55.

- Cauvin, J. ve Watkins, T. 2000. *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cessford, C. 2005. Fire, burning and pyrotechnology at Çatalhöyük. *Çatalhöyük Perspectives: Themes from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 171-82.
- Collins, D. 2000. Nature, cause and agency in Greek magic. *Transactions of the American Philosophical Society*, 133, 17-49.
- Conolly, J. 2003. Çatalhöyük obsidiyen istifleri: Teknolojinin bağlamsal analizi. *Lithic Studies for the New Millenium*, ed. N. Moloney ve M. Short. Londra: Archtype Books, 55-78.
- Deleuze, G. 2003ç *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. 1994. *Specters of Marx, The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Londra: Routledge.
- Frazer, J. G. [1890] 1994. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Gebel, H. G., Hermansen, B. D. ve Jensen, C. H. 2002. *Magic practices and ritual in the Near eastern Neolithic: Proceedings of a Workshop held at the 2nd International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East (ICAANE), Copenhagen University, May 2000*. Berlin: Ex Oriente.
- Gimbutas, M. 1974. *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000-3500 BC: Myths, Legends and Cult Images*. Londra: Thames and Hudson.
- Godelier, M. 1999. *The Enigma of the Gift*. Cambridge: Polity Press.
- Goodman, N. 1976. *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: Hackett.
- Graeber, D. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.
- Gürçan, D. 2008. Speleothem project. *Çatalhöyük Archive Report*, 2008. (http://www.catalhoyuk.com/archive_reports).
- Hodder, I. ed. 1996. *On the Surface: Çatalhöyük: 1993-1995*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology at Ankara Monograph.

- Hodder, I. ed. 2005a. *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph.
- Hodder, I. ed. 2005b. Peopling Çatalhöyük and its landscape. *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 1-30.
- Hodder, I. ed. 2006a. *Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology at Ankara Monograph.
- Hodder, I. 2006b. *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük* Londra: Thames and Hudson, Türkçe çev. *Çatalhöyük Leoparın Öyküsü: Türkiye'nin Antik "Kasaba"sının Gizemleri Gümüşğine Çıkıyor*, 2006 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hodder, I. 2008. Hitting the jackpot at Çatalhöyük. *Çatalhöyük Archive Report*, 2008. (http://www.catalhoyuk.com/archive_reports).
- Hodder, I. ve Meskell, L. M. In press. A 'curious and sometimes a trifle macabre artistry': Some aspects of the symbolism of the Neolithic in Anatolia. *Current Anthropology*.
- Lewis-Williams, D. 2004. Constructing a cosmos: Architecture, power and domestication at Çatalhöyük. *Journal of Social Archaeology* 4(1), 28-51.
- MacIntyre, A. 1970. Is understanding religion compatible with believing? *Rationality*, ed. B. R. Wilson. Evanston, IL: Harper and Row, 62-78.
- Malinowski, B. 1935. *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. New York: American Book Co.
- Malinowski, B. [1948] 1992. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Prospect Heights, Ill: Classics.
- Mauss, M. [1950] 2001. *General Theory of Magic*. New York: Routledge Classics.

- Mellaart, J. 1962. Excavations at Çatal Hüyük. *Anatolian Studies*, 12, 41-66.
- Mellaart, J. 1963. Excavations at Çatal Hüyük, 1962: second preliminary report. *Anatolian Studies*, 13, 43-104.
- Mellaart, J. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. Londra. Thames and Hudson.
- Meskel, L. 2008. The nature of the beast: Curating animals and ancestors at Çatalhöyük. *World Archaeology*, 40(3) 373-89.
- Meskel, L. ve Nakamura C. 2005. Figurines. *Çatalhöyük Archive Report*, 2005. (http://www.catalhoyuk.com/archive_reports).
- Meskel, L., Nakamura, C., King, R. ve Farid, S. 2008. Figured lifeworlds and depositional practices at Çatalhöyük. *Cambridge Archaeological Journal*, 182, 139-61.
- Mithen, S. 1998. The supernatural beings of prehistory and the external storage of religious ideas. *Cognition and Material Culture: The Archaeology of Symbolic Storage*, ed. C. Renfrew ve C. Scarre. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, 97-106.
- Nakamura, C. 2004. Dedicating magic: Neo-Assyrian apotropaic figurines and the protection of Assur. *World Archaeology*, 36(1), 11-25.
- Nakamura, C. 2005. Mastering matters: Magical sense and apotropaic figurine worlds in Neo-Assyria. *Archaeology of Materiality*, ed. L. Meskel. Oxford: Blackwell, 18-45.
- Nakamura C. ve Meskel, L. 2004. Figurines and miniature clay objects. *Çatalhöyük Archive Report*, 2004. (http://www.catal.arch.cam.ac.uk/catal/archive_reps.html).
- Nakamura C. ve Meskel, L. 2006. Figurines. *Çatalhöyük Archive Report*, 2006. (http://www.catalhoyuk.com/archive_reports).
- Pels, P. 2003. Magic and modernity. *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, ed. B. Meyer ve P. Pels. Stanford, CA.: Stanford University Press, 1-38.
- Regan, R. 2006. Buildings 56 & 65. *Çatalhöyük Archive Report* 2006. (http://www.catalhoyuk.com/archive_reports).
- Regan, R. 2007. Building 65, Space 319, Space 305, Building 68, Space 314, Building 75 and Spaces 329, 332 & 333. *Çatalhöyük*

- Archive Report 2007*. (http://www.catalhoyuk.com/archive_reports).
- Russell, N. 2007. Çatalhöyük worked bone. *Çatalhöyük Archive Report 2007*. (http://www.catalhoyuk.com/archive_reports).
- Russell, N. 2008. Çatalhöyük worked bone. *Çatalhöyük Archive Report 2008*. (http://www.catalhoyuk.com/archive_reports).
- Russell, N. ve Martin, L. 2005. Çatalhöyük mammal remains. *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons*, ed. I. Hodder. Cambridge: McDonald Institute Monographs / British Institute of Archaeology Monograph 38, 33-98.
- Russell, N. ve McGowan, K. J. 2003. Dance of the cranes: Crane symbolism at Çatalhöyük and beyond. *Antiquity*, 77, 445-55.
- Styers, R. 2004. *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*. New York: Oxford University Press.
- Tambiah, S. J. 1990. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taussig, M. 1999. *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: The Making in the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Twiss, K. C., Bogaard, A., Bogdan, D., Carter, T. Charles, M. P., Farid, S., Russell, N., Stevanović, M., Yalman, E. N. ve Yeomans, L. 2008. Arson or accident? The burning of a Neolithic house at Çatalhöyük. *Journal of Field Archaeology*, 33(1) 41-57.
- Twiss, K. C., Martin, L., Pawłowska, K. ve Russell, N. 2005. Animal bone. *Çatalhöyük Archive Report 2005*. (http://www.catalhoyuk.com/archive_reports).
- Tylor, E. B. [1871] 1977. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, cilt I. New York: Gordon Press.
- Voight, M. 2000. Çatal Höyük in context: Ritual at early Neolithic sites in central and eastern Turkey. *Life in Neolithic Farming Communities: Social Organization, Identity, and Differentiation*, ed. I. Kuijt. New York: Kluwer Academic / Plenum, 253-93.
- Watkins, T. 2004. Architecture and 'theatres of memory' in the Neolithic of Southwest Asia. *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, ed. D. DeMarrais, C.

- Gosden ve C. Renfrew. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, 97-106.
- Wilson, R. 1999. Displayed or concealed? Cross-cultural evidence for symbolic and ritual activity depositing Iron Age animal bones. *Oxford Journal of Archaeology*, 18(3), 297-305.
- Winch, P. 1964. Understanding a primitive society. *American Philosophical Quarterly*, 1(4), 307-24.

SONUÇLAR VE DEĞERLENDİRME

IAN HODDER

Bir arkeolojik yerleşmede yürütülen bu disiplinlerarası diyalog deneyi ne kazandırmıştır? Arkeologlar kazı ve çözümleme yaparken çoğu zaman kendi başarılarına çalışmak zorunda olduklarından, ancak konferans notlarının özetinde, çalıştaylarda ve edebiyatta geniş kapsamlı tartışmalara katılabilirler. Templeton projesi daha kalabalık bilim insanlarının katılımı, daha yoğun işbirliği ve araştırmanın yeni biçimleriyle üç yıl daha uzatılmış bulunuyor. Ama şimdilik durum değerlendirmesi yaparak bu kitapta ele alınan arkeolojik verilerle bir grup bilim insanının sürdürdüğü etkileşimde başlangıç aşamasının arkeolojiye herhangi bir değer katıp katmadığını sorabiliriz. Ayrıca farklı disiplinler kendi aralarında arkeolojik süreçle dirsek temasında olmaksızın bir şey kazanmışlar mıdır?

Varılan başlıca sonuç ve yargıların özeti ile değerlendirmesini sunma amacıyla kendi yorumlarımı önce proje kapsamında yöneltilecek dört soruyla ilişkili düzenleyeceğim. Bu kitabın bölümlerini kaleme alan projeye katılanların yanı sıra Birinci Bölümde adları sıralanan, katkıda bulunmuş ama bölümleri yazmamış kişilerden de söz edeceğim.

Soru 1 : Arkeologlar erken dönemlerdeki spiritüel, dinsel ve deneyüstü olguları nasıl ayırt edebilirler?

Daha önceki bölümlerde açıkça görüldüğü gibi, proje sayesinde yürütülen diyaloglarda bu ilk soru epeyce tartışıldı. Bilim insanları yerleşmeden gelme materyallere birinci elden ulaştılar ve arkeologların sorularını sordular. Yerleşmedeki laboratuvarlarda obsidiyen, çanak çömlek ve heykelcikler veya hayvan kemikleri ile insan kalıntılarına ilişkin yapılan ayrıntılı tartışmalar özellikle bu erken dönemlerde hayatın ayrı bir spiritüel ya da dinsel yönünün ne kadar ayırt edilebileceği hakkında doğaçlama diyalog sağladı.

Çatalhöyük'te hayatın dinsel denilebilecek ayrı bir yönünden söz etmenin yararı olup olmayacağı sorusunu yönelttiğimizde kuramsal ve karşılaştırmalı düzeyde problemler hemen baş gösterdi. Grubun bazı üyeleri sosyolojik ve antropolojik münazaranın belirli toplum biçimlerinde ayrı bir dinsel alan tanımlamanın zorluklarını gözler önüne serdiği konusunda kesinlikle kararlıydı. Altıncı Bölümde Bloch "Çatalhöyük'te de hiç din olmadığından emin" olduğunu açıkça belirtir. Bir grup bilim insanıyla önceden yapılan bir toplantıda din sosyologu Robert Bellah'ın ortaya attığı fikre göre, "din" görece yeni bir kavramdı ama "aşkın" terimine farklı dinlerde çok özgül anlamlar yüklenmişti. Din araştırmaları ve felsefe üstünde çalışan akademisyenler temelcilik-sonrası bir yaklaşım benimsemiş ve çeşitlendirmeyi savundular. Üçüncü ve Dördüncü Bölümlerde hem Shulths hem de van Huyssteen, dinin karmaşık insan sistemlerinde belirmiş bir özellik olduğunu tartıştılar. Onların dini anlatımları ince ayrıntılı ve bağlamsal düzeyde kaldı. Yine de genel bir ulam olarak "din" teriminin sürekli kullanımını değerli gördüler.

Çatalhöyük'ün Neolitik döneminde Van Huyssteen sınırları açıkça çizilmiş dinsel bir faaliyet alanı görmez (Bölüm 4). Farklı bilinç boyutlarında nörolojik kapasite ile insanın sembolleştirme kabiliyeti arasında köprü kurar. İnsanın spiritüel

ve dinsel deneyimini, insanlardaki sembolik kapasitenin beliren sonucu olarak anlamak mümkündür. Din bu evrensel çerçeve içerisinde özgül ve içselleştirilmiş dünya görüşlerinin tükenmesidir. LeRon Shults (Bölüm 3) dinsel kuramcılarının artık madde ile ruh arasında bir karşıtlıkla ilgilenmediklerini ileri sürer. Yeni belirmiş karmaşıklık kuramlarına gönderme yaparken spiritüelliği öz farkındalığın yeni beliren biçimi olarak görmektedir. Spiritüel nihai sınırların veya sınırlılığın deneyimiyle ilişkilidir. Çatalhöyük'te spiritüellik ayrı bir faaliyet alanı değildir. Saklama ve ortaya çıkarma süreci (resimleri veya obsidiyen zulalarını ya da insan kafataslarını saklama ve ortaya çıkarma gibi) nihai sınırlara yönelik kaygıyı akla getirir. Zeminlerle platformların üstünde evin içindeki gündelik faaliyetleri tanımlayan çıkıntılar ve sınırlar, zemin altlarında gömülü ölülerle bağlantılıdır, bu yolla nihai son ile belki de atalarla bağ kurulur.

Maurice Bloch, Webb Keane ve Peter Pels gibi, antropologlar gelişmiş tikel sosyal ve kurumsal formlar ile gücün tikel kiplerine içinden çıkılmayacak ölçüde bağlanmış gördükleri "din" teriminin değeri konusunda dikkatliydi. Yine de diğerlerinin dinsel diye sınıflandırdıkları bir görüngü anlatımı geliştirmeye hevesliydi. Bloch bu doğrultuda, Altıncı Bölüm boyunca din yerine Çatalhöyük'te evleri, rolleri, ortak grupları ve aşkın olanı tartışır. Hem o bölümde hem başka yerlerde Bloch'ın dine yaklaşımı, öbür dünyaları tahayyül etmede insanın genel becerisinden çıktığını ve onun devamı olduğunu akla getirmektedir (Bloch 2008; ayrıca bkz. Bölüm 6). Onun duruşu, bu yönüyle genel düzeyde Shults ve van Huyssteen'e yakın sayılır. Bloch (2008) insanlarla şempanzeleri karmaşık sosyal dünyalara sahip canlılar olarak tanımlar. Şempanzeler büyük ölçüde Machiavelli tarzında siyasetle haşır neşirdirler: Bloch'ın *etkileşimsel* sosyal adını verdiği özelliğe sahiplerdi. Fakat onlarda *aşkın* sosyalden eser yoktur, diğer bir deyişle, roller bireyin ötesine geçer. İnsanlar

ile şempanzeleri birbirinden ayıran da dayanıklı bir sosyal yapıyı tahayyül etme ve üstlenilen rollerin eski sahipleri olarak yaşlılara saygı gösterme ve ataları rollerin sahibi olarak görme kabiliyetidir. Bloch'ın bu kapsamlı izahatı, Çatalhöyük ve kasabalardaki yerleşik hayatın kökenleri ile yakından ilgilidir, çünkü bulgular bu zaman diliminde rollerin, yapının ve ataların merkezi konumunun dayanıklılığının başlıca kaygı olduğunu vurgulamaktadır (bkz. Bölüm 7 ve 9). Sanat ve sembolizme yansıyan aşkın düşler, tarımın ve yerleşik kasaba düzeninin tam ortasında yer alan uzun süreli sosyal ilişkiler kurma kaygısına kapılmış bir sosyal dünyayı akla getirir. Ama daha genel baktığımızda, insanın hayal etme kapasitesinde yeni belirmiş bir özellik olarak din olasılığını görebiliriz – tıpkı tarım devriminden çok önce Üst Paleolitik sanatta görüldüğü gibi, (bkz. van Huyssteen 2006).

“Din” terimine çoğu kez, yararsız yere, eşlik eden varsayımlara bir örnek de dinin mutlaka inanışla ilgili olması gerektiğidir. Pels ile Keane'in yaptığımız tartışmalarda işaret ettiği üzere, Talal Asad (1993) antropologların tarihte, dini önerme aracı olarak anladıklarını, ancak bazı dinlerin önermeden çok uygun ibadet olduğunu savunmaktadır. Antropologlar bugün artık çoğu dinin önermelerden ibaret olmadığını kabul etmişlerdir. Öte yandan ritüel pratik bile bir tür inanışı kapsar. İnanış ile anlamın ayrı ve önermeli olması gerekmez. İçselleştirilmiş ve iç içe geçmiş olabilirler. Farklı ama benzer bir ayrımı dindarlığın kiplerinden söz ederken Whitehouse da yapmıştır (Whitehouse ve Hodder, Bölüm 5).

Webb Keane (Bölüm 8) de “din” terimini sakınarak kullanan ve diğerlerinin dinsel görüngü ile ne demek istediğini tanımlarken genel ve benzer başka yollar bulmaya çalışan antropologlardan biridir. Bize din gibi, görünenin, kendi içlerinde ille de “dinsel” olması gerekmeyen, ama birleştiklerinde ona dönüşen farklı pratik türlerinin buluşmasından çıktığını ileri sürer. Çatalhöyük'te “belirginleştirme” ve “yok-

luk” ile ilgili genel süreçlere ilişkin bulgulardan söz eder. Belirginleştirme bazı şeyleri ayrı, özel, farklı ve zorlu kılmanın bir yoludur. Çatalhöyük’te en görünür örnekleri, tehlikeli yaban hayvanlarının avlanması, onlar için düzenlenen şöenler ve sonunda geriye kalan bukranianın sergilenmesidir. Böyle belirginleştirmeye ilişkili zorluk ise “yokluk” göstermekten kaynaklanır. Yokluk bazı pratiklerde, yine ilgili deneyimin ötesinde bir şeyler olduğu deneyimini yaşama yollarına gönderme yapar. Bu ötesindeki neyse, geçip gitmez; bir şekilde bizi etkisinde bırakır. Çatalhöyük’te buna ilişkin bir örneği duvarlara gömülü yabandomuzu çene kemiklerinde görürüz – yokturlar (saklı) ama hâlâ oradadırlar, şöenler ve yaban avlarının yaşanan pratikleriyle ilgilidirler. Başka bir örnek de sosyal yaşamla ilgileri süren zemin altlarına gömülü insan cesetleridir, mezarların yeniden açılıp kafataslarının çıkarılarak dolaştırılmasının nedeni de budur. Zulalarda ve mezarlarda biriktirilen obsidiyen ve dikitler de yokluk etkisi uyandırır. Yokluk etkisi uyandıran pratikler insanların yokluk ve varlık gösterme üzerinde kurdukları denetim veya güç ile bunların arasındaki geçişi sergilemektedir. Belirginlik ve yokluk, alışkanlığa, günlük hayatın akışına karşı işler. Çatalhöyük evlerinde belirginleşme, yokluk ve alışkanlık hep bir aradadır, birbirlerini etkiler. Yaşam bilinçdışı rutinle bilinçli eylemler ya da etkinlikler arasında bir sürem olabilir, ancak belirli pratikler o süremin aşırı uçları arasındaki farklılıkları sosyal etki açısından sivriltilmektedir.

Keane’in ana hatlarını çizdiği yaklaşım ile Dokuzuncu Bölümde Pels’in ortaya koyduğu bağlantılı bakış açısı, arkeolojik tartışma açısından çok yararlı görünür. Nesnelerin belirginleştirilmesi, saklanması ve yok edilmesi uzun zamandır arkeolojinin dinsel olana ilgisinin odağında yer almaktadır, bu kâh Renfrew’un (1985) dikkat çeken ya da belirgin kılınan eşyalara yönelik anlattıklarında, kâh Bradley’in (1990) ırmaklar ile bataklıklara madeni eşyaların belli ki ritüel ola-

rak bırakılması (saklanması veya yok kılınması) üstüne tartışmasında; Tilley'in (1997) "yok" veya uzakta olan hayvanları ya da tekneleri simgeleyen kaya sanatıyla yaşanan ortamı belirginleştirmeyi tanımlaması veya uzak mesafelere taşınan eşyaların çoğu kez sosyal olarak yönlendirilen özel bir anlamı ya da değeri olduğuna dair yaygın anlayış (Sherratt 1981) içerisinde kendini gösterir. Çatalhöyük konusunda bu yaklaşım çok verimli olur, bunun bir nedeni belirginlik ve yokluğun alışlagelmiş rutinler bağlamı içerisine yerleşebilmesidir. Sembolizm ve ritüelin yerleşmedeki ev içi yaşantısıyla içselleştirmesi nedeniyle ayrı bir dinsel alandan söz etmenin bir yararı olmaz, öte yandan ondan daha fazlası günlük hayatla iç içedir. Böylelikle ev zeminlerindeki çıkıntılar, faaliyet alanları arasındaki farklılıkları belirginleştirir. Boğa boynuzu sütunceler Bina 77'de olduğu gibi, (Şekil 2.7), altına insanların gömüldüğü platformların kenarlarını belirginleştirir, bu yolla platform, zeminlerde yürütülen günlük faaliyetlere göre belirgin kılınır, ayrıca platform altına gömülen insan kemikleri (boğa boynuzu işaretiyle) hem var edilir hem saklanır hem de yok kılınırdı. Evdeki bütün sosyal süreç, yoklukların belirginleştiği bir tek yer olarak tanımlanabilir, onun ötesi günlük hayatın pratiklerinin ortasında şekillenir.

Evin farklı alanlarında nelerin yapılabileceği konusunda Çatalhöyük'te kurallar olduğu açıkça görülmektedir. Erişkinler evin kuzeye bakan yönüne gömülür ama asla güneye gömülmezlerdi. Evin güney bölümünde yemek pişirirken kullanılan çanak çömlek asla bir mezara konmazdı. Farklı hasır çeşitleri farklı türlerdeki platformlara yerleştirilirdi. Evin farklı bölmelerinde yapılabilecek işler ve o alanlar arasındaki geçişlerin sosyal denetim altında tutulması söz konusuydu. Yokluk etkisi uyandıran pratikler insanların denetimini ya da gücünü sergilerdi. Boğa boynuzları platform altlarındaki ölülerini belirginleştirir ve varlıklarını gösterirdi. Zemin altına zulanmış obsidiyen zaman zaman kazılıp çıkarılarak kul-

lanılırdı. Ataların kafatasları yine ara sıra kazılıp çıkarılarak kullanılırken, yeni bir evin temeline yeniden bırakılırdı. Yokluk ve varlık üzerinde denetim kurmanın bütün bu yollarıyla onların aralarındaki, hatta belki yaşlılarla gençler veya tarih evleriyle diğer evler arasındaki geçiş ayrılmaz bir biçimde sosyal güçle bağlantılıydı.

Öte yandan belirginlik ve yokluğun yönlendirilip tecrübe edilme yollarının zaman içerisinde ve farklı bağlamlarda değişkenlik geçirdiğini kabul etmek önemlidir. İnsanların yokluk ve ötesini nasıl deneyimledikleri çeşitlenir. Harvey Whitehouse tartışmalara ve bu kitaba katkı yaparken, deneyim kazanmanın bu farklı yollarından “dindarlık kipleri” diye söz eder. Ritüellerin çoğu ya yüksek ya da düşük uyarımlı olur. Düşük sıklıktaki ritüellerin hepsi yüksek yoğunluktadır (Whitehouse bunlara *imgeci* der), dolayısıyla yaşanan deneyim insanların zihnine kazınır. Böylece yaşadıkları üzerinde uzun zaman boyunca kafa yorabilirler. Düşük yoğunluklu, yüksek sıklıklı ritüel (*öğretisel*) daha çok öğreti ve bilginin aktarılmasıyla yakın ilişki içindedir, genellikle ikna edici liderler gerektirir. İlk bakışta, Çatalhöyük’ün yüksek sıklıklı, düşük yoğunluklu sınıflandırmaya girdiği görülür, çünkü aynı imgeler, simgeler ve uygulamalar evlerde defalarca tekrarlanmaktadır. Ancak yabanboğalarıyla ilişkili şöenler gibi, düşük sıklıklı, yüksek uyarımlı etkinlik örneklerine de rastlanır. Çatalhöyük açısından bu modelin değeri Whitehouse ile Hodder tarafından Beşinci Bölümde mercek altına alınmıştır. Yerleşmedeki 1400 yıllık ikamet boyunca daha imgeci kipten daha öğretisele doğru aşamalı bir kayma yaşandığını ileri sürece kadar sağlam gerekçeler olduğu anlaşılmaktadır. Aynı sav Neolitik Anadolu ve daha genel olarak Ortadoğu için de ortaya konabilir. Çanak Çömleksiz Neolitik B çoğu kez Ain Ghazal’daki insan figürleri birikintisi (Rollefson 2000), Eriha ve başka yerleşmelerde kafataslarının sıvanması (Bonogofsky 2005) ya da Göbekli’deki tehlikeli yabanıl

hayvan figürlerinin oyulduğu muazzam stel gibi, yüksek uyarımlı ve çarpıcı etkinliklerle ilişkili gibidir. Öte yandan bölge genelinde Çanak Çömlekli Neolitik dönem boyunca gözle görülür ve ayırt edilir ritüel pratiklere, ayrıca sembolizmin çanak çömlek süslemeleri ile baskı mühürlerine daha yaygın geçiş yapıldığına dair bulgular azdır. Şimdilik dindarlık kiplerinde daha kapsamlı bir değişim açısından, bu iddianın değerlendirilmesi başka bir araştırmayı beklemek zorunda, ancak Whitehouse'un önerdiği yaklaşımın bütün etkisi dini, ibadetlere, etkilere ve deneyimlere odaklanan ayrı bir alan olarak saptamaktan arkeologları uzaklaştırmaktır.

Farklı din kiplerini saptamaya yönelik başka bir yaklaşım da Nakamura'nın büyü ile din arasında belirlediği karşıtlıktır (Bölüm 11). Din ve büyü arasında sabit ayrımlar ortaya koymak zordur, fakat ikinci terim genellikle dinsel şemaların dışında veya yanı başında yer alan kılışal eylemleri tanımlamak için kullanılır. Çatalhöyük'te büyü, bilim ve din arasındaki çizgileri çekmek güç olmakla birlikte büyüü tanımlayan onun diğer iki terimle olan çelişkisidir. Büyü dinin parçasıdır, ama aynı zamanda onu ihlal eder. Çatalhöyük'teki olağan dinsel temalar (kille sıvanmış bukrania, kil evdeki gömüt ve tehlikeli, yabanıl canlılar) nesnelerin görülmedik kümelenmeleriyle karşılaştırılabilir. Bu kümelerin içinde obsidiyen, geyik boynuzu, çanak çömlek kırıntıları, kristal, boya özü, özel taşlar veya balta başları, sarkıtlar, bir bebek bacağı, fosiller vb bulunurdu. Böyle nesnelerin birikintileri bir evin inşaat veya terk etme dolguları gibi, daha çok eşik mekânlar ile zamanlarda görülür. Bildik dinsel dağarcığa karşı duran belli uygulamalarla bağlantılı görülmesi nedeniyle bunlar "büyüsel" diye adlandırılabilir ve daha doğrudan bir araçsal özelliğe sahip olarak görülebilirler.

Özetle, Çatalhöyük ile ilişkilendirilen toplum türleri hakkındaki tartışma bağlamında "dinsel" terimini kullanmanın gerekip gerekmediği konusunda grubun üyeleri arasında fi-

kir ayrılığı vardı, ancak belirginleştirme veya yokluk, nihai sınırlar ya da aşkın olarak tanımlanan “öte” ile ilgilenmeye odaklı daha elverişli bir yaklaşım üzerinde görüş birliği söz konusuydu. Ayrıca küçük ölçekli toplumlarda, bilhassa Çatalhöyük’te “öteye” odaklanmanın sosyal ve maddi hayatın biçimleriyle iç içe geçtiği ve ayrı bir kurumsal alan meydana getirmedeği noktasında uzlaşmaya varıldı. Evrimsel açıdan da dinin tikel zaman ve yerlerde örneklerle desteklenen diğer insan kapasitelerinden çıkmış bir özellik olduğu görüşü genel kabul gördü.

Soru 2: Spiritüel yaşantı ve dinsel törenlerdeki değişiklikler “uygarlık” yolundaki sosyal ve ekonomik değişiklikler için gerekli bir başlangıç mıdır?

Birinci Bölümde belirttiğim üzere bu, iki bileşenli bir soru olarak görülebilir. İlki, bir bütün olarak Ortadoğu’dan gelme bulgularla ilgilenir ve MÖ 11. binyıldan itibaren yerleşik köylerin oluşumuyla ilişkilendirilen etmenleri ele alır. İkincisiyse, MÖ 7. binyılda bilhassa Çatalhöyük’te sığırın evcilleştirilmesiyle ilişkilendirilen etmenlerle ilgilenir.

Ortadoğu’da tarımın benimsenmesine dair bulguların tamamına, bilhassa Göbekli Tepeden gelme yeni bulgulara ilişkin diyaloglarımızda daha genel birinci soruyla ilişkili olarak epey tartışıldı. Sadece sembolizmin zenginliği nedeniyle değil, aynı zamanda böylesi ince ayrıntılandırmanın ve karmaşıklığın, bitki ve hayvanların tamamen evcilleştirilmesinden önce bu kadar erken görünmüş olması nedeniyle bu yerleşmeye duyulan hayranlık çok fazlaydı. Yerleşme, toplulukların ekinler ile sürüleri kalıtımsal değişime uğratacak kadar geçim ekonomilerini yoğunlaştırmadan önce ilkin büyük ölçekli ve yoğun ritüeller etrafında bir araya geldikleri varsayımını destekler görünmektedir. Ama bitkilerle hayvanların evcilleştirilme sürecinde kalıtımsal değişimin yoğun toplayıcılık, ekicilik ve genetik açıdan yabancı türlerin otlatılmasının

dan (Fuller 2007) sonra geldiğini görmek önemlidir. Bazen ritüel yapılarla ilişkilendirilen bir ölçüde yerleşmiş toplasmlar güney Levant'ta Natuf döneminden itibaren görülürler (bkz. Bölüm 1). Göbekli Tepe olağanüstü bir yerleşme ve bütün yönleriyle yerleşik tarım hayatının oluşumunda sembolizm ile ritüelin çok erken rol oynama olasılığını akla getiren bir yerdir. Ancak daha geniş kapsamlı ve kademeli bir sürecin yalnızca bir parçası olmuştur.

Kuramsal düzeyde projeye dahil olan bilim insanları spiri-tüel ve dinsel hayat ile artan sosyal ve ekonomik karmaşıklık arasında yakın bir bağlantı olmasının beklendiğini elbette kabul etmişlerdi. Genel tartışmalarımızda, Bellah farklı din biçimlerinin farklı bağlamlara uygun olduğunu savunuyordu (dolayısıyla Aborijinler Avustralya'sında Musalar olmasına olanak yoktu). Shults ise (Bölüm 3) sembolik düşüncedeki değişikliklerin muhtemelen karmaşık "uygarlıklara" varacak başlıca değişimlerin başlangıcı olduğunu ortaya attı. Girard da birlikte yaşama fikrinin kentten önce geldiğini, somut olarak gerçekleşmesinden önce birliktelik fikrinin doğduğunu söylüyordu. Gruptakiler nedensel zincirleri ayırmanın zorlukları konusunda ve genel soruya verilecek en olası yanıtın dinsel hayat ve sosyoekonomik hayatın hem o gün hem de bu gün ayrılmayacak ölçüde bağlantılı olduğunda hemfikirler.

Birinci Bölümde belirtildiği gibi, Çatalhöyük'te daha özgül seviyede sığırın evcilleştirilmesine dair biyolojik bulgulardan önce, sığırın sembolik işlenmesinde değişiklikler görüldüğüne ilişkin olası bulgular vardır. Sığırın hangi noktada -Doğu Höyüğünün yukarı seviyelerinde mi, yoksa yalnızca Batı Höyüğünün geç seviyelerinde mi- evcilleştirildiğini görmek için yerleşmeden gelecek yeni bulguları dört gözle bekliyoruz. Ancak Neolitik Doğu Höyüğünün yukarı seviyelerinde yabansığırının bulunurluğu ile kullanılmasının azaldığı kesin, ayrıca yukarı seviyelerde, örneğin TP Alanında, evcilleştirilmiş hayvanların insanlarla birlikte gömülmesi gibi, insanlar

ve hayvanlar arasındaki sembolik ilişkinin yeni biçimlerini de görmekteyiz.

Peki, Çatalhöyük'teki sığırla ilişkili olarak dinsel ve ekonomik yaşantı nasıl bir etkileşim içine girmişti? Keane tarafından Sekizinci Bölümde çizilen ve bu bölümde özetlenen çerçeveden baktığımızda, Çatalhöyük'te sığırın öldürülerek, şölende yenerek ve sergilenerek belirlenleştirildiği, bu yolla dikkat ve ilgi odağı olarak ayrı tutulduğu görülür. Evcilleştirme sürecinde bu bir etmen olabilirdi: özel dikkat odakları olarak sığırı belirlenleştirmenin çeşitli yolları insanların onlara neler yapabildiğine dikkat çekiyordu. Dolayısıyla sembolik ve dinsel belirlenleştirme, nasıl bir evcilleştirme başlamış olursa olsun, onu hızlandırmış da olabilirdi. Karşılaştırma açısından koyun ve keçiler yerleşmenin başlangıcından beri çoktandır evcilleştiriliyorlardı. Buna göre yokluğun üretiminde daha az yararlı olurlardı – gerçekten de yerleşmedeki sembolizm ve dinsel uygulamalarda rolleri ya çok azdı ya da hiç. O kadar ki, Çatalhöyük'te ve Ortadoğu'nun başka yerlerinde sığırın neden bu kadar geç evcilleştirildiği sorusu akla geliyor. Sığır evcilleştirilmeden önceki bir ilâ iki binyıl arasında bütün koyun ve keçiler evcilleşmişti. Çatalhöyük'te sığırın özgül olarak yaban "bırakılmış" olması da mümkün, böylelikle yokluğun üretilmesinde, öte dünyanın düşünmesi ve işlenmesinde rol oynayabiliyorlardı. Yerleşmenin başlıca erken ve orta seviyeleri arasında "tarih evleri" aşkınlık deneyimindeki farklılık ve ötekiliğin bu sosyal oluşumuna bağımlıydı.

Öyleyse bundan çıkardığımız genel sonuç, spiritüel yaşam ve dinsel ritüeldeki değişikliklerin "uygarlık" yolundaki sosyal ve ekonomik değişimlere kapı açtığı veya eşlik ettiği anlayışını destekleyecek hem genel hem de özgül veriler bulunduğu. Ancak yöneltilen soruda bunların ayrıca gerekli bir açılış veya eşlik olup olmadığı da var. Soruyu bu yönüyle ele almak olumlu yanıtı gitme yönündeydi. Yerleşik tarım hayatının bir dizi yeni yapıyı, sosyal ve ekonomik yaşantıya

sıkıntılar getirdiği kabul edildi. İşgücüne yatırımın geciken getirileriyle başa çıkmak için uzun süreli ilişkilerin kurulması gerekmişti. Büyük köy ve kasabalarda anlaşmazlıkları alt etmenin yolları olmalıydı. Bütün bu değişiklikler insanların birbirleriyle, çevre ve onun sunduğu kaynaklarla ilişkisinde yeni kavrayış biçimlerini gerektiriyordu. Uygulamada bu yeni yapılar zihinlerinde canlandırdıkları dünyanın yanı sıra spiritüel âlemde tahayyül edilmeliydi.

Çatalhöyük'teki varılan genel sonuçlara ek bir destek de geçmiş birkaç yıl içerisinde Dr. Douglas Baird ve Dr. Trevor Watkins başkanlığında Boncuklu ve Pınarbaşı'na yakın yerleşmelerde yürütülen kazılardaki bulgulardan gelmiştir (Baird 2007, 2008). Bu yerleşmeler MÖ 13. binyıla kadar uzanır ve Çatalhöyük'te görülen özel niteliklerin çoğunun çok erken gelişimini özellikle Boncuklu'da gözler önüne sererler. Boncuklu'nun güney ve kuzey kesimlerine uzanan evlerde bölmeler, zemin altı gömütleri, duvarlarında ayrıntılandırılmış yerleştirmeleri vardır. Ne var ki yerleşme küçük ve düşük yoğunlukludur. Bu nedenle ayrıntılandırılmış ritüel ve sembolizmin tamamı toplaşmanın sonucu olarak birdenbire Çatalhöyük'te görülmez. Onun yerine, Çatalhöyük'teki Konya Ovasında toplanmadan önce zaten varolan sembolizm görülür. İnsanlar büyük merkeze göçtükçe daha erken küçük çaplı dağınık yerleşimler terk edilmişti. Ama oraların sakinleri kasabayı zihinlerinde canlandırıp inşa ederken yararlandıkları sembolik ve dinsel dünyayı da yanlarında götürmüşlerdi.

Soru 3: İnsan figürleri erken Holosen çağda ruhlar dünyasında merkezi rol mü oynar, öyleyse bu durum bitkilerle hayvanları evcilleştirme olanağı sağlayan insanın failliğine yeni anlayışlar mı getirir?

Grubun pek çok üyesi açısından, arkeolojik verilerle yanıtlanması gereken epey tarihsel bir soruydu, dolayısıyla

kapsamlı antropolojik ve teolojik tartışmayı genişletmeye o kadar uygun değildi. İkinci soruda olduğu gibi, herkes, bitkiler ile hayvanların evcilleştirilmesiyle dünya kavramlarının değiştiği ve bu değişen kavramların olasılıkla diğer düşünce âlemleriyle iç içe geçtiği noktasında hemfikir görünüyordu. Özellikle hayvanların evcilleştirilmesi, insanlar ile hayvanlar arasındaki ilişkilerde yeni kavramları gerektirecekti, bu da o dönemde başka düşünce değişikliklerine bağlanmış olmalıydı. Grubun üyeleri arkeolojik bulgular doğrultusunda, Avrupa'nın Üst Paleolitik dönemin mağara resimleri ile diğer sembolizmine karşılık Göbekli Tepe ve Çatalhöyük'ten gelen tasvirlerde yaban hayvanlarının ağırlıklı olduğunu kabul ettiler. Nasıl evcilleştirme açısından hayvanlar üstünde fiilen egemenlik kurma sürecinin yol alması yararlı olduysa, insan failleri sembolik olarak yaban hayvanlarına boyun eğdirme becerisine sahiptir diyen böyle bir anlayışının da yardımı olacaktı.

Webb Keane'in belirginlik ve yokluk açısından dini nasıl anlattığına bakarak, böyle süreçlerin nasıl tarihsel sonuçlar getirdiğini irdelemek mümkündür. Sekizinci Bölümde Keane belirginlik ve yokluğun belirli şeyleri ayrı tutarak onlara faillik yüklemek üzere uygun aday haline getirdiğini tartışıyor. İnsanlar failliği –ister, örneğin tehlikeli hayvanları öldürerek– kendileri üstlensinler –ister örneğin kuşları ruh gibi, görerek başkalarına aktarsınlar– failliği nesneleştirmiş olurlar. Failliği nesneleştirtince onun üstünde derin düşünebilirler. Bu sayede alışkanlığı amaçlı eylemlere dönüştürme olanağı bulurlar. Bu da onların yaratıcı veya ahlaki açıdan sorumlu davranmalarına ya da en basitinden gözü pek yeni yollara gitmelerine olanak sağlar. Eğer Neolitik dönem insan kabiliyetlerinde ve dünyaya müdahale etme çabalarında bir devrim diye görülebilirse, öyleyse bizzat failliğin, üst-failliğin farkına varılması, sürecin can alıcı parçasıdır.

Soru 4: Ortadoğu’da erken Holosen çağın geçiş dönemleri sırasında şiddet ve ölüm aşkın din deneyimin odak noktası işlevi mi görür, ayrıca bu temalar insanların ilk büyük toplaşmalarında sosyal yaşamın kurulması açısından başlıca rolü mü üstlenmiştir?

Birinci Bölümde belirtildiği gibi, şiddet tartışmasını ölümden ayırmanın önemi anlaşılmıştı.

(a) Tartışmalarımızda LeRon Shults (Bölüm 3) Göbekli Tepe, Çatalhöyük ve diğer yerleşmelerdeki şiddet tasvirlerini ürettikleri sertlik açısından anlamak istiyordu. Yoğun veya abartılı deneyimin yaşandığı anlarda ötekilerle ilişkide kendine dair yeni bir anlayışın farkındalığına ihtiyaç olduğunu savunuyordu. Katılanlar böylece dünyada kendilerine yeni bir yolla yer bulmak üzere serbest bırakıldılar. Tartışmalarımızın genel teması, olumsuz çağrışımlardan çok şiddetin üretken yönleriydi. Aslında “şiddet” teriminin kendisi yardımcı olmayabilirdi, ne de olsa şiddet sahneleri olarak algıladıklarımızın başka yönleri daha çok öne çıkabilirdi. Buna göre, bir leopar pençesinin saklanması nereden, ya güçlü bir hayvanı göstergelemesi ya da ölümü ile şiddeti temsil ettiği için daha dayanıklı olmasıydı.

Çatalhöyük’teki düpedüz şiddet tasvirlerine René Girard’ın ilk tepkisi, yerleşmedeki sembolizmin tam bir yorumunu yapmak oldu. Girard’a göre din, insan topluluğu içinde doğan şiddetin yönetilmesi ve boşaltılmasının bir yoluydu (Girard 1988). En arkaik dinler şiddet aracılığıyla çözüme ulaşmaya yönelik bir anlatı içerirler. Çatalhöyük’te çoğu zaman karşımıza bir eşleme çıkar: iki turna kuşu, iki kafatası veya son hamleyi bekleyen iki leopar. Diğer kilit sembol de bunun tam tersidir: [tasvirde] abartılmış bir hayvanın etrafını saran bir grup insan. Boğa öldürülmek ve evin içine alınmak üzeredir. İnsanlar öldürecek ve huzura kavuşacaklardır. Burada söz konusu olan şiddete tapınmak değil, şiddet aracılığıyla barış sağlamaktır. Son hamleyi beklemenin yapıyı

bozması, eğer boğaya doğru muamele edilirse, yeni bir yapı içinde çözüm getirmesi söz konusu olur.

Maurice Bloch da şiddetin Çatalhöyük'te ana tema olabileceğine işaret ediyordu. Onun benimsediği daha sosyolojik (bkz. Bloch 2008) bir yaklaşımdı, Çatalhöyük'ün haklar ile kaynakların "haneler" içerisinde aktarıldığı bir tür "ev toplumu" olduğu yönünde grubun yaptığı genel değerlendirmeyi esas almıştı (bkz. Bölüm 6-9). Böyle bağlamlarda kadınların doğdukları "hane"den koparıp zorla evlendikleri "hane"ye götürülme şiddeti yaşandığını savunuyordu. Genel kanı, yoğun kasabada kaynaklar uğruna çatışmalar olabileceği yönündeydi. Ne var ki insan kalıntıları laboratuvarından gelme pek çok bulgu Çatalhöyük'te yaşayan insanların şiddetten uzak hayatlar sürdürdüklerini göstermektedir. Daha pek çok yerleşmede de yaygın görülen kesik, yara, dirsek kırıkları ve ezilmiş kafatasları gibi, yalnızca birkaç gösterge vardı. Peki, potansiyel şiddet Çatalhöyük'te nasıl bu kadar iyi yönetilmişti? Bloch sembolik şiddetin öbür dünyaya hareketin gerekli bir parçası olduğunu ileri sürdü. İnsan toplumlarının çoğuna, doğal dönüşüm süreçleri olan doğma, büyüme, üreme, yaşlanma ve ölmenin ötesine geçen sosyal hayatın kalıcı çerçevesini anlama açısından bakıyordu. Şiddet ve sembolik öldürme insanları sürecin ötesine taşıyarak soy grupları gibi, kalıcı varlıklar haline getirmişti. Bu yaşamdan ayrılarak kendini ve ötekileri kalıcı, hayatın ötesine geçmiş bir şeyin parçası olarak görmek mümkündür. Bloch'a göre (1992; ayrıca bkz. Bölüm 6) ritüeller ile evlerdeki tasvirlerde yabanboğalarının erkekliğine boyun eğdirmek aşkın sosyal hayatı "yeniden canlandırmış" ve böylelikle evin sürekliliğine katkıda bulunmuştu.

Tehlike ve/ya şiddet anları hemen bu andan uzaklaşan hareketleri gerektirir; sosyal grubun dönüştürülüp kalıcı kılınabildiği aşkın deneyimleri kapsardı. Buna göre Çatalhöyük'teki tasvirlerde görülen şiddet ile insan bedenlerinde şiddet izlerinin olmaması arasında gerçekten bir bağ olabi-

leceği anlaşılmaktadır. Sosyal şiddetle başa çıkmanın yolu, çatışmaların çözüme ulaştırıldığı ve sosyal yapıların kalıcı kılındığı şiddetin simgesel, aşkın dünyasında yaşamaktır.

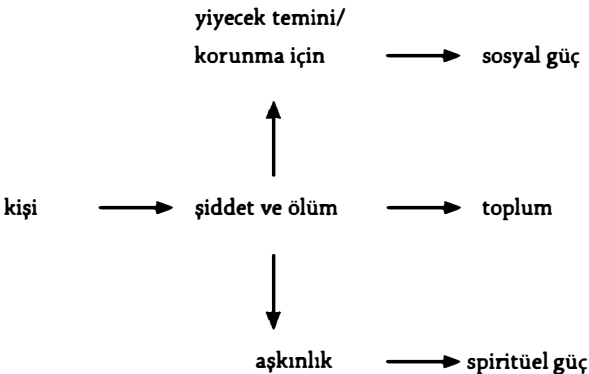
Çatalhöyük ve başka yerleşmelerde şiddet içeren tasvirlerin insanlar ilk yerleştiklerinde ve karmaşık toplumları oluşturduklarında sosyal ve uzun dönemi yaratmada kilit rol oynadıkları görüşü Şekil 12.1'de özetlenmektedir. Bu şemanın ana yatay eksenini üzerinde kişi, topluluğa giriş töreni veya diğer ritüeller ya da evin içinde varlık gösteren veya yok edilen boğa boynuzları ve diğer hayvan parçalarıyla günlük etkileşimleri sayesinde şiddet ve ölüm aracılığıyla sosyal kılınır. Şemanın alt tarafında bu sosyal süreç, aşkın ve spiritüel ile bağlantılıdır, ne de olsa bireyler hayatlarının bölünmez bir parçası olan kendilerini aşan bir deneyim edinirler. Spiritüel güç bireyler tarafından bu deneyimlerde kazanılır, ama aynı zamanda yaşlılar veya tarih evleri tarafından denetlenir. Şiddet ritüelleri ile sembollerinin sosyal yönlendirmesi yaşlılara ve tarih evlerine güç vermektedir. Ayrıca yabanıl hayvanların gücünden, yiyecek sağlamak veya korunmak için de yararlanıldığına ilişkin bulgular vardır. Buna göre Şekil 2.7'deki boğa boynuzları platform altında gömülü ataların etrafını sarar ve korur, bir örnekte, içinde mercimek olan ambarın üstüne, belki de onları korusun diye yerleştirilmiş yabankeçisi boynuzları bulunmuştu (Bina 1; Hodder 2006).

Bu, tarım ve yerleşik köylerin kökenleriyle ilişkilendirilmiş sembolizm ve ritüel algısından çok farklıdır (örn. Cauvin 1994; Mellaart 1967). Erken çiftçilerin bereket, besleme ve terk etme fikirlerine önem vermiş olabileceğini beylik bir tartışma ola gelmiştir (Hodder ve Messtell, Bölüm 2). Bu dönemi sıklıkla gebe veya doğurgan diye yorumlanan kadın imgeleriyle ilişkilendirilir, ayrıca bulunan birkaç kadın heykelciğine çok önem verilir. Oysa Göbekli Tepe ve Çatalhöyük'teki erkek yaban hayvanı imgeleri ile bağlantılı erkeklik ve fallik tasvirler yaygındır. Şekil 12.1'de çizildiği gibi, sosyal kurallar ve rollerin bu ilk top-

luluklarda, şiddet ve tehlikeli yaban hayvanların başrolü oynadığı bir dünya algısıyla büyük ölçüde tesis edildiği görülür.

Sekizinci Bölüm içerisinde Webb Keane şiddet ve ölümü, Sumba örneğine dayanarak tartışır. Büyük hayvanların öldürülmesiyle farklı pek çok şeye ulaşıldığını savunmaktadır. Bu süreç bölünmez değildir, şiddet de onun önemli yönü olmayabilir. Çatalhöyük'te olup biten başka şeylerle tutarlı olması bakımından, Keane'in altını çizdiği bir yönü de büyük hayvanları öldürmenin yaşamdan ölüme, görünürden görünmeze, varlıktan yokluk göstermeye geçiş üzerinde denetim kurmayı çarpıcı bir biçimde sergilemesidir. Demek ki, yine, sosyal güç şiddet ve ölüm aracılığıyla yaratılmaktadır.

(b) Çatalhöyük'te ev-temelli sosyal grupların inşasında ölümün önemli bir sosyal rol üstlendiği noktasında, bu kitapta geniş bir uzlaşmaya varılmıştır. Yerleşmedeki bütün evler boyutları ve ayrıntılandırma açısından birbirlerine çok benzer olsalar da bazı evler diğerlerinden daha büyük, daha ayrıntılı ve daha uzun ömürlüydü. Daha fazla ayrıntılandırılmış bu evler diğer evlere göre genellikle daha çok gömüt barındırırlardı, aslında diğer evlerden gelen ölüleri muhafa-



12.1 Çatalhöyük'ün sosyal ve dinsel sürecinde şiddetin rolünün bir yorumu.

Kaynak: Ian Hodder.

za etmek üzere kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla güneşte kurumuş kerpiç evler, insan kalıntılarının dolaşımı sayesinde birbirlerine tutunan insanların “evleri” haline gelmişti. Bu “evler” aynı zamanda hayvan parçalarını istifleyip dizmiş ve şölen ile av anıları olarak gelecek kuşaklara aktarmış gördükleri için, ayrıca kabartma ve resim gibi, başka sembolik ayrıntılar da içerdikleri için, Peter Pels onlara “tarih evleri” demiştir.

Din hakkındaki bir kitapta tarih evlerine ve ait oldukları daha geniş ev toplumları kategorisine böyle odaklanılması gereksiz bir sapma olarak görülebilir. Ancak bu Çatalhöyük’teki evin rolünü yanlış anlamak olacaktır. Ev-temelli toplumlarda evler dinin ta kendisidir. Yukarıda da gördüğümüz üzere, Çatalhöyük’ta dinsel süreç olan varlık ve yokluk oyunu, evin zeminindeki platformlarda, çıkıntılarda, süsleme ve gömütlerde yaşanır. Bilhassa yaban hayvanları ve insan kafaları tek tek evler ve haneler arasında kuşaktan kuşağa aktarılır. Bloch’ın izinden gidersek, maddi eve yerleştirilen yabanıl hayvanların erkekliği ile sosyal evin yeniden canlandığını söyleyebiliriz. Evdeki objelerin aktarılımı, daha önceki evlerin hatırlanması ve yeniden yaşaması dinsel aracılığıyla sosyalı oluşturmuştu.

Yedinci Bölümde Peter Pels ile birlikte tarih evleri ve diğer evler arasındaki farklılıkları irdelemek üzere Çatalhöyük evlerinin nicel çözümlemesine giriştik. Bu iki ev tipi arasında kaynaklara erişim açısından çok az farklılık bulabildik. Öyleyse bazı evler, kafatasları, yabanboğası boynuzları ve insan gömütleri istifleyerek sosyal ve spiritüel güç elde edebilirken, diğerlerinin elde etmemesi nasıl mümkün oluyordu? Sekizinci Bölümde Keane tarih evlerini tartışırken, Pels’in yaklaşımına uygun ama tarihsel bir yol izler. Boğa boynuzları ile diğer objelerin bir uğraşla birlikte biriktiğini ileri sürer. Bir evdeki işaretler (boynuz, resim, vb) tarihseldir – etkinlik izleridir. Bazı evlerin işaretleri ya da gömütleri asla olmaz,

ama kategorik açıdan bunlara sahip olanlardan farklı olabilirler (örn. soy hanenin genç erkeklerinden devam eder). Ancak işaretlere sahip evler arasındaki farklılıklar doğası gereği kategorik değil, tarihseldir. Ötekilerden daha çok etkinlik biriktirmişlerdir. 60 gömütlü evler, içinde hiç mezar bulunmayanlardan kategorik olarak muhtemelen farklıdır. Fakat pek çok bukrania veya resimler barındıran evler de daha çok işaret edinmeye yetecek kadar uzun ömürlü olmuşlardır. Arkeologlar olarak bizler onları işaretler biriktirme uğraşının geç aşamasında ortaya çıkarırız. İşaretlerin niceliği kısmen zamanın bir işlevidir. Bu açıklama bazı evlerin ötekilerden neden daha uzun dayandığı sorusunu yanıtlamayı gerektirir. Belki de işin içine pek çok öngörülmedik etmen karışmıştır. Öte yandan daha kalıcı ve uzun ömürlü evlerin, işaretleri ve yoklukları en etkili şekilde yönlendirmiş, ayrıca ölüleri iyi korudukları kabul edilmiş, av ve şölen izlerini yeniden canlandırmada en kabiliyetli görülmüş evler olması muhtemeldir.

Projenin dikkate aldığı dört soruya ek olarak başka sorular ve temalar da tartışmalarımızın önemli bir parçası olarak ortaya çıktı ve bu kitabın birçok bölümünde başrol üstlendi. İki tema bilhassa dikkate değer: Çatalhöyük'teki ikamet sırasındaki zamansal değişim ile yerleşmede kozmolojinin rolü.

Özellikle Birinci Bölümde belirtildiği üzere, Dokuzuncu Bölümde Peter Pels ve Beşinci Bölümde Whitehouse ile Hodder'a göre, Çatalhöyük'te zaman içinde değişim yaşandığı yollu çok bulgu vardır. Bu değişimlere ilişkin açıklamalar, iklim ve çevresel değişiklikleri (Roberts ve Rosen 2009) –örneğin MÖ 6200'de ansızın yaşanan iklimsel olayı– içerebilir (Thomas ve diğ. 2007). Evlerin genişlemesi ve Neolitik Doğu Höyüğünün yukarı seviyelerinde daha hızlı ama öncekine daha az benzetilerek yerlerine yenilerinin yapılması beraberinde sosyal değişiklikleri de kuşkusuz getirmiştir (Düring 2006). Spiritüel hayatta da değişiklikler vardır, ayrıca yukarı seviyelerde ve takip eden Batı Höyüğünde mezarlar giderek değişir,

artık evlerdeki zemin altlarında daha seyrek görölmeye başlarlar. Tartışmalar ritüel ve sembolizmdeki diğer değişiklikleri de kapsıyordu. Örneğin höyüğün aşağı ve orta kısımlarındaki sembolizmin çoğu, yaban hayvanları ve onlarla ilişkili yabanıl hayvan ruhları veya “tanrılarının” göstergesi ya da “varlığının gösterilmesi” ile ilgilidir. Dolayısıyla yaban hayvanlarının gerçek vücut parçaları evlerin dokusuna yerleştirilirdi. Fakat daha yukarıdaki seviyelerde din daha söylemsel hale gelmiş görünmektedir, bununla hayvanların gerçek vücut parçalarına evlerde daha az rastlanır ve ataların gerçek kalıntıları eskisi kadar yaygın görülmez. Onun yerine, dinsel temalar üstüne bir söylem, anlatısal duvar resimleri, kodlanmış baskı mühürlerinde, daha ince ayrıntılarla süslenmiş ve tasvir edilmiş çanak çömleklerde ortaya çıkar. Bu değişim, Beşinci Bölümde Whitehouse ve Hodder’ın ileri sürdüğü gibi, dindarlık kipinin daha “imgesi” olmaktan çıkıp daha “öğretisel” hale gelmesiyle yakın ilişkilidir.

Çatalhöyük’ün kozmolojisi üstüne başka verimli tartışmalar da yapıldı. Yerleşmede mekân düzenlemesinin dört ana yönle ilişkisi için çok şey söylenebilirdi, biz de Eva Bosch’un ortaya attığı fikirler doğrultusunda, ışık demetlerinin ev içinde gün boyunca nasıl hareket ettiğini ele aldık (bkz. Wason, Bölüm 10). Evde bu yön belirleme ve harekete dair anlayış, evin etrafında saat ibresi yönündeki döngüsel hareket ile doğumdan (girişteki aydınlık alan ve çocuk mezarı olan güney alanı) tutun da orta yaşa (boğa kafaları ve yaşama gücünün başka göstergeleri), yaşlılık ve ölüme (evin doğuya bakan yönündeki erişkin gömütleri) kadar insan hayatındaki döngünün izi sürme anlayışına da uzanabilir. Çatalhöyük’ün kozmolojisi zaman ve planlama anlayışları açısından da tartışılabilir. Çağırıştırma, anımsama ve bellek oluşturmaya yönelik bulgular çok, ama aynı zamanda geleceği düşünmeye ve planlamaya ilişkin bulgular da söz konusu, çünkü evler mekânların gelecekteki kullanımlarına göre tasarlanıp planlanırdı.

ÖZET SONUÇ

Ne başardık? Buraya kadar ana hatlarını çizerek anlattıklarım ve şimdi özetleyeceğim gibi, dört soruya aradığımızı yanıtları bulmada kayda değer bir başarı elde ettiğimiz söylenebilir. Ancak buna ek olarak hâlâ kazı aşamasında olan bir yerleşmede arkeologlar ve başka disiplinlerden bilim insanları grubu arasındaki etkileşimden yepyeni fikirler doğdu. Bu yeni içgörüler Çatalhöyük'e dönük olmakla birlikte Ortadoğu'da yerleşik tarım köyünün oluşumunu anlamakla da ilgilidir. Kültürel açıdan değişken ama sınırı, belirginleştirme ve yokluğu üretme süreçlerini de kapsayan din kavrayışı, tıpkı dindarlık kiplerine ilişkin karşılaştırmalı kuramlar gibi, büyük ölçüde arkeolojiye uyarlanabilir. Din, insan doğasının ve durumunun yönlerinden türeyerek ortaya çıkmış bir nitelik diye görülebilir. Bütün olarak Ortadoğu'nun Neolitik dönemiyle ilişkili ve şiddet tasvirlerini esirgeyen doğurganlık imgelerinden daha çok öne çıkaran yeni radikal bakış açıları sunulmuştur. Çatalhöyük'te tarih evleri saptaması, Ortadoğu ve Anadolu'daki daha erken ve daha geç zamanların pek çok yerleşmesiyle de ilgilidir.

Yepyeni fikirler doğmuştur, peki ya projenin ortaya attığı dört soruya yanıt vermede önemli bir başarıya ulaşılmış mıdır?

Soru 1: Arkeologlar erken dönemlerdeki spiritüel, dinsel ve deneyüstü olguları nasıl ayırt edebilirler?

Çatalhöyük gibi, toplumlar bağlamında, bizzat terimin değerine ilişkin görüş ayrılığına rağmen, arkeologların dini tespit etmesinin mümkün olduğu konusunda çok sayıda katılımcı arasında genel bir anlaşmaya varıldı. Bundan başka Çatalhöyük gibi, toplumlarda ayrı bir dinsel alan belirlemenin yararının olmadığı da hemfikirler. Projenin birinci soruya katkısı, arkeoloji kapsamında dini anlamanın insanların belirli sınırları belirginleştirme yollarıyla iç içe geçmiş, benlik ve

topluluğun rutin ve alışlageldik uygulamalarıyla ilişkili olarak yokluk ve ötesine dayanmış olması gerektiğini göstermektedir.

Soru 2: Spiritüel yaşantı ve dinsel törenlerdeki değişiklikler “uygarlık” yolundaki sosyal ve ekonomik değişiklikler için gerekli bir başlangıç mıdır?

Ortadoğu'nun tamamına bakarken spiritüel yaşam ile dindeki değişikliklerin ayrılmaz biçimde yerleşik toplaşmış hayata ve tarıma bağlandığı kabul edildi. Bunun nedeni, kayda değer sosyal ve ekonomik değişikliklerin, bakış açısındaki kaymalar, dinsel ve spiritüel boyutlarda etrafıca ele alınan imgeleme bağlı olmasıdır. Çatalhöyük'ün özgül örneğinde evcilleştirilmiş sığırın görünmesinden önce, insanlar ile hayvanlar arasındaki ilişkilerde yeni kavramlara yol açan sembolizm ve dinsel ritüel-deki değişikliklerden gelir veya onlarla ilişkilendirilir.

Soru 3: İnsan figürleri erken Holosen çağda ruhlar dünyasında merkezi rol mü oynar, öyleyse bu durum bitkilerle hayvanları evcilleştirme olanağı sağlayan insanın failliğine yeni anlayışlar mı getirir?

Çatalhöyük'ün kendisi kadar Neolitik Ortadoğu'da, insan formu tasvirleri aslında, hayvanlar ve hayvan ruhları dünyasında daha az karşılıklı ve daha baskın insan failliğine yönelik yeni bir kavrayışı akla getiren yeni bir önem kazanır.

Soru 4: Ortadoğu'da erken Holosen çağın geçiş dönemleri sırasında şiddet ve ölüm aşkun din deneyimin odak noktası işlevi mi görür, ayrıca bu temalar insanların ilk büyük toplaşmalarında sosyal yaşamın kurulması açısından başlıca rolü mü üstlenmiştir?

(a) Şiddet açısından, odak noktası doğum ve yeniden doğuş tasvirlerinden çok, şiddet içerikli tasvirlerin ilk büyük toplaşmalar, ardında da tarım ile ilişkilendirildiğini ortaya koyan yeni bulguları açıklamak olmuştur. Şiddet imgele-

ri ve uygulamaları sayesinde, kişi uzun süreli aşkın sosyal kurumların giderek daha çok görüldüğü sosyal dünyanın içine çekilirdi. (b) Ölüm konusunda Çatalhöyük'teki evleri merkez alan sosyal birimlerin oluşumunda ölmüş ataların önem taşıdığına yönelik bulgular çoktur. Belki de projenin katettiği en büyük ilerleme "tarih evleri" tanımını yapmaktır. Bunlar aynı yerde yeniden inşa edilen ve içlerine insanların, vücut parçaları ile hayvan parçalarının üst üste gömülerek ileriki kuşaklara aktarıldığı uzun ev silsileleridir. Görece eşitlikçi bir toplumda tarih evlerinde yaşayanların konumu, üretimi denetim altında tutmaya değil, tarih evleri ile bütün olarak Çatalhöyük'ün ayırt edici özelliği olan dinsel ritüelleri ve aşkın etkinlikleri denetim altına tutmaya dayanmaktadır.

DEĞERLENDİRME

Bu bölümde şimdiye kadar disiplinlerarası projenin, arkeoloji –Çatalhöyük ve Neolitik Anadolu ile Ortadoğu arkeolojisi– üzerindeki etkisine odaklandım. Ya katılan bilim insanı gruplarına ve geldikleri disiplinler üzerindeki etkisi? Kitabın sonuna gelirken, bilim insanların arkeolojik süreç ile dirsek temasından ne öğrendikleri veya ne öğrenmediklerine ilişkin kişisel yorumları aktarmak istiyorum. Disiplinler giderek özelleşip dallandıkça, konferans salonlarıyla çalıştaylarda heyecan verici köprüler kurulur. Peki, Çatalhöyük'teki açmalar ile laboratuvarlar enikonu gözler önüne serildikçe farklı bir şey kazanırlar mı? Bizzat yerleşmede harcanan zaman ve çaba (disiplinlerden her bir katılan açısından ve onların kendi araştırma gündemleri ile projeleri açısından) ne sonuç vermiştir? Bu son bölümde söyleyeceklerim biraz kişisel olabilir, ama aynı zamanda arkeoloji yapma sürecinde disiplinlerarası katılımı bu deneyin genel kuramsal yansımalarına da değinmektedir.

Gruptakilerin tamamının bir tepkisi de arkeolojik araştırmanın, en azından çok çeşitli çevrelerden 120 araştırmacıyı her yaz çalışmak üzere bir araya getirmenin mümkün olduğu Çatalhöyük'ün toplanmacı yönünü fark etmek oldu. Arkeolojik bir yerleşme hakkında yapılan önermelerin kazı ekibi, hayvansal kalıt laboratuvar uzmanları, fitolit uzmanları, radyokarbon belirlemeleri ve izotop okumalarından gelen verilerle karşılaştırmak gerekiyordu. Bu da belirli önermeleri mümkün kılan ve söylenebilecekleri kısıtlayan yoğun bir materyal dizeyi demektir. Sonuca ortaklaşa çalışmayla varılır. Ekip çalışması, etnografya dahil ilgili pek çok alanda yürütülen araştırmanın münferit yapısının tersine arkeologların yaptığı işin özelliklerini taşır.

Webb Keane şöyle demişti, “Beni bu projeye ilk çeken arkeolojik çalışmanın getirdiği bulgu odaklı büyüleyici problemlerin aklımı çelmesi idi. Çatalhöyük'te hem zengin hem de başıboş materyaller olduğu anlaşılıyor. Arkeolojide yeni teknolojilerin nasıl ilerlediğini görmek şaşırtıcı oldu.” Üç yıllık projenin başlangıcında bilim insanlarının çoğu kendi disiplinlerini ve şahsen geliştirdikleri kuramsal bakış açılarını yerleşmeye uyarlayabilmeyi bekliyorlardı. Derken arkeolojik verilerin hazır kuramların usulca dayatılmasına direnecek kadar sağlam olduklarını görünce şaşkınlık yaşadılar. Ama sonra verilerle çalışmaya razı gelerek kullanıma hazır varsayımları bizzat yerleşmeye uyarlamak üzere kolları sıvadılar. Peter Pels'in Dokuzuncu Bölümde yazdığı gibi, “...yerleşmede çalışan arkeologların ortaya koyduğu çözüme dayalı içgörülerle karşılaşınca çıkardığım sonuçlarda yanılmış ya da peşin hükme varmış olabileceğim birçok durum beni şaşırttı.”

Altıncı Bölümde Bloch daha en başta “beceriksiz, bilgisiz amatör” durumuna düşmekten endişe duyuyordu. Artık arkeologlar ellerinin altında devasa arkeolojik teknikler havuzu ve muazzam bilgi yelpazesi bulundurduğuna göre dışarıdan gelen antropologun onlara sunabileceği bir şey olabilir

miydi? Bloch gelirken yanında bugünün Madagaskar'ında birkaç toplumun ve kültüre dair özgül bilgilerin yanı sıra genel kuramsal bilgiler de getirdiğini savunmaktadır. Madagaskar'daki bu toplumların, Çatalhöyük'ten çok başka, kendilerine ait tarihleri olduğundan aralarında herhangi bir benzerlik kurmaya yönelik herhangi bir çabanın "türümüzün geriye doğru genel karakteristiğine kadar giden nedensellik zincirleri önermesi" dahil, ilişkili savlara dayandırılması gerektiğini düşünür. Arkeolojide bu yaklaşım en açık şekliyle davranışsal arkeoloji (Schiffer 2000), evrimsel arkeoloji ve insan davranışı ekolojisi (Bird ve O'Connell 2006) ile ilişkilendirilir. Bloch insan olmanın ne anlama geldiğinin çok temel yönlerine dayanan evrenselliği savunur. Kuşkusuz arkeologlar kendi kuramlarını da oluşturur ve kuram kaynağı olarak antropolojiye artık eskisi kadar bağımlı değillerdir. Ama genel antropolojik kuram, arkeolojinin gözünde değerini korur, ne de olsa kültürel veya sosyal antropoloji kurama yaklaşımında, arkeologlarda olmayan bir bakış açısı benimsemiştir. Bu bakış açısı ne daha iyidir ne de ayrıcalıklı. Kültürel antropologlar toplumlar üstünde derinlemesine yaptıkları ayrıntılı çalışmalardan çıkardıkları genel bir kuramsal bakış açısı getirirler. Arkeologlar bu türden ayrıntılı bilgiyi asla edinemezler. Ancak göreceğimiz gibi, arkeologların elindeki büyük avantaj zaman derinliğidir. Dolayısıyla sadece bakış açılarında fark görülür.

Bilim grubundaki teologlar da öğrenme ve uyum sağlama havasına girmeden önce arkeologların elindeki yoğun veri ağı karşısında şaşırmadan edemediler. LeRon Shults'un uzun uzadıya yaptığı yorumu olduğu gibi, buraya aktarıyorum:

Yerleşmeyi ziyaretim biraz inişli çıkışlı bir seyir izledi. Başlarda havalarda uçuyordum. Daha doğrusu başlamadan önce havalardaydım. İlk ziyaretimi dört gözle beklerken Internet üzerinden ve kitaplarda aradıklarımı bizzat göreceğim olmanın

heyecanını yaşıyordum. Belki de çok fazla Indiana Jones filmi seyretmişim (çocukken bayılırdım), beklentilerim gerçekçi olmaktan biraz uzaktı. Birinci gün hendekler arasında dolaşıp büyük hikâyeyi öğrenmek heyecan vericiydi. Ama ikinci ve üçüncü günlerde biraz sinirlenmeye başlıyordum. Bilimciler deneysel materyalden başlarını kaldırmıyor, muhafaza olmuş minicik bir kaka parçasına kadar en küçük bir şeye bile hayran hayran bakıyorlardı. Filozof ve teolog olarak aklım hep büyük, daha büyük, belirsizce büyük resme ulaşmaya kilitlenmişti. Epvey tedirgin ve gergindim – kendi entelektüel ortamımdan uzakta dengemi yitirmiştim. Derken dördüncü gün, bütün meselenin bu olduğunu anladım. Hem deneysel materyal üstünde odaklanmakta hem de yerleşmedeki bilim insanlarını disiplinlerarası yorumlara ilişkin açıklayıcı tartışmalara davet etmekte zorlanıyordum. Bunu ancak yerleşmede bulunmaya alıştıkça, rahatlayıp yemek, vb sırasında bilim adamlarıyla havadan sudan sohbetler etmeye başladıkça kavradım. Ziyaretler arasında geçen zamanda yazacağım deneme üstünde çalışırken, genellikle yerleşmedeki somut ayrıntılar, bilim insanlarından biriyle yaptığımız kişisel sohbetle bağlantılı olarak sık sık hatırıma geldi. Sonraki ziyaretlerimde çok daha rahattım, neler görebileceğimi daha iyi anlamıştım, hatta muhafaza olmuş kaka sayesinde yapılan en son keşifleri duymaya bile can atıyordum – bütün bunlardan nasıl bir içgörü mü edindim? Ben hâlâ bir filozof ve teologum, aklım hâlâ sezgilerime kulak vererek soyutlamaya gider. Öte yandan yerleşmede süregelen deneyim bana somutlamaya biraz daha zaman ayırmanın değerini, hatta ondan keyif almayı öğretti.

Genel kuramın yerleşmeyle nasıl bağdaştığına bir örneği ev toplumlarıyla ilişkisinde görebiliriz. Bu kitabın başından sonuna dek Çatalhöyük'ün ilk olarak Lévi-Strauss tarafından *sociétés à maisons* diye tanımlanan toplum kategorisinin bir modeli olduğu anlayışına gönderme yapılmaktadır (Bloch, Bölüm 6). Ancak pek çok yönüyle Çatalhöyük evleri, daha yaygın olarak ortaçağ Avrupa'sı ve Japonya ya da kuzeybatı Amerika kıyılarındaki geleneksel toplumlarla ilişkilendirilen daha geniş, hatta heybetli evlerden epeyce ayrılmaktadır. Ayrıca Çatalhö-

yük'teki sosyal sistem tarihsel veya etnografik örneklerin çoğunun aksine çok eşitlikçidir. Böylece takas ve siyasal gücün özgül biçimlerinin görüldüğü büyük çaplı karmaşık toplumların yükünü taşımadan, eşyaların kuşaklara aktarılması gibi, ev toplumlarının bazı karakteristik özelliklerine sahip kurumlar olan tarih evlerinden söz etmenin daha yararlı olduğu anlaşılmıştır (Carsten ve Hugh-Jones 1997; Joyce ve Gillsepie 2000).

Arkeolojik verilerin belki de en büyük katkısı, kuramı ve başka disiplinleri zamanın derinliği açısından genişletmektir. Pels "Çatalhöyük deneyimi olmasaydı madde ve zaman veya maddesellik ve zamansallık arasındaki ilişkileri daha çok irdelemeye bu kadar gerek göremezdim" diye belirtir. Keane de şöyle der: "Ekiple çalışırken, kültürel antropologların çoğunun araştırdığı çok sığ tarihlere kıyasla derin (jeolojik) zamanla haşır neşir olmanın getirdiği bakış açılarına giderek daha çok merak sardım. Bu da beni kültürel antropolojide (ve alt-disiplinler genelinde) karşılaştırma sorununu bir daha gözden geçirmeye sevk etti. Bugün pek çok kültürel antropolog arasında sözcüğün kötü nam saldıgı doğru, ama karşılaştırma yaptığımız her şeyde üstü kapalı olarak bulunur. Sorun genellikle karşılaştırmanın kendini açıkça koymayı reddeden bir çalışma olmasıdır. Farkında olmadan yapılan, kötü yapılır. Eski önyargılarımızı sarsmak ve bu işi nasıl daha açık, düşünceli ve yaratıcı yürütebileceğimizi kendimize sormamızı sağlamak için bu türden işbirliklerine gerek var."

Harvey Whitehouse da konuyla ilgili yorum yapmıştı. "Çatalhöyük'te beni şaşırtan, heyecanlandıran bir nokta da sıklık, ölçek ile şölen etkinliklerinin duygusallığı bir yanda, saklama ve ortaya çıkarmanın kozmolojik temaları diğer yanda, varlıklar arasındaki örüntülü ilişkilerin üzerini açmanın mümkün olma ölçüsüdür; diğer bir deyişle, tarihöncesi kozmolojilerde ayrıntılarını asla bilmeyeceğimiz çok şey olsa bile gelmiş geçmiş binlerce başka kültürde karşılaşılan örüntülerle prensipte karşılaştırılabilecek antik din hayatına dair epey öne çıkmış

bilgileri ortaya çıkarabiliriz. Bulguları ayrıntısıyla tartışmaya başlayana dek bunun bu ölçüde mümkün olabileceğini tahmin etmemiştim. Beşinci Bölüm sadece bebek adlarıyla yol alsa bile daha sistematik ve ileri bir araştırmanın gelecekteki yöntemlerine işaret eder, bunu da büyük ölçüde bu büyüklükte veri hacmine elektronik olarak erişilebilmesine borçludur.” Sonuç olarak uzun süreli değişim üstündeki çalışmalara katkısını tasavvur etmek mümkün olur. Çatalhöyük’te dindarlığın daha söylemsel türüne dönüşüm, henüz ileri yazma uygulamalarının gelişinden çok önce öğretisel kipe zemin hazırlar. Okuryazarlık ya da öğretisel kip (nedensel ve kronolojik açıdan) hangisinin önce geldiği üzerine (Goody gibi, yazarların eserlerinden kaynaklanmış, 1986) sürüp giden tartışmalara böyle bir katkı sunması, Çatalhöyük’te arkeolojinin “büyük kuramlaştırma” çabamızı nasıl değiştirdiğine bir örnektir.”

Uzun süreli bakış açısının değerine bir başka örnekse, sosyal ve ekonomik değişiklikler hakkındaki genel kuramları kapsar. Markist olandan tutun da evrimsel ve sistematik kuramlara kadar pek çok kuram ekonomi, toplum, sembolizm, ritüel ve dindeki değişiklikler arasında yakın bağlantı olduğunu tartışır. Göbekli ile Çatalhöyük’te ve Ortadoğu’nun daha erken Neolitik dönemlerine ait başka yerleşmelerde elde edilen veriler büyük köylerin kurulduğu, bitkilerle hayvanların yetiştirilip ardından evcilleştirildiği erken Holosen çağda yaşanan ekonomik ve sosyal değişiklikler açısından bol kanıt sunarlar. Öte yandan MÖ 10.000’den 6000’e dek süren bu binyıllar boyunca ekinleri işleme, esirgeyen doğurganlık gibi, imgeler kıttır. Çatalhöyük’te çanak çömlek ya da buğday ambarlarında sembolik ayrıntılandırma hiç görülmez, ayrıca evcilleştirilmiş koyun ve keçilere sanatta rastlansa bile bu nadiren olur. Sanki “uygarlığın” ortaya çıkışında bu kadar temel görülen şimdi odaklandığımız değişiklikler fark bile edilmemişti. Sosyal açıdan pek anlam ifade etmedikleri, sembolik ve dinsel alanlarda hiç rol oynamadıkları anlaşılır. Yukarıda

gördüğümüz gibi, din bu dönem boyunca yeni sosyal formların yaratılmasına enikonu dahil olmuştu. Bu binyıllarda dinsel ile sosyal gruplaşmanın yeni biçimlerinin oluşumuna fazla kafa yormak, belki daha önemli, insan olmanın anlamını zamanla tamamen dönüştürecek başka değişikliklerin gözden kaçmasına yol açmış olabilir. Belki de dikkat dağılması bugün de geçerlidir. Fakat bu görüngünün açıklaması ne olursa olsun, yanıtlar uzun süreli bir bakış açısını gerektirecektir.

KAYNAKLAR

- Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Baird, D. 2007. Pınarbaşı: From Epipalaeolithic camp site to sedentarising village in central Anatolia. *The Neolithic in Turkey New Excavations and New Discoveries*, ed. M. Özdoğan ve N. Başgelen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 285-311.
- Baird, D. 2008. Boncuklu project: The origins of sedentism, cultivation and herding in central Anatolia. *Anatolian Archaeology*, 14, 11-14.
- Bird, D. W. ve O'Connell, J. F. 2006. Davranışsal ekoloji ve arkeoloji. *Journal of Archaeological Research*, 14(2), 143-88.
- Bloch, M. 1992. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, M. 2008. Why religion is nothing special but is central. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, Haziran 2008, 2055-62.
- Bonogofsky, M. 2005. A bioarchaeological study of plastered skulls from Anatolia: New discoveries and interpretations.. *International Journal of Osteoarchaeology*, 15, 124-35.
- Bosch, E. 2008. The sun clock and light and shadow inside the replica house. *Çatalhöyük Archive Report 2008*, 282-3.
- Bradley, R. 1990. *The Passage of Arms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J. ve Hugh-Jones, S. ed. 1997. *About the House*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cauvin, J. 1994. *Naissance des divinités, Naissance de l'agriculture*. Paris: CNRS.
- Düring, B. S. 2006. *Constructing Communities: Clustered Neighbourhood Settlements of the Central Anatolian Neolithic, ca. 8500-5500 Cal. Bc*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

- Fuller, D. 2007. Contrasting patterns in crop domestication and domestication rates: Recent archaeobotanical insights from the Old World. *Annals of Botany*, 100, 903-24.
- Girard, R. 1988. *Violence and the Sacred*. Londra: Athlone Press.
- Goody, J. 1987. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. 2006. Hodder, I. 2006b. *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük* Londra: Thames and Hudson, Türkçe çev. *Çatalhöyük Leoparın Öyküsü: Türkiye'nin Antik "Kasaba"sının Gizemleri Güneşine Çıkıyor*, 2006 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Joyce, R. ve Gillespie, S. D., ed. 2000. *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mellaart, J. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. Londra. Thames and Hudson.
- Renfrew, C. 1985. *The Archaeology of Cult*. Los Angeles: University of California Press.
- Roberts, N. ve Rosen, A. 2009. Diversity and complexity in early farming communities of Southwest Asia: New insights into the economic and environmental basis of Neolithic. *Current Anthropology*, 50(3), 393-402.
- Rollefson, G. O. 2000. Ritual and social structure at Neolithic 'Ain Ghazal. *Life in Neolithic Farming Communities*, ed. I. Kuijt. New York: Kluwer, 163-90.
- Schiffer, M. B., ed. 2000. *Social Theory and Archaeology*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Sheratt, A. 1981. Plough and pastoralism: Aspects of the secondary products revolution. *Pattern of the Past: Studies in Honour of David Clarke*, ed. I. Hodder, G. Isaac ve N. Hammond. Cambridge: Cambridge University Press, 261-305.
- Thomas, E. R., Wolff, E. W., Mulvaney, R. Steffsen, J. P., Johnsen, S. J., Arrowsmith, C., White, J. W. C., Vaughn, B. Ve Popp, T. 2007. The 8.2 ka event from Greenland ice cores. *Quaternary Science Reviews*, 26, 70-81.
- Tilley, C. 1997. *Phenomenology of Landscape*. Londra: Berg.
- Van Huyssteen, J. Wentzel. 2006. *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Dizin

Adıyaman-Kilisik 58, 59

Bourdieu, P. 245, 279, 290, 304,
305, 354

Burdur Göller Yöresi 16

Cafer Höyük 18, 64

Çarşamba Çayı 385

Çarşamba Yelpezesi 369

Çayönü 15, 18, 34, 73, 82, 327, 367,
399

Celile Denizi 91

Cerfu'l Ahmer 18, 34, 52, 69, 80, 88,
91, 104

Deacon, Terrence 148

Djade al-Mughara 52

Doğu Höyüğü 20, 36, 37, 190, 223,
249, 302, 318, 319, 327, 328,
377, 378, 450, 459

Ein Gev 91, 97

Einstein, Albert 108

El Wad 63, 68, 104

Eriha 52, 64, 91, 447

Faynan Vadisi 63

Foucault, Michel 305

Frazer, George 54

Girard, René 27, 71, 450, 454, 470

Göbekli Tepe 15, 18, 29, 33, 34, 35,
37, 41, 57, 61, 62, 66, 103, 156,
186, 318, 327, 353, 385, 389,
395, 399, 449, 450, 453, 454,
456

Gürcütepe 72

HaHoresh, Kfar 80

Hallan Çemi 18, 64, 68, 69, 103

Hodder, Ian 1, 9, 11, 15, 16, 19, 20,
24, 25, 29, 31, 32, 34, 35, 38,
40, 48, 53, 70, 73, 76, 91, 105,
110, 111, 112, 113, 114, 115,
116, 124, 129, 130, 131, 135,
136, 143, 144, 145, 158, 159,
160, 161, 162, 164, 165, 166,
180, 184, 188, 193, 194, 223,
225, 230, 241, 243, 244, 246,
248, 255, 256, 265, 273, 278,
279, 281, 283, 286, 299, 300,
306, 311, 312, 315, 317, 318,
319, 320, 321, 327, 328, 330,
332, 334, 335, 337, 338, 339,
340, 342, 343, 345, 346, 347,
348, 349, 351, 367, 368, 369,
374, 375, 380, 382, 383, 386,
389, 390, 402, 404, 406, 411,
412, 413, 420, 424, 425, 427,
431, 432, 441, 444, 447, 456,
459, 460

Hugh-Jones, Stephen 209, 210,
212, 221, 245, 250, 467, 469

Kapadokya 377

Karacadağ 34

Karahan Tepe 60

Keane, Webb 11, 26, 27, 46, 47, 262,
264, 265, 267, 270, 271, 272,
273, 274, 275, 282, 285, 286,
287, 288, 298, 300, 310, 314,
317, 318, 345, 403, 405, 412,
433, 443, 444, 445, 451, 453,
457, 458, 464, 467

Kebara Mağarası 68

- Köşk Höyük 79, 80
- Levi-Strauss 90
- Lewis-Williams, David 25, 52, 144,
149, 150, 151, 152, 153, 154,
155, 156, 157, 158, 160, 161,
162, 167, 168, 192, 197, 260,
292, 345, 348, 363, 364, 366,
379, 380, 386, 396, 398, 403
- Madagaskar 201, 202, 206, 207,
217, 221, 465
- Marx 334
- mısır 301
- Mısır 14, 59, 136
- Mithen, Steven 14, 16, 25, 34, 53,
60, 63, 67, 95, 140, 141, 159,
161, 162, 166, 174, 175, 192,
257, 261, 262, 285, 364, 403
- Moses, Sharon 382
- Neville, Robert 105, 106, 109, 110,
111, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 129, 131,
133, 138
- Newton, Isaac 98, 108
- Orwell, George 314
- Özdoğan, Mehmet 15, 52, 53, 63,
68, 95, 367
- Pels, Peter 11, 27, 43, 44, 46, 47, 95,
193, 249, 253, 264, 268, 301,
317, 333, 343, 351, 403, 405,
406, 407, 410, 432, 433, 443,
444, 445, 458, 459, 464, 467
- Rosh Zin 35
- Ubeyd 195
- Ürdün Vadisi 91
- Urfa Müzesi 57
- Uruk 195
- Valeri, Valerio 275
- Wadi Hammeh 35
- Watkins, Trevor 90, 91, 262, 280,
282, 284, 403, 452
- Yeni Mahalle 58, 59, 81
- Zafımaniri 201, 202, 206, 207, 210,
212, 220

Bu kitap, karmaşık toplumların ortaya çıkmasında maneviyatın ve dini ritüellerin rolüne dair disiplinlerarası bir çalışma sunmaktadır.

Seçkin bir grup doğabilimciyi, arkeologları, antropologları, filozofları ve ilahiyatçıları içeren bu cilt, Çatalhöyük'ü bir örnek olay incelemesi olarak ele alıyor. 9000 yıllık bir yerleşim yeri olan Çatalhöyük, ilk kez 1960'larda kazılmış ve o zamandan beri Ortadoğu'daki ilk çiftçilerin ve köy sakinlerinin sembolik ve ritüel dünyalarını anlamamızı sağlamıştır. Çatalhöyük dinin yerleşik yaşamdaki rolüne ilişkin teorileri sınamak için ideal bir yerdir. Elinizdeki kitap manevi ve maddi olanın bütünleşmesi, dinde inancın rolü, din için bilişsel temeller ve dinin toplumsal rolleri gibi temaları derinlemesine araştırmaktadır. Böylece de din ve dinin tarihsel varyasyonlarıyla ilgili güncel tartışmalara benzersiz bir bakış getirmektedir.



ALFA

@alfakitap

alfakitap

f alfakitap

www.alfakitap.com



9 786051 717272

CORPUS